

Die Not der Selbstverbürgung in gegenwärtigen Gesellschaften

RAINER KOKEMOHR

I

»From the Self-Made Man to the Man-Made Self« – so lautet in einer der neueren amerikanischen Zeitdiagnosen die Formel für den sozialpsychologischen Umbruch der Gegenwart. Mit diesem Satz eröffnet Hans Joas seinen 1994 erschienenen Aufsatz *Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung*. Joas rekonstruiert dort zentrale Aspekte des Identitätsbegriffs und seiner Kritik. Mead habe Identität als die »Struktur der Selbstbeziehung einer Person« bestimmt, »sofern es dieser gelingt, die Bezüge zu unterschiedlichen und konkurrierenden Anderen und über die Zeit des Lebens hinweg in der Richtung auf Einheitlichkeit zu synthetisieren« (Joas 1994, 117). Ergänzend verweist Joas auf Erikson, der Identität als »bewußte oder unbewußte Leistung [...] der Ich-Synthese, der Konstruktion und Rekonstruktion einer Kontinuität der Person angesichts der Vielfalt ihrer Antriebe und der differenzierten Erwartungen der sozialen Umwelt« auffasse und »Identitätsbildung als Autonomiegewinn« deute (111 f.).

Joas zeichnet mit dem Verweis auf die beiden Identitätstheoretiker das Konstrukt nach, das der eingangs zitierten Formel vom »man-made self« das begriffsgeschichtliche Gerüst vorgibt. Diese Auffassung von Identität als einem Konstrukt, das vom Individuum herzustellen sei, ist heute – oft um das Moment sozialer Konstitution verkürzt – modisch weit verbreitet. Sie spiegelt sich z. B. auch in der von Heiner Keupp in kritischer Absicht genutzten (vgl. Keupp 1999), in Diskussionen oft unbedacht gebrauchten Formel der »patchwork identity« als einer Identität, die die Konsequenz zerfallender Kulturbestände in einer sich globalisierenden Welt sei und von uns fordere, unser Welt- und Selbstverhältnis aus jenen tausend Bruchstücken verschiedenster Kulturen zusammenzusetzen, die Anspruch auf uns erheben. In der weitgehend enttra-

ditionalisierten Gesellschaft, in der es unübersehbar viele Angebote zur Identitätskonstruktion gebe, habe das Individuum, so beruft man sich gern auf Ulrich Becks Individualisierungstheorem¹, die Aufgabe, seine Identität selbstreflexiv und selbstbestimmt zu konstruieren. Was früher in Traditionenfiguren vorgegeben gewesen sei, habe heute der Einzelne selbst hervorzubringen.

Die Konstruktion von Identität in modernen Gesellschaften ist schwierig geworden und der Zerfall identitätsstützender Traditionen kann nicht bezweifelt werden. Doch die optimistische Vorstellung einer Selbstbestimmung, wie sie als »patchwork identity« eines »man-made self« gedacht wird – Beck und Beck-Gernsheim selbst sprechen von der »Bastelbiografie« (Beck/Beck-Gernsheim 1993, 178 ff.) –, diese Vorstellung ist naiv. Sie ist naiv, sofern sie über die Suggestion des Identitätsbegriffs zwei Ebenen in eins setzt, die analytisch zu unterscheiden sind: die basale Ebene der Ichgenese, die, wie Freud, Mead, Lacan oder Todorov hervorheben, konstitutiv an das Wort und den Blick des Anderen, also konstitutiv an soziale Kooperation gebunden ist, und die davon zu unterscheidende Reflexionsebene der selbstbewussten Ausprägung kulturspezifischer Lebensstile. Während spezifische Lebensstile in einem sich ändernden kulturellen Kontext nach andauernden Konstruktions-, Reflexions- und Rekonstruktionsanstrengungen verlangen und sich im Laufe eines Lebens als Antwort auf die soziale Umwelt und die in ihr gemachten Erfahrungen vielfältig ändern können, kann man dies von der basalen Ebene der Ichgenese nicht in gleicher Weise sagen. Zwar ist sie unserer Reflexion nicht ganz verschlossen. Aber im strengen Sinne re-konstruieren – das heißt: meine basale Ichgenese selbstbestimmt reflektieren, dann dekonstruieren und schließlich in neuer Form konstruieren – kann ich schwerlich. Bei allem Zweifel, was denn mein Ich ausmache, bleibe ich an das gebunden, was man die formalpragmatische Hypothek der Herkunftsstruktur nennen kann. Zu ihr gehört nicht zuletzt das kulturelle Artikulationspotential sprachlich-rhetorischer Figuren, kraft derer ich mein Welt- und Selbstverhältnis konstruiere und die innerhalb solcher Konstruktion selbst nicht reflexiv einzuholen sind.²

Gegen diese Einsicht verstößt die angestrengt optimistische Rede von der Selbstbestimmung im Sinne einer »patchwork identity«, sofern in ihr unterstellt wird, dass mit der Auflösung tradierter Sozialformen wie Familie, Ehe,

1 Zur Diskussion des beckschen Individualisierungstheorems vgl. Friedrichs 1998; darin besonders Otte sowie Huinink und Wagner

2 Lehrreich für dieses Argument im Blick auf das so genannte Ich ist die Einsicht, dass in Kulturen wie der japanischen, aber auch in manchen afrikanischen, die sprachliche Artikulation dessen, was in europäischen Kulturen abstrakt mit dem Pronomen der 1. Person Singular (ich, je, I) bezeichnet wird, von der Bezugsperson und der sozialen Beziehung zu ihr abhängt, die artikuliert wird. In solchen Praktiken ist das kooperative Handeln im meadschen Sinne nicht nur als formalpragmatische Struktur gegenwärtig. Sie bestimmt auch weitgehend die Welt- und Selbstverhältnisse – etwa wenn sich das Individuum, wie bei den Bamiléké in Kamerun, durch jene verbürgt sieht, die »hinter« ihm stehen.

soziale Geschlechtskonstruktion oder andere mehr nicht nur die Ebene der kulturspezifischen Lebensformen, sondern auch die basale Ichgenese zur Disposition, und das heißt: dem sich selbst konstruierenden Ich so zur Verfügung stehe, dass das Ich sich in seiner basalen Struktur gleichsam selbst neu konstruieren könne.

Trotz des unabweisbaren Zerfalls tradieter Lebensformen scheint es mir eine abenteuerliche Verharmlosung zu sein, Identitätskonstruktion als das »patchwork« des »man-made self«, also als ein Zusammensetzen von Flicken aufzufassen. Denn die entscheidende Frage ist nicht, ob tradierte Kontexte der Identitätsformation dadurch zu ersetzen sind, dass der Einzelne sich aus den Resten des kollektiven Identitätsgewebes ein neues Hemd näht. Will man im Bilde bleiben, dann könnte er dies nur, wenn er als Couturier seiner selbst aus den zerrissenen Kleidern der Tradition die Flicken aussuchen könnte, die ihm gut zu Gesichte stehen. Ein solches Urteil setzte aber Urteilskraft voraus, die, wenn ich das Bild weiter strapazieren darf, auf einem irgendwie gewissen Welt- und Selbstverhältnis immer schon aufruhen müsste und damit auf basale Momente dessen verwiese, was gerade in Frage stehen und als die »patchwork identity« des »man-made self« allererst hervorgebracht werden soll. Die Rede von der »patchwork identity« ist ein Zirkelschluss. Sie verunklart jenen Prozess der andauernden Konstruktions- und Rekonstruktionsanstrengungen in Aufbau und Sicherung von Identitätsformationen, der in modernen Gesellschaften problematisch geworden ist. Sie verunklart auch den Prozess, den ich – mit einem zusammenfassenden Wort – Selbstverbürgung nennen möchte: Selbstverbürgung verstanden als jenes Sprachhandeln, durch das ein Erzähler sein Welt- und Selbstverhältnis entwirft und als Referenzrahmen zur Geltung bringt, innerhalb dessen über Bestimmtes gesprochen werden kann.³

II

Hans Joas zeichnet auch die Kritik nach, die der Verführung des Identitätsbegriffs im Sinne autonomer Selbstbestimmung entgegengebracht wird. In der

³ Diesen Begriff habe ich an anderer Stelle vorgeschlagen: vgl. Verf. 2002. Ricoeur (Ricoeur 1996, 93, 425 f.) hat den schönen, scheinbar ähnlichen Begriff der Selbstbezeugung vorgeschlagen. Doch ihm geht es vor allem um die narratologisch-ontologische Frage der Selbstbegründung als Frage der Wahrhaftigkeit und des Vertrauens, durch die er das Selbst auf den Anderen, genauer: das Gewissen auf die Andersheit des Anderen reduziert sieht (425). Ich hebe stattdessen auf sprachliche Handlungen ab, durch die ein Ich-Erzähler den Referenzrahmen seines Erzählens aufbaut. Die Doppeldeutigkeit im Worte »Selbstverbürgung«, dass in solchen – kulturell präfigurierten – Handlungen das Selbst nicht nur verbürgt, das heißt an etwas zurückgebunden wird, von wo aus es verstehbar wird, sondern in diesem Vollzug zum Bürger unter Bürgern wird, mag andeuten, dass sprachliche Akte der Selbstverbürgung im Kern soziale Akte sind.

Spur Nietzsches werde in solcher Kritik der »Zwang in der Zumutung [...] von Konsistenz und Kontinuität der Person hervorgehoben« (Joas 1994, 112). Es ist dies eine Kritik, die in der Rede von der »patchwork identity« aufgenommen und zugleich überspielt wird. Aufgenommen wird sie, sofern »patchwork identity« suggeriert, die vermeintlich altmodische Forderung nach Kontinuität und Konsistenz der Person durch die Anerkenntnis einer möglichen »radikalen Differenz sozialisierter Individuen« (114) abzulösen und postmoderne Identitätskonstruktion als Konstruktion in gleichsam spielerischer Auswahl je zuhandener Versatzstücke der Selbstauslegung anzunehmen. Und überspielt wird die Kritik, sofern jener Umgang mit zuhandenen Versatzstücken als tendenziell problemlos erscheint.

Gegen diese Vorstellung macht Joas zu Recht das Moment der Gewalt geltend, das jeder Identitätskonstruktion innewohnt. Denn Identität sei der Ausdruck der Doppelbewegung von Dialog und Ausgrenzung (vgl. 115).

Dieses gern vergessene, systematisch aber einfache Moment ist, wie ich gleich am Beispiel zeigen will, in interkulturell gebrochenen Selbstverbürgungsprozessen wichtig. Einem jeden Dialog ist als seine Kehrseite Ausgrenzung eingeschrieben. Indem dialogische Rede einen je spezifischen Raum möglicher Verständigung eröffnet, schließt sie andere denk- und lebbare Räume ab. Deshalb ist Verständigung nur in der Gleichzeitigkeit von Ausgrenzung und Dialog möglich. Dialog und Ausgrenzung sind in einer Wirklichkeit, wie Joas sagt, »verschränkt« (116). Zugeschrifft formuliert: Ausgrenzung ist eine Bedingung der Möglichkeit von Verständigung. Die Rede vom »man-made self« und von der »patchwork identity« verharmlost das Moment von Gewalt, das in jeder Identitätsformation wirkt. Sie gibt als willfähriges Produkt einer »Bastelei« zu verstehen, was oft wohl angemessener als Manifestation von Prozessen angestrengten Handelns und Leidens anzusprechen ist.

Diese Einsicht ist nun natürlich nicht als Freibrief jeglicher Gewaltanerkennung zu verstehen. Man muss die systematische von der sozialstrukturellen und politischen Ebene des Arguments unterscheiden. Systematisch ist das Zugleich von Dialog und Ausgrenzung die Beschreibung der Ichgenese im Anspruch des Anderen, der meine Antwort aufruft. Als systematisches Moment trifft die Doppelstruktur von Ausgrenzung und Dialog unhintergehbbar schon die basale Ichgenese, wie z. B. Freud zeigt, wenn er die Ichgenese nicht nur an Triebimpulse, sondern zugleich an die je spezifische, durch »Erinnerungsspuren« und »Wortreste« (Freud 1975, 289 ff.) in sie eingetragene Kultur gebunden sieht. Als sozialstrukturell-politisches, das heißt empirisches Moment ist dagegen die Gewalt zu analysieren, die in kulturspezifische Lebensformen eingetragen wird. Erst solche Analyse kann der Kritik von Gewalt den empirisch gehaltvollen Boden bereiten.

III

Ich will mich hier auf den Eintrag von Gewalt in spezifische Lebenssituationen beschränken, und zwar in der Form, in der sie sich in beobachtbaren Prozeduren sprachlich-individueller Selbstverbürgung zeigt. In mikroanalytischer Einstellung werde ich danach fragen, wie politisch-sozialstrukturelle Rahmenbedingungen individuell bearbeitet werden. Zu diesem Zweck will ich ein Beispiel aus Kamerun skizzieren, wo ich seit vielen Jahren in ein Schulreformprojekt eingebunden bin. Erfahrungen in diesem Land bieten sich einer Diskussion sprachlicher Selbstverbürgungspraktiken an, weil sich das Moment der Gewalt in der kulturellen Differenz oft klarer als in der eigenen Kultur erkennen lässt. Vor allem der Kolonialismus ist in einem Land wie Kamerun eine bestimmende Quelle ausgrenzender Gewalt. Er nötigt die Menschen, ihr Selbst in der Spannung widerstreitender Interpretamente zu verbürgen. Deshalb überrascht nicht, dass sich in intimsten Schichten individueller Welt- und Selbstverhältnisse Spuren einer Konfrontation nachweisen lassen, in der kolonial auferlegte Nötigungen tradierten Vorgaben widerstreiten. Ich will also ein Beispiel vorstellen, an dem sich die Problematik einer Selbstverbürgung diskutieren lässt, die auf zwei konkurrierende Ansprüche zugleich zu antworten sucht. Auch wenn das Beispiel einer hierzulande wenn auch nicht überwundenen, so scheinbar doch zurückliegenden Welt entstammt, kann es vermutlich als Beispiel für die strukturelle Not der Selbstverbürgung in den in diesem Band interessierenden modernen Gesellschaften gelten.

Das Beispiel:

Der Direktor einer Primarschule in Kamerun – ich nenne ihn Monsieur David Talla – leitet seine lebensgeschichtliche Erzählung gegenüber einer europäischen Gesprächspartnerin mit der Darstellung von Problemen seiner Kindheit zur Zeit der Kolonisation ein:

»Parlant personnellement de la vie de Talla David, je vous apprend que Talla David • est né officiellement en 1940 / vers 1940. Et si je dis vers 1940 sans beaucoup de précision, c'est parce qu'a l'époque où j'étais né • beaucoup de Camerounais ne savaient pas / ne connaissent pas réellement l'utilité de l'état civil • et peu sont ceux qui déclaraient immédiatement la naissance de leurs enfants • En ce temps qu'est-ce qu'il fallait faire pour que quelqu'un de notre âge ait l'état civil de son acte de naissance? • C'est quand on arrivait au Cours Moyen deuxième année • trou / se trouvant devant la na / la nécessité / devant l'obligation d'acte de naissance qu'on se demandait qu'est-ce qu'il faut faire pour en posséder. A ce moment, on était obligé de se diriger • • euh • • à la subdivision, comme on l'appelait en ce temps • pour déclarer vous-même votre naissance et à ce temps-là, on vous établissait un jugement supplétif qui était être transcrit plus tard en acte de naissance [...]«

(Um persönlich vom Leben von David Talla zu sprechen, lass ich Sie wissen, dass David Talla offiziell 1940 / ungefähr 1940 geboren ist. Und wenn ich sage ungefähr 1940 ohne viel Präzision, dann ist das, weil in jener Epoche, als ich geboren wurde, viele Kameruner nicht wussten, nicht wirklich die Nützlichkeit einer

standesamtlichen Registrierung kannten • und es waren nur wenige, die umgehend die Geburt ihrer Kinder anzeigen – In dieser Zeit, was musste getan werden, damit jemand unseres Alters eine standesamtliche Geburtsurkunde bekäme? Das ist, wenn man im Cours Moyen II [das Abschlussjahr der Primarschule] ankam • find / sich findend vor der Na / der Notwendigkeit / vor der Verpflichtung, eine Geburtsurkunde beizubringen, fragte man sich, was muss man machen, um eine solche zu besitzen. In diesem Augenblick war man verpflichtet, sich • • ah • • an die Subdivision zu wenden, wie man sie zu jener Zeit nannte • um selbst eure Geburt anzugeben und in jenem Augenblick schrieb man euch eine Ersatzurkunde aus, die später in eine Geburtsurkunde überschrieben wurde • wird.)⁴

Zunächst einige Erläuterungen zum Inhalt. Der »Cours Moyen II« (CM II) ist die Abschlussklasse der Primarschule. Wer in das weiterführende Collège einreten will, muss sich dort einschreiben lassen. Die Einschreibung setzt neben guten Zensuren eine Geburtsurkunde voraus. Es gehört diese Vorschrift zu den Regeln, die von der Kolonialmacht Frankreich eingeführt worden sind, die zu jener Zeit – etwa 1952 (Kamerun ist 1960 unabhängig geworden) – die Hoheits- und Verwaltungsrechte ausübte. Davids Eltern gehörten seiner Aussage nach zu jenen Kamerunern, die, unter traditionellen Bedingungen aufgewachsen, den Sinn staatlicher Verwaltung und staatsbürgerlicher Geburtsanzeige nicht verstanden. Kinder, die wie er, David, zwischen einerseits dem staatsbürgerlichen Unverständnis der Eltern und andererseits der Verpflichtung der Kolonialmacht zu einer amtlichen Geburtsurkunde gestanden seien, hätten sich an die lokale Verwaltungsstelle der französischen Kolonialmacht wenden müssen, um vor ihr, das heißt vor einer fremden Machtinstanz, die eigene Geburt anzugeben und von ihr in der Form einer vorläufigen, erst später legalisierten Urkunde gesagt zu bekommen, wer man im Sinne staatsbürgerlicher Verwaltung sei. Wenn David Talla sagt, er sei »vers 1940« geboren worden, dann gibt dies nicht nur zu verstehen, dass das Geburtsdatum ein geschätztes ist. Der Satz erscheint darüber hinaus als der Ausdruck einer kolonial auferlegten, im Wortsinn ent-fremdenden Selbstverbürgung.

Monsieur Talla spricht hier zu einer deutschen Gesprächspartnerin, einer Mitarbeiterin aus unserem Kamerun-Projekt, die ihn gebeten hatte, ihr seine Lebensgeschichte zu erzählen. David Talla erzählt seine Lebensgeschichte also einer »Weißen«, die, wenn auch nicht Französin, eben jene kulturell entfremdende Macht repräsentiert. Seine Erzählung muss sich irgendwie vor einer Instanz zu bewähren suchen, die tendenziell jener entfremdenden Macht zuzurechnen ist. Das hier geführte biographische Gespräch ist also nicht un-

4 Im Rahmen des Vortrags, als der dieser Text zunächst gehalten worden ist, war es zweckmäßig, den französischen Zitaten sofort eine deutsche Übersetzung folgen zu lassen. Da die nachgestellte Übersetzung vermutlich auch das Lesen erleichtern kann, gebe ich auch hier die Übersetzungen unmittelbar nach dem Originalwortlaut. Aus dem gleichen Grund wiederhole ich einige schon zitierte Textausschnitte, sodass ein Zurückschlagen entbehrlich wird.

schuldig. Es schreibt strukturell eine Situation fort, die Selbstverbürgung als Unterwerfung unter den fremdkulturellen Anspruch nahe legt.

Wer seine Lebensgeschichte erzählen will, muss seinem Gesprächspartner eine Gründungsszene zu verstehen geben, von der aus die Erzählung ihren Interpretationsrahmen erhält. Eine solche Gründungsszene ist eine erzählend entworfene Szene, die als Raum-Zeit-Einheit des Ich-Erzählers entworfen und von der aus die Lebensgeschichte orientiert wird. Gründungsszenen können sich unterscheiden. Sie können etwa darin bestehen, die Kollektivgeschichte aufzurufen, in die das Erzähler-Ich sich einschreibt. Dies wäre der Fall, wenn jemand wie Monsieur Talla seine Erzählung mit einem Hinweis auf die Kolonialverwaltung durch die Franzosen beginnen, also etwa sagen würde: »Seit 1916 stand Kamerun unter französischer Kolonialverwaltung. Meine Generation hat die französische Verwaltung von Kindheit an zu spüren bekommen«. Die Gründungsszene einer lebensgeschichtlichen Erzählung kann aber auch darin bestehen, auf die Familiengeschichte und die Beziehung zu verweisen, in der das Erzähler-Ich sich zur Familie sieht. Dies wäre der Fall, wenn David Talla seine Erzählung mit einem Hinweis auf den Vater beginnen würde, etwa »Ich bin der Sohn von Tagne, Moïse. Mein Vater war Handwerker. Er hat das Krankenhaus von Foumban mit aufgebaut. Ich wurde geboren, nachdem er von dort zurückgekehrt war.«

Wie immer Gründungsszenen im Einzelnen aussehen, stets sind sie so verfasst, dass das Erzähler-Ich sich in Szene setzt, das heißt: sich erzählend in eine Szene hineinsetzt, die als eine ihm vorgegebene Szene dargestellt wird und von der aus es sein Selbst auslegt. Ein solcher Erzählprozess der Selbstverbürgung wird sprachlich vollzogen. Der Zusammenhang von Selbstverbürgung und Gründungsszene zeigt, dass Selbstverbürgung als rein vorsprachlich-vorszenischer Prozess nicht möglich ist. Sie hing gleichsam im Nichts. Sie ist gebunden an die sprachliche Artikulation einer Gründungsszene, durch die das Erzähler-Ich die sozialen Kontexte aufruft, denen es sich einschreibt.

Der zitierte Erzähltext ist der Beginn der lebensgeschichtlichen Erzählung des Monsieur Talla. Der Erzähler David artikuliert eine Gründungsszene. Das Erzähler-Ich sagt von sich, man sei zusammen mit der Gleichaltrigengruppe verpflichtet gewesen, sich außerhalb des traditionell verbürgenden familiären Netzes selbst zu verbürgen: »à ce moment, on était obligé de se diriger • à la subdivision, comme on l'appelait en ce temps • pour déclarer vous-même votre naissance« – »in diesem Augenblick war man verpflichtet, sich • an die Subdivision zu wenden, wie man sie zu jener Zeit nannte • um selbst eure Geburt anzugeben«. Ein Bezug auf die Eltern und die Verwandtschaft, die lebenspraktische Einbindung in die familiäre Herkunft – etwa: »ich bin der Sohn meines Vaters, des Handwerkers Tagne« – sei von der Kolonialverwaltung nicht anerkannt worden. Doch kaum ein Kameruner jener Tage habe den Sinn einer administrativen Verbürgung durch eine amtliche Geburtsurkunde verstanden: »beaucoup de Camerounais ne savaient pas / ne connaissent pas

réellement l'utilité de l'état civil • et peu sont ceux qui déclaraient immédiatement la naissance de leurs enfants« – »weil in jener Epoche, als ich geboren wurde, viele Kameruner nicht wussten, nicht wirklich die Nützlichkeit einer standesamtlichen Registrierung kannten • und es waren nur wenige, die umgehend die Geburt ihrer Kinder anzeigen«. Der Konflikt wird also *prima facie* den nicht begreifenden Eltern angelastet. Ihr Nicht-Verstehen habe es erforderlich gemacht, dass die Kinder vor der fremdkulturellen Verwaltungsinstanz selbst ihre Geburt und Existenz zu deklarieren gehabt hätten. Und da die herkünftige Selbstverbürgung im familiären Bezugssystem von der französischen Verwaltung nicht anerkannt worden sei, sei man verpflichtet gewesen, sie durch einen kolonialen Urteilsspruch substituieren zu lassen. Die Äußerung artikuliert die Sicht des Erzählers David auf die kolonial auferlegte Transformation sozialer Selbstverbürgung, genauer jene Sicht, die gegenüber der »Weißen« zu verstehen gegeben wird. Die oral-pragmatische Selbstverständlichkeit im Beziehungsnetz der Herkunftsgruppe – »ich, David, bin der Sohn des Tagne« – erscheint nur im Negativ, während der administrative Akteneintrag im Positiv hervorgehoben wird. Erzählend wird das im Beziehungssystem der Herkunfts-familie praktisch verbürgte Leben durch den administrativen Eintrag in die kolonial auferlegte Kalenderzeit im Wortsinn ersetzt.

Der Erzähler David spricht diesen – nun doch ungeheuerlichen – Vorgang gegenüber der »weißen« Gesprächspartnerin aus der erinnerten Perspektive des jungen Schulkindes an, dem dieses abverlangt worden sei. Die Ersetzung der tradierten durch die administrative Selbstverbürgung wird in einer Erzählung zu verstehen gegeben, die das Verlangte, statt als Opfer oder Unterwerfung, als normal erscheinen lässt. Nur ein einziges, aber prekäres Problem lässt der Text aus der erzählten Vergangenheit in das aktuelle Erzählen hineinragen, den peinlichen Umstand, dass er, David Talla, als bedeuternder Schuldirektor sein Alter nur ungefähr angeben könne.

IV

»Je suis né vers 1940« – »ich bin ungefähr 1940 geboren«. Der Hinweis auf die Ungenauigkeit des Datums ruft die Zeit des kolonial eingeführten Kalenders auf. Gegenüber dem Paradigma der Kalenderzeit wird das Selbstverbürgungsparadigma seiner Herkunft, des familiären Beziehungsnetzes zunächst als Mangel zu verstehen gegeben. Man kann diesen Gegensatz als Ausdruck des schematisierten Gegensatzes zwischen der lokalen Tradition und der Moderne deuten und sagen, dass die traditionell begrenzte Welt der Familie oder der Ethnie durch die prinzipiell unbegrenzte Welt eines universal verwendbaren Orientierungs- und Verwaltungsmusters ersetzt wird. Man könnte hinzufügen, dass dies für die untergehende Tradition zwar bedauerlich, im Zuge weltweiter Koordination aller Gesellschaften nun aber einmal anders nicht möglich sei.

Doch eine solche Argumentation ist zu einfach. Allerdings will ich gegen sie nicht einer Sozialromantik das Wort reden, mit der manche »Weiße«, sei es auf der Suche nach dem verlorenen Paradies, sei es im Geiste einer aus dem Unrechtsbewusstsein geborenen »political correctness«, glauben, afrikanische Traditionen museal beschwören und im Reservat einer erdichteten Authentizität schützen zu sollen. Dies wäre, wie afrikanische Intellektuelle zu Recht kritisieren, nur ein Rassismus mit umgekehrtem Vorzeichen.

Mir scheint – sowohl im Blick auf unser Thema der Not der Selbstverbürgung in modernen Gesellschaften als auch im Blick auf eine Lebensgeschichte wie die des Monsieur Talla – vielmehr interessant, die verschiedenen Paradigmata der im Beispiel kämpfenden Selbstverbürgungsimperative zu diskutieren.

In der Erzählung des Monsieur Talla sind zwei verschiedene Zeitparadigmata wirksam, das der Kalenderzeit und das einer Zeit im Beziehungsnetz der Familie oder des Clans. Um die zwei Zeitparadigmata genauer ansprechen zu können, beziehe ich mich auf Cornelius Castoriadis, den griechischen Gesellschaftstheoretiker, der den größeren Teil seines Lebens in Paris gelebt hat und einer der führenden Köpfe in der Auseinandersetzung mit dem orthodox gewordenen Marxismus war.

Castoriadis diskutiert das Problem der Zeit in einem Aufsatz von 1991: *Time and Creation*. Er unterscheidet hier zwischen Verschiedenheit und Andersheit. Während Verschiedenheit eine Differenz von Aussagen innerhalb desselben zugrunde liegenden Paradigmas bezeichne, verweise Andersheit auf die Differenz der Paradigmata selbst, denen sich Aussagen verdanken. Bezogen auf das Problem der Zeit entfaltet er diesen Gedanken so, dass Verschiedenheit im Modus einer Zeit auftrete, die er identitätslogische Zeit (vgl. auch Castoriadis 1984, 317 ff.) nennt. Aussagen wie »Peter ist 1950 geboren« und »Alexander ist 1954 geboren« sind für Castoriadis nur verschiedene Aussagen im Paradigma identitätslogischer Zeit als einer Zeit, die als bedeutungsarme Abfolge von Zeitpunkten vorgestellt wird. Andersheit sei dagegen an den Modus einer Zeit gebunden, die er imaginäre Zeit nennt. In diesem Sinne ist die Aussage »Peter ist ein Mensch, der das Glück anzieht« anders als die Aussage »Peter ist 1950 geboren«. Anders und nicht nur verschieden sind diese Aussagen, weil sie zwei andersartige, nicht vergleichbare Referenzrahmen aufrufen.

Castoriadis sieht mit identitätslogischer und imaginärer Zeit zwei unterschiedliche Leistungen verbunden. Identitätslogische Zeit als Abfolge von Ereignissen, in Kalender und Uhrzeit deutlich formuliert, erlaube die inter-subjektive Koordination sozialen Handelns. Wenn ich mein Geburtsdatum angebe, dann sagt dieses Datum allen, die sich auf die Zeit des Kalenders beziehen, dass ich älter als Fritz und jünger als Ernst bin. Dem Gewinn solcher Identifizierbarkeit steht ein Preis gegenüber. Ihn sieht Castoriadis darin, dass von aller Bedeutung abgesehen wird, die über das Schema identitätslogischer

Zeit hinausweisen und eben dadurch die Besonderheit meines Welt- und Selbstverhältnisses ausmachen kann.

Imaginäre Zeit sei dagegen jene Zeit, in der und als die all jene Bedeutungen hervorgebracht werden, die sich identitätslogischer Zeit nicht einschreiben. Dies ist eben jener Bedeutungskosmos, in dem sich ein spezifisches Welt- und Selbstverhältnis verdichtet. Als sein Typus lässt sich das lyrische Ich in Goethes *Wanderers Nachtlied* nennen oder auch Odysseus als Held des homerischen Epos. Imaginäre Zeit ist jedoch nicht auf Dichtung im engeren Sinne beschränkt. Mit Castoriadis kann man in ihr ein unverzichtbares Moment einer jeden Selbstverbürgung sehen, sofern Selbstverbürgung über den bloß administrativen Kalenderakt hinausweist. Doch der Hinweis auf Dichtung kommt nicht von ungefähr. Castoriadis sieht imaginäre Zeit in der Verdichtung von Bedeutungskomplexen, die sich – der Dichtung im strengen Sinn verwandt – dem kreativen Zusammenwirken der individuellen Triebbasis mit gesellschaftlich verfügbaren Symbolbeständen verdanken. Indem sich die Bedeutungskomplexe in imaginärer Zeit zugleich aus der Triebbasis und aus den kulturellen Symbolbeständen speisen, artikulieren sie prinzipiell ein kritisches Moment. Sie transzendentieren die Konventionen jenes Kalküls, auf das administrative Verwaltung zurückgreift.

Castoriadis zeigt, dass in jeder Gesellschaft identitätslogische und imaginäre Zeit zusammenwirken. Auch Gesellschaften, die den neuzeitlichen Kalender nicht kennen, bilden Paradigmata der Rekurrenz von Ereignissen – den Tages- oder den Jahreslauf – aus, die es ihnen ermöglichen, praktisch hinreichend Zeitpunkte etwa der Feldbestellung zu vereinbaren. Umgekehrt gilt, dass sich Gesellschaften, die sich durch eine Mehrzahl identitätslogischer Paradigmata – neben der Kalenderzeit etwa Arbeitszeit und ihre ökonomische Umsetzung in Tauschwert – nicht darauf reduzieren lassen. Auch hier bilden die Individuen verdichtete Bedeutungskomplexe imaginärer Zeit aus, kraft derer sie sich in ihrer Besonderheit verbürgen. Indem sie, triebdynamisch motiviert, Symbolnetze auslegen, deren Material sprachlich-kulturell vorgegeben ist, tragen sie zu Erhalt oder Transformation z. B. der Mythen bei, die eine Gesellschaft in ihrer Unverwechselbarkeit artikulieren. Nie wird es ein Individuum, eine Gesellschaft geben, deren Selbstverbürgung entweder nur identitätslogischer oder nur imaginärer Zeit geschuldet ist. Stets geht es um die Spannung zwischen beiden Paradigmata. Die Frage lautet deshalb nur, in welcher Spannung beide Paradigmata jeweils stehen und welches Paradigma das jeweils vorherrschende, welches das überdeckte ist. Mit dieser Frage kehre ich zurück zur Lebenserzählung von Monsieur David Talla.

V

Bedenkt man den Gegensatz zwischen dem Beziehungsnetz der Herkunfts-familie des Monsieur David und dem abstrakten System administrativer Selbstverbürgung, dem sich der Primarschüler David der Erzählung zufolge ausgesetzt sah, so liegt nahe, in der Erzählung eine starke Spannung zwischen imaginären und identitätslogischen Prozeduren der Selbstverbürgung zu vermuten. Zu vermuten ist die Nötigung, dass er vom herkünftigen Netz seiner sozialen Beziehungen und deren imaginären Gehalten habe absehen und sich vor dem Vertreter der kolonialen Verwaltung in ein identitätslogisch fremdes und imaginär armes Verbürgungssystem einstellen müssen. Als Schüler des Collège habe er der, der er habe sein sollen, nicht mehr als Sohn seines Vaters, des polygamen Familienchefs, und seiner ersten Frau sein dürfen. Wie also verbürgt sich das Selbst des lebensgeschichtlichen Erzählers David vor der kolonialen Reduktion auf identitätslogische Zeit?

Angesichts der erwartbaren Spannung zwischen vorkolonialen und kolonialen Verbürgungsfiguren überrascht der undramatische Gestus des Textes. Eine Information, aus rückblickend objektivierender Beobachterposition formuliert, wird mitgeteilt: »[...] que Talla David • est né officiellement en 1940 / vers 1940« – »[...] dass David Talla offiziell 1940 / ungefähr 1940 geboren ist«. Zwar ist der Formulierung die Nötigung zur Deutung eingeschrieben. Gegenüber der europäischen Gesprächspartnerin kennzeichnet der Erzähler sein eigenes Geburtsdatum mit »officiellement«. Doch indem er statt des Geburts-Tages nur dessen Jahr und dieses auch nur »vers« (ungefähr) angeben kann, unterläuft er im Schein der Anerkennung des »offiziellen« Systems eben dessen Verbürgungslogik.

Das Unterlaufen wird nicht als Spannung des Gegensätzlichen zu verstehen gegeben. Die gegensätzlichen Deutungskontexte werden nicht als Widerstreit entfaltet. Der eine Kontext, als Erklärung »parce que« (weil) eingeführt, verweist auf die vielen Kameruner, die zu jener Zeit die Nützlichkeit eines bürgerlichen Status schlicht nicht einzuschätzen wussten:

»parce que [...] beaucoup de Camerounais ne savaient pas / ne connaissent pas réellement l'utilité de l'état civil • et peu sont ceux qui déclaraient immédiatement la naissance de leurs enfants«.
 (weil in jener Epoche, als ich geboren wurde, viele Kameruner nicht wussten, nicht wirklich die Nützlichkeit einer standesamtlichen Registrierung kannten – und es waren nur wenige, die umgehend die Geburt ihrer Kinder anzeigen).

Indem das Verhalten der Eltern als ein Nichtwissen gewertet und das Problem der mangelnden Geburtsurkunde als Wissensdefizit des ganzen Kollektivs formuliert wird, erscheint der Oktroi des fremden Verwaltungssystems als das Normale und die herkünftige Orientierung als defizitär. So scheint noch zur Erzählzeit, fast vier Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit Kameruns, der Er-

zähler David Talla die Unterwerfung unter die Kolonialmacht zu besiegeln. Der nachfolgende Text legt die Selbstverbürgung als Feststellung des Geburtszeitpunktes im Kontext des administrativen Systems aus:

»En ce temps qu'est-ce qu'il fallait faire pour que quelqu'un de notre âge ait l'état civil de son acte de naissance? ... C'est quand on arrivait au Cours Moyen deuxième année • trou / se trouvant devant la na / la nécessité / devant l'obligation d'acte de naissance qu'on se demandait qu'est-ce qu'il faut faire pour en posséder. A ce moment, on était obligé de se diriger • • euh • • à la subdivision, comme on l'appelait en ce temps • , pour déclarer vous-même votre naissance et à ce temps-là, on vous établissait un jugement supplétif qui était écrit plus tard en acte de naissance«.

(In dieser Zeit, was musste getan werden, damit jemand unseres Alters eine standesamtliche Geburtsurkunde bekäme? Das ist, wenn man den Cours Moyen II (das Abschlussjahr der Primarschule) erreichte • find / sich findend vor der Na / der Notwendigkeit / vor der Verpflichtung, eine Geburtsurkunde beizubringen, fragte man sich, was muss man machen, um eine solche zu besitzen. In diesem Augenblick war man verpflichtet, sich • • zur Subdivision zu begeben, wie man sie zu jener Zeit nannte • um selbst eure Geburt anzugeben und in jenem Augenblick schrieb man euch eine Ersatzurkunde aus, die später in eine Geburtsurkunde überschrieben wurde • wird).

Das Fehlen einer Geburtsurkunde wird als Handlungsproblem eingeführt. Die Frage, was denn jemand »unseres« Alters, »unserer« Generation im gegebenen Fall habe tun müssen, wird mit der Beschreibung des geforderten Procedere beantwortet. Der Vorgang wird wie ein gut geregelter Ablauf beschrieben, in den sich einzugliedern »man« genötigt gewesen sei. Von individuellen Komplikationen ist keine Rede. Das Text-Ich artikuliert den damaligen Funktionsmechanismus, der vor Eintritt in das Collège zu durchlaufen war.

Der genauere Blick zeigt jedoch eine kompliziertere Struktur. Man habe sich vor der Notwendigkeit, vor der Verpflichtung gefunden: »trou / se trouvant devant la na / la nécessité / devant l'obligation« Der Durchgang durch das aufgerlegte Procedere wird in der Dimension des Raumes artikuliert: »on arrivait [...] se trouvant devant [...] se diriger à« (man kam an / sich findend vor [...] sich zu begeben zu / sich wenden an). Diese räumliche Metaphorisierung ist, anders als sie dem kulturell unbefangenen Blick erscheinen mag, nicht unschuldig. »Se diriger à« (sich zu begeben zu / sich wenden an) und »se trouver devant« (sich findend vor) sind Formulierungen, die in der Rede eines Bamiléké die Verpflichtungen des Mannes aus dem einfachen Volk gegenüber der Hierarchie aufrufen. Gerufen findet man sich innerhalb der Tradition abgewendeten Blicks vor dem Chef, dem Oberhaupt, sei es der königlichen, sei es der eigenen Familie.

Tradition ist zu allen Zeiten zwar oft eine nur berufene Tradition. Doch gerade der Charakter bloßen Berufens erlaubt, dass das »Erscheinen vor« heute innerhalb des staatlichen Verwaltungssystems auch dem Präfekten oder Unterpräfekten gelten kann. Die Autorität, vor der man steht, lebt in verschie-

denen Instanzen fort. Sie darf sagen, was etwa anlässlich der Vorbereitung eines Festes oder einer administrativen Entscheidung zu sagen rituelle oder administrative Pflicht ist.

Nur nebenbei soll hier angemerkt werden, dass das französische »on« (man) die Besonderheit der lokalen Sprache des Ghomala überlagert und dass Personalpronomina, auch solche, die dem europäischen Interpreten als unpersonliche gelten, stets den jeweiligen Bezug auf eine signifikante Statusperson mitartikulieren. Ein »on«, das sich vor einer höheren Instanz sieht, wird durch syntaktische Indizien und semantische Präsuppositionen anders textualisiert als ein »on« im Bezug auf eine niedere Instanz (vgl. Kokemohr 1999). Ein »on«, das auf das formale Positionsschema eines bloßen Man-Hier-Jetzt reduziert wäre, ist im Ghomala nicht gebräuchlich. Stets ist ihm der Bezug auf bestimmte Andere im Sinne kultureller Handlungsfiguren eingeschrieben, deren Bedeutung im Paradigma identitätslogischer Zeit nicht formuliert werden kann und auf imaginäre Zeit verweist.

Damit ergibt sich eine doppelbödige Situation. Während dem ersten Blick das herkünftige System als defizitär und das kolonial auferlegte Verwaltungssystem als normal artikuliert erscheinen, legt die räumliche Metaphorisierung ein entgegengesetztes Welt- und Selbstverhältnis nahe. Die Leistung des administrativen Systems, Identität formal und unabhängig von sozialen Handlungsfiguren zu verbürgen, wird in die Artikulation eines sozialen Selbst zurückgebunden, das innerhalb der komplizierten Struktur wechselseitiger Bindungen⁵ vom Blick des Oberhauptes auf den vor ihm stehenden Untertanen zehrt. Während das administrative System Identität als Ort-Zeit-Punkt-Bestimmung im Schema identitätslogischer Zeit artikuliert, dessen Geltung unabhängig von kommunikativer Anwesenheit unterstellt wird, bleibt das hier aufgerufene Selbst auf die raumzeitlich geteilte Position »devant« – »vor« einer anerkennenden Autorität bezogen. Während der Text sich also positiv auf das administrative System zu beziehen und das herkünftige System der unwissenden Elterngeneration negativ zu beurteilen vorgibt, zeigt die raumzeitliche Metaphorisierung dem heimischen Interpreten an, dass die herkünftige Bindung im Modus imaginärer Zeit die bestimmende Folie ist, auf der noch das administrative System identitätslogischer Zeit gedeutet wird.

VI

Die autobiographische Erzählung des Kameruner Schuldirektors lässt im Bild eines Handelns nach Maßgabe des auferlegten Verwaltungssystems erkennen, dass in der Artikulation seines Selbst Widerstandsmomente traditioneller

⁵ Zu Allianzstrukturen als Vergesellschaftungsmodus der Bamiléké-Gesellschaften vgl. Pradelles de Latour, 1991, z. B. 22, 150.

Sozialität fortwirken. Derselbe Text präsupponiert zwei Zeitparadigmata, die Zeit des tradierten sozialen Beziehungsnetzes und die Zeit der kolonialen Verwaltungsmacht. In untergründiger Reziprozität zur identitätslogisch bedeutungsarmen Kolonialmacht wird im »stehen vor « eine Schlüsselszene herkünftiger Kultur aufgerufen. Im »devant • se trouvant devant la na / la nécessité / devant l'obligation« (sich findend vor der Na / der Notwendigkeit / vor der Verpflichtung) wie auch im »se diriger à • se diriger .. euh .. à la subdivision« (sich .. ah .. an die Subdivision zu wenden) spricht sich für den Bamileké David die Geste dessen aus, der dem Chef eine Gabe darbringt, die diesen verpflichtet, mit der Gegengabe sozialer Anerkennung zu antworten (vgl. Pradelles de Latour 1991, 150). Dem Einheimischen gibt der Text zu verstehen, dass die hergebrachten sozialen Beziehungen weiterhin in Geltung seien, Beziehungen, die kraft ihrer regelmäßigen Wiederholung die Fortdauer des sozialen Netzes verbürgen. Das Erscheinen des Einzelnen vor der Autorität wiederholt den Typus eines Verhaltens vor dem Oberhaupt des Volkes. Sofern Handlungen hier allein in ihrer sozialen Typik innerhalb einer fortlaufenden Struktur artikuliert werden, wird von der Dynamik individueller oder sozialer Entwicklung abgesehen. Handeln erscheint dabei als ein wiederkehrendes Verhalten wechselseitiger Verpflichtung innerhalb eines sich selbst gleich bleibenden Sozialsystems. Das Selbst dessen, der vor die Autorität tritt, lehnt sich her von der Autorität des sozialen Systems. Das Ich erfüllt sich in jenem »on«, das die Tradition den Menschen vorgibt. Permanenz, die sich gegen seine Veränderung in der Zeit durchhaltende Fort-Dauer, ist der untergründige Impetus dieses Textes, seine angedeutete Geste deren subversive Bezeugung, der Text die Artikulation imaginärer Fortdauer des Typischen der Tradition im Jetzt.

VII

Ich will Ihnen nicht vorenthalten, was mir Monsieur Talla über den kleinen David vor dem französischen Offizier ergänzend erzählt hat. Da mir die hier vorgestellte Interpretation durchaus abenteuerlich erschien, wollte ich wissen, ob sie einer Überprüfung standhalte. So habe ich Monsieur Talla während eines späteren Aufenthaltes gebeten, mir genauer von jener Szene vor dem kolonialen Verwaltungsoffizier zu erzählen. Der Offizier, kraft seines Amtes verpflichtet, dem jungen David eine amtliche Identität zuzuschreiben – zu »geben« –, habe sein Alter nur ungenau geschätzt. Der Blick auf Körpergröße und (französischen!) Sprachschatz habe ihm genügt, um Davids Geburtsjahr auf etwa 1940 festzulegen.

Eine ironische Situation: Im imaginär schätzenden Blick sei der Schein identitätslogischer Korrektheit erzeugt worden. In der Erzählung des Monsieur Talla erscheint der Verwaltungsbeamte, offizieller Anwalt identitätslogischer Zeit, angesichts der identitätslogischen Bodenlosigkeit des vor ihm stehenden

David als ein hilfloser Agent, der den administrativen Mangel nur scheinbar kompensiert, indem er den Auftrag identitätslogischer Staatsbürgerschaft zwar der Form, nicht aber dem Inhalt nach erfüllt und so tatsächlich sabotiert.

Dabei habe sich eine »chose curieuse« – eine »kuroise Sache« – ereignet. Da er ohne seinen Vater vor den Offizier getreten sei, sei ihm passiert, dass er nicht den Namen Mohom'ye angegeben habe, den sein Vater ihm bei der Geburt gegeben habe. Als Namen habe er stattdessen David Talla angegeben. Dies sei der Ehrenname seines Namensvetters gewesen, der diesem vom Stammesoberhaupt verliehen worden sei. Im Wunschglauen, sich der Bamiléké-Kultur im Namensvetter zu verbürgen, habe er tatsächlich von dem Namen profitiert, der dem Namensvetter als einem Notablen von dem Stammesoberhaupt verliehen worden sei.

Zum Verständnis muss man wissen, dass der Namensvetter in der Bamiléké-Kultur eine wichtige Figur ist. Bedeutsamer als der uns vertraute Pate wird der Mensch, indem er den Namen des Namensvetters bekommt, im Verständnis der Bamiléké gleichsam als eine neue Person erschaffen. Bezogen auf David Talla vor dem Verwaltungsoffizier kann man deshalb sagen, dass sich im »falschen«, vom Offizier vermeintlich nur legalisierten Namen das Kind Mohom'ye in einen anderen Menschen versetzt, um der zu werden, als der er sich im Kosmos der Bamiléké-Gesellschaft imaginiert.

Die Erzählung artikuliert eine dreifache Verschiebung. Das Selbst sei nur scheinbar im Paradigma identitätslogischer Zeit, tatsächlich aber imaginär verbürgt. Als Namen habe er nicht den von den Eltern gegebenen, sondern den des Namensvetters angegeben. Dieser Name sei nicht dessen Geburtsname, sondern der vom Chef verliehene Ehrenname. Dieser Name, vom Offizier in die Identitätsurkunde eingetragen, verbürge bis heute hin sein Selbst im imaginären Bedeutungskosmos der Bamiléké-Gesellschaft. Stolz erzählt Monsieur Talla von der Subversion administrativen Begehrens. Gerade der identitätslogische Zugriff des zwar mächtigen, aber naiven Offiziers habe es ihm, Talla, erlaubt, das tradierte Erbe gegen das koloniale Selbstverbürgungsschema nicht nur aufrechtzuerhalten, sondern den eigenen Status in der traditionellen Bamiléké-Gesellschaft so zu erhöhen, dass er auch im Namen derer, für die er einstehen, noch heute als eine Art Notabler davon zehre.

VIII

Ein letztes Mal komme ich zurück auf die Rede von der »patchwork identity«, dieses Mal jedoch nicht, um sie zu kritisieren, sondern um das Bild so zu verschieben, dass es für die ironische Brechung stehen kann, in die David Tallas Erzählung führt. Die »identity«, die der Verwaltungsoffizier dem jungen David zu geben beauftragt gewesen sei, ist für den David der Erzählung kein »patchwork«, das, zusammengesetzt aus Flicken, ein ganzes Kleid, gleichsam eine 2.

Natur ergeben könnte. Nur jenes einzelne Versatzstück aus der 1. Natur – der Tradition – habe der Offizier nehmen können, das er, David, ihm sagend als Gabe dargeboten habe. Geblendet durch hoheitliche Macht habe der Offizier nicht begriffen, dass er, der kleine David der eigentlich Sagende gewesen sei, der ihn, den Offizier, dazu gebracht habe, den Fortbestand einer Gesellschaft zu sagen, die zu transformieren er angetreten sei.

Was sagt David Tallas Erzählung über die Not der Selbstverbürgung in modernen Gesellschaften? Sie hebt das naive Bild der »patchwork identity« des »man-made self« auf. An seine Stelle setzt sie das Bild eines Menschen, der, zur Preisgabe seiner Herkunft genötigt, der Nötigung subversiv entgegentritt. Dies tut er der Erzählung zufolge weder im hoffnungslos offenen Protest noch in einem Akt selbstreflexiver Selbsttransformation. Stattdessen gibt die Erzählung des Monsieur Talla den kleinen David als den Helden zu verstehen, dem es gelungen sei, den Offizier glauben zu machen, dass der traditionelle Ehrenname David Talla nur irgendein Name, ein unbedeutender Flicken – ein »patch« – sei. Geglaubt habe der Offizier, den kleinen Schüler vor ihm zum zukünftigen Staatsbürger im Sinne europäisch-moderner Verwaltung zu machen. Tatsächlich aber sei der Offizier im Bann dieses Glaubens zum Verteidiger der ganz anderen Tradition geworden. Er habe im kleinen Mohom'ye den David benannt, der das herkünftige Welt- und Selbstverhältnis nicht nur gegen den europäischen Anspruch verbürge, sondern im Raffinement der Täuschung sogar erhöhe.

LITERATUR

- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth: *Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie*. In: Zeitschrift für Soziologie 1993, 178–187
- Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt a.M. 1984
- Castoriadis, Cornelius: *Time and Creation*. In: John Bender, David E. Wellbery (Eds.): *Chronotypes. The Construction of Time*. Stanford 1991, 38–64
- Freud, Sigmund: *Das Ich und das Es*. In: Ders.: *Studienausgabe Bd. III*. Frankfurt a. M. 1975, 273–330
- Friedrichs, Jürgen (Hg.): *Die Individualisierungsthese*. Opladen 1998
- Huinink, Johannes; Wagner, Michael: *Individualisierung und die Pluralisierung von Lebensformen*. In: Friedrichs 1998, 85–106
- Joas, Hans: *Kreativität und Autonomie. Die sozialpsychologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung*. In: Christoph Görg (Hg.): *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*. Darmstadt 1994, 109–119
- Keupp, Heiner u. a.: *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek bei Hamburg 1999

- Kokemohr, Rainer: »On« – *Vagheit des Sprachgebrauchs und soziale Synthese*. In: Kristin Bührig, Yaron Matras (Hg.): *Sprachtheorie und sprachliches Handeln*. Tübingen 1999, 143–158
- Kokemohr, Rainer: *Zeitartikulationen autobiographischer Texte – eine Skizze im Kulturvergleich*. Erscheint 2002
- Otte, Gunnar: *Auf der Suche nach »neuen sozialen Formationen und Identitäten«*. In: Friedrichs 1998, 181–220
- Pradelles de Latour, Charles-Henry: *Ethnopsychanalyse en pays bamileké*. Paris 1991
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996

