

Dieter Thomä Erzähle dich selbst

Lebensgeschichte als
philosophisches Problem
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1817

Der Zeitgeist hat die Erzählung von der Literatur ins Leben zurückgeholt: Theorien werden als »große Erzählungen« vorgeführt, und das Bedürfnis nach Biographien scheint unerschöpflich. Zugleich vollführen die Wissenschaften vom Menschen eine narrative Wende und fragen nach der Rolle von Geschichten bei der Erinnerung und der Identitätsbildung. Dieter Thomä untersucht, welche Bedeutung der Erzählung des eigenen Lebens bei der Antwort auf die sokratische Frage, »wie zu leben sei«, zukommt. Dabei beharrt er – um des Lebens, aber auch um der Kunst willen – auf dem Unterschied zwischen Erzählform und Lebensform.

»Ein außergewöhnliches philosophisches Buch, das jenseits der unproduktiven Frontstellung zwischen analytischer und kontinentaler Denktradition angesiedelt ist. Es dürfte in Deutschland wenige Beispiele für eine Wissenschaftsprosa geben, die – ohne je das argumentative Niveau der Fachdiskussion zu verlassen – so verständlich geschrieben ist, daß sie auch interessierten Laien zugänglich ist.« *Frankfurter Allgemeine Zeitung*

Dieter Thomä ist Professor für Philosophie an der Universität St. Gallen. Zuletzt erschienen im Suhrkamp Verlag: *Vom Glück in der Moderne* (stw 1648), *Totalität und Mitleid. Richard Wagner, Sergej Eisenstein und unsere ethisch-ästhetische Moderne* (stw 1765).

Dieter Thomä
Erzähle dich selbst

Lebensgeschichte als
philosophisches Problem

Suhrkamp

*Magnús Baldursson
und Sigríður Thorgeirsdóttir
in Freundschaft gewidmet*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2015

Erste Auflage 2007

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung
des C. H. Beck Verlages

© Verlag C. H. Beck oHG, München 1998

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29417-8

Inhalt

Einleitung	7
------------------	---

I. Selbstverantwortung, Selbstbestimmung und Erzählung

1. Einleitung	40
2. Die Verantwortung des Selbst für seine Geschichte (zu Kierkegaard)	43
3. Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung und Lebensgeschichte (zu Habermas)	62
4. Der Lebensplan und die Einheit des Selbst (zu Rawls) ...	72
5. Schlußbemerkung: Jenseits der Selbstbestimmung	80

II. Selbstfindung und Erzählung

1. Einleitung	83
2. Die Lebensgeschichte als Tugend (zu MacIntyre I)	86
3. Erzählung und Tradition oder: das Primat des Protagonisten (zu MacIntyre II)	92
4. Erzählung und Interaktion oder: das Dilemma des Koautors (zu MacIntyre III)	105
5. Schlußbemerkung: Jenseits der Selbstfindung	119

III. Selbsterfindung und Erzählung

1. Einleitung	122
2. Das eigene Selbst und die Erzählung (zu Rorty)	126
3. Zwischen Selbsterfindung und Bejahung (zu Nietzsche) ..	147
4. Schlußbemerkung: Jenseits der Selbsterfindung	163

IV. Selbstliebe und Erzählung

1. Einleitung: Die Krise des Selbst und die Liebe	166
2. Die Selbstliebe und die Frage, wie man am meisten Mensch ist (zu Aristoteles)	180
3. Die Selbstliebe und das Gefühl der eigenen Existenz (zu Rousseau)	192

4. Die Erzählung jenseits der Lebensgeschichte (zu Lukács, Bachtin und Benjamin)	222
5. Schlußbemerkung: Die Aufgabe der Erzählung im Licht der Selbstliebe	246
Anmerkungen	274
Verzeichnis der verwendeten Kürzel	345
Literaturverzeichnis	346
Namenregister	375

Einleitung

Gelegentlich versteige ich mich zu der Behauptung, ich komme schon irgendwie mit dem Leben zurecht; sosehr mich diese Aussage beruhigt, so störend finde ich doch das ›Irgendwie‹, das in ihr steckt, und deshalb werde ich umgetrieben von der sokratischen Frage, »wie zu leben sei«, »auf welche Weise man leben soll«.¹ Manche mögen diese Frage übertrieben finden, weil sie umstandslos offenläßt, wer auf eine bestimmte Art zu leben hat und auf welche Situation sie gemünzt ist. Wer sich mit beschränkter Zuständigkeit begnügt, liebäugelt eher mit der Frage: Wie soll ich nun leben? Und wer meint, die Notwendigkeit, die im ›Sollen‹ steckt, nicht erzwingen zu können, fragt dann nur noch: Wie will ich nun leben? Mit der Zuspitzung auf eine einzelne Person und mit der Wendung zum Wollen gibt man dann, so scheint es, die Verbindlichkeit verloren, die die Frage, wie zu leben sei, enthält.

Der Anspruch auf Verbindlichkeit steckt aber nicht nur in der allgemeinen Zuständigkeit jener Frage und in ihrem pauschalen ›Sollen‹, sondern schon in dem ›Leben‹. Statt auf ein ›Was‹, das zu tun oder zu lassen wäre, zielt die sokratische Frage auf ein ›Wie‹ des Lebens, das selbst nicht genauer eingegrenzt ist, sondern alles, was man in ihm anstellen könnte, einschließt: Wie auch immer das eigene Befinden ist, vorausgesetzt ist dabei doch schon, daß man wenigstens lebt. Noch mit der Frage ›Wie will ich nun leben?‹ sträubt man sich also, indem man einzelne Vorhaben und Vorlieben übertrumpft, gegen das jeweilige Gutdünken, dem man Beliebigkeit nachsagen könnte. Sich aller theoretischen Neugier auf dieses Leben zu enthalten – das ist nicht nur dem Universalisten fremd, sondern auch demjenigen, der seine Ansichten schal werden sieht, während er in den Tag hinein und über den Tag hinaus lebt. Auch wenn man die sokratische Frage unterbietet, hält man ihr die Treue.

Ein Sonderfall dieser Frage ist es, der mich in diesem Buch umtreibt. Ich möchte herausbekommen, ob die Erzählung als Form für das Leben oder für bestimmte, unter Umständen besonders ausgezeichnete Lebensweisen geltend zu machen ist. Es geht mir also nicht etwa um die Romanlektüre und um deren anregende (Rousseau) resp. schädliche (Kant) Wirkung auf die Jugend,² nicht um das Erzählen als Nebentätigkeit, sondern um den Einsatz der Erzählung

im zu lebenden Leben selbst. Ich widme mich der Forderung oder Empfehlung ›Erzähle dich selbst‹ – aber nicht als Parteigänger, sondern analytisch und kritisch; sie ist mein Thema, nicht meine These.

Es ist eine leichte Übung, eine Vielfalt aktueller Interessen anzugeben, die sich auf die Erzählung richten und sie aus ihrem angestammten Kontext, der Kommunikation und der Literatur, herausziehen. Wer der Idee des Systems mißtraut, mag weniger starre Organisationsformen wie eben die Erzählung favorisieren, oder er mag Systeme, überhaupt Theorien, zu bloßen großen Erzählungen depotenzieren; wer die Überflutung durch Bilder oder die Digitalisierung des Lebens beklagt, mag erzählerische Sinnzusammenhänge bewahren wollen; wer vor geschichtslosen Zeiten warnt oder wachsende Desorientierung befürchtet, will den Menschen die Lektion der Vergangenheit in Geschichten nahelegen; wem kausale Ableitungen in den Sozialwissenschaften suspekt sind, wird auf narrative Zusammenhänge verweisen. Ambitionen auf die Erzählung werden in der Theorie ebenso heftig gepflegt wie in der Praxis.³ Mich reizt nun nicht so sehr die Frage, welche dieser weit auseinanderliegenden Einsatzformen der Erzählung sich rechtfertigen lassen, was also übrigbleibt, wenn man den Zeitgeist austreibt. Statt der Herkunft jener Positionen nachzugehen, kümmerge ich mich um ihren gemeinsamen Zielpunkt, die Erzählung – dies allerdings in einem ganz bestimmten Sinn, beschränkt auf die Erzählung, die dem *eigenen Leben* zugedacht ist.

Es ist keineswegs zwingend, daß etwa der Erzählung, in der Geschichte erfahrbar wird, oder der Erzählung, die sich gegen die Technisierung der Wahrnehmung behauptet, ein reflexiver Bezug des Menschen auf sich selbst beigegeben wird. Die hier verhandelte Zuspitzung auf das eigene Leben wird durch jene vielfältigen Einsatzformen der Erzählung nicht schon festgelegt. Man könnte annehmen, mit diesem Rückgang auf das eigene Leben zöge ich eine Konsequenz aus der Individualisierung im modernen oder auch postmodernen Sinn;⁴ verweisen könnte man dazu auf die ästhetische Phantasie, das eigene Leben als einen Roman zu leben, oder auch nur auf den Werbespruch für ein Parfum von Guerlain: »La vie est plus belle quand on l'écrit soi-même.« Folgte man dieser Spur, begnügte man sich mit der Mitteilung, daß sich zur Zeit diverse Menschen auf ihr eigenes Leben kaprizieren und der Erzählung bedienen. Überbietbar wäre diese Mitteilung noch durch ein zeit-

diagnostisches oder gar geschichtsphilosophisches Unternehmen, mit dem man seine Zeit auf den Begriff zu bringen versuchte. Ein Versuch dieser Art, den sich Philosophen auch ohne historische und soziologische Versiertheit gelegentlich zutrauen, liegt mir aber fern. Bezogen auf den Status der Erzählung sind entsprechende Unternehmungen bisher auch arg unschlüssig ausgefallen. So wurde die Erzählung einerseits als letztes Heilmittel gegen eine vorweg diagnostizierte Krankheit der Zeit, nämlich gegen ›Fragmentarisierung, gepriesen; andererseits wurde die Erzählung selbst als Krankheit der Zeit diagnostiziert, in der sich Menschen auf kontingente Belange statt ›aufs große Ganze‹ oder auf ›harte Fakten‹ kaprizieren.⁵

Daß ich die Erzählung auf das einzelne Leben beziehe, ergibt sich nicht aus solchen aktuellen Annahmen und Ansprüchen, sondern schlicht aus meinem systematischen Ausgangspunkt: der Frage, wie zu leben sei. Wer sie stellt, wird in seinen Antworten den Anspruch auf Allgemeinheit erheben; doch adressiert ist er nicht an ein Kollektiv, sondern an einzelne Menschen. Die Frage, wie zu leben sei, bezieht sich auf Individuen; ihnen zuliebe – und das heißt auch: um seiner selbst willen – stellt man sie. Mit der erwähnten speziellen Individualisierung, die sich in einem Teil der Welt herumgesprochen hat, hat die formale Festlegung, die in dieser Frage steckt, gar nichts zu tun – und sie ist es, die zur Orientierung auf das ›eigene Leben‹ zwingt.

Meine Tochter konterte einmal meinen Versuch, mich in ihr Leben einzumischen, mit dem Satz: Es ist nicht mein Leben, das du führst. Jedenfalls ist es unmöglich, sich beim Leben vertreten zu lassen, sich zu vertun und statt des eigenen ein anderes Leben zu führen. Die Frage, wie zu leben sei, zielt auf einen Menschen, der in der Lage ist, selbst *so oder anders* zu leben.⁶ Nur deshalb, weil es mir um eine ethische Perspektive geht, weil also in der sokratischen Frage in einem formalen Sinn die Ausrichtung auf die einzelne Lebensführung impliziert ist, steht das Individuum, das ›sich selbst erzählt‹, im Mittelpunkt dieses Buches. Diese Perspektive der Selbstverständigung wird nicht verlassen, ersetzt etwa durch eine Analyse von historischen Prozessen, Macht- und/oder Sprachstrukturen, die hinter ihrem Rücken liegen. Um eine Destruktion oder Dekonstruktion der Instanz, die sich fragt, wie zu leben sei, geht es hier nicht, wohl aber um die Verunsicherung, von der man bei der sokratischen Frage ergriffen wird, um die Verlegenheit, in die man bei deren Beantwortung gerät, und darum, wie man sie überwindet.

Die aktuellen Interessen, die sich derzeit in ganz verschiedenen theoretischen Kontexten auf die Erzählung richten, werden von mir berücksichtigt, insoweit sie in dieser ethischen Perspektive sichtbar werden; wer sich aber eine metatheoretische Diskussion zum Status der Erzählung in verschiedenen Einzelwissenschaften erhofft, wird enttäuscht. Jene weitverbreiteten Interessen verleiten mich zu der Hoffnung, daß sich dieses Buch in eine lebendige Debatte einmischen kann; zuallererst dient es jedoch der Klärung der Frage, welche Bedeutung der Erzählung im Leben zukommt – unabhängig davon, mit welchen Motiven und in welchen Kontexten man an sie geraten mag. Eine solche Bedeutung im Sinne der Verständlichkeit und der Relevanz müssen auch all diejenigen unterstellen, die sich von Ferne auf sie berufen.

Die Aufforderung ›Erzähle dich selbst‹ hat ein ehrwürdiges Vorbild: ›Erkenne dich selbst‹. Es gibt Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem klassischen Vorbild und dessen Abwandlung; indem ich ihnen nachgehe, läßt sich mein Thema genauer eingrenzen.

Beide Aufforderungen stiften dazu an, sich mit dem eigenen Leben zu befassen oder gar herumzuschlagen; dessen Widersetzlichkeit hat zu tun mit dem, was man die *Intimität mit sich selbst* nennen kann, also mit der aufdringlichen Nähe, in der man sich auf sich selbst bezieht. Was Erkennen und Erzählen *gemeinsam* haben, sind demnach *Schwierigkeiten*.⁷

Erstens leidet die Erkundung des eigenen Lebens unter *Materialmangel*. Die Informationen über das eigene Leben, über die man verfügt, sind in mancher Hinsicht dürftiger als diejenigen, auf die etwa Historiker unter Ausschöpfung aller Quellen nachträglich zugreifen könnten. Die Außenseite des eigenen Lebens, das also, was Dritte, anonyme Gutachter, falsche Freunde oder ferne Sympathisanten denken, bleibt unzugänglich; aber auch die Innenseite hat dunkle Stellen. Unverhofft liefert die Zeitgeschichte dafür Beispiele. So haben jetzt manche, die seinerzeit ins Visier des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR geraten waren, die Möglichkeit, Tonbandprotokolle zu studieren, in denen wörtlich ein Ehestreit dokumentiert ist, den sie Jahrzehnte zuvor ausgefochten haben: eine authentische Überlieferung von Vergangenen, deren sich sonst kaum jemand ›erfreuen‹ kann.

Zweitens und im Gegenzug zu diesem Mangel verfügt eine Person

über ein *Privileg*, nämlich über den Zugang zu »unveröffentlichten« (deshalb freilich nicht »privatsprachlich« organisierten) Gefühlen und Gedanken. Mit dem Zugriff auf eigene Erinnerungen ist freilich keine Garantie über die Sicherheit ihrer Gehalte verbunden; vielmehr ist er gerade wegen seiner Exklusivität trügerisch. Nietzsche: »Was wir im Traume erleben, vorausgesetzt, dass wir es oftmals erleben, gehört zuletzt so gut zum Gesamt-Haushalt unsrer Seele, wie irgend etwas »wirklich« Erlebtes: wir sind vermöge desselben reicher oder ärmer, haben ein Bedürfniss mehr oder weniger und werden schliesslich am hellen lichten Tage, und selbst in den heitersten Augenblicken unsres wachen Geistes, ein Wenig von den Gewöhnungen unsrer Träume gegängelt.«⁸

Was als Privileg erscheint, verschärft *drittens* den Zwang, *Selektivität* walten zu lassen. Ungeachtet des äußeren Materialmangels wird man von Erinnerungen im Übermaß heimgesucht. Wollte jemand wenigstens das darstellen, was ihm von seinem Leben »durch den Kopf geht«, oder gar noch verschüttete Erfahrungen durch Gedächtnistechniken bergen, so würde sich nichts als ein Monstrum ergeben.

Die Unmöglichkeit, das eigene Leben als abgeschlossenen Gegenstand vor sich zu bringen, geht schließlich *viertens* zurück auf eine *Verspätung* beim Umgang mit dem eigenen Leben. Der gegenwärtige Moment, der doch zum Leben gehört, läßt sich nicht einholen. Man entwischt sich immer schon selbst.

Die Erkenntnis des eigenen Lebens gibt es nicht; wollte man das Ideal der Aufrichtigkeit an ein solches Ziel koppeln, wäre man hoffnungslos naiv. In größerer Bescheidenheit könnte man sich mit dem Anspruch begnügen, wenigstens für das, was man über sich behauptet, Belege aufzubieten. Dieser Anspruch hat, genau besehen, zwei Aspekte. Zum einen stellt sich die Frage, was für die Aufrichtigkeit spricht, mit der man sich um die Rechtfertigung von Behauptungen über sich selbst bemüht; diese Frage gehört zur Ethik im allgemeinen Sinn, wird mich also hier nur nebenbei beschäftigen. Zum anderen ist allgemein zu fragen, was man beachten muß, um ein zutreffendes Bild des eigenen Lebens zu entwerfen; diese Frage nach der Methode, die man beim Bezug auf sich selbst anzuwenden habe, führt – wie sich zeigen wird – zum Übergang vom Erkennen zum Erzählen; sie führt also mitten in mein Thema.

Welches Resultat steht am Ende des Erkenntnisprozesses, in dem man mit sich selbst befaßt ist? Halte ich mich an naturwissenschaft-

liche Methoden, so mag ich am Ende mit einem stattlichen Datensatz dastehen; gebe ich ihn aber als das aus, was ›ich selbst‹ sei, risikiere ich eine Blamage. Ich verfehle dabei die Art, wie ich lebe. Dagegen kann man die Aufforderung ›Erzähle dich selbst‹ als Sonderfall ihres Vorbilds ›Erkenne dich selbst‹ interpretieren, als einen Versuch, dem Leben methodisch gerecht zu werden. Sie enthält eine bestimmte Unterstellung über die Form des Lebens.

In der für sie typischen Diktion bemerkt Gertrude Stein: »Denken Sie bloß an Ihr Leben wie es wirklich ist, Sie hören immer jemandem zu hören immer einer Sache zu und Sie erzählen immer jemandem oder irgendwem etwas. Das ist Leben die Art wie es gelebt wird.« – »Erzählung ist was jeder über irgend etwas das auf irgendeine Weise geschehen kann geschehen ist geschehen wird auf irgendeine Weise zu sagen hat.«⁹ Gertrude Stein hat hier etwas anderes im Blick als bloß die Erzählung *über* etwas. Bei einer Erzählung etwa über den Todeskampf eines Insekts (man denke an Musils Kabinettstück »Das Fliegenpapier«) wird nicht auch noch unterstellt, daß es selbst diesen Kampf als Erzählung durchlebt. Ein Biograph, auch noch ein Autobiograph, könnte sich des Urteils darüber, wie man von sich aus lebt, enthalten und die Erzählung gewissermaßen auf eigenes Risiko einsetzen; sie käme dann von außen auf das geschilderte Leben zu. Dagegen schreibt Gertrude Stein in ihrer lakonischen Bemerkung dem menschlichen »Leben« selbst, der »Art wie es gelebt wird«, etwas Erzählerisches zu.

So eigenwillig Gertrude Stein sonst auch sein mag – was sie hier sagt, darf man ohne Scheu als unstrittig bezeichnen. In der Feststellung »Narrare necesse est«¹⁰ kommen Theoretiker verschiedenster Traditionen überein. Wer nicht (mehr) erzählen könnte, dem würde man ein menschliches Leben nicht (mehr) zuschreiben, und damit ist nicht nur das äußerliche Verhältnis gemeint, daß man über etwas redet, sondern die Binnenperspektive, daß man sich bei der Art, wie man sein Leben führt, immer schon erzählerischer Mittel bedient. Mit literarischen Ambitionen hat dies noch gar nichts zu tun; hier geht es zum Beispiel schlicht darum, daß man sich Handlungen anders als in der offenen Form einer Erzählung gar nicht zuschreiben könnte. Menschen sind nach Habermas' ebenso unschöner wie treffender Formulierung »symbolisch vorstrukturierte Gegenstände«.¹¹ Wenn man diese Qualifizierung vornimmt, wenn man also nicht nur allen möglichen Leuten alles mögliche erzählt, sondern die

Form der Erzählung auf das Leben selbst bezieht, eröffnet sich der Schauplatz, der in diesem Buch erkundet wird.

Die Erzählung kann in Antworten auf die sokratische Frage überhaupt nur unter der Voraussetzung vorkommen, daß narrative Strukturen aus der Art, wie Menschen ihr Leben leben, nicht wegzudenken sind. Da die Frage, wie zu leben sei, die jeweilige Situation überbietet, in der man sich befinden mag, geht es aber nicht allein um den schlichten Befund, daß man im Leben immer schon »auch« erzählt. Offen ist, *in welcher Weise* die Erzählung im Leben angebracht ist, und erst mit dieser Offenheit wird die Erzählung in ethischer Hinsicht brisant. Deshalb genau können sich nämlich verschiedene, miteinander konkurrierende Deutungen des zu lebenden Lebens in je verschiedener Weise auf die Erzählung berufen. Deren prominenteste Version besteht dann in dem Versuch, die Erzählung auf das »ganze Leben« auszudehnen, sie zur *Lebensgeschichte* zu drängen; ein zentraler Punkt im Streit um Nutzen und Nachteil der Erzählung für das Leben wird also die Frage sein, ob das menschliche Leben in der Form der Erzählung aufgeht, sich in ihr rundet – und ich halte es, vorweg gesagt, nicht für plausibel, die Frage, wie zu leben sei, mit der Empfehlung zu beantworten, das eigene Leben in die Form einer Geschichte zu bringen.

Noch ist freilich der Schauplatz, auf dem Erzählung und Leben miteinander ins Spiel kommen, nur weiträumig abgesteckt, und die eigentlich spannenden Kontroversen werden erst deutlich, wenn man ihn genauer besichtigt. Dabei zeigt sich zuallererst, daß man eine Einschränkung rückgängig machen muß, mit der ich die Aufforderung »Erzähle dich selbst« versehen habe: nämlich die Einschränkung, daß sie als Sonderfall, als Spezialisierung der Aufforderung »Erkenne dich selbst« aufzufassen sei. In einem bestimmten Sinn ist das richtig: Man bedient sich der Erzählung etwa um historischer Erkenntnis willen.¹² In der Tätigkeit des Erzählens ist aber, anders als im Erkennen, nicht schon der Anspruch *impliziert*, »die Wahrheit zu sagen«. Fiktiv zu sein schadet der Erzählung *als solcher* überhaupt nicht. Der Bezug auf das Leben wird der Erzählung erst zusätzlich aufgebürdet durch die Aufforderung, von »mir selbst« zu handeln; gefordert wird, daß sie »stimmt«. Aber wann stimmt sie? Man ist geneigt zu sagen: nie.

Es ist nicht selten, daß »einer, / bis zur Wahrheit, durchs Erzählen / Zu solchem Sünder sein Gedächtnis macht, / Daß es der eignen

Lüge traut«. ¹³ Doch selbst wenn jemand sich um biographische Belege für das, was er erzählt, bemüht, kann er doch nicht im Ernst behaupten, er erzähle ›sich selbst‹; diese Unvollständigkeit hat die Erzählung mit dem Erkennen gemeinsam. Sich an alles zu erinnern führt ebenso in ein biographisches Desaster wie der Gedächtnisverlust. ¹⁴ Der Versuch, von sich zu erzählen, schließt die Bereitschaft ein, von sich zu schweigen. Die Erzählung ist wählerisch, und dies macht die narrativen Verbindungen waghalsig, die man etwa zwischen bestimmten Erfahrungen und der gegenwärtigen Situation zieht. Hier stößt man auf die Grenzen des Versuchs, das Erzählen auf das Erkennen zurückzubinden. Bei der Entscheidung, was denn nun zu erzählen sei, wird man von den Kriterien, die für das Erkennen gelten, im Stich gelassen.

So stellt sich die Frage, welche Kriterien für das, was man erzählt, leitend sind. Äußerer Druck, der zur Rechenschaft nötigen könnte, ist nur punktuell wirksam. Zur narrativen Bezugnahme auf sich selbst ist man aufgefordert bei Handlungen, die soziale Reaktionen zeitigen, etwa bei Verstößen, die einzugestehen, oder bei Versprechen und Verabredungen, die einzuhalten sind. Dazu kommen Erinnerungen an Begebenheiten, die im geteilten Leben mit anderen für bedeutungsvoll gehalten werden. So handle ich mir etwa Ärger ein, wenn ich einen Theaterbesuch übergehe, den derjenige, mit dem ich ihn unternommen habe, für ein großes gemeinsames Ereignis hält. Dieses Beispiel verweist freilich schon darauf, daß es nicht nur um die bloße Sicherung von Daten und Fakten geht, sondern auch um deren Relevanz in der Gegenwart – und der Vorwurf, den jener andere Theaterbesucher erheben könnte, bestünde darin, daß ich ihn vernachlässige oder mißachte, indem ich diese Erinnerung nicht erzählend pflege. Ob ich ihr diese Pflege aber zukommen lasse, bleibt doch mir selbst überlassen; im schlimmsten Fall riskiere ich eben den Verlust einer Freundschaft. Insofern man nicht dafür belangt wird, bleiben narrative Bemühungen Ermessenssache – ganz abgesehen davon, daß deren Dauer und Intensität noch von den Launen des Gedächtnisses abhängen, also gar nicht ganz in eigener Hand liegen. Ermessenssache – das heißt, daß man ein starkes Interesse daran haben kann, sich selbst nicht auf einen Holzweg zu führen, nichts vorsätzlich zu verhehlen oder zu entstellen; das heißt aber auch, daß man es darauf anlegen kann, sich sein Leben erzählerisch zurechtzumachen.

So bekommt auch die Aufforderung ›Erzähle dich selbst‹ eine neue Bedeutung. Ich bin mit mir als Gegenstand befaßt, erzähle die Geschichte einer Figur, die in einem gleichgültigen oder auch polemischen Verhältnis zu Unerwähntem, Unerzähltem, vielleicht Unerzählbarem im eigenen Leben stehen kann. Zugleich weiß ich mich mit dieser Figur verwachsen, von der ich erzähle. Ich stelle heraus, was mir an mir wichtig ist, charakterisiere mich als eine Figur, die mit den Haltungen, die ich ihr zuschreibe, auch leitend ist für mein gegenwärtiges und zukünftiges Handeln. In dieser Verwachsenheit mit der Figur, von der ich erzähle, liegt dann auch eine Umdeutung der Rede von ›mir selbst‹, die dem ersten Anschein nach hoffnungslos übertrieben wirkt. An die Stelle einer paradoxen Fesselung an etwas, das sich doch entzieht, an die Fülle des eigenen Lebens, tritt nun mehr die Unternehmung, mich als eine bestimmte Figur zu zeichnen.

Auf die Erzählung des eigenen Lebens richten sich demnach zwei einander widerstreitende Ansprüche: zu erfahren, wie ich bin, und zu entwerfen, worauf es mir bei mir ankommt. Ebenso verbreitet wie irreführend sind die Versuche, diese Doppelung zu leugnen und sich ganz auf einen der beiden Ansprüche zu versteifen. Dahinter steht auf der einen Seite die Hoffnung, sich an etwas Verlässliches halten zu können, und auf der anderen Seite die Sehnsucht, die Last der Faktizität abzuschütteln. Die einen wollen – kurz gesagt – festen Boden unter den Füßen finden, die anderen auf eigenen Füßen stehen. Die Tatsache, daß prominente Theoretiker in der einen oder anderen Weise einseitige Lösungen solcher Art verfechten, führt dazu, daß in den ersten Kapiteln dieses Buches, in denen ich mich mit ihnen auseinandersetze, die kritischen Töne vorherrschend sind. Ich vertrete dagegen, vorweg gesagt, die Position, daß man im Verhältnis zu sich selbst jene zwei Ansprüche und ihre Differenz zu respektieren hat; im letzten Kapitel unterbreite ich dann einen Vorschlag, wie die Beziehung auf das eigene Leben plausibel zu beschreiben ist und welchen Stellenwert die Erzählung dabei hat.

Um die Leitfrage für meine Überlegungen, die Frage, wie zu leben sei, präzise auszurichten, muß ich die ethische Perspektive, in die die Erzählung hier gerückt wird, in dieser Einleitung noch genauer umreißen. In einem *ersten Schritt* werde ich deshalb, ganz unabhängig von der Erzählung, allgemeine methodische Überlegungen darüber anstellen, welche Arten von Antworten man auf die Frage, wie

zu leben sei, überhaupt geben kann und welche Verbindlichkeit sie jeweils für sich beanspruchen können. Mit Hilfe der Typologie, die sich hierbei ergibt, kann ich dann in einem *zweiten Schritt* prüfen, welche Antworten sich legitimerweise auf die Erzählung berufen können; dabei steht die Lebensgeschichte als ambitionierteste Veranschlagung der Erzählung auf das Leben im Mittelpunkt. In einem *letzten Schritt* gehe ich dann auf die Form der Erzählung, auf deren innere Struktur selbst zurück. Ihr ist eine Dynamik eigen, in der verschiedene Formen, die Erzählung auf das Leben zu beziehen, sich auseinander entwickeln und gegeneinander wenden; die Skizze dieser Bewegung dient mir dann zugleich als Vorblick auf die folgenden Kapitel dieses Buches.

(1) Zunächst, in einem *ersten Schritt*, gehe ich also zurück auf die Frage, wie zu leben sei, und prüfe allgemein, wie sich Aussagen über das Leben so haltbar machen lassen, daß ihnen kein Verfallsdatum droht.

Am einfachsten läßt sich deren Notwendigkeit begründen, wenn es sich beim Leben um eine Tätigkeit handelt, die Regeln unterworfen ist. Demnach muß man beim Leben auf allerlei achten, wenn es nicht schiefgehen soll – so wie man beim Atmen in siebentausend Meter Höhe oder beim Rechnen bestimmte Regeln beachten muß. Die Frage, wie zu leben sei, führt dann zu Antworten, die die Form haben: ›Wenn man lebt, muß man ...‹ Herausgestellt werden Implikationen, ohne die beim Leben nicht auszukommen ist. Seltsam öde wird dann aber das Verhältnis zwischen der Frage, wie gelebt wird, und der Frage, wie zu leben sei. Der deskriptive Befund, daß jemand lebt, zum Leben in der Lage ist, läßt hier nämlich schon den Schluß zu, daß er so lebt, wie es sich gehört. Wer sich beim Rechnen um Regeln nicht kümmert, rechnet am Ende gar nicht; bei dem, der sich in Höhenluft falsch verhält, kommt das Atmen zum Erliegen. Etwas kann sich hier in *Wirklichkeit* nur zutragen, wenn es der *Notwendigkeit* entspricht. Jemand muß, wenn er lebt, alles mögliche beachten. Die Tatsache, daß er lebt, rechtfertigt schon die Annahme, er lasse eben diese Achtsamkeit walten; sonst würde ihm das Leben mißglücken.¹⁵

Mit dieser Form von Notwendigkeit, die sich auf das Leben bezieht, hadert derjenige, der gegen die *Wirklichkeit*, also gegen die Art, *wie gelebt wird*, eine *Notwendigkeit*, eine eigene Art, *wie gelebt werden soll*, setzen will. Gegen den Status quo wird dann eine Not-

wendigkeit aufgerufen, die bestimmte Verhaltensweisen zwingend erforderlich macht. Der Frage, wie zu leben sei, wird man, *so scheint es*, erst dann gerecht, wenn Vorgaben für die Lebensführung vorbehaltlos zur Geltung zu bringen sind, wenn also der Widerstand eines störrischen Menschen, der sich *nicht so, sondern anders* verhält, gebrochen werden darf *oder* von sich aus erlahmt. Dies ist der Fall, wenn der Vorbehalt des Wollens durch eine höhere Notwendigkeit ausgestochen wird *oder* wenn das Wollen selbst im Rang einer Notwendigkeit, also unausweichlich vorliegt. Zu diesen zwei vorerst noch befremdlich wirkenden Möglichkeiten gehören zwei wohlbekannte Vorschläge, für die einerseits die deontologische, andererseits die teleologische Tradition der Ethik einstehen.

In der deontologischen (auf ein Sollen gerichteten) Perspektive kann man sich nicht begnügen mit Sätzen der Form ›Wenn man gerecht sein will, muß man ...‹. Man ist erpicht auf die Ergänzung, daß man gerecht sein müsse, weil sonst die Verbindlichkeit verlorengehe, auf die man es abgesehen hat. Und doch läßt sich die Frage nicht zum Verschwinden bringen, ob man denn solche normativen Ansprüche für sein eigenes Leben annimmt, ob man also das Sollen will.¹⁶ Wenn man die Verwechslung des Sollens mit einem äußeren Zwang vermeiden will, dann ist diese subjektive Bereitschaft, ohne die die Übernahme von Normen und die Annahme von Sanktionen nicht funktioniert, geradezu um des Sollens willen unverzichtbar. Dieser Vorbehalt des Wollens macht aber die Erwartung zunichte, durch eine moralisch verstandene Verpflichtung lasse sich die Frage, wie zu leben sei, hinreichend beantworten.

In teleologischer (zweckorientierter) Perspektive hält man gerade an jenem Vorbehalt des Wollens fest, der dem Deontologischen in die Quere kommt. Will man hier die Verbindlichkeit retten, muß man nicht das Sollen wollen, sondern umgekehrt das Wollen sollen. Demnach wäre der Satz ›Wenn ich glücklich sein will, muß ich ...‹ zu ergänzen durch den Satz ›Mir bleibt gar nichts anderes übrig, als glücklich sein zu wollen‹. In der Tat hat die teleologische Ethik genau diese Unvermeidlichkeit des Glücksstrebens hervorgehoben. Doch selbst wenn man dies unterstellt, bleibt die Lebensform, über die Verbindliches ausgesagt werden soll, schwankend: Aus einem stabilen Glücksbegehren lassen sich keine Handlungsfolgen ableiten, die gleichermaßen zwingend wären. So büßt man wiederum, wenn auch auf andere Art, die Verbindlichkeit ein.¹⁷ Diesem Verlust

könnte man noch dadurch begegnen, daß man sich über die bloße Behauptung des Glücksstrebens hinaus um eine inhaltliche Präzisierung dieses Glücks bemüht: Wenn sich zum Beispiel die Sozialität als notwendiger Bestandteil des Glücks erwiese, dann könnte man hieraus Anforderungen an das Leben, das zu leben ist, ableiten. Doch durch qualitative Vorgaben dieser Art schleichen sich wieder Zweifel an der unverbrüchlichen Geltung des vorausgesetzten gesollten Wollens ein. Mag man auch das Glück als Voraussetzung unterstellen, so wird doch um die Anreicherung des Glücksbegriffs durch zusätzliche Prämissen – gerade auch durch die Sozialität (welche?) – sofort Streit ausbrechen.

Wenn man die geschilderten Wege, über das ›Wie‹ des Lebens zu verbindlichen Aussagen zu kommen, überblickt, lassen sich drei verschiedene Möglichkeiten ausmachen. – Die erste Möglichkeit besteht darin, Strukturen des Lebens überhaupt deskriptiv herauszustellen. Um sie kommt man gar nicht herum; sie erlauben insofern auch keine Abgrenzung zwischen dem sowieso schon geführten und dem dagegen bevorzugten Leben. Dies beeinträchtigt ihre Bedeutung für die Frage, wie zu leben sei; die Antworten, die sie anbietet, sind eintönig. – In der zweiten Möglichkeit begegnet man Vorgaben, die für alle Menschen Geltung haben sollen und denen auch rundum Geltung verschafft werden darf. Hier bleibt freilich weiterhin ein Vorbehalt, weil ihre besondere moralische Geltung darauf angewiesen ist, von den Betroffenen angenommen, zum eigenen Vorsatz erklärt zu werden. – Für die dritte Möglichkeit stehen Notwendigkeiten, die sich aus einem unverzichtbaren Vorsatz ableiten. Auch hier bleibt ein Vorbehalt, denn selbst wenn diese Unverzichtbarkeit zugegeben wird, leiten sich daraus keine gleichermaßen zwingenden Handlungsfolgen ab.

Wer zurückschreckt vor den Schwierigkeiten, mit denen diese drei Wege behaftet sind, mag sich damit begnügen, in eingegrenzter Weise nach Antworten auf die Frage, wie zu leben sei, zu suchen. Ein solcher Ausweg aus den geschilderten, jeweils anders gelagerten Begründungsproblemen eröffnet sich, wenn man nicht mehr einfach vom Leben überhaupt spricht, sondern nur von einer bestimmten Art zu leben. Zur Beantwortung der Frage, wie *so*, auf eine bestimmte Weise zu leben sei, kann man – nur oder immerhin – Unverzichtbares angeben: Die Bedingungen ihres Gelingens, ihre internen Regeln lassen sich verbindlich beschreiben. Die Verbind-

lichkeiten, die man anbietet, stehen freilich unter einem Vorbehalt, weil man sich nur unter bestimmten Umständen an sie halten muß: nur wenn man sich genau auf diese Art zu leben einläßt. Mit diesem Vorbehalt scheint man dem Anspruch nicht zu genügen, der sich in der Frage, wie zu leben sei, verbirgt; es wird sich aber herausstellen, daß man ihr auf diese Weise doch auch zu Diensten sein kann.

(2) In einem *zweiten Schritt* ist nun zu fragen, ob man beim Leben der Form der Erzählung (immer schon) folgt *oder* folgen will *oder* folgen soll. Mit dieser dreifachen Formulierung greife ich die deskriptive, teleologische und deontologische Perspektive auf, die sich bei der Interpretation der sokratischen Frage eröffnet haben, und wende sie auf die Erzählung an.

John Dewey bemerkt: »Der Mensch lebt in einer Welt, wo jedes Ereignis mit Wider- und Anklängen an das Vorangegangene befrachtet ist, wo jedes Geschehnis an andere Dinge erinnert. Von daher lebt er nicht, wie die Tiere auf dem Felde, in einer Welt bloß physischer Gegenstände, sondern in einer Welt der Zeichen und Symbole. (...) Die Einzelheiten (fügen) sich zu einer Geschichte zusammen und verbinden sich zu einem Bedeutungsganzen.« Hannah Arendt spitzt diese These dann genau auf das einzelne Leben zu: »Das Hauptmerkmal des menschlichen Lebens, dessen Erscheinen und Verschwinden weltliche Ereignisse sind, besteht darin, daß es selbst aus Ereignissen sich gleichsam zusammensetzt, die am Ende als eine Geschichte erzählt werden können, die Lebensgeschichte, die jedem Menschen zukommt.« Auf Verbindlichkeit erpicht, behauptet sie dann, »daß das Leben als Geschichte gelebt werden könnte, ja sollte, daß man im Leben darauf hinwirken muß, eine Geschichte wahr werden zu lassen«.¹⁸

Dewey und Arendt beschreiben einen Übergang vom alltäglichen Erzählen zur Erzählung des eigenen Lebens. Mit ihr soll aber offenbar nicht eine triviale Zusammenstellung wichtiger Begebenheiten gemeint sein. Sie sehen eine verbreitete – kurios ausgedrückt: *fast* allgemeine – Tendenz zur Lebensgeschichte. Da der bloße Befund unstrittig ist, daß narrative Strukturen aus dem menschlichen Leben nicht wegzudenken sind, suchen sie die Pointe der Anwendung der Erzählung auf das Leben darin, daß es sich insgesamt als Lebensgeschichte ordnet. Merkwürdig unklar bleibt freilich, ob es sich dabei um einen Ist-, Wunsch- oder Soll-Zustand handelt; diese Frage ist, jenseits von Dewey und Arendt, zu prüfen.