

*Year: 1999*

## **Selbstverständigung und Identität : zur Hermeneutik des Selbst**

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251868>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1999) Selbstverständigung und Identität : zur Hermeneutik des Selbst. In: Hermeneutik des Selbst - im Zeichen des Anderen : zur Philosophie Paul Ricoeurs. Freiburg im Breisgau, S. 46-69.

# Selbstverständigung und Identität

## Zur Hermeneutik des Selbst

Von Emil Angehrn, Basel

Hermeneutik ist die Kunst der Auslegung: des Verständlichmachens dessen, was sich nicht von selbst versteht, sondern des vermittelnden Zugangs, der Interpretation bedarf. Heilige Texte, fremde Mythen und Rituale, Ruinen, dunkle Lebensäußerungen verlangen nach der Explikation ihres Sinns. Nach der Ausweitung der philologischen, biblischen, juristischen Hermeneutiken zur allgemeinen (Text-)Hermeneutik durch Schleiermacher greift spätere Hermeneutik auf alle Bereiche des individuellen und sozialen Lebens aus und kristallisiert sich zu entsprechenden Disziplinen. Von einer »Hermeneutik des Selbst«<sup>1</sup> zu sprechen markiert die Absage an eine Reflexionsphilosophie. Die Zurückwendung des Subjekts auf sich selber bildet keine adäquate Basis der Selbsterkenntnis. Wer und was es ist, erfährt das Subjekt auf dem Weg einer Verständigung über sich, die zugleich den Umweg über das Andere nimmt.

Die Unzulänglichkeit des Cogito, der Gang von der Reflexionsphilosophie über die Phänomenologie zur Hermeneutik bildet einen Leitfaden des Werks von Paul Ricœur im ganzen; im Buch *Soi-même comme un autre* ist die Vermitteltheit des Selbst über das Verhältnis zum Anderen gewissermaßen in einer abschließenden Figur gezeichnet. Das subjektive Selbsterkenntnis weder in der reinen Selbstkoinzidenz aufgeht noch auf dem Weg der Reflexion und Introspektion zu erreichen ist, gilt der nachcartesischen Philosophie als ausgemacht. Descartes meinte, von der unbezweifelbaren Gewißheit des Cogito aus den Weg einer gehaltvollen Erkenntnis des Ich begründen zu können; für die späteren ist nicht nur fraglich geworden, welcher Status jener Gewißheit zukommt, sondern auch, welche Erkenntnis im Selbstbezug begründbar sei<sup>2</sup>. Kants »Ich denke« nennt

---

<sup>1</sup> SA, S. 27/SaA, S. 26 passim.

<sup>2</sup> Vgl. E. Angehrn, »Die Unabschließbarkeit des Cogito«, in: E. Angehrn u. B. Baertschi (Hg.), *Descartes 1596/1996*, Bern 1996, S. 271–299.

nur noch die Tatsache des mit jedem Bewußtseinsakt gegebenen Selbstbezugs, ohne damit irgendwelche materiale Selbsterkenntnis zu verbinden; das »phänomenologische Cogito« kennt nach Merleau-Ponty keine apodiktische Gewißheit des Selbstbezugs mehr, die der inhaltlichen Selbsterkenntnis und Selbstwerdung vorgelagert, von deren Unabgeschlossenheit unberührt wäre. Subjekte, die nicht wie Dinge da sind, sondern im Modus des Selbstverhältnisses existieren, vergewissern sich ihrer selbst im Prozeß eines Fürsichwerdens, das ein praktisches und kognitives Verhältnis zugleich ist. Sich über sich verständigen heißt, sich Klarheit darüber verschaffen, wer man ist und wer man sein will. Wie das praktische Selbstbild kein vorgegebenes ist, ist theoretische Selbsterkenntnis nicht unmittelbare Erfassung eines sich transparenten Subjekts. Sie ist 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. Sowohl der *Umweg über das Andere* wie die *Modalitäten des Verstehens* und Auslegens sind entscheidend für die Art und Weise, wie sich über dieses Sichverstehen ein Selbst konstituiert. Ich möchte deshalb beides kurz für sich beleuchten, um vor diesem doppelten Hintergrund die Frage nach der Ontologie des Selbst zu stellen; das leitende Interesse ist, zu sehen, was die Hermeneutik für die Ontologie bedeutet, welches Licht von der Logik des Verstehens auf die Frage persönlicher Identität fällt. Zur Ausbreitung dieses hermeneutischen Hintergrunds greife ich neben *Temps et récit* und *Soi-même comme un autre* teils auf frühere Schriften Ricœurs, teils auf andere Autoren der Gegenwartsphilosophie zurück.

## 1. Das Selbst und das Andere

Die Aufspaltung des Selbstverhältnisses geschieht nach zwei Hauptrichtungen, die zwei verschiedene Verflechtungen von Selbst und Anderem anzeigen. Zum einen geht es darum, die innere und äußere Vermitteltheit des Selbstbezugs freizulegen, den Umweg eines indirekten Verstehens zu gehen, dessen Ziel die Selbstaufklärung eines (individuellen oder kollektiven) Subjekts ist. Es geht darum, dem Subjekt den Weg zu einem Verständnis seiner selbst zu eröffnen, das ihm nicht unmittelbar zugänglich, ggf. systematisch versperrt ist. Erfordert sind Umwege, die eine Außenperspektive ins

Spiel bringen und die Rekonstruktion der Genese – und Vermittlung, Verstellung – von Sinn in den Dienst eines erweiterten Selbstverständnisses stellen. Als prototypische Beispiele dieses Wechselspiels figurieren Psychoanalyse und Ideologiekritik; in einem weiteren Sinn ist eine analoge Vermittlung auch für »nicht-pathologische« Formen defizienter Selbsttransparenz und die entsprechenden Modi der Reflexion geltend zu machen. 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 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. Es bedarf, um sich über sich zu verständigen, des distanzierenden Blicks auf die Wege und Vermittlungsmechanismen, über welche seine Identität zustandekommt, letztlich der reflektierenden Aneignung der es umgebenden Kultur. Um sich zu erkennen, hat das Subjekt nicht nur sich selber zu betrachten.

Damit ist der zweite, weiter ausgreifende Weg der Vermittlung zwischen dem Selbst und dem Anderen angezeigt. Es ist eine Vermittlung, die nicht von vornherein als Umweg einer Rückkehr, als Zwischenstadium einer Besinnung auf das Selbst definiert ist. Gemeint ist die Dialektik von Verstehen und Selbstverständigung, von Selbstbeschreibung und Weltbeschreibung. Nicht nur wo ich Gegenstand einer Äußerung bin, komme ich in dieser vor; im Sprechen und Handeln überhaupt, im Deuten und Gestalten der Welt stellt das Subjekt sich selber dar, gibt es sich Anderen zu erkennen und wird es sich selber präsent. Mein Verständnis der Welt ist nicht unabhängig davon, als was ich mich selber verstehe; mein Bild von mir entwerfe ich nicht unabhängig davon, wie ich die Welt beschreibe. Die Quellen, Prägungen und Schranken meines Verstehens determinieren meinen Zugang zu mir wie zu anderen und zur Welt; das Erpro-

ben neuer Verständigungsraaster, das Schaffen neuer Vokabulare ist ein Verändern unseres Verstehens im ganzen. Letztlich sind für die Hermeneutik die Frage des Verstehens und das Problem der Selbstverständigung, auch wenn sie je eigene Themenfelder benennen, nicht voneinander zu trennen: Nach beiden Richtungen ist der Wechselbezug grundlegend und konstitutiv. Um über uns Klarheit zu erlangen, haben wir auch mit unserem Bild der anderen und der Welt ins Reine zu kommen; uns neu definieren heißt auch, die Welt in anderem Licht sehen. Wenn der Mensch nach Charles Taylor »das sich selbst interpretierende Tier«<sup>3</sup> ist, so kann er die Ressourcen seiner Deutung nicht aus dem Innenraum des Selbst schöpfen; dann ist vielmehr seine Deutung zuinnerst in die Sinnhaftigkeit der Welt verwoben. Zwischen dem Sinn der Welt und dem Verständnis des Selbst ist der Interpretationsakt nicht nach der einen oder anderen Seite aufzulösen. Wenn Selbstvergegenwärtigung, ohne Abstützung in einem festen Wesen, auf den offenen Weg einer immer erneuerten Selbstdeutung gewiesen ist – und es nach Rorty für die Menschen nichts Wichtigeres gibt, als sich immer wieder selbst neu zu beschreiben<sup>4</sup> –, so ist solche Selbstartikulation nicht auf die eigene Person und das eigene Leben als Thema beschränkt; nichts hindert, daß das Subjekt gerade im Sicharbeiten am Anderen, in der interpretierenden Aneignung der Welt sich frei gestaltet und ein neues Verständnis seiner selbst gewinnt.

In pointierter Zuspitzung ist das Sichverstehen in zwei Figuren auf das Andere verwiesen: wenn dieses als das Andere des Sinns überhaupt ins Spiel kommt und wenn das Selbst durch das personale Andere, die/den Andere/n angerufen, anerkannt oder herausgefordert wird. Beide Male wird das Insichkreisen der Bedeutungen, das Verweisungsspiel der Signifikanten und Interpretationen aufgesprengt und auf ein Anderes bezogen, das nicht nur Grenze, sondern – je verschieden – auch Ursprung des Bedeutens ist. Im ersten Fall ist es letztlich das Verhältnis von Bedeutung und Leben, das zur Debatte steht und auf die Frage verweist, wie Sinn in einem verwurzelt sein kann, das nicht selber intentional konstituiert ist; der hermeneutischen Grundintuition, daß Verstehen nur unter der Bedingung möglich ist, daß Leben ursprünglich sinnhaft ist, steht die dualisti-

<sup>3</sup> Ch. Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen* Frankfurt/M. 1975, S. 171.

<sup>4</sup> R. Rorty, *Kontingenenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1989.

sche Sichtweise gegenüber, welche die bedeutungsmäßige und die mechanistische Beschreibung des Selbst nurmehr in einem einheitlichen Kausalnetz integriert, ohne zwischen ihnen einen einheitlichen Sinnzusammenhang zu postulieren<sup>5</sup>. Im zweiten Fall geht es darum, wie subjektive Sinnkonstitution durch die Begegnung mit dem Anderen affiziert, ermöglicht oder in Frage gestellt wird. Es geht darum zu begreifen, wie der Andere gleichzeitig als Person in meinem Blickfeld, als Subjekt in meinem Rücken, das meine Welt mitkonstituiert, und als der Andere, der mich anschaut, vorkommt. Transzendente Intersubjektivitätsphilosophie und Dialogik haben die gegenläufigen Modelle dieser Konstellation ausformuliert. In der Begegnung mit dem Anderen findet die radikalste Aufspaltung des Selbstbezugs statt, die nicht mehr primär den kognitiven Gehalt des Selbstverstehens, sondern den ontologischen Status des Subjekts tangiert.

Alle diese Weisen der Transzendierung des Selbstbezugs erweisen sich als konstitutiv für das konkrete Selbstverhältnis des Menschen. Das Selbst, um das es der Selbsterkenntnis wie der Selbstbestimmung geht, ist weder der reine Subjektpol, von dem das Erleben ausgeht, noch das »egoistische oder narzisstische Ich«<sup>6</sup>, das in sich verbleibt, sondern das Resultat eines Erkennens und Gestaltens, das aus sich herausgeht und sich in seinem Leben und seiner Welt begegnet, im Anderen bei sich ist, vom Anderen her zu sich kommt.

## 2. Die Wege des Verstehens

Wenn Selbstsein nicht in unmittelbarer Selbstpräsenz aufgeht, sondern Resultat einer über das Andere vermittelten Selbstverständigung ist, so ist es wesentlich durch die Form dieser Verständigung bestimmt. Näher zeigt sich, daß verschiedene Modalitäten des Verstehens in die Konstitution des Selbst eingehen; um diese Konstitution konkreter zu fassen, sind die unterschiedlichen Weisen zu differenzieren, in denen die sinnhafte Konstitution der Wirklichkeit

<sup>5</sup> Vgl. zur ersten Variante: P. Ricœur, »Existence et herméneutique«, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, S. 7–28 (dt.: »Existenz und Hermeneutik«, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, S. 11–36). Zur Gegenvariante: R. Rorty, »Freud und die moralische Reflexion«, in: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 38–81.

<sup>6</sup> TR III, S. 356/ZE III, S. 396.

zustande kommt – Modalitäten, die z. T. mit Gegenstandsbereichen korreliert sind (etwa in der traditionellen Parallele zwischen Erklären und Verstehen einerseits, Natur und Geist andererseits), z. T. unabhängig davon spezifiziert werden. Ricœur hat in *Soi-même comme un autre* mit Bezug auf das Selbst die deskriptive, narrative und präskriptive Sprachform auseinandergehalten, denen unterschiedliche Geltungstypen und Weisen des Umgangs mit dem Selbst entsprechen; allgemeiner und gewissermaßen quer dazu sind Differenzierungen zu nennen, die nicht die Logik des Sprechakts, sondern den Status des Zustandekommens von Sinn – die Frage, wieweit Sinn rezipiert, destruiert oder konstruiert wird – betreffen. Ricœur hat solche Varianten als »Konflikt der Interpretationen« nachgezeichnet<sup>7</sup>; in Ausweitung seiner Typologie seien schematisch sechs Modi der sinnhaften Konstitution genannt.

Als idealtypischer Ausgangspunkt kann (1.) der hermeneutische Intentionalismus<sup>8</sup>, das subjektive Verstehen von subjektiv gemeintem Sinn gelten: Es geht darum, ein Verhalten oder eine sprachliche Äußerung auf das in ihnen Gemeinte hin zu verstehen: zu erkennen, was jemand mit einer Handlung bezweckt oder was er mit einer Äußerung zu verstehen geben will. Der Idealtypus unterstellt ein doppeltes Adäquationsverhältnis: eine Deckung zwischen Meinen und Äußern und eine Entsprechung zwischen Äußerung und verstehendem Nachvollzug, wobei diese zweite Entsprechung im Grundzug rezeptiv verfaßt, als Aufnehmen eines Vorgegebenen (zumindest Adäquananz an ein Vorgegebenes) definiert ist.

Auf beiden Seiten sind gegenüber dem idealen Modell Abweichungen, Verdeckungen und Behinderungen möglich: Für reale Verständigungsprozesse sind der reine Ausdruck wie das reine Aufnehmen Grenzwerte. Je nachdem, wo und in welchem Sinn Abweichungen vom Idealtypus festgemacht werden, lassen sich unterschiedliche Formen des indirekten Verstehens spezifizieren. Gewissermaßen der Standardfall der Hermeneutik betrifft die Vermit-

<sup>7</sup> *Le conflit des interprétations*, Paris 1969 (dt.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973; *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974); *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, S. 29–44 (dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969, S. 33–49).

<sup>8</sup> Vgl. A. Bühler, »Der hermeneutische Intentionalismus als Konzeption von den Zielen der Interpretation«, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* (1993) Heft 4, Opladen 1993, S. 511–586.

telheit auf Seiten der Rezeption, die – zeitliche, soziale, kulturelle – Distanz zwischen Äußerung und Verstehen; geschichtliches Verstehen muß den Abstand überbrücken, zwischen den Kontexten der Sinnproduktion und -rezeption vermitteln. Verlangt ist die von Gadamer ins Zentrum seiner Hermeneutik gerückte wirkungsgeschichtliche Reflexion, die den Standort der Rezeption wie der Äußerung reflektiert und kontextualisiert. Subjektives Verstehen weitet sich hier aus zu einem (2.) objektiven oder geschichtlichen Verstehen, einem Zusammenspiel von Verstehen und Erklären, wobei die externe Betrachtung einen Umweg zur Erschließung des subjektiv Gemeinten darstellt: Aus dem kulturellen, biographischen Kontext des Handelnden heraus wird dem Betrachter der Sinn einer Äußerung erschließbar.

Einen Schritt weiter geht die Objektivierung dort, wo die Äußerung für den Handelnden/Sprechenden selber intransparent ist: Hier muß ein eigentlich Gemeintes jenseits der bewußten Intention eruiert, eine Äußerung ggf. gegen die Selbstdeutung des Subjekts ausgelegt werden. Ricœur hat diesen Typus anhand der Paradigmen Marx, Nietzsche und Freud als (3.) »Hermeneutik des Verdachts« ausgearbeitet. Deren Spezifikum besteht darin, falschen Sinn aufzulösen: nicht nur Intentionen indirekt-vermittelnd zu erschließen, sondern Selbstmissdeutungen zu kritisieren, Sinnverzerrungen in ihrer Genese und ihrer Funktion aufzudecken. Sinnverstehen findet hier im Modus der Destruktion und Korrektur statt, als Auflösung vermeintlichen Sinns und Selbstkorrektur des Meinens. Unterstellt ist, wenn wir den Gedanken verallgemeinern, daß es uns nicht nur schwerfallen kann, zu verstehen, was andere meinen, sondern daß es auch keineswegs selbstverständlich ist, daß wir wissen, was wir selber meinen. Selbstverständigung ist hier zuerst auf die Aufklärung des eigenen Wollens und Sagens gerichtet. Zur Diskussion steht ein Verstehen, wo Transparenz nicht im Nachzeichnen äußerer Vermittlungsstränge, sondern in der Selbstaufhellung der eigenen Intention, damit auch im Rückgängigmachen von Verdrängungen und Verhüllungen erlangt wird.

Die Spannweite des Konflikts der Interpretationen öffnet Ricœur nun dadurch, daß er dieser dritten Version, der Hermeneutik der Desillusionierung, das Gegenextrem einer (4.) Hermeneutik des Sinnvernehmens gegenüberstellt, deren Vorbild die theologische Textauslegung ist. Es geht um das Vernehmen eines Sinns, der uns in einem Symbol, einer Botschaft, einer Verkündigung geoffenbart

ist. Gegenläufig zur Auflösung geht es darum, den Sinn sich manifestieren zu lassen, gegenläufig zum Verdacht um das Aufnehmen einer Bezeugung, um das Offensein für das Angesprochenwerden durch den Anderen. Die Seite der Rezeption, die zum Idealtypus des Verstehens gehört, wird gewissermaßen für sich gesteigert: Das Subjekt ist mit einem Sinn konfrontiert, den es nicht selber geschaffen hat und der sein Auffassungsvermögen übersteigt. Exemplarisch ist solches Verstehen beim symbolischen Verstehen gegeben: Symbole enthalten einen Sinnüberschuß, der Traditionen und Interpretationen begründet, welche ihn je neu fassen, ohne ihn festlegen oder erschöpfen zu können; Sinn stiftet Geschichte kraft seiner Überbestimmtheit, die gleichsam abgetragen und in konkreten Auslegungen angeeignet werden muß. Interpretationen sind darin nicht selbsttätige Schöpfungen, sondern Versuche, dasjenige, was Symbole »zu denken geben«, was Geschichten enthalten, zu begreifen und auszuformulieren. Wenn Verstehen in einem grundlegenden Sinn rückwärts gewandt ist, etwas von seinem Ursprung, von der es gründenden Intention her zu fassen sucht, so kommt hier ein Verstehen in den Blick, das ebenso radikal der offenen Zukunft zugekehrt ist – sei es als Zukunft, die mir entgegenkommt, sei es als unausgeschöpftes Potential eines Gewesenen, das auf seine Ergänzung, seine Erfüllung vorausweist. Im ganzen hat Verstehen hier sein *telos* nicht in der Entlarvung, sondern im Bemühen um die Sache, im Versuch, dem Gesagten und Bezeugten in der Fülle seines Sinns gerecht zu werden.

Als Gegenfigur dazu ist wiederum jener Modus der Sinnkonstitution zu nennen, der das kreative Moment im Selbst- und Weltverhältnis in den Vordergrund rückt. Unter den Stichworten der (5.) Konstruktion und Interpretation ist dieser Gedanke in den vergangenen Jahrzehnten vielfach ausgeführt worden. Wirklichkeit hat nicht an ihr selber die Bestimmtheit oder den Sinn, unter dem sie für uns erschließbar ist; von den elementarsten Schematisierungen bis zu umfassenden Deutungen ist ihre kognitiv erfaßbare Gestalt das Resultat subjektiver Formierung. Schon die Sprach- und Denkformen, mit denen wir die Dinge erfassen und beschreiben, sind Ausdruck eines bestimmten Selbst- und Weltverhältnisses. Für die Hermeneutik des Selbst bedeutet die Betonung dieser Seite, daß Selbstverständigung nicht als Feststellung, sondern als Selbstdefinition, Selbstausslegung, Selbstentwurf realisiert wird. Zu wissen, wer man ist, sich seiner selbst zu vergewissern ist kein bloßes Registrieren und Erfor-

schen, sondern ein gestaltendes und deutendes Aneignen der eigenen Geschichte, ein Festlegen und sich-Entscheiden, ein Entwerfen von Selbstbeschreibungen und Sinnhorizonten. Verstehen ist solcher Konstruktion gegenüber kein nachträglicher Akt, sondern vollzieht sich im Modus des Hervorbringens, als Sinnstiftung. In radikalen Versionen, wie sie namentlich im Gefolge Nietzsches formuliert worden sind, wird Interpretation zum Antipoden des Vernehmens von Sinn: So wenig sich Erkenntnis an feststehenden Essenzen und objektiven Weltstrukturen orientiert, so wenig ist Verstehen in dieser Sicht Nachvollzug konstituierter Sinngebilde. Ihr ideales *telos* hat solches Selbstverstehen in der Selbsterschaffung. An der Grenze kehrt sich das Verhältnis zwischen Sagen und Hören um, transformiert sich ihr Wechselspiel zum gemeinsamen Entstehenlassen von Sinn. Die Interpretation kommt dem ursprünglichen Sagen und dem zu Sagenden zu Hilfe; sie hat an der Konstitution des zu verstehenden Sinns teil – statt nur seine nachträgliche Auslegung zu sein.

Als letzte Figur des Sinnverstehens ist eine zu nennen, in der sich entgegengesetzte Haltungen der vorausgehenden Typen verschränken. Genauer vereinigt die (6.) Dekonstruktion, wie sie Derrida als Programm entwirft und in seinen Schriften praktiziert, die Pole zweier verschiedener Gegensätze: der Gegensätze von Destruktion und Konstruktion einerseits, von Rezeption und Produktion andererseits. Der dekonstruktivistische Umgang mit Texten ist ebenso sehr damit befaßt, Sinngefüge aufzulösen – vorgegebene Deutungen zu hinterfragen, verfestigte Bezüge zu entflechten – wie Bedeutungen zu formieren – Texte und Geschichten neu lesen zu lassen, Sinngebilde herauszukristallisieren, neue Beziehungen zu knüpfen. Und er ist ebenso ein Hören auf das in den Dokumenten Gesagte, ja, ein Offensein für das in ihnen nicht Ausgesprochene oder aus ihnen Verdrängte, wie ein eigenes Konstruieren und Erproben, ein Voranbringen der Geschichte, ein Weiterspinnen des Gedankens. Auch Dekonstruieren ist ein unendliches Beschreiben und Neuinterpretieren, wie der Zusammenhang mit dem anderen Grundbegriff der Philosophie Derridas, der *différance*, unterstreicht: ein Beschreiben, das nicht zur Deckung mit sich kommt, das immer im Vorläufigen des Aufschubs, im Zwischenraum des Abweichens verbleibt. Die kreative, imaginäre Potenz, die darin weitertreibt, ist sowohl die eigene Kraft des Verstehens, wie die unausgeschöpfte Potentialität des zu Verstehenden. Daß wir uns selber immer neu beschreiben, die Welt neu interpretieren, unsere Geschichte anders aneignen, ist nicht nur negativ durch

das Fehlen fester Wesensbestimmungen oder positiv durch die Kraft des Hervorbringens bedingt, sondern hat seinen Grund auch darin, daß es hier etwas gibt, das neu und anders zu beschreiben ist: daß es einen Sinn gibt, der auszusprechen, in seinen Potentialen auszulegen ist, ohne daß er in einer Beschreibung voll artikuliert, eingeholt würde. Eine prägnante Lesart dieses Verhältnisses hat W. Benjamin in seiner Geschichtstheorie vorgelegt, nach deren Vorbild er zugleich den hermeneutischen Umgang mit Texten, das Problem des Übersetzens faßt – eine Lesart, die Derrida ausdrücklich aufnimmt und aufs engste mit dem Gedanken der Dekonstruktion verknüpft<sup>9</sup>. Wie Vergangenes nicht in seiner faktischen Festgeschriebenheit, sondern in seinen uneingelösten Möglichkeiten als Ursprung zu erinnern ist, so bedarf der Text, der gleichsam nur eine Fassung seiner selbst ist, der Übernahme durch neue Verstehens- und Interpretationsakte, der immer erneuten Übersetzung – vorausweisend auf jene ideale Erfüllung, in der Sprache gleichsam zur Übereinstimmung mit sich selber gelangte. Die Rettung des Vergangenen vollzieht sich im Modus der Schaffung des Neuen. Im Entwerfen neuer Deutungen gewinnt das Verstehen ein Bild dessen, was sich ihm zu verstehen gibt.

### 3. Die Logik des Selbst – Selbigkeit und Selbstheit

Es liegt auf der Hand, daß die unterschiedlichen Modalitäten des Verstehens in die Konstruktion des Selbst eingehen: Sich über sich verständigen ist ein sinnhaftes Selbstverhältnis, das sowohl deskriptiv-rezeptiv wie auslegend-konstruktiv oder hinterfragend-auflösend sein kann. Ob wir im Sprechen und Handeln unser Leben gestalten, ob wir in erkennender Selbsterforschung, in Aneignung der Geschichte, im Anerkanntwerden durch andere, in praktischer Selbstwahl unsere Identität gewinnen – verstehend-auslegend zu sein, ist die umfassendste Bestimmung der verschiedenen Sprach-, Handlungs- und Erlebensformen, in denen wir uns gegenwärtig werden, in denen wir implizit oder explizit auf die Frage antworten, wer wir sind. Je nach den Modalitäten des Beschreibens und Entwerfens un-

<sup>9</sup> Vgl. die beiden Aufsätze: »Theologie der Übersetzung« und »Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege«, in: A. Hirsch (Hg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt/M. 1997, S. 15–36, 119–165. Auf denselben Gedanken Benjamins verweist Ricœur in SA, S. 169/SaA, S. 175.

serer selbst kommen unterschiedliche Identitätsfiguren ins Spiel. Eine herausgehobene Figur ist nach Ricœur die Identitätsbildung über die Erzählung: Die narrative Identität nimmt eine vermittelnde Stellung zwischen der deskriptiven und präskriptiven Bestimmung des Selbst ein, auf die sie, ohne sie zu ersetzen oder zu umfassen, in gewisser Weise ausgreift<sup>10</sup>. Ihre zentrale Bedeutung ist im Horizont eines hermeneutischen Zugangs zum Selbst offenkundig: Von seiner Geschichte her sich über sich verständigen 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 eine Urform der temporalen Einheitsbildung, wie sie auch für die Identität des Selbst basal ist. Ihr Gewicht im Kontext gegenwärtiger Diskussionen hat die Frage nach der Hermeneutik des Selbst – deren zentrale Figur der narrativen Identität bei Ricœur das verbindende Scharnier zwischen *Temps et récit* und *Soi-même comme un autre* bildet – vor dem Hintergrund der Schwierigkeiten und Aporien, welche die Konzeptualisierung des (Selbst)bewußtseins wie der personalen Identität aufwirft. Dabei stehen nicht nur begriffliche Fragen – etwa die Konsistenz oder Zirkularität der Beschreibung des Selbstverhältnisses – zur Diskussion. Ebenso interessieren die kritischen Perspektiven auf den Identitäts- und Subjektbegriff, die sich in einen weiteren kultur- und ideengeschichtlichen Rahmen einzeichnen; dazu zählen sowohl das Oszillieren der Subjektfigur – zwischen Selbstermächtigung, Krise und ästhetischer Verflüchtigung des Subjekts – wie die Ambivalenzen der Identitätsvorstellung – zwischen identifizierendem Unterscheiden und fixierendem Festschreiben. Vor diesem Hintergrund ist von Interesse, zu sehen, inwiefern die hermeneutische Reflexion Antworten auf die Probleme der Identitäts- und Bewußtseinstheorie bietet. Ricœur geht dieser Frage nach, indem er im Begriff der narrativen Identität zwei Komponenten auseinanderhält und den so differenzierten Begriff in zwei aktuelle Kontexte der Diskussion einbringt. Im folgenden geht es darum, sowohl die von ihm getroffene Unterscheidung wie ihre Tragfähigkeit für die Subjektivitätsproblematik zu überprüfen bzw. neu zu akzentuieren.

Im Zentrum der Erörterungen Ricœurs steht die Unterscheidung zweier Identitätstypen, die im Ausgang von den Begriffen *idem* und *ipse* konzipiert werden: der Vorstellungen der Selbigkeit

<sup>10</sup> SA, S. 32, 138f., 180f./SaA, S. 31, 142f., 186f.

(*mêmeté*) und der Selbstheit (*ipséité*)<sup>11</sup>. Es handelt sich um zwei logisch distinkte, in ihrem Gebrauch aufeinander bezogene Begriffe, für die je nach Sprache unterschiedliche Wörter (*same/self*, *idem/ipse*) oder charakteristische Abwandlungen desselben Worts (*le même/lui-même*, *selbst/selb*)<sup>12</sup> stehen. Der erste Begriff meint die Tatsache, daß zwei zunächst unterschiedene Gegenstände ein und derselbe sind bzw. daß jedes mit sich selber (z. B. zu verschiedenen Zeitpunkten, in verschiedenen Erscheinungsweisen) dasselbe ist: Es ist der im Wort-sinn verwendete Identitätsbegriff, wie er auch im adjektivischen Gebrauch (zwei Sachen sind »identisch«) unterstellt ist. Der zweite Begriff bezeichnet die Tatsache, daß es um einen Gegenstand selbst und nicht um seinen Stellvertreter, seine bloße Erscheinung, seine Abschattung geht. Beide Begriffe sind etwa so miteinander verknüpft, daß wir – in Termini der Husserlschen Phänomenologie – verschiedene Abschattungen als Perspektiven auf denselben Gegenstand wahrnehmen, der ihnen gegenüber die Sache selbst ist<sup>13</sup>. Die Sache selbst ist der Gegenstand an sich im Gegensatz zu seiner Erscheinung, das Gemeinte im Gegensatz zum defizient Ausgesagten, das handelnde Subjekt im Gegensatz zu seinen Rollen. So gesehen, markiert das Begriffspaar Selbigkeit und Selbstheit eine logische Unterscheidung unabhängig von der Ontologie der Gegenstände; für alles, wovon die Rede sein kann, läßt sich die Frage stellen, was es selbst im Gegensatz zu seinen Repräsentationen ist und ob es mit einem anderen identisch – dasselbe – ist. Allerdings liegt auf der Hand, daß je nach Gegenstandstypus die Antwort nicht gleich leicht fallen wird. Es ist eine Aufgabe der Regionalontologien, das *principium individuationis*, das mit dem Kriterium der Selbigkeit unmittelbar zusammenhängt, zu spezifizieren: Ob zwei Instantiierungen eines materiellen Körpers, einer Person, eines aufgeführten Kunstwerks, eines abstrakten Gegenstandes identisch sind, läßt sich nicht nach einer einheitlichen Logik beantworten. Entsprechend hatte die Tradition das Individuationsprinzip gemäß der Stufenleiter der Kreaturen unterschiedlich ausgelegt: Sind materielle Gegenstände durch den Stoff oder die raum-zeitliche Lokalisierung individuiert, so wird bei höhe-

<sup>11</sup> TR III, S. 352–359/ZE III, S. 392–400; SA, S. 167–180/SaA, S. 173–186.

<sup>12</sup> Etymologisch ist »selbst« aus dem erstarrten Genitiv Singular des älteren »selb« entstanden.

<sup>13</sup> Zum Verhältnis von Selbigkeit und Selbstheit vgl. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, S. 53–58.

ren Lebewesen zunehmend die Selbstbezüglichkeit, beim Menschen schließlich die Freiheit zum Faktor der Unterscheidung von anderem.

Dieses ontologische Gefälle macht sich Ricœur zunutze, indem er die Unterscheidung von Selbigkeit und Selbstheit nicht in der dargelegten Weise gegenstandsindifferent, sondern als spezifisches Interpretament für die personale Identität ins Spiel bringt; damit geht einher, daß die Bedeutung des Wortes »selbst« von der generellen Verwendung (etwas selbst und nicht sein Vertreter) zur spezifischen (im Deutschen und Englischen gebräuchlichen) Bedeutung des mit dem Subjekt gleichgesetzten »Selbst« mutiert. Beide Begriffe kommen als Figuren der diachronen Identität ins Spiel, wobei Ricœur die Selbigkeit idealtypisch am Beharren einer Sache bzw. der gegenständlichen Züge einer Sache über die Zeit festmacht, während er die Selbstheit am Paradigma des Haltens eines Versprechens expliziert. Der ersten Identität entspricht bei Personen die Konstanz des Charakters, die Kontinuität von Haltungen und Eigenschaften, der zweiten das Entstehen für Verbindlichkeiten, das Übernehmen von Verantwortung im Rückgriff auf Geschichte wie im Ausgriff auf Zukunft. Die Identität im ersten Sinn ist an deskriptiven Merkmalen festgemacht, die uns in der äußeren (ggf. inneren) Beobachtung zugänglich sind; die zweite Identität ist nur im Rückbezug auf das Subjekt zu begreifen, von dem aus sie (in der Dimension des Präskriptiven) gestiftet wird – das für vergangene Handlungen einsteht, Bindungen eingeht, Ansprüche erhebt, Versprechen abgibt. Selbstheit – etwas selbst und nicht sein Repräsentant – hat hier den starken Sinn der Unvertretbarkeit der Freiheit (auch wenn der Modus, wie ihm Rechte und Pflichten als eigene zukommen, der der Zuschreibung oder Auferlegung durch Andere sein kann).

Die strukturelle Differenz beider Identitätstypen setzt Ricœur nun in zwei bedeutsamen Kontexten der neueren Diskussion ein. Zum einen macht er deutlich, daß die in der analytischen Philosophie geführte Diskussion über persönliche Identität einschließlich ihrer aporetischen Fallkonstruktionen (Gehirnspaltungen und -transplantationen) praktisch ausschließlich auf den Pol der Selbigkeit zentriert ist, von dem her sich das Phänomen personaler Identität jedoch nicht adäquat beschreiben läßt. Zum anderen bezieht sich Ricœur auf die in der modernen Literatur oder in neueren Kulturdiagnosen gegebenen Beschreibungen der Veränderung, Krise oder des Verschwindens persönlicher Identität. Was in solchen Beschreibungen (bis hin zur Parole vom Tod des Subjekts) Thema ist, ist durch den Kontrast zu

starken Subjektfiguren – sei es im Sinn des heroischen, mit sich einigen, klar definierten oder des modernen, autonomen Subjekts – bestimmt: Dagegen steht die Brüchigkeit, Diffusität, Zersplitterung und Eigenschaftslosigkeit des modernen Menschen. Hier, so Ricœur geht es um Negativfiguren, die selber noch als Modi subjektiven Selbstseins in den Blick kommen: An der Grenze interessieren Figuren des Selbst, die von substrathafter Identität wie von qualitativ-charakterlicher Festigkeit abgelöst, teils ausdrücklich gegen sie definiert sind.

Diese beiden Interventionen im Diskurs um das moderne Subjekt – zu den »puzzling cases« der analytischen Identitätsdiskussion und zur scheinbaren Auflösung des modernen Subjekts – sind gerade als Korrekturen einseitiger Beschreibungen des Identitätsproblems zutreffend und wichtig. Doch scheint mir in beiden Fällen die Korrektur ihrerseits ergänzungsbedürftig. Ich möchte zu beiden zusätzliche und divergierende Akzente setzen, wobei es sich in einem Fall eher um eine terminologische, im anderen um eine sachliche Akzentuierung handelt.

Im ersten Bereich geht es gewissermaßen darum, die allgemeine Unterscheidung von Selbigkeit und Selbstheit auch in der spezifischen Anwendung auf Personen zur Geltung zu bringen. Zuzustimmen ist der Beobachtung, daß viele Irritationen über die Logik des Selbst der Unterstellung eines zu rudimentären Identitätsbegriffs entstammen. Im Rahmen der Substanzontologie läßt sich die Frage nach der Identität des Selbst nicht beantworten. Weder die materielle oder die raumzeitliche Kontinuität eines Körpers noch die Durchgängigkeit bestimmter Merkmale gibt uns darüber Auskunft, wieweit wir zu verschiedenen Zeitpunkten oder in verschiedenen Situationen mit ein und derselben Person zu tun haben. Bei Kollektivsubjekten ist das Dilemma offenkundig: Was die Identität einer Nation über historische Schwellen, Teilungen und Vermischungen hinweg ausmacht, was sich ein Kollektiv als eigene Tat oder eigene Geschichte zuzurechnen hat, ist nicht durch Rekurs auf objektive Merkmale zu entscheiden. Keine vorgegebene Selbigkeit ist Grundlage dafür, daß ein Subjekt sich vergangene Handlungen als eigene zuzuschreiben und für Kommendes verantwortlich einzustehen, sich darin als unvertretbares Selbst zu bewähren hat. Vielmehr ist das Bedingungsverhältnis umzukehren: Soweit ein Subjekt vergangene Erlebnisse als eigene erinnert, sie als seine Erfahrungen, Taten oder Begegnungen aneignet, sind das Kind, dem jene Ereignisse zugestoßen sind,

und der Erwachsene, der sich daran erinnert, dieselbe Person. Die Identität über die Zeit ist, so gesehen, von der Selbstheit, nicht von der Selbigkeit her begründet. Indessen enthält die so formulierte Gegenüberstellung eine Überzeichnung bzw. eine unnötige Abtrennung beider Ideen. Im Gegenteil ist deren Verflechtung zu betonen: Über die Selbstheit wird im Falle personaler Individuen die Selbigkeit reformuliert. Das Paradigma des Versprechens – wie das reziproke, vergangenheitsorientierte Beispiel des Bereuens, Schuldigseins, Einstehens für Gewesenes – ist die Figur eines sich-Treubleibens und mit-sich-Einsbleibens, in welchem ein emphatischer Begriff der diachronen Identität von Personen formuliert wird. Schon Locke hatte die These vertreten, daß die Identität einer immateriellen Substanz weder die notwendige noch die zureichende Bedingung für personale Identität darstelle, welche allein vom inneren Bewußtsein, genauer vom Gedächtnis her zu erklären sei. Dabei spielen gerade Affekte, im spezifischen moralische Gefühle wie Stolz oder Scham eine besondere Rolle, sofern sie nicht einfach ein wertendes Verhältnis zu bestimmten Ereignissen und Taten, sondern in hervorgehobenem Sinn ein Verhältnis zu sich selber anzeigen: Bezeichnend ist, daß Hume, der zwar im Ersten Buch seines *Treatise* die klassische Kritik substantieller Identität vorträgt, im Zweiten Buch, wo er auf jene Empfindungen zu sprechen kommt, zumindest auf den Glauben an persönliche Identität als Voraussetzung jener Gefühle rekurriert. Wenn wir diesen Gedanken verallgemeinern und zuspitzen, besagt er, daß die moralische Subjektfunktion (Selbstheit) nicht nur die formelle Selbigkeit voraussetzt, sondern umgekehrt gewissermaßen für sie steht: *Als »Selbst« ist ein Subjekt »dasselbe«*. Insofern steht die von Ricoeur als Extrem gezeichnete Figur eines reinen Selbst, das ohne Abstützung auf eine vorgegebene Selbigkeit auskommt, nicht nur für ein *Selbst*, das seiner gewiß ist, ohne einer inhaltlichen Bestimmtheit oder Konstanz des Charakters zu bedürfen, d. h. für eine Antwort auf das »wer bin ich«, die sich nicht zuvor der Antwort auf das »was bin ich« versichert haben muß. Ebenso steht sie für eine zugespitzte Figur der *Selbigkeit*, die ihrerseits ohne Abstützung auf ein *was* auskommt: Wenn ich mich an ein vergangenes Versprechen gebunden fühle, so bin ich in einem radikalen Sinn derselbe, der das Versprechen gegeben hat – was immer sonst an mir gleich geblieben oder sich verändert oder ins Unbestimmte aufgelöst haben mag.

Daß Selbstheit hier Grundlage von Selbigkeit, d. h. dafür verantwortlich ist, daß wir in zwei verschiedenen Momenten in einem

strengen Sinn mit derselben Person zu tun haben, verweist auf den grundlegenden Tatbestand, daß Selbstheit Grundlage der Individualität ist (entsprechend der genannten These der Freiheit als Individuationsprinzip). Nicht durch seine 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. Wichtig ist, daß diese Individuiertheit im Rahmen einer Hermeneutik des Selbst nicht allein als logisch-ontologische Größe begegnet, sondern in der Art ihres Erfahrenwerdens aufgewiesen wird. Ein privilegierter Ort dieser Erfahrung ist die Geschichtlichkeit: Durch unsere Herkunft und unseren Werdegang unterscheiden wir uns von anderen, die (Re)Konstruktion des je eigenen Lebens ist ein Medium der Selbstvergewisserung; nach Rickert zielt historische Kultur (im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Gesetzeswissen) auf das Besondere und Singulare. In einem prägnanteren Sinn macht Ricœur für die Erfahrung der Individuiertheit zwei Dimensionen geltend: das Ethische und das Verhältnis zum anderen Subjekt. In beiden Fällen geht es um ein Sichverstehen von einem Anderen her; das Subjekt vergewissert sich seiner nicht im monologisch geschlossenen Selbstbezug. Die nicht ins Unbestimmte sich verflüchtigende Identität des Einzelnen wird gerade dort manifest, wo es Adressat von Anderem ist: wo es in die Pflicht genommen wird, wo es von einem Anderen angerufen, in Frage gestellt, anerkannt wird. Die Dimensionen des Ethischen und des Dialogischen verschränken sich, ohne sich zu decken: Wie die konkrete Ausformulierung moralischer Verbindlichkeit auf den Anderen stößt, so enthält das (im symbolischen Interaktionismus nachgezeichnete) Konstituiertsein des Ich im Medium der Anerkennung eine notwendige moralische Tiefendimension. Im ganzen geht es hier um eine spezifische, zugespitzte Form der Dialektik von Verstehen und Selbstverständigung, die das Selbstverhältnis als ein Sichverstehen vom Anderen her zeigt. Vom Anderen her wird das Subjekt seiner unvertretbaren »Selbstheit« gewahr, die noch seiner »Selbigkeit« letztlich zugrundeliegt.

#### 4. Verstehen und Identitätsbildung

Der andere Diskussionskontext, in den Ricoeur sein Konzept der narrativen Identität einbringt, ist durch die Frage bestimmt, inwiefern eine Hermeneutik des Selbst jenen in der modernen Literatur und Philosophie diagnostizierten Veränderungen des Subjektverständnisses begegnen kann. Den weiteren Horizont bildet die eingangs gestellte Frage, wie in den Modi des Verstehens und Auslegens ein konkretes Selbstverhältnis des Subjekts zustandekommt, wie dieses seine Identität auf dem Weg einer Selbst-Verständigung ausbildet; die nähere Frage geht dahin, welches Licht von den unterschiedlichen Wegen des – rezeptiven/produktiven, konstruktiven/auflösenden – Verstehens auf die eigentümliche Gestalt des modernen Subjekts fällt.

Ricoeur liegt daran, deutlich zu machen, daß das »Selbst«, das idealiter von substrathaft-qualitativen Grundlagen abgelöst ist, nicht durch die Ambivalenz und Verunsicherung des subjektiven Selbstgefühls affiziert wird, wie es in der Moderne vielfach beschrieben wird. Es gibt im Selbst einen Kern, der in aller postmodernen Dekonstruktion nicht auflösbar, bei aller Schwächung des Subjekts nicht auslöschar ist, der gerade im Ethisch-Zwischenmenschlichen unzweifelhaft bezeugt wird. Die »Bezeugung« ist *die* Gegenmacht zur Hermeneutik des Verdachts, die Grenze gegen eine Totalisierung des Zweifels. »Ontologische Vehemenz« nennt Ricoeur dieses Durchschlagen aller Relationalität und Konstruktivität, das Durchgreifen auf ein Ansichseiendes, die absolute Referenz: 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. Indessen geht es nicht nur um die Unauflösbarkeit der irreduziblen Selbstheit; in den Blick kommt die Doppelung zweier Seiten, die beide für das Subjekt konstitutiv sind. Ihr korrespondiert ein zweifaches Gravitationszentrum der Frage personaler Identität, die sowohl nach dem Wer wie nach Was fragt: danach, wer jemand ist – wer (von allen) gemeint ist, auf wen ich mich beziehe –, und als was sich einer versteht, wie er zu charakterisieren ist. Die nicht-relativierbare Gewißheit bezieht

sich auf das *Wer*, das idealiter als reines Selbst ohne die Stütze einer substrathaften Selbigkeit gegeben ist. Der kognitive Gehalt solcher Gewißheit tendiert gegen Null, sie ist die Gewißheit des cartesischen »Ich bin«, die Gewißheit, zu existieren, und Gewißheit, dieses Ich zu sein (bewußtseinstheoretisch die Infallibilität der Referenz in der Selbstzuschreibung von Bewußtseinszuständen). Dieser punktuellen, auf das Selbst in seiner Singularität zentrierten Gewißheit steht das inhaltliche Wissen um sich gegenüber: dasjenige, was in der Selbstbeschreibung nicht an Subjekt-, sondern an Prädikatsstelle steht, nicht die Referenzfunktion, sondern der semantische Gehalt. Die Verständigung über sich ist eine Arbeit der Selbstaufklärung, Selbstauslegung und Selbstfindung, die in dieser zweiten, inhaltlichen Dimension operiert. Was darin problematisch, schwankend, unerfüllt bleibt, wird nicht durch die Unerschütterlichkeit der Selbstreferenz korrigiert.

So haben wir den Kontrast zweier Seiten des Selbstverhältnisses, die in einer Hermeneutik des Selbst zusammenspielen, ohne sich direkt zu überformen oder zu widerlegen: die existentielle Bezeugung des unvertretbaren Selbst und die Konstruktion eines bestimmten Bildes seiner selbst, das offen und partiell bleibt. Daß inhaltliche Selbsterkenntnis immer unsicher, von Täuschung durchsetzt, un abgeschlossen bleibt, ist Ausdruck dessen, daß sich das Selbst nicht in reiner Rückwendung zu sich als Gegenstand gegeben ist, sondern daß Selbstverständigung und Verständigung über die Welt unentwirrbar ineinander verflochten sind, daß das Selbst nicht ortlos, sondern in einem Körper, bei den Anderen, in der Welt und in einer Geschichte ist und nur in diesen bei sich ist, nur in der Vermitteltheit über das Andere sich erfäßbar wird. Gefordert ist ein »objektives« Verstehen, das sich an dieser nichtlinearen, im Prinzip unendlichen Vermittlung abarbeitet. Doch geht es um mehr als um einen nie zu Ende kommenden Umweg. Die Unabschließbarkeit der Selbstbeschreibung liegt darin, daß sie nicht nur nie zu Ende, sondern auch nie zum Anfang kommt und nie vom Anfang ausgeht. Es gibt nicht *einen* Ursprung von Sinn, dessen Aussage durch anschließende, äußere Mediatisierungen überdeckt würde. Zum Tragen kommt der unter dem Stichwort der Dekonstruktion angeführte Prozeß, wonach Verstehen immer auch heißt, nicht nur vorgängige Auslegungen und Festlegungen aufzubrechen, sondern auch das ursprüngliche Meinen und Sagenwollen nicht als feste Größe gelten zu lassen. Hermeneutik hat nicht nur die Zwischenglieder zwischen dem Sagen des einen und

dem Verstehen des anderen in Rechnung zu stellen, sondern das Sagen selber in seiner Nichtidentität, seiner Unklarheit für sich zu erfassen und aufzubrechen, zu variieren, neu zu artikulieren. Zum hermeneutischen Grundtatbestand gehört die Diskrepanz zwischen Meinen (*vouloir dire*, sagenwollen) und Sagen: die Tatsache, daß nichts, was zum Ausdruck dringt, in diesem ganz Gestalt findet, daß das Sagenwollen nach neuen Worten ringt, um sich angemessener zu artikulieren. Ich muß mir in meinem Sagen über mein Meinen selber klar werden, ich gebe in meinem Sagen etwas zu verstehen, das nach dem Wort Merleau-Pontys von weiter her kommt als ich selber. Selbstverständigung ist nach beiden Seiten ein unabgeschlossener Prozeß: als Erforschen dessen, was ich unabhängig von meinen Intentionen, durch meine Geschichte und die Welt, der ich angehöre, bin und geworden bin, und als mir-Klarwerden über das, als was ich mich verstehe, was ich sein will und wie ich die Welt sehe.

Die Offenheit des Selbstbildes schlägt auf das Subjekt der Beschreibung zurück. Für den Interpretationismus sollte zwar jeder inhaltliche Entwurf vorläufig bleiben – da sich keine Deutung auf ein festes Wesen oder einen gegebenen Lebenssinn abstützen kann –, doch nach anderer Hinsicht das Selbst in seiner Subjektfunktion bekräftigt werden: Als Vorbild des sich immer wieder neu beschreibenden Subjekts sieht Rorty den starken Dichter, der alle seine Deutungen selbständig, letztlich in einem von ihm selber geschaffenen, originalen Vokabular hervorbringt. So wäre das Subjekt in seinem inhaltlichen Verständnis, nicht in seiner Schöpferfunktion in Frage gestellt. Indessen ist dieses Bild zu korrigieren: Das Subjekt ist nicht Meister seiner Deutungen, weder seiner selbst noch der Welt. Dies festzuhalten ist wichtig vor dem Hintergrund der im Vorausgehenden betonten emphatischen Idee der Selbstheit. Wenn Selbstauslegung zwar eigenes Tun eines Subjekts ist, so kommt dieses darin gleichwohl nicht in jener Absolutheit in den Blick wie im moralisch-dialogischen Bezug: Es ist nicht in gleich irreduziblem Sinn Ursprung von Deutungen wie es Adressat von Forderungen ist. Ohne Zweifel ist es unangemessen, das Subjekt im Netz der Bedeutungen oder der Differenz der Signifikanten aufgehen zu lassen; im Prozeß der Sinnstiftung bleiben sowohl die Differenz von *constituens* und *constitutum* wie die Zentrumsfunktion des Referenzsubjekts, auf das sich Deutungen beziehen, bestehen. Doch ist das sich auslegende Subjekt nicht unabhängig vom Fluß der Deutungen, innerhalb derer es sich verortet und als Subjekt gestaltet. Es ist nicht unabhängig vom Akt

der Selbstbeschreibung, es gibt sich gewissermaßen in diesen hinein und wird mit ihm zurückgenommen, verändert, neu geschaffen. Das Subjekt als Ursprung seiner Selbstinterpretation ist nicht identisch mit dem unverrückbaren ethischen Selbst; es bezeichnet nicht wie dieses einen absoluten Ort, ein letztes Ansich; es ist ursprungslos, ohne Selbstkoinzidenz, ein Nichtidentisches.

So affiziert die moderne Transformation und Infragestellung des Subjektgedankens das Selbst sowohl als Ursprung wie als Resultat der Interpretation. In Frage steht zum einen, wie weit unser Selbstbild von uns geschaffen wird, wie weit es uns transparent und verfügbar ist; zum anderen, inwiefern es in sich konsistent und haltbar ist, uns die Möglichkeit eines sinnvollen Verständnisses unserer selbst bietet. Die Krise des Subjekts setzt primär beim zweiten an und betrifft die einzelnen Setzungen wie deren Zusammenhang: Keine bestimmte Deutung kann mit Absolutheitsanspruch auftreten, und zwischen den einzelnen Beschreibungen – Rollen, Lebensabschnitten, Eigenschaften, Wertorientierungen – ist kein harmonisches Ganzes gegeben. Die Fragwürdigkeit jeder Deutung und die Brüchigkeit des Ganzen – damit auch die Schwierigkeit, dem Ganzen selber einen einheitlichen Sinn zu geben – stellen klassische Muster in Frage, an denen die Konstruktion des Selbst ihr Maß nimmt. Neuere Hermeneutik legt den Akzent auf die Ungedecktheit, Vorläufigkeit jeder Sinnkonstruktion; die radikalste, dekonstruktivistische Version widersetzt sich der Möglichkeit des Identischseins und der Erfüllung: Nie kommt der Mensch in seiner Selbstausslegung mit sich zur Deckung, ist er sich voll präsent, in seinem wahren Sein gegenwärtig – nicht weil jede Deutung zu kurz griffe, sondern weil es kein letztes, ansichseiendes Signifikat gibt. Selbstausslegung ist weder reines Vernehmen noch reines Produzieren, sie ist die Bewegung eines Suchens und Entwerfens, Findens und Veränderns zugleich. Gerade mit Bezug auf Geschichte und historisches Verstehen ist die mehrfache Gegenläufigkeit plastisch beschrieben worden. Die bei Benjamin und Derrida aufgezeigte Verflechtung von Erinnerung und Konstruktion bestimmt auch Ricœurs Vorstellung lebendiger Geschichtsaneignung: Der Ursprung ist nicht in seiner Festgelegtheit, sondern in seinen uneingelösten Möglichkeiten, das Vergangene nicht als bloß Gewesenes, sondern in seinem Ausgriff auf Zukunft zu vergegenwärtigen<sup>14</sup>; meine Geschichte ist mir sowohl vorgängig wie mein Produkt,

<sup>14</sup> TR III, S. 313, 329/ZE III, S. 349, 368.

ich bin ihr Gegenstand und ihr Subjekt, ihr Leser und Autor zugleich<sup>15</sup>. Im Prozeß dieses in sich gegenläufigen Auslegens, nicht im Freilegen des »eigentlichen« Sinns hat menschliches Dasein seine Bestimmung. 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.

So kommt hier zusätzlich zur Selbigkeit und Selbstheit eine andere Schicht personaler Identität in den Blick, die für die Konstitution des Selbst wesentlich ist und die sich nicht auf jene reduzieren läßt. Sie ist weder die vorausliegende Selbigkeit eines Substrats oder bestimmter Merkmale noch die reine, idealiter qualitäts- und substratlose Instanz der Selbstheit. Der Festigkeit und Identifizierbarkeit dieser beiden gegenüber ist sie durch Offenheit und Aufschub, durch die Bewegung des Zerfallens und Entgleitens, des Neuansetzens und Neukonstruierens charakterisiert. Die Frage ist, wie man sich zu dieser Figur stellt, die nicht nur zu metaphysischen Einheitsvorstellungen, sondern auch zu traditionellen Bildern erfüllten Selbstseins einen Kontrast bildet. Für postmoderne Strömungen lautet die klare Devise, zur Negativität und Offenheit zu stehen: Es gilt, mit der Kontingenz aller Setzungen und der Unmöglichkeit eines letztgültigen Sinns zurecht zu kommen. Gegen solche Befriedung in Negativen stehen indes nicht nur traditionelle Deutungsmuster, sondern auch die innere Gegenläufigkeit des Dekonstruierens: Mehrfach reflektiert Derrida die Schwierigkeit der Ablösung des Negierten vom Negierten (die »Ökonomie des Vermeidens«, die das Negierte als durchgestrichenes – wie Heidegger das »Sein« – beibehalten muß); ohne den spannungsgeladenen Rückbezug zur Identität ist die *différance* nicht zu denken<sup>16</sup>. Das Festhalten am Offensein des Sinns

<sup>15</sup> TR III, S. 355f./ZE III, S. 396 (in Anlehnung an Proust; analog mit Bezug auf die kollektive Identität Israels: TR III, S. 357/ZE III, S. 398).

<sup>16</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 412ff.; *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987; »Comment ne pas parler«, in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, S. 535ff.

darf nicht selber auf sich geschlossen sein: Die unendliche Verweisung im Fragen, Verstehen und Übersetzen weist auf ihr Anderes, auf das Zusichkommen im Ganzen (wie es Benjamins Motiv der Übersetzung anklingen ließ). Am Gegenpol zu Stückwerkideologie, aber auch zu einer in sich befriedeten endlosen Konstruktion stellt sich der offene Prozeß des Auflösenden und Umdichtens in den Dienst eines nie eingeholten Versprechens. Hermeneutik nimmt die Offenheit ebenso ernst wie deren Verweisung auf ihr Anderes – die »Ehrenrettung der schlechten Unendlichkeit«<sup>17</sup> wie den »Vorgriff auf Vollkommenheit«<sup>18</sup>.

Näherhin bestimmt dieser Ausgriff auch jene Konstruktion, die den Leitfaden von *Temps et récit* bildet: die narrative Geschichtskonstitution. Als Medium der Konstruktion des Selbst ist sie mit Kriterien des Gelingens verbunden, die unter Titeln der Einheit mit sich, der Ganzheit und Erfüllung stehen. Neben der narrativen Identität gibt es die narrative Einheit und Ganzheit. Eine Geschichte erzählen, impliziert nach Danto die Minimalstadien von Anfang, Mitte und Ende; sich im Medium der Geschichte über sich verständigen, bringt die unterschiedlichen Weisen ins Spiel, wie wir »aus Geschäften Geschichte« machen (Droysen), wie wir das Material ordnen und zu einem Ganzen fügen, aus ihm einen »Lebenszusammenhang« bilden, in welchem die Teile in ihrer Bedeutung füreinander und für das Ganze erfaßt sind (Dilthey). Solche Ganzheit ist auf formaler Ebene angesiedelt, sie braucht keine lineare Entwicklung oder inhaltliche Konstanz von Charakterzügen und Lebenszwecken einzuschließen – sondern nur dies, daß wir das Ganze einschließlich seiner Brüche und Lücken als die eine Geschichte auffassen, die wir sind. Auch Neuanfänge, Korrekturen, Konversionen sind, als solche, ihrer Bedeutung nach in das Ganze integriert. Als ganze richtet sich diese Konstruktion an verschiedenen – begrifflichen, moralischen, ästhetischen – Kriterien aus; gerade ästhetische Leitideen der Ganzheit, des Zusammenspiels der Teile haben für die Konstruktion des Lebenszusammenhangs einen hervorgehobenen Stellenwert. Nicht zuletzt gegen sie und ihre Konnotationen richtet sich der Vorbehalt: gegen die Unterstellung, wir könnten aus dem, was wir sind und als was wir uns verstehen, ein stimmiges Ganzes machen, wir könnten unser

<sup>17</sup> H.-G. Gadamer, »Selbstdarstellung« in: *Hermeneutik II*, in: *Gesammelte Werke II*, Tübingen 1986, S. 505.

<sup>18</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 277 f.

Leben unter Chiffren des Schönen und der Erfüllung fassen. Dennoch ändert der Vorbehalt nichts an der immanenten Geltung, am Anspruch dessen, wogegen er sich richtet: Die Konstruktion des Selbst ist von der Idee des guten Lebens unablässig. Gerade als narrative greift Identitätsbildung über Selbigkeit und Selbstheit hinaus auf die Idee einer Ganzheit und Erfüllung aus, die auch als nie erreichte, als immer problematisierte den Prozeß einer Selbstwerdung, die sich im Medium der Selbstverständigung vollzieht, mitträgt und leitet.

Eine zweifache Doppelung tut sich innerhalb der Hermeneutik des Selbst auf. Die eine liegt im Gefälle zwischen der ontologischen Vehemenz in bezug auf das personale Selbst und der versagten semantischen Fülle im Verständnis des Selbst, zwischen der Endgültigkeit der Selbstreferenz und der Unabschließbarkeit der Selbstbeschreibung. Nach Ricoeur ist es gerade die reine, unvertretbare Selbstheit – in ihrer Ablösung von substantieller Selbigkeit –, die Raum für die Verschiedenheit, Pluralität und Diskontinuität schafft und damit Erfahrungen des modernen Subjekts zu konzeptualisieren erlaubt, ohne subjektives Selbstsein in Frage zu stellen. Zum anderen ist innerhalb der sinnhaft-verstehenden Gestaltung des Selbst das Spannungsverhältnis zwischen Identischsein und Sich-Entgleiten, zwischen Einheit und Vielheit, Ganzheit und Brüchigkeit herauszustreichen: Gerade dafür ist womöglich die narrativ-temporale Einheitsbildung nicht nur ein Modell, sondern Grundform überhaupt. In ein Verhältnis zu setzen ist letztlich dieser Spannungsbezug zu jener absoluten Selbstheit. Es läßt sich fragen, wieweit die Bruchlosigkeit des unvertretbaren Selbst mit jenem Ausgriff auf Ganzheit, der Utopie einer letzten Erfüllung kommuniziert. Gerade in der temporalen Dimension läßt sich eine Affinität beider Motive, ein verwandtes überschießendes Motiv erkennen. Selbstheit ist wesentlich mit diachroner Selbigkeit – der Identität des Subjekts, das sein Versprechen hält, letztlich der Idee eines Einsbleibens mit sich jenseits des Vergehens – verknüpft; Erfüllung ihrerseits wird von Benjamin an das Einholen des Ursprungs, die Erinnerung des Unausgefüllten und Unterdrückten zurückgebunden, von der her erst die *restitutio in integrum* zu denken ist. In welchem Sinn zur »Rettung des Subjekts« die Utopie dieser Einholung ebenso gehört wie das Festhalten an der unverlierbaren Selbstheit des einzelnen, in welchem Verhältnis die Leitideen der Ganzheit und Erfüllung und die irreduzible Singularität des Subjekts zueinander stehen, ist eine Frage, die letztlich nicht

mehr durch Begriffsanalyse, sondern nur im Blick auf das geschichtlich sich wandelnde Verständnis des Menschen – durch eine im emphatischen Sinn verstandene Hermeneutik des Selbst – zu beantworten ist.