

Narrative Identität und existentiale Möglichkeit

Ausgehend von der Heideggerschen fundamentalontologischen Destruktion der sog. Anwesenheitsmetaphysik zeigte Andreas Luckner anhand einer paradigmatischen Aufteilung der Metaphysik der Geschichte und der Tradition in die teleologische und historische Form, inwiefern das Metaphysische in solchen Ansätzen eigentlich in ihrem Verhalten zu der Geschichte als einem Gegenstand besteht. Die teleologische Form der Metaphysik der Geschichte betrachtet nämlich jedes Phänomen als eine der vielen Stationen auf dem Weg zur Errichtung einer Wahrheit und ist insofern als dogmatisch zu bezeichnen. Die historische Form dagegen hält es für möglich, dass jedes Phänomen seine eigene Wahrheit hat und ist somit relativistisch zu nennen. Die Phänomenologie der Geschichte oder die Phänomenologie der Identität soll sich von solchen Unterscheidungen und überhaupt von den Prädikationen der Geschichte fern halten und die Frage nach der Geschichte und der Identität nicht als solche nach den Gegenständen einer Bestimmung stellen, d. h. sie als etwas betrachten, dem von außen eine Eigenschaft zugeschrieben werden kann, sondern als eine Totalität, die ihren Sinn in der *Möglichkeit der Bestimmung* und nicht in der Bestimmung selbst hat. (Vgl. Luckner 2014) Ausgehend von solchen Überlegungen wird im Rahmen dieser Untersuchung nach der Narration als der Ausdrücklichkeitsweise gefragt, die diesem Möglichkeitscharakter solcher Totalitäten entsprechen könnte. Im Hinblick darauf werden einige konstruktivistisch verfahrenende systemtheoretische und transzendentalphilosophische Ansätze,

aber auch solche, die sich auf Spuren eines phänomenologisch-hermeneutischen Zugangs zu dieser Problematik der Narrativität befinden, geprüft, inwiefern es ihnen gelungen ist, das Verhältnis von Identität bzw. geschichtlicher Identität und Erzählung zu erfassen. Als Lösung, wie aus den Aporien, zu denen diese Zugänge führen, und den der Temporalität der menschlichen Existenz nicht genügenden Auffassungen der Möglichkeit herauszukommen ist, wird eine neue Leseart der Heideggerschen Existentialontologie vorgeschlagen, die gegen Heidegger der Auffassung ist, dass auch für den Modus eigentlicher Existenz entsprechende Ausdrucksweisen, Weisen des Thematischwerdens aufgefunden werden können. Hier wird die These vertreten, dass sich eine solche ursprüngliche daseinsmäßige Ausdrücklichkeitsform in der Narration finden lässt, für die nachgewiesen wird, dass sie sich aufgrund der Entsprechung der existentialen und narrativen Möglichkeit mit der Existenz als der Seinsweise des Daseins deckt.

1.

Systemtheoretisch fundierte Konzepte der historischen Identität gehen von einer Auffassung der Geschichte als einem systembezogenen deteleologisierten Individualisierungsprozess aus, wobei darunter die Umbildung der Systeme zu einer einzigartigen Form unter dem Einfluss der kontingenten und systemfremden Ereignisbedingungen verstanden wird. (Lübbe 1977; Luhmann 1979) Narrative Modifikationen systemtheoretischer Ansätze, wie jene von Hermann Lübbe, basieren auf der Annahme der Möglichkeit der narrativen Rekonstruktion des Individualisierungsprozesses im Rahmen der sog. kulturellen Systeme (Personen, Gesellschaften), die von den natürlichen Systemen durch die ihnen wesentlich zukommende Selbstbezogenheit unterschieden werden. (Lübbe 1977; siehe auch Meuter 1995) Die Reduktion des historischen Charakters der Systeme auf die Kontingenz der Systemindividuierung, d. h. auf die unter den externen Einflüssen entstandene und durch eine Menge

zugeschriebener Prädikate ausdrückbare Veränderungen des Systems bedeutet zugleich die Reduktion der Temporalität des Systems auf die diachron kontingent wachsende Komplexität des Systems. Ein solches zeitliches Individuationsprinzip zeigt doch eine Indifferenz insbesondere im Hinblick auf die Wer-Frage, die durch die These der Selbstreflexivität der kulturellen Systeme nahe gelegt wird. Und wenn Lübke sagt, dass auf die Wer-Frage nur über die eigene Geschichte geantwortet werden kann und dass dies nur einer, der ist, imstande sei (Lübke 1977: 334), setzt er dabei als Bedingung implizit doch das Interesse an der Selbstverständigung voraus, das es laut der radikalen systemtheoretischen Deteleologisierung und Deintentionalisierung innerhalb der Geschichte gar nicht geben sollte. So ist laut Lübke auch das mit dem Interesse an der Selbstverständigung einhergehende temporale Moment der Antizipation von dem systemtheoretischen Standpunkt nicht vertretbar, da die seitens des Systems eventuell gemachte Antizipationen keine „Interferenzen und Gemengelagen“ (Lübke 1977: 54) erfassen und somit auch keine Erklärung des Individualisierungsprozesses geben könnten. Das systemtheoretisch behauptete Unvermögen eines kulturellen Systems zur Antizipation motiviert Lübke, auf die Narration als die Weise zurückzugreifen, die sich sowohl deskriptiv als auch explikativ auf die teleologisch und intentional nicht erfassbaren Interferenzen im Individualisierungsprozess zu beziehen vermag. Von systemtheoretischem Gesichtspunkt betrachtet passiert Geschichte einfach. Streng genommen wiederfährt sie den Systemen als Subjekten des Individualisierungsprozesses und bezieht sich auf die gestörte Verhältnisse innerhalb der Handlungsabläufe. In ihr wird nicht gehandelt, denn innerhalb der Handlung bzw. der praktischen Systeme ist laut Lübke die teleologische Herangehensweise doch erlaubt, weil es dabei um die Verwirklichung der gesetzten Handlungsziele geht.

Auf dieser Unterscheidung gründet auch die Differenz zwischen der Historie und der Soziologie. Die Historie beschäf-

tigt sich mit den kontingenten, nicht-theoriefähigen Elementen und ist somit auf die Narration als Exemplumpräsentation angewiesen und mit Hilfe der „historischen Erklärung“ um eine Schließung der Rationalitätslücken bemüht. Andererseits beschäftigt sich die Soziologie mit den teleologisch strukturierten Handlungsabläufen und dementsprechend darf sie Lübbe zufolge auf die Gesetzmäßigkeiten abzielen. Dabei lässt sich aufgrund dieser Bestimmungen nicht restlos klären, ob es sich hier um ein Komplementär- oder doch Bedingungsverhältnis handelt. Denn die These von der scharfen Trennung und dem komplementären Verhältnis des nichtteleologischen Bereichs der Geschichte und des teleologisch strukturierten Bereichs der Praxis wird durch die Bestimmung der Geschichte als einem Bereich der gestörten Handlungsabläufe in Frage gestellt, weil eine solche Auffassung aufgrund der Vorausgesetztheit der Handlungssphäre, die in ihrer gestörten und disfunktionalen Gestalt erst so etwas wie Geschichte erscheinen läßt, doch eher auf ein Bedingungsverhältnis hindeutet. Die Praxis bzw. das System der Praxis wäre somit die Voraussetzung für die Geschichte bzw. das System Geschichte.

Doch auch Lübbe besteht auf der Entsprechung von Geschichte und Erzählung, die auf einem Verständnis von Geschichte und Erzählung als den nichtfinalen Strukturen beruht. Dementsprechend fasst Lübbe den Erzählvorgang hauptsächlich als chronologische Protokollierung der kontingenten geschichtlichen Änderungen auf, wobei jegliche teleologische, antizipative und intentionale Deutung der Verfasstheit des Narrativen als systemtheoretisch nicht ausweisbar gilt. Somit sieht er sich genötigt, das teleologische, zielsetzende, antizipative und praktisch-wertende Interesse an der Selbstbestimmung vielmehr nachträglich und äußerlich an den Bereich Geschichte heranzutragen. In diesem Zusammenhang ist auch fraglich, ob die systemtheoretische nichtfinale Rekonstruktion der finalen Konstruktionen überhaupt gelingen kann, da sie die Bedingtheit der deteleologisierten Redefinitionen der teleologischen

Strukturen durch die apriorischen Finalitätsvoraussetzungen wie Welt, Weltanschauung, Seinsentwurf etc. außer Acht läßt. Denn aufgrund der systemtheoretischen Ausführungen von Lübbe wird nicht klar, wie die Kontingenz, die eine Form der Möglichkeitsaktualisierung ist, ohne Gerichtetheit, also ohne Intentionalität im weitesten Sinne zu denken sei.

Auch Autoren wie Dieter Henrich und Günther Buck verweisen auf die Unterbestimmtheit des Kontingenzbegriffs bei Lübbe. Henrich zeigt am Unterschied zwischen der durch das Dokument verbürgten Identität und jener, die durch eine Geschichte offenbart wird, dass es sich bei den Geschichten um die kontextbezogene und verstehbare bzw. interpretierbare identitätsbezogene Konstanz und Kontinuität handelt, die über die elementare dekontextualisierte Identifikation durch die Dokumente hinausgeht. Mit der Erzählung kommt eine andere Identitätsart zum Vorschein, die versucht, die persönliche Identität aus der synchronen und diachronen Komplexität der persönlichen Geschichte und dem Kontext des persönlichen Handelns herauszulesen. Im Gegensatz zu der von Lübbe vertretenen These über die bloße Präsentation der Identität sieht Henrich die Verbindung der Identität und der Erzählung aus einem ursprünglichen Interesse an der fremden individualisierten Identität hervorgehen, die bei ihm den Status der Bedingung der Möglichkeit des Geschichtsbewusstseins überhaupt bekommt. Im Zuge seiner Überlegungen zur sog. Identität der zweiten Stufe stellt Henrichs Zurückgreifen auf die Rolle des fremden Horizontes eigentlich einen klaren Hinweis auf den Modalcharakter des Geschichtsbewusstseins dar, das dementsprechend nicht im Sinne einer indifferenten Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, innerhalb derer die spontane Integration der Handlungshorizonte vollzogen wird, sondern als das Verstehen von Fremdhorizonten zu begreifen ist, die als potentiell eigene Alternativen im Prozess der Herausbildung der eigenen Identität dienen können. Henrich zufolge läßt sich über die spontane Integration der Handlung und

die Bestimmung der Identität, die nur negativ und abgrenzend verfährt, höherstufig nur durch die interpretative Herausbildung der Haltung zu den anderen Identitäten hinausgehen, die als solche potentiell in die eigenen Identität eingehen können. (Henrich 1979) Auch Buck bemängelt bei Lübbe die Reduktion der Identität auf die Zufälligkeit einer historisch entstandenen Singularität, die den Unterschied zwischen dem Charakter und dem, was Buck der moralische oder sittliche Charakter nennt, verdeckt. Der sittliche Charakter zeigt die historische Singularität im Lichte einer Allgemeinheit, die sie als den Angehörigen der eigenen Art legitimiert. Er geht aus einem als Arbeit des Subjekts an sich selbst verstandenen Bildungsprozess hervor, in dem eine kontingent entstandene Individuierung an einer Allgemeinheit Anteil nimmt (Hegel, Herbart). Die Unterbestimmtheit des historisch Kontingenten bei Lübbe zeigt sich laut Buck auch im Ausbleiben der Unterscheidung zwischen dem beiläufig Zufälligen und dem (schicksalhaften) Widerfahrnis. Ähnlich wie bei Henrichs Bestimmung der Geschichte ist das Widerfahrnis etwas, womit man besser oder schlechter umgehen kann, das situativ und interpretativ zu charakterisieren ist. Der interpretative Kontextbezug des Widerfahrnisses, seine enge Kopplung an die erzählbare und verstehbare Lebenserfahrung und -führung gehen dem beiläufig Partikularen ab, was es für die Identifikationsdokumente verwendbar macht. (Buck 1979)

2.

Eine der möglichen Antworten auf das Unvermögen der systemtheoretischen Geschichtsauffassung, im Rahmen der narrativen Erfassung der unter externen Einflüssen geschehenden Veränderungen des Systems so etwas wie ein Interesse an der Selbstbestimmung aufzuzeigen, stellt die transzendentalphilosophische Wiedereingliederung der Geschichtlichkeit in das Vermögen der praktischen Vernunft dar. So etwa versuchte Hans Michael Baumgartner auf den Kontinuitätsbegriff zurückzugreifen und zwar im Sinne eines voranschreitenden

Konzeptes der Restriktion der Idee der Geschichte, das eine Tendenz zur Entgegenständlichung des Geschichtsbegriffs und damit auch zur Aufdeckung der wirklichen Beziehung von Geschichte und Praxis zeigt. Solche Konzepte, unter die er diverse lebensphilosophische, hermeneutische und existentialontologische Entwürfe der Geschichtsidee rechnet, beinhalten laut Baumgartner doch stets einen letzten Rest der metaphysischen Bestimmungen, der nur durch eine Auffassung von der Geschichtlichkeit als der Praxis der radikalen Konstruktion zu eliminieren sei. Eine rein konstruktiv verfahrenende „Konstruktion in praktischer Absicht“ (Baumgartner 1972: 169), d. h. eine solche, die ohne die Einbeziehung der außergeschichtlichen Faktoren in das vom geschichtlichen Subjekt konstruktiv festgelegten Rahmen auskommen würde, sollte imstande sein, das als apriori gegeben angenommene subjektive Interesse an der geschichtlichen Kontinuität zu befriedigen. Als der „kritische Widerpart“ der konstruierend verfahrenenden transzendentalen Philosophie gilt dabei vor allem die auf der Existentialontologie basierende Hermeneutik Hans-Georg Gadamers (vgl. Gadamer 1986), bei der es sich laut Baumgartner um eine lebensphilosophisch angereicherte Fortführung der transzendentalphilosophischen Fragestellung handelt. An dem Gadamerischen hermeneutischen Konzept, das die Bedingungen der Möglichkeit der geschichtlichen Erfahrung und damit zusammenhängend auch eine Auffassung der geschichtlichen Kontinuität entwickelt, kritisiert Baumgartner den seiner Meinung nach illegitim vollzogenen „Übergang von Geschichtlichkeit zu Geschichte, das heißt von der feststellbaren jeweiligen situativen Bedingtheit und Bestimmtheit des Verstehens zu einem prozeßhaft gedachten, dialogisch sich vollziehenden Geschehen der Überlieferung“. Es handelt sich also um den „unter methodischen Gesichtspunkten [...] unvermittelten Übergang von einer Strukturanalyse des Verstehens zu einer Ontologie der Geschichte“ und der „darin eingeschlossene doppelte Interpretationssprung von Verstehensbedingungen zu Geschehen und

von Geschehenskontinuum zu Geschichtskontinuität stellt das Konzept einer vorgängigen, in allem Verstehen bereits wirksamen und vollzogenen, also primär angeeigneten historischen Kontinuität grundsätzlich in Frage“. (Baumgartner 1972: 173f.) Auch eine klare Absage an den Geschichtsobjektivismus legitimiert Baumgartner zufolge das geschichtliche Geschehen als ein Strukturmoment des Verstehensvorgangs nicht. Die verstehende Vermittlung zwischen dem Vergangenheits- und Gegenwartshorizont kann laut Baumgartner nicht als historische Kontinuität gelten, weil es den methodischen Vorgaben, die ein Mindestmaß an Kontrollierbarkeit sichern sollen, widersprechen würde. Um den methodischen Charakter zu haben, sollte der Verstehensvorgang die zu vermittelnden Horizonte als voneinander trennbare und dadurch auch begrifflich bestimmbare d. h. objektivierbare Elemente ansehen, weshalb „in den Vollzug des Verstehens Bedingungen einzutragen [sind], die nicht nur diesen Vollzug in seinem bloßen Geschehenscharakter, sondern auch das Problem der Kontinuität modifizieren“. (Baumgartner 1972: 172) Die Unmittelbarkeit der Verschmelzung der Horizonte sollte laut Baumgartner zugunsten einer reflektiert zu vollziehenden Verschmelzung aufgegeben werden, so dass „eine von der Horizontverschmelzung her verstandene Kontinuität der Geschichte nicht eigentlich als Voraussetzung, sondern primär als Produkt des Verstehensvollzugs gedacht werden müßte. So gesehen wäre der Begriff der historischen Kontinuität der Geschichte eher im Bereich der reflektierenden Konstruktion als auf der Ebene eines diese Konstruktion unterlaufenden, sie hervorbringenden Geschehens anzusiedeln: eine Konsequenz, der die hermeneutische Theorie ihrer ursprünglichen Intention nach widerspricht“. (Baumgartner 1972: 172) Diese Einwände betreffen auch die Gadammersche Orientierung an das Gesprächmodell bzw. das Modell des gelingenden Gesprächs, das sich nur unter der Hinnahme einer verengenden Idealisierung der geschichtlichen Realität und der Reduktion der Geschichtserkenntnis auf die Form „einer bloß meditativen

Erfahrung der Geschichtlichkeit seines Daseins“ (Baumgartner 1972: 177) auf die Geschichte übertragen läßt. Die synthetische Leistung der Sprache als des Universalmediums der Verständigung wird vor allem dem Gespräch zugeschrieben, wobei Baumgartner bemerkt, dass das Gespräch- bzw. Dialogmodell nicht ausreicht, um die ganze Reichweite der „Spontaneität des wechselseitigen Hörens und Antwortens“ zu erfassen. Vielmehr handelt es sich um die „ausgeborgte Spontaneität“, denn die „Antwort des Vergangenen hat angesichts der gestellten Frage nicht jene Freiheit schöpferischer und fragend in Frage stellender Spontaneität, die den personalen Dialog mehr sein läßt als ein bloß wechselseitiges Abfragen“. (Baumgartner 1972: 179) Baumgartner lehnt zwar eine Auflösung der Geschichte in der Kommunikation auch aufgrund der geschichtslosen Anteile an der Kommunikation ab, behält aber die Auffassung von der sprachlichen Ausgelegtheit der geschichtlichen Realität, da sie an sich noch keine Gleichsetzung von sprachlichem Verstehen und der Geschichte impliziert. Ferner begünstigt das Gesprächmodell auch ein nicht mehr wissenschaftlich verbindliches und an der Planung des zukünftigen Handelns uninteressiertes Teilhabedenken, ja für eine „unmittelbare Teilhabe an jener metaphysischen Ordnung, die ihm gesetzt ist“, ja sogar die „kontemplative Teilhabe an der prinzipiellen und universalen Schicksalhaftigkeit seines geschichtlichen Wesens“ (Baumgartner 1972: 181), wodurch ungeachtet Gadamers Abstreitung der Möglichkeit eines absoluten Wissens – „im Verstehensbegriff selbst das idealistische Modell des Selbstbewußtseins und der Subjektivität“ wiederkehrt und die Gebrochenheit der verstehenden Existenz zur Geschichte verdeckt wird. (Baumgartner 1972: 182) Aufgrund ihrer ontologischen Wendung, die in einer kontemplativen Geschichtsanschauung mündet, erweist sich Baumgartner zufolge die philosophische Hermeneutik als „ohne konstitutiven Bezug zur menschlichen Praxis“ und somit ohne die Aussichten auf einen kritischen Umgang mit der Überlieferung und Tradition. (Baumgartner 1972: 183)

Die Kritik von Baumgartner konzentriert sich also um den Ontologieverdacht, der konstruktivistisch und pragmatistisch in Richtung einer Umdeutung des Begriffs der Kommunikation ausgebaut wird. Anstelle eines den Vergangenheitsbezug begünstigenden Gesprächsmodells wird ein an den Horizont der Gegenwart orientierter Dialogverständnis bevorzugt. Baumgartner geht davon aus, dass im Gegenwartshorizont tendenziell eine Transparenz gegeben ist, die erlaubt, die weiterhin wirksame Vorurteilsstruktur in Grenzen zu halten und das Gespräch doch primär durch „Sinnvorstellungen und Handlungsmodelle“ zu bestimmen, die „sich als reflektierte Ergebnisse den bewußten Überlegungen verdanken“. (Baumgartner 1972: 187) Insofern im Gesprächsmodell der im Gegenwartshorizont waltende praktische Bezug in den Vordergrund gerückt wird, ergeben sich Konsequenzen auch für den Dialog mit der Überlieferung. Der konstitutive Praxisbezug des sog. Dialogs mit der Gegenwart lässt den Dialog mit der Überlieferung im Hinblick auf die bewusst formulierten gegenwärtigen Handlungsziele stattfinden. Der Dialog mit der Überlieferung erhält somit einen primären Praxisbezug. Er steht „unter Bedingungen einer kommunikativen Auseinandersetzung um Sinn und Möglichkeiten menschlichen Lebens“ d. h. „unter den Bedingungen gegenwärtiger Kommunikation“, die die Spontaneität des Verstehenden in den Vordergrund rücken, d.h. die zuvor als zumeist unverfügbar und nichttransparent angesehene, von Gadamer als das Einrücken in das Überlieferungsgeschehen bezeichnete Selbstentfaltung des Verstehensvollzugs in eine subjektive, die Überlieferung zur Anrede stellende Freiheit umwandeln. (Baumgartner 1972: 188) Dies zieht eine deutliche Absage an die Vorstellung einer sich dem Verstehenden weitgehend entziehenden und sich anonym konstituierenden präreflexiven Kontinuität der Geschichte nach sich. „Der historische Zusammenhang ist vielmehr“, so Baumgartner, „prinzipiell retrospektive Konstruktion in hypothetischen Begriffen“, d. h. eine „mannigfaltig, wiewohl nicht selbst durch Kontinuität,

bedingte theoretische Leistung“, die Gadamer von seinem existentialontologischen Hintergrund ausgehend veranlasst, die Geschichte und den Verstehensvollzug als Eins zu denken und somit die Spontaneität des Verstehenden nicht zu beachten. (Baumgartner 1972: 199) Laut Baumgartner ist nur die durch die subjektive Spontaneität geleistete geschichtliche Kontinuität eine solche, die auch als Aufgabe, als auf das konkrete Handeln bezogene und nicht als die bloße Fortschreibung der Überlieferung aufgefasst werden kann. Baumgartner spricht auch von „rückwärts orientiertem konkreten Handeln“, bei dem die Retrospektive und Retroaktive, also die theoretische und die praktische Komponente ineinander spielen. Dementsprechend gewinnen die Begriffe Konstruktion und Handeln zugunsten des Verstehensbegriffs stark an Bedeutung.

Demgegenüber zeigt Dieter Thomä, wie sowohl ein solcher auf Spontaneität, Praxis und Selbstkonstruktion bezogene als auch jener retrospektive selbstfinderische Ansatz eigentlich keine Alternativen darstellen, sondern in eine Aporie führen. (Thomä 1998) Die allgemeine Krise der Selbstbestimmung zeigt Thomä anhand der Aporien solcher narrativen Strategien, ein Selbst auf den Wegen der Selbstfindung, Selbsterfindung oder (narrativen) Selbstbestimmung zu eruieren. Laut Thomä zeigen alle Versuche der erzählerischen Stabilisierung der eigenen Geschichte, die versuchen, die Wurzel der Unfreiheit in der Lebensgeschichte herauszufinden, dass es im Kern der Krise der Selbstbestimmung nicht ein Mangel an Freiheit, sondern an Glück zu finden ist. Die Kopplung der Frage nach der Selbstbestimmung an jene nach dem Glück, die bei Thomä unter dem Terminus Selbstliebe zu finden ist, sieht nicht die Freiheit als Bedingung des Glücks (wie bei Kant), sondern umgekehrt das Glück als Bedingung der Freiheit und der Selbstbestimmung an. Thomä zufolge führt ein solche Revision der Idee der Selbstbestimmung zur Infragestellung der Reichweite des narrativen Eruierens der eigenen Vergangenheit. Zugunsten dieser These verweist er auf die emotionalen Zustände, in denen sich eine Person im Ein-

klang mit sich selbst befindet, was wiederum nicht zwingend und in der Regel nicht die narrative Befragung der eigenen Vergangenheit und Bestimmtheit nach sich zieht. Andererseits kann laut Thomä gerade das narrative Vergessen, d. h. die Abstinenz im Hinblick auf die narrative Erklärungs- und Ursachen-suche den Einklang mit sich selbst erzeugen. Keine von diesen Kausalverbindungen schließt noch lange nicht die narrative Retrospektive als eine der Möglichkeiten aus, den Einklang mit sich selbst zu erreichen. Thomä setzt sich somit für ein exzentrisches Verhältnis zum Erzählen ein, das möglich wird, weil das Erzählen nicht mehr unter dem Imperativ der Subsumtion des Lebens unter die Erzählung steht. Das unter dem Zeichen der Selbstliebe stehende exzentrische Verhalten zu den gängigen erzählerischen Strategien des Eruiers des eigenen Lebens entlastet die Erzählung von der Aufgabe, ein Selbst völlig zu offenbaren, und somit auch von der Verantwortung, *die* Form des Lebens selbst zu sein. Für die Erzählung sind neue Aufgaben jenseits der Selbstfindung, Selbsterfindung und Selbstbestimmung vorgesehen, die sie fern halten von dem Dilemma zwischen der Kontinuität und der Fragmentarität, zwischen der Erzeugung der geschichtlichen Kontinuität und der artistischen Kohärenz. Die von diesen Ansprüchen enthobene Person, die auf die Erzählung zurückgreift, kann laut Thomä nun sich zu sich selbst eher rhapsodisch, episodisch, neugierig und experimentell verhalten, wobei die neue Narrativität imstande sein soll, den gängigen erzählerischen Telos der Parallelität des Lebens und der Erzählung zu überwinden – gleich, ob dass man von der Vorgabe einer völligen oder nur einer fragmentaren Parallelität ausgeht. Thomä spricht hier von einem „korresponsiven“ Verhältnis von Leben und Erzählung, das er von dem „kontemplativen“ und dem „imaginativen“ narrativen Selbstverhältnis in der Selbstfindung bzw. Selbsterfindung unterscheidet, in dem die assoziative Verbindungen zwischen der Aktualität der Situationen, in denen sich eine Person befindet, und den Erzählungen, die über diese Aktualität hinausgehen. (Thomä 1998: 254)

Auf der Spur von Baumgartners transzendentalphilosophischen Überlegungen zur Frage des Zusammenhangs von Identität und Narrativität, aber auch des Plädoyers von Thomä für eine produktive Korresponsivität von Lebenspraxis und Erzählung befindet sich Paul Ricoeur mit seiner narrativistischen Hermeneutik des Selbst. (Ricoeur 1988; Ricoeur 1991; Ricoeur 1996) Zum einen behauptet Ricoeur, dass sich das Phänomen der Zeit und somit auch das Phänomen der Geschichtlichkeit der menschlichen Identität dem begrifflichen, aber auch dem spekulativen und letztendlich auch dem phänomenologischen Denken entzieht. Dabei hat er vor allem Husserl und Heidegger im Blick, über die er meint, dass sie durch ihre phänomenologische Analysen schlichtweg die in die Antike bis zu Augustin zurückreichende Tendenz zu der immer stärker betonten Selbstreferentialität des Subjekts fortgesetzt haben. Ricoeur zufolge ist diese Selbstreferentialität nur eine notwendige Folge der reinen Reflexion der Zeit. Zum anderen behauptet Ricoeur, dass nur die Narrativität die Möglichkeit eines adäquaten Zugangs zum Phänomen der Zeit und damit auch zur Frage nach der geschichtlichen Identität bietet, weil es ihr gelingt, die Aporien des begrifflichen Zugangs zu der Zeit und der Geschichte auf einer poetischen Ebene zu lösen. Im Rahmen der zirkulären Verbindung der sog. dreifachen Mimesis versucht Ricoeur, durch die narrative Konfiguration so etwas wie eine narrative Identität herauszuarbeiten. Die narrative Konfiguration geht aus der mit den narrativen Elementen bereits durchsetzten Welt des Handelns (Präfiguration) hervor, deren Heterogenität einer narrativen Synthesis unterzogen wird und deren konfigurative Leistungen dann in die Welt des Handelns wieder eingeschrieben werden (Refiguration). Hier ist vor allem der Unterschied zwischen *idem* und *ipse* von Bedeutung, zwischen Identität und Ipseität, also zwischen der quantitativ und vergleichend zu bestimmenden Identität und jener, die von der sog. regulativen Idee abhängt und als welche bei Ricoeur die transzendente Setzung des dem Anderen gegebenen Versprechens fungiert.

Das Versprechen einhalten, d. h. eigene Handlung und die eigene Identität im Hinblick auf die Erfüllung der Pflicht zum Anderen zu strukturieren – das ist die Sache der Ipseität oder genuin der menschlichen Identität.

3.

Der phänomenologische Narrativismus von Wilhelm Schapp teilt den Geschichten eine grundlegende Funktion bei der Selbstbestimmung zu und zwar in dem von Thomä gemeinten Sinne der Selbstfindung. (Schapp 1981; Schapp 2009) So gesehen gehört sein narrativer Holismus letztendlich in die Aporie der Selbstfindung und Selbsterfindung, führt uns aber aufgrund seiner phänomenologischer Voraussetzung näher an die Frage nach der Möglichkeit eines phänomenologisch zu verstehenden Verhältnisses von Leben bzw. Existenz und Erzählung. Laut Schapp lassen sich die Geschichten zwar als die Art von Gebilden, die man neben anderen Gebildenarten vorfindet, betrachten, doch ihre Besonderheit liegt darin, dass sie andere Gebilde hervortreten lassen können. Die Dinge und die sog. Wozudinge (d. h. von Menschen geschaffene Dinge) kommen *als* Dinge bzw. Wozudinge primär in Geschichten vor. Laut Schapp gehört zu den Geschichten immer auch jemand, der in sie verstrickt ist. Genauer formuliert: die Menschen sind stets in Geschichten verstrickt und dieses Verstricktsein in die Geschichten ist das primäre Verhältnis zu den Artefakten und den Dingen der Außenwelt. Auf diese Weise erfährt die phänomenale Sachgegebenheit eine narrativistische Umdeutung. Davon ausgehend stellen sich dann weitere Fragen, die die Unterschiede und Vernetzungen der Fremd-, Eigen- und Wirgeschichte betreffen. Die Geschichten vernetzen sich so, dass ihr Anfang und Ende sich nur in Relation zu anderen Geschichten denken lassen. Der Anfang und das Ende einer Geschichte verweisen stets implizit oder explizit auf eine Vorgeschichte bzw. Nachgeschichte, wobei diese sowohl als Fremd- als auch Eigen- und auch Wirgeschichte fungieren können. Die Vernetzungs-

möglichkeiten sind vielfach und genauer genommen müssen nicht nur im Bezug auf den Anfang und das Ende der Erzählung gedacht werden, sondern können an jedem Punkt des Erzählvorgangs geschehen. Die Frage ist, ob sich von dieser apriorischen Zusammengehörigkeit der Geschichten und ihrer Horizonte doch auf einen äußersten, sie alle umgreifenden Horizont schließen lässt, so dass eigentlich von *einer* Geschichte die Rede sein könnte. Schapp betont aber den „lebendigen Zusammenhang der Geschichten untereinander“, womit die vor- und nachgeschichtliche, vorder- und hintergründige Horizontalität der Geschichte sowie ihr Verhältnis zu dem, der die Geschichte hört, und zu dem, der sie erzählt, gemeint ist. (Schapp 2009: 95)

„Die Geschichte steht für den Mann“ (Schapp 2009: 103), will heißen, in erster Linie haben wir Zugang zu einem Selbst über seine Geschichte. An eine Person, an ein Selbst treten wir laut Schapp nie so nah heran, als in der Kenntnis der Geschichten über ihn. Weder durch das persönliche Kennenlernen noch anderweitiges Wissen über jemanden lässt sich die Erzählung in dieser Hinsicht überbieten.

Die Seinsform der Geschichten schließt auch ihr eigenes Bekanntsein mit ein, das niemals von der Art einer indifferenten Kenntnisnahme ist. Sie ist immer ein Zusammenhang, sei es der Lebensgeschichte, der Gemeinschaftsgeschichte oder ein anderer. Die Geschichten sind darauf angelegt, weiter erzählt bzw. gehört zu werden, sie werden aber nicht beliebig fortgeführt, weil sich hier stets der Zusammenhang, in den die Geschichte gehört, geltend macht.

Ungeachtet der Tatsache der Zusammengehörigkeit von Eigen- und Fremdverstrickung, die sich darin zeigt, dass jede Fremdverstrickung eigentlich die Eigenverstrickung eines anderen ist und dass sie vom Rande der Eigenverstrickung in seine Mitte hereinbrechen und sie völlig überlagern kann, sind laut Schapp doch die Eigengeschichten paradigmatisch für die Gleichsetzung von Menschsein und dem Verstricktsein in Geschichten. Und die Unabschließbarkeit des Horizontes der Ge-

schichten lässt sich am Eigenverstrickung und Eigengeschichte aufzeigen. Gleich wie weit wir in diesen Horizont vordringen, werden wir nicht auf die erste Geschichte stoßen. Das narrative Vordringen in den Vergangenheitshorizont bedeutet aber eigentlich die Fortführung der eigenen Geschichte, wobei sich der eigene Vergangenheitshorizont jedoch nicht gleichmäßig abschattet, sondern in den Geschichten in mehr oder weniger klaren Partien - die weit entfernten können heller als die nahe liegenden sein - präsentiert wird. Die Geschichten sind dadurch möglicherweise in einem ausgezeichneten Sinne unabschließbar und zwar nicht im steten und unendlichen Herabsinken in den Vergangenheitshorizont, sondern in dem Sinne dass sie jederzeit an Aktualität gewinnen können. Laut Schapp gibt es keine vergangene Eigengeschichten, die die Aktualität völlig verlieren können. Der ganze Horizont der Eigengeschichten lässt sich weder veräußern noch kann man aus ihm aussteigen. Er wandelt stets mit der aktuellen Geschichte und umgibt sie, so dass die Selbstbetrachtung nur aus der Innenperspektive erfolgen kann. Die Geschichten fügen sich in eine Einheit, indem die vergangenen Geschichten die jetzige mittragen und die zukünftige Geschichte vorbereiten. Gleichwie eine aktuelle Geschichte die vergangenen überragen möge, bleibt diese in dem Horizont der jetzigen Geschichte erhalten. Zurückgreifend auf das Aristotelische Entelechiemodell spricht Schapp bezüglich der zukünftigen Geschichten von einer „Wachstumsrichtung“, d. h. von einer stets mitgegebenen und bedingt gesagt naturhaften Angelegtheit der zukünftigen Geschichte in der vorausgehenden Geschichte, die keine Beliebigkeit bei der Entwicklung der zukünftigen aus den vergangenen und aktuellen Geschichten zulässt. (Schapp 2009: 130)

Schapp versteht die Zeitlichkeit der Geschichten als die ursprünglichste, aus der alle anderen abgeleitet werden können. Die Zeitlichkeit der Geschichten ist diejenige, in der es eigentlich keine vergangenen Geschichten gibt, da jede ‚vergangene‘ Geschichte aktualisiert werden kann. Auch die zukünfti-

ge Geschichte ist bereits im gegenwärtigen Horizont und darüber hinaus in den vergangenen Geschichten enthalten. „Die in der Vergangenheit stets schon gegenwärtige Zukunft reicht dabei schon immer über jede Gegenwart, über Gegenwart in jedem Sinne hinaus“. (Schapp 2009: 142)

Burkhard Liebsch spricht in diesem Zusammenhang von einer „narrativistischen Verabschiedung der Phänomenologie“¹ (Liebsch 2010: 20) bei Schapp, die sich eigentlich vor allem gegen eine Radikalisierung der Phänomenologie wendet, die wiederum bestrebt ist, den Status der Gegebenheit zu bestimmen bzw. die Begründung des Sich-Zeigenden, also die Vorgegebenheiten zu ermitteln. Denn an die Stelle der (Husserlschen) Evidenzen treten bei Schapp die Geschichten als Urphänomene. Aus der phänomenologisch geforderten „Maßgeblichkeit der Erfahrung“ wird nun die narrative Erfahrung, wobei die Narrativität nicht mehr von der Philosophie transzendierbar und hintergebar ist. Liebsch möchte aber zeigen, dass sich der narrativistische Ansatz doch in die phänomenologische Begrifflichkeit einordnen läßt, insofern die Verstricktheit in Geschichten bei der Indirektheit des Zugangs zu dem Sich-Zeigenden ansetzt und somit auch alle Komponenten des Sich-Zeigens umfasst. Darüber hinaus soll sich dabei um einen Ansatz handeln, der den Charakter einer unhintergebaren radikalen Geschichtlichkeit hat. Für problematisch hält Liebsch vor allem Schapps These von der Untrennbarkeit vom Kennen der Geschichte und der Verstrickung in die Geschichte, insofern nicht beachtet wird, dass die behauptete Identität gerade dem Kennen der Geschichte nachteilig sein kann. (Liebsch 2010: 37) Laut Liebsch ist bei Schapp eine Nivellierung der gelebten (Schapp: „Passiertsein“) und zu erzählenden Geschichte („Auftauchen“) am Werk. Das Nichtbeachten des Auseinandertretens der geleb-

1 Liebsch, Burkhard: Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapps, in: Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit, K. Joisten (Hg.), München 2010, S. 20-48; hier: S. 20.

ten und der zu erzählenden Geschichte bzw. der notwendigen Nachträglichkeit der zu erzählenden Geschichte, zeigt nicht zuletzt der Umstand der narrativen Polymorphie des Erlebten, d. h. dass das Erlebte in mehreren Geschichten auftauchen kann. (Liebsch 2010: 39)

Ein weiterer Einwand von Liebsch betrifft den nichtreproduktiven Charakter der Weitergabe der Geschichte an die Anderen. Der Andere tritt bei Schapp meistens als der Dritte, als von außen an die Geschichte herantretender Beobachter, also als jemand, der in die Geschichten nicht berichtigend eingreift. Ungeachtet der von Schapp behaupteten Verflochtenheit der Eigen- und Fremdgeschichte läuft sie, so Liebsch, letztendlich auf den Vorrang der Eigengeschichte hinaus, wogegen er die Unableitbarkeit der Fremd- aus der Eigengeschichte betont. Vielmehr läßt sich laut Liebsch die Ableitbarkeit der Eigen- aus der Fremdgeschichte nachweisen.

Wie in den obigen Einwänden stellt sich auch hier die Frage nach der Möglichkeit eines kritischen Verhältnisses innerhalb des Verstricktseins in die Geschichten, wobei Liebsch doch auch die Erwägung in Betracht zieht, „dass das Verstricktsein in Geschichten (wie das Dasein bei Heidegger) im Grunde diesseits von Wahr und Falsch liegt“. (Liebsch 2010: 40f.)

Hans-Dieter Eichler hebt den ontologischen Charakter des Narrativismus von Schapp hervor und in Anlehnung an Heidegger bestimmt er die Verstricktheit in Geschichten transzendentalphilosophisch als „unhintergehbare Voraussetzung des menschlichen Seins im Sinne eines Existenzials“, so dass er auch die Bezeichnung der narrativen Phänomenologie von Schapp als narrative Ontologie für vertretbar hält. Denn wie die Existenz (des Menschen) ist das Verstricktsein in Geschichten jemeinig, d. h. es läßt sich nicht gegenseitig abnehmen. In seinem Verstricktsein in Geschichten ist man letztendlich unvertretbar. (Eichler 2010)

Heidegger geht es darin um die Herausstellung der Seinsweise eines das Sein verstehenden Seienden, des Daseins

nämlich. Das Sein dieses Seienden bestimmt er als Sorge und den Sinn der Sorge als Zeitlichkeit. Das Dasein ist demnach ein Seiendes, dessen Sein ein Zeitlichsein, also ein Geschichtlichsein ist. Das Sein des Daseins wird also gezeitigt, dies in seiner authentischen Modifikation, im existentiellen Modus der Eigentlichkeit aus der Zeitextase der Zukunft (das Selbst). (Heidegger 1993)

Im Rahmen seiner Existentialontologie behandelt Heidegger immer wieder auch die Frage der Thematisierung der Existenzvollzüge, allerdings mit dem Ergebnis, dass das Thematischwerden zumindest seiner Tendenz nach eher zum Modus des uneigentlichen Existierens zugeordnet werden soll. (Heidegger 1993)

Zu klären ist, ob auch eine andere Leseart der Heideggerschen Existentialontologie möglich ist, und zwar eine solche, die auch für den Modus eigentlicher Existenz die entsprechenden Ausdrucksweisen, die Weisen des Thematischwerdens findet. Oder genauer gesagt, ob schon im authentischen Existenzvollzug eine Ausdrücklichkeit erkennbar ist, wodurch sich bestimmte Ausdrucksweisen als verträglich mit dem eigentlichen Existenzvollzug erweisen können.

Hier wird die These vertreten, dass sich eine solche ursprüngliche daseinsmäßige Ausdrücklichkeitsform in der Narration finden lässt. In ontologischer Hinsicht deckt sich die Erzählung mit der Daseinsstruktur. (Vgl. dazu auch Radinković 2011; Radinković 2013)

Der für die Daseinsstruktur charakteristische existentielle Möglichkeitscharakter und das damit zusammenhängende Sein zum Ende finden eine Entsprechung in der narrativen Möglichkeit und der narrativen Endlichkeitsauffassung. Die Existentialontologie geht davon aus, dass die ursprüngliche Zeitlichkeit, von der sich alle anderen Zeitlichkeitsarten ableiten lassen, eine existentielle endliche Zeitlichkeit ist. Erst aufgrund der endlichen Zeitlichkeit kann es auch eine un-endliche Zeitlichkeit geben. Die endliche Zeitlichkeit geht aus einem

Verhalten zum eigenen Ende (Tod) hervor als zur eigensten, uneinholbaren und unbezüglichen Möglichkeit. Die Unverfügbarkeit des Todes, das sich in dem existentiellen Verhalten zu dem Ende enthüllt, stellt das Dasein auch vor seine eigene Seinsweise. Das Dasein erfährt sich als das ganzheitliche Seinkönnen. Das existentielle Verhalten zu der ständigen Möglichkeit der Aufhebung der Existenz konstituiert das existentielle Verhalten zu den Möglichkeiten der Existenz. So wie die Möglichkeit des Todes noch vor dem Ableben die Existenz konstituiert, so modifiziert auch jede ergriffene Möglichkeit die Existenz als ein Ganzes. Eine ergriffene Möglichkeit ist zugleich das Uminterpretieren dessen, was man mal war und das Erzeugen der gegenwärtigen Situation, in der man sich befindet. Die Existenz zeitigt sich aus der Zukunft, indem sie sich als ein ständiges, d.h. immer schon gewesenes Seinkönnen in die gegenwärtige Situation des Handelns bringt. An dem Existieren des Daseins ist nichts Wirkliches, sondern nur Mögliches. (Heidegger 1993)

Eine Erzählung lässt sich auch als ein ganzheitliches Sein zum Ende verstehen. Die Erzählung geht nicht nur irgendwann zu Ende, sondern ihr Ende ist stets antizipiert und bestimmt stets das Fortschreiten der Erzählung. Das fortschreitende Hinzukommen der neuen Teile der Erzählung ist also keine fortschreitende Vervollständigung einer noch nicht fertigen (vorhandenen oder zuhandenen) Ganzheit, sondern der Erzählvorgang kann stets abgebrochen werden und die Erzählung wäre dennoch vollständig. Die Erzählung kann sich also zeitigen im Sinne der Zeitigung der Existentialität. Vorlaufend auf ihr eigenes Ende erschließt sie sich als ein ständiges, immer schon gewesenes Seinkönnen, wodurch man in die Gegenwart der Erzählsituation gebracht wird. An der Erzählung ist nichts Wirkliches, sondern nur Mögliches.

Es handelt sich also um eine Ausdrucksform, die ontologisch der Daseinsstruktur entspricht und zwar so, dass in der Erzählung der Daseinsvollzug nicht wie bei dem Thematisieren reflexiv zum Stillstand gebracht wird. Dass das

existentiale Selbst und das narrative Selbst ontologisch gleich sind, bedeutet: an dem existentiellen Phänomen der Erzählung lässt sich die Erzählbarkeit des Daseins und somit auch der eigentlichen Existenz nachweisen. Auf dieser Basis lässt sich auch dem Vorwurf der Selbstreferentialität des Daseins begegnen. Denn in ihrer narrativer Ausdrücklichkeit hat die Existenz auch die Mannigfaltigkeit des phänomenalen Horizontes als Mannigfaltigkeit der temporalen Ausdruckscharaktere bei sich.

Der narrative Ausdruck des Existenzvollzugs ist selbst ein sich aus der Zukunft zeitigender. Als Ausdruck verweist er sich entwerfend jedoch nicht nur auf eine Zukunft als das eigene Seinkönnen, sondern auch auf die mögliche zukünftige rezeptive ‚Wiederholung‘ durch eine andere Existenz. In diesem doppelten Sinne kann man hier von einer Hermeneutik der Zukunft sprechen.

Literatur

- Baumgartner, Hans Michael (1972): *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Buck, Günther (1979): „Über die Schwierigkeit der Identität, singular zu bleiben (Bemerkungen zu H. Lübbes Begriff der Identität)“, in: *Identität* (Hermeneutik und Poetik 8), Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: 665-669.
- Eichler, Hans-Dietrich (2010): „Wilhelm Schapps narrative Ontologie. Eine Problematisierung seiner Geschichtenphilosophie“, in: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, K. Joisten (Hg.), München: 102-125.
- Gadamer, Hans-Georg (1986): *Wahrheit und Methode (GW Bd. 1: Hermeneutik I)*, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Henrich, Dieter (1979): „Identität und Geschichte – Thesen über Gründe und Folgen einer unzulänglichen Zuordnung“, in: *Identität* (Hermeneutik und Poetik 8), Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: 659-664.
- Liebsch, Burkhard (2010): „Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapps“,

- in: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, K. Joisten (ed.), München: 20-48.
- Luckner, Andreas (2014): „Radikale Hermeneutik. Zur Geschichtlichkeit der Philosophie als Sache des Verstehens“, in: *Filozofija i društvo* 25 (4): 5-20.
- Lübbe, Hermann (1977): *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel.
- Lübbe, Hermann (1979): „Identität und Kontingenz“, in: *Identität (Hermeneutik und Poetik 8)*, Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: Wilhelm Fink Verlag: 655-659.
- Luhmann, Niklas (1979): „Suche der Identität und Identität der Suche – Über teleologische und selbstreferentielle Prozesse“, in: *Identität (Hermeneutik und Poetik 8)*, Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: 594-596.
- Meuter, Norbert (1995): *Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluss an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur*, Berlin.
- Radinković, Željko (2013): *Narativna modifikacija Hajdegerove filozofije*, Beograd.
- Ricoeur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung I: Zeit und historische Erzählung*, München.
- Ricoeur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit*, München.
- Ricoeur, Paul (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, München.
- Schapp, Wilhelm (1981): *Philosophie der Geschichten*, Frankfurt am Main.
- Schapp, Wilhelm (2009): *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main.
- Thomä, Dieter (1998): *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München: C. H. Beck'sche Reihe.