

NARRATIVITÄT UND IDENTITÄT

Eine philosophisch-hermeneutische Untersuchung
zum Zusammenhang von Narrativität und Identität
bei Paul Ricoeur

DIPLOMARBEIT

Zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie
an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften
der Universität Wien

eingereicht von

Alexandra Kofler

Wien, Juni 2005

In Gedenken an
Paul Ricoeur
1913-2005

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	3
1 ERZÄHLUNG	7
1.1 Die mimetische Funktion der Erzählung	10
1.1.1 <i>Mimesis bei Platon und Aristoteles</i>	11
1.1.2 <i>Mimesis und Referenz</i>	14
1.1.3 <i>Mimesis und Zeit</i>	15
1.2 Die dreifache Mimesis	19
1.2.1 <i>Mimesis I</i>	20
1.2.2 <i>Mimesis II</i>	26
1.2.3 <i>Mimesis III</i>	31
1.2.4 <i>Kritik des Modells der dreifachen Mimesis</i>	34
1.2.5 <i>Zusammenfassung und Ausblick</i>	40
2 IDENTITÄT.....	45
2.1 Der Begriff der Identität	45
2.1.1 <i>Individuum und Individualisierung</i>	48
2.1.2 <i>Selbstreferentialität</i>	50
2.1.3 <i>Sprechakte</i>	52
2.1.4 <i>Reflexivität und Referenz</i>	53
2.2 Personale Identität	54
2.2.1 <i>Identität und Zeit</i>	55
2.2.2 <i>Subjekt und Subjektlosigkeit: Cogito versus Selbst</i>	57
2.2.3 <i>Eine Hermeneutik des Selbst</i>	61
3 NARRATIVE IDENTITÄT.....	69
3.1 Der Identitätsbegriff bei Ricoeur	70
3.1.1 <i>Die Identität des idem</i>	71

3.1.2	<i>Die Identität des ipse</i>	73
3.1.3	<i>Zwei Identitätsmodelle: Charakter und Versprechen</i>	75
3.2	Von der Identität zur narrativen Identität	77
3.2.1	<i>Erzählung und Erzählfigur</i>	79
3.2.2	<i>Die Erzählfigur als eine Figur des Selbst</i>	83
3.2.3	<i>Bezeugung im Erzählen</i>	85
3.2.4	<i>Die Grenzen der narrativen Gestaltbarkeit</i>	90
SCHLUSSBEMERKUNG		96
LITERATURVERZEICHNIS		99
DANKSAGUNG		104

EINLEITUNG

Identität ist einerseits ein Versuch der Selbstvergewisserung des Einzelnen, andererseits ist sie in sozialer Hinsicht eine Forderung nach inhaltlicher Bestimmung zum Zweck der Interaktion. Individuen stehen stets in diesem Spannungsfeld von „äußeren“ Identitätsangeboten oder Identitätsforderungen und „inneren“ Identitätsvorstellungen. Demgemäß gehört das Infragestellen, Aushandeln oder Umbilden von Identitätsentwürfen zur alltäglichen Praxis der Kommunikation und Interaktion mit Anderen. Eine Auseinandersetzung mit dem Thema Identität erhält ihren Stellenwert neben vielen soziologischen, historischen oder kulturwissenschaftlichen Überlegungen aus einer spezifischen historischen und gesellschaftlichen Situation, in der wir uns heute vorfinden. Es kann davon ausgegangen werden, dass bestimmte Veränderungen ein vermehrtes Aufkommen von Identitätsfragen und daraus resultierenden Antwortversuchen gefördert oder begünstigt haben. Besonders die Moderne scheint Bedingungen geschaffen zu haben, die den Einzelnen zunehmend unter einen Gestaltungsdruck des eigenen Lebens bringen. An uns selbst erfahren wir immer deutlicher die Brüchigkeit unserer Sinn- und Lebenskonzepte. Diese werden mehr und mehr relativiert durch die medial und diskursiv übermittelte Fülle von Vorstellungen einer erfolgreichen, erstrebenswerten, oder möglichen Lebensgestaltung. In einer Situation des Schwindens verbindlicher gesellschaftlicher Rollenidentitäten verlagert sich die Aufgabe der Identitätsbildung verstärkt auf den Einzelnen hin. Insofern uns Welt zunehmend als multioptionaler Raum begegnet, erschwert dies einerseits die Entscheidungsfindung und verwandelt Entscheidungen andererseits zu stets nur vorläufigen Festlegungen oder Bestimmungen. Die Vorstellung von Identität als einer abschließbaren und fortschreitenden Entwicklung verändert sich hin zu einer projekthaften Identität oder einer Summe von einander widersprechenden Lebensprojekten. Lebensbezüge scheinen aufgrund ihrer Komplexität nicht mehr integrierbar in ein Gesamtbild.

Nehmen wir diese empirischen Beobachtungen ernst, so müssen wir der Frage nachgehen, wie diese Fragmentierung des Selbst, die Vorstellung von Kontinuität und Kohärenz verändert. Müssen wir daraus die postmoderne Konsequenz der Unmöglichkeit von Identität ziehen? Oder gibt es nicht eine dem Phänomen angemessenere

Betrachtungsweise? Blicken wir auf die konkreten Antwortversuche, die der Einzelne in der Frage nach seiner Identität tätigt, so zeigt sich, dass von einer Auflösung des Selbst nicht die Rede sein kann. Trotz aller Alteritäts- und Differenzerfahrungen versteht sich der Einzelne als ein und derselbe Bezugspunkt seiner Handlungen, Entscheidungen und Selbstkonzepte. Fragt man also nach den Momenten der Kohärenz und Kontinuität von Identität, so muss man den Weg über die Erzählung nehmen. In und durch Erzählungen versuchen Menschen ihrem Leben Sinn und Gestalt zu geben. Sie wollen verstehen oder erklären, wer sie sind. Trotz aller Verdächtigungen hinsichtlich der Darstellbarkeit von Erlebtem durch Erzählungen, können wir nicht anders, als zu erzählen.

Die Frage „Wer bist du?“ ruft nach einer Antwort, die wir nur auf narrativem Wege geben können. Identität als Antwort auf diese Frage, bedeutet, von sich als Person eine Geschichte erzählen zu können, die Einheit stiftet und damit Voraussetzung ist für die Teilnahme am sozialen Leben, an der Interaktion mit Anderen. Identität steht dann für ein Bewusstsein von sich selbst, inmitten aller Veränderungen ein und dieselbe Person zu bleiben.

Diese Arbeit ist der Versuch, im Lichte derartiger Beobachtungen, das Verhältnis von Identität und Erzählung auf philosophischer Ebene zu durchleuchten. Wir werden uns dabei eingehend mit der von Ricoeur entworfenen Erzähltheorie und seinem Übergang zu einer Hermeneutik des Selbst beschäftigen – sie soll uns den Weg weisen zu einer Identität, die – im Gegensatz zu traditionellen Konzeptionen - als zeitlich verfasste Identität zu denken ist. Mit Ricoeur ist von der Einsicht auszugehen, dass wir durch Geschichten unser Erleben ordnen und erzählbar machen. Mehr noch, muss davon ausgegangen werden, dass wir unser Erleben schon in Form von Geschichten verstehen. Jede Erzählung ist dabei situativ, im Jetzt, verankert. Lebensgeschichten von Personen sind daher auch fragmentarisch - sie können sich jeweils nach Situation ihrer Darstellung verändern. Die Erzählungen, die wir über uns selbst geben, bereichern dabei gleichzeitig unsere Erfahrungen und unser Selbstverständnis. Denn im Sprechen, geht es nicht um ein Selbst, das unmittelbar für sich steht, sondern immer auch um das/den Andere/n. Erkennen oder Sagen dessen, was oder wer ich bin, ist immer gleichzeitig ein Erkennen oder Sagen, dass ich mir selbst ein Anderer bin.

Hinsichtlich dieser Möglichkeit der Selbstvergewisserung durch die Erzählung, könnte man Erzählen mit Heidrun Frieze auch als Begehren denken: *„Was, wenn sich das Begehren, um das Begehren zu wissen, selbst aus dem Begehren schöpft – und das Subjekt sich als das Subjekt seines Begehrens nur bestimmt, weil dieses Begehren das Begehren ist, Subjekt zu werden und seinen zerstreuten Handlungen einen Sinn zuzuweisen?“*¹

Die Erzählung wäre somit Ausdruck dieses Begehrens der Sinnbildung, der Ich-Werdung. Identität wäre dann ein nie vollständig abschließbares Projekt. Identität wird somit jedoch zum widersprüchlichen Begriff: Sie erscheint als Entwurf, als Identität, *„die kaum „ist“, die sich weder im Begehren nach einem feststellbaren Sinn noch im Namen oder Begriff stillstellen läßt. Vielmehr läßt dieser Entwurf eine Identität erscheinen, die sich nie realisiert, die nie beendet sein wird und die sich so für das öffnet, was kommt“*²

So ist auch die Erzählung als identitätsbildende Handlung in sich widersprüchlich. Im Erzählen machen wir zwar Feststellungen, Festschreibungen, wir bringen etwas zum Stillstand – jedoch tun wir dies stets im Zeichen der Differenz. Zum Gesagten gehört immer auch das Nicht-gesagte, das Offene, das was sich uns entzieht. So ist auch die Beziehung zwischen „ich“ und „mir“ keine Bestätigung eines starren und kontinuierlichen Persönlichkeitskerns, sondern immer Differenz, immer uneindeutig und offen. Das Bedenken dieser Differenz steht geradezu im Gegensatz zu der Vorstellung eines völlig autonomen Subjekts, das in Eigenregie seine Identitätsbildung forciert. Der Aspekt der Differenz zeigt, wie hier der Andere ins Spiel kommt.

Mit Ricoeur werden wir versuchen eine dynamisch-dialogisch verfasste Identität zu denken. Identität wird dabei jedoch nicht wie in unterschiedlichen postmodernen Konzeptionen, etwas völlig Wandelbares, Nicht-festlegbar oder verflüssigt. Es gibt – das gilt es zu bedenken – an der Identität stets auch ein Unverfügbares, das sich unserem Willen entzieht. Unsere Geschichte ist, auch wenn sie jeweils anders erzählt werden kann, nie gänzlich und voll verfügbar. Wir können sie nie völlig umschreiben, sondern nur für uns partiell neu interpretieren.

Narrative Identität, wie sie sich auf diesem Wege einstellt, sieht sich also stets einer Bedrohung durch die Zeit gegenüber. Die Zeit als Differenz, schafft die Unterbrechung, die wir durch die Erzählung zu überbrücken versuchen. Identität beruht also nicht auf einer vorgängigen Stabilität oder Beharrlichkeit eines Wesenskerns, sondern konstituiert sich

¹ Frieze: „Identität: Begehren, Name und Differenz“, In: Assmann, S. 36

² Frieze: „Identität: Begehren, Name und Differenz“, In: Assmann, S. 42

über den Prozess der Integration von kontingenten Vorfällen und deren Transformation zu Ereignissen für ein Selbst. Erzählen ist insofern eine Integrationsleistung, die Identität sowohl konstituiert als auch konstruiert. Unser Leben ist durchwegs narrativ strukturiert, wobei wir die Geschichte(n) unseres Lebens fortwährend refigurieren, durch all die wahren und fiktiven Geschichten, die wir über uns selbst erzählen.

1 ERZÄHLUNG

Für das Alltagsverständnis scheint Erzählen eine unproblematische und selbstverständliche verbale Darstellungsform zu sein. Warum also sollte das Erzählen als eine Form des Sprechens überhaupt eigens thematisiert werden oder gar ein Problem darstellen?

Gerade innerhalb wissenschaftlicher Diskussionen wie etwa in der modernen Geschichtstheorie ist die Erzählung als verlässliche Form der Darstellung von Ereignissen immer mehr in Verruf gekommen, da sie sich – so die gängige Meinung - gerade aufgrund ihrer alltäglichen Selbstverständlichkeit schwer als wissenschaftliche Methode rechtfertigen lässt. Gerade das Problem der Objektivität und eine eher verkürzte Unterscheidung von „fiktiven“ und „historischen“ Erzählungen haben die Problemlage zunehmend verschärft. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen unseres sprachlichen Weltbezugs hat dabei unterschiedliche Antworten hervorgerufen.

So versuchten etwa die Philosophen der analytischen Schule (Dray, Gallie, Danto, Mink, usw.) den epistemologischen Status von Narrativität als eine für die Erklärung historischer Ereignisse und Prozesse besonders geeignete Form der Explanation zu etablieren.

Einen entgegengesetzten Ansatz findet man unter den sozialwissenschaftlich orientierten Historikern der Annales-Schule (Braudel, Le Goff, u.a.), die die narrative Geschichtsschreibung als unwissenschaftlich abwerten und demgegenüber empirische Daten in die Forschung miteinbeziehen. Schließlich lassen sich noch die semiologisch interessierten Literaturtheoretiker und Philosophen (Barthes, Foucault, Derrida, Benevise, Genette, Eco, u.a.) anführen, die die Erzählung eher als diskursiven Code unter anderen verstehen, der mehr oder weniger gut als Darstellungsform geeignet sein kann und dabei vorwiegend von einer pragmatischen Absicht des Sprechers abhängt.

Gegenüber diesen unterschiedlichen Ansätzen finden wir bei Ricoeur eine Thematisierung der Erzählung aus hermeneutischer Perspektive. Erzählen ist in einer hermeneutischen Sicht, wie sie uns bei Ricoeur begegnet - keine instrumental anwendbare Ausdrucksform, sondern ein Modus des Verstehens selbst.

Gegenüber der traditionellen Hermeneutik, etwa bei Schleiermacher, die sich als eine Kunstlehre des Verstehens begriff, begegnet uns Hermeneutik seit Heidegger als eine Philosophie des Verstehens. Dem Dasein ist nach Heidegger sein ursprüngliches Sein nicht

verschlossen, sondern im Modus der Befindlichkeit und des Verstehens erschlossen. Verstehen ist demnach keine mögliche Erkenntnisart neben anderen, sondern eine fundamentale Weise des In-der-Welt-seins, also die Seinsart des Menschen selbst. Im Verstehen erschließt sich erst Welt. Von dieser Erschlossenheit von Welt müssen wir dann aber das ausdrückliche Verstehen als eine auslegende und erkennende Auseinandersetzung unterscheiden.

Auch Ricoeurs Hermeneutik der Erzählung steht im Zeichen dieser Frage nach der Art und Weise der Erschlossenheit von Welt, wie auch nach den Möglichkeiten ihrer Auslegung. Die Redeform der Erzählung wird von ihm in ihrer konstitutiven Bedeutung für die Wirklichkeitserfassung des Menschen gesehen und thematisiert. Aufgabe der Hermeneutik sei, so Ricoeur: „...*die Gesamtheit der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die ein Werk sich von dem undurchsichtigen Hintergrund des Lebens, Handelns und Leidens abhebt, um von einem Autor an einen Leser weitergegeben zu werden, der es aufnimmt und dadurch sein Handeln verändert.*“³ Die Hermeneutik beginnt also bei der praktischen Erfahrung und verfolgt den Weg bis hin zu den Werken, Autoren und Rezipienten, die daraus hervorgehen.

Zentral für die ricoeursche Theorie der Narrativität ist der Begriff der Metapher. Erzählung und Metapher ähneln sich nämlich in zweierlei Hinsicht: Beide erzeugen auf semantischer Basis eine Innovation und haben dadurch auch einen eigenen Referenzbereich. Während die Metapher dadurch, dass sie eine semantische Regel verletzt, einen neuen Sinn erzeugt, besitzt die Erzählung einen synthetischen Charakter, der ihr dieselbe Fähigkeit verleiht. Die Metapher hat eine metaphorische Referenz, durch die sie eine neue Sicht der Gegenstände erlaubt. Dieses Sehenlassen des Neuen geschieht in der Erzählung dadurch, dass sie unterschiedliche Ereignisse zur Einheit einer Geschichte zusammenstellt:

„Bei der Erzählung besteht die semantische Innovation in der Erfindung einer Fabel, die ebenfalls ein Werk der Synthesis ist: durch die Fabel werden Ziele, Ursachen und Zufälle zur zeitlichen Einheit einer vollständigen und umfassenden Handlung versammelt. Diese Synthesis des Heterogenen ist es, die die Erzählung in die Nähe der Metapher bringt. In beiden Fällen kommt Neues – noch Ungesagtes, Unerhörtes – zur Sprache: hier die

³ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 88

*lebendige Metapher, also eine neue Pertinenz in der Prädikation, dort eine fingierte Fabel, als eine neue Kongruenz in der Anordnung der Vorfälle“.*⁴

In seinem dreibändigen Werk „Zeit und Erzählung“ geht Ricoeur diesem innovativen Aspekt sowie der Referenzfunktion der Erzählung nach. Konkret entwirft er dort seine Theorie der Narrativität anhand einer groß angelegten Untersuchung von Literatur und Geschichtsschreibung, die ja beide den Begriff der Erzählung für sich beanspruchen. Ricoeur geht es jedoch gerade nicht um eine Unterscheidung zwischen Fiktion und Historie, sondern um einen Erzählbegriff, der beide Formen des Narrativen unter sich begreifen kann. Dieser Aufweis eines übergreifenden Zusammenhangs oder einer gemeinsamen Wurzel von Fiktion und Historie gelingt Ricoeur über den Begriff der Zeitlichkeit. Er wird dann erklären, dass in der Strukturidentität der narrativen Funktion und im Wahrheitsanspruch jedes narrativen Werkes letztlich der zeitliche Charakter der menschlichen Erfahrung auf dem Spiel steht, weil jede narrativ entfaltete Welt notwendig eine zeitliche Welt ist. Das Narrative erweist sich in einer solchen Konzeption als ein fundamentales Organisationsprinzip menschlichen Erlebens und Handelns:

*„Das erkenntnistheoretische Problem, das Metapher oder Erzählung aufgeben, besteht zum großen Teil darin, die Erklärung, wie sie von den semiologisch-linguistischen Wissenschaften vorgenommen wird, mit dem vorgängigen Verstehen zu verknüpfen, das auf einer mit der dichterischen oder narrativen Sprachpraxis erworbenen Vertrautheit beruht. In beiden Fällen muss man der Autonomie dieser rationalen Disziplinen gerecht werden und zugleich ihrer direkten oder indirekten, nahen oder fernen Abstammung vom Geist der Dichtung.“*⁵

Die Bereiche Literatur und Geschichtsschreibung werden daher von Ricoeur auch auf den lebensweltlichen Umgang mit Zeit hin überschritten. Narrativität und Zeitlichkeit werden in einer ähnlichen Weise miteinander verbunden wie bei Wittgenstein Sprachspiel und Lebensform. Zeitlichkeit bei Ricoeur ist zu verstehen als eine Struktur der Existenz (oder Lebensform), die erst in der Narrativität zur Sprache kommt. Umgekehrt ist die Narrativität jene Struktur der Sprache, die als ihren letzten Bezugspunkt die Zeitlichkeit hat. Damit

⁴ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 7

⁵ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 9

erweisen sich Narrativität und Zeitlichkeit als korrelativ – eines ist nur im Hinblick auf das jeweils andere zu begreifen.

Gerade aus dieser Grundthese ergibt sich die oben erwähnte Unterscheidung zwischen „fiktivem“ und „historischem“ Erzählen für Ricoeur als zweitrangig. Die Theorie der Narrativität, die Ricoeur in „Zeit und Erzählung“ entwirft – schließt den Unterschied zwischen „historisch“ und „fiktiv“ als eine innere Differenzierung in sich ein.

Wir werden im Folgenden genauer auf den Begriff der Erzählung eingehen. Es wird dabei um eine erste Annäherung gehen, innerhalb derer wir zu fragen haben, wodurch sich die Erzählung kennzeichnen lässt. Welche Art von Weltbezug ist das Erzählen? Wo müssen wir die Erzählung ansetzen? Was stellt sie dar? Repräsentiert sie eine davor- oder ausserhalb liegende Wirklichkeit oder hat die Erzählung ihre eigene Wirklichkeit? Wie ist das Verhältnis von Wirklichkeit und dargestellter Wirklichkeit in der Erzählung zu denken?

1.1 Die mimetische Funktion der Erzählung

Wörtlich bedeutet der griechische Begriff „Mimesis“ Darstellung oder Nachahmung und findet sich schon vor Platon und der aristotelischen Poetik im antiken Sprachgebrauch. Koller⁶ vertritt dabei die umstrittene These, dass der Begriff vor der aristotelischen Poetik eigentlich mit dem griechischen Tanz in Verbindung stand und so viel bedeutet wie: „durch Tanz zur Darstellung bringen“⁷. Im Besonderen verweist er darauf, dass der Begriff bei Platon viel mehr bedeutete, als eine bloße Nachahmung der Natur. Schon in den Schriften Platos gehe es demnach um den Aspekt der Innovation qua Mimesis, die Herstellung des Neuen. Genau jenes Moment der Kreativität müssen wir auch immer im Auge behalten, sofern wir von Mimesis sprechen. Es wird vor allem ein wichtiger Bestandteil unserer Untersuchung sein, insofern uns die Mimesis als kreative Neuschöpfung zeigt, wie Erzählungen die Welt in der wir leben immer wieder neu entwerfen und zugleich erschaffen.

⁶ Koller: „Die Mimesis in der Antike“

⁷ Koller: „Die Mimesis in der Antike“, S. 119

1.1.1 Mimesis bei Platon und Aristoteles

Wenn die Mimesis also schon Teil des griechischen Sprachgebrauchs war, so finden wir die erste umfassende Auseinandersetzung mit dem Begriff erst bei Platon, der die Effekte der Mimesis in Kunst und Erziehung thematisiert. Die Ideenlehre bildet dabei den Hintergrund, aufgrund dessen Platon ein mimetisches Verhältnis zwischen Ideen und Erscheinungen annimmt. Allerdings verfällt die Mimesis aufgrund dieser Unterscheidung, etwa im zehnten Buch der *Politeia*, zum Abbild des Abbilds und insofern zum trügerischen, der wahren Erkenntnis verschlossenen, Produkt der Künstler. Platon kritisiert die Mimesis einerseits als Abbild des Scheins, andererseits sieht er in der Nachahmung die Gefahr einer Identifikation mit falschen Vorbildern.

Mimesis bedeutet bei Platon die Relation zwischen einem Ding der wahrnehmbaren Welt und der Idee des Dings. Das Ding ist eine Nachahmung der Idee und hat zugleich an dieser durch Ähnlichkeit teil. Dennoch bleiben die Dinge trotz dieser Form der Teilhabe immer nur unvollkommene Abbilder der Ideen. Nun zeigt sich bei Platon jedoch eine weitere Hierarchisierung hinsichtlich der Stellung der Kunst. Während Handwerker Dinge gemäß den Ideen herstellen, können Dichter oder Künstler nur die so schon hergestellten Dinge, die ja schon Abbilder sind, nachahmen. Die Idee eines Tisches etwa wäre bei Platon das Vorbild für alle hergestellten, materiell existenten Tische. Würde ein Maler nun einen Tisch zeichnen, so orientiere er sich nicht an der Idee des Tisches wie der Handwerker, sondern am hergestellten Tisch, der ontologisch schon eine Stufe unterhalb der Idee steht. Im Sinne Platons wäre dann die künstlerische Nachahmung von wahrnehmbaren Gegenständen eben um einen Schritt weiter von der Wahrheit der Ideen entfernt, als die Herstellung durch den Handwerker. Dabei bleibt weiters zu bedenken, dass es dem Künstler in einer solchen Sichtweise noch dazu gar nicht darum gehen muss, den von ihm dargestellten Gegenstand hinsichtlich seines Gebrauchs darzustellen (ein Aspekt, der eher dem Handwerker zugänglich ist). Sind die Werke der Kunst also gemessen an den Ideen doppelt unvollkommen und scheinhaft?

Die von Platon gesetzte Abtrennung einer eigenständigen Welt des Allgemeinen wird von Aristoteles nun kritisiert. Im Gegensatz zu Platon besteht die mimetische Beziehung bei ihm nicht mehr zwischen Ideen und Abbildungen, sondern zwischen Wirklichkeit und

Werk – eine Vorstellung, die für den modernen Mimesisbegriffs paradigmatisch wird. Mimesis wird zum Prinzip des künstlerischen Schaffens im Bereich von Dichtung, Musik und bildender Kunst. Die zentrale Auseinandersetzung mit dem Begriff bei Aristoteles finden wir in seiner „Poetik“. Dort behandelt er die Mittel, die Arten und Objekte der Mimesis. Als Gattungen kennzeichnet er die Epik, die tragische Dichtung, Komödie und Dithyrambendichtung, wie auch das Flöten- und Zitherspiel. Sie alle sind Nachahmungen, auch wenn sie sich hinsichtlich der Mittel, der Gegenstände oder der Art und Weise der Nachahmung (Rhythmus, Sprache, Melodie) unterscheiden.

Mimesis ist jedoch in jedem Fall „mimesis praxeos“, also eine „*Nachahmung menschlichen Handelns mithilfe der Sprache*“. Sie bezieht sich damit nie auf die Natur, sondern stets auf die menschliche Praxis: „*Die Nachahmenden ahmen handelnde Menschen nach*“⁸.

Mimesis bei Aristoteles ist jedoch nur verständlich, wenn der Begriff des Mythos miteinbezogen wird. Der Mythos ist als zentrales Merkmal der Tragödie bei Aristoteles das, was im mimetischen Prozess erzeugt wird. Er ist eine mimetisch erzeugte, eigenständige Welt:

„Die Nachahmung von Handlung ist der Mythos. Ich verstehe hier unter Mythos die Zusammensetzung der Geschehnisse, unter Charakteren das, im Hinblick worauf wir den Handelnden eine bestimmte Beschaffenheit zuschreiben, unter Erkenntnisfähigkeit das, womit sie in ihren Reden etwas darlegen oder auch ein Urteil abgeben“.⁹

Mythos wird also im Sinne von Gegenstand der Rede, Sache oder Begebenheit, gebraucht. Damit steht er in der Nähe zu dem, was man heute als Handlungsstruktur, Plot oder Fabel bezeichnet. Der Mythos bei Aristoteles hat daher einen Kompositionscharakter, der darin besteht, heterogene Faktoren in einer Geschichte zusammenzusetzen und dadurch eine eigene Verständlichkeit zu erzeugen. Die Definition des Mythos bei Aristoteles, als eine Zusammenstellung von Handlungen, betont gleichzeitig das Moment der Konsonanz. Gerade um diese Leistung des Mythos, die Herstellung von Konsonanz, geht es Ricoeur in seiner Interpretation der aristotelischen Poetik. Bei Aristoteles wird die Konsonanz in der

⁸ Aristoteles: „Poetik“, S. 7

⁹ Aristoteles: „Poetik“, S. 21

Darstellung durch drei Momente gewährleistet: Vollständigkeit, Totalität und entsprechender Umfang. Es handelt sich dabei um logische Kategorien, um reine Funktionen der poetischen Komposition und nicht um eine zeitliche Ordnung. Erst Ricoeur wird später die Theorie des Mythos mit einer Theorie der Zeit konfrontieren und dann in der Komposition der Fabel nicht mehr nur eine logische Verbindung, sondern eine zeitliche Strukturierung erkennen. Wenn wir nun jedoch bei der aristotelischen Definition bleiben, so haben wir es beim Mythos mit rein logischen Verbindungen zu tun. Dies zeigt sich etwa darin, dass die Kohärenz dadurch erzeugt wird, dass die Geschichte die heterogenen Ereignisse in einer Art und Weise auseinander hervorgehen lässt, die als wahrscheinlich oder notwendig erscheint. Der Gestaltungsakt, der den Mythos erzeugt, folgt demnach einer Logik von Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit. Dichtung stellt Handlungen nicht so dar wie sie tatsächlich und damit zufällig geschehen sind, sondern ihr geht es stets darum zu zeigen, wie es gewesen sein könnte. Wenn nun die Dichtung versucht, etwas zu zeigen, wie es sein könnte, so hat sie dabei zu zeigen wie etwas wahrscheinlich oder sogar notwendig gewesen sein könnte. Wenn die Dichtung nach diesen Kriterien ihren Gegenstand aufzuzeigen versucht, so zeigt sich ein Wechselspiel von Möglichkeit und Wirklichkeit: *„Das Unmögliche, das wahrscheinlich ist, verdient den Vorzug, vor dem Möglichen, das unglaublich ist.“*¹⁰

Wenn Handlung, Werk und Charaktere gemäß der Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit in sich stimmig sind, vermag der Mythos – und darin liegt seine Kraft – sogar Unmögliches in sich aufzunehmen und zu integrieren. Mimesis, so können wir nun sagen, erweist sich als ein idealisierendes und stilisierendes Handeln nach den Gesetzen von Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit.

Viele Autoren sehen Aristoteles aufgrund dieser Überzeugungen nicht als einen Verfechter realistischer Kunst, sondern eher als Anhänger der Autonomie der Kunst. Die ästhetischen Kriterien für die Beurteilung eines Kunstwerks würden hinsichtlich des aristotelischen Mimesisbegriffs nicht in einem Vergleich mit der außerkünstlerischen Wirklichkeit liegen, sondern innerhalb des Werkes selbst zu suchen sein.

¹⁰ Aristoteles: „Poetik“, S. 85

Gerade dadurch zeichnet sich die Kunst in ihrer Funktion aus, eine Erweiterung unseres Erkenntnis- und Handlungshorizont zu sein. Wäre sie nur eine bloße Abbildung von Vorhandenem, wäre dies nicht möglich.

1.1.2 Mimesis und Referenz

Wie sich im vorigen Durchgang durch die aristotelische Poetik zeigte, haben wir unter Mimesis alles andere zu verstehen als eine Realitätskopie. Vielmehr ist Erzählen ein kreativer Akt der Neuschöpfung, der gerade nicht auf eine ihm vorausliegende vorbildhafte Realität verweist. Erzählungen entwerfen auf sprachlicher Ebene Bilder der Welt und in diesem Sinne eröffnen sie erst Welt. Sprache hat demnach eine poetisch-mimetische Dimension, insofern sie eine Welt gibt. Dieser Blick auf Sprache steht im Gegensatz zum Repräsentationsmodell, das Sprache als eine Abbildung versteht.

Der Wirklichkeitsbezug von Sprache ist entgegen der Abbildtheorie als ein ursprünglich schöpferischer zu kennzeichnen, da die Handlung im Erzählen eigentlich erst eigens konstruiert und komponiert wird. Mimesis ist demnach keine Repräsentation von Wirklichkeit, die etwa in das Problem einer Präsenzverdoppelung führt, sondern verweist in ihrem schöpferischen Aspekt gerade auf eine Aktivität, ein sprachliches Machen von Welt:

„Und wenn wir mimesis mit Darstellung (représentation) übersetzen, so darf man unter diesem Wort keine Gegenwarts-(présence) Verdoppelung verstehen, wie es noch bei der platonischen mimesis möglich wäre, sondern den Bruch, der den Fiktionsraum eröffnet. Der Wortkünstler erzeugt keine Dinge, nur Quasi-Dinge; er erfindet ein Als ob. In diesem Sinne ist der aristotelische Begriff der mimesis das Emblem jener Ablösung, die, mit einem Ausdruck unserer Zeit zu sprechen, die Literarität des literarischen Werkes setzt.“¹¹

Mimesis bildet also die gegebene Alltagspraxis nicht ab, sondern sie produziert das, was sie abbildet. Damit ist sie kein abgeschwächtes Abbild schon existierender Dinge, sondern führt gerade zu einer Intensivierung von Bedeutung im Bereich der Handlung. Mimesis

¹¹ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 77

kann demnach die Sinndimension der Alltagspraxis verstärken oder verändern – sie hat eine Wirkung, die der Welt eine andere Bedeutung verleihen kann. Mimesis bleibt in dieser Funktion der Neugestaltung immer noch auf den von ihr gestalteten Bereich – die menschliche Praxis – bezogen, jedoch wird dieser Bezug zu einem „als-ob“. Mimesis impliziert immer die Aufforderung etwas „so zu sehen wie...“ und eröffnet dadurch neue Blickrichtungen, andere Sinndimensionen. Dies ist der fiktionale Aspekt der Mimesis, der sie allerdings nicht zu einer „reinen“ Fiktion im negativen Sinne des Wortes macht. Wenn wir im alltäglichen Gebrauch das Wort „fiktiv“ verwenden, um etwas seinen Bezug zur Wirklichkeit abzusprechen, so macht uns Ricoeur auf ein verkürztes Verständnis dessen aufmerksam, was unter „fiktiv“ und „wirklich“ zu verstehen ist. Als fiktiv können wir das Erzählen hinsichtlich seines Möglichkeitsaspektes und der Neuverknüpfung der Geschehnisse innerhalb einer Geschichte kennzeichnen, wodurch es zu einem Bruch mit der gegebenen Wirklichkeit kommt. Allerdings, entfernen wir uns dadurch nicht in dem Sinne von der Wirklichkeit, wie es der alltägliche Gebrauch von „fiktiv“ unterstellt. Erzählen als Mimesis von Handlung hat selbst seine eigene Wirklichkeit und thematisiert immer die Welt der Praxis, die Welt menschlicher Handlungen. Genau weil für eine Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit in Form einer erzählenden Gestaltung immer noch diese Welt der Bezugspunkt bleibt, ist der Bruch, von dem wir sprachen, gleichzeitig eine Verbindung oder Rückbindung. Der Bezug auf die Praxis sichert somit die Kontinuität zwischen Wirklichkeit und mimetisch dargestellter Wirklichkeit. Genau diese Bruch- und Verbindungsfunktion der Mimesis versucht Ricoeur anhand seiner Theorie der „dreifachen Mimesis“ zu thematisieren. Wir werden uns später, in Auseinandersetzung mit der Interpretation der Mimesis bei Ricoeur, noch einmal der Frage nach der Referenz zuwenden, insofern er sich dort genauer diesen praktischen Kennzeichen der Erzählung widmet. Wir werden dann das Erzählen nicht mehr als einen dem Praktischen fernliegenden Modus erkennen, sondern sehen, wodurch das Erzählen zu einer Art und Weise wird, wie wir im Bezug zur Welt stehen.

1.1.3 Mimesis und Zeit

Die Notwendigkeit einer Verbindung der beiden Themen Zeit und Erzählung ergibt sich für Ricoeur aus einer immer wiederkehrenden Aporetik. Die Zeit, so seine These, entziehe

sich nämlich dem philosophischen, spekulativen Denken. Es geht also um die Frage wie Zeit gedacht werden kann und wie sie erfahrbar wird. Im Zuge einer Auseinandersetzung mit Aristoteles, Augustinus, Kant, Husserl und Heidegger macht Ricoeur drei Aporien der Zeit ausfindig. Die erste Aporie besagt, es gibt eine wechselseitige Verdeckung von phänomenologischer und kosmologischer Perspektive auf die Zeit. Die zweite Aporie betrifft die Vorstellung der Zeit als einer Ganzheit. Und drittens zeigt sich die Zeit als etwas Unerforschliches insofern sie etwas ist, das wir immer schon erleiden, bevor wir die Frage stellen „Was ist Zeit?“. Gerade die so konstatierte philosophische Sackgasse führt Ricoeur zur Erzähltheorie, da die Erzählung im Gegensatz zum philosophischen Denken, die Aporien zu lösen vermag, indem sie Zeit gestaltet. Die Erzählung kann zwar die Aporien nicht stellvertretend für die Philosophie auf einer theoretischen Ebene auflösen, aber in einem poetischen Sinn gibt die Erzählung eine Antwort auf das Problem der Zeit.

Die im Rahmen dieses ersten Kapitels erfolgende Annäherung an das Problem der Zeit bleibt vorerst auf Ricoeurs Untersuchungen in „Zeit und Erzählung“ beschränkt. Wie wir sehen werden, geht es ihm dabei vorwiegend darum, die Gestaltung der Zeiterfahrung im Erzählakt aufzuzeigen. Erst später werden wir die Frage nach der Zeit konkretisieren, indem wir sie auf das Problem der Zeitlichkeit des Menschen, das seinen Ausdruck in der Frage nach personaler Identität findet, beziehen.

Ricoeur verbindet die Frage nach der Zeit mit der Frage nach der Erzählung, indem er die aristotelische Poetik auf die Zeitproblematik in den Confessiones des Augustinus antworten lässt. Augustinus und Aristoteles werden als zwei voneinander unabhängige Einstiegsmöglichkeiten in den Problembereich der Paradoxien der Zeit sowie der intelligiblen Gestaltung der Erzählung betrachtet:

„Die augustinische Analyse gibt nämlich von der Zeit eine Vorstellung, in der die Dissonanz unaufhörlich den für den animus konstitutiven Wunsch nach Konsonanz dementiert. Die aristotelische Analyse hingegen stellt das Übergewicht der Konsonanz über die Dissonanz in der Konfiguration der Fabel fest. Dieses umgekehrte Verhältnis von

Konsonanz und Dissonanz bildete in meinen Augen das Hauptinteresse der Gegenüberstellung der Bekenntnisse und der Poetik...“¹²

Um das Problem der Zeit zu verdeutlichen analysiert Ricoeur in „Zeit und Erzählung“ das 11. Buch der Confessiones, in dem sich Augustinus um eine Bestimmung des Begriffs der Zeit bemüht. Augustinus Ausgangspunkt bildet dort die Irrealität der Zeit. Er stellt die Frage, wie denn Zeit sein kann, wenn die Vergangenheit nicht mehr ist, die Zukunft noch nicht ist und die Gegenwart nur ein flüchtiger Moment und eigentlich ohne Ausdehnung. Das so gestellte Problem führt Augustinus dann zur Theorie der dreifachen Gegenwart. Insofern wir uns erinnernd auf die Vergangenheit und erwartend auf die Zukunft beziehen können, sind beide gegenwärtig, also für uns existent. Die Gegenwart als Aufmerksamkeit wird somit zu einer dreifachen Gegenwart von erinnerter Vergangenheit, erwarteter Zukunft und erlebter Gegenwart. Lokalisiert wird die dreifache Gegenwart von Augustinus in der menschlichen Seele. Trotzdem steht Augustinus an dieser Stelle seines Nachdenkens immer noch vor der Schwierigkeit, wie die Zeit, wenn sie als dreifache Gegenwart existiert, messbar ist. Also wie lässt sich Länge oder Kürze der Zeit bestimmen? Die augustinische Antwort hierauf liegt in der Ausdehnung der Seele zwischen Erinnern und Erwarten. Die Ausdehnung der Zeit ist also zu fassen als eine Ausdehnung der Seele, als die „distentio animi“. Die Spanne, die sich zwischen Erinnern und Erwarten ergibt, bildet somit den Anhaltspunkt, von dem aus Zeitmessung als ein Vergleichen unterschiedlicher Zeitspannen möglich ist.

Genau in diesem Versuch, die Möglichkeit der Zeitmessung in der Erstreckung der Seele zu sehen, erkennt Ricoeur nun jedoch die Unzulänglichkeit der augustinischen Theorie. Augustinus sei wiederum auf die kosmologische Zeit verwiesen, insofern er zur Bestimmung der Zeit erneut ein festes Vergleichsmaß benötigt. Die Zeit der Seele kann so also nicht erklärt werden – Augustinus muss indirekt wieder auf die Zeit der Welt verweisen. Im Anschluss an den Versuch des Augustinus, die Zeit der Seele zu denken, bringt Ricoeur Aristoteles als einen Denker der kosmologischen Konzeption von Zeit vor. Von Aristoteles her zeigt sich die Zeit als eine Abfolge von Jetztpunkten, jedoch kann damit gerade nicht die menschliche Erfahrung der Zeit erklärt werden.

¹² Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 14

Infolgedessen meint Ricoeur schließlich in Bezug auf die augustinische sowie die aristotelische Auseinandersetzung mit der Zeit:

„Es ist nicht möglich, das Problem der Zeit von einem einzigen Ende, von der Seele oder der Bewegung her in Angriff zu nehmen. Sowenig wie die distentio der Seele imstande ist, die Extension der Zeit hervorzubringen, sowenig ist die Dynamik der Bewegung imstande, die Dialektik der dreifachen Gegenwart zu erzeugen“¹³.

Das somit konstatierte Problem des Zeitdenkens betrifft laut Ricoeur allerdings nicht nur Augustinus und Aristoteles, sondern die gesamte philosophische Auseinandersetzung mit der Thematik Zeit. Allen Philosophien der Zeit von Aristoteles bis Heidegger sei gemeinsam, letztlich an der Erklärung des Übergangs von lebendiger Gegenwart zur objektiven Zeit zu scheitern. Eben diese Problemlage bringt Ricoeur nun dazu eine Lösung der Zeitfrage außerhalb des philosophischen Zeitdenkens zu suchen. Ausgehend von der aristotelischen Poetik soll die narrative Operation *„eine gewiß nicht spekulative, wohl aber poetische Lösung für die Aporien liefern“¹⁴.*

Ricoeur stellt darum nun der augustinischen „distentio animi“ die vom aristotelischen Mythos erzeugte Kohärenz gegenüber. Die „distentio animi“ steht dabei für eine ständige Dissonanz der Zeiterfahrung: Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart bleiben letztlich unvermittelt. Die Seele zerspannt sich dermaßen in die drei Richtungen, dass ihre Einheit und damit auch die Einheit der Zeit ständig untergraben wird. Es fehlt ein Moment des Zusammenhalts, das Ricoeur jedoch in der Konfiguration der Fabel ausfindig macht. Der Mythos antwortet sozusagen auf die zeitliche Dissonanz mittels seines Ordnungscharakters.

Ricoeur rechtfertigt seine Konfrontation von Augustinus und Aristoteles mit dem Umstand, dass jeder jeweils entweder die Zeit oder die Erzählung außer Acht lässt. Während es Augustinus also um die lebendige Zeiterfahrung geht, ohne diese jedoch auf die Erzählbarkeit des eigenen Lebens zu beziehen, so spielt die Zeit in der Poetik des Aristoteles keine Rolle. Gerade darum interpretiert Ricoeur auch in „Zeit und Erzählung“ die aristotelische Poetik, ohne dabei schon auf die Problematik der Zeit Bezug zu nehmen. Er widmet sich der Frage nach der Zeit ausdrücklich erst nach einem langen

¹³ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd III, S. 35

¹⁴ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd III, S. 8

argumentativen Weg, der die Narration in Fiktions- und Geschichtserzählung unterscheidet und deren gemeinsame „überkreuzte Referenz“ aufzeigt. Erst danach, so Ricoeur, könne entschieden werden, wie sich die Zeit zur Erzählung verhält.

1.2 Die dreifache Mimesis

Der Begriff der Mimesis dient Ricoeur nun als Leitfaden für die Erforschung der Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung. Er unterscheidet dabei nun jedoch im Gegensatz zu Aristoteles drei mimetische Stufen: Die Fabelkomposition (Mimesis II), wendet sich einem vorausliegenden Bereich der Wirklichkeit (Mimesis I) zu und verändert durch ihre imaginative Kraft den nachfolgenden Bereich der Wirklichkeit (Mimesis III). Die Mimesis hebt sich also einerseits von einem ihr vorausgehenden Bereich der Praxis ab, andererseits findet das mimetisch Hervorgebrachte durch das Rezipieren wieder Eingang in die Welt des Handelns und wird so wieder Teil der Praxis. Die Ausdehnung der Mimesis auf diese ihr vorhergehenden sowie nachfolgenden Bereiche des praktischen Lebens, bringt uns die Aufgabe der Hermeneutik näher. Während eine Theorie der Erzählung wie etwa die Semiotik nur die Gesetze der Erzählung (Mimesis II) in den Blick bekommt, gehört es zur Aufgabe der Hermeneutik, sowohl das Entstehen wie auch das Wirken der Erzählung und ihre Zugehörigkeit zum verstehenden Sein des Menschen zu bedenken.

Die Beziehung zwischen der narrativen Funktion und der menschlichen Zeiterfahrung kann nun jedoch nur durch die von Ricoeur vollzogene Aufgliederung des dynamischen Gestaltungsvorgangs der Fabel sichtbar gemacht werden.

Wir werden noch an anderer Stelle darauf zurückkommen, dass die künstliche Unterteilung des mimetischen Prozesses in die Stufen von Mimesis I, Mimesis II und Mimesis III, keineswegs als eine Strukturbeschreibung verstanden werden darf. Es sei hier nur nochmals darauf hingewiesen, dass es Ricoeur darum geht, die Mimesis insgesamt als Bewegung zu verstehen, die im Vorverständnis von menschlichem Handeln und Sprache gründet und über die Nachahmung oder Darstellung von Handeln zur Refiguration der Praxis führt.

1.2.1 *Mimesis I*

Unter dem Titel *Mimesis I* beschäftigt sich Ricoeur mit der Frage, wie die Erzählung in einer Welt des Handelns, mit den ihr eigenen Sinnstrukturen, verwurzelt ist.

Denn wenn wir die Erzählung als eine Nachahmung von Handlungen verstehen, so muss die Handlung selbst schon Eigenschaften besitzen, die sich dazu eignen erzählt zu werden. Ricoeur spricht daher auch von einer Präfiguration von Handlungen, die im Erzählen konfiguriert werden.

Damit stehen wir aber auch schon im Umkreis der Frage nach einem in der Praxis anzutreffenden Vorverständnis von Erzählungen, der sogenannten Pränarrativität. Unter diesem Begriff wird vor allem diskutiert, ob das Narrative ein Organisationsprinzip ist, das schon unser lebensweltliches Erleben und Handeln vorstrukturiert und gleichzeitig für die Erzählbarkeit von Handlungen verantwortlich ist.

Dieses Vorverständnis wäre dann sozusagen der Boden, von dem sich die Fabel als eine Nachahmung von Handlung, abhebt, ohne allerdings den Bezug aufzuheben. Denn trotz des vollzogenen Bruchs wäre die mimetische Neugestaltung *„unrettbar unverständlich, wenn sie nicht etwas gestaltete, was in der menschlichen Handlung bereits Gestalt hat.“*¹⁵

Worin sieht Ricoeur nun jedoch die präfigurierten Momente des Feldes der Praxis? Welche Aspekte unseres lebensweltlichen Handelns macht er ausfindig, die sich für eine narrative Komposition anschlussfähig zeigen? Wodurch eignet sich die Handlung gerade dazu, erzählt zu werden, und wie erklären wir das Bedürfnis, zu erzählen?

Als zeitlich verfasste Wesen, so die ricoeursche Annahme, haben wir immer schon ein Vorverständnis vom menschlichen Handeln, von der Sprache, den Symbolen und der Zeitlichkeit. Dabei werden drei Ebenen der Präfiguration hervorgehoben: die strukturelle, die symbolische und die zeitliche Vermittlung von Handlungen.

Die Fähigkeit, eine Handlung überhaupt als Handlung zu verstehen, zeugt von einer Kompetenz, die darin besteht, über eine Handlungssprache zu verfügen. Ricoeur nennt dies das Begriffsnetz der Handlung, welches uns ermöglicht, strukturell Handlungen von physikalischen Ereignissen zu unterscheiden. Wo es also um Handlungen geht, die immer

¹⁵ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 104

Handlungen von Menschen sind, finden sich auch Begriffe wie Ziele, Motive, handelnde Subjekte, Verantwortlichkeit, Umstände, Ausgang der Handlung, usw. Mit diesen und anderen Begriffen antworten wir unter anderem auf die Fragen „Wer?“ und „Warum?“ im Bereich der Handlungen. Nur unter Bezugnahme auf mehrere solcher Handlungsbegriffe, können wir also erklären, was jemand tut. Gerade deshalb spricht Ricoeur hier von einem „Begriffsnetz“:

„Das Entscheidende ist jedoch, dass die bedeutsame Verwendung des einen oder des anderen dieser Begriffe in einer Situation der Frage und der Antwort besagt, dass man ihn mit jedem beliebigen anderen Element des gleichen Ganzen verbinden kann. In diesem Sinne stehen alle Elemente des Ganzen in einer Beziehung der Wechselbedeutung (intersignification). Beherrscht man das Begriffsnetz im ganzen und jeden Begriff als Element dieses Ganzen, so verfügt man über die Kompetenz, die man das praktische Verstehen nennen kann.“¹⁶

Man sieht hier schon, dass unter Handlung mehr zu verstehen ist als die bloße Realisation einer Intention. Man könnte man auch sagen, dass es unmöglich ist eine Handlung zu beschreiben *„ohne auf die Semantik Bezug zu nehmen, an die unser Verständnis von Handlungen gekoppelt ist.“¹⁷*

Neben der strukturellen Vermittlung führt Ricoeur als Zweites die symbolische Vermittlung von Handlungen an. Lebensweltliches Handeln verfügt also über „symbolische Ressourcen“¹⁸, aufgrund derer wir die Geschichten, die wir als Handelnde erleben, erst erzählen können. Eine Handlung ist für Ricoeur also erzählbar, weil *„sie schon in Zeichen, Regeln und Normen artikuliert: immer schon symbolisch vermittelt ist.“¹⁹* Den Begriff des Symbols will Ricoeur dabei in Anlehnung an Cassirer und Geertz verstanden wissen als *„kulturelle Prozesse, in denen die gesamte Erfahrung artikuliert wird“²⁰*. Es geht ihm also nicht so sehr um voll ausgebildete symbolische Komplexe wie

¹⁶ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 92

¹⁷ Meuter: „Narrative Identität“, S. 141

¹⁸ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 94

¹⁹ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 94

²⁰ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 94

Sprach- oder Zeichensysteme, sondern um kulturelle Symbole, *„die der Handlung zugrunde liegen und sogar deren ursprüngliche Bedeutung konstituieren“*²¹.

Die symbolische Strukturiertheit unseres Handelns bedeutet also, *„dass die Symbolik nicht im Geiste, kein psychologischer Vorgang ist, der die Handlung leiten soll, sondern eine Bedeutung, die der Handlung immanent ist und an ihr von den anderen Akteuren des gesellschaftlichen Spiels entschlüsselt werden kann.“*²²

Können wir dies als den öffentlichen Charakter der symbolischen Formen festhalten, so lässt sich aber auch ein struktureller Charakter ausfindig machen. Einzelne Symbole stehen ja wiederum nicht für sich, sondern sind immer schon in ein System eingebettet, innerhalb dessen es einen Verweisungszusammenhang von Symbolen gibt. Ricoeur erläutert dies am Beispiel des Ritus:

*„Einen Ritus verstehen heißt, ihn im Zusammenhang eines Rituals, dieses in einem Kult und schließlich in der Gesamtheit der Konventionen, Glaubensvorstellungen und Institutionen zu sehen, die das Symbolnetz der Kultur bilden. Ein Symbolsystem liefert somit einen Beschreibungskontext für besondere Handlungen.“*²³

Handlungen haben aufgrund ihrer symbolischen Vermittlung schon eine bestimmte Textur, eine ihnen immanente Bedeutung, die auch eine intersubjektive Realität darstellt. Die Symbolik verleiht der Handlung also *„eine Vorform der Lesbarkeit“*²⁴. Insofern kann Ricoeur die Handlung auch als „Quasi-Text“²⁵ bezeichnen. Handlungen verfügen also aufgrund ihrer symbolischen Vorstrukturierung über Bedeutung und damit auch über *„Bedeutungsregeln, nach denen ein bestimmtes Verhalten interpretiert werden kann“*²⁶.

Damit spricht Ricoeur gleichzeitig die moralischen Aspekte des Handelns an. Handlungen sind immer schon ethisch bestimmt, weil sie immer schon in eine bestimmte Kultur und Lebenswelt mit den ihr eigenen Regeln und Normen eingebettet sind. Für Ricoeur gibt es

²¹ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 94

²² Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 95

²³ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 95

²⁴ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 95

²⁵ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 96

²⁶ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 96

keine Handlung, die nicht auch gleichzeitig in ethischer Hinsicht verstanden oder bewertet würde. Eine Handlung kann demnach niemals ethisch neutral sein.

Die Mimesis ist als die „Nachahmung von Handlungen“ keine Realitätskopie, sie stellt die Menschen ja nicht ihrer Physis nach dar, sondern deren Handlungen und damit eigentlich bessere (Komödie) oder schlechtere (Tragödie) Möglichkeiten von handelnden Personen.

Schon in der aristotelischen Poetik geht es ja nicht nur um Handelnde, sondern um Charaktere mit ethischen Qualitäten. Diese Charaktere können nun entweder besser oder schlechter dargestellt werden, als sie sind. Die Möglichkeit dieses Besser- oder Schlechtermachens beruht offensichtlich auf dem Bestehen einer Werthierarchie, von der die Charaktere mehr oder weniger abweichen können:

„Es gibt keine Handlung, die nicht, in wie geringem Maße auch immer, Billigung oder Missbilligung im Verhältnis zu einer Werthierarchie hervorriefe, deren Pole Güte und Bosheit sind.“²⁷

Künstler, so Ricoeur, experimentieren daher immer mit Werten. Und betrachte man die aristotelische Poetik, so sei es nicht verwunderlich, dass diese stets Anleihen bei der Ethik mache. Ricoeur versucht hier die Argumentation umzukehren und meint, ja gerade die Forderung nach ethischer Neutralität, setzt ja voraus, dass die Handlung immer schon ethisch beschaffen ist:

„Schon das Projekt der Neutralität setzt die ursprünglich ethischen Beschaffenheit der Handlung vor der Fiktion voraus. Diese ethische Beschaffenheit ist selbst nur eine Folge des Hauptzuges der Handlung, immer schon symbolisch vermittelt zu sein.“²⁸

Wenden wir uns nun den zeitlichen Aspekten von Handlungen zu, dann sehen wir, dass Handlungen nicht nur durch die Kenntnis des Begriffsnetzes oder die symbolischen Vermittlung, sondern auch durch deren immanente Zeitstrukturen verstehbar werden. Handlungen sind in sich schon zeitlich strukturiert und insofern auch mimetisch nachvollziehbar oder darstellbar. Wie haben wir nun aber diese zeitliche Verfasstheit des Handelns zu denken? Einerseits bedeutet die Zeitlichkeit des Handelns, dass eine

²⁷ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 97

²⁸ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 98

Handlung unwiderruflich ist und insofern nicht ungeschehen gemacht werden kann. Jede Handlung verändert und bringt Situationen hervor, die wiederum durch weitere Handlungen verändert werden. Wenn wir also von der Zeitlichkeit von Handlungen sprechen, meinen wir nicht eine Abfolge von Einzelhandlungen, sondern die spezifische Art und Weise, wie sich Handlungen einerseits in die Zeit einschreiben und damit Zeit strukturieren. Eben dieses Verhältnis zwischen den Zeitdimensionen, das sich in der Handlung zeigt, ist für Ricoeur von Interesse. Es geht ihm um den Aufweis der *„Art und Weise, wie die Alltagspraxis die Gegenwart der Zukunft, die Gegenwart der Vergangenheit und die Gegenwart der Gegenwart zueinander ins Verhältnis bringt“*²⁹.

Denn gerade diese praktische Verflechtung ist für ihn die *„elementarste Vorform der Erzählung“*³⁰. Für eine nähere Bestimmung der Zeitlichkeit des Handelns greift Ricoeur auf Heideggers Begriff der „Innerzeitigkeit“ zurück. Dieser meint bei Heidegger die Zeit, *worin* wir alltäglich handeln. Hervorgehoben werden dabei die Momente der Datierbarkeit und Messbarkeit von Zeit, die im alltäglichen Umgang mit der Zeit im Vordergrund stehen. Darum ist für Heidegger auch die unseren Alltag bestimmende Zeitvorstellung jene des linearen Ablaufs von Jetztpunkten. Gegenüber dieser Zeitvorstellung hebt Ricoeur nun hervor, dass gerade im gewohnheitsmäßigen Umgang mit der Zeit (mit der Zeit rechnen, Tages- und Jahreszeiten) diese zu etwas wird, *worin* wir unsere Handlungen organisieren müssen. Nicht die Zeit als linearer Ablauf strukturiert also unser Handeln, sondern die zeitliche Strukturierung ergibt sich selbst aus den Bedingungen des Handelns. Diese Bedingungen des Handelns entsprechen dann der Zeitstruktur, die Heidegger als die existenziale Sorge benannt hat. Für das Handeln bedeutet dies nun: Handeln ist eine Bewegung indem sich der gegenwärtig Handelnde an seinen zukünftigen Möglichkeiten orientiert und bei diesem Entwurf gleichzeitig schon vergangene Phasen seines Handelns miteinbezieht. Dies ist die ursprüngliche zeitliche Bewegung, die Handeln ausmacht und von der Messbarkeit und Datierbarkeit bloß spätere Abstraktionen sind. In Analogie zur *distentio animi* bei Augustinus schreibt Ricoeur der Handlung infolgedessen drei Zeitdimensionen zu, die durch die Handlung allerdings vermittelt werden können:

„Was heißt Gegenwart der Zukunft? Daß ich mich von nun an, also schon jetzt dazu verpflichte, dies morgen zu tun. Was heißt Gegenwart der Vergangenheit? Daß ich jetzt die

²⁹ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 99

³⁰ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 99

*Absicht habe, dies zu tun, weil ich gerade eben gedacht habe, dass... Was heißt Gegenwart der Gegenwart? Daß ich jetzt dies tue, weil ich es jetzt tun kann: die tatsächliche Gegenwart des Tuns bezeugt die virtuelle Gegenwart des Tunkönnens und konstituiert sich zur Gegenwart der Gegenwart.*³¹

Rückblickend können wir festhalten, dass unter dem Begriff der Mimesis I die Frage zu klären war, welche Kompetenz gegeben sein muss, damit die Fabel überhaupt eine Handlungsmimesis sein kann. Unter Kompetenz verstand Ricoeur dabei die Fähigkeit, eine Handlung überhaupt als solche zu erkennen. Dies führte er in dreierlei Hinsicht aus: Erstens ist es notwendig eine Handlung strukturell als Handlung zu erkennen, d.h. sie von Nicht-Handlungen unterscheiden zu können. Zweitens ist es notwendig an einer Handlung eine symbolische Vermittlung zu erkennen, ohne die die Handlung nicht artikulierbar wäre. Und drittens muss an der Handlung eine Zeitlichkeit sichtbar werden, ohne die sie nicht erzählbar sein würde.

In diesen drei Bestimmungen zeigte sich für Ricoeur also die Eignung der Handlung, erzählt zu werden. Gleichzeitig bedeutet diese Bestimmung, dass wir uns in unserem Handeln schon durch diese dreifache Vermittlung erfahren. Menschliche Erfahrung, so eine der Konsequenzen dieser Einsicht, wird nur über diesen Weg zur Erfahrung. Der Begriff der Mimesis I nähert uns also der schon aufgeworfenen Frage, inwiefern unser Erleben bereits narrativ vermittelt ist. Hat unsere Erfahrung schon eine prä-narrative Struktur? Erleben wir bereits geschichtenförmig, noch bevor wir ausformulierte Geschichten haben, oder ist das Narrative etwas, das erst nachträglich an die Erfahrung herangetragen wird?

Da es zu diesem Thema immer wieder unterschiedliche Ansätze und Akzentsetzungen gegeben hat, wollen wir uns in einer kurzen Auseinandersetzung verschiedenen Beiträgen hierzu widmen. Dies soll im Rahmen der Kritik am Mimesis-Begriff am Ende dieses Kapitels geschehen.

³¹ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 99

1.2.2 Mimesis II

Mit dieser Passage des mimetischen Prozesses befinden wir uns im Kernstück der Mimesistheorie. Unter dem Titel Mimesis II behandelt Ricoeur die Fabelkomposition, das eigentlich konfigurative Moment innerhalb des mimetischen Prozesses. Ricoeur weitet dabei den aristotelischen Begriff des Mythos, der auf die antike Tragödie beschränkt war, auf den gesamten Bereich der Erzählung aus. Diese Begriffserweiterung ist möglich, insofern es Ricoeur um ein formales Charakteristikum am Mythos geht, nämlich heterogene Faktoren zu synthetisieren. Aristoteles definierte, wie wir sahen, den Mythos als die Zusammensetzung von Handlungen und Ereignissen zur Einheit und Geschlossenheit einer Fabel. Diese Einheit ergibt sich bei ihm aus Anfang, Mitte und Ende – allerdings, und darauf weist auch Meuter³² hin, sind diese Bestimmungen keineswegs chronologisch, sondern narratologisch zu verstehen. Wir finden Anfang, Ende und Mitte nicht schon vorgegeben (etwa in der Erfahrung), sondern die Komposition selbst macht etwas erst zu einem Anfang, einer Mitte oder einem Ende. Anfang und Ende sind also so etwas wie Züge oder Wirkungen, die erst aus dem Aufbau einer narrativen Komposition hervorgehen. Die Fabelkomposition ist nun bei Ricoeur eine Übergangsphase, die zwischen der ihr vorausliegenden vorstrukturierten Welt des Handelns und der ihr nachfolgenden Weitergabe an einen Rezipienten liegt. Als synthetischer Konfigurationsvorgang hat die Fabelkomposition einen durchwegs dynamischen Charakter:

„Die Dynamik besteht darin, dass die Fabel schon in ihrem eigenen Textbereich eine Integrations- und in diesem Sinne eine Vermittlungsfunktion erfüllt, die es ihr erlaubt, auch außerhalb dieses Bereiches eine weitergehende Vermittlung zwischen dem Vor- und, wenn man so sagen darf, dem Nachverständnis der Handlungsordnung und ihrer Zeitcharakteristika zu bewirken.“³³

Wodurch lässt sich nun jedoch diese Syntheseleistung genauer kennzeichnen? Wozwischen vermag die Fabelkomposition zu vermitteln? Ricoeur unterscheidet in dieser

³² Meuter: „Narrative Identität“, S. 128

³³ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S.105

Frage drei Hinsichten, die wir hier kurz wiedergeben möchten. In erster Hinsicht, so Ricoeur, vermittelt die Fabel zwischen individuellen Ereignissen oder Vorfällen und einer als Ganzes betrachteten Geschichte, insofern sie dadurch erst etwas zu einer Geschichte macht. Sie vollzieht dabei in einem gewissen Sinne eine Verwandlung oder Transformation von Vorfällen in eine Geschichte durch eine bestimmte Ordnung. Die Vorfälle, die man außerhalb ihres Vorkommens in einer Geschichte als unabhängig voneinander sehen könnte, bekommen erst durch ihre Zusammenstellung und das In-Beziehung-Setzen ihre Bedeutung für und durch die Geschichte. Darum sagt Ricoeur auch, *„die Fabelkomposition ist der Vorgang, der aus einer bloßen Abfolge eine Konfiguration macht“*³⁴. Sofern ein Vorfall nicht auf einen (narrativen) Kontext bezogen wird, bleibt er ein bloßer Vorfall und wird nicht zu einem Ereignis. Das Ereignis verweist ja immer auf jemanden, für den es eine Bedeutung hat, für den es bedeutsam ist oder gemacht wird. Für sich allein betrachtet ist ein Vorfall ein kontingentes Vorkommnis, das genau so gut anders oder gar nicht hätte geschehen müssen. Wenn wir nun jedoch eine Geschichte erzählen oder eine solche Lesen oder Hören, so haben wir dabei etwas Bestimmtes im Blick, woraufhin wir die Vorfälle einbringen und ordnen und sie dadurch zu Ereignissen werden lassen. Die Ordnung, die die Erzählung stiftet, ergibt einen Zusammenhang, innerhalb dessen Vorfälle zu Ereignissen für etwas werden können. Es entsteht dadurch eine Abfolge, die keine bloße Aneinanderreihung von Einzeltatsachen mehr ist, sondern schon etwas anderes, nämlich eine Geschichte von auseinander hervorgehenden Ereignissen. Ob etwas ein Ereignis ist, bestimmt sich also erst vom Verlauf innerhalb einer Erzählung her.

Die Fabelkomposition konfiguriert jedoch nicht nur solche narrativen Gestalten der Einheit, sondern sie vermag in zweiter Hinsicht auch heterogene Faktoren zusammenzubringen. Darunter können wir Vorkommnisse innerhalb einer Erzählung verstehen wie Handelnde, Ziele, Mittel, Interaktionen, Umstände, unerwartete Resultate, usw. Dies sind alles Faktoren, die für sich genommen noch in keinem Zusammenhang stehen müssen oder sich sogar ausschließen können. Die gestaltende Kraft der Fabel vermag sie jedoch unter einem Einheitsaspekt zusammenzunehmen und in der Geschichte aufzunehmen. Wichtig ist dabei, dass die hier angeführten Faktoren nicht immer handlungsintentional sein müssen. Eine Geschichte handelt ja nicht nur von beabsichtigten

³⁴ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S.106

oder realisierten Intentionen oder Handlungen von Personen, sondern in genauso großem Maße auch von nichtintendierten Geschehnissen. Glückliche oder unglückliche Umstände, ungewollte Konsequenzen, Kontingenzen und dergleichen sind ebenso ein wichtiger Bestandteil einer Erzählung. Gerade diese nichtintendierten Momente scheinen auf den ersten Blick den Verlauf einer Geschichte aus dem Gleichgewicht bringen zu können. Allerdings – und darin sieht Ricoeur die Kraft der Vermittlung durch die Fabel – kann die in dieser Form auftretende Dissonanz innerhalb der Erzählung zur Konsonanz gebracht werden. Die dissonanten Momente werden dabei allerdings nicht in der Weise integriert, dass sie sich vollends auflösen würden, denn gerade ihr Bestehenbleiben bildet einen notwendigen Bestandteil der Fabel selbst.

Als dritte und letzte Hinsicht führt Ricoeur die Eigenschaft der Fabelkomposition an, eine eigene zeitliche Ordnung zu etablieren, die nicht der chronologischen Abfolge der eingebundenen Vorfälle entspricht. Dabei vermittelt die Geschichte eine chronologische mit einer nichtchronologischen Dimension der Zeit. Chronologisch sind die Ereignisse in ihrer bloßen Abfolge als „und dann, und dann, und dann...“-Reihe, als Episoden. Die Nichtchronologische Dimension ist schon eine Konfiguration, durch die Ereignisse erst *in* eine Geschichte verwandelt werden und Totalität geschaffen wird. Die Fabel konfiguriert, indem sie *„die Einzelhandlungen oder was wir die Vorfälle der Geschichte nannten, zusammennimmt [und] aus dieser Vielfalt von Ereignissen die Einheit einer zeitlichen Totalität macht.“*³⁵ Damit steht die narrative Zeit also geradezu im Gegensatz zu einer linearen Zeitvorstellung.

Diese von Ricoeur herausgestellte synthetische Leistung der Erzählung hinsichtlich der zeitlichen Momente, lässt sich vielleicht anhand von Danto's „narrativen Sätzen“ verdeutlichen, insofern diese für Ricoeur „Miniaturfabeln“ bilden. Danto widmet sich dem Phänomen der erzählenden Sätze in seiner „Analytischen Philosophie der Geschichte“. Das zentrale Merkmal dieser Sätze besteht darin, dass sie sich auf zwei oder mehrere voneinander zeitlich getrennte Ereignisse beziehen, dabei aber immer mithilfe der späteren Ereignisse, ein früheres Ereignis beschreiben. Ein solcher narrativer Satz ist beispielsweise

³⁵ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 107

folgender: „*Der Autor der Principia wurde am Weihnachtstag des Jahres 1642 in Woollethorpe geboren*“³⁶.

Betrachten wir diesen Satz, so sehen wir, dass eine gewisse zeitliche Distanz Voraussetzung ist für die Möglichkeit, den Satz zu formulieren, denn zum Zeitpunkt des angesprochenen Ereignisses, hätte noch niemand diesen Satz formulieren können.

Wenn Danto davon spricht, dass sich narrative Sätze auf mindestens zwei voneinander zeitlich getrennte Ereignisse beziehen, so können wir mit Meuter hinzufügen, dass wir im genannten Beispiel nicht nur zwei, sondern drei Zeitpositionen ausfindig machen können.

Die erste Zeitposition wäre jene des beschriebenen ersten Ereignisses, der Geburt. Die zweite, die des zweiten Ereignisses, des Verfassens der Principia, im Lichte dessen das erste beschrieben wird. Als eine dritte Zeitposition ließe sich dann noch die Position des Erzählers ausweisen, durch den ja erst die beiden Ereignisse zusammengebracht werden.

Narrative Sätze, konstituieren also eine zeitliche Ordnung und schaffen einen zeitlichen Zusammenhang zwischen Vorfällen, die einerseits erst aus der Position des Sprechers, des Nachher, sichtbar werden können und andererseits erst durch die Art ihrer Zusammensetzung einen jeweiligen situativen Sinn erhalten. Wir sehen also wie erst durch die spezifische Verknüpfung der Vorfälle, das In-Beziehung-setzen von Vorfällen, etwas zu einem sinnhaften Ereignis wird. Die hier beispielhaft an Danto vorgestellte narrative Synthesis des zeitlich Heterogenen ist natürlich immer auch eine Art Selektionsleistung. Erzählen ist ein Reduzieren von Komplexität, insofern als bestimmte Elemente oder Ereignisse für eine Erzählung bedeutsam gemacht werden und andere dabei ausgeblendet werden.

Die Fabelkomposition als eine Synthesis des Heterogenen ist für Ricoeur, wie schon die Metapher, das kreative Moment der sprachlichen Tätigkeit. In dieser kreativen Neuschöpfung können neue Bedeutungen entstehen. Daher finden wir bei Ricoeur auch den Verweis auf die Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft bei Kant, die zwischen dem Sinnlichen und dem rein Begrifflichen vermittelt. Die Erzählung könne laut Ricoeur als vermittelnder Schematismus – ähnlich dem Schematismus der produktiven

³⁶ Danto: „Analytische Philosophie der Geschichte“, S. 255

Einbildungskraft – betrachtet werden, weil auch sie die Erfahrung zu einer neuen Einheit synthetisiere:

„In beiden Fällen [Metapher als auch Erzählung, Anm. d. Autorin] kann die semantische Innovation auf die schöpferische Einbildungskraft, genauer auf den Schematismus bezogen werden, der ihre Bedeutungsmatrix ist. Bei neuen Metaphern zeigt die Entstehung einer neuen semantischen Pertinenz vorzüglich, was eine nach Regeln produzierende Einbildungskraft sein kann. „Gut übertragen“, sagte Aristoteles, „bedeutet das Ähnliche sehen.“ Was heißt nun aber das Ähnliche sehen, wenn nicht das Setzen der Ähnlichkeit selbst durch die Annäherung von Elementen, die zunächst voneinander „entfernt“ waren und plötzlich einander „nahe“ zu sein scheinen? Diese Distanzveränderung im logischen Raum ist das Werk der schöpferischen Einbildungskraft. Es besteht darin, die synthetische Operation zu schematisieren, die prädikative Assimilierung darzustellen, aus der die semantische Innovation hervorgeht. Die schöpferische Einbildungskraft, die im metaphorischen Prozeß am Werk ist, ist somit die Kompetenz, neue logische Gattungen durch prädikative Assimilierung hervorzubringen und sich dabei über den Widerstand der gewöhnlichen Kategorisierungen der Sprache hinwegzusetzen. Nun ist aber die Fabel einer Erzählung mit einer solchen prädikativen Assimilierung durchaus vergleichbar: die vielfältigen, zerstreuten Ereignisse werden hier zu einer umfassenden, vollständigen Geschichte „zusammengefasst“ und integriert, so dass die intelligible Bedeutung, die mit dem Ganzen der Erzählung verbunden ist, schematisiert wird.“³⁷

Die Fabelkomposition erzeuge, ähnlich wie die produktive Einbildungskraft Verstand und Anschauung verbindet, eine gemischte Verständlichkeit aus Thema der Geschichte und der anschaulichen Darstellung der Umstände, Charaktere, Episoden und Schicksalswendungen. Dies nennt Ricoeur nun den „Schematismus der narrativen Funktionen“. Der Schematismus konstituiert sich zudem in einer Geschichte die alle Charakterzüge einer Tradition aufweist. Ricoeur versteht Tradition als *„die lebendige Weitervermittlung einer Neuschöpfung, die durch eine Rückkehr zu den schöpferischsten Momenten des dichterischen Tuns immer wieder reaktiviert werden kann.“³⁸*

³⁷ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 8

³⁸ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 110

Tradition ist für Ricoeur also gekennzeichnet durch den Wechsel von Neuschöpfung und Sedimentation. Die durch die Fabel vollzogene Synthese von Ereignissen kann als Innovation zum Typus erhoben werden und unterliegt damit gleichzeitig der Sedimentation. Auf diese Weise entstehen literarische Paradigmen. Zum Paradigma kann dabei sowohl eine Form der Darstellung als auch ein einzelnes Werk werden. Innovationen heben sich dann wiederum von einem solchen Paradigma ab, und können dadurch eine Bereicherung darstellen. Die Abhebung von einem Paradigma kann sich jedoch niemals gänzlich von diesem lösen. So deutet auch Ricoeur an, inwiefern Innovation und Tradition nicht als völlig unabhängig voneinander zu denken sind:

„Die Innovation bleibt ein regelbestimmtes Verhalten: die Arbeit der Einbildungskraft kommt nicht aus dem Nichts. Sie steht auf die eine oder andere Weise mit den Paradigmen der Tradition in Zusammenhang. Sie kann jedoch in wechselndem Verhältnis zu diesen Paradigmen stehen. Der Fächer der Lösungsmöglichkeiten ist weitgespannt; er entfaltet sich zwischen den beiden Polen der sklavischen Anwendung und der kalkulierten Abweichung; dazwischen liegen alle Stufen der geregelten Deformation.“³⁹

Jede Neuschöpfung, jeder kreative Akt ist darum erst aufgrund der sich in der Geschichte konstituierenden und so auch sedimentierten Regeln und Normen, möglich. Etwas Neues hervorbringen, bedeutet damit immer, sich mit den Regeln auseinanderzusetzen – entweder um sich von ihnen anleiten zu lassen oder um sie zu überschreiten.

1.2.3 Mimesis III

Die Stufe der Mimesis III bildet laut Ricoeur den Schnittpunkt zwischen der Welt des Textes und der des Rezipienten. Erst in der Rezeption, im Lesen, kommt der mimetische Prozess für Ricoeur zu einem vorläufigen Abschluss: *„die Erzählung erlangt ihren vollen Sinn, wenn sie in der Mimesis III wieder in die Zeit des Handelns und des Leidens*

³⁹ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 112

eintritt.“⁴⁰ Der Text gestaltet eine eigene Welt, die durch den Akt des Aufnehmens Teil der Welt des Rezipienten wird. Hier liegt also gleichzeitig ein Schnittpunkt sowie ein Übergang: Der Rezipient nimmt im Lesen oder Hören etwas auf und verändert dadurch erneut sein Handeln und Erleben:

„Dass dieser Akt, [...] als der Träger der Befähigung der Fabel, der Erfahrung Modellcharakter zu verleihen, gelten kann, beruht darauf, dass er den Konfigurationsakt wieder aufnimmt und vollendet.“⁴¹

Narrative Texte besitzen für Ricoeur eine Unabgeschlossenheit, aufgrund derer sie über sich hinaus verweisen. Die Lektüre ist kein dem Text äußerliches Ereignis, sondern vollendet ihn erst, indem sie ihn zu einer Ganzheit werden lässt. Texte sind in dieser Hinsicht eigentlich unerschöpflich, da sie immer offen bleiben für andere Lesarten oder neue Interpretationen. Erst diese Wechselwirkung zwischen Text und Rezipient macht etwas zu einem vollständigen poetischen Werk. Gerade die Wirkung, die ein Text auf sein Publikum hat und die Bedeutung, die er dadurch gewinnt, ist kein Nebeneffekt, sondern ein integrierender Bestandteil. Die Auseinandersetzung mit dem Text führt zu einer Freisetzung für neue Perspektiven auf die eigene Wirklichkeit. Die Erzählung kann in dieser Form immer auf die Praxis zurückschlagen, wobei sie die Aufforderung enthält, unsere Praxis „so zu sehen, wie...“ sie sich uns in der Erzählung neu angeordnet zeigt. Ricoeur vertritt daher auch die These, dass *„das, was in einem Text interpretiert wird, der Vorschlag einer Welt ist, in der ich wohnen und meine eigensten Möglichkeiten entwerfen könnte“⁴²*.

Hier ist erneut der Aspekt der Innovation angesprochen, wie wir ihm schon bei Mimesis II begegnet sind. Wenn die Fabel etwas Neues schafft, kann dies unser Erleben bereichern und uns gewissermaßen sensibilisieren für die Lesbarkeit von Handlungen oder uns neue Lesarten aufschließen. Ricoeur sagt daher, dass *„das narrative Tun die Welt in ihrer zeitlichen Dimension in dem Maße Neubedeutet (résignifie), wie erzählen, rezitieren ein Nachvollzug der Handlung ist, zu dem die Dichtung auffordert“⁴³*.

⁴⁰ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 113

⁴¹ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 121

⁴² Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 129

⁴³ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 128

Ob und wodurch eine Fabel nun innovativ ist, wird wohl unterschiedlich zu beantworten sein, je nachdem unter welchem Gesichtspunkt sie betrachtet wird. Ein Literaturhistoriker etwa wird die Fabel eher hinsichtlich der Neuheit ihrer Form betrachten, während für einen normaler Leser die Neuheit eher in der durch die Fabel eröffneten Interpretationsmöglichkeiten oder Verstehenshorizonte, im Verhältnis zu seinen eigenen Erfahrungen, bestehen wird.

Gerade in diesem Moment des Zurückwirkens der Erzählung auf die Lebenswelt zeigt sich die zirkuläre Struktur der mimetischen Bewegung. Damit können wir nicht mehr von einer strikten Trennung zwischen unserem lebensweltlichen Handeln und Erleben und dem Explizitmachen dieses Handelns und Erlebens ausgehen. Laut Meuter geht es Ricoeur auch weder um eine derartige Unterscheidung, noch um den Aufweis eines Fundierungsverhältnisses: *„Das explizite Erzählen einer Geschichte ist nicht weniger ursprünglich als eine bestimmte Art zu handeln.“*⁴⁴

Dem Vorwurf einer negativen Zirkelhaftigkeit der Mimesis hält Ricoeur daher auch das Bild der Spirale entgegen: *„Ich würde hier eher von einer endlosen Spirale sprechen, bei der die Vermittlung mehrmals durch den gleichen Punkt führt, jedoch jeweils in anderer Höhenlage“*⁴⁵.

Mimesis III zeigt uns somit erneut den prozesshaften Charakter der mimetischen Bewegung. Gerade im Hinblick darauf, gilt es nochmals auf die Eingebundenheit der einzelnen mimetischen Stufen in den Gesamtprozess, hinzuweisen. Besonders neuere Theorien zur Rezeption verlagern die mimetische Neugestaltung auf den Rezipienten hin. Ihm wird dabei im Rezeptionsprozess zunehmend die sinnstiftende Funktion überantwortet. Diese Verschiebung der Mimesis hin auf den Rezipienten zeigt sich beispielsweise anhand der Rede von der Auflösung des (Werk)Autors oder anhand des Stellenwerts der Interpretation bei Kunstwerken. Besonders bei Texten führt diese Sicht dann zur Überzeugung, der Leser sei streng genommen der eigentliche Erfinder des Textes. Mögen diese Beobachtungen auch teilweise zutreffen, so haben wir dennoch stets die passiven Momente in diesen Prozessen miteinzubeziehen. Es wäre zu kurz gegriffen,

⁴⁴ Meuter: „Narrative Identität“, S. 170

⁴⁵ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 115

würden wir annehmen, der Rezipient wäre in seinen Interpretationen frei von allen kulturellen, geschichtlichen oder sozialen Bestimmungen.

Unter Berücksichtigung dessen, können wir Mimesis als einen stets distanzierenden Prozess und als autonomen Ausdruck, fassen. Wenn wir mimetisch ein Bild der Welt produzieren, heben wir uns damit auf bestimmte Weise kurzzeitig vom gelebten Hintergrund ab. Mimesis versetzt uns in einen Abstand, den wir sonst nicht besitzen. Erst durch diese Distanzierung hindurch ist dem Rezipienten ein erkennender Blick auf die Welt möglich. Distanzierung ist damit nicht nur etwas, was das Verstehen zu überwinden hat, sondern immer auch etwas, das Verstehen erst ermöglicht. Sie gehört somit als inneres Moment zur ursprünglichen Welterfahrung.

1.2.4 Kritik des Modells der dreifachen Mimesis

Wir haben im Kapitel Mimesis I schon einige Fragen hinsichtlich des Status der Narrativität aufgeworfen. Mit dem Begriff der Pränarrativität hat Ricoeur ja in Mimesis I darauf verwiesen, dass wir schon im Bereich der Praxis über ein narratives Verstehen verfügen. Unser Erleben hat also gewissermaßen schon die Form von Geschichten. Wir haben gesehen, wie Ricoeur Handeln als einen in sich schon zeitlichen Prozess beschrieben hat. Diese Zeitlichkeit des Handelns und vor allem die Betrachtung längerfristiger Handlungszusammenhänge veranlassen Ricoeur nun dazu, von einer *„narrativen oder zumindest pränarrativen Struktur unserer Zeiterfahrung“*⁴⁶ zu sprechen. Die Alltagspraxis enthalte demnach Zeitstrukturen, die geradezu zum Erzählen herausfordern. Ricoeurs Interpretation der zeitlichen Kennzeichen der Handlung, lief innerhalb der Mimesis I darauf hinaus, einen Punkt zu erreichen *„an dem man von einer narrativen Struktur oder zumindest von einer pränarrativen Struktur der Zeiterfahrung sprechen dürfte, wie es uns von unserer umgangssprachlichen Rede von Geschichten, die uns passieren, Geschichten, in die wir verwickelt sind, oder einfach von der Geschichte eines Lebens nahegelegt wird.“*⁴⁷

⁴⁶ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 98

⁴⁷ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 98

In der hier angesprochenen Frage nach dem Verhältnis von Lebenswelt und Narration gab es immer wieder unterschiedliche Akzentsetzungen. Gegen den Ansatz im Pränarrativen und die Idee der „unerzählten Geschichte“ argumentiert etwa Louis O. Mink, insofern dieser davon ausgeht, dass Geschichten nicht gelebt, sondern erzählt werden. Handeln ist seiner Ansicht nach nicht narrativ vorstrukturiert, vielmehr prägen wir die narrative Struktur unserem Erleben erst nachträglich, im Erzählen von Geschichten, auf. Neben Mink finden wir in der Frage nach der Pränarrativität noch weitere Ansätze. Kritisiert wurde Ricoeur vor allem, von jenen, die in seiner Mimesistheorie eine Trennung von Lebenswelt (Pränarrativität, Mimesis I) und Narration (Fabelkomposition, Mimesis II) erkennen wollen. David Carr wirft ihm etwa eine Einschränkung des Narrationsbegriffs auf explizite, ausformulierte, literarische oder historische Erzählungen und die damit einhergehende Ausklammerung anderer Erzählformen wie etwa der sogenannten Alltagsnarration, vor. Polti bezweifelt selbst die Eignung der „dreifachen Mimesis“ als Instrument einer hermeneutischen Philosophie:

„Die Einschränkung des Gegenstandsbereichs der Hermeneutik auf „Werke“ und die Gleichsetzung der mimesis II mit der dichterischen Komposition führt zwangsläufig zur Abwertung der mimesis I, die als „prä narrative“ Struktur dargestellt wird. Indem Ricoeur den Mythos als „Nachahmung einer in sich geschlossenen und ganzen Handlung“ durch das Prinzip der Fabelkomposition ersetzt, macht er die Geschlossenheit und Vollständigkeit von Narrationen zur Sache des Werkes selbst oder der „narrativen Stimme“.⁴⁸

Die Alltagsnarration müsse laut Polti bei Ricoeur aus konzeptionellen Gründen ausgeschlossen bleiben, weil sich sonst eine Umkehrung der dreifachen Mimesis einstellen würde. Des Weiteren würde die Alltagserzählung abgewertet, trivialisiert und der literarischen Erzählung gegenüber als unbedeutend gekennzeichnet. Die Kritik bezieht sich vor allem auf die scheinbare Kennzeichnung der Pränarrativität als dissonanten und chaotischen Bereich im Kontrast zur Fabelkomposition, die ja erst eine Synthese leistet. Denn wenn die Fabel erst die Ordnung schafft und ungeordnete, heterogene Elemente zu einem Ganzen und damit einer Ordnung gestaltet, so muss das, was sie gestaltet, zuvor

⁴⁸ Polti: „Die Synthesis des Heterogenen“, S. 101

dissonant sein. Die Kritik bezieht sich also auf die meiner Ansicht nach schon zu hinterfragende Unterscheidung von expliziten und nicht-expliziten Geschichten. Ricoeur versuche nun zwar so etwas wie Tendenzen des Narrativen im Handeln und Erleben auszumachen, jedoch – so seine Kritiker - versteht er das lebensweltliche Handeln und Erleben als Präfiguration und nicht schon als vollendete Konfiguration. Die richtigen Geschichten, entstünden bei Ricoeur erst innerhalb der Mimesis II, als dem eigentlichen Konfigurationsakt – erst hier könne man also etwas eine Geschichte nennen. David Carr meint deshalb:

„Was wir hier haben ist nur eine Präfiguration, keine Konfiguration und Ricoeur verwendet in zunehmenden Maße eine Sprache, die auf eine Art konstitutionelle Unzulänglichkeit gegenüber dem Leben außerhalb des Narrativen schließen lässt“⁴⁹.

Dieses Argument geht vor allem gegen die von Ricoeur hervorgehobene dissonante Zeiterfahrung bei Augustinus, der er den aristotelischen Mythos mit dessen Konsonanzforderung entgegensetzt. Daher meint Carr, für Ricoeur sei *„das Leben unausgereift, voller Dissonanzen, Konfusionen, ein Durcheinander. Mit einem Wort, dem Leben, für sich genommen, fehlt jeglicher Sinn. Es besteht aus einer Folge von Ereignissen, welche ohne Bedeutung sind und dieses auch bleiben, solange sie nicht in eine Geschichte integriert werden. Durch die Sprache bringt die narrative Erzählform Ordnung, Harmonie, Eintracht in die Welt. Sie schafft einen Sinn, jedoch nur dadurch, dass sie vom Leben abweicht, da sie im Kern anders als das Leben ist.“⁵⁰*

Trifft diese Kritik zu? Ist die Mimesis bei Ricoeur wirklich zu kennzeichnen als eine „Abweichung vom Leben“ und in diesem Sinne ein reiner Kunstakt? Ich denke die Argumentation von Carr und Polti unterliegt einem Missverständnis in zweierlei Hinsicht. Einerseits beruht das Problem auf der Unterscheidung von expliziten und nicht-expliziten Erzählungen und dabei, auf der Vorannahme, dass die Fabelkomposition nur für Erstere ein Modell liefere. Andererseits und dies ist eigentlich eine Konsequenz aus dem vorigen, funktioniert diese Argumentation nur, wenn man vergisst, dass die dreifache Mimesis ein dynamisches Modell ist, das nur in der Beschreibung einen statischen Anschein hat. Denn

⁴⁹ Carr: „Narrative Erzählform und das Alltägliche“, S. 173

⁵⁰ Carr: „Narrative Erzählform und das Alltägliche“, S. 174

bedenkt man die Zusammengehörigkeit der drei Stufen der Mimesis, so dürfte man gar keine Trennung zwischen dem Bereich der Praxis und dem Bereich des expliziten Erzählens machen. Diese Trennung ist noch dazu hinsichtlich der Konnotation die beiden Bereichen zugeschrieben wird, fraglich. Ist bei Ricoeur die Pränarrativität, die Mimesis I wirklich der Bereich der Dissonanz, eine Vor-Erzählung, die noch keine wirkliche Erzählung ist? Dissonant ist ja eigentlich etwas anderes, nämlich die Zeiterfahrung, also die Veränderung und damit die Kontingenzen die wir erfahren. Diese erfahren wir ja schon im Handeln. Zutreffender wäre daher die Überlegung, dass schon das Handeln sowie die Erzählung Versuche sind, mit den Kontingenzen zu arbeiten und diese zu integrieren. Obwohl sich Ricoeur in „Zeit und Erzählung“ auf eine Analyse von Geschichtsschreibung und Literatur konzentriert, finden sich genügend Verweise darauf, dass die Ursprünge des Narrativen keineswegs in der Kunst der Fabelkomposition anzusiedeln sind. Gerade die Einsichten, die Ricoeur unter dem Titel Mimesis I vorträgt, gehen ja in die Richtung eines Aufspürens des Narrativen in der menschlichen Praxis, also in der Struktur des Handelns. Darum würde ich den folgenden Satz von Carr auch gar nicht als Gegenargument zu Ricoeur, sondern eher als dessen Bestätigung lesen:

„Sein Leben zu leben und die Geschichte seines Lebens sich und anderen zu erzählen, sind nicht zwei getrennte Handlungen, sondern zwei Arten, ein und denselben Prozess zu beschreiben“⁵¹.

Das Narrative ist keine Parallelstruktur, die an das Leben herangetragen wird. Vielmehr finden wir unser Leben in Geschichten sowohl vor als auch wieder, weil es die Gestalt der Geschichten bereits besitzt. Unter dem Begriff der Pränarrativität könnten wir dann auch eine potentielle Narrativität fassen, etwa als die noch nicht erzählte Geschichte. Das Leben, so müssen wir dann sagen ist ansatzweise narrativ und kann in einem Akt der Konfiguration zu einer Narration werden. Präfiguriert ist die Handlung insofern, als sie immer schon narrativ verstanden wird. Ricoeur geht es ja innerhalb der Mimesis I darum zu zeigen, inwiefern der Bereich des Pränarrativen in gewissem Sinne schon vorstrukturiert sein muss, da er sonst für die Fabel nicht anschlussfähig wäre. Würde sich damit zeigen lassen, dass Alltagserzählungen schon Vorformen der wohlgeformten, expliziten und nach

⁵¹ Carr: „Narrative Erzählform und das Alltägliche“, S. 175

allen Regeln der Kunst ausgestalteten Fabel sind? Die Kritik trifft zwar zu, dass Ricoeur sich wenig der Alltagsnarration gewidmet hat, jedoch steht meiner Meinung nach nichts dagegen, das Modell der Fabelkomposition ebenso für die Alltagsnarration anzuwenden.

Die vorgeführten Kritiken am ricoeurschen Mimesismodell sind darum bemüht die Alltagsnarration gegenüber der Fabelkomposition nicht als defizienten Modus des Erzählens erscheinen zu lassen. Wir müssten also, um der Alltagsnarration gerecht zu werden, einen Narrationsbegriff finden, der alltägliches Erzählen nicht als defizienten Modus ausschließt, sondern integrieren kann.

Wenn Polti nun davon spricht, dies sei zu erreichen, indem man die Mimesis II schon im Bereich der Mimesis I stattfinden ließe, d.h. also die eigentliche Konfiguration schon im Pränarrativen entstehen ließe, so übersieht er meiner Meinung nach die Modelldynamik. Ricoeur nennt zwar erst die Mimesis II die eigentliche Konfiguration und spricht dabei von einem „Vorher“ und „Nachher“ – aber beide Bereiche sind auch schon Bereiche des Konfigurierens – weshalb Ricoeur sie „Präfiguration“ und „Refiguration“ nennt. Anhand dessen wird sichtbar, dass es keine wirkliche Dreiteilung der Mimesis gibt und dass die Alltagsnarration alles andere als defizitär ist, sondern nur eben nicht eine nach allen Regeln der Kunst ausgestaltete Erzählung.

Nicht erst das Erzählen macht also Geschichten, sondern das Leben wird schon in Form von Geschichten erlebt, durch sie strukturiert. Explizites Erzählen wäre demnach so etwas wie eine theoretische Anstrengung, eine explizite Reflexion, auf das was wir immer schon erleben. Ricoeur selbst versucht mit dem Begriff einer „virtuellen Geschichte“, seine These der Pränarrativität zu verdeutlichen:

„Haben wir nicht, ohne die Alltagserfahrung zu verlassen, die Tendenz, in dieser oder jener Episodenfolge unseres Lebens „(noch) nicht erzählte“ Geschichten zu erblicken, die erzählenswert sind oder Ansatzpunkte zur Erzählung bieten? Ich übersehe nicht, wie ungehörig der Ausdruck „(noch) nicht erzählte Geschichte“ ist. Werden nicht Geschichten definitionsgemäß erzählt? Das ist unbestreitbar, wenn wir von tatsächlichen Geschichten sprechen. Ist jedoch der Begriff einer virtuellen Geschichte unannehmbar?“⁵²

⁵² Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 118

Wir können das Verhältnis von Pränarrativität zur Narrativität nicht so denken, als würden wir zu allererst handeln und dann im Nachhinein erst erzählen. Beides, Handeln und Erzählen gehört zusammen, ist ein gemeinsamer Prozess, in dem beide Momente konstitutiv für den Prozess selbst sind. Diese These bestätigt sich zu einem gewissen Grad auch dann, wenn man bedenkt, dass Sprechen oder Erzählen ja schon selbst eine Handlung ist. Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür liefern etwa die performativen Sprechakte. Allerdings ist Erzählen ja nie Selbstzweck, sondern hat immer schon ein Ziel, eine Intention, ein Telos, ist immer schon ein Zug zum Erzählen da. Genau dies macht ja auch den Mimesis-Begriff als solchen aus: Mimesis ist keine Nachbildung des Erlebten im Erzählen, keine künstliche Überformung einer vorausliegenden Handlung. Mimesis ist ja Neuschöpfung in der Nachahmung und damit eigentlich die Form, in der sich unser Leben und Erleben bewegt und fortsetzt. Das bedeutet, wir verlängern und bilden mit der Ausformulierung (Mimesis II) dessen, was wir schon geschichtenförmig erleben, unsere Erfahrung. Meuter führt dazu aus:

„Wir begleiten unser Handeln immer schon mit mehr oder weniger expliziten Erzählungen, die uns selbst dieses Handeln erst verständlich werden lassen und Anschlussmöglichkeiten für weiteres Handeln bereitstellen. [...] Die Bereiche des Handelns und Erzählens lassen sich daher auf dieser Ebene nicht mehr klar voneinander abgrenzen, sie sind zusammenspielende, sich wechselseitig bedingende Phasen von einheitlichen lebensweltlichen Vollzügen; etwa in dem Sinne, in dem auch Wittgenstein von Sprachspielen spricht, zu denen ebenfalls konstitutiv sowohl Handlungen als auch Sprechhandlungen gehören.“⁵³

Die Kontroverse ließe sich, meiner Ansicht nach, gerade anhand des dynamischen Mimesis-Modells bei Ricoeur auflösen, insofern dieses gerade nicht für ein Entweder-Oder zwischen Pränarrativität und Narrativität steht, sondern beide als zusammengehörige und als sich durch- und auseinander konstituierende Momente versteht.

Mit der Theorie der dreifachen Mimesis zeigte uns Ricoeur ja gerade, dass es keine menschliche Realität gibt, die einer symbolischen Vermittlung entzogen wäre. Gegenstand von Erzählungen sind immer, wie wir sahen, Handlungen und diese sind ihrerseits stets

⁵³ Meuter: „Narrative Identität“, S. 165

symbolisch vermittelt – niemals „an sich“. Menschliche Praxis ist aus dieser Perspektive immer symbolisch vermittelt, wobei sie immer wieder Ausgangspunkt für neue Strukturierungen sein kann. Mattern liest die Theorie der dreifachen Mimesis daher als *„eine allgemeine Formulierung des hermeneutischen Zirkels, letztlich der hermeneutischen Dimension menschlicher Existenz überhaupt“*⁵⁴.

1.2.5 Zusammenfassung und Ausblick

Ricoeurs Begriff der Erzählung umfasst in seiner Bestimmung nun alle unterschiedlichen Modi des Erzählens insofern diese eine gemeinsame Grundstruktur haben. Alle Erzählmodi kommen darin überein, dass sie als eine zeitliche Synthesis des Heterogenen oder als eine dissonante Konsonanz beschrieben werden können. Jede Erzählung, sei sie nun literarischer, wissenschaftlicher oder alltagssprachlicher Natur, vollbringt die von Ricoeur unter Mimesis II beschriebene Syntheseleistung. Alle Formen des Erzählens weisen demnach dieselben Grundmomente auf, wie den dynamischen Charakter des konfigurativen Aktes, den Primat der Ordnung über die irreduzible Dimension der Sukzession und das Wechselverhältnis von Konkordanz und Diskordanz.

Die Erzählung steht dabei mit der menschlichen Zeiterfahrung insofern in Beziehung, als die menschliche Erfahrung, so wie sie sich im Akt des Erzählens zeigt, einen durch und durch zeitlichen Charakter hat. Alles, so müssen wir feststellen, passiert in der Zeit, kostet Zeit, geschieht im Zeichen der Zeit. Diese Korrelation zwischen dem Erzählen einer Geschichte und dem zeitlichen Charakter der menschlichen Erfahrung bestimmt Ricoeur als *„nicht rein zufällig, sondern eine Form der Notwendigkeit, die an keine bestimmte Kultur gebunden ist“*⁵⁵.

Viel mehr noch, so Ricoeur, wird *„die Zeit in dem Maße zur menschlichen, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und dass die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird.“*⁵⁶

⁵⁴ Mattern: „Paul Ricoeur. Eine Einführung“, S. 135

⁵⁵ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 87

⁵⁶ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 87

Wie wir im Zuge unserer Interpretation der dreifachen Mimesis sehen konnten, betrifft die Neugestaltung des praktischen Feldes gerade dessen zeitliche Dimension. Die Welt, von der die narrativen Werke handeln, ist immer eine zeitliche Welt. Sofern Narrationen von Handlungen erzählen, spielt die Erfahrung von Zeit immer schon mit hinein. Dabei geht es gar nicht darum, dass eine Erzählung die Zeiterfahrung zu ihrem Gegenstand macht, sie also eigens thematisiert. Jede Erzählung bewirkt schon dadurch, dass sie eine Darstellung von Handlungen ist, eine Restrukturierung der Zeitlichkeit des Dargestellten.

„Ich betrachte die Fabeln, die wir erfinden, als das bevorzugte Mittel, durch das wir unsere wirre, formlose, a limine stumme Erfahrung neu konfigurieren: „Was ist nun die Zeit?“ fragt Augustinus. „Wenn mir niemand die Frage stellt, so weiß ich es; wenn mir jemand die Frage stellt und ich es erklären will, weiß ich es nicht mehr.“ Die Referenzfunktion der Fabel besteht in der Fähigkeit der Fiktion, diese Zeiterfahrung, die den Aporien der philosophischen Spekulation ausgesetzt ist, neu zu gestalten.“⁵⁷

Wir wollen an dieser Stelle nochmals darauf zurückkommen, dass sich die hier vorgebrachten Überlegungen zu Zeit und Erzählung bei Ricoeur innerhalb des Rahmens einer Untersuchung von Literatur und Geschichtsschreibung vollzogen. Wir wollen uns daher noch kurz der Frage nach der Zeit, wie sie sich anhand dieser beiden narrativen Formen gestaltet, zuwenden, um uns dann der Zeit, die wir als Einzelne/r erleben und im Zeichen derer wir vor die Frage unserer eigenen Identität und Geschichte gestellt werden, zu widmen.

Laut Ricoeur gestaltet die Geschichtsschreibung unsere Zeiterfahrung über Prozeduren, die eine Einschreibung der gelebten in die kosmische Zeit leisten. Historiker arbeiten dabei mit drei Instrumenten, die es ihnen erlauben, gelebte mit kosmischer Zeit zu verbinden. Ein erstes Instrument ist die kalendarische Zeit, die einerseits in der kosmischen Zeit gründet, andererseits aber eine soziale und politische Institution darstellt. Der Kalender erlaubt im Weiteren die Datierung von Ereignissen und bindet somit wieder die menschliche Zeit an die kosmologische Zeit zurück. Als zweites Instrument gilt die Generationenfolge, deren Bedeutung darin liegt, dass sie eine Überschneidung von individueller Erinnerung und

⁵⁷ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd I, S. 10

Erinnerung einer ihr vorausliegenden Vergangenheit, erlaubt. Die gelebte Zeit wird auf diese Weise in der biologischen Zeit, und durch diese wiederum in der astronomischen Zeit, fundiert. Diese Instrumente der Geschichtsschreibung konstruieren für Ricoeur eine Drittzeit, durch die eine Brücke über den Spalt zwischen gelebter und kosmischer Zeit geschlagen wird. Die literarische Erzählung verfügt gegenüber der Geschichtsschreibung über mehr Freiheit bezüglich der Gestaltung der Zeit, da sie nicht an die Tatsächlichkeit und die Abfolge der Ereignisse gebunden ist. Die fiktionale Erzählung kann daher auch historische Ereignisse, Orte oder Personen mit fiktiven zusammenbringen. Gerade deshalb verfügt sie über einen größeren Variationsspielraum zwischen der gelebten Zeiterfahrung von Personen und der Zeit der Ereignisse in der Welt. Die Literatur erweist sich dadurch geradezu als ein Laboratorium fiktiver Zeiterfahrungen, wodurch sie uns Zeit in unterschiedlicher Weise verständlich machen kann. Dieses Erzeugen von neuen Verständnismöglichkeiten macht die gestaltende Kraft der poetischen Tätigkeit aus. Mit einem anderen Verstehen von Zeit kann nämlich auch eine neue Zeitlichkeit entdeckt werden, eine neue Art, unsere Zeitlichkeit zu erfahren und zu leben:

„Erzählungen lehren uns wie metaphorische Äußerungen, die Welt, unser Handeln und unser Leiden über die im Raum des Literarischen vollzogenen Variationen neu zu sehen. Die „irrealen“ Fiktionen haben so reale Effekte, indem sie unser Handeln in einer neu verstandenen Welt verändern.“⁵⁸

Fiktionale Erzählung und Geschichtsschreibung sind für Ricoeur also Operationen, die jeweils mit den ihnen eigenen Mitteln, unsere Zeiterfahrung erhellen und transformierend bearbeiten können. Jede Operation macht dabei Anleihen bei der jeweils anderen: Die Geschichtsschreibung greift teilweise auf die Mittel der Fiktionalisierung zurück, während die Fiktion historisierend arbeiten kann. Aus dieser Überschneidung oder diesem Ineinandergreifen von historischer und fiktionaler Erzählung geht für Ricoeur erst die Art von Zeit hervor, die wir die menschliche Zeit nennen können.

„In der menschlichen Zeit greifen die kosmische Zeit und die Zeit der Seele im Sinne der Drittzeit ineinander, die von Fiktions- und Geschichtserzählung entworfen wird. Erleben

⁵⁸ Mattern: „Paul Ricoeur. Eine Einführung“, S. 174

wir die Zeit intuitiv als Einheit, so entspricht dies den Vermittlungen der verschiedenen Zeitekstasen, die in Erzählungen vollzogen werden und die ihre umfassendste Form im Denken der Geschichte finden. Die Fundierung der menschlichen Zeit in der erzählten Zeit hat als entscheidende Konsequenz darüber hinaus ihre ursprünglich soziale Dimension. [...] Eingebettet in die uns affizierende Zeit unserer Vorfahren und die öffentliche einer Gemeinschaft von Zeitgenossen, transzendiert sie unser individuelles Sein zum Tode in einem Zukunftsentwurf, der die Zeit unserer Nachfahren in den Horizont unserer Zeit stellt.“⁵⁹

Wenn Ricoeur auch auf diese Weise, die Gestaltung der Zeit in Fiktion und Historie als eine Humanisierung der Zeit erkennt, so bleibt die Frage nach dem Vermögen dieser Gestaltungstätigkeit. Löst sich für uns im Erzählen das Problem der Zeit vollends auf – kann die Erzählung der Zeit ihre Bedrohlichkeit, ja ihre Unvorstellbarkeit nehmen? Ricoeur bietet uns in diesem Punkt eine Antwort, die die Grenzen des Versuchs des Verstehens von Zeit, anerkennt:

„Wenn die Poetik die Zeit zu einer menschlichen werden lässt, kann jedoch nicht gesagt werden, dass sie damit für uns zu etwas vollauf Durchsichtigem würde. [...] Das Denken scheitert bei dem Versuch, die Zeit als dasjenige zu denken, dessen Aktion wir immer schon erleiden. Diese Dimension der Zeit, die in ihrer letzten Unvorstellbarkeit Ausdruck findet – und das heißt in der Unmöglichkeit, sie auf eine Vorstellung zu reduzieren –, stellt auch für die Erzählung eine Grenze dar, jenseits derer sich die Zeitlichkeit dem Netz der Narrativität entzieht und sich vom Problem ins Mysterium zurückverwandelt.“⁶⁰

Wenn unser Nachdenken über Zeit diese nicht durchsichtig werden lässt und sich uns letztlich immer wieder entzieht, so bleibt die Zeit als Frage hinsichtlich unserer eigenen Existenz dennoch bestehen. Jeder Einzelne von uns ist angesichts seines Lebens vor das Problem gestellt, den Riss der Zeit zu überbrücken. Wir haben nun mit Ricoeurs Theorie der Narrativität einen Hinweis gefunden, auf welchem Wege diese Brücke geschlagen werden kann. Ausgehend von unseren Überlegungen zur Erzählung werden wir deshalb nun fragen, welchen Beitrag wir dadurch für unser Selbstverstehen, für die Art und Weise

⁵⁹ Mattern: „Paul Ricoeur. Eine Einführung“, S. 180

⁶⁰ Mattern: „Paul Ricoeur. Eine Einführung“, S. 181

unserer Existenz, gewonnen haben. Es geht also gewissermaßen um eine Zusammenführung von Erzähltheorie und einer Theorie des Selbst. Beide kulminieren dann im Problem der personalen Identität, das genau um die Frage nach der Möglichkeit unseres Selbstverstehens angesichts der Bedrohung durch die Zeit, kreist.

2 IDENTITÄT

In seinem Werk „Das Selbst als ein Anderer“ bemüht sich Ricoeur um einen Begriff des Selbst in Abhebung von den traditionsreichen „Philosophien des Cogito“⁶¹. Es geht ihm dabei vor allem darum, gegenüber der unmittelbaren Position des Subjekts, den Primat der reflexiven Vermittlung hervorzuheben. Gerade wenn wir danach fragen, wer wir sind, werden wir zurückgewiesen auf Momente der Zeitlichkeit, auf unsere Geschichtlichkeit und auf die Erzählung, durch die wir das was wir sind, artikulieren und die uns gleichermaßen formt. Wir müssen danach fragen wie und inwiefern die Zeit und die Erzählung (als versprachlichte Zeit) die Konstitution des Selbst leisten. Ricoeur führt uns hierzu auf den Weg einer Hermeneutik des Selbst, die das Selbst nicht auf eine starre Ich-Position beschränkt, sondern es bestimmt, als durchzogen von Differenz- und Alteritätserfahrungen. Wir werden auch danach zu fragen haben, wie wir über ein solches Selbst Gewissheit erlangen können. Die traditionellen Kriterien für Wahr- und Falschheit werden sich dabei als ungeeignet erweisen müssen. Denn ein dergestalt temporalisiertes und dynamisches Selbst kann niemals jene Festigkeit erlangen, die der traditionelle Subjektbegriff unterstellt.

2.1 Der Begriff der Identität

Der Begriff der Identität steht in einer Vielzahl von Gebrauchsweisen und Bedeutungen. So begegnet uns Identität in Alltagssprachlichen, soziologischen, psychologischen oder politologischen Diskursen meist als ein Begriff, der auf das Selbstverständnis, die Einstellung zur je eigenen Lebensform oder das Verhältnis zu normativen Orientierungen, abzielt. Es geht dabei um die Identität einzelner Menschen oder eines Kollektivs. Identität wird dann verstanden als etwas das man Suchen oder Verlieren kann und als etwas, das gleichzeitig Bedeutung gewinnt im Prozess der Anerkennung durch Andere.

Identität ist, so verstanden, die Genese des menschlichen Selbstverhältnisses aus gesellschaftlichen Interaktionsbeziehungen. Aus dieser Blickrichtung ergibt sich auch das

⁶¹ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 13

Phänomen der Devianz, das Phänomen der Rollen- oder Normenverweigerung, die oft als „persönliche Identität“ der „sozialen Identität“ gegenübergestellt wird.

Gerade bei psychologischen Diskursen lässt sich der Begriff der Identität im Sinne eines „sozialen Selbst“ auf die Arbeiten von William James oder G.H. Mead zurückführen. James versteht das Selbst etwa als die Summe der Anerkennungen, die ein Individuum von anderen Individuen erfährt. Bei Mead und in weiterer Folge versteht man unter „Selbst“ dann ein konstantes Muster von Verhalten und Selbstinterpretation dieses Verhaltens, das das Resultat der Entwicklung sprachfähiger Wesen innerhalb einer Sprachgemeinschaft darstellt. Eine andere Linie, die zum Identitätsbegriff führt, lässt sich über die freudsche Psychoanalyse und die Ausbildung der Ich-Psychologie verfolgen. Hier prägte vor allem Erikson den Begriff der Identität, indem er in der menschlichen Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen die Ausbildung der Ich-Identität sah. Identität in der Perspektive von Erikson ist ein Ausloten zwischen den voradoleszenten Identifikationen und den späteren sozialen Rollen – eine besondere Beachtung schenkt Erikson daher auch dem Phänomen der „Identitätskrise“.

In Abhebung von dieser Fassung des Identitätsbegriffs ging es der philosophischen Tradition unter dem Begriff der Identität eher um das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und dessen Gewissheit, in vielen Vorstellungszuständen und Lebensphasen derselbe zu bleiben. Identität wird in der philosophischen Theorie in erster Linie als ein Prädikat gefasst, das eine besondere Funktion hat. Mithilfe von Prädikaten unterscheiden wir ein einzelnes Ding oder Objekt von anderen der gleichen Art. Gleichzeitig erlaubt das Prädikat, den Hinweis darauf, dass unter verschiedenen Bedingungen und in verschiedenen Zugangsweisen immer nur ein einziger Gegenstand thematisch sein kann.

Dieser Definition nach ist eine Person schon als identisch mit sich zu kennzeichnen, insofern sie ein Einzelnes ist. Was für eine sozialpsychologische Perspektive auf Identität also bedeutsam scheint, kommt hier zur Bestimmung von Identität gar nicht in den Blick: Es geht dem philosophischen Identitätsbegriff in seiner grundlegenden Definition gar nicht um besondere Qualitäten, Lebensstile oder Überzeugungen von Personen, deren Kontinuität dann den Schluss auf eine stabile oder gelungene Identität zulassen würde. Philosophisch betrachtet hat es also keinen Sinn, zu sagen, eine Person erwerbe oder

verliere ihre Identität. Es ist wichtig, diese grundlegende Verschiedenheit von sozialpsychologischem und philosophischem Identitätsbegriff hervorzuheben – ohne die es zu heillosen Vermengungen kommt. Für die Sozialpsychologie ist Identität eine komplexe Eigenschaft, die Personen erwerben und daher auch verlieren können. Sie versetzt die Person in eine Selbstständigkeit, sie verhilft ihr, sich vom Einfluss Anderer frei zu machen. Identität ist daher auch ein Gradmesser für Selbstbestimmtheit gegenüber der Fremdbestimmtheit durch Andere. Auch wenn wir durchaus Assoziationen zwischen philosophischem und sozialpsychologischem Identitätsbegriff herstellen können, hebt dies nicht deren grundlegende Verschiedenheit auf. Während Identität nämlich in der sozialpsychologischen Fassung als qualitative Bestimmung zum Maßstab der Unterscheidung von Anderen wird, kann Identität im philosophischen Verständnis dies gerade nicht. Identität ist gerade kein Richtwert der Unterscheidung von Anderen – Identität kommt jedem und allem zu, insofern es ein Einzelnes ist (und nicht schon ein bestimmtes Einzelnes). Im Gegensatz zur Philosophie muss die Sozialpsychologie in ihrem Verständnis von Identität immer auf empirische Untersuchungen rekurrieren.

In einer logisch-begrifflichen Sichtweise können wir am Identitätsbegriff vorerst drei Bedeutungen auseinanderhalten, die wir in weiterer Folge noch näher bestimmen werden. Individualität oder numerische Identität bedeutet, etwas als ein Einzelnes identifizieren zu können und es dabei gleichzeitig von anderem Einzelnen abzuheben. Wenn wir auf diese Weise identifizieren, sichern wir eine bloße Referenz. Wir beziehen uns also nicht etwa in einer qualitativen Hinsicht auf ein Etwas, indem wir es anhand seiner Eigenschaften bestimmen, sondern das Einzelne kommt bloß in seiner Einzelheit in Betracht.

Identitätssicherung durch Identifikation kann aber nicht nur numerisch, sondern auch qualitativ geschehen. Gegenüber der numerischen Bestimmung, impliziert eine qualitative Bestimmung eine sprachliche Ergänzung. Sie sagt uns Genaueres (inhaltliche Bestimmung) über den identifizierten Gegenstand.

Die dritte Bedeutung, die Selbigkeit, betrifft die Identität von etwas „mit etwas“. Um Selbigkeit aussagen zu können, muss der fragliche Gegenstand in eine Relation gesetzt werden (z.B. zwei unterschiedliche Zustände desselben Gegenstandes), von der dann eine Gleichheit ausgesagt werden kann. Gerade bei Personen wirft sich die Frage nach ihrer Gleichheit im Laufe von Veränderungen innerhalb ihres Lebens auf.

2.1.1 Individuum und Individualisierung

Was sind Individuen und wodurch wird etwas zu einem Individuum? Wie stellen wir Individualität fest? Dem Wortsinn nach bedeutet „individuum“ oder griechisch „atomon“, „ungeteilt“ oder „unteilbar“. Wichtig wurde am Begriff der Individualität aber auch dessen Komplementärbedeutung, die Unterschiedenheit von Anderem. Es verbinden sich hiermit zwei Bedeutungen: Jene, dass ein Einzelnes sozusagen vereinzelt ist und dass sich dieses Einzelne dadurch gerade von anderem Einzelnen unterscheidet.

Wodurch etwas zu einem Einzelnen wird und wie es als solches bestimmbar sei, wurde in der philosophischen Tradition unter dem Begriff des „Individuationsprinzips“ diskutiert. „Individuum est ineffabile“ lautet ein Grundsatz dieser Problematik – das Individuum ist in seiner Individualität unsagbar – ja unbestimmbar. Die Unsagbarkeit des Individuums meint, dass wir es zwar identifizieren können, indem wir uns darauf beziehen (Referenz), aber dass wir sprachlich nichts von ihm aussagen können, sofern die Sprache uns immer schon allgemeine Begriffe bereitstellt. Die Sprache trifft also immer nur das, was schon mehreren gemeinsam ist und nicht das Einzelne ist seiner Einzelheit. Trotz dieser Einsicht in die Unbestimmbarkeit des Individuums als solchem, kam es immer wieder zu Versuchen einer sprachlichen Fassbarkeit. Ein Versuch in diese Richtung ist, die Singularität des Individuums in der Einmaligkeit der Kombination allgemeiner Eigenschaften zu sehen, d.h. eine bestimmte, nur einem Einzelnen zukommende Kombination von Prädikaten. Zu dieser Idee gehört dann auch, dass die Bestimmung durch Prädikate unendlich fortsetzbar ist. Diese Idee wird beispielsweise von Strawson in seinem Buch „Individuals“⁶² bestritten: Er lässt derartige Wesensbestimmungen (auch wenn sie unendlich sind) nicht als Individuationsprinzip gelten, weil es seiner Meinung nach dabei niemals möglich ist, zu beweisen, warum eine Kombination von Bestimmungen nicht doch auch für andere Individuen zutrifft. Ausschalten könnten wir diese Möglichkeit mit Sicherheit nur dann, wenn wir Individuen hinsichtlich ihrer Körperlichkeit fassen und sie damit als raum-zeitliche Gegebenheiten festmachen. Identifizieren wird bei Strawson daher

⁶² Strawson: „Individuals“

zur raum-zeitlichen Lokalisierung entgegen dem Versuch der totalen Bestimmung. Raum-zeitliche Lokalisierung stützt sich dabei vor allem auf Demonstrativpronomen, wodurch Strawson einen schon aus der Tradition bekannten Gedanken aufnimmt, nach dem es zu den Merkmalen des individuellen Seins gehört, *„dass man auf es zeigen kann – wobei die „deixis“ nicht einen semantischen Notbehelf, sondern eine positive Auszeichnung darstellt, die dem numerisch Einen, dem konkreten „Dieses“ als erster Substanz oder eigentlich substantiellem Sein zukommt.“*⁶³

Sofern etwas Individuelles also begrifflich bestimmbar und raumzeitlich lokalisierbar ist, markiert es einen Unterschied zu anderen individuellen Dingen. Diese Unterscheidung lässt sich mit Hilfe von Ortsangaben und Prädikaten festlegen. Man nennt diese Unterscheidungshilfen auch Individualisierungsoperatoren, zu denen etwa definite Beschreibungen, Eigennamen oder Indikatoren zählen. Definite Beschreibungen sind Sätze wie „der erste Mensch, der den Mond betrat“ oder „der Erfinder des Buchdrucks“. Diese Art der Beschreibung bildet eine Klasse, die nur ein einziges Element enthält, das selbst nur durch die Überschneidung anderer Klassen (Mensch, gehen, Mond) zustande kommt. Die Funktion von Eigennamen besteht dahingegen in der Vereinzelung einer unwiederholbaren, unteilbaren Entität ohne dabei irgendeine Information über diese zu vermitteln. Logisch gesehen, ist der Eigenname eine permanente Bezeichnung, die zu dem unwiederholbaren und unteilbaren Charakter eines Etwas in Beziehung gebracht wird, egal wie sich dieser auch verändert. Ein und demselben Individuum wird in allen seinen Vorkommnissen dieselbe Lautfolge (der Name) zugeschrieben. Der Name beschreibt dabei eigentlich nichts (weil er keinen Inhalt hat), sondern er bezeichnet nur, er ist ein Etikett. Gleichzeitig hebt dieses Etikett das Einzelne, das es fortlaufend bezeichnet gegenüber allen anderen Individuen derselben Klasse ab. Indikatoren (Personalpronomina, Demonstrativa, Orts- und Zeitadverbien, Tempora) haben einen Bezug zum Äußerungsakt, der eine Art feststehender Bezugspunkt ist wie z.B. das „hier“ eben einen Ort markiert, der sich in der Nähe der Quelle befindet, von der die Botschaft ausgeht.

Wenn wir nun also zusammenfassen, können wir festhalten: Ein Einzelding ist in Raum und Zeit lokalisierbar, es hat eine Identität, es ist unterschieden von anderen und hat eine

⁶³ Angehrn: „Geschichte und Identität“, S. 242

Einheitlichkeit in sich selbst. Mithilfe von Individualisierungsoperatoren kann ein Einzelding identifiziert oder bestimmt werden.

Individualität war innerhalb der Philosophiegeschichte nicht zuletzt aufgrund der Schwierigkeiten ihrer Bestimmung immer wieder Gegenstand von Kritik. Besonders Dekonstruktivisten und Postmodernisten sahen in ihrer Nachfolge Nietzsches oder Heideggers den Begriff der Individualität als einen Ausdruck der Machtergreifung des Subjekts und sprachen ihm daher jegliche Nachweisbarkeit ab. Schon die abendländische Metaphysik begegne laut Frank der Individualität mit Skepsis oder offener Verachtung: *„Ausdrücke, in denen der Stamm idio- auftritt, haben allgemein pejorativen Sinn. Der aus dem Verband des Gemeinwesens und der „allgemeinen Sache“ ausscherende Einzelne ist kein Bürger, sondern ein Idiot. Privatansichten sind idiosynkratisch, idiopragia ist ein Handeln zum eigenen Vorteil, idiognómon heißt der Eigensinnige usw. Eigen- oder Selbstheit – weit entfernt, die Quintessenz abendländischer Seinsverdrängung zu repräsentieren – trägt das Stigma der „Idiotie“.“*⁶⁴

Wie kommt man nun jedoch vom raum-zeitlich identifizierbaren und reidentifizierbaren Einzelding zur Person, die jeder von uns ist? Dass uns die Theorie der identifizierenden Referenz im Hinblick auf Personen nicht genügen kann, wird klar, wenn man sich verdeutlicht, dass die Person im Gegensatz zum Ding kein Vorhandenes ist, sondern ausgezeichnet ist durch eine spezielle Form der Selbstbezüglichkeit. Die Person kann sich selbst bezeichnen, sie kann anders als Dinge, auf sich selbst referieren.

2.1.2 Selbstreferentialität

Wir haben uns bisher mit der Frage beschäftigt, wodurch die Person zu einem Einzelnen, zu einem Individuum, wird und wie sie als solches erkennbar oder identifizierbar ist. Personen sind jedoch nicht nur Einzelne, sondern auch Einzige durch ihr Selbstverhältnis, durch das sie sich erst als singuläre Wesen in Abhebung von Anderen setzen können.

⁶⁴ Frank: „Subjekt, Person, Individuum“, S. 4

Gerade in der analytischen Philosophie finden wir den Versuch, diese Einzigkeit in dem Selbstbezug eines Wesens zu etablieren, das auf sich selbst referiert, indem es „ich“ zu sich sagt. Dabei werden zwei wichtige Annahmen gemacht, auf die es hinzuweisen gilt: Einerseits soll im Ich-sagen zugleich die Garantie dafür liegen, dass es das, worauf referiert wird, auch gibt. Worauf man also referieren kann, dem kommt auch Existenz zu. Zum zweiten ist diese Form der Referenz dadurch ausgezeichnet, dass sie gegenüber Täuschungen immun ist. Nicht ohne weiteres erinnern uns diese Bestimmungen an die cartesianische Interpretation des cogito:

„Wenn es ein, aber auch nur ein einziges Wesen gibt, auf das ich mich täuschungsfrei und mit der Gewissheit, dass es existiert, beziehen kann, und wenn dieses Wesen eine Person im gerade skizzierten Sinne ist, dann gibt es ein gegenständliches thematisiertes Einzelwesen (Referenz ist Gegenstandsbezug), das ich nicht nur als eines meine, das singulär ist, sondern das ich auch kenne. Da ich zudem noch weiß, dass es das einzige ist, mit dem ich existenzgewiss und täuschungsimmun bekannt bin, weiß ich auch, dass es kein anderes Wesen geben kann, auf das ich mich in entsprechender Weise beziehen kann. Der „ich“-Sager kennt sich als Einzigen, und zwar durch die singuläre Weise, in der er sich auf sich bezieht.“⁶⁵

Wie dieser Selbstbezug in der analytischen Philosophie gedeutet wird, lässt sich am Beispiel der Schmerzempfindung verdeutlichen. Als Personen können wir uns Zustände selbst zuschreiben. Es gibt dabei Formen von Zuschreibungen, die einerseits mittels Beobachtung durch Andere nicht überprüfbar sind, und andererseits immun sind gegen die Möglichkeit des Irrtums oder einer Fehlzuschreibung. Ein Beispiel dafür ist das Empfinden von Schmerz. Es ist unmöglich, dass ich mich, wenn ich Schmerz empfinde, dahingehend irre, dass ich selbst es bin, der den Schmerz verspürt. Das Schmerzempfinden bildet also so etwas wie eine direkte Linie auf mich zurück. Dass ich Schmerz empfinde kann ich zwar niemandem beweisen oder demonstrieren – jedoch zeigt sich an der Infragestellung der Zugehörigkeit meiner Schmerzen schon eine gewisse Sinnlosigkeit der Formulierung. Schmerz ist immer nur bei dem, der ihn empfindet und dieses Empfinden kann nicht nachvollzogen werden.

⁶⁵ Schwab: „Einzelding und Selbsterzeugung“, S. 45

Ist die Möglichkeit der Selbstzuschreibung nun ein Identitätskriterium? Ist die Möglichkeit, dass wir uns in allem was wir erleben, erfahren, verspüren, als der Zielpunkt dieses Erlebens, Erfahrens und Verspürems erkennen können, ein Kriterium unserer Identität? Die Rede von Identitätskriterien ist nur dann sinnvoll, wenn auch Fehlidentifikationen möglich sind. Im Bezug auf die Selbstzuschreibung müssen wir allerdings sagen, dass sie ohne den Gebrauch von Identitätskriterien auskommt. Gerade weil dabei die Fehlidentifikation ausgeschlossen bleibt, benötigen wir im Zuge der Selbstidentifikation kein Kriterium für Identität. Kriterien brauchen wir dann also für all jene Zuschreibungen, die nicht auf einer derartigen Selbstzuschreibung beruhen.

2.1.3 Sprechakte

Ein weiteres Beispiel für die Selbstbezüglichkeit, die uns als Personen auszeichnet, finden wir in der Theorie der Sprechakte. Stand bei der identifizierenden Referenz die Aussage im Zentrum der Fragestellung, so stellt die Theorie der Sprech- oder Redeakte demgegenüber den Äußerungsakt selbst in den Mittelpunkt. Die Sprechakttheorie von Austin und Searle geht von der Annahme aus, dass das Sprechen einer Sprache eine regelgeleitete Form des Verhaltens ist. Im Weiteren ergibt sich daraus, dass die Grundeinheit der sprachlichen Kommunikation nicht das Wort oder der Satz ist, sondern vielmehr der Vollzug eines Sprechaktes. Sprache hat also Handlungscharakter – im Sprechen zeigt sich uns gleichzeitig die Intention des Sprechers als auch bestimmte Kontexte und Bedingungen aufgrund derer gesprochen wird. Darum kann sich etwa auch der Sinn eines einzelnen Satzes je nach den Intentionen des Sprechers oder der Sprechsituation ändern.

Als performative Akte kennzeichnet die Sprechakttheorie jene Sätze, die ausdrücklich schon eine Handlung bilden. Eine performative Aussage ist etwa der Satz: „ich verspreche“. Dieser Satz zeichnet sich dadurch aus, dass die bloße Tatsache der Äußerung gleichbedeutend ist mit dem Vollzug dessen, was geäußert wird. Ich sage also, dass ich etwas verspreche und in diesem Sagen verspreche ich gleichzeitig schon. In diesen Fällen ist also Sagen gleichzusetzen mit einem Tun. Performative Sätze haben daher auch keinen beschreibenden Charakter – sie können weder wahr noch falsch sein. Infolgedessen sind sie nur in der Ich-Form möglich, weil der Sprecher gleichzeitig der Handelnde ist.

Ein weiteres Merkmal der Sprechakte, ist ihre Ausrichtung auf ein Gegenüber, die so genannte „Interlokution“. Der Satz „ich verspreche“ ist ja nur sinnvoll, insofern er ein Gegenüber voraussetzt, dem etwas versprochen wird. Dem Sprecher in der ersten Person entspricht also immer schon ein Adressat in der zweiten Person. Die Rede ist von dieser Beobachtung aus daher auch als ein bipolares Phänomen zu betrachten, dass eben ein „ich“ mit einem „du“ verbindet. Darüber hinaus können diese Positionen von Sprecher und Adressat vertauscht werden, so dass deutlich wird, dass jeder, der mit „du“ angesprochen werden kann, sich im selben Sinne mit „ich“ bezeichnen kann, wie ich selbst dies nur für mich tun kann.

2.1.4 Reflexivität und Referenz

Wie haben wir die doppelte Bezugnahme von Selbstreferenz (in Form der dritten Person) und Selbstreflexivität (in Form der ersten Person) nun jedoch zu deuten? Für Ricoeur ergibt sich der Schluss, dass zwischen der Anzeigefunktion des „Ich“ und der Referenzfunktion ein „tiefer logischer Graben“⁶⁶ besteht. Das „Ich“ gehöre demnach als Ausdruck eben nicht zu jenen Entitäten, die sich nur durch Referenz identifizieren lassen. Die Lösung, die Ricoeur hierfür anbietet, ist eine Konvergenz von identifizierender Referenz und Reflexivität. Im Identifikationsakt zeigte sich uns die Person als ein Einzelding, als ein „er/sie“ über das man spricht und dem man Prädikate (physische oder psychische) zuschreibt. Anhand der Reflexivität erwies sich die Person als jemand, der spricht und der zu jemandem spricht. Besonders die performativen Sprechakte haben uns verdeutlicht, dass zur Reflexivität das Auftreten einer Ich-Du-Beziehung gehört.

Beide Momente, Referenz und Reflexivität, konvergieren also im Falle von Personen. Die in Form der dritten Person bezeichnete Person ist nur dann eine solche, wenn ihr auch die Möglichkeit zur Selbstbezeichnung, also eine Selbstbeziehung, eine Reflexivität zukommt. Umgekehrt gehört zur Reflexivität ebenso die Perspektive der dritten Person: Das „Ich“ der Selbstbezeichnung muss auch als ein Einzelding, als etwas, über das man spricht, markierbar sein. Wir können uns demzufolge also auf zweifache Weise identifizieren:

⁶⁶ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 69

Einmal als objektive Person (in Form der Bezugnahme auf uns in der dritten Person) und einmal als reflektierendes Subjekt. Dem reflektierenden Subjekt entspricht dabei das „Ich“, der objektiven Person entspräche mein Name:

„Auf diese Weise bezeichnen „Ich“ und „P.R.“ dieselbe Person. Nicht zufällig also haben die Person als Gegenstand der identifizierenden Referenz und das Subjekt als Urheber des Äußerungsaktes dieselbe Bedeutung; eine spezielle Art der Einschreibung, durch einen speziellen Äußerungsakt, die Namengebung vollzogen, vollzieht die Verkopplung.“⁶⁷

2.2 Personale Identität

In der Frage nach personaler Identität ist es wichtig, die beiden Momente von Selbstreferenz und Selbstreflexivität zu unterscheiden. Geschieht dies nicht, und kommt die Person nur hinsichtlich ihrer Identifizierbarkeit aus der Perspektive der dritten Person in den Blick, führt dies zu einem gegenständlichen Personenbegriff und damit zur Suche nach gegenständlichen Identitätskriterien. Man verstrickt sich auf diesem Wege in dieselben Probleme, die uns von den unzähligen Gedankenexperimenten über Identität vorgeführt werden. Die meisten von ihnen nehmen Bezug auf den Körper der Person, was unterschiedliche Annahmen impliziert. So finden wir beispielsweise Identitätstheorien, in denen die empirische Person nur solange existiert, als auch ihr Körper existiert. Jeder Person kommt nur ein Körper zu und dort wo der Körper ist, befindet sich auch die Person. Gerade die Gedankenexperimente, von denen aktuelle Identitätsdebatten nahezu beherrscht werden, haben sich auf diese Vorannahmen eingeschrieben und sie aufzulösen versucht. Die gängigsten dieser Gedankenexperimente behandeln stets wiederkehrende Motive.

Eine Version etwa spielt mit dem Gedanken der Zerlegung des Körpers in Einzelbestandteile, die dann alle funktionsfähig nebeneinander bestehen. Die Frage läuft dann darauf hinaus, an welchem Ort die Person zu lokalisieren sei, wenn sich das Hirn an einer Stelle befindet, der Körper jedoch an einer anderen Stelle. Eine andere Version spielt mit dem Phänomen der Amnesie: Wenn jemand seine Erinnerungen verliert und ein neues

⁶⁷ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 71

Gedächtnis aufbaut, müssen wir dann eine andere, neue Person annehmen, die im nun „alten“ Körper existiert?

Der Hinweis auf die Gedankenexperimente sollte deutlich machen, dass der Körper kein ausreichendes Kriterium für die Einzelheitsbedingungen der Person sein kann.

In gleicher Weise muss damit auch eine weitere Strategie kritisiert werden, die statt dem Körper den Geist oder mentale Zustände als Identitätskriterium annimmt. In dieser Variante wird der Geist dann zumeist verstanden als eine Einheit von Erlebnissen, Erinnerungen und Charakterzügen und als solche von anderen Einheiten (die anderen Personen zugehören) abgegrenzt. Zur Bedingung der Fortdauer der Identität einer Person über die Zeit wird dann die Einheit von Erlebnissen und Erinnerungen. Dieser Ansatz sieht sich jedoch mit dem Problem konfrontiert, dass die Einheit zerfallen muss, insofern als das Ich nicht mehr ist als Erlebnisse und Erinnerungen: *„Gewiss trägt jede Erinnerung die Markierung: Ich habe zuvor erlebt oder gedacht, was ich jetzt erinnere. Doch ist dieser Satz analytisch. Sind wir eines Sachverhalts als vergangen bewusst, der diese Markierung nicht hat, dann dürfen wir dieses Bewusstsein nicht unsere Erinnerung nennen.“*⁶⁸

Wir haben uns nun also die vorwiegend aporetische Lage der Suche nach körperlichen oder mentalen Identitätskriterien vor Augen geführt. Für uns als Personen haben wohl beide gleichermaßen Bedeutung: Körperidentität und Kontinuität der Erinnerung bilden sehr wohl Dimensionen der Identität von Personen allerdings – und das ist der wichtige Punkt – nicht ausschließlich. Würden wir körperliche oder mentale Zustände als derart identitätsrelevant ansetzen, kämen wir unumgänglich in die oben aufgezeigten Gedankenexperimente, ohne aus ihnen wieder heraus zu finden.

2.2.1 Identität und Zeit

Ein großes Manko der meisten Gedankenexperimente zur Identität von Personen besteht vor allem in der Nichtthematisierung der Selbstbezüglichkeit sowie der Zeitlichkeit von Personen. Jede Person über die man spricht und die sich als Person selbst zu bezeichnen vermag, hat eine Geschichte. Für das Moment der Reflexivität bedeutet dies, dass dem

⁶⁸ Schwab: „Einzelding und Selbsterzeugung“, S. 42

Subjekt, das fähig ist, sich selbst zu bezeichnen, Veränderungen widerfahren. Für die referentielle Perspektive bedeutet dies, dass wir uns im Sprechen-über immer schon auf etwas hinsichtlich seiner historischen Gewordenheit beziehen. Lässt man diese zeitliche Dimension des menschlichen Daseins außer Acht, so unterschlägt man geradezu die Fragestellung der personalen Identität.

Die Frage nach der Identität von Personen stellt uns vor das Problem der Identität in der Zeit, das man auch als das Problem der diachronen Identität fassen kann. Eine Identitätsaussage im diachronen Sinn behauptet demnach, dass ein x zu einem Zeitpunkt t_1 identisch ist mit einem y zu einem anderen Zeitpunkt t_2 . Ein Beispiel: Frau x ist identisch mit der Freundin, die vor Jahren mit mir die Schule besucht hat. Die Frage nach diachroner Identität beinhaltet also die Frage, ob es Dinge gibt, die im Laufe der Zeit mit sich selbst identisch bleiben oder nicht. Diachrone Identität unterscheidet im Bezug darauf zwei unterschiedliche Standpunkte: Die erste Deutung besagt, dass es durch die Zeit hindurch eigentliche Identität gibt, die andere Deutung leugnet dies. Beide Standpunkte führen zu unterschiedlichen Ontologien. Wer etwa an die Sinnhaftigkeit der Postulierung diachroner Identität glaubt, der nimmt an, dass die konkreten Dinge als Ganze zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz existieren. Wer die Möglichkeit diachroner Identität in Abrede stellt, der wird annehmen, dass von den konkreten Dingen zu jedem Zeitpunkt jeweils nur ein Ausschnitt oder ein zeitlicher Teil präsent ist.

Was wir in der Literatur unter dem Titel „diachrone Identität“ vorfinden, widmet sich zwar ausdrücklich der Frage nach der Identität durch die Zeit – jedoch wie schon ersichtlich geworden sein wird – tut sie dies auch in einem gegenständlichen Verständnis der Person. Gerade die verbreitete Überzeugung, die Person verfüge über einen unveränderlichen Wesenskern, der als Garant ihrer Identität diene, gehört zum scheinbar unbeirrbaren Bestand der meisten Identitätstheorien.

Dass diese Idee schon lange in der Philosophie präsent ist und insofern auch immer wieder Gegenstand der Kritik wurde, soll im Anschluss kurz gezeigt werden.

2.2.2 Subjekt und Subjektlosigkeit: Cogito versus Selbst

Subjektivität, als das allen selbstbewussten Wesen Gemeinsame, wird in der klassisch-idealistischen Erkenntnistheorie durch Spontaneität, Ichheit und Unmittelbarkeit der Bekanntheit mit sich, bestimmt. Das Wort „ich“ ist dabei stets der Verweis auf ein subjektiv Seiendes (im Unterschied zu einem Vorhandenen). Problematisch und Gegenstand von Kritik wurde jedoch die Substanzialisierung und Nominalisierung des Wortes „ich“, als einem der Person zugrunde liegenden Kern. Ricoeur nennt all jene Theorien, die das Subjekt als ein solches substanzielles Ich deuten, die „Philosophien des Cogito“⁶⁹. Diese sind seiner Meinung nach dadurch gekennzeichnet, dass *„das Subjekt in der ersten Person ausgedrückt wird – ego cogito -, sei es, dass das „Ich“ absolut, das heißt ohne ein Gegenüber, gesetzt wird, oder relativ, in welchem Falle die Egologie nach einer inneren Ergänzung durch die Intersubjektivität verlangen würde.“*⁷⁰

Für alle diese Philosophien gilt, dass sie eine Über- oder Unterschätzung des Cogito nach sich ziehen – nie jedoch eine vermittelnde Position entwerfen können. Die Priorität der ersten Person ist seiner Ansicht nach stets getragen von einem Letztbegründungsanspruch, der auch verantwortlich ist für das ständige Oszillieren zwischen dem Ich als erster Wahrheit und dem Ich als einer Illusion. In der Fassung von Descartes etwa wird das Subjekt zum Grund der Einsichtigkeit von Welt, zum „fundamentum inconcussum“:

*„Der Schritt zur Subjektivierung der Philosophie wird getan, sobald man die Sicht (die Vorstellung) als selbstreflexiv denkt oder sie einem Subjekt als Eigentümer zuschreibt. Diesen Schritt habe Descartes vollzogen. Ihm sei Vorstellen (cogitare) die Tat eines Vorstellenden: eines Ich, welches vorstellt. Das Vorstellen erwirbt die ihm eigene unbezweifelbare Evidenz erst in der Flexionsform der ersten Person Singular: cogito.“*⁷¹

So entspringt auch das cartesianische „cogito“ einem durch den Zweifel motivierten Begründungsanspruch. Dem methodischen Zweifel fallen alle innerweltlichen Inhalte anheim, nichts hält dem Zweifel mehr stand, keine Gewissheit lässt sich finden, außer jene, dass es jemanden geben muss, der zweifeln kann. Und dass es ein Etwas geben muss, ohne

⁶⁹ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 13

⁷⁰ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 13

⁷¹ Manfred Frank: „Subjekt, Person, Individuum“, S. 6

welches es den Zweifel gar nicht geben könnte, diese Einsicht ist die einzig unbezweifelbare Gewissheit, zu der Descartes vorstößt. Dieses Etwas muss den Grund des Zweifels bilden, muss dasjenige sein, das da zweifelt – muss das Ich sein. Doch, so können wir mit Ricoeur fragen, was ist dieses Ich, wenn alles, was davon übrig bleibt nur mehr die Tatsache ist, dass es etwas Zweifelndes ist? Es ist nur mehr greifbar als eine reine Tätigkeit, nicht mehr als eine Person mit irgendeiner Bestimmung, mit irgendeinem erkennbaren Merkmal. Die Identität dieses Ich ist eine punktuelle, unhistorische, eine die sich immer nur im Moment einstellt, indem eine Tätigkeit realisiert oder ausgeführt wird. Das „Ich“ bei Descartes verliert *„endgültig jede singuläre Bestimmtheit und wird zum Denken, das heißt zur Verstandestätigkeit“*⁷².

Ricoeur kennzeichnet daher das Subjekt bei Descartes als ein entwurzeltes Subjekt, das Descartes zwar immer noch als Seele bezeichnet, obwohl er eigentlich vom Gegenteil spricht:

*„Was die Tradition Seele nennt, ist in Wirklichkeit Subjekt, und dieses Subjekt reduziert sich auf den einfachsten und reinsten Akt, den Akt des Denkens. Dieser Akt des Denkens, noch ohne bestimmten Gegenstand, genügt, um den Zweifel zu besiegen, weil der Zweifel ihn bereits enthält. Und da der Zweifel willkürlich und freiwillig ist, setzt sich das Denken, indem es den Zweifel setzt. In diesem Sinne ist das „Ich existiere denkend“ eine erste Wahrheit, das heißt eine Wahrheit, der nichts vorausgeht.“*⁷³

Das von Descartes präsentierte Ich verliert also, wie wir sehen konnten, jede Beziehung zu der Person, über die man sprechen kann oder zur Identität einer geschichtlichen Person. Sie ist so gesehen ein Un-Ding von dem nichts mehr ausgesagt werden kann.

Gegenüber der cartesianischen Position finden wir kontrastierende Ich-Theorien bei Nietzsche und vor allem innerhalb des postmodernen Diskurses. Letztere sehen die Identität als eine Illusion, angesichts aufkommender Identitätsformen, die auf den ersten Blick Bestimmungen wie Kontinuität und Kohärenz nicht mehr zulassen, sondern charakterisiert sind durch Instabilität, Wandelbarkeit, Brüchigkeit und Nicht-Festlegbarkeit. Gerade die postmodernen Theorien rufen dabei den „Tod des Subjekts“

⁷² Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 16

⁷³ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 17

oder die Unmöglichkeit von Identität aus. Das Motiv hierfür ist ein grundlegender Zweifel an Sinn und Bedeutung des Subjektbegriffs. Postmoderne Autoren verstehen das Subjekt als strukturell Unterworfenen und sprachlich Zerfallenden. Sprache ist nicht mehr Ausdruck einer inneren Rationalität, sondern ein System, innerhalb dessen der Einzelne nicht repräsentierbar ist. Sie sei beherrscht und durchdrungen von Ideologie und sozialer Konvention und deshalb keine ursprüngliche und unverfälschte Möglichkeit der Darstellung. Das den sprachlichen Äußerungen zugrundeliegende Selbst, wird dadurch zum Nebenprodukt der Sprechweisen⁷⁴. Objektives Wissen steht infolgedessen unter Ideologieverdacht. Das Postulat objektiver Wahrheit gilt als eine Konstruktion von Interessengemeinschaften, die damit ihre Werte durchzusetzen versuchen. Absolute Gründe erscheinen unmöglich, Leben wird perspektivisch, relativ und ereignet sich nur mehr im Modus der wechselnden Bezogenheit auf unterschiedliche soziale Teilsysteme. Welt erscheine nur mehr in einer Repräsentationsfunktion einzelner Bezugssysteme. Selbst die Forderung nach Identität erscheint unter postmodernen Gesichtspunkten als Zwang: Die gesellschaftliche Forderung nach Identität wird als Repression gedeutet, die die Seinsmöglichkeiten Einzelner einschränkt.

Das Aufgeben der Idee von einem zugrundeliegenden Selbst führte somit zu einem Selbst, das nur mehr in Perspektiven, in Konstruktionen vorfindbar ist. Perspektivität, Fragmentarität und Relativität lassen unser Leben zunehmend als Möglichkeitsraum erscheinen, in dem das Selbst in seinen Beziehungen aufzugehen scheint.

Gerade vor diesem Hintergrund gilt es nun zu fragen, ob und wie sich der Einzelne noch als Selbst thematisieren kann. Schlagen diese Vermutungen auf die Erfahrungswirklichkeit von Menschen zurück? Und impliziert gerade die Idee der fluktuierenden Identitäten, des beständigen Wandels ohne Ruhepunkt, nicht selbst notwendig die Vorstellung eines Bezugspunktes, auf dessen Boden sich Veränderung erst vollziehen kann?

Gerade angesichts dieser scheinbar aporetischen Lage – zwischen Subjekt und Subjektlosigkeit - kann die Frage nach dem Subjekt sowie die Frage nach der personalen Identität nicht für obsolet erklärt werden noch weniger kann sie zugunsten der einen oder

⁷⁴ Gergen: „Das Übersättigte Selbst“, S. 178

anderen Position entschieden werden. Es muss darum gehen, zu einem angemessenen Verständnis von Identität zu gelangen, das deren beide Aspekte – sowohl Fremdbestimmtheit als auch Selbstbestimmtheit – als untrennbare Einheit hervortreten lässt. Gerade weil der Begriff des Subjekts etymologisch beides unter sich begreift, das Subjekt sowohl als Zugrundeliegendes, als auch als Unterworfenen, liegt es nahe, eine Vermittlung dieser scheinbar widersprüchlichen Bestimmungen, ausfindig zu machen.

Mit Ricoeur ist davon auszugehen, dass sich Identität nur über einen dialogischen Zirkel von Subjektivität und Individualität herstellt. Personale Identität ist immer notwendig dialogisch insofern sie immer schon bezogen und angewiesen ist auf das/den Andere/n. Der Einzelne geht dadurch aber nicht vollständig in diesen Beziehungen auf, sondern beide Pole sind notwendig aufeinander verwiesen und bilden sich nur aneinander aus. Gerade diese Bezogenheit ist auch Grund für das Gelingen oder Scheitern von sozialen Identitätskonstruktionen: Überwiegt der Anteil an Ideologien oder Diskursen, so scheint der Einzelne durch sie vereinnahmt zu werden. Dennoch wird er dadurch nicht vollständig determiniert oder handlungsunfähig. Jeder verfügt prinzipiell immer über die Möglichkeit, in einer Wahl, diese Faktoren zu überschreiten, zu überdenken. Identität ist auch vor allem in einem soziologischen Zusammenhang gerade als Voraussetzung für die Handlungsfähigkeit von Individuen zu sehen. Wer und Was ich bin, bestimmt graduell meine Handlungen und macht diese für Andere verstehbar und deutbar.

Auch wenn die Deutung des Subjekts als eine instabile und temporäre Einheit, die von Zerfall und Vereinnahmung bedroht ist, der Erfahrungswirklichkeit entspringt, so bleibt dennoch die Frage, wie sich der Einzelne dieser Bedrohung stellt. Wie führt er als eine wandelbare, narrative und dialogische Einheit die Auseinandersetzung mit dem Anderen, mit dem Fremden?

Die von uns hier in Anspruch genommene Vorstellung von Identität steht zwischen den gegensätzlichen Positionen vom heroischen oder unterworfenen Subjekt. Sofern Identität gestaltbar, kommunizierbar und sozial aushandelbar ist, muss von einer – wenn auch begrenzten – Autonomie des Einzelnen ausgegangen werden. Identität zeigt sich unter den gegenwärtigen sozialen, kulturellen und historischen Bedingungen zwar als fragil,

vorläufig und wandlungsfähig, doch sie hat diese Kennzeichen unausweichlich. Auch wenn unterschiedliche Veränderungen des Selbst- und Weltverhältnis von Menschen verstärkt zu Erfahrungen der Kontingenz, der Differenz und der Alterität geführt haben, so erübrigt sich die Identitätsfrage „Wer bin Ich?“ gerade nicht, sondern stellt sich immer wieder von Neuem.

2.2.3 Eine Hermeneutik des Selbst

In der Hermeneutik geht es um die Auslegung, also um das Verständlichmachen dessen, was sich nicht von selbst versteht und darum den vermittelnden Zugang über die Interpretation benötigt. Eben diese Voraussetzung gilt auch für das Selbst: Selbsterkenntnis ist das Resultat eines Verstehens, das *„sowohl Rezeption wie Konstruktion und Auslegung ist und das sich nicht in reiner Rückwendung auf sich, sondern in Vermittlung über das Andere vollzieht.“*⁷⁵

Eine der Grundannahmen der ricoeurschen Hermeneutik ist demnach, dass wir vom Selbst immer nur unter Bezugnahme auf das Andere sprechen können. Ziel seiner Hermeneutik ist daher auch das Aufspüren der Konstitutionsleistungen des Anderen am Selbst. Der Mensch kann in der Frage danach, wer er ist, die Ressourcen seiner Deutung nicht aus dem Innenraum des Selbst schöpfen, denn seine Deutungen sind immer schon in die Sinnhaftigkeit der Welt verwoben. Angehrn bestimmt die Aufgabe einer Hermeneutik des Selbst im Anschluss an Ricoeur daher wie folgt:

„Kein Subjekt kann in reiner Introspektion darüber Aufschluss geben, wer oder was es ist. In Verschärfung der klassischen hermeneutischen Aufgabe, eine fremde Äußerung zu verstehen, geht es darum, dass dem Subjekt nicht von vornherein evident ist, was das von ihm selber Gewollte und Gemeinte ist; noch weniger liegt ihm offen vor Augen, was es vorgängig zu seinen Intentionen ist, als was es sich gegeben ist, wie es sich zu verstehen hat. Die eigene Geschichte, die innere Vielfalt, das äußere Eingefügtsein in eine Umwelt verhindern, dass sich das Selbst in reiner Selbstpräsenz fassbar werden kann. Aufzuhellen

⁷⁵ Angehrn: „Zur Hermeneutik des Selbst“, S. 47

*bleibt, wie Herkunft, Wege und Brüche in sein Selbstverständnis einfließen, wie die Vielfalt der Bedingtheiten, Eigenarten und Wünsche sich zur Einheit eines Selbst integriert, wie das Subjekt in seinem Sein und Wollen durch ihm nur partiell durchschaubare Einflüsse geprägt, von Verständigungsformen und Präferenzen seiner Zeit und Gesellschaft abhängig ist.*⁷⁶

Gegenüber dem Subjektdenken der Neuzeit sowie deren Dekonstruktion nimmt Ricoeurs Konzept des Selbst einen eigenen Ort ein. Er entwirft eine Hermeneutik des Selbst, in der das Selbst seine Existenz über die Interaktion mit dem Text zu erhellen hat und im Sinne der Mimesistheorie verändert. Im Gegensatz zu klassischen Subjektpositionen, denkt Ricoeur das Selbst als ein vom Sein umfasstes, das noch bevor es selbst spricht, von der Sprache erschaffen wird. Die hermeneutische Phänomenologie Ricoeurs bleibt dabei mit der Tradition der Reflexionsphilosophie in Verbindung, auch wenn sie neu interpretiert wird. Reflexion ist im Sinne Ricoeurs nie eine unmittelbare Innenschau oder Intuition, denn die direkte Reflexion des cogito vermag uns nichts über die Natur dieses Ich zu sagen. Darum muss das cartesianische cogito auch leer bleiben – es kann über die Gewissheit hinaus nichts über die Inhalte seiner konkreten Existenz sagen. In Ricoeurs Entwurf zeigt sich, dass das Selbst nur das Ergebnis einer konkreten Reflexion sein kann, insofern es eben kein unmittelbar Gegebenes ist. Die Reflexion, die sich nur als ein hermeneutisches Auslegen gestalten kann, bahnt uns den Weg zum Selbst.

Die Hinwendung zur Reflexionsphilosophie bei Ricoeur ist somit keineswegs ein Festhalten am Gedanken eines autonomen Subjekts. Wie wir sehen werden, geht es ihm stets um die Thematisierung der passiven Dimension des Selbst. Ricoeur versucht also mit seiner Bezugnahme auf die Tradition der Reflexionsphilosophie nicht *„die Fundierung des Denkens in einem als unerschütterliches Fundament verstandenen Subjekt, sondern ein Verständnis unserer selbst als sprechender, wollender, handelnder und moralisch verantwortlicher Person zu gewinnen.*⁷⁷

Mit dieser Aufgabe nähert sich Ricoeur einem Selbst in seiner Passivität und Aktivität vermittelnden existentiellen Dimension. Das Selbst, das wir auf dem Weg der Reflexion finden, bleibt immer ein Vermitteltes – es wird uns aufgrund seiner Passivität nie gänzlich

⁷⁶ Angehrn: „Zur Hermeneutik des Selbst“, S. 48

⁷⁷ Mattern: „Paul Ricoeur. Eine Einführung“, S. 186

durchsichtig. Dem Selbst geht vor seiner Bewusstwerdung, vor seiner Selbstwerdung schon eine Geschichte voraus, die dessen passive Dimension bildet:

„Das Subjekt ist hier nicht ein sich selbst präsenten Zentrum, sondern abkünftig von einer ihm vorausliegenden und damit ihm nicht durchsichtigen Dynamik. Von diesem Grund seiner Existenz, von seinem dem Bewusstsein vorgängigen Begehren ist das Ego getrennt, sein eigenes Sein ist ihm entzogen. Keine unmittelbare Reflexion, keine Innenschau bietet Zugang zu einem konkreten Selbst, das „Ich denke“ hat das vorausliegende „Ich bin“ immer schon verdeckt. Das Ego findet sich vor als an seine Objekte verloren, in den Raum der Vorstellungen, Ideen, Werke, kulturellen Institutionen geworfen, in denen es sich den Sinn seiner Existenz repräsentiert. Vom Grund unseres Seins getrennt, bleibt der Suche nach einem Selbst-Verständnis allein der Weg über die Vermittlung der in der Welt verstreuten Zeichen, in denen sich unser Existenzstreben dokumentiert.“⁷⁸

Weil wir über keinen unmittelbaren Zugang zu uns selbst verfügen, haben wir den Umweg über die Reflexion als einen indirekten Weg über die Objektivierungen unserer Existenz, zu nehmen. Ich möchte hier schon einen Gedanken vorwegnehmen, der uns später, anhand der Frage nach der Lebensgeschichte einer Person, wieder beschäftigen wird. Es ist der Gedanke der Unmöglichkeit einer totalen Vermittlung. Die von Ricoeur hier aufgezeigte Bewegung, die Vermittlung über die Zeichen, kann streng genommen nie an ein Ende kommen. Das Selbst kann also nie die ursprüngliche Trennung vom Grund seiner Existenz überwinden – es kann sich niemals vollständig durchsichtig und gegenwärtig werden. Damit kann das Selbst auch niemals sein eigenes Ende einholen – der Endpunkt bleibt etwas stets Aufgeschobenes, etwas das eventuell im Handeln antizipiert werden kann, jedoch nie erlebbar ist. Das Selbst bei Ricoeur widerspricht demnach der Selbsttransparenz des Subjekts anderer Ich-Philosophien. Dieses Selbst kann keinen anderen Weg des Verstehens nehmen als jenen über die Werke und Zeichen. Es bleibt sich selbst stets undurchsichtig und hat fortwährend an der Erhellung dieser Undurchsichtigkeit zu arbeiten:

⁷⁸ Mattern: „Paul Ricoeur. Eine Einführung“, S. 188

„Die Unzulänglichkeit des Selbst für eine reflexive Selbsthabe ist die Folge der ontologischen Grundstruktur der Subjektivität, welche Ricoeur als eine praktische Dialektik des conatus essendi und der existentiellen Kontingenz als „défaut d’être-par-soi“ zu verstehen versucht. Sie verweist notwendig auf den Bereich der Werke als den Bereich, in dem das Selbst die immer schon durch seine Lebenspraxis geleistete Vermittlung des Konfliktes, welcher der Mensch in seiner Existenz ist, so darstellt, dass diese Darstellungen für das Selbst nicht als unmittelbare Selbstvermittlungen erkennbar sind. Die Werke des Menschen stehen wiederum dem Menschen gegenüber als ein Drittes, das er nicht ist.“⁷⁹

Ricoeurs Theorie der Subjektivität hat also gerade nicht die Form einer Selbstbewusstseinstheorie. Vielmehr können wir die Hermeneutik Ricoeurs als eine Theorie der konkreten Subjektivität bezeichnen. Ihm geht es ja nicht nur (wie anderen Ansätzen) um einen formalen Erweis von selbstbezüglichen Strukturen, sondern gerade um eine philosophische Verständigung über die konkreten Bestimmungen des Selbst, die sich in seinem praktischen Umgang mit sich, den Anderen und der Welt, zeigen.

Wenn uns das Sich-verstehen auf das/den Andere(n) verweist, so müssen wir zwei Figuren des Anderen unterscheiden. Einerseits haben wir es mit dem Anderen als das Andere des Sinns überhaupt zu tun, andererseits kann darunter die Anrufung oder Herausforderung des Selbst durch den personalen Anderen gemeint sein. Im zweiten Falle stellt sich vor allem die Frage, wie der Andere gleichzeitig als Person in meinem Blickfeld steht, wie er meine Welt mitkonstituiert, wie ich mich unter seinem Blick begreife. Wer ist nun jedoch jener Andere, den wir im Titel „Das Selbst als ein Anderer“ antreffen? Wie radikal haben wir die Anderheit des Anderen zu denken? Ricoeur geht es um den Nachweis einer Andersheit, *„die das Verständnis dessen, wer wir selbst als unter Anderen Lebende sind, von innen unterwandert. Dabei geht es nicht mehr bloß um ein äußerliches Nebeneinandervorkommen von Anderen unter Anderen, sondern darum, dass wir uns selber (nicht nur in der übernommenen „Perspektive“ Anderer) als Andere verstehen*

⁷⁹ Tétaz: „Eine Philosophie des Selbst“, S. 133

müssen, weil wir auch im Verhältnis zu uns selbst, in unserem Selbst-Sein – oder darin, wie wir als jemand, dem Identität zukommt, existieren –Andere sind.“⁸⁰

Die Andersheit gehört also konstitutiv zum Selbstsein, sie ist nichts, das uns etwa von Außen zustieße. Wir müssen uns demnach von der gängigen Vorstellung lösen, dass eine „Veränderung“ das Selbst nicht in seinen Grundfesten erschüttern kann. Es gibt kein vorausgesetztes, bereits existierendes Selbst, dem die Anderheit dann passieren könnte:

*„Nicht ist „zuerst“ ein – womöglich an sich a-soziales – Selbst oder Ego da, dem sich sekundär die Frage stellt, als wer es sich unter Anderen zu verstehen hat. Das Selbst zeigt sich vielmehr ursprünglich als von Ander(s)heit affiziertes von dieser Frage umgetrieben.“*⁸¹

Der Sinn des Fragens „Wer bin ich?“ geht nicht in der Nennung eines Namens oder der Identifikation eines numerischen Typs auf. Die Wer-Frage zielt gerade nicht auf ein statisches Sein, auf ein Feststellbares ab, sondern auf das eigentlich unerschöpfliche und nie vollständig ausdrückbare Sein. Liebsch⁸² konstatiert somit einen Überschuss des Wer-Fragens über die eindeutig identifizierbare Identität hinaus. Wer wir eigentlich sind, lässt sich nicht durch einen temporalen Bestimmungsversuch zufriedenstellend angeben. Wir sehen darin, wie der Selbstheit die Andersheit eingeschrieben ist. Ricoeur verweist schon im Buchtitel „Das Selbst als ein Anderer“ auf diese Einschreibung des Anderen im Selbst. Dem „als“ kommen dabei zwei Bedeutungen zu: Eine implikative und eine komparative – je nachdem, ob das französische „comme“ mit „wie“ oder mit „als“ übersetzt wird. Hervorgehoben wird von Ricoeur besonders die implikative Bedeutung des „als“, weil sie gerade anzeigen soll, dass sich Etwas ohne ein anderes nicht denken lässt. Die Andersheit des Selbst ist also keine komparative Andersheit, wie sie etwa aus einem der Selbstheit äußerlichen Vergleich mit einem Anderen entspringen würde, sondern eine durch Alterität konstituierte Selbstheit:

⁸⁰ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst im Zeichen des Anderen“, S. 12

⁸¹ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 13

⁸² Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 18

„Soi-même comme un autre suggeriert von vornherein, dass die Selbstheit des soi-même die Andersheit in derart intimer Weise impliziert, dass die eine sich nicht ohne die andere denken lässt, dass vielmehr, wie man in Hegelscher Sprache sagen würde, die eine in die andere übergeht. Dem „wie“ möchten wir eine starke Bedeutung verleihen, nicht nur die Bedeutung eines Vergleichs – man selbst gleich jemand anderem –, sondern die Bedeutung einer Implikation: man selbst als ein anderer.“⁸³

Den Spuren der Andersheit folgt Ricoeur anhand des Leibes, des Verhältnisses des Selbst zum Fremden (im Sinne des Anderen als das Selbst) und des Gewissens. Im Zuge dieser Spurensuche erweist sich das Selbst schließlich als *„in sich affizierbar durch den „Anruf“ des Anderen.“⁸⁴* Den Anderen zeichnet dabei aus, dass er sich jeder Aneignung entzieht: *„Insofern bedeutet seine „absolute“ Anderheit keine komparative und „relative“ Andersheit, sondern radikale Fremdheit, deren Spur niemals ganz zu tilgen sein wird.“⁸⁵*

Ricoeurs Hermeneutik des Selbst verweist auf eine Ontologie des Leibes, die es ausschließt, leibhaftiges Leben mit einem lesbaren und interpretierbaren Text gleichzusetzen. Der Leib lässt sich nicht beliebig umschreiben – wir sind an unterschiedliche Faktizitäten gebunden, die wir nicht überschreiten können. Gerade die passiven Momente sind es, mit denen die Selbst-Erfahrung beginnt:

„Selbst-Erfahrung heißt Erfahrung dessen, dass das Selbst sich als zu verstehen aufgegeben ist – von Anfang an aber im Zeichen einer Andersheit, der es nicht mächtig ist. Das Sich-nicht-verstehen im Verhältnis zu sich, zu den anderen und zur Welt – ist der Anfang der Selbst-Erfahrung“⁸⁶.

Die Andersheit, widerfährt dem Selbst also nicht von „außen“, sondern ist gerade in ihm selbst angelegt und ist insofern konstitutives Moment des Selbst-sein-könnens. Von dieser Andersheit her gewinnt das Selbst erst seinen Seinssinn. Identität kann das Selbst also nur im Prozess einer reflexiven Selbst-Identifikation gewinnen. Der Mensch ist dabei als ein zeitliches Wesen auf Erzählungen seiner Lebensgeschichte angewiesen, weil allein die

⁸³ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 12

⁸⁴ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 30

⁸⁵ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 30

⁸⁶ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 20

Erzählung in der Lage ist, die Beständigkeit einer Person mit der Diskontinuität der Ereignisse und mit den Wandlungen eines Charakters zu vereinbaren. Aufgrund dieser Alteritätserfahrungen tritt sich, wie der Titel andeutet, das Selbst gewissermaßen als ein Anderer entgegen. Ricoeur spricht dabei von unterschiedlichen Dimensionen der Andersheit oder Passivitätsdimensionen. Eine davon besteht in der Andersheit der eigenen Identität: Sie bleibt auch im Prozess der Selbstidentifikation bestehen, weil die Distanz zwischen dem Pol der Gleichheit und dem Pol der Selbstheit zwar temporär überbrückbar – jedoch nie vollkommen überwindbar ist:

„Das heißt, dass der Versuch einer Identifikation mit dem eigenen Charakter ebenso wie die Übernahme einer gesellschaftlichen Rolle oder das Bemühen, einem historischen oder literarischen Vorbild „nachzufolgen“, die Frage nach dem „Wer?“, das „Wer bin ich?“ nicht erschöpfend beantworten kann.“⁸⁷

Wir sehen also, dass sich die Frage nach der Identität des Selbst im Rahmen einer Substanzontologie nicht beantworten lässt, da uns weder die materielle oder raumzeitliche Kontinuität eines Körpers, noch die Durchgängigkeit bestimmter Merkmale Auskunft gibt inwiefern wir es zu unterschiedlichen Zeitpunkten oder in verschiedenen Situationen mit ein und derselben Person zu tun haben. Es ist, wie uns Ricoeur zu zeigen versucht, gerade nicht die Selbigkeit, die den Grund dafür angibt, dass ein Subjekt sich unterschiedliche Handlungen als eigene zuschreiben kann und sich für etwas verantwortlich zeigt.

Grundlage dafür ist vielmehr, ein unvertretbares Selbst zu sein. Die Identität in der Zeit begründet sich gerade über die Selbstheit, nicht über die Selbigkeit. Wenn wir etwa unsere vergangenen Erlebnisse als eigene erinnern, uns unsere eigenen Erfahrungen und Taten aneignen oder übernehmen, stellen wir einen Zusammenhang, eine Identität her, die eben nur aufgrund einer Selbstheit möglich ist, über die wir als Personen verfügen. Für personale Individuen gilt also, dass sich deren Selbigkeit erst durch und mit der Selbstheit herstellen kann. Die Selbstheit ist also die eigentliche Grundlage von Selbigkeit, insofern als sie *„dafür verantwortlich ist, dass wir in zwei verschiedenen Momenten in einem strengen Sinn mit derselben Person zu tun haben.“⁸⁸* Dies verweist schließlich auch auf

⁸⁷ Breitling: „Paul Ricoeur und das hermeneutische Als“

⁸⁸ Angehrn: „Selbstverständigung und Identität“, S. 60

einen weiteren Tatbestand, nämlich den, dass Selbstheit die Grundlage für Individualität ist:

„Nicht durch sein materielle Besonderheit oder raumzeitliche Situiertheit, sondern kraft seiner Subjektfunktion – seiner Selbstheit – ist der einzelne Mensch ein unvertretbares Individuum. In seiner Freiheit ist jeder sich selber erster Anfang, unabhängig von anderen, in irreduzibler Individuiertheit einer unter anderen.“⁸⁹

Ricoeurs Hermeneutik des Selbst, wie sie in „Das Selbst als ein Anderer“ ausgeführt wird, thematisiert das Selbst, wie wir sehen konnten, vorwiegend vom Anderen her. Diese Konzeption des Selbst unterscheidet sich damit von jener, die wir in „Zeit und Erzählung“ vorfinden, wo der Weg zum Selbst hauptsächlich über die Vermittlung durch Interpretanda und Narrationen gedacht wird. Im folgenden Kapitel werden wir uns nun wieder dieser letztgenannten Deutung zuwenden und das Selbst als ein narrativ Konstituiertes betrachten. Ich möchte hier allerdings noch kurz festhalten, dass die somit unterschiedenen Konzeptionen des Selbst sich meiner Meinung nach bei Ricoeur ergänzen. Während die narrative Theorie des Selbst nämlich die praktische Ebene des narrativen Verstehens, der erzählten und nicht-erzählten Geschichten thematisiert, bilden die Überlegungen zur Selbst- und Andersheit hierzu einen Hintergrund – ein vertiefendes Verständnis dessen, was es bedeutet dass wir im Selbstverstehen den Umweg über das Feld des Narrativen nehmen müssen, innerhalb dessen sich das Selbst zum Anderen wird.

⁸⁹ Angehrn: „Selbstverständigung und Identität“, S. 61

3 NARRATIVE IDENTITÄT

Es wird in diesem letzten Teil der Arbeit um eine Synthese der Themen Selbst und Erzählung gehen. Unsere Auseinandersetzung mit der Erzählung zeigte uns, wie wir die Fabelkomposition und den mimetischen Prozess insgesamt als Möglichkeit der Integration von Veränderlichkeit, Diskontinuität und Unbeständigkeit in eine stabile Ordnung, verstehen können. Gerade vor dem Hintergrund der behandelten Identitätsproblematik wird sich dieses Vermögen der Narration als angemessene Deutung personaler Identität erweisen. Der neue Identitätsbegriff, den wir aus der Synthese von Selbst und Erzählung gewinnen, wird die Identität nicht mehr einseitig als substantielles Merkmal an der Person oder als reiner Selbstbezug des Subjekts bestimmen, sondern als eine Dialektik aus Selbstheit und Selbigkeit, die sich sprachlich ereignet und somit auf die Narration als deren Darstellungs- und Herstellungsform bezogen bleibt. Identität im narrativen Sinne ist dabei jedoch weder auf explizit erzählte Geschichten beschränkt, noch findet sie ihren Ausdruck in Form einer Lebensgeschichte. Sie ist entsprechend ihrem Gegenstand temporal-dynamisch verfasst, sie kann refiguriert und umgestaltet werden.

Wie wir anhand der hermeneutischen Deutung des Selbst bei Ricoeur sahen, ist das Subjekt in seiner Selbsterkenntnis auf Geschichte angewiesen. Es hat keine souveräne Beziehung zu sich, es kann sich nicht auf dem Weg der Introspektion erkennen. Dass in dieser Behandlung des Themas Identität gerade deren narrative Aspekte ins Zentrum der Untersuchung rücken, gewinnt seine Bedeutung vom Stellenwert der Geschichte(n), für die Frage danach, wer wir sind:

„Wie das Subjekt sich zu sich verhält und was es heißt, dass es darin mit sich eins ist, ist nicht in reiner Formanalyse zu bestimmen, sondern nur über die Art und Weise, wie es sich in seiner Zeitlichkeit konstituiert, wie es sich zu seiner Geschichte und darin zu sich selber verhält.“⁹⁰

Das Selbst bei Ricoeur ist eine narrative Struktur, die sich auf der Ebene von Sprache und Handlung zeigt. Einem solchen narrativen Ansatz gemäß bildet der Mensch ein Selbst in

⁹⁰ Angehrn: „Geschichte und Identität“, S. 233

dem Maße aus, in dem er als sprechendes und handelndes Wesen zu einer Person wird. Die Praktiken des Sprechens und Handelns haben dabei eine Integrationsleistung, die verhindert, dass die Person sich in unzusammenhängende Empfindungen, Bewusstseinsinhalte oder Handlungen auflöst:

„Die Rede vom narrativen Selbst erfüllt die Aufgabe, ein Verständnis dessen zu erarbeiten, was es heißt, als Person einzelne Handlungen zu vollziehen und diese als Elemente einer Lebensgeschichte zu konzipieren. [...] Die Fähigkeit zur Integration von Einzelhandlungen in umfassende Lebensgeschichten wird als eine notwendige Bedingung für personales Leben gedacht. Die Bestimmung des Zusammenhanges von Handlung, Sprache und Erzählung stellt den zentralen Aufgabenbereich der unterschiedlichen Konzeptionen des narrativen Selbst dar.“⁹¹

3.1 Der Identitätsbegriff bei Ricoeur

Wir haben uns im vorhergehenden Kapitel dem Problem der Identität genähert und vor allem dessen Implikationen im Hinblick auf die Identität von Personen betrachtet. Gerade die These, die Person sei im Besitz eines unveränderlichen Kerns der ihre Identität ausmacht, erwies sich dabei als unannehmbar. Die Schwierigkeiten, in die man beim Versuch der Bestimmung eines Identitätskriteriums für Personen kommt, lassen sich laut Ricoeur zurückführen, auf eine Nichtbeachtung zweier unterschiedlicher Bedeutungen des Begriffs der Identität. Die erste davon betrifft die Tatsache, dass die Person im Wechsel ihrer Zustände dieselbe bleibt, wobei Identität als Selbigkeit (*memeté*), als das Sich-durchhalten eines Unveränderlichen, verstanden wird. Die zweite Bedeutung sieht die Identität der Person unter dem Aspekt eines Sich-zu-sich-selbst-verhalten der Person und wird von Ricoeur daher als Selbstheit (*ipséité*) benannt.

Die Vermischung von „Selbigkeit“ und „Selbstheit“ hängt für Ricoeur mit dem Verkennen der narrativen Dimension von Identität zusammen. Der Unterschied zwischen beiden Bedeutungen tritt nämlich erst dann hervor, wenn die zeitlichen Implikationen personaler Identität bedacht werden. Wie wir sehen konnten, lässt sich diese Beobachtung auch als

⁹¹ Teichert: „Selbst und Narrativität“, S. 202

Grund für die scheinbare Unlösbarkeit der Gedankenexperimente zum Thema Identität anführen. Insofern diese nämlich Identität stets als bloße Selbigkeit denken, konzentrieren sie sich auf das Auffinden eines Merkmals an der Person, das sich durch die Zeit hindurch nicht verändert und damit die Feststellung erlaubt, es handle sich um ein und dieselbe Person. Durch die einseitige Vorannahme, Identität sei durch Gleichheit gegeben und bestehe in der Permanenz eines bestimmten Merkmals, kreisen diese Theorien immer wieder von neuem um die Suche eines stabilen und unveränderlichen Anhaltspunktes entweder im Bereich des physischen oder des mentalen. Was die Gedankenexperimente vom Begriff der Identität abtrennen (die Zeit), ist jedoch konstitutiv für die Person und deren Identität. Personen sind zwar auch Einzeldinge und als solche in Raum und Zeit lokalisierbar, jedoch gehört zu ihnen ebenso die Veränderung im Laufe ihres Lebens. Eine Person kann sich verändern, sie kann unterschiedliche Erfahrungen machen, ihre Identität (im Sinne des *idem*) kann durch diese Erfahrungen destabilisiert werden. Personen erfahren Differenz und Alterität, die sich in das jeweilige Leben einschreiben. Von dieser Beobachtung aus zeigt sich, dass es noch eine andere Form der Beständigkeit in der Zeit geben muss als die Permanenz eines Gleichen. Für Personen gilt, und das werden wir im Weiteren zu zeigen versuchen, dass sie gerade aufgrund ihrer Selbstheit mit, und durch alle Veränderung hindurch, Beständigkeit haben. Als Personen sind wir zeitlich strukturiert, erleben uns als zeitlich und artikulieren dies auch. Die narrative Dimension ist genau jene Dimension, die dieses Faktum bedenkt. Narrativ ist die Art und Weise, wie wir die Zeit strukturieren, verfügbar machen, wie wir Alterität und Differenz überwinden oder kurzfristig aufheben, wie wir Dissonanz zur Konsonanz, Diskontinuität zu Kontinuität, machen.

3.1.1 Die Identität des idem

Die als „Gleichheit“ verstandene Identitätsvorstellung arbeitet nach Ricoeur mit dem Begriff des „idem“, und entspricht damit dem deutschen „gleich“ oder dem französischen „meme“ und „identique“. Sie ist eigentlich jene Vorstellung von Identität, die wir am schnellsten bei der Hand haben, wenn es darum geht etwas oder jemanden zu identifizieren oder zu reidentifizieren. Diese Form der Identität ist an deskriptiven Merkmalen festgemacht, die uns in der äußeren (aber auch inneren) Beobachtung zugänglich sind.

Identität, als Gleichheit, ist demnach ein Relationsbegriff, an dem wir eine numerische von einer qualitativen Deutung unterscheiden können. Numerische Identität betrifft die Bestimmung eines Gegenstandes als identisch mit sich selbst. Wenn wir etwa sagen „x ist mit y identisch“, so sprechen wir eigentlich nur über einen einzelnen Gegenstand indem wir eine Relation setzen. Wir sagen damit seine numerische Identität aus. Etwas kann als ein und dasselbe identifiziert werden, es wird als ein und dasselbe wiedererkannt.

Von der numerischen Identität können wir die qualitative Identität unterscheiden, die zwei unterschiedliche Gegenstände in Beziehung zueinander setzt und dadurch ihre Ähnlichkeit aussagt. In einer Aussage wie „x ist dasselbe wie y“ etwa, wird daher ausgedrückt, dass zwei numerisch verschiedene Gegenstände verglichen werden, die hinsichtlich ihrer qualitativen Bestimmtheit gleichzusetzen sind. Die miteinander verglichenen Gegenstände haben damit eine annähernde Übereinstimmung in ihren betrachteten Eigenschaften.

Das qualitative Kriterium kann das numerische Kriterium unterstützen: Wenn wir etwa eine Person zu identifizieren versuchen (also die physische Einheit der Person), so bedienen wir uns meisten qualitativer Identitätskriterien. Neben numerischer und qualitativer Identität finden wir jedoch noch eine weitere Identitätsvorstellung, die mit dem Begriff der Gleichheit arbeitet: Es ist die Vorstellung von der ununterbrochenen Kontinuität. Diese Vorstellung von Kontinuität wird meist herangezogen, wenn es darum geht, auszudrücken, dass jemand etwa sein ganzes Leben lang die Person bleibt, die er ist. Ricoeur interpretiert dabei die Kontinuitätsvorstellung in Anlehnung an die qualitative Identität:

„Die Demonstration dieser Kontinuität fungiert als Ergänzungs- oder als Ersatzkriterium für das Ähnlichkeitskriterium; die Demonstration beruht auf einer geordneten Aneinanderreihung schwacher Veränderungen, die – jede für sich genommen – die Ähnlichkeit bedrohen, ohne sie freilich zu zerstören; so gehen wir mit unseren eigenen Portraits in der Abfolge unserer Lebensalter um; wie man sieht, ist hier die Zeit der Unähnlichkeitsfaktor, der Faktor des Abstands und der Differenz“⁹².

Mit dem Begriff der Kontinuität spricht Ricoeur damit auch wiederum das zeitliche Moment an. Die Kontinuität kann nur solange festgestellt werden, als es nicht zu einem

⁹² Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 146

Überhandnehmen des Unähnlichkeitsfaktors kommt. Würde eine Veränderung so gravierende Folgen nach sich ziehen, dass die Kontinuität nicht mehr gesichert wäre, welches Kriterium wäre uns dann noch gegeben? Genau aus diesem Grunde, des Versuchs der Immunisierung der Vorstellung von der ununterbrochenen Kontinuität oder fortdauernden Ähnlichkeit, wird die Suche nach einer der Veränderung zugrunde liegenden Permanenz motiviert. Aus der ständigen Bedrohung der Kontinuitätsvorstellung durch die Zeit entsteht für Ricoeur daher das Prinzip der Beständigkeit in der Zeit im Sinne von Gleichheit. Es ist dies die Idee einer beharrenden Substanz, an der sich zwar Wandel vollzieht, die jedoch selbst nicht von diesem Wandel betroffen wird. Veränderungen wären dann der Substanz nur äußerlich, sie selbst wäre in ihrem Kern nicht von ihnen betroffen. Das Identitätsproblem der Idem-Identität wird so betrachtet, zu einer Suche nach einer Invarianten, die sich gegenüber der Zeit als immun zeigt und dadurch ein Identitätskriterium bilden kann.

3.1.2 Die Identität des ipse

Mit der Bezeichnung „Selbstheit“ oder „ipse“ verweist Ricoeur gegenüber der „Selbigkeit“ auf das Selbstverhältnis von Personen. Dass ich mich selbst – ipse seipsum – meinen oder bezeichnen kann, bedeutet etwas ganz anderes, wie das Faktum, dass ich Dinge oder andere Personen wiedererkennen oder bezeichnen kann.

Ricoeur unterscheidet damit gleichzeitig die Identität eines Dinges von der Identität einer Person. Als Personen besitzen wir ein Selbstverhältnis, sind wir durch eine Form der Selbstbezüglichkeit oder Reflexivität ausgezeichnet. Für die Frage nach unserer personalen Identität erweist sich dieses Selbstverhältnis als konstitutiv. Es ist sozusagen der Boden, auf dem sich erst die zuvor beschriebene Gleichheit herstellen oder auffindbar machen lässt. Identität als Selbstheit ist nur im Rückbezug auf das Subjekt begreifbar, von dem aus sie auch gestiftet wird. Es ist die Identität eines Subjekts, das für vergangene Handlungen einsteht, das Ansprüche erhebt und Versprechen abgibt. Die Selbstheit hat hier den „*starken Sinn der Unvertretbarkeit der Freiheit (auch wenn im Modus, wie ihm Rechte und*

*Pflichten als eigene zukommen, der der Zuschreibung oder Auferlegung durch Andere sein kann).*⁹³

Die Selbstheit ist ein zeitliches Verhältnis. Als solches können wir ihm nicht jene Substantialität unterstellen, die der Begriff der Gleichheit impliziert. Das Selbstverhältnis ist nicht der Hinweis auf ein Ding, das unveränderlich die Zeiten durchwandert. Von der Gleichheit wie sie Dingen zukommt, ist also das „Selbst“ einer Person zu unterscheiden. Ricoeur vertritt dabei durchgängig die These, dass die Identität im Sinne des ipse keineswegs an die Vorstellung eines unwandelbaren Kerns der Persönlichkeit gebunden bleibt. Im Gegenteil, erst wenn wir an der Identität auch das Moment der Selbstheit bedenken, finden wir einen Weg, wie die Zeitlichkeit, die für die Idem-Identität das Auszuschließende darstellt, sich integrieren lässt. Die Identität des Ipse entsteht im Gegensatz der als „idem“ verstandenen Identität im hermeneutischen Prozess von Reflexion und Selbsterkenntnis, aus dem erst ein Selbst hervorgehen kann. Ipseität ist nur möglich aufgrund einer Temporalstruktur, sie ist wesensmäßig im Fluss. Somit wird deutlich, dass sich die scheinbar unlösbare Antinomie personaler Identität gerade erst aus dem Festhalten an der Idee der Gleichheit ergibt:

*„denn entweder postuliert man ein bei aller Vielfältigkeit seiner Zustände selbstidentisches Subjekt oder man vertritt wie Hume und Nietzsche die Ansicht, dieses identische Subjekt sei bloß eine substantialistische Illusion [...]“*⁹⁴

Für diese Eigenart des ipse besteht stets die Gefahr, durch die Bedeutung des idem verwischt oder verdeckt zu werden. Eine Gefahr, die laut Ricoeur gerade im Alltagsverständnis stets gegeben ist. Doch noch in einer anderen Hinsicht erklärt sich, warum das Moment der Selbstheit vor dem Vergleichen, das zum idem gehört, geschützt werden muss. Wenn wir nämlich nicht mehr an einem substanziellen Kern der Person festhalten können, der zum Fundament der Erkenntnis wird, so müssen wir die Art der Gewissheit der Selbstheit anders fassen. Auf die Selbstheit können wir nicht wie auf einen Gegenstand verweisen – Selbstheit kann sich dann immer nur im Moment bezeugen. Was

⁹³ Angehrn: „Selbstverständigung und Identität“, S. 58

⁹⁴ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd III, S. 396

es mit dieser Bezeugung auf sich hat und was dies für den ontologischen Status des Subjekts bedeutet, werden wir später noch zu erörtern haben.

3.1.3 Zwei Identitätsmodelle: Charakter und Versprechen

Die beiden hier vorgestellten Bedeutungen von Identität werden bei Ricoeur anhand zweier Modelle zu veranschaulichen versucht. Gleichheit lässt sich demnach anhand des Modells des Charakter darstellen, während für die Selbstheit das Modell des Versprechens herangezogen wird. Beim Charakter fallen für Ricoeur Selbigkeit und Selbstheit nahezu ineinander – sie überdecken sich geradezu, insofern als der Charakter die Idee eines sich durch die Zeit durchhaltenden Merkmals unterstellt. Der Rückgriff auf den Charakter arbeitet also mit der Idem-Identität: Ich bin die Gleiche, weil mein Charakter jetzt derselbe ist wie zu einem früheren Zeitpunkt. Charakter wird so meist verstanden als eine bestimmte Anzahl dauerhafter Dispositionen, durch die eine Person wiedererkennbar wird. Der Charakter ist daher eher die Bestimmung des „Was“ an einer Person im Gegensatz zum „Wer“. Die Frage nach dem „Wer?“ kann durch den Verweis auf den Charakter nicht ausreichend geklärt werden. Eine Person ist schon durch ihr Person-sein und ihr Selbstverhältnis immer mehr als die Bestimmungen, die ihr gegeben werden können. Was unter dem Begriff des Charakters sozial greifbar und mitteilbar ist, wird von der Person und deren Selbstverhältnis stets überstiegen. Dass die Beständigkeit einer Person durch alle zeitlichen Veränderungen hindurch nicht mit dem Verweis auf den Charakter zu erklären ist, wird deutlich, wenn wir etwa an unterschiedliche Beispiele der Charakterveränderung denken. Hielten wir, wenn wir über Personen sprechen, wirklich immer nur an der Idee der Gleichheit fest, müssten wir nach jeder Veränderung, eine neue Person annehmen und kämen so wieder in die Paradoxien der Gedankenexperimente.

Gegenüber dem Charakter und dessen Betonung der Gleichheit, soll das Modell des Versprechens jene Bedeutung an der Identität von Personen hervorheben, die auf dem zeitlichen Selbstverhältnis beruht. Das Versprechen wird zu einer Form der Beständigkeit in der Zeit, die jedoch auf eine ganz andere Weise Kontinuität schafft als das Modell des Charakters:

*„Sein Wort zu halten bringt eine Selbst-Treue zum Ausdruck, die – weit entfernt davon, zeitliche Unveränderlichkeit zu implizieren – auf die Herausforderung wechselnder Ansichten und Gefühle trifft. Trotz dieser Veränderungen halte ich Wort“.*⁹⁵

Im Gegensatz zum Charakter kommt es beim Versprechen zu einer fast vollständigen Trennung der Momente von Selbigkeit und Selbstheit. Wenn man also dem Wort, das man einmal gegeben hat, treu bleibt, so ist dieses Verhältnis zum Wort (und damit zum Selbst) als dauerhaft zu kennzeichnen. Das Versprechen verweist Ricoeur auch auf Heideggers Begriff der „Selbst-Ständigkeit“. Es zeigt uns also ein Verhältnis an, das gerade Beständigkeit in der Zeit ausdrückt, dem man aber nie eine Substantialität zusprechen würde. Die Beständigkeit in der Zeit liegt beim Versprechen ja gerade im Verhältnis der Person zu sich selbst (zu ihrer Einstellung oder Haltung) und gerade nicht in einem Substrat.

Das Versprechen ist bei Ricoeur aber nicht nur Gegenstand einer Analyse im Rahmen der Theorie der Selbstheit, sondern vielmehr dient es dazu, eine eigene Seinsform sichtbar zu machen. Gegenüber der Idem-Identität, die einem Beharren in der Zeit gleichkommt, ist die Ipse-Identität vielmehr eine Leistung des Selbst: Es lehnt sich im Versprechen gegen die Zeit auf, indem es den Wandel negiert. Birgit Schaaff⁹⁶ meint daher, man könne an das Modell des Versprechens bei Ricoeur nun zwei Fragen richten: Die erste Frage betrifft den Abstand zwischen idem und ipse sowie deren gegenseitige Verdeckung: Wie genau ist dieser größtmögliche Abstand zwischen Selbstbehauptung und Beharren im Sein zu verstehen? Die zweite Frage richtet sich dann nach der für Ricoeur scheinbar dem Charakter überlegenen Existenzform im Modus des Versprechens. In der Perspektive des Versprechens zeigt sich nämlich der Bezeugungscharakter von Handlungen am deutlichsten. Wenn sich Selbstheit in jedem Handeln zeigt, so finden wir im Versprechen die Bezeugung im Sprechakt selbst und in der Ausführung der versprochenen Handlung, vor. Weil im Akt des Versprechens das „Was“ gegenüber dem „Wer“ in den Hintergrund tritt, macht Ricoeur am Versprechen den größtmöglichen Abstand zwischen idem und ipse aus.

⁹⁵ Ricoeur: „Selbst als Ipse“, S. 110

⁹⁶ Schaaff: „Zwischen Identität und Ethik: Ricoeurs Zugang zum Versprechen“, S. 151

Ricoeurs Modell des Versprechens thematisiert gleichzeitig den Unterschied zwischen apodiktischer Gewissheit und Bezeugung. Wir haben schon unter dem Thema der „Hermeneutik des Selbst“ darauf hingewiesen, dass sich in der Konzeption des Selbst bei Ricoeur die traditionelle philosophische Erkenntnisgewissheit als unangemessen erweist. Das Selbst kann sich nur als ein Bezeugtes, in Worten und Taten, zeigen. Mit der Bezeugung kommt aber auch der Andere in den Blick – als ein Gegenüber, dem etwas versprochen wird, der Zeuge ist. Handeln ist aus dieser Perspektive immer jemandem gewidmet, hat Widmungscharakter. Genau dieses Moment macht das Versprechen für Ricoeur auch dem Charakter überlegen. Wir leben also nicht in einer Art monologischer Selbigkeit, sondern immer in einer Offenheit auf den Anderen hin, in einer Beziehung zum Anderen.

3.2 Von der Identität zur narrativen Identität

Einen ersten Hinweis auf die „narrative Identität“ finden wir bei Ricoeur im dritten Band von „Zeit und Erzählung“, wo er durch die Überkreuzung von Geschichte und Fiktion zum Begriff einer „narrativen Identität“ gelangt:

„Der zarte Sprössling, der aus der Vereinigung von Geschichte und Fiktion hervorgeht, ist die Zuweisung einer spezifischen Identität an ein Individuum oder eine Gemeinschaft, die man ihre narrative Identität nennen kann. Identität wird hier als eine Kategorie der Praxis aufgefasst. Die Identität eines Individuums oder einer Gemeinschaft angeben, heißt auf die Frage antworten: wer hat diese Handlung ausgeführt, wer ist der Handelnde, der Urheber?“⁹⁷

Der Begriff der „narrativen Identität“ ist zugleich Ricoeurs Antwort auf das Problem der personalen Identität, die sich seiner Ansicht nach ohne die Berücksichtigung der Narration in unlösbare Antinomien verstricke.⁹⁸ Ricoeurs Konzeption soll nun gerade als eine Lösung der scheinbar unvermittelbaren Positionen von selbstidentischem Subjekt und dem Subjekt als einer substantialistischen Illusion, fungieren:

⁹⁷ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd III, S. 395

⁹⁸ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd III, S. 396

„Das Dilemma verschwindet, wenn man die im Sinne eines Selben (idem) verstandene Identität durch die im Sinne eines Selbst (ipse) verstandene Identität ersetzt; der Unterschied zwischen idem und ipse ist kein anderer als der zwischen einer substantialen oder formalen und der narrativen Identität.“⁹⁹

Der so konzipierte Identitätsbegriff erlaubt es nun – wie Ricoeur in „Das Selbst als ein Anderer“ zeigt – die beiden Momente, Selbigkeit und Selbstheit, in ein dialektisches Verhältnis zu bringen. Eine dem menschlichen Leben angemessene Vorstellung von Identität lässt sich sodann nur als Dialektik von Gleichheit und Selbstheit beschreiben. Die Schwierigkeiten, in die uns der alltagssprachliche Begriff der Identität bringt, resultieren aus einem Vermischen von Gleichheit und Selbstheit oder einer Überbewertung je einer dieser beiden Bedeutungen. Gerade das Alltagsverständnis verdeckt zumeist die Selbstheit durch die Selbigkeit: So suggeriert etwa der Name die Vorstellung eines unveränderlichen Persönlichkeitskerns, andere Erfahrungen dagegen widersprechen geradezu einer solchen Vorstellung – denken wir nur an die Erfahrung der körperlichen und geistigen Veränderung im Laufe eines Lebens.

Unser Selbstverstehen kann sich daher nur als ein narratives Tätigseins, in der Auseinandersetzung mit Geschichten – mögen diese nun literarisch, historisch oder alltäglich sein – ereignen. Selbstverstehen ist also immer schon auf ein Anderes, in Form der dritten Person, gerichtet. Genau hier erhält der Titel „Das Selbst als ein Anderer“ seine gesamte Tragweite: Ich bin mir insofern immer schon ein Anderer, als der Zugang zu mir selbst vermittelt ist über Erzählungen: *„Wenn nämlich der Weg über die Selbstgestaltung unumgänglich ist, so impliziert dieser, dass das Selbst sich in einer Konstruktion objektiviert, jener Konstruktion, die einige das Ich nennen.“¹⁰⁰*

Das Sich-über-sich-selbst-verständigen von der eigenen Geschichte her ist ein privilegierter Modus einer Reflexion, die nicht in der Innerlichkeit verbleibt, sondern von der Äußerlichkeit und Entäußerung her zum Selbst gelangt. Geschichten erzählen ist gewissermaßen eine Urform der temporalen Einheitsbildung, so wie sie auch für die Identität des Selbst basal ist.

⁹⁹ Ricoeur: „Zeit und Erzählung“, Bd III, S. 396

¹⁰⁰ Ricoeur: „Narrative Identität“, S. 66

Kann das Selbst nun im Selbstverstehen die Alterität überwinden oder müssen wir die Alterität als eine Urpassivität fassen, die im Grund bestehen bleiben muss? Kann sich das Selbstverstehen nur im Erzählen ereignen, das verspricht, das „Wer“ auszusagen?

3.2.1 *Erzählung und Erzählfigur*

Wie wir im ersten Kapitel der vorliegenden Auseinandersetzung zeigen konnten, dient das Modell der Fabelkomposition bei Ricoeur dem Aufweis der einheitsstiftenden Funktion der Erzählung. Der Akt der Fabelkomposition stand für eine Integrationsleistung, die das Diskontinuierliche, das Veränderliche in eine zeitliche Dauer einzubinden vermag.

Die Fabelkomposition bringt eine einheitliche Gestalt hervor, indem sie zwischen Permanenz und Veränderung vermittelt. Durch diese Funktion, erzeugt sie eine spezifische Form von Identität der Erzählung, die sich als durch und durch dynamisch erweist und der die Veränderung wesentlich zugehört:

„Erinnern wir uns zunächst daran, was in Zeit und Erzählung auf der Ebene der Fabelkomposition unter Identität verstanden wurde. In einer dynamischen Sprache wird sie durch die Konkurrenz zwischen einer Konkordanzforderung und dem Eingeständnis der Diskordanzen, die bis zum Abschluß der Erzählung diese Identität gefährden, charakterisiert. Unter Konkordanz versteht ich jenes Ordnungsprinzip, das dasjenige beherrscht, was Aristoteles „Zusammensetzung der Handlungen“ nennt. Unter Diskordanz verstehe ich diejenigen Wendungen des Schicksals, die die Fabel zu einer geregelten Transformation – von einer Ausgangssituation bis hin zu einer Endsituation – machen.“¹⁰¹

Das Besondere an der Art der Verknüpfung, die in der Fabelkomposition zutage tritt, lässt sich für Ricoeur am Begriff des Ereignisses festmachen. Im Gegensatz zu unterschiedlichen Kausalmodellen nämlich (die Ricoeur teilweise auch analysiert), in denen Ereignis und Vorkommnis ununterscheidbar sind, bestimmt sich das narrative Ereignis auf eine ihm eigene Weise. Das Ereignis im Rahmen einer Erzählung, definiert sich sozusagen selbst gerade durch sein Verhältnis zum Konfigurationsprozeß:

¹⁰¹ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 174

„...es hat teil an der unbeständigen Struktur der diskordanten Konkordanz, die die Fabel selber kennzeichnet; es ist Quelle der Diskordanz, insofern es in Erscheinung tritt, und Quelle der Konkordanz, insofern es zum Fortgang der Erzählung beiträgt. [...] Ich behaupte, dass das Ereignis, indem es in die Bewegung einer Erzählung eingeht, die eine Figur mit einer Fabel verknüpft, seine unpersönliche Neutralität verliert.“¹⁰²

Anhand dieser Deutung des narrativen Ereignisses zeigt sich uns die Fähigkeit der Fabelkomposition, aus einem Kontingenzeffekt einen Notwendigkeits- oder Wahrscheinlichkeitseffekt hervorgehen zu lassen. Wir haben uns mit diesem Aspekt schon anhand von Mimesis II beschäftigt: Die Fabelkomposition ist es letztlich, die aus einem bloßen Vorkommnis einen Bestandteil einer Geschichte macht. Die narrative Operation der Fabelkomposition, so wie wir sie uns hier in Erinnerung gerufen haben, lässt Ricoeur einen Begriff dynamischer Identität entwickeln, der gerade die beiden Kategorien zu verbinden vermag, die am Identitätsbegriff immer als unvereinbar galten. Das Modell der Fabelkomposition ermöglicht uns die Verbindung von Identität und Verschiedenheit. Wenn wir so auch einen Hinweis gefunden haben auf eine mögliche Verbindung scheinbar widersprüchlicher Momente an der Identität, so müssen wir jedoch bedenken, dass die Fabelkomposition sich auf Handlungen bezieht. Den Übergang von der Handlung auf die Figur der Erzählung und deren Identität wollen wir nun anhand Ricoeurs Erläuterungen zur Erzählfigur nachzeichnen. Wir werden uns die Frage stellen, wie die Identität der Figur in und durch eine Erzählung zustande kommt, um dann die Brauchbarkeit dieser Analyse für eine Deutung personalen Selbstverstehens zu überprüfen.

Unter Figur können wir den-/diejenige verstehen, der/die die Handlung in der Erzählung vollzieht. Der Begriff der Figur gehört dabei zu den Kategorien des Narrativen und wir werden uns daher in weiterer Folge auch zu fragen haben, inwiefern sich der narrative Figurbegriff überhaupt auf die personale Identität übertragen lässt. Ricoeur versteht die Identität der Figur *„als eine Übertragung der zunächst auf die Erzählhandlung angewandten Fabelkomposition auf sich selbst.“¹⁰³* Die Figur selbst wird also zum Gegenstand einer Fabelkomposition. Zwischen Figur und Handlung besteht eine Wechselwirkung – beide korrelieren miteinander. Der Verlauf einer Geschichte und die

¹⁰² Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 175

¹⁰³ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 176

Identität der Figur bedingen sich so gleichermaßen. Die Figur gewinnt ihre Einzigartigkeit aus der Einheit ihres Lebens, andererseits wird diese Einheit durch unvorhersehbare Ereignisse bedroht. Hier finden wir also an der Figur ein ähnliches Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität wie an der Fabelkomposition. In Anlehnung an das Modell der Fabelkomposition kann Ricoeur deshalb auch über die Figur sagen:

„Die konkordant-diskordante Synthesis bewirkt, dass die Kontingenz eines Ereignisses zur gewissermaßen nachträglichen Notwendigkeit einer Lebensgeschichte beiträgt, mit der die Identität der Figur gleichzusetzen ist. So wird der Zufall in ein Geschick verwandelt.“¹⁰⁴

Die Identität der Figur wäre dann also etwas das sich als Geschichte in der Geschichte zeigt. Die Figur erhält ihre Identität aus dem Zusammen von Zufällen, die sich nachträglich in ein Geschick verwandeln. Daraus setzt sich die je eigene Geschichte oder Lebensgeschichte einer Person zusammen, die dann ihre Identität ausmacht:

„Die als Figur der Erzählung begriffene Person ist keine von ihren „Erfahrungen“ verschiedene Entität. Ganz im Gegenteil: Sie hat Anteil an dem der erzählten Geschichte eigentümlichen Regelsystem dynamischer Einheit. Die Erzählung konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt.“¹⁰⁵

Die Identität der Figur der Erzählung, wie wir sie gerade kennen gelernt haben, vermittelt dann zwischen den beiden Polen der Selbstheit und der Selbigkeit. Die narrative Identität ist also stets ein Ausloten zwischen Selbigkeit und Selbstheit. Sie steht sozusagen immer im Zeichen dieser beiden Identitätsbedeutungen oder Identitätsmöglichkeiten. Dass Selbigkeit und Selbstheit tatsächlich als zwei unterschiedliche Identitätsmöglichkeiten verstanden werden können, zeigt sich uns etwa in der Literatur. Narrative Identität benennt dann jeweils das Mischungsverhältnis dieser beiden Möglichkeiten von Identität. Erzählungen sind immer auch ein Spiel mit der Identität, sie erweisen sich dadurch als *„weiträumiges Laboratorium für Gedankenexperimente, in denen die*

¹⁰⁴ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 182

¹⁰⁵ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 182

*Variationsmöglichkeiten narrativer Identität auf den Prüfstand der Erzählung gestellt werden“.*¹⁰⁶

Im Gegensatz zur Alltagserfahrung, die meist beide Bedeutungen von Identität vermengt, zeigt die Literatur eine enorme Bandbreite an Identitätsabstufungen. Am eindringlichsten wird dies, wenn man etwa die Figuren im Märchen vergleicht mit der Hauptfiguren im modernen Roman. Im Märchen begegnen uns Figuren, deren Handeln durch die Stabilität ihres Charakters vorhersehbar ist. Die Identität der Märchenfigur orientiert sich also sehr nahe an der Selbigkeit – sie ist identifizierbar und reidentifizierbar. Die Figur im Märchen, so scheint es, besitzt keinen Selbstbezug, denn sie handelt so und nur so, wie ihre charakterliche Disposition es vorgibt. Sie durchläuft dabei auch keine Veränderung – ihre Identität bleibt dieselbe. Im Kontrast dazu stehen andere Formen von Erzählungen wie etwa der Entwicklungsroman oder der moderne Roman. Hier wird die Selbstheit der Figur d.h. ihr Bezug zu sich selbst, explizit zum Thema der Erzählung. Die Identität der Figur gleicht in diesen Fällen nicht einem stabilen Charakter, sondern sie bildet sich im Laufe der Erzählung erst heraus, indem die Figur eine Auseinandersetzung mit sich selbst durchläuft. Die Identität der Figur kann in diesen Fällen unterschiedlich konzipiert sein, weshalb auch die literarischen Beispiele bis hin zu Fiktionen des Identitätsverlustes, wie wir sie etwa bei Musils¹⁰⁷ „Mann ohne Eigenschaften“ antreffen, reichen. Bei Musil sehen wir auch, unsere Annahme bestätigt, dass Figur und Handlung einer Erzählung miteinander korrelieren und sich dadurch wechselseitig beeinflussen können. Daher mündet auch die Identitätsverweigerung des Hauptcharakters im „Mann ohne Eigenschaften“ in die Krise der Erzählbarkeit. Die literarischen Beispiele zeigen uns, wie unterschiedlich sich das Verhältnis von Gleichheit und Selbstheit gestalten kann. Im Falle des Märchens wird die Selbstheit von der Selbigkeit völlig verdeckt – es scheint, als besäßen die Personen keinerlei Bezug zu sich selbst. Im anderen Extremfall haben wir es nur noch mit bloßer Selbstheit zu tun, in der sich keine Selbigkeit mehr feststellen lässt.

Anhand der imaginativen Variationen in der Literatur können wir zwei interessante Beobachtungen machen. Die erste ist, dass sich die Identität der Figur und die Identität der Erzählung wechselseitig bedingen: Wenn die Figur ihrer Selbigkeit verlustig geht und

¹⁰⁶ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 183

¹⁰⁷ Musil: „Der Mann ohne Eigenschaften“

dadurch verstärkt die Selbstheit hervortritt, scheint auch die Erzählbarkeit an ihr Ende zu kommen. Die zweite Beobachtung ist jene, dass an der Figur die Selbstheit in dem Maße sichtbar wird, in dem die Selbigkeit zurücktritt. Für Ricoeur äußert sich diese Selbstheit in der Leiblichkeit der Figur: Sie ist mit einem Leib ausgestattet, den sie als ihren eigenen erlebt und der als solcher ihr In-der-Welt-sein ermöglicht. Narrative Identität ist darum stets eine Dialektik von Selbstheit und Gleichheit, sie oszilliert zwischen diesen beiden Polen der Identität:

„Narrative Identität kann als Vermittlungsstadium gesehen werden zwischen der Stabilität eines Charakters (im psychologischen Sinne des Wortes) und der Art von Selbst-Wahrung, die durch das Versprechen exemplifiziert wird. Genauer gesagt, die imaginativen Variationen, die durch den Topos „narrative Identität“ erzeugt und von den mittels der Literatur intensivierten Gedankenexperimenten getragen werden, ermöglichen es, die ganze Bandbreite von Kombinationen zwischen Selbigkeit und Selbstheit aufzuzeigen.“¹⁰⁸

3.2.2 Die Erzählfigur als eine Figur des Selbst

Unsere Überlegungen zur Erzählfigur haben uns dargelegt, wie die narrative Identität der Figur als eine Dialektik von Gleichheit und Selbstheit zustande kommt. In einem weiteren Schritt, werden wir nun der Frage nachgehen, inwiefern wir von hier aus die Problematik des Selbst zu erhellen vermögen. Einerseits können wir dann anhand der Figur nachvollziehen, wie sich unsere je eigene Identität narrativ gestaltet, andererseits wird es gerade um das Zurückwirken der narrativen Konstruktionen auf unser Handeln und Erleben gehen. Die Figur eignet sich für Ricoeur gerade deshalb als Modell für das Zustandekommen narrativer Identität, weil sich an ihr einige bedeutende Parallelen zur Person ausmachen lassen.

In der Erzähltheorie, wie auch schon in der Theorie personaler Identität, zeigt sich für Ricoeur ein Vorrang der 3. Person dort, wo es um die Kenntnis des Menschen geht. Die Hauptfigur einer Geschichte ist ebenso wie eine Person, jemand *über* den man spricht. Wir sehen daran, inwiefern wir in der Bestimmung dessen, wer jemand ist, auf das Erzählen

¹⁰⁸ Ricoeur: „Selbst als Ipse“, S. 119

zurückgreifen müssen. Erst über die Geschichten, die wir von uns selbst oder von anderen haben oder geben können, finden wir heraus, wer wir selbst sind oder wer der Andere ist. Eine weitere Parallele zwischen Figur und Person betrifft den Körper. Wie die Person verfügt auch die Erzählfigur über einen Körper, der ihr ein Eingreifen in den Ablauf der Dinge erlaubt und durch den sie Veränderungen selbst herbeiführen kann. Die Figur ist mit ihrem Körper dabei auch Träger von physischen und psychischen Eigenschaften. Diese Eigenschaften behalten ihren Sinn, egal ob sie der Figur nun von außen (Erzähler) zugeschrieben werden, oder ob sie sich diese selbst (Ich-Form der Erzählung) zuschreibt. Der Zugang zu psychischen Prädikaten gestaltet sich - darauf ist hier noch hinzuweisen - immer in doppelter Form: Entweder durch Introspektion oder durch Beobachtung. Für die Figur der Erzählung scheint es dabei keinen Unterschied zu machen, ob sie sich bestimmte Eigenschaften selbst zuschreibt oder diese in Form der 3. Person zugeschrieben bekommt. Zu bedenken bleibt vielmehr die Bedeutung der Einsicht, dass Selbstzuschreibung immer schon die Möglichkeit von Fremdzuschreibung impliziert. Auch wenn die Hauptfigur in einer Erzählung nur in der dritten Person dargestellt wird, so muss sie dazu fähig sein, sich selbst mit „ich“ d.h. in der ersten Person bezeichnen zu können. Wir setzen ja an der Erzählfigur immer schon voraus, dass sie eine Person ist, also in einer Beziehung zu sich selbst steht und von daher als Person verständlich wird.

Die Erzählung kennt unterschiedliche Möglichkeiten, über eine Figur zu berichten – uns zu sagen, wer sie ist. Eine klassische Form wäre etwa das Darstellen der Gedanken und Reden der Figur in der ersten Person durch die Verwendung von Anführungszeichen. Eine weitere, ist der erzählte Monolog, der vor allem im modernen Roman verwendet wird. Für Ricoeur leisten die unterschiedlichen narrativen Darstellungsformen insgesamt eines:

„Diese erzählerischen Techniken veranschaulichen vorzüglich die Fusion der dritten Person der referentiellen Zielrichtung des Diskurses mit der ersten Person der reflexiven Zielrichtung. Die Erzählung ist der bestgeeignete Schmelztiegel für diese Fusion.“¹⁰⁹

Der Charakter der Figur kommt im Akt der Fabelkomposition zustande und ist daher letztlich ein Produkt der Mimesis von Handlung. Als solches entsteht er schon in einem

¹⁰⁹ Ricoeur: „Narrative Identität“, S.64-65

Bereich der Fiktion. Erinnern wir uns an das erste Kapitel unserer Analysen: Die Fabelkomposition ist in ihrer Gestaltungstätigkeit einerseits gekennzeichnet durch den Bruch, den sie zur Welt der Praxis darstellt, andererseits verbindet sie beide Bereiche wiederum in ihrer nachahmenden Neuinterpretation oder Neugestaltung des Praxisbereichs. Die Figuren, die wir auf diese Weise vor uns haben in Texten, Schauspielen, Erzählungen oder Gedanken, werden erneut in den mimetischen Prozess eingebunden, insofern sie durch Leser, Zuseher oder Zuhörer angeeignet oder rezipiert werden. Wir haben uns schon unter dem Begriff der Mimesis III im ersten Kapitel näher mit der Rezeption beschäftigt. Was wir dort sagten über das Verstehen und die Aneignung, bekommt nun eine weitere Bedeutung für das Selbstverstehen. Ricoeur zufolge führt nämlich die Aneignung der Erzählfigur in der Rezeption zu einer Neugestaltung des Selbst, also einer Neugestaltung unserer eigenen Existenz:

„Wenn es stimmt, dass wir unsere narrative Kompetenz erstmalig auf der Ebene von Schilderungen in der dritten Person anwenden, so gilt ebenso, dass diese Schilderungen ein unerschöpfliches Sammelwerk sind, aus dem wir unzählige Modelle für unser eigenes Selbstverständnis schöpfen.“¹¹⁰

So ist der mimetische Prozess auch die Art und Weise wie sich nicht nur Weltverstehen, sondern auch Selbstverstehen ereignet. Das Rezipieren oder Aufnehmen von unterschiedlichen Identitätsmodellen egal in welcher Form, ist somit immer schon eine Neugestaltung des eigenen Selbst, nie nur eine bloße Übernahme oder Realitätskopie. Diese Neugestaltung des Selbst im Erzählen führt jedoch nie zu einer stabilen, unveränderbaren Identität. Erzählen ist damit nicht das Sichern eines selbstgewissen Tatbestandes, sondern bleibt ein stets unabschließbares Projekt. In einem weiteren Schritt können wir daher nun nach dem Wahrheitsmodus dieses narrativ gestalteten Selbst fragen.

3.2.3 Bezeugung im Erzählen

Wie wir sahen, entsteht unser Selbstverstehen gerade erst in und mit den Geschichten, mit denen wir leben und uns verändern. Welche Konsequenzen hat nun eine derartige Konzeption des Selbst? Kann die Frage „Wer bin ich?“ jemals eine gewisse Antwort

¹¹⁰ Ricoeur: „Selbst als Ipse“, S. 119

finden? Mit welcher Form von Wahrheit oder Gewissheit des Selbst haben wir es eigentlich zu tun? Wird Ricoeurs Konzept der narrativen Identität den Veränderungen des Subjektverständnisses gerecht? Für Ricoeur gibt es am Selbst etwas, das trotz seiner Loslösung von substrathaft-qualitativen Grundlagen, nicht affiziert wird. Dieses Etwas, das sowohl den postmodernen Dekonstruktionsversuchen als auch der Schwächung des Subjekts standhalten soll, zeigt sich in Form der Bezeugung. Es ist letztlich der Anruf des Anderen, der als Unhintergebares bestehen bleibt:

„Unser Verhältnis zu uns selber wie zu anderen Personen enthält die unhintergehbare Gewissheit, dass wir uns auf ein letztes Ansich beziehen, auf eines, das in keiner Konstruktion aufgeht und von keiner De(kon)struktion in Frage gestellt wird: Interpretierende Selbsterfindung und Selbsterschaffung, Selbstauflösung und Selbstverlust berühren das Selbstverständnis, suspendieren nicht den Bezug auf jenen unvertretbar Einzelnen, der vom Anruf des Anderen getroffen ist.“¹¹¹

Diese irreduzible Selbstheit, die gerade in und durch dieses Angerufensein durch den Anderen entsteht, kann nun identitätstheoretisch gefasst werden. Wer also jemand ist, verweist demnach auf eine nicht-relativierbare Gewissheit, auf eine reine Selbstheit, die sich als die reine Gewissheit zu existieren, d.h. dieses gemeinte Ich zu sein, bezieht. Es zielt damit auf meine Existenz in ihrer Singularität, ihrer Unaustauschbarkeit und Einzigkeit. Dem gegenüber steht dann ein inhaltliches Wissen, das für die Frage der Identität hinsichtlich des Was-seins bedeutsam ist. Wenn wir nach der Identität einer Person fragen, zielen wir genau auf dieses inhaltliche Wissen, auf seine Identität in ihrer Selbigkeit ab – meistens auf seinen Charakter. Im Alltagsverständnis operieren wir zumeist mit diesem inhaltlichen Verständnis von Identität. Wir müssen allerdings, wie wir gesehen haben, am Selbstverhältnis zwei Seiten voneinander unterscheiden: Einerseits eben die *„existentielle Bezeugung des unvertretbaren Selbst“¹¹²* und andererseits die *„Konstruktion eines bestimmten Bildes seiner selbst, das offen und partiell bleibt“¹¹³*.

Gerade diese Offenheit und Partialität des Selbstbildes ist verantwortlich dafür, dass unsere Selbstausslegung nie an ein definitives Ende kommen kann. Der Mensch kann in seiner

¹¹¹ Angehrn: „Selbstverständigung und Identität“, S. 63

¹¹² Angehrn: „Selbstverständigung und Identität“, S. 63

¹¹³ Angehrn: „Selbstverständigung und Identität“, S. 63

Selbstausslegung nie zu einer Deckung mit sich selbst kommen, sodass die Frage „Wer bin ich?“ sich nicht mehr stellen würde. Genau in dem Auseinanderklaffen von Selbstheit als reiner Gewissheit und Selbstbild als inhaltlichem, veränderbarem Wissen von sich, liegt der Grund für die Unmöglichkeit einer vollständigen Deckungsgleichheit. Angehrn sieht darin einen Prozess des sich gegenläufigen Auslegens:

„Der Vollzug dieser Deutung ist der Ort seiner Identitätsbildung, der Weg, auf dem das Subjekt die Frage „wer bin ich“ so aufnimmt, dass es sie über das „Was“ und das „Wie“ – was bin ich, was will ich sein, wie lebe ich – beantwortet. Wenn zwischen der Offenheit dieser Antwort und der Endgültigkeit der Affirmation des Selbst ein Spannungsverhältnis besteht, so durchaus eines, das ein Zusammengehöriges verbindet: Es ist dasselbe unvertretbare Selbst, das im Anruf des Anderen angesprochen wird und das sich deutend um ein Verständnis seiner selbst bemüht.“¹¹⁴

Das Medium der Konstruktion des Selbst ist die Narrativität. Damit steht es in Verbindung mit Kriterien des Gelingens, der Einheit und Erfüllung. Eine Konstruktion des Selbst kann dann als Ganzheit auch Brüche und Diskontinuitäten integrieren. Die so erfasste Ganzheit kann wiederum zum Gegenstand ästhetischer Beurteilung werden. In der sinnhaft-verstehenden Gestaltung des Selbst geht es also um ein Spannungsverhältnis zwischen Identischsein und Sich-Entgleiten, zwischen Ganzheit und Brüchigkeit. Das Selbst auf dieser inhaltlichen Ebene ist – um es nochmals zu wiederholen – ein Konstrukt mit handlungsrelevantem Charakter. Damit ist es also nicht ein Selbstbild, das unveränderlich und feststehend wäre, sondern eher die Auffassung dessen, wer jemand sein will. Als solche ist sie normativ und handlungsleitend und kann gerade einfließen in eine Überprüfung des Selbstbildes:

„Das Selbstverständnis enthält, anders gesagt, wesentlich eine normative Dimension. Wie sich jemand versteht, sagt in erster Linie etwas darüber aus, an welchen Normen und Werten er sein Handeln orientieren will. Insofern Normen und Werte sich immer auf ein Sollen beziehen, können sie durch Fakten schwerlich widerlegt werden. Dies ist einer der Gründe, warum das Selbst nicht im Sinne einer wahrnehmbaren Substanz verstanden

¹¹⁴ Angehrn: „Selbstverständigung und Identität“, S. 66

*werden sollte; es bildet sich erst in Folge eines am ehesten noch ethisch zu nennenden Selbstverständnisses heraus, das dem zukünftigen Verhalten als Richtlinie zugrunde liegt.*¹¹⁵

Die ricoeursche Konzeption des Selbst, so können wir nun feststellen, hebt sich von den klassischen Zugängen zum Subjekt ab. Es geht bei Ricoeur nicht mehr um die letztbegründende Gewissheit des Ich. Die Gewissheit des ricoeurschen Subjekts zeigt sich auf eine andere Weise: Es bezeugt sich. Der Begriff der Bezeugung widersetzt sich geradezu der Vorstellung eines letztgültigen, sich selbst begründenden Wissens. Über diese sagt Ricoeur, sie könne *„mit der Gewissheit eines jeden gleichgesetzt werden, als ein Selbes im Sinn der Selbstheit zu existieren“*.¹¹⁶ Man könne sich, so Ricoeur, auf keine höhere epistemische Instanz berufen. Gerade im alltäglichen Leben, haben wir mit dieser Form von Gewissheit zu tun, die alles andere als eine apodiktische Gewissheit ist. So können wir einen „wahren Zeugen“ von einem „falschen Zeugen“ unterscheiden und stützen uns dabei eben auf die Gewissheit des Zeugnisses, der Bezeugung, die etwas anderes sein muss als eine apodiktische Letztbegründung. Genau diese Art der Selbstbezeugung bewahrt die Wer-Frage davor, durch eine Was-Frage oder eine Warum-Frage ersetzt zu werden. Derjenige, der sich bezeugt, indem er auf die Frage „Wer?“ antwortet, ist keine Ding-Substanz, sondern zeigt sich in seiner Selbstheit. Darum kann Ricoeur auch sagen, dass sich im Erzählen die Selbstheit bezeugt, *„sowohl in ihrem Unterschied zur Selbigkeit als auch in ihrem dialektischen Verhältnis zur Andersheit.“*¹¹⁷

Das Selbst existiert für Ricoeur als ein Antwort-gebendes und als ein sich Bezeugendes.

Lässt sich aber vom Gedanken einer zu bezeugenden Selbstheit überhaupt noch eine Brücke zum Problem der narrativen Identität schlagen? Verschärft wird dieses Problem ja gerade in dem Maße, in dem man die Selbstheit von einer ihr unverfügbaren Andersheit her beschreibt. Vor allem, wenn diese Andersheit die Sinnbildungsprozesse zwar veranlasst, aber dergestalt, dass sie nicht als auf eine narrative Sinnstiftung zurückführbar erscheinen. Ricoeur versucht ja gerade *„einen internen Zusammenhang zwischen*

¹¹⁵ Sachs-Hombach: „Selbstbild und Selbstverständnis“, S. 197

¹¹⁶ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 360

¹¹⁷ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 365

*Erzählung und Geschichte einerseits und einer Selbstheit andererseits zu denken, deren Sinnkonstitution zwar rückhaltlos vom Anderen her bestimmt ist, die dem aber auf narrativem Wege gerecht werden kann, statt das Woher ihres Aufgefordertseins zur bezeugten Identität geradewegs ins Unerzählbare ausscheren zu lassen.*¹¹⁸

Ist die Erzählung also nur durch die Sorge um die Jemeinigkeit meines Lebens motiviert, oder kann sie dem Anderen gerecht werden? Wie Liebsch bemerkt, reflektiert die Erzählung keineswegs nur die Sorge um sich:

*„Sie beschränkt sich nicht darauf, ungeachtet aller Anfechtungen und Konversionen durch Ereignisse, die uns zu Anderen machen, die Selbigkeit des eigenen Charakters zu behaupten. Sie legt auch von der Identität im Sinne der Selbstheit Rechenschaft ab, die sich, wie Ricoeur am Beispiel des Versprechens zeigt, weitgehend der Abstützung durch einen oft vermuteten „unwandelbaren Kern der Persönlichkeit“ entledigt.“*¹¹⁹

Die narrative Identität bei Ricoeur kann zwischen der Identität als Selbigkeit und der Selbstheit vermitteln – praktisch zeigt sich diese Vermittlung am Versprechen. Wir können daher die Selbstständigkeit begreifen als eine fortdauernde Bestätigung und Bezeugung der eigenen Identität, die dabei immer auf den Anderen angewiesen bleibt. Der Andere bleibt eine letzte und uneinholbare Instanz gegenüber der sich das Selbst in keine Form der Selbst-Gewißheit zurückziehen kann.

Der praktische Wahrheitsmodus der Bezeugung ist nur relational, also stets mit Bezug auf den Anderen zu denken. Wir müssen uns der ricoeurschen Theorie zufolge also bezeugen, *„weil wir der Wahrheit unserer Identität gerade nicht aus eigener Kraft gewiß sein können und weil wir sie insofern nicht besitzen.“*¹²⁰

Die basale Ebene der Identität ist ein Seinsgrund, der sich nur in unterschiedlichen Erfahrungen der Passivität zeigt. Zu diesen passiven Momenten unseres Erlebens gehören die Erfahrung des Eigenleibes, die Erfahrung der anderen Person (Intersubjektivität) und das Wissen, in dem sich das Selbst zum Anderen wird. Der Seinsgrund ist von uns nie

¹¹⁸ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst im Zeichen des Anderen“, S. 32

¹¹⁹ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst im Zeichen des Anderen“, S. 32

¹²⁰ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst im Zeichen des Anderen“, S. 36

einholbar, er kann nur in diesen Formen der Passivität vernommen werden. Von diesem Grund erst hebt sich das handelnde und leidende Selbst, als das wir uns verstehen können, ab.

3.2.4 *Die Grenzen der narrativen Gestaltbarkeit*

Die Frage nach der narrativen Gestaltbarkeit unseres Lebens verweist uns auf den Begriff der „Lebensgeschichte“. Es war Dilthey¹²¹, der sich in seiner Theorie des Erlebniszusammenhangs ausführlich dieser Frage widmete. Er hebt dabei besonders den Stellenwert der „Bedeutung“ hervor: Ein einzelnes Element erhält nur dann Sinn oder Bedeutung, wenn es als Erlebnis in einen Kontext eingeordnet werden kann. Der sich daraus ergebende Erlebniszusammenhang, lässt sich darum auch als narrative Geschichte verstehen. Bei Dilthey bildet die individuelle Lebensgeschichte (als Autobiographie) das Paradigma für einen zur Einheit gewordenen „Zusammenhang des Lebens“. Das Verfassen einer Lebensgeschichte etwa in Form einer Autobiographie, wäre dann zu verstehen als eine explizite Thematisierung der eigenen Identität, die dadurch in eine neue Gestalt gebracht wird.

In „Zeit und Erzählung“ präsentiert Ricoeur die Narration als eine ebensolche einheitsstiftende Funktion. Die Lebensgeschichte versteht er dort in Anlehnung an Hannah Arendt als die Antwort auf die Frage „Wer?“. Mit der Frage „Wer?“ konfrontiert, müssen wir die Geschichte eines Lebens erzählen. Allerdings, ist diese Position sogleich zu hinterfragen. Können wir unser Leben als Ganzes in eine Erzählung bringen? Was bedeutet die Formulierung „Geschichte eines Lebens“? Haben wir es nicht vielmehr mit unterschiedlichen und immer wieder neu erzählbaren Geschichten zu tun, wenn es um unser Leben geht? Und vor allem: Gestalten wir unsere Lebensgeschichte(n) selbst oder hat nicht der/das Andere einen unhintergehbaren Anteil an der Sinnstiftung und Bedeutung möglicher Geschichte(n)?

Eben dieser letzten Frage widmet sich Burkhardt Liebsch¹²², der Ricoeurs Verständnis von „Lebensgeschichte“, so wie dieser es in „Zeit und Erzählung“ präsentiert, kritisiert. Seiner

¹²¹ Dilthey: „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“

¹²² Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“

Meinung nach, bestehe in einer solchen Fassung nämlich das Problem einer Reduzierung des Spannungsverhältnisses zwischen Selbst und Anderem: *„Wird so aber nicht das angedeutete Spannungsverhältnis zwischen Selbst und Anderem auf das Problem reduziert, wie die Frage nach dem Wer eine geschichtliche Antwort finden kann, die der temporalen Alterität Rechnung trägt, welche der eigenen Lebensgeschichte innewohnt?“*¹²³

Während von „Zeit und Erzählung“ aus der Begriff der Lebensgeschichte für Ricoeur im Sinne einer einheitsstiftenden Erzählung noch ausreichend war, macht Liebsch nun deutlich, dass das herausgestellte Phänomen des Anderen nicht unterschlagen werden darf. Die Frage nach dem Wer darf nun *„nicht mehr auf die Frage nach der nachträglichen Verständlichkeit eines bloß „eigengeschichtlichen“ Lebenszusammenhangs reduziert werden, dessen „Eigenheit“ durch die Behauptung einer konstitutiven Andersheit des Selbst ja gerade in Frage gestellt wird.“*¹²⁴

Es gilt also dieses Moment der Andersheit, das wir nun schon in mehreren Hinsichten herausgestellt haben, zu bedenken. Die Lebensgeschichte(n) zeigt sich dann nicht als etwas, das nur auf mich, etwa als Sinnursprung, zurückverweist, sondern als ebenso abhängig und mitkonstituiert vom Anderen.

Unser Leben und damit auch unsere Geschichte(n) sowie unsere Identität sind stets schon mitgetragen von unterschiedlichen Formen der Passivität, in denen sich die für unser Selbstsein konstitutive Andersheit zeigt. Wenn narrative Identität nur möglich ist durch den geschichtlichen Nachvollzug durchlebter Zeit, so sind damit also nicht nur die expliziten Erzählungen (in ihrer Nachträglichkeit), sondern auch die (prä)narrativen Strukturen, die im Geschehen des Lebens selbst wirksam sind, gemeint:

*„Der Zusammenhang menschlichen Lebens wird so gesehen durch ein ständig vor sich gehendes Sich-auf-sich-zurückwenden kontiniert, das vergangene Zeit geschichtlich verständlich werden lässt. Der gelebte Lebenszusammenhang liegt als lebensgeschichtliches Geschehen dem ausdrücklich erzählten Lebenszusammenhang als der Geschichte unseres Lebens immer schon voraus.“*¹²⁵

¹²³ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 21-22

¹²⁴ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 22

¹²⁵ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 23

Noch bevor wir also ausdrücklich erzählen, leben wir schon narrativ verstehend. Ricoeur spricht daher auch in Anlehnung an Heidegger von einem narrativen „In-der-Welt-sein“. In unserem Leben sind wir dabei immer schon an der Erzählbarkeit des Erlebten interessiert. Es geht uns immer schon um die geschichtliche Verständlichkeit durchlebter Zeit – wobei die erlebte Geschichte unseres Lebens der erzählten Geschichte unseres Lebens immer schon vorausliegt.

Allerdings haben wir, insofern es uns um die Erzählbarkeit des Lebens geht, eine Grenze zu bedenken: Das Ganze unseres Lebens kann niemals in Form einer Erzählung zum Vorschein kommen. Es gibt keine solche Erzählung, die unser Leben als ein Insgesamt in sich aufnehmen und darstellen könnte. Die Voraussetzung für die Möglichkeit einer solchen Erzählung wäre die Kenntnis des eigenen Endes, des Todes, um diesen als ein Ende in die Erzählung integrieren zu können. Diese Perspektive bleibt uns als Sterblichen allerdings verwehrt – wir können keinen postmortalen Blickpunkt einnehmen.

Das Problem der Uneinholbarkeit der Lebensgeschichte wirft zugleich die Frage nach der Sinnhaftigkeit eines Strebens oder einer Rede von Ganzheit auf. Insofern etwas sich erst mit der Kenntnis oder der Setzung eines Endpunktes zu einem Ganzen fügt oder als ein solches zu kennzeichnen ist, fragt sich, ob die Idee der Ganzheit narrativ überhaupt einen Sinn macht. Lässt sich ein Ganzes narrativ überhaupt erfassen oder muss es eine nie einzulösende regulative Idee bleiben?

Diese letztliche Unbestimmbarkeit unseres eigenen Lebens aufgrund unserer eigenen zeitlichen Verfasstheit kennzeichnet Liebsch als die *„zwischenzeitliche Unbestimmtheit der geschichtlichen Bedeutung unseres Lebens.“*¹²⁶ Als Menschen sind wir „zwischenzeitliche“ Wesen, denen die narrative Einholbarkeit ihres eigenen Endes nicht möglich ist. Unser Leben ereignet sich in dem Zwischenraum von Geburt und Tod – beides Punkte, die wir selbst nicht mehr fassen können. Das Selbst kann immer nur rückwirkend auf seine erlebte Vergangenheit rekurrieren. Bevor es sich der erlebten Zeit ausdrücklich verstehend zuwenden kann, erfährt es sich in Geschichten verstrickt, die vom Selbst nicht-intendierte Wirkungen zeitigen: *„Der zwischenzeitlichen Unbestimmtheit wird keine sinnkonstituierende Subjektivität Herr. Gleichwohl kann diese sich nicht aus der*

¹²⁶ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 25

*Ungewissheit geschichtlichen Seins in die vermeintliche Gewissheit einer apodiktischen Evidenz etwa retten, die besagen würde, wer wir sind.*¹²⁷

Wenn auch diese Idee von der Lebensgeschichte als eine einzige und treffende Darstellung unserer Identität nicht realisierbar ist und unser Leben in seiner Verfasstheit in unzählige, revidierbare Einzelerzählungen zerfällt, so haben diese dennoch Bedeutung. Lebensgeschichten, seien es unsere eigenen oder die anderer, bilden so etwas wie Vorbilderzählungen, anhand derer wir unser eigenes Leben orientieren können.

Die Erzählung kann also ihren Anspruch, Zeit verstehbar zu machen, nie vollständig einlösen. Ihr ist immer schon eine Grenze gesetzt, allein durch die Endlichkeit unseres Daseins. Wie wir am Begriff der Lebensgeschichte erläutert haben, gibt es die letzte, vollständige Erzählung nicht. Denn wer sollte sie erschaffen? Gerade das Andere (als die uneinholbare Fremdheit) ist es ja, das uns letztlich auch in Form der Zeitlichkeit immer wieder gegenübersteht und das wir uns nie ganz aneignen, nie ganz zum Eigenen machen können. Vor dieser unumstößlichen Andersheit des Anderen muss schließlich auch die Erzählung ihrer Grenzen einsehen. Die Grenzen der Erzählung zeigen sich nicht nur anhand des Totalisierungsversuch der singulären Lebensgeschichte, sondern ebenso in der Form des Erzählens. Wenn wir erzählen, können wir etwa unsere Existenz gar nicht als die Praxis autonomer Subjekte beschreiben, sondern wir müssen immer auch über das Leiden (der Opfer) erzählen. Anhand dessen zeigen sich wiederum die passiven Momente unserer Existenz. Wir sind Handelnde und Erleidende in einem gleichursprünglichen Sinne. Das Handeln erhält seinerseits gar keinen Sinn, wäre es nicht ein der Kontingenz des Lebens Entgegenwirkendes. Wir sind in unserer Existenz also immer vom Anderen (von dem was wir nicht gewollt haben, dem was uns entgegensteht) her bestimmt. Eigentlich ist es dieses Andere, das uns einerseits zum Agieren herausfordert und das uns vorantreibt.

Damit ist auch die narrative Identität, insofern sie sich immer nur temporär einstellt, ebenso augenblicklich und singulär, sodass sie eigentlich jede Erzählung sofort wieder überschreitet. Gerade weil sie in ihrer Augenblicklichkeit und Singularität sofort wieder auf das Unvermeidliche, das Nicht-narrative, ja eigentlich auf das Unlesbare verweist. Im

¹²⁷ Liebsch: „Fragen nach dem Selbst – Im Zeichen des Anderen“, S. 25

Sagen von etwas sage ich immer schon gleichzeitig das Andere nicht. Indirekt, verweise ich dabei auf das, was ich nicht sage:

„Jede Synthese dessen, was im Leben heterogen bleibt, ist somit selbst heterogen und bekräftigt damit, was aufzuheben es angetreten war. Die Folge dieser Erkenntnis für jede Hermeneutik, ganz zu schweigen für die Ontologie des Textes als einer Art transzendentalen Grundes für die Konstitution des Selbst, ist kaum zu überschätzen.“¹²⁸

Wir können uns in diesem Sinne also nie vollständig durchsichtig werden – wir können jeweils in immer neuen Versuchen an der sukzessiven Erhellung unseres Daseins arbeiten. Insofern wir dies jedoch narrativ-verstehend tun, haben wir es immer mit einem Gestaltungsakt, einem Gestaltungsversuch unserer Erfahrung zu tun, der sich vom Erlebten abhebt:

„Wenn das „Sehen wie“ der metaphorischen Neubeschreibung – und damit auch der narrativen Neukonfiguration – tatsächlich als Aufdeckung eines „Seins wie“ auf der radikalsten ontologischen Ebene betrachtet werden kann, im Sinne einer zugleich metaphorischen und narrativen „Wahrheit“ und „Referenz“, dann, so meine These, hat dies schwerwiegende Folgen für das Wesen des Verstehens und die Zurückgewinnung der Bedeutung. Denn Bedeutung und Verstehen sind auf immer gebrandmarkt durch die Herrschaft des „als ob“, des Lesens und, wie wir sehen werden, einer singulären Bezeugung – ja sogar eines bestimmten Glaubens, in dem Bedeutung und Verstehen eine stets angefochtene und damit nur vorübergehende Verfestigung erfahren.“¹²⁹

Diese vorübergehende Verfestigung von Bedeutung und Verstehen, also die temporal-dynamische Verfasstheit der narrativen Identität widerspricht geradezu der Idee einer Totalisierung von Bedeutung. Die Totalisierung der Bedeutung würde heißen, hinter oder in allen Fabeln eine einzige Fabel zu sehen, d.h. an eine einzige mögliche „große Erzählung“ zu glauben. Die Ablehnung dieser Wunschvorstellung bedeutet aber auch nicht, in einem Reich von einander widersprechenden Bedeutungen unterzugehen. Interpretieren heißt ja – dem hermeneutischen Grundparadigma gemäß – in der Tätigkeit

¹²⁸ De Vries: „Die Bezeugung des Anderen“, S. 212

¹²⁹ De Vries: „Die Bezeugung des Anderen“, S. 215-216

der Auslegung fortzuschreiten und niemals zu einem Abschluss zu kommen. Anstatt von einem endgültigen Ende zu sprechen, müssen wir also von unzähligen, sich immer wieder einstellenden Enden sprechen. Leben bedeutet demnach „*ich bewege mich immerfort auf meinen Tod zu, was ausschließt, dass ich ihn als ein narratives Ende erfassen könnte.*“¹³⁰

¹³⁰ Ricoeur: „Das Selbst als ein Anderer“, S. 197

SCHLUSSBEMERKUNG

Ziel der hier vorliegenden Untersuchung war eine philosophisch-hermeneutische Klärung des Zusammenhangs zwischen Identität und Narrativität, die ihre aktuelle Relevanz vor allem aus den unterschiedlichen Identitätsdebatten und deren scheinbarer Unvereinbarkeit untereinander, gewann. Unsere Analysen nahmen dabei ihren Ausgang von mehreren Fragestellungen, die dann im Begriff der „narrativen Identität“ konvergieren sollten. Ihre Bedeutung gewann unsere Problemstellung vor allem im Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit von Identität in der Zeit. Die Zeit schien uns zu Beginn gerade etwas Widersprüchliches an der Identität zu sein, etwas das gerade die Möglichkeit von Identität infrage zu stellen schien. Wie, so fragten wir, soll Personen Identität zugesprochen werden können, wenn doch immer die Möglichkeit von Veränderung in der Zeit besteht?

Eine Vertiefung der Identitätsproblematik, wie wir sie versucht haben, zeigte dann, dass die Zeit – zuerst das ganz Andere der Identität – eigentlich erst ihr Konstitutivum bildet. Wie wir darlegen konnten, besteht ein Grund für die unterschiedlichen Aporien in der Frage nach personaler Identität gerade in der Ausblendung der Zeitthematik. Gegenüber einer Vorstellung vom selbstidentischen Subjekt, die zum Zentrum unserer Kritik wurde, gelang es uns dann unter Rückgriff auf Ricoeurs Analysen, zu einem Identitätsbegriff vorzudringen, der es ermöglicht, sowohl zeitliche Veränderung als auch Beständigkeit in der Zeit, in sich aufzunehmen. Als Medium einer derart zeitlich-dynamisch beschaffenen Identität erwies sich sodann die Narration. Mit Ricoeur gelang es uns dabei, der Identitätsproblematik eine hermeneutische Wendung zu geben und zum Begriff einer „narrativen Identität“ zu gelangen. Unsere These lautete dabei, dass personale Identität richtig verstanden, sich in der Frage „Wer bin ich?“ konzentriert. In dieser Frage deutet sich, wie wir zu zeigen versuchten, ein Subjekt an, das sich nicht mehr in einem substanziellen „Was“ ausdrücken lässt. Gerade in der von uns gewählten hermeneutischen Blickrichtung, verdeutlichte sich, dass Identität sich darum erzählend zu ereignen hat, auch wenn sie dabei nur als eine unendliche Annäherung möglich ist. Die Bedeutung des Begriffs der narrativen Identität ist vor allem auch darin zu sehen, dass dieser die Wechselbeziehung zwischen Subjektivität und Individualität angemessen zum Vorschein zu bringen vermag. Identität als narrative Identität erlaubt nämlich, sowohl die Möglichkeiten als auch die Grenzen der Identitätsbildung aufzuzeigen. Identität, wie sie

uns in dieser Form begegnet, ist nie eine stabile oder bruchlose Identität, sondern immer eine dynamische Einheit, die Veränderungen der Person und ihrer Umwelt zu integrieren vermag. Sie kann folglich immer neu produziert, aufrechterhalten oder variiert werden. Die eigene Identität ist die immer wieder neu zu leistende Aufgabe der poetischen Produktion einer narrativen Einheit. Diese vermag Brüche, Instabilitäten und Widersprüche untereinander zu vereinigen. Unsere Identität steht uns jedoch nicht wie eine ungehinderte intentionale Produktion zur Verfügung. Geschichten sind keine zielkonsistenten Handlungen – sie verdanken ihre Identität nicht einer bloßen Intentionalität. Identität durch Geschichten ist also keine Planrealisation – ihre Einheit muss sich immer anhand der Kontingenzen und Peripetien der konkreten Realität ausbilden. Jeder Identitätsbildung sind also stets Grenzen gesetzt, die sie gefährden oder destabilisieren können. Die Frage „Wer bin ich?“ wird so zur nie vollständig beantwortbaren, jedoch stets zum Erzählen herausfordernden, Frage nach unserer Identität.

Ricoeurs Ansatz erwies sich somit als ein interessanter Versuch, dem philosophischen Problem der Identität in der Zeit, mit der poetischen Gestaltungstätigkeit der Narration zu begegnen. Natürlich treten gerade in dem Maße wie uns mit Ricoeur eine Vertiefung der Problematik gelungen ist, ebenso die Grenzen unserer Auseinandersetzung hervor. Obwohl wir uns im Verlauf unserer Analysen immer wieder kritisch mit den einzelnen Ergebnissen auseinanderzusetzen versuchten, blieben bestimmte Fragestellungen unterschiedlicher Ebenen partiell offen. So könnte man etwa neben jenen Problemen, die wir innerhalb der Theorie Ricoeurs ausfindig machen konnten, wie etwa den nicht ausreichend geklärten Begriff der Pränarrativität, oder die Frage der Anwendbarkeit des Modells der Literaturrezeption als Beispiel für personales Selbstverstehen, ebenso die Reichweite einer Anwendung der Erzähltheorie auf die Identitätsproblematik insgesamt hinterfragen. Indem sich Ricoeur überwiegend den narrativen Aspekten von Identität widmete, ließ er andere identitätskonstitutive Momente wie beispielsweise die Leiblichkeit außer Acht.

Es drängt sich jedoch gerade im Hinblick darauf die Frage auf, in welchem Ausmaß die mimetische erzeugte Wirklichkeit der Erzählung identitätsrelevant ist, und ob diese nicht eben doch einer Ergänzung von anderer Seite her bedürfte. Teilweise in einer Abgrenzung von Ricoeur haben wir versucht, die narrative Identität nicht nur als ein der Ungezwungenheit der literarischen Rezeption Entspringendes, zu interpretieren. Wir sind

dem ricoeurschen Ansatz dabei mit der Überlegung begegnet, ob narrative Identität nicht auch ebenso von der Deutungsmacht der Anderen abhängig ist, deren Blick wir uns ja gerade nicht zu entziehen vermögen.

Diese und andere Fragen bleiben, trotz der Antworten, zu denen wir im Verlauf unserer Denkbewegung gefunden haben. Wie wir, so hat auch Ricoeur selbst die Grenzen seines eigenen Versuchs eingesehen und dabei anerkannt, dass sich gerade in einer philosophischen Auseinandersetzung das problematisierte Thema letztlich doch unserem Denken entzieht, auch wenn wir stets an seiner sprachlichen Gestaltung arbeiten.

LITERATURVERZEICHNIS

ACHOURI, Cyrus: „Zeit und Identität. Eine philosophische Meditation“, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 2004

ANGEHRN, Emil: „Geschichte und Identität“, De Gruyter Verlag, Berlin 1985

ANGEHRN, Emil: „Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst“, IN: LIEBSCH, Burkhard (Hrsg): „Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen“, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999.

ANGEHRN, Emil: „Zur Hermeneutik des Selbst“, IN: LIEBSCH, Burkhard (Hrsg): „Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen“, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999.

ARISTOTELES: „Poetik“, Reclam Verlag, Stuttgart 1994 (Übersetzt von Manfred Fuhrmann)

AUERBACH, Erich: „Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur“, Franke Verlag, Bern 1959

AUGUSTINUS, Aurelius: „Bekenntnisse“, Dt. Taschenbuch Verlag, München 1994 (Übersetzt von Wilhelm Thimmel)

BREITLING, Andris: „Paul Ricoeur und das hermeneutische Als“, IN: Orth/Breitling (Hrsg.): „Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricoeurs“, Berlin 2002.

CARR, David: „Narrative Erzählform und das Alltägliche“, IN: STÜCKRATH, Jörn/ZBINDEN, Jürg (Hrsg.): „Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur“, Nomos Verlag, Baden-Baden 1997

DANTO, A.C.: „Analytische Philosophie der Geschichte“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1974.

DILTHEY, Wilhelm: „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, 1958

ERIKSON, Erik H.: „Identität und Lebenszyklus“, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000

FELDMANN, Harald: „Mimesis und Wirklichkeit“, Fink Verlag, München 1988

FELLMANN, Ferdinand: „Wir interpretieren bis der Tod uns abholt“, IN: Liebsch, Burkhard (Hrsg): „Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen“, Verlag Karl Alber; Freiburg/München 1999.

FRANK, Manfred: „Subjekt, Person, Individuum“, IN: FRANK/HAVERKAMP (Hrsg.): „Individualität“, Poetik und Hermeneutik Band 13, Wilhelm Fink Verlag, München 1988

FRANK, Manfred: „Die Unhintergebarkeit von Individualität“, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986

FRANK, Manfred (Hrsg.): „Individualität“, Fink Verlag, München 1988

FRIESE, Heidrun: „Identität: Begehren, Name und Differenz“, IN: Assmann/Friese [Hrsg.]: „Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität“, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998

GERGEN, Kenneth J.: „Das Übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben“, Carl-Auer Verlag, Heidelberg 1996

GREISCH, Jean: „Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte“, Wilhelm Fink Verlag, München 1993

HAAS, Stefanie: „Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricoeurs Überlegungen zur narrativen Identität“, Olms 2002

HENRICH, Dieter: „Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen“, IN: MARQUARD, Odo: „Identität“, Poetik und Hermeneutik Bd 8, Fink Verlag, München 1979

HÜTTINGER, Stefanie: „Der Tod der Mimesis als Ontologie und ihre Verlagerung zur mimetischen Rezeption“, Lang Verlag, Frankfurt am Main 1994

INEICHEN, Hans: „Vom Ich zum Selbst“, IN: LIEBSCH, Burkhard (Hrsg.): „Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen“, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999.

INEICHEN, Hans: „Philosophische Hermeneutik“, Alber Verlag, Freiburg 1991

ISER, Wolfgang: „Das Fiktive und das Imaginäre“, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991

KAUL, Susanne: „Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricoeur“, Fink Verlag, Paderborn 2003

KERSTING, Wolfgang: „Platons Staat“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1999

KIM, Ae-Ryung: „Metapher und Mimesis“, Reimer Verlag, Berlin 2002

KOLLER, Hermann: „Die Mimesis in der Antike“, Franke Verlag, Bern 1954

LIEBSCH, Burkhard: „Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität“, IN: ORTH/BREITLING (Hrsg.): „Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricoeurs“, Berlin 2002

LIEBSCH, Burkhard: „Fragen nach dem Selbst – im Zeichen des Anderen“, IN: LIEBSCH, Burkhard (Hrsg.): „Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen“, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999.

MACINTYRE, Alasdair C.: „Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart“, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1987

MATTERN, Jens: „Paul Ricoeur zur Einführung“, Junius Verlag, Hamburg 1996

MEUTER, Norbert: „Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur“, Metzler Verlag, Stuttgart 1995

MEYER, Ursula: „Paul Ricoeur. Die Grundzüge seiner Philosophie“, Ein-Fach-Verlag, Aachen 1999

MUSIL, Robert: „Der Mann ohne Eigenschaften“, Kremayr & Scheriau Verlag, Wien 1997

NAGL-DOCEKAL, Herta (Hrsg.): „Tod des Subjekts?“, Oldenbourg Verlag, Wien 1987

ORTH, Stefan: „Vernachlässigte Ressourcen. Das reflexionsphilosophische Fundament der Hermeneutik Paul Ricoeurs“, IN: ORTH/BREITLING (Hrsg.): „Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricoeurs“, Berlin 2002

POLTI, Adolf: „Zur Rezeption und Kritik von Zeit und Erzählung“, IN: STÜCKRATH, Jörn/ZBINDEN, Jürg (Hrsg.): „Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur“, Nomos Verlag, Baden-Baden 1997

POLTI, Adolf: „Eine Philosophie der Narrativität. Zur Funktion der „Synthesis des Heterogenen“ bei Paul Ricoeur“: Dissertation 1997, LINK: http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=959708022&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=959708022.pdf

PÖGGELER, Otto (Hrsg.): „Hermeneutische Philosophie“, Nymphenburger Verlag, München 1972

PRAMMER, Franz: „Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie“, Tyrolia Verlag, Innsbruck/Wien 1988

REAGAN, Charles E.: „Paul Ricoeur. His life and his works“, University of Chicago Press, Chicago 1996

RICOEUR, Paul: „Zeit und Erzählung“, Bd I, Wilhelm Fink Verlag, München 1988

- RICOEUR, Paul: „Zeit und Erzählung“, Bd III, Wilhelm Fink Verlag, München 1991
- RICOEUR, Paul: „Das Selbst als ein Anderer“, Wilhelm Fink Verlag, München 1996
- RICOEUR, Paul: „Selbst als ipse“, IN: Johnson, Barbara [Hrsg.]: „Freiheit und Interpretation. Amnesty International-Vorlesungen 1992“, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1994
- RICOEUR, Paul: „Narrative Identität“, In: Heidelberger Jahrbücher, Bd 31, 1987
- RUNGALDIER, Edmund/KANZIAN, Christian (Hrsg): „Grundprobleme der analytischen Ontologie“, UTB Verlag, Paderborn 1998
- SCHAPP, Wilhelm: „In Geschichten verstrickt“, Richard Meiner Verlag, Hamburg, 1953
- SACHS-HOMBACH, Klaus: „Selbstbild und Selbstverständnis“, IN: NEWEN/VOGELEY (Hrsg.): „Selbst und Gehirn“, Mentis Verlag, Paderborn 2000
- SCHAAFF, Birgit: „Zwischen Identität und Ethik: Ricoeurs Zugang zum Versprechen“, IN: BREITLING, Andris: „Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik“, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 1999
- SCHWAB, Martin: „Einzelding und Selbsterzeugung“, IN: FRANK/HAVERKAMP (Hrsg.): „Individualität“, Poetik und Hermeneutik Band 13, Wilhelm Fink Verlag, München 1988
- STÜCKRATH, Jörn/ZBINDEN, Jürg (Hrsg.): „Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur“, Nomos Verlag, Baden-Baden 1997
- STRAWSON, Peter F.: „Individuals. An essay in descriptive metaphysics“, Methuen Verlag, London 1971
- TEICHERT, Dieter: „Selbst und Selbstverständnis bei Gadamer und Ricoeur“, IN: Orth/Breitling (Hrsg.): „Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricoeurs“, Berlin 2002.
- TEICHERT, Dieter: „Selbst und Narrativität“, IN: NEWEN/VOGELEY (Hrsg.): „Selbst und Gehirn“, Mentis Verlag 2000
- TEICHERT, Dieter: „Personen und Identitäten“, De Gruyter Verlag, Berlin 1999
- TÉTAZ, Jean-Marc: „Eine Philosophie des Selbst“, IN: LIEBSCH, Burkhard (Hrsg.): „Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen“, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999.
- TENGELYI, László: „Ricoeurs realistische Wende der Selbstausslegung“, IN: BREITLING, Andris: „Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik“, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 1999

VANSINA, Frans D.: „Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire 1935-2000“, Leuven University Press, Leuven 2000

VRIES, Hent de: „Die Bezeugung des Anderen. Von Temps et Récit zu Soi meme comme un autre“, IN: LIEBSCH, Burkhard (Hrsg): „Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen“, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999

WELSEN, Peter: „Das Problem personaler Identität“ IN: LIEBSCH, Burkhard (Hrsg): „Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen“, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999

WHITE, Hayden: „Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19.Jhdt in Europa“, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1991

ZBINDEN, Jürg: „Krise und Mimesis. Zur Rekonstruktion und Kritik von Paul Ricoeurs Begrifflichkeit in Zeit und Erzählung“, IN: STÜCKRATH, Jörn/ZBINDEN, Jürg (Hrsg.): „Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur“, Nomos Verlag, Baden-Baden 1997

ZIMA, Peter V.: „Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne“, Francke Verlag, Tübingen 2000

DANKSAGUNG

Danken möchte ich meiner Betreuerin Prof. Herta Nagl-Docekal für ihre hilfreiche und konstruktive Unterstützung während des Entstehungsprozesses dieser Arbeit.

Auch gilt mein Dank Prof. Reinhard Sieder, durch den mein Interesse am Thema aus einer sozialhistorischen Perspektive erstmals geweckt sowie vertieft wurde.

Vor allem danke ich meinen Eltern, die mir durch ihre Unterstützung dieses Studium und damit diese Arbeit erst ermöglicht haben.

Letztlich gebührt mein Dank auch meinen Freunden für deren Gesprächsbereitschaft, Aufmunterung und Geduld im Verlauf meines Denk- und Schreibprozesses.

CURRICULUM VITAE

Alexandra Kofler

geboren am 31. März 1979
in Linz, Oberösterreich

AUSBILDUNG

1998 – 2005	Studium der Philosophie und Geschichte an der Universität Wien
1994 – 1998	Bundesoberstufenrealgymnasium Perg, Oberösterreich
1993 – 1994	Handelsakademie Perg, Oberösterreich
1989 – 1993	Hauptschule Pregarten, Oberösterreich
1985 – 1989	Volksschule Pregarten, Oberösterreich

KONTAKT

alexandrakofler@gmx.at