

Die Zeit des menschlichen Lebens zur Sprache bringen

Altern und die narrative Refiguration der menschlichen
Zeit durch Kalender, Generationenfolge und Spur

MICHAEL COORS, ZENTRUM FÜR GESUNDHEITSETHIK (ZFG), HANNOVER

Zusammenfassung: Der Aufsatz geht der These nach, dass der Lauf der Zeit des menschlichen Lebens in Erzählungen zur Sprache gebracht wird. Ausgehend von Paul Ricœurs „Zeit und Erzählung“ wird dargestellt, wie durch Erzählungen die subjektive Zeiterfahrung neugestaltet (refiguriert) wird und wie Erzählungen über das eigene Leben (in Analogie zu historischen Erzählungen) das subjektive Zeiterleben in den Horizont objektiver universaler Zeit eintragen. Die „Denkinstrumente“, anhand derer diese Verschränkung von subjektiver und objektiver Zeit – die nicht aufeinander zurückführbar sind – geschieht, sind Kalender, Generationenfolge und Spur. Vor dem Hintergrund dieser Zeittheorie kann das Altern des Menschen als Form des Lebens in der Zeit interpretiert werden und kommt als kalendarisches Altern, als soziales Altern und als ständige Krisis der personalen Identität in den Blick.

Schlagwörter: Zeit, Erzählung, Kalender, Generationenfolge, Spur

„So ärgerlich es klingen mag: um praktisch sein zu können,
brauchen wir *Theorien*.“
(Ritschl 2004, 132)

Was bedeutet es für unser Verständnis des Menschseins, dass wir als Menschen altern? Diese schlichte Frage steht im Zen-

trum der anthropologischen Reflexion auf das Altern des Menschen. Solche anthropologischen Fragen werden in den zahlreichen ethischen Diskussionen über das Altern und das Leben im Alter (Schweda 2013) häufig vorausgesetzt, ohne expliziert zu werden (Holm 2012; Coors 2014a). Ich gehe im Folgenden der These nach, dass die anthropologische Frage nach dem Altern des Menschen sich mit der Frage nach dem zeitlichen Ablauf des menschlichen Lebens berührt: Wir altern, weil unser Leben der Zeit unterworfen ist. Darum bedarf es zum Verständnis des Alterns einer Reflexion auf Zeit und Zeitlichkeit des menschlichen Lebens.¹ Wenn wir uns aber philosophisch darüber verständigen wollen, was es bedeutet, in der Zeit zu leben, so müssen wir für diese Reflexion auf die Mittel der (geschriebenen und gesprochenen) Sprache zurückgreifen. Damit stellt sich die Frage, wie der Lauf der Zeit selbst überhaupt zur Sprache gebracht werden kann.

Mir geht es daher im Folgenden darum, nicht nur das Faktum der Zeitlichkeit des menschlichen Lebens ins Auge zu fassen, sondern den Lauf der Zeit, in der sich das menschliche Leben vollzieht, selbst in den Blick zu nehmen:² Wie kann die Zeit, in der wir uns immer schon vorfinden, die niemals unmittelbar Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, sondern immer schon Hintergrund und Voraussetzung unserer Wahrnehmungen und unseres Sprechens ist, überhaupt zum Thema werden? Diese Frage nach der Möglichkeit, die Zeit überhaupt zum Gegenstand der Reflexion zu erheben, ist alles andere als neu. Sie liegt schon Augustins berühmtem Dictum zugrunde:

1 Vgl. Baars 2012, 155: „aging as a daily process of living in time“.

2 Alltagssprachlich sprechen wir eher vom „Verrinnen der Zeit“. Damit gehen aber oft schon negative Bewertungen einher, die ich hier dadurch zu vermeiden suche, dass ich vom „Lauf der Zeit“ oder auch dem „Ablaufen der Zeit“ spreche.

„Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es jemandem auf seine Frage hin erklären will, weiß ich es nicht“ (Augustinus 2009, XI, 17).³ So sehr im alltäglichen Reden ein Verständnis der Zeit vorausgesetzt ist, so sehr zerrinnt uns dieses Vorverständnis unter den Fingern, wenn wir die Zeit als Voraussetzung unseres Denkens und Verstehens selber zum Gegenstand des Denkens und Verstehens machen.

Michael Theunissen hat dem entsprechend zu Recht als fundamentales Problem jeglicher Zeitphilosophie das Problem der Herrschaft der Zeit über uns ausgemacht: „Daß die Zeit über uns, in uns und durch uns hindurch herrsche, besagt: Sie durchdringt und umgreift uns“ (Theunissen 1991, 43; vgl. Bozzaro 2014, 68–73). Wenn die Zeit also etwas Universales ist, das immer schon im Akt des Denkens über die Zeit vorausgesetzt ist, wie kann sie Gegenstand der Reflexion werden?

Wenn wir die Frage nach dem Altern des Menschen beantworten wollen, indem wir die Zeit des menschlichen Lebens in den Blick nehmen, wird das Problem also keineswegs kleiner: Es wird vielmehr erst in seiner ganzen Breite sichtbar. Insofern geht es mir im Folgenden weniger darum, die Probleme aufzulösen, als sie im Zuge einer hermeneutischen Durchdringung auszuformulieren. In diesem Sinne möchte ich der Frage nachgehen, wie Zeit zur Sprache gebracht werden kann und was daraus für das Verständnis des Alterns als eines Phänomens des menschlichen Lebensverlaufs zu folgern ist. Dabei werde ich von den Studien Paul Ricœurs zum Verhältnis von Zeit und Erzählung ausgehen, die sich eingehend damit beschäftigen, wie Zeit zur Sprache gebracht werden kann. Ricœurs Zeittheorie hat ihre entscheidende Pointe darin, dass der Akt des Erzählens die sprachliche Thematisierung des Ablaufs der Zeit ermöglicht

3 „Quid enim est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“

und darin menschliche Zeiterfahrung neugestaltet (refiguriert). Mein Ziel ist es, aus der Auseinandersetzung mit Ricœur und seiner Theorie der narrativen Refiguration der Zeit Konsequenzen zu ziehen für die Frage nach dem Altern des Menschen als seinem Leben in der Zeit.

1. Die Poetik der Erzählung als Antwort auf die Aporien der Zeitphänomenologie

Die Schwierigkeit im Verständnis von Paul Ricœurs Arbeit zu „Zeit und Erzählung“ liegt insbesondere in der Komplexität der einander überlagernden argumentativen Grundbewegungen. Auch wenn es nicht der Gegenstand dieser Studie ist, muss ich im Folgenden einen Überblick über den Zusammenhang der Argumentationsstränge von Ricœurs Werk geben, damit deutlich wird, an welcher Stelle Ricœurs Interpretation der Phänomene „Kalender“, „Generationenfolge“ und „Spur“ ansetzt, die ich dann in Bezug auf das Thema Altern und Zeit des menschlichen Lebens thematisieren möchte.

Das grundlegende Programm von „Zeit und Erzählung“ besteht darin, Fragen der philosophischen Phänomenologie der Zeit und Theorien der Erzählung aufeinander zu beziehen. Dem liegt die These zugrunde, dass die „Poetik der Erzählung“ (III, 159)⁴ die Aporien der Phänomenologie der Zeit zwar nicht theoretisch, wohl aber poetisch auflöst (I, 107): „Die Fabelkomposition^[5] [gibt] dem Paradox eine Lösung, die in dem dichterischen

4 Angaben im Text ohne Quellennennung beziehen sich alle auf Ricœur 2007 unter Angabe von Bandnummer (römische Ziffer) und Seitenzahl. Der Titel des 2. Kapitels in Teil IV von Ricœur 2007 lautet: „Poetik der Erzählung: Geschichte, Fiktion, Zeit“.

5 Ricœur übersetzt den Begriff „mythos“ aus der aristotelischen „Poetik“ mit dem französischen „intrigue“. In der deutschen Übersetzung wird dafür der Begriff der Fabel verwendet. „Fabelkomposition“ übersetzt

Akt selbst besteht“ (ebd.). Die erste dieser zwei Aporien der Phänomenologie der Zeit⁶ besteht für Ricœur in der Spannung zwischen der Einheit der Zeit und ihrem Auseinanderdriften in die drei Ekstasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die zweite Aporie erkennt Ricœur in einer philosophisch unauflösbaren Spannung zwischen dem subjektiven Zeitbewusstsein (der phänomenologischen Zeit) (Augustin, Husserl) und der universellen Zeit (Aristoteles, Kant).⁷ Mit dem Begriff einer universellen Zeit geht es um die Zeit, insofern sie gerade nicht vom subjektiven Bewusstsein, sondern als etwas dem Subjekt immer schon Vorgegebenes erfasst wird.⁸

Auf diese Aporien der Phänomenologie der Zeit also *antwortet* der Akt des Erzählens (III, 159) – dabei darf man „Antworten“ durchaus im Sinne der Phänomenologie der Antwort von Bernhard Waldenfels (2007) verstehen. Im Erzählen antworten wir auf den Anspruch der Zeit, dem wir uns nicht entziehen können. In der Antwort des Erzählens aber tritt dieser Anspruch der Zeit zu Tage, ohne darin aufzugehen: Zwischen Anspruch und Antwort besteht ein irreduzible Differenz (Wal-

das französische „mise en intrigue“ und verweist auf den kreativen Akt des Erzählens.

- 6 Am Ende von Band III (417–437) formuliert Ricœur noch eine dritte Aporie, nämlich die Aporie der „Unerforschlichkeit der Zeit“, die sich aber nach Ricœurs eigener Auskunft nur „stellenweise“ in seiner Arbeit zeigt. Ich habe diese Aporie hier zum Ausgangspunkt der Fragestellung gemacht.
- 7 Die Begriffe changieren im Werk Ricœurs. Das ist auch bedingt durch die Auseinandersetzung mit jeweils unterschiedlichen Zeittheorien. Die grundlegende Gegenüberstellung ist jedoch klar: Auf der einen Seite stehen Begriffe wie subjektive, erlebte oder phänomenologische Zeit, auf der anderen Begriffe wie universelle, kosmische (auch: kosmologische), physikalische, vulgäre oder objektive Zeit.
- 8 Im Sinne des Begriffs der „Herrschaft der Zeit“ bei Theunissen 1991.

denfels 2012, 58). Das heißt, die Zeit bleibt letztlich undenkbar, weil sie in der Antwort des Denkens immer schon vorausgesetzt werden muss (III, 417f.); sie geht nicht im Erzählen auf, wird aber auf spezifische Art und Weise zur Sprache gebracht.

Unterhalb dieses Gesamtprogramms, auf die Aporien der Phänomenologie der Zeit mit einer Theorie der Erzählung zu antworten, setzt sich Ricœur zum einen mit der Ausdifferenzierung der Erzählpraxis in die großen Zweige der historischen (I, 137–345) und der fiktiven Erzählung (II) auseinander. Zum anderen arbeitet er die Aporetik der Zeitphänomenologie in der Auseinandersetzung mit verschiedenen philosophischen Positionen aus (III, 15–157). Dabei bildet die bereits benannte Aporie der Dissonanz und der Konsonanz der Zeiterfahrung den Ausgangspunkt für das Wechselspiel zwischen Zeitphilosophie und Erzähltheorie in Ricœurs Arbeit: In Aristoteles' „Poetik“ nämlich findet Ricœur ein Verständnis von Erzählung, das diese als eine spezifische Form der *mimesis* von Handlungen deutet (I, 56–65). Mit dem Begriff der *mimesis* wird dabei der „aktive Prozeß des Nachahmens oder Darstellens“ (I, 57) bezeichnet. Darin erblickt Ricœur eine Antwort auf das augustinsche Problem des Verhältnisses von *intentio* und *distentio*, also von punktueller Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins in der Hervorbringung der Zeit (*intentio*) und Ausdehnung der Zeit in unterschiedliche Zeitmodi (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) (*distentio*) (I, 32–39, 54). Indem die Erzählung zeitlich aufeinanderfolgende, unterschiedliche Handlungen erzählerisch verbindet, stellt sie nicht nur die einzelnen Handlungen dar, sondern schafft über den Verlauf der Handlungen einen Zusammenhang mit einem Anfang, einer Mitte und einem Ende (I, 66f.). Ricœur spricht von der „dissonanten Konsonanz“ der Erzählung (z.B. I, 84) bzw. von der „Synthesis des Heterogenen“ (I, 106): Die Erzählung vereinigt „so heterogene Faktoren

wie Handelnde, Ziele, Mittel, Interaktionen, Umstände, unerwartete Resultate usw.“ (ebd.).⁹

Im Zusammenfügen der unterschiedlichen Elemente zur Einheit der Erzählung (als einem synthetischen Urteil) ist die *mimesis* der Erzählung immer auch produktiv. Sie bringt Zeit also nicht nur sprachlich zur Darstellung, sondern hat ihrerseits wiederum Auswirkungen auf die Zeiterfahrung. Dementsprechend analysiert Ricœur die *mimesis* des Erzählens in drei Aspekten (I, 78): Erzählen setzt voraus, dass Handlungen so gestaltet sind, dass sie zeitlich zueinander in Beziehung gesetzt werden können – sie sind, so Ricœur, zeitlich *präfiguriert*. Diese Ebene bezeichnet er als *mimesis I*. Sie markiert die ontologische Voraussetzung des Aktes der Erzählung. In der Erzählung wiederum wird die Zeit durch die Kunst der Komposition des Textes (in der Synthese des Heterogenen) *konfiguriert*. Hier geschieht die *mimesis* im engeren Sinne, von Ricœur als *mimesis II* bezeichnet. Im Akt der Lektüre schließlich wird die Zeiterfahrung der Leser durch die Strukturierung der Zeit in der Erzählung einer Neugestaltung unterzogen (*mimesis III*) – sie wird *refiguriert* (I, 88).

Während die Poetik des Erzählens also auf die erste Aporie der Zeitphänomenologie durch den Akt der Konfiguration und Refiguration der Zeit in der und durch die Erzählung antwortet, ist die Antwort auf die zweite Aporie, also auf das Verhältnis von subjektiver und universeller Zeit, unmittelbar verwoben mit der Verhältnisbestimmung von historischer und fiktiver Erzählpraxis. Dafür setzt Ricœur sich breit mit der Theorie der

9 Ricœur verweist in diesem Zusammenhang auf Kants Theorie des reflektierenden Urteilens in der „Kritik der Urteilskraft“ (I, 107) und so liegt es nahe zu formulieren, dass der Akt des Erzählens Verstand und Einbildungskraft in jenes produktive Spiel versetzt, das nach Kant charakteristisch ist für den Prozess des reflektierenden Urteilens (Kant 1994, B 28 und 146).

Geschichtswissenschaft auseinander, die ihm zufolge zu Recht für sich in Anspruch nimmt, mehr zu sein als *nur* Erzählung (I, 265; III, 222ff.). Er arbeitet heraus, dass auch die Historie auf Momente des Erzählens angewiesen bleibt, ohne dadurch aber in der Fiktionserzählung aufzugehen. Historische Erzählungen sind nicht einfach Fiktionserzählungen, aber sie sind als historische Erzählungen angewiesen auf Momente des fiktiven Erzählens (III, 295–306), so wie die Fiktionserzählung ihrerseits Anleihen beim historischen Zeitverständnis macht (III, 306–311). Das Proprium der historischen Erzählung liegt nun in dem Anspruch, die Vergangenheit so zu erzählen, „wie sie wirklich war“ (III, 295). Wie aber unterscheidet sich das, was „wirklich“ geschehen ist, von dem, was in der Fiktion erzählt wird? Ricoeurs Antwort ist, dass in der historischen Erzählung die erlebte, die phänomenologische Zeit in die kosmische, universelle Zeit eingeschrieben wird (III, 160): Das, was als Zeiterleben in der historischen Arbeit rekonstruiert wird, wird nicht als ein fiktionales Zeiterleben rekonstruiert, sondern als Teil eines größeren Zeit- und Erzählzusammenhangs, in dem auch wir unsere Geschichte und unser Zeiterleben verorten. Das bedeutet, das Proprium der historischen Erzählung und damit der historischen Zeit ist der Brückenschlag zwischen dem phänomenologischen Zeiterleben und der universellen kosmischen Zeit (III, 392).

Dieses Zusammenspiel von subjektivem Zeiterleben und der Einschreibung der subjektiven in die kosmische Zeit konkretisiert sich nach Ricoeur in den Phänomenen Kalender, Generationenfolge und Spur.

2. Historische Zeit und Lebenszeit

Bevor ich auf Ricoeurs Theorie der historischen Zeit und die Vermittlungsfiguren von Kalender, Generationenfolge und Spur sowie ihre Bedeutung für das Verständnis des menschl-

chen Alterns näher eingehe, ist es notwendig zu diskutieren, inwiefern überhaupt aus einer Theorie der historischen Zeit und der historischen Erzählung etwas für das Phänomen des Altern gefolgert werden kann.

Das Problem einer philosophischen Betrachtung des Lebensverlaufs verhält sich gewissermaßen analog zu dem Problem der Reflexion auf die Geschichte der Menschheit, nur dass die Reflexion auf das Altern eine Reflexion auf die Geschichte von Individuen ist. Diese Analogie besteht nach Ricœur im jeweiligen Bezug auf die narrative Identität: Geht es auf der einen Seite um die narrative Identität geschichtlicher Größen wie Nationen, Völker oder auch Epochen, so geht es beim Thema Altern um die Identität des in der Zeit sich wandelnden menschlichen Individuums (III, 395–400; Ricœur 2006, 138).¹⁰ In beiden Fällen bezieht man sich aber auf eine vergangene Zeit und das, was in ihr „wirklich geschehen ist“.

Das heißt, auch in der Reflexion auf die individuelle Lebensgeschichte kommt es darauf an, das, was geschehen ist, in Beziehung zu setzen zu der Gegenwart, in der ich lebe: Ich muss meine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einen Zusammenhang bringen und dieser muss sich von der reinen Fiktion unterscheiden. Insofern besteht also eine Parallelität zwischen der narrativen Struktur der Geschichte und der narrativen Identität der Person in der Zeit. Darauf weist auch Ricœur selbst hin, wenn er am Schluss von „Zeit und Erzählung“ auf das Thema der narrativen Identität zu sprechen kommt und dabei das Problem der „Zuweisung einer spezifischen Identität“ expli-

10 Einem expliziten Bezug zum Thema Altern stellt Ricœur 2006, 92, her: „Personen hingegen erkennen sich vor allem an ihren individuellen Zügen. Und an ihnen erweist die lange Trennung die zerstörerische Macht, die die antike Weisheit der Zeit bemaß und an die Aristoteles gemahnte. Emblematisch dafür ist das Altern.“

zit sowohl auf Gemeinschaften als auch auf Individuen bezieht (III, 395). Entsprechend sieht er auch die personale Identität als eine narrativ konstruierte Identität an (III, 395ff.; Ricœur 2005, 141–206): „Auf die Frage ‚wer?‘ antworten, heißt [...] die Geschichte eines Lebens erzählen“ (III, 395). Wenn also personale Identität über die Zeit hinweg als narrative Identität der „wirklichen“ Geschichte des Individuums konstruiert wird, liegt es nahe, danach zu fragen, wie auch hier die erzählte Zeit des Individuums eine Brücke schlägt, „über die Bruchstelle [...], die sich stets aufs neue zwischen phänomenologischer und kosmologischer Zeit bildet“ (III, 392).

Die Analogie zwischen der Zeit, in der wir altern, und der historischen Zeit hat allerdings auch ihre Grenzen: Im Blick auf die Hermeneutik der Geschichte formuliert Ricœur: „So läßt sich, mit allen nötigen Vorbehalten, das Verstehen der überlieferten Texte zur Grunderfahrung jeder Beziehung auf die Vergangenheit erheben“ (III, 359). Am Modell des Textverstehens kann nach Ricœur also eine Hermeneutik des Verstehens der Vergangenheit entworfen werden, weil das geschichtliche Verstehen wesentlich ein Verstehen geschichtlicher Textquellen ist. Damit allerdings kommt im Übergang vom Verstehen der Geschichte zum Verstehen der je eigenen Lebensgeschichte eine deutliche Verschiebung in den Blick: Die jeweils eigene Lebensgeschichte zumindest erschließt sich nicht primär aus Textquellen, sondern aus Erinnerungen und Erzählungen, die nicht schriftlicher Art sind. Gleichwohl ist das Verstehen je meiner Lebensgeschichte und mehr noch das Verstehen der Lebensgeschichte eines anderen auf Dokumente und Quellen angewiesen – mündlicher und schriftlicher Art: Fotos, Gegenstände, Briefe, E-Mails, Berichte etc. sind „Spuren“, die eine Rekonstruktion der eigenen Lebensgeschichte ermöglichen. Insofern bleibt eine hinreichende Analogie bestehen, um

Ricœurs Überlegungen zur historischen Zeit auf die Zeit des Alterns zu übertragen.

Noch in einer weiteren Hinsicht besteht ein methodisch relevanter Unterschied zwischen der Reflexion auf die Lebenszeit des Menschen und der auf die historische Zeit: Während historische Zeit in historischen Erzählungen häufig und umfassend zur Sprache gebracht wird, ist das Erzählen der Lebensgeschichte eines Menschen *im umfassenden Sinn* selten und ungewöhnlich. Menschen erzählen immer wieder auch über ihr Leben und über das Leben anderer, aber in aller Regel nur in Ausschnitten (vgl. Baars 2012, 177f., 183; Ritschl 2004, 55, 138). Die Thematisierung der Lebensgeschichte eines Menschen im umfassenden Sinn hat nur wenige Orte (z.B. bei Trauerfeiern). Die Überlegungen zur narrativen Identität bei Ricœur und damit auch die folgenden Überlegungen zur narrativen Refiguration der menschlichen Lebenszeit durch das Erzählen des Lebensverlaufs beruhen also auf der *methodischen Fiktion* einer solchen Erzählung: Die Zeit des menschlichen Lebens kann zur Sprache gebracht werden, indem wir uns das Leben eines Menschen als erzähltes Leben vorstellen, auch wenn diese Erzählung so nie wirklich erzählt wird. In Wirklichkeit wird die Zeit menschlichen Lebens vielmehr in einer Vielzahl von fragmentarischen Erzählungen immer wieder neu thematisiert und refiguriert.¹¹

Mit dem Phänomen des Alterns aber kommt hier auch noch eine weitere Fragestellung in den Blick: Die Frage nach dem Altern ist nicht nur die nach der Erzählung der je eigenen Lebenszeit, sondern Altern ist ein Prozess, der sich *in* der Zeit

11 Diese Fragmentarität des Erzählens der menschlichen Lebenszeit ist für sich bereits aufschlussreich, insofern sie auf die Fragmentarität menschlichen Lebens an sich verweist, die man auch gegen die Vorstellung des Alterns als eines Werdens zu sich selbst (vgl. Rentsch in diesem Heft; auch 1992; 1995; 2014) wenden kann. Vgl. dazu Coors 2014b.

vollzieht: Altern und Leben in der Zeit sind nicht einfach identisch. Die Frage nach dem Altern geht über die nach der Lebenszeit insofern hinaus, als sie sich auf die zeitliche Verortung im Verlauf der eigenen Lebensgeschichte bezieht. Sich selbst oder anderen ein Alter zuzuschreiben, bedeutet, sich selbst oder die andere Person in einem bestimmten zeitlichen Verhältnis zu den Ereignissen des je eigenen Lebensverlaufs zu verorten. Das aber geschieht – und hier berührt sich diese Fragestellung wieder unmittelbar mit Ricœurs Beobachtungen zur historischen Zeit –, indem der Lebensverlauf in ein Verhältnis gesetzt wird zu der Geschichte, in der er seinen Ort hat, oder, mit Ricœur formuliert: Das Alter einer Person als Ort im Prozess des Alterns zu bestimmen, bedeutet, ihre Lebensgeschichte in den Horizont einer universellen Geschichte einzuschreiben.

3. Kalender, Generationenfolge und Spur – Figuren der Vermittlung

Die historische Zeit als Zeit „zwischen der phänomenologischen Zeit und der Zeit, die die Phänomenologie nicht zu konstituieren vermag, und die man die Zeit der Welt, die objektive oder vulgäre Zeit nennt“ (III, 165), geht hervor aus der Refiguration der Zeiterfahrung durch die Geschichte, also der historischen Erzählung (ebd.). Die historische Erzählung refiguriert unsere Zeiterfahrung im Spannungsfeld von phänomenologischer und universeller Zeit durch die „Denkinstrumente“ (ebd.) des Kalenders, der Generationenfolge und der Spur¹²: „Diese Bindeglieder zwischen erlebter und universeller Zeit haben [...] die gemeinsame Eigenschaft, die narrativen Strukturen [...] auf das

12 Mit dem Begriff der Spur verweist Ricœur auf die Spuren, die menschliches Handeln hinterlässt (wie Dokumente oder Monumente) und die die Grundlage historischer Forschung bilden. Dazu im Folgenden mehr.

Universum zu übertragen, und derart tragen sie bei zur Refiguration der historischen Zeit.“ (ebd.)

Das heißt, im Lesen von Darstellungen der Geschichte werden wir mit Erzählungen konfrontiert, deren Rezeption unsere Zeiterfahrung verändert, indem sie diese in einen Zeithorizont einzeichnen, den wir mit Ricoeur universelle bzw. kosmische Zeit nennen können. Diese universelle Zeit lässt sich – anders als die phänomenologisch rekonstruierbare Zeiterfahrung – gerade nicht als Leistung des subjektiven Bewusstseins begreifen, sondern ist immer schon in diesem vorausgesetzt. Weil ihre Messung sich an kosmischen Phänomenen orientiert, wird sie auch als kosmische Zeit bezeichnet. Kalender, Generationenfolge und Spur verweisen dabei auf Instrumente und Techniken, mittels derer historische Erzählungen zwischen subjektiver Zeiterfahrung und universeller Zeit vermitteln, indem sie subjektive Zeiterfahrung in den Horizont universeller Erzählungen über die Zeit der Welt stellen.

3.1. Kalendarische Zeit und chronometrisches Altern

Mit der kalendarischen Zeit wird neben der subjektiven und der universellen Zeit eine „dritte Zeit“ eingeführt, die sich nach Ricoeur einem wesentlich älteren Zeitverständnis verdankt, nämlich der Vorstellung einer mythischen Zeit: „Die mythische Zeit [...] verweist uns vor diesen Bruch [zwischen subjektiver und universeller Zeit] zurück, an einen Punkt der Problematik der Zeit, wo letztere noch die Totalität dessen umgreift, was wir einerseits als Welt, andererseits als menschliche Existenz bezeichnen“ (III, 166). Der Kalender geht, wie Ricoeur in Anknüpfung an soziologische Studien referiert, hervor aus dem Zusammenspiel von Mythos und Ritual (III, 167–169) und erbt aus diesem Zusammenspiel die Funktion einer Vermittlung zwischen subjektivem Zeiterleben und universeller Zeit.

Diese Vermittlung ist das, was hier v.a. interessiert (III, 169). Die Grundstruktur von Kalendern ist für Ricœur in Anlehnung an die Studien von Émile Beneviste durch drei Momente bestimmt: Es gibt (1) ein „Gründungsereignis“, von dem als „axialem Bezugspunkt“ ausgehend die Zeitmessung (2) in zwei Richtungen erfolgt: „von der Vergangenheit zur Gegenwart und von der Gegenwart zur Vergangenheit“ (III, 170). Schließlich ist das dritte (3) wesentliche Moment die Einführung von Maßeinheiten, die sich an wiederkehrenden kosmischen Phänomenen orientieren (ebd.).

Mit dieser Struktur wird die kalendarische Zeit auf der einen Seite klar als universelle, kosmische Zeit konstruiert, die physikalisch messbar ist. Zeit erscheint hier als lineare Zeit, die sich gleichförmig ausdehnt und beliebig unterteilbar ist (III, 170). „[S]ofern sie beliebig unterteilbar ist, ist sie Quelle beliebiger Jetztte, denen die Bedeutung der Gegenwart abgeht“ (ebd.). Das punktuelle Jetzt einer kosmischen Zeitordnung unterscheidet Ricœur von der erlebten Gegenwart, die immer schon eine zeitliche Ausdehnung hat und sich nicht als Punkt einer Zeitlinie darstellen lässt.¹³

So sehr die kalendarische Zeit aber auf der einen Seite die Zeit in eine Reihe von chronometrischen Jetzt-Momenten zerlegt, so sehr ist sie doch andererseits abhängig von einer inhaltlichen Qualifikation der Zeit, die sich insbesondere in der Setzung des „Nullpunktes“ des Kalenders zeigt (III, 171). In diesem axialen Bezugspunkt der Kalenderrechnung wird die kalendarische Zeit in besonderer Weise qualifiziert. Weil alle ka-

13 Herausgearbeitet wird dies bereits anhand von Augustin (I, 32–38) und in der Gegenüberstellung von Augustin und Aristoteles (III, 29f.). Fortgeführt wird der Gedanke in der Auseinandersetzung mit Husserls Theorie der Retention und Protention, durch die das Bewusstsein zeitliche Gegenwart als Dauer hervorbringt (III, 47–51).

alendarischen Daten auf diesen axialen Bezugspunkt referieren – denn „durch ihn bekommen alle Ereignisse eine *Stelle* in der Zeit, die definiert ist durch ihre Distanz zum axialen Moment“ (III, 172) –, ist die gesamte kalendarische Zeit immer auch mehr als eine lineare Ansammlung von Jetzt-Momenten: In der kalendarischen Zeit sind die messbare, objektivierte Zeit und die inhaltlich gedeutete, phänomenologische Zeit immer schon aufeinander bezogen. Der Kalender ermöglicht so eine subjektive und intersubjektive Orientierung des Zeiterlebens wie auch die zeitliche Organisation des Zusammenlebens auf der Grundlage einer kosmisch gemessenen universalen Zeit.

Vieles von dem, was Ricoeur über die Vermittlungsfunktion des Kalenders an der Schnittstelle von kosmischer Zeit und subjektiver Zeiterfahrung schreibt, lässt sich auch auf das Phänomen des Alterns beziehen. Dabei ist mit der objektiven Messbarkeit der universellen Zeit das Altern v.a. als chronometrisches Altern im Blick (Baars 2012, 12–57)¹⁴. In chronometrischer Hinsicht bemisst sich der Ort des Einzelnen in seiner Lebensgeschichte durch den kalendarischen Zeitabstand zum Zeitpunkt der Geburt, der wiederum in aller Regel jährlich begangen wird (hier zeigt sich auch eine Nähe zur mythischen Zeit und ihrer rituellen Dimension). Das heißt, das Erzählen der je eigenen Lebensgeschichte und die darin sich ereignende Refiguration der Lebenszeit nimmt Bezug auf Daten der kalendarischen Zeit und verortet so die eigene subjektive Zeiterfahrung des Alterns im Horizont der universellen, objektiv zugänglichen, physikalisch bzw. kosmisch fundierten Zeitmessung. Das

14 Baars 2012, 131 sieht den Ursprung des von ihm so genannten chronometrischen Zeitverständnisses in der Zeitphilosophie der „Physik“ des Aristoteles, die für Ricoeur Pate steht für die kosmologische, universale Zeit. Ricoeur verweist III, 197, darauf, dass die Uhr (also die chronometrische Zeitmessung) eine konsequente Fortsetzung der kalendarischen Zeitmessung ist.

wiederum macht das Alter wie auch das Altern einer intersubjektiven Kommunikation zugänglich.

Auf der anderen Seite lässt das Altern sich ebenso wenig wie die kalendarische Zeit auf eine chronometrische Dimension reduzieren, wie Baars (ebd., 49) zu Recht betont. In bestimmter Hinsicht ist das chronometrische Alter „präzise beliebig“¹⁵, weil die damit einhergehende Qualifikation des Alternsprozesses sich gerade nicht aus dem chronometrischen Alter ergibt. Ab welchem chronometrischen Alter z.B. jemand als erwachsen und nicht mehr als jugendlich gilt oder ab wann man alt ist, geht nicht aus der chronometrischen Zeit hervor, sondern ist eine auch in ethischer Hinsicht relevante Qualifizierung des chronometrischen Alterns.

In besonderer Weise ist der Referenzzeitpunkt der Geburt mehr als ein chronometrischer Zeitpunkt auf dem Kalender.¹⁶ Die Zeit der Geburt ist nicht erlebte Zeit, sondern durch Fremderzählungen (z.B. der Eltern) erinnerte und im Ritual des Geburtstages vergegenwärtigte vergangene Zeit. Schon in diesen Überlagerungen unterschiedlicher Ebenen der Vergegenwärtigung und Erinnerung wird deutlich, dass die besondere Qualifikation des Zeitpunktes der Geburt nicht in der objektiv messbaren universellen Zeit aufgeht, sondern als Ursprung der je eigenen Zeit in den Bereich der phänomenologischen Zeit gehört.¹⁷ Geburt und erlebte Gegenwart (nicht das chronometrisch messbare Jetzt) markieren dabei die Spanne, die wir als das erlebte Alter einer Person

15 So übersetze ich Baars Wendung „exactly arbitrary“ (Baars 2012, 47).

16 Zum Thema „Geborenssein“ und seinen Implikationen für die Ethik vgl. Schües 2008.

17 Vgl. auch Ricoeur 2006, 243: „Was also die Geburt uns aufgibt, jenseits der immer dunkler werdenden Erinnerung an die frühe und früheste Kindheit, ist das Rätsel des Ursprungs, der sich nicht auf die Erklärung als Anfang reduzieren lässt.“

bezeichnen können. Es umfasst diejenige Zeit, die zu erzählen wäre, wenn diese Zeit des Lebens zur Sprache gebracht werden soll. Dieses erlebte und erzählbare Alter aber wird eingezeichnet in eine chronometrische Zeitrechnung, die es als Alter sprachlich kommunizierbar macht, und beruht auf dem chronometrisch messbaren, der eigenen Erinnerung nicht zugänglichen Moment der Geburt, der in der kalendarischen Zeit begangen wird.

Das Phänomen des Alterns hat also ebenso wie die kalendarische Zeit seinen Ort an der Grenze von phänomenologischer und universeller Zeit. Sowenig das Altern des Menschen in der chronometrischen Messbarkeit der kalendarischen Zeit aufgeht, so wenig ist es eine bloße subjektive Verortung meiner Selbst in der Erzählung meiner Lebenszeit, sondern die Zeit des Alterns ist analog der historischen Zeit aus der Überschneidung von subjektiver und universeller Zeit zu verstehen. Wenn ein Mensch seine Lebenszeit erzählend zur Sprache bringt, so wird diese Erzählung immer auch Bezug nehmen müssen auf kalendarische Ereignisse, die das eigene Leben in den jeweiligen Zeithorizont der Welt einordnen. Bei aller berechtigten Kritik an der Reduktion von Altern auf das chronometrische Altern (ebd., 49f., 65) kann also die chronometrische Dimension auch nicht ignoriert werden (ebd.), sondern ist auf ihre Weise konstitutiv für das Phänomen des menschlichen Alterns.

3.2. Generationenfolge und Altern

Während die kalendarische Zeit das subjektive Zeiterleben und die phänomenologische Konstruktion des Zeitbewusstseins auf eine physikalische bzw. kosmische Wirklichkeit bezieht, an der wir alle teilhaben und die sich der Konstruktionsleistung des Bewusstseins entzieht, geht es mit dem Phänomen der Generationenfolge um eine „biologische Untermauerung“ (III, 173) der historischen Zeit. Der Übergang zum Thema der Generationen-

folge ist implizit bereits mit dem Verweis auf die Geburt vollzogen, denn geboren werden wir als „Tochter oder Sohn von ...“ (Ricœur 2006, 241f.). Das heißt, mit der Geburt kommen sowohl eine soziale Positionierung in der Umwelt als auch die biologische Abstammung zur Sprache. Als „Kind von ...“ verorte ich mich in einem zeitlichen Zusammenhang an der Schnittstelle von phänomenologischer Zeit und universeller Zeit.¹⁸

Vermittels der Zugehörigkeit zu einer Generation, die auf eine andere folgt, sortiert sich die Zeit in die Zeit einer Vor-, einer Mit- und einer Folgewelt, wie Ricœur im Anschluss an Alfred Schütz formuliert (III, 178f.). Die Mitwelt ist fundamental durch „Gleichzeitigkeit“ charakterisiert: Menschen einer Generation sind einander „gleichzeitig“, und zwar in dem Sinne, dass sie, wie es wiederum in Anlehnung an Schütz heißt, „zusammen altern“ (III, 180, vgl. Baars 2012, 163). Es ist also das Erleben einer gemeinsamen Bewegung durch die Zeit, durch das Menschen zu der Gruppe einer Generation zusammengeschlossen werden. Zu dieser Gleichzeitigkeit des gemeinsamen Alterns gehört auch die Äquidistanz zu Menschen anderer Generationen: Eltern bleiben Eltern und Kinder bleiben Kinder, egal in welchem Alter sie sich befinden. Die zeitliche Distanz bleibt in einer objektiv chronometrischen Hinsicht dieselbe: Die Eltern sind immer genau x Jahre älter als ihr Kind. Das subjektive Erleben dieses zeitlichen Abstandes freilich kann sich im Verlaufe des Lebens verändern: Den gleichen chronometrischen Abstand zur Elterngeneration erleben Kinder anders als Erwachsene.

Die Stabilität der Generationenfolge ermöglicht aber die Erfahrung der Zeitgleichheit in einer Generation und der zeit-

18 Wie sich dieses Verhältnis durch die Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin verändert, durch die biologische und soziale Elternschaft miteinander nicht mehr identisch sind, wäre eigens zu diskutieren.

lichen Distanz zwischen den Generationen. „Die gemeinsame Welterfahrung beruht [...] auf einer zeitlichen und räumlichen Koexistenz“ (III, 180). Durch die Verortung in einer Generationenfolge wird so eine Brücke geschlagen „zwischen der privaten Zeit des individuellen Schicksals und der öffentlichen Zeit der Geschichte“ (III, 181).

In der Idee einer Generationenfolge, so wie sie Ricœur in „Zeit und Erzählung“ einführt, berühren sich Zeitphilosophie und Theorie des Alterns unmittelbar, weil hier das gemeinsame Altern dazu dient, die Funktion der Verortung in einer Generationenfolge für das Zeitverstehen verständlich zu machen. Damit aber wird zugleich auch etwas über das Altern ausgesagt: Sich in einem bestimmten Alter zu erleben, heißt, sich selber in den Generationen zu verorten. Der Prozess des Alterns ist auch ein Prozess der Verschiebung der je eigenen Position in der Generationenfolge: vom Kind und Jugendlichen hin zur eigenen Eltern- und Großelternschaft. Dabei geht es nicht primär darum, dass diese Möglichkeiten im eigenen Lebensverlauf realisiert werden – man muss nicht Vater oder Mutter werden, um das Altern zu erleben –, sondern darum, dass man es bei Menschen der je eigenen Generation erlebt: „Was man ist, ist man als Vertreter seiner Generation im Verhältnis zu den anderen Generationen. Und man wird das, was die anderen schon sind“ (Großheim 2012, 79).

Mit den unterschiedlichen Positionen in der Folge der Generationen gehen unterschiedliche moralische Verpflichtungen und Rechte einher, wie z.B. das Recht von Kindern auf eine gute Erziehung und die Fürsorge- und Erziehungspflichten von Eltern gegenüber den eigenen Kindern, aber auch die Fürsorgepflichten der erwachsenen Kinder gegenüber ihren pflegebedürftigen Eltern. Welchen dieser Pflichten dabei in und durch die Familie nachgekommen werden muss und welche an das

Gesundheitssystem respektive an die Gesellschaft als Ganzes delegiert werden, ist von vielfältigen Entscheidungen abhängig und sieht in unterschiedlichen Gesellschaften unterschiedlich aus (Schinkel 2013, 463; Schweda u.a. 2011). Damit werden elementare Fragen der Gerechtigkeit zwischen den Generationen berührt (vgl. dazu z.B. Höffe 2002; Müller 2010; Großheim 2012). Im Blick auf das Thema des Alterns aber wird hier deutlich, dass die zeitliche Verortung im eigenen Lebensverlauf sich zum einen durch die Verortung in der Generationsfolge einer Familie und der Gesellschaft strukturiert und dass dies zum anderen auch eine zeitliche Strukturierung der moralischen Verpflichtungen im Lebensverlauf mit sich bringt. Die zeitliche Refiguration der Lebenszeit durch die Art und Weise, wie wir unser Altern erzählen, ist also ethisch nie neutral.

Das Phänomen der Generationenfolge macht außerdem deutlich, dass das Zeiterleben des Alterns als soziales Phänomen in den Blick genommen werden muss: Das Erleben des Alterns ist kein individueller Prozess, sondern vollzieht sich im Wechselspiel von zeitlicher Stabilität und Wandel der *sozialen Beziehung* zwischen den Generationen im Laufe der Zeit (vgl. auch Hiltmann 2006, 48f., 52). Das bedeutet, dass man das Altern des Individuums nicht angemessen verstehen kann, wenn man es nicht im Horizont des Prozesses der fortwährenden Veränderung der generationellen Struktur der jeweiligen Gesellschaft versteht.¹⁹ Darum lässt sich der Umgang mit dem Altern nicht einfach im Sinne einer liberalen Gesellschaftsordnung ganz an das Individuum delegieren, das dann nach den

19 Den Zusammenhang zwischen dem Altern des Individuums und dem Zusammenleben unterschiedlicher Generationen (Alterskohorten) im Kontext gesellschaftlicher Institutionen hat in soziologischer Perspektive bereits Matilda White Riley intensiv untersucht und diskutiert. Vgl. z.B. Riley 1987; 1988; 1994. Ich danke Mark Schweda für den Hinweis auf diese Arbeiten!

eigenen Wertvorstellungen entscheiden soll, wie es denn zu altern gedenkt – wie es z.B. im Kontext der Anti-Aging-Medizin häufig gefordert wird (Eichinger 2011, 125–127) –, sondern ist immer ein Thema, das die Gesellschaft als ganze betrifft: „Altern ist nicht einfach ein z.B. körperlicher Vorgang am isolierten Individuum, sondern wesentlich eine Verschiebung der eigenen Stellung in der Generationenfolge einer Gesellschaft“ (Großheim 2012, 81).²⁰

3.3. Spur, Zeit und Altern

Für die Refiguration der Zeit durch die historische Erzählung spielt insbesondere das Phänomen der Spur eine zentrale Rolle. Mit dem Begriff der Spur bezeichnet Ricoeur die epistemologische Voraussetzung dafür, dass Historiker aus in Archiven zu findenden Dokumenten Schlüsse über die Geschichte ziehen können (III, 186). Dabei ist nämlich vorausgesetzt, „daß die Vergangenheit eine Spur *hinterlassen* hat, die von den Monumenten und Dokumenten zu einem Zeugen der Vergangenheit gemacht wird“ (III, 191).

Das Vorbild für die Metapher der Spur ist die Spur bzw. Fährte, die ein vorübergehendes Tier oder ein Mensch zurücklässt (ebd.). Die Spur wird hinterlassen und ist darum in der Gegenwart sichtbar (als Fährte bzw. Markierung), es gibt sie aber zugleich nur, „weil früher ein Mensch oder ein Tier dort vorüberging, bzw. ein Etwas gewirkt hat“ (ebd.). Das heißt, die

20 Vgl. auch Vincent 2013, 36: „Humans have built their diverse kinship societies by culturally moulding the basic building bricks of gender and generation. A society without age would be without generations and therefore less human.“ Ob die Schlussfolgerung, dass wir es mit einer Gesellschaft ohne Generationen zu tun bekämen, stimmt, kann man hinterfragen. Auf jeden Fall aber würde sich das Verhältnis der Generationen zueinander gravierend verändern.

Spur schlägt eine Brücke zwischen Gegenwart und Vergangenheit: Das Vorübergehen, auf das sie verweist, ist vergangen, aber die Spur bleibt bis in die Gegenwart und ist gerade dadurch Zeichen der vergangenen Zeit, die als „wirkliche“ Vergangenheit erzählt werden kann – aufgrund der Spur, die gegenwärtig als Zeichen der Vergangenheit intersubjektiv zugänglich ist.

Sowie das Vorübergehen eines Tieres oder eines Menschen einen Abdruck in der Erde hinterlässt, hinterlassen die Handlungen von Menschen Markierungen in Form von archivierbaren Dokumenten: „[D]ie Menschen gehen vorüber, die Werke bleiben“ (III, 193). Weil diese Abdrücke der Spur zugleich Wirkungen einer Ursache sind, gehört das Phänomen der Spur für Ricœur in den Überschneidungsbereich zweier logischer Systeme: Zum einen ist die Spur Zeichen (hermeneutisches System), zum anderen ist sie Wirkung einer Ursache (Kausalitätssystem). Wir können Spuren im Rahmen eines Kausalitätssystems lesen und Rückschlüsse von der Wirkung auf die Ursache ziehen, die objektiv nachvollziehbar sind. Zum anderen aber bedeutet das Lesen einer Spur, sich auf einen hermeneutischen Prozess des Verstehens und Selektierens der Zusammenhänge einzulassen (III, 193) und damit in eine intersubjektive Diskussion der Deutung einzutreten. Damit gehört die Spur an die Schnittstelle von objektiver Zeit – sie lässt sich im Horizont einer kosmologischen Zeit datieren – und erlebter und zu deutender Gegenwart (der Gegenwart des Beobachters, für den sie zur Spur wird, sowie der aus der Spur zu rekonstruierenden Gegenwart dessen, der die Spur einst hinterlassen hat).

Auf der Tatsache einer chronometrischen Datierbarkeit der Spur beruht auch die Möglichkeit der zeitlichen Messung der Distanz der Spur: „[S]ie [die Spur] zurückzuverfolgen heißt sodann, am Raum die *Erstreckung* der Zeit abzulesen“ (III, 198). Indem wir die Spur auf ein Phänomen in der objektiven

Zeit reduzieren und sie „der Rechnung und dem Maß unterworfen wird“ (ebd.), erscheint sie als objektives, öffentliches Faktum. Dass sie als solches eine Bedeutung hat, also signifikant ist, darf dabei aber nicht aus dem Blick geraten: „Denn die Signifikanz der Spur stützt sich zwar auf Rechnungen, die sich in die vulgäre [objektive] Zeit einschreiben wie die Spur selber in den Raum der Geometrie, doch nie erschöpft sich diese Signifikanz in den Relationen einer als Jetztfolge verstandenen Zeit“ (III, 198). Die Bedeutung der Spur besteht eben darin, dass sie auf ein ihr vorangehendes Vorübergehen verweist, das es zu verstehen und zu erzählen gilt.

Blicken wir nicht auf die historische Zeit, sondern auf die Zeit eines menschlichen Lebens und das Altern in dieser Zeit, so verschiebt sich die Fragestellung, insofern wir uns zumindest im Blick auf unsere je eigene Lebenszeit nicht unbedingt als diejenigen vorfinden, die ihre eigene Lebensgeschichte aus Spuren der Vergangenheit rekonstruieren müssen – obgleich auch dies geschieht, z.B. wenn jemand seine Memoiren schreibt oder Geschichten aus seinem Leben für Kinder oder Enkelkinder erzählt. Sehr deutlich ist die Analogie aber, wenn wir auf Situationen blicken, in denen die Lebenszeit eines anderen Menschen rekonstruiert werden muss, z.B. in Situationen der biographischen Anamnese bei dementen oder komatösen Patienten. Die Rekonstruktion der Biographie eines fremden Menschen ist der Aufgabe des historischen Verstehens sehr ähnlich. Insofern verlangt z.B. auch die Rekonstruktion des mutmaßlichen Willens eines Patienten oder einer Patientin die Kompetenz eines historischen Verstehens.

Im Blick auf die eigene Lebenszeit und das Altern geht es bei dem Thema der Spur v.a. um die Konfrontation mit Spuren der eigenen Lebenszeit in der Gegenwart. Die Konfrontation mit diesen Spuren ist dabei zunächst eine Differenzenerfahrung: In den

Spuren meiner eigenen Vergangenheit begegne ich mir selbst als ein anderer, der ich einmal war. Solche Spuren können z.B. Fotografien, Erzählungen über Ereignisse in meinem Leben durch andere, eigene Werke (Texte, Briefe, E-Mails etc.) oder auch eigene Erinnerungen an vergangene Ereignisse sein. Es sind aber auch Menschen, die durch das eigene Handeln geprägt wurden und deren Prägung mir als Spur meines eigenen Wirkens wieder begegnen kann – besonders markant ist dies in den Spuren, die man im und durch das Leben eigener Kinder hinterlässt.

In den Spuren, die ich im Leben hinterlasse und die mir im Leben wiederbegegnen, wird das Grundphänomen des menschlichen Lebens in der Zeit erlebbar, nämlich, dass wir dieselben sind und uns doch wandeln (III, Ricœur 2005, 144–148). Dieses Phänomen hat Ricœur u.a. dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er zwischen der *idem*- und der *ipse*-Identität unterscheidet: Mit der *idem*-Identität geht es um die *Selbigkeit* (engl. *sameness*, franz. *mêmeté*) der Person, die von der *Selbtheit* der *ipse*-Identität (engl. *selfhood*, franz. *ipséité*) zu unterscheiden ist. Philosophische Fragen der Persistenz (vgl. z.B. Schmechting 2006) beschäftigen sich i.d.R. mit der *idem*-Identität: Bin ich bzw. ist ein Gegenstand heute noch derselbe wie gestern? Dabei geht es um eine gegenständliche, numerische und qualitative Identität, von der eine ununterbrochene Kontinuität ausgesagt wird (Ricœur 2005, 144f.). Der Begriff der *ipse*-Identität verweist hingegen auf das Selbst als ethisch verantwortliches Handlungssubjekt, dessen *idem*-Identität über die Zeit hinweg gerade in Frage steht, weil „die im Sinne des *ipse* verstandene Identität keinerlei Behauptung eines angeblich unwandelbaren Kerns der Persönlichkeit impliziert“ (ebd., 11). Wir bleiben über den Lauf der Zeit hinweg dieselben (*idem*) und sind als solche identifizierbar, zugleich aber wandelt sich das Selbst (*ipse*), das als verantwortliche Person angesprochen wird.

Die gleichzeitige Differenz wie Identität von *idem* und *ipse* wird erlebbar in der Differenzerfahrung, die die Begegnung mit Spuren des eigenen vergangenen Wirkens auslöst: Die Konfrontation mit einem früheren Selbst durch die Spur provoziert die Konstruktion der personalen Identität über die Zeit hinweg, die ihrerseits nur narrativ erfolgen kann (ebd., 173–186): Es braucht eine Erzählung, die nachvollziehbar macht, wie aus dem Selbst (*ipse*), das ich einmal war, das Selbst (*ipse*) geworden ist, das ich heute bin. Dabei ist es „die Identität der Geschichte, die die Identität [*idem*] der Figur bewirkt“ (ebd., 182). In diesem Akt der narrativen Refiguration der eigenen Lebenszeit, der wiederum zurückgreift auf die Vermittlungsinstrumente des Kalenders, der Generationenfolge und auch weiterer Spuren des eigenen Lebens, wird die eigene Lebenszeit in ihrer Erstreckung thematisiert und damit die Zeit und das sich in der Zeit vollziehende Altern zur Sprache gebracht.

Anders als in der Refiguration der Zeit durch historische Erzählungen ist die Spur im Blick auf das Altern also nicht in erster Linie ein Mittel der Rekonstruktion, sondern Anstoß zum Prozess der narrativen Refiguration der eigenen Identität im Spannungsfeld von *idem*- und *ipse*-Identität. Der auch in der kalendarischen Zeit zu verortende Abstand der Gegenwart zur Entstehung der Spur zeigt aber zugleich, dass das Erleben des Alterns sich im Überschneidungsbereich von universeller, messbarer Zeit und subjektiv erlebtem Verhältnis zur eigenen vergangenen Persönlichkeit vollzieht.

4. Altern: Zeit und Erzählung

Ausgangspunkt der hier vorgestellten Überlegungen war die Frage, wie die Zeit menschlichen Lebens und das sich in dieser Zeit vollziehende Altern des Menschen zur Sprache ge-

bracht werden kann. Eine Antwort auf diese Fragestellung bietet Ricœurs Theorie der narrativen Kon- und Refiguration der Zeit durch den Akt des Erzählens. Dabei wird Zeit aber durch unterschiedliche Erzählgattungen in unterschiedlicher Art und Weise zur Sprache gebracht, als fiktionale oder als historische Zeit. Des Weiteren zeigte sich, dass die philosophische Reflexion der Zeit in der Spannung zwischen einer auf das subjektive Zeitbewusstsein konzentrierten phänomenologischen Zeit und einer universellen, nicht aus dem Bewusstsein abzuleitenden, kosmischen Zeit steht. Insbesondere die historische Erzählung leistet nach Ricœur die Vermittlung zwischen diesen beiden Formen der Zeit, und zwar vermittelt durch die Denkinstrumente des Kalenders, der Generationenfolge und der Spur. Vergangene Zeit wird mit Hilfe dieser Instrumente als wirkliche Zeit erzählt, so dass historische Erzählungen, indem sie sich auf Kalender, Generationenfolge und Spur beziehen, die phänomenologische Zeit in die universelle, kosmologische Zeit einschreiben.

Diese Überlegungen interessieren, weil sich in der Reflexion auf die historische Zeit Analogien zur Reflexion auf den Lauf der eigenen Lebenszeit zeigen, in der sich das menschliche Altern vollzieht. Diese Analogien wurden konkretisiert, indem ich gezeigt habe, dass die Denkinstrumente des Kalenders, der Generationenfolge und der Spur nicht nur durch die historische Erzählung das Zeiterleben refigurieren, sondern dass auch die Zeit des je eigenen Lebens und dadurch das Erleben des Alterns durch diese Vermittlungsinstrumente an der Grenze von universeller und subjektiver Zeit zur Sprache gebracht werden können.

Als Grundphänomen des Alterns zeigt sich damit, dass die jeweils eigene verlaufende und verrinnende Lebenszeit immer auch als objektive Zeit erzählt werden kann und muss. Nicht nur die historische Zeit geht hervor aus der Überkreuzung von

phänomenologischer und kosmischer Zeit, sondern auch die je eigene Lebenszeit bewegt sich auf ebendieser Überkreuzung der unterschiedlichen Zeiten. Dabei wurde deutlich, dass die Rede vom Altern nicht in die eine oder andere Richtung reduziert werden darf. So kann man Altern in Anlehnung an Ricoeurs Theorie der Refiguration der Zeit als kalendarisches Altern, als soziales Altern und als stete Krisis der personalen Identität zur Sprache bringen:

1. Kalendarisches Altern geschieht an der Grenze zwischen chronometrisch messbarer und subjektiv erlebter und gedeuteter Zeit. Dabei darf das Altern des Menschen weder in der chronometrisch messbaren Lebensspanne aufgehen noch auf das innere Erleben reduziert werden. Das kalendarische Altern bewegt sich auf der Grenze von Chronometrie, ritueller Begehung (Geburtstage etc.) und subjektivem Erleben.
2. Soziales Altern geschieht an der Grenze von Biologie und sozialer Zugehörigkeit. Als Verortung in der Generationenfolge ist Altern wesentlich Refiguration der Zeit im und durch den sozialen Raum der familiären Zugehörigkeit. Dabei basiert es aber auf biologischen Voraussetzungen der natürlichen Generationenfolge.
3. Altern als Krisis der personalen Identität wird sichtbar anhand von Differenzerfahrungen in der Konfrontation mit Spuren der eigenen Vergangenheit, an denen die eigene Identität im Spannungsfeld von *idem* und *ipse* prekär wird und darum narrativ jeweils neu konstruiert bzw. refiguriert werden muss. Weil wir als alternde Menschen uns in der Zeit wandeln und mit diesem Wandel durch bleibende (bzw. langsamer sich wandelnde) Spuren konfrontiert werden, ist unsere personale Identität nie feststehend, sondern eine ständige Aufgabe, die ständig zur

Refiguration unserer Lebenszeit herausfordert. Altern ist damit als ein Prozess des ständigen Neubestimmens der eigenen Identität im Blick.

5. Desiderate und Perspektiven: Anthropologie und Ethik des Alterns

Damit sind wichtige, aber bei weitem nicht alle anthropologischen Aspekte des Themas Altern und Zeit des Menschen benannt. So fehlt in diesen Überlegungen die sicher aufdringlichste, weil sichtbarste Form der Alternserfahrung, nämlich die leibliche Erfahrung des Vergehens der Zeit im Prozess des Alterns (Deckers 2013, 52–55). Auch diese leibliche Zeiterfahrung des Alterns wäre daraufhin zu untersuchen, wie sie narrativ an der Schnittstelle von universeller und subjektiver Zeit refiguriert wird.

Im Blick auf die Schnittstelle von Anthropologie und Ethik ist zu betonen, dass eine anthropologische Reflexion über das Altern in sich immer normativ gehaltvoll ist und darum auch Konsequenzen für eine ethische Reflexion auf das Altern hat (Rentsch 1999, 195ff.; Schoberth 2006, 84ff.). Die Art und Weise, wie wir Erzählungen über das Altern von Menschen konfigurieren, bringt immer auch ethische Bewertungen des Lebens im Alter zum Ausdruck, die das Zeiterleben des Alterns refigurieren. Das heißt auch, dass die Art und Weise, wie wir unser Altern erleben, nicht unabhängig davon ist, wie das Altern in Erzählungen in unserer Gesellschaft thematisiert wird. Insbesondere wie wir dabei mit den Spannungen umgehen, die hier unter den Titeln kalendarisches Altern, soziales Altern und Altern als Krise der personalen Identität zusammengefasst wurden, dürfte darum auch für Fragen einer gerontologischen Ethik (Rüegger 2009) wie auch für medizin- und pflegeethische

Reflexionen auf das Alter und Altern des Menschen von Bedeutung sein.

Insofern es in der Ethik immer um Menschen geht und Menschen eben in der Zeit altern, wirft das Thema Altern zudem ganz grundsätzlich die Frage nach der Bedeutung der menschlichen Zeit für die ethische Reflexion auf (vgl. auch Pfeleiderer & Rehmann-Sutter 2006). Mit der anthropologischen Frage nach dem Altern geht es also nicht nur um ein „Spezialproblem alter Leute, sondern [es] lässt die allgemeine Verfasstheit der menschlichen Existenz als solcher besonders deutlich zum Vorschein kommen“ (Schweda 2013, 66). In diesem Sinne wäre Altern als anthropologisches Thema grundsätzlich zu unterscheiden von einer Ethik des Lebens im Alter, bleibt für diese aber nicht ohne Konsequenzen.

Literatur

- Augustinus. 2009. *Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch*, hg. und übers. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam.
- Baars, Jan. 2012. *Aging and the Art of Living*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bozzaro, Claudia. 2014. *Das Leiden an der verrinnenden Zeit. Eine ethisch-philosophische Untersuchung zum Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frohmann-Holzboog.
- Coors, Michael. 2014a. Gutes Leben im Alter? Aktuelle Diskurse zur Ethik des Alter(n)s in Medizinethik und Theologie. In: *Verkündigung und Forschung* 59, 28–38.
- Coors, Michael. 2014b. Zeit und Endlichkeit des alternden Menschen. In: *AUFGANG. Band 11: Alt sein – jung werden*, hg. von José Sánchez de Murillo, Rüdiger Haas, Christoph Rinser, 254–268. Stuttgart: Kohlhammer.

- Deckers, Wim. 2013. Do we need an Anthropology of the Aging Person and What should it look like? In: *Ethics, Health Policy and (Anti-) Aging: Mixed Blessings*, hg. von Maartje Schermer und Wim Pinxten, 41–58. Dordrecht: Springer.
- Eichinger, Tobias. 2011. Anti-Aging als Medizin? Altersvermeidung zwischen Therapie, Prävention und Wunscherfüllung. In: *Alt werden ohne alt zu sein? Ethische Grenzen der Anti-Aging-Medizin*, hg. von Giovanni Maio, 118–155. Freiburg i.Br./München: Alber.
- Großheim, Michael. 2012. Altern und Zeithorizont. In: *Konstrukte gelingenden Alterns*, hg. von Martina Kumlehn und Andreas Kubik, 77–88. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hiltmann, Gabrielle. 2006. Fragen zu einer zeitlichen Konstitution des Ethischen. In: *Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik*, hg. von Georg Pfeleiderer und Christoph Rehmann-Sutter, 39–53. Stuttgart: Kohlhammer.
- Höffe, Otfried. 2002. Gerontologische Ethik. Zwölf Bausteine für eine neue Disziplin. In: Ders., *Medizin ohne Ethik?*, 184–201. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Holm, Søren. 2013. The Implicit Anthropology of Bioethics and the Problem of the Aging Person. In: *Ethics, Health Policy and (Anti-) Aging: Mixed Blessings*, hg. von Maartje Schermer und Wim Pinxten, 59–71. Dordrecht: Springer.
- Kant, Immanuel. 1994. *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Wilhelm Weischedel. 13. Auflage. (Immanuel Kant, Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. X). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Müller, Luzius. 2010. *Grenzen der Medizin im Alter? Sozialethische und individualethische Diskussion*. Zürich: TVZ.
- Pfeleiderer, Georg und Christoph Rehmann-Sutter (Hg.). 2006. *Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rentsch, Thomas. 1992. Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit. In: *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung*, hg. von Paul B. Baltes und Jürgen Mittelstraß, 283–304. Berlin/New York: de Gruyter.
- 1995. Altern als Werden zu sich selbst. Philosophische Ethik der späten Lebenszeit. In: *Alter und Gesellschaft*, hg. von Peter Borscheid, 53–62. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.

- 1999. *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- 2014. Altern und Lebenssinn. In: *Lebensqualität im Alter. Gerontologische und ethische Perspektiven auf Alter und Demenz*, hg. von Michael Coors und Martina Kumlehn, 25–34. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ricœur, Paul. 2005. *Das Selbst als ein Anderer*. 2. Auflage. Übers. v. Jean Greisch. München: Wilhelm Fink (franz. Original 1990).
- 2006. *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Übers. v. Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schärer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (franz. Original 2004).
- 2007. *Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung*. 2. Auflage. Übers. von Jean Greisch. München: Wilhelm Fink (franz. Original 1983).
- 2007. *Zeit und Erzählung. Band II: Zeit und literarische Erzählung*. 2. Auflage. Übers. von Jean Greisch. München: Wilhelm Fink (franz. Original 1984).
- 2007. *Zeit und Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit*. 2. Auflage. Übers. von Jean Greisch. München: Wilhelm Fink (franz. Original 1985).
- Riley, Mathilda White. 1987. On the Significance of Age in Sociology. In: *American Sociological Review* 52: 1–14.
- 1988. The Aging Society: Problems and Prospects. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 13: 148–153.
- 1994. Aging and Society: Past, Present, and Future. In: *The Gerontologist* 34: 436–446.
- Ritschl, Dietrich. 2004. *Zur Theorie und Ethik der Medizin. Philosophische und theologische Anmerkungen*. Neukirchen-Vlyun: Neukirchener.
- Rüegger, Heinz. 2009. *Alter(n) als Herausforderung. Gerontologisch-ethische Perspektiven*. Zürich: TVZ.
- Schinkel, Anders. 2013. Justice and the Elderly. In: *Ethics, Health Policy and (Anti-)Aging: Mixed Blessings*, hg. von Maartje Schermer und Wim Pinxten, 147–169. Dordrecht: Springer.
- Schoberth, Wolfgang. 2006. *Einführung in die theologische Anthropologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Schmechting, Bruno. 2006. Zeit und Persistenz. In: *Metaphysica. International Journal of Ontology and Metaphysics* 1, 87–121.
- Schües, Christina. 2008. *Philosophie des Geborensseins*. Freiburg i.Br.: Alber.
- Schweda, Mark. 2013. Zwischen universalistischem Egalitarismus und gerontologischem Separatismus. Themenschwerpunkte und theoretische Perspektiven des medizinethischen Alter(n)sdiskurses. In: *Methoden der Alter(n)sforschung. Disziplinäre Positionen und transdisziplinäre Perspektiven*, hg. von Andrea von Hülsen-Esch, Miriam Seidler, Christian Tagsold, 53–71. Bielefeld: transcript.
- , Beate Herrmann und Georg Marckmann. 2011. Anti-Aging-Medizin in der Gesetzlichen Krankenversicherung? Sozialrechtliche Entscheidungspraxis und gerechtigkeitsethische Reflexion. In: *Altwerden ohne alt zu sein? Ethische Grenzen der Anti-Aging-Medizin*, hg. von Giovanni Maio, 172–193. Freiburg i.Br./München: Alber.
- Theunissen, Michael. 1991. *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Vincent, John. 2013. The Anti-Aging Movement. Contemporary Cultures and the Social Construction of Old Age. In: *Ethics, Health Policy and (Anti-)Aging: Mixed Blessings*, hg. von Maartje Schermer und Wim Pinxten, 29–40. Dordrecht: Springer.
- Waldenfels, Bernhard. 2007. *Antwortregister*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- 2012. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. 4. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.