

Die Zeit meines Lebens

Brockmeier, Jens

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Brockmeier, J. (2003). Die Zeit meines Lebens. *Journal für Psychologie*, 11(1), 4-32. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-17467>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Themenschwerpunkt: Zeitkonstruktionen

Die Zeit meines Lebens

Jens Brockmeier

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird ein Verständnis menschlicher Lebenszeit vorgestellt, in dem unsere Begriffe von Leben und Zeit als komplexe holistische Bedeutungskonstruktionen begriffen werden. Bei der Untersuchung solcher Konstruktionen spielen lebensgeschichtliche Erzählungen sowie andere narrative Formen menschlicher Selbstvergewisserung eine zentrale Rolle, da sie eine Perspektive auf die individuellen wie die kulturellen Aspekte unserer Identität als ein Sein in der Zeit eröffnen. Der Beitrag erörtert aus einer kulturpsychologischen Warte Probleme, die mit der Untersuchung von kulturell verschiedenen Vorstellungen von Lebenszeit und ihrer autobiographischen Artikulation aufgeworfen werden. Dabei werden anthropologische, philosophische und kulturhistorische Diskussionen zum Verhältnis von Lebenszeit und Weltzeit mit einbezogen.

Schlagwörter

Zeit, Erzählung, Diskurs, Identität, Selbst, Kultur.

Summary

The Time of My Life

This paper presents an understanding of human lifetime that conceives of our concepts of life and time as complex holistic meaning constructions. In the investigation of such constructions, life stories and other narrative forms of human self-understanding play a central role because they open up a perspective on individual and cultural aspects of our identity as a being in time. From a cultural-psychological point of view, the article discusses problems raised by the examination of culturally diverse

ideas of lifetime and their autobiographical articulation. In doing so, it draws upon anthropological, philosophical and cultural-historical debates about the relationship between lifetime and world time.

Keywords

Time, narrative, discourse, identity, self, culture.

Angenommen, irgendwo aus dem Zusammenhang eines Gesprächs gerissen begegnet uns der Ausdruck *die Zeit meines Lebens*. Unschwer lassen sich alltägliche Gesprächssituationen vorstellen, in denen ein solcher oder ähnlicher Ausdruck verwendet werden könnte. Autobiographische Geschichten kommen in den Sinn, man könnte gar an den hausbackenen Titel einer Autobiographie oder eines Memoiren-Bandes denken. Genauer betrachtet steht jedoch jedes dieser vier Worte für ein Problem. Was ist ein Leben – und wie bestimmt man seinen Umfang, seine Bedeutung? Was ist die Zeit – und was ist Lebenszeit, *je meine Zeit*; gibt es überhaupt Zeit als etwas Persönliches, als einen individuellen Besitz oder Zuständigkeitsbereich? Schließlich, ist die Zeit eines Lebens nicht immer ein Plural, eine Vielfalt von Zeiten?

Im diesem Beitrag möchte ich die These vertreten, dass es auf diese Fragen nur kulturspezifische Antworten gibt, ja dass sie als Fragen selbst nur unter bestimmten kulturellen, gesellschaftlichen und historischen Bedingungen sinnvoll und möglich sind. Diese Bedingungen sind uns in der Regel so wenig als besondere bewusst, wie uns die Probleme gegenwärtig sind, die mit einem Ausdruck wie *die Zeit meines Lebens* aufgeworfen werden.

Bedeutungskonstruktionen

Komplexe und holistische Bedeutungskonstruktionen, die sich auf das Lebensganze eines Menschen richten, also das Leben als eine wie immer verstandene Zeitspanne zu erfassen suchen, haben in der Psychologie üblicherweise nur geringe Beachtung gefunden. Zu solchen Konstruktionen gehören lebensgeschichtliche Selbstvergegenwärtigungen: mündliche und schriftliche autobiographische Erzählungen und Gespräche, Selbstdarstellungen, Tagebuchaufzeichnungen, Beichten, Geständnisse, Briefe, Krankheitsberichte und andere Genres der Selbstthematisierung. *Life writing*, *life narrative* oder *self-narrative* sind in der englischen Literatur benutzte Begriffe für

dieses Formenspektrum (Jolly 2001, Smith u. Watson 2001, Neisser u. Fivush 1994). Ich glaube, dass diese vielfältigen Formen menschlicher Selbstvergewisserung und Selbstbegründung eine privilegierte Perspektive auf die Prozesse der individuellen und kulturellen Konstruktion unserer Identität eröffnen. Wobei Identität hier vor allem als eine Selbst-Konstruktion in der Zeit in den Blick kommt, als eine Gestalt, die wenigstens zwei unterschiedliche Zeitpunkte umfasst (Brockmeier 2001a). Dass ausgerechnet die Psychologie diese Formen weitgehend unbeachtet gelassen hat, ist zumindest für mich immer nur schwer nachvollziehbar gewesen. Eine Psychologie, die aus freien Stücken die Lebenswirklichkeit der Menschen ausklammert? Wie lässt sich dieser selbstvollzogene Ausschluss erklären?

Unter den vielen Aspekten, die bei einer systematischen Erörterung dieser Frage berücksichtigt werden müssten, möchte ich hier nur einen hervorheben. In seinen nachgelassenen Studien zu einem geplanten Buch über ein ebenfalls auf das Lebensganze zielendes Konzept, dem der menschlichen „Lebensführung“, hat Holzkamp (1995) darauf hingewiesen, dass diese Ausklammerung eine in gewissem Sinne notwendige Konsequenz des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der traditionellen Psychologie ist. Da die Psychologie immer bestrebt war, unter kontrollierbaren Bedingungen die bereinigte Standardsituation einer „experimentellen Wirklichkeit“ zu schaffen, in der alle relevanten Faktoren („Variablen“) isoliert und ihre Auswirkungen vorhersehbar sind – sich also in einer statistisch-nomologischen Modellwirklichkeit abbilden lassen –, musste sie unvermeidlicherweise von der alltäglichen Lebensrealität der Menschen absehen. Begegnet ihr doch hier eine Sphäre, die bekanntlich kaum oder gar nicht kontrollierbar, geschweige denn von „Störfaktoren“ bereinigbar ist. Holzkamp (1995, 824–829) spricht von der Konstruktion von „zwei Realitäten“, wobei nur der idealiter beherrschbaren „quasiexperimentellen Realität“ wissenschaftliche Dignität zukommt. Die moderne Entstehungsgeschichte der Psychologie als einer akademischen Disziplin ist die Geschichte der Konstruktion dieser Realität, so die Hauptthese von Danzigers (1990) Buchs *Constructing the Subject*. Demgegenüber verbleibt die Wirklichkeit des menschlichen Alltagslebens in dem vorwissenschaftlichen Halbdunkel kultureller Lebenswelten. In diesem Halbdunkel verlieren sich auch Fragen danach, was es für einen Menschen bedeutet, ein Leben zu „führen“, also sich als Subjekt innerhalb eines lebenszeitlichen Horizonts zu verstehen.

Im Gegensatz dazu hat Holzkamp dafür plädiert, die „zweite Realität“ als den Hauptgegenstand der Psychologie anzusehen und die menschliche Lebenswirklichkeit und ihre vielfältigen psychosozialen Konstruktionen in den Mittelpunkt der Forschung zu stellen. Sein Bemühen lässt sich als Ausdruck und Bestandteil einer Tendenz in den Wissenschaften vom Menschen der letzten Jahrzehnte verstehen, sich zunehmend auf die kulturelle und ökologische Wirklichkeit menschlicher Bedeutungskonstruktionen einzulassen. Bruner (1990) hat diese Wirklichkeit in ähnlicher Absicht als die einer *folk psychology*

beschrieben. Damit meint er eine der menschlichen Lebenspraxis inhärente „Kulturpsychologie“, die es uns erlaubt, andere und uns selbst nach Maßgabe kultureller Normen und Modelle zu interpretieren: ein soziales Verstehen also, an dem sich wiederum unsere Handlungen und Vorstellungen orientieren sowie die Art und Weise, wie wir von anderen wahrgenommen werden. In diesem Sinne sind wir eingeschlossen in einen hermeneutischen Zirkel des kulturellen Verstehens, der gleichermaßen unseren alltäglichen wie wissenschaftlichen Verständnisbemühungen innewohnt.

Diese Tendenz eines auf kulturelle Bedeutungen ausgerichteten Verstehens, die auch die Psychologie nicht unberührt gelassen hat, zeigt sich vielleicht am deutlichsten im englischen Sprachraum. Bruner (1990) sieht „Bedeutung“ als einen Zentralbegriff bereits der Kognitiven Revolution der 50er und 60er Jahre. Doch erst unter dem Einfluss Wygotskis und der kulturhistorischen Psychologie, der hermeneutisch-interpretativen Wende in den Sozialwissenschaften sowie einer veränderten politischen und soziokulturellen Sensitivität in der westlichen Wissenschaftslandschaft der 70er und 80er Jahre fand diese Perspektive breitere Akzeptanz. Man könnte sie die Perspektive einer kulturellen Semantik nennen, also des Bemühens, die den menschlichen Lebensformen zugrunde liegenden kulturellen Bedeutungs- und Symbolsysteme zu ergründen. Im Unterschied zu den konditionierbaren Organismen des Behaviorismus, den komputationalen Simulationsprogrammen des Kognitivismus und den biologischen Netzwerken der Neurowissenschaften schaffen Menschen Bedeutungen. Eben hierin besteht eines ihrer anthropologischen Hauptmerkmale. Und sie tun dies intentional, also aus Gründen und mit Absichten – guten oder schlechten –, Hoffnungen, Befürchtungen und Ängsten, oft in Ungereimtheiten und Widersprüche verstrickt. Der Psychologie muss es daher vordringlich darum gehen zu verstehen, wie wir unter Bedingungen eines in der Regel unbereinigten und unbereinigbaren Alltagslebens Bedeutungen konstruieren und ihnen entsprechend handeln (oder auch nicht handeln). Dies ist etwas anderes als das Agieren oder, genauer, Reagieren unter experimentell kontrollierten Bedingungen beziehungsweise die Verarbeitung von Informationen durch Computer, Gehirn oder neuronale Netzwerke.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, über das menschliche Leben und seinen zeitlichen Horizont, die Lebenszeit, als über eine komplexe kulturelle Bedeutungskonstruktion nachzudenken. Der Natur dieses Gegenstands entsprechend kann sich dieses Nachdenken nicht auf ein bestimmtes disziplinäres Feld, eine bestimmte Tradition oder einen bestimmten methodischen Ansatz beschränken. Finden doch die Bedeutungskonstruktionen, um die es hier geht, in den offenen Diskursen und fließenden Kontexten menschlicher Selbstthematisierung statt, jenen Diskursen also, in denen das, was wir als unser Sein in der Zeit – unsere Identität – ansehen, überhaupt erst festgelegt und beschrieben wird.

In dem Maße, in dem dabei Erzählungen eine zentrale Rolle spielen, wird der Begriff der narrativen Identität zu einem Schlüsselbegriff. Denn unser Verständnis von Lebenszeit ist weder von unseren autobiographischen Identitätskonstruktionen noch von den kulturellen Konventionen, denen sie Genüge tun müssen, abzulösen. Und in eben diesen Konstruktionen, so die hier zugrundeliegende Annahme, kommt narrativen Diskursen eine entscheidende Bedeutung zu.

Im Blick auf die „autobiographische Zeit“ habe ich vorgeschlagen, eine Reihe narrativer Zeitmodelle zu unterscheiden, die im autobiographischen Prozess gleichermaßen reflektiert und evoziert werden: ein lineares, zirkuläres, zyklisches, spiralförmiges, statisches und fragmentarisches Modell autobiographischer Zeit (Brockmeier 2000). Mittlerweile ist mir jedoch klar geworden, dass der Begriff der Lebenszeit nicht in dem der autobiographischen Zeit aufgeht. *Die Zeit eines Lebens* ist ein schillerndes Phänomen. Es verweist gleichzeitig auf verschiedene zeitgebundene und zeitkonstituierende Bedeutungskonstruktionen. In ihnen verbinden sich biologische, psychologische, gesellschaftliche und historische Ordnungen miteinander. Die Zeit eines Lebens reicht weit über den Rahmen des autobiographischen Prozesses hinaus in das gesellschaftliche Leben und den historischen Prozess – auch wenn sie gegebenenfalls wieder in einen autobiographischen Diskurs eingebunden, also als autobiographische Zeit verdichtet werden kann. Lebenszeit und autobiographische Zeit sind mithin nicht identisch. Nicht alle Zeitkonstruktionen des Lebens gehen in den autobiographischen Prozess ein, und diejenigen, die in ihn eingehen, verändern sich in diesem Prozess; sie werden im Rahmen der hier entstehenden narrativen Identitätskonstruktion, mit Ricoeur (1988) gesprochen, „neu konfiguriert“.

Gleichwohl gibt es starke Argumente für die Annahme, dass alle hier angesprochenen Zeit-Konstruktionen nur in dem Maße denkbar, ja möglich sind, in dem sie in Sprache, genauer, in erzählender Sprache Gestalt annehmen. Mit Ricoeur gehe ich davon aus, dass Zeit nur insofern menschliche Zeit ist, als sie erzählt wird. In Hinsicht auf die individuelle Lebenszeit als einer besonderen kulturellen Konstruktion gewinnen deshalb narrative Lebensdiskurse spezielles Interesse. Man könnte sagen, es geht dabei um Geschichten, in denen die Zeit eines Lebens erzählt wird, es geht um Zeit-Geschichten unter dem Titel *mein Leben*.

Dabei gilt generell für Bedeutungskonstruktionen dieser Art, dass das, wovon hier gehandelt wird, im Prozess seiner Erzählung erst konstituiert wird.¹ Wie bei unserer Identität können wir von keiner prä-semiotischen Realität

¹ Zur narrativen Bedeutungskonstruktion von Zeit, Geschichte und Geschichtsbewusstsein vgl. Berkhofer (1997), Carr (1986), Freeman (1998, 2003), Koselleck u. Stempel (1990), Ricoeur (1988) und Straub (1998).

ausgehen, die unabhängig von ihrer narrativen Gestaltung existiert. Wir treffen so auf eine hermeneutische Figur, die auch in der Physik und der Wissenschaftstheorie wohlbekannt ist: Wir können dem Phänomen, das hier beschrieben wird, nicht unabhängig vom dem Akt seiner Beschreibung ein Sein unterstellen. Oder vorsichtiger formuliert, der Gegenstand, den es hier zu untersuchen und zu beschreiben gilt, ist immer schon durch den Akt der Untersuchung und Beschreibung mit konstituiert. Das Äußerste, das man über den Existenzmodus eines sozusagen unbeschriebenen und damit uninterpretierten Lebens sagen kann, so Ricoeur (1991), ist, dass sich in ihm ein narratives Potential anbietet: Ein gelebtes Leben drängt gleichsam aus sich heraus nach einer Erzählstruktur.

Das narrative Gewebe des Lebens

Wann immer es darum geht, Leben als ein bedeutungsvolles Sein in der Zeit zu verstehen, befinden wir uns in einem narrativen Modus. Es ist diese letztlich nicht nur hermeneutische Verflochtenheit von Leben, Lebenszeit und Erzählung, auf die die halb-metaphorische Rede vom narrativen Gewebe des menschlichen Lebens abzielt (vgl. Freeman 1993, Brockmeier 1999a, Freeman u. Brockmeier 2001). Die Einschränkung „halb-metaphorisch“ soll hervorheben, dass es sich dabei, wie ich glaube, nicht nur um ein hermeneutisches, das heißt, in den Eigenarten des menschlichen Verstehens und damit der Sprache gründendes Phänomen handelt, sondern letztlich um etwas, das dem Leben als einem aktiven Vollzug selbst eigen ist. Also um etwas, das zum Leben eines Lebens als einer sozialen Praxis gehört.

Dabei lassen sich zwei Formen unterscheiden, in denen Leben und Erzählung ineinander verflochten sind. Zum einen weist menschliches Handeln selbst eine Reihe von narrativen Strukturmerkmalen auf, wie etwa MacIntyre (1981) dargelegt hat. Handlungsverläufe haben in der Regel einen Anfang, einen Mittelteil und ein Ende, sie sind auf ein Ziel hin ausgerichtet, realisieren ein Zweck-Mittel-Verhältnis, sind durch Intentionen geleitet und bilden ein bedeutungsvolles Ganzes. In diesem Sinne kann nun allerdings auch das Erzählen als ein Handeln verstanden werden. Erzähltheoretiker, Sozio- und Diskurslinguisten sprechen von Erzählakten als von Sprechakten, die in der Regel einen Anfang, einen Mittelteil und ein Ende haben, auf ein Ziel hin ausgerichtet sind, ein Zweck-Mittel-Verhältnis realisieren, durch Intentionen geleitet sind und ein bedeutungsvolles Ganzes, eben einen Plot bilden.

Eine zweite Form der Verflechtung von Leben und Erzählung wird vor allem in der phänomenologischen Tradition betont. Hier steht die Struktur der menschlichen Erfahrung im Mittelpunkt, und zwar als eine immer schon

bedeutungsvolle Gestalt, in der sich eine Synthese verschiedener Momente vollzieht. Ein wesentliches Moment dieser Synthese ist die besondere zeitliche Konfiguration, die sich in einem Erfahrungsakt vollzieht. Eine der zentralen Feststellungen der Husserlschen *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* betrifft genau diesen Aspekt unseres Zeiterlebens: die intentionale Einheit des „Erlebnisflusses“ beziehungsweise des „Bewusstseinsflusses“ in der vergehenden Zeit. Unser subjektives Zeiterleben ist bekanntlich nicht auf die Wahrnehmung des Hier und Jetzt als eines singulären Augenblicks beschränkt, sondern, wie Husserl (1928) sagt, durch Retention („primäre Erinnerung“) und Reproduktion („sekundäre Erinnerung“) immer schon mit dem Gewesenen sowie durch Protention mit dem noch Werdenden verbunden. In der Wahrnehmung von Sprache, Musik oder irgendeiner anderen bedeutungsvollen Zeichenstruktur ist uns in jedem Augenblick nicht nur eben dieser Moment selbst, nicht nur dieses *hic et nunc* gegenwärtig, wir nehmen vielmehr im Jetzt auch jene Zeit-Momente als bedeutsam wahr, die ihm in der Vergangenheit vorausgingen und die wir in der Zukunft erwarten, also gleichsam vorwegnehmen. In diesem Sinn geht es für Husserl beim inneren Zeitbewusstsein um „Ablaufphänomene“.

„Von dem Ablaufphänomen wissen wir, daß es eine Kontinuität steter Wandlungen ist, die eine untrennbare Einheit bildet Die Stücke, die wir abstraktiv herausheben, können nur im ganzen Ablauf sein, und ebenso die Phasen, die Punkte der Ablaufkontinuität“ (Husserl 1928, 22).

Dieses oft beschriebene und in der experimentellen Wahrnehmungspsychologie analysierte Phänomen legt eine Sicht nahe, in der menschliche Erfahrung immer schon auf einer durch Bedeutungen vermittelten und damit verallgemeinerten Wahrnehmung der Welt beruht. Der narrationstheoretische Schritt über die Phänomenologie Husserlscher Provenienz hinaus besteht nun in der Annahme, dass die „Ablaufkontinuität“ der Bedeutungen der menschlich-sozialen Welt durch Erzählstrukturen vermittelt ist. Ein weiterer gedanklicher Schritt wäre mit der Vorstellung vollzogen, dass solche komplexen Bedeutungen von „Ablaufkontinuität“, wie sie in unseren Vorstellungen von Lebenszeit Gestalt annehmen, überhaupt nur als narrative Konstruktionen möglich sind. Der narrative Modus wäre so gesehen nicht nur ein Prozess der Vermittlung, sondern – wie bereits angesprochen – der Konstitution von Bedeutung. In diesem Sinne ist mit dem narrativen Gewebe des Lebens also eine Struktur gemeint, die nicht allein sprachlich im engeren Sinne des Wortes ist, sondern sich generell auf Handlungs- und Erfahrungsstrukturen erstreckt. Die mannigfaltigen Mischformen und Wechselbeziehungen von Handlung und Erfahrung erweisen sich so als Momente eines durch Erzählstrukturen vermittelten und zugleich vermittelnden Kontinuums. Sie stehen für unterschiedliche Formen narrativer Ordnung. Wann immer wir uns bemühen, unser Leben als Ganzes oder einzelne unserer Handlungen, Erlebnisse oder Empfindungen in

ihrer Partikularität zu verstehen, ihnen also Bedeutung beizumessen oder, was das Gleiche ist, ihre Bedeutung zu begreifen, vollziehen wir narrative Operationen.

Aus diesem Grund bestreiten narrative Phänomenologen wie Carr (1986) eine grundsätzliche, ontologische Differenz zwischen Leben und Erzählung und argumentieren stattdessen für die Annahme einer Kontinuität. In dieser Sicht sind narrative Bedeutungen keine Attribute, die wir unserer Wirklichkeit geben müssen, so als wenn wir ihr gleichsam von außen eine Bedeutung „verleihen“ müssten, weil sie an sich, ohne unsere Geschichten bedeutungslos wäre. Vielmehr ist die menschliche Wirklichkeit als Handlungs- wie als Erfahrungswirklichkeit inhärent narrativ strukturiert. Narrative Selbst-Reflexion, Selbst-Interpretation und Selbst-Projektion sind nicht äußerliche Zugaben oder Ergänzungen, sondern stehen für eine innere und existentiell unveräußerbare diskursive Dimension unseres Lebens – auch wenn wir uns ihrer Allgegenwärtigkeit zumeist nicht bewusst sind.

Diese Sichtweise widerspricht einer anderen Auffassung, nach der narrative Bedeutungsstrukturen in einer separaten, rein sprachlichen Erzählung generiert und dann in einem externen Akt der Projektion auf die individuelle Lebensgeschichte wie auf den historischen Prozess übertragen werden. Verbunden damit ist die Überzeugung, dass das Leben wie die Geschichte im Großen an sich aus unstrukturierten zeitlichen Sequenzen von Ereignissen und Gegebenheiten besteht: Abschnitte im Fluss der Zeit, denen erst in der historischen beziehungsweise auto-/biographischen Erzählung menschliche Bedeutungsmuster verliehen oder gar aufgezwungen werden. Zwischen Erzählung und Wirklichkeit besteht hier also eine grundsätzliche Diskontinuität. Im Unterschied zur Kontinuitätsthese unterstellt diese Diskontinuitätsthese, wie sie etwa von White (1981, 1990) und Mink (1987) vertreten wird, mithin zwei unterschiedliche Ordnungen: die der Sprache (beziehungsweise der Erzählung) und die der Gesellschafts- und Lebensgeschichte. Der Gegenüberstellung dieser Ordnungen entspricht der Gegensatz einer von uns definierten Lebenszeit und einer Art amodaler Weltzeit.

Wo die Diskontinuitätsthese also zwei separate ontologische Sphären unterstellt – während Geschichten erzählt werden, wird Geschichte gemacht und ihr Resultat sind Fakten –, nimmt die Kontinuitätsthese ein durchgängiges Kontinuum narrativer Bedeutungskonstruktionen an (für eine Diskussion dieser Positionen siehe Berkhofer 1997, Brockmeier 1999a, Freeman 1998 u. 2003, Vu u. Brockmeier, im Druck, Widdershoven 1993). Nach der Kontinuitätsbeziehungsweise Konstitutionsthese heißt ein Leben zu leben, die Welt und das eigene Selbst auf die gleiche Weise zu verstehen, wie wir eine Geschichte verstehen – eine Geschichte, die wir erzählen (oder lesen oder der wir zuhören) und in der wir Protagonisten sind. Die Welt des Theaters bietet die Metapher eines Dramas, das auf der Bühne des Lebens aufgeführt wird, ohne dass Schauspielern und Publikum der Plot bekannt ist. So müssen die Akteure auf der

Bühne die ganze Zeit improvisieren (was dem Publikum nicht unbedingt auffallen muss), wobei ihnen allerdings ihre Vertrautheit mit dem großen Repertoire von Stücken und Rollen, die schon auf dieser Bühne gespielt wurden, zu Hilfe kommt.

Doch was würden, was könnten wir sagen, wären wir mitten in dieser Aufführung auf einmal mit der Frage konfrontiert, worum es in dem Stück geht? Was immer wir antworten würden, es liefe auf das hinaus, was gemeinhin eine autobiographische Erzählung genannt wird. Es ist in solchen autobiographischen Diskursen, in denen wir unter jeweils spezifischen Bedingungen, jedoch immer auf der Bühne, unseren Lebenserfahrungen eine „Ablaufkontinuität“, also eine narrative zeitliche Ordnung zu geben versuchen. Dabei ist es gleich, ob diese Diskurse mündlich oder schriftlich sind, ob sie die Form beiläufig erzählter Erinnerungsfragmente oder episch ausgestalteter Rahmengeschichten annehmen, ob sie als spontaner Gesprächsbeitrag oder zurückgezogene Selbstvergewisserung stattfinden. Die Vielfalt dieser Formen scheint das ihnen Gemeinsame allein im Sinne einer Wittgensteinschen „Familienähnlichkeit“ fassbar werden zu lassen (Tschuggnall, im Druck).

Wie immer diese strukturelle und funktionelle Ähnlichkeit begrifflich zu fassen ist, es ist allemal hier, wo wir uns intentional in Vergangenheit und Zukunft lokalisieren, wo wir dem Unbeständigen und Fliessenden unserer Gegenwart etwas Dauerhaftes entgegenzusetzen suchen, wo mögliche Gestalten der Kohärenz zu entstehen vermögen. Und wo schließlich auch das Vergessen seinen Ort hat, das Weglassen, Verschweigen, Verflüssigen und Verlieren in der Vergangenheit, das nur die andere Seite des autobiographischen Erinnerns ist.

Wann und wo immer wir dies tun, stehen uns vielfältige narrative Vorgaben zur Verfügung. Wir bedienen uns etablierter Genres, Erzählmuster, standardisierter Handlungs- und Entwicklungsvorstellungen, Zitate, Sprichworte, Redewendungen, Metaphern sowie anderer Tropen und narrativer Versatzstücke (für eine Darstellung der diskursiven Register narrativer Identitätskonstruktion vgl. Lucius-Hoene u. Deppermann 2002). Wir wachsen mit ihnen auf wie mit unserer Muttersprache. Es scheint, dass alle Kulturen reichhaltige, wenngleich sehr verschiedenartige Repertoires narrativer Modelle des Lebens und der Zeit hervorgebracht haben. Solche kulturellen Modelle beschränken sich nicht auf formelle Zeitraster und regulative Mess- oder Ordnungssysteme wie die Uhr- oder Kalenderzeit, derer sich die Mitglieder einer Gesellschaft als eines allgemeinen Bezugsrahmens bedienen, innerhalb dessen sie ihr soziales Handeln organisieren und ihre Welt- und Zeitlichkeitserfahrungen koordinieren. Narrative Modelle der Zeit sind vielmehr selbst schon inhaltlich gesättigte Strukturen, die gelebtem, antizipiertem und imaginiertem Leben Sinn und Bedeutung verleihen. Wir passen sie unseren Zwecken und Bedürfnissen an und verleihen ihnen individuelle Färbung. Wir stellen sie in Frage, weisen sie zurück, erfin-

den sie neu. Doch letztlich vermögen wir uns sowenig von ihnen zu lösen wie von der Sprache, die wir sprechen und zu der sie gehören.

Das hat dazu geführt, dass kulturell kanonische Modelle des Lebens und der Zeit eine Selbstverständlichkeit erlangt haben, die ihren Status auf den natürlicher Gegebenheiten reduziert – so als ob wir es mit biologischen Phänomenen zu tun hätten. Norbert Elias (1984) hat auf das Paradoxon hingewiesen, dass uns viele unserer Vorstellungen als umso natürlicher erscheinen, je vollständiger sie mit den Praktiken des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs verschmolzen sind. Zeiterleben und Zeitbewusstsein sind für Elias ein paradigmatisches Beispiel. Für ihn erklärt sich hieraus die scheinbar selbstverständliche Erwartung der Mitglieder westlicher Gesellschaften, dass ihr eigenes Zeiterleben von allen Menschen universal geteilt wird, sowie die Überraschung, mit der sie reagieren, wenn sie auf Menschen anderer Gesellschaften stoßen, deren Vorstellungen von Zeit und Leben nicht durch dieselben narrativen Modelle strukturiert sind.

Westliche und östliche Lebenszeiten

In der Tat verlieren viele vermeintliche Selbstverständlichkeiten den Schein des Natürlichen, wenn sie im Licht einer anderen kulturellen Realität betrachtet werden. So auch die Annahme, dass unsere Vorstellung von Lebenszeit ein primär biologisches Phänomen widerspiegelt. Um nur einen, alles andere als selbstverständlichen Aspekt dieser Vorstellung herauszugreifen: Wo fängt sie an, die Zeit meines Lebens, wenn Lebenszeit eben nicht auf einen biologischen Parameter reduziert wird? Damit soll nicht gesagt sein, dass die biologische Frage einfach zu beantworten wäre. In der Medizin werden fast ein Dutzend unterschiedliche Kriterien diskutiert, die menschliches Leben von Nicht-Leben abzugrenzen beanspruchen. Hinzukommen unterschiedliche und bekanntlich sehr kontroverse juristische, ethisch-philosophische und theologische Definitionen. Doch darum soll es hier nicht gehen, sondern um Lebenszeit als eine semantische Gestalt, eine kulturelle Bedeutungskonstruktion.

Im Rahmen einer Untersuchung unterschiedlicher kultureller Formen des autobiographischen Erinnerns wird eine weiße Studentin aus Boston nach ihrer frühesten lebensgeschichtlichen Erinnerung gefragt.

„Ich erinnere mich, als ich im Haus meiner Großtante und meines Großonkels war [später auf 3 Jahre datiert]. Es gab irgendeine Feier, ich erinnere mich, dass ich mein Sonntagskleid mit den lila Blumen anhatte. Da war so eine Art Kinderbett auf dem Fußboden, das sah irgendwie so aus ... (zeichnet die Umrisse). Ich weiß nicht, ob das für mich oder für eine meiner jüngeren Cousins da war, aber ich bin einfach hineingekrabelt und habe mich auf den Rücken gelegt. Meine Füße ragten ein bisschen heraus, aber

ansonsten passte ich gut hinein. Irgendwie habe ich versucht, die Aufmerksamkeit der Leute, die vorbeigingen, auf mich zu lenken. Das hat irren Spaß gemacht, wie wenn man irgendetwas anstellt. Wenn ich mir das so vorstelle: ich liege da unten in dem Kinderbett und sehe mir meine Füße mit den Sonntagsschuhen an, die aus dem Bett herausragen“ (zit. nach Wang u. Brockmeier 2002, 48).

Auf die gleiche Frage antwortet eine chinesische Studentin gleichen Alters und vergleichbarer sozialer Herkunft aus Peking:

„Ich war fünf Jahre alt. Mein Vater hat mir alte Gedichte beigebracht. Das war immer so, wenn er Gemüse geputzt hat, hat er mir ein Gedicht erklärt. Das hat mich sehr berührt. Ich werde diese Gedichte nie vergessen, etwa *Pi-Ba-Xing*, das war eins der Gedichte, die ich damals gelernt habe“ (zit. nach Wang u. Brockmeier 2002, 49).

Dass die amerikanische Studentin sich an ein Ereignis erinnert, bei dem sie 3 Jahre und 6 Monate alt war, die chinesische Studentin hingegen eine Szene anführt, bei der sie 5 Jahre war, kann als durchaus exemplarisch angesehen werden. Im Durchschnitt werden die ersten autobiographischen Kindheitserinnerungen von Amerikanern europäischer Abstammung auf 3 ½ Jahre datiert, die von Chinesen und Amerikanern chinesischer Abstammung auf mehr als 6 Monate später (Mullen 1994, Wang 2001). Noch später datieren Koreaner den Beginn ihrer autobiographischen Erinnerungen (Han, Leichtman u. Wang 1998). Es scheint, als ob die autobiographisch relevante Zeit des Lebens in verschiedenen Kulturen mit unterschiedlicher Elle gemessen wird.

Doch in den beiden zitierten autobiographischen Erzählungen zeigen sich noch andere, vielleicht wichtigere Unterschiede, die als typisch gelten können. Im Mittelpunkt der amerikanischen Kindheitsgeschichte steht ein individuelles Ich: die Erzählerin, die sich bereits als Kind als ein weitgehend autonomes Subjekt darstellt. Unverkennbar ist sie die Protagonistin des geschilderten Geschehens, sie gibt Perspektive, Stimme und Wertungen vor. Bei dem Geschehen selbst handelt es sich um eine bestimmte Episode, die nicht nur genau in Zeit und Raum lokalisiert, sondern auch in vielen Einzelheiten vorgestellt wird; ebenso wie verschiedene Gefühle und Empfindungen des kleinen Mädchens, selbst wenn sie nicht eindeutig sind. Andere Personen tauchen nur im Hintergrund oder in Abgrenzung auf.

Im Zentrum der viel kürzeren Erzählung der chinesischen Studentin steht demgegenüber ein Selbst in seiner Beziehung zu einem anderen. Erinnert wird ein gemeinschaftliches Erlebnis, eine soziale Interaktion. Dabei geht es um kein einzigartiges Ereignis, sondern eher um etwas Alltägliches. Die dominante Handlungsrolle in der Geschichte kommt nicht der Erzählerin zu, sondern jemand anderem, ihrem Vater, er steht nicht nur im Mittelpunkt der memorativen Aufmerksamkeit, er spielt auch in der narrativen Konstruktion die Protagonistenrolle (der Vater wird dreimal in der Funktion des Handlungssubjekts erwähnt, die Tochter zweimal; zum Vergleich: in der amerikanischen Geschichte findet sich zehnmal das Personalpronomen „ich“, während in der

Schilderung des Handlungsgeschehens nur einmal auf andere – die vorbeigehenden Leute – Bezug genommen wird).

Beide Beispiele illustrieren die mittlerweile recht gut belegte These, dass sich das autobiographische Gedächtnis von Menschen in unterschiedlichen Kulturen nicht nur hinsichtlich der Anfänge als bedeutungshaft erinnelter Lebenszeit unterscheidet. Auch in Form, Stil und Thema der Erinnerungserzählungen gibt es deutliche Unterschiede. Es scheint, dass bei solchen Erzählungen – wie überhaupt bei dem Verständnis der Natur lebensgeschichtlicher Erinnerungen – den jeweils zugrundeliegenden kulturellen Vorstellungen dessen, was wir als Selbst oder Identität bezeichnen, eine zentrale Bedeutung zukommt. Ich möchte diesen Zusammenhang kurz erläutern.

Konzeptionen von Selbst und Identität können in unterschiedlichen Kulturen verschiedenartige Funktionen erfüllen. Sie sind eng verknüpft mit der inneren Organisation einer Gesellschaft sowie mit ihren juristischen, religiösen, moralischen, philosophischen und literarischen Traditionen, letztlich mit dem gesamten materiellen und symbolischen Gewebe einer Kultur (vgl. Geertz 1983, Hall u. Du Gay 1996, Marsella et al. 1985). Neuere kulturpsychologische und ethnologisch-anthropologische Untersuchungen haben in dieser Hinsicht eine Reihe von Unterschieden in den Erinnerungsdiskursen hervorgehoben. So sind beispielsweise die Differenzen zwischen westeuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaften auf der einen und ostasiatischen Gesellschaften auf der anderen Seite unter dem Gesichtspunkt beschrieben worden, in welchem Maße der Einzelne in den Kontext der Gemeinschaft eingefügt ist beziehungsweise sich aus diesem Kontext potentiell herauslösen kann (vgl. Fiske et al. 1998, Han et al. 1998, Markus u. Kitayama 1998). Dabei zeichnet sich ein Spektrum ab, das sowohl Formen der individuellen Unabhängigkeit („independence“) wie der sozialen Eingebundenheit und des wechselseitigen Aufeinander-Bezogeneins („interdependence“) umfasst. Markus, Mullally und Kitayama (1997) sprechen von unterschiedlichen *selfways*: spezifischen Formen der Verflechtung von Individuum und Gesellschaft, die für bestimmte Kulturen charakteristisch sind, und zwar auch in ansonsten unterschiedlichen Bereichen und für ansonsten sehr verschiedene Individuen.

Aus dieser Warte betrachtet erscheint es einleuchtend, dass in westlichen Gesellschaften verbreitete Vorstellungen von Individualität, Autonomie und Freiheit mit Konzepten und Lebenspraktiken – also einem bestimmten *selfway* – einhergehen, die dem Ideal eines unabhängigen Selbst verpflichtet sind. In einer klassischen Definition beschreibt Geertz (1983) dieses Selbst als

„die abendländische Vorstellung von der Person als einem fest umrissenen, einzigartigen, mehr oder weniger integrierten motivationalen und kognitiven Universum, einem dynamischen Zentrum des Bewusstseins, Fühlens, Urteilens und Handelns, das als unterscheidbares Ganzes organisiert ist und sich sowohl von anderen solchen Ganzheiten als auch von einem sozialen und natürlichen Hintergrund abhebt“ (294).

Geertz fügt hinzu, dass sich diese Vorstellung, wie selbstverständlich, ja natürlich sie uns auch scheint, „im Kontext der anderen Weltkulturen als eine recht sonderbare Idee“ ausnimmt. Für ihn ist unvermeidlich, dass aufgrund der Besonderheit des westlichen Modells vom Menschen alle Versuche scheitern müssen, die persönlichen Erfahrungen anderer nach Maßgabe eben dieses Modells abzubilden. Geertz plädiert stattdessen dafür, die Erfahrungen anderer Menschen und anderer Kulturen im Kontext ihrer eigenen Vorstellungen von Person und Selbst zu betrachten.

So lassen sich etwa die Vorstellungen vieler ostasiatischer Kulturen von Person und Selbst nicht adäquat verstehen, werden sie, wie oft (und insbesondere in der Psychologie) geschehen, am Maßstab der westlichen Idee des Individuums gemessen und daraufhin abgeleuchtet, wie sehr sie dem Ideal des autonomen und einzigartigen Subjekts entsprechen, eben jenem Selbst, das sich von anderen vermeintlicherweise ebenso autonomen Subjekten sowie seinem sozialen und natürlichen Hintergrund auf ‚klare und distinkte‘ Weise abhebt, und zwar räumlich wie zeitlich. Worauf Autoren wie Markus, Mullally und Kitayama (1997) in der Tradition von Geertz mit ihrem Begriff *selfways* abzielen, ist eben dies: statt der Projektionen des westlichen Individuums und seiner genau umrissenen lebenszeitlichen Gestalt die jeweils kulturell spezifischen Selbst-Praktiken in den Vordergrund zu stellen. Konzepte wie „Lebensform“, „Habitus“, „Ensemble sozialer Verhältnisse“ oder „System diskursiver Praktiken“ lassen sich als Ausdruck ähnlich motivierter Bemühungen verstehen.

Aus dieser Perspektive stellen sich die vorherrschenden Vorstellungen von Selbst und Identität in ostasiatischen Kulturen nicht als „weniger entwickelt“ oder „undeutlicher ausgeprägt“ dar als in westlichen Ländern, eben als „asiatisch-kollektivistisch“, wie es in einer langen Tradition von Stereotypen seit der frühen Neuzeit behauptet wird. Sie erscheinen vielmehr als etwas grundsätzlich anderes, nämlich als Konfigurationen der Person, die primär als Momente eines dynamischen Geflechts sozialer Beziehungen erscheinen. Die Grundorientierung des Einzelnen in diesen Beziehungen ist nicht auf den Pol der individuellen Autonomie ausgerichtet, sondern auf den der intersubjektiven Bezogenheit und sozialen Eingebundenheit – auf die Konsonanz der Kommunalität statt auf die Dissonanz der Distinktion, um es mit Bourdieu (1982) zu sagen. In diesem Kontext, ist das, was wir als „Selbst“ ansehen, eine fließende, ständig emergente Größe, die bruchlos übergeht in ein Netzwerk sozialer Mikropraktiken, in denen sich eine Person sowohl als Bestandteil eines Ganzen als auch als Individuum konstituiert. In der chinesischen Tradition beispielsweise spielen dabei konfuzianische Wertvorstellungen wie zwischenmenschliche Harmonie, Bescheidenheit und Akzeptanz tradierter sozialer Hierarchien, Verehrung von Lehrern, Meister und Weisen eine wichtige Rolle.

Natürlich sind definitorische Begriffe wie „westliches Selbst“ und „östliches Selbst“ nicht unproblematisch, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen unterscheiden sich die beiden durch sie benannten Sichtweisen in be-

stimmtten gesellschaftlichen Bereichen nur graduell (Spiro 1993, Brockmeier u. Wang 2000). Zudem sind Kulturen bekanntermaßen vielschichtige und mehrfach determinierte Gebilde. Ihre Mitglieder agieren in der Regel nicht nur in einem, sondern in mehreren Zusammenhängen, wobei sie gleichzeitig multiple Funktionen erfüllen und verschiedene, sich oft untereinander widersprechende diskursive Positionen einnehmen können, die wiederum unterschiedliche „kulturelle Identitäten“ voraussetzen oder definieren. Neuere Ansätze in Anthropologie und Kulturwissenschaften betonen deshalb im Unterschied zu klassischen Theorien, die eher statische Eigenschaften abgeschlossener Gebilde hervorheben, den Prozesscharakter von Kulturen, ihre Offenheit und ständige Neudefinition von kulturellen Praktiken (Bruman 1999, Hall 1997, Holland et al. 1998). Schließlich, und hierauf hatte bereits Geertz (1983) hingewiesen, stehen Begriffe wie „Selbst“ und „Identität“ zunächst einmal für westliche Modelle, Modelle des Denkens und Wahrnehmens wie des Handelns und der Politik, die ihre Herkunft auch als vermeintlich neutrale wissenschaftliche Kategorien nicht verleugnen können (Rasmussen 1999).

Doch auch wenn man diese Einwände in Rechnung stellt, sprechen gleichwohl eine Vielzahl empirischer Untersuchungen, literarische, philosophische und andere kulturhistorische Befunde (nicht nur westlicher Provenienz) für die angesprochenen tiefer gehenden Differenzen zwischen westlichen und ostasiatischen Kulturen und ihren jeweiligen Vorstellungen vom Menschen und seinem *selfway*. Vielleicht lassen sich die divergenten lokalen Vorstellungen von dem, was wir „Selbst“ und „Identität“ nennen, am besten als perspektivische Fluchtpunkte verstehen, die es erlauben, eine vielen Phänomenen einer Kultur zugrundeliegende Orientierung zu erkennen, ohne sie als Variante, Vorform oder Abweichung der eigenen ethnozentrischen Perspektive zu klassifizieren oder gar zu generieren.

Der zeitliche Mikro- und Makrokosmos der Kultur

Es lassen sich aber auch Gemeinsamkeiten ausmachen. Eine besteht in den weitreichenden psycho-sozialen Implikationen, die das Verhältnis von Selbst und anderen, Individuum und Gesellschaft in westlichen wie ostasiatischen Kulturen aufweist. Gemeinsamkeiten zeigen sich nicht nur darin, wie die Individuen agieren und interagieren, sondern auch, wie sie sich selbst und andere in Zeit und Raum wahrnehmen und interpretieren und diese Wahrnehmungs- und Interpretationsweisen wiederum ihren Kindern vermitteln. Damit zeigen sie sich auch darin, wie Lebenserfahrungen und Identitätskonstruktionen in Lebensgeschichten artikuliert werden und damit autobiographischer Zeit eine wie immer flüchtige Form verliehen wird.

So sind in westlichen Kulturen viele autobiographische Genres – und damit meine ich nicht nur literarische Formen – dadurch gekennzeichnet, dass das Selbst des Erzählers oder der Erzählerin eine Schlüsselrolle spielt, gleich ob es bei der erzählten Geschichte um ein aktiv und selbstbestimmt gelebtes Leben oder um ein erduldetes und erlittenes Schicksal geht, um nur zwei häufig variierte lebensgeschichtliche Perspektiven anzusprechen. Im Mittelpunkt der Erzählung und der erzählten Welt steht allemal ein Ich, das im Moment der Erzählung auf seine Erlebnisse zurückblickt und die Vergangenheit in die Gegenwart einbindet. In den zitierten Kindheitserinnerungen der amerikanischen Studentin zeigt sich beispielsweise, wie der kulturelle Druck, sich als Individuum zu profilieren, auch die narrative Konstruktion der Erinnerung organisiert. Die Erzählerin positioniert das kleine Mädchen als ein Ich, das nicht nur Protagonistin einer Handlung ist, sondern sich auch in einem Raum und einer Zeit lokalisiert, sie gleichsam besetzt. Für die Besetzung dieses Erzähl-Zeit-Raums bietet die Geschichte eine suggestive Metapher an. Schauplatz ist das Kinderbett (das sogar in einer Zeichnung vergegenwärtigt wird): „Ich weiß nicht, ob das für mich ... da war, aber ich bin einfach hineingekrabbel und habe mich auf den Rücken gelegt. Meine Füße ragten ein bisschen heraus, aber ansonsten passte ich gut hinein.“

Wenn wir uns vorstellen, dass an jenem Tag im Haus der Tante und des Onkels ein Ereignis stattfand, an dem zahlreiche Personen teilgenommen haben, ein Ereignis also, dessen temporale Mikrostruktur Serien von parallel stattfindenden Geschehnissen auf multiplen Schauplätzen umfasst, wenn man zudem berücksichtigt, dass es sich hier um eine erste Kindheitserinnerung handelt, dann ist es gewiss erstaunlich, wie eindeutig und selbstbewusst das kleine Mädchen in dieser Geschichte sich ihren Raum und ihre eigene Zeit absteckt. Ohne langes Zögern und unbekümmert um mögliche Besitz- oder Zuständigkeitsansprüche anderer nimmt sie ihren Zeit-Raum in Besitz.

Im Unterschied dazu positioniert sich das chinesische Mädchen im Handlungs-Zeit-Raum ihres Vaters: Während er Gemüse putzt und ihr Gedichte erklärt, hört sie ihm zu. Dabei handelt es sich nicht um ein einmaliges und herausstechendes Ereignis, sondern um eine Sequenz wiederholter Ereignisse: „das war immer so ...“. Anfang und Ende jeder einzelnen Episode wie auch der gesamten Handlungsfolge sind vom Vater bestimmt, in der Erzählung der Tochter spiegelt sich dies nicht nur in den offenen Rändern ihrer Geschichte (der ebenfalls der genau markierte Anfang und das Ende einer Handlungslinie fehlt), sondern auch in den unscharfen Grenzen zwischen ihrem Selbst und dem ihres Vaters. Man könnte es gar als das Hauptanliegen der Geschichte ansehen, diese fließenden Übergänge zu reflektieren, und zwar durch die Metapher des Lehrens und Lernens der Gedichte, die Vater und Tochter verbinden. Die gemeinsame Kenntnis der Gedichte erlaubt zudem, die Verbindung mit dem Vater auch später aufrechtzuhalten, im Akt der Erinnerung, den die Erzählerin nun allein, in ihrer eigenen Zeit vollzieht. Dieses Erinnern geschieht

zwar unabhängig vom Vater, doch reklamiert der Inhalt der Erinnerung zugleich eine imaginierte, wenn man so will, poetische Gegenwart des Vaters.

Von einer Selbst-Dramaturgie, in der sich der Regisseur, Drehbuchautor und eigentliche Hauptdarsteller zurücknimmt und die Bühne anderen überlässt, berichten auch andere Untersuchungen von autobiographischen Erinnerungen und damit verbundenen narrativen Selbst-Praktiken in asiatischen Kulturen (z. B. Pillemer 1998, Röttger-Rössler 1993). Das erzählende und erzählte Ich verbleibt zumeist im Hintergrund, von wo es andere Personen beobachtet und seine Beziehungen zu ihnen hervorhebt. Dabei positioniert es sich innerhalb eines durch die Handlungen anderer vorgegebenen Zeitfeldes.

Im Unterschied dazu erweist sich in westlichen Erzählgenres das Zeitfeld zumeist als eine narrative Projektion entweder des erzählten oder des erzählenden Ichs. Das heißt, die zeitliche Ordnung der Geschichte ist nicht unabhängig von der Erzählung vorgegeben, sondern wird in dieser erst geschaffen. Je nachdem, wie es die beabsichtigte Positionierung des Protagonisten oder des Erzählers erfordert, kann zum Beispiel die erzählte Zeit problemlos aus der Vergangenheit in die Gegenwart und bei Bedarf wieder zurück verlegt werden. Ob ich eine Episode aus meiner Kindheit im Perfekt, Imperfekt oder Präsens erzähle, ist allein eine stilistische Frage; das oft mit großem Einsatz diskutierte autobiographische Wahrheitskriterium scheint hier außer Kraft gesetzt. In der Tat ist die offene zeitliche Positionierung insbesondere in autobiographischen Erzählungen ein typisches Kompositionsprinzip. Geht es doch hier darum, die Vergangenheit in der Gegenwart ständig neu anzusiedeln; das Ich, über das erzählt wird, ist zugleich das Ich, das erzählt.²

Es ist oft betont worden, dass eine Erzählung weniger eine vorgegebene Zeitordnung wiedergibt als vielmehr selbst eine Ordnung in der Zeit erschafft, die Ordnung der narrativen Zeit (Weinrich 1971, Ricoeur 1989, Eco 1994). Diese entsteht aus dem Wechselspiel von erzählter Zeit, also der Zeit des erzählten Geschehens, und Erzählzeit, der Zeit, die durch die Erzählung evoziert wird. Wobei es immer die Erzählzeit ist, die in diesem Wechselspiel die Oberhand behält.³ So wird, wenn dieselbe Geschichte wiederholt erzählt wird,

² Nelson (1996) vertritt die Auffassung, dass Kinder ab dem zweiten Lebensjahr in vielfältige Erinnerungsdiskurse („memory talk“) einbezogen werden und dabei lernen, den Erwartungen ihrer Kultur entsprechend über persönliche Erinnerungen, also über *ihre Zeit*, zu sprechen. Mit etwa vier Jahren beherrschen sie nicht nur das System der Zeitreferenzen ihrer Sprache, sondern auch einen eigenen autobiographischen Erinnerungsdiskurs („Ich erinnere mich ...“) und sind sprachlich in der Lage, ihr Selbst in realer und hypothetischer Zeit zu positionieren (Nelson 1989, Brockmeier 1991).

³ Ich lasse hier eine dritte Zeitordnung außer Acht, die „Diskurszeit“ (vgl. Brockmeier 2001b). Sie schließt auch die Zeitperspektive(n) des Zuhörers oder Lesers mit ein. Während die „erzählte Zeit“ die Zeit jenes Ereignisses ist, das an einem bestimmten Tag auf einer Familienfeier stattfand, und die „Erzählzeit“ die Zeit ist, in der später eine Studentin davon berichtet, ist die „Diskurszeit“ die Zeit, in der ich diese Geschichte lese und interpretiere.

die erzählte Zeit, von der die Geschichte handelt, jedes Mal neu konfiguriert. Dies gilt in besonderem Maße für eine autobiographische Erzählung. Eine Lebenserzählung ist nicht nur eine besondere Zeiterzählung, sie ist eine Neudefinition narrativer Zeit, genauer, je meiner Zeit.

Gleichwohl gibt es ein großes Spektrum kulturell unterschiedlicher Diskursformen, in denen Zeit erzählt wird. In einigen dieser Formen bleibt die erzählte Zeit des Lebens implizit und eingebettet in besondere Erfahrungen, Handlungen und Diskurse ohne besonders markiert zu sein; in anderen wird sie zum expliziten Gegenstand individueller Konstruktions- und Reflexionsbemühungen. In beiden Fällen wird freilich deutlich, wie eng narrative Zeitvorstellungen mit allgemeinen gesellschaftlichen Hintergrundannahmen hinsichtlich der Natur von Zeit und Zeitlichkeit verflochten sind und wie sehr sich persönliches Zeiterleben und Zeitbewusstsein im Horizont historischer Zeitmodelle artikuliert. Kurz, der zeitliche Mikrokosmos eines Individuums ist immer in den zeitlichen Makrokosmos einer Kultur eingelassen.

Die chinesische Tradition des Zeitdenkens beispielsweise scheint in einer individuellen Konstruktion von Zeit als *je meiner* Lebenszeit kein besonderes Problem, ja nicht einmal ein Thema gesehen zu haben. Dies jedoch nicht aufgrund einer Problemlblindheit hinsichtlich Fragen der Zeit und Zeitlichkeit, die China im europäischen Diskurs so häufig zugeschrieben worden ist. Entscheidend für das unterschiedliche Verständnis der Zeit und des sich davon ableitenden Problems der Lebenszeit scheint vielmehr die für die konfuzianische Tradition Chinas charakteristische Sicht einer evolutionären Weltentstehung, die ohne die Annahme eines personalisierten Schöpfers auskam.

Mittag (1997) bemerkt in seiner Diskussion des chinesischen Zeitdenkens, dass den Chinesen die Vorstellung eines durch einen Schöpfergott gesetzten Anfangs aller Dinge und damit der Zeit genau so fremd war wie der Gedanke der Ewigkeit. Während im westlich-metaphysischen Diskurs Ewigkeit – die Zeitsphäre des Göttlichen – die polare Bezugsgröße für die Sterblichkeit des Menschen und die Endlichkeit seiner Lebenszeit war, kreiste das philosophische Zeitdenken in China um gänzlich andere Fragestellungen. So etwa um den in der konfuzianischen Ethik zentralen Gedanken, dass man „mit der Zeit gehen“ muss, wobei das Erkennen und Nutzen des guten und rechten Zeitpunkts ebenso großen Raum einnahm wie allgemeine Fragen der kosmischen Zeitentsprechung und ihrer lebenspraktischen Bedeutung. Angesichts der generellen diesseitig-anthropozentrischen Orientierung des religiösen und philosophischen Denkens Chinas und seiner geringen Betonung der Transzendenz – Appoldt (1992, 113) verweist etwa auf die zwei Jahrtausend lange Tradierung der Vorstellung „Himmel und Erde sind Eines“ – ist es nicht überraschend, dass die Kategorie der Ewigkeit zumindest für das Verständnis menschlicher Lebenszeit ohne Belang war.

In der Entfaltung und Begründung des Spannungsverhältnisses zwischen Ewigkeit und Endlichkeit, „äußerer“ und „innerer“ Zeit lässt sich jedoch ein

für den westlich-abendländischen philosophischen Zeitdiskurs konstitutives Anliegen erkennen. Gewiss, im Zentrum der vorsokratischen wie aristotelischen Philosophie steht zunächst die ontologische Frage nach dem Sein der Zeit. Doch in der Augustinischen Verschiebung durch die theologische Frage nach dem Schöpfer der Zeit subjektiviert sich diese Tradition und wird schließlich mit Kant und Husserl reformuliert im Sinne der transzendentalphilosophischen Frage nach den inneren Konstitutionsbedingungen der Zeit im und durch das menschliche Bewusstsein. Schopenhauer brachte dies auf eine pointierte Formel, nach der wir vor Kant in der Zeit waren und seitdem sie in uns ist. Diesem Programm bleibt auch die Heideggersche Frage nach Zeit als der dem Dasein eigenen Zeitlichkeit verbunden.

Um noch einmal auf die autobiographischen Geschichten der amerikanischen und chinesischen Studentinnen zurückzukommen, so fügen sich beide Diskurse offenkundig zwanglos in den zeitlichen Makrokosmos ihrer jeweiligen Kulturen ein, und zwar einschließlich der beiden kulturellen Traditionen jeweils eigenen philosophischen Zeitdiskurse.

Zeit als Kollektivsingular

Dass die europäische Geschichte autobiographischer Praktiken von der gleichen Tendenz zur Subjektivierung und Verinnerlichung geprägt ist wie die Geschichte der neuzeitlichen Identitäts- und Zeitvorstellungen, und dass diese wiederum auf einen philosophischen und kulturgeschichtlichen Subtext verweisen, kann kaum überraschen. Zu eng und vielfältig sind hier die Wechselbeziehungen. Spätestens mit der Moderne vollzieht sich in der westlichen Thematisierung des menschlichen Lebens eine deutliche Verschiebung vom *bios* – dem Lebensgeschehen oder Lebenslauf – zum Selbst und zum Ich. Diese Verschiebung schließt an die Verlagerung des autobiographischen Interesses vom Exemplum zum besonderen Individuum an, wie sie sich, so Weintraub (1978), etwa in den autobiographischen Schriften Montaignes verfolgen lässt. Die Darstellung des eigenen oder fremden Lebens verknüpft sich zunehmend mit dem Anspruch, das zu erkunden und sprachlich zu entfalten, was sich hinter der Darstellung des äußerlichen Lebensgeschehens verbirgt: das persönlich Bewegende und Antreibende, das Private und Intime, kurz, das innere Leben.

Schwieriger wird es jedoch mit einer Antwort auf die Frage, warum dieser oft beschriebene Prozess zunehmender Subjektivierung und Verinnerlichung mit der Ausbildung einer Vorstellung von Zeit als subjektiver und innerlicher, also individueller Ressource einhergeht. Warum wird Zeit zu einer persönli-

chen Gestalt? Warum zu individualisierter Lebenszeit? Warum zu *je meiner Zeit*?

Eine weitverbreitete sozialwissenschaftliche Antwort lautet, dass dem gesellschaftlichen Zivilisations- beziehungsweise Modernisierungsprozess gleichermaßen eine äußere, soziale und institutionelle Seite wie eine innere, individuelle und psychologische Seite eigen ist. Das Zeitempfinden und das Zeitbewusstsein von Mitgliedern komplexer Staatsgesellschaften ist Teil ihres sozialen Habitus. So hat es etwa Elias (1984) dargelegt. Für ihn erweist sich das individuelle Zeitempfinden als ein sozial funktionaler „Selbststeuerungs- und Selbstzwangmechanismus“, der dem historischen Zivilisationsprozess innewohnt. In diesem Sinne präformiert die sozialökonomische und technologische, insbesondere medientechnische Organisation moderner Gesellschaften Strukturen individueller Zeitwahrnehmung und -empfindung, der „Eigenzeit“ (Nowotny 1989).

Doch so befriedigend diese Antwort in vielen Fällen sein mag, sie verliert an Überzeugungskraft, wo die Grundannahme einer sozialökonomischen Determination psychischer und intellektuell-begrifflicher Phänomene selbst an Plausibilität verliert. So lassen sich die Besonderheiten individueller Bedeutungskonstruktionen, wie sie sich etwa in Vorstellungen von Identität und Lebenszeit artikulieren, kaum aus den allgemeinen sozioökonomischen Existenzbedingungen eines Individuums ableiten. Häufig ergeben sie sich gerade aus dem Durchbrechen eines vermeintlichen Determinationszusammenhangs. Denken wir an viele sogenannte Sonderfälle, Fehlentwicklungen und pathologische „Abweichungen“, aber auch an absichtsvolle Gegenkonstruktionen zu einer dominanten kulturellen Realität, an Formen explorativen Lebens und alternative Lebens-Zeit-Projekte. Die Gestalten der Lebenszeit erschöpfen sich nicht in der Projektion der Weltzeit auf die biologischen oder sozialen Größenverhältnisse eines Individuums, noch sind sie Modi internalisierter Weltzeit.

Hinzukommen kulturhistorische Umstände, die der Vorstellung entgegenzustehen scheinen, die Zeit individualisiere und privatisiere sich in dem gleichen Ausmaß wie der Begriff der Identität und beide wiederum reflektierten tiefer liegende soziale, ökonomische und technologische Prozesse. Diese Umstände, so könnte man denken, würden eher das Gegenteil nahelegen, nämlich die Herausbildung eines homogenen und einheitlichen Verständnisses von Zeit. Wenn es seit dem 18. Jahrhundert in den europäischen Kulturen eine offenkundige Veränderung der Vorstellung(en) von Zeit gibt, besteht sie dann nicht eher in einer Tendenz zur Vereinheitlichung, ja Normierung? Philosophisch mit Kant, naturwissenschaftlich mit Newton, technologisch mit den Fortschritten in der Herstellung gleichlaufender mechanischer Uhren und ökonomisch mit der Ausweitung des Handels zum Welthandel standen das 18. und gewiss noch mehr das 19. Jahrhundert im Zeichen der Idealisierung und Universalisierung der Zeit, eben *einer* Zeit.

Für die Gesellschaften früherer Jahrhunderte scheint die Existenz einer Vielfalt regionaler, religiöser und kultureller Formen der Zeiteinteilung und der Zeitmessung kein besonderes Problem dargestellt zu haben. Die Idee, dass es überhaupt *eine* gleichförmige, universale und für alle Menschen in allen Teilen der Welt gleichartige Zeit geben könnte, eine Zeit, die zudem messbar, also objektivierbar und vergleichbar sein sollte, war lange Zeit weder empirisch noch begrifflich vorstellbar. Wie der Historiker Reinhart Koselleck (1979, 1987) dargelegt hat, war geschichtliche Zeit traditionellerweise eine unspezifische Vorstellung, im Unterschied zu den konkreten und anschaulichen einzelnen Geschichten. Allein diese Geschichten waren von Interesse. Sie waren weder lokal noch zeitlich in einem einheitlichen Referenzsystem verortet; es gab keine verbindliche historische Gesamtgeschichte der Welt, so wie es keine verbindliche Gesamtsicht der Welt gab. Die vielen Einzelgeschichten waren Geschichten im doppelten Sinn von lokalem Geschehen und lokaler Erzählung.

Erst im historischen Denken des 18. Jahrhundert verbreitete sich allmählich die Vorstellung einer Chronologie, die alle geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zeitabschnitte „durchzählt“. Das schloss ein rückwärtiges Datieren ein, ein negatives Zählen, „das aller natürlichen Erfahrung und wohl auch dem historischen Denken widerspricht“ (Günther 1993, 156). Es bedeutete eine Homogenisierung der Zeit, die damit dem qualitativ gleichgültigen geometrischen Raum entsprach, ein Gedanke, der dann in der Newtonschen Konzeption der absoluten Zeit seine für lange Zeit entgültige Fassung fand. Vor diesem Hintergrund entsteht gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Begriff der Geschichte in seiner modernen Bedeutung: Geschichte wird zu *der* Geschichte, sie wird zu etwas, das nicht mehr nur in der Zeit, sondern durch die Zeit geschieht. So stellt sich die Zeit als eine Kraft der Geschichte selber dar. Geschichte und geschichtliche Zeit werden dabei zu einer Abstraktion, die sich vom *plurale tantum* einer Vielzahl voneinander unabhängiger Geschichten absetzt, wobei Geschichte – in der dritten Bedeutung dieses Begriffs, als Geschichtsschreibung – sich zugleich von dem uneindeutigen und unsicheren Gedächtnis, also der individuellen Erinnerungen als Quelle historischer Überlieferung abzugrenzen beginnt (vgl. Ricoeur 2001/02). Seit etwa 1780 tritt Geschichte, so Koselleck, als „Kollektivsingular“ auf, das heißt, es bildet sich eine Semantik heraus, die ein einheitliches und homogenes Ganzes unterstellt, sei es als Subjekt oder als Objekt zeitlicher Prozesse. Damit nimmt ein nicht nur begriffsgeschichtlich folgenreiches Geschehen in der „Sattelzeit“ der Moderne seinen Lauf.

Was wir hier verfolgen können, ist die historische Entstehung von Weltzeit, von Zeit als „Kollektivsingular“ im Koselleckschen Sinn. Wie ist es nun vor diesem Hintergrund zu verstehen, dass es sich dabei auch um eine Epoche handelt, in der sich – wie bereits erläutert – der Zeitbegriff zugleich partikularisiert und individuell differenziert? Die Begriffe von universaler Weltzeit, der absoluten Zeit Newtons und der aprioristischen Zeit Kants stecken einen

allumfassenden homogenen Zeitraum ab, in dem sich alle individuellen Lebenszeiten nach einheitlichen Koordinaten zu verorten haben. Wie gehen diese Begriffe zusammen mit der Vorstellung von Zeit als *je meiner Zeit*?

Lebenszeit und Weltzeit

In seinem Buch *Lebenszeit und Weltzeit* hat Hans Blumenberg (1986) eine Antwort auf diese Fragen zu geben versucht. Auch hier ist Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins der Ausgangspunkt der Überlegungen und Blumenberg macht verständlich, warum es sich dabei um eine Schlüsselposition nicht nur der philosophischen Moderne handelt.

In der Tat haben sich keineswegs nur Philosophen und Historiker, sondern zahlreiche Intellektuelle, Wissenschaftler und Künstler des 20. Jahrhunderts mit einer veränderten kulturellen Wahrnehmung des Verhältnisses von Lebenszeit und Weltzeit auseinandergesetzt. In dieser Wahrnehmung stellt sich dieses Verhältnis als ein durch und durch problematisches, ja existentiell prekäres dar. Wenn man den modernen Roman zu Recht als einen psychologischen Problemroman bezeichnet hat, dann hat er im „Zeitroman“ seine wohl adäquateste Gestalt gefunden. Freilich ist dies nur *eine* Gestalt. Die Erfahrung einer zersplitterten Zeit ist ebenso wie die zersplitternde Erfahrung der Zeit zu einer Grunderfahrung der Moderne geworden, zu einem ausgedehnten diskursiven Feld gleichermaßen in Literatur und Kunst wie in Wissenschaft und Philosophie (vgl. etwa Frisby 1985, Lloyd 1993, Ricoeur 1989).

Für viele manifestiert, ja konstituiert sich diese Krise als eine Krise der individuellen Selbst- und Weltwahrnehmung, letztlich also als Bewusstseinskrise. Sie wird erlebt als ebenso unausweichlich wie die vergehende Zeit selbst. Zeit, schreibt Rilke, das ist der „Name der Trauer“. Gegenüber der Krise der Zeit sind die Ressourcen der Subjektivität machtlos wie gegenüber einer ansteckenden Krankheit, einer Krankheit, die wir mit der Luft ein- und ausatmen wie die Figuren in Thomas Manns *Zauberberg*. Gerade in dieser Verknüpfung mit Krankheit und Tod wird Zeit zu einem zentralen Topos der ästhetischen Moderne. Das Leiden an der Welt und das Leiden am Selbst erweisen sich als Leiden an der Zeit, genauer, als Leiden an einer Macht, der man sich wehrlos ausgeliefert fühlt. Was erlitten wird, ist ein seiner Natur nach unbeherrschbares Schicksal. Wenn das Erlebnis der Zeit zur „Erfahrung entfremdeter Herrschaft“ wird, wie Theunissen (1991a, 44) es nennt, „dann ist deren Erlebnis notwendig ein Leiden oder Leiden das Erleben der Zeit selbst“. Auf eine weitere Konsequenz der Erfahrung zeitlicher Fragmentierung macht Derrida (1983) aufmerksam: der Unmöglichkeit der Selbst-Präsenz – Derrida spricht von *présence-a-soi* – in der Zeit, also des Sich-Gleichbleibens im zeitlichen Fluss. Unmöglich

wird damit auch eine kontinuierliche Selbst-Erfahrung, und das heißt, die Erfahrung eines kontinuierlichen Selbst. Letztlich wird so der Begriff eines sich-seiner-selbst-bewussten Subjekts, die Fundamentalannahme traditioneller Subjekt-Metaphysik, unhaltbar.

Eine solche Lokalisierung des Problems in den Kontexten der neuzeitlichen Zeitdiskurse ist allerdings nicht das Thema Blumenbergs. In seiner phänomenologischen Sicht erwächst das problematische Verhältnis von individueller Lebenszeit und historischer Weltzeit nicht aus der Krise der Moderne, sondern aus dem, was er als eine allgemeine existentielle Spannung des menschlichen Daseins versteht. Es ist die Krankheit nicht als Symptom und Ausdruck einer Zeit, die aus den Fugen ist, sondern als existentielle Ursache und letzte anthropologische Wesensbestimmung. Das Leiden an der Zeit erweist sich für Blumenberg als eine innere Qualität der *conditio humana*: Es gründet in der Natur des menschlichen Bewusstseins selbst.

Zeitlichkeit findet das Bewusstsein nicht vor, es erzeugt sie selbst, wie Blumenberg (1986, 295) im Anschluss an Husserl feststellt. Für Husserl, der sich seinerseits auf Descartes, den Begründer neuzeitlicher Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie, stützt, ist die Zeit ein primäres Bewusstseinsphänomen. Als solches teilt sie die Grenzen und Beschränkungen des Bewusstseins, dem in der cartesianischen Tradition eine ausschließlich individuelle, autonome, also mentale Existenz zugewiesen ist. Doch zugleich ist ihm kraft seiner reflexiven Potenzen die Vorstellung des Unendlichen eigen: Es kann sich selbst transzendieren, mehr erfassen als es selbst ist. Bezogen auf seine Zeitlichkeit heißt das, dass die dem Bewusstsein zur Verfügung stehende Zeit zwar begrenzt ist; gleichwohl ist ihm die Vorstellung einer unendlichen Zeit, einer Zeit, die der Welt – verstanden als Totalität aller möglichen Erscheinungen und Erfahrungen – zukommt, durchaus vertraut. Die Kunst ist lang, das Leben ist kurz, wie es seit dem Faust sprichwörtlich geworden ist.

So erscheint das Bewusstsein einerseits als Episode zwischen Geburt und Tod in den Weltlauf eingelassen zu sein, und zwar zuerst als Moment des Individuums und dann als das der Gattung. Andererseits ist sich unser Bewusstsein dieser prekären Einlassung, also der Begrenztheit seines biologischen Zeithorizonts und damit, so Blumenberg, seines „Mangels und Makels“, durchaus bewusst. Allerdings kann das, was dem Bewusstsein hier als ein aus dieser Selbst-Erkenntnis resultierender intrinsischer Urkonflikt zugeschrieben wird, sich durchaus als eine eher profane Alltagserfahrung manifestieren: dass nämlich dem individuellen Ich im Moment des Todes von der Welt etwas vorenthalten bleibt, was denen zufallen würde, die eine Zeit jenseits der eigenen nutzen können. Phänomenologisch gesehen beginnt das Bewusstsein

„mit der schlichten und unselbstverständlichen Wahrnehmung, dass die Welt, so wenig mit dem eigenen Leben endet, wie sie mit ihm begonnen hat, und ist jederzeit wieder darin auffindbar, dass keine Generation sich mit dieser Fatalität abzufinden vermag ...:

Immer weniger Zeit für immer mehr Möglichkeiten und Wünsche“ (Blumenberg 1986, 73).

In dieser Perspektive eröffnet sich das Verhältnis von Lebenszeit und Weltzeit als das einer unschlichtbaren Rivalität. Es geht um den Widerspruch, der aus dem zunehmenden Missverhältnis von endlicher Lebenszeit und unendlichen Wünschen resultiert und sich subjektiv zwangsläufig in einer Vielzahl psychopathologischer Formen des Zeitbezugs manifestiert: Chronischer Zeitmangel und permanenter Zeitdruck, Verlustängste, Erfahrungs-Aktivismus, Manie, Torschlusspanik, Melancholie (vgl. Gronemeyer 1993, Nowotny 1989, Theunissen 1991b).

Angesichts dieses sich ständig verschärfenden Widerspruchs menschlicher Zeitlichkeit ist die Frage unumgänglich: Wie würde ein Zustand aussehen ohne diesen Widerspruch? Blumenbergs Antwort ist eindeutig: Dies ist die Sphäre jener utopischen Visionen, die jenseits des Horizonts der menschlichen Möglichkeiten anhebt. Für ihn besteht der Kern des biblischen Mythos vom Paradies gerade in dem Versprechen der Abwesenheit dieses Widerspruchs, also der Abwesenheit von Zeit, und damit auch des strukturellen Mangels an Zeit und des Leidens an der letztlich apokalyptischen Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit. Es ist dies die utopische Vision einer Identität beider Zeitformen: die Zeit der Welt, die mit der eigenen Zeit zusammenfällt, eine Vision, die vor allem in Religion und Kunst Ausdruck gefunden hat.

Es ist offensichtlich, dass Blumenbergs Überlegungen in ihrer metaphorischen und sachlichen Spanne vom Paradies zur Apokalypse tief in einer genuin europäischen Tradition des philosophischen Zeitdenkens verankert sind, einer Tradition, die neben Heidegger und Bergson vor allem Husserls Phänomenologie für das 20. Jahrhundert fortgeschrieben hat. Als ein in dieser Hinsicht idealtypischer Philosoph der alteuropäischen Tradition sieht Blumenberg seinen Begriff von menschlicher Zeit und Zeitlichkeit von keinerlei Universalismus-Zweifel beeinträchtigt. Wie der gesamte Diskurs, in dem er seine Überlegungen verortet, deutet Blumenberg spezifisch westliche Krisenerfahrungen im Spannungsfeld von Welt- und Lebenszeit – Erfahrungen, die sich vor allem in der literarischen und ästhetischen Moderne verdichten, aber eben auch in der phänomenologischen Tradition eine differenzierte Artikulation gefunden haben – als eine wesenhafte Eigenart des Bewusstseins. Ich habe bereits das Phänomen erwähnt, dass kulturell kanonische Modelle des Lebens und der Zeit eine Selbstverständlichkeit erlangen können, die sie in quasi-natürliche Gegebenheiten verwandelt. Wie Elias bemerkte, erscheinen viele unserer Vorstellungen von Zeit und Zeiterleben als umso natürlicher, je vollständiger sie mit den kulturellen Praktiken einer Gesellschaft verschmolzen sind. Man könnte meinen, dass Elias kritische Anmerkungen einen wichtigen Aspekt der Blumenbergschen wie überhaupt der Husserlschen Zeitwahrnehmung hervorheben.

Blumenbergs Verständnis des Verhältnisses von Weltzeit und Lebenszeit ist ein repräsentatives Beispiel für diese Tendenz der Universalisierung und Naturalisierung eines spezifisch kulturellen, aber im gesellschaftlichen (und sicherlich auch im philosophischen) Diskurs als natürlich empfundenen Typs des Zeiterlebens. Gleichwohl scheint mir, dass Blumenberg im Rahmen dieser Einschränkung sowie der der kategorialen Engführung durch den Husserlschen Cartesianismus ein wesentliches Moment der westlichen Zeiterfahrung trifft. Dies ist die insbesondere in der Moderne zugespitzte Erfahrung der Zeit als einer existentiellen, auf die individuelle Subjektivität zielenden Krisenerfahrung. Blumenbergs begriffliches Nachspüren der Widerspruchserfahrung von Lebenszeit und Weltzeit macht einen von seinen christlichen Anfängen an durchgängigen Zug der autobiographischen Verinnerlichung und Subjektivierung des Zeitdiskurses nachvollziehbar. Es ist dieser Zug, der in der bedrängenden Vorstellung von individueller Lebenszeit, von *je meiner Zeit* als einer immer knapper werdenden Ressource zu Tage tritt.

Das autobiographische Versprechen

Es scheint, dass in der von Blumenberg beschriebenen Tradition autobiographische Diskurse einem Impuls nachkommen, den sie in gewissem Sinne selbst hervorbringen und kultivieren: den Impuls der Selbst-Vergegenwärtigung. Man könnte ihn auch einen kulturellen Impuls der Selbst-Vergewisserung nennen. Er realisiert sich in einer Vielzahl von diskursiven Varianten: vom Selbst-Finden, -Entwerfen und -Ergründen bis zur Selbst-Verneinung, -Zersplitterung und -Auflösung.

All diesen Bemühungen der Selbst-Vergegenwärtigung wohnt ein Widerspruch inne, der sie antreibt und ihnen zugleich ihre Grenze vorgibt. Rein äußerlich zeigt er sich darin, dass sich autobiographische Praktiken und ihre publizistisch-literarische Verbreitung in westlichen Gesellschaften (und zunehmend auch darüber hinaus) in dem Maße vervielfältigen, in dem die Entwicklung moderner und post- oder spätmoderner Gesellschaften die Ausbildung und damit auch die autobiographische Vergegenwärtigung souveräner Identität ausschließt. Das autobiographische Angebot verspricht dem Individuum ein Innwerden seiner selbst unter gesellschafts- und kulturhistorischen Bedingungen, die spätestens seit der Moderne den klassischen Subjekt- und Subjektivitätsvorstellungen der westlich-abendländischen Tradition den Boden entzogen haben. Es verheißt eine Form der Selbst-Vergegenwärtigung unter Bedingungen, unter denen sich die Vorstellung eines sich selbst gegenwärtigen Subjekts – also der Derridaschen Selbst-Präsenz – längst als Illusion erwiesen hat. Viele Schriftsteller und Künstler des 20. Jahrhunderts haben die rückhaltlose Auf-

deckung der autobiographischen Illusion, der Annahme, wir hätten einen Zugriff auf unsere Vergangenheit, wie sie gewesen ist, und dieser Zugriff verbürge unserem Selbst identitätsstiftende Kontinuität, zu ihrem Anliegen gemacht. Das Werk Becketts, wie Olney (1998) gezeigt hat, ist ein radikaler Ausdruck dieser auf vielfältige Weise erfahrenen Vergeblichkeit, ein ursprüngliches und verlässliches autobiographisches Ich zu ergründen.

Der historische Hintergrund des Bemühens um Selbst-Vergegenwärtigung in einer entzauberten Welt, in der es für die Individuen so wenig gesicherte und selbstverständliche soziale und kulturelle Identitäten gibt, wie es kontinuierliche und fest umrissene Gestalten der Identität gibt, ist oft beschrieben worden (z. B. Beck 1986, Berger 1996, Keupp et al. 2002, Kraus 2003, Sennett 1998). Was Blumenberg als den „Urkonflikt“ des Verhältnisses von Lebenszeit und Weltzeit beschreibt, benennt einen Aspekt dieser zutiefst historischen Konstellation. Vor diesem Hintergrund möchte ich die These vertreten, dass zwar das autobiographische Versprechen einer Selbst-Vergegenwärtigung in der Zeit, also der Konstruktion von Identität im Bedeutungshorizont individueller Lebenszeit, letztlich unhaltbar ist. Beckett wie Derrida stehen hier für zwei, wie ich glaube, überzeugende Nachweise. Nichtsdestotrotz führt dieses Versprechen zu weitverbreiteten kulturellen Diskursen und massenhaften autobiographischen Praktiken. Und dies, so meine These, nicht zuletzt, weil es von einem Repertoire kultureller Erzählungen getragen wird, ja mit ihm verwachsen ist, die genau dieses autobiographische Versprechen immer wieder aufs Neue erzeugen.

Erzählen von Lebenszeit ist ein Heraufbeschwören von Wirklichkeit. Es ist ein Evozieren von Gegenwart und Gegenwärtigkeit. Dabei spricht, wie ich denke viel für die Auffassung, dass dieser „Realitätseffekt“ eine besondere Qualität des lebensgeschichtlichen Erzählens ist (vgl. Brockmeier, 1999b). Der Realitäts- oder Authentizitätseffekt wird in dem Maße hervorgerufen, in dem die narrative Gestaltetheit, die diskursive Konstruktion des autobiographischen Diskurses ausgeblendet wird. Mit dem narrativen Konstruktionscharakter ist zugleich der kulturelle Konstruktionscharakter getilgt. Sind doch narrative Modelle des Lebens und der Lebenszeit – wie ich in diesem Beitrag zu zeigen versucht habe – immer auch kulturelle Modelle. So wird der Realitätseffekt zum „Naturalitätseffekt“, wie man im Anschluss an Elias sagen könnte. Lebenszeit scheint zu einer physikalischen oder biologischen Größe geworden, unbezweifelbar wie die Realität der Geburt und des Todes.

Unter dem Gesichtspunkt der Lebenszeit besteht das autobiographische Versprechen also darin, in der narrativen Konstruktion der Zeit meines Lebens ein Segment aus der Weltzeit herauszuschneiden – *je meine Zeit*. Als temporales Feld der Vergegenwärtigung meiner selbst handelt es sich dabei um eine Vorstellung, die genau so flüchtig und vage ist wie die in diesem Feld entstehenden narrativen Gestalten meiner Identität. Doch als kulturelles Feld, als von der Kultur definiertes und sanktioniertes Areal für die wie immer unbe-

ständigen Bedeutungskonstruktionen individueller Lebenszeit, ist seine Existenz von erstaunlicher Beständigkeit.

Literatur

- Appoldt, Günter (1992): Zeit- und Lebenszeitkonzepte in China. Frankfurt/Main et al.: Peter Lang.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Berger, Peter A. (1996): Individualisierung. Statusunsicherheit und Erfahrungsvielfalt. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Berkhofer, Robert F. jr. (1997): Beyond the great story: History as text and discourse. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Blumenberg, Hans (1986): Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brockmeier, Jens (1991): The construction of time, language, and self. *The Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition*, 13, 42–52.
- Brockmeier, Jens (1999a): Between life and story: Possibilities and limits of the psychological study of life narratives. In Wolfgang Maiers, Betty Bayer, Barbara Duarte Esgalhado, René Jorna u. Ernst Schraube (eds.), *Challenges to theoretical psychology* (206–213). Toronto: Captus University Publications.
- Brockmeier, Jens (1999b): Erinnerung, Identität und autobiographischer Prozeß. *Journal für Psychologie*, 7 (1), 22–42.
- Brockmeier, Jens (2000): Autobiographical time. *Narrative Inquiry* 10 (1), 51–73.
- Brockmeier, Jens (2001a): Identity. *Encyclopedia of life writing: Autobiographical and biographical forms*, Vol. 2 (455–457). Ed. by Margaretta Jolly. London: Fitzroy Dearborn.
- Brockmeier, Jens (2001b): From the beginning to the end: Retrospective teleology in autobiography. In Jens Brockmeier u. Donal Carbaugh (eds.), *Narrative and identity: Studies in autobiography, self and culture* (247–280). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Brockmeier, Jens u. Qi Wang (im Druck): Where does my past begin? Lessons from recent cross-cultural studies of autobiographical memory. In Ana L. Smolka (ed.), *Proceedings of the III Conference for Sociocultural Research*, Campinas/São Paulo.
- Brumann, Christoph (1999): Writing for culture: Why a successful concept should not be discarded. *Current Anthropology*, 40, 1–27.
- Bruner, Jerome S. (1990): *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Carr, David (1986): *Time, narrative, and history*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Danziger, Kurt (1990): *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, Jacques (1983): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Eco, Umberto (1994): *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur*. München: Hanser.

- Elias, Norbert (1984): *Über die Zeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fiske, Alan Page; Shinobu Kitayama, Hazel R. Markus u. Richard E. Nisbett (1998): The cultural matrix of social psychology. In Daniel T. Gilbert, Susan T. Fiske u. Gardner Lindzey (eds.), *The handbook of social psychology* (Vol. 2, 915–981). Boston, MA: Mcgraw-Hill.
- Freeman, Mark (1993): *Rewriting the self: History, memory, narrative*. London: Routledge.
- Freeman, Mark (1998): Mythical time, historical time, and the narrative fabric of the self. *Narrative Inquiry*, 8, 27–50.
- Freeman, Mark (2003): Too late: the temporality of memory and the challenge of moral life. (In diesem Heft).
- Freeman, Mark u. Jens Brockmeier (2001): Narrative integrity: Autobiographical identity and the meaning of the „good life.“ In Jens Brockmeier and Donal Carbaugh (eds.), *Narrative and identity: Studies in autobiography, self and culture* (75–99). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Frisby, David (1985): *Fragments of modernity: Theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Polity Press.
- Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gronemeyer, Marianne (1993): *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitkappheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Günther, Horst (1993): *Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Hall, Stuart u. Paul Du Gay (eds.) (1996): *Questions of cultural identity*. London: Sage.
- Hall, Stuart (1997): *Representation. Cultural representations and signifying practices*. London: Sage.
- Han, Joan; Michelle D. Leichtman u. Qi Wang (1998): Autobiographical memory in Korean, Chinese, and American children. *Developmental Psychology*, 34, 701–713.
- Holland, Dorothy C.; William Lachicotte, Debra Skinner u. Carole Cain (1998): *Identity and agency in cultural worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Holzkamp, Klaus (1995): Alltägliche Lebensführung als subjektwissenschaftliches Grundkonzept. *Das Argument*, 212 (37/6), 817–846.
- Husserl, Edmund (1928): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hg. v. Martin Heidegger. Tübingen: Niemeyer.
- Jolly, Margaretta (ed.) (2001): *Encyclopedia of life writing: Autobiographical and biographical forms* (2 vol.). London: Fitzroy Dearborn.
- Keupp, Heiner; Thomas Ahbe; Wolfgang Gmür; Wolfgang Kraus; Beate Mitzscherlich u. Florian Straus (2002): *Identitätskonstruktionen*. Reinbek: Rowohlt.
- Koselleck, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1987): Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit. In Reinhart Herzog u. Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*. München: Fink.
- Koselleck, Reinhart u. Wolf-Dieter Stempel (Hg.) (1990): *Geschichte, Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik Bd.5*. München: Fink.
- Kraus, Wolfgang (2003): Das Regime des engen Blickes. (In diesem Heft).
- Lejeune, Philippe (1994): *Der autobiographische Pakt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Lloyd, Genevieve (1993): *Being in time: Selves and narrators in philosophy and literature*. London: Routledge.
- Lucius-Hoene, Gabriele u. Arnulf Deppermann (2002): *Rekonstruktion narrativer Identität*. Opladen: Leske & Budrich.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After virtue*. London: Duckworth.
- Markus, Hazel R.; Patricia R. Mullanly u. Shinobu Kitayama (1997): Selfways: Diversity in modes of cultural participation. In Ulric Neisser u. David A. Jopling (eds.), *The conceptual self in context* (13–61). Cambridge: Cambridge University Press.
- Markus, Hazel R. u. Kitayama Shinobu (1998): The cultural psychology of personality. *Journal of Cross-cultural Psychology*, 29, 1, 63–87.
- Marsella, Anthony J.; George DeVos u. Francis L.K. Hsu (eds.) (1985): *Culture and self: Asian and Western perspectives*. New York: Tavistock.
- Mink, Louis O. (1987): *Historical understanding*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mittag, Achim (1997): Zeitkonzepte in China. In Klaus. E. Müller u. Jörn Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung* (251–276). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Mullen, Mary K. (1994): Earliest recollections of childhood. *Cognition*, 52, 55–79.
- Neisser, Ulic u. Robyn Fivush (eds.) (1994): *The remembering self: Construction and accuracy in the self-narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, Katherine (1989): Monologue as the linguistic construction of self in time. In Katherine Nelson (Ed.), *Narratives from the crib* (284–308). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nelson, Katherine (1996): *Language in cognitive development*. New York: Cambridge University Press.
- Nowotny, Helga (1989): *Eigenzeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Olney, James (1998): *Memory and narrative: The weave of life-writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pillemer, David B. (1998): *Momentous events, vivid memories*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rasmussen, Susan (1999): Culture, personhood, and narrative: The problem of norms and agency. *Culture and Psychology*, 5 (4), 399–412.
- Ricoeur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*. München: Fink.
- Ricoeur, Paul (1989): *Zeit und Erzählung*. Bd. II: *Zeit und literarische Erzählung*. München: Fink.
- Ricoeur, Paul (1991): Life in quest of narrative. In David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation* (20–33). London: Routledge.
- Ricoeur, Paul (2001/2002): Zwischen Gedächtnis und Geschichte. *Transit*, 22, 3–17.
- Röttger-Rössler, Birgitt (1993): Autobiography in question: On self presentation and life description in an Indonesian society. *Anthropos*, 88, 365–373.
- Sennett, Richard (1998): *Der flexible Mensch*. Berlin: Berlin Verlag.
- Shweder, Richard A. (1991): Does the concept of the person vary cross-culturally? In ders., *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology* (113–155). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smith, Sidonie u. Julia Watson (2001): *Reading autobiography: A guide for interpreting life narratives*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Spiro, Melford E. (1993): Is the Western conception of the self „peculiar“ within the context of the world cultures? *Ethos*, 21, 2, 107–153.

- Straub, Jürgen (Hg.) (1998): Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael (1991a): Können wir in der Zeit glücklich sein? In ders., *Negative Theologie der Zeit* (37–86). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael (1991b): Melancholisches Leiden unter der Herrschaft der Zeit. In ders., *Negative Theologie der Zeit* (218–281). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Tschuggnall, Karoline (im Druck): Sprachspiele des Erinnerns. *Lebensgeschichte, Gedächtnis und Kultur*.
- Vu, Nhi u. Jens Brockmeier (2003): Human experience and narrative intelligibility. *Annals of Theoretical Psychology*. Toronto: Captus University Publications (im Druck).
- Wang, Qi (2001): Cultural effects on adults' earliest childhood recollection and self-description. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 220–233.
- Wang, Qi u. Jens Brockmeier (2002): Autobiographical remembering as cultural practice: Understanding the interplay between memory, self, and culture. *Culture & Psychology*, 8 (1), 45–64.
- Weinrich, Harald (1971): *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weintraub, Karl J. (1978): *The value of the individual: Self and circumstances in autobiography*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- White, Hayden (1981): The value of narrativity in the representation of reality. In William J. T. Michell (ed.), *On Narrative* (1–23). Chicago: University of Chicago Press.
- White, Hayden (1990): *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt/Main: Fischer (engl. 1987).
- Widdershoven, Guy A. M. (1993): The story of life: Hermeneutic perspectives on the relationship between narrative and life history. In Ruthellen Josselson u. Amia Lieblich (eds.), *The narrative study of lives* (1–20). Newbury Park et al.: Sage.

Prof. Dr. Jens Brockmeier, New School University, Graduate Faculty, Psychology Department, 80 Fifth Avenue, New York, NY 10011, USA.
E-Mail: brockmej@newschool.edu

Dipl. Psych., PD an der FU Berlin und Visiting Prof. an der Graduate Faculty, Psychology Department, der New School University, New York.

Arbeitsschwerpunkt: Wechselbeziehungen zwischen Bewusstsein, Sprache und Kultur.

Manuskriptendfassung eingegangen am 12. Januar 2003.

Anmerkung

Für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Fassung möchte ich mich bei Peter Mattes, Günter Mey, Karoline Tschuggnall, Reinhard Wibmer und Günter Zurhorst bedanken.