

Seminararbeit

**Der Treffpunkt des *idem* mit dem
ipse.**

Die Bedeutung des Versprechens bei Paul Ricœur.

Wolfgang Friedhuber

Mat.Nr.:7430876

Stud.: B 033/645

WS 2009/2010

Graz, 29.7.2010

WS 2009/10

Seminar 107.204

Ich bin ich. Bin ich ich? Zum Problem personaler Identität
Leitung: Esterbauer, Reinhold, Univ.-Prof. Dr.phil. Dr.theol.

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|---|---|----|
| 1 | Einleitung | 3 |
| 2 | Das personale <i>Ich</i> | 4 |
| 3 | Sprache als Ausdruck der geistigen Welt | 7 |
| 4 | Bedeutung und Grenzen der Biographie für das <i>Ich</i> | 12 |
| 5 | Handlungstheorie und ihre Grenzen für das <i>Ich</i> | 15 |
| 6 | Die Besonderheit des Versprechens | 17 |
| 7 | Resumé | 22 |

1 Einleitung

Jeder empfindet sich als existent und lebendig. Dieses Empfinden bezieht sich auf das *Ich*, auf die *Person* mit all ihren Ideen, Wünschen und Ängsten. Philosophisch und naturwissenschaftlich ist dieses empfundene *Ich* aber sehr schwer fassbar. Die Ansätze einer Erklärung reichen über Plato, Aristoteles bis zur Psychologie und Neurologie der Jetztzeit. Seit der Aufklärung sind die Erklärungskonzepte der Religionen in der Philosophie¹ und erst recht in der Naturwissenschaft nicht mehr ausreichend bzw. obsolet. Dadurch entsteht ein Leerraum im Verständnis der erlebten Welt. Eine allgemein akzeptierte Erklärung was *Leben* und speziell *Person* ist, bleibt die Naturwissenschaft bis heute schuldig. Das Erklärungsproblem der Personalität ist daher noch immer ein philosophisches Kernthema.

Sehr treffend scheint mir die Problematik der Personalität in der einleitenden Seite von Rathenaus „Zur Mechanik des Geistes“² dargestellt zu sein:

„Was nach außen als Individuum erscheint, das erscheint nach innen als Assoziation. Und was zur Assoziation zusammengefaßt, das ist, kollektiv betrachtet, Ichgefühl, elementär betrachtet, Liebe.
Ungeschriebene Schriften L.“³

Eigentlich sollte, wenn *Person* und *Personalität* diskutiert wird, Freud⁴ nicht fehlen. Auch Mead⁵ sollte erwähnt sein. Da Ricœur auf beide verzichtet hat, will auch ich es lassen.

Eine handhabbare Methodik zur Analyse des Problems der Personalität zu entwickeln, ist angesichts der Problemlage eine große Leistung. Ricœur stellt in „Das Selbst als ein Anderer“⁶ so eine Analysemethode vor. Nachfolgend versuche ich diese Analyse der Personalität, geleitet von der Problemdarstellung im Buch und den im Seminar erarbeiteten Zugängen nachzuvollziehen. Sodann versuche ich einen Schwerpunkt aus meinem Verständnis zu bilden und darzulegen.

¹„Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker-, im Grunde sogar bloß ein faustgroßes *Verbot* an uns: ihr sollt nicht denken!“ (NIETZSCHE, 2007, S. 28).

²Walther Rathenau (1867 - 1922), Rathenau ist eher Industrieller und Politiker als Philosoph. Ich möchte ihn hier aber trotzdem anführen um so das Bestehen eines Bedürfnis an Klärung der personalen Identität über den engeren Philosophenkreis hinaus zu dokumentieren.

³RATHENAU, 1917, Vorsatzblatt.

⁴Sigmund Freud (1856 - 1939), Begründer der Psychoanalyse.

⁵George Herber Mead (1863 - 1931), Philosoph und Sozialpsychologe. Vor allem sein Konzept des *Ich* und des *ICH* und wie das sozialisiert *ICH* durch den Anderen entsteht, könnte im Vergleich und als Ergänzung zur Sicht Ricœurs interessant sein.

⁶RICOEUR, 2005.

2 Das personale *Ich*

„Paradigmatisch für die Subjektphilosophie ist (...), daß das Subjekt in der ersten Person ausgedrückt wird - *ego cogito*(...).“¹ Das *Cogito* führt unweigerlich zu Descartes². Er versuchte eine rationale Begründung für die Realität zu finden.³ Er legte als philosophische Basis einer für den Menschen real existierenden Welt die Überlegung zugrunde, dass, die Eigenexistenz unzweifelhaft zu erweisen sei.⁴ Mit der Begründung des *Cogito* legte er auch implizit die Basis für das existierende *Ich*. Für die philosophische Untersuchung des *Ich* erhält dieses *Cogito* erst dadurch die zentrale Bedeutung, dass ihm ein Anspruch der *Letzbegründung* beigemessen wird.⁵

Nietzsche wies nun darauf hin, dass die Schlussfolgerung der Eigenexistenz durch Täuschung, die der Sprache und damit dem Denken eigen sein kann, seine Objektivität verliert. Ricœur nennt diese Einwände „Das gebrochene Cogito“⁶. Er fasst Nietzsches Einwände zusammen:

„Zumindest in (...) Fragmenten sagt Nietzsche nichts anderes als: *Ich zweifle besser als Descartes*. Auch das *Cogito* ist zweifelhaft.“⁷

In Bezug auf die Subjektphilosophie weist Ricœur auch auf Nietzsches Hypothese des Subjekts⁸ als Vielheit in Kontrast zum *Cogito* hin.⁹ Der Begründungsansatz Descartes kommt zudem nicht ohne Gott aus und hat auch andere Unschärfen.¹⁰

Einerseits ist das *Ich* also der Ort, an dem *Welt* entsteht, andererseits ist der Status dieses *Ich* als allgemeiner Fixpunkt der Realität zweifelhaft. Die philosophischen Analyseansätze, die ontologisch basiert sind, führen aufgrund nicht beweisbarer Entitäten zu keinen klaren Resultaten. Naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle reduzieren die Personalität, also das *Ich* auf die Summe von neuronalen Zuständen und erklären den

¹RICOEUR, 2005, S. 13.

²Rene Descartes (1596 - 1650).

³Siehe: Descartes *Meditationes de prima philosophia in qua dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*.

⁴Rene Descartes (1596 - 1650) zog den Schluss, dass, wenn man jegliche Existenz anzweifeln, dann zumindest der Zweifel existent sein muß. Daraus leitet er den Beweis der Eigenexistenz ab. Dieser Gedankengang findet sich auch bereits bei Augustinus (354 - 430).

⁵Vgl. RICOEUR, 2005, S. 13.

⁶RICOEUR, 2005, S. 21ff.

⁷RICOEUR, 2005, S. 26.

⁸Nietzsche: *Wille zur Macht*.

⁹Vgl. RICOEUR, 2005, S. 26.

¹⁰Sartre nennt hier vor allem 2 Einwände gegen das *Cogito* Descartes: Den notwendigen *substantialistischen Sprung* zum Sein und den notwendigen *ontologischen Sprung* zu Gott (vgl. SARTRE, 1988, S. 5).

freien Willen und damit den Kern der Personalität, zur Illusion.¹¹

Nun wäre es natürlich konsequent, wenn wesentliche Zweige der Philosophie und der Naturwissenschaft das *Ich* als nicht wirklich gegeben erkannt haben, dies zu akzeptieren¹² - wäre da nicht der eingangs erwähnte Umstand, dass eben jeder für sich empfindet, ein *Ich* zu sein.

Ricœur weist darauf hin, dass gerade der Streit um das *Cogito* einen Beitrag zur Subjektphilosophie leistet.

„Darum scheint sich mir auch der Streit um das *Cogito* in dem das ‚Ich‘ sich abwechselnd in der Position der Stärke oder Schwäche befindet, am besten dazu zu eignen, von vornherein die Problematik des Selbst herauszustreichen (...)“.¹³

Die Tendenz, das Personale aufzutrennen in Geist, Seele, Über-Ich und ähnlichem, wie es bei Rathenau, Freud, Mead und anderen geschieht, vermeidet Ricœur. Er schließt damit von vornherein die Probleme aus, die dadurch entstehen, dass Teilkomponenten, wie etwa der Geist oder die Seele plötzlich ontologische Entitäten werden.¹⁴ Ricœur bleibt konsequent beim *Ich* als Analyseeinheit. Er geht von den Phänomenen aus, also genau von dem, was jeder selbst empfinden und erfahren kann. Er nimmt das *Ich* selbst einmal als gegeben. Dies fällt Ricœur umso leichter, als er als christlicher Philosoph in seinem Weltbild ohnehin von einer Welterschöpfung und damit von einem gegebenen Kontext ausgeht. Er stellt die Frage nun dahingehend, wo und in welcher Art das *Ich* nachweisbar wird.¹⁵ Als Problemzugang wählt Ricœur die Ausdrucksweise der natürlichen Sprache.¹⁶ Nun können die Methoden der hermeneutischen Analyse und der Sprechakttheorien zur Anwendung kommen um zu belegen, wo und in welcher Weise in Kommunikationsprozessen das *Ich* manifest wird. Tritt ein personales *Ich* in diesen Sprechakten auf und

¹¹Als Beispiel sei ein Bericht im Berliner „Tagesspiegel“ vom 23.10.2002 genannt: „Aus diesem Anlass veranstaltete die Wochenzeitung ‚Die Zeit‘ am Montag in Berlin eine Podiumsdiskussion zum Thema ‚Hirnforschung und der Verlust des freien Willens‘. Der Abend artete zu einer One-Man-Show des Bremer Hirnforschers Gerhard Roth aus. Sein erster Satz in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften lautete schlicht: ‚Der freie Wille ist eine Illusion.‘“ (KAST, 2002).

¹²So fordert Borner die Geisteswissenschaften dazu auf, die philosophischen Implikationen aus der Neurologie zu übernehmen. Er schreibt: „Viele Menschen fühlen sich dennoch gut dabei, an der alten Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften festzuhalten. Sie leben und lieben das Bewahrende, das Konservative. Neurowissenschaften dagegen kritisieren überkommenen Idealismen, (...)“ (BORNER, 2006, S. 158) Er schließt seinen Beitrag mit: „Ähneln wir nicht dem Philosophen aus Brechts ‚Das Leben des Galilei‘, als jener Galileis Fernrohr ignoriert und anstatt dessen versucht diesen in einen unergiebigem Disput über die Unmöglichkeit und Unnötigkeit der Existenz dessen zu verwickeln, was das Rohr zeigt, (...)“ (BORNER, 2006, S. 165).

¹³RICOEUR, 2005, S. 13.

¹⁴„Das schließt natürlich nicht aus, daß sich die Geisteswissenschaften, (...), sich der Unterscheidung des Physischen und Psychischen bedienen. Nur daß sie sich bewußt bleiben müssen, daß sie dann mit Abstraktionen arbeiten und nicht mit Entitäten, (...)“ (DILTNEY, 1981, S. 90).

¹⁵„Gegen die Weise, wie Heidegger dieselbe [die hermeneutische Philosophie] in *Sein und Zeit* entfaltet, propagiert Ricœur jedoch das Modell eines indirekten Zugangs zu unserer Existenz (...). Dieser indirekte Weg zu unserem dem ‚Ich denke‘ vorausliegenden ‚Ich bin‘ (...)“ (MATERN, 1996, S. 52).

¹⁶Natürliche Sprachen sind Umgangssprachen. Diese sind uneindeutig und beinhalten auch Gestik und Mimik. Die Bedeutungslegung ist also intentional und nicht starr regelbasiert.

2 *Das personale Ich*

lässt sich dieses *Ich* auch außerhalb des eigenen Erlebens als existierend zuordnen, so könnte man eine objektive Existenz des *Ich* weitgehend als belegt betrachten - allerdings ohne die Letztbegründung des Descartes'schen Ansatzes. Die Analyse aus ontologischer Sicht stellt Ricœur an das Ende seiner Überlegungen.

Dieser Denkansatz umgeht die ontologischen Probleme weitgehend. Das Abgleiten der Analyse in Solipsismen wird durch die auf Sprechakte¹⁷ basierte Methode ebenfalls abgegrenzt.

¹⁷Sprechakte erfolgen immer zwischen einem *Ich* und einem Gegenüber.

3 Sprache als Ausdruck der geistigen Welt

Die Sprache, als etwas dem Menschen spezifisches ist nun die Ebene, die ein *Cogito* klar ersichtlich voraussetzt und somit eine stabile Analysebasis abgibt. Sie ist sozusagen das Kriterium der Noosphäre.¹

Die Alltagssprache als Analysebasis zu verwenden, ist aber auch problematisch, da bei vielen Ausdrücken Mehrdeutigkeiten vorliegen. Zudem ist die Alltagssprache in einem ständigen Wandel begriffen, was die Analyse erschweren kann. Es kann vor allem problematisch werden, wenn diese Alltagssprache verschriftlicht auftritt.² Ricœur bezieht sich daher auf die Sprache direkt im Sprechakt. Das klärt einerseits, führt aber auch eine neue Problematik ein: Zum Sprechakt gehört Mimik, Betonung und andere, in der Verschriftlichung schwer darstellbare Ausdrucksformen.³ Diese Ausdrucksformen versucht Ricœur durch den *Sinn* der Aussage zu fassen.⁴

Ein weiteres Analyseproblem kann darin beinhaltet sein, dass der einzelne Satz im Sprechakt kein Element einer Struktur ist.⁵

„Es wird also (...) genau mit Erreichen jenes Sprachniveaues [des Diskurses] eine eigenständige Linguistik nötig, auf der das virtuelle System der Sprache von einem Sprecher in einem Diskurs- oder Sprechakt zeitlich realisiert wird.“⁶

Der Sprechakt unterliegt also anderen Strukturierungsbedingungen als der Satzstruktur. In Analysen, die sich auf verschriftlichte Sprechakte beziehen, ist hier eine Unschärfe gegeben. Vor allem für das hermeneutische Vorgehen ist dies zu berücksichtigen.

¹„Er [der Mensch] ist mehr als ein bloßer zoologischer Zweig, ja mehr als ein ganzes Reich; er ist nicht weniger als eine ganze ‚Sphäre‘, die *Noosphäre* (oder Sphäre des Denkens), welche die Biosphäre in ihrer ganzen Ausdehnung, doch ungleich geschlossener und homogener, überlagert.“ (TEILHARD DE CHARDIN, 1961, S. 86).

²„Freilich, was uns verwirrt ist die Gleichförmigkeit ihrer Erscheinung, wenn die Wörter uns gesprochen, oder in der Schrift und im Druck entgegneten. Denn ihre *Verwendung* steht nicht so deutlich vor uns. Besonders nicht, wenn wir philosophieren!“ (WITTGENSTEIN, 2003, S. 18).

³So zeigt Wittgenstein, dass der Ruf: „Platte!“ in der Situation für den Satz: „Bring mir die Platte!“ steht und auch verständlich ist, obwohl das „dies meinen“ verschieden ist vom „sagen“ (vgl. WITTGENSTEIN, 2003, S. 21).

⁴„Sofern der Satz eine außersprachliche Referenz hat, hat er diese schließlich nur über seinen Sinn.“ (MATTERN, 1996, S. 91).

⁵„Die sich auf Satzebene konstituierende Linguistik faßt Benevista als eine des Diskurses (...).“ (MATTERN, 1996, S. 87).

⁶MATTERN, 1996, S. 87.

„Ausgehend von den Untersuchungen Benevistes, konzipiert Ricœur eine Sprachtheorie, die auf eine Dialektik von System und Ereignis bzw. von Semiotik und Semantik beruht.“⁷

Auch die Beziehungen der am Sprechakt beteiligten sind philosophisch ungenügend aufgearbeitet. Setzt doch jeder Sprechakt voraus „(...) dass man der Stimme des Anderen Gehör schenkt und sich im Hören auf den Anderen als aufgeschlossen erweist.“⁸ Wie weit diese Problematiken eine Abschwächung der Ricœur'schen Analyse nach sich ziehen könnte, ist unklar. Ich nehme aber an, dass der Ricœur'sche Ansatz, den Sprechakt über den *Sinn* zu erfassen, hier Fehlschlüsse verhindert.

Sprachphilosophie ist nicht in allen Kapiteln des Buches gleich stark im Fokus, aber durchgängig vorhanden. Auch die Kapitel, die Handlungstheorie als Schwerpunkt haben, stützen sich auf Sprechaktionen und Sprachtheorie von Austin⁹, Strawson¹⁰ und Wittgenstein¹¹ als Kristallisationspunkt der Argumentation ab. Die sprachtheoretischen Diskussionen innerhalb der Theorie der Sprechakte sind dabei für den Analysezweck bei Ricœur zweitrangig.¹² Ricœur ist am unmittelbaren Sprechakt interessiert. Das wesentlichste Phänomen dabei ist die *Illokution* - also die Handlung die durch den Sprechakt selbst vollzogen wird. Der illokutionäre Akt (oder illokutiver Akt) besteht darin, dass die Rede selbst der Vollzug einer Handlung ist. Ein bekanntes Beispiel ist die Taufe. Durch die Sprachformel: „Ich taufe dich ...“ wird der Taufakt vollzogen.

Dieser Ansatz der Analyse über Sprechakte vermeidet die Problematik der Metaphysik mit ihren ontologischen Erkenntnisansatz für das *Cogito*. Der substantialistische Sprung ist durch die Bedingungen des Sprechaktes nicht mehr notwendig. Die Person, das *Ich*, ist in der umgangssprachlichen Bedeutung noch die Einheit von Psyche und Physis. Ein Aufweis der Person gelingt so klarer.

Als Intentionen der Analyse legt Ricœur fest:

„Die erste Intention möchte den Primat der reflexiven Vermittlung gegenüber der unmittelbaren Position des Subjekts so wie sie die erste Person des Singulars ausdrückt: ‚Ich denke‘, ‚Ich bin‘ hervorheben.“¹³

„Die zweite philosophische Intention, (...), geht dahin, zwei Hauptbedeutungen der Identität auseinander zu halten (...), je nachdem, ob man unter ‚identisch‘ das Äquivalent des lateinischen *idem* oder des *ipse* versteht.“¹⁴

⁷MATTERN, 1996, S. 88.

⁸LIEBSCH, 2008, S. 19.

⁹John Langshaw Austin (1911 - 1960), Begründer der Theorie der Sprechakte.

¹⁰Peter Frederick Strawson (1919 - 2006), Philosoph der Alltagssprachen.

¹¹Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951), Sprachphilosoph, in jungen Jahren eher den formalen Sprachen zugewandt, in späteren Jahren ein Vertreter der Alltagssprachen.

¹²So gibt es Differenzen zwischen Austin und Strawson, was die entscheidenden Faktoren der illokutionären Kraft einer Äußerung sind. Für Ricœur ist die in der Rede vorhandene Illokution allein ausschlaggebend.

¹³RICOEUR, 2005, S. 9.

¹⁴RICOEUR, 2005, S. 11.

Auf die Frage: „Wer spricht?“ können also als Antwort zwei Identitäten angegeben werden:

- Mit der referenzierende Identität des *idem*.¹⁵
- Mit der personifizierenden Identität des *ipse*.¹⁶

„Die dritte ausdrücklich in unserem Titel enthaltene Intention schließt sich an die vorige an, insofern die *Iipse*-Identität eine gegenüber der Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit komplementäre Dialektik ins Spiel bringt, nämlich die Dialektik des *Selbst* und des *Anderen als das Selbst*.“¹⁷

Der Ansatz der Analyse über sprachphilosophische Betrachtungen und Sprechakte wird von Ricœur wie folgt erklärt:

„Ein rascher Überblick über die neun Abhandlungen, die im eigentlichen Sinn die Hermeneutik des Selbst bilden, mag dem Leser eine summarische Idee (...) davon geben, auf welche Weise der philosophische Diskurs auf begrifflicher Ebene den drei eingangs erwähnten grammatischen Kennzeichen entspricht, nämlich dem indirekten Kasus von *sich* und *selbst*, der Verdopplung des ‚selbigen [même]‘ in der Weise des *idem* und des *ipse*, und der Verkopplung von *selbst* und *anders als man selbst*.“¹⁸

Diese Basis, zusammen mit dem hermeneutischen Vorgehen, bildet den Prozess der *Bezeugung* der im Endeffekt zu einer *Gewissheit* führen soll, die dem Letztbegründungsanspruch vorzuziehen ist.¹⁹

Durch den Sprechakt wird also klar, wie die Person als *Selbige* identifiziert wird und wann direkt das *Ich* angesprochen wird. Es wird also gerade in der *zweiten Abhandlung* gezeigt, wie das Subjekt im Sprechakt - von Ricœur lieber „Redeakt“²⁰ genannt, vorkommt. So zeigt er, dass das *Ich* in Sätzen wie „Ich befehle, daß..“ die identifizierende Funktion als Indikator verliert, wenn der Satz vom Sprecher losgelöst und das *Ich* damit durch die nun fehlende Reflexivität zu einem uneindeutigen Indikator wird. Der vom Sprecher losgelöste Satz weist eben dann nicht mehr auf eine Person, auf ein bestimmtes *Ich* sondern auf jede und jedes beliebige die oder das durch sprechen dem Satz seine Reflexivität zurück gibt. Diese Indikatoren, wie *ich*, *du*, *hier* usw. legen also bloß den Bezugsrahmen im Sprechakt fest und nicht die personelle Identifikation.²¹

„Ich‘ bezeichnet so wenig den Referenten einer identifizierenden Referenz, daß seine scheinbare Beschreibung, nämlich: ‚jegliche Person, die sprechend

¹⁵Der Gleiche, Bsp.: „Anna spricht“.

¹⁶Ich persönlich, Bsp.: „Ich spreche“.

¹⁷RICŒUR, 2005, S. 12.

¹⁸RICŒUR, 2005, S. 26f.

¹⁹Vgl. RICŒUR, 2005, S. 32ff.

²⁰RICŒUR, 2005, S. 55.

²¹Vgl. RICŒUR, 2005, S. 61.

sich selbst bezeichnet‘, die Vorkommnisse des Wortes ‚Ich‘ nicht ersetzen kann (...). Dieses Scheitern der Substitutionsprobe ist hier entscheidend; es belegt, daß der Ausdruck nicht in die Ordnung derjenigen Entitäten gehört, die sich auf dem Weg über die Referenz identifizieren lassen.“²²

Das bedeutet, dass wir in der Umgangssprache zwei unterschiedliche Arten des Auftretens einer Person in der Rede haben. Erstens die identifizierende, welche die Person genau indiziert, aber nicht das *Ich* anspricht. Im einfachsten Fall geschieht diese Indizierung über Namen: „Karl geht fort“. Zweitens die Indikatoren, die „(...) den Sprecher gewissermaßen im Äußerungsakt (...) verankern“²³ - also das *Ich* enthalten, aber keine Indizierung erlauben.

Als Analyseergebnis der ersten zwei Abhandlungen könnte man kurz zusammenfassen: Durch die Analyse der Redeakte war es möglich zwei Schemata herauszuarbeiten:

- Identifikation ohne *Ich*-Manifestation
- *Ich*-Manifestation ohne Identifikation

Aus meiner Sicht ist anzumerken, dass dieses Resultat nicht bloß ein Ergebnis von „Sprachspielen“²⁴ sondern für das *Ich* konstitutiv ist. Es ist ein klarer Hinweis, dass für die *Ich*-Manifestation - und das nicht nur zu Analysezwecke - noch ein wesentliches Element fehlt. Dieses Element muß das nicht indizierende *Ich* des individuellen Aussagesatzes mit dem indizierenden Satz der Beschreibung verbinden. Diese Verbindung wird die Zuschreibung von Handlungen sein - bzw. für das *Ich* selbst die Fabel der Biographie. Ricoeur selbst löst diese Zuschreibung mit Mitteln der linguistischen Operationen. Der Kern seiner Argumentation lautet:

„Das Verhältnis des Personalpronomens (...) ‚Ich‘, verstanden als Subjekt der Attribution, und des Eigennamens als Bezeichnung des Musters eines grundlegenden Einzeldinges ist ein Verhältnis der Einschreibung in der institutionellen Bedeutung des Wortes. ‚Ich‘ ist aufgrund der illokutionären Kraft eines besonderen Redeaktes, des Aktes der *Namensgebung*, buchstäblich in die öffentliche Liste der Eigennamen eingeschrieben - (...).“²⁵

und

„(...)daß das, was man die Geburtsurkunde einer Person nennt, eine dreifache Einschreibung beinhaltet: einen Eigennamen, (...), ein Datum, (...), einen Geburtsort, (...), und das Ganze wird in die Standesregister eingetragen, Derart eingeschrieben, ist das ‚Ich‘ registriert im eigentlichen Sinn des Wortes.“²⁶

²²RICOEUR, 2005, S. 61f.

²³RICOEUR, 2005, S. 61.

²⁴„Sprachspiele“ nennt Wittgenstein den Vorgang, wie wir den Worten einer Sprache Bedeutung verleihen (vgl. WITTGENSTEIN, 2003, S. 16).

²⁵RICOEUR, 2005, S. 71.

²⁶RICOEUR, 2005, S. 71.

Wie oben angedeutet, kann ich dieser Argumentation nicht ganz folgen. Aus meiner Sicht ist diese Registrierung, die *Einschreibung*, nur als der Anfangspunkt einer möglichen Biographie zu sehen. Es erfolgt dabei die Zuschreibung der Eintragung an ein noch nicht ansprechbares *Ich*. Dieses *Ich* lernt dann, diese Taufhandlung als Bestandteil seiner Biographie zu akzeptieren und damit die von Ricœur dargestellte Zuordnung des *Ich* zum Namen zu verinnerlichen. Für den Normalfall, also für den Fall, dass die Person seine Geburtsdaten persönlichkeitsbildend in seine Biographie übernimmt, ist diese Sicht unproblematisch. Nur wenn die Person eine Biographie vom Datum der Registrierung an aufbaut, ist sie dieses *Ich* - andernfalls hat die Person eine andere Identität und ist ein anderes *Ich* als das registrierte. Der Lösungsansatz Ricœurs ist zwar plausibel und methodisch elegant, beinhaltet aber die Möglichkeit der „Zwangszuschreibung“ - also die Möglichkeit, dass das *Ich* sich mit diesen Geburtsangaben nicht identifiziert und sie so von außen zugeschrieben werden. Das widerspricht aber der Idee des empfundenen *Ich*. Außerdem erreicht diese „Einschreibung“ die Zuordnung zu den reflexiven Sätzen nicht wirklich. Es wird an diesem Beispiel ganz klar ersichtlich, dass eine Manifestation des personalen *Ich* für andere ausschließlich im Sprechakt möglich ist. Selbst Briefe eines nahestehenden Menschen, die in *Ich*-Form geschrieben sind, müssen beim Lesen gedanklich als *du* (oder *er* oder *sie*) gelesen werden. Personalität kann also im *Ich* oder *Du* auftreten, wobei das personale *Ich* nur im Sprechakt selbst manifest wird. In allen anderen Fällen handelt es sich um die mittelbare *Ich*-Form des *idem*.

4 Bedeutung und Grenzen der Biographie für das *Ich*

Wird in der ersten Abhandlung des Buches die Art der Identifikation der Person dargelegt, also gezeigt, wie wir eine Person über Eigenschaften oder Namen indizieren, so wird in der fünften Abhandlung die Problematik der Zeitkonstanz aufgeworfen und analysiert. Erst die Aufrechterhaltung der Identität in der Zeit ermöglicht das Erkennen der Person im Zeitablauf. Im Buchtitel ist das *Andere* auch ein Hinweis auf dieses dialektische Element der Personalität. Das sich ständig ändernden *Ich*, das sozusagen jeden Tag ein anderer ist, körperlich und stimmungsmäßig, braucht eine Identifikationsmöglichkeit in der Zeit, um als Person existent zu bleiben.

„Mit der Frage nach der *Beständigkeit in der Zeit* wird die Konfrontation der beiden Auffassungen von Identität [idem, ipse] zum ersten Mal wirklich zum Problem.“¹

Vorerst soll klar herausgearbeitet werden, was Identität bedeutet. Die Analyse ergibt zwei Identitäten:

- Die *qualitative* Identität: Das was gleichwertig ist.
- Die *numerische* Identität: Das was durch den gleichen Namen benannt ist.

Die genauere Analyse zeigt, dass keines dieser Kriterien genügt, um die Identifizierung der Person im Zeitablauf zu ermöglichen.²

„Die Schwäche dieses Ähnlichkeitskriteriums im Fall einer großen zeitlichen Distanz legt nahe, sich auf ein Kriterium zu berufen, das zur dritten Komponente des Identitätsbegriffs gehört: Die *ununterbrochene Kontinuität*.“³

Diese *ununterbrochene Kontinuität* ist laut Ricœur durch zwei Begriffe zu fassen⁴:

- Charakter
- Gehaltene Wort

¹RICŒUR, 2005, S. 144.

²Vgl. RICŒUR, 2005, S. 144-145.

³RICŒUR, 2005, S. 145.

⁴Vgl. RICŒUR, 2005, S. 147.

Zunächst möchte ich darauf aufmerksam machen, dass hier eine der Stellen ist, an der „das gehaltene Wort“ erwähnt wird. Dieses „gehaltene Wort“ ist Teil eines Versprechens, das ja aus zwei Teilen besteht: „Das gegebene Wort“ und „Das gehaltene Wort“.

„Charakter“ wird bei Ricoeur als die Summe der Eigenschaften verstanden, die es ermöglichen eine Person im Zeitablauf wiederzuerkennen (zu *reidentifizieren*).⁵ Außerdem nennt er den *Charakter* als jenen Punkt, an dem das *idem* sich mit dem *ipse* trifft.⁶ Der Charakter oder Habitus ist historisch basiert, also auf Ereignisse die im Lebensablauf geschehen sind. Diese Historizität auf das Gedächtnis abzustützen, wie Locke⁷ oder Hume⁸ es dargestellt haben, ist nicht ausreichend.⁹

Die narrative Konstruktion der personalen Identität ist nicht bloß eine Aneinanderreihung von Handlungen im zeitlichen Ablauf, um eine Identifikation in der Zeit zu ermöglichen. Diese Aneinanderreihung von Handlungen - die reduktionistische These - die Ricoeur anhand von Parfit¹⁰ darlegt¹¹, führt nicht zum Ziel der Personalität. Sie führt zu einer Zersplitterung des Personenbegriffs und weg vom *Ich* hin zum *Es*. Mittels der Schlussfolgerungen der *puzzling cases* von Parfit belegt Ricoeur dass diese fiktiven Fälle von personaler Transformation auf Gleichsetzung von Identität und Selbigkeit beruhen. Zwei gleichartige Körper werden in den Geschichten auch personal gleichgesetzt und umgekehrt.¹² Betrachtet man diese *puzzling cases* aus dem Blickwinkel der Biographie, so schwindet die Verwirrung in der Darstellung. Vom Standpunkt des empfundenen *Ich* dürfte es sowieso nie eine Überlappung geben. Ein empfundenes *Ich* wird vermutlich nicht durch Klonierung geändert oder übertragen.

Erst durch Aufnahme von Brüchen, Sinnbegründungen, Wünschen usw. wird die Biographie des personalen *Ich* erreicht. Diese Konstruktion gelingt durch die Fabel. Ricoeur erläutert dieses Vorgehen anhand der *Poetik* von Aristoteles.¹³ Die Erinnerungen, also die Gedächtnisinhalte spielen nur soweit eine Rolle, als sie zur Konstruktion der Ereignisketten in der Biographie herangezogen werden. Diese *Erinnerungen* müssen jedoch nicht historischen Tatsachen entsprechen - sie müssen lediglich die in der Zeit ablaufende Fabel unterstützen. Ricoeur widmet der narrativen Theorie und den Aspekten der Fabelkonstruktion mit all ihren Implikationen weiten Raum um so alle Aspekte gründlich zu erhellen und die Bedeutung für die personale Identität¹⁴ darzustellen.¹⁵

Die Wichtigkeit des Themas ergibt sich daraus, dass die narrative Theorie die Verbindungsstelle zwischen Handlungstheorie und ethischer Theorie darstellt.¹⁶ Ich verkürze

⁵Vgl. RICOEUR, 2005, S. 148.

⁶Vgl. RICOEUR, 2005, S. 150.

⁷John Locke (1632 - 1704).

⁸David Hume (1711 - 1776).

⁹Siehe Analyse: „Die Paradoxien personaler Identität.“ (RICOEUR, 2005, S. 155 ff.).

¹⁰Derek Parfit (1942), Philosoph, Ethiker.

¹¹Vgl. RICOEUR, 2005, S. 160ff.

¹²Vgl. RICOEUR, 2005, S. 167 ff.

¹³Vgl. RICOEUR, 2005, S. 187.

¹⁴„Diese [die Erlebnisse] stehen nun aber, (...), in einem Zusammenhang, der inmitten aller Veränderungen permanent beharrt (...).“ (DILTHEY, 1981, S. 90).

¹⁵Vgl. fünfte und sechste Abhandlung RICOEUR, 2005, S. 155-206.

¹⁶Vgl. RICOEUR, 2005, S. 186f.

die Aussagen hier zur Aussage: Die Personenidentität durch die Zeit ist durch den Habitus und den Charakter der Person gegeben. Diese Elemente erhalten ihre Bedeutung - vor allem über längere Zeitabschnitte - durch die Biographie. Das Element der Verbindung der Erlebnisse, Absichten und Meinungen ist die Fabel, welche die Ereignisse und Brüche im Leben zu einem Kontinuum verbinden und so die Identifikation der Person in der Zeit ermöglicht. Die Biographie ist auch die Basis für die Bewertung und die Planung der Lebensabschnitte und damit der Moral und der Handlungsmotivation. Sie ermöglicht so die Identifizierung der Person von außen und die Identifizierung der Person von innen. Sie kann also durch die Erzählung von Biographiestücken trotz körperlicher und charakterlicher Veränderungen erkannt und auch als in der Zeit bestehendes *Ich* empfunden werden.

So gesehen ist die Biographie der mittelbare Treffpunkt des *idem* mit dem *ipse*. Das unmittelbare Element dieser Kopplung ist die *Selbstbindung*, also eine Art Versprechen, sich morgen so zu verhalten wie heute. Was die Biographie jedoch nicht leistet, ist das unmittelbare Erleben dieser Selbstbindung für den Anderen im Alltag.

5 Handlungstheorie und ihre Grenzen für das *Ich*

„(...) ‚Handeln‘ soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden. (...)“¹

Man möchte annehmen, dass in diesen durch den *subjektiven Sinn* geleiteten Handlungen einer Person das *Ich* am klarsten hervortritt. Dem ist nicht so. Zwar ist das Handeln ein unmittelbar personal bestimmtes Ereignis. Der eine handelt typischer Weise so und der andere auf eine andere Weise. In der Handlung kommt sehr wohl die personale Einstellung, der Charakter oder der Habitus zum tragen - aber das personale *Ich* kommt dadurch nicht direkt zum Ausdruck.

Die Handlungstheorie selbst führt in ihren Analyseschritten eher vom personalen *Ich* weg hin zur dritten Person - ist also hier nicht hilfreich. Andererseits ist natürlich die Handlung eine zentrale Äußerung der Personalität - siehe exemplarisch die Sprechhandlung. Es gilt hier also den Zugang zu finden, wie die Analyse gestaltet werden muss, um zur Person zu führen.

Ricœur stellt die Beziehung des Handlungsbegriffs zum Ereignisbegriff in ein Verhältnis von Verursachung zu Auswirkung: „Das Ereignis, (...) geschieht einfach; die Handlung hingegen ist das, was geschehen läßt.“² Handlungen sind zudem nicht in eine kausale Ursache - Wirkungskette eingebunden wie in der Welt der Naturwissenschaften.³ Die *Ursachen* von Handlungen sind personale Beweggründe, die einer Person zugeschrieben werden müssen. Allerdings ist diese *Zuschreibung* kein unproblematischer Vorgang. Ricœur schreibt zu Anfang seiner vierten Abhandlung:

„(...) in der Tat stellt sich die Frage, ob die Zuschreibung einer Handlung an einen Handelnden nicht eine derart sonderbare Art der Attribution darstellt, daß sie die apophantische Logik der Attribution in Frage stellt.“⁴

Daraus ist zu sehen, dass die so einfache Möglichkeit der *Zuschreibung* keinen Beitrag zum *Ich*-Aufweis leistet. Ricœur zeigt anhand der Argumentationskette von Anscombe⁵, die versucht das Zuschreibungsproblem über *Handlungsgründe* und *Ursachen* aufzuklären⁶, dass dieser Ansatz nicht in die Personalität führt. Er zeigt, dass die *Was*- und die

¹Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, zitiert nach MÜLLER, 2007, S. 110.

²RICOEUR, 2005, S. 79.

³Die Differenzen von humanen Wissenschaften zu Naturwissenschaften hat Dilthey zusammenfassend dargelegt (vgl. DILTHEY, 1981, S. 89-100).

⁴RICOEUR, 2005, S. 112.

⁵Elizabeth Anscombe (1919 - 2001), Philosophin und Theologin, Wittgensteinschülerin.

⁶Vgl. RICOEUR, 2005, S. 88f.

Warum-Frage, die auf dem aristotelischen Syllogismus fußt, auch mit der Interpretation Ascombes, weg von der *Wer*-Frage führt.⁷ Aristoteles⁸ hat im Zusammenhang mit Handlungen den Begriff des *Ursprungs* verwendet⁹. Dies ist zwar für sich allein noch kein *Ich* Aufweis, im Zusammenhang mit der *Wer*-Frage wird aber auf die Person verwiesen.

„*Ein Ursprung, der ein Selbst ist, ein Selbst, das Ursprung ist, dies ist das kennzeichnende Merkmal der gesuchten Beziehung.*“¹⁰

Das Handeln berührt auch das Thema der Ethik. Ich möchte diese Diskussion hier ausblenden, da sie aus meiner Sicht für die Person an sich nicht so zentral ist. Für die Person ist es typisch, dass eine ethische Wertung vorliegt - aber es ist bedeutungslos welche. Eine wichtige Unterscheidung ist, dass es willentliche und erzwungene Handlungen gibt, wie Aristoteles vorschlägt. Die willentlichen Handlungen entspringen einer individuellen Motivation. Diese Verbindung - Handlung - Motiv - ist das, was zum *Ich* führt. Die wesentlichen Termini der Handlung sind aus dieser Sicht: *Wer* und *Warum*. Die *Wer*-Frage führt zur äußeren Identifikation (*idem*) und die *Warum*-Frage führt in die personale Innerlichkeit (*ipse*) der Motivation.¹¹

Abschließend kann gesagt werden, dass mit der Handlung eine Subjektäußerung gegeben ist, die der Andere bemerkt, beobachtet, die aber in seiner *Ich*-spezifischen Komponente - dem Motiv - sehr schwer fassbar ist. Es liegt also eine vom *Ich* ausgehende Handlung vor, die aber nicht unmittelbar das *Ich* erkennen lässt.

⁷Vgl. RICOEUR, 2005, S. 90f.

⁸Aristoteles (384 v. Chr - 322 v. Chr.).

⁹Vgl. RICOEUR, 2005, S. 114f.

¹⁰RICOEUR, 2005, S. 115.

¹¹Vgl. RICOEUR, 2005, S. 119f.

6 Die Besonderheit des Versprechens

Die bisher von Ricœur herausgearbeiteten Bestimmungsstücke des *Ich*-Belegs sind:

- Identifikation
- Handlung
- Identität

Sie finden aus meiner Sicht ihren Schnittpunkt im Akt des Versprechens.

Das Versprechen nimmt im menschlichen Zusammenleben eine zentrale Stelle ein. Die Rechtsprechung hat es in seinen verschiedenen Formen als Kernpunkt. Es wird in seiner Bedeutung schon bei Cicero¹ genannt. Die rechtliche und die soziologische Dimension des Versprechens wird im Weiteren hier aber ausgeklammert. Es soll nur darauf hingewiesen sein, dass das Versprechen für das gesellschaftliche Zusammenleben zentral ist. Bei dieser Stellung des Versprechens in der menschlichen Gemeinschaft, ist es erstaunlich, dass sich die Philosophie erst spät der Analyse des *Versprechen* gewidmet hat. Erst die Sprachphilosophie nahm dieses Thema in den letzten Jahrzehnten auf.²

„Die auf Basis der ‚Philosophie der normalen Sprache‘ entfalteten Sprechakttheorie, die sprachliche Strukturen des Handelns mit Worten detailliert beschrieben hat, orientiert sich vielfach an für sozialen und politischen Lebensformen grundlegenden Phänomenen wie dem Versprechen.“³

Diese Analysen sind meist ebenfalls, wie das Zitat zeigt, soziologisch oder politisch fokussiert, stellen aber nun eine Basis bereit, die für weitere Untersuchungen methodisch genutzt werden kann.

„Speziell Ricœur knüpft einerseits vielfach an die Sprechakttheorie an, verzichtet aber nicht darauf, das Versprechen als interlokutionäres Geschehen zwischen Selbst und Anderem zu begreifen.“⁴

Ricœur bezieht sich also bei seiner Analyse nicht primär auf die formelle und gesellschaftliche Bedeutung, sondern auf das im Sprechakt offenbar werdende *Ich*. Während

¹Marcus Tullius Cicero (106 v. Chr - 43 v. Chr).

²Vgl. LIEBSCH, 2008, S. 120.

³LIEBSCH, 2008, S. 27.

⁴LIEBSCH, 2008, S. 29.

Nietzsche beim Versprechen den Schwerpunkt auf die Freiheit ein Versprechen brechen zu können⁵ legt, haben Ricœur und auch Arendt⁶ die personale Konstanz und die Interaktion mit anderen im Blickpunkt.

„(...) teilt Ricœur und Arendt die Einschätzung, kein menschliches Wesen könne je ganz aus eigener Kraft dafür einstehen, wer es morgen sein werde. Nur ein Selbst kann sein Wort geben - dank des Anderen aber, dem ein Versprechen zu geben ist.“⁷

Philosophisch bedeutet Ricœurs Reduktion auf den Sprechakt natürlich eine Einengung. Liebsch weist auf diese Einengung - bzw. auf die problemweiternden Tendenzen im Dialogismus hin:

„Als ‚ansprechend‘ auf der Spur des Anspruchs des Anderen kann wie gesagt auch der scheinbar sprachlose Blick oder die stumme Geste gelten, die nach einer verantwortlichen Antwort verlangt. Wo die Sprache (...) nicht als Aussage oder Ausdruck, sondern vom *Verlangen nach Antwort* her gedacht wird, erscheint das Subjekt, an das der Anspruch ergeht, geradezu als Versprechen einer Antwort. So gesehen wäre von einem Versprechen auszugehen, das wir als Antwort gebende Subjekte *sind* - auch ohne dass wir unser Wort gegeben hätten.“⁸

Man kann also sehen, dass der Problembereich des *Versprechens* ein sehr weiter sein kann, die Einschränkung Ricœurs aber den Kern des Versprechens enthalten und damit zur Analyse des Personalen eine handhabbare, treffsichere Sichtweise darstellen.

Begründung des Versprechens als Schnittpunkt

Ricœur nennt im Buch „Das Selbst als ein Anderer“ das Versprechen nur an wenigen Stellen. Im Zusammenhang mit Moral und Ethik wird es mehrfach genannt. Diese Themenbereiche will ich aber von meiner Analyse ausklammern. Daher beziehe ich mich in der Frage des Versprechens ausschließlich auf die Thematik der Subjektbezeugung. Hier taucht das Versprechen als Element der Personenkonstanz in der Zeit auf. Ricœur nennt als Element, die Beständigkeit der Person betreffend, den *Charakter* als Deckung des *idem* mit dem *ipse*.⁹

Er schließt aber gleich an: „(...) die Treue zu sich selbst im Einhalten des einmal gegebenen Wortes einen extremen Abstand zwischen der Beständigkeit des Selbst und derjenigen des Selben ausdrückt.“¹⁰ Ich verstehe diese Textstelle so, dass Ricœur im Charakter, also in der Summe der identifizierbaren personalen Eigenschaften den Schnittpunkt von

⁵Genauer gesagt, auf die Bedingungen wer und wann Versprechen gehalten werden oder nicht bindend sind (vgl. LIEBSCH, 2008, S. 111 f.).

⁶Hanna Arendt (1906 - 1975), Publizistin.

⁷LIEBSCH, 2008, S. 29.

⁸LIEBSCH, 2008, S. 32.

⁹Vgl. RICOEUR, 2005, S. 147.

¹⁰RICOEUR, 2005, S. 147.

idem und *ipse* sieht, während er „das gehaltene Wort“ vor allem der Zeitdistanz zurechnet. Mir erscheint diese Differenzierung rein für den Aufweis des personalen *Ich* eigentlich nicht notwendig. Außerdem ist die eher implizite Form, die der Charakter darstellt für einen unmittelbaren Aufweis nicht so klar ersichtlich - immerhin beruht der Charakter nicht, oder nur zu einem kleinen Teil auf einer willentlichen Entscheidung des personalen *Ich*, der größere Teil dürfte Erziehung, Gewöhnung, unbewusster Habitus sein. Aber auch von der anderen Seite: Wenn das gehaltene Wort eine Manifestation des personalen *Ich* über längere Zeit erlaubt, so sollte der Verwendung als Aufweis auch in zeitlich kürzeren Fällen nichts im Wege stehen. Das „gehaltene Wort“ ist aber der zweite Teil des Versprechens. Somit glaube ich auch im Sinne Ricœurs korrekt zu handeln, wenn ich gleich das Versprechen als den Schnittpunkt des *idem* mit dem *ipse* bezeichne.

Weiters kann es scheinen, als wäre die Biographie der gesuchte Schlüssel zur Manifestation des *Ich*. In der Biographie konstruiert die Fabel zwar das personale *Ich* in seinem Zeitverlauf. Für den Anderen, wird jedoch nur eine Identifikationskette geschaffen. Die in den Alltagsinteraktionen merkbare Person ist meist in der Biographie nicht enthalten. Diese kurzzeitigen *Ich*-Elemente sind in den täglichen Handlungen und Interaktionen gegeben. Unglücklicher Weise, weisen die meisten Handlungen nicht auf das *ipse*, wie bei der Handlungstheorie gezeigt. Es gibt jedoch Handlungen, die das doch tun und das sind manche Sprechhandlungen. In der Sprechhandlung ist das *Ich* präsent. In illokutativen Sprechhandlungen, die noch dazu im perlokutativen Teil ebenfalls rückbezüglich sind, finden wir also den idealen Fall um das personale *Ich* dem *Du* gegenüber zu belegen. Diese illokutionäre Sprechhandlung ist nun das Versprechen. Das gegebene Wort setzt unmittelbar eine aus der freien Motivlage des *Ich* stammende Handlung - die Sprechhandlung, die eine für das *Du* beobachtbare Handlung, die versprochene Handlung, enthält. Dies ist umso direkter erlebbar, als das Versprechen ein alltägliches ist, also eines wie etwa: „Ich verspreche dir, morgen zu dir zu kommen“.

Wie vorher schon angedeutet ist das Versprechen selbst ein sehr weites Feld, das dazu neigt, sich philosophisch zu verselbstständigen. Daher noch ein paar Präzisierungen zum Thema „Versprechen im Alltag“.

Versprechen im allgemeinem Sprachgebrauch

Im allgemeinem Sprachgebrauch wird *Versprechen* häufig gebraucht. So versprechen Geschäfte gute Leistungen; die Polizei verspricht Aufklärung; die Politik verspricht Lösungen; die Philosophie verspricht Erkenntnisse; die Religion verspricht das ewige Leben. Inwieweit sind nun diese Art der Versprechung eine *Ich* Manifestation bzw. eine Entkräftung der These vom Treffen des empfundenen *Ich* mit dem identifizierten *Ich*?

Eine genaue Analyse dieser Fälle ist zwar interessant, hier aber nicht notwendig, da sich die Analyse eher vom *Ich*-Beleg entfernt als sich ihm annunähern. Es genügt, sich von den für den Zweck nicht geeignete Fälle abzugrenzen. Zum *Ich* Aufweis sollen also nur jene Fälle von Versprechen betrachtet werden, in denen der Sprecher „sein Wort gibt“ - also eine Person zu einer anderen Person sagt: „Ich verspreche, dass ...!“ Obige Beispiele von Versprechen im Alltag durch und im Namen von juristischen Personen, stellen eher das Muster dar, das hier gerade nicht als Versprechen gewertet wird: Jemand oder etwas

verspricht etwas im Namen eines dritten oder einer Organisation. Diesem Vorgang fehlt der Ablauf des Sprechaktes einer Person zu einer anderen und somit der *Ich*-Bezug.

Andererseits sind auch Aussagen wie: „Wir treffen uns morgen um acht.“, „Ich komme gleich zu dir.“ usw. eigentlich Versprechen, auch wenn die Formel „Ich verspreche, dass ...“ (gefolgt von der Proposition) fehlt. Für die Überlegungen zum Aufweis des personalen *Ich* ist es aber nicht notwendig, diese und weitere Arten von Versprechen zu analysieren.¹¹ Das Versprechen weist die Manifestation des *Ich* dadurch nach, dass ein immaterielles *Ich* aus freien Stücken eine materielle Handlung beschließt und diesen Vorgang mittels Ankündigung per sprachlicher Äußerung anderen gegenüber nachprüfbar macht. Das Einhalten des Versprechens bringt die Bezeugung des personalen *Ich* und die Reidentifikation der Person in der Zeit.

Im Gegenzug kann aus dem Fehlen von Versprechen bzw. dessen Einhaltung, nicht der Umkehrschluss auf das Fehlen eines *Ich* gezogen werden. Lediglich die Bezeugung ist in diesem Fall nicht möglich!

Nun ließen sich auch ein Automat¹² denken, der per Zufall Versprechen ausspricht und ebenfalls per Zufall einhalten kann; etwa in der Art: „Ich verspreche in zehn Minuten die Uhrzeit anzusagen“, „Ich verspreche, morgen nichts zu sagen“ und das interaktiv im Gespräch¹³ - also etwa:

Person: „Morgen wäre schön wandern zu gehen!“

Automat: „Ich verspreche dir, dass ich dich in der Früh aufwecke.“

Ist das nun ein Hinweis auf die Ungültigkeit der Behauptung des Zusammentreffens vom empfundenen *Ich* zum von außen identifizierbaren *Ich*? Es wären doch im Falle des Automaten scheinbar für den Beobachter die gleichen Bedingungen gegeben und doch offensichtlich keine Person da.¹⁴ Nun, es kann auf den ersten Blick so scheinen, dass man so ein *Ich* vorgespielt bekommt. Diese Täuschungsmöglichkeit entwertet jedoch nicht die Brauchbarkeit des Versprechens als *Ich*-Beweis.

Außerdem ist zu bedenken, dass, wenn der Automat tatsächlich interaktiv (also im Gespräch) Versprechungen macht und diese dann auf Zufall basiert eingehalten werden sollten (so er das könnte), so wäre das Zusammentreffen von Versprechen und Einhaltung

¹¹Wann Versprechen als „falsch“ oder als „fehlgeschlagen“ oder „nichtig“ sind, kann man von Seiten der Sprechakte bei Austin nachlesen (vgl. AUSTIN, 2002, S. 32ff.).

¹²Als Erweiterung des *Turing-Test* von Allan Turing oder als Variante des *chinesischen Zimmers* von John Searle. Beide Gedankenexperimente beschäftigen sich damit, künstliche Intelligenz zu beurteilen. Der Turing-Test basiert auf der Idee, dass, wenn Fragen korrekt und sinnvoll beantwortet werden, dies ein Beweis für die Intelligenz des Beantworters wäre. Searle zeigt nun anhand eines abgeschlossenen Zimmers, dass chinesische Fragen anhand von vorbereiteten Textfragmenten und Regelsätzen korrekt beantwortet werden könnten, obwohl niemand im Zimmer Chinesisch kann (also keine Intelligenz notwendig ist).

¹³Es wäre ein erweiterter Automat, der Turing'schen These vom intelligenten Dialog.

¹⁴Zur Problematik des *scheinbaren Versprechens* ist auch die von Austin geschilderte „durchgespielten“ Schiffstau durch nicht berechnigte Personen zu bedenken (vgl. AUSTIN, 2002, S. 45). Ich sehe aber nach der einleitend durchgeführten Einschränkung der Verwendung des Versprechens keine Problem der Kategorie *durchgespielte Durchführung*.

nahezu unmöglich. Zu viele Variationen gäbe es. Trifft man nun aber beherrschbare Mengenselektionen bei der Konstruktion des Automaten, so liegt eindeutig eine Täuschung, durchgeführt von einem *Ich* vor. Man könnte sagen, dass solche Täuschungen ebenfalls Manifestation eines *Ich* sind. Sie sind allerdings durch ihren Täuschungscharakter als Nachweis ungeeignet.¹⁵ Diese Tatsache, dass man für philosophische Überlegungen auf zumindest nach bestem Wissen vermutete Wahrheiten aufbauen muss, liegen auch den Überlegungen Descartes zugrunde.

Täuschung, Versprechen

Descartes schloss schon einen Täuschergott als Basis für brauchbare Welterklärung aus. In der modernen Naturwissenschaft, welche Gott in Erklärungsmodellen verbietet, bleibt als Erklärungsbasis beobachtbare Wirklichkeit mit einer Fehler- oder Irrtumswahrscheinlichkeit der Beobachtung. Wissentliche Täuschung ist als Betrug nicht Bestandteil dieser Wahrheitsfindung.

Insbesondere die Evolutionstheorie setzt als Erklärungselement auch auf das Zufallsprinzip. Jedoch reicht auch hier der Zufall alleine nicht aus, um Erklärungen zu bieten. Das Zufallsprinzip muss als kreatives Prinzip ergänzt werden mit dem Prinzip der Strukturbildung - Fulguration, Emergenz¹⁶ oder Autopoiese¹⁷ genannt. Für das fiktive Problem eines Automaten, der basierend auf Zufall Aussagen macht und darauf auf Zufall Handlungen generiert heißt das nun, dass entweder fast nie ein erfülltes Versprechen erfolgt also keine *Scheinversprechen* generiert werden oder aber, dass man ein zusätzliches Prinzip in Form von Handlungseinschränkungen *einbauen* muß, was einer Manifestation des Konstrukteurs gleichkommt. Würde nun der Effekt, den man bei der Evolution annimmt eintreten, dass im Automaten *Fulgurationen* auftreten und der Automat von sich aus Strukturen entwickelt, bindende Aussagen zu machen, kämen wir in Bereiche die in der Science Fiction früher heftig diskutierten wurden, inwieweit dann ein maschinelles aber echtes *Ich* vorliegt. Eine Einschränkung für das *Versprechen* als *Ich*-Beleg ist für mich aber nicht zu erkennen.

¹⁵Searles Argumentationskette beim *Chinesischen Zimmer* beruht meines Achtens auf so einer Täuschung. Searle nutzt nämlich in seinem Gedankenexperiment Satzfragmente und Anwendungsregeln, die sehr wohl von einem Chinesisch sprechenden Menschen vorbereitet sind. In diesem Sinn ist Searles Behauptung „...obwohl niemand im Zimmer Chinesisch kann ...“ unwahr.

¹⁶„(...) daß immer wieder etwas völlig Neues in Existenz tritt, etwas das *vorher einfach nicht da war*. (...) Einige Philosophen der Evolution, die der Unzulänglichkeit all dieser Wörter innegeworden waren, griffen nach dem noch schlimmeren Wort Emergenz, das sprachlogisch die Vorstellung erweckt, etwas Präformiertes tauche plötzlich auf, (...) Theistische Philosophen und Mystiker des Mittelalters haben für den Akt einer Neuschöpfung ‚Fulguration‘, Blitzstrahl, geprägt.“ (LORENZ, 1988, S. 47 f.).

¹⁷Autopoiese wird häufig als *Selbstorganisation* verstanden. Der Begriff wird aber in zwei Theoriegebäuden mit nicht deckungsgleicher Bedeutung genutzt. Einmal von H. Maturana und F. Varela im Zusammenhang mit der Selbstreproduktion der lebenden Zelle und einmal von Luhmann für das Verhalten von Systemen (vgl. KRIZ, 1999, S. 83ff.).

7 Resumé

Der Ansatz Ricœurs zum Aufweis des *Selbst* hat mich vollständig von seiner Richtigkeit überzeugt. Der Dreischritt „wer - was - warum“ als Schlüsselemente des manifestierten *Ich*, die Unterscheidung des *idem* und dem subjektiven *Ich*, dem *ipse* und die Bedeutung des Sprechaktes, als Analysemethode erscheint fast zwangsläufig richtig.

Natürlich führt die Beschäftigung mit der Personalität unweigerlich in die Frage der Moralität und der Ethik. Auch das Thema des *Anderen* und die Bedeutung der Interaktion zwischen *Ich* und *Du* - vor allem im Bereich der Konstitution des *Ich* sind interessante Themen, die sich an den Beleg der Personalität anschließen. So hat auch Ricœur in „Das selbst als ein Anderer“ beim Versprechen die Ethik und Moral der Analyse der Bedeutung des Versprechens zur *Ich*-Konstituierung vorgezogen.¹ Ebenso ist die Frage, inwieweit das *Andere* zur Konstitution der *Personalität* beiträgt und inwieweit dieses *Andere* an der Motivation des personalen *Ich* beteiligt ist, sehr interessant und verlangt große Disziplin, sie einstweilen zurückzustellen.

Da die Problemlage sowieso schwer abzugrenzen ist, habe ich hier versucht, mich auf die Elemente zu konzentrieren, welche die Behauptung des Treffpunktes des *idem* mit dem *ipse* zeigen. Für mich ist dieser Treffpunkt das Versprechen. Mit diesem Akt ist die gesamte personale Dimension abgedeckt. Sie umfasst Koordinaten wie Willensfreiheit (der freie Entschluß das Versprechen zu geben), Motivation (auf Basis von Beziehungen zum *Du*), die Manifestation der Zukunft (Vorausplanung der Versprechenseinlösung) und die Handlung (der Sprechakt mit seiner illokutionalen Kraft des Augenblicks sowie die performative Kraft des Einlösens des Versprechens im Zeitablauf) sowie der Sprechakt selbst (in seiner Dimension einer Kontaktaufnahme von Person zu Person).

Allein diese groben Bereiche zu nennen, zeigt auch die offenen Enden: Wieso fühlen wir uns anderen gegenüber gebunden? Ist es freier Wille, wenn der *Andere in uns* das Versprechen nahezu erzwingt? Verlieren wir an *Personalität* oder gewinnen wir an Freiheit, wenn das gegebene Wort nicht eingelöst wird? Viele diese Themen sind von Ricœur selbst und auch von anderen Philosophen wie Arendt, Levinas², Derrida³ usw. gezeigt und behandelt worden. Bei vielen diesen Analysen wird aber der Focus eher auf das Moralische oder Gesellschaftlich - Soziale gelegt, sodass die Analyse aus personaler Sicht nach wie vor interessant bleibt.

Ich hoffe jedenfalls, mir durch diese vorliegende Seminararbeit eine bleibende und brauchbare Basis erarbeitet zu haben, von der aus die Beurteilung der offenen personalen Fragestellungen möglich wird.

¹Ricœur hat sich in anderen seiner Publikationen sehr wohl des Versprechens genau angenommen, wie Liebsch zeigt (vgl. LIEBSCH, 2008, S. 119-160).

²Emmanuel Levinas (1906 - 1995), Philosoph.

³Jacques Derrida (1930 - 2004), Philosoph.

Literaturverzeichnis

- Austin, John Langshaw:** Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words). Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2002
- Borner, Marc:** Philosophie der Hirnforschung - Faszinierend oder erschreckend? in Roth, Gerhard / Grün, Klaus-Jürgen (Hg.): Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, S. 157 – 166
- Chardin, Pierre Teilhard de:** Die Entstehung des Menschen. Le groupe zoologique humain. München: C.H.Beck, 1961
- Dilthey, Wilhelm:** Abgrenzung der Geisteswissenschaften. In: Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einleitung von Manfred Riedel. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1981, S. 89–100
- Kast, Bas:** Der freie Wille ist eine Illusion. 2002 (URL: <http://www.tagesspiegel.de/weltspiegel/gesundheit/der-freie-wille-ist-eine-illusion/357466.html>) – Zugriff am 15.5.2010
- Kriz, Jürgen:** Systemtheorie für Psychotherapeuten, Psychologen und Mediziner. Wien: Facultas Universitätsverlag, 1999
- Liebsch, Burkhard:** Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie. Freiburg: Karl Alber, 2008
- Lorenz, Konrad:** Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München: R. Piper, 1988
- Mattern, Jens:** Paul Ricoeur zur Einführung. Hamburg: Junius, 1996
- Müller, Hans-Peter:** Max Weber. Eine Einführung in sein Werk. Köln: Böhlau, 2007
- Nietzsche, Friedrich:** Ecce homo. Köln: Anaconda, 2007
- Rathenau, Walther:** Zur Mechanik des Geistes. Berlin: S. Fischer, 1917
- Ricoeur, Paul:** Das Selbst als ein Anderer. Aus d. Franz. v. Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff. Übergänge 26 Auflage. München: Fink, 2005

Literaturverzeichnis

Sartre, Jean-Paul: Bewußtsein und Selbsterkenntnis. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1988

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Neu herausgegeben von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Surkamp, 2003