Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 60 (2001)

Artikel: Die Perspektivität des Zeiterlebens und ihr Stellenwert für die personale Identität

Autor: Prechtl, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882912

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 60/2001

PETER PRECHTL

Die Perspektivität des Zeiterlebens und ihr Stellenwert für die personale Identität

The question regarding the perspectivism of the experience of time constitutes a significant shift in accent compared to Hume's and Locke's investigations into the concept of experience and time. The perspectivist approach allows an adequate explication of the systematically necessary connection of the subjective experience of time and personal identity. It is shown that connections and continuity should be seen as belonging to experience. Husserl's analyses of the consciousness of time provide the philosophical framework to thematise the specific structure of the experience of time. They also constitute the basis for treating the peculiarity of personal experience, characterised as narrative structure, with regard to psychological knowledge.

Keine philosophische Abhandlung über die Zeit oder den Begriff der Zeit wird die Bemerkungen von Augustinus bezüglich der Schwierigkeiten, eine adäquate Bestimmung des Zeitbegriffs geben zu können, übergehen: Einerseits glaube man zu wissen, was Zeit sei, andererseits sehe man sich einer großen Schwierigkeit gegenüber gestellt, wenn man genauer bestimmen müsse, was denn Zeit sei. Mit den durch das Tagungsthema vorgegebenen Aspekten der Zeit «Gedächtnis» und «Voraussicht» wird das Augenmerk auf einen spezifisch subjektiven Charakter von Zeitperspektiven gelegt. Es erscheint mir nahe liegend, die Feststellung der Subjektivität von Zeit mit der Frage zu verknüpfen, ob oder in welchem Sinn diese in Vergangenheit und Zukunft gerichteten Zeitperspektiven als konstitutiv für Welterfahrung und im Hinblick auf Erfahrung der eigenen Person angesehen werden können. Diese Fragestellung drängt sich insofern auf, als Zeit nicht als realer Prozess, gleichsam als eine tatsächliche Abfolge zu begreifen ist, die ein Subjekt bloß zu registrieren hätte. Die durch den Bezug auf Gedächtnis und Voraussicht angezeigten Perspektiven von Vergangenheit und Zukunft sind einerseits immer Bestandteil der Betrachtung der sog. objektiven Welt, d. h. dessen, was wir uns unter objektiver Realität vorstellen. Andererseits ist damit auch ausgesagt, dass Vergangenheit und Zukunft

gerade die subjektiven Perspektiven sind, in denen sich uns Welt erschließt.

An die Bemerkungen Augustinus' könnte man auch mit der Frage anknüpfen, was denn dazu führt, dass wir mit der Zeit so vertraut zu sein vermeinen. Ich möchte im Folgenden an diese Frage mit der Problemstellung anschließen, welche Bedeutung Zeit in Gestalt des Zeiterlebens für den Menschen hat. In dieser allgemein gehaltenen Formulierung ist diese Fragestellung nicht befriedigend beantwortbar. Erst eine Konkretisierung auf die Erfahrungsdimensionen des Menschen bietet m. E. eine Perspektive für die Beantwortung der Fragestellung. Die Erfahrungsdimension ist nach zwei Seiten zu bestimmen: zum einen in Bezug auf die Welt, zum anderen in Bezug auf die Person. Weshalb hier unter «Weltbezug» nicht eine erkenntnistheoretische Frage, sondern eine Themenstellung der Kulturphilosophie zu verstehen ist, soll zumindest im Schlussteil des Beitrags angesprochen werden. Im Vordergrund wird der Bezug auf die Person stehen, der seinerseits auf die Problemstellung der personalen Identität konkretisiert wird. Wie sich im Verlauf der Abhandlung zeigen wird, ergibt sich diese Zuspitzung der Fragestellung aus einem systematischen Zusammenhang von Zeiterleben und personalem Ich.

Eine Antwort auf die Fragestellung, welche Rolle das Zeiterleben für die Auffassung von Welt und für die personale Identität spielt, versuche ich in folgenden Schritten zu geben. Zunächst soll in Bezug auf philosophische Positionen eine Differenzierung zwischen einer eindimensionalen Zeitrichtung und der im Tagungsthema erwähnten doppelten Perspektive der Zeit erörtert werden. Indem ich mich zunächst mit Ausführungen von Hume und Locke zum Thema Erfahrung und Zeit befasse, versuche ich die anstehenden Probleme zu skizzieren. Die Fortsetzung mit Kant erscheint angezeigt, wenn es um die Frage geht, wie das logische Subjekt mit der Dauer des Denkens in Verbindung zu bringen ist. In einem zweiten Schritt soll über die Erörterung von Husserls Ausführungen eine Beantwortung darauf gesucht werden, in welchem Zusammenhang die Bedingung des Zeiterlebens mit dem personalen Ich bzw. der personalen Identität zu sehen ist. In einem Schlussteil erscheint es mir angezeigt, den Bezug zu den in psychologischer Forschung abgesicherten Ergebnissen von personaler Identität und narrativer Struktur der Erfahrung herzustellen.

1. Der Zusammenhang von Zeit und Erfahrung

Humes Begriff der Erfahrung bietet eine eindeutige Charakterisierung dessen, wie die Erfahrung aus der vergangenheitsbezogenen Zeitrichtung bestimmt wurde:

> «Wir erinnern uns, daß wir wiederholt die Existenz einer bestimmten Art von Gegenständen erlebt haben; wir erinnern uns zugleich, daß Beispiele einer anderen Art von Gegenständen stets mit ihnen verbunden und ihnen hinsichtlich der Beziehung der räumlichen Nachbarschaft und zeitlichen Folge in bestimmter Art zugeordnet waren. [...] [Dabei ist zu beachten, dass] jedesmal, wenn wir uns von dem Zusammenvorkommen bestimmter Ursachen und Wirkungen überzeugt haben, sowohl die Ursachen als die Wirkungen von uns durch die Sinne wahrgenommen und in der Erinnerung aufbewahrt worden sind, daß dagegen, wenn wir nachher den kausalen Schluß ziehen, jedesmal nur der eine von uns wahrgenommen wird oder in der Erinnerung auftaucht, während der andere von uns, der früheren Erfahrung gemäß, hinzugefügt wird.»[1]

Humes Erklärungsabsicht richtet sich auf die Frage, woher es kommt, dass wir uns verknüpfte Wirkungen vorstellen, wenn wir ein Beispiel einer bestimmten Art von Gegenständen erleben. Dieser Aspekt der Vergangenheit begründet unsere zukunftsgerichtete Perspektive, nämlich unseren Glauben, dass eine Wirkung auch in einem neuen Fall eintreten wird. Für diese aus einem spezifisch erkenntnistheoretischen Interesse heraus bestimmte Erfahrung wird ihr retrospektiver Charakter geltend gemacht. In Humes Absicht lag es nicht, die uns gestellte Frage nach der spezifischen Perspektivität von Zeit zu beantworten.

Trotzdem lassen sich zwei kritische Bemerkungen, die den weiteren Gang der Überlegungen andeuten sollen, anbringen: 1. Der an dieser Stelle unterstellte Begriff der Erfahrung ist an einem einfachen Modell der Wahrnehmung zweier Ereignisse ausgerichtet. Entsprechend könnte man die Voraussicht als Umkehrung des Gedächtnisses beschreiben, aus der Retrospektive wiederholt abgespeicherter Wahrnehmungen und ihren Verknüpfungen wird prospektiv die zukunftsgerichtete Erwartung der Wiederholung dieser Ereignisverknüpfungen. Fragwürdig ist zum einen, ob dieses Modell der Erfahrungs- bzw. Erkenntnisbegründung auf der Basis der Wahrnehmung in dem Sinne verallgemeinerbar ist, dass es zum Modell einer jeden Art von Erfahrung angesehen werden kann. Es ist nicht ersichtlich, wie davon ausgehend erklärt werden

1 D. HUME, *Traktat über die menschliche Natur*, Bd. 1, Hamburg 1989, S. 117.

kann, worauf sich ein Verständnis von Vergangenheit und Zukunft gründen könnte. Zum anderen greift dieses Modell auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht zu kurz.

Dewey hat diesbezüglich entscheidende Einwände vorgetragen: Soweit in der traditionellen Auffassung etwas über die bloße Gegenwart hinaus in den Blick kommt, ist es ausschließlich die Vergangenheit. Die Erfassung dessen, was stattgefunden hat, die Bezugnahme auf Vergangenes wird für das Wesen der Erfahrung gehalten. Der Empirismus wird als etwas auf das Gewesene oder das «Gegebene» Bezogenes aufgefasst. Dem setzt Dewey entschieden die These entgegen: Erfahrung in ihrer lebendigen Form ist jedoch experimentell, ein Bemühen, das Gegebene zu verändern; sie ist wesentlich Projektion, das Vorwärtsstreben ins Unbekannte; ihr hervorstechendes Merkmal ist die Beziehung auf die Zukunft.[2] Seine Kritik gilt der dem traditionellen Empirismus zuzuschreibenden Verkürzung des Erfahrungsbegriffs, indem Erfahrung mit dem identifiziert wird, was uns für den Augenblick präsent und was das Ergebnis vergangener Beobachtungen ist.

Der zentrale Einwand gegen die erkenntnistheoretisch begründete Annahme des Wahrnehmenden als passiven Beobachter gewinnt durch diesen anderen, an experimentellem Forschen angelehnten Erfahrungsbegriff deutlichere Konturen. Deweys Konzeption zufolge empfängt der Wahrnehmende nicht von außerhalb des Geistes irgendwelche Eindrücke. Vielmehr ist Erfahrung zu begreifen als eine aktive Transaktion zwischen einem lebenden Organismus und seiner Umgebung. Erfahrung ist seiner Auffassung nach in ihrer «lebendigen Form experimentell» und auf die Zukunft gerichtet.[3]

Neben der Kritik an der Unterstellung des passiven Beobachters formuliert Dewey einen für unsere Ausführungen wichtigen Kritikpunkt: Der in der empiristischen Tradition der Philosophie vertretene «partikularistische Standpunkt» führt dazu, dass Zusammenhänge und Kontinuität nicht als zur Erfahrung gehörend angesehen werden. Die Erfahrung der Kontinuität kann nach zwei Hinsichten verstanden werden, entweder als Kontinuität eines existierenden Gegenstandes oder als Kontinuität meiner Erfahrung. Diese Differenzierung setzt implizit

2 J. DEWEY, «The Need for Recovery of Philosophy», in: *On Experience, Nature and Freedom*, N. Y. Liberal Arts Press 1960, S. 23.

3 Piagets psychologische Untersuchungen zur kognitiven Entwicklung des Kindes bestätigen diese Auffassung eindrucksvoll.

schon eine Unterscheidungsmöglichkeit im Hinblick auf die Zeit bzw. Zeitvorstellung voraus. Für die Kontinuität der Erfahrung, die für uns im Vordergrund des Interesses steht, müssten wir die Möglichkeit subjektiver Zeit unterstellen können – wir müssten dann auch thematisieren können, wie ein Bewusstsein von Vergangenheit und Zukunft sich bilden kann. Gedächtnis kann nicht einfach als Abspeichern von Datenmengen begriffen werden und Erinnerung besteht nicht darin, dass diese Datenmenge nochmals in der Wahrnehmung erscheint.

John Locke ist das Verdienst zuzuschreiben, den engen Zusammenhang von Zeit und Personalität herausgestellt zu haben. Er thematisiert diesen Zusammenhang unter der Problemstellung von «Identität und Verschiedenheit»[4]. Die darin angelegten Überlegungen weisen gegenüber Hume eine bemerkenswerte Erweiterung auf, da darin eine Perspektive der Differenzierungsmöglichkeit bezüglich des Zeitbegriffs angeboten wird. Im Hinblick auf die personale Identität fordert Locke die Unterscheidung zwischen der zeitlichen Dauer des Subjekts und dem subjektiven Zeitbezug durch empirisches Bewusstsein ein. Personale Identität über die Zeit hinweg ist nach Locke durch den subjektiven Zeitbezug im Bewusstsein konstituierte Identität: Die Identität des Ich als Person betrifft nicht die zeitliche Dauer des Ich als Substanz, sondern lediglich die subjektive Zeit des empirischen Bewusstsein.

Die personale Einheit über die Zeit hinweg wird nach Locke dadurch ermöglicht, dass sich Bewusstsein über Gegenwärtiges auch auf Vergangenheit und Zukunft bezieht. Seiner Auffassung nach eignen wir uns durch Bewusstsein Gedanken und Handlungen aus verschiedenen Zeiten an und konstituieren so unsere personale Identität über die Zeit hinweg. In der Gegenwart konstituiere ich durch das Bewusstsein von einer vergangenen Handlung meine Identität mit derjenigen Person, der die Handlung zum Zeitpunkt ihrer Ausführung durch unmittelbaren Selbstbezug zugeschrieben worden war. Locke stellt dabei heraus, dass vergangene Handlungen nur dann zu meiner personalen Einheit in der Gegenwart gehören, wenn ich sie mir durch gegenwärtiges Bewusstsein zuschreibe; Handlungen, die ich in der Vergangenheit zwar ausgeführt habe, die ich mir aber nicht durch gegenwärtiges Bewusstsein zurechne, gehören nicht zur Identität meines Ich als Person. Durch die Identität meines Ich als Substanz werden Handlungen noch nicht Bestandteil

4 J. LOCKE, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. I, Hamburg 1981, S. 410ff.

meiner personalen Identität, nur Bewusstsein kann nach Locke zeitlich entfernte Handlungen in dieselbe Person vereinigen.

Den unmittelbaren Selbstbezug auf vergangene Handlungen nennt Locke «Erinnerung». Eine vergangene Perzeption ist nach Locke nicht etwas, das wie ein wirkliches Wesen über die Zeit hinweg in der Seele fortexistiert hätte und so von selbst zur Einheit meines gegenwärtigen Denkens gehörte, sondern sie ist etwas, das zu dieser Einheit nur kraft der «Erinnerung» genannten Weise des Bewusstseins gebracht werden kann. Erinnerung ist derjenige unmittelbare Selbstbezug, durch den ich mich auf meine Vergangenheit beziehe und durch den ich die Identität meiner Person in der Gegenwart mit der aus der Vergangenheit stifte: Ich verknüpfe meine gegenwärtige bewusste Erfahrung mit der vergangenen bewussten Erfahrung zu einem Bewusstseinsleben. Durch das Gewahrsein des vormaligen Bewusstseins von der gegenwärtigen Perzeption konstituiere ich die Identität meiner gegenwärtigen personalen Einheit mit derjenigen, zu der die erinnerte Perzeption in der Vergangenheit gehört hatte.

Dabei darf Locke nicht unterstellt werden, er propagiere Selbstbezug als «reflection», d. h. in dem Sinne, dass die Seele ihre eigenen Operationen beobachten und die Idee von ihnen erzeugen würde.[5] Der dem Bewusstsein zugeordnete unmittelbare Selbstbezug lässt sich bei Locke nach drei Hinsichten bestimmen: 1. bezüglich des Vorhandenseins der eigenen Ideen und Denkakte, und unmittelbar dazu 2. hinsichtlich der Identität und Distinktheit der Gehalte der eigenen Ideen, und schließlich 3. rückbezüglich der Existenz des Ich als desjenigen, das diese Ideen hat.[6] Bewusstsein ist bei allen drei genannten Hinsichten des Selbstbezugs durch eine zweifelsfreie Gewissheit charakterisiert. Locke bestimmt es als unmittelbares Gewahrsein der eigenen Perzeptionen und Aktionen. Vermöge der Präsenz bei allen Handlungen stiftet Bewusstsein die Einheit dieser Akte: Alle Handlungen, die durch Bewusstsein als eigene perzipiert werden, werden dadurch zu einer Einheit gebracht – und diese Einheit von Handlungen und Gedanken nennt Locke Personalität. Bei der Konstitution meiner selbst als Person beziehe ich mich nicht auf mich als Objekt, d. h. ich bin mir selbst nicht

5 Diesen geläufigen Irrtum in der Locke-Interpretation hat Thiel hinreichend aufgeklärt – vgl. U. THIEL, *Lockes Theorie der personalen Identität*, Bonn 1983, S. 96 f.

6 Ebd., S. 94.

Gegenstand, von dem ich eine Idee bilde. Vielmehr stifte ich durch Bewusstsein die Einheit meiner Gedanken und Handlungen und konstituiere dadurch erst meine Personalität.[7] Das Resultat seiner Überlegungen lässt sich in der These, Identitätsbewusstsein garantiere personale Identität, zusammenfassen.[8]

2. Das logische Subjekt als formaler Einheitspunkt

In gewisser Hinsicht markieren Kants Überlegungen über die erkenntnisbegründende Funktion des «Ich denke» eine Gegenposition. Davon ist auch unsere eingangs formulierte These über den systematischen Zusammenhang von Zeiterfahrung und Personalität auf spezifische Weise tangiert. Statt einer eingehenden Erörterung der kantischen Konstruktion will ich das Augenmerk darauf lenken, dass Kant im Zuge seiner Kritik der rationalen Psychologie seinerseits zu Verkürzungen gelangt. Der Ausgangspunkt der Diskussion ist, dass nach Kant einerseits eine Einheit des Bewusstseins in Gestalt des logischen Subjekts angenommen werden muss, dass aber andererseits dieses «‹Ich denke›, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss» nicht als etwas in

7 Vgl. ebd., S. 118.

8 Leibniz diskutiert einen Vorbehalt: Für den Fall, dass ich mich (teilweise oder gänzlich) an nichts mehr erinnern kann, was ich vormals gemacht habe, müsste man einen Bruch der personalen Identität unterstellen. Leibniz dagegen bringt die Möglichkeit ins Spiel, dass solche Gedächtnislücken durch ein «vermittelndes Bewusstseinsband» überbrückt werden könnten: Wenn eine Unterbrechung der Fortdauer der Bewusstseinsverknüpfung dazu führt, dass ich nicht weiß, wie ich in den gegenwärtigen Zustand gekommen bin, obwohl ich mich weiter entfernt liegender Dinge erinnern könnte, so könnte das Zeugnis anderer meine Gedächtnislücke ausfüllen. Leibniz stellt als Möglichkeit vor, dass nicht allein das Bewusstsein die personale Identität gewährleisten kann, sondern auch der Bericht anderer Personen. Dadurch bringt er interpersonale Zuschreibungsverfahren ins Gespräch. Dabei räumt er gleichzeitig ein, dass sich eine Schwierigkeit ergeben könne, wenn ein Widerspruch bestünde zwischen eigener Erinnerung und äußeren Zuschreibungen durch andere. – Vgl. G. W. LEIBNIZ, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, in: *Philosophische Schriften*, Bd. 3.1., hg. von W. v. Engelhardt / H. H. Holz, Frankfurt a. M. 1996, S. 407. – Die Reichweite dieser Einwände ist allerdings noch nicht ausgeschöpft, wenn man sie nur auf die Kette von Erinnerungen bezieht. Jene psychologischen Untersuchungen, die bereits für den Prozess der Identitätsentwicklung und der Erfahrungsbildung interpersonale Bezüge und Strukturen als grundlegend beschreiben, weisen gleichzeitig auf die darin enthaltenen Störungspotentiale hin.

der Zeit Beharrendes wahrgenommen werden kann – einfach deshalb nicht, weil es nicht die Bedingungen erfüllt, die ein Gegenstand der Anschauung erfüllen muss, damit man auf ihn den Begriff der Substanz anwenden kann.

Kants Argumentation richtet sich zunächst gegen eine unbedachte Vorstellung davon, dass ich mich selbst als etwas im Wechsel meiner Eigenschaften Beharrendes wahrnehmen könne. Von personaler Identität könne man nicht analog einer äußeren Anschauung sprechen. Es wäre verfehlt, diese Identität als etwas Beharrendes im Wechsel von Eigenschaften erkennen zu wollen, denn sie ist uns nicht im Sinne der äußeren Anschauung gegeben; für die Feststellung der Identität haben wir aber nur Kriterien zur Verfügung, die auf Gegenstände der Anschauung Anwendung finden können.

Muss man jedoch, um Kants berechtigten Einwänden Rechnung zu tragen, dann zu der Feststellung gelangen, dass somit nur das logische Subjekt und nicht ein reales personales Subjekt als denkbar in Frage kommt? Kants Antwort ergibt sich deshalb, weil er die Frage nach der Bestimmbarkeit des «Ich» als Frage nach der Erkennbarkeit eines Gegenstandes in spezifischer Weise stellt. Es bieten sich vermeintlich nur die zwei Möglichkeiten: Entweder handelt es sich um einen realen Gegenstand, der uns dann auch in der Anschauung gegeben ist, oder um ein logisches Etwas, dem keine Anschauung korrespondiert.[9] Wenn «Ich» nach Kant nur Gegenstand des inneren Sinnes sein kann, ist damit ausgeschlossen, dass es ein beharrlicher Gegenstand der Anschauung sein kann, und deshalb vermag es auch nicht als ein reales Subjekt gedacht zu werden. Das «Ich» kann in keinem denkbaren Sinne als reales Objekt vorgestellt werden.[10]

Um die Veränderung gegenüber Locke kenntlich machen zu können, müssen wir zunächst auf Kants Bestimmung dessen, was Zeit ist, zurückkommen. Er führt sie auf die Form eines inneren Sinnes zurück und meint damit die Art und Weise, wie einem Bewusstsein mentale Zustände in der Selbstanschauung gegeben sind.[11] Seiner Auffassung nach stellt man sich die eigenen mentalen Zustände in einem zeitlichen Nacheinander geordnet vor. Entsprechend ist dann (eine bestimmte)

9 I. KANT, *Vorlesungen über die Metaphysik* (nach Pölitz), AA, XXVIII, 544.

10 R.-P. HORSTMANN, «Kants Paralogismen», in: *Kant-Studien* 84 (1993), S. 422.

11 Ich werde an dieser Stelle nicht weiter die Annahme eines inneren Sinnes oder die der Selbstanschauung diskutieren.

Zeit zu verstehen als eine bestimmte Menge von aufeinander folgenden mentalen Zuständen. Von Identität der Person können wir dann insofern sprechen, als diese Zustände sich ein Wesen als die seinen selbst zuschreibt und damit auch ein Bewusstsein der eigenen Identität in diesen Zuständen hat.

Wie diese Zuschreibung und ein entsprechendes Bewusstsein der eigenen Identität zu verstehen ist, bleibt eine offene Frage. Aus dem Hinweis auf die transzendentale Synthesis der Apperzeption ist dafür keine Antwort abzulesen. Denn dort wird zunächst nur festgeschrieben, dass das «stehende und bleibende Ich»[12] (der reinen Apperzeption) das Korrelat unserer Vorstellungen ausmache. Das Bewusstsein eines «‹Ich denke›, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss» kann nur von der logischen Identität des Ich behauptet werden. Wenn Kant davon spricht, dass wir uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis gehören, bewusst sind, dann kann er damit nur die logische Identität des Ich gemeint haben. Wie kann aber in Bezug auf ein logisches Ich von einem bleibenden Ich, d.h. einem dauernden Ich gesprochen werden? W. Cramer hat diesbezüglich die Kritik formuliert:

> «Es ist die fundamentale Schwäche des Kantischen Begriffs vom Denken, von der ‹Einheit des Bewusstseins›, daß diese Einheit nicht zur Dauer des Denkens, zur Zeitlichkeit des Bewußtseins in Beziehung gesetzt ist. Das ist eine Folge der Zeitlehre Kants. Wohl bringt Kant die spontan erzeugte Vorstellung ‹Ich denke› zu dem in der Form der Zeit gegebenen Mannigfaltigen in Beziehung. Aber er übersieht die Zeit des Denkens selbst. Er übersieht, daß Denken zeitliche Dauer ist, daß Subjektivität selbst Zeit ist und nicht nur der Subjektivität Erscheinungen in der Form der Zeit gegeben sind».[13]

Der Zusammenhang von logischem Subjekt und der Annahme, dieses Subjekt müsse eine Dauer über die Zeit (entlang der der Zeit nach verschiedenen Wahrnehmungen und Vorstellungen) haben, scheint nur dann befriedigend erklärbar, wenn plausibel gemacht werden kann, dass das jeweils subjektive Bewusstsein gleichzeitig ein Bewusstsein der zeitlichen Veränderung und der Dauer haben kann. Denn als Identisches soll und kann es nicht selbst ein Moment in der Zeit, d.h. der zeitlichen Veränderung sein, es kann aber auch nur dann sich selbst als

12 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 123.
13 W. CRAMER, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Frankfurt a.M. 1965, S. 16.

Identisches begreifen, wenn es nicht nur eine Vielfalt von Bewusstseinsakten oder Vorstellungen hat, sondern diese auch in Bezug auf sich selbst in eine zeitliche Form zu bringen vermag. Denn die Formulierung «das ‹Ich denke›, ...» bringt nicht klar zum Ausdruck, dass diese Vorstellungen nicht gleichzeitig sein können und trägt dem Umstand nicht offen Rechnung, dass unser Bewusstsein sich nicht als eine Aneinanderreihung von einzelnen Vorstellungen oder Bewusstseinsakten begreifen lässt.

Die Strategie, einen (evtl. modifizierten) Substanzbegriff derart in Anschlag zu bringen, dass die Vielzahl der Vorstellungen oder Denkakte nur als Akzidentien der gleichbleibenden Substanz «Ich» zu begreifen wäre, erscheint mir gänzlich verfehlt.[14] Denn auf diesem Wege kann weder ausgewiesen werden, dass das Ich als Einheitsbewusstsein fungiert, noch dass damit ein Bewusstsein der Identität und des Dauerns verbunden ist.

3. Husserls Zeitanalysen und ihre Bedeutung für die personale Identität

Nach der Identität des Subjekts oder des Individuums oder der Person zu fragen, verlangt zunächst eine Klärung dessen ab, was unter Identität denn verstanden werden könne. Es ist hier nicht der Ort, einer solchen Reflexion bis ins Detail nachzugehen. Nur wenige Skizzierungen müssen genügen, um den unterschiedlichen Stellenwert der erfragten Identität und dessen Verständnisses allein im Rahmen der philosophischen Tradition aufzuzeigen. Das von metaphysischen Fragestellungen vorgegebene ontologische Schema fasst die Einheit der Identität als einen Grundzug des Seins auf, der begrifflich nach Kontinuität, Stabilität und endgültiger Substanz zu bestimmen ist.[15]

14 Eine solches Unterfangen kann man Descartes zurechnen, wenn er den Geist als dasjenige bestimmt, was dem Denken und den Denkinhalten zugrunde liegt. Vgl. P. PRECHTL, *Descartes*, Hamburg 2000, S. 102.

15 Auf Heideggers Kritik daran, die in den Vorwurf einmündet, dass auf diesem Weg eines eindeutigen Wesens sowohl die Zeit wie das Werden aus dem Denken verschwindet, soll an dieser Stelle nur verwiesen werden. Er stellt dem die Forderung gegenüber, das Sein in seiner Endlichkeit, in seiner Zeitlichkeit und damit im Horizont von Zeit zu denken. In eine ähnliche Richtung zielt auch jene Kritik von Derrida, wenn er davon spricht, dass die Gegenwart weder als vollendete Vergangenheit noch als erfüllte Präsenz begriffen werden kann. – Vgl. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 9. Aufl., 1990,

Die kritische Skepsis gegenüber der kartesischen Konzeption von Selbstbewusstsein lässt sich erweiternd als generellen Zweifel gegenüber der Annahme, dass sich das Subjekt durch die Identität mit seinem Denken konstituiert, formulieren. Auch die kantische Formel vom Subjekt als transzendentaler Einheit kann nicht als hinreichende Antwort darauf, was sich mit der Frage nach der personalen Identität verbindet, angesehen werden. Ich unterstelle die Stichhaltigkeit derartiger Kritiken an jenen in der Tradition der Philosophie dominierenden Konzepten, auch wenn ich sie im Einzelnen an dieser Stelle nicht diskutieren kann.[16] Aber im Anschluss an Wittgensteins Bemerkung: von Einem zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, würde gar nichts besagen,[17] kann man anfragen, in welchem Sinne man denn dann noch von personaler Identität sprechen kann. Zumindest die «Ding-Perspektive» scheint als plausible Grundlage für die Fragestellung ausgeschlossen zu sein.

Wenn wir uns den husserlschen Zeitanalysen zuwenden, dann in der Erwartung, dass wir darin Antworten finden können, die den bisherigen Bedenken und Einwendungen hinreichend Rechnung tragen werden. In seinen Ausführungen müsste sich zeigen lassen, worauf die subjektive Zeiterfahrung gründen könne, nachdem der Weg über eine einfache Abspeicherung des Gedächtnisses als wenig plausibel erschien, und es müsste auch aufgezeigt werden, auf welche Weise und in welcher Gestalt das mit der Zeiterfahrung verbundene Subjekt vorauszusetzen ist, nachdem der Weg einer einfachen Selbstidentifizierung als defizitär ausgeschieden wurde und die bloß formale Struktur des Ich als nicht hinreichend erschien.

Ich möchte im Folgenden von Husserls Ausführungen zwei zentrale Aspekte herausstellen, die mir wesentlich erscheinen für den hier thematisierten Problemkomplex: zum einen die intentionale Struktur der Erfahrung, zum anderen die intentionale Struktur der Zeit. Der systematisch bedeutsame Gehalt, der in diesen Überlegungen Husserls zum Tragen kommt, liegt in der Intentionalität des Bewusstsein – und verbunden damit in der Struktur des Horizontbewusstseins. Durch die phänomenologische Thematisierung des Erfahrungsbegriffs nähern wir

S. 14 ff.; ders., *Sein und Zeit*, hg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1976; J. DERRIDA, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983, S. 116.

16 Eine ausführliche Erörterung ist einer eigenständigen Arbeit vorbehalten.

17 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, S. 62.

uns implizit auch dem Subjekt der Erfahrung und seiner spezifischen Struktur an. Auf der Grundlage des intentionalen Bewusstseinsbegriffs liefert Husserl eine Charakterisierung der phänomenologischen Struktur von Erfahrung. So führt beispielsweise unsere grundsätzlich perspektivisch angelegte räumliche Wahrnehmung die Erwartung einer gewissen Beschaffenheit der zunächst noch ungesehenen Rückseite eines Gegenstandes mit sich. Diese Erwartung kann bestätigt oder falsifiziert werden. Aber nur aufgrund von Erwartungen gelangen wir zu Bestätigung oder Falsifizierung. Sie ist der Grund für die kinästhetische Bewegung, mit der wir uns einen weiteren, neuen Eindruck verschaffen, der die bereits empfangenen bestätigen oder enttäuschen kann. Das Bewusstsein, einen Sinneseindruck zu haben ist also immer schon verbunden mit einer primitiven Form von Erwartung – Husserl bezeichnet sie als «Protention». Husserls Überlegungen richten sich gegen Lockes Annahme, die Idee der Sukzession stamme aus der Reflexion darauf, wie mehrere Ideen nacheinander in unserem Geiste auftreten. Der Erfahrungszusammenhang kommt also nicht dadurch zustande, dass wir das ständige Kommen der «sensations» erleiden und in der «reflection» darauf uns die Idee des Nacheinander bilden können. Das Nacheinander hat vielmehr sein einigendes Band in der Protention. Sie ist nicht bloß passives Erwarten, dass ein neuer Sinneseindruck sich einstellen wird, vielmehr werden diese durch unsere entsprechenden kinästhetischen Bewegungen her vorgerufen. Ohne dieses protentionale Erwarten gäbe es nicht die Erfahrung.

Als positives Resultat aus der kantischen Bestimmung ist festzuhalten, dass das alles Denken begleitende Ich nicht als aus aktuellen Phasen des Bewusstseins bzw. aus Bewusstseinsakten zusammengesetzte Einheit vorgestellt werden kann. Husserls trägt dem insofern Rechnung, als er das Ich so bestimmt, dass es sich als Subjekt von intentionalen Erlebnissen weiß: Auf alles im Bewusstseinsfeld intentional Konstituiertes kann es hinsehen, es erfassen und dazu Stellung nehmen.[18] Zu klären ist dann noch, wie ein die Vorstellungen begleitendes «Ich denke» das Moment des Zukünftigen und Vergangenen mit umfassen kann. Husserl sucht die Antwort in der Möglichkeit der Selbstreflexion, die auf einem beständigen Strömen beruhe, von dem es nicht ab-

18 E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch, Husserliana IV, hg. von W. Biemel, Den Haag 1952, S. 104.

trennbar sei. Die Überlegungen dazu müssen aber ihren Ausgangspunkt bei der Frage der Zeitlichkeit des transzendental erarbeiteten Begriffs des reinen Ich nehmen.

Wie ist es also denkbar, dass das geforderte logische Subjekt sich auch in seiner Dauer realisiert?

Es muss gezeigt werden, 1. unter welchen Voraussetzungen das Ich jederzeit sich reflexiv auf sich beziehen kann, 2. unter welchen Bedingungen dieses Ich sich zugleich unter den Bedingungen der Dauer als dasselbe reflexiv einholen kann.

Der geforderte Aufweis kann nur gelingen, wenn ein Ich nachgewiesen werden kann, das einerseits als Teil eines Bewusstseinsstroms anzusehen ist und das sich andererseits in diesem Bewusstseinsstrom in einer Art Selbstidentifikation reflexiv bestimmen kann. Dabei ist zu unterstellen, dass dieses Ich die verschiedenen Bewusstseinsakte über die Zeit hinweg begleitet. Dies wird aber erst in einem reflexiven Akt ersichtlich. In dem reflexiven Akt wiederum ist das Bewusstsein der zeitlichen Veränderungen über die verschiedenen Bewusstseinsstadien hinweg präsent. Auf diese Weise erhalten wir die gedoppelte Zeitdimension: Die Reflexion begreift das begleitende Ich einerseits als vergangenes und andererseits als jenes, was im Zeitpunkt eines Bewusstseinsaktes immer als gegenwärtiges Ich fungierte. Diese Reflexion ist nur möglich, wenn das reflektierende Bewusstsein gleichzeitig einen Anhalt findet für seine Reflexion. Diesen findet es über das, was wir allgemein als Erfahrung bezeichnen würden – Erfahrung in dem Sinne, dass meine verschiedenen Bewusstseinsakte in der Verknüpfung des inhaltlich Vermeinten einen Anhalt dafür haben, dass sich ein Inhalt entwickelt hat.

An dieser Stelle können Husserls Untersuchungen zum inneren Zeitbewusstsein als Versuch einer Antwort auf diese Fragestellung gelesen werden. Denn durch seine Analysen können wir uns plausibel machen, wie dieses reine, alle meine Vorstellungen begleitende Ich im Zusammenhang mit der zeitlichen Veränderung stehen muss, ohne selbst zeitlichen Veränderungen zu unterliegen. Sein Vorschlag geht in die Richtung, uns über die phänomenologische Analyse einsichtig zu machen, wie das Ich in jeder ichlichen Funktionsgegenwart zugleich schon ein Bewusstsein einer beharrenden Identität in der zeitlichen Veränderung hat. Er macht für das transzendentale Ich, damit es für diese Funktion überhaupt in Geltung gesetzt werden kann, eine spezifische Struktur geltend. Für seine Erklärung setzt er voraus, dass unser Bewusstsein nicht als eine Ansammlung diskreter Bewusstseinsakte zu

begreifen ist, sondern als Bewustseinsstrom oder Erlebnisstrom.[19] Er meint damit, dass sich Erlebnis und Erlebnis aneinander binden und sich in ein Kontinuum, d. h. einen endlosen Erlebnisstrom ordnen. Für Husserl schließt sich daran die Feststellung an, dass ein Erlebnis insofern eine Dauer hat, als es sich in einem kontinuierlichen Fluss von Gegebenheitsmodi erweist. Nach seiner phänomenologischen Beschreibung kann ich (als Subjekt) auf den jeweiligen Modus des «Jetzt» achten – dabei sehe ich ein, dass an dieses Jetzt in notwendiger Kontinuität stetig ein neues anschließt. D. h., dass sich damit jedes aktuelle Jetzt wandelt in ein «Soeben», das wiederum in ein kontinuierlich neues Soeben.[20] Mit dieser Beschreibung markiert er den Gegensatz zwischen einem objektiven physikalischen Zeitbegriff und dem phänomenologisch aufweisbaren subjektiven Zeiterleben. Am Beispiel der Melodie veranschaulicht Husserl, wie aus der konkreten Gegenwart mit dem gerade entgleitenden Ton und dem neu anschließenden Ton abstraktiv ein Kern eigentlicher Gegenwart zu gewinnen ist.[21] Abstraktiv deshalb, weil die konkrete lebendige Gegenwart für Husserl strukturell nur als Einheit der Retention (d. i. des entgleitenden Tons) und der Protention (d. i. des neu anschließenden Tons) denkbar ist. In dieser Form zeigt sich für ihn das Einheitsbewusstsein bezüglich eines jeden Wahrnehmungsgegenstandes.

Die dabei im Hintergrund stehende zentrale Frage ist, wie ein Ich sich auf dem Wege der Reflexion als identisches bestimmen kann. Über das Problem der zeitlichen Differenz des reflektierenden zum reflektierten Ich und die damit verbundene Unmöglichkeit der Identität(s-feststellung) wurde schon hinreichend diskutiert.[22] Eingedenk dieser unüberbrückbaren Differenz kann man mit Husserl von einem Ich sprechen, das ich jetzt und aktuell bin, und von einem Ich, das ich soeben war. An dem gegebenen Beispiel sollte abzulesen sein, wie das Ich als

19 Der Ausdruck «Bewusstseinsstrom» erscheint bei William James, wovon Husserl Kenntnis hatte.

20 Vgl. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch, Husserliana III/1, hg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976, § 81.

21 Vgl. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Husserliana X, hg. von R. Boehm, Den Haag 1966.

22 Meist als Problem des Selbstbewusstseins – vgl. M. FRANK, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991; ders. (Hg.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt a. M. 1994; K. GLOY, *Bewußtseinstheorien*, Freiburg/München 1998.

«Vollzugspol» in diesem Wandel als identisches bestehen bleibt. Es ist ersichtlich, dass Identität nicht nach Substanz und Akzidenz bestimmt wird, d. h. nicht als Substrat wechselnder Attribute die Einheit eines Dauernden abgibt.

Im Rückblick auf die Ausführungen von Hume und Locke können wir bei Husserl sehen, wie jede einzelne Erinnerung nicht allein den erinnerten Inhalt (eines Ereignisses oder Erlebnisses) erfasst, sondern eben auch das zu dem Erinnerten gehörige Vollzugs-Ich. Die Identität des Ich erklärt sich so: Das erinnernde Ich weiß um seine Identität mit dem erinnerten Ich – in Husserls Ausdrucksweise: mein mit dem damaligen Aktvollzug verbundenes vollziehendes Ich ist vergangenes, und doch bin ich nicht vergangen. In dieser Einheit von verharrendem Ich und dem aktuellen Ich liegt die Gewissheit, das ich meinen Erlebnisstrom als meinen, einheitlichen, kontinuierlichen Erlebnisverlauf verstehe. Erst auf dieser Grundlage bietet sich mir die Möglichkeit, frühere Bewusstseinsakte als die meinen zu vergegenwärtigen.

An dieser Stelle kann nur noch darauf verwiesen werden, dass Husserl in weitergehenden Analysen den Kern des «ich bin» zu beschränken versucht auf ein «ich fungiere» oder «ich gegenwärtige».[23] Dabei steht das «ich fungiere» für die Gegenwart, die sich ständig ereignet, ohne selbst einem zeitlichen Prozess unterworfen zu sein. Bei Husserl findet sich dafür auch der Ausdruck «lebendige Gegenwart», wodurch er die Selbstgegenwärtigung des transzendentalen Ich verdeutlichen will.

Im Zuge seiner Weiterentwicklung der phänomenologischen Reflexionen gelangt Husserl schließlich zu der Einsicht, dass das reine Ich nicht als leerer Identitätspol, als sog. Träger der cogitationes bestimmt werden kann.[24] Der entscheidende Schritt darüber hinaus führt ihn zum Begriff des personalen Ich. Anknüpfend an die «Erinnerung» erörtert er diesen in einem engen Zusammenhang damit, was er «habituelle Einheit» nennt. Er weist wiederholt darauf hin, dass die Einheit der Erinnerung nicht als bloßes Abstraktum zu begreifen sei, sondern eine phänomenologisch charakterisierte «Einheit der Konsequenz» ist. Dies ar-

23 Vgl. dazu die Studie von K. HELD, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966, S. 81.

24 Als grundlegend für Husserls Überlegungen in Bezug auf das Ich, dessen Stellenwert und Funktion, gilt die Studie von E. MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974, S. 304 ff.

tikuliert sich in der auf Erfahrung fussenden bleibenden Überzeugung. Auf wiederholten Erfahrungen basiert ein Gehalt, auf den das Subjekt immer wieder zurückgreifen kann. Ebenso gut zählen bestimmte einmal gewonnene Auffassungen über die Realität dazu. In Husserls Sprechweise handelt es sich dabei um «intentionale Vermeintheiten» eines reinen Ich mit seinem Erlebnisstrom. Solche Auffassungen sind (wenn auch auf dem Weg über kulturelle Vermittlung) das Resultat eigener Stellungnahmen, d. h. aus Stellungnahmen gewonnene «Habitualitäten».

Zwei Aspekte sind dabei zu unterscheiden: Zunächst ist dieser identische Erinnerungsgehalt etwas, was dem Subjekt als bleibende Eigenheit zugehörig ist. Die besondere Pointe liegt darin, dass dieser Erinnerungsgehalt wesentlich auf ein Erinnerungssubjekt verweist, und zwar in der Weise, dass er ein identischer ist für ein Subjekt, das in vorübergehenden Akten diesen als ein (für dieses Subjekt) dauernd Verbleibendes erfasst. Mit jeder Erinnerung daran hat der Erfahrungsgehalt Geltung für das Subjekt. Der zweite damit verknüpfte Aspekt liegt in der von Husserl geleisteten Akzentverlagerung, nämlich vom rein formalen Ichpol hin zu einem reinen Ich, das auf bestimmte Gehalte bezogen ist. Die Identität eines solchen reinen Ich kann nämlich nicht dadurch expliziert werden, dass ein solches bloß logisches Ich sich in jedem Cogito als identisch dasselbe erfasse. Entweder es wird von außen supponiert, dann handelt es sich um eine unterstellte Identität ohne Bewusstsein. Das würde der Forderung als Einheitsprinzip widersprechen. Oder es hat ein Bewusstsein seiner selbst als dasselbe über die verschiedenen Bewusstseinsakte und Vorstellungen hinweg, dann muss es für das Subjekt selbst irgendwie thematisierbar sein. Husserls Weg bietet dazu folgende Lösung: Jedes Subjekt hat nicht nur bestimmte Vorstellungen, sondern es hat diese Vorstellungen auf eine Weise, dass diese immer auch von einer Art «propositionaler Einstellungen»[25] begleitet sind. Husserl nennt es «Setzungsqualität», um damit zu charakterisieren, dass dem Erinnerten in einer homogenen Einheit der Erinnerung eine Geltung zukommt. Erinnerungen sind zum einen Teil abgespeicherte Erlebnisse, zu einem anderen – für die Erfahrung

25 Frege und Russell verwenden diesen Ausdruck, um psychologische Zustände intentionaler Art zu bezeichnen – z. B. «ich glaube / ich meine, dass das und das der Fall ist». – Vgl. dazu P. PRECHTL, *Sprachphilosophie*, Stuttgart / Weimar 1999, S. 63 ff.

wesentlichen – Teil bleibende Meinungen eines Subjekts. Jede neue Stellungnahme fixiert eine bleibende Meinung. Husserl stellt die Einheit der Erinnerung mit der Einheit der Konsequenz in einen Zusammenhang, um zweierlei zu belegen: Zum einen, dass sich das Subjekt über den Bestand seiner Stellungnahmen als dasselbe identifizieren kann, zum anderen, dass es aufgrund neuer Motivationen zu neuen Stellungnahmen gelangen und sich im Prozess dieser Veränderung immer noch als dasselbe begreifen kann. Dadurch bietet Husserl die Möglichkeit, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie ein numerisch identisches Ich als Einheit mit Beziehung auf diesen Erlebnisstrom konstituiert ist und sich als identisches in diesem Verlauf begreifen kann.

Seine Überlegungen führen zu dem Resultat, dass das personale Ich als Identisches sich im Wandel seines «Ichlebens» durchhält. Dieses Ich erfährt Änderungen an sich, da die bleibenden Erinnerungen, Überzeugungen, Erwartungen nicht als statisches Inventar zu begreifen sind, sondern ständig durch neue Erfahrungen und Erlebnisse dieses Ich erweitert und verändert werden. Trotz dieser festgestellten Identität geht mit den genannten Änderungen auch eine Änderung innerhalb der Identität des Ich einher. Diese Bestimmung des Identitätsbegriffs ist nur scheinbar widersprüchlich. Denn die Feststellung wird nicht von außen getroffen, sondern gleichsam aus der Innenperspektive des Subjekts. Ein einfaches Beispiel für die mögliche Gleichzeitigkeit von Identität und Veränderung ist im Wandel der Überzeugungen zu sehen: Mit jeder Änderung meiner Überzeugung geht einerseits eine Veränderung meines personalen Ichs einher, ohne dass ich über mich die Aussage treffen müsste, ich sei dadurch eine gänzlich andere Person geworden. – An dieser Stelle zeichnet sich auch die Antwort auf die eingangs gestellte Frage ab, wie eine Kontinuität der Erfahrung eines Subjekts vorgestellt werden könne. – So kann jedes Subjekt aus der Ichperspektive sagen, dass es im Verlauf seiner Entwicklung (und Veränderung) einerseits noch dasselbe sei, weil die Änderungen von ihm initiiert wurden oder sich für es spürbar an ihm vollzogen haben, und dass es andererseits jetzt ein anderes sei angesichts seiner veränderten Überzeugungen, Wünsche oder Erwartungen. Husserl kann insofern von einem «ichlichen» Charakter der Stellungnahmen oder Habitualitäten sprechen, als jedes Subjekt auch im Verlauf seiner Veränderungen ein Bewusstsein davon haben kann, dass es sich trotz der Veränderungen um seine eigenen Überzeugungen und Erwartungen handelt, dass es sich also um die Veränderung der eigenen Personalität handelt. Sowohl in Änderung wie

in Unveränderung bleibt das Ich «identisch dasselbe eben als Pol»[26]. Husserl gelingt es auf diese Weise zu verdeutlichen, weshalb dieses Ich nicht als ein abstrakt Identisches zu begreifen ist. Denn entweder könnten wir nicht die Veränderungen, die zu dem Leben einer jeden Person gehören, einberechnen, oder wir müssten diese Person entsprechend ihrer Entwicklungsstadien in eine Vielfalt von Personen aufspalten.[27] Dabei ginge allerdings dasjenige verloren, was die Entwicklung als solche ausmacht. Es ist aber nicht zu übersehen, dass Husserl trotz dieser Verknüpfung von reinem Ich und personalem Ich[28] an der grundlegenden Differenz beider festhält: Das personale Ich ist das Identische im Wandel meines Ichlebens, das reine Ich wird in der Reflexion auf ein einzelnes Cogito als numerisch identisches und als unwandelbar erfasst.[29]

4. Die narrative Struktur der personalen Erfahrung

Im abschließenden Teil meiner Ausführungen soll deutlich gemacht werden, inwiefern aus Husserls Überlegungen ein geeignetes Begriffsinventar für psychologische Fragestellungen gewonnen werden kann, die sich einerseits auf die Entwicklung einer individuellen personalen Identität[30] richten und andererseits das für diese Identität spezifische

26 E. HUSSERL, *Ideen II*, a. a. O., Beilage II, S. 311.

27 Mit seiner Kritik an einer falschen Abstraktion lässt sich möglicherweise auch sein Hinweis (in seinen *Vorlesungen über phänomenologische Psychologie*) in Beziehung setzen, dass seine genetische Phänomenologie als späte Rehabilitation der großen Entdeckungen Humes angesehen werden könne.

28 «Dieses reine Ich liegt aber auch im personalen Ich beschlossen, jeder Akt cogito des personalen Ich ist auch Akt des reinen Ich ...» – zit. nach E. MARBACH, a. a. O., S. 315.

29 Es wäre an dieser Stelle zu diskutieren, welche Probleme sich daraus ergeben, dass das reine Ich im personalen Ich beschlossen ist: Ist das reine Ich noch Einheitsprinzip, dann wäre es ja Voraussetzung – oder kann das Einheitsprinzip nur demonstriert werden?

30 Ich vermeide in diesem Zusammenhang von Konstitution zu sprechen, um nicht vorschnell der Assoziation zum husserlschen Begriff der Konstitution den Weg zu bereiten. – Um gängigen Einwänden gegen die Fragestellung nach der personalen Identität vorzubeugen, sei explizit darauf hingewiesen, dass der Ausdruck «personale Identität» nicht im Sinne einer Identitätslogik zu verstehen ist, der es um die eindeutige Identifizierbarkeit und um die stabile Existenz des betrachteten Phänomens zu tun ist. Inwiefern dies dem anstehenden Phä-

Erfahrungskontinuum thematisieren. Dabei konzentriere ich mich auf die Darstellung der narrativen Struktur des Erfahrungskontinuums. Inwiefern die retentional und protentional strukturierten rudimentären Erfahrungen und Erwartungen grundlegend sind für die Entwicklung einer individuellen personalen Identität, habe ich an anderer Stelle thematisiert.[31]

Das für die personale Identität charakteristische Erfahrungskontinuum hat mittlerweile eine eigene Bezeichnung erhalten: «Narrativität». Der Narrativität kommt in unserem Zusammenhang in mehrfacher Hinsicht Bedeutung zu. Ein wesentlicher Aspekt scheint mir in der Kennzeichnung einer bestimmten epistemischen Perspektive in Bezug auf die soziale Welt zu liegen. Diese ist nicht als eine lineare Kette von Ereignissen zu verstehen, die im Gedächtnis der einzelnen Person abgespeichert wird. Vielmehr beinhaltet Narrativität die Auffassung, dass in der Erzählung das grundlegend strukturierende Schema zum Vorschein kommt, durch das Personen ihr Verhältnis zu sich selbst und zu anderen, aber auch zur physischen Umwelt als sinnhaft auslegen.[32] Von da aus ist es nahe liegend, die demselben zugrunde liegende Zeitdimension in Abhängigkeit von dem subjektiven Bewusstsein, also phänomenologisch zu bestimmen. Eine Beschreibung der Zeit als lineare Verlaufsform reicht dazu nicht mehr hin. An diesem Punkt erweisen sich, wie mir scheint, die husserlschen Analysen zum inneren Zeitbewusstsein[33] als hilfreich. Denn in Frage steht nun nicht nur, welche Zeitstruktur namhaft gemacht werden kann, sondern auch, inwiefern diese der genannten Strukturierungsleistung der sozialen Welt entgegenkommt. Jenseits dieser phänomenologischen Perspektive ist es nicht einsichtig, wie Zeiterfahrung mit Handlungen und Ereignissen, mit Er-

nomen nicht gerecht würde, sollte sich im Verlauf der vorangehenden Überlegungen bereits gezeigt haben. Die häufig zitierten Einwände, aus einer solchen Perspektive würde die Personalität in ein begriffslogisches Korsett gepresst, das weder der subjektiven Einschätzung einer Person noch deren geschichtlich-biographischen Charakter gerecht zu werden vermag, erweisen sich von daher als gegenstandslos.

31 P. PRECHTL, «Personale Identität», in: J. BEAUFORT / P. PRECHTL (Hg.), *Rationalität und Prärationalität*, Würzburg 1998, S. 183 ff. – eine ausführliche Studie dazu ist in Vorbereitung.

32 Als grundlegenden Text für das Konzept der Narrativität führe ich P. RICŒUR, *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., München 1991 und ders., *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 an.

33 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, a. a. O.

wartungen, intentionalen Zuständen und Bewertungen der Personen zu vereinbaren ist. Die narrative Strukturierung konfiguriert Handlungen und Ereignisse in Form eines zeitlichen Ganzen. In welcher Weise dies bereits in dem Erleben von Zeit angelegt ist, hat meines Erachtens Husserl durch seine Analysen des inneren Zeitbewusstseins aufgezeigt.

In der Narrativität artikuliert sich eine Form der Repräsentation der eigenen Vergangenheit. In Abgrenzung zu einer Form des Gedächtnisses, die vermeintlich nur abspeichert, was dem Subjekt an Erlebnissen (passiv) widerfahren ist, gilt für diese Form der Repräsentation festzuhalten, dass es sich dabei um eine spezifische Form der Sinnbildung handelt. Für diese Sinnbildung wiederum sind die beiden Aspekte der spezifischen Zeiterfahrung und der personalen Identität von besonderer Bedeutung.

Auf eine besonders anschauliche Weise kann man sich dies mit Hilfe psychologischer Rekonstruktionen deutlich machen. Wenn von Erfahrung des Menschen die Rede ist, dann erwecken besonders jene Erfahrungen ein besonderes Interesse, die auf ein bestimmtes Individuum auf irgendeine Weise als emotional unerträglich wirken. Schockerlebnisse oder traumatische Erlebnisse zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie sich einer Abspeicherung verwehren. Im Extremfall kommt es entweder zur Abspaltung dieses Ereignisses ins Unbewusste, d. h., sie sind sodann dem Bewusstsein nicht mehr präsent bzw. als Erinnerung verfügbar, oder zu einer Spaltung der Gedächtnisfähigkeit, mit der Konsequenz, dass dieses doppelte Gedächtnis zu einer gespaltenen Persönlichkeit führen würde.[34]

Zwei Aspekte sind in diesem Zusammenhang besonders geltend zu machen: zum einen die emotionalen Bedingungen der nicht gelungenen Verarbeitung, zum anderen das hinter dem Trauma sich verbergende Bestreben, Gegenwart und Vergangenheit narrativ miteinander zu verbinden. Der Aspekt der emotionalen Verarbeitung macht plausibel, warum ein solch Schrecken hervorrufendes Ereignis nicht einfach nur vergessen wurde. Aus psychologischer Perspektive kommt es zu der paradoxen Situation, dass etwas unbewusst als unvergesslich wirkt, weil es nicht erinnert wird (bzw. werden kann), und d. h.: nicht wieder-

34 Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von M. S. ROTH, «Träume, Repräsentation und historisches Bewußtsein», in: J. RÜSEN / J. STRAUB (Hg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit*, Frankfurt a. M. 1998, S. 153 ff.

erzählt werden kann.[35] So erweist sich beispielsweise der mit dem Trauma verbundene Schrecken im Sinne der emotionalen Verarbeitung als nicht integrierbar. Eine im Zuge der psychologischen Behandlung ermöglichte Integration des im Trauma ausgedrückten Schreckerlebnisses in das narrative Gedächtnis bzw. in die historische Repräsentation scheint eine Form des Vergessens des Schreckens zu sein.

Für den philosophischen Kontext relevant erscheint mir die Feststellung, dass narrative Identität soviel bedeutet wie Herstellung eines Sinnzusammenhangs. Das beinhaltet gleichsam eine Parallelität von «objektiver Wahrheit» (Abfolge der Ereignisse) und «subjektiver Bedeutsamkeit». Der Lebenslauf ist beschreibbar auf der Grundlage objektiv verifizierbarer Lebensdaten, die Lebensgeschichte beruht auf interpretierten Erinnerungen, die sich zu einer erinnerbaren und erzählbaren Gestalt verknüpfen.[36] Auf der Grundlage dieser Differenzierung zwischen Lebenslauf und Lebensgeschichte wird verständlich, inwiefern Letztere eine Form der Sinnkonstitution darstellt und was damit gemeint ist, wenn wir deshalb von «gelebter Identität» sprechen.

Um nicht falsche Assoziationen mit der Ausdrucksweise «gelebte Identität» hervorzurufen, muss einschränkend hinzugefügt werden, dass eine solche Identität nicht als Ersatz für das kartesische oder kantische Selbstbewusstsein eingeführt wird. Damit wird Identität nicht im Sinne eines autonomen Willens oder «autonomer Überlegungskraft» oder einer Erwartungssicherheit gedeutet. Vielmehr ist diese Identität gerade von einer Fragilität gekennzeichnet, die dem Prozess des Narrativen inhärent ist. Auch wenn die bisherigen Aussagen das Augenmerk darauf gerichtet haben, dass die narrative Identität nur als Ausdruck einer integralen Selbstkonstitution zu begreifen ist, wäre eine rein kognitive Bestimmung dessen eine unzulässige Verkürzung. Denn was mit dem traumatischen Erlebnis und dessen Unintegrierbarkeit angedeutet wurde, verweist auf den engen Zusammenhang von affektiven und kognitiven Aspekten der Person. Diese Verbindung erweist sich offensichtlich als sehr eng. Denn von Trauma oder Abspaltung ist da die Rede, wo der mit dem betreffenden Erlebnis einhergehende Affekt eine solche Wucht hat, dass er in das kognitiv-affektive System der Person nicht integriert werden kann.

35 Ebd., S. 178.

36 A. ASSMANN, «Stabilisatoren der Erinnerung – Affekt, Symbol, Träume», in: RÜSEN / STRAUB (Hg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit*, a. a. O., S. 147.

Wir hatten eingangs festgehalten, dass wir insofern von einer narrativen Struktur sprechen, als damit ein kognitiver Vorgang des Verstehens gemeint ist, in dem Ereignisse und Geschehnisse in einen subjektiven Bedeutungsrahmen eingeordnet werden. Gegen ein einfaches Modell von Gedächtnis, wonach die wahrgenommenen Ereignisse in ihrem Verlaufscharakter einfach abgespeichert werden, spricht der psychologisch erbrachte Nachweis, dass sich der Mensch mit seiner Welt nicht Ereignis für Ereignis auseinandersetzt, sondern die Ereignisse immer wieder in umfassendere Sinn-Strukturen einordnet.[37] Die dem Modell der Wissenschaft abgelesene Weise der Einordnung nach begrifflichen Kategorien stellt gleichsam ein Sondermodell dar.[38] «Der narrative Prozess gestaltet Ereignisse als Bestandteile einer Geschichte, zu deren Entfaltung sie beitragen.»[39] Wenn von Welt die Rede ist, dann nicht primär im Sinne der Feststellung von Tatsachen, sondern als ein Kompositum miteinander verbundener Ereignisse. Die Welt tritt in der Erfahrung nicht als ein stetiger Fluss ohne Bedeutung in Erscheinung, sondern immer schon als sinnhaft organisiert, als eine Welt benannter und benennbarer Dinge und ebenso als bedeutungsvoll sich konstituierender Zusammenhang. An dieser Stelle können sowohl Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* wie Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* als Referenzen angeführt werden.

> «Die narrative Strukturierung ist eine Operation, die nachträglich abläuft. Sie dient dem Zweck, die potentiell narrative Bedeutung von Handlungen und Ereignissen, welche usprünglich auf einer pränarrativen Ebene bereits als bedeutungsvoll erschienen, auszumachen. Die narrative Strukturierung führt zu narrativen Produkten, die in ihrem Aufbau kulturelle Plots und Charakterisierungen verwenden.»[40]

Was als pränarrativ bedeutungsvoll vorliegt, erweist sich bei näherem Zusehen selbst wiederum als sozial vermittelte narrative Struktur der durch Kultur gestalteten Welt. Über soziale Interaktionen erfahre ich

37 J. S. BRUNER, *Act of Meaning*, Cambridge 1990, S. 64.

38 Vgl. dazu Husserls Ausführungen über den Zusammenhang von lebensweltlicher Sinndimension und Idealisierung der Wissenschaften in seiner Krisis-Schrift: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg 1977.

39 D. E. POLKINGHORNE, «Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein», in: J. STRAUB (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein*, Frankfurt a. M. 1998, S. 17.

40 Ebd.

jene bereits kulturell gestifteten Bedeutungszusammenhänge (von den einfachsten Formen wie Ernährung bis hin zu den komplexeren wie technologischen Konstrukten). Diese werden ihrerseits in den jeweils eigenen narrativen Kontext eingegliedert und zwar auf jene spezifische Weise, wie das einzelne Individuum es erfahren und affektiv bewertet hat.

Aus diesem Zusammenhang ergeben sich weitere Fragen in Bezug auf das Subjekt der praktischen Vernunft und in Bezug auf dessen kulturphilosophische Einbettung: Bedeutet die als narrativ beschriebene Integrationsleistung auch eine Orientierungsfunktion im Sinne einer neu zu beschreibenden praktischen Vernunft? Damit kann gemeint sein, dass eine solche Orientierungsfunktion für eine Gestaltung unserer Praxis grundlegend sein könnte.[41] Sowohl die Prozesse der Sinnbildung der geschichtlichen Wirklichkeit wie die der Identitätsbildung der Person ruhen damit auf kulturellen Prozessen auf. Eine Bestimmung der Praxis und ihrer Vernunft- oder Rationalitätskriterien kann demgemäß nur aus einer kulturphilosophischen Perspektive und nur innerhalb einer spezifischen Kultur formuliert werden. Das Problem der Kontextbezogenheit dieser Kriterien gewinnt von da aus seine Relevanz. Der geschichtliche Sinn stellt einerseits die Form der Wirklichkeitsbeschreibung und des Wirklichkeitsverständnisses dar, andererseits kann die kriteriologische Bestimmung der menschlichen Praxis nicht darin aufgehen.

41 Kritiker einer solchen Vorstellung erinnern daran, dass die narrativen Denk- und Sprachformen nicht per se vernünftig, sondern ebenso gut repressiv sein können.