

Mit und durch Erzählungen leben: mechanische Erstarrung und Vergangenheitsbewältigung innerhalb narrativer Strukturen

Treu, Dieter

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Treu, D. (2006). Mit und durch Erzählungen leben: mechanische Erstarrung und Vergangenheitsbewältigung innerhalb narrativer Strukturen. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 30(3/4), 65-90. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-288131>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Dieter Treu

Mit und durch Erzählungen leben

Mechanische Erstarrung und Vergangenheitsbewältigung innerhalb narrativer Strukturen

Mit der narrativen Fundierung ihrer Identität verfügt die sich erzählende Person über ein zunehmend selbstreferentielles Gebilde aus biographischen Verweisen. Die Biographisierung des Erlebens gefährdet aber die Vermittelbarkeit gegensinniger Erfahrungsinhalte. Je höher die interne Stimmigkeit biographischer Erzählungen und die darin etablierte Figur des Protagonisten werden, umso weniger ikonisch – also auf die Erfahrungen selbst verweisend – funktionieren sie. Diese These expliziere ich zunächst an Sprachlosigkeit traumatischer Erfahrungen, deren Privatheit zum Zwecke ihrer Vermittelbarkeit von wesentlichen subjektiven Anteilen gelöst und sprachlich ›objektiviert‹ werden muss. Im Anschluss umreiße ich eine Position, von der aus eine allgemeinere Kritik an den mechanistischen und finalistischen Vorannahmen des narrativen Denkstils möglich sein soll. Die narrative Psychologie setzt implizit einen Zusammenhang von Gedächtnis und Zeiterfahrung heraus, der sie von vornherein in keine Verlegenheit bezüglich eines Repräsentationsproblems geraten lässt. Der auf pragmatische und erzählbare Erfahrungsanteile reduzierte Selbstbezug verliert damit eine Dimension, die das personale Leben als entscheidungsoffenen Prozess kennzeichnet.

Schlüsselbegriffe: Erzählung, Entfremdung, Trauma, Gedächtnis, Henri Bergson

Der narrative Ansatz und seine natürliche Grenze

Nicht das findet statt, daß sich dieses Symbol nicht mehr deuten läßt, sondern: ich deute nicht. Ich deute nicht, weil ich mich in dem gegenwärtigen Bild heimisch fühle.

Ludwig Wittgenstein

Erfahrung und Erzählung

In Alltagssituationen wird das sprachliche Verständigen über Erfahrungen oft als direkte Darstellung des Innenlebens verhandelt. Ich verspüre

die Angst, in einen Unfall verwickelt zu werden: Ich erkenne diese Emotion als meine und dennoch bleibt sie mir fremd. Ich beschließe mich meinen Freunden zu öffnen. Durch die Artikulation von Ereignissen, die ich mit der Angst verwoben sehe, hoffe ich deren Entstehungsbedingungen für mich und andere nachvollziehbar zu machen. Eine gelungene Erzählung, bei der sich alle Beteiligten auf einen Verstehenshintergrund verständigen, könnte meine verstörende Erfahrung *mit-teilbar* machen. Die soziale Sanktionierung meiner Erzählung würde mir zudem das Gewinnen einer Einstellung zur Angst erleichtern. Bereits nach den ersten Sätzen meiner Geschichte aber wird zumindest mir klar, dass ich zunächst nur eine vage Umschreibung meines Gefühls zu liefern imstande bin. Nun hege ich eine andere Hoffnung: Meine Erzählung soll als behelfsmäßige Überbrückung einer tiefer liegenden Sprachlosigkeit erkennbar sein.

Im gegenteiligen Fall meines Beispiels – der sozial sanktionierten Ineinssetzung einer Erzählung und deren Gegenstand – erheben sich Geschichten zum Medium der Vermittlung und Aufrechterhaltung auch inauthentischer Selbstbilder. In der griechischen Philosophie wurden solche ›falschen‹ und ›leeren‹ Bilder als *Eidola* bezeichnet (vgl. Belting, 2000, S. 273ff.). Gruppen von Zeichen, die auf nichts anders als sich selbst verweisen und die Funktion von Ikonizität damit nur vortäuschen. Der darin enthaltene Vorwurf der Selbstreferenz kann auf biographische Erzählungen gewandt werden, in denen anstelle eines nicht vermittelbaren Teiles der Biographie ein anderer Teil simuliert wird.

Die in den *cultural studies* etablierte narrative Psychologie problematisiert das Verhältnis von Erfahrungen und Erzählungen. Zentrale Fragen betreffen die Repräsentationsfunktion von Narrativen: *Wofür* stehen Erzählungen? Welches Selbstverständnis lässt sich für eine Person aus der Summe der Geschichten gewinnen, in denen sie vorkommt? Und nicht zuletzt: in welcher Form kann narrative Stimmigkeit mit Bewusstseinsinhalten koexistieren, die nicht zum Gegenstand von Erzählungen werden können?

Die Bedeutung dieser Fragen ist – weil deren erfolgreiche Analyse im konkreten Aufzeigen einer Referenz zur Unterscheidung von Selbsttäuschung und Selbstbezug bestünde – mehr als ein intellektueller Disput

und kann von einer kulturell reflexiven Psychologie nicht langfristig umgangen werden. Denn ob subjektives Erleben überhaupt Gegenstand einer interpersonalen Verständigung werden kann, in deren Verlauf Beteiligte sich auf wesentliche Weise in ihrem Erleben wieder zu erkennen vermögen, hängt nicht nur von der Artikulationsfähigkeit dieser Personen ab. Inwieweit meine Freunde die Angst nachvollziehen oder sogar teilen können, entscheidet sich wesentlich am Grad der Privatheit meines mentalen Hintergrunds, der dem Erzählprozess als Interpretationsrahmen vorgeordnet ist, selbst aber nicht zwingend Teil des semantischen Inhalts der Erzählung sein muss (vgl. Searle, 1997, Kap. 1-4).

Einen symbolisch strukturierten und durch gewisse Formen von Kommunikation stabilisierten Vorgang wie Selbsttäuschung als Vermeidungsversuch der Konfrontation mit eigenen Erfahrungen thematisierbar zu machen, setzt die Feststellbarkeit des gegenteiligen Bemühens um einen *authentischen* Selbstbezug voraus. Auf den »Grundlagen« relativistischer und narrativer Denkstrukturen sind Kriterien für eine solche Unterscheidung kaum auffindbar. Wenn es bei der Selbsttäuschung »gelingt, Entstellungen sowohl herbeizuführen, als auch sich von ihrer Richtigkeit zu überzeugen« (Löw-Beer, 1990, S. 11), stiftet man in mit einem solchen Begriffsverständnis in keinem relativistischen Diskurs verlegene Beunruhigung. Denn gerade hier wird anstelle der Vorstellung eines externen Maßes für »Wahrheit« oder Konzepten authentischer »Wahrhaftigkeit« eine konsensuelle Situationsdefinition innerhalb der relevanten Bezugsgruppe gesetzt – oder nach Rorty – der »Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes »wir«« (2001, S. 15).

Durch die Prämisse der Verständlichkeit reduziert sich das »erzählte Selbst« auf die Außenkriterien des sozialen Lebens. Die Verweiskraft von Repräsentationen wird unterdrückt und damit die Frage obsolet, ob Erfahrungen zu haben, nur noch bedeutet, sie auch vermitteln zu können.

Das Auffinden des Problems – eine Forderung Bergsons

Immer wieder falle ich beim Nachdenken über die Dialektik zwischen Kunst- und Lebensform, oder pragmatischer, zwischen jemandes Erfahrungen und den Modi der Selbstvermittlung innerhalb der Grenzen kultureller Schemata auf eine Forderung des Philosophen Henri Bergson (1859-1941) zurück. Jeder Wissenschaft solle es darum gehen, ein

Problem zu finden und es in folgedessen richtig zu stellen als es zu lösen. Denn ein spekulatives Problem ist gelöst, sobald es richtig gestellt ist. Ich verstehe darunter, daß seine Lösung dann sofort existiert, obwohl sie verborgen bleiben kann und sozusagen verdeckt; es bleibt dann nur noch die Aufgabe übrig, sie zu entdecken. Die Entdeckung bezieht sich auf etwas, das schon aktuell oder virtuell existiert; sie mußte also früher oder später einmal kommen (Bergson, 2000, S. 66).

Vor mehr als einem Jahrhundert kritisierte Bergson rationalisierte Vorstellungen des personalen Lebens, wie sie unter dem Einfluss assoziativ-psychologischer Psychologien aufkamen. Deren Intention wäre – so Bergson – die Anpassung des erkennbaren Ausdrucks inneren Erlebens an vorgegebene Formen als der Reduktion des ›individuellen Ganzen‹ auf dessen symbolische Hülle in Form messbarer Zustände. Mit einem Blick für das Krisenhafte, Brüchige und Gefährdete der Moderne formulierte Bergson eine Schwierigkeit, die erst später klar ins Bewusstsein trieb, und vor der die narrative Psychologie heute steht: lassen sich Erfahrungen ihrem Wesen nach in narrativen Mustern begreifen, oder drängt man einen offenen Prozess mit einer solchen Beschreibung in *Konfektionskleider*?

Bergsons Vorwurf der pragmatischen Vereinfachung des genuin Subjektiven von Erfahrungen auf deren verräumlichbaren Anteil erscheint mir als Korrektiv des narrativen Modells von Sinnbildung, genauer, deren Tendenz zur Biographisierung nutzbar. Dazu muss die Dynamik des reduktionistischen Moments sichtbar werden, mit dem das narrative Gefüge der Lebensgeschichte die Figur des ›Protagonisten‹ gegen be-

stimmte Erfahrungen des ›Erzählers‹ abdichtet. Die Stimmigkeit einer Kunstfigur – so lautet meine These – ist nicht *zwingend* auf Korrespondenz mit Erfahrungen angewiesen, weswegen sie ständig zum Surrogat des Sprachlosen zu werden droht. Jemand versucht sich dann im Leben ›durch‹ Erzählungen und sperrt sich damit symbolisch in seinem eigenen Denkmal ein: »Statuen sind Menschen, die nicht atmen und nicht ausdünsten können, weil sie keine Atmosphäre haben – eine Mondfauna« (Ortega 1949, S. 38).

Die Reduktion des Erfahrbaren aufs Vermittelbare

Pioniere des narrativen Ansatzes wie Rorty (1996, 2001) oder Gergen (1998) stehen mit ihren relativistischen Konzeptionen einer sich ständig im Fluss befindlichen Passung von Sprache und Erfahrung noch im Mittelpunkt einer mittlerweile seltener als Postmoderne bezeichneten Gegentradition zur Annahme der Existenz vorgegebener Sinnformen, die sie als »unnötige, unmögliche und gefährliche Illusion« ablehnen (Flax, 1993, S. 93). Eine Folge dieser Illusion sei die Rigidität eines einheitlichen und hierarchisch strukturierten Selbst inmitten von widersprüchlichen und gegensinnigen Erfahrungsräumen. Die Identität des narrativen Selbst, wie Gergen und Rorty sie verstanden sehen wollen, ist deckungsgleich mit der verfügbaren Bandbreite an artikulierbaren Selbstbeschreibungen. Damit also, worüber sich innerhalb gemeinsamer Symbolsysteme Verständigung erzielen lässt. Gergen bindet die Grenzen personaler Identität an die ›narrativen Traditionen‹ fest und nimmt dabei ironisch distanzierend Anleihe am frühen Wittgenstein, der im *Tractatus-Logico-Philosophicus* (1963) schrieb: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt. Die Welt und das Leben sind eins« (S. 114).

Diese auf die narrative Psychologie adaptierte Selbstbeschränkung hinterlässt für das exterritoriale Feld des nicht Erzähl- oder durch Performanz Kompensierbaren konzeptionelle Leere. Personale Identität wird hier deswegen schlicht als etwas vorgeschlagen, das »erst im narrativen Modus Gestalt gewinnt« (Brockmeier, 1999, S. 22). Würde hinter den durch den Neopragmatismus Rortys und den Konstruktivismus Gergens

vertretenen Modi der Selbsterfindung nichts mehr ›stecken‹, fielen Erzählungen und Personen auf ähnliche Weise ineinander, wie es der Protagonist und der Erzähler bei Gergen bereits tun: »Über das Wetter an jenem Tag zu berichten [...] wäre für die Erzählung akzeptabel, weil dadurch die narrativen Ereignisse lebhafter, authentischer werden« (Gergen, 1998, S. 174).

Zwei Aspekte dieser Durchmischung von Verständigung und Erfahrung im Kontext narrativer Selbsterfindung sind bemerkenswert: Zum einen, dass die *individuelle* Brillanz der sprachlichen Äußerung zur Leistung erhoben und über das ›dramatische‹ Selbsterleben einer Person gestellt wird. Als Spitze gegen Rorty meint Dieter Thomä hierzu: »Die Unverwechselbarkeit einer Liebeserklärung etwa ist nicht darauf angewiesen, einmalig formuliert zu sein; ihre Individualität verdankt sie dem ›kairos‹, zu dem sie gehört« (Thomä, 1998, S. 138). Nicht um die Übersetzung eines subjektiven Zustands in eine möglichst präzise und dabei verständliche Sprachform sollte es dem Erzähler gehen, sondern um die möglichst bewusste Auseinandersetzung mit einer sich ›so‹ nicht wiederholbaren eigengeschichtlichen Erfahrung.

Der zweite bemerkenswerte Aspekt betrifft die Konzeption des Personseins in den zwei philosophischen Strömungen von Konstruktivismus und Pragmatismus, auf die Modelle der narrativen Sinnbildung stets Bezug nehmen. Mit der diffus werdenden Unterscheidung zwischen Erfahrungen und Erfahrungsausdruck bleibt, wenn man den Personenbegriff überhaupt retten will, nur die Vorstellung einer *im Medium* von Erzählungen sich entwickelnden Person übrig, die außerhalb von Geschichten nicht existent ist. Ich hingegen folge bei dieser Vorstellung einem Gedanken Aldo Garganis, jemand würde sich durch die Biographisierung seines Seins zum »Schöpfer seiner eigenen Deformation« (Gargani, 1994, S. 101) machen, eben deshalb, »weil man zum Existieren Distanz braucht, und weil wir ohne Distanz von uns selbst nicht den Schwung holen können, der die Bewegung unserer Existenz selbst ausmacht« (ebd., S. 105).

Gergen schließlich wirft der narrativen Psychologie endgültig jene Konfektionskleider über, die Bergson zu Beginn des zwanzigsten Jahr-

hundreds als *mechanistisch* und *finalistisch* ablehnte. Mit der Benennung von »*Basiserzählungen*«, die er ihrem Verlauf nach als »stabilisiert«, »progressiv« oder »regressiv« bezeichnet, will Gergen Referenzen für das »richtige Erinnern« einführen (Gergen, 1998, S. 191). Er enthebt die biographische Erzählungen damit der Bedeutung eines bloßen Zeichenschemas, mit deren Hilfe Erfahrungen mittels retrospektiver Logik in mentalen Kategorien auflösbar werden, und konstatiert anstattdessen die Existenz stabiler Sinnmuster.

Problematisch erscheint vor allem der Verlust der Entscheidungslosigkeit einer solchen Konzeption. Jemand handelte, wie er es tat, weil der Verlauf der Geschichte es erforderte. Wer nach Kausalzusammenhängen sucht, kann diese retrospektiv meist auch ausmachen. Das Gegenwärtige aus dem Vergangenen abzuleiten, schließt aber die Möglichkeit einer Handlung aus, die nicht einfach als die noch nicht dagewesene Zusammenstellung bekannter Elemente (Mechanismus) oder die konsequente Weiterentwicklung und Fortsetzung des potentiell in der Vergangenheit bereits Angelegten (Finalismus) verstehbar wäre. Eine in dem Sinn neue Handlung also, dass sie in der Vergangenheit noch nicht einmal als Möglichkeit existiert hat, eben weil erst zusammen mit ihrer Realisierung des bisher nicht Existenten auch dessen Möglichkeit potentiell denkbar wird, sprengt jeden Erzählrahmen. »Das Mögliche«, wie Gergen es mit der Erzählung geschichtlich einordenbar machen möchte, gleicht einem »Spiegelbild des Gegenwärtigen im Vergangenen« (Bergson, 2000, S. 121). Die Idee des entscheidungsoffenen Prozesses der Subjektgenese geht mit der Narrativierung von Erfahrungen verloren.

Ikonizität

Durch das bisher Gesagte habe ich anzudeuten versucht, dass Erfahrungen in einem Grad subjektiviert sein können, das eine Verobjektivierung im Medium Erzählungen nicht möglich ist. Muss man deswegen mit diesen Erfahrungen allein bleiben? Sollte man darüber »schweigen«, um die subjektive Verslossenheit jener Empfindungen nicht einer vermittelbaren aber trivialen Erzählung zu opfern, und damit einem zu schnellen

Vergessen durch andere zu bewahren? (vgl. Roth, 1998). Oder vielleicht gerade dann eine andere, ähnliche Geschichte über sich *erfinden*, die das Interesse sicherstellt? An dieser Stelle kommt die ikonische Funktion von Erzählungen zum Tragen.

Wenn eine Geschichte traumatisches Erleben nicht auf eine angemessene Weise zu transportieren vermag, kann sie doch auf den Gegenstand der Repräsentation und dessen Unfassbarkeit *verweisen*. So eine Geschichte bekäme im Hinblick auf die Trennung von Leben und Sprache, der Differenz von Erfahrung und Erzählung, Garantenstellung. Die Funktion der Behelfsmäßigkeit ist dabei wesentlicher Bestandteil ihrer Wirkkraft und muss als solche kenntlich gemacht sein. Auch Empathie und Neugier auf Seiten des Zuhörers sind notwendig, um die Erzählung als ikonisch zu würdigen. Fehlen diese Eigenschaften, setzt sich der Erzähler der Gefahr der Identifikation mit dem Protagonisten aus.¹ Den Drahtseilakt zwischen Verweis und Identifikation schildert der Kafka-Biograph Reiner Stach so: »Denn wenn das geschriebene Wort ›Ich‹ ist, wenn nicht der schmalste Spalt bleibt zwischen Sprache und Leben, dann ist die Missachtung des Wortes [...] eine Art Todesurteil, das gänzliche Ausbleiben des Wortes aber gleichbedeutend mit dem Tod selbst« (Stach, 2002, S. 262). In einem Klima ausbleibender Empathie und fehlendem Verständnis für die Verslossenheit des subjektiven Erlebens gedeiht die Pose und die Figur des Protagonisten differenziert sich aus. Gleichzeitig aber drohen gewissen Erfahrungsanteilen personaler Identität Überforderung und Vereinzelung (vgl. Gruen, 2001; Laub & Auerhahn, 1993).

Angenommen aber, innerhalb unserer sozialen Kontakte wäre so etwas wie die Ikonizität und Verweiskraft von Zeichen – als die Differenz zwischen Wort und Leben – nicht vermittelbar. Die radikal verkürzte Wirklichkeits- und Selbstwahrnehmung auf eine ›symbolische‹² und selbstreferentielle Kultur würden wir uns in eine *doublebind*-Situation stellen: Was die oberflächliche und öffentliche Wahrnehmungen und Erfahrungen betrifft, so wäre über diese ein ständiger und auch genügend klarer Austausch möglich. Mit unserem tieferen Erleben aber wären wir auf eine Weise voneinander ›getrennt‹, die man im Resultat als Gegen-

these zu einem Ausspruchs Grabbes stellen kann, auf die Freud Bezug nimmt: »Aus dieser Welt können wir nicht fallen« (Freud, 1930, S. 198).

Singuläre Erfahrungen und mechanisches Handeln

Zum ersten Mal, das heißt: Nie wieder.

Ilse Aichinger

Das Trauma und seine Repräsentation

An einem Frühjahrsabend des Jahres 1996 wird der Soziologe Jan Philipp Reemtsma vor seinem Hamburger Haus niedergeschlagen, zum Kofferraum eines Wagens geschleppt und entführt. Für 33 Tage halten ihn seine Kidnapper in einem Keller gefangen, bevor Reemtsma selbst durch das Einschalten einer privaten Vermittlungsperson die Übergabe des geforderten Lösegeldes einleiten kann. Kurz darauf wird er in einem entlegenen Waldstück freigelassen. Seine Entführer entkommen vorerst.

Später schildert er diese Ereignisse in einem Buch. Darin erzählt er von seinen Erfahrungen als denen einer ›anderen‹ Person, verweigert im Text die Identifikation mit dem Erleben. Reemtsma spricht davon, dass es innerhalb seiner Lebensgeschichte »keine Ich-Kontinuität von meinem Schreibtisch zu dem Keller gibt, von dem ich zu schreiben haben werde« (Reemtsma, 2002, S. 46). Das Doppelgängermotiv verweist auf den eigengeschichtlichen Bruch und *vertritt* die Spaltung einer vormaligen Erlebniseinheit in diskontinuierliche Erfahrungen. Das Vokabular für eine Geschichte aber, die das Selbsterleben Reemtsmas als *seine* Erfahrungen erzählbar macht, scheint ihm nicht verfügbar. Die Exterritorialität des Traumas aber sperrt sich einerseits gegen Versuche begrifflicher Annäherung. Gleichzeitig überblenden sich beide Identitäten, die vormalig etablierte und die durch das Trauma eingebrochene in der gegenwärtigen Selbstwahrnehmung.

Irgendwo in der jüdischen Tradition gibt es die Beschreibung des Zustands nach dem Erscheinen des Messias: Alles sei wie zuvor, nur um ein Winziges verschoben [...] Das Gefühl, um dessen Be-

schreibung ich mich hier bemüht habe, ist kaum anders auf den Punkt zu bringen: Alles ist, wie es war, nur es paßt nicht mehr mit mir zusammen. Als trüge ich eine Brille, die alles um einen halben Zentimeter nach links oder rechts verschiebt. Ich kann nichts mehr greifen, der Tritt faßt die Stufen nicht mehr. Oder als seien die Oberflächen der Dinge leicht gebogen, als würde nichts mehr Halt finden, das ich hinstellen möchte. Welt und ich passen nicht mehr (ebd., S. 220f.).

Mit der mentalen Dauerpräsenz des Traumas stabilisieren sich Gefühle der Unfreiheit und des Bestimmt-Seins in gerade jenen Bereichen, in denen sich durch die bewusst freie Wahl ein wesentlicher Teil des Selbstverständnisses ausmacht. Reemtsma versucht durch eben diesen Verweis auf sich als einen anderen die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Besonderheit jener Erfahrungen zu lenken, die auch *ohne* die narrative Rückbindung andauern.

Mit einer Geschichte, der kein tieferes Erleben mehr korrespondiert, kann keine gegenwärtige »Verbindung zwischen Wissen und Widerstand, Vorstellung und Blockierung« (Deleuze, 1992, S. 36) stabilisieren, von der Deleuze meint, dass sie Selbstentfremdung aufzulösen vermag. Ähnlich beschreibt Richard Wollheim die Dissoziation der Bewältigungsversuche von Verständnis des Grundkonflikts: Weil es im narrativ erzeugten Bild keine Entsprechung mehr zum Kontext alter Erfahrungen gibt, erscheint deren wiederholtes Auftreten im gegenwärtigen Erleben ikonisch. Als ein Verweis auf etwas *nicht mehr* Verstandenes.

It is still the neurotic's past that makes him suffer, but what is pathogenic is no longer to remember that, it is to forget why. It is no longer to remember what he did or what happened to him: it is why he desired this or believed that (Wollheim, 1999, S. 161).

Hier zeigt sich die fehlende Souveränität der Erzählung als Werkzeug direkter Selbstbeschreibung. Ihre Kategorien bleiben vorläufig, relativ, werden schon beim ersten Anschein des Nicht-Verstehens problematisch und müssen ständig als revisionsbedürftig gekennzeichnet werden. Im

Fall der Nichtvermittelbarkeit von Erfahrungen wird die Biographie zum Zwischenboden, den eine gemeinsame Sprache zwischen vereinzelt und vermittelbaren Erfahrungen eingezeichnet hat. Wenn für eine Person wesentliche Erfahrungen schon nicht teilbar sind – so kann das Motto lauten –, soll zumindest auf der sprachlichen Ebene der Vergewisserung des Interesses der anderen eine beruhigende Gleichschaltung stattfinden. Die Erzählung, die keinen Zugang zu ihrem Gegenstand bahnt, dient der Person zur Überbrückung von Momenten, in denen »das Eingeständnis der eigenen Situation so viele Nachteile hat, daß es empfehlenswert ist, sich über sich nicht klar zu werden« (Löw-Beer, 1990, S. 16). Reemtsma scheint um diese Gefahr zu wissen und liefert dem Leser anstatt eines affektlosen Erlebnisberichts die Innenschau einer Figur, von der er sich zwar distanziert, die aber auf ihn zurückweist. Niemand kann hier Repräsentation und den Gegenstand der Repräsentation für ein und dasselbe, oder aber für völlig verschiedenes halten.

Erfahrungen dauern, Erzählungen nicht: Die schlechte Analogie der Lebenslinie

Die mit Bedeutungsverlust und -gewinn verbundene Artikulation von Erfahrungen hängt also wesentlich von den Möglichkeiten begrifflicher Schemata ab, authentische Abdrücke oder Spuren von Erfahrungen aufzunehmen und vermittelbar zu machen oder auf deren Nichtvermittelbarkeit zu verweisen. Über diesen Transfer meint Henri Bergson:

Wenn ein Lichtstrahl aus einem Medium in ein anderes übergeht, ändert er gewöhnlich seine Richtung. Aber die spezifische Dichtigkeit der beiden Medien kann so sein, daß bei einem gegebenen Einfallswinkel eine Brechung nicht mehr möglich ist. Dann tritt totale Reflexion ein. Es bildet sich von dem leuchtenden Punkte ein virtuelles Bild, das die Unfähigkeit der Lichtstrahlen, ihren Weg fortzusetzen, symbolisiert (1991, S. 22).

Vielleicht lässt sich die verschiedene Dichte von Erfahrungen auch als ihr jeweiliges Verhältnis zur Zeit verstehen. Während Erfahrungen *dauern* und das mit ihnen verbundene Erleben erst im Nachlassen der Aufmerk-

samkeit darauf zur Vergangenheit wird, ziehen wir in Erzählungen die Grenze zwischen gegenwärtig und vergangen sehr viel formaler. Wir erzählen von etwas als vergangen, wenn seine äußeren (räumlichen) Spuren verwischt sind: Die Entführung von Reemtsma war nach 33 Tagen vorbei, in jenem Moment, als er, nachdem er stundenlang durch den Wald irrte, in dem man ihn ausgesetzt hatte, an ein Haus kam und von dort seine Frau anrief. Natürlich besitzt diese Geschichte eine Innenseite. Es scheint aber, die Sprache ist mit der Dauer von Erfahrungen überfordert; oder genauer damit, erlebte Zeit anders darzustellen als durch die Aneinanderreihung möglichst aufeinander Bezug nehmender Momentaufnahmen und deren Korrektur, ausgehend vom letzten Bild, dem gegenwärtigen Zustand.

Dieser letzte Gedanke ist vertrackt. Das einzelne *Bild* – als Urzelle der Erzählung – soll ein ungeeignetes Medium zur Abbildung des Verhältnisses von Erfahrung und Zeit sein? Ich meine ja, wenn es um die Abbildung erlebter Zeit geht. Dem heterogenen Diskurs der narrativen Psychologie die unreflektierte Verwendung eines reduktionistischen Mediums und damit die Eliminierung des Faktors der *Dauer* von Erfahrungen zu unterstellen, ist ein schwerer Vorwurf. Ich will mich hier auf einige wenige Punkte beschränken.

Zunächst gilt zu sagen, dass gerade sehr bedeutsame Ansätze innerhalb der narrativen Psychologie nicht-lineare Vorstellungen von Lebenszeit verfolgen, was gegen eine pauschale Kritik spricht. So orientiert sich Jens Brockmeiers Konzeption der ›retrospektiven Teleologie‹ an der Idee der Nachträglichkeit von Bedeutungen (vgl. Brockmeier, 2001). Die Gegenwart besitze demnach eine retroaktive Wirkung auf unsere Erinnerungen.

Ich meine aber, gerade die Notwendigkeit solcher Konzepte, wie dem von Brockmeier, steht keineswegs im Widerspruch zur Kritik am wissenschaftlichen Umgang mit dem Phänomen ›erlebter‹ Zeit. Denn auch nichtlineare Vorstellungen wie die ›retrospektiven Teleologie‹ funktionieren als Korrektiv zur Aufrechterhaltung der Kategorie des Bilds. Sie liefern Vorschläge und Heuristiken wie und warum die Überblendung der Vergangenheit durch gegenwärtige Umstände sich vollziehen könnte.

Damit aber *retten* und *rehabilitieren* sie mechanistische Vorstellung des Nacheinanders von Erzählungen sowie deren Festlegung, wann ein Moment vorbei ist.

In der Folge will ich Grundzüge einer Kritik der Erzählung als ›Bilderfolge‹ vorzeichnen. Nur kurz behandeln kann ich die Frage nach kulturwissenschaftlichen Hinweisen darüber, ob das Erleben im Medium von Bildern eine genuine oder eine kulturell geprägte Fähigkeit personaler Wahrnehmung und Erinnerung ist (vgl. hierzu Crary, 2002). Anders als der phänomenologisch orientierte Waldenfels denke ich, letzteres ist der Fall, und will an zwei Beispielen zeigen, wie sich mit Revolutionen alltäglicher Sehgewohnheiten der Raum neu aufzuteilen beginnt. Und mit dem Raum die Zeit (zur Gegenposition vgl. Waldenfels, 2004, S. 204).

So kann der beschleunigte Rhythmus beim Reisen mit der Eisenbahn als Wendepunkt des ohnehin brüchig werdenden Kontakts der Person zu ihrer Umwelt rekonstruiert werden. Mit dem Zug fährt man nicht mehr *in* die Welt, sondern sieht sie anstatt dessen aus dem Abteilstfenster in stakkatohaften Bilderreihen vorbeiziehen (vgl. Schivelbusch, 1979; Virilio, 1989). Was zuvor im Schrittempo – und der Verarbeitungskapazität der menschlichen Sensorien entsprechend – im zusammenhängenden *Fluss* erlebt wurde, ist mit zunehmender Beschleunigung nur noch durch Abstraktion und Imagination *nachvollziehbar*. Der von natürlichen Rhythmen entsynchronisierten Person fehlt es aber ihrer anthropologischen Ausstattung nach an der Fähigkeit, zum Zweck der Synthese ›alle‹ ihre Wahrnehmungs- und Erinnerungsbilder im Gedächtnis zu repräsentieren. Das vormals integrative Erleben des Reisens wird daher auch als Differenz von Start- und Zielraum erfahrbar. Weil Start und Ziel aber Punkte sind und aneinander gereichte Punkte Bewegungen nur simulieren, diese Bewegung selbst jedoch nicht *erlebbar* machen, schreibt Schivelbusch der Sehgewohnheit des Reisenden einen Verlust an Wahrnehmungstiefe zu:

Indem durch die Geschwindigkeit der Vordergrund aufgelöst wird, geht diese Raumdimension dem Reisenden verloren. Er tritt aus dem Gesamtraum, der Nähe und Ferne verbindet, heraus [...] Der

Raum, aus dem der Reisende heraustritt, wird diesem zum Tableau (bzw. indem die Geschwindigkeit ihn in andauernd sich verändernde Perspektiven bringt, zur Bilder- und Szenenfolge) (1979, S. 61).

Die bildhafte Außenwelt, wie sie rein sensorisch aus dem Fenster eines fahrenden Zuges erscheint, ist im Sinne Bergsons nunmehr die »notwendig ebne Projektion einer Wirklichkeit«, die an sich »Relief und Tiefe« besäße (Bergson, 1967, S. 91).

Eine dauerhaft veränderte Wahrnehmung des ›Lebensraums‹ kann auch für den nach innen gerichteten Blick nicht ohne Wirkung bleiben. Entwickelt also die sich erzählende Person für das eigene Selbst – aus ihrer Lebensmitte heraus – jenen ›panoramatischen‹ Blick, von dem Schivelbusch spricht? Die Nebeneinanderreihung von Wahrnehmungen würde so zur Aufeinanderfolge von Erinnerungen.

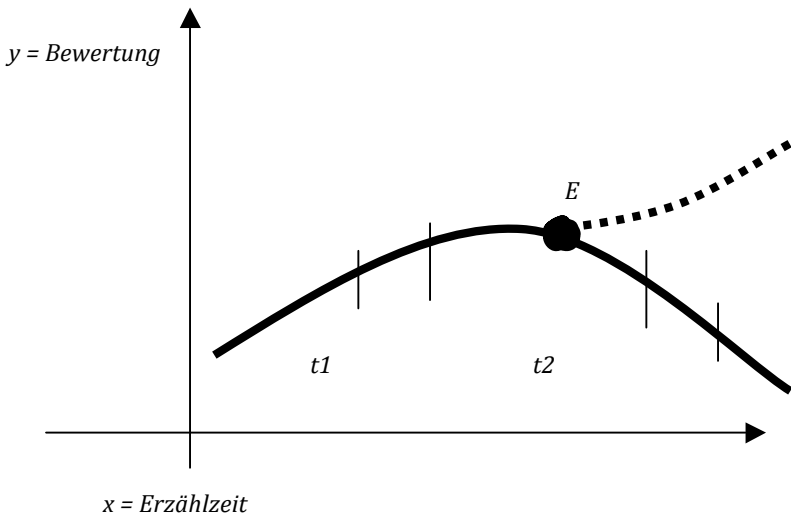


Abb.1

Bereits in Walter Benjamins *Berliner Kindheit um 1900* (1972) findet sich mit der Metapher des Daumenkinos dieser Analogieschluss vom äußeren Raum auf die innere erlebte Zeit. So schreibt Benjamin:

Ich denke mir, dass jenes ›ganze Leben‹, von dem man sich erzählt, daß es vorm Blick der Sterbenden vorüberzieht, aus solchen Bildern sich zusammensetzt [...]. Sie flitzen rasch vorbei wie jene Blätter der straff gebundenen Büchlein, die einmal Vorläufer unserer Kinematographen waren. Mit leisem Druck bewegte sich der Daumen an ihrer Schnittfläche entlang; dann wurden sekundenweise Bilder sichtbar, die sich voneinander fast nicht unterscheiden (S. 304).

Vermittelbar ist der zeitliche Prozess der Entwicklung so anhand der Veränderung im Raum. Innerhalb dieser Vorstellung ist ein Moment vorbei, wenn das mit ihm assoziierte Bild vom nächsten Bild verdrängt wurde. Keine Idee mehr einer fließenden Einheit oder Wachstums und der Sukzessivität von Momenten. Eben diese Vorstellung distinkt symbolisierbarer Zustände liegt Gergens o. g. Skizzierung linear vermittelbarer Basiserzählungen zugrunde (vgl. Gergen, 1998, S. 178).

Wie weit lassen sich solche Schemata mit Erfahrungen füllen? Und mit welchen Erfahrungen? Man denke sich die durchgezogene Linie als verräumlichtes Symbol der Lebensgeschichte J. P. Reemtsmas, wobei der Wendepunkt E für das Ereignis der Entführung steht. Nach E entwickelt sich die Erzählung im Sinne Gergens ›regressiv‹ weiter. Reemtsma entwickelt ein Trauma (Die nach oben zeigende Strichlinie extrapoliert dabei die vorherige, ›progressive‹ Erzählung).

Mit der linearen Darstellung der Entführungsgeschichte wird so der psychologische Atomismus des narrativen Zeitverständnisses Gergens offensichtlich: Was legt ein Symbol erlebter Zeit nahe, auf deren räumlicher Erstreckung man zwei gleich lange Intervalle t_1 und t_2 ausschneiden und miteinander vertauschen könnte, weil diese Strecken dem Anschein nach ident sind? Zunächst einmal muss die Analogie in diesem Moment dahingehend eingeschränkt werden, dass t_1 und t_2 Strecken verräumlichter Zeit symbolisieren können, nicht aber die Erfahrungen, die mit diesen

Zeitindizes korrespondieren. Nicht nur, weil die Zeit nur in eine Richtung verläuft, kann es keine zwei idente Intervalle, ebenso wenig wie zwei idente Bewusstseinszustände geben, sondern, weil – wie Bergson problematisiert – personales Bewusstsein im Wesentlichen ›Gedächtnis‹ bedeutet, und das Symbol t2 keine Erinnerung an t1 enthält. Hierzu Bergson:

Nun gibt es keine zwei Augenblicke bei einem lebenden Wesen, die identisch wären. Man nehme das einfachste Gefühl und nehme an, es sei konstant und absorbiere die ganze Persönlichkeit: das Bewußtsein, das dieses Gefühl begleitet, kann nicht zwei aufeinander folgende Augenblicke mit sich identisch bleiben, da der folgende Augenblick immer gegenüber dem vorhergehenden noch die Erinnerung enthält, die jener zurückgelassen hat. Ein Bewußtsein, das zwei identische Momente besäße, wäre ein Bewußtsein ohne Gedächtnis (2000, S. 186).

Freilich hat die innere Zeit eine Entsprechung in der Außenwelt und somit damit der messbaren Raumzeit. Von E weg – der Entführung Reemtsmas, die in der kollektiven Erinnerung der Bezugsgruppe später als ein traumatisches Ereignis mit schwerwiegenden Folgen identifiziert wird – bis zu einem Grad der Synthese, an dem das Gegenwartserleben solidarisch mit dieser Vergangenheit werden kann, können Jahre und Jahrzehnte vergehen, die wiederum als eine durch eine die Veränderung im Raum darstellbare Zeit symbolisierbar wären.

Der entscheidende Punkt aber ist die Selbstentfremdung durch eine Identifikation mit dem raumzeitlichen Symbol: Werfen wir noch einmal einen Blick auf Abbildung 1 und fahren mit dem Finger die ›Lebenslinie‹ in Richtung der Zeit entlang. Wir passieren das Ende von t1, dann sehen wir nun das Ende für diesen raumzeitlichen Abschnitt, ohne auf der weiterlaufenden Linie noch Spuren davon ausmachen zu können. Im lebenspraktischen Widerspruch zu diesem ›Modell‹ steht die permanente Anwesenheit des Vergangenen im Gegenwärtigen. Reemtsmas Zeit im Keller war als reales Ereignis lange vorbei, als er folgende Zeilen schrieb:

Der Keller bleibt im Leben und ist doch nicht zu einem Teil des Lebens zu machen. Er bleibt der zerstörerische Einbruch, die Vergewaltigung, die Exterritorialität, die plötzlich wieder da sein kann (Reemtsma, 2002, S. 221).

Die zeitliche Erstreckung von Erfahrungen übersteigt die Komplexität geometrischer Eindimensionalität. Das Verhältnis des Erlebens zur ablaufenden Zeit könnte auf einer Linie dann aneinanderreihbar sein, wenn die damit korrespondierenden Erfahrungen, nachdem die ihnen zuordenbare Strecke Zeit durchlaufen wäre, augenblicklich zu dauern aufhörten. Eine Person bräuchte dann eine Art reiner Wahrnehmung, die von der Erinnerung getrennt ist. Das Konzept der Erzählzeit Gergens muss die Fragen umstandslos offenlassen, wann ein erlebter Moment zu dauern aufhört und auf welche Weise sich nachfolgende Erfahrungen mit denen, die weiter andauern, durchdringen oder sich gegen eine Durchmischung sperren. Vielmehr werden bei der linearen Darstellung Gergens Erfahrungen dann *ad acta* gelegt, sobald sich zu ihnen keine räumliche Entsprechung mehr findet.

Das mechanische und das reine Gedächtnis

Ich habe begonnen, die Kategorie des ›Bildes‹ als Referenz eines narrativen Selbstverständnisses infrage zu stellen. Mit einem Verweis auf das meiner Ansicht nach reduktionistische narrative Modell Gergens habe ich weiters zu zeigen versucht, dass es nicht alle relevanten Erfahrungen sondern eine von Motivation, Gedächtnis und sozialer Gleichschaltung selektierte Auswahl ist, auf deren Basis sich unser Selbstverhältnis etabliert. Im Falle einer narrativ fundierten Identität – so argumentierte ich – kann der Wunsch nach der Aufrechterhaltung einer vermittelbaren Erzählfigur jener Erfahrungsfilter sein.

Nun möchte ich mich auf den Zusammenhang zwischen erlebter Zeit und Erinnerungen konzentrieren. Was lässt sich über erzählbare Erinnerungen sagen? Kann man sie *formal* von für die Erzählung unwichtigen oder deren Stabilität gefährdenden Erinnerungen unterscheiden? Bergson meint, dass Erinnerungen uns durch die Zeit auf zweierlei Weise

erhalten bleiben, »erstens in motorischen Mechanismen; zweitens in unabhängigen Erinnerungen« (Bergson, 1991, S. 66).

Das »*mechanische*«, als das soziale und pragmatisch-handlungsorientierte, Gedächtnis speichert nach Bergson jene Erinnerungsbilder und zieht sie zu Mechanismen zusammen, die uns im Hinblick auf unser gegenwärtiges Leben als zweckhaft erscheinen. Zum besseren Verständnis dieser Funktion beschreibt Bergson wie es für uns ist, ein Gedicht auswendig zu lernen: Mit jeder Wiederholung des Textes erscheinen Abfolge der Worte, Reime und Zeilen vertrauter, bis das gelernte Gedicht gleich einem fertigen Bild abrufbar ist. Im Gegensatz zu den Erinnerungen an die Phasen des Auswendiglernens wird dieses Bild durch seine Nützlichkeit zu einer »Gewohnheit.« Die anderen Erinnerungen an die Lernphase hingegen gehen verloren, weil sie dem Zweck nach entbehrbar erscheinen. Der Mechanismus soll als Ganzes und nicht in einzelnen Bildern abrufbar sein.

Das Gedicht als *Mechanismus* erhält sich aber auch deswegen ohne Anstrengung und gleichsam unverändert, weil es eben bereits jedes Merkmal historischer Zuordenbarkeit abgestreift hat.

Und gewiß trägt das einmal gelernte Gedicht kein einziges Merkmal mehr an sich, das seine Ursprünge verriete und es in die Vergangenheit einreichte; es ist Teil meiner Gegenwart geworden, wie meine Gewohnheit zu gehen oder zu schreiben, es wird mehr erlebt und »getan« als vorgestellt; ich würde es am Ende für angeboren halten, wenn ich mir nicht gleichzeitig aus lauter Einzelvorstellungen die aufeinanderfolgenden Wiederholungen vergegenwärtigen könnte, die mir zum Auswendiglernen gedient haben (Bergson, 1991, S. 70).

So gut das mechanische Gedächtnis im Wiederholen ist, so mangelhaft ist seine Fähigkeit im zerstreuten Sammeln und Assoziieren. Es präsentiert Erfahrungen in »praktischer Vereinfachung« und deswegen mit einer Starrheit, die dem sozialen Leben aber oft angemessen erscheint: kein »Teich, auf dessen Oberfläche nicht tote Blätter trieben, keine menschliche Seele, über die sich nicht Gewohnheiten legten [...] keine Sprache

geschmeidig, lebendig und hurtig genug in jedem ihrer Teile, um das Starre auszumerzen« (Bergson, 1948, S. 72). Bergson meint vom gesellschaftlichen Alltag, er sei primär aufgrund seiner Berechenbarkeit zu bewältigen.

Je rigider sich aber das mechanische Gedächtnis gegen Überarbeitung und Re kategorisierung sperrt, umso mehr kann man die mechanische Wiederholung als fixe Ideen ansehen, deren einziger Bezug zur Außenwelt darin in der systematischen Fehlinterpretation der Wahrnehmungen liegt. Für Bergson ist Don Quijote das Paradebeispiel eines solchen, in seinen Erinnerungen und den damit verknüpften Phantasien gefangenen, Menschen. Don Quijote selbst aber vermag den Schleier der Illusion nicht mehr anzuheben. Ihm fehlt es an ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹, weswegen sein Gegenwartsempfinden an die immer selbe Region der Vergangenheit gebunden bleibt. Die gerade noch als notwendig bezeichnete Starrheit der Erinnerung verzerrt sich bei ihm zu einer Wirklichkeitsverkürzung auf wenige Bilder und Ideen.

Angenommen, unsereiner bemerkte bei einem Spaziergange über Land oben auf dem Hügel etwas, was ungefähr einem großen, unbeweglichen Körper mit sich drehenden Armen gliche. Er weiß noch nicht, was es ist, aber er sucht unter seinen Vorstellungen, das heißt den Bildern, über die sein Gedächtnis verfügt, dasjenige Bild, das am besten zu seiner Wahrnehmung paßt. Fast im Nu wird ihm das Bild einer Windmühle einfallen: und in der Tat, vor ihm steht eine Windmühle [...]. Der gesunde Menschenverstand besteht zwar auch in der Kunst des Sich-Erinnerns, besonders aber in der Kunst des Vergessens. Er verrät einen Geist, der sich unaufhörlich anzupassen versteht, der die Vorstellung wechselt, wenn der Gegenstand wechselt [...]. Jetzt aber denke man an Don Quijote, wie er in den Krieg zieht. Aus seinen Romanen weiß er, dass der Ritter auf seinem Wege feindlichen Riesen begegnet. Was er also braucht, ist ein Riese. Die Vorstellung eines Riesen ist eine Idee, die sich besonders fest in sein Gehirn gesetzt hat, drinnen auf der Lauer liegt und gespannt die Gelegenheit erspäht, wo sie hervorstürzen

und sich in einem Gegenstand der Außenwelt verkörpern kann. Dieses Erinnerungsbild will körperliche Gestalt gewinnen, und so muss der erste beste Gegenstand, mag er auch eine ganz entfernte Ähnlichkeit mit einem Riesen haben, diese Gestalt von ihm annehmen (Bergson, 1948, S. 100f.).

In der Dominanz mechanischer Erinnerungen etabliert sich eine Art von Autodeterminismus, durch den neue Erfahrungen ständig in alte Formen gepresst werden sollen. Das andere »reine« Gedächtnis häuft sämtliche Erinnerungsbilder an, ohne sie im Hinblick auf ihren Zweck zu kontrahieren. In Zuständen der Zerstreuung erscheinen diese Ansammlung dem rationalen Selbst »mit systematischer Flüchtigkeit« (Bergson, 1991, S. 77): Denn der Ursprung einer Erfahrung wie jener der im einleitenden Beispiel erwähnten Angst vor einem Unfall, ist schwer bewusst erinnerbar, weil das bewusste (mechanische) Gedächtnis von »oberhalb jener entscheidenden Biegung« ausgeht, an der wir »in der Richtung auf unseren Nutzen hin« (Bergson, 1991, S. 180) Mechanismen an die frühere Stelle des Bildes gesetzt haben.

Als Konsequenz aus Bergsons dialektischer Gedächtnistheorie erscheint bei ihm auch das personale Leben als eigenwilliges Kompositum aus Realität und Virtualität, tatsächlicher Freiheit, potentieller Möglichkeit und mechanischer Starrheit. Diese Starrheit und perzeptuelle Gleichschaltung, von der Bergson spricht, habe ich als Fallstrick der narrativen Sinnbildung gekennzeichnet. Verloren geht die Idee des ständigen Anwachsens und Sich-Durchdringens von Erfahrungen, denen jede für sich eine nicht mehr wiederholende Qualität innewohnt.

Was sich demnach nur wiederholen kann, ist das von Sprache und Raum auf die Lebenslinie Projizierte; das was ein an der kausalen Herleitung der gegenwärtigen Umstände orientiertes Gedächtnis in der Vergangenheit realisiert sehen möchte. Solche Kausalverbindungen aber erscheinen erst unter gewissen Umständen – der Logik eines impliziten Verstehenshintergrundes folgend – als *kausal*. »Retroaktiv« wirkt das bewusste Gedächtnis somit auf jene Erfahrungsanteile, die durch den mentalen Hintergrund einer Person stabilisiert werden.

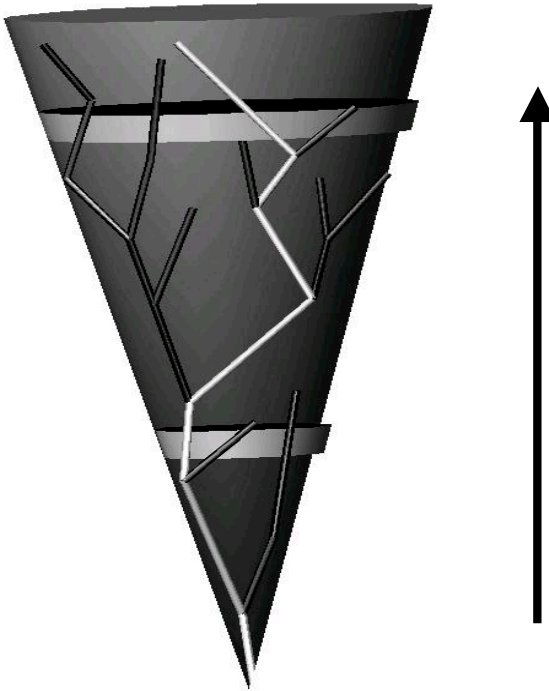


Abb.2: Für Bergson ist Wahrnehmung immer auch Erinnerung: jede neue Erfahrung beinhaltet die Erinnerung an den vorhergehenden Moment, was sie von diesem auf nicht wiederholbare Weise unterscheidet. Die innere Zeit häuft Erfahrungen an, sie wächst nach Bergson ähnlich einem Kegel, wobei in jeder Gegenwart alle bisherigen Erfahrungen in einem mehr oder weniger komprimierten Bewusstseinszustand koexistieren. Wenn es also um erlebte Zeit geht, lassen sich keine zwei Kegelschnitte t_1 und t_2 finden, die dasselbe an Erfahrung enthalten. Jeder Moment ist potentiell mit der Erinnerung an alle bisherigen *begabt*, enthält aber zusätzlich etwas Neues, nicht aus der Vergangenheit Ableitbares.

Vielleicht kann die narrative Psychologie die Versteifung auf ihre eigene Position durch eine dualistische Sicht – ähnlich der Bergsons – entgegenwirken. Mit der Konzeption eines Spielraums (Abb.2) wäre die Möglichkeit, »sich zu erzählen«, als nur *eine* Form der Selbstbezugs zu relativieren. Das Mechanische und die Starre der Sprache könnten die narrative Psychologie dann nicht mehr darüber hinwegtäuschen, dass sich die *Wiederholung* – eine grundlegende Reflexionsfigur der Moderne – als Folge der Gleichsetzung von Erzählung und Erfahrung ergibt.

Ilse Aichinger greift in der *Spiegelerzählung* den Gedanken der dem gelebten Moment innewohnenden Qualität auf. Ihre Protagonistin, eine junge Frau, die bei einer Abtreibung so schwere innere Verletzungen erleidet, dass sie daran sterben wird, geht kurz vor dem Ende ihrer Lebenszeit zurück, sieht ihren *Kegel* an Erfahrungen sich verjüngen, ihren Spielraum an Entwicklungswegen enger, aber auch einfacher werden. So geschieht es auch mit der Erinnerung an ihren Mann, dann Freund und schließlich Fremden:

Drei Tage später wagt er nicht mehr, den Arm um deine Schultern zu legen. Wieder drei Tage später fragt er dich, wie du heißt, und du fragst ihn. Nun wißt ihr voneinander nicht einmal mehr die Namen. Und ihr fragt auch nicht mehr [...]. Eines Tages ist er dir so fremd, daß du ihn auf einer finsternen Gasse vor einem offenen Tor zu lieben beginnst. Alles will seine Zeit. Jetzt ist sie da [...]. Ein Tag wird kommen, da siehst du ihn zum ersten Mal. Und er sieht dich. Zum erstenmal, das heißt: Nie wieder (Aichinger, 1998. S. 71).

Ein Versuch über die Unwiederholbarkeit bewusst erlebter Zeiterfahrung, der die Kunstform, in der sich dieses Bild vermittelt, wiederum sehr nahe an die Lebensform heranführt.

► Anmerkungen

- 1 Zur Vereinzelung durch die Privatheit von Erfahrungen ergänzt Reemtsma, dass der Begriff des Traumas innerhalb der Psychologie und Psychiatrie »ähnlich wie in der Literatur [...] etwas sein [musste], was sich veralltäglichte, um in die Reichweite des therapeutischen Denkens zu geraten« (Reemtsma, 2003, S. 40).

- 2 Meine Verwendung des Begriffs ›Symbol‹ folgt der von Gernot Böhme. Ein Symbol sei demnach »ein Zeichen, das ist, was es bedeutet« (Böhme, 2001, S.148).
- 3 In seinem Frühwerk *Zeit und Freiheit* (1999) meint Bergson, es sei »eine grobe, von der Sprache irreführende Psychologie, die die Seele von einer Sympathie, einer Abneigung oder einem Haß determiniert sein läßt, als wären dies lauter auf sie drückende Kräfte. Jedes dieser Gefühle präsentiert, vorausgesetzt, daß es einen hinreichenden Grad von Tiefe erlangt hat, die ganze Seele in dem Sinne, daß sich in jedem von ihnen der gesamte Seeleninhalt spiegelt [...]. Der Assoziationist führt das Ich auf ein Aggregat von Bewußtseinszuständen, auf Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen zurück. Sieht er aber in diesen verschiedenen Zuständen nichts anderes als was ihre Namen ausdrücken, hält er nur ihren unpersönlichen Aspekt fest, so kann er sie unbegrenzt aneinanderreihen, ohne jemals etwas anderes als ein Phantom-Ich zu erhalten, den Schatten eines Ich, das sich in dem Raum projiziert« (S. 124).

► Literatur

- Aichinger, Ilse (1998). *Der Gefesselte*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Belting, Hans (2000). Idolatrie heute. In Hans Belting & Dietmar Kamper (Hrsg.), *Der zweite Blick: Bildgeschichte und Bildreflexion* (S. 273-281). München: Fink.
- Benjamin, Walter (1972). *Berliner Kindheit um 1900*. In ders., *Gesammelte Schriften, IV/1* (S. 235-305). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bergson, Henri (1999). *Zeit und Freiheit*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Bergson, Henri (1991). *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Hamburg: Meiner.
- Bergson, Henri (1948). *Das Lachen*. Jena: Diederichs Verlag.
- Bergson, Henri (1967). *Schöpferische Entwicklung*. Zürich: Coron Verlag
- Bergson, Henri (2000). *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Böhme, Gernot (2001). *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Fink
- Brockmeier, Jens (2000). Der narrative Modus. *Psychologie in Österreich, 4*, 193-197.
- Brockmeier, Jens (2001). From the end to the beginning. Retrospective teleology in autobiography. In ders. & Donal Carbaugh (Eds.), *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture* (pp. 247-280). Amsterdam: John Benjamins.

- Brockmeier Jens & Harré, Rom (2001). Narrative: Problems and Promises of an alternative paradigm. In Jens Brockmeier & Donal Carbaugh (Eds.), *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture* (pp 39-58). Amsterdam: John Benjamins.
- Crary, Jonathan (2002). *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1992). *Differenz und Wiederholung*. München: Fink.
- Flax, Jane (1990). *Thinking Fragments. psychoanalysis, feminism, and postmodernism in the contemporary West*. Oxford: University of California Press.
- Flax, Jane (1993). *Disputed Subjects. essays on psychoanalysis, politics and philosophy*. New York: Routledge.
- Freud, Sigmund (1914). Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten. In ders., *Studienausgabe Ergänzungsband* (S. 205-215). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1930). Das Unbehagen in der Kultur. In ders., *Studienausgabe, IX* (S. 191-270). Frankfurt am Main: Fischer.
- Gergen, Kenneth (1998). Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozialkonstruktionistische Darstellung. In Jürgen Straub (Hrsg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte* (S. 170-203). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gargani, Aldo (1994). *Der Text der Zeit. Dekonstruktion einer Autobiographie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Gehde, Eckard & Emrich, Hinderk (1998). Kontext und Bedeutung: Psychobiologie der Subjektivität im Hinblick auf psychoanalytische Theorienbildungen. *Psyche*, 52, 963-1003.
- Gruen, Arno (2001). *Der Fremde in uns*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean Bertrand (1972). *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Laub, Dori & Auerhahn, Nanette (1993). Knowing and not knowing massive psychic trauma: Forms of traumatic memory. *International Journal of Psycho-Analysis*, 74, 287-302.
- Löw-Beer, Martin (1990). *Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Problems*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- Ortega y Gasset, Jose (1949). *Um einen Goethe von innen bittend*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Reemtsma, Jan Philipp (2000). Überleben als erzwungenes Einverständnis. Gedanken bei der Lektüre von Imre Kertész' »Roman eines Schicksallosen«. In

Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse, Bd 19. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Reemtsma, Jan Philipp (2002). *Im Keller.* Hamburg: Rowohlt.

Reemtsma, Jan Philipp (2003). »Trauma« – Aspekte der ambivalenten Karriere eines Konzepts. *Sozialpsychiatrische Informationen, 2,* 37-43.

Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony and Solidarity.* New York: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (2001). *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays.* Stuttgart: Reclam.

Roth, Michael (1998). Trauma, Repräsentation und historisches Bewußtsein. In Jörn Rüsen & Jürgen Straub (Hrsg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewusstsein* (S. 153-174). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schievelbusch, Wolfgang (1979). *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert.* Frankfurt am Main: Ullstein.

Searle, John (1997). *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen.* Hamburg: Rowohlt.

Stach, Reiner (2002). *Kafka. Die Jahre der Entscheidungen.* Frankfurt am Main: Fischer.

Thomä, Dieter (1998). *Erzähle Dich Selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem.* München: C. H. Beck.

Virilio, Paulo (1989). *Der negative Horizont. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung.* München: Hanser.

Waldenfels, Bernhard (2004). *Phänomenologie der Aufmerksamkeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1929-48). Zettel. In ders., *Schriften 5.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1963). *Tractatus-logico-philosophicus.* London: Routledge & Kegan.

Wollheim, Richard (1980). On Persons and their lives. In Amelie Rorty (Ed.), *Explaining Emotions* (pp. 299-322). Berkeley: University of California Press.

Wollheim, Richard (1999). *The Thread of Life. The William James Lectures.* London: Yale University Press.