

Narrative und moralische Identität bei Paul Ricoeur

Hille Haker

1. Personale Identität

1.1. Elemente der personalen Identität

Personale Identität kann aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden. Die beiden wichtigsten Ansätze werden von Paul Ricoeur als Idem-Identität sowie als Ipse-Identität bezeichnet. Mit dem ersten Begriff (Idem-Identität) zielt Ricoeur auf die Tradition der Identität im Sinne der Identifizierbarkeit von etwas oder jemandem *über* einen Zeitraum hinweg. Der zweite Begriff (Ipsen-Identität) bezieht sich auf Selbstkonzepte, also Selbstverständnisse *in* der Zeit. Die Identität einer Person bedarf beider Dimensionen, die miteinander verschränkt sind. Ohne eine Identifikation in der zeitlichen Erstreckung könnten wir ebenso wenig von einer Identität der Person sprechen wie ohne das Selbstbild oder die Identitätsvorstellung, also ohne das, was uns in unserer Existenz ausmacht. Begrifflich ist das jedoch nicht anders zu fassen als in der Geschichte unseres Lebens. Neben diesen beiden zentralen Elementen gibt es noch weitere, so etwa die Verschränkung von Idem-Identität und Ipse-Identität. Doch wäre noch vieles über andere Elemente personaler Identität zu sagen. Ich will deshalb noch weitere Elemente sammeln:

- *Leibliche Unmittelbarkeit:*

Der Identitätsbegriff impliziert eine leiblich-unmittelbare Selbstgewissheit, die der Objektivierung der eigenen Person einen Riegel vorschiebt. Wir sind unser Leib, auch wenn wir einen Körper haben, über dessen Beschaffenheit wir uns mit anderen verständigen können. Demgegenüber ist jedoch z.B. der Schmerz, den wir empfinden, unmittelbar mit uns selbst verknüpft; er ist nicht objektivierbar und nicht teilbar. Unsere Einzigartigkeit wird uns häufig erst durch die leiblichen Selbstwahrnehmungen und Empfindungen bewusst; nicht selten stürzt sie uns jedoch in das Gefühl der Einsamkeit und der Isolation, wie nicht zuletzt Jean Paul Sartre immer wieder - am eindrücklichsten aber sicher in „Der Ekel“ - gezeigt hat. Die Identität einer Person bedarf der leiblichen Unmittelbarkeit als Grund, auf den sich die Reflexion bezieht.

- *Reflexivität*

Wenn wir den Begriff der Identität als Selbstbezug einer Person fassen, ist die Reflexivität dieses Bezugs unausweichlich. Denn die Kehrseite der leiblichen Unmittelbarkeit ist die Tatsache, dass wir uns über uns immer nur mittelbar

vergewissern können. Deshalb kommt das Subjekt im Bezug auf sich selbst gleichsam immer zu spät. Andererseits ermöglicht es aber die Selbstreflexivität, dass wir gegenüber uns selbst eine Distanz einnehmen, die die leibliche Unmittelbarkeit als eine solche zu thematisieren vermag. In der Reflexion auf sich selbst wird die Identität zur fixierbaren und artikulierbaren Größe. Gegenüber jeder anderen Identität, die einem Wesen von außen zugeschrieben wird, zeichnet sich die personale Identität dadurch aus, dass sie sich selbst als sich selbst wahrnehmen und sich auf sich selbst beziehen kann. Das ist ihr spezifisches Vermögen. Sie bewirkt nicht nur eine Selbstidentifikation über die Zeit hinweg, also die Vergewisserung, dass ich heute noch dieselbe Person bin wie gestern, sondern sie bewirkt *Selbstkonzepte*, auf die wir weiter unten noch genauer eingehen.

• *Temporalität und Kontinuität*

Durch den reflexiven Charakter der Identität erhält der Bezug zur Zeit verschiedene Bestimmungen. Einerseits identifiziere ich mich reflexiv mit mir selbst, so dass es überhaupt Sinn macht, von Identität zu sprechen, also nicht von verschiedenen Zuständen, die zum Beispiel nur zufällig einen Namen tragen, der über die Zeit gleich bleibt, obwohl alles andere sich verändert. Andererseits vergewissere ich mich reflexiv über die eigene Geschichte. Ja, eine Lebensgeschichte wird überhaupt erst durch die reflexive Verschränkung verschiedener zeitlich aufeinander folgender Episoden konstituiert. Identität benötigt ein gewisses Maß an Kontinuität, das letztlich die Diskontinuität überwiegen muss, auch wenn eine Person sich zwischen beiden Polen bewegt. Die Zeitform der personalen Identität ist die erlebte und erfahrene Lebensgeschichte. In ihr ist zu unterscheiden zwischen einer objektiven Zeit (z.B. der Lebenszeit einer Person und der in dieser Zeit stattfindenden historischen Ereignisse) und einer subjektiven Zeit. Diese umfasst nicht nur die persönlichen Ereignisse und Erfahrungen eines Lebens, sondern auch die subjektiv erlebte Dauer. So können zum Beispiel traumatische Erfahrungen für eine Person stets Gegenwart bleiben und deshalb nicht zu einer Erinnerung verblassen, so dass sie - als erinnerte Episode - Bestandteil der eigenen Geschichte bleibt und nicht in den Modus der Vergangenheit absinkt. Häufig sind es gerade die traumatisierenden Erfahrungen oder doch zumindest Verstörungen, die eine Neuinterpretation einer Identität bzw. einer Lebensgeschichte notwendig machen.

• *Dialogizität und Intersubjektivität*

Identität wird durch und in Auseinandersetzung mit Fremdzuschreibungen gewonnen. Diese beginnt mit der einfachen Tatsache, dass sich Personen sprachlich über sich selbst verständigen. Sie greifen dabei auf eine Sprachkonvention zurück, die von den primären Bezugspersonen übernommen wird. In der Reflexion auf sich selbst benutzt eine Person zum Beispiel den Namen, den andere ihr gegeben haben. Der Eigenname wird nicht autonom gewählt, sondern übernommen und allenfalls im Laufe der Identitätsentwicklung mit individueller Bedeutsamkeit aufgeladen. Häufig wird mit Hilfe des Namens eine Kontinuität zwischen Generationen hergestellt, die dann identitätsstiftend wirken soll. In der Tradition von G.H. Mead bedeutet diese dialogische Konstitution der Identität

jedoch noch mehr: Mead prägte die Begriffe „I“ und „Me“, um zwei unterschiedliche Dimensionen der personalen Identität auszudrücken. Die „I“-Perspektive verweist auf die individuelle Selbstperspektive, in der ich soeben noch einmal zwischen einer leiblichen und einer reflexiven Dimension unterschieden habe. Die „Me“-Perspektive meint demgegenüber die Fremdperspektive, wie ich sie von anderen erfahre bzw. mir in einem Akt der Einfühlung vorstellen kann. Was wir sind und wer wir sind, ist häufig das Ergebnis einer überwältigenden Macht, die in dieser Fremdzuschreibung ruht, und nur zu einem geringen Teil der Erfolg unserer individuellen Identitätssuche. Darüber hinaus erweist sich der Identitätsbegriff durch die Dialogizität als ein dynamischer Begriff, so dass wir von Lernerfahrungen und Korrekturen des Selbstbezugs sprechen können.

- *Kontextualität*

Die individuelle Identität oder Lebensgeschichte kann nicht unabhängig von der Geschichte anderer Personen und der Geschichte des gesellschaftlichen Kontextes gesehen werden. Vielmehr entsteht die Identität einer Person aus dem Wechselverhältnis von Kontext und Integration einerseits, von Individualität und Abgrenzung andererseits. Wer über die eigene Identität reflektiert, ohne den Kontext, in dem sie gebildet wird, zu berücksichtigen, gelangt zu einem reduzierten Begriff von Identität, häufig sogar zu gravierenden Missverständnissen über sich selbst. Deshalb sind für die Identität auch die Einbindung in den gesellschaftlich-historischen Kontext sowie die Abgrenzung von bestimmten Inhalten von konstitutiver Bedeutung, die mit dem Kontext transportiert werden.

- *Individualität*

Identität kann es nur geben, wenn eine Person von anderen Personen oder Gegenständen abgrenzbar ist. In Bezug auf die Identität einer Person bedeutet dies: „Besonders“ ist sie in dem Sinn, dass sie sich von anderen unterscheidet und gerade in ihrer Differenz zu anderen bedeutsam wird. Die Identität wird erst durch die Einzigartigkeit und Unauswechselbarkeit begründet; zugleich geht mit ihr das Bedürfnis einher, mit sich selbst im Einklang zu sein. Unter Identität ist deshalb auch, wie schon zu Beginn gesagt, ein bestimmtes Selbstkonzept (Selbstbild) zu verstehen. Dieses beinhaltet die Haltungen und Überzeugungen, die eine Person im Zuge der Identitätsbildung entwickelt. Zugleich wirkt diese Individualität aber auch als der Widerhaken eines jeden Versuchs, Personen mit einer bestimmten Identität zu fixieren, denn das Besondere ist letztlich nicht einholbar.

- *Narrativität*

Obwohl die leibliche Selbsterfahrung von unmittelbarer Art ist und obwohl die Individualität für Einzigartigkeit und Unverrechenbarkeit steht, ist die Identität einer Person dennoch abhängig von ihrer Artikulation. Der Reflexionsprozess erfolgt, indem eine Lebensgeschichte erzählt wird; dadurch wird der Begriff der Lebensgeschichte aber doppeldeutig

Die Autorin

Hille Haker, geb. 1962, Dr. theol.; seit 1992 Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl Ethik/Sozialethik der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen; Arbeit an einem Habilitationsprojekt zur biomedizinischen Ethik. Anschrift: Biesingerstraße 14, 72070 Tübingen, BRD.

wie jede Variante von „Geschichte“, die sowohl das Ereignis als auch den Bericht über das Ereignis meint. Zeit und Erzählung sind nicht zufällig im Begriff der Lebensgeschichte zusammengeführt, denn die einzig angemessene Artikulationsform, in der objektive Zeit und subjektives Zeitempfinden dialektisch zusammenkommen, ist die Erzählung. Sie beschreibt die Ereignisse und Prozesse aus der Perspektive von handelnden Subjekten und konstituiert so die Geschichte eines Subjekts *als* eine erzählbare Geschichte. Die Identität einer Person erwächst also aus der Geschichte, die sie selbst erzählt, revidiert und unter dem Eindruck je neuer Erfahrungen variiert.

1.2. Narrative Identität als Brücke zwischen Deskription und Präskription

Im Folgenden wird die Rolle der Erzählung weiterentwickelt. Wir haben gesehen, dass die Erzählung einer Lebensgeschichte die narrative Form ist, in der sich personale Identität strukturiert und gleichzeitig auch konstituiert. Indem eine Person ihr Leben erzählt, gewinnt sie die Konturen, die der Dauer, der Individualität und der Leiblichkeit der Erfahrung entsprechen. Dabei erfolgt die Erzählung einer Lebensgeschichte nach bestimmten Wertungsgesichtspunkten, die von der Perspektive des Erzählens, also der jeweiligen Gegenwart, abhängig sind.

Macht es aber nicht einen großen Unterschied, ob ich vom alltäglichen oder vom literarischen Erzählen ausgehe? Ist der Bezug der eigenen Lebensgeschichte nicht das tatsächlich Erlebte und Erfahrene, so dass diese Erzählung „authentisch“ sein will, während eine literarische Lebensgeschichte fiktiv oder authentisch sein kann, in ihrem Bezug zur Wirklichkeit also „autonom“ ist? Das ist völlig richtig, wird aber nicht immer genügend beachtet. Alasdair MacIntyre etwa ignoriert diesen Punkt völlig, aber auch Michel Foucault unterschätzt ihn in seiner Theorie der ästhetischen Existenz. Umgekehrt leugnet etwa Martin Seel die Differenz von Existenz bzw. Ethik und Ästhetik, wenn er die Kunst zu einem Bestandteil der Ethik des guten Lebens machen will. Mir geht es jetzt aber mehr um eine Verhältnisbestimmung von Existenz und Ästhetik. Dafür sind Zusammenhang und Differenz von einerseits Handlungen, Praktiken und dem „Leben“ insgesamt, von andererseits dem „Erzählen“ in der Weise der Literatur zu klären. Dafür ist der differenzierte Mimesisbegriff Paul Ricoeurs wichtig. Er unterscheidet zwischen drei Ebenen der Mimesis, die auch für die Konzeption der narrativen Identität relevant werden. Er spricht von der Konfiguration in der Erzählung (Mimesis II), die von der Präfiguration in der Praxis (Mimesis I) und der Refiguration in der Rezeption (Mimesis III) umrahmt wird; auch letztere stellen also Formen der Mimesis dar. Diese These der dreigliedrigen Mimesis setzt voraus, dass Praxis, sobald sie als eine solche verstanden wird, als narrativ oder prä-narrativ gelten kann, während auch der Akt der Rezeption von Erzählungen eine Aktivität fordert, die Mimesis genannt werden kann.

Auf die Präfiguration der Erzählung in der Praxis (Mimesis I) kann deshalb

geschlossen werden, weil zum Erzählen und Verstehen von Geschichten verschiedene Kompetenzen erforderlich sind, die in der Praxis erworben werden. Da ist erstens die Kompetenz, Handlungen als solche zu verstehen; zweitens die Kompetenz, die symbolische Vermittlung zu verstehen. Der Bedeutungsgehalt ist nicht unmittelbar gegeben, sondern ist an den intersubjektiven Prozess gebunden, in dem Bedeutung verliehen wird. Sprache besteht aus einem Komplex von Symbolen, der den Kontext aller Handlungen bildet. Symbole *strukturieren* und führen *Wertungen* ein, die in Bezug auf Handlungen eine ethische Qualität annehmen. Drittens setzen Erzählungen die Kompetenz voraus, die *zeitlichen* Strukturen von Handlungen zu erkennen, die die Praxis durchziehen.

Die Präfiguration der Erzählung in der Praxis liefert dem Erzählen einen Horizont, der in der Kompetenz besteht, das menschliche Handeln semantisch, symbolisch und zeitlich zu verstehen. Präfiguration bedeutet deshalb: In der Erzählung kehren Strukturelemente wieder, die in der Praxis vorfindbar sind; die Praxis ist durch ihre Bedeutsamkeit quasi-narrativ oder prä-narrativ strukturiert. Auch in der Form eines literarischen Textes ist die Erzählung durch dieses Vorverständnis als aktive Gestaltung der Wirklichkeit an die außerliterarische Wirklichkeit gebunden. Literatur lässt sich in ihrer Distanz von der bedeutsamen Wirklichkeit unterscheiden, aber nicht ablösen.

In der Konfiguration der Erzählung, die Ricoeur Mimesis II nennt, geht es um diese Distanz zur präfigurierten Wirklichkeit, die in die Erzählung eingeht. Die Erzählung nimmt Aspekte der Wirklichkeit auf und vermittelt sie in einer Neuschöpfung weiter. Sie steht daher zwischen Tradition und radikaler Neuschöpfung; mit der Wirklichkeit ist sie verbunden durch das Vorverständnis und die Regeln der Komposition, die sie aufnimmt und weiterentwickelt; verbunden ist sie aber auch mit der Wirklichkeit, die Zukunft ist und erst mit dem Akt der Rezeption eine neue Gegenwart werden kann.

Erzählung im Sinne von Mimesis II kann nun historiographisch (d.h. authentisch) oder fiktional (d.h. im Wirklichkeitsbezug autonom) erfolgen. Beide Weisen der Erzählung haben in ihrem Bezug zur Zeit Gemeinsamkeiten, in der Art der Wirklichkeitsgestaltung weisen sie jedoch erhebliche Unterschiede auf. Ricoeur nennt dieses Verhältnis „überkreuzte Referenz“: Die literarische Erzählung kann sich nicht ganz von der erfahrenen und erfahrbaren Wirklichkeit lösen, das nichtfiktionale Erzählen dagegen entwirft eine Einheit, wählt erzählenswerte Aspekte aus usw., so dass dieses manchmal sehr nahe an die Literatur herankommt.

Im Leseakt, der Mimesis III, wird das Erzählte aktualisiert. Auch die Rezeption beruht auf Schematisierungen und Tradition. Die Leserin tritt an eine Erzählung mit bestimmten Erwartungen heran, die man implizites Regelwissen nennen könnte. Im Verstehen wird diese Rezeption also durch die Regeln bestätigt, die in der Erzählung realisiert sind, oder sie nimmt die Regelabweichungen wahr. Insofern ist der Leseakt der „Operator“ zwischen Mimesis II und Mimesis III.

In der Rezeption nun überschneiden sich die Welt des Textes und die Welt des Lesers. Die Erzählung bezieht sich, so Ricoeur, auf eine „Welt“, die als das

Andere des Textes zu betrachten ist, die aber in der Erzählung und durch die Erzählung zum Ausdruck gebracht wird. Der literarische Text bringt Erfahrungen aus der nicht-literarischen Wirklichkeit zum Ausdruck, jedoch in der Weise des Möglichen. Insofern ist das, „was in einem Text interpretiert wird, der Vorschlag einer Welt [...], in der ich wohnen und meine eigensten Möglichkeiten entwerfen könnte.“¹

So artikulieren nicht nur Erzählungen allgemein, sondern insbesondere Lebensgeschichten (als Ausdruck der Selbstidentität einer Person) ethische Überzeugungen und ethisch relevante Erfahrungen. Damit komme ich zu der zweiten leitenden Frage: Was bedeutet der Begriff der moralischen Identität? Ich bleibe dabei im Fahrwasser von Paul Ricoeur, der sich mit dieser Frage in „Soi même comme un autre“ beschäftigt.

2. Moralische Identität: Der Ansatz Paul Ricoeurs

Im Hinblick auf Güter bzw. Ziele, die im Handeln angestrebt werden, sieht Ricoeur eine enge Verschränkung der Wertungen mit der Selbstbestätigung oder Selbstaffirmation einer Person. Meine Selbstschätzung wird, wie auch Taylor sagt, nicht durch jegliche Wertungen in Frage gestellt, sondern vor allem durch solche, die meine Identität in ihrem Kern treffen.

Es ist also erstens die Selbstschätzung, die die Ausrichtung auf das gute Leben in den Bereich der Ethik hineinführt. Zweitens ist die individuelle Lebensgestaltung jedoch in Kontexte und intersubjektive Bezüge eingebunden. Das Streben nach einem guten Leben umfasst daher mehr als die Selbstschätzung, die eine Person braucht. Es umfasst auch das Wohlwollen für andere, den Wunsch, mit anderen „gut“ zu leben. Ricoeur schließt damit an eine Tradition der Ethik an, die lange vergessen war, weil sie auf Emotionen gegründet ist und nicht argumentationsfähig erschien. Doch ist das Wohlwollen für andere ein zentraler Aspekt des ethischen Bezugs zu anderen. Das christliche Wort für das Wohlwollen ist die – vor allem karitativ verstandene – Liebe; das ethische Prinzip, das dem Wohlwollen seinen normativen Gehalt gibt, ist die Goldene Regel, die in der christlichen Ethik ebenfalls einen herausragenden Status hat. Modern gesprochen, besteht das Wohlwollen in einer Fürsorge für den Anderen und die Andere, die somit zu einem Faktor in meinem Handeln werden. Ricoeur verankert das Wohlwollen als spontanen Impuls im Streben nach dem guten Leben. Nicht zuletzt ist die Freundschaft dafür ein Modell, das den Respekt vor einer anderen Person als Gewolltes erfahrbar macht, und gerade nicht, wie die Moral es fordern wird, als ein Gesolltes. Dem Befehl oder Imperativ der Moral ist vorgeschaltet die Bitte oder der Wunsch, du mögest mich respektieren, wie ich dich auch respektiere, bzw. deine Bitte an mich, dich nicht zu verletzen und dich in deinem Streben nach dem guten Leben zu befördern und zu unterstützen.

Da der Bezug zu den Anderen nicht in interpersonalen Beziehungen aufgeht, wird es Institutionen und Strukturen geben müssen, die uns einen freien und wohlwollenden Umgang miteinander erlauben. Insofern gehört zum Streben nach dem

guten Leben auch ein Sinn für Gerechtigkeit (aristotelisch als „Tugend“ verstanden), und es gilt, im Blick auf die Gleichheit aller Institutionen zu etablieren. Der Gerechtigkeitssinn ist somit die Basis aller überindividuellen Beziehungen und Strukturen.

Durch das Streben nach dem guten Leben geht jedoch ein Riss. Die Freiheit des menschlichen Handelns ermöglicht nicht nur die spontane Güte, sondern ebenso den Hass und die Gewalt gegenüber anderen. Weil die großen Theoretiker des moralischen Sinnes – Shaftesbury, Hutcheson und selbst Hume – diesen Aspekt unter den Tisch fallen ließen oder doch zu wenig hervorhoben, richtete sich etwa Kants Kritik erbarmungslos gegen deren „Schöngestei“: Kants kategorischer Imperativ ist nur angesichts des Gewaltpotentials des menschlichen Handelns zu verstehen; nur vor diesem Hintergrund macht das moralische Sollen einen Sinn. Weil es im Handeln die Möglichkeit zur Gewalt gibt und weil es in der menschlichen Natur einen „Hang zum Bösen“, eine destruktive Neigung gibt, reicht es nicht aus, sich auf das Streben nach dem Guten zu verlassen. Ricoeur formuliert:

„Weil es das Böse *gibt*, muss die Ausrichtung auf das ‚gute Leben‘ die Prüfung der moralischen Verpflichtung auf sich nehmen, die man mit folgenden Worten neu umschreiben könnte: ‚Handle ausschließlich nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht sei*, was *nicht sein soll*: nämlich das Böse.‘“²

Das Böse wird erstens beschrieben als Missachtung der moralischen Autonomie im Sinne Kants, der mit ihr die Moralfähigkeit einer Person fasst. Die Verantwortung für sein eigenes Leben und Handeln zu leugnen, das Verweilen in Abhängigkeit und Unmündigkeit, sofern Alternativen bestehen, die Weigerung, ein moralisches Subjekt zu sein bzw. zu werden, dies widerspricht nicht nur auf der Ebene des ethischen Strebens den Bedingungen der Selbstschätzung und des Selbstwertgefühls, sondern ist vielmehr eine Missachtung des eigenen Selbst. Moralisch richtig ist dementsprechend die Achtung vor dem Selbst als einer Instanz, die sich selbst die moralischen Gesetze zu geben hat. Ricoeurs Imperativ könnte in seinem ersten Teilgehalt dann lauten: Handle nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht sei*, was *nicht sein soll*: die Missachtung deiner selbst.

Im zweiten Teilgehalt wird das Wohlwollen oder die spontane ethische Güte in den Respekt vor anderen Personen überführt. Auch da noch, wo ich einen emotionalen Anhaltspunkt verliere, um dem Anderen wohlwollend zu begegnen, bin ich moralisch verpflichtet, ihn oder sie als Person zu respektieren. Im zweiten Teilgehalt könnte Ricoeurs Imperativ daher lauten: Handle nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht sei*, was *nicht sein soll*: die Missachtung einer anderen Person.

Im dritten Teilgehalt wird der Gerechtigkeitssinn in ein Gerechtigkeitsprinzip überführt, das überindividuell verankert wird. Hier kann etwa die Gerechtigkeits-theorie von Rawls, aber auch die Differenzierung, die Michael Walzer vorgenommen hat, eingetragen werden. Entsprechend könnte der dritte Teilgehalt von

Ricoeurs Imperativ lauten: Handle nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht* sei, was *nicht sein soll*: die Fixierung oder Etablierung ungerechter Strukturen.

Dieser neuformulierte moralische Imperativ zur Eindämmung des Bösen ist jedoch zu formal, um unmittelbar für die Praxis der Lebensgestaltung bzw. der Errichtung von Institutionen wirksam werden zu können. Er malt zudem in Schwarz und Weiß, während in der Praxis selbst häufig nur Grautöne und Zwischenbereiche zu finden sind.

Deshalb erscheint es sinnvoll, von einem Verhältnis der Komplementarität von Ethik des guten Lebens und Moral auszugehen, wobei Ricoeur freilich der Ethik des guten Lebens die fundierende Kraft zuerkennt:

„Was die Überzeugung [als Ausdruck des Strebens nach dem Guten, H.H.] zu einem unausschaltbaren Partner macht, ist die Tatsache, dass sie Stellungnahmen zum Ausdruck bringt, aus denen Bedeutungen, Interpretationen, Einschätzungen hinsichtlich der vielfältigen Güter entspringen, die die Stufenleiter der Praxis abstecken: angefangen von den Praktiken und ihren immanenten Gütern, über die Lebenspläne, die Lebensgeschichten, bis hin zu der Vorstellung, die die Menschen einzeln oder gemeinsam von einem erfüllten Leben haben. Denn worüber diskutiert man letzten Endes, sogar auf der Ebene der politischen Praxis, wo die fraglichen Güter die immanenten Güter der verschiedenen Praktiken transzendieren - zum Beispiel in der Debatte über die Ziele einer guten Regierung und die Legitimität der Demokratie - ja, worüber diskutiert man letzten Endes, wenn nicht über die für jeden Teilnehmer an dieser großen Debatte beste Art und Weise, jenseits institutioneller Vermittlungen ein erfülltes Leben mit Anderen und für sie innerhalb gerechter Institutionen anzuvisieren? Die gegenseitige Verschränkung von Deontologie und Teleologie, wie wir sie immer wieder neu bekräftigen, findet ihren höchsten - und brüchigsten - Ausdruck im *Überlegungs-Gleichgewicht zwischen der Argumentationsethik und den wohlüberlegten Überzeugungen*.“³

Auf der Grundlage dieser „kleinen Ethik“ will Ricoeur nun einen angemessenen Begriff moralischer Identität entwerfen. Die Zuschreibung einer Handlung an einen Handelnden erfolgt dabei unter dem Begriff der ethischen und moralischen Zurechnung. Die Zurechnung kann als Verantwortung aufgefasst werden, die das Selbst für sein Handeln zu übernehmen hat; dabei wird die Verbindung von narrativer und moralischer Identität durch die Aufnahme des *Zeitbegriffs* hergestellt. Nicht die Übereinstimmung (bzw. Nähe oder Distanz) zu einem Guten schlechthin wie bei Taylor bildet somit das Kriterium der gelungenen Identität, sondern die Übernahme der Verantwortung: Verantwortung für die *Folgen* einer Handlung als Verantwortung unter dem Zukunftsaspekt, Verantwortung für die Vergangenheit, „die uns berührt, ohne ganz unser Werk zu sein“, und Verantwortung in der Gegenwart. Die moralische Identität ist dementsprechend die Identität, die sich selbst und ihre Handlungen in der *zeitlichen* Verstrickung verantwortet und entsprechend in ihrer *Lebensgeschichte* artikuliert. Die *Einheit* der Identität in der Zeit, die auf der Ebene der narrativen Identität durch die

Einheit der Erzählung gewährleistet wurde, wird auf der Ebene der moralischen Identität dementsprechend erreicht durch die Übernahme von Verantwortung für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie durch die Integration in die Lebensgeschichte. Insofern die moralische Identität aber auf der narrativen Identität aufruht, ist zugleich das Verhältnis von Ethik und Ästhetik mitbetroffen. Erst die moralische Identität vermag nämlich den „Ernst“ der existentiellen Lebensführung vom „Spiel“ der ästhetischen Lebensgeschichte bzw. der Fiktion zu unterscheiden. Jeder Versuch, die ethische Existenz in eine ästhetische aufzulösen, muss an der Notwendigkeit der Verantwortungsübernahme scheitern. Dies gezeigt zu haben und darüber hinaus die Möglichkeit der Verantwortung in einer „Hermeneutik des Selbst“ zu verankern ist Ricoeur gelungen.

¹ W. Schapp, In Geschichten verstrickt, Frankfurt a.M. ³1985, 127.

² P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer (Übergänge, Bd. 26), München 1996, 264 (Hervorhebungen im Text).

³ P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, aaO. 349 (Hervorhebungen im Text).

Literatur

M. Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 3: Die Sorge um sich, Frankfurt a.M. 1989.

H. Haker, Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der Jahrestage von Uwe Johnson, Tübingen 1999.

A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1987.

P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer (Übergänge, Bd. 26), München 1996.

P. Ricoeur, Zeit und Erzählung, 3 Bde. (Übergänge, Bd. 18), München 1988-1991.

M. Seel, Ethisch-Ästhetische Studien, Frankfurt a.M. 1996.

Ch. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

Ch. Taylor, Was ist menschliches Handeln?, in: ders., Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M. 1988, 9-51.