

Zeitschrift für
Praktische Philosophie

Band 1

2014

HerausgeberInnen

Gunter Graf – Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

Kurt Bayertz – Thomas Bedorf – Monika Betzler
Hauke Brunkhorst – Christine Chwaszcza
Francis Cheneval – Frank Dietrich – Marcus Düwell
Eve-Marie Engels – Heinrich Ganthaler
Volker Gerhardt – Herwig Grimm – Ruth Hagengruber
Henning Hahn – Martin Hartmann – Tim Henning
Elisabeth Holzleithner – Axel Honneth – Christoph Horn
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste
Nikolaus Knoepffler – Peter Koller – Hans-Peter Krüger
Georg Lohmann – Lukas Meyer – Corinna Mieth
Otto Neumaier – Elif Özmen – Herlinde Pauer-Studer
Thomas Pogge – Michael Reder – Nico Scarano
Peter Schaber – Hans Bernhard Schmid
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme
Clemens Sedmak – Markus Stepanians – Ralf Stoecker
Michaela Strasser – Dieter Thomä
Dietmar von der Pfordten – Micha Werner
Véronique Zanetti

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Zur Sozialgeschichte der Gerechtigkeit in der Neuzeit	11
<i>Peter Koller</i>	
Gemeinsam Einsam: Entfremdung in der Arbeit heute	51
<i>Michael G. Festl</i>	
Perfektionistischer Liberalismus und Politischer Liberalismus	99
<i>Martha C. Nussbaum</i>	

Schwerpunkt

Altern, Ethik und menschliche Zeitlichkeit

Einleitung	167
<i>Mark Schweda & Claudia Bozzaro</i>	
„Ein Jegliches hat seine Zeit“	185
<i>Mark Schweda</i>	
Das Leben als Ernstfall	233
<i>Claudia Bozzaro</i>	
Werden zu sich selbst	263
<i>Thomas Rentsch</i>	
Die Zeitsensibilität der Menschen und die Zeitregime des Alterns	289
<i>Christina Schües</i>	
Die Zeit des menschlichen Lebens zur Sprache bringen	327
<i>Michael Coors</i>	

Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) will ein frei zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie sein. Es ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen, welche durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren externer Expert_innen sichergestellt werden, und in ihrem Themenbereich einen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Dabei sind sowohl historisch orientierte als auch systematische Arbeiten willkommen wie auch solche die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen. Die Zeitschrift versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Diese will dafür Sorge tragen, dass der Austausch innerhalb aber auch zwischen unterschiedlichen Fachrichtungen und Themengebieten ermöglicht wird, interdisziplinäre Ansätze und innovative Vorgehensweisen sollen gefördert werden, jüngere Kolleg_innen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte Kolleg_innen.

Richtlinien zur Einreichung

Alle Informationen zur Einreichung von Beiträgen und Schwerpunktthemen sind auf der Homepage der Zeitschrift abrufbar: www.praktische-philosophie.org

Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr

Kontakt: philosophie@sbg.ac.at

Homepage: www.praktische-philosophie.org

Verlagsort: Salzburg

ISSN:

gefördert von der



Gutachter_innen 2014

Johann S. Ach – Emil Angehrn – Nicole Balzer
Thomas Bedorf – Monika Betzler – Eva Birkenstock
Dieter Birnbacher – Simon Derpmann – Marcus Düwell
Maximilian Forschner – Heinrich Ganthaler
Franz Gmainer-Pranzl – Martin Hartmann
Tim Henning – Christoph Horn – Markus Huppenbauer
Dietmar Hübner – Rahel Jaeggi – Stephan Kirste
Peter Kunzmann – Arne Manzeschke – Corinna Mieth
Elif Özmen – Herlinde Pauer-Studer – Christof Rapp
Christoph Rehmann-Sutter – Frido Ricken
Thomas Schramme – Holmer Steinfath – Titus Stahl
Krassimir Stojanov – Rainer Trapp – Tatjana Visak
Eva Weber-Guskar – Veronique Zanetti

Editorial

Anlässlich der Tagung „Praktische Philosophie?“, die wir im Herbst 2013 an der Universität Salzburg organisierten, wurde der Grundstein zur Gründung der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) gelegt. Damals wie heute sahen wir eine Lücke in der deutschsprachigen philosophischen Zeitschriftenlandschaft, die die ZfPP mit ihrer thematischen Ausrichtung und ihrer Publikationsform zu füllen versucht; sie fühlt sich dabei drei Anliegen verpflichtet: Die ZfPP ist ein online frei zugängliches und für alle Autor_innen und Leser_innen kostenloses Publikationsorgan. Sie soll der deutschsprachigen praktischen Philosophie in ihrer gesamten Breite ein Forum bieten, Debatten ermöglichen und auch unterrepräsentierte Themen aufgreifen. Das wissenschaftliche Niveau der Publikationen in der ZfPP wird durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren gesichert, wobei dieses Begutachtungsverfahren transparent, schnell und aussagekräftig sein soll.

Neben der Einreichung von Aufsätzen bietet die ZfPP auch die Möglichkeit, Beiträge in einem Schwerpunkt zu bündeln. Diese Schwerpunkte, die von eigenen Herausgeber_innen geplant und verantwortet werden, sollen sowohl die Diskussion zu etablierten Themen weiter vertiefen als auch solche Themen in die Debatte bringen, die bislang weniger Aufmerksamkeit erfahren haben. Die Liste der bereits jetzt fixierten kommenden Schwerpunkte bringt diese Pluralität zum Ausdruck: Familienethik, Phänomenologische Ethik, Verantwortung und Pflicht,

libertärer Paternalismus und Sportethik. Wir freuen uns über Vorschläge für weitere Schwerpunkte.

Zur Unterstützung der Umsetzung der ZfPP und ihrer Anliegen konnten wir einen Beirat von namhaften Wissenschaftler_innen gewinnen, die sich bereit erklärten, die Entwicklung der Zeitschrift zu begleiten, zu unterstützen und auch als Gutachter_innen zu fungieren. Dafür danken wir herzlich.

Die Resonanz auf die Entstehung der ZfPP war überwiegend positiv, begleitet von skeptischen Stimmen, die insbesondere unsere Entscheidung, nur deutschsprachige Texte zu publizieren, betraf. Wir sind uns bewusst, dass die ZfPP als deutschsprachige Zeitschrift in Zeiten der zunehmenden Orientierung an englischsprachigen Publikationen und Zeitschriften ein Risiko eingeht. Dennoch wollen wir für die deutschsprachige praktische Philosophie eine neue Publikationsplattform schaffen, aber nicht mit dem Ziel, sich damit von Debatten in anderen Ländern abzuschotten oder zu entfernen. Wir sehen die Eigenständigkeit des Philosophierens in deutscher Sprache in keinerlei Widerspruch zum Anschluss an andere Diskurse.

In unserem ersten Heft haben sich Claudia Bozzaro und Mark Schweda die Mühe gemacht, den Schwerpunkt zum Thema Altern zu betreuen, in dem es vor allem um das Phänomen der Zeitlichkeit geht. Fünf Beiträge decken diesen Schwerpunkt aus ihren jeweiligen philosophischen Perspektiven ab. Wir danken sowohl den beiden Schwerpunkt-Herausgeber_innen als auch den daran mitwirkenden Autor_innen für ihr großes Engagement und ihre Geduld bei der Überarbeitung.

Neben dem Schwerpunkt dürfen sich die Leser_innen unserer ersten Ausgabe auf einen Artikel von Peter Koller freuen. Dieser basiert auf dem Vortrag, den er im vergangenen Jahr bei unserer ersten Tagung „Praktische Philosophie?“ in Salzburg hielt. Michael G. Festl schreibt über die Entfremdung in der Ar-

beit heute, er beleuchtet Solidarität am Arbeitsplatz aus philosophischer Sicht. Bereits diese Auftaktausgabe macht deutlich, wie breit und spannend das Spektrum der praktischen Philosophie ist. Darüber hinaus erscheint in dieser Ausgabe erstmalig in deutscher Sprache der Text „Perfektionistischer Liberalismus und Politischer Liberalismus“ von Martha Nussbaum.

Neben den Autor_innen gilt unser großer Dank den Gutachter_innen, die wohlwollend und kritisch die eingereichten Texte gelesen und kommentiert haben. Wir danken unserem Lektor, Martin Winkler, der alle Texte sorgfältig korrigiert hat, sowie Dorit Wolf-Schwarz, die mit großer Genauigkeit das Layout dieser Ausgabe erstellt hat. Wir danken auch Norbert Paulo, der den Text von Martha Nussbaum aus dem Englischen übersetzt hat. Und nicht zuletzt danken wir dem Rektor der Universität Salzburg, Heinrich Schmidinger, der es uns mit seiner finanziellen Unterstützung erst ermöglicht hat, die Idee zur Zeitschrift in die Tat umzusetzen. Wir freuen uns, Euch nun die erste Ausgabe vorstellen zu können, wünschen allen Leser_innen viel Freude und hoffentlich auch Inspiration zur Einreichung eigener Beiträge!

Eure Herausgeber_innen

*Gunter Graf, Martina Schmidhuber,
Gottfried Schweiger, Michael Zichy*

Zur Sozialgeschichte der Gerechtigkeit in der Neuzeit

PETER KOLLER, UNIVERSITÄT GRAZ

Zusammenfassung: Der Beitrag verfolgt das Ziel, die Entwicklung der Idee der Gerechtigkeit in der Neuzeit im Kontext des sozialen Wandels zu erhellen. Zu diesem Zweck wird nach einer einleitenden Erörterung des dieser Idee zugrundeliegenden Gerechtigkeitsbegriffs (1) zuerst das Projekt einer vertragstheoretischen Begründung einer gerechten staatlichen Ordnung in der frühen Neuzeit vor dem Hintergrund des Herausbildung des modernen Staates behandelt (2). Im Anschluss werden die theoretischen Leitideen und gesellschaftlichen Triebkräfte des Kampfes um bürgerliche Freiheit und demokratische Teilhabe beleuchtet (3), wovon ausgehend dann die Entstehung der heute vorherrschenden Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit einer näheren Betrachtung unterzogen wird (4). Der Beitrag endet mit einigen Bemerkungen über die Gerechtigkeitsprobleme der Gegenwart und die künftigen Herausforderungen im Kampf um Gerechtigkeit (5).

Schlagwörter: Gerechtigkeit, Gleichheit, soziale Bewegungen, Sozialkontrakt, Liberalismus, Arbeiterbewegung, Sozialstaat, Globalisierung, Neoliberalismus

1. Der Begriff der Gerechtigkeit und seine Analyse

Die Geschichte der Gerechtigkeitsidee im Okzident lässt sich vielleicht durch das Bild eines Stammbaums veranschaulichen, der im Altertum wurzelt, im Mittelalter solide Gestalt annimmt

und sich in der Neuzeit weiter in verschiedene Richtungen verzweigt. Das grundlegende Gerechtigkeitsvokabular der Sprachen des nachantiken Europa wurde maßgeblich durch die Philosophie und Jurisprudenz des Mittelalters geprägt, deren Autoren sich die lateinischen Termini – „iustitia“, „iustus“ und dergleichen – zu eigen machten, über ihr rechtes Verständnis räsonierten und ihre vielfältigen Verwendungen systematisch zu ordnen versuchten, wobei sie an die überlieferten Schriften antiker Denker, so insbesondere an die von Aristoteles, anknüpften (Del Vecchio 1950; Horn 2002). Daraus entwickelte sich im Rahmen der mittelalterlichen Gelehrtensprache ein weithin geteiltes Begriffsverständnis von Gerechtigkeit, das infolge der europaweiten Verbreitung dieser Sprache dann auch in die sich entwickelnden Sprachen Europas Eingang gefunden hat. Während es in die Sprachen, die, wie die romanischen und das Englische, die lateinische Terminologie adoptierten, mehr oder minder direkt eingeflossen ist, hat es sich in jenen Sprachen, die an eigenständigen, vom Lateinischen abweichenden Ausdrücken festhielten, eher indirekt durchgesetzt, indem deren Verwendung dem gelehrten Sprachgebrauch angeglichen wurde, wie im Fall der germanischen und slawischen Sprachen (Loos/Schreiber 1984).

Diese Tradition legt es nahe, anzunehmen, dass dem Vokabular der Gerechtigkeit eine ziemlich robuste Kernbedeutung zukommt, die vom historischen Wandel relativ unberührt bleibt und auch über die Landesgrenzen hinweg weithin geteilt wird. Dafür spricht auch der Umstand, dass die gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen früher Denker, wie etwa Aristoteles und Thomas von Aquin, auch heute noch ohne besondere Schwierigkeiten verständlich sind und zum Teil sogar immer noch plausibel erscheinen. Dagegen scheint allerdings die Beobachtung zu sprechen, dass das Verständnis von Gerechtigkeit sich mit

der gesellschaftlichen Entwicklung wandelt, zwischen einzelnen Gesellschaften erheblich variiert und auch innerhalb jeder Gesellschaft mehr oder minder umstritten ist. So wird z.B. Aristoteles' Versuch, die Sklaverei zu rechtfertigen, heute weithin für abwegig gehalten, und die Frage, wie viel soziale Ungleichheit eine gerechte Gesellschaft verträgt, war immer schon umstritten. Damit stehen wir vor der etwas paradox anmutenden Situation, dass die Idee der Gerechtigkeit zwar einerseits bis zu einem gewissen Grade konstant, andererseits aber doch in einem hohen Maße historisch und gesellschaftlich kontingent ist. Diese Situation macht es für eine historische Analyse der Gerechtigkeit erforderlich, deren konstante Bedeutungskomponenten von den variablen abzugrenzen. Zu diesem Zweck möchte ich zwei Differenzierungen vornehmen: zum einen die zwischen dem Begriff und einzelnen Vorstellungen von Gerechtigkeit und ferner die zwischen einem dünnen und einem dicken Begriff von Gerechtigkeit.

In Anlehnung an Rawls kann man zwischen zwei Ebenen des Redens über oder der Bezugnahme auf eine Sache differenzieren: zwischen dem Begriff oder Konzept (concept) dieser Sache einerseits und einer Vorstellung, Auffassung oder Konzeption (conception) derselben andererseits (Rawls 1971, 5 f.). Unter dem *Begriff* einer Sache sollen dabei jene Bedeutungskomponenten der auf sie Bezug nehmenden Aussagen verstanden werden, die in der jeweiligen Sprachgemeinschaft als selbstverständlich gelten, über die also unter kompetenten Teilnehmern allgemeine Übereinstimmung besteht, ohne die eine Verständigung über die Sache gar nicht möglich wäre. Dagegen besteht eine *Vorstellung* von derselben Sache in irgendwelchen Aussagen über bestimmte ihrer Besonderheiten, Eigenschaften oder Verhaltensweisen, die nicht schon in ihrem in der betreffenden Sprachgemeinschaft allgemein geteilten Begriff enthalten sind.

So kann es sein, dass wir zwar einerseits über einen allgemein geteilten Begriff einer Sache verfügen, andererseits aber mehr oder minder abweichende, ja einander ausschließende Vorstellungen oder Auffassungen von ihrer sonstigen Beschaffenheit haben. Eben dies trifft auf die Idee der Gerechtigkeit zu, wie im Übrigen auch auf die meisten anderen Ideen des politischen Diskurses. Diese Differenzierung ermöglicht es bis zu einem gewissen Grade, zwischen historisch relativ konstanten und mehr oder minder variablen Komponenten der Gerechtigkeitsidee zu unterscheiden.

Zu den weitgehend konstanten Bedeutungskomponenten, die dieser Idee durchgängig von der Antike bis heute inhärent und damit für ihren Begriff konstitutiv sind, gehören offenbar vor allem die folgenden: (1) Gegenstand der Gerechtigkeit sind vielfältige Formen des *interpersonalen Handelns* unter Bedingungen der *Interessenkonkurrenz* der Beteiligten um bestimmte Vorteile oder Nachteile bzw. Güter oder Lasten, wie im Fall des Verteilens gemeinschaftlicher Güter und Lasten, des Transfers von Gütern und Leistungen oder der Wiedergutmachung zugefügten Unrechts; (2) Sinn der Gerechtigkeit ist entsprechend ihrer Devise, jeder Person zuteilwerden zu lassen, was ihr gebührt, ein *allseitig akzeptabler Ausgleich* der widerstreitenden Interessen der Beteiligten, woraus der starke *moralische Geltungsanspruch* ihrer Erfordernisse resultiert; und (3) Grunderfordernis der Gerechtigkeit ist das Prinzip, *Gleiches gleich zu behandeln*, worin sich eine gewisse, wenn auch nur schwache *Präferenz für Gleichheit* manifestiert, die jedoch für sich allein nicht mehr als die formelle Gleichbehandlung der Beteiligten nach allgemeinen Regeln verlangt, deren Inhalt selber offen bleibt (vgl. Höffe 2001, 26 ff.). Diese Komponenten ergeben allerdings nur einen sehr dünnen, d.h. ganz allgemeinen und wenig gehaltvollen Begriff von Gerechtigkeit, der für die

Rekonstruktion der Entwicklung des Gerechtigkeitsverständnisses in der Neuzeit nicht viel hergibt.

Um einen gehaltvolleren Begriff von Gerechtigkeit im Denken der Neuzeit ausfindig zu machen, ist es hilfreich, zwischen zwei Erscheinungsformen von Begriffen, die auf normativ-politische Ideen Bezug nehmen, zu differenzieren, nämlich zwischen dünnen und dicken Begriffen. Ein *dünner* Begriff einer Idee (wie der Gerechtigkeitsidee) umfasst die – meist sehr abstrakten und unspezifischen – grundlegenden Bedeutungskomponenten dieser Idee, die von deren historisch und gesellschaftlich variierenden Deutungen relativ unberührt bleiben und insofern zeitlich und örtlich konstant sind, wie die eben genannten Komponenten der Idee der Gerechtigkeit. Demgegenüber schließt ein *dicker* Begriff einer Idee über deren dünnen Begriff hinaus noch weitere, spezifischere Bedeutungskomponenten ein, über die in einer Kultur eine Zeitlang ein so breites Einverständnis besteht, dass sie mit dieser Idee als selbstverständlich assoziiert werden. Dicke Begriffe sind demnach zwar in einem größeren Maße als dünne historisch und kulturell variabel, aber in dem jeweiligen historischen und kulturellen Kontext, in dem sie in Gebrauch stehen, ebenso fundamental und konstitutiv für das Verständnis ihres Gegenstands. Und ich denke, dass sich in den Gesellschaften der westlichen Kultur in der Neuzeit nach und nach ein solcher dicker Begriff von Gerechtigkeit etabliert hat.

Dieser Begriff – ich nenne ihn kurz den *modernen Gerechtigkeitsbegriff* – hebt sich vom früher beschriebenen dünnen vor allem durch die folgenden Kennzeichen ab: (1) durch die Ausdehnung seines Gegenstandsbereichs auf die *institutionelle Rahmenordnung* sozialen Handelns, etwa auf die Verfassung staatlicher Herrschaft und die rechtliche Regelung des Eigentums, des Vertragsverkehrs oder des öffentlichen Strafens (während die antiken und mittelalterlichen Gerechtigkeitskon-

zepte hauptsächlich auf interpersonales Handeln abstellen); (2) durch seine Einbettung in eine *Moral der gleichen Achtung*, der zufolge alle Menschen von Natur aus grundsätzlich gleichen Wert und gleiche Würde haben und deshalb auch als Gleiche behandelt werden müssen (wogegen das Gerechtigkeitsverständnis der Antike und des Mittelalters geburtsbedingte oder unverdiente Unterschiede bis zu einem gewissen Grade zuließ); und (3) durch eine *Verstärkung der Präferenz für Gleichheit* durch das anspruchsvollere Postulat, das über die formelle Gleichbehandlung der Beteiligten gemäß tradierten sozialen Regeln hinaus auch eine materielle *Gleichbehandlung aller Mitglieder eines gesellschaftlichen Gemeinwesens* durch dessen soziale Ordnung verlangt, sofern es für eine Ungleichbehandlung der Beteiligten nicht triftige Gründe gibt (ein Postulat, das im Denken der Antike und des Mittelalters kaum begegnet, zumindest keine breite Zustimmung fand).

Der moderne Begriff von Gerechtigkeit hat sich freilich weder zufällig noch schlagartig etabliert, sondern aus dem tradierten Gerechtigkeitsverständnis im Lauf der Neuzeit allmählich in Reaktion auf tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen herauskristallisiert. Dazu gehören vor allem die Herausbildung des modernen Staates mit seinem Gewaltmonopol, die in zunehmendem Maße eine planmäßige Gestaltung der sozialen Ordnung als möglich und erforderlich erscheinen ließ; ferner die Entwicklung der Städte mit ihrem finanzkräftigen Bürgertum, die das Streben wachsender Bevölkerungsteile nach gleicher Anerkennung zur Folge hatte; und schließlich die fortschreitende Expansion wirtschaftlicher Arbeitsteilung und der Marktökonomie, die das Verlangen nach einer Angleichung und Ausweitung der privaten Rechte und Freiheiten der Menschen nährte und dann infolge der mit der Industrialisierung einhergehenden sozialen Probleme auch der Forderung nach

einer gerechteren Verteilung der Früchte und Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit Auftrieb gab.

Ausgehend von dieser Explikation des modernen Gerechtigkeitsbegriffs soll im Folgenden die Entwicklung der spezifischeren Ideen und Forderungen der Gerechtigkeit dargestellt werden, die in der Neuzeit von maßgeblichen Denkern formuliert und von machtvollen sozialen Bewegungen verbreitet wurden, um schließlich breite Zustimmung zu finden und in die heute vorherrschende Vorstellung politischer und sozialer Gerechtigkeit zu münden. Obwohl diese Entwicklung, wie sich zeigen wird, zum Teil aus der dem modernen Gerechtigkeitsverständnis inhärenten Logik folgt, kann sie angemessen nur verstanden werden, wenn man jene Ideen und Forderungen mit den *sozialen Tatsachen* in Beziehung setzt, die ihr Auftreten bedingen und ihnen Wirksamkeit verschaffen: das sind erstens die gesellschaftlichen Konflikte und Probleme, auf deren Regelung sie zielen; zweitens die Organisationsfähigkeit und Durchsetzungsmacht der sozialen Gruppierungen, deren Interessen sie entsprechen; und drittens die Möglichkeiten ihrer rechtlichen Realisierung durch geeignete Regeln und Institutionen, die ihnen zu realer Geltung verhelfen.

2. Die Idee der Gerechtigkeit in der frühen Neuzeit

Wie schon die Philosophie des Mittelalters geht auch das Denken der frühen Neuzeit von der auf Aristoteles (1969) zurückgehenden Unterscheidung zweier verschiedener Arten der Gerechtigkeit aus: der Unterscheidung zwischen „*iustitia distributiva*“ und „*iustitia commutativa*“. Hat die erste (distributive, Verteilungsgerechtigkeit) die Verteilung der Güter und Lasten einer Gemeinschaft auf deren Mitglieder zum Gegenstand, so bezieht sich die zweite (ausgleichende Gerechtigkeit) auf zwei

verschiedene Typen von Interaktionen: einerseits auf den freiwilligen Austausch von Gütern und Leistungen (vertragliche, Tauschgerechtigkeit) sowie andererseits auf die Vergeltung und Wiedergutmachung von Unrecht (Strafgerechtigkeit und korrektive Gerechtigkeit). Hat man der distributiven Gerechtigkeit lange Zeit keine große Beachtung geschenkt, so wurden über die ausgleichende Gerechtigkeit, vor allem die Gerechtigkeit vertraglicher Tauschbeziehungen, vielfältige Theorien, nämlich *Lehren vom gerechten Preis*, entwickelt.

Diese Lehren knüpften zunächst an die alte, von Aristoteles vertretene Ansicht an, ein Tausch sei gerecht, wenn die getauschten Güter oder Leistungen *äquivalent* sind, also gleichen Wert haben. Da diese Ansicht, die u.a. von Albertus Magnus und Thomas von Aquin verfochten wurde, Einigkeit über einen allgemeinen Maßstab des Wertes der getauschten Gütern und Leistungen voraussetzt, die in der sich entwickelnden Marktökonomie immer weniger erreichbar war, hat sie sich auf der Suche nach einem solchen Maßstab zunehmend in spitzfindige Spekulationen verstiegen, ohne zu einem brauchbaren Kriterium für die Angemessenheit der Marktpreise zu gelangen (Kaula 1904; Johnson 1938; Epstein 1991). Da jedoch angenommen wurde, die sich auf einem funktionierenden Markt durch freiwillige Übereinkünfte der beteiligten Parteien bildenden Preise ließen die Gleichwertigkeit der gehandelten Güter und Leistungen vermuten, wurde die überkommene Lehre zunehmend durch die Auffassung verdrängt, vertragliche Tauschverhältnisse seien dann gerecht, wenn der Preis der getauschten Güter oder Leistungen dem Marktpreis entspricht, der im Wechselspiel von Angebot und Nachfrage auf einem *wohlgeordneten Markt* unter Bedingungen der allseitigen Freiwilligkeit, Informiertheit und Machtgleichheit der Vertragsparteien zustande kommt. Diese Auffassung des gerechten Preises stellte immer-

hin einige brauchbare Kriterien für die Bewertung der marktlichen Preisbildung bereit, indem sie deren Gerechtigkeit an bestimmte Bedingungen knüpft: Vertragliche Geschäfte können demnach als gerecht gelten, wenn sie von den beteiligten Parteien freiwillig in Kenntnis der relevanten Informationen ohne drückende Not abgeschlossen werden, unter Bedingungen also, welche die allseitige Vorteilhaftigkeit dieser Geschäfte sicherstellen; und sie sind daher in dem Maße ungerecht, in dem diese Bedingungen nicht vorliegen, etwa dann, wenn Betrug, Wucher oder Monopole einer gerechten Preisbildung entgegenwirken (Roover 1958; Trusen 1997).

Die neue, bis heute vorherrschende Auffassung der Tauschgerechtigkeit, die sich Hand in Hand mit der Ausbreitung der Marktwirtschaft durchgesetzt hat, wurde zwar schon im Hochmittelalter von einigen Gelehrten angedacht, aber erst im 16. Jahrhundert in kompakter Form ausgearbeitet, so vor allem von Francisco de Vitoria und Luis de Molina, den Protagonisten der spanischen Spätscholastik der Schule von Salamanca. Sie argumentierten, der gerechte Preis richte sich nicht nach dem Gewinn und Verlust der Kaufleute, sondern nach dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage an dem Ort, wo die Waren verkauft werden. Infolgedessen könne der Preis eines Gutes zwar von Ort zu Ort variieren, pendle sich am selben Ort aber auf einen einheitlichen Preis ein. Ferner betonten sie die Bedeutung des Wettbewerbs für die Bildung gerechter Marktpreise und überhaupt für das richtige Funktionieren des Marktes. Deshalb hielten sie regulierende Maßnahmen der öffentlichen Autoritäten für zulässig, ja für geboten, wenn bestimmte Umstände den Marktprozess behinderten. Als solche betrachteten sie vor allem private Monopole, wozu sie alle Formen von Marktmacht rechneten, die es einzelnen Beteiligten, wie etwa Zünften und Kaufleuten, ermöglichten, die Preise entweder über oder

unter das Wettbewerbsniveau zu bewegen (siehe dazu Höffner 1953, S. 194 ff.; Langholm 1998).

Die Vorstellung, dass soziale Verhältnisse jedenfalls dann als gerecht gelten können, wenn sie aus allseitig vorteilhaften Vertragsbeziehungen resultieren, scheint bis weit in die Neuzeit hinein so bestechend gewesen zu sein, dass sie nicht nur auf die Ergebnisse bilateraler Vertragsgeschäfte zwischen Privaten angewendet wurde, sondern darüber hinaus auf die Beziehungen zwischen Lehensherren und Lehensnehmern, zwischen Fürsten und Ständen, zwischen den Fürsten untereinander und schließlich sogar auf die soziale Ordnung politischer Gemeinwesen im Ganzen. So wurde schon im Mittelalter der Versuch unternommen, gewisse Bedingungen der Legitimität politischer Herrschaft durch die Annahme eines *Herrschaftsvertrags* zu begründen, durch den sich der Herrscher und die ihm unterworfenen Personen und Körperschaften auf ihre wechselseitigen Rechte und Pflichten einigen (Voight 1965; Sternberger 1986). Da die Konstruktion eines solchen Vertrags die Existenz des Herrschers als gegeben voraussetzte, statt sie zu begründen, und da sie außerdem das Machtungleichgewicht zwischen den Parteien dieses Vertrags nicht in Frage stellte, hat sie in dem Maße an Plausibilität verloren, in dem die Idee der natürlichen Gleichheit der Menschen Verbreitung fand wie auch die Einsicht, dass vertragliche Übereinkünfte nur unter der Voraussetzung der gleichen Freiheit der beteiligten Parteien zu gerechten Ergebnissen führen. Damit lag es nahe, das Projekt, die Grundsätze einer gerechten, allgemein zustimmungsfähigen und verbindlichen Ordnung politischer Gemeinwesen durch die Annahme einer vertraglichen Übereinkunft ihrer Mitglieder zu begründen, einer radikalen Revision zu unterziehen, die in den Theorien des *Sozialkontrakts* oder *Gesellschaftsvertrags* Niederschlag fand (Gough 1957; Kersting 1990).

Ausgangspunkt dieser Theorien, die das rationale Naturrechtsdenken vom 17. bis ins 19. Jahrhundert dominierten, war das hypothetische Konstrukt eines *Naturzustands*. Darunter stellte man sich einen anfänglichen Zustand der Koexistenz ursprünglich freier und gleicher Menschen ohne rechtliche Ordnung vor, dessen Unsicherheiten und Unzulänglichkeiten die Bewohner eines Landes nötigten, sich in ihrem wechselseitigen Interesse durch eine allseitige Übereinkunft zu einem gesellschaftlichen Gemeinwesen zu verbinden und sich eine rechtliche Ordnung zu geben, die das Leben, die Sicherheit und das Wohlergehen aller Mitglieder wirksam gewährleistet. Welchen Zwecken eine solche Ordnung im Einzelnen dienen und wie sie im Detail beschaffen sein sollte, darüber stimmten die verschiedenen Theorien des Sozialkontrakts, von denen es eine Vielzahl gab, allerdings keineswegs überein. Dessen ungeachtet brachten diese Theorien – wenn auch meist nicht explizit, so doch in der Sache – das Problem der *distributiven* Gerechtigkeit sozialer Ordnungen ins Spiel, indem sie zumindest eine anfängliche Gleichheit der Ausgangspositionen aller Individuen bei der vertraglichen Festlegung der bürgerlichen Rechte und Pflichten und vielfach auch gewisse vorvertragliche natürliche Rechte und Pflichten der Einzelnen (wie das Recht auf Eigentum) unterstellten, wie etwa die Theorien von Samuel Pufendorf (Denzler 1972) und John Locke (Euchner 2011). In der winnungsreichen Geschichte der Lehre vom Gesellschaftsvertrag manifestiert sich anschaulich die fortschreitende Entfaltung der aus dem modernen Gerechtigkeitsverständnis entspringenden konkreteren Forderungen politischer und sozialer Gerechtigkeit im Verlauf der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung bis ins 19. Jahrhundert (Kersting 1994).

Der moderne Staat bildete sich seit Beginn der Neuzeit aus der sozialen Welt des Mittelalters mit ihren ständischen Un-

terschieden und vielfältig fragmentierten Herrschaftsverhältnissen im Wege verheererender Hegemonialkriege zuerst in der Gestalt des *landesfürstlichen Absolutismus* heraus (Elias 1978; Schulze 1994). Die Fürsten, die in diesen Kriegen obsiegten und ein Territorium dauerhaft unter ihre Kontrolle zu bringen vermochten, konnten sich dank ihrer militärischen Übermacht die absolute, uneingeschränkte Herrschaftsgewalt über dieses Territorium arrogieren: Sie nahmen für sich in Anspruch, über dem Gesetz zu stehen, und vereinigten in ihrer Hand die Gesetzgebungsbefugnis, die oberste Gerichtsbarkeit und die Verwaltungshoheit.

Eingedenk der desaströsen Hegemonialkriege, die ihm vorangegangen waren, wurde der Absolutismus vielerorts eine Zeitlang nicht nur von breiten Bevölkerungsteilen begrüßt, sondern auch von bedeutenden politischen Denkern, darunter Jean Bodin und Thomas Hobbes, legitimiert, da sie von ihm viele Verbesserungen erhofften, die er zum Teil ja auch tatsächlich brachte: wie Pazifizierung des Landes, Abbau ständischer Ungleichheiten, Vereinheitlichung des Rechtswesens, Schaffung einer zentralen Verwaltungsorganisation und Förderung des Wirtschaftslebens (Kunisch 1986). So argumentierte Hobbes (1984), die Menschen im Naturzustand würden sich einmütig einer uneingeschränkten Herrschaft der staatlichen Obrigkeit unterwerfen, weil nur diese in der Lage sei, den Machtkampf eines jeden gegen jeden zu beenden und so den Frieden und das Gedeihen der Gesellschaft zum Vorteil aller zu sichern. Darum gebe es auch keine die staatliche Gewalt bindenden Gebote der Gerechtigkeit, weil diese erst aus den Regelungen der staatlichen Ordnung resultierten. Dessen ungeachtet war Hobbes ein vehementer Verfechter der damals keineswegs selbstverständlichen Idee der *rechtlichen Gleichheit*, nach der alle Bürger den gleichen allgemeinen Gesetzen unterworfen sein sollten, eine

Idee, die vor allem in Kreisen des nichtadligen Besitzbürgertums wachsende Verbreitung fand (Höffe 2010).

3. Der Kampf um bürgerliche Freiheit und demokratische Teilhabe

Die absolutistische Regierungsform hat jedoch die in sie gesetzten Hoffnungen im Laufe der Zeit immer mehr enttäuscht. Denn einerseits blieben erhebliche rechtliche Unterschiede zwischen den Ständen bestehen, da die Landesfürsten sich mit den privilegierten Ständen, vor allem den Angehörigen des hohen Adels, arrangierten, um sich deren Loyalität zu sichern; und andererseits nahmen im absoluten Staat zahlreiche Missstände überhand, wie Korruption, Vetternwirtschaft, Verschwendung, Willkürjustiz, Intoleranz und Repression. All dies brachte den Absolutismus zunehmend in Misskredit, vor allem beim wachsenden städtischen Bürgertum, das in dem Maße, in dem es wirtschaftlich reüssierte, mit zunehmender Vehemenz nicht nur rechtliche Gleichheit, sondern auch *bürgerliche Freiheit* einforderte. Im Einzelnen wurden vor allem die folgenden Forderungen erhoben: Gleichheit aller Bürger im Recht durch allgemeine, für alle gleichermaßen geltende Gesetze, Schutz der physischen Freiheit jeder Person, Religions- und Gewissensfreiheit, Meinungs- und Redefreiheit, Eigentums- und Vertragsfreiheit, Unabhängigkeit der Gerichtsbarkeit, Gesetzesbindung der Verwaltung und ein gewisses Maß an politischer Mitsprache (Schlumbohm 1973; Grimm 1987, 53 ff.). Das gedankliche Fundament für diese Forderungen, die im Ruf nach *bürgerlicher Freiheit*, also der größtmöglichen gleichen Freiheit aller Bürger Ausdruck fanden, lieferten zwei einander ergänzende Denkströmungen: zum einen die *rationale Naturrechtslehre* in Gestalt der Sozialkontraktstheorien von Samuel Pufendorf,

John Locke bis Immanuel Kant sowie zum anderen die *liberale Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie*, zu deren Gründervätern David Hume und Adam Smith gehören.

Die einflussreichste jener *Sozialkontraktstheorien* war die von Locke (1977). Sie konzipiert die staatliche Ordnung als das Ergebnis eines Vertrags gleicher und freier Bürger, die sich deshalb, weil ihnen schon im Naturzustand bestimmte natürliche Rechte – nämlich die auf Leben, Gesundheit, Freiheit und Eigentum – zukämen, der staatlichen Herrschaft nur in dem für die Sicherung jener Rechte notwendigen Umfang unterwerfen. Das erfordere eine *konstitutionelle Staatsform*, deren Gesetzgebung in den Händen der Besitzenden liegt und deren Gerichtsbarkeit dem Herrscher entzogen ist. In diesem Zusammenhang entwickelte Locke auch eine neue Konzeption des ursprünglichen Eigentumserwerbs, der zufolge privates Eigentum an den – anfänglich allen Menschen zur freien Verfügung stehenden – Naturgütern ursprünglich nicht durch deren Okkupation, sondern durch *Arbeit* entstehe (Brocker 1992). Denn, so argumentierte er, indem man herrenlose Naturgüter bearbeite, erwerbe man daran privates Eigentum, sofern man nicht mehr aneigne, als man selber nutzen könne, und für andere genügend Naturgüter gleicher Qualität zum Aneignen übrig lasse. Diese Einschränkungen, die von Locke jedoch durch einige weitere Zusatzklauseln (Aneignung durch Bedienstete, Akkumulation von Geld) wieder weitgehend außer Kraft gesetzt wurden, zielten offenbar darauf ab, die von ihm konzipierte Eigentumsordnung mit der Idee *distributiver* Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, die sich im Kontext der Verteilung der ursprünglich allen Menschen gemeinsam zukommenden Güter der Natur unmittelbar aufdrängt. Ebendies wurde von Kant (1968a, Rechtslehre, § 41) ausdrücklich unterstrichen, indem er betonte, die allseitige Anerkennung der im Naturzustand erworbenen Gü-

ter als Eigentum im Übergang zu einer rechtlich verfassten sozialen Ordnung sei ein Gebot der distributiven Gerechtigkeit, woraus übrigens auch er, ähnlich wie Locke, die Schlussfolgerung zog, diese Gerechtigkeit lasse beliebige Ungleichheiten der Eigentumsverteilung zu (Kant 1968b, 147).

Zur Attraktivität dieser besitzindividualistischen Auffassung bürgerlicher Gleichheit und Freiheit trug auch die im 18. Jahrhundert aufkommende *liberale Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie* bei, der zufolge die größtmögliche gleiche Freiheit der Bürger – insbesondere die Freiheit des Eigentums, des Vertragsverkehrs und des Gewerbes – von selber zu einem Zustand allgemeiner Wohlfahrt führe, weil das eigennützige Handeln der Menschen durch den Marktprozess letztlich zum Vorteil aller ausschlage (Fetscher 1976; Klippel 1976). Dementsprechend vertraten David Hume (1984, 112 ff.) und Adam Smith (1974, 9 ff., 48 ff.; 1996, 35 ff.) die Auffassung, die Gerechtigkeit einer Gesellschaft fordere nicht mehr als den wirksamen rechtlichen Schutz der individuellen Freiheit und des privaten Eigentums der Bürger und die Durchsetzung freiwillig geschlossener Verträge. Was Smith angeht, so ist allerdings anzumerken, dass er sich vieler Unzulänglichkeiten des freien Marktes bewusst war und zur Minderung gravierender sozialer Ungleichheiten korrigierende staatliche Maßregeln befürwortete, für deren Rechtfertigung er implizit Gründe der distributiven Gerechtigkeit voraussetzen musste (Fleischacker 2004, 62 ff.; Sturn 2008).

Im Namen der von diesen Theorien artikulierten Ideen von Gleichheit und Freiheit formierten sich in weiten Teilen der westlichen Welt kraftvolle *bürgerliche Bewegungen*, die vielerorts in mehr oder minder gewaltsame und erfolgreiche bürgerliche Revolutionen mündeten und trotz mancher Rückschläge über kurz oder lang viele ihrer Forderungen durchsetzen konn-

ten. So wurden in vielen Ländern nach und nach Verfassungen erkämpft, die rechtliche Gleichheit und die elementarsten Freiheitsrechte garantierten, die staatliche Herrschaft durch Gewaltenteilung und Gesetzesbindung beschränkten und dem besitzenden Bürgertum ein bescheidenes Maß an politischer Mitsprache gewährten. Damit wandelte sich die absolute Monarchie in den *bürgerlichen Verfassungsstaat*, sei es in Form einer konstitutionellen Monarchie oder einer Republik (Dann 1980, 132 ff.; Grimm 1991, 31 ff.). Die Errungenschaften dieser staatlichen Ordnung kamen jedoch nicht allen Bevölkerungsteilen zugute, sondern hauptsächlich dem wohlhabenden Besitzbürgertum, während sie den unteren sozialen Schichten – den kleinen Bauern und Gewerbetreibenden sowie der rapide wachsenden Klasse besitzloser Arbeiter – wenig brachten oder sogar zum Nachteil ausschlugen. Denn diese Schichten blieben nicht nur weiterhin von jeder politischen Mitsprache ausgeschlossen, sondern ihnen wurden überdies die für die Verfolgung ihrer Interessen wesentlichen Freiheiten, vor allem die Meinungs-, Versammlungs- und Koalitionsfreiheit, durch gesetzliche Einschränkungen oder behördliche Schikanen weitgehend verwehrt. In Reaktion auf diese von breiten Bevölkerungsteilen als ungerecht empfundene Benachteiligung formierte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts eine wachsende *demokratische Bewegung*, die uneingeschränkte Grundfreiheiten und *politische Mitsprache* aller Bürger forderte (Canfora 2006). Diese Forderung erstreckte sich allerdings zunächst nur auf die männlichen Bürger, bis die allmählich wachsende Frauenrechtsbewegung dem Verlangen nach gleichen Rechten für die Frauen nach und nach Gehör verschaffen konnte (Bock 2005; Karl 2011).

Nachdem es in vielen Ländern gelungen war, zunächst eine meist nicht unerhebliche Ausweitung des Wahlrechts auf breitere Teile der Bevölkerung zu erreichen, ging es schließlich

um das *allgemeine und gleiche Wahlrecht*, das um die Jahrhundertwende vielerorts zumindest für die Männer eingeführt und später auf die Frauen ausgedehnt wurde. Auch die demokratische Bewegung konnte sich auf diverse Doktrinen des rationalen Naturrechts und der Philosophie der Aufklärung berufen, etwa auf jene von Jean-Jacques Rousseau oder Thomas Paine, die die gleiche Teilhabe aller Bürger an der Gesetzgebung als ein fundamentales Erfordernis einer legitimen staatlichen Ordnung betrachteten. Denn nur die gleiche politische Teilhabe aller Bürger, so argumentierte Rousseau (1977), bringe die Allgemeinverbindlichkeit der zwingenden Gesetze der gesellschaftlichen Ordnung mit der natürlichen Freiheit jeder Person in Einklang, und nur sie biete den Bürgern hinreichenden Schutz gegen den Missbrauch und die Korruption der staatlichen Gewalt, wie Paine (1982) betonte.

4. Die Entstehung der Idee sozialer Gerechtigkeit

Mit dem Kampf um demokratische Beteiligung eng verschränkt war ein weiterer sozialer Konflikt, der mit der rasanten Entwicklung des Kapitalismus im Gefolge der industriellen Revolution immer mehr an Brisanz und Schärfe gewann: die zunehmende Spaltung der Gesellschaft, mit der sich zwei Klassen mit diametral entgegengesetzten Interessen formierten, nämlich einerseits eine relativ kleine Zahl von Besitzenden, die dank der steigenden Produktivität der in ihrem Eigentum befindlichen Produktionsmittel große Gewinne erzielen und ihren Reichtum weiter mehren konnten, und andererseits eine ständig wachsende Masse besitzloser Lohnarbeiter, die mit ihrer Arbeit, falls sie eine fanden, trotz überlanger Arbeitszeiten und schlimmer Arbeitsbedingungen kaum ihren Lebensunterhalt bestreiten konnten und im Fall von Arbeitslosigkeit und Krankheit voll-

ends in Elend versanken (Landes 1983; Pierenkemper 1996). Diese Entwicklung, zu der auch das starke Bevölkerungswachstum im 19. Jahrhundert beitrug, provozierte nicht nur auf Seiten der Arbeiterschaft wachsenden Widerstand, sondern wurde auch von Teilen der Intelligenz und der besser gestellten Klassen zunehmend als unerträglich und ungerecht empfunden. In den fortgeschrittenen Industriegesellschaften wurde ab der Mitte des 19. Jahrhunderts die *soziale Frage* zum beherrschenden Thema der öffentlichen Debatte, und allmählich bürgerte sich die Rede von *sozialer Gerechtigkeit* ein, um der Forderung nach einer grundlegenden Reform der bestehenden kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung Nachdruck zu verleihen (Dann 1980, 219 ff.; Fischer 1982, 56 ff.).

In dem Maße, in dem sich mit der Ausbreitung des Kapitalismus die Zahl der Lohnarbeiter/-innen vermehrte, wuchsen auch deren Bemühungen, sich zu organisieren, um gemeinsam für eine Verbesserung ihrer Lebens- und Arbeitsbedingungen zu kämpfen. Trotz des Koalitions- und Streikverbots und der drückenden polizeilichen Repression schlossen sich immer mehr Arbeiter zu Arbeitervereinen, Gewerkschaften und schließlich auch zu politischen Parteien zusammen (Kocka 1983). Nach und nach bildete sich eine neue soziale Bewegung, die *Arbeiterbewegung*, die vor allem die folgenden Forderungen erhob: uneingeschränkte Gewährleistung der bürgerlichen Rechte und Freiheiten, insbesondere der Koalitionsbildung und der politischen Betätigung, allgemeines und gleiches Wahlrecht, Verbot der Kinderarbeit, Beschränkung der Arbeitszeit, Streikrecht und kollektive Arbeitsverträge, Existenzsicherung kranker und alter Menschen, sowie als Fernziele überhaupt die Beseitigung der Klassenunterschiede und eine gerechte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums (Abendroth 1975; Grebing 1985).

Ebenso wie zuvor die bürgerliche Emanzipationsbewegung konnte auch die Arbeiterbewegung auf eine Vielzahl von theoretischen Konzepten zurückgreifen, die ihre Forderungen unterstützten. Diese Konzepte reichen von radikalen Theorien, die einen revolutionären Umbau der kapitalistischen Gesellschaft in eine sozialistische propagierten, bis zu diversen gemäßigten Ansätzen, die für eine Reform des kapitalistischen Systems durch dessen politische Regulierung plädierten (Hofmann 1974). Zu den bedeutendsten und einflussreichsten Theoretikern des *radikalen* Flügels gehören bekanntlich Karl Marx und Friedrich Engels, die jedoch bestritten, dass ihrer Kritik der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Hoffnung auf eine sozialistische Revolution irgendwelche Vorstellungen von Gerechtigkeit zugrunde lägen (Marx 1968; Oertzen 1991; Euchner 1991b). Doch in dieser Hinsicht sind sie wohl einer Selbsttäuschung aufgesessen, da ihre scharfsinnige theoretische Analyse des Kapitalismus mit normativ imprägnierten Begriffen – wie „Mehrwert“, „Ausbeutung“, „Klassengesellschaft“ – operiert, die implizit eine Vorstellung sozialer Gerechtigkeit voraussetzen, die Vorstellung nämlich, dass eine gerechte Gesellschaft allen Mitgliedern gleiche soziale Chancen bieten und einen gerechten, ihren Grundbedürfnissen und Leistungen entsprechenden Anteil an den Früchten der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zukommen lassen müsse (Peffer 1990). Und dies erklärt auch, warum die Marx'sche Doktrin von großen Arbeiterparteien als theoretische Grundlage für ihren Kampf um Gerechtigkeit verwendet werden konnte.

Aus der Vielfalt der *gemäßigten* Ansätze stechen drei Lager hervor: erstens das *sozialdemokratische* Lager, dessen Vordenker, darunter Ferdinand Lassalle und Eduard Bernstein, für eine allmähliche Transformation des Kapitalismus in eine sozialistische Gesellschaft im Wege entsprechender sozialer Reformen plädierten (Na'aman 1991; Meyer 1991); zweitens das *sozi-*

alliberale Lager, dessen Vertreter in Anlehnung an den späten John Stuart Mill (1976; 1987) im Namen der Gerechtigkeit für eine grundlegende Reform des kapitalistischen Systems durch staatliche Marktregulierung und öffentliche Einrichtungen der sozialen Sicherungen eintraten, wie etwa die so genannten „Kathedersozialisten“ Gustav Schmoller und Lujo von Brentano (Müssiggang 1968, 118 ff.; Goldschmidt 2008; Bräu/Nutzinger 2004); und drittens das *christlich-soziale* Lager, dessen Protagonisten, darunter Heinrich Pesch (Große Kracht 2007) und Oswald von Nell-Breuning (Hengsbach/Möhring-Hesse/Schroeder 1990), zwischen Kapitalismus und Sozialismus einen dritten Weg konzipierten, auf dem die offenkundigen Unzulänglichkeiten des Marktsystems gemäß dem Subsidiaritätsprinzip durch geeignete staatliche Maßnahmen korrigiert werden sollten (Löffler 2001).

Alle diese Doktrinen der sozialen Bewegung haben trotz ihrer beträchtlichen Differenzen etwas gemeinsam, wodurch sie sich von den früheren Theorien unterscheiden: das ist die ihnen zugrunde liegende *kommunitäre Gesellschaftsauffassung*, die den Gemeinschaftscharakter der modernen Gesellschaft betont. Der klassische Liberalismus betrachtete eine Gesellschaft bloß als eine Ansammlung selbständiger, mit privaten Eigentumsrechten ausgestatteter Individuen, die sich zu ihrem allseitigen Vorteil einer sozialen Ordnung unterwerfen, welche von ihnen nicht viel mehr verlangt als die Unterlassung von Gewalt und die Einhaltung von Verträgen. Demgegenüber vertreten die Doktrinen der sozialen Bewegung eine viel anspruchsvollere Auffassung der Gesellschaft, indem sie diese als eine übergreifende soziale Gemeinschaft verstehen, in der alle Mitglieder durch ihr Zusammenwirken gemeinsam das allgemeine Wohl und den gesellschaftlichen Reichtum hervorbringen und deshalb nicht nur Anspruch auf gleiche bürgerliche Rechte und

Freiheiten, sondern auch auf gerechte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und an der wirtschaftlichen Wertschöpfung haben (Marshall 1992, 33 ff.; Koller 1994). Diese kommunitäre Sicht der Gesellschaft, welche die zunehmende Verdichtung der arbeitsteiligen Vernetzung und der wechselseitigen Abhängigkeit des sozialen Handelns im Zuge der industriellen Entwicklung widerspiegelt, wurde von den radikalen Theorien mit der von ihnen propagierten Idee des Kommunismus auf die Spitze getrieben, spielt aber auch in den reformistischen Ansätzen eine tragende Rolle. So betonte Schmoller (1881, 38 f.) in teilweiser Übereinstimmung mit Marx, die fortschreitende Arbeitsteilung binde die Einzelnen hinein in eine unlösliche soziale Gemeinschaft, deren Produktion den Charakter einer gemeinsamen, nicht einer individuellen Angelegenheit annehme, womit sich die Frage nach einer gerechten Teilung des Produkts der gemeinschaftlichen Zusammenarbeit auf die Beteiligten erhebe.

Und in diesem Sinne ist auch der Begriff der *sozialen Gerechtigkeit* zu verstehen, der sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts einzubürgern begann, um schließlich – trotz der Vorbehalte des marxistischen Lagers – in den allgemeinen Sprachgebrauch Eingang zu finden (Willoughby 1900; Hobhouse 1922). Auch wenn dieser Begriff in verschiedene Richtungen hin interpretiert wurde und wird, inkludiert er jedenfalls zwei Forderungen: die Forderung *sozialer Chancengleichheit*, die zuerst hauptsächlich auf die Verringerung der Klassenunterschiede durch die Verbesserung der sozialen Lage der Unterschichten zielte und danach in Richtung auf eine weiter gehende Angleichung der individuellen Startpositionen und Erfolgsaussichten ausgedehnt wurde; und die Forderung *ökonomischer Verteilungsgerechtigkeit*, die sich anfänglich vor allem gegen die ausbeuterischen Arbeitsverhältnisse in der Industrie richtete und dann auch die Kritik an anderen wirtschaftlichen Ungleichhei-

ten nährte, deren Ausmaß in keinem Verhältnis zu den geleisteten Beiträgen zur gesellschaftlichen Wertschöpfung zu stehen schien (Koller 2010, 217 ff.).

Beflügelt von der Idee der sozialen Gerechtigkeit, gelang es der mit der industriellen Entwicklung anwachsenden Arbeiterbewegung, große wirtschaftliche und politische Verbände (Gewerkschaften und Massenparteien) zu bilden, die in den entwickelten Gesellschaften nach und nach einen Prozess sozialer Reformen erzwingen konnten, der die staatliche, rechtliche und gesellschaftliche Ordnung wesentlich veränderte. Schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden in den meisten Ländern vielfältige Maßnahmen gesetzt, um die Lage der Arbeitenden zu verbessern: So wurde die Kinderarbeit verboten, das Koalitionsverbot und die Strafbarkeit des Streiks aufgehoben, die Vereins- und Versammlungsfreiheit der Arbeiterschaft sichergestellt und die Arbeitszeit beschränkt. Ferner kamen gegen Ende des 19. Jahrhunderts erste Ansätze eines Systems der sozialen Sicherung zustande. So wurde in einigen Ländern eine Kranken- und Altersversicherung geschaffen, die den Arbeitenden ein gewisses, wenn auch nur bescheidenes Maß an sozialer Absicherung brachte (Alber 1987; Ritter 1989). Außerdem konnte die rechtliche Anerkennung von Kollektivverträgen durchgesetzt werden, wodurch die Verhandlungsposition der Arbeiter gegenüber den Unternehmern erheblich verbessert wurde (Mestiz 1984). Und infolge der allmählichen Ausweitung des Wahlrechts war es den Parteien der Arbeiterbewegung – insbesondere den Sozialdemokraten und Christlich-Sozialen – auch möglich, in die Parlamente und viele andere politische Körperschaften einzuziehen und dort ihren Einfluss geltend zu machen (Eichendorfer 2007).

Mit der Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts (zuerst der Männer und später auch der Frauen) wurden

die Arbeiterparteien schließlich zu einer bedeutenden politischen Macht, die die staatliche Politik im Sinne ihrer Ziele mitbestimmen konnte. So kam es zwischen den Weltkriegen und insbesondere nach dem 2. Weltkrieg in den meisten industrialisierten Ländern zu weitgehenden Reformen in den Feldern der Sozialgesetzgebung, des Arbeitsrechts und der Wirtschaftspolitik, die die Lage der Arbeiterschaft und auch anderer benachteiligter Gruppen erheblich verbesserten. So wurde das System der sozialen Sicherung weiter ausgebaut, wurden die Arbeitsverhältnisse durch das kollektive Arbeitsrecht, durch Arbeitszeitbeschränkungen und Maßnahmen des Arbeiterschutzes im Interesse der Arbeiterschaft reguliert, und wurden in wachsender Zahl öffentliche Einrichtungen – Schulen, Wohnungen, Kindergärten, Krankenhäuser und Altersheime – bereitgestellt, die vor allem den weniger Begüterten zugutekamen. Alle diese Reformen haben die gesellschaftlichen Verhältnisse erheblich verändert und mehr oder minder ungeplant die heute existierende Gesellschaftsordnung hervorgebracht, die eine *Marktwirtschaft mit einem Sozialstaat* kombiniert. Diese Gesellschaftsordnung hat die sich aus einer kapitalistischen Marktwirtschaft unvermeidlich ergebenden sozialen Ungerechtigkeiten und Missstände zwar sicher nicht gänzlich beseitigt, sie aber offenbar doch eine Zeitlang auf ein Ausmaß reduziert, mit dem sich auch die weniger Erfolgreichen und Benachteiligten einigermaßen abfinden konnten (Grimm 1987, 138 ff.).

5. Gegenwartsbefund und Zukunftsperspektive

Der Versuch, die Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffs in der Neuzeit in groben Strichen zu skizzieren, sollte zeigen, wie sich der moderne Begriff von Gerechtigkeit, dessen normativer Kern in der Annahme der natürlichen, den jeweils gegebenen ge-

sellschaftlichen Verhältnissen vorausgehenden Gleichheit der Menschen im Allgemeinen und der Mitglieder einer Gesellschaft im Besonderen besteht, im Zusammenspiel mit den epochalen gesellschaftlichen Entwicklungen der vergangenen Jahrhunderte mit einer gewissen Folgerichtigkeit nach und nach in die spezifischeren Grundsätze und Forderungen der Gerechtigkeit differenziert hat, die heute in den meisten entwickelten Gesellschaften zumindest im Prinzip weitgehende Zustimmung finden und zusammen die in diesen Gesellschaften gegenwärtig *vorherrschende Vorstellung sozialer Gerechtigkeit* bilden. Das sind die folgenden Forderungen: rechtliche Gleichheit, bürgerliche Freiheit, demokratische Teilhabe, soziale Chancengleichheit und wirtschaftliche Verteilungsgerechtigkeit (Koller 2003).

Da alle diese Forderungen dennoch mehr oder minder unbestimmt und im Detail umstritten sind, wurden in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Theorien der Gerechtigkeit entwickelt, die darauf zielen, sie in ihrer Gesamtheit systematisch zu begründen und näher zu spezifizieren. Die bedeutendste und bekannteste dieser Theorien stammt von dem amerikanischen Philosophen John Rawls, dessen Werk *A Theory of Justice* (1971) weit über die akademische Philosophie hinaus Resonanz gefunden und einen enormen, bis heute anwachsenden Strom von Traktaten über Gerechtigkeit ausgelöst hat (Koller 1987; Kersting 2000). Da sich Rawls' Theorie im Wesentlichen auf eine rationale Rekonstruktion und Fundierung der gegenwärtig vorherrschenden Vorstellung von Gerechtigkeit beschränkt und damit die Entwicklung des letzten Jahrhunderts nachholend reflektiert, ist sie allerdings kaum geeignet, eine *neue* Perspektive für den Kampf um Gerechtigkeit zu bieten. Sie ist dazu schon deswegen nicht geeignet, weil sie – wie alle erwähnten Gerechtigkeitsideen der Neuzeit – nur auf die *interne Ordnung staatlich organisierter Nationalgesellschaften* fokussiert und

damit nicht nur die Gerechtigkeitsprobleme der internationalen Beziehungen und der globalen Ordnung, sondern auch die sich daraus für die einzelnen Gesellschaften ergebenden Herausforderungen unbeachtet lässt.

Mit dem sich gegenwärtig vollziehenden gesellschaftlichen Wandel gehen zwei tiefgreifende Veränderungen einher, aus denen sich vielfältige neuartige Gerechtigkeitsfragen ergeben: das ist zum einen der rapide fortschreitende Prozess der *Globalisierung*, mit dem sich die Frage der internationalen und globalen Gerechtigkeit aufdrängt; und das ist zum anderen die nahezu weltweit stattfindende Verbreitung des *Neoliberalismus*, die eine zunehmende Entmachtung der staatlichen Politik zugunsten des freien Markt bewirkt und in den einzelnen Gesellschaften neue soziale Konflikte schafft, die eine Erneuerung der überkommenen Vorstellung sozialer Gerechtigkeit erforderlich macht.

Der gemeinhin als *Globalisierung* bezeichnete Vorgang einer zunehmenden, sich auf die ganze Welt erstreckenden Ausdehnung und Verdichtung sozialer Beziehungen und Interdependenzen schreitet derzeit mit so rapidem Tempo voran und hat längst ein so großes Ausmaß erreicht, dass er für die Menschen überall auf der Welt unmittelbar spürbar ist, weil er alle Bereiche ihres Lebens tiefgreifenden Veränderungen unterwirft (Lechner/Boli 2004; Koller 2006). Dieser Prozess, der zu einem erheblichen Teil auf geplante Weise durch die Liberalisierung der Weltwirtschaftsordnung vorangetrieben wird, bringt viele Vorteile, schafft aber auch gravierende Konflikte und Probleme, weil das bestehende internationale System – so vor allem das zum Missbrauch einladende Prinzip der nationalen Souveränität und die unausgewogene, die armen Länder benachteiligende Weltwirtschaftsordnung – die globalen Ungleichheiten verstärkt, statt sie zu mindern (Milanovic 2005; Rodrik 2007).

Mit der Globalisierung wächst jedoch zugleich ein Bewusstsein der Weltgemeinschaft, das ein wachsendes Verständnis dafür schafft, dass die Nationen und Völker entsprechende Ansprüche und Verpflichtungen gegeneinander haben, zu deren Durchsetzung es geeigneter Regelungen und Institutionen des internationalen Rechts, kurz: einer gerechten Weltordnung, bedarf. Daraus erwächst die Idee der *internationalen* und *globalen Gerechtigkeit*, die derzeit in der akademischen Philosophie und zunehmend auch in der Öffentlichkeit in wachsendem Maße diskutiert wird, aber bisher noch nicht zu einer weithin akzeptierten Vorstellung der Erfordernisse einer gerechten internationalen Ordnung gediehen ist (Chwaszcza/Kersting 1998; Kohler/Marti 2003; Brock/Moellendorf 2005; Bleisch/Schaber 2007; Pogge/Horton 2008; Pogge/Moellendorf 2008). Ich erwähne nur drei zentrale Fragen, um die es in der Debatte um internationale und globale Gerechtigkeit geht.

Die wohl grundlegendste Frage ist die nach dem *Umfang der politischen Autonomie*, die den einzelnen Nationen innerhalb der Weltordnung zukommen sollte, um einerseits den Anspruch aller Völkern auf weitestmögliche Selbstbestimmung zu gewährleisten, andererseits aber den internationalen Frieden zu sichern, die grundlegenden Menschenrechte überall auf der Welt zu schützen und die mit der Globalisierung zunehmenden Weltprobleme (Klimawandel, Naturzerstörung, Migrationsströme) zu bewältigen. Das Spektrum der zu dieser Frage vertretenen Positionen reicht von der alten, wenn auch zunehmend an Plausibilität verlierenden Vorstellung der vollständigen Souveränität der einzelnen Staaten über diverse Versionen eines dezentralen Systems transnationalen Regierens bis zu visionären Projekten eines föderalen Weltstaats, in dem die Nationalgesellschaften nur noch den Status von Gliedstaaten mit begrenzter Autonomie haben, darüber hinaus aber

den supranationalen Entscheidungen einer Weltregierung unterworfen sein sollen (Höffe 1999; Lutz-Bachmann/Bohman 2002; Pogge 2002; Moellendorf 2002; Singer 2002; Buchanan 2004; Caney 2005; Altman/Wellman 2009). Eine andere Frage ist, ob und inwieweit die Vorteile und Lasten der globalen Wirtschaft, die ja so gut wie alle Völker der Welt zu einem arbeitsteiligen System der wirtschaftlichen Kooperation verbindet, der *distributiven Gerechtigkeit* unterliegen, die eine entsprechende Verringerung der enormen Ungleichheiten zwischen reichen und armen Ländern gebieten würde. Auch hier gibt es weitreichende Meinungsverschiedenheiten, die sich zwischen folgenden Extrempositionen bewegen: auf der einen Seite der konservativen Ansicht, die Forderung der Verteilungsgerechtigkeit habe auf internationaler Ebene keinen Platz, weil jede Gesellschaft selber für ihr eigenes wirtschaftliches Wohlergehen verantwortlich sei, und auf der anderen dem sehr anspruchsvollen Vorschlag, die sich auf einzelne Gesellschaften beziehenden Forderungen sozialer Verteilungsgerechtigkeit, die heute breite Anerkennung finden, auf die ganze Welt zu erstrecken und daher eine massive Umverteilung des globalen Reichtums von den reichen zu armen Ländern in die Wege zu leiten (Beitz 1979; Rawls 2002). Eine weitere Frage betrifft die Regelung der *Welthandelsordnung* entsprechend den Erfordernissen der Tauschgerechtigkeit, die faire Bedingungen der globalen Märkte verlangen. Während die Vertreter eines radikalen Wirtschaftsliberalismus meinen, das bestehende Welthandelssystem trage diesen Erfordernissen hinreichend Rechnung, da es auf internationalen Abkommen beruhe, denen alle beteiligten Staaten aus freien Stücken zugestimmt haben, weisen die Kritiker der Welthandelsliberalisierung auf enorme Schief lagen des gegenwärtigen Systems hin, die den mächtigen und reichen Ländern gegenüber den ärmeren und weniger entwickelten enorme Vor-

teile verschaffen und deshalb die wirtschaftlichen Ungleichheiten zwischen den Völkern steigern, statt sie zu verringern (Wolf 2004; Kapstein 2006; Stiglitz 2006).

Die mit der Globalisierung einhergehende Verschärfung des internationalen Wettbewerbs der nationalen Wirtschaftsstandorte hat auch den Aufschwung des *Neoliberalismus* begünstigt, die Wiederbelebung des wirtschaftsliberalen Glaubens an das heilbringende Wirken freier Märkte, der sich gegen den Wohlfahrtsstaat mit seinen vielerorts verkrusteten Strukturen wendet und in einem andauernden Umbau der staatlichen Wirtschafts- und Sozialsysteme Niederschlag findet. So werden überall, wenn auch nicht in allen Ländern im gleichen Tempo und im selben Umfang, die Arbeitsverhältnisse dereguliert, öffentliche Dienstleistungen privatisiert, die Finanzmärkte liberalisiert und die Besteuerung von Unternehmen und Kapitalrenditen reduziert (Willke 2003; Harvey 2005). Dieses Geschehen, das eine massive Verschiebung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse zugunsten großer Unternehmen, vermögender Investoren und bestqualifizierter Arbeitskräfte zum Nachteil der meisten Erwerbstätigen und kleinen Leute bedingt, lässt nicht nur die sozialen Ungleichheiten allerorten wieder rapide wachsen, sondern es untergräbt zugleich die Handlungsfähigkeit der staatlichen Politik, um den damit verbundenen sozialen Verwerfungen und Missständen wirksam zu begegnen. Daraus ergeben sich abermals vielfältige Gerechtigkeitsprobleme, die neuerdings wachsende Aufmerksamkeit finden und in den Wissenschaften wie auch in der Öffentlichkeit Gegenstand kontroverser Debatte sind (Stiglitz 2012; Wehler 2013; Piketty 2014). Ich weise nur auf zwei dieser Probleme hin, deren Diskussionsfeld sich im Wesentlichen zwischen den Eckpositionen der Neoliberalen auf der einen Seite und der linken Grünen bzw. grünen Linken auf der anderen erstreckt.

Das derzeit wohl drängendste Problem ist die verheerende *Entwicklung der Arbeitswelt* infolge der ständig wachsenden Arbeitslosigkeit, der rasanten Vermehrung prekärer Beschäftigungsverhältnisse, der steigenden Arbeitsbelastung, der zunehmenden Verschlechterung der Arbeitsbedingungen und der sinkenden Reallöhne großer Teile der Beschäftigten (Koller 2009). Zur Lösung dieses Problems wird von Seiten der Neoliberalen stets die Stimulierung des Wirtschaftswachstums durch eine weitergehende Liberalisierung der Märkte, vor allem des Arbeitsmarktes, empfohlen. Dagegen plädieren die Exponenten linker und grüner Positionen für eine grundlegende Umstellung des kapitalistischen Wirtschaftssystems auf ein „qualitatives Wachstum“, also auf ein relativ stationäres oder nur moderat wachsendes, die Lebensqualität dennoch verbesserndes Gleichgewicht, das durch ein Bündel von Mitteln erreicht werden soll, so etwa durch kürzere Arbeitszeiten, ökologische Steuern, Mindestlöhne, Förderung von Familien- und Bürgerarbeit und eine allgemeine Grundsicherung (Beck 2000). Ein anderes Problem ist das der *Generationengerechtigkeit*, nämlich die zunehmende Schmälerung der Zukunftsaussichten der nachkommenden Gesellschaftsmitglieder durch die gegenwärtige Generation, die durch ihre verschwenderische Wirtschafts- und Lebensweise nicht nur den Vorrat an natürlichen Ressourcen verringert, die sie für die Nachkommen bewahren sollte, sondern auch erhebliche Schulden anhäuft, die sie auf die Nachkommen überwälzt. Obwohl dieses Problem von allen politischen Lagern immer wieder beklagt wird, scheint doch große Ratlosigkeit zu obwalten, wie mit ihm umgegangen werden sollte. Die Neoliberalen machen sich über den exzessiven Verbrauch natürlicher Ressourcen offenbar nicht viel Sorgen, heben aber immer wieder die Belastung der kommenden Generationen durch die wachsende Staatsverschuldung hervor, deren Abbau sie durch die

Verschlinkung des Staates erreichen wollen, ohne sich jedoch um die damit sicher verbundenen negativen Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt, das Sozialsystem und die staatliche Krisenpolitik zu kümmern. Die Grünen und viele Linke interessieren sich dagegen vor allem für das ökologische Problem, für dessen Bewältigung sie eine ganze Menge von mehr oder minder einschneidenden Maßnahmen zum Zweck einer nachhaltigen Nutzung der Natur vorschlagen, die jedoch in dem Maße, in dem sie als effektiv und zielführend erscheinen, auf politische Sachzwänge und Widerstände stoßen (Diefenbacher 2001; Ekardt 2005).

Ob die gegenwärtigen Debatten um die Gerechtigkeitsprobleme der internationalen Ordnung einerseits und der Nationalgesellschaften andererseits zu einigermaßen tragfähigen Ergebnissen in Gestalt weithin akzeptierter Gerechtigkeitsgrundsätze führen, die für die Regelung dieser Probleme eine praktikable Richtschnur bereitstellen, ist schwer zu sagen. Im Moment ist die Lage ziemlich vertrackt. Was die *globale* Ebene betrifft, so bildet sich in den damit befassten akademischen Disziplinen ein gewisser *Mainstream* in Richtung einer recht anspruchsvollen Vorstellung globaler Gerechtigkeit heraus, die sehr weitreichende Verpflichtungen zwischen den Völkern inkludiert und tiefgreifende Reformen der internationalen Ordnung verlangt. Obwohl für diese Vorstellung überwältigende Gründe sprechen, kommt sie bisher weder bei den maßgeblichen politischen Machträgern noch in der breiten Öffentlichkeit wirklich an. Hier herrscht noch immer die konservative Auffassung vor, das überkommene System weitgehend souveräner Staaten sei ohnehin in Ordnung, da es ja jedem Volk die Möglichkeit biete, sein Leben nach eigenem Gutdünken zu gestalten und für sein Gedeihen zu sorgen, obwohl diese Auffassung durch die internationalen Interdependenzen längst

obsolet geworden ist. Ähnliches gilt für die *nationale* Ebene: Obwohl die meisten der mit den erwähnten gesellschaftlichen Problemen beschäftigten Forscher die damit verbundenen sozialen Verwerfungen und Gefahren in aller Deutlichkeit aufzeigen und die soziale Verantwortlichkeit des Staates unterstreichen, dagegen einzuschreiten, und obwohl es in den meisten Ländern Europas eine lebendige links-grüne Szene gibt, die diese Verwerfungen und Gefahren öffentlich macht, dominiert in der realen Politik nach wie vor das neoliberale Denken. Das ist auch gar nicht schwer zu erklären, wenn man bedenkt, dass der vom Neoliberalismus inspirierte Prozess der Deregulierung, Privatisierung und Liberalisierung Strukturen geschaffen hat, deren Eigendynamik der staatlichen Politik nur wenig Raum lässt, in sie regelnd einzugreifen. Dazu kommt, dass das Lager der Neoliberalen, zu dem die überwiegende Mehrzahl der Wirtschaftskapitäne, Banker und Vermögenden, aber auch große Teile der politischen Eliten gehören, gegenwärtig eine aus mehreren Quellen fließende Übermacht hat, der gegenüber die Gewerkschaften, die Linken, die Grünen und kritische Publizisten auf verlorenem Posten stehen.

An dieser Konstellation wird sich, wie die Geschichte der Gerechtigkeitsideen lehrt, wohl nur dann etwas ändern, wenn es den benachteiligten Gruppierungen – im globalen Raum den armen Völkern und innerhalb der einzelnen Gesellschaften den verlierenden Schichten – gelingt, im Verein mit sympathisierenden Intellektuellen machtvolle soziale Bewegungen zu bilden, die den bestehenden sozialen Missständen entsprechende öffentliche Beachtung und den Anliegen der benachteiligten Menschen hinreichenden politischen Nachdruck zu verschaffen vermögen.

Literatur

- Abendroth, Wolfgang (1975), *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung* (1. Aufl. 1965), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Alber, Jens (1987), *Vom Armenhaus zum Wohlfahrtsstaat. Analysen zur Entwicklung der Sozialversicherung in Westeuropa* (1. Aufl. 1982), 2. Aufl., Frankfurt/New York: Campus.
- Altman, Andrew/Christopher Heath Wellman (2009), *A Liberal Theory of International Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles (1969), *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von Franz Dirlmeier, Stuttgart: Reclam.
- Beck, Ulrich, Hg. (2000), *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beitz, Charles R. (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bleisch, Barbara/Peter Schaber, Hg. (2007), *Weltarmut und Ethik*, Paderborn: mentis.
- Bock, Gisela (2005), *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (1. Aufl. 2000), Taschenbuchausgabe München: Beck.
- Bräu, Richard/Hans G. Nutzinger (2004), Lujo Brentano: Ein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands, in: Lujo Brentano, *Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands* (1931), hg. von R. Bräu und H.G. Nutzinger, Marburg: Metropolis, 7–34.
- Brock, Gillian/Darrel Moellendorf, Hg. (2005), *Current Debates in Global Justice*, Dordrecht: Springer.
- Brocker, Manfred (1992), *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Buchanan, Allen (2004): *Justice, Legitimacy, and Self-Determination. Moral Foundations for International Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Caney, Simon (2005), *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Canfora, Luciano (2006), *Eine kurze Geschichte der Demokratie. Von Athen bis zur Europäischen Union* (italien. Originalausg. 2004), Köln: PapyRossa.

- Chwaszcza, Christine/Wolfgang Kersting, Hg. (1998), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dann, Otto (1980), *Gleichheit und Gleichberechtigung. Das Gleichheitspostulat in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Del Vecchio, Giorgio (1950), *Die Gerechtigkeit* (3. italien. Aufl. 1946), 2. Aufl. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft.
- Denzer, Horst (1972), *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München: C.H. Beck.
- Diefenbacher, Hans (2001), *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Eichendorfer, Eberhard (2007), *Geschichte des Sozialstaates in Europa. Von der „sozialen Frage“ bis zur Globalisierung*, München: Beck.
- Ekardt, Felix (2005), *Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*, München: Beck.
- Elias, Norbert (1978), *Über den Prozeß der Zivilisation, 2. Bd.: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation* (Erstausg. 1939), 2. Aufl. 1969, Nachdruck 5. Aufl.: Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Epstein, Steven (1991), The theory and practice of the just price, *Journal of Medieval History* 17, 53–69.
- Euchner, Walter, Hg. (1991a), *Klassiker des Sozialismus. 1. Band: Von Gracchus Babeuf bis Georgi Walentinowitsch Plechanow*, München: C.H. Beck.
- Euchner, Walter (1991b), Friedrich Engels (1820–1895), in: Euchner 1991a, 157–170.
- Euchner, Walter (2011), *John Locke zur Einführung*, 3. Aufl. Hamburg: Junius.
- Fetscher, Iring (1976), *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*, München: Piper.
- Fischer, Wolfram (1982), *Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der „Sozialen Frage“ in Europa seit dem Mittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Fleischacker, Samuel (2004), *A Short History of Distributive Justice*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Goldschmidt, Nils (2008), Gustav Schmoller (1838–1917), in: Kurz 2008, 287–305.
- Gough, J.W. (1957), *The Social Contract. A Critical Study of its Development* (1. Aufl. 1936), 2. Aufl. Oxford: Clarendon Press.
- Grebing, Helga (1985), *Arbeiterbewegung. Sozialer Protest und kollektive Interessenvertretung bis 1914*, München: dtv.
- Grimm, Dieter (1987), *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Grimm, Dieter (1991), *Die Zukunft der Verfassung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2007), Zwischen Soziologie und Metaphysik. Zur Solidarismus-Konzeption von Heinrich Pesch SJ, in: ders./Tobias Karcher/Christian Spieß (Hg.), *Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ*, Berlin: LIT, 59–89.
- Harvey, David (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, New York: Oxford University Press.
- Held, David/Mathias Koenig-Archibugi, Hg. (2003), *Taming Globalization. Frontiers of Governance*, Cambridge – Oxford: Polity.
- Hengsbach, Friedhelm SJ/Matthias Möhring-Hesse/Wolfgang Schroeder (1990), *Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning*, Köln: Ketteler.
- Hentschel, Volker (1983), *Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1880–1980. Soziale Sicherung und kollektives Arbeitsrecht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas (1984), *Leviathan* (engl. Erstveröff. 1651), dt. Ausg. hg. von Iring Fetscher, 1. dt. Aufl. 1966, Taschenbuchausgabe Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hobhouse, L.T. (1922), *The Elements of Social Justice*. London: Allen and Unwin.
- Höffe, Otfried (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck.

- Höffe, Otfried (2001), *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München: C.H. Beck.
- Höffe, Otfried (2010), *Thomas Hobbes*, München: C.H. Beck.
- Höffner, Joseph (1953), Der Wettbewerb in der Scholastik, *Ordo* 5, 181–202.
- Hofmann, Werner (1974), *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts* (1. Aufl. 1962), 5. Aufl., Berlin/New York: de Gruyter.
- Horn, Christoph (2002), Einleitung [zu II. Spätantike und Mittelalter], in: ders./Nico Scarano (Hg.), *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 91–105.
- Hume, David (1984), *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral* (engl. Originalausg. 1751), übers. und hg. von Gerhard Stremlinger. Stuttgart: Reclam.
- Johnson, E.A.J. (1938), Just Price in an Unjust World, *Ethics* 48, 165–181.
- Kant, Immanuel (1968a), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Erstveröff. 1785), in: Kant, Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel. Bd. VII. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1968b), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Erstveröff. 1793), in: Kant, Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel. Bd. XI. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 125–172.
- Kapstein, Ethan B. (2006), *Economic Justice in an Unfair World. Toward a Level Playing Field*, Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Karl, Michaela (2011), *Die Geschichte der Frauenbewegung*, Stuttgart: Reclam.
- Kaulla, Rudolf (1904), Die Lehre vom gerechten Preis in der Scholastik, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 60, 579–602.
- Kersting, Wolfgang (1990), Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 6, Stuttgart: Klett-Cotta, 901–946.
- Kersting, Wolfgang (1994), *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Kersting, Wolfgang (2000), *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart – Weimar: Metzler.
- Klippel, Diethelm (1976), *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn: Schöningh.
- Kocka, Jürgen, Hg. (1983), *Europäische Arbeiterbewegungen im 19. Jahrhundert. Deutschland, Österreich, England und Frankreich im Vergleich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kohler, Georg/Urs Marti, Hg. (2003), *Konturen der neuen Welt(un)ordnung. Beiträge zu einer Theorie der normativen Prinzipien internationaler Politik*, Berlin – New York.
- Koller, Peter (1987), *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Koller, Peter (1994), Gesellschaftsauffassung und soziale Gerechtigkeit. in: *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, hg. von Günter Frankenberg, Frankfurt/M.: S. Fischer, 129–150.
- Koller, Peter (2003), Soziale Gerechtigkeit – Begriff und Begründung, *Erwägen Wissen Ethik* 14, 237–250, 307–321.
- Koller, Peter, Hg. (2006), *Die globale Frage. Empirische Befunde und ethische Herausforderungen*, Wien: Passagen
- Koller, Peter (2009), Work and Social Justice, *Analyse & Kritik* 31, 5–24.
- Koller, Peter (2010), Bausteine einer Theorie ökonomischer Gerechtigkeit, in: Christian Spieß (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*, Paderborn: Schöningh, 193–239.
- Kunisch, Johannes (1986), *Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Régime*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/UTB.
- Kurz, Heinz D., Hg. (2008), *Klassiker des ökonomischen Denkens, Band 1*, München: C.H. Beck.
- Landes, David S. (1983), *Der entfesselte Prometheus. Technologischer Wandel und industrielle Entwicklung in Westeuropa von 1750 bis zur Gegenwart* (engl. Originalausg. 1968, 1. dt. Aufl. 1973), Taschenbuchausgabe München: dtv.
- Langholm, Odd (1998), *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of Choice and Power*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Lechner, Frank J./John Boli, Hg. (2004), *The Globalization Reader*, 2. Aufl., Oxford: Blackwell.
- Locke, John (1977), *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (engl. Erstveröff. 1690), hg. von Walter Euchner, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Löffler, Winfried (2001), Soziale Gerechtigkeit. Wurzeln und Gegenwart eines Konzepts in der Christlichen Soziallehre, in: *Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart*, hg. von Peter Koller, Wien: Passagen Verlag, 65–88.
- Loos, Fritz/Hans-Ludwig Schreiber (1984), Recht, Gerechtigkeit, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta, 231–311.
- Lutz-Bachmann, Matthias/James Bohman, Hg. (2002), *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marshall, Thomas H. (1992), *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates* (engl. Orig. 1981), Frankfurt/New York: Campus.
- Marx, Karl (1968), Kritik des Gothaer Programms/Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (verfasst 1875, Erstveröff. 1891), in: Marx/Engels, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, 16. Aufl. Berlin (Ost): Dietz, 11–28.
- Mestiz, Franz (1984), Zur Wirkungsgeschichte des Arbeitsrechts, in: Harald Steindl (Hg.), *Wege zur Arbeitsrechtsgeschichte*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1–28.
- Meyer, Thomas (1991), Eduard Bernstein (1850–1932), in: Euchner 1991a, 203–217.
- Milanovic, Branko (2005), *Worlds Apart. Measuring International and Global Inequality*, Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Mill, John Stuart (1976), *Der Utilitarismus* (engl. Erstveröff. 1871), hg. von Dieter Birnbacher. Stuttgart: Reclam.
- Mill, John Stuart (1987), *On Socialism* (Erstveröff. 1879), Buffalo, NY: Prometheus.
- Moellendorf, Darrel (2002), *Cosmopolitan Justice*, Boulder – Oxford: Westview.

- Müssiggang, Albert (1968), *Die soziale Frage in der historischen Schule der deutschen Nationalökonomie*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Na'aman, Shlomo (1991), Ferdinand Lassalle (1825–1864), in: Euchner 1991a, 171–182.
- Oertzen, Peter von (1991), Karl Marx (1818–1883), in: Euchner 1991a, 139–156.
- Paine, Thomas (1982), *Common Sense* (amerikan. Originalausg. 1776), übers. u. hg. von Lothar Meinzer, Stuttgart: Reclam.
- Peffer, Rodney G. (1990), *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Picketty, Thomas (2014), *Capital in the Twenty-First Century* (französ. Erstausgabe 2013), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pierenkemper, Toni (1996), *Umstrittene Revolutionen. Die Industrialisierung im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch.
- Pogge, Thomas (2002), *World Poverty and Human Rights*, Cambridge – Oxford: Polity.
- Pogge, Thomas/Keith Horton, Hg. (2008). *Global Ethics. Seminal Essays*, St. Paul, MN: Paragon.
- Pogge, Thomas/Darrel Moellendorf, Hg. (2008), *Global Justice. Seminal Essays*, St. Paul, MN: Paragon.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (2002), *Das Recht der Völker* (amerikan. Originalausgabe 1999), Berlin – New York: de Gruyter.
- Ritter, Gerhard A. (1989), *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, München: Oldenbourg.
- Rodrik, Dani (2007), *One Economics – Many Recipes. Globalization, Institutions, and Economic Growth*, Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Roover, Raymond de (1958), The Concept of Just Price: Theory and Economic Policy, *The Journal of Economic History* 18, 418–434.
- Rousseau, Jean-Jacques (1977), *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (französ. Erstveröff. 1762), hg. von Hans Brockard, Stuttgart: Reclam.

- Schlumbohm, Jürgen (1973), *Freiheitsbegriff und Emanzipationsprozeß. Zur Geschichte eines politischen Wortes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmoller, Gustav (1881), Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft, *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft* 5, 19–54.
- Schulze, Hagen (1994), *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München: C.H. Beck.
- Singer, Peter (2002), *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven – London: Yale University Press.
- Smith, Adam (1974), *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und Ursachen* (engl. Erstveröff. 1776), hg. von Horst Claus Recktenwald, München: C.H. Beck.
- Smith, Adam (1996), *Vorlesungen über Rechts- und Staatswissenschaften* (gehalten 1762–66, engl. Originalausg. 1978), hg. von Daniel Brühlmeier, St. Augustin: Academia Verlag.
- Sternberger, Dolf (1986), *Herrschaft und Vereinbarung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Stiglitz, Joseph (2006), *Die Chancen der Globalisierung* (amerikan. Originalausg. 2006), München: Siedler.
- Stiglitz, Joseph (2012), *Der Preis der Ungleichheit* (amerikan. Originalausg. 2012), München: Siedler.
- Sturn, Richard (2008), Adam Smith (1723–1790), in: Kurz 2008, 68–88.
- Trusen, Winfried (1997), Äquivalenzprinzip und gerechter Preis im Spätmittelalter, in: ders., *Gelehrtes Recht im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Goldbach: Keip, 531–547.
- Voight, Alfred, Hg. (1965), *Der Herrschaftsvertrag*, Neuwied: Luchterhand.
- Wehler, Hans-Ulrich (2013), *Die neue Umverteilung. Soziale Ungleichheit in Deutschland*, München: Beck.
- Willke, Gerhard (2003), *Neoliberalismus*, Frankfurt/M.: Campus.
- Willoughby, N.W. (1900), *Social Justice*, New York: Macmillan.
- Wolf, Martin (2004), *Why Globalization Works*, New Haven – London: Yale Nota Bene.

Gemeinsam einsam: Entfremdung in der Arbeit heute

Versuch zu einer empirisch regulierten normativen Theorie

MICHAEL G. FESTL, UNIVERSITÄT ST. GALLEN

Zusammenfassung: Gleichzeitig zu der in den letzten Jahren geringer werdenden Akzeptanz des globalen Kapitalismus ist eine kritische Philosophie der Arbeit wieder erstarkt, die nach den normativen Anforderungen fragt, denen moderne Arbeitsformen Rechnung zu tragen haben. Diese Philosophie der Arbeit soll hier in begrifflicher Hinsicht durch eine Anbindung an empirische Untersuchungen zu den Erfahrungen der Arbeiter weitergeführt werden. Der Blick auf diese empirischen Untersuchungen macht eine neue Art von Entfremdung evident – hier genannt: Entfremdung von sozialen Kontakten. Auf dieser empirischen Erkenntnis und auch auf deren wissenschaftstheoretischen Implikationen basierend argumentiert der Aufsatz für eine Erweiterung von Axel Honneths Theorie der Arbeit.

Schlagwörter: Arbeit, Entfremdung, Axel Honneth, Kritische Theorie

Nach Jahrzehnten des Fatalismus angesichts eines Turbokapitalismus, der die Entregulierung der Arbeitsverhältnisse alternativlos erscheinen ließ, erwacht mit dem Wanken desselben eine kritische Philosophie der Arbeit zu neuem, kaum mehr für möglich gehaltenem Leben. Plötzlich wird wieder auf breiter

Front die Frage gestellt, welchen Normen in Bezug auf Arbeit Gültigkeit zukommt. Eben erst aus ihrer Schreckstarre erwacht, ist diese kritische Philosophie der Arbeit jedoch noch ein überaus zerbrechliches und daher der liebevollen Pflege bedürftiges Wesen. Zu dieser Pflege könnte, so die Ausgangsvermutung des vorliegenden Aufsatzes, eine Anbindung an die Soziologie einen wichtigen Beitrag leisten. Weil sich die weitgehend dem Postulat der Werturteilsfreiheit verpflichtete Soziologie primär mit der Untersuchung des Seins der Arbeitswelt befasst, wurde sie, im Gegensatz zur Philosophie, nicht von einer Schreckstarre erfasst, sondern hat – teilweise sogar fasziniert von der Rasanz der Veränderungen der Arbeitswelt – in der Zwischenzeit fleißig Erkenntnisse gesammelt. Neben begrifflichen Kreationen zur Beschreibung der Arbeitsverhältnisse wartet sie dabei nicht zuletzt mit Untersuchungen über die Erlebniswelt der Arbeitenden und den dabei geltend gemachten normativen Ansprüchen auf. Wie sich zeigen wird, fördern letztgenannte Untersuchungen überraschende Entfremdungserfahrungen zu Tage, die sich aus noch zu nennenden Gründen als besonders wertvoll zur Beantwortung der Frage erweisen, welchen normativen Anforderungen die Arbeitswelt gerecht zu werden hat. Im Rahmen dieses Vorhabens könnte auch dem Entfremdungsbegriff, dem müde gewordenen Doyen der Philosophie der Arbeit, neuer Schwung verliehen werden.

Freilich setzt sich ein solches, an soziologische Untersuchungen anknüpfendes Vorgehen dem Vorwurf des Sein-Sollen-Fehlschlusses aus. Da aus einem Sein niemals ein Sollen gefolgert werden kann, sind, gemäß der Überzeugung weiter Teile der Philosophie, in der Gesellschaft herrschende Zustände ebenso wie in ihr gemachte Erfahrungen für die Frage nach gültigen normativen Ansprüchen irrelevant. Vielmehr müsse es darum gehen, Normen aus einem nichtempirischen Standpunkt

zu konstruieren. Gegen diesen philosophischen Mainstream wendet sich Axel Honneths ‚immanente normative Theorie‘, insofern sie die Aufgabe der normativen Theorie in der Explikation von Normen erblickt, die in gesellschaftlichen Verhältnissen impliziert sind – sprich, diesen Verhältnissen *immanent* sind –, anstatt in der Aufgabe, Normen rein begrifflich und somit unabhängig von realen Verhältnissen zu konstruieren. ‚Explikation statt Konstruktion‘, so könnte Honneths Motto lauten. In seiner Anwendung dieser empirisch informierten normativen Theorie auf den Bereich Arbeit hat Honneth wichtige Schritte in Richtung der hier verfolgten Strategie einer Stärkung der Philosophie der Arbeit durch Rückgriff auf Erkenntnisse der Soziologie getan – in diesen Fußstapfen wandert der vorliegende Aufsatz.

Mit Verweis auf den Sein-Sollen-Fehlschluss schreckt jedoch auch Honneth davor zurück, über die soziologischen Untersuchungen zu den Arbeitsverhältnissen hinaus, zudem Untersuchungen zu den von Arbeitenden gemachten Erfahrungen Relevanz für eine kritische Philosophie der Arbeit zu bescheinigen. Dagegen soll hier gezeigt werden, dass auch Letztere einen Beitrag zu einer solchen Philosophie leisten können, selbst wenn akzeptiert wird, dass der direkte Schluss von Sein auf Sollen ein Fehlschluss ist. In diesem Sinne werden im Folgenden die Grundzüge einer normativen Theorie entworfen, die durch enge Abstimmung mit der Soziologie nicht nur – wie ich es nennen werde – *empirisch informiert*, sondern *empirisch reguliert* ist. Schon allein weil es hilft, die Notwendigkeit der hier propagierten Erweiterung einer normativen Theorie unter Beweis zu stellen, ist zudem aufzudecken, welche normativen Ansprüche sich aus einer solchen Theorie in Bezug auf Arbeit tatsächlich ergeben könnten. Die vorliegende Untersuchung verknüpft folglich eine inhaltliche mit einer begrifflichen Fragestellung.

Dazu expliziere ich zunächst Honneths kritische Philosophie der Arbeit und die sich laut ihr ergebenden normativen Ansprüche mitsamt Honneths Begründung für seine Reserviertheit gegenüber von Arbeitenden eingeforderten normativen Ansprüchen (I.). Im Anschluss schäle ich mittels einer Auswertung von soziologischen Interviews die normativen Ansprüche heraus, die Arbeitende in ihren Erfahrungsberichten explizit oder implizit geltend machen (II.). Anhand eines Vergleichs der Ergebnisse dieser Auswertung mit den Normen, die Honneth in Bezug auf Arbeit geltend macht, weise ich im nächsten Schritt auf die potentiellen Beschränkungen hin, die sich eine Philosophie der Arbeit einhandelt, wenn sie normativen Ansprüchen, die von Arbeitenden vorgebracht werden, keine Beachtung schenkt (III.). Schließlich kann ich zum Entwurf einer Philosophie der Arbeit kommen, die Anliegen der Arbeitenden in ihre Theoriearchitektur einbezieht, ohne dabei einem Sein-Sollen-Fehlschluss zu unterliegen, und darlegen, welche Normen aus Sicht einer solchen Theorie in Bezug auf die heutigen Arbeitsverhältnisse relevant sein könnten (IV.).

I.

Im Aufsatz *Arbeit und Anerkennung* möchte Axel Honneth zeigen, dass seine immanente normative Theorie in der Lage ist, „einen emanzipatorischen, humanen Begriff der Arbeit zu verteidigen“ (2010, S. 78).¹ Dazu markiert er zunächst die Dif-

1 Honneths normative Untersuchung in seinem umfangreichen Werk *Das Recht der Freiheit* (2011) betrachte ich als Durchführung des Programms, das bereits hinter seinem Aufsatz zur Arbeit steht, und zwar auf breitestmöglicher Ebene, nämlich alle demokratischen Staaten der westlichen Welt umfassend. Insofern Honneths neueres Werk keine Veränderung der theoretischen Architektur des in Frage stehenden Aufsatzes beinhaltet, besitzen meine Ausführungen zu Honneth auch für dieses Werk Gültigkeit.

ferenz zwischen einem externen – und damit letztlich normativ irrelevanten – und einem immanenten – und damit normativ relevanten – Standpunkt gegenüber den Arbeitsverhältnissen (ebd., S. 81). Ersterer ist für Honneth dadurch charakterisiert, dass er auf Ansprüche rekurriert, die als solche zwar möglicherweise hohe Akzeptanz in Bezug auf die Inhalte eines gelingenden Lebens entfalten können, aber mit den tatsächlichen Erfordernissen der Arbeitsverhältnisse und dem Beitrag unvereinbar sind, den diese im Hinblick auf „den gesellschaftlichen Leistungsaustausch“ zu erbringen haben (ebd., S. 83). Honneth führt zwei Beispiele für solch externe Kritiken an den Arbeitsverhältnissen an. Weil ich im weiteren Verlauf auf den Begriff ‚Entfremdung‘ zurückkomme, übersetze ich beide Beispiele sogleich in die Entfremdungsterminologie, auch wenn Honneth auf diese nicht zurückgreift.²

Die eine externe und damit normativ irrelevante Kritik besteht laut Honneth darin, dass der heute Arbeitende, insbesondere der Arbeiter im Industriebetrieb, an Entfremdung leidet, weil in den modernen Formen der Arbeit die Sichtbarkeit der schöpferischen Kooperation zwischen den Arbeitssubjekten für die Arbeitssubjekte selbst verdeckt ist (ebd., S. 82). Deshalb, so muss diese Kritik in Bezug auf den Entfremdungsbegriff weitergesponnen werden, können die Arbeitnehmer keinen Sinn für den Beitrag entwickeln, den ihre Tätigkeit im Rahmen einer arbeitsteiligen Gesellschaft für die Reproduktion oder gar für das Gedeihen der Gesellschaft leistet. Ich werde diesen Entfremdungstyp Entfremdung aufgrund der mangelnden Wahrnehmbarkeit des eigenen Beitrags zur Reproduktion der Gesellschaft oder kurz Beitrag-zur-Gesellschaft-(BG-)Entfremdung nennen.

2 Allerdings benutzt Honneth das Wort „unentfremdet“ (2010, S. 82), um das Gegenteil dieser beiden Beispiele zu beschreiben.

Die andere externe Kritik an den modernen Arbeitsverhältnissen besteht gemäß Honneth in der Feststellung, dass in ihnen die organische Struktur der Arbeit aufgrund der Tranchierung der Produktion in viele verschiedene, für sich jeweils bedeutungslose Segmente verloren geht (ebd., S. 82), etwas, das vor allem, aber nicht nur für Arbeitende in der Industrie gilt. Als Folge davon sei der individuelle Beitrag des einzelnen Arbeitenden zum fertigen Produkt kaum bis gar nicht mehr wahrnehmbar, was den Arbeitenden die Möglichkeit raubt, sich mit dem Produkt ihrer Arbeit zu identifizieren. Freilich könnte der heutige Industriearbeiter die betriebseigenen Auslieferungshallen aufsuchen und sich an den hochmodernen Präzisionsgeräten erfreuen, die in seinem Unternehmen hergestellt werden. Da sein persönlicher Anteil an der Erstellung dieser Geräte aber derart vernachlässigbar ist, kann er sie nicht, so diese Kritik, als Produkt seiner eigenen Arbeit betrachten. Umformuliert in die Entfremdungsterminologie werde ich die auf diese Weise konstatierte Depravation der Qualität der Arbeitsverhältnisse als Entfremdung aufgrund des Mangels der Spiegelung des eigenen Selbst im Produkt der Arbeit oder kurz Spiegelung-im-Produkt-(SP-)Entfremdung nennen.³

Hinter diesen beiden Kritiken steht laut Honneth das verlorene Ideal der Welt der Handwerker, welche ihre Produkte mehr oder weniger vollständig selbst, maximal mit Hilfe eines Lehrlings erstellen und anschließend auf dem lokalen Markt mit anderen Handwerkern in Austausch treten (ebd., S. 81f.). Aufgrund der damit einhergehenden hohen eigenen Wertschöpfungstiefe leidet der Handwerker nicht an SP-Entfremdung, aufgrund der weitgehenden Ausschaltung von Zwischenhändlern nicht an BG-Entfremdung. Jedoch verbleiben beide Kri-

3 Vergleiche für die Metapher des Spiegels in Bezug auf Entfremdung die Ausführungen in Jaeggi (2005, S. 33f.).

tiken, so nun Honneths Vorwurf, extern und damit irrelevant, weil sie aus einem utopischen, nicht an die Empirie gekoppelten Standpunkt entwickelt wurden, nämlich, dem der unwiederbringlich verlorenen Welt der Handwerker, anstatt sich mit den heute gegebenen Arbeitsverhältnissen zu beschäftigen und sich dafür zu interessieren, was in diesen konkreten Verhältnissen im Bereich des Möglichen liegt und sich in ihnen damit auch tatsächlich als Norm herauskristallisiert haben kann. Die beiden aus dem Handwerkerideal entwickelten Kritiken seien „mit den Anforderungen der wirtschaftlich organisierten Arbeit zu wenig vermittelt“ und hätten „Tätigkeitsweisen“ zum „paradigmatischen Vorbild erkoren“, die zu „extravagant“ sind, um „als Gestaltungsmodell für all die Vorrichtungen zu dienen [...], die für die Reproduktion der Gesellschaft erforderlich“ sind; deshalb sei es auch nicht verwunderlich, dass sie keinen Einfluss auf die „Kämpfe der Arbeiterbewegung“ nehmen konnten (ebd., S. 82f.).

Um ein solches Ergebnis zu vermeiden, ist Honneth nun um die Entwicklung eines normativen Standpunktes bemüht, der nach Normen Ausschau hält, die aus den gesellschaftlichen Verhältnissen selbst kommen, ihnen immanent sind. Innerhalb eines solchen Standpunktes unterscheidet er wiederum zwei Vorgehensweisen. Die eine nehme ihren Ausgang von der Frage, welche Normen die Arbeitnehmer selbst durch ihr Verhalten an die konkrete Ausgestaltung ihrer Arbeitsverhältnisse herantragen (ebd., S. 85) und – so darf wohl hinzugefügt werden – welche Normen sie mit Worten explizit einfordern. Einen solchen Versuch einer immanenten Kritik hat Honneth, wie er schreibt, einst selbst unternommen (vgl. Honneth 1980), als er von der in industriesoziologischen Untersuchungen zu Tage geförderten Tatsache, dass „die Beschäftigten ständig subversive Vorstöße unternähmen, um die Kontrolle über ihre Arbeits-

vollzüge an sich zu reißen“, schloss, dass das Handwerksideal der autonomen Produktion einen „moralischen Anspruch“ konstituiere, „der in historisch gegebenen Arbeitsverhältnissen immanent eingelassen ist und ihnen nicht von außen als ein Ideal vor Augen geführt werden muss“ (2010, S. 85). Diese Vorgehensweise findet also Normen, die immanent sind, weil sie von den Betroffenen selbst implizit, durch Taten, oder explizit, durch Worte, vorgebracht werden.

Die andere Vorgehensweise einer immanenten Kritik der Arbeitsverhältnisse zielt gemäß Honneth nicht auf Anliegen, die von Arbeitenden selbst vorgebracht werden, sondern auf Normen, die der Arbeitsorganisation „als ein gerechtfertigter, vernünftiger Anspruch innewohn[en]“ (ebd., S. 87). Demnach verdienen Arbeitsverhältnisse nur dann normative Zustimmung, wenn sie einen Beitrag zur „sozialen Integration“ der Gesellschaft leisten (ebd., S. 88). Mit „der institutionalisierten Idee, die eigene Arbeit als Beitrag zur sozialen Arbeitsteilung zu verstehen, sind“, so Honneth weiter, „normative Ansprüche verknüpft, die bis auf die Ebene der Gestaltung der Arbeitsplätze durchschlagen“ (ebd., S. 84). Durch die Bestimmung der Art dieses Beitrags sind nach Honneths Vorstellung zugleich immanente Normen bestimmt, die in den Arbeitsverhältnissen zu verwirklichen sind. Diese Vorgehensweise findet also Normen, die immanent sind, weil sie in der konkreten Institutionalisierung der Arbeitsverhältnisse impliziert sind, wobei es gleichgültig ist, ob diese Normen von den Betroffenen auch tatsächlich geltend gemacht werden.

Honneth spricht sich nun eindeutig für diese im Rahmen einer immanenten Theorie zweite Vorgehensweise aus, wohingegen er die erste, die die an implizit und/oder explizit von den Arbeitenden vorgebrachten normativen Ansprüchen interessiert ist, in Bausch und Bogen verwirft. Sein Argument gegen

die erste besteht darin, dass diese zwar zu Recht Anspruch auf Immanenz erhebt, insofern sie ja normative Postulate aufdeckt, die „aus dem Inneren der Gesellschaft heraus gegen existierende Regelungen vorgebracht werden“, dass den von ihr erhobenen Postulaten jedoch „jenes Element an nachweisbarer Vernünftigkeit [fehlt], das sie erst zu gerechtfertigten Maßstäben einer immanenten Kritik machen würde“ (ebd., S. 86). Würde aus der Tatsache, dass Arbeitnehmer eine bestimmte Norm einfordern, automatisch folgen, dass diese Norm legitimen Anspruch auf Verwirklichung erheben kann, stelle dies einen „genetischen Fehlschluss“ dar, weil aus der „puren Tatsache bestimmter Wünsche und Forderungen auf deren moralische Rechtfertigbarkeit“ geschlossen wird (ebd., S. 85).⁴

Mit Verweis auf den genetischen Fehlschluss, einer Ausprägung des Sein-Sollen-Fehlschlusses, lehnt es Honneth also ab, die normativen Anliegen zu berücksichtigen, die von Arbeitenden implizit durch ihr Verhalten oder explizit durch ihre Aussagen hervorgebracht werden. Honneths kritische Philosophie der Arbeit setzt im Sinne der zweiten Form einer immanenten normativen Vorgehensweise ausschließlich bei den institutionalisierten Arbeitsverhältnissen an und fragt, welche Normen diese implizieren. Dabei will Honneth freilich nicht ohne die Erkenntnisse der Soziologie auskommen, da diese seine Theorie über die konkrete Ausgestaltung der Arbeitsverhältnisse informiert. Soziologische Untersuchungen zu von Arbeitenden vorgebrachten normativen Ansprüchen spielen bei ihm dagegen keine Rolle.

Aus seinem auf diese Weise eingeschränkten Vorgehen schält Honneth drei gültige normative Ansprüche heraus. Unter

4 Hiermit gibt Honneth dem Argument Recht, das Habermas gegen ihn vorgebracht hat (Honneth 2010, S. 86, mit Bezug auf Habermas 1984/1989, S. 485, Fn. 14).

Verweis auf Hegels *Rechtsphilosophie* zeigt Honneth erstens, dass der Anspruch auf einen subsistenzsichernden Lohn in die gesellschaftliche Sphäre der Arbeit eingebaut ist, und zweitens, dass sich die Pflicht zu einer Gestaltung der Arbeitsverhältnisse ergibt, die die vollzogenen Tätigkeiten „als Beiträge zum allgemeinen Wohl erkennbar sein lässt“ (ebd., S. 94). Mit Durkheim präzisiert er den zweiten Punkt und macht geltend, dass die Arbeit so gestaltet sein muss, „dass von jedem einzelnen Arbeitsplatz aus überblickt werden kann, in welche kooperativen Zusammenhänge die eigene Tätigkeit mit der aller anderen Beschäftigten steht“; der Sinn dieses Unterfangens bestehe darin, dass die Arbeitenden ihre Arbeit als Teil einer „gemeinsame[n], kooperativen[n] Anstrengung zum allgemeinen Wohl erfahren“ (ebd., S. 98).⁵ Als dritten Anspruch setzt Honneth unter Rekurs auf Durkheim hinzu, dass Arbeitsverhältnisse in eine Gesellschaft eingebettet sein müssen, in der für alle Gesellschaftsmitglieder die „gleiche[n] Ausgangsbedingungen bei dem Erwerb der notwendigen Qualifikationen“ vorhanden sind, welche für den Erfolg in der Arbeitswelt von Bedeutung sind (ebd.).

II.

Um im Weiteren zu verdeutlichen, dass Honneths Philosophie der Arbeit verbessert werden könnte, wenn sie auch den normativen Ansprüchen Bedeutung beimessen würde, die von Ar-

5 Honneth widerspricht sich übrigens nicht, wenn er dies geltend macht, obwohl er eine ähnlich lautende Forderung zugleich als Beispiel für eine externe und damit normativ irrelevante Forderung abkanzelt (s. o., von mir als BG-Entfremdung bezeichnet). Der entscheidende Unterschied ist, dass Honneth sie aus einer Untersuchung der sich aus der Arbeitsorganisation ergebenden Ansprüche ableitet, während er sie kritisiert, wenn sie von einem externen Standpunkt, also etwa durch Verweis auf die vormoderne Produktionsweise der Handwerker, gerechtfertigt wird.

beitenden vorgebracht werden, möchte ich zunächst explizit machen, welche normativen Ansprüche Arbeitende tatsächlich vorbringen – auf diese Weise kommt Fleisch auf die Knochen dieser Thematik. Zu diesem Zweck können zwei Bücher einer Gruppe von Soziologen um Franz Schultheis, erschienen 2005 respektive 2010, als Glücksfall gelten. In Anknüpfung an Bourdieus Studie *La Misère du Monde* sind diese als kaleidoskopartige Zusammenstellung von Interviews konzipiert, die teilweise mit soziologischem Hintergrundwissen ergänzt werden. Die Interviews wurden hauptsächlich mit Arbeitnehmern und Angestellten, vereinzelt auch mit Selbständigen und mittleren Managern, aus verschiedensten Unternehmen und Branchen im deutschsprachigen Raum geführt. Insgesamt finden sich circa 50 Interviews in den beiden Büchern, die sich speziell mit dem Arbeitsleben befassen und somit für den vorliegenden Aufsatz von Relevanz sind. Erwähnenswert ist außerdem, dass fast alle Interviewten mindestens 20 Jahre in ihrer Branche tätig sind.

Diese Interviews sind für die hier verfolgten Zwecke nicht zuletzt deshalb wertvoll, weil sie nicht direkt darauf abzielen, normative Anliegen der Arbeitenden aufzudecken.⁶ Aus Sicht einer kritischen Philosophie der Arbeit sind soziologische Untersuchungen wenig ergiebig, die die Arbeitenden direkt mit Normen konfrontieren und dabei mittels quantitativer Analyse herausfinden möchten, ob die Arbeitenden eher der Norm a, b oder c anhängen, wobei sich dann am Ende eine Rangliste der prozentual am häufigsten vertretenen Normen ergibt. Derartige Untersuchungen dürften kaum in der Lage sein, brennende normative Anliegen der Arbeitenden explizit zu machen, da den Arbeitenden bei einem solchen Vorgehen Normen von außen

6 In Übereinstimmung mit Schultheis et al. verwende ich den Begriff ‚Arbeitende(r)‘ in einem weiten Sinn, einem Sinn, der jede in einem Beschäftigtenverhältnis stehende Person einschließt.

aufgetischt werden, bei denen eine unmittelbare Verbindung zu den Erfahrungen der Arbeitenden oftmals nicht gegeben sein dürfte. Stattdessen stellen die qualitativen Interviews von Schultheis et al. den Arbeitenden ein Forum zur Verfügung, das ihnen ermöglicht, weitgehend frei über ihre Erfahrungen in der Arbeit zu sprechen.⁷ Dabei können Leiden an der Arbeit zu Tage treten, die von einer kritischen Philosophie dann in Normen zu operationalisieren sind, da das Vorliegen von Leid zum einen mit dem Postulat der Abschaffung der Gründe dieses Leids einhergehen dürfte und zum anderen untrügliches Zeichen für die Immanenz eines solchen Postulats darstellen sollte.

Zur Bezeichnung solcher Leiden an der Arbeit ist es m. E. zielführend, auf den Begriff ‚Entfremdung‘ zurückzugreifen, obwohl bei der zu Beginn angesprochenen Reaktivierung der kritischen Philosophie der Arbeit auf diesen ehemals für eine solche Philosophie grundlegenden Begriff weitgehend verzichtet wurde. Der Grund dieser Abstinenz liegt vermutlich in den essentialistisch-evaluativen Annahmen, die ihm traditionell zugrunde liegen, Annahmen, die durch eine Legion an anthropologischen Einwänden aber desavouiert wurden – von Harry Frankfurt's Konzept der higher-order volitions, sprich, Wünsche über Wünsche, über Foucault's Hinweis auf die Geschichtlichkeit allen menschlichen Lebens bis zurück zu Plessner's Betonung der Weltoffenheit des Menschen, welche eine abschließende Definition der Möglichkeiten des Menschen ausschließt: „[W]as ihn [den Menschen] biologisch definiert, erschöpft nicht seine Möglichkeiten als Mensch“ (Plessner 1969/1983, S. 358).⁸ So geht das Konzept Entfremdung in der Regel mit der Vorstellung

7 Zur Frage nach der Relevanz der Häufigkeit, mit der bestimmte Normen vorgebracht werden, vgl. Fußnote 30.

8 Für den sehr ergiebigen Hinweis zu Plessner danke ich einem anonymen Gutachter.

einer unhintergehbaren, weil biologisch geerbten Identität des Menschen einher. Diese die Essenz des Menschen ausmachende Identität soll dann, vereinfacht gesagt, die ein für alle Mal richtige Formel darstellen, von der ausgehend Abweichungen gemessen werden, die in der Folge als Entfremdungen des Menschen von seinem natürlichen Selbst bezeichnet werden. In diesem Sinn spricht bereits Rousseau, der allgemein anerkannte Vater des Entfremdungskonzepts, von dem „Putz“ und der „Kleiderzier“, die die „menschliche Natur“ verdecken (1750/1964, S. 11). Mit der Annahme einer menschlichen Essenz, auf der basierend das Vorliegen von Entfremdung konstatiert werden kann, steht und fällt auch Marx' Entfremdungstheorie, wie Quante in einer Rekonstruktion der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* kürzlich wieder gezeigt hat (2009).

In der Nachfolge Honneths stellt sich die hier zu entwerfende Theorie daher der unvermeidlichen Herausforderung, emanzipatorische Gehalte auf möglichst objektivem Wege zu bestimmen, ohne dabei auf einen normativ aufgeladenen Begriff des Menschen als Folie *des normativen Lebens schlechthin* zu rekurrieren – es geht um eine normative Theorie unter den Bedingungen einer Anthropologie, die sich auf dem heutigen Stand der Wissenschaft befindet, nicht etwa um normative Theorie ohne Anthropologie. Wenn ich also von Entfremdung spreche, dann ohne die Unterstellung einer natürlich gegebenen Essenz des Menschen. Stattdessen bezeichne ich als Entfremdung Leiden an der Arbeit, die durch Lücken entstehen, welche sich zwischen an vergangene Erfahrungen gekoppelte Erwartungen der Arbeitenden an ihre Arbeit und den in der Arbeit tatsächlich vorherrschenden Verhältnissen aufgetan haben.⁹ Wenn die

9 Der Zusatz, dass es sich um eine Lücke handelt, die sich *aufgrund vergangener Erfahrungen* aufgetan hat, ist wichtig, weil ein Kerncharakteristikum des Begriffs ‚Entfremdung‘ darin besteht, dass Ent-

Erwartungen der Arbeitenden in starkem Widerspruch zu der Faktizität der Arbeit stehen, kann dies zu Entfremdungserfahrungen führen, und zwar solchen, die aus der Enttäuschung von Erwartungen resultieren, welche auf Basis vergangener Erfahrungen entstanden sind. Für so definierte Entfremdungserfahrungen interessiere ich mich in der Auswertung der soziologischen Interviews der Gruppe um Schultheis.

Bei der Darlegung von Honneths Theorie habe ich bereits auf zwei Typen von Entfremdung hingewiesen, die noch dem alten, essentialistischen Verständnis dieses Begriffes entstammen – Beitrag-zur-Gesellschaft-(BG-) und Spiegelung-im-Produkt-(SP-)Entfremdung. Freilich können beide Entfremdungstypen potentiell auch meinem Verständnis des Begriffs ‚Entfremdung‘ Inhalt geben. Sie müssen sich dazu aus Erwartungen der Arbeitenden ergeben, welche aus vergangenen Erfahrungen resultieren, statt aus einer den Arbeitenden angeblich innewohnenden Essenz. Hätten die Arbeitenden früher beispielsweise das Gefühl gehabt, ihre Arbeit leiste einen Beitrag zur Gesellschaft, litten heute aber darunter, dass die gegebenen Arbeitsverhältnisse dies nicht mehr ermöglichen, kann BG-Entfremdung auch unter meiner Verwendung des Entfremdungsbegriffes konsta-

fremdung nur in Bezug auf etwas eintreten kann, mit dem bereits eine gewisse Verbindung bestand. Dies unterscheidet den Begriff ‚entfremdet‘, dessen Gegenteil ‚eigen‘ ist, von dem Begriff ‚fremd‘, dessen Gegenteil ‚vertraut‘ ist. Eine Relation als entfremdet zu bezeichnen, ist nicht angebracht, wenn die Existenz einer Beziehung zwischen den die Relation konstituierenden Elementen ohnehin nicht zu erwarten ist oder ungewöhnlich wäre. Diesen Punkt markiert Jaeggi in ihrer Studie des Begriffes ‚Entfremdung‘ mehrmals (2005, S. 43 und 163). Dabei würde es allerdings eine unnötige Selbstbeschränkung einer normativen Theorie darstellen, wenn sie den Zusatz „aufgrund vergangener Erfahrungen“ besonders eng fassen würde. Die Aufgabe dieses Zusatzes besteht vielmehr darin, die weitest hergeholten normativen Forderungen auszuschließen – „garbage out“ wird dieses Prinzip in der formalen Logik genannt.

tiert werden. Die Auswertung der Interviews fördert allerdings zu Tage, dass BG- und SP-Entfremdung in der Erfahrungswelt der Arbeitenden eine untergeordnete Rolle spielen. Stattdessen kommt ein dritter Typ von Entfremdung ans Tageslicht, unter dem ein Großteil der Interviewten massiv leidet. Meines Wissens hat diesen Typ Entfremdung bisher noch keine Philosophie der Arbeit auf dem Radar. Ich werde mich zunächst den vereinzelt Belegen für die ersten beiden Typen von Entfremdung zuwenden, um dann zu dem neuen Typ zu kommen.¹⁰

BG-Entfremdung wird vor allem in einem Interview mit dem Bergarbeiter Fritz Neurath deutlich. Dieser spricht davon, dass seine Branche einstmals hohe Bedeutung für die deutsche Gesellschaft hatte: Nach dem Zweiten Weltkrieg sei es die Kohle gewesen, die „das ganze Land wieder mit aufgebaut“ habe, in den 70ern hätte die Energiekrise und in den 80ern Tschernobyl für die hohe Akzeptanz des Bergarbeiters gesorgt; seitdem aber sei es mit dem Ansehen des Bergbaus in der Gesellschaft aufgrund der hohen Subventionen und dem Aufkommen alternativer Energien „stetig bergab gegangen“, weshalb er keinen Stolz mehr auf die eigene Arbeit verspüre (Schultheis, Vogel und Gemperle 2010, S. 90f.). Neurath leidet darunter, dass seine Tätigkeit kaum mehr als wichtiger Beitrag zur Gesellschaft, ja, sogar eher als Last für die Gesellschaft angesehen wird, ein Leiden, welches vermutlich noch dadurch bestärkt wird, dass er diesen heute geringeren Beitrag seiner Branche zur Gesellschaft kaum leugnen kann und es auch gar nicht versucht.

10 In Einklang mit wissenschaftstheoretischen Standards zur Durchsicht empirischen Materials bin ich mit vorformulierten Thesen an die Auswertung der Interviews herangegangen und habe geprüft, inwieweit diese zur Beschreibung des Materials taugen. Diese Thesen waren das Vorliegen von BG- und SP-Entfremdung. Der neue Typ von Entfremdung sprang dabei förmlich ins Auge.

Anzeichen für SP-Entfremdung können in einem Interview mit Frau Strunk ausgemacht werden, welche als Pflegekraft in einem Krankenhaus arbeitet. Sie berichtet, dass ihr aufgrund von Einsparungen immer weniger Zeit für den Patienten bleibt, was ihr ein schlechtes Gewissen bereite. Daher arbeite sie nun am liebsten am Wochenende, wo sie noch ein bisschen mehr Zeit habe, um bei dem „Patienten morgens in aller Ruhe eine Ganzkörperwäsche zu machen, Haare waschen, aufdrehen, föhnen, Fingernägel schneiden“; dies, so stellt sie mit Freude fest, habe „dann zur Folge [...], dass [ihr] ein strahlender Patient“ gegenüber sitzt (ebd., S. 675). Frau Strunk leidet darunter, immer weniger Zeit zu finden, um ihren Beruf mit der Sorgfalt auszufüllen, die es ihr ermöglicht, Befriedigung im „Produkt“ ihrer Arbeit, sprich, dem geschneigelten und sich wohlfühlenden Patienten, zu finden. Um diese Erfahrung zumindest hin und wieder zu machen, nimmt sie sogar Wochenendarbeit in Kauf.

In Bezug auf SP-Entfremdung finden sich allerdings auch gegenteilige Hinweise. Würde SP-Entfremdung vorliegen, wäre zu erwarten, dass Arbeitnehmer gerne in verschiedene Stufen der Produktion eingebunden werden, weil sie damit die Tranchierung der Arbeit ein wenig revidieren könnten und das erstellte Produkt in höherem Maße als selbst hervorgebracht verstehen könnten. Doch wird an vielen Stellen der genau gegenteilige Wunsch evident. Besonders vielsagend ist hierbei eine Passage in einem Interview mit Frau Kleiner, die in der Ampullenkontrolle eines Pharmakonzerns arbeitet. Sie wird gefragt, ob sie nicht unzufrieden damit sei, all die Jahre immer nur in der Ampullenkontrolle gearbeitet zu haben, womit impliziert wird, ob sie nicht lieber mehr Abwechslung in ihrem Job hätte. Sie negiert dies und merkt an, sie habe bereits andere Teile der Produktion gesehen, aber stets zur Ampullenkontrolle zurück-

gewollt. Sie fügt an, dass viele ihrer Kollegen das ganze Leben in einer Abteilung arbeiten und dort glücklich sind, so wie sie eben in der Ampullenkontrolle glücklich sei (ebd., S. 160). Frau Kleiner und der, wie sie sagt, Großteil ihrer Kollegen sind ein Beispiel dafür, dass es viele Arbeitende nicht betrübt, ihr ganzes Arbeitsleben stets den gleichen, winzigen Schritt des Arbeitsprozesses auszuführen, was eigentlich zu erwarten wäre, wenn SP-Entfremdung vorläge. Hierauf wird zurückzukommen sein.

In Anbetracht der Tatsache, dass das Thema Arbeitszufriedenheit eindeutig das dominierende Thema beider Interviewbände darstellt, ist zu konstatieren, dass sich erstaunlich wenig Anzeichen für BG- oder SP-Entfremdung finden. Die Interviews zeigen, dass diese beiden Typen nicht übergreifend, sondern maximal branchenspezifisch vorkommen. Gleichwohl fördern die Interviews zu Tage, dass die von den Arbeitsverhältnissen Betroffenen in hohem Maße unter einem anderen Typ Entfremdung leiden. Bei der Durchsicht der Interviews wird deutlich, dass die überwältigende Mehrzahl der Interviewten in ihren Arbeitsverhältnissen mittlerweile etwas vermisst, das sie selbst noch erleben durfte (zur Erinnerung, fast alle Interviewten sind mindestens 20 Jahre in ihrer Branche tätig). Bemerkenswert ist, dass das, was die Interviewten primär vermissen, ähnlich über verschiedene Branchen, Unternehmen und Positionen ist. Fast alle Interviewten berichten von derselben Leidenserfahrung.

Dies gilt, wenig überraschend, vor allem für Arbeitnehmer und Angestellte, die generell unzufrieden mit ihrem Beruf, ihrer Arbeit und ihrer Karriere sind. Jedoch gilt es ebenso für solche, die insgesamt sehr zufrieden sind. Auch Letztere bedauern den Verlust dieser einen Sache, die in den letzten 20 Jahren in ihrem Arbeitsumfeld verschwunden ist. Da ist zum Beispiel die Angestellte in einem Sozialamt, Barbara Kuka, welche alles

in allem sehr glücklich mit den Änderungen der letzten Jahre in ihrem Job ist (Schultheis und Schulz 2005, S. 155). Obwohl sie nach wie vor dieselbe Position innehat, hat sie dank einer internen Reorganisation mittlerweile sehr viel mehr Freiraum in ihren Entscheidungen. Sie muss ihre Arbeit, was sie laut eigener Aussage sehr genießt, nicht mehr stets von Vorgesetzten begutachten lassen, sondern kann zu bearbeitende Anträge eigenständig bearbeiten. Dies sei sogar mit einer Gehaltserhöhung einhergegangen. Gleichwohl haben diese Umstrukturierungen einen neuen Typ von Entfremdung mitgebracht, unter dem sie heute leidet.¹¹

Um den neuen, in den Interviews nahezu omnipräsenten Entfremdungstypen mitsamt seiner Ursachen verständlich zu machen, werde ich einen kurzen Umweg über David Millers Arbeiten zur sozialen Gerechtigkeit gehen. Basierend auf empirischen Untersuchungen argumentiert Miller, dass Menschen je nach Art der sozialen Beziehung, in der sie sich gerade befinden, auf verschiedene Gerechtigkeitsprinzipien rekurren. Dabei unterscheidet er idealtypisch drei Arten solcher Beziehung und ordnet jeder ein eigenes Gerechtigkeitsprinzip zu (1999, S. 26–32). Zum einen gäbe es Beziehungen im Sinne einer solidarischen Gemeinschaft („solidaristic community“). In einer solchen würden Menschen eine gemeinsame Identität und darauf basierend ein gemeinsames Ethos teilen, da sie sich als Mitglieder einer relativ stabilen Gruppe verstehen. Die Familie stelle den Prototypen einer solchen Beziehung dar, Bedürfnis („need“) sei das primäre Gerechtigkeitsprinzip. Zum

11 Selbiges gilt für den Leiter einer ländlichen Sparkasse, der stolz ist, sich bis zu dieser Position emporgearbeitet zu haben, sich stark mit seinem Arbeitgeber, „meiner Sparkasse“, identifiziert und alles in allem sehr glücklich mit seinem Beruf ist (Schultheis und Schulz 2005, S. 144–151).

anderen gäbe es Beziehungen im Sinne einer instrumentellen Assoziation („instrumental association“). In solchen Beziehungen gingen die Menschen auf utilitaristische Art miteinander um, da ein Jeder persönliche Zwecke verfolgt, die er aber nur durch Zusammenarbeit mit anderen erreichen kann. Ökonomische Beziehungen auf freien und anonymen Märkten seien das Paradigma für diese Art der Beziehung, Verdienst („desert“) das vorherrschende Gerechtigkeitsprinzip. Schließlich hätten die Menschen noch Verbindungen als Staatsbürger („citizenship“). In den liberalen Demokratien der westlichen Welt seien die Menschen nicht zuletzt über ihren Status als Bürger miteinander verbunden, was mit gewissen Rechten und Pflichten einhergeht. Gleichheit („equality“) stelle das hierbei leitende Gerechtigkeitsprinzip dar.¹²

Auch wenn Miller nicht per se an Arbeitsverhältnissen interessiert ist, kommt seinem Schema in Bezug auf die Frage, unter welcher Entfremdung die in den Interviews befragten Arbeitnehmer und Angestellten primär leiden, Erklärungskraft zu. Die Verhältnisse in der Arbeit, speziell unter den Arbeitnehmern, aber auch zwischen den Arbeitnehmern und den Kunden sowie den Arbeitnehmern und den Vorgesetzten, sind in der Regel durch eine Mischung aus einer solidarischen Gemein-

12 Millers Werk stellt ebenso den Versuch dar, normative Theorie und Sozialforschung zu verbinden, ja kann gar als „Glanzstück“ desselben gelten, wie Honneth (2010a, S. 163) anmerkt. Angesichts der Rolle soziologischer Untersuchungen zu in der Gesellschaft vorgebrachten normativen Anliegen ist dabei zu konstatieren, dass Miller diesen eine höhere Wertschätzung beimisst als Honneth (so affirmiert Miller seine Kategorien unter anderem dank Einbezug qualitativer Interviews, vgl. 1999, Kap. 4), was Millers Theorie in dieser Hinsicht näher in Richtung meiner Intentionen bringt. Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe, gibt es trotz solcher und ähnlicher Berührungspunkte doch auch größere Differenzen im Vorgehen Millers auf der einen und im Vorgehen Honneths auf der anderen Seite (vgl. Festl, im Erscheinen, S. 68–74 zu Miller und Kap. IV.3 zu Honneth).

schaft und einer instrumentellen Assoziation, so wie Miller sie idealtypisch beschreibt, gekennzeichnet.¹³ Einerseits gehen die Menschen zur Arbeit, um Geld zu verdienen, verfolgen also individuelle Zwecke und nutzen die Arbeit lediglich als Mittel für diese Zwecke. Andererseits entwickeln die Menschen am Arbeitsplatz private Beziehungen mit ihren Kollegen, man lernt sich kennen, hat ähnliche Sorgen und Nöte, man solidarisiert sich, es ergeben sich vielleicht sogar Freundschaften. Wenn auch meist nicht ganz so eng entwickeln Arbeitnehmer zudem mit ihren Vorgesetzten und, falls Kundenkontakt vorhanden, auch mit den Kunden persönliche Beziehungen. Zwar sind sowohl in die eine als auch in die andere Richtung Extremfälle möglich¹⁴, doch in der Regel dürften die Beziehungen am Arbeitsplatz durch eine Mischung zwischen diesen beiden Modi sozialer Beziehungen, instrumentell und solidarisch, charakterisiert sein.

Mit Millers Kategorisierung kann m. E. festgehalten werden, dass der Typ Entfremdung, unter dem die Interviewten unabhängig von Branche, Unternehmen und Grad der Zufriedenheit mit der eigenen Karriere leiden, darin besteht, dass in den letzten gut 20 Jahren ein Wandel von Beziehungen im Arbeitsumfeld stattgefunden hat, der von der solidarischen Gemeinschaft immer stärker in Richtung instrumenteller Assozia-

13 In wenigen Nebensätzen bestätigt Miller dies und weist zugleich auf Probleme hin, die durch die Vermischung dieser beiden Sphären in Sachen Gerechtigkeit entstehen können (1999, S. 36).

14 In der soziologischen Literatur finden sich eindruckliche Belege für beide Extreme. Für das Extrem einer solidarischen Gemeinschaft kann Ouchis Beschreibung von Unternehmen als Clans dienen (1980), welches durch Kärreman und Alvessons Studie einer schwedischen IT-Beratungsfirma bestätigt wird (2004). Als Beispiel für das Extrem der instrumentellen Assoziation können tayloristisch organisierte Betriebe gelten, die kaum Zeit für Kontakte unter den Mitarbeitern lassen.

tion führt. Die Interviewten nutzen Fragen nach der Arbeitszufriedenheit oftmals, um ihren Unmut über diesen Wandel und die sich damit aufgetane Lücke zwischen ihren Erwartungen an die Arbeit und den tatsächlichen Verhältnissen kundzutun. Fast alle Interviewten wissen von diesem Wandel ein Lied, und zwar ausdrücklich ein Klagelied zu singen. Ich werde diesen dritten Typ von Entfremdung daher als Entfremdung von sozialen Kontakten (SK-Entfremdung) bezeichnen. Während SP- und BG-Entfremdung selten zu finden sind, ist SK-Entfremdung in den Interviews ubiquitär. Wird den Aussagen der Interviewten Glauben geschenkt, ist der Wandel von solidarischen zu instrumentellen Beziehungen sowohl in den Beziehungen zwischen den Arbeitnehmern als auch in den Beziehungen der Arbeitnehmer zu den Kunden und zu den Vorgesetzten spürbar. Mühelos könnten hier Aussagen der Arbeitnehmer zu diesem Wandel übereinandergestapelt werden. Ich werde mich aber auf einige wenige, besonders prägnante beschränken.¹⁵

15 Meine impressionistische Wiedergabe der Ergebnisse liegt in der Natur der Sache begründet. Allein schon aufgrund des legeren Stils der Interviews sperren diese sich gegen eine quantifizierende Auswertung (z.B. das Zählen von Schlagwörtern). Dieser legere Stil ist aber wiederum Ergebnis der Freiheit, die den Interviewten gegeben wurde, und just in dieser Freiheit liegt die Stärke der Interviews für die hier verfolgten Zwecke (s. o.). Da die Entwicklung einer normativen Theorie im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht und die Ergebnisse dieser Interviews primär zur Verdeutlichung der Notwendigkeiten dienen, die mit einer solchen Theorie einhergehen, sollte die unsystematische Wiedergabe nicht allzu stark ins Gewicht fallen. Nichtsdestotrotz bin ich um die Glaubwürdigkeit der Ergebnisse meiner Auswertung überaus besorgt, was sich, erstens, darin niederschlägt, dass ich die Konstatierung der SK-Entfremdung auf drei verschiedenen Ebenen fundiere: den Beziehungen der Arbeitenden untereinander, den Beziehungen der Arbeitenden zu den Vorgesetzten und den zu den Kunden. Zweitens demonstriere ich, dass die Existenz von SK-Entfremdung Passagen in den Interviews erklären kann, die nicht direkt zum Beleg des Vorliegens dieser Entfremdung dienen. Darüber hinaus unter-

So berichtet in Bezug auf die Verhältnisse der Arbeitnehmer zueinander Frau Kleiner, die bereits erwähnte Arbeiterin in einem Pharmakonzern, von „Aggressionen unter den Arbeitskollegen“, woraufhin der Interviewer fragt, ob die Solidarität in ihrer Arbeit denn verschwunden sei (Schultheis, Vogel und Gemperle 2010, S. 164). Frau Kleiner antwortet: „Das [Solidarität] ist verschwunden. Das ist verschwunden [...]. Also, Kollegialität ist nicht mehr“ (ebd.). Nachdem der Interviewer weiterfragt und sich nach der Kollegialität in früheren Zeiten erkundigt, antwortet sie: „Die [Kollegialität] wurde sehr groß geschrieben. Da hat man einander geholfen, das war nie das Thema. Jetzt ist einfach ein stures Denken, auch von den Koordinatoren her. [...] Und das finde ich nicht gut“ (ebd., S. 165).

Gleiches berichtet Frau Kuka, die bereits erwähnte, alles in allem zufriedene Angestellte in einem Sozialamt: Zweimal benutzt sie den Begriff ‚Alleinkämpfer‘, um dann hinzuzufügen, dass „die Kollegialität, die menschlichen Bindungen [...] einfach viel weniger geworden“ sind (Schultheis und Schulz 2005, S. 156). Sie betont, dass sich, speziell wenn zusätzliche Arbeit kommt, „das Solidaritätsverhalten völlig verändert“ habe (ebd.). Ebenso Frau Polz, Lageristin in einem Versandhandel: „Das Betriebsklima hat sich [...] sehr verändert“ und wenige Zeilen später ergänzt sie: „Das Familiäre verliert sich“ (Schultheis, Vogel und Gemperle 2010, S. 28). Bei dem Interview mit der „Sexarbeiterin“ Candy M. stellen die Interviewer fest, dass in früheren Zeiten noch gewisse verbindliche Regeln unter den Sexarbeitern in Bezug auf den Umgang mit Kunden (z. B. fixe Mindestpreise für jede Leistung, klare Regeln über die Benutzung von Präservativen u. ä.) für eine gewisse Solidari-

mauere ich meine Ergebnisse, drittens, indem ich auf ihre Kohärenz mit den Ergebnissen anderer Studien hinweise, Studien unabhängig von der Gruppe um Schultheis.

tät gesorgt hätten, Regeln, die mittlerweile durch den härteren Wettbewerb aufgeweicht worden seien; sie sprechen von „Entsolidarisierungstendenzen“ (ebd., S. 200).

Die Existenz von SK-Entfremdung unter den Arbeitenden kann zudem erklären, warum es Arbeitnehmer, wie weiter oben gesehen, vorziehen, den Arbeitsplatz innerhalb des Betriebes möglichst selten zu wechseln – ganz im Gegenteil zu dem, was die Annahme des Vorliegens von SP-Entfremdung erwarten ließe. Über längere Zeit am gleichen Arbeitsplatz zu bleiben, erhöht nämlich die Wahrscheinlichkeit, soziale Kontakte zu Kollegen knüpfen zu können, und stellt somit eine logische Strategie zur Milderung des Leidens an SK-Entfremdung dar.

Nicht nur bezüglich der Verhältnisse unter den Arbeitenden, auch bei den Beziehungen zu den Kunden wird der Verlust an Solidarität schmerzlich gespürt, ein Ergebnis meiner Auswertung, das von einer Studie Dubets affirmiert wird (2006/2008, S. 160–162). So stellt Mona, Verkäuferin in einem Supermarkt, mit Bedauern fest, dass sie im Gegensatz zu früher heute kaum mehr Zeit findet, sich ein wenig mit den Kunden zu unterhalten, die auch ihrerseits oftmals ein Bedürfnis dazu verspüren würden (Schultheis und Schulz 2005, S. 116). Dasselbe berichtet Karl-Ludwig E., Leiter einer ländlichen Sparkasse, der konstatiert, dass das Verhältnis zu den Kunden früher viel stärker von Harmonie geprägt war (ebd., S. 146). Am stärksten wird dieser Verlust einer solidarischen Beziehung zu den Kunden bei Frau Strunk spürbar, der bereits erwähnten, zudem an SP-Entfremdung leidenden Krankenschwester. Die Verkürzung der Zeit, die sie für die Pflege ihrer Patienten aufwenden darf, weil ihr streng genommen nur noch erlaubt ist, zu tun, was von der Krankenkasse auch bezahlt wird, führe dazu, dass sich die Patienten in höherem Maße beschwerten (Schultheis, Vogel und Gemperle 2010, S. 675). Wie sie mit großem Bedauern feststellt,

hätten sich die Beziehungen zu den Patienten signifikant verschlechtert, seit die Krankenschwestern den Druck haben, nur das Nötigste für den Patienten zu tun (ebd., S. 676).¹⁶

Nicht zuletzt in Bezug auf das Verhältnis zu den Vorgesetzten wird auf der ganzen Bandbreite von Entsolidarisierung berichtet. Eben erwähnte Frau Strunk erzählt davon, dass sich die Beziehung der Schwestern zu den Ärzten verschlechtert hat (ebd., S. 675). Frau Kleiner aus der Ampullenkontrolle mokiert sich über das Verhalten der Vorgesetzten, welche durch Erhöhung des Arbeitsdrucks das Verhältnis zu den Mitarbeitern belasten (ebd., S. 164–166). Folgt man Karl-Ludwig E., dem Sparkassenleiter, wird die Verschlechterung der Beziehung zu den Mitarbeitern von Seiten der Vorgesetzten nicht nur bestätigt, sondern ebenfalls bedauert (Schultheis und Schulz 2005, S. 147).

Die Berichte der Interviewten über die Art des Wandels des Arbeitsumfeldes finden in der monumentalen Kapitalismus-Studie von Boltanski und Chiapello *Affirmation*.¹⁷ Letztere arbeiten heraus, dass die Arbeitsverhältnisse seit den 1980er Jahren zunehmend von einem projektbasierten Verständnis des Kapitalismus geprägt seien. Dabei habe die Bildung von engen oder gar langfristigen Kontakten zwischen den Arbeit-

16 Sie würde vor allem gerne mehr mit den Patienten sprechen und sie, wie bereits gesehen, fürsorglicher betreuen (Schultheis, Vogel und Gemperle 2010, S. 675). Folgt man Sennett, hat das Sprechen der Krankenschwester mit dem Patienten den Zusatznutzen, dass die Krankenschwester aufgrund der Klagen des Patienten oftmals Rückschlüsse auf dessen Krankheit ziehen kann, welche beim Abarbeiten einer „diagnostischen Checkliste“ nicht gefunden werden können (2008, S. 70f.).

17 Die Herausgeber des zweiten Interviewbandes weisen ausdrücklich darauf hin, dass sie die Studie von Boltanski und Chiapello als Kontrastierung für die Aussagen ihrer Interviewten ansehen (Schultheis, Vogel und Gemperle 2010, S. 14).

nehmern keinen Sinn mehr, da Teams je nach Projekt neu zusammengestellt werden und es somit viel wichtiger sei, schnell in Kontakt mit neuen Kollegen zu kommen, die nach einigen Monaten, meist sogar nur Wochen, wieder aus dem eigenen Leben verschwinden. Private, langfristige Beziehungen stellen laut Boltanski und Chiapello dagegen ein Hindernis für diese Arbeitsorganisation dar, weil sie dem „Ungebundenheitsimperativ“ widersprechen, welcher „zuerst einen Verzicht auf Stabilität und Verwurzelung, auf die Bindung an einen Ort und die Gewissheit langjähriger Kontakte voraus[setzt]. Investieren bedeutet in dieser Hinsicht, den Spatz aus der Hand fliegen zu lassen und auf die Taube auf dem Dach zu setzen, d.h. sich nicht von den bereits bestehenden Beziehungen vereinnahmen zu lassen, um offen zu sein für neue Kontakte, auch wenn diese vielleicht scheitern werden“ (2003, S. 168).

Eine sich aufdrängende Anschlussfrage ist freilich die nach den Gründen dieses Wandels des Arbeitsumfeldes. Auch hierzu haben die Interviewten aufschlussreiche Antworten parat. Eindeutig am häufigsten wird der gestiegene Druck durch die Vorgesetzten als Grund dieses Wandels genannt. Dieser mache sich durch die Einführung von Kennzahlen zur Leistungsmessung und den ständigen Versuchen zur Erhöhung des Outputs bemerkbar. Mona, die Verkäuferin in einem Supermarkt, erzählt hierzu eine bemerkenswerte Geschichte. In ihrem Supermarkt habe ein sehr gutes Arbeitsumfeld geherrscht, welches nun deutlich schlechter geworden sei, da die Vorgesetzten mittlerweile erwarten, dass die Mitarbeiter spätestens um sieben Uhr zur Arbeit kommen, auch wenn die Schicht und damit die Bezahlung erst ab 7:45 Uhr beginnt. Dies habe direkte Auswirkungen auf die Beziehungen der Arbeitnehmer zueinander. Um sich bei den Vorgesetzten beliebt zu machen, kämen manche Mitarbeiter nun nämlich bereits um 6:45 Uhr zur Arbeit und

diejenigen, die, vielleicht weil ihr Bus Verspätung hat, mal erst um 7:15 Uhr zur Arbeit kommen – immerhin auch noch eine halbe Stunde früher, als sie bezahlt werden –, seien deshalb bei den Vorgesetzten unten durch. Dies führe zu Missgunst unter den Kollegen (Schultheis und Schulz 2005, S. 110). Als zweiter Treiber für den Wandel des Arbeitsumfeldes von solidarischen zu instrumentellen Beziehungen wird die Einstellung von vielen jungen Arbeitskollegen genannt, welche Solidarität am Arbeitsplatz gar nicht mehr wünschen würden. Von Entsolidarisierungstendenzen dank junger Kollegen berichtet besonders eindrucksvoll die bereits erwähnte Sexarbeiterin Candy M., wenn sie erzählt, wie sich immer mehr ihrer Kolleginnen nicht mehr an bisher unter Sexarbeiterinnen geltenden und von ihnen in freiwilliger Selbstverpflichtung durchgesetzten Regeln halten und beispielsweise Sex ohne Präservativ anbieten (Schultheis, Vogel und Gemperle 2010, S. 197–207).¹⁸ Der dritte Grund liegt, folgt man den Interviewten, in der Einführung der Leiharbeit. Diese scheint einen Keil zwischen die Kollegen zu treiben, auf dessen einer Seite die Festangestellten und auf dessen anderer die Leiharbeiter stehen. So berichtet Frau R., Leiharbeiterin bei einem Autoteilezulieferer, dass im Grunde „jeder gegen je-

18 Darauf basierend wäre eine Anschlussfrage, inwieweit die Unzufriedenheit mit dem Wandel der Art der Beziehungen in der Arbeit dann bald aussterben würde und vielleicht nur ein Generationenproblem darstellt. Falls es stimmt, dass junge Mitarbeiter nicht mehr das Bedürfnis verspüren, solidarische Kontakte in der Arbeit zu knüpfen, könnte dies daran liegen, dass sie solche Beziehungen in der Arbeit gar nie kennen gelernt haben und daher gar nicht vermissen können. Dies wäre ein klassischer Fall der Adaptivität von Präferenzen, ein Punkt, auf den ich unten zurückkommen werde. Es könnte aber auch daran liegen, so eine meiner Vermutungen, dass jüngere Arbeitnehmer selbst am Arbeitsplatz nicht auf ihre solidarischen Beziehungen aus der Freizeit verzichten müssen. Ihre Freunde haben sie auch in der Arbeit stets mit dabei, indem sie mit ihnen via SMS, Twitter, Facebook und anderen Diensten kommunizieren.

den“ kämpft, doch „wenn es dann wirklich darauf ankommt, ist es Leiharbeiter gegen Festangestellte“ (Schultheis und Schulz 2005, S. 46). Dies wird von der Gegenseite bestätigt. Frau Polz, fest angestellte Lageristin und zugleich Betriebsrätin in einem österreichischen Versandhaus, berichtet in Bezug auf Leiharbeiter von ähnlichen Problemen (Schultheis, Vogel und Gemperle 2010, S. 30).

Der Wandel von solidarischen zu instrumentellen Arbeitsverhältnissen ist, wie ich an den Interviews versucht habe zu zeigen, über verschiedenste Branchen hinweg greifbar und wird vehement beklagt. Zwischen dem einzelnen Arbeitnehmer und seinem Umfeld, speziell seinen Kollegen, aber auch seinen Vorgesetzten und den Kunden, mit denen er unter Umständen Kontakt hat, ist Solidarität offenbar ein gutes Stück weit verloren gegangen. Die Arbeitnehmer hoffen, dass sie in ihrer Arbeit solidarische Beziehungen erleben, vielleicht sogar Freundschaften knüpfen können, stattdessen herrschen Wettbewerb, Druck und Konkurrenzkampf vor. Sollten sich die ausgewerteten Interviews tatsächlich als repräsentativ für alle Arbeitenden erweisen, wäre festzuhalten, dass ein Großteil der Arbeitenden unter der Abnahme solidarischer Beziehungen am Arbeitsplatz leidet, von SK-Entfremdung betroffen und in diesem Sinne gemeinsam einsam ist.¹⁹

19 Ein wichtiger Einwand gegen eine solche Inferenz auf die Grundgesamtheit aller Arbeitenden ist allerdings, dass die Interviews, die dieser These zugrunde liegen, Opfer eines Selbstselektions-Prozesses sein könnten (diesen Einwand verdanke ich einer sehr engagierten Besprechung einer früheren Version dieses Aufsatzes bei der Forschungsgruppe SCALA der Universität St. Gallen im Mai 2011). So wäre es möglich, dass sich eine große Menge an Arbeitnehmern, Angestellten und vor allem an Freiberuflern finden würde, die ihren Beruf gewechselt hat, um den früher vorherrschenden solidarischen Beziehungen zu entkommen, die sie als bedrückend empfanden. Diese genießen es nun, gerade nicht mehr in Unternehmen eingebunden zu sein, sondern sehr

III.

Werden die beiden vorangegangenen Abschnitte verglichen, ist die Diskrepanz augenfällig, die sich zwischen den normativen Ansprüchen ergibt, die Honneth herauschält, und denen, die die Entfremdungserfahrungen der Arbeitenden implizieren. Während Honneth von subsistenzsicherndem Lohn, einem Überblick über den Beitrag der eigenen Arbeit zur Gesellschaft und Chancengleichheit beim Erwerb der für Erfolg in der Arbeit relevanten Kompetenzen spricht, ist für die Arbeitenden die Entsolidarisierung am Arbeitsplatz das beherrschende Thema.

Bezüglich des Anspruchs auf subsistenzsichernden Lohn und des Anspruchs auf Chancengleichheit beim Erwerb relevanter Qualifikationen dürfte sich diese Diskrepanz als weitgehend unproblematisch erweisen. Zwar wird keiner der beiden Ansprüche von den Arbeitenden eingefordert, dennoch ist offensichtlich, dass selbige hierbei auch nicht widersprechen würden. Vermutlich bleiben beide Ansprüche in den Interviews nicht zuletzt deshalb außen vor, weil die Arbeitenden deren Erfüllung als selbstverständlich erachten. Allerdings ist fraglich, ob im Kielwasser dieser beiden Ansprüche auch tatsächlich, wie

flexibel, vielleicht sogar ohne festen Arbeitsplatz und Wohnung, durch die Welt zu jetten (im Film *Up in the Air* von Jason Reitman aus dem Jahr 2009 wird ein überspitztes aber gerade deshalb aufschlussreiches Bild dieser Nomaden der Globalisierung gezeichnet, wobei die Hauptperson im Film am Ende just daran scheitert, keine festen Bindungen mehr finden zu können, weder im Beruf noch im Privatleben). Für diese Nomaden könnte die Entsolidarisierung der Arbeitsverhältnisse einen Grund zur Freude, statt einen zur Klage darstellen. Solche Menschen könnten in den Interviews, so würde dieser Einwand fortgeführt werden, unterrepräsentiert sein, weil in Unternehmen die Chancen auf solidarische Beziehungen in der Arbeit, wenn auch mittlerweile niedriger als früher, im Gegensatz etwa zu Freiberuflern immer noch am größten sind; weil dem so ist, sind diese Menschen gemäß dieses Einwands in Unternehmen selten anzutreffen und kommen in den Interviews folglich nicht zu Wort.

von Honneth erhofft, emanzipatorische Potentiale für die Arbeitenden mitschwimmen. Es könnte schließlich – nun schalte ich bis zum Ende dieses Absatzes in den Modus des *Advocatus Diaboli* – argumentiert werden, dass diesen beiden Ansprüchen am besten Rechnung getragen wird, wenn die Bedingungen am Arbeitsplatz weitgehend unregulierten und normativ unbelästigten Kräften anheim gestellt werden. Da solche Bedingungen, so würde diese Argumentation fortgesetzt werden, für das Maximum an ökonomischer Effizienz sorgen, könnten die dabei entstehenden Überschüsse pareto-effizient umverteilt und genutzt werden, um in Bezug auf die Gewährleistung subsistenzsichernder Löhne die Arbeitsplätze quersubventionieren (z. B. durch Kombilöhne), die von sich aus keinen subsistenzsichernden Lohn abwerfen. Oder die Überschüsse werden, noch radikaler, genutzt, um ein Grundeinkommen zu finanzieren, dank dem sich ein Gutteil der Gesellschaft ganz aus den Arbeitsverhältnissen ausklinken kann. Auch in Bezug auf die Chancengleichheit beim Erwerb relevanter Qualifikationen könnte entlang dieser Linie argumentiert werden, indem angeführt wird, dass Überschüsse aus unregulierten Arbeitsverhältnissen genutzt werden sollten, um Schulen mit derart vielen Ressourcen auszustatten, dass sie Ungleichheiten zu kompensieren imstande sind, die sich aus der Diversität der Elternhäuser ergeben. Obwohl diese Umverteilungsmaßnahmen durchaus normative Fortschritte darstellen könnten, wäre das eigentliche Anliegen Honneths damit freilich *ad absurdum* geführt. Bezüglich der konkreten Ausgestaltung der Arbeitsplätze und dem Versuch der Emanzipation derselben würde wieder nur folgen, dass die Normen zur Organisation der Arbeit ausreichen, die das freie Spiel der Marktkräfte mit sich bringt.

Nicht nur aus Emanzipationsgesichtspunkten eventuell unwesentlich, sondern m. E. gar problematisch wird die Dis-

krepanz zwischen den Anliegen der Arbeitenden und dem von Honneth geltend gemachten Anspruch auf eine Ausgestaltung der Arbeitsverhältnisse, welche die Entwicklung eines Sinns für die Bedeutung der eigenen Tätigkeit im Rahmen einer arbeitsteiligen Gesellschaft ermöglicht. Dies ähnelt freilich dem, was ich als BG-Entfremdung bezeichnet habe; es geht Honneth um die Forderung, dass die Arbeitnehmer den Beitrag ihrer Tätigkeit zur Reproduktion und zum Gedeihen der Gesellschaft wahrnehmen können. Wie ich ausgeführt habe, findet dieses normative Anliegen nur sehr vereinzelt Entsprechung in den Leiderfahrungen der Arbeitenden. Obwohl die Interviews dazu viel Raum gelassen haben, schlägt kaum ein Arbeitender eine Brücke zwischen seiner konkreten Arbeit und der Reproduktion der Gesellschaft.

Über diese empirisch beobachtbare Diskrepanz hinausgehend macht dieser Punkt m. E. auf ein tieferliegendes Problem von Honneths Theorie aufmerksam. Indem Honneth mit Verweis auf den Sein-Sollen-Fehlschluss den Meinungen und Aussagen der Arbeitenden keinerlei normative Bedeutung zuerkennt, läuft seine Theorie Gefahr, in Paternalismus zu verfallen. Bei einem Missverhältnis zwischen den normativen Anliegen, die die Arbeitenden vorbringen, und den Normen, die den Arbeitsverhältnissen laut Theorie eingebaut sind, wird in Honneths Welt Ersteres Letzterem bedingungslos untergeordnet. Ultimativ läuft Honneths Theorie, sofern ich sie richtig verstehe, damit darauf hinaus, die Notwendigkeit der Verwirklichung von Normen unter Umständen auch gegen die Subjekte aufrechterhalten zu müssen, die diese Normen einklagen können sollen; selbst wenn sich Arbeitende explizit und dauerhaft gegen eine bestimmte Norm stellen, deren Erfüllung ihnen aus Sicht der normativen Theorie zugutekommen soll, ficht dies die Gültigkeit bzw. Richtigkeit dieser Norm nicht an. Es ist aber

m. E. durchaus fraglich, ob der jeweils zur Debatte stehenden Norm in einem solchen Fall tatsächlich Immanenz bescheinigt werden sollte; einleuchtender in Sachen Immanenz ist es wohl, das letzte Wort stets den Betroffenen zuzugestehen.

Freilich liegt es Honneth fern, irgendjemandem Normen aufzuzwingen. Vielmehr geht es ihm um das Explizieren von Normen, sodass Betroffene Ansprüche auf sie erheben können – oder auch nicht. Dennoch ist Honneths Nichtbeachtung der von Betroffenen geäußerten Anliegen wohl als Nachteil der Theorie anzusehen. Anstatt den Arbeitenden emanzipatorische Potentiale zur Verfügung zu stellen, könnte es im schlimmsten Fall gar passieren, dass dem Druck, der auf den Arbeitenden aufgrund der Systemimperative des kapitalistischen Wirtschaftssystems ohnehin schon lastet, noch ein normativer Druck zur Seite gestellt wird, der sich daraus speist, dass sich die Arbeitenden gegen die Verwirklichung von Normen stellen, die eine Philosophie der Arbeit für geboten hält. Ich bin zwar nicht der Auffassung, dass sich die Lage im konkreten Fall der Norm des Überblicks über den Beitrag zur Gesellschaft auch nur annähernd so düster darstellt. Als problematisch erachte ich allerdings die Tatsache, dass Honneths Theorie, soweit ich sie überblicke, kein Konzept bietet, diese Möglichkeit und damit die Gefahr des Paternalismus *prinzipiell* auszuschließen. Der im letzten Abschnitt dieses Aufsatzes zu explizierende Ansatz verfolgt unter anderem den Anspruch, dies zu beheben.

Am interessantesten ist freilich, dass Honneth in seinem Abklopfen der gesellschaftlichen Sphäre der Arbeit nach ihr eingebauten Ansprüchen auf nichts gestoßen ist, das auf einen normativen Anspruch der Arbeitenden auf Solidarität in den Arbeitsverhältnissen schließen lassen würde.²⁰ Dies, obwohl

20 Freilich spricht der Anerkennungstheoretiker Honneth an vielen Stellen seines umfangreichen Werkes davon, dass die Arbeit eine Quelle

der Mangel an Solidarität in den ausgewerteten Interviews auf breiter Front als primäre Entfremdungserfahrung geltend gemacht wird. Die einfachste Erklärung für die Unauffindbarkeit der Norm der Solidarität ist freilich, dass diese Norm bisher tatsächlich nicht in die Arbeitsverhältnisse diffundiert ist, was bedeuten würde, dass sie von einer immanenten normativen Theorie auch nicht als normativ gültig ausgewiesen werden dürfte. In diesem Fall würde, ganz d'accord mit Honneth, folglich auch der hier noch zu explizierende Ansatz einer Philosophie der Arbeit einräumen, dass sich aus normativer Sicht kein Anspruch auf Solidarität für die Arbeitenden ergibt, das Postulat der Arbeitenden feile, normativ betrachtet, in den Bereich des ‚wishful thinking‘.²¹ Wie bereits bemerkt, soll hier ja kein Zweifel daran erhoben werden, dass aus einem Sein kein Sollen folgt. Jedoch ergeben sich m. E. auch Anhaltspunkte dafür, dass Honneths Untersuchung, welche sich Hegel, Marx und Durkheim anschließt, einen derartigen normativen Anspruch übersehen haben könnte, auch wenn eine endgültige Klärung dieser Angelegenheit eine eigene Untersuchung erfordern würde. Der Verdacht gegen diese vier bedeutenden Theoretiker der Arbeit wird allerdings durch einen Blick auf den Kontext erhärtet, innerhalb dem sie die Suche nach immanenten Normen in den Arbeitsverhältnissen unternommen haben bzw. unternehmen.

der Anerkennung für Individuen zu sein hat (z. B. 2011, 410), jedoch bleibt bei ihm der Gedanke m. E. unterbeleuchtet, dass solche Anerkennung auch in Form von Solidarität im engeren Arbeitsumfeld, wie von mir beschrieben in Form sozialer Kontakte, erzielt werden kann. Von dieser Form der engen Solidarität innerhalb eines Arbeitsumfelds ist die weite Solidarität der Arbeitnehmer als Gruppe, beispielsweise im Unterschied zur Gruppe der Arbeitgeber, zu unterscheiden. Der vorliegende Aufsatz befasst sich nur mit erster Form, der der engen Solidarität.

21 Diese Wendung an dieser Stelle verdanke ich einem anonymen Gutachten.

Hegel, der erste Theoretiker, der um das Aufspüren immanenter normativer Ansprüche im marktbasieren Kapitalismus („bürgerliche Gesellschaft“ in seiner Terminologie) bemüht war und damit den anderen dreien die Richtung vorgab, koppelte die Differenz zwischen der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft nämlich just an die Solidarität. Und dies auf folgende Art und Weise: In der Familie herrscht vollkommene, natürliche Solidarität, die „Einheit meiner mit dem anderen und des anderen mit mir“ (R, TW 7, § 158 Z), in der bürgerlichen Gesellschaft dagegen die totale Entsolidarisierung, „Individuen [...], welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben“ (ebd., § 187), „Glieder“, welche „nur das Band des gegenseitigen Bedürfnisses [...] umschlingt“ (ebd., § 33 Z). Oder in den Kategorien Millers: dort, in der Familie, die solidarische Gemeinschaft, hier, in der bürgerlichen Gesellschaft und damit auch in der Arbeit, die instrumentelle Assoziation.

Der Punkt, den ich machen möchte, kann noch deutlicher werden, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Hegel das Übertreten des Individuums von den solidarischen Verhältnissen der Familie in die entsolidarisierten Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft ultimativ als Fortschritt auffasst. In dieser Entsolidarisierung liegt gemäß Hegels Dialektik nämlich die Voraussetzung für wahre Allgemeinheit, da in der entsolidarisierten bürgerlichen Gesellschaft eine gesellschaftliche Sphäre entsteht, in der der Einzelne seinen „Zweck befördernd“ unbeabsichtigt und weitgehend unbewusst das Allgemeine befördert (ebd., § 184 Z). Die Entsolidarisierung in der bürgerlichen Gesellschaft ist damit keineswegs Makel derselben, sondern notwendig, um wahre Allgemeinheit, „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (ebd., § 257), hervorzubringen, welche dann aber erst im Staat und eben gerade nicht in der bürgerlichen Gesellschaft realisiert wird. Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft sind le-

diglich die schlimmsten Auswüchse der Entsolidarisierung zu beseitigen, sodass der Entstehung der wahren Allgemeinheit im Staat nicht die Grundlage entzogen ist.²²

Daher, so mein Verdacht, könnte Hegels Theorie kein Problembewusstsein für den hier identifizierten Entfremdungstypen, SK-Entfremdung, aufweisen, unter dem die Arbeitenden massiv leiden. Diese Entfremdung ist für Hegel ja gerade die Voraussetzung für wahre Allgemeinheit im Staat und wird durch das Erreichen letzterer kompensiert, sogar überkompensiert. Aus Hegels Sicht ist die Vereinzelung in der Arbeit daher ebenso selbstverständlich wie unproblematisch. Seine strikte Grenzziehung zwischen der Familie, in der Solidarität herrscht, und der bürgerlichen Gesellschaft, in der, zumindest gemäß Bewusstsein und Intentionen der Individuen, die ausschließliche Befriedigung egoistischer Bedürfnisse interessiert, könnte auch seinen Nachfolgern den Blick darauf verstellen haben, dass die Norm der Solidarität selbst im Kapitalismus Bestandteil der gesellschaftlichen Sphäre der Arbeit ist.²³

Aus Sicht der Wissenschaftstheorie stellt eine solche Verzerrung der Untersuchung, sollte sie sich tatsächlich bestätigen,

22 Dafür sind in Hegels Theorie Policey und Korporationen zuständig, welche vor allem Aufgaben der Armutsvorsorgung und der öffentlichen Sicherheit zu erfüllen haben und damit ein der bürgerlichen Gesellschaft immanentes Surrogat für die ursprüngliche Familie bilden (vgl. zu diesem Komplex Schmidt am Busch 2002, S. 95f.).

23 Am ehesten hat noch Marx einen Sinn für diese eventuell in die Arbeitsverhältnisse eingebaute Norm, spricht Marx neben der Entfremdung des Arbeitenden vom Produkt seiner Arbeit (1), der Entfremdung von der produzierenden Tätigkeit (2) und der Entfremdung vom eigenen Gattungswesen (3) doch auch von der „*Entfremdung d[es] Menschen von d[em] Menschen*“ (4) (1844/2009, S. 92). Wie Quante gezeigt hat, kommt dieser Entfremdungsform bei Marx allerdings kein Eigenrecht zu, insofern sie, ebenso wie die dritte, lediglich auf den ersten beiden Formen superveniert, welche selbst wiederum auf Marxens dialektischer Handlungstheorie aufsitzen (2009, Kap. 3.2.3).

weder eine Überraschung dar, noch wäre darin eine Verfehlung des Theoretikers zu erblicken. Jede theoretische Untersuchung ist unvermeidlich durch Vorannahmen geprägt, die ihre Untersuchung präfigurieren und ihre Ergebnisse damit beeinflussen. Wie ich im nächsten Abschnitt jedoch zeigen möchte, kann eine Philosophie der Arbeit solch theoretische Verzerrungen durch Berücksichtigung normativer Anliegen, die von Arbeitenden implizit oder explizit geäußert werden, zumindest abmildern. Damit soll der von mir nun vorzulegende Ansatz neben der Abwendung der Paternalismusgefahr auch ein Mittel gegen die zweite Problematik in Honneths normativer Theorie bieten.

IV.

Die von meiner bereits mehrfach angedeuteten Weiterentwicklung einer immanenten normativen Theorie zu beantwortende Gretchenfrage ist, welche Funktion sie normativen Anliegen zuspricht, die von Betroffenen vorgebracht werden, wenn sie daran festhält, dass der Schluss von Sein auf Sollen einen Fehlschluss darstellt, und von solchen Anliegen daher nicht auf normative Gültigkeit geschlossen werden darf. Folglich können die Anliegen Betroffener unter dieser Voraussetzung nicht zur Ableitung von Normen taugen, die einen gerechtfertigten Anspruch konstituieren. Stattdessen kommt diesen Anliegen die Funktion zu – und dies ist der erste von zwei Teilen meiner Antwort auf genannte Gretchenfrage –, einer in Honneths Sinne vorgehenden Suche nach normativen Ansprüchen, die einer gesellschaftlichen Sphäre eingebaut sind, zusätzliche Impulse und Anknüpfungspunkte zur Verfügung zu stellen. Wie bei der Suche nach Erdöl zunächst Geologen mittels geomagnetischer Messungen bestimmen, wo eine Bohrung aussichtsreich erscheint, lässt sich die normative Theorie bei ihrer Suche nach Normen, die in die gerade interessierende gesellschaftliche

Sphäre sedimentiert sind, von den normativen Ansprüchen leiten, die Betroffene, nicht zuletzt in Entfremdungserfahrungen, artikulieren. Solche Ansprüche erteilen einer an Honneth orientierten normativen Theorie somit den Auftrag, eine Untersuchung in Hinblick auf die Gültigkeit bzw. Rechtfertigbarkeit der geltend gemachten Normen zu lancieren, eine Untersuchung, die dann freilich für oder wider die normative Gültigkeit des artikulierten Anspruchs ausgehen kann.

Eine kritische Philosophie der Arbeit profitiert damit von soziologischen Analysen der Erfahrungswelt der Arbeitenden, weil selbige ihren Blick erweitern. Sie weist Erfahrungen von Arbeitenden eine Signalfunktion zu und wird damit der Einsicht der Wissenschaftstheorie gerecht, wonach die Wahrscheinlichkeit des Auffindens relevanter Tatsachen erhöht wird, wenn nach etwas Bestimmtem, vorgängig als Hypothese formuliertem gesucht wird.²⁴ Eine so verstandene normative Theorie vermeidet einen Sein-Sollen-Fehlschluss, da sie normative Ansprüche als ungültig abqualifiziert, wenn diese Ansprüche nicht durch Normen gedeckt sind, die der relevanten gesellschaftlichen Sphäre im Sinne Honneths tatsächlich eingebaut sind. Gleichzeitig ist sich diese Theorie bewusst, dass sie ohne Beachtung der von den Betroffenen vorgebrachten Ansprüche auf einem Auge blind ist.

Im Umkehrschluss bedeutet dies freilich nicht, dass die Theorie nur mehr nach normativen Ansprüchen suchen dürfte, die von Betroffenen vorgängig geäußert werden. Durch eine solche Selbstbeschränkung wäre sie auf dem anderen Auge

24 Dies wurde vor allem von Karl Popper stark gemacht. Popper geht davon aus, dass jede Suche nach Fakten sich zunächst Ausgangshypothesen überlegen muss, die sie dann am Material zu falsifizieren versucht. Diese Ausgangshypothesen bezeichnet Popper als Scheinwerfer, mit dem das zu untersuchende Material beleuchtet wird (1998, S. 360).

blind, auf dem Auge des unbeteiligten Beobachters im Sinne Adam Smiths. Sie könnte nicht der Gefahr begegnen, dass die potentiellen Anspruchsgruppen aufgrund der konkreten Verhältnisse, in die sie eingebettet sind, für normative Möglichkeitsräume blind geworden sind. Ein Effekt der Anpassung an gegebene Verhältnisse kann Anspruchsgruppen dazu bringen, das faktisch Existierende als selbstverständlich zu betrachten und folglich verzerrte, zu wenige oder gar keine über die Faktizität hinausweisenden Ansprüche zu artikulieren. Die Problematik solcher Anpassungseffekte ist nicht zuletzt aus der Entwicklungsökonomie bekannt, in welcher die Tatsache, dass mitunter auch sehr arme Länder in Glücksindizes hervorragend abschneiden, mit dem Konzept adaptiver Präferenzen erklärt wird.²⁵ Dauerhaft schlechte Lebensumstände können Menschen dazu bringen, sich an diese Umstände zu gewöhnen und sich beispielsweise an Kleinigkeiten wie einer warmen Mahlzeit pro Woche derart zu erfreuen, dass sie bei Glückbefragungen hohe Werte angeben.²⁶ In diesem Sinne ist es immer auch möglich, dass sich die von der Arbeit Betroffenen mit ihren konkreten Umständen arrangieren und den Sinn für emanzipatorische Potentiale verlieren. In einer solchen Situation – man könnte von einer Situation sprechen, die von falschem Bewusstsein geprägt ist – kann eine Theorie einen großen Gewinn darstellen, die sich, wie diejenige Honneths, auf die Suche nach in die Arbeitsverhältnisse eingelassene normative Ansprüche begibt, ohne auf die Anzeige von Entfremdungserfahrungen zu warten. Gleich einem unbeteiligten Beobachter steht ihr der Blick für normative Potentiale offen, die der Betroffene selbst, die Krank-

25 Vergleiche zu diesem Konzept und dessen Bedeutung für die normative Theorie vor allem Sen (1999, S. 62f.).

26 Allgemein zu den Problemen bei der Messung von Glück, vergleiche Bruni (2011).

heit vor Abstumpfung gegenüber dem Schmerz nicht mehr wahrnehmend, aus dem Blick verloren hat.²⁷

Problematisch wird eine Art des Aufspürens normativer Ansprüche, die sich nicht an in der Gesellschaft geäußerte Postulate bzw. an Entfremdungserfahrungen gebunden fühlt, lediglich, wenn sie die Umsetzung der von ihr identifizierten Normen selbst dann kategorisch fordert, wenn diese Normen bei den Betroffenen auf keine Resonanz stoßen. Wie ich oben bereits ausgeführt habe, lauert in diesem Fall der Paternalismus. Einer Norm, die in eine historisch entstandene gesellschaftliche Sphäre eingelassen ist, auf die aber auch nach ihrer Entdeckung und Verbreitung keiner der Betroffenen und laut Theorie von ihrer Einführung Profitierenden Anspruch erhebt, ja, die Betroffenen sich vielleicht sogar explizit gegen die Verwirklichung dieser Norm aussprechen, sollte nicht der Status einer immanenten Norm verliehen werden – ein solches Vorrecht der Betroffenen in Bezug auf die Frage nach der Immanenz einer Norm stellt den zweiten Teil meiner Antwort auf die Gretchenfrage der hier in Anschluss an Honneth entwickelten Theorie dar, d. h. die Frage nach der Funktion, die diese Theorie normativen Anliegen Betroffener zuspricht. In einer nachessentialistischen Zeit, also in einer Zeit, in der die Idee einer festen anthropologischen Verankerung des Normativen diskreditiert ist, gilt dieses Veto, selbst wenn die Ablehnung einer Norm auf

27 Die hohe Bedeutung eines unbeteiligten Beobachters bei der Verbesserung der Welt kommt bei Adam Smith unter dem Stichwort „impartial spectator“ besonders gut zum Ausdruck. Herausragend hierbei sind Smiths Ausführungen am Beispiel der unhinterfragten Praxis des Tötens und Aussetzens von Kleinkindern im antiken Griechenland, gegen die selbst so bedeutende und kritische Denker wie Platon und Aristoteles nichts eingewendet hätten. Sie hätten, so Smith, eines unbeteiligten Beobachters bedurft, welcher sie von der Nicht-Hinterfragung ihrer Gebräuche befreit hätte (1790/2009, S. 245f.).

Seiten der Anspruchsgruppe aus deren Anpassung an die gegebenen Umstände resultieren sollte.²⁸

Deswegen ist eine normative Theorie aber nicht dazu gezwungen, eine zwar in die relevante gesellschaftliche Sphäre eingelassene, faktisch jedoch nicht eingeklagte Norm für ungültig – also für falsch bzw. nicht gerechtfertigt – zu erklären; weder die Erfahrungen noch die Überzeugungen von Individuen schlagen auf die Realität einer gesellschaftlichen Sphäre durch, und damit auch nicht auf die dort entschiedene Frage nach der Gültigkeit einer Norm.²⁹ Im Falle einer von dieser Konstellation betroffenen Norm sollte die Theorie deshalb von einer gültigen, aber nicht *faktisch immanenten*, sondern nur *schwebend immanenten* Norm sprechen. Der Anspruch, faktisch immanent zu sein, kommt einer Norm nur zu, wenn sie von Betroffenen implizit oder explizit eingeklagt wird, also etwa

28 Die Eintrittswahrscheinlichkeit dieses Falls sollte allerdings nicht überschätzt werden, da sich Menschen, die an widrige Bedingungen angepasst sind, sehr schnell – deutlich schneller als in die andere Richtung – an Verbesserungen anpassen und Möglichkeiten der Verbesserung, wenn sie ihnen nur vor Augen geführt werden, schnell erkennen. Ein unter Mangelernährung leidender Mensch wird keine Probleme haben, zu erkennen, dass der Anspruch auf zwei warme Mahlzeiten pro Woche besser ist als der Anspruch auf eine, selbst wenn er daran gewöhnt ist, nur eine zu haben.

29 Daher ist es für die hier vorgelegte normative Theorie auch nicht problematisch, wenn Arbeitende sich widerstreitende Normen einklagen, z. B. Leiharbeiter versus Festangestellte eines Betriebes. In diesem Fall kann allen eingeklagten Normen Immanenz attestiert werden, wenn auch nur partielle Immanenz. Die normative Theorie hat dann in Bezug auf alle diese Normen eine Untersuchung auf normative Gültigkeit vorzunehmen, wobei sich aus dieser Untersuchung freilich nicht ergeben kann, dass sich widerstreitende Normen, ohne weitere Unterscheidung, gleichermaßen gültig sind. Eventuell kann eine solche Untersuchung den Widerspruch aber auch auflösen und sich (scheinbar) widerstreitende Normen durch weitere Qualifikation der Umstände versöhnen.

eine Entsprechung in Entfremdungserfahrungen findet. Erst in dem Fall, in dem eine Norm gültig *und* faktisch immanent ist, sollte sie auch *handlungsrelevant* werden, sprich, eine Bemühung um ihre Verwirklichung nach sich ziehen. Ein eindeutiges Kriterium zur Entscheidung, ab wann eine in die relevante gesellschaftliche Sphäre diffundierte, aber von Betroffenen nicht eingeklagte Norm als endgültig nicht immanent und damit als handlungsirrelevant abqualifiziert werden muss, kann – wie bei so vielem was den Raum des Normativen betrifft – allerdings nicht geliefert werden.³⁰ Im Falle einer schwebend immanenten Norm wäre periodisch zu prüfen, ob selbige den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen weiterhin eingebaut ist; falls ja, wäre sie wiederum an die Betroffenen heranzutragen, um herauszufinden, ob selbige jetzt Anspruch auf sie erheben möchten. Dabei ist es, in Einklang mit Smiths Pochen auf einen unbeteiligten Beobachter ebenso wie mit Marxens Warnung vor falschem Bewusstsein, durchaus legitim, ja aus normativer Sicht geradezu geboten, Aufklärungsarbeit in dem Sinne zu leisten, dass Betroffene mit den Argumenten vertraut gemacht werden, warum eine bisher nicht eingeklagte Norm Gültigkeit besitzt.³¹

Zentral für die hier explizierte normative Theorie ist somit die Trennung zwischen der *Gültigkeit* – bzw. Rechtfertigbarkeit oder gar, wenn man in Bezug auf Normen so sprechen möchte, Wahrheit – einer Norm und ihrer *Immanenz*. Ob eine Norm *gültig* ist, entscheidet sich daran, ob sie à la Honneth in die relevante gesellschaftliche Sphäre diffundiert ist. Ob eine Norm *im-*

30 Ebenso unmöglich ist eine exakte Angabe darüber, wie viele der Betroffenen es sein müssen, die eine Norm einklagen, damit diese Norm als immanent anzusehen ist. In jedem Fall darf die Konstatierung von Immanenz nicht von einer kleinen Gruppe innerhalb der Arbeiterschaft blockiert werden können.

31 Für diesen und stellvertretend für viele weitere Punkt, die diesen Aufsatz betreffen, danke ich Gottfried Schweiger.

manent ist – faktisch, nicht nur schwebend – entscheidet sich daran, ob sie von Betroffenen eingeklagt wird. Erst wenn beides erfüllt ist, Gültigkeit und (faktische) Immanenz, sollte die Norm auch *handlungsrelevant* werden, ergo, die mit ihr einhergehenden Ansprüche sollten verwirklicht werden. Ist sie *gültig*, aber *nicht immanent*, darf sie, um Paternalismus zu vermeiden, *nicht handlungsrelevant* werden, wohl aber ist Aufklärungsarbeit bei den Betroffenen legitim. Ist sie dagegen *immanent*, aber *nicht gültig*, darf sie aufgrund des Sein-Sollen-Fehlschlusses *nicht handlungsrelevant* werden. Abbildung 1 fasst dies zusammen:

		Immanenz der Norm	
		Ja	Nein
Gültigkeit der Norm	Ja	Handlungsrelevanz. Bemühung um Verwirklichung.	Keine Handlungsrelevanz. Periodische Überprüfung der Immanenz. Normative Aufklärungsarbeit.
	Nein	Keine Handlungsrelevanz. Periodische Überprüfung der Gültigkeit.	Keine Handlungsrelevanz. Norm kann verworfen werden.

Abbildung 1: Jeweilige Handlungsfolgen aus Gültigkeit-Immanenz-Verhältnissen einer Norm (Quelle: Eigene Darstellung).

Eine so vorgehende normative Theorie ist zum einen *empirisch reguliert* – anstatt lediglich *empirisch informiert* –, indem sie sich am Beginn einer Untersuchung (also bei der Suche nach nicht erfüllten, sich aber in gesellschaftlichen Praxen herauskristallisiert habenden normativen Ansprüchen) *niemals nur, aber immer auch* an den Erfahrungen Betroffener orientiert, und zum anderen, indem sie am Ende einer Untersuchung (also bei der Beantwortung der Frage, was aus normativer Sicht nun tatsächlich zu tun ist) nur die Normen als handlungsrelevant klassifiziert, die auch von denjenigen affirmiert werden, die von

der Verwirklichung dieser Normen profitieren sollen. Indem die Theorie die Frage nach der Gültigkeit einer Norm vor den Erfahrungen und Ansprüchen Betroffener abschirmt, bleibt sie *empirisch reguliert*, anstatt *empirisch dominiert* zu werden.

Bezüglich der fünf im Laufe dieses Aufsatzes besprochenen Normen, die für die Arbeitsverhältnisse bindend sein könnten, folgt aus einer auf diese Weise spezifizierten Philosophie der Arbeit Folgendes. Die Auffassung, die Arbeitenden hätten einen Anspruch, sich selbst im Produkt der Arbeit zu spiegeln, stellt keine handlungsrelevante Norm dar. Weder wird selbige Norm von Arbeitenden auf breiter Front geltend machen, noch ist sie, wird Honneths Untersuchung gefolgt, in die konkreten Arbeitsverhältnisse eingelassen. Die Norm eines subsistenzsichernden Lohns sowie die Norm der Chancengleichheit beim Zugang zum Arbeitsmarkt sind dagegen handlungsrelevant. Beide sind in der konkreten Ausgestaltung der Arbeitsverhältnisse laut Honneth impliziert. Bei beiden kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Arbeitenden ihre Erfüllung auch einklagen. In Bezug auf die Norm, dass die Arbeitenden den Beitrag ihrer Arbeit zur Gesellschaft überblicken können, ergibt sich ein gemischtes Bild. Laut Honneth ist sie in die Arbeitsverhältnisse eingelassen. Die Auswertung der Interviews hat jedoch ergeben, dass sie von Arbeitenden nur äußerst sporadisch eingefordert wird. Als somit gültige, aber, auf Basis der vorliegenden Ergebnisse, nicht (faktisch) immanente Norm darf sie aufgrund der Paternalismusgefahr nicht handlungsrelevant werden. Es greift der bereits beschriebene Fall einer schwebend immanenten Norm.

Komplexer gestaltet sich die Sachlage bei der fünften in Frage kommenden Norm, beim Anspruch auf mehr Sozialkontakte innerhalb der Arbeitsverhältnisse und daraus abgeleitet mehr Solidarität unter den Beschäftigten. Wie gezeigt, ist die Abnahme von Solidarität unter den Kollegen der Hauptgrund

für Entfremdungserfahrungen und das Postulat der Solidaritätserhöhung daher immanent. Honneths Untersuchung hat jedoch keine Anzeichen dafür gefunden, dass eine solche Solidarität am Arbeitsplatz zudem eine Norm darstellt, die durch die konkrete Ausgestaltung der Arbeitsverhältnisse impliziert wird und damit gültig ist. Sollte sich Honneths Befund bestätigen, dürfte diese Norm aufgrund des Sein-Sollen-Fehlschlusses nicht handlungsrelevant werden, ergo, es bestünde auf Seiten der Betroffenen kein normativ gerechtfertigter Anspruch auf die Verwirklichung dieser Norm. Allerdings könnte es in Hinblick auf die im vorherigen Abschnitt genannte mögliche Verzerrung einer an Hegel angelehnten Suche nach in die gesellschaftliche Sphäre der Arbeit eingebauten Normen ja auch sein, dass die Gültigkeit dieser Norm bisher schlicht und einfach übersehen wurde.

An dieser Stelle nach Honneths Vorbild eine großangelegte Suche nach dieser Norm innerhalb der Arbeitsverhältnisse zu lancieren, würde sowohl über den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes als auch über die Kompetenzen seines Autors hinausgehen.³² Ich muss mich stattdessen mit Andeutungen bescheiden, warum eine umfassende Untersuchung der Arbeitsverhältnisse eine solche Norm zu Tage fördern könnte, bzw. ich habe deutlich zu machen, warum die dem hegelschen Erbe verpflichtete Suche diese Norm übersehen haben könnte. Dass selbige Andeutungen dem State of the Art der Soziologie nicht ganz gerecht werden dürften, erhärtet eher noch den Verdacht, dass sich eine auf Hegel zurückgehende Suche nach diffundierten Normen tatsächlich als teilweise verzerrt erweisen könnte, und deutet darauf hin, dass die hier angemahnte Regulierung jeder

32 Für den entscheidenden Anstoß zu folgenden Ausführungen bin ich, wie für so vieles andere, was diesen Aufsatz betrifft, Dieter Thomä zu Dank verpflichtet.

normativen Theorie durch Einbezug der Erfahrungen von Betroffenen in der Tat unverzichtbar ist – selbst die fähigsten Theoretiker laufen mitunter Gefahr, Naheliegendes zu übersehen oder in Anverwandlung Shakespeares: Man, proud man [...] / Most ignorant of what he's most assured / His glassy essence.

Die im vorigen Abschnitt angedeutete mögliche Verzerrung von Hegels Suche nach immanenten Normen macht sich m. E. vor allem in der Engführung der Untersuchung auf das Tauschparadigma in weitgehend anonymen Märkten bemerkbar. Dies geht zu Lasten einer Betrachtung der für den Kapitalismus doch eigentlich ebenso charakteristischen wirtschaftlichen Großorganisationen. Bezeichnend hierfür ist, dass Hegels Behandlung der bürgerlichen Gesellschaft selbst an der Stelle, an der sie die „Art der Arbeit“ untersucht (R, TW 7, §§ 196–198), auf Ausführungen zu Unternehmen verzichtet, also den Ort außen vor lässt, an dem Arbeit auch schon zu seiner Zeit vorwiegend stattfindet. Doch das arbeitsteilig organisierte Unternehmen, wie gesagt eines der zentralen Charakteristika des Kapitalismus, kann durchaus als Quelle angesehen werden, aus der sich innerhalb dieses Wirtschaftssystems Solidarität speist. Durch die geringe Beachtung der Unternehmen zu Gunsten des Marktmechanismus ergibt sich folglich ein Bild des Kapitalismus, das die solidarischen Potentiale an den Rand drängt, die sich aufgrund der mit dem Kapitalismus einhergehenden spezifischen Art der Güterproduktion ergeben, ein Bild, das der Forcierung der hegelschen Dialektik – natürliche Solidarität in der Familie, Antisolidarität in der Wirtschaft, reflektierte Solidarität im Staat – zwar zuträglich sein mag, der Wiedergabe der Fakten aber abträglich ist.

Die solidarischen Potentiale des Kapitalismus dürften an der Schwelle zum 19. Jahrhundert im Raubtierkapitalismus Manchester'scher Prägung noch schwer auszumachen gewe-

sen sein. Mit dem Fortschreiten des Kapitalismus und einer gewissen Humanisierung desselben hätten sie in späteren Zeiten jedoch eigentlich stärker in den Blick kommen können. Die Produktionsform des Kapitalismus vereint eine Vielzahl von Menschen unter einem Dach, lässt auf breiter Ebene geteilte Erfahrungen, Probleme und Intentionen entstehen und ermöglicht dadurch nie dagewesene Solidaritätspotentiale. Damit impliziert der Kapitalismus, so könnte sich herausstellen, auch die Norm der Solidarität – indem in den Arbeitsverhältnissen des Kapitalismus das Entstehen von Solidaritätsbedürfnissen angelegt ist, könnte dem Kapitalismus ein Anspruch auf Solidarität eingebaut sein. Aus diesem Grund erscheint es durchaus plausibel, dass die Norm der Solidarität eine ist, die in Honneths Sinne in die gegenwärtigen Arbeitsverhältnisse diffundiert ist. Damit wäre diese Norm nicht nur faktisch immanent, sondern auch gültig und somit handlungsrelevant.³³

Freilich kann eine stärkere Solidarität am Arbeitsplatz nicht per Dekret verordnet werden. Allerdings würde sich aus einer Konstatierung der Handlungsrelevanz dieser Norm für die Arbeitnehmer der normative Anspruch ergeben, dass von

33 Dass der Ruf nach Solidarität in der Arbeit zudem keinen rein utopischen Appell darstellt, ja vielleicht niemals darstellte, zeigt schon allein die zu allen Zeiten präsente Figur des Unternehmerpatrons, der Hegels strikte Trennung zwischen Familie und bürgerlicher Gesellschaft unterläuft, indem er seine Arbeiterschaft als erweiterte Familie ansieht. Es offenbart sich auch an Boltanskis und Chiapellos Ausführungen, die darauf hinweisen, dass die Norm der Solidarität nicht nur, aber vor allem in der Welt der großen Unternehmen der 1930er bis zu den 1960er Jahren verwirklicht war: „Die Unternehmen schaffen [in dieser Epoche des Kapitalismus] ein schützendes Umfeld. Sie eröffnen nicht allein Karriereperspektiven, sondern übernehmen, wie beim Militär, durch den Bau von Arbeiterwohnungen, Ferienzentren und der Einrichtung von Fortbildungsorganismen auch Verantwortung für das Alltagsleben (IBM stellte für diesen Organisationstypus in den 50er und 60er Jahren das Paradebeispiel dar)“ (2003, S. 56).

betrieblicher und/oder von staatlicher Seite Versuche unter-
nommen werden, die Umstände der Arbeit so zu beeinflussen,
dass sie einer (Re-)Solidarisierung günstige Bedingungen lie-
fern, beispielsweise indem die oben genannten Treiber der Ent-
solidarisierung eingebremst werden. In diesem Sinne kann eine
Philosophie der Arbeit zur Explikation normativer Ansprüche
dienen, deren Verwirklichung aufgrund des Herauswachsendens
dieser Ansprüche aus den gegebenen Bedingungen gute Chan-
cen hat. Um einen Kapitalismus zu bekommen, der uns in höhe-
rem Maße bei der Verwirklichung unserer Normen hilft, ist die
liebvolle Pflege der wiedererwachten Philosophie der Arbeit
daher sicherlich nicht die schlechteste Idee.

Literatur

- Boltanski, Luc und Chiapello, Eve, 2003: *Der neue Geist des Kapitalis-
mus*, übersetzt von Michael Tillmann, Konstanz.
- Bruni, Luigino, 2011: *Glück und Wirtschaft. Die Rückkehr des So-
zialen*, in: Thomä, Dieter, Henning, Christoph und Mitscher-
lich-Schönherr, Olivia (Hg.), *Glück. Ein interdisziplinäres Hand-
buch*, Stuttgart, S. 404–411.
- Dubet, François, 2006/2008: *Ungerechtigkeiten. Zum subjektiven
Ungerechtigkeitsempfinden am Arbeitsplatz*, übersetzt von Tho-
mas Laugstien, Hamburg.
- Festl, Michael G., im Erscheinen: *Gerechtigkeit als historischer Expe-
rimentalismus. Gerechtigkeitstheorie nach der pragmatistischen
Wende der Erkenntnistheorie*, Konstanz.
- Habermas, Jürgen, 1984/1989: *Replik auf Einwände*, in: Ders.: *Vor-
studien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Han-
delns*, Frankfurt/M., S. 475–570.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, R, TW 7: *Grundlinien der Philo-
sophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaften im
Grundrisse*, in: Ders.: *Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundla-
ge der Werke von 1832–1845 neu ediert von Eva Moldenhauer und
Karl Markus Michel*, Frankfurt/M.

- Honneth, Axel, 2011: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Honneth, Axel, 2010: *Arbeit und Anerkennung*, in: Ders.: *Das Ich im Wir*, Berlin, S. 78–102.
- Honneth, Axel, 2010a: *Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller*, in: Ders.: *Das Ich im Wir*, Berlin, S. 158–178.
- Honneth, Axel, 1980: *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in: Ders. und Jaeggi, Urs (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus 2*, Frankfurt/M., S. 185–233.
- Jaeggi, Rahel, 2005: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M.
- Kärreman, Dan und Alvesson, Mats, 2004: *Cages in Tandem: Management Control, Social Identity, and Identification in a Knowledge-Intensive Firm*, in: Handel, Michael J. (Hg.), *The Sociology of Organizations. Classic, Contemporary, and Critical Readings*, Thousand Oaks et al., S. 149–175.
- Marx, Karl, 1844/2009: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, kommentiert von Michael Quante, Frankfurt/M.
- Miller, David, 1999: *Principles of Social Justice*, Cambridge, Ma. und London.
- Ouchi, William G., 1980: *Markets, Bureaucracies, and Clans*, in: *Administrative Science Quarterly*, March 1980, vol. 25.
- Plessner, Helmuth, 1969/1983: *Homo absconditus*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana*, herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt/M., S. 353–366.
- Popper, Karl, 1998: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg.
- Quante, Michael (2009): *Kommentar*, in: Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Frankfurt/M., S. 209–411.
- Rousseau, Jean Jacques, 1750/1964: *Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?*, in: Weigand, Kurt (Hg.), *Schriften zur Kulturkritik*, übersetzt von Kurt Weigand, Hamburg, S. 1–59.

- Schmidt am Busch, Hans-Christoph, 2002: Hegels Begriff der Arbeit, Berlin.
- Schultheis, Franz, Vogel, Berthold und Gemperle, Michael, Hg. 2010: Ein halbes Leben. Biografische Zeugnisse aus einer Arbeitswelt im Umbruch, Konstanz.
- Schultheis, Franz und Schulz, Kristina, Hg. 2005: Gesellschaft mit begrenzter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag, Konstanz.
- Sen, Amartya, 1999: Development as Freedom, Oxford.
- Sennett, Richard, 2008: Handwerk, übersetzt von Michael Bischoff, Berlin.
- Smith, Adam, 1790/2009: The Theory of Moral Sentiments, herausgegeben von Ryan Patrick Hanley, New York.

Perfektionistischer Liberalismus und Politischer Liberalismus^{1 2}

MARTHA C. NUSSBAUM, UNIVERSITÄT CHICAGO

I. Zwei Arten von Liberalismus

In der philosophischen Literatur sind Isaiah Berlins Ansichten ein einflussreiches Beispiel dafür, was man perfektionistischen Liberalismus nennen kann, nämlich eine Art liberaler politischer Sichtweise, die einige kontroverse metaphysische und

1 Dieser Text ist ursprünglich 2011 unter dem Titel „Perfectionist Liberalism and Political Liberalism“ in *Philosophy & Public Affairs* 39 (1), 3–45, erschienen. Wir danken Martha Nussbaum sowie dem Verlag Wiley für die Erlaubnis zur Übersetzung und hoffen damit, zur weiteren Rezeption dieses wichtigen Textes beizutragen.

2 Dieser Artikel wurde zuerst für eine Konferenz über Isaiah Berlin an der Harvard University im September 2009 geschrieben. Ich bedanke mich für hilfreiche Kommentare, die damals von Erin Kelly und Thomas Scanlon vorgebracht wurden. Die Hauptideen entsprangen einer Diskussion im Anschluss an einen Vortrag von Joseph Raz beim Law-Philosophy-Workshop an der University of Chicago (veröffentlicht im University of Chicago Law School Faculty Blog) im November 2008. Ich bedanke mich bei Raz für die damalige Diskussion. Für Diskussionen dieser Themen über viele Jahre bin ich Charles Larmore dankbar. Für Kommentare zu einer früheren Version dieses Aufsatzes bedanke ich mich bei Daniel Brudney, Agnes Callard, Rosalind Dixon, Aziz Huq, Andrew Koppelman, Brian Leiter, Micah Lott und Henry Richardson. Sehr dankbar bin ich außerdem den Herausgebern von *Philosophy & Public Affairs* für ihre sorgfältigen und extrem wertvollen Kommentare.

ethische Doktrinen über die Natur von Werten und über das gute Leben formuliert und darüber hinaus politische Prinzipien vorschlägt, die auf diesen Doktrinen beruhen. Berlins einflussreiche Formulierungen sind, wie für ihn typisch, komprimiert und voller Anspielungen, aber Joseph Raz hat sehr ähnliche Ideen mit großer Deutlichkeit und Klarheit entwickelt. Der zentrale persönliche und politische Wert ist für Raz die Autonomie, verstanden als die Fähigkeit zur Selbststeuerung und Selbstregierung. Er verknüpft diese Auffassung – und hier liegt die Verbindung zu Berlin – mit der Akzeptanz des moralischen Pluralismus: um zu erkennen, warum Autonomie nur durch eine relativ große Bandbreite an Optionen unterstützt wird, muss man verstehen, dass es viele gute und wertvolle Lebensweisen gibt, die nicht miteinander kompatibel sind. Raz' Doktrin der Autonomie erfordert also (nach seiner eigenen Darstellung) die Akzeptanz des moralischen Pluralismus und nutzt diese Idee, um ihr Verständnis von adäquaten Optionen zu unterstützen. Er argumentiert, dass religiöse und säkulare Toleranz auf der Akzeptanz des Autonomieideals und der Wahrheit des moralischen Pluralismus basieren sollten. Raz unterstützt demnach ein zweiteiliges Ideal: der zentrale Wert ist Autonomie – aber so, wie er diese Idee versteht, erfordert sie die Akzeptanz einer anderen kontroversen Doktrin in Bezug auf Werte, nämlich die des Pluralismus.

In der neueren angloamerikanischen philosophischen Literatur³ ist die wichtigste liberale Alternative zum liberalen Perfektionismus von Berlin und Raz eine Ansicht, die „politischer

3 Man kann vernünftigerweise annehmen, dass diese Debatte sich auch auf Kontinentaleuropa erstreckt, weil Rawls' Arbeiten in ganz Europa verbreitet diskutiert werden und weil Larmore auf Französisch schreibt und in Frankreich veröffentlicht, bevor er in anderen Ländern veröffentlicht. Auf die französische Debatte hat er großen Einfluss.

Liberalismus“ genannt wird. Diese Ansicht wurde zuerst – mit expliziter Bezugnahme auf Berlin – von Charles Larmore in *Strukturen moralischer Komplexität* und in *The Morals of Modernity* entwickelt.⁴ Die umfassendste Ausarbeitung findet sich allerdings in John Rawls’ großartigem Buch *Politischer Liberalismus*.⁵ Auch ich vertrete eine Ansicht dieser Art, seitdem ich von Larmores und Rawls’ Argumenten überzeugt worden bin.⁶ Es erscheint lohnend, die Gründe zu untersuchen, die uns drei dazu gebracht haben, den politischen Liberalismus den Ansichten Raz’scher Ausprägung vorzuziehen.

4 Charles Larmore, *Strukturen moralischer Komplexität* (übersetzt von Klaus Laermann, Stuttgart: Metzler, 1995; Original: *Patterns of Moral Complexity* [Cambridge: Cambridge University Press, 1987]; *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

5 John Rawls, *Politischer Liberalismus* (übersetzt von Wilfried Hinsch, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998; Original: *Political Liberalism*, expanded paper ed. [New York: Columbia University Press, 1986]), im Folgenden *PL*. Seitennachweise zu diesem Buch werden im Text in Klammern angegeben. Ein weiterer wichtiger Beitrag zur Entwicklung der Idee der politischen Liberalismus ist Thomas Nagel, „Moral Conflict and Political Legitimacy“, *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987): 215–240, und sein *Gleichheit und Parteilichkeit* (übersetzt von Michael Gebauer, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1994; Original: *Equality and Partiality* [New York: Oxford University Press, 1995]). Nagels Verständnis der relevanten Unterscheidungen ist anders als das von Rawls. Es basiert auf dem Gedanken zweier „Standpunkte“ in einer Person und verlangt daher gesonderte Behandlung. Obwohl Nagels Ansicht interessant und wichtig ist, werde ich sie hier nicht weiter diskutieren.

6 Siehe Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), *Die Grenzen der Gerechtigkeit* (übersetzt von Robin Celikates und Eva Engels, Berlin: Suhrkamp, 2010; Original: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006]) und *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

Ich beginne mit einer überblicksartigen Darstellung der Ansichten Berlins und Raz'. Danach kehre ich zu Larmores Kritik und zu Rawls' Präzisierung dieser Kritik, die ich im Wesentlichen akzeptiere, zurück. Dann diskutiere ich eine entscheidende Mehrdeutigkeit in der Formulierung eines zentralen Aspekts des politischen Liberalismus, nämlich jenen der „vernünftigen Meinungsverschiedenheit“ (in Larmores Fall) oder der „vernünftigen umfassenden Doktrinen“ (in Rawls' Fall). Nachdem ich diese Mehrdeutigkeit zugunsten der Version der Ansicht, die ich am ansprechendsten finde, aufgelöst habe, argumentiere ich, dass der politische Liberalismus dem perfektionistischen Liberalismus als Grundlage für politische Prinzipien in einer pluralistischen Gesellschaft überlegen ist. In einem abschließenden Abschnitt behandle ich das Thema Stabilität.

Lassen Sie uns mit einer Arbeitsdefinition von perfektionistischem Liberalismus beginnen;⁷ was politischer Liberalismus ist und erfordert, wird in der Konfrontation mit seinem Gegenspieler deutlich werden. Larmore, der die Debatte angestoßen hat, definiert perfektionistischen Liberalismus als eine Familie von Ansichten, die politische Prinzipien auf „Ideale [gründen], die beanspruchen unsere Gesamtkonzeption des guten Lebens – nicht nur unsere Rolle als Bürger – zu formen“; an anderer Stelle sagt er, dass diese Ansichten kontroverse Ideale des guten Lebens oder Ansichten über „die letztgültige Natur des Guten im Menschen“ beinhalten.⁸ Larmore folgend definiere ich perfektionistischen Liberalismus als eine Spezies

7 Raz beschreibt seine Ansicht als perfektionistisch und als dem „Anti-perfektionismus“ entgegengesetzt, siehe z.B. „Autonomy, Toleration, and the Harm Principle“, in *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, hrsg. von Ruth Gavison (New York and Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 313–333, auf pp. 331–332.

8 Larmore, „Political Liberalism“, in *The Morals of Modernity*, pp. 122, 132.

der Gattung liberaler Ansichten, die politische Prinzipien auf umfassende Doktrinen über das menschliche Leben gründen, die nicht nur den Bereich des Politischen abdecken, sondern menschliches Verhalten generell.

Die meisten Formen umfassender Liberalismen sind perfektionistisch, schließen also eine Doktrin des guten Lebens und der Natur von Werten mit ein. Eine Doktrin kann aber auch umfassend sein, ohne perfektionistisch zu sein. Einige umfassende Doktrinen, die in der Vergangenheit großen Einfluss hatten, waren deterministisch oder fatalistisch, sodass der Raum für das Streben nach bestimmten Idealen des guten Lebens versperrt war: In dieser Hinsicht kann etwa die Astrologie, welche die Politik mancherorts zu einigen Zeiten kontrolliert hat, kaum als perfektionistisch beschrieben werden, weil sie meinte, dass unser Schicksal durch die Sterne bestimmt ist und es nicht sinnvoll ist, uns als Wesen zu verstehen, die nach einem guten Leben streben. Für das zeitgenössische Denken relevanter ist die Art von umfassendem Liberalismus, die Ronald Dworkin vertritt. Diese kann – obwohl sie ausdrücklich als umfassende und nicht als politische Form des Liberalismus verteidigt wird – insofern als nicht perfektionistisch verstanden werden, als es ihr Ideal von staatlicher Neutralität bewusst unterlässt, eine bestimmte Doktrin des guten Lebens zu befürworten.⁹ Ich werde von jetzt an diese umfassenden, aber nicht perfektionistischen

9 Siehe Ronald Dworkin, *Was ist Gleichheit?* (übersetzt von Christoph Schmidt-Petri, Berlin: Suhrkamp, 2011; Original: *Sovereign Virtue* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000]), pp. 207–209: man könnte dennoch argumentieren, dass die Ansicht sich in Richtung Perfektionismus bewegt, indem sie eine Kontinuität zwischen wertvollen Leben und liberalen politischen Institutionen betont – ein Thema, das in Dworkins *Gerechtigkeit für Igel* (übersetzt von Robin Celikates und Eva Engels, Berlin: Suhrkamp, 2012; Original: *Justice for Hedgehogs* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011] deutlich hervorgehoben ist, aber auch in früheren Arbeiten bereits auftauchte.

Doktrinen außer Acht lassen und mich auf den Perfektionismus konzentrieren. Perfektionistische Formen eines umfassenden Liberalismus (ob utilitaristisch oder hegelianisch, ob aufbauend auf einer Vorstellung neoaristotelischer Tugend, auf christlichen Doktrinen oder auf einer der vielen anderen möglichen Ansichten) waren historisch immens einflussreich und sind es noch heute. Die Raz/Berlin-Ansicht, erklärtermaßen perfektionistisch in Larmores Sinn, bleibt eine besonders interessante und attraktive liberale Ansicht, die (zusammen mit verschiedenen nah verwandten Ansichten) eine weitere Betrachtung verdient. Die subtilen Verbindungen zwischen politischem Liberalismus und Dworkins umfassender Ansicht müssen zu einer anderen Gelegenheit untersucht werden.¹⁰

Warum sollen wir uns überhaupt erneut mit diesem Thema beschäftigen? Rawls und Larmore haben beide bereits viel zur Unterstützung der Form von Liberalismus, die sie vertreten, gesagt und es mag müßig erscheinen, das Thema erneut zu untersuchen. Eine neuerliche Untersuchung ist jedoch aus zwei Gründen angezeigt. Erstens beinhalten die Ansichten von Rawls und Larmore entscheidende Mehrdeutigkeiten, die bisher nur unzureichend erkannt wurden. Diese aufzuklären wird sich als erhellend erweisen.

Zweitens gilt: Obwohl Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* weithin bekannt ist und vielfach in der Literatur zur Wohlfahrtstheorie und zum Utilitarismus diskutiert wird, ist sein

¹⁰ Eine andere wichtige Unterscheidung ist die zwischen Perfektionismus in Bezug auf den Inhalt und Perfektionismus in Bezug auf die Gründe oder Arten der Rechtfertigung. Siehe die wichtige Diskussion verschiedener Arten der Neutralität in Peter DeMarneffe, „Liberalism, Liberty, and Neutrality“, *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990): 253–274. Rawls und Larmore greifen nicht auf diese Unterscheidung zurück, was für ihre Argumente aber hilfreich gewesen wäre. Da ich ihre Ansichten weiter unten diskutiere, werde ich versuchen, die Unterscheidung einzuführen.

großartiges späteres Buch weit weniger rezipiert worden. Das Konzept des politischen Liberalismus wird in einem Großteil der Diskussion um Wohlfahrt und Sozialpolitik schlichtweg ignoriert. Gleiches gilt für die Herausforderungen, die Rawls an Denker richtet, die Politik auf eine einzige umfassende normative Sicht gründen wollen.¹¹ Viele Theoretiker, die von verschie-

11 Dies trifft teilweise sogar auf den philosophischen Utilitarismus zu: Soweit ich weiß, hat z.B. Peter Singer nie die Herausforderung, die der politische Liberalismus für seine umfassende Ansicht darstellt, thematisiert. Allgegenwärtig ist dieses Problem in philosophisch informierten Teilen der Wohlfahrtsökonomie. In dem Sonderheft von *Feminist Economics* (9, Nr. 2–3 [2003]), das dem Werk von Amartya Sen gewidmet ist, wird Sen ausdrücklich gefragt, ob er die Idee des politischen Liberalismus akzeptiert (siehe Nussbaum, „Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice“, pp. 33–50, auf pp. 49–50). In seiner Antwort geht er auf diese Frage allerdings nicht ein. (Diese Sonderhefte wurden wieder gedruckt als *Amartya Sen's Work and Ideas: A Gender Perspective*, hrsg. v. Bina Agarwal, Jane Humphries, and Ingrid Robeyns [New York: Routledge, 2005].) Die Idee des politischen Liberalismus spielt auch keine Rolle in Sens ausführlicher Behandlung von Rawls in seinem *Die Idee der Gerechtigkeit* (übersetzt von Christa Krüger, München: C.H. Beck, 2010; Original: *The Idea of Justice* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009]). Sens *Die Identitätsfalle* (übersetzt von Friedrich Griesse, München: C.H. Beck, 2010; Original: *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* [New York: Norton, 2006]) versäumt es ebenfalls, zu fragen, was Respekt für Personen verlangt, wenn Menschen eine tiefe Verbindung zu ihrer ethnischen oder religiösen Identität haben, und suggeriert, dass es eine richtige, plurale Sicht auf die Identität gibt, auf die die Politik legitimerweise zurückgreifen kann. Einflussreiche und philosophisch interessierte Rechtsökonominnen, die viel über Wohlfahrtsfragen schreiben und politische Prinzipien für eine pluralistische Gesellschaft vorschlagen, aber dennoch die Frage des politischen Liberalismus nicht thematisieren, sind Louis Kaplow und Steven Shavell, *Fairness versus Welfare* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), Eric Posner, „Human Welfare, Not Human Rights“, *Columbia Law Review* 108 (2008): 1758–1802 und Matthew D. Adler, *Well-Being and Equity: A Framework for Policy Analysis*, draft prior to final copy edit (New York: Oxford University Press, 2011). Beide, Posner und Adler, verteidigen für politische Zwecke eine Art von Kon-

denen Formen des normativen Utilitarismus beeinflusst sind, haben sich der Frage des Respekts, die durch ihr Bekenntnis zu einer umfassenden normativ-ethischen Doktrin als Grundlage politischer Prinzipien und politischer Entscheidungen aufkommt, einfach nicht zugewendet. Es ist zweifelsohne möglich, konsequentialistische und wohlfahrtstheoretische Ansichten als Formen des politischen Liberalismus zu reformulieren. Es mag auch möglich sein, perfektionistische Doktrinen gegen die Rawls'schen Herausforderungen zu verteidigen. Aber der Umstand, dass ihre Vertreter es bisher verabsäumt haben, dieses Thema explizit aufzugreifen, bedeutet, dass diese Arbeit noch nicht getan ist. Meine Hoffnung ist, dass dieser Artikel mit sei-

sequentialismus, die mit pluralen Werten arbeitet, ohne sich festzulegen, ob diese politische Doktrin umfassend, partiell oder politisch ist. Kaplow und Shavell sind umfassende „Welfaristen“, ohne jedoch die Herausforderung, die der politische Liberalismus für ihre Ansicht bedeutet, anzugehen. Auf der Seite der politischen Strategie, wo solche Unterscheidungen für Menschen einen tatsächlichen Unterschied bedeuten, bleibt der philosophisch informierte und grundsätzlich bewundernswerte Bericht von Sen, Stiglitz und Fitoussi über Lebensqualität, in Auftrag gegeben vom französischen Präsidenten Sarkozy, absolut stumm zur Unterscheidung umfassend/politisch, siehe J.E. Stiglitz, Amartya Sen, und Jean-Paul Fitoussi, *Report of the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*, <www.stiglitz-sen-fitoussi.fr> (2010). Aufseiten der „nicht welfaristischen“ politischen Philosophie wird die Unterscheidung von Anthony Appiah in *The Ethics of Identity* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005) vernachlässigt, obwohl es direkt im Zentrum seines philosophischen Projekts (eine Form des Liberalismus zu formulieren, die mit Pluralismus vereinbar ist) liegt und obwohl er Rawls recht detailliert diskutiert: siehe meine Rezension im *Journal of Social Philosophy* 37 (2006) 301–313. Die Unterscheidung wird auch vernachlässigt in dem exzellenten Buch *Disadvantage* von Jonathan Wolff und Avner De-Shalit (New York: Oxford University Press, 2007), wo sie für ihren Versuch, generelle Wohlfahrtsprinzipien für ethnisch und ökonomisch zerklüftete Gesellschaften zu entwickeln, ziemlich nahe zu liegen scheint, obwohl die Autoren auf mein philosophisches Werk über Fähigkeiten, das diese Unterscheidung betont, aufbauen.

nen kritischen Anfragen und Einwänden zu dieser Arbeit anregen möge.

II. Berlins Pluralismus, Raz' Pluralismus

Obwohl Berlins Ausführungen voller Anspielungen und von eher kryptischer Art sind, müssen wir hier den Versuch unternehmen, seinen Pluralismus darzustellen, weil dieser das Ziel der Kritik von Larmore und von Rawls' Präzisierung dieser Kritik ist.¹² Für Berlin ist Pluralismus die Ablehnung des Monismus in Bezug auf die letzten Ursprünge von Werten.¹³ Aufbauend auf der Feststellung, dass viele politische Doktrinen in Bezug auf Werte monistisch waren, fordert er uns auf, den Monismus aus praktischen wie aus theoretischen Gründen nicht zu akzeptieren. Berlins Ansicht nach war der Monismus – in praktischer Hinsicht – die Quelle von Tyrannei und Bigotterie. Es ist kein Zufall, dass *The Pursuit of the Ideal* mit einer Auflistung von Gräueltaten beginnt, die im 20. Jahrhundert im Namen verschiedener monistischer Ideale verübt wurden. Noch wichtiger ist allerdings Berlins Argument, dass Monismus falsch sei, Pluralismus hingegen wahr. Monismus ist die Ansicht, dass es auf Fragen nach dem letzten Ursprung von Werten „eine wahre Antwort gibt, und zwar nur eine“ (PI, p. 5).¹⁴ Im Gegensatz dazu ist Pluralismus die Ansicht, „dass Menschen viele verschiedene Zwecke verfolgen,

12 Um zum Hauptthema – der Kritik von Larmore und Rawls an Berlin – vorzudringen, konzentriere ich mich auf die Texte, auf die Larmore sich bezieht, um die Position, die er kritisiert, darzulegen. Ich behaupte also nicht, eine umfassende Exegese von Berlins Liberalismus zu bieten.

13 Ich stimme Larmore hier zu, siehe sein „Pluralism and Reasonable Disagreement“, in *The Morals of Modernity*, insbesondere pp. 155–163.

14 Ich zitiere diesen Essay, auf den ich im Folgenden mit PI Bezug nehme, in dieser Version: Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997), pp. 1–16.

dabei absolut rational und menschlich bleiben und zudem in der Lage sein können, sich gegenseitig zu verstehen“ (PI, p. 9). In einem späteren Essay, veröffentlicht in *Das krumme Holz der Humanität*, führt er weiter aus, dass Pluralismus von uns verlange „zu erkennen, dass das Leben eine Pluralität von Werten hervorbringt, die gleichermaßen echt, gleichermaßen endgültig und vor allem gleichermaßen objektiv sind; die sich deshalb nicht in einer zeitlosen Hierarchie anordnen oder an Hand eines einzigen absoluten Kriteriums beurteilen lassen.“¹⁵ Pluralismus ist demnach eine These über Werte und deren objektiven Status – eine These, die zudem wahr sein soll.

Welche Verbindung besteht zwischen der praktischen und der theoretischen These? Klarerweise wird die Wahrheit der Pluralismusthese so verstanden, dass sie die politischen Grundsätze, die auf ihr gründen, unterstützt. Aber wie genau kommt ihre Wahrheit in den Argumenten für liberale politische Grundsätze zum Ausdruck? Berlin selbst macht das nicht deutlich. Jedoch scheint es, als wäre die Wahrheit der theoretischen These eine notwendige Stütze der liberalen Doktrinen der Toleranz und der Nichteinmischung. Wenn nur eine Ansicht wahr wäre, dann bliebe unklar, ob irgendwelche unabhängigen Gründe Berlin dazu bringen würden, liberale Nichteinmischung gegenüber anderen Ansichten vorzuziehen, die sich als falsch herausgestellt haben.¹⁶

15 Berlin, *Das krumme Holz der Humanität* (übersetzt von Reinhard Kaiser, Frankfurt a. M.: Fischer, 1992, Original: *The Crooked Timber of Humanity* [New York: Knopf, 1991]), p. 108.

16 In diesem Sinne spricht sich Berlin in PI, p.15, dafür aus, einige Ansichten auszuschließen, weil sie verbreiteten Werten widersprechen, die in verschiedenen Lebensformen, die durch den Pluralismus unterstützt sind, anerkannt werden. Diese Ansichten, einschließlich Nazismus und solche Ansichten, die Folter aus Genuss befürworten, dürften nicht toleriert werden.

Von hier an werde ich – genau wie Raz¹⁷ – den Pluralismus der Art, wie er für Berlin und Raz relevant ist, von einer Ansicht unterscheiden, die ich *internen Pluralismus* nenne. Diese Ansicht unterscheiden weder Berlin noch Larmore hinreichend deutlich vom Pluralismus der Art, auf die sie sich konzentrieren.¹⁸ Wir müssen kurz innehalten und diese Unter-

17 Siehe Raz, „Autonomy, Toleration, and the Harm Principle“, p. 316, wo er jene Art des Pluralismus, die ihn interessiert, definiert als „die Ansicht, dass es verschiedene Lebensformen und -stile gibt, die verschiedene Werte exemplifizieren und die inkompatibel sind“, und dann feststellt, dass es „nichts gibt, das einen Menschen davon abhält, ein idealer Lehrer und ein idealer Familienmensch zu sein“, womit er den Pluralismus dieser Provenienz von der Spielart unterscheidet, die ich „internen Pluralismus“ nenne. Raz macht natürlich nicht die unplausible Ansicht geltend, dass es im Leben eines Menschen, der Lehrer und Familienmitglied ist, keine Konflikte geben könnte. Der Punkt ist vielmehr, dass dies ein Leben ist, das man leben kann, weil die beiden Ideale keine Anforderungen mit sich bringen, die grundsätzlich inkompatibel wären.

18 Larmore macht diese Unterscheidung auch nicht, wenn er in *The Morals of Modernity* sagt, dass Pluralismus eine typisch moderne Position ist. Interner Pluralismus ist allgegenwärtig im antiken Griechenland und Rom, in der indischen Welt und zweifelsohne auch in vielen anderen Kulturen der Antike. Die Art des Pluralismus, die Larmore am meisten beschäftigt, – die Idee, dass es mehrere „vernünftige“ und umfassende Ansichten darüber gibt, wie man leben soll – scheint in Indien älter zu sein als im Westen: Ein Edikt des Eroberers Ashoka (um das dritte und zweite Jahrhundert v. Chr.) sagt, dass „die Sekten anderer Völker aus dem einen oder anderen Grund alle Ehrfurcht verdienen“. Eine ähnliche Idee gab es jedenfalls auch in der römischen Welt. Ciceros Korrespondenz mit seinem epikureischen Freund Atticus zeigt uns eine interessante Version dessen. Cicero, der den Epikureismus sicherlich nicht guthieß und der eine ganz andere umfassende Ansicht vertrat, sagt in einem Brief aus dem Jahr 61 v. Chr., dass Atticus und er einander so nah seien, dass nichts sie trenne, „außer ihrer Wahl eines grundsätzlichen Lebensmodells“ (*praeter voluntatem institutae vitae*). Er schreibt weiter, dass sein Freund durch *haud reprehendenda ratio* (kaum angreifbare Überlegungen) zu dieser Wahl gekommen sei. Siehe *Letters to Atticus*, Loeb Classical Library edition by David Shackleton Bailey, vol. I. (Dies ist meine eigene Übersetzung: Ich finde, dass

scheidung diskutieren, weil sie philosophisch wichtig ist und in der Debatte – abgesehen von knappen Bemerkungen von Raz – lange ignoriert wurde. Interner Pluralismus sagt uns, dass es mehrere verschiedene, intrinsisch wertvolle Elemente gibt, die zu einem einzigen, vernünftigen Gesamtbild des guten menschlichen Lebens kombiniert werden können. Interne Pluralisten versuchen, diese vielfältigen Quellen von Werten so gut wie möglich zu organisieren. Die meisten Kulturen sind intern pluralistisch in dem Sinne, dass sie eine Reihe von Gütern vorschlagen, die zueinander in Wechselbeziehung stehen, und annehmen, dass viele dieser Güter intrinsisch wertvoll sind. Sie schlagen einen Weg vor, all diese Güter zu organisieren. Die Kultur des antiken Griechenlands tat dies mit dem Polytheismus der griechischen Religion: Die Quellen der Werte sind vielfältig; jedes Gesellschaftsmitglied soll sie alle anerkennen, auch wenn dies mitunter ziemlich schwierig werden kann. Unter extremen Umständen können – wie in Sophokles' *Antigone* – die Loyalität zu den Göttern der Familie und die zu den Göttern des Staates aufeinanderprallen. Die Pflicht, Demeter (die Göttin ehelicher Fruchtbarkeit) zu ehren, prallt wahrscheinlich im Leben vieler Menschen irgendwann auf die Pflicht, Aphrodite (die Göttin der erotischen Liebe) zu ehren. Das Gesamtbild ist dennoch das einer einzigen Religion mit mehreren Bereichen und nicht das abweichender und un-

Shackleton Bailey zu stark übersetzt, wenn er „eine vollständig vertretbare Art zu denken“, schreibt – etwas, das Cicero über die epikureische Doktrin niemals sagen würde.) Der größere Kontext macht die Bedeutung klar: in diesen lebensgefährlichen Zeiten verstehen wir, warum ein ehrbarer Mann sich vom öffentlichen Leben (*honestum otium*) zurückziehen würde und Cicero gibt dann zu, dass seine eigene Wahl, der Republik zu dienen, motiviert ist durch „das, was man Ehrgeiz nennen könnte“.

vereinbarer Lebensformen.¹⁹ In ganz ähnlicher Weise hat die antike Hindukultur vielfältige Quellen anerkannt und – wie die griechische Kultur – versucht, diese in einem mehr oder weniger geschlossenen kulturellen Ganzen zu organisieren.²⁰ Aber Pluralismus ist nicht auf den Polytheismus beschränkt. Die meisten Religionen und kulturellen Ansichten haben z. B. die Liebe der eigenen Kinder und Freunde als intrinsisch wertvoll angesehen, obwohl sie auch bemerkt haben, dass die damit verbundenen Loyalitäten mitunter nur schwer zu vereinbaren sind. Interner Pluralismus ist schlicht ein Merkmal einer jeden vernünftigen kulturellen Ansicht. Es fällt tatsächlich schwer, sich eine Moral vorzustellen – solange es nicht ein Utilitarismus der Bentham'schen Art ist –, die genuin monistisch ist und alle Werte auf einen einzigen reduziert. Und wir alle wissen, wie schnell die plausiblen Argumente John Stuart Mills den Bentham'schen Utilitarismus in eine geschlossene intern pluralistische Doktrin umgewandelt haben.

Was Berlin und, wie wir sehen werden, auch Raz beschäftigt, ist allerdings nicht interner Pluralismus, auch nicht ein solcher mit tiefen Spannungen. Vielmehr ist es die Inkompatibilität zwischen verschiedenen Gesamtkonzeptionen des Lebens, die Unmöglichkeit, zugleich beispielsweise als ein antiker

19 Es gibt aber auch Grenzfälle, z.B. beinhaltet die dionysische Religion einen solch hohen Grad an Spannung mit den Standarderwartungen der Zivilreligion, dass unklar ist, ob aus den beiden ein kohärentes, vereinigt Leben gemacht werden kann. Dieser Fall fließt ineinander mit Berlins Pluralismus. Für eine aufschlussreiche Diskussion verschiedener Arten von Konflikten siehe Henry S. Richardson, *Practical Reasoning about Final Ends* (New York: Cambridge University Press, 1994), pp. 144–151.

20 Oder eigentlich: viele ganze Kulturen, weil der Hinduismus große regionale Unterschiede beinhaltet; siehe Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History* (New York and London: Penguin, 2009).

Griechen und als ein Utilitarist zu leben oder als Nietzscheaner und Christ, kurz: die Unmöglichkeit mit absolut unvereinbaren Leitwerten und -perspektiven zu leben. Berlins Pluralismus ist also die Doktrin, dass eine Pluralität von Gesamtkonzeptionen davon, wie man leben soll, existiert, die alle gültig oder objektiv korrekt sind.

In *The Morality of Freedom* und in seinem wichtigen Aufsatz „Autonomy, Toleration, and the Harm Principle“²¹ argumentiert Joseph Raz für eine Art von Liberalismus, die in zwei Hinsichten perfektionistisch ist. Erstens – und absolut zentral – verteidigt Raz eine kontroverse Doktrin von Autonomie als Schlüssel für das, was das Leben eigentlich lebenswert macht. Er argumentiert, dass dieser Wert der zentrale Wert einer liberalen Gesellschaft sein sollte. Raz' Autonomie ist eine kontroverse, perfektionistische Norm, die etwa von Anhängern autoritärer Religionen zurückgewiesen würde. Zweitens schlägt Raz einen weiteren perfektionistischen Weg ein, indem er argumentiert, dass liberale Gesellschaften, um Autonomie zu fördern, eine solche Doktrin von Pluralismus akzeptieren müssen, die Berlins' Pluralismus nah verwandt ist. Lassen Sie uns nun diese Verbindung untersuchen.

Raz beginnt sein Argument in „Autonomy“ an einem anderen Punkt als Berlin: Das zentrale moralische Ideal ist Autonomie. Der Pluralismus wird eingeführt, um zu erklären, was Autonomie voraussetzt: Nur im Lichte der Autonomie verstehen wir nämlich, warum eine angemessene Menge an Optionen eine plurale und in der Tat eine ziemlich umfangreiche Menge

21 Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), im Folgenden *MF*; „Autonomy, Toleration“ (siehe Fußnote 5). Die zwei Texte stammen aus der gleichen Zeit und gehen die gleichen Probleme aus geringfügig unterschiedlichen Perspektiven an. Ich werde beide Texte als gleichermaßen autoritativ behandeln.

solcher Optionen bedeutet. Warum setzt Autonomie die Überzeugung der Richtigkeit des Pluralismus voraus? Für Raz ist Autonomie nicht unabhängig von den Entscheidungen, die man trifft, gut. Ihr Gutsein hängt ab vom Wert der Entscheidungen. „Ein autonomes Leben ist nur dann wertvoll, wenn es im Streben nach akzeptablen und wertvollen Projekten und Beziehungen geführt wird. Das Autonomieprinzip erlaubt Regierungen – und verlangt sogar – die Schaffung wertvoller und die Eliminierung widerwärtiger Möglichkeiten.“²² Dieses Verständnis von Autonomie bedeutet, dass eine Regierung keine pluralen Optionen hätte bereitstellen müssen, wenn es nur eine Lebensform gäbe, die moralisch wertvoll ist. Dass Raz den Pluralismus für wahr hält, ist also der Grund dafür, dass er schlussfolgern kann, dass Autonomie von Regierungen verlangt, plurale Optionen, ja sogar eine große Auswahl an Optionen, bereitzustellen (er hebt allerdings hervor, dass nicht eine bestimmte Option auf der Liste stehen muss).

In *The Morality of Freedom* bringt Raz dasselbe Argument in einer ausführlicheren Variante vor. Er nutzt das effektive „The Hounded Woman“-Beispiel, um zu zeigen, dass eine Regierung das Wohlergehen unterminiert, wenn fast alle Optionen, die sie anbietet, von den Individuen verlangen, ihre Ziele aufzugeben.²³ Wenn sie Autonomie fördern wollen, müssen Regierungen den Menschen also eine „adäquate Reihe von Optionen“ anbieten. Diese Optionen müssen jedoch genuin wertvoll sein: Autonomie hat keinen Wert *qua* Autonomie, wenn sie zur Verfolgung schlechter oder wertloser Ziele eingesetzt wird; die

22 Raz, „Autonomy“, p. 173; siehe auch p. 168: Die Regierung braucht keine widerwärtigen oder bösen Optionen zu schaffen, damit die Menschen sie freiheitlich vermeiden können.

23 *MF*, pp. 373–376.

Verfügbarkeit solcher Optionen ist „keine Forderung des Respekts vor Autonomie“. ²⁴

Weil Raz annimmt, dass nicht alle Zwecke wertvoll sind und dass das Autonomieprinzip von Regierungen nicht verlangt, nicht wertvolle Zwecke als Optionen zu schützen, muss er eine Erklärung geben, warum es eigentlich so schlimm ist, nur eine einzige Option anzubieten. „Autonomie verlangt, dass den Menschen viele moralisch akzeptable Optionen verfügbar sind“ (MF, p. 378). Aber um zu verstehen, warum „viele“ Optionen gegeben sein müssen, müssen wir die Tatsache anerkennen, dass die genuin wertvollen Lebensweisen tatsächlich plural sind. Das autonomiebasierte Toleranzprinzip ist die Ansicht, dass Wertpluralismus wahr ist und dass die Menschen an die Wahrheit des Pluralismus glauben sollten, sodass sie bereitwillig Autonomie auf andere ausdehnen, auch wenn diese andere Zwecke verfolgen, die jene Menschen selbst nicht schätzen. Raz denkt, dass es für Regierungen nicht nur erlaubt, sondern dringend geboten ist, durch die Etablierung politischer Prinzipien, die auf der Wahrheit des Pluralismus fußen, Toleranz zu fördern. ²⁵ Die Regierung wird sich also mit der Aufgabe konfrontiert sehen, umfassende Doktrinen zu bewerten und zu ordnen, sowohl hinsichtlich der Bestimmung, welche Doktrinen genuin wertvoll sind und welche nicht, als auch hinsichtlich der Behauptung, dass eine Pluralität von Doktrinen moralischen Wert besitzt.

24 MF, pp. 380–381.

25 Ein zentrales Element einer solchen Politik, so Raz, wird die Unterstützung von Mills „harm principle“ sein. Hierauf können der Liberale und Raz sich einigen. Aber Raz' Gründe für die Unterstützung des „harm principle“ werden sich von denen Rawls' unterscheiden: für Raz die Wahrheit pluraler, wertvoller Optionen; für Rawls – der allerdings dieses Beispiel nicht bespricht – die Idee, dass der Respekt für Personen von Regierungen verlangt, sich hinsichtlich der Wahrheit der umfassenden Doktrinen der Menschen nicht auf eine Seite zu schlagen.

Warum denken Berlin und Raz, dass das Überzeugtsein von der Wahrheit des Pluralismus für Toleranz notwendig ist? Berlin scheint von folgendem Gedanken angeregt zu sein: Wenn Menschen nicht denken, dass ihres Nachbars Sicht auf das Leben objektiv wahr ist, dann werden sie sich immer einmischen und ihn von ihrer eigenen Sicht überzeugen wollen. Sie werden dann auch keine politischen Maßnahmen unterstützen, die den Menschen eine große Bandbreite an Wahlmöglichkeiten bietet. Raz argumentiert etwas anders: Autonomie erfordert Toleranz, weil sie vom Staat verlangt, eine adäquate Menge von Wahlmöglichkeiten zu bieten – und eine solche adäquate Menge ist nur deswegen eine ziemlich große Menge (welche Toleranz solcher Lebensstile fordert, die sich gegenseitig abstoßen), weil Pluralismus wahr ist. Wenn der Pluralismus nicht wahr wäre, dann würde nichts (auch nicht die Autonomie) von uns verlangen, zu tolerieren, was wir an den Lebensstilen anderer nicht mögen: Der autonome Mörder ist, wenn überhaupt, schlimmer als der nicht autonome Mörder (MF, p. 380). Der Ausschluss schlechter Optionen ist in Ordnung; wenn also eine Gesellschaft tolerant sein und eine Pluralität von Möglichkeiten verteidigen soll, selbst wenn viele Bürger viele von diesen Möglichkeiten nicht mögen, so muss diese Praxis von der öffentlichen Anerkennung untermauert sein, dass es mehrere genuin gute Optionen gibt. Weder für Berlin noch für Raz ist das Pluralismusprinzip nur strategisch: Beide vertreten es vehement als eigenständig wahres Prinzip.

Ein wichtiger historischer Vorläufer für Raz und Berlin ist Rousseau, welcher insistierte, dass die gute Gesellschaft ein Prinzip theologischer Toleranz hochhalten muss, das Menschen wenigstens von dem Glauben abgehalten hat, dass ihre Nachbarn (die anderen Religionen angehören) verdammt seien. Rousseau folgert „[e]s ist unmöglich, mit Menschen in Frieden

zu leben, die man für unselig hält“.²⁶ Berlin legt mit Blick auf den Horror des Nazismus und des Stalinismus nahe, dass wir Grund dazu haben, Rousseaus Forderung für wahr zu halten: solange die Menschen denken, dass sich ihre Nachbarn fundamental irren, wird es weiter Versuche der Unterdrückung und des Zwangs geben.²⁷ Für Rousseau ist die weite Akzeptanz des Wertepluralismus primär in psychologischer und motivationaler Hinsicht von Bedeutung: die Menschen werden nicht aufhören, andere zu verfolgen, solange sie nicht von der Wahrheit des Pluralismus überzeugt sind. Berlin scheint von ganz ähnlichen psychologischen Überlegungen motiviert zu sein, jedoch nicht ausschließlich von diesen.²⁸ Wenn es um Raz geht, dann ist überdeutlich, dass der Pluralismus nicht lediglich eine psychologische These darüber ist, wie man Menschen zur Toleranz motivieren kann: Die objektive Wahrheit pluraler Optionen ist sowohl notwendig für die Rechtfertigung politischer Maßnahmen, die eine Reihe von Optionen verfügbar macht, als auch für die Rechtfertigung der Toleranz als angemessene Haltung hinsichtlich der Dinge, die wir im Leben unserer Mitmenschen nicht schätzen.

26 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag* (übersetzt von Hans Brockard und Eva Pietzcker, Stuttgart: Reclam, 2003), Buch 4, Kapitel 8, p. 152.

27 Siehe PI, pp. 12–14: Monismus ist „gefährlich“, weil er uns lehrt, dass es eine „ultimative Lösung für die Probleme der Gesellschaft gibt“ (der Vergleich zu Hitler wird in dem Text ausdrücklich gemacht), und „die Millionen, die in Kriegen oder Revolutionen abgeschlachtet wurden – Gaskammern, Gulag, Genozid, all die Monstrositäten, für die man sich an unser Jahrhundert erinnern wird – sind der Preis, den die Menschen für das Glück zukünftiger Generationen zahlen müssen.“

28 Er beschreibt seinen eigenen Weg zur Durchsetzung dieser „Wahrheit“ in PI, pp. 6–10.

Wie anspruchsvoll ist Raz' Pluralismusprinzip? Wie sich herausstellt ist es sehr anspruchsvoll. Moralischer Pluralismus, wie er von Raz in *The Morality of Freedom* definiert wird, beinhaltet zwei Forderungen, die auch Berlin unterstützt: erstens „dass inkompatible Lebensformen moralisch akzeptabel sind“ und zweitens „dass diese distinkte Tugenden aufzeigen, die alle, jede für sich genommen, angestrebt werden können“ (p. 396). Welche Lebensform auch immer man verfolgt, „es gibt Tugenden, die einzelnen Lebensformen ausweichen, weil sie nur denjenigen verfügbar sind, die alternative und inkompatible Lebensformen anstreben“ (p. 396). Raz unterscheidet dann „schwachen“ von „starkem“ Pluralismus: Zu den oben genannten Kriterien, welche „schwachen“ Pluralismus definieren, können wir „eine oder mehrere“ von den folgenden drei Kriterien hinzufügen, um zum „starken“ Pluralismus zu gelangen: Erstens, „die inkompatiblen Tugenden sind nicht komplett individuell relativ zueinander gewichtet“. Zweitens, „die inkompatiblen Tugenden sind nicht nach unpersönlichen Kriterien moralischen Wertes komplett gewichtet“. Drittens, „die inkompatiblen Tugenden exemplifizieren diverse fundamentale Belange“ (pp. 396–397). Raz glaubt, bewiesen zu haben, dass die Wertschätzung von Autonomie uns dazu zwingt, den starken Pluralismus zu vertreten (p. 398). Aber er stützt sich auf die schwache Form, um sein Argument auf den Weg zu bringen (p. 398). Auch die schwache Form verlangt allerdings die Sichtweise, inkompatible Lebensformen als moralisch akzeptabel anzusehen. Die Wertschätzung der Autonomie begründet gerade durch das Erfordernis dieser Sichtweise „die Notwendigkeit der Toleranz“ (pp. 406–407). Schwacher Pluralismus ist eine Doktrin, die die großen, umfassenden religiösen und säkularen Doktrinen in den meisten modernen Gesellschaften nicht unterstützen werden; „starker“ Pluralismus ist noch deutlicher inkompatibel mit fast allen diesen Doktrinen.

Raz unterstützt Perfektionismus also in einem doppelten Sinn. Wie Berlin befürwortet er ein Pluralismusprinzip, das für die meisten Bürger inakzeptabel ist; anders als Berlin setzt er dieses Prinzip in den Dienst des gleichermaßen kontroversen umfassenden Ideals der Autonomie.

III. Larmore, Rawls: Vernünftige Meinungsverschiedenheit, Politischer Liberalismus

Charles Larmore beginnt seinen Aufsatz „Pluralism and Reasonable Disagreement“ mit dem – richtigen – Hinweis, dass das Pluralismusprinzip umstritten ist. Viele, vielleicht sogar die meisten religiös Gläubigen sind nicht der Meinung, dass es viele objektiv richtige Wege zur Erlösung oder – allgemeiner – viele objektiv richtige Wege gibt, ein gutes Leben zu führen. Pluralistische religiöse Ansichten sind inzwischen etwas verbreiteter geworden, als sie es früher waren.²⁹ Aber auch die tolerantesten Religionen schließen üblicherweise Atheisten und Agnostiker von der Gruppe der „Erlösten“ aus. Viele beziehen nur Monotheisten mit ein und schließen Polytheisten und Angehörige nicht theistischer Religionen ebenso aus wie Atheisten und Agnostiker. Und während viele Agnostiker und Atheisten bereitwillig die Geltung zumindest einiger Formen von Theismus akzeptieren, so gibt es auch viele, die denken, dass alles Religiöse lediglich ein gewaltiger Irrtum ist – und sicherlich nicht objektiv wahr. Liberalismus auf Pluralismus zu stützen, bedeutet also, ihn auf ein Prinzip zu stützen, das die meisten religiös Gläubigen – und viele andere – nicht akzeptieren können, ohne zu einer anderen Doktrin zu konvertieren.

29 Im Oktober 1995 hat Papst Johannes Paul II. eine beschränkte Form des Pluralismus empfohlen und zugestanden, dass es viele Wege zur Erlösung gibt. Besonders auffällig war seine Einbeziehung des polytheistischen Hedonismus in diese Wege.

Die Ansicht, die Larmore verteidigt, ist davon sehr verschieden. Er argumentiert, dass in freiheitlichen Rahmenbedingungen Meinungsverschiedenheiten über Werte andauern und – anders als Meinungsverschiedenheiten im Bereich der Naturwissenschaften – sich anscheinend nicht auflösen. Ganz wie Rawls in dem wichtigen Abschnitt von *Politischer Liberalismus* mit dem Titel „Die Bürden des Urteilens“ (pp. 127–132) schlägt Larmore vorsichtig einige Gründe dafür vor, warum dies im Bereich der Werte so ist: Probleme des Abwägens und Anordnens, unterschiedliche Lebenserfahrungen usw. Aber diese Dinge sind flüchtig. Der wichtigste Punkt, den wir verstehen müssen, ist, so Larmore, dass Menschen dazu neigen, über diese Fragen uneins zu sein, und dass diese Meinungsverschiedenheiten nicht durch irgendetwas verursacht sind, das so offensichtlich wäre, als dass man es einfach beseitigen könnte (wie z.B. einen faktischen Fehler). Außerdem können Menschen, die glauben, dass ihre Ansicht richtig ist und die der anderen falsch, immer noch die Tatsache „rationaler Meinungsverschiedenheiten“ akzeptieren.

Wenn sie diese Tatsache akzeptieren, dann werden sie einsehen, so Larmore, dass sie politische Prinzipien nicht auf ihre eigenen Ansichten (die sie für wahr halten) aufbauen können, ohne die Überzeugungen anderer zu verletzen. Sie werden daher versuchen, die politische Ethik auf „einem ethischen Kern [aufzubauen], den vernünftige Menschen akzeptieren können, und zwar trotz ihrer natürlichen Neigung, über umfassende Verständnisse von der Natur von Werten, und damit insbesondere über die Vorzüge des Pluralismus und des Monismus, uneins zu sein“.³⁰ Die Entscheidung, einen solch dünnen ethischen Kern vorzuziehen und politische Prinzipien auf diesen zu grün-

30 Larmore, „Pluralism and Reasonable Disagreement“, p. 167.

den (also die Ansicht, die Larmore „politischer Liberalismus“ nennt), kann von Monisten und Pluralisten gleichermaßen geteilt werden, solange sie die Existenz rationaler Meinungsverschiedenheiten zugestehen. Larmore insistiert, dass diese Sichtweise einen bestimmten ethischen Inhalt hat und durch bestimmte ethische Werte gerechtfertigt ist. Dennoch ist sie hinreichend zurückhaltend in Bezug auf ihren Inhalt und ihre Fundierung,³¹ um kontroverse Ideen von der Art zu vermeiden, welche die Bürger entzweien, die rationalerweise uneins sind.

Rawls entwickelt diese Idee viel weiter. Wie Larmore insistiert er, dass die Langlebigkeit der Meinungsverschiedenheiten über Werte unter Bedingungen politischer Freiheit als Beleg dafür verstanden werden sollte, dass diese Meinungsverschiedenheiten nicht auf so etwas wie einem leicht identifizierbaren Fehler basieren. Auf den ersten Blick scheint er etwas wie die Raz/Berlin-Position zu akzeptieren. Aber dem ist nicht so: Seine Ansicht ist, dass wir – ohne einen Standpunkt über Fragen von Wahrheit oder Adäquatheit einzunehmen – sehen können, dass die Faktoren, die Menschen dazu bringen, uneins zu sein, kompliziert, schwierig und tief in ihrer Suche nach dem Sinn des Lebens verankert sind – und zwar so, dass sie ohne staatlichen Zwang wahrscheinlich nicht verschwinden werden. Viele verschiedene umfassende Ansichten, die Bürger haben, sind in diesem Sinne rational. (Wir werden diesen wichtigen und weichen Begriff im nächsten Abschnitt analysieren. Wir werden sehen, dass er in einer Interpretation der Raz/Berlin-Position unangenehm nahe kommt. Es gibt allerdings auch eine andere Interpretation des Begriffs, die dieses Problem nicht hat.) Wenn wir die Bürden des Urteilens akzeptieren, dann haben wir guten Grund, zu versuchen, unsere politischen Prinzipien auf einem

31 Hier greife ich DeMarneffes Unterscheidung (vgl. Fn. 8) auf, um auszubuchstabieren, was Larmores Diskussion eindeutig nahelegt.

Set moralischer Ideen gründen zu lassen, die freistehend sind und die von Bürgern mit einer weiten Bandbreite verschiedener Ansichten über die letzten Ursprünge von Werten akzeptiert werden können. Prinzipien werden nur dann in diesem Sinne akzeptabel sein, wenn ihre Urheber eine „Methode der Vermeidung“ praktizieren, also kontroverse metaphysische, religiöse oder epistemische und sogar umfassende ethische Doktrinen als Fundamente zurückweisen. Stattdessen werden sie nach einer freistehenden ethischen Rechtfertigung für die Prinzipien suchen, die letztendlich ein Teil der umfassenden Doktrinen aller sein wird – wie ein „Modul“ (PL, p. 78), wie Rawls sagt, das die Doktrinen verschiedenster Arten verbindet.³² Wie Larmore stellt sich Rawls den politischen Liberalismus also in Form von begrenztem Inhalt (er ist ein „Modul“ und keine umfassendes Ideal) und von begrenzten Arten der Fundierung (er ist in einer freistehenden Art gerechtfertigt, ohne sich auf kontroverse metaphysische oder epistemische Doktrinen zu berufen) vor.³³

Rawls schlägt einen tieferen Grund vor, warum die Bürger dem politischen Liberalismus und seiner Methode der Vermeidung zustimmen werden, obwohl sie glauben, dass ihre eigene

32 Das ist die Weise, auf die Doktrinen letztlich verteidigt werden müssen. Rawls' spätere Diskussion von Höflichkeit fügt die „Bedingung“ hinzu, dass man, ohne die ethische Pflicht der Höflichkeit zu verletzen, seine eigene umfassende Doktrin heranziehen darf, um politische Prinzipien zu verteidigen, „vorausgesetzt, dass in angemessener Zeit öffentliche Gründe, gegeben durch eine vernünftige politische Konzeption, vorgebracht werden, die hinreichend das unterstützen, wofür die umfassenden Doktrinen selbst vorgebracht wurden“ (PL, pp. li–lii der Originalausgabe; siehe auch die vergleichbare Äußerung in „The Idea of Public Reason Revisited“, im Folgenden IPRR, in *John Rawls: Collected Papers*, hrsg. v. Samuel Freeman [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999], pp. 573–615, auf pp. 591–594).

33 Nochmal: Er hat allerdings ethischen Inhalt und ist durch bestimmte ethische Vorstellungen gerechtfertigt; er ist also in keiner der beiden Hinsichten von DeMarneffe absolut neutral.

Doktrin korrekt ist und die der anderen nicht. Der Grund ist, dass sie ihre Mitbürger respektieren – und zwar als Gleiche.³⁴ Ihre Vernünftigkeit ist eine ethische: Indem sie ihre Mitbürger respektieren, wollen sie ihnen viel Freiraum geben, auf ihre eigene Art zu suchen, selbst wenn sie der Meinung sind, dass die Ergebnisse, zu denen die meisten anderen kommen, falsch sind. Der Respekt gilt den Menschen, nicht direkt den Doktrinen, die sie vertreten. Und dennoch führt dieser Respekt zu der Überzeugung, dass die Menschen die Freiheit haben sollten, Bekenntnissen nachzugehen, die zum Kern ihrer Identität gehören, solange dies nicht die Rechte anderer verletzt und ihm kein anderes überzeugendes Staatsinteresse entgegensteht.³⁵ In

34 Für die Idee der Bürger als freie und gleiche Personen sowie die verwandte Idee der Reziprozität siehe *PL*, pp. 79 ff. und *passim*; die Idee, dass die Freiheit und Gleichheit der Bürger eine faire Behandlung ihrer verschiedenen umfassenden Doktrinen verlangt, ist grundlegend für *PL* und für *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979; Original: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), z.B. in den Überlegungen über den Vorrang der Religionsfreiheit. Sie wird besonders ausführlich behandelt in „Fairness to Goodness“, in *Collected Papers*, pp. 267–285. Auf *TdG*, p. 636, sagt Rawls, dass Ideen gleicher Menschenwürde und gleichen Respekts durch die Gerechtigkeitsprinzipien konkreter Gehalt gegeben wird: Personen zu respektieren bedeutet, „eine auf Gerechtigkeit beruhende Unverletzlichkeit [anzuerkennen]“, wie sie in den zwei Prinzipien ausgedrückt wird. Wie Larmore feststellt, „bestimmt [die Idee des Respekts für Personen Rawls’] Denken im tiefsten Innern“, obwohl es nirgendwo selbst zum Gegenstand ausgiebiger Analyse gemacht wird: siehe Charles Larmore, „Public Reason“, in *The Cambridge Companion to Rawls*, hrsg. v. Samuel Freeman (New York: Cambridge University Press, 2003), pp. 368–393, auf p. 391.

35 Siehe meine Diskussion von Roger Williams’ Ansicht und ihre Beziehung zu Rawls’ in *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008), chap. 2. Rawls diskutiert die Bedingung des „überzeugenden Staatsinteresses“ nicht im Kontext der Religionsbestimmungen des ersten Zusatzartikels, aber in Verbindung mit Redefreiheitsbestimmung, wobei er ar-

seinen früheren Arbeiten begründet Larmore politischen Liberalismus nicht explizit auf diese Weise. In seiner Interpretation von Rawls hat er aber typischerweise die Aufmerksamkeit auf die Zentralität der Idee des Respekts in Rawls' Theorie gerichtet. Und kürzlich hat er die Zentralität des Respekts für seine eigenen politischen Ansichten hervorgehoben.³⁶ Es scheint mir, als wäre die Bezugnahme auf Respekt an diesem Punkt notwendig: Warum sonst sollte der überzeugte Monist nicht bereitwillig vorangehen und seine Mitbürger zur Erlösung zwingen? Allein die Feststellung, dass Menschen ohne Zwang über solche Fragen uneins sind, bietet allein noch keinen Grund, sie nicht zur Zustimmung zu zwingen.

So wie ich (zusammen mit Rawls und Larmore) die Idee des Respekts gebrauche, ist Respekt für Personen kein subjektiver, emotionaler Zustand wie etwa ein Gefühl oder Bewunderung. Es handelt sich vielmehr um eine Art, Menschen zu betrachten und zu behandeln, die nah verwandt ist mit der kantischen Idee, die Menschheit als ein Zweck an sich selbst und nicht bloß als Mittel zu gebrauchen.³⁷ Respekt ist also eng verbunden mit der Idee von Würde, mit der Idee, dass die Menschheit einen Wert hat und nicht lediglich einen Preis.³⁸ Gleicher

gumentiert, dass nur die Gefahr eines völligen Zusammenbruchs der Verfassungsordnung die Einschränkung der Redefreiheit rechtfertigen kann.

36 Siehe Larmore, „Public Reason“, and „Respect for Persons“, *The Hedgehog Review* 7 (2005): 66–76.

37 Siehe Larmore, „Respect for Persons“: Respekt ist inkompatibel mit einem Verhalten, das „Menschen nur als Mittel, als Gegenstände des Zwangs [behandelt], und nicht gleichzeitig als Zwecke, sodass ihre besonderen Fähigkeiten als Menschen angesprochen werden“.

38 Siehe Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, p. 636, über Würde: er argumentiert überzeugend, dass sie kaum bestimmten Inhalt hat, der in Verbindung mit einer Gruppe anderer Ideen und Prinzipien defi-

Respekt wäre dann Respekt, der die gleiche Würde und den gleichen Wert der Personen als Zwecke angemessen anerkennt. Obwohl diese Idee einen bestimmten ethischen Inhalt hat, wurde früh erkannt (beispielsweise in der Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte), dass man sie zu politischen Zwecken befürworten kann, ohne damit eine umfassende kantische Doktrin oder irgendeine andere bestimmte umfassende Doktrin vertreten zu müssen: man kann ihr also zustimmen und gleichzeitig an eine religiöse Doktrin glauben, die Kant nicht akzeptieren würde, oder gleichzeitig eine Ansicht über Willensfreiheit vertreten, die Kant nicht hatte.³⁹ Gleicher Respekt ist ein politischer und kein umfassender Wert. Man kann ihn also grundsätzlich akzeptieren und weiterhin glauben, dass Menschen keinen gleichen Respekt in religiöser oder metaphysischer Hinsicht verdienen, obwohl eine solche Sichtweise Spannungen beinhalten wird, die schwer auszugleichen sein dürften.⁴⁰

Beachten Sie, dass dies eine Fundierung des politischen Liberalismus ist, die sich sehr unterscheidet von einer solchen,

niert werden müsste. Siehe meine Diskussion in „Human Dignity and Political Entitlements“, in *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics* (Washington, D.C., 2008), pp. 351–380.

39 Siehe Maritain, Fn. 39. Rawls insistiert ebenfalls auf der Unterscheidung zwischen einer Annäherung an kantische ethische Ideen für politische Zwecke und den Gebrauch einer umfassenden kantischen Doktrin. Und er insistiert auf der Wichtigkeit, eine kantische Doktrin nicht zu nutzen oder auch nur zu suggerieren, dass man eine nutze. In einem Brief von 1988 über geplante Änderungen an PL, hinterlegt bei der Autorin und bei Columbia University Press, kündigt er seinen Willen an, die Begriffe „praktische Vernunft“ und „Prinzipien praktischer Vernunft“ zu ändern, weil diese eine kantische Doktrin der Vernunft suggerieren, die er „einen schwerwiegenden Fehler“ nennt.

40 Vgl. die Diskussion in Fn. 61 unten und den Text an dieser Stelle.

die auf die besondere Schwierigkeit verweist, zu einer adäquaten Ansicht in Wertfragen zu kommen. Man mag denken, dass es kinderleicht ist, zur korrekten Ansicht in religiösen Fragen zu kommen, und trotzdem glauben, dass jeder Bürger viel Freiraum haben sollte, dies selbst herauszufinden. Tatsächlich sehe ich keinen Grund, warum jemand mit einer autoritären Religion es für schwierig halten sollte, zur Wahrheit zu gelangen: Alles was man tun muss, ist, auf die richtige Autorität zu hören. Es ist also nicht sehr überraschend, dass einige Formulierungen des politischen Liberalismus eine Fundierung im Respekt einer solchen in den Schwierigkeiten (in Wertfragen) vorgezogen haben. Jaques Maritain z.B. (man könnte ihn wegen seiner Arbeit zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte den ersten politischen Liberalen nennen) schreibt: „Richtige und genuine Toleranz gibt es nur, wenn ein Mensch fest und absolut von einer Wahrheit – oder was er dafür hält – überzeugt ist und wenn er gleichzeitig das Recht derer anerkennt, die die Existenz dieser Wahrheit verneinen, das Recht ihm zu widersprechen und ihre eigene Meinung auszudrücken, und zwar nicht weil sie der Wahrheit fern sind, sondern weil sie die Wahrheit auf ihre eigene Art suchen und weil er in ihnen die menschliche Natur und die Menschenwürde respektiert und die Ressourcen und lebendigen Quellen des Intellekts und des Gewissens, welche sie potentiell befähigen, zur Wahrheit zu gelangen, die er so liebt.“⁴¹

41 Jacques Maritain, „Truth and Human Fellowship“, in *On the Use of Philosophy: Three Essays* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1961). Maritains eigene Ansichten antizipieren diejenigen von Rawls in vielen Hinsichten. In der Beschreibung der praktisch-politischen Übereinkunft, die zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte führte, an deren Formulierung Maritain mit Denkern aus Ägypten, China etc. gearbeitet hat, macht er deutlich, dass er glaubt, dass die Übereinkunft von sektiererisch-metaphysischen Festlegungen genau deswegen Abstand genommen hat, um zu einer wechselseitig respektvollen Vereinbarung zwischen Menschen zu gelangen, die sich in ihren

Ich bestreite nicht, dass ein Katholik auch dann die Bürden des Urteilens akzeptieren kann, wenn er glaubt, dass die Autorität nur einige Bereiche abdeckt, d.h., dass der Bereich der päpstlichen Unfehlbarkeit eng genug ist, um nicht viele Lebensfragen zu beantworten. Was ich hervorheben möchte, ist, dass man zum politischen Liberalismus über den Respekt allein kommen kann, ohne auf die besonderen Schwierigkeiten des Urteilens hinzuweisen. Man wird dann natürlich eine Vorstellung davon brauchen, warum Respekt für Personen uns dazu bringt, Menschen viel Freiraum in Wertfragen einzuräumen, nicht jedoch in mathematischen oder naturwissenschaftlichen Fragen. Ich glaube aber, dass wir ein Verständnis der zentralen Bedeutung der menschlichen Suche nach endgültigem Sinn entwickeln können, das zeigen würde, warum es Menschen besonders verletzt, ihnen ein Werteschema aufzuzwängen, und warum es nicht verletzend ist, ihnen die Wahrheit von $2 + 2 = 4$ vorzusetzen. Ich unternehme diesen Versuch hier nicht. Aber in meiner eigenen Aneignung der Rawls'schen Idee des politischen Liberalismus konzentriere ich mich auf die zentrale Idee des Respekts vor Personen anstatt auf die Bürden des Urteilens.⁴²

Warum, so könnte man fragen, sollten wir annehmen, dass Respekt für Personen politische Prinzipien unterstützt, die

umfassenden Doktrinen unterscheiden. Siehe *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), Kapitel 4 and 5, insbesondere 4.1, mit dem Titel „Men Mutually Opposed in Their Theoretical Conceptions Can Come to a Merely Practical Agreement Regarding a List of Human Rights“, p. 76. Für eine Darstellung der Arbeit, die zur Formulierung der Erklärung der Menschenrechte geführt hat, siehe Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2002).

42 In *Women and Human Development, Frontiers of Justice, and Creating Capabilities* (siehe Fn. 4); siehe ebenfalls *Liberty of Conscience*.

nicht die Wahrheit einer bestimmten umfassenden Doktrin des Guten bestätigen? Nehmen wir Personen etwa nicht ernst und betrachten wir sie etwa nicht als Selbstzweck, wenn wir in Gesprächen auf den Wahrheiten bestehen, von denen wir glauben, dass wir sie verteidigen können? Es mag in der Tat manchmal respektvoller sein, die Karten auf den Tisch zu legen, als Konfrontation zu vermeiden. Wir können hierauf zwei Antworten geben, die beide auf Elemente des politischen Lebens verweisen. Erstens, in Fällen persönlicher Freundschaft wird es immer eine delikate kontextuelle Angelegenheit sein, wann und in welchem Ausmaß man auf der Wahrheit der eigenen umfassenden Doktrin bestehen sollte. Einige Möglichkeiten, dies zu tun, sind vereinbar damit, eine Person als jemand Gleichen zu respektieren, andere nicht. Aber es sieht so aus, als könnten die Grenzen der Akzeptabilität nicht im Vorhinein bestimmt werden: Sie wahrzunehmen verlangt ein feines Gespür für den Kontext und die Beziehung. In der politischen Sphäre ist die nuancierte Anerkennung persönlicher Beziehungen natürlich nicht möglich, wenn die Regierung eine Botschaft vermittelt. Wichtiger ist der zweite Punkt, nämlich dass, wenn die Regierung eine Botschaft vermittelt, die Tatsache, dass diese von der Regierung kommt, die Botschaft selbst verändert, weil die Regierung unsere Optionen im Leben in einer durchdringenden und fundamentalen Weise bestimmt. Wenn die Regierung also z.B. die Ansicht vermittelt, dass das Christentum am besten ist, dann sendet dies die Botschaft, dass der Rahmen von Freiheiten und Optionen, die das Leben aller Bürger prägen, auf eine Art mit der Überlegenheit des Christentums verwoben sind, welche andere Ansichten marginalisiert oder degradiert. Dies wäre natürlich üblicherweise nicht der Fall, wenn ein Christ versucht, einen Freund von der Überlegenheit der christlichen Lebensweise zu überzeugen. Das Argument für den politischen Libera-

lismus beruht also teilweise auf der Anerkennung der tiefen und durchdringenden Rolle des Politischen im Leben aller Bürger.

An diesem Punkt können wir schlussfolgern, dass es einen Weg zu liberalen Ideen der Toleranz und der religiösen Freiheit gibt, der keine Akzeptanz eines kontroversen und religiös entzweierenden Pluralismusprinzips verlangt. Ob dieser Weg die Gestalt der Akzeptanz der „Bürden des Urteilens“ oder der Entwicklung einer Doktrin des Respekts vor dem Gewissen annimmt oder ob er beide auf irgendeine Art verbindet: Das Ergebnis kann offensichtlich erreicht werden, ohne so etwas wie das Berlin/Raz-Pluralismusprinzip akzeptieren zu müssen.

Traditionelle historische Formen des Liberalismus haben das Problem, das im perfektionistischen Liberalismus steckt, nicht erkannt. Weder der Utilitarismus noch der hegelianisch/ aristotelisch-perfektionistische Liberalismus von T.H. Green gibt irgendeinen Hinweis in Richtung Respekt für unterschiedliche umfassende Doktrinen. Zu einem großen Teil ist dieser Umstand dadurch zu erklären, dass liberale Denker in starkem Widerspruch zur traditionellen Religion standen und ihre eigenen liberalen Doktrinen als Ersatz für Religion angesehen haben. Bentham und Mill waren Atheisten und hätten den Untergang der organisierten Religion ohne jedes Bedauern hingenommen. Beide hätten es auch völlig in Ordnung gefunden, wenn der Staat diesen Untergang durch eine Bevorzugung einer säkularen Alternative fördern würde, allerdings nur ohne dabei die individuelle Wahlfreiheit zu beschränken.⁴³ Greens perfek-

43 Mill drückt wiederholt Begeisterung aus für Auguste Comtes Idee, dass eine atheistische Doktrin extensiver Sympathie (weitgehende staatliche Förderung – allerdings ohne zwangsweise Durchsetzung – vorausgesetzt) nach und nach existierende Religionen ersetzen würde; siehe insbesondere Mill, *Auguste Comte and Positivism* (London: Kegan Paul, 1891; Wiederabdruck des Originals von 1861); „Die Nützlichkeit der Religion“, in Mill, *Drei Essays über Religion* (übersetzt von Emil

tionistische neoaristotelische Doktrin war ebenfalls als Ersatz für solche Doktrinen gedacht, die – seiner Meinung nach – weniger adäquat waren. Ich denke, dass wir heute klarer erkennen und verstehen, dass der Respekt für unsere Mitmenschen als Gleiche nicht verlangt, den Staat auf der Vormachtstellung einer bestimmten umfassenden Doktrin des Zwecks und des Sinns des Lebens aufzubauen – wie großartig sie auch sein mag. Es bleibt natürlich so, dass wir Menschen respektieren, nicht deren Doktrinen. Aber diese Doktrinen sind ein so tiefer Teil der Suche der Menschen nach dem Sinn des Lebens, dass die öffentliche staatliche Verunglimpfung dieser Doktrinen sie benachteiligt und nahelegt, dass diese Menschen weniger wertvoll sind als andere Bürger. Im Ergebnis führt die Verunglimpfung dazu, dass sie nicht als gleiche Zwecke in sich selbst betrachtet

Lehmann und Dieter Birnbacher, Stuttgart: Reclam, 1984; Original: „The Utility of Religion“, in Mill, *Three Essays on Religion* [Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1998 (1874)]; Mill, *Der Utilitarismus* (übersetzt von Dieter Birnbacher, Stuttgart: Reclam, 2006; Original: *Utilitarianism*, Collected Works, vol. 10, [London: Routledge & Kegan Paul, 1969 (1871)] Kapitel 3. [Anm. d. Übersetzers: Mills Gesammelte Werke wurden in den Jahren 1860–1880 von Theodor Gomperz auf Deutsch herausgegeben und sind frei online verfügbar. Seither sind einzelne Werke in neuen Übersetzungen erschienen. Bei Murmann (Hamburg) erscheint gerade eine mehrbändige Ausgabe ausgewählter Werke Mills.] Mill kritisiert viele Details von Comtes Programm, aber er betrachtet den Positivismus (dessen zentraler Grundsatz ist, dass die Menschheit ein postreligiöses Zeitalter erreicht hat) als eine philosophische Errungenschaft, die auf einer Stufe mit den Werken von Descartes und Leibniz steht (siehe *Auguste Comte*, p. 200). Man könnte argumentieren, dass Mill in anderen Schriften Ideen vertritt, die besser mit dem politischen Liberalismus kompatibel sind. Aber diese exegetische Frage soll mich hier nicht beschäftigen. Sowohl Rawls als auch Larmore betrachten Kant als Vertreter einer umfassenden perfektionistischen Doktrin. Aber, noch einmal, dies ist eine kontroverse exegetische Aussage, die für das Argument dieses Artikels irrelevant ist.

werden. Liberale brauchen solche verunglimpfenden Aussagen nicht zu tätigen.

IV. Rawls: Vernünftige Bürger, vernünftige umfassende Doktrinen

An diesem Punkt haben wir zwar eine hochabstrakte Idee, aber wir wissen noch nicht, wie wir politische Prinzipien, die diese Idee verkörpern, für Gesellschaften, in denen viele verschiedene umfassenden Doktrinen existieren, formulieren sollen. Beide, Rawls und Larmore, insistieren, dass politische Prinzipien für eine solche Gesellschaft insofern nicht neutral sind, als sie bestimmten moralischen Gehalt haben (besonders durch das Bekenntnis zu gleichem Respekt als politischem Wert). Der „überlappende Konsens“, von dem Rawls hofft, dass er letztendlich erreicht wird, ist demnach ein substantieller moralischer Konsens, nicht nur irgendeine zufällige Art von Übereinstimmung. Tatsächlich argumentiert er plausibel, dass kein Konsens stabil wäre, der nicht auf diese Art auf substantiellen moralischen Vorstellungen basieren würde. Aber dieses moralische Ideal bringt es mit sich, dass nicht jede umfassende Doktrin, die irgendjemand zufällig hat, an dem überlappenden Konsens teilhaben wird. An dieser Stelle führen Rawls und Larmore die Idee des „Vernünftigen“ ein, um die grundlegenden politischen Prinzipien der Gesellschaft zu bekräftigen, indem sie die umfassenden Doktrinen in zwei Gruppen einteilen, diejenigen, die Teilnehmer des erhofften Konsenses sein werden, und diejenigen, die das nicht sein werden.

Weil viel davon abhängt, zu verstehen, was „vernünftig“, angewandt auf umfassende Doktrinen, bedeutet, müssen wir nun einen Moment innehalten. Wie wir sehen werden, lauert hier eine Schwierigkeit. Für Larmore hat die Unterscheidung

zwischen „vernünftigen“ und sonstigen Meinungsverschiedenheiten einige Bedeutung, um die Struktur seiner Ansicht zu begründen. Ebenso ist ein wichtiges Element von Rawls' Analyse in PL seine Unterscheidung zwischen „vernünftigen“ und „unvernünftigen“ umfassenden Doktrinen. In beiden Fällen gibt es eine versteckte Schwierigkeit, die wir angehen müssen. Ich beginne mit Rawls, weil es keine leichte Aufgabe ist, seine Sicht aufzuklären. Später werde ich kurz auf Larmore zurückkommen. In beiden Fällen werde ich eine Alternative vorschlagen, die ich vorziehe und die eine mögliche Lesart von Rawls' Text ist, wahrscheinlich aber nicht von Larmores.

Rawls' Verständnis der „Bürden des Urteilens“ betont die Tatsache, dass Menschen über Fragen letzter Werte uneins sind und verschiedenen umfassenden Doktrinen anhängen, nicht einfach in Hinblick auf Irrationalität oder oberflächliches Denken, sondern in Hinblick auf Faktoren, die diese Dispute zu Fällen von „vernünftigen Meinungsverschiedenheiten“ machen. Dies zu sagen, bedeutet, die „vielen Risiken [anzuerkennen] ..., die mit dem richtigen (und gewissenhaften) Gebrauch unseres Vernunft- und Urteilsvermögens im alltäglichen politischen Leben verbunden sind“ (PL, p. 129). Die Quellen rationaler Meinungsverschiedenheiten, die Rawls nennt (pp. 130–131), beinhalten: die Komplexität und Schwierigkeit der relevanten Befunde; die Tatsache, dass diese Befunde selbst uns nicht sagen, welche Bedeutung wir verschiedenen Erwägungen beimessen sollen; die Unbestimmtheit zentraler Konzepte in schwierigen Fällen; die Tatsache, dass die Beurteilung und Bewertung von Befunden von verschiedenen Lebenserfahrungen bestimmt wird; die Existenz normativer Erwägungen auf beiden Seiten und die Notwendigkeit, für jedes soziale System aus einer ganzen Bandbreite menschlicher Werte, die realisiert werden könnten, auszuwählen. Menschen, die aus diesen Gründen un-

eins sind, sind vernünftigerweise uneins. Oder, um es anders zu formulieren, vernünftige Bürger können aus diesen Gründen uneins sein – und sie sind es auch. „Dieser Pluralismus wird nicht als eine Katastrophe betrachtet, sondern vielmehr als das natürliche Ergebnis der Betätigung der menschlichen Vernunft unter dauerhaft freien Institutionen. Wer einen vernünftigen Pluralismus als eine Katastrophe betrachtet, betrachtet den Gebrauch der Vernunft unter den Bedingungen der Freiheit selbst als eine Katastrophe (p. 22). Viele umfassende Doktrinen können in diesem Sinne vernünftig sein (pp. 215–216).

Rawls anerkennt, dass es auch unvernünftige umfassende Doktrinen und unvernünftige Meinungsverschiedenheiten gibt, Doktrinen, die nicht Teil des „überlappenden Konsenses“ werden können, weil sie einige seiner zentralen Ideen (wie die Gleichheit der Menschen) nicht akzeptieren. Einige unvernünftige Doktrinen können lächerlich und harmlos sein. Aber Rawls sieht auch, dass es Doktrinen gibt, die „nicht nur irrational, sondern auch wahnsinnig und aggressiv sind“ (p. 232). Unter diesen sind Doktrinen, die „eine oder mehrere demokratische Freiheiten ablehnen“ (p. 138, Fn. 19). Solche Doktrinen sind nicht Teil des überlappenden Konsenses. Rawls' stark schützende Doktrin der freien politischen Rede legt nahe, dass Reden nur in der Art von Notfall beschränkt werden dürfen, die einer konstitutionellen Krise entspricht. Nichtsdestotrotz wird die Verfassungsordnung die Hauptfreiheiten tief eingeschrieben haben, sodass Doktrinen, die die Eliminierung einer oder mehrerer dieser Freiheiten vorschlagen, nicht als einfache Gesetzesvorschläge in Frage kommen. Generell muss die Aufgabe einer liberalen Gesellschaft sein, solche Doktrinen „(ebenso wie Krankheiten oder Kriege) einzudämmen, so daß sie nicht die politische Gerechtigkeit umstürzen können“ (pp. 138–139, Fn. 19).

Es ist also deutlich genug, dass die Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen umfassenden Doktrinen für Rawls zentral ist. Aber der Leser wird mit einigen schwierigen Fragen zurückgelassen. Die erste gehört zu Rawls' Art, die Unterscheidung zu formulieren. In dem ganzen Buch, einschließlich des Teils zu den „Bürden des Urteilens“, wird der Begriff „vernünftig“ in einem ethischen Sinn genutzt: „vernünftige“ Personen sind solche, die willens sind, „faire Bedingungen der Kooperation vorzuschlagen und sich an sie zu halten, vorausgesetzt, daß andere dies ebenfalls tun“;⁴⁴ ein zweiter Gesichtspunkt ist die Bereitschaft, die Bürden des Urteilens anzuerkennen und „ihre Konsequenzen für den Gebrauch der öffentlichen Vernunft bei der Lenkung der legitimen Ausübung politischer Macht in einer konstitutionellen Ordnung zu akzeptieren“ (p. 128). (Rawls scheint anzunehmen, dass diese zwei Beschreibungen nicht auseinanderfallen: Menschen, die willens sind, faire Grundsätze der Kooperation vorzuschlagen, sind auch bereit, die Bürden des Urteilens zu akzeptieren.) Dieser zweite Gesichtspunkt ist ebenfalls ethisch: Die vernünftigen Bürger versuchen aufgrund der Anerkennung der Bürden des Urteilens und des verwandten Respekts für ihre Mitbürger nicht, ihre eigenen umfassenden Doktrinen mit dem Recht durchzusetzen. Beide Aspekte des Vernünftigen scheinen eng verbunden zu sein mit der Idee des Respekts, dessen Zentralität in Rawls' gesamtem Werk deutlich ist. Ganz allgemein nutzt Rawls im ganzen Text in der Gegenüberstellung des „Vernünftigen“ mit dem „Rationalen“ das „Vernünftige“ in diesem ethischen Sinn, obwohl – wie Samuel Freeman überzeugend argumentiert hat – es „epistemische Elemente“ in diesem Gebrauch gibt und Rawls auf diesen „zu einem gewissen Grad“ angewiesen

44 Zur Bedeutung der Idee von „fairen Bedingungen der Kooperation“ für Rawls, siehe Larmore, „Public Reason“, p. 391.

ist.⁴⁵ Aber das klärt noch nicht die Frage, wie Rawls „vernünftig“ gebraucht, wenn es auf umfassende Doktrinen angewandt wird. Und ich stimme hier wiederum mit Freeman überein, der schlussfolgert, dass „Rawls ‚vernünftige umfassende Doktrinen‘ epistemisch definiert, nämlich als Doktrinen, die Tatsachen Rechnung tragen und bestimmte weitere theoretische Merkmale haben.“⁴⁶ Lassen Sie uns diesen inhaltlichen Punkt genauer untersuchen: er ist sehr komplex.

Phasenweise verknüpft Rawls die Idee einer vernünftigen umfassenden Doktrin sehr eng mit der Idee vernünftiger Bürger: Vernünftige umfassende Doktrinen sind „diejenigen Lehren, die von vernünftigen Bürgern bejaht werden“ (p. 107). Später legt Rawls aber nahe, dass er diese Charakterisierung nicht als Definition – jedenfalls nicht als eine vollständige Definition – von vernünftigen umfassenden Doktrinen versteht. Auf Seite 133, nachdem er bereits angenommen hat, dass „vernünftige Personen [nur] vernünftige umfassende Lehren [bejahen]“, sagt er, „dann benötigen wir eine Definition solcher Lehren“. Seine Definition beinhaltet drei Elemente, alle theoretisch und nicht ethisch. Erstens ist eine vernünftige Doktrin Ergebnis des Gebrauchs unserer theoretischen Vernunft“, die „die wichtigsten religiösen, philosophischen und moralischen Aspekte des menschlichen Lebens in mehr oder weniger widerspruchsfreier und kohärenter Weise [abdeckt]“. Zweitens, die Doktrin ist auch ein „Ergebnis unseres Gebrauchs praktischer Vernunft“, die Anweisungen gibt, wie Werte abzuwägen sind und was zu tun ist, wenn sie konfliktieren. Drittens steht eine solche Doktrin, obwohl sie nicht notwendigerweise feststehend und unver-

45 Samuel Freeman, *Rawls* (New York: Routledge, 2007), p. 346.

46 Ebenda. Freeman diskutiert allerdings nicht die Schwierigkeiten, die dieser Schwenk hervorruft.

änderlich ist, „normalerweise in einer intellektuellen oder doktrinalen Tradition (oder zehrt von einer solchen)“ und tendiert daher dazu, „[sich] im Laufe der Zeit langsam im Lichte dessen [zu] entwickeln, was sie von ihrem Standpunkt aus als gute und hinreichende Gründe betrachtet“ (p. 133). Rawls unterscheidet diese Quellen der Uneinigkeit von einer Vielzahl von Quellen „unvernünftigen Meinungsverschiedenheiten“ (pp. 131–132).

Diese „Definition“ mag von Rawls als eine Möglichkeit gemeint sein, den zweiten Aspekt von „vernünftig“ im ethischen Sinn herauszuarbeiten, nämlich „die Bereitschaft, die Bürden des Urteilens ... und ihre Konsequenzen für den Gebrauch der öffentlichen Vernunft [anzuerkennen]“. Nichtsdestotrotz beinhaltet sie einige ziemlich starke theoretische Kriterien – wenn auch vage formuliert –, die die zweite sehr allgemeine Idee in ihrer ursprünglichen Formulierung nicht offensichtlich enthält. Diese theoretischen Kriterien werfen einige lästige Fragen auf. Wie wir sehen werden, bringen sie Rawls unangenehm nah an die Raz/Berlin-Position heran und fügen Rawls' Ansicht ein unnötiges Element von Perfektionismus – oder jedenfalls die Gefahr dessen – hinzu.

Das Problem mit Rawls' Formulierung ist, dass es so aussieht, als gäbe es viele – von vernünftigen Bürgern (im ethischen Sinn von wechselseitig respektvoll) anerkannte – Doktrinen, die diese ziemlich anspruchsvollen theoretischen Standards nicht erfüllen. Weltanschauungen, die auf Astrologie basieren, auf New-Age-Religion und viele andere Sichtweisen auf die Welt, die viele Amerikaner bejahen, können diese drei Kriterien wahrscheinlich nicht erfüllen: Einigen fehlt die Kohärenz und der entsprechende Umfang, einige könnten Nachweisen gegenüber gleichgültig sein (wie viele antike Denker in Hinblick auf die Astrologie meinten), einige könnten zu unrealistisch oder fragmentarisch sein, um das zu beinhalten, was

wir einen „einleuchtenden“ Blick auf die Welt nennen könnten. (Klarerweise hängt vieles davon ab, wie wir Rawls' Kriterien genauer interpretieren.) Viele Amerikaner vertreten sogar noch merkwürdigere Doktrinen: Ein großer Teil glaubt, dass Aliens uns überfallen haben – und dies formt irgendwie einen Teil ihrer Sicht auf das Leben. Vor dem Hintergrund seiner Ansicht, dass die wichtigsten Ergebnisse der Wissenschaften Teil der öffentlichen Vernunft sind, mag Rawls alle derartigen antiwissenschaftlichen Doktrinen unvernünftig nennen wollen. Aber schon das wirft schwierige Fragen auf, weil die Bürger, die eine antiwissenschaftliche Doktrin vertreten, in ethischer Hinsicht immer noch vernünftig sein können.

Wenn wir aber einen genaueren Blick auf die zentralen Lehren vieler großer Religionen werfen, so bringen diese auch Probleme hervor, die wir nur deswegen nicht bemerken, weil diese Lehren uns so vertraut sind. Die christliche Lehre der Dreifaltigkeit scheint ziemlich unkompliziert zu sein. Und dennoch verlangt es von den gläubigen Christen, wie zahlreiche christliche Philosophen betonen, einen Widerspruch zu glauben. In *Das Paradies* beschreibt Dante diese Lehre lebhaft als eine Art der Demütigung der arroganten Anwendungen des Intellekts. Wenn Dante über die Dreifaltigkeit nachdenkt und versucht, diese Idee im Geist zu bewahren, vergleicht er sich mit einem Geometer, der die Quadratur des Kreises versucht und bemerkt, dass ihm dies nicht gelingt. Der menschliche Geist kann diese Geheimnisse einfach nicht erfassen.⁴⁷ Die Dreifaltigkeitslehre kann so interpretiert werden, dass sich dieses Problem abmil-

47 *Paradiso*, canto 23; vgl. *Purgatorio* canto 31, Verse 13–21, wo Dante sich selbst mit einem Bogen vergleicht, der zu straff gespannt und so zerbrochen wurde, womit er auf Aristoteles' Metapher für intellektuellen Ehrgeiz zurückgreift, um zu zeigen, dass der Ehrgeiz, zu verstehen, verringert werden muss, bevor man christliche Liebe erreichen kann.

dert. Aber jedenfalls zentrale Zweige der Christenheit heben die Bedeutung der Abkehr von dem grundlegendsten Axiom der Vernunft hervor. Dies ist auch kein Fall, den man einfach von den restlichen christlichen Doktrinen abtrennen könnte: Es ist eine Grundprämisse in den meisten konkreten Argumenten, die der Gläubige machen oder lernen wird. Es wäre daher unplausibel, diese Lehre als „mehr oder weniger widerspruchsfrei und kohärent“ zu beschreiben. Tatsächlich ist ihr ganzer Zweck, Widerspruchsfreiheit und Konsistenz zu verletzen, um die Vernunft zu demütigen. In anderen Worten, eine zentrale Lehre des Christentums sieht nicht nur vom Blickpunkt des Nichtgläubigen irrational aus: Seine Irrationalität ist absolut zentral für seine theologische Bedeutung und seinen theologischen Zweck. Moderne Christen vergessen oftmals, was für eine radikale Lehre diese Demütigung des Intellekts ist, weil sie die Idee der Dreifaltigkeit gewohnt sind und es ihnen leichtfällt, ein Lippenbekenntnis abzulegen, ohne dabei jedoch zu versuchen, etwas zu verstehen, was der menschliche Geist nicht verstehen kann.

Ein weiterer Ort der Irrationalität im traditionellen Christentum ist die Doktrin der Gnade: Nach einigen Standardansichten (z.B. Augustinus) basiert Gottes Gnade auf wie auch immer gearteten Gründen und muss daher als gerecht anerkannt werden.⁴⁸ Noch einmal, es wäre schwer, diese augustiniische Sichtweise in das theoretische Verständnis des Vernünftigen, wie Rawls es formuliert, zu pressen. Es scheint in jeder plausiblen Interpretation das erste und das zweite Kriterium (theo-

48 Siehe Peter Browns Interpretation des *Ad Simplicianum de Diversis Quaestionibus* in *Augustinus von Hippo* (übersetzt von Johannes Bernard und Walter Kumpmann, München: DTV, 2000; Original: *Augustine of Hippo* [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967]), etwa pp. 134 ff.

retischer) Vernünftigkeit zu verletzen. Wenn es diese Probleme gibt, wenn man versucht, Rawls' Kriterien auf die scholastische Schiene des römischen Katholizismus, welcher die rationalste Schiene des traditionellen Christentums ist, anzuwenden, dann haben wir umso mehr Probleme, wenn wir über das Christentum in seinen protestantischen und evangelikalischen Formen nachdenken – insbesondere jene Formen, die den Gläubigen auf den biblischen Text verweisen, von dem es höchst unplausibel wäre, ihn als kohärent und widerspruchsfrei zu beschreiben. Außerdem vertreten fundamentalistische Christen (anders als Gläubige in anderen Epochen) keine nichtwörtlichen Interpretationen, die Widersprüchlichkeiten abmildern oder beseitigen.

Obwohl das traditionelle Judentum in einigen Bereichen rationaler ist als das Christentum, verlangt es ebenfalls die Akzeptanz von Geheimnissen, die grundsätzlich nicht von Menschen erfasst werden können. Das Ende des Buches Hiob beinhaltet z.B. eine lebhaft zurückweisende Bestrebungen des hellenischen Rationalismus. Dies hat einer bekannten mystischen Linie im Judentum Auftrieb gegeben, wie sie von Gershom Scholem und den chassidischen Rabbis exemplifiziert wird. Außerdem beinhalten viele Arten des Judentums ein Prinzip der Autonomie, das dafür sorgt, dass diese Rawls' zweite Doktrin verletzen. Es gibt keine Anweisungen für schwierige Fälle im Vorhinein, und zwar genau weil jeder für sich selbst herausfinden muss, was zu tun ist: Das Gesetz ist nicht im Himmel, sondern auf Erden (Dtn. 30:12–14). Das Reformjudentum hat die Reichweite dieses Prinzips ausgeweitet, sodass die Autonomie insgesamt das Dogma übertrumpft. Wir können sagen, dass das Reformjudentum am Ende keine Doktrinen hat (vielleicht nicht einmal den Theismus, obwohl das umstritten ist), sondern nur die zentrale Idee des moralischen Gesetzes, das jeder Gläubige selbst in der Welt interpretieren und anwenden

muss. Wenn religiöse Doktrinen irgendeine theoretische Struktur bereitstellen, scheint dies für Reformjuden Autonomie zu verletzen.⁴⁹ Dies sieht also noch immer aus wie eine umfassende Doktrin, aber es fällt nach Rawls' Definition nicht unter die vernünftigen. Es fordert die Gläubigen nicht einmal auf, selbst konsistente und kohärente Lösungen zu entwickeln, die Rawls' erstes und zweites Kriterium erfüllen; darüber hinaus weist es offensiv das dritte (traditionsbasierte) Kriterium zurück, indem es der Tradition gar keinen moralischen Wert zuweist.

Man könnte viele Beispiele nennen. Es ist klar, dass Rawls mit der Definition vernünftiger Doktrinen mittels dieser theoretischen Kriterien ein massives Problem geschaffen hat – ein Problem, das sich nicht nur auf Doktrinen erstreckt, die er als unvernünftig brandmarken wollte (obwohl er das nicht tun sollte, wie ich finde), sondern auch auf Doktrinen, die für seine Ziele und Zwecke zentral sind. Außerdem scheint seine Definition eine der Grundideen seines Textes zu verletzen, nämlich die Idee des Respekts vor vernünftigen Bürgern. Vorausgesetzt, dass sie im ethischen Sinn vernünftig sind: Warum sollten sie die politische Konzeption verunglimpfen, nur weil sie an Astrologie, Kristalle oder die Dreifaltigkeit glauben? Warum lässt man sie und ihre Überzeugungen nicht einfach in Ruhe? Tatsächlich kommt die theoretische Konzeption des Vernünftigen der Raz/Berlin-Position gefährlich nahe, ohne mit jener freilich äquivalent zu sein, indem sie die öffentliche Verunglimpfung von Gruppen umfassender Doktrinen ermöglicht, die von dem Gesichtspunkt der ethischen Ziele der politischen Konzeption aus betrachtet unbedenklich sind.

49 Für eine Diskussion einiger zentraler historischer Texte siehe Martha Nussbaum, „Judaism and the Love of Reason“, in *Philosophy, Feminism, Faith*, hrsg. v. Marya Bower und Ruth Groenhout (Bloomington: Indiana University Press, 2003), pp. 9–39.

Es ist aufschlussreich und ein Zeichen der Tiefe des Problems, dass ein Interpret, der besonders eng mit Rawls zusammengearbeitet hat, in einer Vorlesung, deren Ziel es war, klar die Hauptideen von PL zu beschreiben, Rawls die Doktrin unterschiebt, von der ich gerade gesagt habe, dass er sie hätte vertreten sollen:

„Eine vernünftige umfassende Doktrin kann irrational sein. Sie können wie Tertullian sein und sagen „ich glaube, weil es absurd ist“. Alles, was eine umfassende Doktrin tun muss, um vernünftig zu sein, ist eine liberale politische Konzeption zu vertreten. Davon abgesehen kann sie beinhalten, was auch immer sie will.“⁵⁰

Burton Dreben, der, soweit ich sehe, Rawls in allen anderen Hinsichten richtig versteht, ist in dieser Hinsicht offensichtlich mit einigen Hauptteilen des Texts in Widerspruch (und Freemans genaue Analyse des Texts bestätigt dies). Aber ich denke, dass er damit nicht dem tieferen Sinn von Rawls' Projekt und der zentralen Bedeutung seines Respekt-Begriffs widerspricht. Vielleicht hätte Rawls wirklich die Idee des vernünftigen Bürgers nutzen sollen, um vernünftige umfassende Doktrinen zu *definieren*: vernünftige Doktrinen sind solche (egal wie fragmentarisch oder mit Inkonsistenz beladen), die vernünftige Bürger befürworten. Die Bürden des Urteilens können dann immer noch in das Denken solcher Bürger hineinkommen, wenn sie darüber nachdenken, warum sie nicht auf der Wahrheit ihrer Doktrin in der öffentlichen Sphäre insistieren sollten. Aber damit sind sie nützlich genug: Vernünftige Bürger sollten nicht damit beschäftigt sein, ihren Mitbürgern über die Schulter zu sehen und zu fragen, ob deren Doktrinen in akzeptabler Wei-

⁵⁰ Burton Dreben, „On Rawls and Political Liberalism“, in *The Cambridge Companion to Rawls*, hrsg. v. Samuel Freeman (New York: Cambridge University Press, 2003), p. 326.

se umfassend und kohärenter Ausdruck theoretischer Vernunft sind. Solche Kontrollen laden nicht nur zum *tu quoque* ein, das der New Ager oder der Freund der Astrologie zu Recht einem Mainstream-Christen entgegensetzen kann, sondern sie sind auch eine Art unpassender Einmischung, die in einem respektvollen politischen Liberalismus keinen Platz hat.

Es ist natürlich absolut klar, dass die Bürger in Rawls' wohlgeordneter Gesellschaft frei sind, in den vielen Diskussionen, die in der „Hintergrundkultur“ (Zivilgesellschaft und informelle persönliche Interaktionen) stattfinden, die umfassenden religiösen oder säkularen Doktrinen anderer zu kritisieren. Sie haben nicht einmal eine politische Pflicht, höflich zu sein, wenn sie das tun. Rawls' „Höflichkeitspflicht“ erstreckt sich nur auf Diskussionen von „Probleme[n], die wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit betreffen“, die im Rahmen bestimmter zentraler politischer Rollen (z.B. der des Richters, Gesetzgebers und Wählers) stattfinden. Die Bürger haben also eine moralische Pflicht, nicht aus dem Grund gegen jemanden zu stimmen, weil sie dessen Religion nicht mögen. Aber sogar dies ist eine nicht erzwingbare moralische Pflicht. Was Rawls ausschließen will, ist, dass der Staat Stellungnahmen abgibt (oder Prinzipien aufnimmt), die eine Religion oder Doktrin verunglimpfen und eine andere bevorzugen, solange die fragliche Doktrin „vernünftig“ ist. „Unvernünftige“ Doktrinen können verunglimpft werden und dem Staat ist es erlaubt, Prinzipien aufzunehmen, die diese verunglimpfen. Vielleicht ist er dazu sogar verpflichtet. Was ich hier sage, ist, dass dies solange in Ordnung ist, wie die Definition von vernünftig die ethische ist, die es dem Staat beispielsweise erlaubt, Doktrinen die an Sklaverei glauben oder an die politische Unterordnung von Frauen, zu kritisieren. Was hingegen problematisch aussieht, ist, dem Staat zu erlauben, solche Doktrinen

zu kritisieren, die im theoretischen Sinn „unvernünftig“ sind. Wenn ich etwas Dummes glauben oder mein Urteil dem einer irrationalen Autorität unterordnen möchte, dann ist es nicht Aufgabe einer pluralistischen Gesellschaft, zu sagen, dass ich minderwertig bin, weil ich das tue.

Warum hat Rawls die theoretischen Kriterien in seine Definition der Idee von Vernünftigkeit einbezogen? Wie jeder Punkt in Rawls' Werk, bei dem es einem scheint, dass er sich geirrt hat, so hat auch dieser tiefe Wurzeln in seinem Denken, und es spricht auch einiges für ihn. Rawls denkt offensichtlich, dass die Art von Respekt, auf der liberale Demokratie fußt, die Unterscheidung zwischen Doktrinen verlangt – oder zumindest deutlich durch diese unterstützt wird –, die einfach dumm oder eindeutig irrational sind und solchen, die das nicht sind. Diejenigen, die letztere Doktrinen vertreten, sind uneins wegen der Bürden des Urteilens, also Problemen der Vernunft, die allen Menschen unter freiheitlichen Rahmenbedingungen gemein sind, mithin solche Probleme, die wechselseitigen Respekt nicht kompromittieren.⁵¹ Rawls legt nahe, dass Anhänger dieser letzteren Doktrinen anders über die Anhänger ersterer Doktrinen denken werden: Wenn diese Leute nur die Fehler in ihrem Denken korrigiert hätten, dann würden sie die gleichen Sachen behaupten, wie wir. (Und was dann? Wären sie versucht, diese Leute nicht mehr mit gleichem Respekt zu behandeln?) Er widmet der großen Anzahl realer Menschen keine umfangreiche Diskussion, die – obschon vernünftig im ethischen Sinn – Doktrinen vertreten, die er selbst vermutlich in diese Kategorie eingruppiert würde, so wie New Age oder Astrologie.

51 Ebenso ist die Idee, dass es auch dann sehr schwer ist, in solchen Fragen zu korrekten Antworten zu kommen, wenn man seine Vernunft in der bestmöglichen Weise einsetzt, grundlegend für eine Stoßrichtung in Lockes Verteidigung der Toleranz.

Wenn er diese Fälle diskutiert hätte, hätte er vielleicht an der Behauptung festhalten wollen, dass Menschen, die diese Doktrinen vertreten, unvernünftig sind, und wäre also bei den theoretischen Kriterien geblieben, die er vorgebracht hat. Aber man mag wohl das Gefühl haben, dass ein solches Urteil zu wenig Respekt für vernünftige Bürger (im ethischen Sinn) ausdrückt. Was den ganzen Versuch der Angabe theoretischer Kriterien für Vernünftigkeit so aussichtslos macht, ist meiner Meinung nach die Tatsache, dass die großen Religionen, also seine Hauptfälle, und die, deren Anhänger wir vor allem überzeugen wollen, die Kriterien nicht erfüllen, und zwar aus Gründen, die – im Fall des Christentums – tief liegen: eine Ablehnung theoretischer Vernunft, die im Herz des Verständnisses von Glauben in dieser Religion liegt – jedenfalls in einigen zentralen Bereichen.

Würde Rawls den Vorschlag, den ich unterbreitet habe, übernehmen, dann müsste er wahrscheinlich seine Vorstellung der Bürden des Urteilens als eine Abfolge historischer oder soziologischer Beobachtungen der Moderne formulieren und nicht als eine Grundlage der normativen Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Doktrinen.⁵² Er könnte dann einfach sagen, dass wir alle anerkennen müssen, dass Meinungsverschiedenheiten manchmal das Ergebnis freier Institutionen sind und dass wir alle anerkennen sollten, dass wir respektvoll sozial kooperieren können, ohne zu Übereinstimmung in religiösen Fragen zu kommen.⁵³ Was die theoretischen Ambi-

52 Und so ist es auch unklar, ob die Vorstellung der „vernünftigen“ Personen entsprechend geändert werden müsste: Es könnte sein, dass nur die Bedingung, die mit fairen Grundlagen der Kooperation zu tun hat, überleben würde, und die mit den Bürden des Urteilens zu tun hat, herausfallen würde. Für erhellende Diskussionen zu diesem Punkt bin ich Erin Kelly dankbar.

53 Rawls scheint diesen Weg in IPRR zu nehmen, seine letzte Äußerung zu dieser Frage: siehe pp. 573–574; eine Vielfalt konfligierender Dok-

tionen seines und Charles Larmores gemeinsamen Programms angeht, wäre dies ein hoher Preis, den er bezahlen müsste, weil es die zentrale Unterscheidung zwischen bloßen Fehlern und Quellen von Uneinigkeit, die Respekt verdienen, fallen lassen würde. Ich selbst bin der Meinung, dass der Preis nicht zu hoch ist, weil wir für diesen Preis ein weiteres und inklusiveres Verständnis von Respekt erhalten. Es scheint für Bürger einfach nicht richtig zu sein, sich die Religionen der anderen Bürger anzusehen und zu fragen, wie vernünftig diese sind, jedenfalls solange die Doktrinen, die sie vertreten, im ethischen Sinn, der in der öffentlichen politischen Konzeption beteiligt ist, vernünftig sind.

Rawls scheint sich entscheidend in die Richtung zu bewegen, die ich bevorzuge, wenn er den überlappenden Konsens diskutiert, weil er hier sagt, dass eine Möglichkeit, wie der Weg von einem bloßen *Modus Vivendi* zu einem überlappenden Konsens aussehen kann, nämlich ermöglicht durch die Tatsache, dass die Bürger typischerweise „eine gewisse Offenheit in [ihren] umfassenden Lehren“ (p. 250) haben: „Die religiösen, philosophischen und moralischen Lehren der meisten Menschen werden von diesen nicht als vollständig allgemein und umfassend betrachtet“ (p. 251), und diese Tatsache ermöglicht „Spielraum“, in dem die Bürger dazu kommen, die politische Konzeption zu unterstützen, oft „ohne in der einen oder anderen Weise eine besondere Verbindung zwischen diesen Grundsätzen und ihren übrigen Auffassungen zu sehen“ (p. 251). Diese wichtigen Beobachtungen werden aber nicht zurückbezogen auf die Idee der Bürden des Urteilens oder auf die Unterscheidung

trinen ist „das normale Ergebnis“ einer Kultur freier Institutionen und „Bürger erkennen, dass sie auf Grundlage ihrer unvereinbaren umfassenden Doktrinen keine Übereinkunft erzielen oder sich auch nur wechselseitig verstehen können“.

zwischen vernünftigen und unvernünftigen umfassenden Doktrinen, aber sie zeigen zumindest, dass Rawls bereit ist, seine theoretischen Doktrinen sehr weich zu interpretieren. Jedenfalls müssen die Leser diese Frage selbst beantworten.

Larmores Text beinhaltet ein ähnliches Problem, das ich hier kürzer behandeln werde. Wie Rawls glaubt Larmore offensichtlich, dass es wichtig ist, vernünftige Meinungsverschiedenheiten von anderen Arten von Meinungsverschiedenheiten zu unterscheiden.⁵⁴ Er bietet ein Verständnis der „Bürden der Vernunft“, das dem von Rawls entspricht, indem er eine Vielzahl von Faktoren angibt, die verhindern können, dass Menschen zu einer Übereinkunft kommen. Er merkt an, dass wir bisher keine Erklärung dafür haben, warum Uneinigkeit in Fragen des *Werts* so weit verbreitet sein sollte, während Uneinigkeit in den Naturwissenschaften so viel weniger verbreitet ist. Er sagt, dass er keine Erklärung für diesen Unterschied hat.⁵⁵ Aber er insistiert, dass es wichtig ist, vernünftige Meinungsverschiedenheiten von

54 Für Larmore ist dies die zentrale Unterscheidung. Anders als Rawls fokussiert er die theoretische Aufmerksamkeit nicht auf die Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen umfassenden Doktrinen, obwohl er dies höchstwahrscheinlich für eine nah verwandte Unterscheidung hält.

55 Larmore, „Pluralism and Reasonable Disagreement“, p. 171. In seinem Artikel „Respect for Persons“ von 2005 (zitiert in Fn. 34) sagt Larmore ausdrücklich, dass für ihn „vernünftig“ in Bezug auf umfassende Doktrinen keine Idee ist, die direkt aus dem Verständnis des gleichen Respekts fließt. Er verunglimpft diese Ansicht, wenn er sagt, dass „durch definitorische Manöver natürlich wenig erreicht wird“. Seine eigene Definition von „vernünftig“ dort ist „eher abstrakt“ und beinhaltet „die gutgläubige Ausübung grundlegender Fähigkeiten der Vernunft und der Konversation mit anderen“. Ein früheres Verständnis ist das „gutgläubige Denken und Sich-Austauschen sowie die bestmögliche Anwendung genereller Fähigkeiten der Vernunft, die sich auf alle Untersuchungsgegenstände erstreckt“. Er scheint also eine Definition bevorzugen, die jedenfalls teilweise theoretisch und nur in minimaler Hinsicht ethisch ist.

Skeptizismus zu unterscheiden: Die Protagonisten einer Meinungsverschiedenheit können in der Lage sein, Gründe für ihre Ansichten zu nennen, und diese Gründe können einem hohen Standard genügen. Dass Menschen uneins sind, liegt nicht daran, dass sie keine guten Argumente für ihre Ansichten haben. Larmore weist insbesondere die Idee zurück, dass Menschen angesichts von Meinungsverschiedenheiten, die ihren „Glauben“ betreffen, an ihren Ansichten festhielten. „Unsere Treue [zu unseren Ansichten] könnte viel mehr sein als eine Frage des Glaubens.“⁵⁶ Kurz darauf sagt er, dass wir diese Treue nicht berücksichtigen müssen, „außer als Glaubenssatz“. Es sieht also so aus, als würde eine Meinungsverschiedenheit für Larmore nur dann als vernünftig gelten, wenn beide Parteien ihre Treue auf Argumente gründen und nicht einfach auf ihren Glauben.

Ich denke, dass diese Forderung einer bestimmten Art der Fundierung einer Ansicht gegenüber religiösen Bürgern respektlos ist, die glauben, dass Glauben eine sehr gute – tatsächlich die beste – Basis für ihre Ansichten ist. Indem er versucht, eine Art von Liberalismus zu artikulieren, die nicht auf kontroversen metaphysischen oder epistemischen Doktrinen fußt, führt er genau eine solche Doktrin in jede Äußerung dieser Ansicht ein. Rawls ist in dieser Angelegenheit wenigstens zerrissen. Larmore scheint diese Zerrissenheit völlig abzugehen. Er hält den Glauben offensichtlich für eine schlechtere Basis für Ansichten als vernünftige Argumente und er scheint nicht zu glauben, dass dies für eine politische Ansicht, die gegenüber allen Bürgern gleichermaßen respektvoll sein will, ein Problem ist.

Meine Lösung für dieses Problem ist, dass wir uns erinnern, dass Respekt im politischen Liberalismus in erster Linie Respekt für Personen ist – nicht für die Doktrinen, denen sie

56 Larmore, „Pluralism and Reasonable Disagreement“, p. 173.

anhängen, und nicht für irgendetwas anderes. Weil wir Personen respektieren, glauben wir, dass ihre umfassenden Doktrinen Entfaltungsfreiraum und dass sie selbst von Regierungen respektvolles und nichtabwertendes Verhalten verdienen (welches Verhalten ihnen auch immer als Teil der „Hintergrundkultur“ von anderen Bürgen begegnet). Wenn ein Beamter in einer Führungsrolle sagt, „die Doktrin von X ist nicht so gut fundiert wie die von Y“, dann ist dies unausweichlich eine Abwertung von X. Wir wollen aber, dass unsere politischen Prinzipien gleichen Respekt für X und Y zeigen. Wir müssen es also vermeiden, „vernünftig“ so zu definieren, dass es die Grundlagen der Doktrinen einiger Leute abwertet: Dies nicht zu tun, heißt, die Enthaltensamkeit hinsichtlich kontroverser epistemischer und metaphysischer Doktrinen zu verletzen, auf denen zu insistieren der politische Liberalismus zu Recht von uns verlangt.

Lassen Sie uns daher bei der ethischen Definition von „vernünftig“ bleiben. Ein „vernünftiger“ Bürger ist einer, der andere Bürger als Gleiche anerkennt. Eine „vernünftige“ umfassende Doktrin ist eine, die von einem solchen Bürger vertreten wird, d.h. eine, die ein ernsthaftes Bekenntnis zum Wert des gleichen Respekts für Personen als politischen Wert beinhaltet. Es ist schlicht neugierig und unverschämt, wenn der Staat oder seine Akteure darüber hinausgehende Nachforschungen über die Grundlagen der religiösen Überzeugungen anstellen. Eine religiöse Doktrin verdient es dann und nur dann, „vernünftig“ genannt zu werden, wenn sie von vernünftigen Bürgern vertreten werden kann – ganz egal ob sie traditionsbasiert, autoritätsbasiert, argumentbasiert, glaubensbasiert oder auf nichts als ihrem Charme basiert ist. Gegenstand des Respekts ist die Person mit ihren Fähigkeiten (ihr Gewissen zum Beispiel). (Außer einige als inkompatibel mit gleichem Respekt auszuschließen) müssen wir nichts weiter über die Unterschiede unter den um-

fassenden Doktrinen sagen. Und wir sollten sicherlich von Rankings der Art, die Larmore und teilweise auch Rawls nahelegen, vermeiden.

V. Das Argument für den politischen Liberalismus

Führen Sie sich die vielen religiösen und säkularen Sichten auf das Leben vor Augen, die in modernen Gesellschaften existieren. Viele, wenn nicht sogar die meisten von diesen, können Raz' Idee, dass Autonomie – wie Raz sie versteht – ein moralisches Ideal sein soll, nicht akzeptieren. Einige Religionen gewähren ihren Anhängern mehr Autonomie, andere weniger. Aber kaum welche werten sie so auf, wie Raz es tut. (Außerdem akzeptieren, wie wir gesehen haben, wenige Religionen Berlins moralischen Pluralismus – eine Ansicht, die Raz durch die Moralität der Autonomie für vorausgesetzt hält.) Was die säkularen Sichten aufs Leben angeht, sind die meisten davon auch nicht sonderlich pluralistisch. Viele Marxisten denken nicht, dass die Ansichten von Nichtmarxisten toleriert werden sollten – obwohl dieser Punkt umstritten ist. Ein ernsthafter Marxist kann aber sicher nicht zugestehen, dass die großen Religionen und die umfassenden ethischen Doktrinen der bourgeoisen Moral alle objektiv wahr sind.⁵⁷ Utilitaristen glauben typischerweise, dass die Ansichten von Kantianern und Aristotelikern nicht einmal akzeptabel sind, und sie halten diese Ansichten sicherlich nicht für objektiv wahr. Viele Anhänger säkularer Ansichten betrachten religiöse Ansichten nicht als akzeptabel und halten

57 Ist der Marxismus eine vernünftige umfassende Doktrin in Rawls' Sinn? Nicht wenn er die Unterstützung des rechtmäßigen Einsatzes von Gewalt und die Aussetzung politischer Freiheiten verlangt. Aber es gibt sowohl in der Philosophie (G.A. Cohen, Jon Elster) als auch in der Politik (die marxistische Partei in Indien und in einigen Teilen Europas) Versionen des Marxismus, die wohl als vernünftig gelten können.

sie sicher nicht für wahr. Dito der Blick religiös Gläubiger auf säkulare Doktrinen.

Raz und allem Anschein nach auch Berlin wollen die liberale Gesellschaft also auf einer Gruppe von Ansichten aufbauen, die praktisch keiner von ihnen tatsächlich hat. Im Fall von Berlin sieht man, wogegen er sich wendet: die Gefahr für die menschliche Freiheit, die durch exzessiven Dogmatismus in Bezug auf die eigenen Ideale droht. Aber er scheint nicht zu bemerken, dass seine eigene pluralistische Alternative, vorgebracht als politisches Prinzip, gleichermaßen gefährliche Konsequenzen hätte. Unter der Überschrift „Von der bürgerlichen Religion“ entwirft Rousseau in *Vom Gesellschaftsvertrag* eine Staatsreligion, die in der Form einer „theologischen Toleranz“ so etwas wie Berlins Pluralismus enthält: Man kann nicht glauben, dass eine Religion korrekt ist und andere inkorrekt. Rousseau glaubt, dass ziviler Frieden eine solche theologische Überzeugung voraussetzt – und es könnte sein, dass Berlin etwas ähnliches denkt. Im Dienste der Toleranz, wie sie sie verstehen, verlangen beide von den Bürgern etwas, was sie praktisch nicht glauben können, ohne ihre Religion aufzugeben. Rousseau weiß genau, dass seine Zivilreligion für Katholiken und für viele, wenn nicht gar für die meisten Arten des Protestantismus inakzeptabel sein wird. Er ist bereit, die Anhänger solcher Ansichten zu vertreiben, wenn sie ihre Ansichten nicht zugunsten der Zivilreligion aufgeben. Raz und Berlin machen keine derartig drakonischen Vorschläge, aber beide insistieren darauf, den Staat auf Prinzipien aufzubauen, die ein Großteil ihrer Bürger nicht akzeptieren kann.

Es gibt hier offensichtlich ein strategisches Problem. Es ist schwer ersichtlich, wie ein derartiger Liberalismus stabil bleiben könnte, ohne dass religiöse Bürger wirklich so etwas tun, was Rousseau möchte, nämlich ihre Religion zugunsten der liberalen Staatsdoktrin aufzugeben. Es ist keine Überraschung,

dass Rousseau in seiner Gesellschaft für Vertreibung eine wichtige Rolle vorhersieht. Das Problem ist allerdings noch größer: Es ist ein Problem des Respekts. Wenn die Institutionen, die Ihr Leben weitgehend bestimmen, auf einer Ansicht aufgebaut sind, die Sie nach bestem Wissen und Gewissen nicht vertreten können, dann sind Sie tatsächlich ein zweitklassiger Bürger. Selbst wenn Sie toleriert werden (und es ist in Raz' Aufsatz nicht allzu klar, in welchem Ausmaß die großen Religionen toleriert würden), die Regierung würde jeden Tag behaupten, dass eine andere Ansicht, die mit Ihrer inkompatibel ist, korrekt ist und dass Ihre Ansicht falsch ist. Wie Raz in einer Diskussion seines Aufsatzes ausdrücklich gesagt hat⁵⁸, wird die Regierung darüber hinaus berechtigt sein, zu versuchen, Sie zur korrekten Ansicht zu konvertieren. Das ist, was ich „ausdrückliche Unterordnung“ nennen würde, nämlich eine Unterordnung, die darin besteht, öffentlich anderen untergeordnet zu werden.⁵⁹

Ausdrückliche Unterordnung ist eine Form von Staatsreligion. Die Tatsache, dass Raz' Ansicht säkular ist, ändert an diesem Ergebnis nichts. Und sie ist aus dem Grund falsch, da Staatsreligion immer falsch ist: Sie verstößt gegen die Gleichheit der Bürger. Sie sagt ihnen, um James Madison zu zitieren,

58 Law-Philosophy-Workshop, University of Chicago, 2008. Obwohl Raz dies in *MF* nicht ausdrücklich sagt, scheint es eine natürliche Konsequenz der theoretischen Bedeutung zu sein, die er der breiten Akzeptanz dieser Ansichten zuschreibt.

59 Nach der Sichtweise, die ich vertrete, sind einzelne Bürger und Gruppen in der „Hintergrundkultur“ frei, zu versuchen, andere zu ihren eigenen Ansichten zu konvertieren: Die Angst vor Konvertierung, die einige indische Staaten dazu gebracht hat, Missionierung zu begrenzen, hat im politischen Liberalismus keinen Raum. Der Punkt ist vielmehr, dass die *Regierung* in diesem Prozess nicht der Akteur sein kann, ohne damit eine Hierarchie aufzubauen.

dass sie nicht alle „unter gleichen Bedingungen“⁶⁰ in die öffentliche Sphäre eintreten. Dieses Ergebnis scheint Raz nicht zu beunruhigen: wenn sie die Tatsache des Pluralismus und des Ideals der Autonomie nicht akzeptieren, dann ist es in Ordnung, sie ungleich zu behandeln. Aber es beunruhigt mich, so wie es Larmore und Rawls beunruhigt hat. Viele Leute glauben, dass der Liberalismus hinsichtlich des guten Lebens nicht neutral ist, sondern selbst eine Art Religion darstellt, genau deswegen, weil sie glauben, dass Raz' Art des umfassenden Liberalismus die einzig machbare des Liberalismus ist.

Aber Raz' Liberalismus ist, wie wir gesehen haben, nicht die einzige Art des Liberalismus. Man kann schließlich auch eine Art von Liberalismus entwickeln, die von der Idee des gleichen Respekts für Personen ausgeht. Man argumentiert dann, dass gleicher Respekt nicht verlangt, eine der verfügbaren Lebensformen als das Ideal hinzustellen. Stattdessen erfordert er, von all solchen Rankings von Lebensformen Abstand zu nehmen. Angesichts der Uneinigkeiten über Wertfragen, die Menschen unter freiheitlichen Rahmenbedingungen haben, sollten wir Respekt für diese „vernünftigen Meinungsverschiedenheiten“ zeigen, indem wir unsere politischen Prinzipien auf einer schlanken und schlichten Ansicht aufbauen, einer Ansicht, die auf kontroverse metaphysische, epistemische und umfassende ethische Forderungen verzichtet. Diese Ansicht wird klarerweise moralischen Gehalt haben: Aber die Hoffnung ist, dass ihr moralischer Gehalt für alle wichtigen umfassenden Doktrinen akzeptabel sein wird; eine Art von „Modul“, wie Rawls es genannt hat, das sie alle mit ihren eigenen Sichtweisen auf das

60 Madison, „Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments“, 1785, in *Religion and the Constitution*, 2. Auflage, hrsg. v. Michael McConnell, John H. Garvey, and Thomas C. Berg, (New York: Aspen, 2006), p. 50.

Leben verbinden können. Es wäre also Gegenstand eines „überlappenden Konsenses“ zwischen allen wesentlichen Ansichten. Diese Hoffnung kann nur realisiert werden, wenn wir (wenn wir in politischen Rollen agieren) es sorgfältig vermeiden, perfektionistische Aussagen in Raz'scher Manier oder sogar – wie ich glaube – Aussagen über Begründungen zu machen, wie Larmore und manchmal auch Rawls es tun. Wir werden nicht sagen, dass Autonomie das Leben generell bessermacht. Wir werden auch nicht moralischen Pluralismus vertreten. Auch werden wir nicht sagen, dass es besser ist, für die eigene Ansicht Gründe hervorzubringen, als sie aus dem Glauben heraus zu haben. Aber wir werden Respekt für die Bürger zeigen, indem wir Räume schaffen und schützen, in denen sie in Einklang mit ihren eigenen Ansichten leben können.

Rawls und ich würden insistieren, dass es einen Cousin der Autonomie gibt, der in einer solchen Sichtweise auftauchen muss: Wirkliche Freiheit, in Einklang mit den eigenen Ansichten leben zu können, erfordert nämlich auch den Schutz der Räume, in denen die Leute eine Ansicht verlassen und sich für eine andere entscheiden können, und ebenso der Räume, in denen Kinder die verschiedenen Optionen kennen lernen, damit sie tatsächlich ihr eigenes Leben führen können. Rawls nennt so etwas „politische Autonomie“.⁶¹ Dies ist aber nicht das gleiche wie Raz' Autonomie, weil der Staat nicht verkündet, dass Leben, die unter Selbststeuerung gelebt werden, besser sind, als die in Unterordnung unter irgendeine Form von religiöser, kultureller oder militärischer Autorität gelebt werden.⁶² In

61 Im Original von *PL*, pp. xlv–xlv.

62 Kein Staat sagt dies, weil jeder Staat militärische Verteidigung braucht – und Raz würde das vermutlich nicht bestreiten. Sein Staat müsste dann sagen „Es ist in Ordnung, Ihre Autonomie dem Dienst für Ihr Land unterzuordnen, nicht aber einer religiösen Autorität“ – eine

Rawls' Staat darf natürlich keine kulturelle Autorität Menschen zwingen, und die Menschen müssen immer frei sein, ihre gleichen Rechte als Bürger, einschließlich der freien Berufswahl und der Berufsfreiheit, wahrzunehmen. Aber der Katholik oder das Mitglied der Old Order Amish können weiterhin meinen, dass die politische Ansicht – indem sie Räume schützt, in denen sie Autorität beanspruchen können – sie respektiert und nicht verunglimpft, wie es in Raz' umfassendem Verständnis von Autonomie der Fall wäre.

Politische Autonomie ist nicht vollständig neutral: Sie beinhaltet eine bestimmte Ansicht über die Bestandteile eines guten politischen Lebens, die einen Respekt für Diskussionen und den öffentlichen Austausch von Gründen einschließt. In diesem Sinne richtet sie sich nicht an die Arten von Politik, die einige der umfassenden Doktrinen für sich selbst bevorzugen mögen, wenn sie eine Theokratie ohne internen Pluralismus aufbauen würden. Dies sind aber nicht die Bedingungen der Moderne – und Gläubige wissen das. Wenn sie also ein gemeinsames politisches Leben mit anderen teilen, die sich von ihnen unterscheiden, können sie die Anforderungen der politischen Autonomie als respektvoll erkennen, indem sie das Politische als eine Sphäre der Differenz verstehen, die von gegenseitigem Respekt regiert ist. Raz' Art von Autonomie könnten sie hingegen nicht akzeptieren, wenn sie als umfassender Wert vorgeschrieben wäre. Es kann sein, dass Menschen, die mit politischer Autonomie aufwachsen, sich frühzeitig nach Autonomie im restlichen Leben sehnen: Es ist also, wie Rawls sagt, möglich, dass sein Ideal für einige Doktrinen eine größere Belastung darstellt als für andere. Hier sollten wir Rawls aber zustimmen: Zu zeigen, dass die politische Ansicht Bürger als Gleiche respektiert, erfor-

Aussage, die noch problematischer ist als eine Blanko-Vorverurteilung aller nichtautonomeren Leben.

dert nicht, zu zeigen, dass es für alle Doktrinen gleichermaßen einfach ist, über die Zeit Anhänger zu gewinnen.⁶³ (Darüber hinaus könnte die soziologische/psychologische Spekulation sich als falsch herausstellen: Politische Autonomie könnte jedenfalls bei einigen Menschen zu Sehnsucht nach Kontrolle und intellektueller Sicherheit in anderen Lebensbereichen führen.)

Es ist inzwischen deutlich geworden, dass die großen Religionen den rawlsianischen politischen Liberalismus akzeptieren können, nicht aber Raz' perfektionistischen Liberalismus. Katholiken können Rawls z.B. darin zustimmen, dass wir Toleranz auf einem gleichen Respekt für Personen gründen müssen. Eine solche Person wird noch immer glauben, dass ihre Religion wahr ist und andere falsch. Aber gleicher Respekt für Personen verlangt, den Raum, in dem jede nach ihren eigenen Einsichten lebt, zu schützen. So kommen wir zu weiter Toleranz ohne ausdrückliche Unterordnung.

Wie wir gesehen haben, vermeidet der politische Liberalismus es nicht, zu sagen, dass einige ethische und religiöse Doktrinen inakzeptabel sind. Schließlich haben seine politischen Prinzipien moralischen Gehalt, der bekanntermaßen die Gleichheit der Bürger und die Bedeutung des gleichen Respekts umfasst. Solche Ideen werden in der Verfassung einer Gesellschaft tief verankert sein. Der Vertreter der Sklaverei oder der Hierarchie zwischen den Geschlechtern wird in dieser Gesellschaft also keine gleiche Behandlung erfahren: Das Leben, das

63 Siehe *PL*, pp. 296–297: „Der politische Liberalismus ist nur dann gegenüber bestimmten umfassenden Konzeptionen des Guten in ungerichteter Weise voreingenommen, wenn zum Beispiel ausschließlich individualistische Konzeptionen in einer liberalen Gesellschaft bestehen können oder wenn diese so dominant wären, daß Vereinigungen, die religiöse oder gemeinschaftsbezogene Werte vertreten, sich nicht entfalten könnten, und wenn darüber hinaus die dafür verantwortlichen Bedingungen im Hinblick auf gegenwärtige und vorhersehbare zukünftige Umstände selbst ungerecht wären.“

er führen möchte, verletzt grundlegende Verfassungsnormen. Er müsste die Verfassung also ändern, um sein Leben leben zu können. Nichtsdestotrotz sagt Rawls, dass eine solche Person weitgehende Rede- und Handlungsfreiheiten haben wird, solange sie nicht die Rechte anderer verletzt.⁶⁴

Warum könnte man Raz' Ansicht derjenigen Rawls' vorziehen? Ein Grund, den Raz und Berlin zu teilen scheinen, ist die tiefe Überzeugung, dass ihr moralisches Ideal richtig und wichtig ist, und dass jede gute Gesellschaft diese Tatsache anerkennen sollte. Ich habe argumentiert, dass sie für das, was wir ihr „Streben nach dem Ideal“ nennen können, einen zu hohen Preis zahlen, nämlich den Preis der Verunglimpfung und ausdrücklichen Unterordnung vieler Bürger, die willens sind, mit anderen in Gleichheit und Wechselseitigkeit zu leben.

Ein anderer Grund für die Bevorzugung des Perfektionismus (obwohl es nicht der von Berlin und Raz ist) könnte ein tiefer Rationalismus sein. Für einige Menschen – und es scheint als wären Kant und Mill unter ihnen gewesen⁶⁵ – ist das Wichtigste, was in den meisten Gesellschaften schiefgelaufen ist, dass sie ihre politischen Prinzipien auf eine irrationale Rücksichtnahme auf Tradition und Autorität gegründet haben. Was zu tun ist, um diese unheilvolle Tendenz zu korrigieren, ist, politische Prinzipien auf einen umfassenden Rationalismus aufzubauen. Solchen Leuten erscheint es schlicht unannehmbar, dass der Staat sich selbst zurückhalten soll, zu sagen, dass rationale Diskussionen für das politische Leben zentral sind: Glaube ist

64 PL, pp. 462–481. In einem solchen Fall wären die Person und ihre Doktrin unvernünftig im ethischen Sinn. Der Staat würde aber nichts unternehmen, solange sie nicht die Rechte anderer verletzt oder die Gefahr eines Aufruhrs verursacht.

65 Obwohl, nochmals, exegetische Kontroversen über die Interpretation von Kant und Mill für mein Argument hier irrelevant sind.

sicherlich immer und überall schlechter als Diskussion. Solche Leute werden anerkennen, dass rawlsianische Politik Nachweise und rationale Diskussionen zu den treibenden Kräften im politischen Bereich macht⁶⁶: aber das Versäumnis, die Vernunft umfassender dem Glauben überzuordnen, erscheint als ein großer Fehler. Kann es z.B. wirklich sein, dass Lehrer an öffentlichen Schulen (die somit Akteure der Regierung sind) Diskussionen nur für staatsbürgerliche Zwecke dem Glauben vorziehen dürfen, nicht aber als den besten Weg, grundsätzlich ein Problem anzugehen? Für den Rationalisten ist das unannehmbar.

Ich bin diesem Kritiker den ganzen Artikel hindurch entgegengetreten, indem ich auf die Verbindung zwischen dem gleichen Respekt für Personen (staatlicherseits), sowie die Weigerung, eine umfassende Doktrin zu vertreten, hingewiesen habe. Und ich glaube, dass die Antwort auf diese empörte Frage „Ja“ ist: Lehrer an öffentlichen Schulen sollten nicht sagen, dass Diskussion grundsätzlich ein besserer Weg ist, alle Probleme des Lebens zu lösen.⁶⁷ Dies zu sagen, bedeutet, Schüler zu verunglimpfen, die Anhänger nichtrationalistischer Religionen sind. Sie können natürlich sagen, dass rationale Diskussionen

66 Zur heiklen Frage, wie die politische Konzeption die Norm der Objektivität unterstützt, ohne dadurch eine umfassende Doktrin zu werden, siehe Nussbaum, „Political Objectivity“, *New Literary History* 32 (2001): 883–906, wo ich Rawls' Ansicht interpretiere und verteidige.

67 Es ist unklar, ob solche Leute rawlsianische Pflichten der Höflichkeit treffen: man könnte argumentieren, dass sie es tun, weil Schulen angesichts des durchdringenden Einflusses öffentlicher Erziehung auf das Leben als Bürger Teil der Grundstruktur sind. Aber selbst wenn man diese Idee zurückweist und also annimmt, dass es Lehrern moralisch erlaubt ist, Aussagen zu machen, die den umfassenden Rationalismus verteidigen, sollte man sicherlich insistieren, dass der Lehrer darauf hinweist, dass die Nation, in der Lehrer und Schüler leben, nicht auf der Wahrheit des umfassenden Rationalismus aufgebaut ist, sodass der Lehrer also einfach von seiner eigenen umfassenden Doktrin ausgehend argumentiert und nicht auf Grundlage öffentlicher Werte.

entscheidend sind, wenn Bürger mit vielen verschiedenen Ansichten grundlegende Fragen diskutieren. Sie können sie auch als wesentlichen Bestandteil bestimmter Unternehmungen empfehlen, wie etwa wissenschaftlichen Beweisens. Aber sie sollten nicht sagen „Lebe dein Leben nach der Vernunft und nicht nach dem Glauben“. Säkulare Rationalisten würden nicht zustimmen, aber ich bin nicht sicher, wie ich mir dann die nächste Stufe des Arguments vorstellen soll.

Es gibt ein anderes Argument, das auf den umfassenden Liberalismus zurückführt, und ich glaube, dass es besser ist als das rationalistische Argument. Man könnte vernünftigerweise glauben und argumentieren, dass die meisten Ansichten, die es in der Gesellschaft gibt, rassistisch oder sexistisch oder in irgendeiner anderen Weise hierarchisch sind und dass nur eine umfassende perfektionistische Ansicht, die als Grundlage des Staates akzeptiert wird, deren schädliche politische Einflüsse beseitigen könnte. Der Opponent würde zu zeigen versuchen, dass hierarchische Ansichten typischerweise irrational sind und auf Stereotypen basieren, die im Lichte rationaler Argumentation nicht standhalten. Ohne dieses Licht blühen sie auf, im Licht verwelken sie jedoch. In Gesellschaften, die Tradition und Autorität über die Vernunft stellen, sind sie also stark. Umfassend rationalistische Gesellschaften können sie aber effektiv bekämpfen.

Auch diese Ansicht hat Mill anscheinend gehabt. In *Die Hörigkeit der Frau* argumentiert er, dass die Stereotype über Unterschiede zwischen den Geschlechtern, die dafür sorgen, dass Frauen untergeordnet bleiben, der Überprüfung an Fakten und Argumenten nicht standhalten werden. Der Diskussion ausgesetzt, werden sie also verwelken. Mill weiß, dass es für Argumente schwer genug sein wird, sich gegen die traditionelle Meinung durchzusetzen. Aber er bedauert dann die Tatsache,

dass seine Gesellschaft das Vertrauen in die Vernunft, die die Gesellschaft des 18. Jahrhunderts geprägt hat, verliert. „An die Stelle der Apotheose der *Vernunft*“, so schreibt er, „haben wir die des *Instinktes* gesetzt, und Instinkt nennen wir alle Regungen in uns, wofür wir keine vernünftigen Beweggründe aufzufinden vermögen.“⁶⁸ Auch wenn gegen die Stereotype gute Argumente vorgebracht werden, so werden diese in einer Kultur, die die Diskussion generell verachtet, nicht erhört werden.⁶⁹

Susan Moller Okin, eine bedeutende feministische politische Theoretikerin und Herausgeberin von Mills *Hörigkeit*, hat in ihrem Spätwerk Rawls' politischen Liberalismus aus solchen Gründen zurückgewiesen: sie glaubte, dass die meisten Religionen und traditionellen Kulturen bis ins Mark sexistisch sind, sodass die einzige Möglichkeit für Fortschritt darin besteht, sie – soweit wir können – mittels öffentlicher Überzeugungsarbeit zu beseitigen.⁷⁰ Weil die Redefreiheit nicht abgeschafft wird,

68 John Stuart Mill (vermutlich zusammen mit Harriet Taylor), *Die Hörigkeit der Frau* (übersetzt von Jenny Hirsch, Hamburg: tredition; Original: *The Subjection of Women*, hrsg. v. Susan Moller Okin [Indianapolis, Ind.: Hackett, 1988 (1869)]), p. 10.

69 Mill will sicherlich, dass sich die Kultur und das Recht ändern. Inwiefern er glaubt, es wäre für eine Regierung richtig, eine umfassende Doktrin der Gleichheit der Frauen – im Gegensatz zu spezifischen politischen Reformen, die er offensichtlich bevorzugt – zu promulgieren, bleibt unklar. Ich behandle dies deswegen hier nicht weiter.

70 Susan Moller Okin, „*Political Liberalism, Justice and Gender*“, *Ethics* 105 (1994): 23–43; *Is Multiculturalism Bad for Women?* hrsg. v. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha Nussbaum (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), pp. 9–24, sowie die längere Version „*Feminism and Multiculturalism: Some Tensions*“, *Ethics* 108 (1998): 661–684. Okins zentrale Diskussion betrifft die „Gründungsmythen“ der antiken griechisch-römischen Religion, von Christentum, Judentum und Islam, aber ihre theoretische Behauptung ist viel weitreichender: „in den meisten Kulturen geht es bei Vielem um die Kontrolle der Frauen und die Aufrechterhaltung von Geschlechterrollen“ („*Feminism*“, p. 667). Eine ähnliche Aussage macht sie in der kürze-

scheint der einzig mögliche Weg hin zu einer öffentlichen Beschränkung der Religion die Verteidigung eines umfassenden Perfektionismus zu sein, der die Gleichheit der Frauen bekanntlich in jedem Lebensbereich beinhaltet, nicht nur in der öffentlichen Kultur. Okin glaubte, dass Rawls von den Religionen zu wenig verlangte, wenn er sie nur bat, die vollständige Gleichheit der Frauen als Bürger zu akzeptieren – von ihnen aber z.B. nicht die theologische oder eschatologische Gleichheit der Frauen verlangte. Ich verstehe ihren Punkt. Ihr Argument scheint mir das beste gegen Rawls' Form des Liberalismus zu sein, obwohl ich es nicht akzeptiere und obwohl ich glaube, dass sie Rawls in einigen Punkten missversteht.⁷¹ Man sollte insistieren, dass es der politischen Sphäre (einschließlich öffentlicher Schulen) selbst erlaubt sein sollte, rationale Argumente zu nutzen, um erniedrigende Stereotype zu unterminieren. Aber man sollte vielleicht zugestehen, dass diese Intervention ohne durchgrei-

ren Version: „die meisten Kulturen haben als eines ihrer Hauptziele die Kontrolle der Frauen durch die Männer“ (*Is Multiculturalism Bad for Women*, p. 13). Im Laufe des Aufsatzes in *Ethics* setzt sie sich mit Theoretikern auseinander, die Beispiele aus anderen Religionen diskutieren (z.B. Kymlickas Diskussion der religiösen Praktiken indigener Minderheiten und Kukathas' allgemeiner Verweis auf „Immigrantenkulturen“) und dehnt damit die Reichweite ihrer Kritik aus. (Die Buchversion diskutiert ebenfalls die Praktiken Eingeborener in Peru und in traditionellen afrikanischen Religionen.) In „Feminism“, Fn. 17, vertritt sie ausdrücklich eine Behauptung zweier feministischer Wissenschaftler, nämlich dass „Traditionen für Frauen immer ein zweiseitiges Schwert waren. Ein untergeordneter ökonomischer und sozialer Status und Restriktionen der Aktivität und Bewegungsfreiheit der Frauen sind den meisten traditionellen Kulturen eingelassen.“ Während Okin üblicherweise nicht zwischen Religion und Kultur unterscheidet, legt ihre umfangreiche Diskussion der „Gründungsmythen“ der vier Religionen einen Schwerpunkt auf die Religion als ein Mittel der Kontrolle.

71 Siehe Nussbaum, „Rawls and Feminism“, in *Cambridge Companion to Rawls*, pp. 488–520.

fende kulturelle Reform ihr Ergebnis wahrscheinlich langsamer und mit größeren Schwierigkeiten erreicht. Ich glaube, dass es die beste Verteidigungslinie für Raz wäre, sich auf solche Fälle zu konzentrieren.

Ich glaube nicht, dass Okin in Bezug auf Religion Recht hat: ich glaube, dass inzwischen die meisten von ihnen in gleichem Maße wie der Rest ihrer Kulturen an Debatten über die Gleichheit der Geschlechter und Bewegungen hin zur Gleichheit der Geschlechter teilgenommen haben, indem sie ihre umfassenden Doktrinen verändert haben, um mit der Veränderung der Ansichten über die öffentliche Kultur, die sie mit ihren Mitbürgern teilen, Schritt zu halten. Nur wenige haben mehr Widerstand geleistet als die Kulturen, die sie umgeben.⁷² (Gleiches gilt für die meisten säkularen umfassenden Doktrinen, die ebenfalls sexistisch waren.) Einige waren den sie umgebenden Kulturen sogar voraus. Ich glaube aber auch, und das ist viel wichtiger, dass es nicht Aufgabe der Politik ist, sich über das Leben nach dem Tod zu äußern oder darüber, wer Priester werden sollte. (Politischer Liberalismus ist Lockes Idee der Unabhängigkeit des Zivilen eng verwandt. Die Beziehung zwischen diesen beiden Doktrinen verdient weitere Untersuchungen.) Wie auch immer, ich sehe in den Überlegungen, die von Okin (und Mill) vorgebracht wurden, genug Kraft, dass ich glaube, dass die

72 Selbst in den Fällen, in denen eine religiöse Hierarchie noch immer offenkundig sexistische Doktrinen verkündet – wie z.B. die Weigerung der römisch-katholischen Kirche, Frauen zu ordinieren –, befürworten die Laien und große Teile des Klerus, jedenfalls in den Vereinigten Staaten, Veränderung, sodass man nicht einmal sagen sollte, dass die römisch-katholische Religion per se die Gleichheit der Geschlechter ablehnt. Klarerweise bringt aber der zentralisierte und internationale Charakter der römisch-katholischen Kirche besondere Schwierigkeiten für eine Veränderung mit sich, weil die öffentlichen Kulturen der Nationen, die viele ihrer Mitglieder stellen, die Gleichheit der Frauen nicht vollständig unterstützen.

Debatte zwischen politischem und umfassendem Liberalismus tief ist und fortgesetzt werden sollte, bis wir alle Optionen und Probleme so gut wie möglich verstehen. Wir sollten daher Raz und Berlin ungemein dankbar dafür sein, dass sie uns eine Version der perfektionistischen Alternative gegeben haben, die so klar und genau ist wie alle, die wir voraussichtlich für einige Zeit zu erwarten haben.

VI. Politischer Liberalismus: Ein Beispiel

Berlin legt nahe, dass perfektionistischer Liberalismus notwendig ist, weil die umfassenden Doktrinen, die die liberalen Prinzipien der Toleranz und der Autonomie nicht akzeptieren, eine liberale Gesellschaft destabilisieren werden. Raz argumentiert, dass Perfektionismus für Toleranz, die er so beschreibt, dass sie die Eindämmung feindlicher oder negativer Tendenzen beinhaltet, notwendig ist. Auf diese Weise wirft er auch Fragen der Stabilität auf.⁷³ Ich habe behauptet, dass perfektionistischer Liberalismus der Art, wie die beiden ihn vertreten, respektlos ist und dass politischer Liberalismus stabil sein kann, vorausgesetzt, dass die Anhänger der verschiedenen umfassenden Doktrinen sich hinreichend um den Respekt für Personen kümmern. Es ist also hilfreich zu sehen, dass es Formen des politischen Liberalismus gibt, die existieren und die lebensfähige Demokratien zusammenhalten. Natürlich existiert keine in einer rawlsianischen wohlgeordneten Gesellschaft, in der die beiden Gerechtigkeitsprinzipien umfassend verwirklicht sind. Aber von beiden kann man sagen, dass sie auf der Ebene eines „Verfassungskonsenses“ sind, die Rawls

73 Siehe *MF*, pp. 401–402.

als Zwischenschritt auf dem Weg zu einem überlappenden Konsens betrachtet.⁷⁴

Es gibt einige Beispiele, die man nennen könnte. Die Verfassungen von Indien und von Südafrika bieten sehr interessante Beispiele dafür, wie eine Verpflichtung auf den gleichen Respekt für Personen in ein Verfassungsgebilde übersetzt werden kann, das in Rawls' Sinn „freistehend ist, d.h. auf keiner entzweierenden religiösen oder metaphysischen Doktrin beruht, sondern nur auf einer funktionierenden Verpflichtung auf Menschenwürde und Menschenrechte. Lassen Sie mich zur Veranschaulichung aber auf ein Beispiel fokussieren, und zwar auf die Behandlung der Religion im US-Verfassungsrecht.⁷⁵

Die amerikanischen Kolonialisten waren mit der Tatsache nur allzu vertraut, dass verschiedene Ideale und die „Verfolgung des Ideals“ durch jede Gruppe oft zur Unterdrückung von anderen geführt haben, zu Vertreibung, Bestrafung und Ausschluss von politischen Ämtern. Sie waren daher nicht nur geneigt, in der neuen Nation Religionsfreiheit, die allen Bürgern „freie Ausübung“ ihrer Religion garantiert, zu verteidigen, sondern auch – im Laufe der Zeit – allen Versuchen, Staatsreligionen [religious establishments] einzurichten, zu widersprechen. Die Staatsreligionen waren am schlimmsten, wenn sie die Freiheit gefährdet haben, indem sie die Abhaltung unorthodoxer Gottesdienste bestraft oder sie gezwungen haben, orthodoxe Gedanken zu übernehmen, obwohl sie an diese nicht glauben oder indem sie die Bürgerrechte einer Person oder deren Möglichkeit, politische Ämter zu übernehmen, an Bedingungen religiöser Orthodoxie geknüpft haben. Es wurde aber schnell klar, dass selbst eine scheinbar gute Staatsreligion Ungleichheit

74 Zur Idee eines „Verfassungskonsenses“ siehe *PL*, pp. 249–255.

75 Ich habe dieses Beispiel ausgiebig behandelt in *Liberty of Conscience*.

fördert, indem sie aussagt, dass die Regierung des Landes eine bestimmte Religion vertritt. Dieses Bekenntnis ist gleichzeitig unausweichlich eine Ablehnung und führt zu einer Gruppe derer, die dazugehören, und zu einer, die nicht dazugehören. Erinnern wir uns, dass Madison gesagt hat, „alle Menschen müssen so angesehen werden, dass sie unter gleichen Bedingungen in die Gesellschaft eintreten“, und er glaubte, dass selbst eine zwanglose Staatsreligion Gleichheit verletzt. Madison sprach sich 1785 gegen einen Vorschlag aus, alle Bürger Virginias zur Unterstützung der anglikanischen Kirche zu besteuern. Nach dem überaus sanften Vorschlag war es Bürgern, die keine Anglikaner waren, erlaubt, ihre Steuerzahlungen auf ihre eigenen Kirchen umzuleiten. Nichtsdestotrotz dachte Madison, dass die bloße Ankündigung, dass die anglikanische Kirche die Staatskirche ist, Rangordnungen zwischen den Bürgern schaffen würde. 1984, in einer Diskussion des Verbots von Staatsreligionen in der US-Verfassung, hat Richterin Sandra Day O'Connor die lange madisonianische Tradition zusammengefasst:

„Die Errichtungsklausel [Establishment Clause] verbietet es der Regierung, die Befolgung einer Religion irgendwie relevant zu machen für das Ansehen einer Person in der politischen Gemeinschaft. ... Unterstützung sendet denjenigen, die der Religion nicht anhängen, die Botschaft, dass sie Outsider sind, keine ordentlichen Mitglieder der politischen Gemeinschaft und eine begleitende Botschaft an die Anhänger, dass sie Insider sind, bevorzugte Mitglieder der politischen Gemeinschaft. Missbilligung sendet eine entgegengesetzte Botschaft.“ (*Lynch v. Donnelly*, 1984)

Nach Richterin O'Connors sehr hilfreicher Analyse ist die richtige Frage, die man an jede potentiell problematische politische Maßnahme im Bereich der Errichtung einer Staatsreligion richten muss, die folgende: Würde ein objektiver

Beobachter, ausgestattet mit allen historischen Tatsachen und Informationen zum Kontext, die fragliche politische Maßnahme als eine Maßnahme sehen, die eine öffentliche Aussage der Unterstützung oder Ablehnung darstellt und damit eine Botschaft der Ungleichheit sendet?⁷⁶

Obwohl es viele Verständnisse des Zwecks und der Bedeutung der Errichtungsklausel gibt, glaube ich (und habe dafür argumentiert), dass die Madison/O'Connor-Formulierung den Kern der Sache trifft.⁷⁷ Im Wesentlichen handelt die Klausel von Gleichheit, von der gleichen Stellung aller Personen in der politischen Sphäre. Sie drückt gleichen Respekt aus. Sie besagt, dass keine umfassende Doktrin einer Person einen Anspruch auf Respekt gibt, den andere nicht haben. Die Errichtungsklausel stellt also eine Form des politischen Liberalismus auf. Raz könnte sie nicht akzeptieren, weil er gerne kontroverse sektiererische Prinzipien perfektionistischer Natur errichten würde – Prinzipien, die für die gläubigen Anhänger der meisten existierenden Religionen nicht akzeptabel wären. Religiöse Menschen würden in der Situation ausdrücklicher Unterordnung leben, wie sie von Madison und O'Connor beschrieben wurde: Sie wären die Gruppe derer, die nicht dazugehören, denen von der Regierung und ihren Führern gesagt wird, dass ihre Ansicht eine missbilligte ist.

Natürlich kann sich keine solche Idee ohne politische und interpretative Kontroversen vollständig entwickeln. Aber

76 Mit dem „Senden einer Botschaft“ meint O'Connor wahrscheinlich, dass die fragliche Maßnahme, indem sie die Unterstützung der Regierung für eine bestimmte umfassende Doktrin, ausgewählt aus den anderen, kommuniziert, vernünftigerweise als die Aussage verstanden wird, dass diese Doktrin von der Regierung bevorzugt wird und dass ihre Anhänger daher, indem sie das Leben führen, das die Regierung bevorzugt, eine privilegierte Gruppe von Bürgern ist, die dazugehören.

77 Nussbaum, *Liberty of Conscience*, Kap. 6.

im Ganzen hat diese Idee der Nichtunterordnung sowie die begleitende Idee der Nichtunterstützung generell einen starken Einfluss auf Recht und Politik ausgeübt und es den Anhängern diverser Doktrinen ermöglicht, zusammenzuleben, ohne denken zu müssen, dass die politischen Prinzipien des Landes ihre religiösen Doktrinen entweder unterstützen oder ablehnen. Sie gibt denen, die das Ideal auf ihre eigene unterschiedliche Weise verfolgen, einen Treffpunkt, der keinen von ihnen verunglimpft. Und sie bietet dem säkularen Humanisten, der wie Raz eine umfassende Doktrin der Autonomie vertritt, den gleichen Treffpunkt. Sie scheint den Menschen einer ganz überwiegend religiösen Nation wie den Vereinigten Staaten eine Grundlage für die Aufnahme zentraler politischer Prinzipien zu geben, die durch keine Form des Perfektionismus gewährleistet wäre, weil jede Form des Perfektionismus entweder eine Religion zum Nachteil der anderen errichten oder ein säkulares Prinzip zum Nachteil der Doktrinen aufstellen würde (so wie Bentham's Utilitarismus und Raz' Autonomie), die von der ganz überwiegenden Mehrheit der Menschen dieses Landes vertreten werden.

Berlin hat das Bedürfnis nach einer solchen gemeinsamen Basis, die Menschen einer diversen Gesellschaft zusammenhalten kann, offensichtlich gespürt. Wegen seiner Unterstützung des metaphysischen und kontroversen Pluralismusprinzips war er aber nur in der Lage, eine sehr dünne Vorstellung einer solchen Basis in der Form „eines Minimums, ohne das Gesellschaften kaum überleben könnten“, (PI, p. 15) zu entwerfen. Er nennt nur ein paar dieser Vorstellungen: die Falschheit der Sklaverei und ritueller Morde, der „Nazi-Gaskammern oder die Folter von Menschen aus Spaß oder für den Profit oder sogar für ein politisches Ziel – oder die Pflicht der Kinder, ihre Eltern zu denunzieren, ... oder sinnloses Morden“ (p. 15). Ich denke, dass diese gemeinsame Basis so klein ist, dass es zweifelhaft ist, ob

sie eine Vorstellung von Stabilität für eine liberale Gesellschaft bereitstellen kann. Meiner Meinung nach ist die Vorstellung einer gemeinsamen Basis, die der politische Liberalismus hat, überlegen, weil sie viel mehr substantielle und organisierende ethische Ideen, wie die des gleichen Respekts und die politischen Prinzipien, die aus ihr folgen, beinhaltet.

Wenn, wie ich argumentiert habe, der politische Liberalismus dem perfektionistischen Liberalismus in ethischer Hinsicht überlegen ist und wenn er sogar besser für die Stabilität ist, dann haben wir keinen Grund, ihn nicht insgesamt vorzuziehen.

Übersetzt von *Norbert Paulo, Salzburg*

Einleitung: Altern als Paradigma - Neue Zugänge zur Zeitlichkeit des Menschen in der Ethik

MARK SCHWEDA, GÖTTINGEN & CLAUDIA BOZZARO, FREIBURG

Auf den ersten Blick scheint Zeit in der Ethik landläufig keine besondere Rolle zu spielen. Im Nachvollzug der maßgeblichen Diskurse kommt immer wieder der Eindruck auf, die jeweils verhandelten Sachverhalte seien zeitlose Gebilde wie geometrische Figuren oder platonische Ideen (Sherover 2004, 52f.). Auch der Mensch, von dem dabei als dem moralischen Subjekt die Rede ist, tritt vielfach als ein eigentümlich alters- und zeitloses Wesen in Erscheinung (Großheim 2012, 78). So kann mitunter sogar der Anschein einer abstrakten Zeitenthobenheit des Ethischen überhaupt entstehen (Lohmann 2002, 181). Die diachrone Dimension der Prozessualität, des Geschehens, der Veränderung und Entwicklung, in der der Aspekt der Zeitlichkeit ganz konkret erfahrbar wird, gerät in dieser Perspektive allenfalls als limitierender, epistemische Unschärfen und normative Geltungseinbußen bedingender Störfaktor in den Blick. Entsprechend ist die Bedeutung und Tragweite von Zeit und Zeitlichkeit in der Ethik bislang kaum systematisch reflektiert worden (Rehmann-Sutter & Pfeleiderer 2006, 8; Dyke 2003, 1).

Zeitvergessenheit und Zeitbezogenheit der Ethik

Diese perspektivische Verkürzung erscheint durchaus bemerkenswert. Schließlich wird doch bei näherer Betrachtung unmittelbar ersichtlich, dass es gerade die Ethik als philosophische Lehre vom richtigen Handeln und guten Leben des Menschen vorrangig und wesentlich mit zeitlich verfassten Gegebenheiten zu tun hat. Schon Aristoteles umreißt den spezifischen Gegenstandsbereich der praktischen Philosophie in Abgrenzung von dem der Metaphysik, die sich mit dem ewigen und immer gleichermaßen Seienden beschäftigt, als das, was auch anders sein kann, mithin der Veränderung und dem Wandel unterliegt (NE I, 4; III, 5). Menschliche Handlungen und Lebensvollzüge spielen sich grundsätzlich in der Zeit ab und sind entsprechend zeitlich strukturiert: Sie haben einen Anfang in der Zeit, erstrecken sich über einen gewissen Zeitraum und enden zu einem bestimmten Zeitpunkt. Dabei ist auch ihre Dauer keineswegs beliebig: Wie eine Schwalbe noch keinen Frühling macht, so ergibt sich aus vereinzelt glücklichen Tagen noch kein insgesamt gelingendes Leben (NE I, 6). Auch die konkrete zeitliche Struktur menschlichen Handelns und Lebens erscheint ethisch durchaus relevant, etwa ihre Sequenzialität, Konsekutivität und Irreversibilität: Handlungen und Ereignisse setzen bestimmte andere voraus bzw. ziehen sie nach sich, Geschehenes kann oft nicht rückgängig gemacht, Zukünftiges nicht vorweggenommen werden. Darüber hinaus unterstellen wir in der Zuschreibung moralischer Verantwortung für Vergangenes und Zukünftiges wie selbstverständlich die Identität oder doch Kontinuität von Personen über die Zeit (Oaklander 2003). Andererseits entzieht sich der Gang der Dinge in der Zeit vielfach unserer eigenen Verfügung und hängt auch von den Wechselfällen von Glück und Schicksal ab (Nussbaum 2001). Deshalb ist es für das Ge-

lingen von Handeln und Leben von entscheidender Bedeutung, sich auf die Zeit einzulassen, z. B. ein Gespür für den günstigen Augenblick (*kairos*) an den Tag zu legen. Schließlich macht die Endlichkeit einen grundlegenden Zug der *conditio humana* aus, der im Geborenwerden und Sterbenmüssen des Menschen nur besonders deutlich hervortritt: Dass es eine Zeit vor und eine nach uns gibt, setzt auch allem, was wir dazwischen handelnd und lebend überhaupt entscheiden, bewirken und erreichen können, unhintergehbare Vorbedingungen und definitive Grenzen. *Sub specie aeternitatis* betrachtet sind Menschen letztlich „Eintagswesen“ (*ephemeroi*) (Pindar).

In Anbetracht ihrer Allgegenwart im Gegenstandsbereich der Ethik erscheint es erstaunlich, dass die Bedeutung der Zeit im Allgemeinen und besonders die spezifische Zeitlichkeit des Menschen und die zeitlichen Aspekte seines Handelns und Lebens in der ethischen Theoriebildung bisher nur selten ausdrücklich thematisiert und systematisch reflektiert worden sind. Natürlich zählte die Zeit als solche von Anfang an zu den zentralen Themen der Philosophie. Die breite Spur ihrer Reflexion durchzieht die gesamte philosophische Überlieferung (Bardon & Dyke 2013). Schon in der Antike finden sich ontologische und kosmologische Betrachtungen über die Beschaffenheit und Bedeutung der Zeit (Parmenides und Heraklit, Platons *Timaios*, die aristotelische *Physik*), die sich neuzeitlich vor allem in Erwägungen zum Wesen der physikalischen Zeit fortsetzen (Newton). Hier schließen auch erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische Erörterungen an, etwa Kants transzendentalphilosophische Untersuchungen zur zeitlichen Konstitutionsform unserer Wirklichkeitserfahrung oder McTaggarts Analyse der beiden Zeitreihen. Mit Augustinus' Reflexionen über das Zeiterleben des Menschen erhält die Zeitthematik zudem bereits früh eine bewusstseinsphilosophische Wendung, die letztlich noch

in der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Husserl) nachwirkt. Im Zuge der Erfahrung beschleunigten Wandels und politischer Umbrüche in Neuzeit und Moderne rückt auch die historische Zeit in den Fokus der Aufmerksamkeit und wird von Vico über Turgot und Voltaire bis zu Fichte, Schelling und Hegel sowie Marx und dem Neomarxismus (Benjamin, Bloch, Horkheimer/Adorno) zum Thema geschichtsphilosophischer Betrachtungen. Schließlich wird in kritischer Abgrenzung von absoluten Systemansprüchen und geschichtsphilosophischen Großentwürfen seit dem späten 19. Jahrhundert (Kierkegaard, Nietzsche) in Lebens- und Existenzphilosophie, Philosophischer Anthropologie und Hermeneutik über die Prozessdynamik des Lebens (Bergson, Jonas), die Endlichkeit und Sterblichkeit des Menschen (Heidegger, Sartre, Camus) und die geschichtliche Bedingtheit seines gesamten Daseins (Dilthey, Gadamer) nachgedacht.

Nun sind allerdings viele dieser Überlieferungsstränge ursprünglich dem Gebiet der theoretischen Philosophie zuzurechnen, sodass sie die ethische Perspektive als solche weder vorsehen noch für sie unmittelbar anschlussfähig erscheinen. Und selbst wo die philosophische Reflexion der Zeit sich dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten annähert wie in der Geschichts- und Existenzphilosophie, der Philosophischen Anthropologie und Hermeneutik, bleibt sie gegenüber der genuin *ethischen* Fragestellung und Betrachtungsweise doch oftmals eigentümlich abstinent. An die Stelle der konkreten Erörterung praktischer Handlungs- und Lebensorientierungen tritt etwa die Analyse vermeintlich objektiver Verlaufsgesetze eines allgemeinen Geschichtsprozesses (Marx und der Neomarxismus), formaler, normativ weitgehend entleerter Konzepte von „Eigentlichkeit“ und „Entschlossenheit“ (Heidegger) und subjektiv letztlich uneinholbarer Traditionsgebundenheit individu-

ellen Daseins (Gadamer). Angesichts der in der neuzeitlichen Moralphilosophie lange vorherrschenden Ausrichtung auf die Erörterung universell gültiger Prinzipien unter dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit mag die Zeitvergessenheit ethischer Reflexion noch nachvollziehbar erscheinen. Wo Normen tatsächlich „*more geometrico*“ (Spinoza) begründet werden und gleich einem „allgemeinen Naturgesetz“ (Kant) gelten sollen, scheint die Zeit tatsächlich nur im Wege zu sein. In diesem Sinne hat Thomas Rentsch festgestellt, dass die „universalistische Ethik“ der Neuzeit und Moderne „aus Prinzip und zu Recht von bestimmten *materialen* Bedingungen und Bedingtheiten des menschlichen Lebens – etwa bestimmten Lebensaltern – absehen“ (1994, 286) musste. Doch auch für die wieder aufgenommenen teleologischen Überlegungen der Tugend-, Strebens- und Glücksethik lässt sich eine erstaunlich weit reichende Ausblendung des Zeitthemas feststellen. So bezeichnete es Holmer Steinfath als „eines der großen Defizite auch der gegenwärtigen Diskussion zur Thematik des guten Lebens, dass zu wenig auf die Probleme reflektiert wird, die sich aus der spezifischen Zeitlichkeit unserer Existenz und aus unserer Sterblichkeit ergeben“ (1998, 15).

Die ethische Aktualität der Zeit

Inzwischen mehren sich indes Anzeichen dafür, dass eine ethische Reflexion über Zeit und Zeitlichkeit ihrerseits an der Zeit ist. Mitunter ist sogar von einem „der zentralen Grundlagenprobleme der zeitgenössischen Ethik“ (Rehmann-Sutter & Pfeleiderer 2006, 7) die Rede. Die Frage nach der Zeit wird jedenfalls zunehmend relevant und virulent, und das in sehr unterschiedlichen praktischen Zusammenhängen und theoretischen Hinsichten. Insbesondere drei – einander vielfach berührende und

überschneidende – Entwicklungen sind hier hervorzuheben: (a) der im Zuge der Individualisierung anwachsende Orientierungsbedarf in Belangen der persönlichen Lebensführung und Lebensplanung, (b) die durch veränderte gesellschaftliche Zeitverhältnisse und einhergehende Entfremdungserfahrungen aufgeworfene Frage nach angemessenen und zuträglichen Zeitordnungen sowie (c) neue technologische Entwicklungen, die vormals objektiv vorgegebene, scheinbar natürliche zeitliche Strukturen und Grenzen menschlichen Lebens und Handelns zur Disposition stellen.

(ad a) Moderne westlich geprägte Gesellschaften sind durch eine umfassende Individualisierung des gesamten privaten und öffentlichen Lebens charakterisiert (Beck & Beck-Gernsheim 1994). Traditionelle gesellschaftliche Rollenerwartungen, Verhaltensnormen und Wertvorstellungen werden zunehmend in Frage gestellt und können keine allgemeine Verbindlichkeit mehr beanspruchen. Die Bahn des individuellen Lebens erscheint so nicht länger durch Sitte und Herkunft vorgezeichnet, sondern kann in immer größerem Umfang selbst bestimmt und geplant werden. Der Einzelne gewinnt in der Gestaltung des eigenen Lebens immer größere Freiheitsspielräume, es entsteht ein Pluralismus der Lebensentwürfe sowie der entsprechenden Lebensweisen. Zugleich jedoch geht diese Zunahme an individueller Gestaltungsfreiheit mit einem wachsenden Bedarf an Orientierung einher, denn sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene müssen neue, eigene Maßstäbe für die nun selbst zu treffenden und zu verantwortenden Handlungs- und Lebensentscheidungen gefunden werden. Zugleich verändert sich auch die Bedeutung der individuellen Lebenszeit. Das freigesetzte Individuum versteht sich nicht mehr als Teil eines größeren Ganzen und projiziert seine Hoffnung auf ein gutes Leben nicht länger ins Jenseits, sondern wertet sich selbst und

sein diesseitiges Leben auf (Gronemeyer 1993). Da dieses individuelle Leben im Hier und Jetzt jedoch ein endliches ist, während die Optionen, Ansprüche und Wünsche bezüglich Selbstverwirklichung ins Unermessliche zu steigen scheinen, machen sich Erfahrungen von Zeitknappheit breit, von der Frustration angesichts des unaufhaltsamen Vergehens der eigenen Lebenszeit bis zum Leiden an der Inkommensurabilität zwischen dieser endlichen Lebenszeit und der unendlichen äußeren Weltzeit (Blumenberg 1986).

(b) Darüber hinaus wird in einer gesellschaftstheoretischen und zeitdiagnostischen Perspektive vielfach eine Veränderung individueller wie kollektiver Zeiterfahrungen und Zeitordnungen konstatiert. So verweisen Soziologen wie Hartmut Rosa (2005) und Paul Virilio (1992) auf eine ungeheure, sich selbst kontinuierlich steigernde Beschleunigungstendenz moderner bzw. postmoderner Gesellschaften, die für viele Menschen zu einer immer größeren Herausforderung zu werden droht. Das Tempo wissenschaftlich-technischer Innovationen und sozialer Wandlungsprozesse scheint stetig anzuziehen, sodass einmal gemachte Erfahrungen und einmal gewonnene Orientierungen immer schneller wieder veralten und die uns vertraute Lebenswelt zugleich immer rascher wieder fremd zu werden scheint. Überdies machen sich neuartige Tendenzen zur gesellschaftlichen Normierung der Zeit bemerkbar. Sowohl im Zusammenhang der Arbeitswelt als auch im privaten Leben steigen die Anforderungen an die zeitliche Verfügbarkeit und Flexibilität des Einzelnen, eine bis ins Detail durchdachte Zeitplanung und eine möglichst effektive Allokation von knappen Zeitressourcen erscheinen immer notwendiger. Nicht selten münden diese Versuche, mit dem beschleunigten Betriebs- und Wandlungstempo der modernen Gesellschaft Schritt zu halten und die eigene Zeitnot in den Griff zu bekommen, letzten

Endes in Erfahrungen von Entfremdung, Erschöpfung und Selbst- bzw. Identitätsverlust, die im Extremfall durchaus auch pathologische Züge annehmen können (Rosa 2013; Ehrenberg 2004). So werfen die Veränderungen (spät-)moderner Zeitverhältnisse nicht zuletzt auch die Frage nach der „Eigenzeit“ (Nowotny 1995) menschlicher Lebens- und Handlungsvollzüge und der Angemessenheit und Zuträglichkeit der gesellschaftlichen Zeitverhältnisse auf.

c) Schließlich fordern technologische Neuerungen die vertrauten Zeithorizonte unseres Lebens und Handelns heraus. Schon Hans Jonas (1979, 22 f.) hatte unter dem Eindruck der industriellen und atomaren Bedrohung des gesamten Planeten darauf hingewiesen, dass der technisch erweiterte Radius menschlichen Handelns den theoretischen Rahmen und die Problemlösungskapazität der hergebrachten Ethik sprengt, die auf den zwischenmenschlichen Umgang im Hier und Jetzt zugeschnitten ist. Inzwischen fordern insbesondere Entwicklungen in Medizin und Biotechnologie die hergebrachten, einst als natürlich geltenden zeitlichen Strukturen individuellen und gesellschaftlichen Lebens heraus (Pfleiderer & Rehmann-Sutter 2006). So ermöglichen reproduktionsmedizinische Maßnahmen wie das Social Freezing eine zeitliche Flexibilisierung der eigenen Lebens- und Familienplanung und lassen zugleich eine Neuordnung generationeller Familienrollen sowie intergenerationell-genealogischer Verwandtschaftsbeziehungen möglich erscheinen (Bernstein & Wiesemann 2014). Biomedizinische Interventionen in den Alterungsprozess versprechen teils radikale Lebensverlängerung und scheinen damit nicht nur die altbekannte zeitliche Erstreckung und Verlaufsstruktur des menschlichen Lebens zur Disposition zu stellen, sondern auch Fragen bezüglich intergenerationeller Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit aufzuwerfen (Maio 2011). In den Visionen der sogenannten

Transhumanisten kommt der Mensch mit seiner spezifischen Zeiterfahrung der Endlichkeit schließlich gar nicht mehr vor (Knell & Weber 2009). Daneben verändern auch neue Kommunikationstechnologien den Umgang mit der Zeit: Immer mehr Menschen verbringen immer mehr Zeit in virtuellen Welten, die das gleichzeitige Gespräch mit vielen simultan zugeschalteten Personen aus jeder Zeitzone und zu jedem Zeitpunkt ermöglichen. Die Erwartung der ständigen Erreichbarkeit steigt, nicht nur im beruflichen, sondern auch im privaten Umfeld. Das führt zur Vermischung und erdumspannenden „Synchronisation“ von öffentlichen Zeitrhythmen und privaten Zeiträumen (Morgenroth 2009). In der Folge eröffnen sich Fragen nach dem richtigen Umgang mit technologisch verfügbar gewordenen Zeitstrukturen menschlichen Zusammenlebens.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen erscheint es nicht verwunderlich, dass Fragen von Zeit und Zeitlichkeit in der praktischen Philosophie seit einigen Jahren vermehrt Beachtung zu finden beginnen. Im Rückgriff auf ganz unterschiedliche theoretische Traditionen und Ansätze sucht man heute geeignete Zugänge zu dem Themengebiet. So werden zum einen klassische Quellen unter dem Gesichtspunkt von Zeit und Zeitlichkeit wiederentdeckt und systematisch neu gelesen, insbesondere Pindar (Theunissen 2000), Platon (Gotschalk 2001), Aristoteles (Mesch 2013), Seneca (Weinrich 2004) und Augustinus (Fischer & Hatstrup 2006). Zum Teil überlagert sich diese Re-Lektüre mit der allgemeinen Renaissance antiker tugend- und strebensethischer Ansätze, die den Fokus auf die Frage nach dem guten Leben richten (Steinfath 1998). Entsprechend werden der modernen Dynamik der Beschleunigung hier bisweilen auch positive Gegenbilder einer Zeitkultur der Muße, Gelassenheit, Achtsamkeit und Langsamkeit entgegengesetzt (Varga 2014). Daneben lassen sich auch die einschlägigen zeit-

philosophischen Strömungen der Moderne im Hinblick auf die spezifisch ethische Fragestellung zuspitzen und fruchtbar machen, insbesondere phänomenologische, hermeneutische und existenzphilosophische Ansätze (Angehrn et al. 2002; Theunissen 1991). Dabei werden insbesondere die mit der zeitlichen Verfasstheit des menschlichen Lebens einhergehenden Erfahrungen der Kontingenz und Endlichkeit zur Geltung gebracht, die in der zeitgenössischen Ethik häufig unterbelichtet bleiben. Schließlich bieten auch andere wissenschaftliche Disziplinen vielfältige Anknüpfungsmöglichkeiten für die ethische Thematisierung von Zeit und Zeitlichkeit, besonders Theologie und Literaturwissenschaft auf der einen, Psychologie und Sozialwissenschaften auf der anderen Seite. Während erstere durch ihre jeweils grundlegende Ausrichtung auf Geschehen und Geschichten von Haus aus einen ausgeprägten Bezug zu temporal verfassten Sachverhalten aufweisen (Höhn 2006; Yahav 2010), fassen letztere besonders die Veränderung der individuellen Erfahrung (Fuchs 2002) und gesellschaftlichen Strukturierung (Rosa 2013; King & Gerisch 2009) der Zeit ins Auge.

Altern als Paradigma – Der Zugang des Schwerpunkts und die Themen der Beiträge

Die in diesem Themenschwerpunkt versammelten Beiträge schlagen zunächst einen anderen Weg ein. Sie nähern sich der Frage der Zeitlichkeit des Menschen über die Auseinandersetzung mit dem Altern. Diese Herangehensweise ist von der Überzeugung getragen, dass im Altern und Alter wesentliche Züge der zeitlichen Verfasstheit des Menschen ganz unmittelbar erfahrbar und damit auch theoretisch erfassbar werden. Mit dem Alter(n) rückt die grundlegende und spezifische Zeitlichkeit des menschlichen Lebens – sein prozesshafter Charakter

und Verlauf, seine biographische Gestalt sowie seine konstitutive Begrenztheit und Endlichkeit – in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit (Baars 2007). In diesem Sinne kann das Altern geradezu als ein Paradigma menschlicher Zeitlichkeit betrachtet werden.

Sämtliche hier vorgelegten Beiträge setzen sich im Zeichen des Alter(n)s mit dem Zusammenhang von Ethik und menschlicher Zeitlichkeit auseinander. Dabei berühren sie viele der eingangs umrissenen gesellschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Entwicklungen, die die Zeitlichkeitsthematik gegenwärtig besonders aktuell und virulent erscheinen lassen. Zugleich führen sie auch viele der bereits genannten theoretischen Ansätze zusammen, die zur ethischen Durchdringung und Bewältigung des Themengebiets zur Verfügung stehen. So plädiert der Beitrag von *Mark Schweda* im Zeichen des Anstiegs der durchschnittlichen Lebenserwartung und der Individualisierung von Lebensentwürfen für eine systematische Berücksichtigung der zeitlichen Erstreckung, Verlaufsstruktur und Unterteilung des menschlichen Lebens in der ethischen Auseinandersetzung. Dabei greift er konzeptionelle Ansätze aus der Entwicklungspsychologie und sozialwissenschaftlichen Altersforschung auf, um sie für die Ethik fruchtbar zu machen. Das Anliegen ist die Entwicklung einer Perspektive, die es erlaubt, normative Konzeptionen des menschlichen Lebensverlaufs – Altersnormen, Lebensphasenideale und Ablaufpläne – ausdrücklich zu machen und im Hinblick auf ihre Bedeutung und Berechtigung zu reflektieren.

Claudia Bozzaro knüpft an existenzphilosophische Überlegungen zu Altern und Alter an, um die ethische Bedeutung der Endlichkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Lebenszeit deutlicher herauszuarbeiten. Ihr zufolge werden sowohl im Prozess des Älterwerdens als auch im Zustand des höheren Lebens-

alters jeweils wesentliche Züge der zeitlichen Verfasstheit des Menschen erfahrbar, nämlich zum einen das unaufhaltsame Verrinnen seiner Lebenszeit und zum anderen ihre Endlichkeit. In kritischer Abgrenzung von verbreiteten Vermeidungs- und Bewältigungsstrategien macht sie deutlich, inwiefern gerade die Konfrontation mit der konstitutiven zeitlichen Begrenztheit des menschlichen Lebens allererst jenen ethischen Horizont eröffnet, in dem überhaupt „zählt“, was wir tun und wie wir leben. Der Beitrag von *Thomas Rentsch* schließt in anthropologischer Perspektive an diese Frage nach den zeitlichen Bedingungen eines guten, gelingenden Lebens an, um ihr im Hinblick auf das Altern eine inhaltliche Bestimmung zu geben. Ihm zufolge vollzieht sich im Altern eine Radikalisierung der menschlichen Grundsituation, die dem Menschen ein Werden zu sich selbst ermöglicht. Deshalb vermag gerade das Altern einen Zugang zu der elementaren Zeitlichkeit des Menschen und dem grundlegenden Zusammenhang von Endlichkeit und Lebenssinn zu eröffnen. In kritischer Auseinandersetzung mit Heideggers thanatologischer Engführung der gesamten Problematik entwickelt Rentsch dabei ein um den interpersonalen und praktischen Aspekt erweitertes Verständnis des inneren Zusammenhangs von „Sinn und Zeit“. Aus ihm ergeben sich auch konkrete Schlussfolgerungen für die zeitgenössische ethische Auseinandersetzung mit dem späteren Leben. Das Altern erscheint auch unter modernen Bedingungen als ebenso gefährdeter wie chancenreicher Weg der Identitätsbewahrung und Identitätsbewährung.

Der Beitrag von *Christina Schües* rückt die Frage nach Altern und Zeitlichkeit anschließend direkt in einen – im doppelten Sinne – zeitdiagnostischen Horizont: Ausgehend von phänomenologischen Analysen zum menschlichen Zeitbewusstsein geht sie der Frage nach, wie sich die konstitutive Zeitsensibilität des Menschen mit den gegenwärtig vorherrschenden kulturel-

len Zeitregimen vereinbaren lässt. Am Beispiel des Alterns zeigt sie auf, dass sich nicht jede Lebensphase gleichermaßen bruch- und reibungslos in die durch Linearisierung und Beschleunigung gekennzeichneten Vorgaben des (spät-)modernen Zeitregimes einfügt. Insbesondere das höhere Alter zeigt in diesem Zusammenhang unversehens kritische und sogar subversive Potenziale: Es erscheint als eine Art Sensor und Indikator für die Angemessenheit der Zeitregime unserer Zeit und erweist sich dabei in einigen Hinsichten als komplementär, in anderen allerdings auch als querstehend zu ihren Vorgaben. Der Beitrag von *Michael Coors* fragt abschließend danach, wie die spezifische Zeitlichkeit der menschlichen Existenz in der Ethik angemessen thematisiert und erörtert werden kann. Im Anschluss an Paul Ricoeurs hermeneutisch-narratologische Überlegungen führt er aus, dass das Altern und der Lauf der Zeit des menschlichen Lebens in Erzählungen zur Sprache gebracht werden muss. Durch Erzählungen wird die subjektive Zeiterfahrung neu gestaltet und vermittels Kalender, Generationenfolge und Spur zugleich in den Horizont objektiver universaler Zeit gerückt. Das Altern des Menschen erscheint vor diesem Hintergrund als Form des Lebens in der Zeit, die als kalendarisches Altern, soziales Altern und als ständige Krisis der personalen Identität zur Diskussion steht.

Ersichtlich zielt die Beschäftigung mit dem Altern und Alter im Rahmen dieses Heftes nicht darauf ab, sich auf ein im Trend liegendes Modethema zu stürzen, das im Zuge steigender Lebenserwartung und demographischen Wandels verstärkt öffentliche Aufmerksamkeit findet. Das Alter(n) fungiert hier vielmehr als ein Paradigma, ein konkretes Musterbeispiel, an dem exemplarisch verschiedene grundlegende ethische Fragen und Probleme bezüglich der zeitlichen Verfasstheit der menschlichen Existenz thematisiert und verhandelt werden können.

Auch in theoretisch-methodologischer Hinsicht vermag es einen paradigmatischen Bezugsrahmen zu bilden, in dem sich unterschiedliche disziplinäre Perspektiven, konzeptionelle Ansätze und methodische Herangehensweisen an ethische Grundlagenfragen fruchtbar zusammenführen lassen. Dabei erscheint die Befürchtung unbegründet, dass das Altern als solches in dieser Betrachtungsweise zuletzt aus dem Blick gerät und nur mehr als Anlass für anderweitige Erwägungen dient. Ganz im Gegenteil dürfte auch die zeitgenössische Diskussion konkreter ethischer oder politischer Probleme im Umgang mit dem Altern und mit älteren Menschen wesentlich von einer vorgängigen Verständigung darüber profitieren, was es überhaupt bedeutet, alt zu werden und zu sein.

Wir danken Jan Renker (Düsseldorf) und Jon Leefman (Mainz) für hilfreiche Hinweise.

Literatur

- Angehrn, Emil, Christian Iber, Georg Lohmann und Romano Poci (Hrsg.). 2002. *Der Sinn der Zeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Aristoteles. 1985. *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übers. v. Eugen Rolfes hg. v. Günther Bien. Hamburg: Meiner.
- Baars, Jan und Henk Visser (Hrsg.). 2007. *Aging and Time. Multidisciplinary Perspectives*. Amityville: Baywood.
- Bardon, Adrian und Heather Dyke (Hrsg.). 2013. *A Companion to the Philosophy of Time*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Beck, Ulrich und Elisabeth Beck-Gernsheim (Hrsg.). 1994. *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bernstein, Stephanie und Claudia Wiesemann. 2014. Should Postponing Motherhood via "Social Freezing" Be Legally Banned? An Ethical Analysis. In: *Laws* 3(2): 282–300.

- Blumenberg, Hans. 1986. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dyke, Heather (Hrsg.). 2003. *Time and Ethics: Essays at the Intersection*. Dordrecht u. a.: Kluwer.
- Ehrenberg, Alain. 2004. *Das erschöpfte Selbst. Repression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Fischer, Norbert und Dieter Hattrup (Hrsg.). 2006. *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit: Augustinus: Confessiones 11–13*. Paderborn: Schöningh.
- Fuchs, Thomas. 2002. „Zeit-Diagnosen.“ *Philosophisch-psychiatrische Essays*. Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Gotshalk, Richard. 2001. *The Temporality of Human Excellence: A Reading of Five Dialogues of Plato*. Lanham u.a.: Univ. Press of America.
- Gronemeyer, Marianne. 1993. *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt: Primus.
- Großheim, Michael. 2012. Altern und Zeithorizont. In: *Konstrukte gelingenden Alterns*, hg. von Martina Kumlehn und Andreas Kubik, 77–88. Stuttgart: Kohlhammer.
- Höhn, Hans-Joachim. 2006. *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Insel.
- King, Vera und Benigna Gerisch (Hrsg.). 2009. *Zeitgewinn und Selbstverlust. Folgen und Grenzen der Beschleunigung*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Knell, Sebastian und Marcel Weber (Hrsg.). 2009. *Länger Leben? Philosophische und biowissenschaftliche Perspektiven*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lohmann, Georg. 2002. Moral und Zeit. In: *Der Sinn der Zeit*, hg. v. Emil Angehrn, Christian Iber, Georg Lohmann und Romano Poci, 181–198. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Maio, Giovanni (Hrsg.). 2011. *Altwerden ohne alt zu sein? Ethische Grenzen der Anti-Aging-Medizin*. Freiburg: Alber.

- Mesch, Walter (Hrsg.). 2013. *Glück – Tugend – Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Morgenroth, Christine. 2009. „... Und ich war der Fehler“ – Über den Zusammenhang von Simultaneität, Entgrenzung und Sucht. In: *Zeitgewinn und Selbstverlust. Folgen und Grenzen der Beschleunigung*, hg. v. Vera King und Benigna Gerisch, 101–122. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Nowotny, Helga. 1995. *Eigenzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Oaklander, L. Nathan. 2003. Personal Identity, Responsibility and Time. In: *Time and Ethics: Essays at the Intersection*, hg. v. Heather Dyke, 161–178. Dordrecht u. a.: Kluwer.
- Pfleiderer, Georg und Christoph Rehmann-Sutter (Hrsg.). 2006. *Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rehmann-Sutter, Christoph und Georg Pfleiderer. 2006. Einleitung. In: *Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik*, hg. v. Georg Pfleiderer und Christoph Rehmann-Sutter, 7–14. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rentsch, Thomas. 1994. Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit. In: *Alter und Altern: ein interdisziplinärer Studientext zur Gerontologie*, hg. v. Paul B. Baltes und Jürgen Mittelstraß, 283–304. Berlin: de Gruyter.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2013. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sherover, Charles M. 2004. *Are We in Time? And Other Essays on Time and Temporality*. Evanston: Northwestern University Press.
- Steinfath, Holmer. 1998. Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. In: *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, hg. v. Holmer Steinfath, 7–31. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael. 1991. *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

-
- 2000. *Pindar: Menschenlos und Wende der Zeit*. München: Beck.
- Varga, Simon. 2014. *Vom erstrebenswertesten Leben: Aristoteles' Philosophie der Muße*. Boston, Berlin: de Gruyter.
- Virilio, Paul. 1992. *Rasender Stillstand*. München u. a.: Hanser.
- Weinrich, Harald. 2004. *Knappe Zeit: Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*. München: Beck.
- Yahav, Amit. 2010. The Ethics of Temporality: Introduction. In: *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 8(1): 93–96.

Die Zeitsensibilität der Menschen und die Zeitregime des Alterns

CHRISTINA SCHÜES, UNIVERSITÄT ZU LÜBECK

Zusammenfassung: Menschen sind zeitsensibel. Ihr Fühlen, Erleben, Wollen und Handeln ist zeitlich strukturiert und bestimmt. Zeitregime beeinflussen und beherrschen durch ihre imperative Apodiktizität, Homogenität, Durchsetzungskraft und Geschwindigkeit die historische, kulturelle und gesellschaftliche Ordnung des Lebens und die Erfahrungen der Menschen. Aber nicht jede Lebensphase ist gleichermaßen in die jeweilige Ordnung und Gestaltung des herrschenden Zeitregimes eingebunden, wie am Beispiel des Alters gezeigt werden kann. Der folgende Beitrag richtet einen phänomenologischen und kulturtheoretischen Blick auf die modernen und spätmodernen Zeitregime des Alters. Diese Lebensphase fordert in brisanter Weise zur Frage nach der Zeitsensibilität auf, weil sich das Zeiterleben im Alter verändert. Das Alter zeigt sich in besonderer Weise als komplementär zu den gegenwärtigen Zeitregimen, aber auch als widerständig gegen sie.

Schlagwörter: Zeitsensibilität, Zeitregime, Altern, Moderne

Der Begriff des Alterns wird oft gleichbedeutend mit „Seneszenz“ verwendet und bezeichnet in diesem Sinne nicht einfach die Zunahme von Lebensjahren, sondern vor allem auch den fortschreitenden Verlust von unterschiedlichen körperlichen Funktionen, von Fähigkeiten, Lebensfreude und sogar gesellschaftlicher Teilhabe. Dieser Verlust vollzieht sich als Prozess;

es sei ein Prozess der Seneszenz, der im Erwachsenenalter einsetze und als progressive Degeneration Körper und Geist befallende, wie Leon Kass (2002, 83), Vorsitzender des von George W. Bush 2001 eingesetzten Council on Bioethics, einmal kritisch formulierte. Wer das Altern als einen Degenerationsprozess auffasst, denkt die Sterblichkeit und die Wahrscheinlichkeit eines näher rückenden Todes schon mit. Im Bild des Alterns als Degeneration nimmt die Zeit als Zukunft (*advenir*) immer mehr ab, bis sie schließlich ganz zerronnen und damit auch der Mensch selbst verloren ist. So erscheint diese letzte Lebensphase leer und öde, ohne Aussichten und Erwartungen, ohne Funktion oder Aufgabe in der Gesellschaft.

Altern, so wissen wir, ist nicht nur ein biologisches Phänomen, es hat auch eine *existentielle* und eine *soziale* Dimension. Vielen älteren Menschen könnte es besser gehen, wenn die Gesellschaft ihre Ressourcen großzügiger für diese Altersgruppe einsetzen würde. Überlegungen, die das Alter existentiell als Zeit des Niedergangs, der Regression und als Phase des Elends begreifen, stehen in der negativ-pessimistischen Tradition, die bereits mit der griechischen melancholischen Lyrik, etwa der von Mimnermos, einsetzte. Auch Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts sind eher geneigt, die pessimistischen und negativen Seiten des Alters zu betonen. So führt Simone de Beauvoir in ihrem 1970 erschienenen Buch zum *Alter* aus, dass die Erfahrungen, welche die alten Menschen *existentiell* erleben müssen, ziemlich schmerzhaft und frustrierend seien. Es scheint, dass schlechte Angewohnheiten, Geiz und Griesgrämigkeit, Depressionen und Jämmerlichkeit uns alle unausweichlich heimsuchen.

Eine entgegengesetzte, optimistischere Sichtweise wird in der stoisch-epikureischen Tradition übermittelt. Die Vertreter dieser Tradition, wie zum Beispiel Epikur, Seneca, Cicero, be-

tonen einen lebenslangen Lernprozess der Reifung. Schon der athenische Staatsmann und Lyriker Solon (ca. 600 v. Chr.) sah das individuelle Leiden der alten Menschen durchaus, doch hob er auch die soziale Komponente des Eingebundenseins in gesellschaftliche und familiäre Kontexte hervor und betrachtete das Leben unter den Aspekten der sinnerfüllten Ganzheit und der zeitlich unterschiedlichen Phasen:

Die Lebensalter

Knabe zuerst ist der Mensch, unreif: da wirft er der Zähne Hag, der dem Kinde entsproß, von sich im siebenten Jahr. Wenn zum anderen Mal Gott schloß die Sieben der Jahre, Zeichen der Mannheit dann keimen, der nahenden, auf. Während der dritten umkraust sein Kinn – noch wachsen die Glieder –

Wolliger Flaum, da der Haut Blüte im Wandel verwich. Nun in den vierten empor zu hohem vollem Gedeihen

Reift die Stärke; in ihr zeigt, was er tauge, der Mann. Mit den fünften gedeiht ihm die Zeit, der Freite zu denken Und daß in Söhnen ersteh fürderhin wählender Stamm. Während der sechsten da breitet der Geist allseits sich ins Rechte,

Nimmer zu unnützem Tun treibt ihn hinfort noch der Mut. Sieben Siebenerjahre und acht: im vollen Gedeihen Stehen Zunge und Geist: vierzehn an Jahren zusamt. Noch in den neunten ist tauglich der Mann, doch lässiger zeigen

Gegen das volle Gedeihn Zunge fortan sich und Witz. Wer in die zehnten gelangte, die zehnten nach Maßen vollendend, Kaum zur Unzeit wärs, träf ihn die Neige des Tods.

(Solon, um 600 v. Chr. [1964], 33)

Solon unterteilt das Leben in Phasen und spannt sie in einen Lebensbogen, der mittlerweile als klassisch gelten kann. Jede Phase bringt ihre eigene Aufgabe mit sich, Gewinn und Verlust stellen sich hier mindestens bis kurz vor dem letzten Dreier-Abschnitt in Balance dar. Dem längeren Aufbau folgt ein relativ steiler Abbau am Ende des Lebens. Gegenwärtig allerdings würde man diese letzte Phase weiter ausdehnen: Menschen werden älter. In dieser Konzeption hat jede Phase ihre eigene *Gestalt*, die aber jeweils in einen ganzheitlichen Lebensbogen integriert ist. Die jeweilige Gestalt umfasst körperliche Merkmale, spezifische Haltungen und typische Lebensweisen. Jede Altersphase betont besondere existentielle und soziale Erfahrungen, die jeweils zeitlich strukturiert sowie gesellschaftlich und kulturell eingebettet sind. Dieses Bild der Lebensalter von Solon möchte ich als Hintergrundfolie für die Überlegungen dieses Beitrages nehmen, denn auch heute wird der „Lebenslauf“ in Phasen gegliedert (Kohli 1985, 21 ff.; s. Schweda in diesem Heft).¹

Im Ausgang von der Überlegung, dass *das* Alter eine der Lebensphasen ausmacht, die in ein Leben des Alterns integriert ist, möchte ich in diesem Beitrag nach der Zeit – nach Zeiterfahrungen und Zeitordnungen – fragen. Ich möchte nicht fragen, *was* die Zeit ist, sondern *wie* sie die Erfahrung des alternden Menschen konstituiert und beeinflusst, *wie* die spezifischen Zeitverhältnisse der Moderne und Spätmoderne auf den alten Menschen wirken und wie er oder sie in ihnen wirken kann. Es soll also im Folgenden um die Beziehung zwischen der menschlichen *Zeitsensibilität* und den gesellschaftlichen und kulturellen *Zeitregimen* des Alters gehen.

1 Nachdem man über Jahrhunderte nicht davon ausgehen konnte, dass der Tod erst mit dem Altern kommt, ist inzwischen diese Assoziation Realität, wenigstens dort, wo die Kinder- und Müttersterblichkeit selten geworden sind.

Der Begriff der Zeitsensibilität beschreibt, dass Erfahrungen und Erlebnisse immer zeitlich strukturiert sind. Deshalb wird die Befindlichkeit und Verfasstheit der Menschen entsprechend den vorgegebenen Zeitregimen, also Zeitverhältnissen und -ordnungen, beeinflusst. Ein Zeitregime bestimmt eine historische, kulturelle und gesellschaftliche Ordnung, „einen Komplex kultureller Vorannahmen, Werte und Entscheidungen, der menschliches Wollen, Handeln, Fühlen und Deuten steuert, ohne dass diese Grundlagen vom Individuum selbst bewusst reflektiert werden“, wie Aleida Assmann (2013, 19) pointiert formuliert. Die jeweilige Zeitordnung bestimmt unsere Wahrnehmungsmuster, Erfahrungsweisen und Handlungsformen sowie ihre Deutungsrahmen. Meine Ausgangsthese besagt, dass das Alter in einer speziellen Weise einen Zugang zur Frage nach der individuellen Zeitsensibilität ermöglicht, weil sich das Zeiterleben und das Verhältnis zu den Zeitregimen im Alter verändern.

Die Klärung des Verhältnisses zwischen der Zeitsensibilität der als alt bezeichneten Menschen und dem kulturellen und gesellschaftlichen Zeitregime des Alters möchte ich in vier Schritten unternehmen. Zuerst werde ich mich der Frage nähern, *wann* ein Mensch alt ist. In einem zweiten Schritt werde ich untersuchen, *was* es heißt, dass Menschen zeitsensibel sind. Diese Untersuchung unterscheidet die Konzeptionen der linearen und dimensionierten Zeit. Mit Husserls Phänomenologie lässt sich die Struktur der Zeiterfahrung entfalten und in einem hermeneutischen Ansatz zeigen, *wie* Zeit und Sinn zusammenhängen. Die Einsicht in diesen Zusammenhang führt zu der These, dass Menschen sensibel für die vorgegebene Zeit sind und ihre Befindlichkeit durch die Zeitordnungen und -verhältnisse beeinflusst ist. In einem dritten Schritt werden unter einer phänomenologisch inspirierten kulturtheoretischen Perspektive Aspekte des Zeitregimes der Moderne vorgestellt.

Ausgehend von dieser Beschreibung kann dann auf das gegenwärtige Zeitregime der Spätmoderne, das mit den 1980ern einsetzt, Bezug genommen werden. In einem vierten Schritt wird der Fokus auf das Alter unter dem gegenwärtigen Zeitregime der Spätmoderne gerichtet, um dann zu fragen, wie dieses sich zum Zeiterleben des alten Menschen verhält und umgekehrt: Wie das Alter sich gegenüber diesem Regime als widerständig erweisen könnte.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Zeitsensibilität und gesellschaftlich etablierten Zeitregimen des Alters ist motiviert durch die Tatsache, dass menschliches Zeitempfinden instabil und manipulierbar ist. Diese Beobachtung kann an einfachen Beispielen verdeutlicht werden. Verfolgen wir gebannt einen spannenden Film, dann vergeht die Zeit wie im Flug; spricht dagegen jemand zu langsam, werden wir ungeduldig und nervös. Warten wir im Vorraum einer Behörde, lediglich um einer lästigen Pflicht nachzugehen, dann kann sich die Zeit sehr lang ausdehnen; doch wer es sich erlauben kann, ein interessantes Buch dabeizuhaben und ohne Sorge zu lesen, verkürzt sich die Zeit des Wartens. Wer aber zu warten hat, vielleicht nur auf die vage Verheißung einer Verbesserung oder aufgrund einer existenziellen Notlage, der sieht diesen Zustand als existentiell, intim, oft schwierig, mindestens unbeliebt an (Gräff 2014). Menschen sind zeitliche Wesen, Zeit ist grundlegend und deshalb konstitutiv für ihre Erfahrungen.

Erfahrungen geben dem gelebten Leben Sinn. Diese Erfahrungen sind allerdings nie ohne Bezug zu Beziehungen mit anderen Menschen. Das eigene Leben (soweit man überhaupt von „eigen“ sprechen kann) und somit auch die jeweiligen Lebensphasen werden immer relational erfahren. Erfahrungen, die uns angehen, sind solche von Beziehungen, Gefühlen, Emotionen oder Ereignissen mit anderen und in sozialen Kontex-

ten. Leben hat also Sinn entsprechend den Erfahrungen, die sich immer und notwendig durch Beziehungen, soziale Verhältnisse, Sprache und Kultur, Raum und Zeit ergeben (s. Rentsch in diesem Heft) – und das könnte ein „fundamentales Apriori“ (Worms 2013, 50) sein. Die existentielle und die soziale Dimension sind miteinander verschränkt. Zeit – erfahren als die Empfindung der Zeit und als das Verhältnis zu vorgegebenen Zeitordnungen – ist leiblich im Menschen verankert. Gleichwohl existiert der Mensch auch in der Zeit. Hierbei hat das Zeitgefühl eine „Dramatik, die gar nicht vergleichbar ist mit dem Raumgefühl“ (Améry 1979, 33). Diese Dramatik ist im Alter gut zu spüren, denn es verändert unser Verhältnis zur Zeit, und zwar sowohl zur Vergangenheit als auch zur Zukunft.² Für junge Menschen ist die Zukunft weit offen und unendlich, aber für alte Leute ist sie endlich und kurz, und das hat tiefgreifende Konsequenzen für die innere Erfahrung des Lebens. Altern bedeutet Altern in der Zeit.

1. Wann und wie ist ein Mensch alt?

Erste Annäherung

Eine schlichte, wenngleich kaum weiterführende Antwort auf die Frage, wann jemand alt sei, gibt Jean Améry mit dem Verweis, dass man alt sei, wenn der Körper schwach und das Hirn blöde werde (1979, 23). Allerdings sind solche allgemeingültigen Aussagen über den Körper und das Hirn des alten Menschen oft nicht zutreffend. Ich möchte daher im Folgenden stattdessen das Zeiterleben und die Zeitverhältnisse zur Klärung heranziehen.

2 Im Alter ändert sich selbstverständlich auch der Bezug zum Raum. Allerdings hat dieser Bezug mehr mit der körperlichen Verfasstheit zu tun, die nicht spezifisch für das Alter sein muss.

Alt sein bedeutet, mit seiner eigenen *Endlichkeit* konfrontiert zu sein; die räumliche Dimension ist immer endlich, aber die zeitliche Dimension schien ein ganzes Leben lang bis zum Alter grenzenlos. „Von einem bestimmten Augenblick an – der Zeitpunkt ist individuell verschieden – wird sich der gealterte Mensch seiner biologischen Bestimmung bewusst: Die Zahl der Jahre, die ihm noch zu leben bleiben, ist begrenzt.“ (Beauvoir 2004, 486) Die Gesellschaft vermittelt ihm ein Bewusstsein von seinem körperlichen Niedergang und seiner Nutzlosigkeit im sozialen und ökonomischen Leben. Wenn der alte Mensch sich seines biologischen Prozesses des Alterns bewusst ist und wenn ihn der Blick der Gesellschaft trifft, dann ist seine Realität mit einer zweifachen Endlichkeit konfrontiert: Die erste ist eine bedingte und ergibt sich aus der Faktizität, dass das Ende der Existenz eine biologische Tatsache ist, im Ende, „das ihr von draußen gesetzt wird“ (ebd., 491). Die andere Endlichkeit ist in der „ontologischen Struktur des Für-sich“ begründet (ebd.), die aber erst im Alter durch den gesellschaftlichen Blick von außen offenbar wird. Diese zweite Form der Endlichkeit bedeutet, dass der alte Mensch für sich realisiert, dass seine Jahre gezählt sind und er sich selbst nicht wird entfliehen können: Die Zukunft ist ausweglos und endlich, die Vergangenheit beschwert als Last und Bedrängnis. Das gelebte Leben scheint die Dynamik der dreifachen Struktur von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verloren zu haben. Die Dramatik des Zeitgefühls liegt in dieser doppelten Endlichkeit des Alters (Schües 2014).

Für Beauvoir (2004) ist die *gesellschaftliche Perspektive* diejenige, die einem Menschen – wie plötzliche „Metamorphosen“ (372) – vermittelt, dass er oder sie alt ist. Als sie die Anrede „Meine alte Freundin“ hört, fühlt sie sich *alt* „auf Grund der anderen, ohne entscheidende Veränderungen erfahren zu haben“ (ebd., 274) und ohne innerlich das Gefühl des Alters

wirklich realisieren zu können. Denn die äußere Welt, das Andere oder der gesellschaftliche Blick sind nicht ich, vermitteln mir allerdings das Urteil: „Ich bin jetzt alt“. Mein *Körper*, der *Andere mit seinem Blick* und die *Umwelt* – alle drei konfrontieren mein Selbst, das die Blicke spürt, sie sogar reflektiert, aber nicht als innere Evidenz erfährt. Wenn die Blicke sagen, dass ich alt sei, dann gerate ich in einen Konflikt mit meinem Äußeren und mit einer objektiven Beobachterperspektive, die mich eigentlich nicht meinen kann. Diese objektive Realität gibt es für die Anderen, aber doch nicht für mich selbst. Denn für mich gibt es einen Gegensatz zwischen meiner inneren Evidenz, die für Dauer steht, und der objektiven Evidenz der Verwandlung. „Wir müssen uns einer Realität stellen, die unzweifelhaft wir selber sind, während sie uns doch von außen erfasst und unbegreiflich für uns bleibt. Es besteht ein unüberwindbarer Widerspruch zwischen der inneren Evidenz, die unser Fortdauern verbürgt, und der objektiven Gewissheit unserer Verwandlung.“ (ebd., 373) Diese Kluft zwischen meiner inneren Evidenz und der objektiven Perspektive lebe ich als mich stützende Differenz zwischen Anomalität und Normalität. Beauvoir (ebd., 366) verweist in diesem Zusammenhang auf die Ansicht von Georges Canguilhem, der die Beziehung zwischen dem *Anormalen* und *Normalen* mit Bezug auf das biologische Gesetz des Alterns ausführt: Das biologische Alter erklärt das Leiden, das aber als Anomalie empfunden wird, und so bleibt es ein Widerspruch in mir. Canguilhem interessiert sich dafür, wie ein Organismus nicht einfach der Umwelt unterworfen wird, sondern diese strukturiert und damit normsetzende Fähigkeiten ausbildet. „Die Normen des Greises hätten beim erwachsenen Mann als Mangel gegolten.“ (Canguilhem 2013, 310)

In ihrem Aufsatz *We in the Other, and the Child in Us* arbeitet Silvia Stoller (2014) heraus, dass Beauvoir den Weltbe-

zug und die Beziehung zum Anderen, also den „Fremdbezug“, betont. Von dieser Gewichtung unterscheidet Stoller Maurice Merleau-Pontys phänomenologischen Ansatz, der im Zusammenhang mit dem Alter und der Erfahrung der Vergangenheit besonders den „Selbstbezug“ herausstellt (ebd., 204). Zur Darstellung des Alterns in Bezug auf das Selbst und auf die eigene Vergangenheit verweist sie auf Merleau-Pontys Ausführung über den irreduziblen Erwerb des Vergangenen. „Was wir erlebt haben, ist und bleibt beständig für uns da, der Greis noch rührt an seine Kindheit.“ (Merleau-Ponty 1966, 448) Für Merleau-Ponty ist die Vergangenheit ein zeitlicher Horizont, der das Selbst anonym als Anderen betrifft und die jeweilige Gegenwart mitbestimmt. Der Vergangenheitshorizont ist anonym, namenlos, weil er Ereignisse wie etwa die eigene Geburt umfasst, die stattgefunden haben muss, aber nicht erinnert und deshalb nicht benannt werden kann. Doch wenn ein Mensch alt ist, dann rückt die Vergangenheit näher. Merleau-Ponty vermutet, dass es dabei nicht die Vergangenheit, die Kindheit sei, die mich unvermutet bedrängt oder womöglich gefangen hält, sondern das Kind in mir, das *mich* berührt.

Beauvoir beurteilt das Verhältnis des alten Menschen zur Vergangenheit mit harschen Worten. Die Kindheit erscheint als etwas in mir, nach dem ich mich als alter Mensch sehne, dem ich mich jetzt hingeben kann. „Alle Altersneurosen haben ihre Ursachen in der Kindheit oder in der Adoleszenz.“ (Beauvoir 2004, 483) Gleichzeitig ist es die eigene Vergangenheit, die sich im Alter in Form der Kindheit meldet. Beauvoirs Zeuge ist Sigmund Freud: „Vor allem von seiner Kindheit wird der alte Mensch immer wieder heimgesucht.“ (ebd., 481) Das Alter ist dadurch gekennzeichnet, dass der „alte Mensch [...] seine Vergangenheit in Gestalt von Bildern, Phantasien, Gefühlszuständen“ verinnert (ebd., 484). Es sind Bilder und Geschichten, die

aus der Kindheit hochsteigen und ganz real die gegenwärtigen Gefühle beeinflussen. Gleichzeitig entfliehen die alten Menschen der Gegenwart, denn Kraft schöpfen sie aus den Geschichten von damals, die für sie einen starken Gefühlswert haben. In dieser Hinsicht wird die Vergangenheit zum Imperativ, der den Menschen, wie von außen kommend, aus der Gegenwart hinauszieht. Somit legen nach Beauvoir andere *Menschen*, die *Gesellschaft* und die *Imperative der Vergangenheit* den Menschen wie von außen ihr Altsein nahe. Die mit dieser Metamorphose einhergehenden Erfahrungen sind zeitlich strukturiert und verändern auch das Verhältnis zur Zeit.

Dagegen belässt Merleau-Ponty die Erfahrungsbezüge der alten Menschen eher in der Gegenwart, sie tragen die Vergangenheit, die aber weitgehend anonym ist, in sich. Dennoch berühre das Kind den Greis. Die Beschreibung des Selbstverhältnisses ist in Merleau-Pontys Text zarter angelegt. Es gibt nicht diese Brüche und Metamorphosen, die in aller Brutalität die Menschen plötzlich auf ihr Altsein verweisen. Beauvoir führt die Zeitordnungen und Blicke der „Außenwelt“ vor, gerade um zu zeigen, wie ambivalent das Alter(n) ist. Es ist eine Ambivalenz, die zwischen dem Blick des Anderen und der Gesellschaft sowie dem Gegensatz zwischen der Vergangenheit (mit ihren Imperativen) und der Gegenwart zur Unerträglichkeit für den alten Menschen werden kann.

Im Unterschied zu Beauvoir verzichtet Merleau-Ponty als guter Phänomenologe, der sich aus methodischen Gründen aller Werturteile enthält, auch auf bewertende oder womöglich gar harsche Beurteilungen des Alters. Er sagt eigentlich nur, dass der alte Mensch offen für seine Vergangenheit sei. Das ist vermutlich nicht spezifisch für das Alter, jedoch ist es spezifisch für jemanden, der nicht betriebsam in der Gegenwart gehalten wird.

Aus Alltagsgeschichten kennen wir die Erfahrung, dass die verfllossene Zeit sehr unterschiedlich empfunden werden kann, wie bisweilen besondere Anlässe zeigen, die Menschen von „damals“, von „früher“ zusammenbringen. Es sind solche Zusammenkünfte wie der 40. Jahrestag des Abiturs, Trauerfeiern oder aber auch Zufallstreffen, bei denen die Gespräche entweder mit „Du hast dich gar nicht verändert“ (was nett gemeint, aber eigentlich eine Kränkung ist) oder „Ach, damals waren wir noch jung und schön“ beginnen und in denen „Weißt-du-noch-Geschichten“ ausgetauscht werden. Solche Begebenheiten zeigen: *Zeit ist vergangen*. Und manchmal ist es auch so, dass diejenigen, die alte Freunde treffen und sich an ihr meist verändertes Äußeres gewöhnt haben, empfinden, dass die Beziehung sich so anfühlt, als sei gar nicht so viel Zeit vergangen – „ganz wie früher“. Diese Erfahrung der vergangenen Zeit, die Ereignisse und Erfahrungen in die Vergangenheit versenkt hat, und die Erfahrung einer Zeit, die scheinbar einigen Beziehungen, Freundschaften und Angelegenheiten nichts hat anhaben können, sind typisch für das Altern. Beide Erfahrungen bringen einen Subjektcharakter von Zeit hervor, der in seiner Widersprüchlichkeit die Dramatik der Zeit betont. Obgleich wir unsere Vergangenheit mit ihren Geschichten und Ereignissen nicht immer erinnern können, ruht sie doch in dieser paradoxalen Form des Vergangenen und des Daseienden in uns. Die Dramatik der Zeit des Alterns wird somit auf unterschiedliche Weise in der Erinnerung sichtbar: Imperative der Vergangenheit, die den alten Menschen fesseln, zarte Berührungen aus der Vergangenheit, die ihn anrühren. Sentimentalität und Sensibilität liegen im Alter dicht beieinander.

2. Menschen sind *zeitsensibel*

Menschen, so sagte schon Aristoteles, sind die einzigen lebendigen Wesen, die einen „Sinn für Zeit“ haben und die verstehen, dass sie einen „Leerraum von Zukunft [...] so oder anders ausfüllen“ (Gadamer 2002, 153) können. Sie sind sensibel, weil sie zeitliche Wesen sind und weil die Zeit Erfahrungen konstituiert. Die Entfaltung dieser These steht im Zentrum zweier unterschiedlicher moderner Denkmodelle der Zeiterfahrung, die, scheinbar unvermittelbar, in einem problematischen Spannungsverhältnis nebeneinander existieren und in unterschiedlichen Varianten thematisiert werden: (a) das Modell der linearen Zeit und (b) das der dimensionierten Zeit (vgl. Sandbothe 1997). Die hier gewählten Entfaltungslinien folgen zwei klassischen Grundwerken, die jeweils von der Realität wie auch der Subjektabhängigkeit der Zeit ausgehen, aber zu strukturell ganz unterschiedlichen Konzeptionen gelangen.

(a) *Lineare Zeit*

Die Zeitphilosophie eines linearen Zeitprozesses bestimmt die Zeit im Rekurs auf die endliche Grundverfassung menschlicher Erkenntnis als „reine Form der sinnlichen Anschauung“ und als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Diesen transzendentalphilosophischen Ansatz hat Immanuel Kant in der „Transzendentalen Ästhetik“ der *Kritik der reinen Vernunft* (1981 [1787]) vorgelegt. Kant geht es um die konsekutive Anordnung von sinnlichen Wahrnehmungen, auf die der Mensch in seinem Weltbezug angewiesen ist. Diese lineare Zeitvorstellung kann mit dem Vokabular von „früher“, „gleichzeitig“ und „später“ ausgedrückt werden.

Die lineare Zeitvorstellung bestimmt die Dimension der Alltagszeit. Sie wird vor allem als Uhrzeit und Kalenderzeit, die

gemessen und quantifiziert werden kann, dargestellt. Ihre Berechnung erfolgt in Sekunden, Minuten, Stunden, Tagen und Jahren. Sie ist linear und „fließt“ von der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit. Sie bestimmt und strukturiert die Bereiche des öffentlichen Lebens, das Erwerbsleben, unsere freie Zeit bis in die Planung der Lebensphasen, wie etwa des Rentenalters. Diese öffentliche Zeit vergeht unabhängig von der jeweiligen Person und sie bestimmt (mehr oder weniger) den Rhythmus des täglichen Lebens sowie die Gestaltung des gesamten Lebens und Zusammenlebens mit unseren Mitmenschen. Unter dem modernen Zeitregime kann es jedoch geschehen, dass die Sequenz von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit aufgrund der Zeitbeschleunigung gar nicht mehr differenziert erfahren werden kann.

(b) Dimensionierte Zeit

Die andere Zeitphilosophie, die bereits in der augustinischen Zeitkonzeption vorgedacht wurde, nimmt an, dass das Bewusstsein selbst temporal in einer dreidimensionalen Struktur von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gestaltet ist. Diese Zeitstruktur des Bewusstseins bildet die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrungsobjekten. Der transzendental-phenomenologische Ansatz der Zeit wurde von Edmund Husserl in seinen Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928) entfaltet und von anderen Phänomenologen wie etwa Martin Heidegger und Merleau-Ponty weiterentwickelt. Das Konzept der dimensionierten Zeit kann mit dem Vokabular von „vergangen“, „gegenwärtig“ und „zukünftig“ ausgedrückt werden. Die Idee der dreifachen Dimensionierung von Zeit setzt einen subjektiven Standort in der Welt voraus. Die Überlegung, dass die Zeit, so wie sie sich uns darstellt, im-

mer sowohl den jeweiligen Handlungen, den Geschehnissen, als auch dem Bewusstsein zugeschrieben wird, geht einher mit der Überzeugung, dass Erfahrungen immer intentional, also auf „etwas“ gerichtet sind. Jemand sieht *etwas*, fühlt *etwas*, denkt *etwas*. Wahrnehmungsgegenstände und Bedeutungen werden in Bewusstseinsakten der Vergegenständlichung und Sinnbildung konstituiert, indem diese der sinnlichen Vielfältigkeit eine ideale Identität *durch* die Zeit hindurch zuschreiben und zugleich selbst *in* der Zeit dimensioniert sind. Das Zeitmodell der dimensionierten Zeit berücksichtigt insofern auch den Aspekt des Fließens der Zeit, als in einem Bewusstseinsfluss dasselbe Objekt hinsichtlich seiner unterschiedlichen Veränderungen wahrgenommen werden kann.

Das Zeitbewußtsein ist also ein *objektivierendes* Bewußtsein. Ohne Identifizierung und Unterscheidung, ohne Jetzt-Setzung, Vergangenheits-Setzung, Zukunfts-Setzung etc., kein Dauern, kein Ruhen und Sich-Verändern, kein aufeinanderfolgendes Sein etc. Das heißt: ohne all das bleibt der absolute ‚Inhalt‘ blind, bedeutet nicht objektives Sein, nicht Dauern etc. [...] *Etwas* ist in der objektiven *Zeit*. *Etwas!* (Husserl 1966, 297)

Diese Zeilen des Phänomenologen der Zeit implizieren, dass das Feld der Präsenz das Erfahrungsfeld der sinnbildenden Bewusstseinsakte darstellt. Die Bedeutungen der Erfahrungen werden durch das jeweils mitgemeinte Erinnernte (Retention), also das gerade eben Gesehene, und das ebenfalls mitgemeinte Antizipierte (Protention), das noch zu Erwartende, strukturiert. Somit hat Erfahrung, so wie sie in der Phänomenologie verstanden wird, immer eine triadische Struktur, weil sowohl das Vergangene als auch das Zukünftige in das Gegenwärtige hineinragen. Phänomenologisch betrachtet ist jede Erfahrung nicht einfach im Augenblick der Gegenwart, im Jetzt, sondern

sie ist strukturell in die Vergangenheit und Zukunft ausgebreitet. Die dimensionierte Zeitlichkeit ist an die Welt und an das Selbst gebunden. „Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich.“ (ebd., 83) Die sinnstiftende Leistung des Zeitbewusstseins ist untrennbar von den Erfahrungen, die Menschen in der Welt machen.

Beide Zeitkonzepte beanspruchen, dass ihr jeweiliges Modell – lineare bzw. dimensionierte Zeit – grundlegend ist: Gemäß dem Kant'schen Ansatz ist die dimensionierte Zeit eine Ableitungsform der linearen Zeit; mit der Phänomenologie gedacht ist die dimensionierte Zeit die ursprüngliche und die lineare Zeit die abgeleitete Zeitform. Heidegger hat den Streit zugespitzt und deutlich gemacht, dass ein lineares Modell, das die Zeit in Minuten, Stunden und Tagen kalkuliert, nicht nur die Herkunft der Zeit ausblendet, sondern auch die Zeit selbst verliert. Dieser defizitäre Modus eines sogenannten vulgären Zeitbegriffs führe zu einem Dasein, „das mit der Zeit rechnet, mit der Uhr in der Hand lebt, dieses mit der Zeit rechnende Dasein sagt ständig: ich habe keine Zeit“ (Heidegger 1989, 20). So kann mit Michael Theunissen, aber auch mit Autoren wie etwa McTaggart, geschlossen werden, dass „Zeit in zwei Reihen zerfällt, die sich nicht ohne weiteres aufeinander abbilden lassen“ (Theunissen 1991, 302; vgl. McTaggart 1993).³ Theunissen (1991) macht deutlich, dass Menschen sich selbst gar nicht realisieren, also erleben und verwirklichen können, „ohne Zeit mitzurealisieren“ (304). Dabei betont er, dass Menschen sich selbst nur bewusst sind, also als Subjekte existieren, wenn sie die Zeit in ihren Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit realisieren können. „Wir können menschlich, das

3 Dass McTaggart (1993) Kant gänzlich missverstanden hat, indem er ihm unterstellt, die Irrealität der Zeit nachweisen zu wollen, ist in diesem Zusammenhang unerheblich.

heißt: als Subjekte, nur so existieren, daß wir die lineare Zeitordnung [...] unaufhörlich in die Ordnung der Zeitdimensionen verwandeln.“ (ebd.) In der Weise, *wie* Menschen leben, wird die Zeit verwirklicht in ihrer jeweiligen Struktur und Charakteristik. Wenn also Zeit zur „nackten Sukzession“ (ebd.) wird und ein Selbstvollzug nicht mehr möglich wäre, dann hieße das, entweder unsere „Kräfte“ wären erlahmt oder das kulturelle und gesellschaftliche Zeitregime hätte uns voll im Griff. In beiden Fällen wäre unsere Subjektivität, die uns *als* Menschen mit einem subjektiven Standort in der Welt verortet, niedergerungen. Der erstgenannte Aspekt verweist auf Krankheit, Erschöpfung oder andere Dispositionen, die zu einem unrealisierten Selbstverhältnis führen können, der andere betrifft gesellschaftliche und kulturelle Zeitregime. Beide Aspekte sind oft miteinander verschränkt. Zeitregime, die als unseren Werten und Entscheidungen, unserem Wollen, Handeln, Fühlen und Denken zugrunde liegende gesellschaftliche und kulturelle Ordnungen verstanden werden, sind maßgeblich für die Bedingtheit und Verfasstheit der Menschen (vgl. Assmann 2013, 19).

Menschen haben einen „Sinn für Zeit“ (Gadamer 2002, 153). Wir sind „zeitliche Wesen“, die der Zeit – genauer: der Realisierung von Zeit- und Selbstvollzug – bedürfen, um zu sein. Somit sind wir sensibel, empfindsam und sogar verletzbar gegenüber Zeitregimen, die unseren jeweiligen Befindlichkeiten oder Tätigkeiten nicht angemessen erscheinen (Schües, Olkowski, Fielding 2011). Diese Sensibilität und Verletzbarkeit durch Zeitregime beruht darauf, dass es ihre Bedingungen sind, die die Möglichkeiten unseres Selbst und unserer Erfahrungen konstituieren. Weil Menschen Sinn für Zeit haben und Zeit Erfahrungen konstituiert, sind Menschen zeitsensibel und somit durch die Zeit manipulierbar. Anhand der unterschiedlichen zeitphilosophischen Ansätze konnte gezeigt werden, dass die

beiden Modelle nicht schlicht aufeinander reduziert werden können, da sie jeweils auf ihre Weise unsere Erfahrungen strukturieren und formen. Wichtig für die hier gewählte Fragestellung ist es, die Zeit in der Erfahrung selbst und in Bezug auf ihre Voraussetzungen zu thematisieren, um diese dann in ihrem Sinnkontext zu entfalten. Somit ist der phänomenologisch-hermeneutische Ansatz zentral für diese Ausarbeitung. Allerdings kann die lineare Zeit in der Erfahrung durch den Einfluss und die Macht von kulturellen Zeitregimen Überhand gewinnen und selbst auf spezifische Weise geformt und in ihrer Geschwindigkeit beeinflusst werden. So kann etwa die lineare Zeit, die als eine Reihenfolge von Einzelmomenten gedacht wird, als beschleunigt und zu schnell in Bezug auf die Wandlungen in der Welt empfunden werden. Weil die Menschen zeitsensibel sind und die Zeit Sinn *macht* für sie, realisieren sie die Zeit in ihren Erfahrungen, ihrer Befindlichkeit und Grundverfassung als passend oder unpassend, langweilig oder anregend, richtig, krankmachend oder schwierig. Zeit ist somit spezifisch für die *conditio humana*. Die Moderne prägt nun ihre eigenen Zeitregime aus. Die lineare Zeit unterliegt einem beschleunigten Ablauf von Momenten, die aufgrund der Geschwindigkeit als Momente nicht wahrnehmbar sind. Deshalb taumelt das Selbst und verliert sich in einer „Verzeitlichung der Zeit“ (Rosa 2012, 260–263). Die Grundstrukturen von Moderne und Spätmoderne und die Konsequenzen für das Alter(n) werden unter kulturtheoretischer Perspektive in den folgenden beiden Abschnitten nachgezeichnet.

3. Zeitregime der Moderne

Werden kulturelle Zeitregime in den Blick genommen und als wirkungsmächtige, aber unter die Bewusstseinschwelle abgesenkte „implizite‘ Axiome“ (Assmann 2013, 20) gedeutet, dann können Bedingungen, die Zeitordnungen unterliegen und unsere Erfahrungen konstituieren, in ihrer Logik beschrieben werden. Jede Epoche hat ihre eigenen gesellschaftlich-kulturellen Zeitregime, die unter kulturtheoretischer Perspektive herausgearbeitet werden können. Eine hierfür offene Phänomenologie der Zeit hat die komplementäre Aufgabe, diese unausgewiesenen vorausgesetzten Zeitregime als die Bedingungen und Vorstrukturierungen der Erfahrung zu entfalten.

Zeitregime beruhen auf unterschiedlichen Faktoren und wirken auf verschiedenen Bedeutungsebenen. Aleida Assmann hat ausgehend von der Frage, ob die Zeit aus den Fugen sei, erforscht, wie sich unsere Orientierung in den Zeitverläufen in Bezug auf Vergangenheit und Zukunft historisch und kulturell verändert hat. Im Mittelpunkt stehen dabei die Zeitregime der Moderne und der Übergang zur Spätmoderne, die ungefähr in den 1980ern einsetzte und als die Zeitordnung der Gegenwart verstanden werden kann.

In meinen folgenden Überlegungen möchte ich einige Aspekte von Assmanns Diagnose herausgreifen und diese dann im nächsten Abschnitt im Hinblick auf das Thema des Alterns unter dem Regime der Spätmoderne weiterdenken. Assmann selbst hat auf die unterschiedlichen Lebensphasen eines Menschen keinen Bezug genommen. Ihre Perspektive ist auf die kulturelle und gesellschaftliche Dimension gerichtet, wobei sie besonders auf historische und literarische Texte Bezug nimmt. Wichtig für die folgende Diskussion sind erstens der historische Wandel hin zur Moderne, der im 18. Jahrhundert angesetzt werden kann, und zweitens die Antworten auf die Moderne in

der Gegenwart, nämlich die Spätmoderne. Sie hat die Moderne überschritten, aber auch weitergeführt. Deshalb bleibt eine klare Differenzierung schwierig. Die Spätmoderne hat ihren Vorläufer nicht ganz zurückgelassen.

Die industrielle Revolution führte zu einem ungeheuren Wachstums- und Beschleunigungsschub, der als Beginn des Zeitregimes der Moderne angesehen werden kann. Damit wurden zugleich die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass man die Zeitrhythmen des Alltags, der naturverbundenen Bedürfnisse und sozialen Handlungen der Menschen, ignorieren konnte. Unterschiedliche Zeitformen oder Zeitstrukturen wurden einem Vereinheitlichungsdruck ausgesetzt. Mit dem Diktum „Zeit ist Geld“ rief Benjamin Franklin zum Zeitsparen und zur Zeitkontrolle auf. Aus dieser Sichtweise ist es folgerichtig, immer schneller zu werden, sich zu beschleunigen, d. h., schneller zu produzieren, schneller zu konsumieren, schneller zu kommunizieren, sich schneller zu bewegen. „Zeit“ wird instrumentalisiert, und zwar für den Gelderwerb. Sie wird zur Ware. Sie hat keinen Eigenwert mehr, sondern nur jenen Wert, den ihr das Geld verleiht. Die rechenhafte Zeit ist das Maß aller Dinge; sie wird zur Ressource, Menschen haben Zeitdruck. Mit der Uhr in der Hand haben sie keine Zeit. Es ist geradezu „in“, keine Zeit zu haben. Der Zwang, sich zu beeilen und die Zeit nicht zu verträdeln, beherrscht das Denken, Fühlen und Handeln vieler Menschen, mindestens derjenigen, die sich zur Berufswelt zählen (wollen).

Mit Verweis auf die von Aleida Assmann (2013) behandelten historischen und literarischen Beschreibungen möchte ich *vier Aspekte* des modernen Zeitregimes herausarbeiten, die gesellschaftshistorische Prozesse und Erfahrungsmöglichkeiten kennzeichnen. Allerdings werde ich die von Assmann genannten Aspekte anders gewichten und einteilen und sie vor allem

als Inspiration nehmen, um dann anhand einiger Ebenen der Zeiterfahrung den Übergang von der Moderne in die Spätmoderne in Bezug auf spezifische Momente des Alter(n)s herauszuarbeiten. Somit geht es mir nicht um eine Besprechung von Assmanns gewinnbringendem Buch über den *Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, sondern um die Herausstellung von solchen Aspekten, die für die Thematisierung der Zeitregime des Alters hilfreich sein können. Hierbei soll das Alter in seiner Subjektposition anerkannt werden.

Der *erste Aspekt* richtet sich auf den Gedanken, dass aufgrund der Linearität des herrschenden Zeitmodells die Zeit gebrochen, gemessen und in Phasen oder Abschnitte eingeteilt werden kann. Das moderne Zeitregime legt die Betrachtung des Lebens in Form einer Lebensphasenzäurrhetorik nahe. Die Einteilung in *Lebensphasen* ist eine Ordnung, die von der Moderne aus der Tradition übernommen wurde und ihr strukturell entspricht. Sie findet sich bereits in der Antike, wie das eingangs vorgestellte Gedicht von Solon zeigt. Die Herrschaft eines linearen Zeitmodells macht es aber einfacher, Generationen, Phasen, Stufen und Epochen nicht nur zu unterscheiden, sondern im Sinne der Zukunftsorientierung die jeweils neue Zeit gegenüber der alten als besser zu beurteilen. Üblicherweise wurde und wird die nachrückende jüngere Generation als Erschütterung und Ablösung der älteren Generation gesehen. Sie gilt als gesellschaftlicher und kultureller Motivationsschub für die Gegenwart. Die jeweiligen Zäsuren unterteilen heutige Biographien in Kindheit, Jugendzeit usw. bis hin zum höheren Alter, das in der Moderne auf keinen Fall als besser als die vorherige Lebensphase beurteilt wird. Durch die Abgrenzungsrhetorik wird eine beschreibende und normative Kraft freigesetzt, die Angehörige unterschiedlicher Altersgruppen gegeneinander auszuspielen vermag.

Der *zweite Aspekt* des Zeitregimes der Moderne hebt die Fiktion des Anfangs hervor. „Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne“, dichtete Hermann Hesse in seinem Gedicht *Stufen* und ist damit ein viel zitierter Gast auf Geburtstags- und Hochzeitsfeiern. Aber nicht nur im Zusammenhang von Feierlichkeiten scheinen der Anfang und das Anfangen zu faszinieren. Das Neuanfangen im Rahmen von Revolution, Innovation und individuellem Handeln gehört zum modernen Zeitregime. Dem historischen Fortschrittsdenken der Traditionsbrüche, den politischen Bestrebungen, der ökonomischen Planungssprache und der individuellen Selbstinszenierung wohnt jeweils der Gedanke des Neuanfangens inne. Die Moderne situiert die menschliche Verfasstheit zwischen einer Freiheit zum politischen Handeln und Sprechen als Anfangenkönnen mit anderen und dem „Stress des Selberanfangens“, der überhandnehmen und zur Erschöpfung führen kann (Arendt 1987; Sloterdijk 1988, 42; Ehrenberg 2008).

Der *dritte Aspekt* betrifft das Verhältnis zur Vergangenheit. Im Rahmen des Fortschrittgedankens entwickelt die Moderne unter ihrem Zeitregime eine gewisse Aversion gegen die Vergangenheit. Den wohl prägendsten Satz für das Zeitregime der Moderne und sein Verhältnis zur Vergangenheit formuliert Assmann mit Verweis auf Michail Bakunin: „Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust.“ (2012, 167) Industrialisierung und Kapitalisierung leben von der kreativen Zerstörung der Vergangenheit, die ausschnittsweise zum leblosen Relikt stilisiert im Museum und als Denkmal konserviert wird, und der Lust am Neuanfang, an Niedergang und Aufstieg, Verfall und Erschaffung. Selbst in der Fabrikation der Dinge wird deren vorbestimmter Verfall bereits eingebaut, um das sich beschleunigende Rad der Erneuerung aufrechtzuerhalten. Die geplante Obsoleszenz technischer Geräte tritt immer früher auf.

Irreparabel werden sie zur Vergangenheit erklärt und entsorgt. Mit der Moderne gedacht: Wer die Lust an der Zerstörung und am Neuanfang nicht mehr zu spüren vermag, der ist alt!

Der *vierte Aspekt* richtet sich auf das am häufigsten thematisierte Phänomen, wenn es um die Moderne, aber auch um die Spätmoderne geht: die Erfahrung der Zeitbeschleunigung. Sie kann, wie Hartmut Rosa (2012, 190–194) herausarbeitet, auf drei verschiedenen, aber miteinander verschränkten Ebenen beobachtet werden:

a) Es gibt erstens eine technische Beschleunigung, die die Mobilität, Kommunikation und den Herstellungsprozess betrifft. Die schnelle Überwindung oder sogar Vernichtung von Raum und Zeit ist gepaart mit dem Schwindel, den Menschen oft mit jeder weiteren Beschleunigung verspüren.

b) Der soziokulturelle Wandel ist beschleunigt: Der Wandel der Moden betrifft nicht nur die Kleiderordnung, auch die gesellschaftlichen Normen und Werte werden in der Moderne von *intergenerativen*, sich im Wechsel der Generationen vollziehenden Veränderungen erfasst. Diese soziokulturelle Wandlungsgeschwindigkeit wird in der gegenwärtigen Spätmoderne so sehr gesteigert, dass *intragenerative*, innerhalb ein und derselben Generation stattfindende Veränderungsschübe das Leben existentiell und sozial bestimmen. Das zeigt sich zum Beispiel an den veränderten Normen der Kommunikation durch neue Technologien. Die Erwartung, für andere kommunikativ „online“ verfügbar zu sein, ist Teil der gegenwärtigen Normalität.

c) Auch deshalb ist – und das betrifft eine weitere Ebene – das individuelle Lebenstempo gesteigert worden. Nur der schnelle, rastlose Mensch, der mit der kürzer werdenden Gegenwart eilt und nicht überfordert und erschöpft aus dem Leben fällt, ist modern und *mit* der Zeit. Der (spät)moderne Mensch ist online und verfügbar; Uhren und Kalender (stets parat im

Smartphone) bestimmen Lebensläufe als Arbeitsabläufe. Der moderne Mensch arbeitet im Büro, an seiner Beziehung, optimiert seine Lebensplanung und seine Kompetenzbereiche. Wer jetzt einwendet, dass es doch mittlerweile auch Menschen gibt, die mit Yoga, Forderungen nach mehr Urlaub (Auszeit) und kürzeren Bürozeiten auch Gegenteilstendenzen leben, dem möchte ich erwidern, dass es fraglich ist, ob diese Versuche dem gegenwärtigen Zeitregime tatsächlich etwas anhaben können.

Kennzeichen der Gegenwart sind einerseits ein erhöhter Beschleunigungsdruck zeitlicher Vorgaben und andererseits verschiedene kultur- und gesellschaftstheoretische Ansätze, die im Rahmen von Kompensations- und Entschleunigungsversuchen darauf abzielen, menschliche Bedürfnisse deutlicher in den Vordergrund zu rücken und den kulturellen Zusammenhang und die jeweilige Relevanz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu problematisieren.⁴ Die Wahl des Mitmachens oder Verweigerens mag sich für alte Menschen gar nicht stellen – ihre Verfasstheit lässt sich nicht einfach zeitlich in ein bestimmtes beschleunigtes Lebenstempo eintakten. Alter bricht herein als Störung; wie Kinder und Kranke haben Alte einen Zeitrhythmus, der durch ihre jeweiligen Befindlichkeiten und Bedürfnisse bestimmt ist und nicht in die Ordnung der modernen Zeittaktung zu passen scheint, aber auch nicht passend gemacht werden kann. Deshalb müssen Institutionen, die sich dieser Gruppen annehmen, wie Kindergärten, Krankenhäuser, Pflege- und Seniorenheime, ihr Zeitregime immer wieder neu aushandeln: die Bedürfnisse ihrer „Insassen“ gegen das Zeitregime der Ökonomie.

4 Für die 1980er sind etwa Hermann Lübke und Odo Marquard zu nennen; Gegenwartsanalysen der Zeit wurden von so unterschiedlichen Denkern wie z. B. Hans Ulrich Grumbrecht, John Torpey oder Bruno Latour unternommen.

4. Wann und wie ist ein Mensch alt? Zweite Annäherung: Alter(n) in der Spätmoderne zwischen Kompensation und Subversion

Anhand der angeführten Aspekte – des Brechens der Zeit in Lebensphasen, der Betonung des Anfangenkönnens, des Vergangenheits-Zerstörens und der Erfahrung der Zeitbeschleunigung – lässt sich auf einer phänomenologischen Ebene entfalten und diskutieren, wie das Zeitregime der Spätmoderne viele Aspekte der Moderne weiterführt, aber umwertet. Es berührt besonders die Lebensphase des Alters. Meine These ist, dass nicht jede Lebensphase gleichermaßen in die jeweilige Ordnung und Gestaltung des herrschenden Zeitregimes eingebunden ist und dass besonders das Alter eine ungeahnte subversive Wirkmacht zur Geltung bringt, die dem Zeitregime der Moderne etwas von seiner imperativen Apodiktizität, Homogenität, Durchsetzungskraft und Geschwindigkeit nehmen kann.

Diese These betrifft drei miteinander verschränkte Gesichtspunkte:

a) Sowohl die Zeitregime der Moderne als auch die der Spätmoderne setzen dem Alter besonders zu und begrenzen gerade den alten Menschen gesellschaftlich und ökonomisch. Dieser Gesichtspunkt ist bereits mit Beauvoirs Beschreibung der Ambivalenz des Alterns zwischen dem Blick von außen und der inneren Perspektive und auch mit ihren Ausführungen zur Konfrontation mit der Vergangenheit eingeführt worden.

b) Das Alter entspricht in einigen Aspekten der Spätmoderne, gerade weil es die Vergangenheit sucht und bisweilen in ihr verharrt, und zwar so, als wäre die Vergangenheit noch Gegenwart.

c) Drittens wirkt das Alter aufgrund seiner spezifischen Verfasstheit kompensatorisch und subversiv gegen die Dynamik und gesellschaftlichen Tendenzen des gegenwärtigen Zeit-

regimes. Alte Menschen können mit ihrer Zeitgestaltung eine eigene Wirkmacht entfalten.

Schon vor dem Beginn dieses Jahrtausends ist der Glaube an den Fortschritt von Zweifeln überlagert worden. Unterschiedliche Tendenzen der Gegenwart werden formuliert: Einerseits werden vermehrt die Bedürfnisse der Menschen geltend gemacht, andererseits scheint die bereits in der Moderne beklagte und hofierte Schnelligkeit der Zeit noch einmal gesteigert worden zu sein. Wann ist der Mensch alt? Und wie lebt der alte Mensch in der Gegenwart der Spätmoderne? Viele Aspekte, die im letzten Abschnitt bereits für die Moderne genannt wurden, gelten weiterhin für die Spätmoderne. Besonders das Denken in Zäsuren der Lebenszeit und in Phasen des Lebens ist in der Gegenwart anzutreffen. Noch mehr sogar werden einzelne Gruppen als mögliche Zielgruppen beschrieben. Das Alter als Phase des Lebens findet derzeit in Literatur und Film eine besondere Aufmerksamkeit. Die Gruppe der Alten ist heterogen; sie werden als schrullig und eigenwillig beschrieben, sie haben Sex oder gehen zum Friseur, sie trinken oder spielen Scrabble, sie haben eine Katze oder sind mehr oder weniger von Demenz betroffen (Gautier 2010; Bovenschen 2013). Die Einteilung in Lebensphasen, aber auch der Hang zur Selbstinszenierung, der mit der Moderne einsetzt und in der Spätmoderne nach wie vor weitergetrieben wird, hat auch Konsequenzen für das Alter. Man altert individuell. Das jeweilige Leben kann individuell interpretiert werden und diese Interpretation wird in aller Unvertretbarkeit und mit anderen versucht. Die Verwirklichung der jeweiligen Interpretation bedarf aber der Anerkennung des alten Menschen als Subjekt. Wie also kann die Subjektposition alter Menschen in der Gegenwart beschrieben werden?

Wir leben derzeit in einer schnelllebigen, kapitalistisch organisierten Gesellschaft. In einem solchen System scheinen

alternde Menschen nicht bestehen zu können, denn ihnen haftet etwas Beständiges und Langsames, der Logik des Kapitalismus Widerstreitendes an. Sie scheinen für viele Tätigkeiten einfach mehr Zeit zu brauchen. Trotzdem gelten (bisweilen) die „jungen Alten“ sogar als nützlich, weil sie Erfahrungen haben. Immer häufiger wird der Anfang des Altseins hinterfragt: Länger zu arbeiten und den Ruhestand hinauszuzögern oder in den Vorruhestand zu gehen scheinen zwei Varianten, die beide Bestand haben. Wer die Individualität und Subjektperspektive der alternden Menschen ernst nimmt, wird niemals zu einer einheitlichen Bestimmung darüber kommen, wann jemand alt ist und wie gealtert werden sollte.

Der zweiten Aspekt der Moderne, der nach wie vor auch in der Spätmoderne zu finden ist, bezieht sich auf das Anfangen-Können: Hat der alte Mensch noch die Potenz dafür? „Ich mag nicht mehr!“ oder „Der Akku ist leer!“ sind wiederkehrende Aussagen älterer Menschen; angesichts der doppelten Endlichkeit (des Lebens und des Für-sich) selbst die Initiative zu ergreifen, scheint kaum möglich. Die Energie und der Schwung fehlen für die Neuanfänge. Nicht mehr anfangen können ist wahrscheinlich der Aspekt, der das Altern am deutlichsten erfasst. Denn ein Anfang ist nur ein Anfang, wenn er weitergeführt wird und wenn jemand an ihn anknüpft (Arendt 1987, 168). Dass andere den eigenen Anfang weiterführen und an ihn anknüpfen, erscheint im Alter schwer vorstellbar. Doch dafür kommt eine andere Stärke zum Tragen: das Umgehen mit Vergangenheit.

Der dritte Aspekt bezieht sich darauf, dass die Moderne unter dem Regime der Zerstörung der Vergangenheit und ihrer selektiven musealen Konservierung steht. Die mit Beauvoir und Merleau-Ponty eingeführte Beschreibung des besonderen Verhältnisses zur Vergangenheit im Alter kann nun historisch situiert werden. Pessimistisch beschreibt Beauvoir, dass der

Alte mit der Geschichte konfrontiert wird. Es ist eine Konfrontation, die mit Lasten und Gewichten einhergeht. Wir sind von der Vergangenheit gefangen: „Die Pläne sind versteinert. Diese Beschreibung passt auf das Alter; es ist, mehr noch als die Zeit der Reife, schwer geworden. Ein ganzes langes Leben ist hinter uns erstarrt und hält uns gefangen. Die Imperative haben sich vervielfacht, und ihre Umkehrungen sind Unmöglichkeiten.“ (Beauvoir 2004, 485) Somit stehe der alte Mensch ohnmächtig vor einer zu kurzen Zukunft, die eigentlich bereits verloren sei. Deshalb kennzeichnen Ohnmacht und Ausweglosigkeit in Beauvoirs Konzeption die Grundverfassung des alten Menschen. Als eine typische Autorin der Moderne kann Beauvoir der Vergangenheit als Teil der Gegenwart und der Lebensgeschichte wenig Positives abgewinnen.

Die Spätmoderne aber setzt der Zerstörung der Vergangenheit eine Vorliebe für Relikte und Museen entgegen. Es gibt ein verstärktes Interesse an Techniken und Hinterlassenschaften vergangener Zeiten, die nicht nur wie in der Moderne ausgestellt, sondern auch erlebt, angefasst und gefühlt werden dürfen. Retrokulturelle Ereignisse mit dem Slogan „Bringe einen Gegenstand von damals!“ gehören zum gängigen Programm von Kunst und Kommerz. Alte Menschen haben es da leicht: Erinnerungen an Tonbandgeräte, Setzkästen und Rezepte für das Einmachen von Gurken und Marmelade wirken einerseits so, als seien sie aus der Zeit gefallen, andererseits gibt es gegenwärtig, glauben wir Zeitschriften und Internetforen, durchaus eine besondere Zuwendung zu diesem „vergangenen“ Wissen.

Die vergangene Gegenwart der alten Menschen scheint fern und gleichzeitig rückt ihnen, wie bereits mit Beauvoir und Merleau-Ponty geschildert, die Kindheit nahe. Das Vergangene wird wieder lebendig, sogar so, als sei die Vergangenheit für die Gegenwart nie vergangen. In der Gegenwart der Spät-

moderne findet eine Verschiebung der Zeitdimensionen statt. Die Zukunft scheint abhandenzukommen, die Gegenwart ist breiter geworden. Heutige Medien vergessen nicht. Die Vergangenheit fließt nicht ab und drängt in die Gegenwart hinein. Damit ist die Differenz zwischen Gegenwart und Vergangenheit nicht immer klar. Diese Charakteristik gilt für das Zeitregime der Gegenwart, erscheint aber auch als eine passende Beschreibung für das Alter. Allerdings sind die Zeitbezüge verschieden: Gegenwartsautoren wie etwa Hans Ulrich Gumbrecht oder Andreas Huyssen diagnostizieren, dass sich durch Medien wie Facebook und Twitter eine Gegenwart ausbreitet, die alles in ihren Schlund zieht. Letztendlich werde dadurch die zeitliche Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerstört (Huyssen 2012, 228; Gumbrecht 2010). Die zeitliche Dimension ist im Alter ebenfalls verschoben. Doch ist diese Verschiebung nicht entstanden, weil – wie mit der kulturellen Perspektive der Spätmoderne beschrieben – die Gegenwart nicht abfließt, sondern weil die Kindheit, die Vergangenheit, den alten Menschen bedrängt. Auch hier lebt die Vergangenheit und breitet sich in der Gegenwart aus, auch hier ist die Differenz zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unklar. Doch ist es nun die Vergangenheit, die plötzlich – im Guten wie im Schlechten – wieder über den alten Menschen hereinbricht. „Das Vergangene ist nicht tot, es ist nicht einmal vergangen.“ So beginnt Christa Wolf ihren Roman *Kindheitsmuster*. Die Vergangenheit ist so lebendig, dass sie den alten Menschen manchmal überfluten und orientierungslos machen kann. Bisweilen kann aber auch das Alter die Chance zur Selbstvergewisserung und biographischen Orientierung sein. Oft ist zu beobachten, dass in der letzten Lebensphase ein besonderes Interesse für die Vergangenheit wächst, gerade weil sie vergangen ist und doch zu einem gehört.

Das Schreiben einer Autobiographie ermöglicht es, innezuhalten und einige Aspekte der gegenwärtigen Zeitregime zu kompensieren. Deshalb möchte ich mit Hilfe von Paul Ricoeurs Begriff der Erzählung der Sicht der versteinerten Vergangenheit eine andere zur Seite stellen, die auch die Erfahrung der Zeitbeschleunigung betrifft.⁵ Ricoeur interessiert sich für die Frage, wie sich die Erfahrungszeit und Geschichtszeit entfaltet. Die Klärung dieser Frage scheint mir auf die Problematik der Zeitregime des Alter(n)s übertragbar (s. Coors in diesem Heft). Die in Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges dimensionierte Zeit erschließt sich allein in der erzählerischen „Refiguration“ (Ricoeur 1991, 294 f.). Dabei wird sich die Zeit – auch die des Regimes – nicht vollständig offenlegen lassen, denn sie bleibt ein „Mysterium“ des Denkens, das sich der Repräsentation selbst der stärksten Kraft des Denkens verweigert. Dennoch vermag das Erzählen den Rausch der Geschwindigkeit der Verzeitlichung der Zeitlichkeit zu durchbrechen, die das Selbstverhältnis unmöglich macht (Rosa 2012). Die Erzählung ist das Medium der Selbstvergewisserung. Zugleich ist Erzählen auch eine Tätigkeit, die vielen alten Menschen am Herzen liegt, wenn sie Zuhörer haben.

Robert Musil vergleicht in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* die Reflexivität der Verzeitlichung der Zeit mit einem Zug: „Der Zug der Zeit ist ein Zug. Der Mitreisende bewegt sich zwischen festen Wänden und festem Boden, aber Boden und Wände werden von den Bewegungen der Reisenden

5 Als französischer Vertreter einer Hermeneutik und einer Entzweigungstendenz von Zeitmodellen hält Ricoeur (1991) den „epistemologischen Bruch zwischen der phänomenologischen Zeit einerseits, astronomischen, physikalischen und biologischen Zeit andererseits“ (154) für unüberwindbar. Ricoeur interessiert sich für die Unmöglichkeit von Übertragungen einer phänomenologischen Zeit auf die Naturzeit. Diesen Aspekt möchte ich hier nicht weiterverfolgen.

unmerklich auf das Lebhafteste mitbewegt.“ (Musil 1978, 445)⁶ Dieser Zug fährt schnell und unter dem gegenwärtigen Zeitregime schneller und schneller, so dass die Reisenden die Bodenhaftung verlieren und dennoch mitgerissen werden. Doch – so könnte im Rahmen des Bildes weitergedacht werden – wer erzählt, wer die konkreten Zeitverhältnisse thematisiert, der wird zwar nicht „aus dem fahrenden Zug springen“, aber dennoch einen Standort in einer dimensionierten Zeit finden können. Der US-amerikanische Pragmatist Richard Rorty (1989) entzaubert alle Verehrung oder Mystifizierung von metaphysischen oder theologischen Ansätzen und fordert gesellschaftliche und politische Klärung. Entsprechend würden wir mit ihm, der die Sprache, das Bewusstsein, die Gemeinschaft als „Produkte von Zeit und Zufall“ (ebd., 50) behandelt, die Zeit als Kontingenz entlarven und die konkreten Zeitverhältnisse epistemologisch und politisch durchschauen, die als Regime unsere Leben in den jeweiligen unterschiedlichen Bereichen und Weisen institutionell, gesellschaftlich und kulturell beeinflussen.

Die erzählerische „Refiguration“ der jeweiligen Zeitverhältnisse schafft die Dimensionierung für eine lebendige Subjektivität, für einen subjektiven Standort in der Welt und für eine erzählerische Lebendigkeit, in denen die Selbstvergewisserung der Menschen ruht und aufscheint. Vergangenheit und Erlebnisse werden dann zu Erfahrungen, wenn Geschichten über

6 Richard Rorty sieht einen Vorzug darin, Themen wie die Zeit literarisch zu bearbeiten. Denn Romane „handeln meist von Personen [...], die, anders als allgemeine Ideen [...] zeitgebunden und eingesponnen in ein Gewebe von Kontingenzen sind. Da die Personen in Romanen altern und sterben [...], sind wir nicht in Versuchung, zu meinen, zugleich mit der Einstellung zu ihnen hätten wir eine Einstellung zu jeder nur *möglichen* Art von Menschen gewonnen.“ (1989, 180) Dieser Hinweis scheint nicht besonders gut auf das Bild der Zeit von Musil zu passen. Er kommt mir aber dennoch gelegen, denn er deutet auf die Schwierigkeit, vom Alter im Allgemeinen bzw. von allen alten Menschen zu sprechen.

sie erzählt werden. Und Geschichten machen den Sinn einer gereiften Persönlichkeit aus. Das heißt, der alte Mensch wird zur Persönlichkeit, die sie oder er ist, durch Geschichten, die es anderen ermöglichen – selbst wenn der aktuelle Zustand kaum die Kommunikation zulässt – in erinnernder Achtung in Beziehung zu bleiben. In Beziehung zu bleiben und gemeinsame Zeit zu erfahren wird erst ermöglicht, wenn Menschen gemeinsam Zeit verbringen, sich Zeit gönnen, sich Zeit lassen und sich Zeit nehmen. Die Möglichkeit, das zu tun, würde bedeuten, der Erfahrung der Zeitbeschleunigung, die in der Spätmoderne gegenüber der Moderne noch einmal an Intensität zugelegt hat, etwas entgegenzusetzen. Gegenwärtig hat die Zeit bereits die Schnelligkeit eines intragenerationalen sozialen Wandels erreicht und für viele Menschen ein Lebenstempo erzeugt, das als Stress empfunden wird oder sogar zu Krankheiten führt. Gerade aufgrund ihrer Heterogenität, also ihrer andersartigen Lebensstile und Befindlichkeiten, können Menschen im Alter diesen Tendenzen zur Beschleunigung und Vereinheitlichung etwas entgegensetzen. Geradezu subversiv sind sie durch ihre Situation oft zum körperlichen und geistigen Innehalten gezwungen.

5. Schluss: Widerstand der Avantgarde

Kindheit und Alter widersetzen sich dem Zeitregime der Spätmoderne. Es gibt zwei Varianten des Widerstands. Die erste ist tragisch: Kinder und alte Menschen, aber auch andere, werden von Zeitregimen wie der Beschleunigung und Desynchronisierung (unpassenden, unangemessenen Zeitvorgaben) in ihrem Wohlbefinden beeinträchtigt oder sogar krank gemacht. In der Krankheit werden sie dem Zeitregime nicht mehr genügen. Die zweite Variante des Widerstands ist spielerisch und kompensatorisch, geradezu subversiv: In einer eigenen Lebensphase finden Kinder

und alte Menschen ihren eigenen Rhythmus und die ihnen angemessene Zeitordnung. Das Spiel gehorcht keiner einheitlichen Vorgabe oder Geschwindigkeitskontrolle. Kinder brauchen ihre Zeit zum Spielen; alte Menschen brauchen ihre Zeit für ihren je eigenen Lebensstil, ihre eigenen Gewohnheiten, Beziehungen und Lebensweisen. Die Beobachtung, dass alte Menschen von ihrer Kindheit berührt werden, heißt nicht einfach, dass sie kindlich werden oder nur noch in der Vergangenheit leben. Es ist eher so, dass die zeitlichen Vorgaben sie – ähnlich wie die Tätigkeit des Spielens – nicht wirklich sinnvoll erreichen können. Einem kleinen Kind zu sagen, es möge schneller gehen und sich nicht im Spiel am Wegesrand verlieren, ist ebenso schwierig, wie manche ältere Menschen in eine von außen vorgegebene zeitliche Routine zu pressen. Hetzerei und Taktung am Kassenband in einem Supermarkt und die Ungeduld der Wartenden werden den alten Menschen nicht zur Eile zwingen können: Er gibt die Zeit vor, die er braucht, bis er das Kleingeld aus dem Portemonnaie genestelt und die Ware verpackt hat. Das Widerstands- und Kompensationspotenzial des Spielerischen liegen nicht im Willen, sondern in der Verfasstheit, Befindlichkeit und Lebensweise. In Wirklichkeit liegen das Leben der Kinder und das der alten Menschen vermutlich oft zwischen Tragik und Spiel.

Dem Alter sind die gegenwärtigen Zeitregime mit ihren Imperativen des Neuanfangs, der Zerstörung der Vergangenheit und der Beschleunigung nicht angemessen. Aber alte Menschen können manchmal kompensieren und sie tun es auch aus ihrer Befindlichkeit und ihrem Lebensstil heraus. Wenn diese Kompensation nicht gelingt, dann ist der alte Mensch sicherlich frustriert und elend, wie Beauvoir schreibt. Aber in einer Zeit, in der kompensatorische Modelle und der Widerstand gegen die Zeitregime der Gegenwart Mode werden, ist das Altern möglicherweise zeit-geschichtlich angemessen und en vogue.

Entsprechend ist zu beobachten, dass sich die „jungen Alten“ gar nicht (mehr) auf die Ruhebänk schieben lassen wollen. Die Erschütterungswellen des viel beschworenen Generationskonflikts scheinen abgeebbt. Sowohl die Erziehungsstile als auch die Kommunikation zwischen den Generationen haben sich verändert. Die alten Menschen sind einerseits als Individuen (auch als Konsumenten) durchaus in der Gesellschaft präsent, werden aber andererseits im Falle der Pflegebedürftigkeit institutionell und wirtschaftlich als ein Kostenfaktor verhandelt. In Prozeduren der ärztlichen Aufklärung, der Beratung und der Kommunikation, versehen mit spezifischen institutionellen Zeitregimen, eingebettet in Dokumentationspraktiken und in die räumlichen Topographien von Klinik oder Arztpraxis, werden alten Menschen Entscheidungspraktiken zugemutet, die ganz im Einklang mit den beschriebenen Zeitregimen stehen. Oft können sie diesen Regimen in ihrer Lage nichts entgegenzusetzen. Hier müssen andere Menschen genügend Einsicht entwickeln, um angemessene Lebensumstände zu schaffen. Denn die Ungerechtigkeit, die Bedürftigen widerfährt, steht im Widerspruch zur Tatsache, dass die westliche Gesellschaft immer älter wird.

Die Lebensphase des Alters bildet so letztlich die Avantgarde. „Avantgarde“ bezeichnet in der französischen Militärsprache die Vorhut; es bedarf einer spielerischen Radikalität, um dem herrschenden Zeitregime kompensatorisch und subversiv Widerstand zu leisten. Es kann nicht einfach darum gehen, sich hier und da kleine Auszeiten zu erkämpfen. Nein, die Alten sind subversiv durch ihre Tendenz zur Entschleunigung, durch ihre Anknüpfung an ihre Kindheit, die das Vergangene lebendig hält, und durch die Weigerung, im Rad der Neuanfänge gefangen zu bleiben. Sie können an einige kompensatorische Angebote der Spätmoderne, wie etwa an ihre Sehnsucht nach

dem lebendigen Vergangenen und ihre Reliktkultur, anknüpfen und diese damit stärken. Alte Menschen fallen entweder aus der Zeitordnung heraus oder sie gestalten sie entsprechend ihren Bedürfnissen und Wünschen um. Ihre Befindlichkeit und ihre Lebensstile höhnen das spätmoderne Zeitregime aus – so als seien sie nie modern gewesen.

Für ihre hilfreichen Anmerkungen danke ich Claudia Bozzaro, Mark Schweda und einer/m anonymen Gutachter_in.

Literatur

- Améry, Jean. (5. Auflage) 1979. *Über das Altern. Revolte und Resignation*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Arendt, Hannah. ⁵1987. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper.
- Assmann, Aleida. 2013. *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Hanser.
- Beauvoir, Simone de. (2. Auflage) 2004. *Das Alter*. Dt. von Anjuta Aigner-Dünnwald und Ruth Henry. Hamburg: Rowohlt.
- Bovenschen, Silvia. 2013. *Nur Mut*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Canguilhem, George. 2013. *Das Normale und das Pathologische*. Aus dem Französischen von Monika Noll und Rolf Schubert. Berlin: August.
- Ehrenberg, Alain. 2008. *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt. a. M.: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg. 2002. Kairos – über die Gunst des Augenblicks und das weise Maß. In: *Sinn und Form*. Beiträge zur Literatur, hg. von der Akademie der Künste. Jg. 54. 2. Heft. 149–160.
- Gautier, Pascale. 2010. *Les vieilles*. Paris: Gallimard.
- Gräff, Friederike. 2014. *Warten. Erkundungen eines ungeliebten Zustands*. Berlin: Ch. Links.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 2010. *Unsere breite Gegenwart*. Aus dem Engl. von Frank Born. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Heidegger, Martin. 1989. *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*. Hrsg. und mit Nachwort von Hartmut Tietjen. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund. 1966. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*. Hrsg. von Rudolf Bernet. *Husserliana X*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Huyssen, Andreas. 2012. The Crisis of Success: What Next in Memory Studies? In: *Memory Studies* 5, 2. 226–228.
- Kant, Immanuel. (3. Auflage) 1977. *Kritik der reinen Vernunft*. 1. Werk-ausgabe. Band III. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kass, Leon. 2002. Foreword to *Human Cloning and Human Dignity: The Report of the President's Council on Bioethics*. xiii–xxiii. New York: Public Affairs.
- Kohli, Martin. 1985. Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychiatrie*. Jg. 37, H. 1. 1–29.
- Marquard, Odo. 2003. Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit. In: ders. *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*. 234–246. Stuttgart: Reclam.
- McTaggart, John. 1993. Die Irrealität der Zeit. In: *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, hg. von Walther Ch. Zimmerli u. Mike Sandbothe. 67–86. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. und eingeführt von Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter.
- Musil, Robert. 1978. *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek: Rowohlt.
- Ricœur, Paul. 1991. *Zeit und Erzählung*. Band 3: *Die erzählte Zeit*. Übersetzt von Andreas Knop. München: Fink.
- Rorty, Richard. 1989. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Übersetzt von Christa Krüger. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2012. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Sandbothe, Mike. 1997. Die Verzeitlichung der Zeit in der modernen Philosophie. In: *Die Wiederentdeckung der Zeit*, hg. von Antje Gimmler, Mike Sandbothe und Walter Ch. Zimmerli. 41–62. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schües, Christina. 2014. Age and Future. In: *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age. Gender, Ethics, and Time*, hg. von Silvia Stoller. 215–230. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schües, Christina, Olkowski, Dorothea, Fielding, Helen. 2011. *Time in Feminist Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sloterdijk, Peter. 1988. *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Solon. 1964. Lebensalter. In: *Griechische Lyrik in deutschen Übertragungen*, hg. mit Anmerkungen und Nachwort von Walter Marg, Stuttgart: Reclam.
- Stoller, Silvia. 2014. We in the Other, and the Child in Us. In: *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age. Gender, Ethics, and Time*, hg. von Silvia Stoller. 195–210. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Theunissen, Michael. 1991. *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wolf, Christa. 1977. *Kindheitsmuster*. Darmstadt: Luchterhand.
- Worms, Frédéric. 2013. *Über Leben*. Übers. aus dem Franz. von Danilo Scholz und Viktoria Weidemann. Berlin: Merve.

Das Leben als Ernstfall

Der individuelle Lebensvollzug im Horizont der verrinnenden Zeit

CLAUDIA BOZZARO, UNIVERSITÄT FREIBURG

Zusammenfassung: Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem guten Leben hängt unmittelbar mit dem Bewusstsein der Zeitlichkeit des individuellen Lebens zusammen. Mit dem Altern und Alter gehen jeweils paradigmatische Weisen menschlicher Zeiterfahrung einher, die einen besonderen Zugang zur Endlichkeit und Vergänglichkeit der Lebenszeit ermöglichen. Neben der Darstellung dieser Zeiterfahrungen werden gängige Bewältigungsstrategien eines Leidens an der verrinnenden sowie endlichen Zeit besprochen. Abschließend wird aufgezeigt, weshalb gerade die zeitliche Konstitution menschlichen Lebens von ethischer Relevanz für die Frage nach dem guten Leben sein kann.

Schlüsselwörter: gutes Leben, Leiden an der Zeit, Alter(n), Existenz, Bewältigungsstrategien

Die Zeit, sie ist ein Rätsel. Darin sind sich die meisten Philosophen einig. Die Zeit ist schwer zu fassen und gleichzeitig bestimmt sie maßgeblich unser Denken, Handeln und Leben. Wir sind den biologischen Zeitrhythmen, die uns durch unsere Leiblichkeit vorgegeben sind, unterworfen. Wir nehmen die Zeit anderer in Anspruch und zugleich passen wir unsere Zeitrhythmen an die unserer Mitmenschen und der Gesellschaft

an. Wir rechnen mit der Zeit, teilen sie ein, wir verwalten sie. Wir überblicken historische Zeitzusammenhänge, suchen unseren Platz darin und müssen die Kränkung verkraften, dass die Geschichte irgendwann auch ohne uns weitergehen wird. Aber vor allem sind wir selbst Zeit, nämlich in dem Sinne, dass die Grundstruktur unseres Lebens eine zeitliche ist: Unser Leben ist zeitlich abgesteckt durch den Zeitpunkt der Geburt und den des Todes; unser Erleben ist durch Zeitbewusstsein konstituiert und das Vergehen unserer Lebenszeit, das Faktum unserer Endlichkeit bestimmt maßgeblich die Art und Weise, wie wir uns zu unserem Leben verhalten, wie wir es entwerfen. Letzteres ist die Form von Zeiterleben, die mich im Rahmen dieses Beitrages interessiert. Genauer gesagt: Es interessiert mich die Frage nach der Bedeutung der Zeitlichkeit menschlichen Lebens für die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem guten Leben.

Seit einigen Jahren erfährt der philosophische Diskurs über das gute Leben bzw. über Konzepte des guten Lebens „nach jahrhundertelanger Verbannung“ (Fenner 2007, 7) eine Renaissance. Und ich möchte hinzufügen: Endlich! Denn ein verstärkter Bedarf an Orientierungsmustern bezüglich der Frage „Wie soll ich leben?“ ist, speziell in modernen westlichen Gesellschaften, deutlich zu spüren. Dafür sprechen auf der einen Seite die Flut an Lebenskunst- und Lebenshilferatgebern sowie der Boom an Coaching-Agenturen; aber auch, auf der anderen Seite, die steigenden Zahlen an psychischen Erkrankungen wie Depression und Burn-out, in denen die Überforderung mit dem eigenen Leben deutlich zum Vorschein kommt (vgl. dazu King & Gerich 2013).

Interessanterweise zeichnet sich diese „Wiederkehr der Ethik des guten Lebens“ (Seel 1991) durch ein auffälliges Manko aus: die mangelnden Reflektion der Bedeutung der Zeitlichkeit menschlichen Lebens für die Frage nach dem guten Leben

(Steinfath 2005, 15). Dies scheint zunächst verwunderlich, weil die Frage danach, wie das eigene Leben gelingen könnte, letztlich nichts anderes meint als die Frage, wie die eigene Lebenszeit gut zu nutzen sei, womit man sie verbringen sollte. Weniger verwunderlich ist der Befund allerdings vor dem Hintergrund dessen, was bereits über den rätselhaften Charakter der Zeit gesagt wurde, nämlich dass sie im Wesentlichen unbegreiflich, unfassbar, uneinholbar scheint.

Die Ausgangsprämisse dieses Beitrages besagt, dass es sehr wohl Erfahrungen gibt, die uns in besonderer Weise einen Zugang zur Zeitlichkeit unseres Lebens geben, wie z.B. das Alter und das Altern. Die Wörter „Alter“ und „Altern“ werden oft synonym verwendet, obgleich sie Unterschiedliches bezeichnen. Mit dem Wort „Alter“ bezeichnen wir entweder das biographische Alter – man ist 28 Jahre alt – oder die letzte Lebensphase eines Menschen. Mit dem substantivierten Verb „Altern“ bezeichnen wir dagegen den Alterungsprozess selbst. Ein Prozess, dem wir aus biologischen Gründen unterworfen sind und den man in zeitlicher Perspektive als einen Prozess der Zunahme an Vergangenheit und der Minderung an Zukunft beschreiben kann.

Meine Überlegungen zum Zusammenhang zwischen der Frage nach dem guten Leben, dem Umgang mit der eigenen Zeitlichkeit und dem Altern möchte ich folgendermaßen entwickeln: 1) In einem ersten Schritt werde ich darstellen, wie unser normales Verhältnis zur Zeit beschaffen ist und wann wir die Zeit erfahren. Dabei werde ich zeigen, dass unser alltägliches Zeiterleben derart konstituiert ist, dass wir die Zeit selbst gerade nicht erfahren. Sie ist meistens kein Gegenstand unserer bewussten Wahrnehmung, außer in Krisensituationen bzw. in Situationen, in denen unser Lebensvollzug ins Stocken gerät. 2) In einem zweiten Schritt möchte ich zeigen, dass das Alter – hier verstanden als die letzte Lebensphase eines Menschen –

einen besonderen Zugang zur Zeitlichkeit, speziell zur Endlichkeit menschlicher Existenz eröffnen kann. 3) Am Beispiel von Krisensituationen im Zuge des eigenen Alterns – hier verstanden als der zeitliche Prozess der Zunahme von Vergangenheit und der Minderung der Zukunft – möchte ich dann aufzeigen, dass es einen engen Zusammenhang zwischen dem Erleben der Zeit und der eigenen Lebensführung gibt. Dabei wird sich herausstellen, dass gerade die Zeit, genauer gesagt das Verrinnen der eigenen Lebenszeit, welches speziell durch das eigene Altern offensichtlich wird, eine besondere und in manchen Fällen auch leidvolle Herausforderung für die individuelle Lebensführung darstellen kann. 3) Ich möchte dann präziser herausarbeiten, durch welche Faktoren das Leiden an der verrinnenden Zeit aktuell eine Steigerung erfährt, die eine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem guten Leben dringlich macht. 4) Weiter will ich zeigen, wie durch den Rekurs auf verschiedene, vor allem medizinische Technologien der Versuch unternommen werden kann, das Verrinnen der Zeit sowie die damit verbundene Problematik zu bewältigen, und weshalb diese Versuche zum Scheitern verurteilt sind. 5) Schließlich werde ich kurz ausführen, warum gerade das Bewusstsein des Verrinnens der Zeit zwar keine inhaltliche, aber dennoch die formale Voraussetzung für ein gutes Leben und damit einhergehend auch für ein gutes Alter darstellen kann.

1. Lebensvollzug und Zeiterleben

Es hat gute Tradition, in einem Aufsatz, in dem es um die Zeit geht, zunächst Augustinus zu zitieren. Auf die Frage, was die Zeit sei, gab der Kirchenvater die berühmte Antwort: „Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich’s; will ich’s aber einem Fragenden erklären, weiß ich’s nicht“ (Augustinus 2007, 279).

Die Schwierigkeit, Aussagen über die Zeit zu treffen, kann darauf zurückgeführt werden, dass wir zwar ständig in der Zeit sind und sie auch in verschiedenster Weise verwalten, dabei jedoch nicht als einen Gegenstand unserer Wahrnehmung bewusst erleben (Husserl 1928). Unser Leben vollzieht sich, indem wir uns von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft hinein erstrecken, wobei wir den ständigen Wechsel von einer Zeitdimension zur nächsten und somit die Zeit nicht wahrnehmen. Mit der Zeit verhält es sich gewissermaßen wie mit unserem Leib. Wir können nur dank seiner existieren, wir hantieren ständig auf eine mehr oder weniger bewusste und intentionale leibliche Weise, doch der Leib als solcher rückt nur selten als eigenständiger Gegenstand in unsere Wahrnehmung (Merleau-Ponty 1966). Aus seiner Verborgenheit tritt er vornehmlich dann heraus, wenn er „beschädigt“, verletzt oder krank ist und wir ihn nicht mehr wie selbstverständlich für unsere Belange einsetzen können (Gadamer 2003). Ähnliches gilt auch für die Zeit. „Wir finden die Zeit im Altern“, schreibt Jean Améry in seinem Buch *Über das Altern* (2005, 31). Diese Feststellung ist auf dem ersten Blick alles andere als selbstverständlich. Schließlich leben wir immer schon in der Zeit und sind selbst zeitlich strukturierte Wesen. Die Ausgangsprämisse meiner Überlegungen, besagt, dass Améry gleichwohl Recht hat, denn sowohl das Alter als auch das Altern können uns einen besonderen Zugang zur Zeitlichkeit unseres Lebens eröffnen, was ich im Folgenden ausführen möchte.

2. Wir finden die Zeit im Alter

Im Folgenden soll durch eine kurz skizzierte Phänomenologie des Alters veranschaulicht werden, wodurch im Alter die Zeit erfahrbar werden kann. Dabei werde ich auf philosophisch-

literarische Beschreibungen des Alters rekurrieren, die maßgeblich von der Befindlichkeit des alternden Menschen selbst ausgehen. Ich werde den Fokus auf die negativen Veränderungen im Erleben der eigenen Leiblichkeit und Zeitlichkeit legen. Das drastische Bild, das durch diese Fokussierung zum Vorschein kommen wird, dient dazu, die Seins- und Erlebnisweise im Alter in verdichteter Form darzustellen. Die Darstellung beansprucht aber keineswegs, im Einzelnen auf die persönliche Erfahrung älterer Menschen zuzutreffen.

Wie bereits angedeutet, nehmen wir in gesunden und jungen Jahren den eigenen Leib normalerweise kaum wahr. Diese Tatsache ändert sich dramatisch im Alter. Der bereits erwähnte Améry (2005) beschreibt die Veränderungen in der eigenen Leibeswahrnehmung im Alter sehr plastisch am Beispiel einer fiktiven Figur, die er als Naturfreund und leidenschaftlichen Bergsteiger charakterisiert. Dieser muss jetzt, im Alter, schmerzlichst erleben, dass sowohl sein Körper als auch die Natur, die er so geliebt hat, sich gegen ihn wenden. Bei jedem Schritt, den er in dem Versuch geht, den Berg noch einmal zu erklimmen, spürt er seine schmerzenden Gelenke, seinen kürzer werdenden Atem, sein pochendes Herz. Die Natur ist nicht mehr ein Ort der Ruhe und Entspannung, sie wird im Gegenteil zur Feindin, die ihm seinen körperlichen Verfall vor Augen führt und ihm ständig Möglichkeiten aufzeigt, die er nicht mehr zu ergreifen vermag (ebd., 60).

Um der Frustration, die aus dem ständigen Verweis auf den eigenen Verfallsprozess entsteht, zu entgehen, zieht sich Amérys Bergsteiger zurück in sein einsames Zimmer. Der steife, unbewegliche, schlaffe Körper des Alten besitzt nicht mehr die Flexibilität und die Durchlässigkeit, die nötig sind, um sich der Welt zu öffnen, sondern wird zu einer lästigen, materiellen Hülle, die den Alternden umgrenzt, wenn nicht gar einsperrt. Wäh-

rend der junge und gesunde Mensch selbstverständlich Herr des eigenen Leibes ist und diesen für seine Zwecke einsetzen kann, erfährt der Alte eine Verkehrung dieses als selbstverständlich betrachteten Verhältnisses, denn der Körper macht ihn durch seine immer häufiger werdenden Dienstverweigerungen zu seinem Sklaven und zwingt ihn dadurch zu einer unaufhörlichen Auseinandersetzung mit ihm. In einer längeren Passage lässt Améry den alten Mann dieses zutiefst widersprüchliche Verhältnis zum eigenen Körper eindrucksvoll zum Ausdruck bringen:

Du armer Magen, der du treu mir dienstest, und verdau-test, was ich aufnahm, so daß ich dich nicht fühlte und also gar nicht besaß [...] du armes Bein, daß du mich trugst durch eine Welt von Straßen, Bergen, Pflastersteinen [...]! Nun seid ihr hergenommen von Zeit und Arbeit und könnt nicht mehr, seid beide ermüdet, wie auch das Herz es ist [...]

Doch dann wandelt sich die Zuwendung wieder in Abneigung:

Elendes Bein, unfolgsames Herz, rebellischer Magen: mir tut ihr weh, Widersacher, mir, der ich euch betasten und behüten und bemitleiden und mir aus dem Leibe reißen, euch auswechseln möchte. Mir wird schwindelig bei dem Gedanken, daß ich mein Bein, mein Herz, mein Magen, daß ich alle meine lebenden, aber nur noch träge sich erneuernden Zellen bin, und sie zugleich doch nicht bin, dass ich mir fremder werde, je mehr ich mich ihnen annähere und dennoch dabei ich selber werde. (ebd., 65)

Die Ambiguität unseres Leibverhältnisses wird hier in ihrer ganzen Paradoxie ersichtlich: Es ist der eigene Körper, es sind wir selbst, die uns „weh tun“. Der Leib ist zum Schauplatz eines Kampfes geworden zwischen der Selbstbehauptung des Subjek-

tes, mehr zu sein als seine versagenden Organe, mehr als bloße *res extensa*, und der gleichzeitigen Einsicht, dass ohne dieses materielle Substrat, ohne den eigenen Organismus, jede Grundlage des Fortbestehens dahin ist. Wir sind mehr als unser Leib, doch ohne ihn sind wir nichts, diese schlichte Erkenntnis drängt sich im Alter auf oft leidvolle Weise auf. Der alte Mensch weiß, dass dieser ihm lästig und verhasst gewordene Körper sein letztes Obdach und zugleich seine Grabstätte ist.

Ähnlich wie das Leibempfinden ist ebenfalls das Verhältnis zur Zeit von einer eigentümlichen Widersprüchlichkeit geprägt. Die Widersprüchlichkeit des Zeiterlebens im Alter besteht in der Spannung des Wechselverhältnisses von Endlichkeit und Endgültigkeit. „Das Leben des Alten spielt sich im Zeitlupentempo ab“, so der italienische Philosoph Norberto Bobbio (1996, 42). Das Schwinden körperlicher sowie geistiger Kräfte nötigt den älter werdenden Mensch dazu, sein Leben langsamer anzugehen. Während die Welt immer schneller weitergeht, bleibt der alte, langsame, aus ihr herausgefallene Mensch in seiner eigenen, immer einsamer werdenden Welt zurück. Das Gefühl des Zurückgelassenseins (Canetti 1987) wird durch den Verlust jener Menschen, welche denselben Zeichenkodex, dieselben Werte, dieselbe Geschichte erlebt haben, verstärkt. Durch das eigene Zurückbleiben hinter dem *Elan* der Jugend, hinter den historischen und kulturellen Ereignissen, wird der alternde Mensch mit der Tatsache konfrontiert, dass das Weltgeschehen weitergeht, unbekümmert um sein Zurückbleiben. Die Diskrepanz, die sich durch die beschriebenen Bruch- und Diskontinuitäts Erfahrungen ergibt, führt dem Alternden die bittere Erkenntnis der eigenen Endlichkeit vor Augen.

Die Gegenwart des alten Menschen ist zudem oft eine leere und unbedeutende. Denn trotz aller Anstrengungen, aktiv und fit zu bleiben, wird im hohen Alter vieles beschwerlicher und

mühevoller. Die Neugier auf Neues ist mäßig, nachdem man im Leben bereits vieles erlebt und gesehen hat. Was die Zukunft des Alten anbelangt, so ist festzuhalten, dass sie im eigentlichen Sinne keine Zukunft mehr ist, denn sie bietet keinen offenen Raum mehr, in den hinein man sich begeben kann. Die Zukunft des Alten ist überschattet durch den bevorstehenden Tod. Und wo der Tod „ins Spiel tritt als Zielpunkt des Erwartens, wo, für den Alternden, dieser Tod als das zu Erwartende, täglich mehr Wirklichkeitsgehalt bekommt und anderer Wartelohn daneben nichtig wird, dort sollte von Zeit-in-die-Zukunft nicht mehr gesprochen werden“ (Améry 2005, 37). Die Zukunft des Alten ist keine offene, unendlich erscheinende Zukunft mehr wie die des jungen Menschen. Sie bietet keinen Raum mehr für Pläne, Ziele, Erwartungen. Nach vorn zu schauen, ohne etwas Bedeutungsvolles am Horizont erwarten zu können, führt den Alternenden in eine hoffnungslose Situation.

Der Rückzug in die Vergangenheit stellt für den alten Menschen oft den einzigen Ausweg dar, um sich aus einer negativen Gegenwart und einer hoffnungslosen beziehungsweise nicht mehr vorhandenen Zukunft zu befreien. Doch ist dieser Rückzug eine tatsächliche Befreiung? Simone de Beauvoir (1993) bemerkt in ihrem monumentalen Werk *Das Alter* dazu, dass alte Menschen nur scheinbar eine Vergangenheit haben. Das Vergangene ist nicht ein Gegenstand, den man sich vor Augen stellen kann und an dessen Anblick man sich erfreuen kann. „Die Vergangenheit“, so die Schriftstellerin, „liegt nicht hinter mir wie eine ruhige Landschaft, in der ich nach Belieben spazieren gehen kann [...]. In dem Maße, in dem ich vorwärts schreite, fällt sie in sich zusammen“ (ebd., 313).

Wir entwerfen uns zeitlebens aus unserer Vergangenheit hinein in die Zukunft, und Vergangenes prägt unsere Entscheidungen stets mit. Im Alter verfestigt sich diese Vergangenheit

zu einer unbeweglichen und unveränderbaren Geschichte, die unsere Geschichte ist, unsere Identität ausmacht. Von dieser kann man sich nicht einfach distanzieren, zumal die Chancen auf einen Neubeginn angesichts des versperrten Zukunftshorizontes nicht mehr gegeben sind. Die Unabänderlichkeit der Vergangenheit, das Leben-Müssen mit dem, was man getan, aber auch mit dem, was man nicht getan hat, kann nicht aufgehoben werden.

Wir finden deshalb im Alter die Zeit, weil wir die Illusion unserer Unsterblichkeit nicht mehr länger aufrechterhalten können. Krankheiten, Einschränkungen, der Verlust von Lebensmöglichkeiten, aber vor allem auch der Verlust jener Menschen, mit denen wir das Leben geteilt haben, zwingen uns zur Einsicht in die Tatsache unserer eigenen Sterblichkeit und Endlichkeit. Es ist die Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit, die einem die Zeitlichkeit der eigenen Existenz in einer besonderen Weise vor Augen führt. Doch die Endlichkeit ist nur ein Aspekt der Zeitlichkeit menschlichen Lebens. Ein weiterer Aspekt wird durch das Altern erfahrbar.

3. Das Leiden an der verrinnenden Zeit

Der folgende Abschnitt schildert in Form von Gedankenexperimenten zwei Situationen, in denen sich jeweils ein fiktives Individuum mit dem eigenen Lebensvollzug, der eigenen Lebensgeschichte oder mit einzelnen ihrer Aspekte nicht zu identifizieren vermag. Es geht um Erfahrungen von Selbstentfremdung, durch die ein Individuum mit dem eigenen Altern konfrontiert wird.

Der Begriff der Selbstentfremdung wird in Anlehnung an Rahel Jaeggi (2005) als ein Begriff verstanden, der eine problematische Seinsweise des Selbstverhältnisses beschreiben soll, ohne dabei auf einen metaphysisch letztbegründeten Bestand

substantieller ethischer Werte – gemeint ist die Rede von einem „eigentlichen Selbst“ oder von „der Natur des Menschen“ – zurückgreifen zu müssen. Der Entfremdungsbegriff ist kein wertneutraler. Im Gegenteil: Ist von Entfremdung die Rede, so stellt sich immer die Frage, an welchem Maßstab die Entfremdung gemessen werden kann. In diesem Kontext soll mit Entfremdung lediglich ein Zustand der Unfreiheit beschrieben werden, ein Zustand, in dem sich ein Subjekt nicht mit sich selbst und seinem Leben zu identifizieren vermag.

- a) Szenario 1: Herr A ist ein Mann mittleren Alters, Familienvater mit einem guten Job und von außen gesehen mit allem ausgestattet, was man für ein „gutes Leben“ nach gutbürgerlichen Maßstäben benötigt. Eines Morgens wacht er auf und es überfällt ihn das unangenehme Gefühl, irgendetwas stimme nicht. Seine Kinder sitzen bereits am Esstisch, seine Frau bereitet in der Küche das Frühstück vor. Er betritt den Essbereich und beobachtet – wie aus dem Off – die Szene. Plötzlich drängen sich ihm Fragen auf: „Was hat das alles mit mir zu tun? Wo sind denn all die anderen Pläne und Träume geblieben, die ich in meiner Jugend hatte? Will ich so für den Rest meines Lebens leben?“ Das Leben, das sich vor seinen Augen abspielt – sein Leben –, erscheint ihm plötzlich fremd. Natürlich weiß A, dass er sich selbst für dieses Leben entschieden, es aufgebaut und gelebt hat. Und dennoch scheint sein Leben über die Zeit eine Eigendynamik entfaltet und eine Gestalt angenommen zu haben, die A sich so nicht vorgestellt und auch nicht gewünscht hatte, und mit der er sich nicht zu identifizieren vermag. Unerwartete Verpflichtungen haben ihn in Anspruch genommen und er hat dadurch viele seiner früheren Pläne und Träume aus dem Blick verloren. Jetzt wird ihm schmerzhaft bewusst,

dass er viele dieser Pläne und Träume nicht mehr wird verwirklichen können, weil der Zeitpunkt dafür vorbei ist. Er trägt Verantwortung für andere Menschen und Projekte, von denen er sich nicht ohne Weiteres frei machen kann. Durch vergangene Entscheidungen – Studium, Beruf, Ehe, Vaterschaft – hat er sich, wenn auch unbewusst, gegen andere Lebensmöglichkeiten – Profisportler, Weltenbummler – entschieden und diese sind nun unwiederbringlich verloren.

- b) Szenario 2: Frau B, Mitte dreißig, ist eine erfolgreiche Unternehmerin. Sie hat ehrgeizig und erfolgreich ihre Karriere vorangebracht und leitet seit Kurzem ein mittelständisches Unternehmen. Sie trägt Verantwortung und strebt danach, das Unternehmen weiterhin erfolgreich zu führen, um ihre Position zu verstetigen. Doch in letzter Zeit fühlt sie sich oftmals unruhig. Neben der Arbeit beschäftigt sie zunehmend ihr sehnlichster Wunsch, Mutter zu werden. Den eigenen Kinderwunsch empfindet Frau B als zentral für ihr Leben. Gleichzeitig steht er im Widerspruch zu ihren Karriereplänen, die sie nur mit vollem Einsatz erreichen zu können glaubt, sowie zu ihrem Verantwortungsgefühl gegenüber der Firma und ihren Mitarbeitern. Sowohl ihr Wunsch, weiterhin erfolgreich ihr Unternehmen zu führen, als auch ihr Kinderwunsch sind eigene, authentische Wünsche. Dennoch fühlt Frau B eine innere Zerrissenheit, weil sie nicht beide Wünsche gleichzeitig gemäß ihren Erwartungen und Maßstäben erfüllen kann. Von Monat zu Monat wird diese innere Zerrissenheit immer schmerzhafter, denn Frau B weiß, dass das „Zeitfenster“, um auf natürlichem Wege eigene Kinder zu bekommen, begrenzt ist.

Sowohl für Herrn A als auch für Frau B bekommt in dieser Situation der Selbstentfremdung die Zeit eine besondere Bedeutung. A, der sich in einem fremd anmutenden Leben wiederfindet, erlebt sich zum einen, als wäre er aus der Zeit herausgefallen. Er hat zwar äußerlich das Vergehen der Zeit mitvollzogen, aber nicht innerlich, findet sich deshalb in einer fremden Gegenwart wieder und kann sich nicht Rechenschaft darüber geben, wie er in diese überhaupt gelangen konnte. Die Zeit ist unwiederbringlich an ihm und durch ihn verstrichen, ohne dass er dies bemerkt hätte. Zum anderen erlebt er sich als festgelegt durch das bereits gelebte Leben. Er spürt, dass Zeit vergangen ist, dass er gealtert ist, er eine Vergangenheit hat, die ihn zumindest teilweise auf das, was er bisher getan hat, festlegt. Lebensmöglichkeiten, die in seiner Jugend noch offen standen, sind jetzt nicht mehr verfügbar. Sein Zukunftshorizont ist kleiner geworden, weil er durch die Vergangenheit, zumindest in manchen Aspekten seines Lebens, vorherbestimmt ist.

Auch im Erleben von Frau B spielt das Altern eine zentrale Rolle. Der innere Zwiespalt, den sie leidvoll erlebt, ist der Tatsache geschuldet, dass sie unterschiedlichste Pläne und Wünsche in sich trägt, deren gleichzeitige Verwirklichung für sie unmöglich ist. Dabei ist die Zeit auch in diesem Fall in zweifacher Hinsicht problematisch: erstens, weil viele Pläne und Wünsche sowie Facetten der eigenen Persönlichkeit im Verlauf des Lebens nur zu einem bestimmten Zeitpunkt realisiert bzw. ausgelebt werden können, was bedeutet, dass man Entscheidungen treffen muss. Zweitens ist die individuelle Lebenszeit eine endliche und vergängliche, was die Entscheidungsfindung in manchen Fällen besonders dringlich macht. Würde Frau B nicht dem Diktat der „biologischen Uhr“ und den Anforderungen der heutigen Arbeitswelt unterliegen – also unterschiedlichen Zeitrhythmen, die sie in Einklang, in eine Synchronie

bringen muss –, würde sich der Konflikt zwischen Karriere und Mutterschaft gar nicht erst ergeben.

Beide fiktive Figuren erleben in einer leidvollen Weise eine Konfrontation mit der Tatsache, dass sie altern, was bedeutet, dass ihre Lebenszeit zum Teil bereits unwiederbringlich verronnen ist und auch weiterhin unwiederbringlich verrinnt. Sie haben bestimmte Entscheidungen getroffen, die eine Vergangenheit bilden, die sie ein Stück weit festschreibt, und sie wissen, dass ihre Zukunft durch diese Vergangenheit in gewissen Hinsichten bereits vorbestimmt ist (Bieri 1986). Wobei die Festlegung bei A eher durch soziale und bei Frau B durch biologische und soziale Faktoren bestimmt ist. Darüber hinaus erleben sie beide eine Gegenwart, in der die Zeit ihnen Entscheidungen abverlangt, wenn sie die Unzufriedenheit und den inneren Zweispalt nicht noch länger erleiden wollen.

Beide fiktive Figuren erleben eine Konfrontation mit der Tatsache, dass ihre Lebenszeit zum Teil bereits unwiederbringlich verronnen ist und auch weiterhin unwiederbringlich verrinnt. Anders als im höheren Alter, wo die eigene Lebenszeit bereits aufgebraucht ist und wir deshalb die Zeit als Endlichkeit finden, finden wir die Zeit im Altern als verrinnende Zeit. Wir erfahren sie als eine unaufhaltbare Bewegung, die wir nicht aufhalten und nicht rückgängig machen können. Die Zeit fließt und zwingt uns ständig dazu, uns zu verhalten zu dem, was mit ihr kommt. Dieser irreversible, unaufhaltsame Charakter menschlicher Zeitlichkeit wird für uns durch das eigene Altern in einer oftmals schmerzvollen Weise erlebbar. Die skizzierten Szenarien sollen als Veranschaulichung für ein Phänomen dienen, das aktuell speziell in westlichen Gesellschaften häufig, wenn auch nicht immer in der dargestellten Weise, anzutreffen ist und das ich mit dem Begriff des „Leidens an der verrinnenden Zeit“ (Bozzaro 2014) bezeichnen und im Folgenden präziser darstellen möchte.

4. Der Mensch: ein „Zeitmangelwesen“

In der Nachfolge Arnold Gehlens hat der Philosoph Odo Marquard den Menschen als „Zeitmangelwesen“ (1995) beschrieben, ein Wesen also, das aufgrund seiner endlichen Verfassung einen chronischen Zeitmangel erleidet, den es durch verschiedene Formen der Kompensation auszugleichen versucht.

Dieser chronische Zeitmangel erfährt gegenwärtig in individualistischen westlichen Gesellschaften eine Steigerung. Der spätmoderne Mensch ist primär mit sich selbst beschäftigt. Er muss sich stets am Imperativ des Sich-selbst-Seins und Sich-verwirklichen-Müssens messen (Ehrenberg 1998) und dabei natürlich die eigene Zeit gut und zielführend investieren, denn die eigenen Glücks- und Erfüllungserwartungen sollen im Hier und Jetzt realisiert werden und nicht erst in einem, für viele unwahrscheinlich gewordenen, „ewigen Leben“ im Jenseits. Das Eingebettetsein in intersubjektive, auch generationelle Zusammenhänge oder Institutionen hat zudem an Bedeutung verloren. Tradierte Wertvorstellungen, Rollen und Lebensmodelle büßen an Plausibilität ein. Dies führt dazu, dass der Einzelne immer stärker auf sich selbst zurückgeworfen ist. Er erhält eine große Gestaltungsfreiheit gegenüber dem eigenen Leben, aber zugleich auch die Bürde, selbst neue Rollen und Lebensmodelle erfinden und erproben zu müssen. Die Schwierigkeit, eigenständig neue Orientierungsmaßstäbe, Rollen und Lebensmodelle zu finden, verschärft sich zudem dadurch, dass parallel dazu in den sogenannten „Multioptionsgesellschaften“ (Gross 2005) das Angebot an Lebensoptionen und Selbstverwirklichungsmöglichkeiten exponentiell steigt. Das spätmoderne Individuum hat den Anspruch, das Beste in seinem Leben zu erreichen und zu erleben, dabei ist es mit einem überbordenden Angebot an Selbstverwirklichungsmöglichkeiten konfrontiert und hat gleichzeitig keine Kriterien an der Hand, wie es mit diesem brei-

ten Angebot umgehen soll. Es ist leicht ersichtlich, dass in einem solchen Setting die gewonnene individuelle Freiheit schnell in Orientierungslosigkeit und Überforderung umschlagen kann.

Die Soziologin Eva Illouz (2011) hat in ihrer Monographie über die Liebe unter den Vorzeichen moderner Gesellschaften das geschilderte Problem als eines identifiziert, das dem Individuum letztlich eine Wahl unmöglich macht. Eine größere Zahl an verfügbaren Optionen erfordert einen langwierigeren Prozess der Informationssammlung, um sicherzustellen, dass man wirklich die beste Wahl trifft. Doch diese Informations- und Angebotsflut verkompliziert den Entscheidungsprozess derart, dass die Entscheidung selbst letztlich unmöglich wird bzw. zu einem anhaltenden und sich bis ins Unendliche vollziehenden Abwägungsprozess mutiert. Aus dieser Situation heraus, so Illouz, entsteht das für den modernen und spätmodernen Menschen charakteristische Gefühl der Ambivalenz: ein Zustand, der einer Form von Willenlosigkeit gleicht, die aber nicht aus reinem Desinteresse entsteht, sondern vielmehr Ausdruck der Tatsache ist, dass man vieles, oft vielleicht auch Widersprüchliches, will und kein Ausschlusskriterium findet, um eine Wahl zu treffen. Die Angst, das Wichtigste und Beste zu versäumen, wird somit zum Grundgefühl des Lebens des spätmodernen Menschen. Dieses Gefühl wird mit zunehmenden Alter zusätzlich gesteigert, durch die sich aufzwingende Einsicht, dass das Leben extrem kurz ist und immer weniger Zeit bleibt für immer mehr Möglichkeiten und Wünsche.

Die Angst, das Eigentliche zu versäumen, die Frustration, überhaupt entscheiden zu müssen, statt alles, was man will, ausprobieren und ausleben zu können, sowie die Orientierungslosigkeit oder Überforderung in Anbetracht des reichen Angebots an Verwirklichungsmöglichkeiten führen zu dem, was ich das Leiden an der verrinnenden Zeit nenne. Es ist das Bewusstsein

der Endlichkeit und des Verrinnens der eigenen Lebenszeit, das einen Menschen dazu anhält, Lebensmöglichkeiten zu verwirklichen. Durch ihr Verrinnen zwingt die Zeit Entscheidungen herbei, unbekümmert darüber, ob der Einzelne diese nun treffen will oder nicht. Von dieser „Herrschaft der Zeit“ (Theunissen 1991) kann sich das Individuum nicht frei machen. Selbst wenn es keine Entscheidung trifft, so trifft es sie dennoch, wenn auch in einer uneigentlichen Weise, indem es nämlich die Zeit – und damit eine bestimmte Lebenskonstellation mit den damit zusammenhängenden, besonderen, weil einmaligen Möglichkeiten – verstreichen lässt. Das Individuum überlässt die Entscheidung schlicht dem „Lauf der Dinge“, um sich dann womöglich, wie Herr A, in einer fremden Gegenwart wiederzufinden. Zugleich macht das Verrinnen der Zeit, wie im Fall von Frau B, die Notwendigkeit der richtigen Entscheidung so dringend und u.U. schmerzhaft. Da man die Zeit nicht zurückdrehen kann, können einmal getroffene Entscheidungen und damit verfehlte Lebenswege nicht einfach ungeschehen gemacht werden. Auch verpasste Chancen kommen oft nicht zurück, sodass, wie Thomas Fuchs (2013) gezeigt hat, gerade das „ungelebte Leben“ zum Ursprung neuen Leidens in Form von Versagen und Versäumnissen werden kann. Natürlich setzt all dies voraus, dass der Einzelne in irgendeiner Form ein Interesse am eigenen Leben hat, den Anspruch, etwas daraus zu machen. Für denjenigen, der seinem Leben mit absoluter Indifferenz gegenübersteht, spielt das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und das Verrinnen der Zeit keine Rolle, genauso wie die Frage nach dem guten Leben.

5. Formen der Zeitkompensation

Um das Leiden an der verrinnenden Zeit zu mildern, muss das „Zeitmangelwesen“ Mensch, sofern es seine Ansprüche und Erwartungen nicht durch Bescheidenheit senken will, Kompensationsleistungen erbringen, zum Beispiel durch den Rekurs auf Technologien, die, wenn auch meistens implizit, eine Befreiung von Zeitzwängen verheißten. Im Folgenden möchte ich auf drei Formen von Kompensationsleistungen näher eingehen: Akzeleration, Entgrenzung und Verdrängung.

a) Akzeleration. „Das Leben ist kurz“, stellt Odo Marquard (1995, 28) fest, und „darum können wir nicht beliebig lange warten, sonst verpassen wir unser Leben“. Will man das Leben nicht verpassen und an den eigenen Ansprüchen festhalten, muss man „seine Lebenszeitkürze, seinen Lebenszeitmangel durch Tempo kompensieren“ (ebd.). Um das Tempo anzuziehen, bedarf es neuer Technologien und wissenschaftlichen Fortschritts. Der technische und wissenschaftliche Fortschritt hat nicht lediglich die Funktion der allgemeinen Erleichterung von Arbeit und Alltag, er soll vor allem auch zeitliche Abläufe beschleunigen, um dadurch mehr Zeit zur Verfügung zu stellen. So stellt der gesamte Bereich der sogenannten Enhancement- oder Optimierungsmedizin letztlich den Versuch dar, durch die Verbesserung und Steigerung körperlicher und kognitiver Fähigkeiten immer schneller und effektiver zu werden (Lenk 2002; Müller 2009).

b) Entgrenzung. Eine andere Möglichkeit, dem Zeitdruck zu entkommen, stellen Versuche der Entgrenzung der Zeit dar. Ein gutes Beispiel dafür ist das aktuell breit diskutierte und auch in Deutschland im Rahmen der Reproduktionsmedizin bereits angewendete „Egg-Freezing-Verfahren“. „Egg Freezing“ bezeichnet ein Konservierungsverfahren, durch welches unbe-

fruchtete Eizellen, die einer Frau nach einer Hormonstimulation entnommen wurden, über einen langen Zeitraum aufbewahrt werden können. Die aufbewahrten Eizellen können dann, zu einem späteren Zeitpunkt, der Frau wieder eingesetzt werden und zu einer Schwangerschaft führen. Die Pointe dabei ist, dass eine Schwangerschaft mit „eingefrorenen Zellen“ zu einem Zeitpunkt nach der „natürlichen Grenze“ der weiblichen Fortpflanzung, der Menopause, möglich wird. Durch das „Egg-Freezing-Verfahren“ soll die Befreiung vom Diktat der „biologischen Uhr“ und somit eine zeitliche Entgrenzung der weiblichen Fortpflanzungsmöglichkeiten erzielt werden. Die in diesem Kontext übliche metaphorische Rede vom „Einfrieren der Zeit“ meint natürlich nicht, dass die Zeit selbst bewahrt wird, sondern eine bestimmte Lebensmöglichkeit, in diesem Fall die theoretische Möglichkeit, eigene Kinder bekommen zu können, zu einem zukünftigen, selbst gewählten Zeitpunkt (Bozzaro 2013).

c) Verdrängung. Eine weitere Form der Zeitkompensation kann durch Verdrängung erfolgen. Darauf läuft meiner Interpretation zufolge letztlich das Versprechen der sogenannten Anti-Aging-Medizin hinaus. Diese stellt mehr oder weniger effektive Mittel bereit, die im übertragenen Sinne prophylaktisch vor der Konfrontation mit der eigenen, verrinnenden und endlichen Lebenszeit schützen sollte. Wie eben gezeigt, kann die Konfrontation mit dem eigenen Altern – als Erlebnis des Verrinnens der eigenen Lebenszeit und des damit einhergehenden Verlustes an Lebensoptionen – äußerst schmerzvolle Züge annehmen. Dadurch kann der Wunsch entstehen, die Zeit anzuhalten, um den Zeitdruck und seine Anforderungen aufzuheben. Durch das „Wegretuschieren“ körperlicher Alterserscheinungen und den Versuch, Alterungsprozesse aufzuhalten, kann zumindest für eine gewisse Zeit der Schein ewiger Jugend und damit die Illusion aufrechterhalten werden, man habe noch einen weiten,

fast unendlichen Zukunftshorizont vor sich. Durch die Anti-Aging-Medizin soll gleichsam eine Anästhesierung der Zeitlichkeitserfahrung erlangt werden, um hier einen medizinischen Ausdruck zu bemühen (Müller & Bozzaro 2010; Bozzaro 2014).

Alle drei Zeitkompensationsstrategien haben einen ambivalenten Charakter. Sie können zwar zu einem Zeitgewinn führen, fördern gleichzeitig aber auch unerwünschte Nebenfolgen:

Ad a) Der Versuch, durch Technik und wissenschaftlichen Fortschritt Arbeits- und Handlungsprozesse zeitgewinnend zu beschleunigen, ist in Bezug auf einzelne Tätigkeiten sicherlich gelungen: Mit einem Computer einen Text zu schreiben geht gewiss zügiger als mit Feder und Tinte, und die Distanzen, die man heute in kürzester Zeit durch Auto, Zug oder Flugzeug zurücklegen kann, sind durchaus beeindruckend. Und dennoch scheinen sich sowohl die Lebenszeit des Einzelnen als auch gesellschaftliche Rhythmen dadurch gerade nicht zu entschleunigen. Im Gegenteil: Folgt man den Analysen von Soziologen wie Hartmut Rosa (2005) oder Paul Virilio (1996), so zeichnen sich moderne und spätmoderne Gesellschaften gerade durch eine enorme Beschleunigung aller Zeitrhythmen und eine frenetische Allokation von Zeitressourcen aus. Zwar können einzelne Tätigkeiten schneller durchgeführt werden durch die Hilfe entsprechender Technologien, aber gleichzeitig sind die Anforderungen oder eben auch die Zahl an Tätigkeiten, die man ausüben sollte, an Erlebnissen, die man nicht versäumen darf, exponentiell gestiegen und „fressen“ die gesparte Zeit sogleich wieder auf. Das zur Beschleunigung genötigte spätmoderne Subjekt hetzt durch sein Leben, bis es erschöpft bzw. ausgebrannt zusammenbricht. Die Ausbreitung sogenannter Epochenkrankheiten wie Depression oder Burn-out kann durchaus als Kehrseite der Beschleunigung interpretiert werden (Ehrenberg 2008; King & Gerisch 2013).

Ad b) Der Versuch, beispielsweise durch den Einsatz von „Egg Freezing“ zeitliche Grenzen zu durchbrechen, bietet zwar sicherlich eine zumindest momentane Befreiung von dem empfundenen Zeitdruck. Doch auch dies scheint keine endgültige Lösung für das eigentliche Problem, vor das uns das Verrinnen der Zeit stellt, nämlich, dass wir Entscheidungen zu treffen haben. Durch eine Entgrenzung wird zwar der Zeitdruck minimiert, aber das Grundproblem, die Frage nach Orientierungsmaßstäben für eine Entscheidungsfindung, kann dadurch nicht gelöst werden. Im Gegenteil kann sich dann, wenn eine Entscheidungsfindung nicht mehr dringlich ist, die Gefahr eines „Lebens im Aufschub“ – um einen aktuellen Begriff zu bemühen, könnte man hier auch von Prokrastination sprechen – ergeben, indem Entscheidungen von einem Tag auf den nächsten verschoben und am Ende vielleicht gar nicht mehr aktiv gefällt werden (Bozzaro 2013).

Ad c) Die Verdrängung des Verrinnens der eigenen Lebenszeit, der die Anti-Aging-Medizin durch ihre Mittel zur Verdeckung und Kaschierung des eigenen physischen Alterns Vorschub leistet, stellt ebenfalls keine befriedigende Lösung dar. Denn diese Lösung beruht letztlich auf einer Täuschung, da faktisch das Vergehen der Zeit nicht aufgehalten werden kann. Das junge und attraktive Äußere sowie die Gesundheit und Fitness, welche älter werdende Menschen durch Anti-Aging erhalten können, sind insofern von der Schönheit, Attraktivität und Gesundheit der Jugend nach wie vor verschieden, als sie ständig von Neuem erkämpft werden müssen. Die jugendliche Maske muss ständig retuschiert werden, und dies in einem immer schnelleren Tempo, denn die Zeit wurde zwar verdeckt, aber keineswegs außer Kraft gesetzt. Das Subjekt, das die Zeit verdrängen will, macht sich letztlich ungewollt selbst zum Sklaven der verrinnenden Zeit, indem es dieser ständig vorauslaufen muss,

um die Täuschung aufrechtzuerhalten. Um den Stillstand im Äußeren herbeizuführen und beizubehalten, darf der Alternde selbst nicht mehr stillstehen. Der Einzelne droht in eine Spirale zu gelangen, die sich ständig von allein beschleunigt und aus der er nicht mehr aussteigen kann, solange er die Illusion ewiger Jugend aufrechterhalten und die Auseinandersetzung mit der Endlichkeit der eigenen Existenz weiterhin umgehen will. Das Paradox und die eigentliche Gefahr dieser Verdrängungsleistung liegt letztlich darin, dass das Individuum, das verzweifelt die Zeit anzuhalten versucht, um letztlich dem Leben mehr abzugewinnen, die vorhandene Lebenszeit und Lebensmöglichkeiten dafür verspielt. Das Subjekt unterwirft sich gewissermaßen selbst der Herrschaft der Zeit, da es im Versuch, sie zu überlisten, ihre rastlose Bewegung übernimmt (Bozzaro 2014).

6. Das Verrinnen der Zeit als Chance

Die beschriebenen Zeitkompensationsversuche stellen offensichtlich keine gelingenden Formen des Umgangs mit der endlichen und verrinnenden Zeit dar und keine Lösung für die Überforderung und Orientierungslosigkeit angesichts der Frage nach dem guten Leben, nach den richtigen Entscheidungen im Reich der unbegrenzt erscheinenden *Möglichkeiten*. Ob und wie die Konfrontation mit der endlichen und vergänglichen Zeitlichkeit des eigenen Lebens für die Frage nach der eigenen Lebensführung von Bedeutung sein kann, soll im Folgenden thematisiert werden.

Zunächst muss noch ein Aspekt bezüglich des Zusammenhangs zwischen dem Zeiterleben und der Frage nach einem guten Leben deutlicher zur Sprache gebracht werden. Die eigentliche Herausforderung, richtige und gute Lebensentscheidungen zu fällen, besteht darin, dass wir die Folgen unserer Entschei-

dungen, aber auch zukünftige Lebensszenarien und Ereignisse in ihrer ganzen Reichweite, nicht überblicken und nicht vorhersehen können. Wir leben in Ausrichtung auf die Zukunft. Wir müssen unser Leben mehr oder weniger blind entwerfen und können oft erst im Rückblick die Bedeutung von Entscheidungen, den Wert von Erlebtem in seiner Gänze beurteilen. Wie bereits gezeigt wurde, kommt diese Ausrichtung auf die Zukunft im Alter an ihren Endpunkt. Wenn alterstypische Gebrechen und Einschränkungen es einem nicht mehr ermöglichen, aktiv mitten im Leben zu stehen, kann gerade durch die Distanz, die man zum Leben gewinnt bzw. die einzunehmen man gezwungen ist, dessen Gestalt in einer umfassenden Weise betrachten werden. Aus dieser distanzierten Betrachtung der eigenen Lebensgeschichte kann die Erkenntnis darüber wachsen, was wirklich richtig und wichtig und was falsch oder unwichtig gewesen ist (vgl. dazu den Beitrag von Thomas Rentsch in diesem Heft). Allerdings scheint eine solche Erkenntnis nutzlos für den eigenen Lebensvollzug, wenn sie erst zu einem Zeitpunkt erlangt wird, zu dem das zu entwerfende Leben bereits ans Ende gelangt ist und man nichts mehr anders machen kann.

Für den noch jüngeren Menschen *könnte es aber von Bedeutung sein*, zu wissen, ob – und wenn ja: wie – die Erkenntnis, die im Rückblick auf das eigene Leben erlangt werden kann, in irgendeiner Form antizipierbar ist und somit für die eigene Lebensführung nützlich gemacht werden kann. Diese Frage möchte ich jetzt kurz im Rekurs auf einige Überlegungen des dänischen Philosophen Søren Kierkegaard zu beantworten versuchen. Kierkegaard hat sich intensiv mit den existentiellen Herausforderungen des Entweder-Oder im Angesicht der Endlichkeit menschlichen Lebens auseinandergesetzt und dabei einige Gedanken formuliert, die für die Frage nach dem guten Leben unter den Bedingungen spätmoderner Gesellschaften

fruchtbar gemacht werden können. In seiner Rede *An einem Grabe* fordert Kierkegaard ([1845] 2004) den Einzelnen dazu auf, eine Haltung des Ernstes gegenüber der eigenen Zeitlichkeit einzunehmen. Damit meint er, dass der Einzelne sich in das „Gedenken des eigenen Todes“, der eigenen Endlichkeit einüben müsse. Im Abschnitt „Die Entscheidung des Todes“ führt Kierkegaard drei wichtige Aspekte ein, die zum Verständnis seines Zeitbegriffes und seiner Vorstellung von der Rolle des Todes beziehungsweise des Endlichkeitsbewusstseins relevant sind. Zunächst weist er darauf hin, dass das Vergehen der Zeit nicht aufgehalten werden kann und alle Bestrebungen des Menschen, die Zeit zum Stillstand zu bringen, zum Scheitern verurteilt sind. Der zweite Aspekt ist, dass die Zeit nicht nur unablässig vergeht, sondern den Einzelnen mit sich fortreißt. Das bedeutet für ihn, dass die Zeit den Menschen dazu zwingt, ihrem Lauf zu folgen, indem er sich ständig zu dem, was mit der Zeit kommt und geht, verhalten muss. Drittens schreibt der dänische Philosoph dem Tod selbst eine Haltung des Ernstes zu, da „seine Entscheidung“ immer eine ernste ist, in dem Sinne, dass sie immer eine endgültige ist. Während der Lebende meint, Entscheidungen revidieren, suspendieren oder vertagen zu können, ist der Tod radikal und lässt nicht mit sich verhandeln. Der „ernste Mensch“ versteht, dass im Augenblick des Todes alles vorüber ist, dass in der Nacht, die den Tod symbolisiert, nichts mehr getan werden kann, dass dafür aber das Leben, so wie der Tag, nach Taten verlangt. Der Ernst des Todes rüttelt deshalb den Lebenden wach, weil er ihn darauf hinweist, dass seine Zeit begrenzt und daher wertvoll ist, und er legt ihm die Verantwortung auf, sie gut zu investieren. Kierkegaard wandelt hier die negative Herrschaft der verrinnenden Zeit in eine positive um. Auch wenn es richtig ist, dass die verrinnende Zeit einen Druck auf den Einzelnen ausübt, da sie ihn dazu nötigt, sich zu ihr zu verhalten, so bietet

sie ihm doch gerade dadurch die Chance, dem eigenen Leben eine selbstbestimmte Ausrichtung zu verleihen.

Zum Schluss seiner Rede weist Kierkegaard darauf hin, dass der Tod an und für sich unverfügbar und unbegreiflich ist, aber als Wächter über den Ernst ins Leben hineinspielt. Das heißt für ihn, dass der Tod sich indirekt zeigt, indem sich an ihm entscheidet, ob das durch ihn beendete Leben ein gelungenes oder ein misslungenes war. Das Individuum, das sich der eigenen Endlichkeit bewusst ist, ist sich somit bewusst, dass das Leben in jedem einzelnen Augenblick ein Ernstfall ist. Nicht nur weil das Leben in jedem Augenblick vorbei sein könnte, sondern auch, weil der jeweilige Augenblick, die jeweilige Gegenwart mit ihren Lebenskonstellationen und Optionen im nächsten Augenblick unwiederbringlich vorbei ist.

Anders als das „Vorlaufen zum Tode“ bei Heidegger, das auf den Endpunkt fixiert bleibt (Heidegger 1979), ist das Denken, in das der Ernste sich einüben muss, eine zeitliche Bewegung der Wiederholung (Kierkegaard 2004a). Diese ist zwar anfänglich auf die Zukunft und auf deren Ende, den Tod, hin ausgerichtet, aber nur bis zu einem Moment des Umschlags. An diesem Wendepunkt angelangt, soll dem Tod der Rücken gekehrt und das Augenmerk wieder auf das Leben, auf die Gegenwart gerichtet werden (Birkenstock 2008, 88f.). Die Vorwegnahme der Zukunft ist dabei weder im Sinne einer sorgenvollen Erwartung dessen, was die Zukunft mit sich bringen wird, noch im Sinne einer vorausschauenden Zukunftsplanung zu verstehen; sie ist vielmehr Teil der Wiederholung. „Die Entwicklung muß mithin darin bestehen, daß man unendlich von sich selber loskommt in Verunendlichung des Selbst, und daß man unendlich zu sich selber zurückkehrt in der Verendlichkeit“ (Kierkegaard 2004, 26). Die Bewegung der Wiederholung ist eine Doppelbewegung: Das Ziel, dem sie zustrebt, das Ganze des eigenen

Lebens zu überschauen, wird nie in Gänze und ein für alle Mal erreicht – sonst wäre das Leben zu Ende. Im Gegenteil wird die Bewegung immer wieder zurückverwiesen auf den Ort ihres Anfangs, die Gegenwart, in der sich das Individuum aktuell befindet. Zugleich aber erreicht sie ihr Ziel beständig, da dieses in der Wiederholung selbst liegt, die stets Neues hinzugewinnt, indem sie das Antizipierte in sich aufnimmt. Der Philosoph Michael Theunissen kommentiert dies folgendermaßen: „Um in seinem gegebenen [endlichen, zeitlichen und notwendigen, C.B.] Dasein Stand zu gewinnen und nach seinen Gegebenheiten handeln zu können, muß der Mensch auf das Ganze seiner faktisch verendlichten Zukunft ausgreifen und in der Rückkehr aus ihr den Entwurf seiner produktiven Phantasie existierend wiederholen“ (Theunissen 1991, 349). Indem er die Doppelbewegung mit dem gelingenden Selbstverhältnis identifiziert, wertet Kierkegaard die Gegenwart gegenüber den anderen beiden Zeitdimensionen, der Zukunft und der Vergangenheit, auf. Denn nur in der Gegenwart kann die Synthese, kann die Doppelbewegung ihren Anfangs- und Endpunkt immer von Neuem wiederfinden. Heruntergebrochen bedeutet dies, dass eine gedankliche Antizipation der eigenen Zukunft, also eine Auseinandersetzung mit den eigenen Vorstellungen davon, was einmal sein sollte, aber auch davon, worauf man eines Tages zurückblicken möchte, behilflich sein kann, um die eigene Gegenwart entsprechend zu gestalten. Wobei es sicherlich klug ist, dabei auch den teilweise unverfügbaren Charakter des Lebens zu bedenken. Ein gelingendes Leben kann also nur eines sein, indem das Subjekt nicht in der Vergangenheit verharret und sich genauso wenig in der Zukunft verliert, sondern in einer Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft in sich trägt, lebt.

7. Schluss

Das beschriebene Leiden an der verrinnenden Zeit ist Ausdruck eines Leidens an der Begrenztheit individueller Lebensmöglichkeiten und der damit verbundenen Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen und dabei unweigerlich andere Möglichkeiten zu verwerfen. Dieses Leiden verstärkt sich durch das Altern, da durch das Altern Vergangenheit akkumuliert wird, während die Zukunft ständig schrumpft und somit das Ende der eigenen Lebenszeit, das durch den Tod markiert ist, immer deutlicher zum Vorschein kommt.

Der Bezug auf Kierkegaards Überlegungen sollte zeigen, dass gerade das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und der Vergänglichkeit der eigenen Lebenszeit zumindest die formelle Bedingung für ein gutes Leben sein kann, insofern es den Einzelnen dazu nötigt, sich immer wieder der Frage zu stellen, wie er sein Leben führen oder gestalten möchte und wie er die begrenzt zu Verfügung stehende Zeit nutzen will. Gleichzeitig betont Kierkegaard, dass die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit nicht zum Selbstzweck werden soll. Die Voraussetzung für ein gutes Leben scheint vielmehr in einer Wiedergewinnung der Gegenwart zu bestehen. Dies nicht im Sinne eines hedonistischen *carpe diem*, sondern in dem Bewusstsein, dass die eigene Lebenszeit ein wertvolles Gut ist, das sorgfältig investiert werden sollte.

Die Voraussetzung, die notwendig ist, um qualitative Entscheidungen treffen zu können, ist ein Maßstab, an dem das „Gute“ ausgelotet wird (Steinfath 2009). Es versteht sich von selbst, dass gerade in spätmodernen „Multioptionsgesellschaften“ die Frage nach den Kriterien, an denen man sich orientieren kann, um „gute Entscheidungen“ zu fällen, schwer auszuloten ist. Nichtsdestoweniger ist die Frage nach dem „guten

Leben“ und die Auseinandersetzung mit dem „Guten“ nicht allein von der rein quantitativen Erweiterung der Lebensspanne abgängig, die es ermöglichen würde, die damit verbundene Herausforderung der Entscheidung immer wieder zu vertagen. Kierkegaard dreht gewissermaßen die Negativität der verrinnenden Zeit ins Positive um. Er sieht gerade in der eigenen Konfrontation mit der endlichen und zeitlichen Verfasstheit des Menschen die Chance, sich als selbstbestimmtes freies Wesen zu entwerfen und die Frage nach dem „guten Leben“ zu stellen. Darin besteht eine Chance, die durch die Verdrängung der eigenen Endlichkeit, auch in der Form einer Abschottung alter Menschen oder einer Verleugnung des eigenen Älterwerdens, verloren gehen kann.

Literatur

- Améry, Jean. 2005. Über das Altern. Revolte und Resignation. In: ders. *Werke*, hg. v. Monique Bousart. Bd. 3, 7–172. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Augustinus. 2007. *Bekenntnisse*. Übers. v. Wilhelm Thimme. Düsseldorf u. a.: Artemis & Winkler.
- Bieri, Peter. Zeiterfahrung und Personalität. In: *Zeit, Natur und Mensch. Beiträge von Wissenschaftlern zum Thema „Zeit“*, hg. v. Heinz Burger, 261–281. Berlin: Spitz.
- Birkenstock, Eva. 1997. *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*. Freiburg: Alber.
- Bozzaro, Claudia. 2014. *Das Leiden an der verrinnenden Zeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 2013. Ein Kind ja, aber erst irgendwann ... Überlegungen zum Einsatz von Egg- und Ovarian-Tissue-Freezing. In: *Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung*, hg. v. Giovanni Maio, Tobias Eichinger und Claudia Bozzaro, 233–249. Freiburg: Alber.

- Canetti, Elias. *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973–1985*. München: Hanser 1987.
- Ehrenberg, Alain. 2008. *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fenner, Dagmar. 2007. *Das gute Leben*. Berlin: de Gruyter.
- Fuchs, Thomas. 2013. Das ungeliebte Leben. In: *Handbuch Sterben und Menschenwürde*, hg. v. Michael Anderheiden und Wolfgang U. Eckart, 495-510. Berlin/Boston: de Gruyter.
- 2002. *Zeit-Diagnosen. Philosophisch-psychiatrische Essays*. Zug: Die Graue Edition.
- Gadamer, Hans-Georg. 2010. *Die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gross, Peter. 2005. *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund. 1928. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Halle: Niemeyer.
- Illouz, Eva. 2011. *Warum Liebe weh tut: Eine soziologische Erklärung*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2005. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Kierkegaard, Søren. 2004. An einem Grabe. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten (1845). In: ders. *Gesammelte Werke und Tagebücher*. Bd. 8, hg. v. Emanuel Hirsch, Hayo Geides und Hans Martin Junghans. Simmerath: Grevenberg.
- 2004a. Die Wiederholung. In: ders. *Gesammelte Werke und Tagebücher*. Bd. 8, hg. v. Emanuel Hirsch, Hayo Geides und Hans Martin Junghans. Simmerath: Grevenberg
- King, Vera, und Benigna Gerisch (Hrsg.). 2013. *Zeitgewinn und Selbstverlust. Folgen und Grenzen der Beschleunigung*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Lenk, Christian. 2002. *Therapie und Enhancement. Ziele und Grenzen der modernen Medizin*. Münster: LIT.
- Marquard, Odo. 1995. *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*. Bamberg: Verl. Fränkischer Tag.

- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Philosophie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Müller, Oliver und Claudia Bozzaro. 2010. Endlichkeit und Technisierung. Philosophisch-anthropologische Überlegungen zur Veränderung von Zeiterfahrungen und zum angemessenen Umgang damit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin“. In: *Endliches Leben: Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*, hg. v. Markus Höfner, Stefan Schaede und Günter Thomas, 93–112. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Müller, Oliver, Jens Clausen und Giovanni Maio (Hrsg.). 2009. *Das technisierte Gehirn. Neurotechnologien als Herausforderung für Ethik und Anthropologie*. Paderborn: Mentis.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Seel, Martin. 1991. *Die Wiederkehr der Ethik des guten Lebens*. In: *Merkur* 45(1): 42–49.
- Steinfath, Holmer. 1998. Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. In: *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, hg. v. Holmer Steinfath, 7–31. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael. 1991. *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

„Ein Jegliches hat seine Zeit“

Altern und die Ethik des Lebensverlaufs

MARK SCHWEDA, LICHTENBERG-KOLLEG, GÖTTINGEN

Zusammenfassung: Im Zeichen steigender Lebenserwartung, individualisierter Lebensentwürfe und wachsender medizinischer Eingriffsmöglichkeiten ist die Ethik herausgefordert, sich ausdrücklich und systematisch mit der Bedeutung der zeitlichen Erstreckung, Verlaufsstruktur und Einteilung unseres Lebens auseinanderzusetzen. Einen ersten Ansatzpunkt dazu bietet die im entwicklungspsychologischen und sozialwissenschaftlichen Bereich ausgebildete Lebensverlaufsperspektive. Am Beispiel des Alterns wird zunächst das Desiderat einer angemessenen ethischen Auseinandersetzung mit den normativen Aspekten menschlicher Zeitlichkeit aufgezeigt. Vor diesem Hintergrund werden die theoretischen Grundzüge der Lebensverlaufsperspektive umrissen und in ihrer Leistungsfähigkeit für die ethische Theoriebildung erörtert. Das Hauptaugenmerk liegt auf drei Konzepten: *Altersnormen* als normative Standards altersgemäßen Verhaltens, *Phasenideale* als evaluative Maßstäbe der Lebensabschnittsgestaltung sowie *Ablaufpläne* als diachrone Schemata lebensgeschichtlicher Vorgänge. Abschließend werden Anwendungsmöglichkeiten und Grenzen einer solchen Lebensverlaufsperspektive in der Ethik erörtert.

Schlüsselwörter: Zeit – Leben – Altern – Ethik – Sozialwissenschaften – Life Course

„To Everything – Turn! Turn! Turn!
There is a Season – Turn! Turn! Turn!
And a Time to Every Purpose Under Heaven“
(Pete Seeger 1950)

Als Harold beschließt, der Frau, die er liebt, nach der ersten gemeinsam verbrachten Nacht einen Heiratsantrag zu machen, ist sein näheres Umfeld alles andere als begeistert. Seine Mutter, die ihn zuvor immer wieder erfolglos zu verkuppeln gesucht und dafür sogar eine Partnervermittlungsgesellschaft eingeschaltet hatte, hält die Nachricht zunächst bloß für einen schlechten Scherz. Der Onkel, väterliche Autorität und ein hochdekorierter General der Streitkräfte, spricht peinlich berührt von einer unnormalen Beziehung. Der Psychotherapeut diagnostiziert mit fachmännischem Blick eine krankhafte Abweichung und der Priester malt mit zutiefst angewidertem Gesichtsausdruck die fleischlichen Einzelheiten der sündhaften Verbindung aus.

Gewiss würden die Reaktionen vollkommen anders ausfallen, wäre Harold nicht erst 18 Jahre alt und stünde seine Geliebte Maude nicht kurz vor ihrem 80. Geburtstag. In dieser Hinsicht erweist sich Hal Ashbys Filmklassiker von 1971 auch heute noch als überaus aufschlussreich: Er vergegenwärtigt zum einen, dass wir an Personen je nach Lebensalter andere moralische Ansprüche und Erwartungen richten und so an ihr Leben und Handeln unterschiedliche Maßstäbe der Bedürftigkeit, Angebrachtheit, Rechtmäßigkeit, Sinnhaftigkeit oder Erfüllung anlegen. Andererseits aber wird gerade an der Figur der ebenso lebenshungrigen wie lebenssatten Maude zugleich deutlich, dass die dabei zu Grunde gelegten normativen Vorstellungen von der zeitlichen Erstreckung und Verlaufsstruktur des menschlichen Lebens und seinen verschiedenen Phasen im Lichte steigender Lebenserwartung, individualisierter Lebensentwürfe und wachsender medizinisch-technischer

Eingriffsmöglichkeiten zunehmend ihre traditionelle Selbstverständlichkeit verlieren und zum Gegenstand kontroverser Auseinandersetzungen werden.

Der vorliegende Beitrag ist von der Überzeugung getragen, dass diese Entwicklung die Ethik als philosophische Reflexion faktisch gelebter moralischer Orientierungen richtigen Handelns und guten Lebens herausfordert. Sie muss sich auf eine eingehendere Beschäftigung mit den Maßstäben und Normen der menschlichen Lebenszeitordnung einlassen und sie einer systematischen Bestandsaufnahme, Analyse und Diskussion unterziehen. Statt etwa im Sinne zeitgeistiger Lobgesänge auf die jungen, fitten und aktiven Alten ein einseitiges Altersbild bloß durch ein anderes zu ersetzen und die Wertvorzeichen hergebrachter Altersdiskurse einfach entsprechend umzupolen, erscheint mithin eine grundsätzliche Verständigung darüber erforderlich, was es aus ethischer Sicht überhaupt bedeutet, alt zu werden und zu sein. Eine solche Verständigung hätte zunächst einmal stillschweigend vorausgesetzte Altersstereotype aufzudecken und so einer kritischen Auseinandersetzung zugänglich zu machen. Darüber hinaus fiele ihr allerdings auch die konstruktive Aufgabe zu, einen begrifflich-konzeptionellen Rahmen zu entwickeln, der der Bedeutung des grundlegenden Verlaufscharakters des menschlichen Lebens für die Erörterung ethischer Fragen angemessen Rechnung zu tragen vermag.

Tatsächlich ist die Ethik bisher bloß erstaunlich sporadisch und peripher auf den elementaren Umstand eingegangen, dass Menschen nun einmal altern. Zwar wird gerade das höhere Lebensalter verschiedentlich als *Thema* ethischer Betrachtung abgehandelt. Allerdings gibt es so gut wie keine systematische Besinnung auf das Altern als grundlegende *Voraussetzung* ethischer Theoriebildung: Wenn Ethik sich auf die evaluativen und normativen Prinzipien menschlichen Handelns und guten

Lebens bezieht, was bedeutet es dann für die ethische Reflexion, dass die *conditio humana* wesentlich durch bestimmte Veränderungen über den Lebensverlauf gekennzeichnet ist? Welche Rolle spielen (implizite) Vorstellungen und Erwartungen bezüglich der zeitlichen Erstreckung und Verlaufsstruktur des menschlichen Lebens und seiner verschiedenen Phasen und Stufen in der ethischen Diskussion? Und mit welchen Begriffen, Modellen und Methoden lassen sie sich identifizieren, analysieren und systematisch in die Ethik einbeziehen?

Einen ersten Ansatzpunkt für eine solche Bestandsaufnahme und Systematisierung bietet die in Entwicklungspsychologie und Alternssoziologie ausgearbeitete Lebensverlaufsperspektive. Sie modelliert das menschliche Leben als soziokulturell strukturierte und gegliederte Abfolge von Phasen, Stadien oder Stufen, die jeweils mit einem bestimmten gesellschaftlichen Status sowie mit spezifischen Rollen, Handlungsmöglichkeiten und Verhaltenserwartungen verknüpft sind. Der Beitrag erkundet die theoretischen Potenziale dieser Perspektive für die philosophische Ethik. Zu diesem Zweck wird am Beispiel des Alterns zunächst das Desiderat einer angemessenen ethischen Auseinandersetzung mit den normativen Aspekten menschlicher Zeitlichkeit aufgezeigt. Vor diesem Hintergrund werden die theoretischen Grundzüge der Lebensverlaufsperspektive umrissen und in ihrer Leistungsfähigkeit für die ethische Theoriebildung erörtert. Das Augenmerk liegt auf drei Konzepten, die aus ethischer Sicht besonders anschlussfähig erscheinen: *Altersnormen* als normative Standards altersgemäßen Verhaltens, *Phasenideale* als evaluative Maßstäbe der Lebensabschnittsgestaltung sowie *Ablaufpläne* als diachrone Schemata lebensgeschichtlicher Vorgänge. Abschließend werden Anwendungsmöglichkeiten und Grenzen einer solchen Lebensverlaufsperspektive in der Ethik diskutiert.

1. Ethisches Nachdenken über das Altern zwischen vormodernem Naturalismus und (post-)modernem Kulturalismus

Es erscheint durchaus bemerkenswert, dass sich die praktische Philosophie im Laufe ihrer immerhin über 2.500 Jahre zurückreichenden Tradition nicht eingehender mit dem Altern auseinandergesetzt hat (Small 2007, 1 f.). Schließlich handelt es sich doch allemal um einen grundlegenden und wesentlichen Zug der menschlichen Existenz. Natürlich lässt sich eine ganze Reihe bedeutender Abhandlungen anführen, die insbesondere das höhere Lebensalter zum Thema und Gegenstand ethischer Betrachtung machen. Wie ein knapper historischer Überblick zumindest skizzenhaft darlegen soll, kamen dabei allerdings zumeist spezifisch verkürzte theoretische Perspektiven zum Tragen, in denen die fundamentale ethische Bedeutung des Alterns gerade nicht angemessen in den Blick genommen werden konnte. Eine systematische Reflexion auf die Implikationen der menschlichen Zeitlichkeit für die ethische Theoriebildung ist in der Folge weitgehend ausgeblieben.

Gewiss: In das Nachdenken über die Bedingungen und Maßstäbe menschlichen Handelns und Lebens gehen in der abendländischen Überlieferung von Anfang an auch Betrachtungen zum Altern ein. Alttestamentarische Quellen variieren in Bildern von Windhauch oder Staub das Thema der Flüchtigkeit der menschlichen Existenz (Liess 2011). Das Gilgamesch-Epos wie die griechische Mythologie verhandeln in archetypischen Figurationen die Sehnsucht des Menschen nach Unsterblichkeit und ewiger Jugend (Negele 2011). Auch das überlieferte Schrifttum der Antike enthält bedeutende Überlegungen zum Altern (Brandt 2002). Die frühgriechische Dichtung ergeht sich in hymnischen Preisgesängen oder elegischen Klagen über das Alter (29–38), die Lehrgedichte der Vorsokratik bieten physio-

logische Erklärungsansätze (50 f.), die Schriften der Sophisten praktische Ratschläge (51). Und auch in der klassischen Philosophie finden sich einschlägige Gedanken, die vor allem der ethischen und politischen Bedeutung des Alterns gewidmet sind. Bekannt ist der Abgang des betagten Kephalos im ersten Buch der platonischen *Politeia*, mit dem die Abkehr von der überlieferten Sittlichkeit und die Hinwendung zur philosophischen Auseinandersetzung um das Gute eingeläutet werden. Und in die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles sind beiläufig tiefgründige Reflexionen wie die zur Frage des Solon eingestreut, ob man über das Gelingen des menschlichen Lebens erst an dessen Ende befinden kann (Mesch 2013). In der hellenistischen Ethik mit ihrer verstärkten Ausrichtung auf praktische Lebensbewältigung entstehen sogar ganze Abhandlungen zum hohen Alter. Berühmt geworden ist insbesondere Ciceros Würdigung des Alters im *Cato maior de senectute*. Aber auch Senecas *De brevitate vitae* enthält einschlägige Überlegungen zum Altern und dem klugen Umgang mit dem knappen Gut der Lebenszeit. In der Spätantike und dem frühen Mittelalter beginnt der christliche Glaube die Sicht des gesamten Daseins zu prägen. Der Verlauf des menschlichen Lebens und insbesondere das Altern rücken in eine heilsgeschichtliche Deutungsperspektive und werden so im Horizont von Auferstehung und ewigem Leben betrachtet (Gilchrist 2012, 19 f.).

Mit Blick auf die jeweilige Bewertung des Alterns lassen sich aus den vormodernen Quellen zwei Grundpositionen bzw. Hauptstränge herauspräparieren (Birkenstock 2008). Auf der einen Seite finden sich bereits bei Sappho und Mimnermos erste Zeugnisse für das Genre der *Altersklage* (ebd., 19), das vor allem die vielfältigen Zumutungen und Härten des Alterns herausstreicht: Die Freuden der Jugend, ihre Ausgelassenheit und Unbeschwertheit sind dahin, das äußere Erscheinungsbild

verfällt und die körperliche Kraft und Leistungsfähigkeit lassen nach, es mehren sich Beschwerden, Krankheiten und Gebrechen. Gleichzeitig sinkt der Alternde auch im öffentlichen Ansehen und gesellschaftlichen Stellenwert, wird mehr und mehr zur Last, hilfsbedürftig und abhängig, ein Adressat von Mitleid oder gar Verachtung. Das Leben insgesamt wird zunehmend mühsam, beschwerlich und neigt sich unaufhaltsam dem Ende. Nicht selten erscheint das Altern dabei als Sinnbild einer grundlegenden Negativität des menschlichen Daseins überhaupt, die auch in den Vanitasfiguren des Barock oder den einschlägigen Topoi des Existenzphilosophie wieder aufscheint: Die Zeit rinnt uns unwiederbringlich durch die Finger, das Leben nimmt eine feste, unabänderliche Gestalt an, Handlungsmöglichkeiten und Zukunftsaussichten schrumpfen, wir sehen uns mit Verlust, Vergänglichkeit und Endlichkeit konfrontiert. Zugleich mischt sich in die elegische Klage über die Lasten des Alterns immer wieder der rigorose moralische Tadel der angeblichen Laster der Alten (Göckenjan 2000). Dabei steht die Vorstellung eines generellen Niedergangs der Gesamtkonstitution im Hintergrund, bei dem physische Degeneration mit moralischer Dekadenz einhergeht. Die einschlägige Literatur ist bevölkert von stereotypen Figuren wie dem geizigen oder lüsternen Greis, dem zänkischen Weib oder der verklemmten alten Jungfer (Elm et al. 2009). Auffallend erscheint, dass die fraglichen Eigenschaften nicht unbedingt per se als verdammenswert gelten, sondern häufig erst mit Blick auf das fortgeschrittene Lebensalter. Es handelt sich mithin nicht um Formen allgemein menschlichen Versagens, sondern um Fälle altersunangemessener Haltungen und Tätigkeiten.

Auf der anderen Seite entwickelt sich parallel zu den literarischen Zeugnissen der Altersklage auch das Genre der *Altersapologie*, das die Vorzüge und Segnungen des Älterwerdens

und die Tugenden des höheren Lebensalters in den Vordergrund rückt (Birkenstock 2008, 25). Mit Vorliebe wird das Altern dabei nach dem Muster jahreszeitlicher Kreisläufe und entsprechender vegetativer Wachstumsprozesse in der agrarischen Welt im Sinne einer Reifung und Vollendung gedeutet und mit Zugewinnen an Lebenserfahrung, Besonnenheit und Gelassenheit in Verbindung gebracht: Es bringt die Befreiung vom ziellosen Ungestüm, den Unsicherheiten und Torheiten der Jugend, insbesondere den noch kaum zu zügelnden Leidenschaften und körperlichen Trieben. Die gesammelte Lebenserfahrung vermittelt innere Festigung und abgeklärte Distanz, gelassene Übersicht und Weisheit. Dabei flüchtet man sich keineswegs in eine schlichte Ausblendung oder Beschönigung des Negativen. Stattdessen wird seit Solons Entgegnung auf Mimnermos in direkter Auseinandersetzung mit der Altersklageliteratur das argumentative Muster einer Anerkennung und dialektischen Umwertung der mit dem Altern einhergehenden Beschwerlichkeiten und Verluste variiert. Als geradezu klassisches Beispiel erscheint Ciceros *Cato maior*, in dem die einschlägigen Topoi der Altersklage einer nach dem anderen durchgegangen, als bedingt berechtigt anerkannt und sodann positiv gewendet werden: Zwar mögen die Kräfte nachlassen, doch für die wahrhaft wichtigen Angelegenheiten benötigt man ohnehin weniger Körperkraft als Erfahrung und Weitblick (IX 27); zwar schwinden die sinnlichen Genüsse, doch dadurch wird man gerade frei für geistige Betätigung, freundschaftlichen Umgang und Geselligkeit (XII 39); zwar rückt der Tod näher, ist aber nicht zu fürchten, weil der Geist entweder erlischt oder an einem anderen Ort fortlebt (XVIII 66) Dagegen sind landläufig zugeschriebene Alterslaster in Wahrheit auf Charakterschwäche zurückzuführen und haben so nichts mit dem Lebensalter als solchem zu tun (XVIII 65). Noch die zeitgenössische Gerontologie kennt ähn-

liche Figuren einer dialektischen Positivierung des höheren Alters (Baltes 1996).

Ungeachtet der unterschiedlichen Wertungen teilen die allermeisten dieser vormodernen Auseinandersetzungen mit dem Altern doch eine grundlegende Voraussetzung: Sie betrachten den Vorgang des Älterwerdens und den Zustand des Altseins letztlich als natürliche Gegebenheiten im Horizont umfassenderer kosmologischer oder naturphilosophischer Vorstellungen. Schon antike Mythen und Dichtungen zeigen das Altern als unverrückbare Naturkonstante, unausweichliches Schicksal und grundlegende Bedingung der menschlichen Existenz überhaupt (Thalgott 2011). Der Versuch, sich ihm entgegenzustemmen oder zu entkommen, erscheint entweder töricht oder frevlerisch und kommt am Ende in jedem Fall teuer zu stehen. Auch die physiologischen Lehren der Vorsokratik fassen das Altern im Lichte allgemeiner Betrachtungen zum Werden und Vergehen in der Natur als einen naturgemäßen Vorgang. Auf dieser Grundlage beschreibt dann auch die antike Medizin den Alterungsprozess als ein natürliches Geschehen und erklärt ihn etwa im Sinne innerer Austrocknung und entweichender Lebenswärme (Schäfer 2004, 48 f.). Dem traditionellen Begriff der Altersschwäche liegt letztlich die Vorstellung zu Grunde, der Niedergang des Allgemeinzustands im Laufe des Lebens entspreche dem naturgemäßen Gang der Dinge, an dessen Ende ein „natürlicher Tod“ durch Versiegen der Lebenskräfte stehe (43). Noch in der philosophischen Literatur der klassischen und hellenistischen Zeit wie des frühen Mittelalters wird das Altern als ein grundlegender Zug der menschlichen Natur oder eine „natürliche Krankheit“ (Aristoteles) angesehen. Dabei wird es zugleich im Rahmen theologisch, kosmologisch oder naturphilosophisch fundierter Schemata des gesamten menschlichen Lebensverlaufs gedeutet. Ob die Lebensalter des Menschen nun

mythischen Schöpfungsstadien oder kosmischen Zyklen wie der Abfolge der Jahreszeiten entsprechen oder aber in der Entwicklung des Individuums ein bereits in seiner Gattungsnatur teleologisch vorgezeichneter Verlaufsbogen manifest wird: Die Rechtmäßigkeit und Verbindlichkeit der zeitlichen Ordnung des menschlichen Lebens und seiner Phasen liegt letzten Endes in der allumfassenden natürlichen Ordnung der Dinge selbst begründet (Rosenmayr 1978, 33 f.).

Diese Betrachtungsweise beginnt sich mit dem Übergang zur Moderne tiefgreifend zu wandeln. Zwar gilt das menschliche Leben und Altern auch und gerade heute in erster Linie als ein natürliches, genauer gesagt: biologisches Phänomen, das vorzugsweise mit dem diagnostischen und therapeutischen Instrumentarium der modernen, naturwissenschaftlich fundierten Medizin zu erklären und zu behandeln ist (Schick Tanz & Schweda 2012). Allerdings verliert es als solches zugleich jede inhärente moralische Bedeutung und Relevanz und wird zu einem wertfreien *factum brutum*. An die Stelle der überlieferten hierarchisch geprägten Vorstellungen beginnt zugleich ein universalistischer Egalitarismus allgemeiner Rechte und Pflichten zu treten. Schon die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* postuliert im Zuge der Französischen Revolution kategorisch, „die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren *und bleiben es*“, und ebnet so in zeitlicher Hinsicht letztlich jede graduelle Abstufung und Differenzierung über den menschlichen Lebensverlauf ein. Altersunterschiede und zeitliche Staffelungen von Rechtsansprüchen oder Verantwortlichkeiten erscheinen in dieser Perspektive mehr und mehr als bloßer Ausdruck überkommener Vorurteile oder ideologischer Verzerrungen, die aufzudecken und zu beseitigen sind.

Die Auswirkungen auf Sicht und Stellung des Alters sind durchaus ambivalent: Auf der einen Seite treten die modernen

Ideale individueller Freiheit und universeller Gleichheit an die Stelle der hierarchisch aufgebauten ständischen Ordnungsvorstellungen und zersetzen die in ihnen begründete Autorität der Alten (Fischer 1977). Während diese in vormodernen, traditionell geprägten Gesellschaften als Träger der Überlieferung, Hüter des kulturellen und ökonomischen Erbes und Wächter über den Zugang zu politischer Macht und sozialem wie finanziellem Kapital häufig eine entscheidende Position im gesamtgesellschaftlichen Gefüge innehatten und eine entsprechend hohe Wertschätzung genossen, scheinen sie mit der tiefgreifenden Transformation der gesellschaftlichen Wertorientierungen und Funktionszusammenhänge im Zuge des Modernisierungsprozesses immer mehr an den Rand gedrängt zu werden (Cowgill & Holmes 1972). So begünstigt der Übergang von der landwirtschaftlich und handwerklich geprägten Arbeitswelt zu einer industriellen Produktionsweise jüngere Arbeitskräfte gegenüber älteren und führt zu deren Ausscheiden aus dem Erwerbsleben, was ökonomische Abhängigkeit und den Verlust sozialen Prestiges zur Folge hat. Die Beschleunigung des wissenschaftlichen Fortschritts und der technischen Innovationsdynamik führt zur Aufwertung der jeweils zuletzt ausgebildeten jüngeren Generationen und entwertet zugleich die überlieferten Kenntnisse der Älteren, was deren hergebrachte Rolle als Träger gesellschaftlich grundlegender Wissensbestände und Schlüsselqualifikationen unterminiert (ebd.). Die Herausbildung der modernen, auf wechselseitige Zuneigung gegründeten bürgerlichen Kernfamilie löst den traditionell dynastischen, mehrere Generationen umfassenden Familienzusammenhang auf und untergräbt damit den familiär maßgeblichen Stellenwert der Altvorderen (ebd.).

Auf der anderen Seite entzieht der moderne Egalitarismus jedoch auch jeder negativen Altersdiskriminierung den Boden.

Jegliche Missachtung oder Benachteiligung von Personen auf Grund ihres fortgeschrittenen Lebensalters (Butler 2005) wird unzulässig. In seinen moralischen und politischen Konsequenzen entspricht dies letztlich der klassischen, progressiv-emanzipatorischen Perspektive der modernen Befreiungskämpfe und Bürgerrechtsbewegungen in der Nachfolge der Aufklärung: Die Einbeziehung auch der Hochbetagten erscheint als weiterer Schritt auf dem Weg der sukzessiven Einlösung und Durchsetzung der in der Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte „an sich“ eingeschlossenen universellen Ansprüche. In ihrem Licht sind alle verbliebenen willkürlichen Beschränkungen nach Rasse, Klasse oder Geschlecht anzuklagen und zu überwinden, um die Geltung des Rechts endlich auf alles auszudehnen, „was ein menschliches Antlitz trägt“. Während Bemühungen um die Durchsetzung von Kinderrechten bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zurückgehen, sind Bestrebungen zur Explikation des normativen Gehalts der Menschenrechte im Hinblick auf ältere Personen freilich erst in den letzten Jahrzehnten zu verzeichnen (Ruppert 2013). Inzwischen wird die Heraufkunft einer „altersirrelevanten Gesellschaft“ (Neugarten 1996) prognostiziert, in der das Lebensalter bei Entscheidungen über die Besetzung von Positionen und die Berechtigung von Ansprüchen keine ausschlaggebende Rolle mehr spielt. Dem Auftritt der „Jungen Alten“ der Baby-Boomer-Generation, die nicht mehr bereit sind, sich den mit traditionellen Altersrollen verknüpften Auflagen und Beschränkungen zu fügen, entspricht die Vision eines „postmodernen Lebenslaufs“ (Featherstone & Hepworth 1991), der ohne Rücksicht auf biographische Vorgaben bestimmter Lebensstufen und Altersbilder zurechtgebastelt wird.

Diese allgemeine Entwicklung hin zu einem altersindifferenten Egalitarismus und einem (post-)modernen (De-)Kon-

struktivismus in Sachen Altern findet auch in der praktischen Philosophie der Neuzeit und insbesondere der Moderne ihren Niederschlag. Die ethischen und politischen Diskurse über das Altern beginnen sich entsprechend zu verzweigen: Auf der einen Seite erhebt man wie etwa Simone de Beauvoir (1970) zunehmend seine Stimme für die Gleichberechtigung des Alters, klagt die vielfältigen überkommenen Vorurteile und Ungerechtigkeiten gegenüber älteren Menschen an und tritt vehement für eine entsprechende Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse ein. Demgegenüber beginnen ethische Erwägungen, die von einer besonderen moralischen Bedeutung oder Wertigkeit des Alterns und Alters ausgehen, jetzt vielfach die Form eher persönlich gehaltener, oft literarisch gefärbter und ausgeschmückter Reflexionen anzunehmen, die im historisch gebildeten Rückgriff auf die entsprechenden vormodernen Überlieferungslinien zwischen den Tonarten existenzieller Verzweiflung (Arthur Schopenhauer, Jean Améry, Norberto Bobbio) und lebenskluger Erbaulichkeit (Jacob Grimm, Ernst Bloch) changieren.

In der Auseinandersetzung der praktischen Philosophie mit dem Altern haben sich so letztlich beide Perspektiven, die vormoderne „naturalistische“ wie auch die (post-)moderne „kulturalistische“, als eher hinderlich erwiesen. Sie haben jeweils auf ihre Weise verhindert, dass der genuin normative Charakter der zeitlichen Ordnung des menschlichen Lebens als solcher angemessen in den Blick genommen werden konnte. Auf der einen Seite erschien diese Ordnung letztlich als ein Stück Natur, das der ethischen Auseinandersetzung selbst entzogen blieb oder allenfalls als ihre grundlegende und unverfügbare natürliche Vorbedingung und Grenze in den Blick kam. Auf der anderen wurde ihr zwar durchaus ein gesellschaftliches Gepräge zuerkannt, im gleichen Zuge aber jegliche substanzielle Berechtigung und verallgemeinerbare Gültigkeit abgesprochen.

Will man die vielfältigen altersbezogenen Differenzierungen und Abstufungen, die das moralische Denken und Handeln der Gegenwart sowie einen Großteil ihrer gesellschaftlichen Institutionen nach wie vor implizit durchdringen, einer eingehenderen ethischen Bestandsaufnahme und Analyse unterziehen, ohne in eins damit bereits von vornherein auf die eine oder andere Weise über ihre Berechtigung zu entscheiden, hat man sich daher anderweitig nach geeigneten theoretischen Ansätzen und Begrifflichkeiten umzusehen.

2. Die Lebensverlaufsperspektive in Sozial- und Kulturwissenschaften als Ausgangspunkt ethischer Reflexion

Während die praktische Philosophie die ethische Bedeutung von Altersunterschieden vielfach entweder naturalistisch neutralisierte oder kulturalistisch nivellierte, hat sich im sozial- und kulturwissenschaftlichen Bereich seit den 1970er Jahren ein theoretischer Ansatz herausgebildet, der genau diese normative Dimension der zeitlichen Erstreckung und Verlaufsstruktur des menschlichen Lebens in den Mittelpunkt rückt. Ungeachtet aller disziplinären und inhaltlichen Eigentümlichkeiten und Unterschiede (für wichtige Einführungen Kohli 1985; Hagestad & Neugarten 1985; O’Rand & Krecker 1990) soll diese Betrachtungsweise hier zusammenfassend als „Lebensverlaufsperspektive“¹ bezeichnet und durch einige allgemeine Merkmale in den für das Folgende relevanten Hinsichten umrissen werden. Der Lebensverlaufsperspektive zufolge durchläuft der Einzelne in seinem Leben eine wesentlich durch soziokulturelle Vorgaben

1 Gerade in der deutschen Soziologie verbindet sich mit dieser Wortwahl das Bekenntnis zu einer ganz bestimmten theoretischen Schule und Strömung (Mayer 1990). Das ist in diesem Zusammenhang ausdrücklich nicht intendiert.

strukturierte und gegliederte Abfolge von Phasen, Stadien oder Stufen, die jeweils mit einem bestimmten gesellschaftlichen Status und spezifischen Rollen, Handlungsmöglichkeiten und Verhaltenserwartungen verknüpft sind. Diese Einteilungs- und Verlaufsstruktur wird auch individuell angeeignet und bildet als kognitives Schema eine Art „innere Uhr“ oder „biographischen Fahrplan“, einen Motivationsquell und Orientierungsrahmen für persönliche Werturteile und Lebensentscheidungen.

Die Lebensverlaufsforschung nahm ihren Ausgang von der sozialwissenschaftlichen Beobachtung, dass das Leben des Einzelnen sich in der modernen Industriegesellschaft nicht einfach nur gemäß seinen persönlichen Entscheidungen, Vorhaben und Plänen entfaltet und so einen je individuellen Weg nimmt, sondern durch gesellschaftliche Institutionen und Strukturen in seinem zeitlichen Verlauf geprägt und normiert wird (Kohli 1985). Diese Standardisierung des modernen Lebensverlaufs vollzieht sich insbesondere im Rahmen von drei gesellschaftlichen Teilbereichen: erstens dem Erziehungs- und Bildungswesen mit seinem System von Jahrgangsklassen, curricularen Bahnen und entsprechenden Karrierechancen, zweitens der Arbeitswelt mit ihren festgelegten Eingangsbedingungen und vorgezeichneten beruflichen Positionen und Laufbahnen sowie schließlich drittens der wohlfahrtstaatlichen Administration mit ihren chronologisch definierten Altersgrenzen und Statuspassagen (ebd., 135). Auch wenn es natürlich stets vielfältige individuelle Abweichungen und Sonderwege gibt, prägten sich durch diese gesellschaftlichen Vorgaben doch bestimmte allgemeine Verlaufsmuster aus, die sich empirisch erfassen und untersuchen lassen. Wichtige frühe Studien erforschen etwa, wie sich das moderne Lebenszeitregime durch Einführung der allgemeinen Schulpflicht oder der gesetzlichen Rentenversicherung ausgebildet hat (Conrad 1994) und wie sich historische

Umbrüche auf die Entwicklung verschiedener Geburtskohorten auswirkten, z. B. die Weltwirtschaftskrise der 1930er Jahre (Rockwell & Elder 1982) oder der Zweite Weltkrieg (Elder 1987). Mittlerweile hat sich die Lebensverlaufsperspektive zu einem umfassenden theoretischen Paradigma entwickelt, das vielfältige Forschungen in einem kaum mehr überschaubaren Feld von Disziplinen und Schulen anregt (für wichtige Übersichten Kohli 1978; Settersten 2003; Levy et al. 2005).

Unter dem hier leitenden ethischen Gesichtspunkt ist zunächst entscheidend, dass das Leben des Menschen aus Sicht der Lebensverlaufsforschung nicht einfach von Natur eine bestimmte Verlaufsstruktur und Altersgliederung aufweist. Der kontinuierlich verlaufende biologische Lebensprozess vollzieht sich vielmehr im Spannungsfeld von individuellen Anlagen, Einstellungen und Situationen auf der einen und dem orientierenden, regulierenden und kontrollierenden Einfluss einer Art gesellschaftlich institutionalisierter und individuell internalisierter biographischer Norm auf der anderen Seite. Der menschliche Lebensverlauf ist in diesem Sinn soziokulturell konstruiert, das heißt, in seiner Gestalt wesentlich geprägt durch gesellschaftliche und kulturelle Vorgaben (Hareven 1995). Dies schließt keineswegs aus, dass daneben auch Einflüsse biologischer und psychologischer Bedingungen und Entwicklungsdynamiken zu berücksichtigen sind (Kaplan et al. 2000; Heckhausen 2000).² Die allgemeine Frage nach dem Fundierungsverhältnis und jeweiligen Anteil von Natur und Kultur erscheint freilich falsch gestellt und unproduktiv, da beide Seiten vielfältige Verschränkungen und Wechselwirkungen aufweisen und einander so un-

2 Dieses Changieren zwischen biologischen Vorgaben und soziokultureller Prägung teilt die Kategorie des Alters mit der des Geschlechts, weshalb sich theoretisch wie methodologisch anregende Bezüge zwischen Alters- und Geschlechterforschung ergeben (Arber & Ginn 1995).

auf löslich durchdringen. Zu warnen ist jedenfalls vor einseitig biologistischen oder kulturalistischen Perspektiven: Erstere blenden die konstitutive Bedeutung soziokultureller Einflüsse auf den Lebensverlauf aus, sodass gesellschaftlich vorherrschende Altersrollen und Verlaufsmuster als unmittelbarer Ausdruck unverrückbarer Naturbedingungen erscheinen wie beispielsweise noch in der sozialgerontologischen Disengagementtheorie, die soziale Entpflichtung und Rückzug der Alten als natürliche Notwendigkeiten betrachtete (Cumming & Henry 1961). Auf der anderen Seite wird hingegen jegliche substantielle Bedeutung körperlicher Prozesse rundheraus geleugnet, was zu Konzeptionen führt, die den physiologischen und psychischen Besonderheiten und Unterschieden im menschlichen Lebensverlauf keine ausreichende Beachtung schenken und Alterserscheinungen wie etwa Gebrechlichkeit und Demenz so nicht gerecht zu werden vermögen (Kontos 1999).

Des Weiteren erscheint für eine ethische Betrachtungsweise wesentlich, dass der gesellschaftlich normierte und institutionalisierte Lebensverlauf nicht nur gewisse statistische *Regelmäßigkeiten* widerspiegelt, die sich im Zuge quantitativer Erhebungen von individuellen Lebensdaten abzeichnen. Er steht vielmehr auch für einen Satz evaluativer und präskriptiver *Regeln*, durch Befragung ermittelbare subjektive Leitvorstellungen und Richtgrößen, an denen sich der Einzelne im Handeln und der Lebensführung orientiert (Kohli 1985, 3). Obwohl die Beziehung zwischen diesen beiden Perspektiven und Strängen sozialwissenschaftlicher Lebensverlaufsfor schung – der eher strukturell und quantitativ ausgerichteten Erforschung der objektiven sozialen Lagen und Positionswechsel von Individuen über die Zeit und der eher individuell und qualitativ ausgerichteten Erforschung ihrer kulturell vermittelten subjektiven Sinnstiftungs- und Deutungsmuster – nicht

zuletzt aus gewissen prinzipiellen theoretischen und methodologischen Gründen notorisch umstritten ist (Dannefer 1996), erscheint es plausibel, von einer wechselseitigen Beeinflussung auszugehen: Einerseits können statistisch normale, verbreitete Verhaltensmuster in den Köpfen der Einzelnen zweifellos eine normative, handlungsanleitende Wirkung entfalten. Andererseits können normative Vorstellungen des Lebenslaufs aber auch durchaus eine derart massenwirksame Verbreitung finden, dass sie die gesellschaftlich vorherrschenden Verhaltens- und Lebensverlaufsmuster in statistisch signifikantem Maßstab beeinflussen. Freilich erscheint es methodologisch ratsam, beide Betrachtungsweisen klar zu unterscheiden und zugleich als komplementäre Perspektiven aufeinander zu beziehen. Schließlich können äußerlich ähnliche Verläufe von Lebensgeschichten ganz unterschiedliche Hintergründe haben, deren Bedeutung sich erst unter Berücksichtigung der jeweiligen subjektiven Innensicht der Betroffenen erschließt (Kohli 1985, 10). Und umgekehrt sind biographische Selbstaussagen stets als subjektive Konstruktionen von lebensgeschichtlichen Sinnzusammenhängen zu verstehen, deren Bedeutungsgehalt abhängig von den jeweiligen Sprechern, Adressaten, Zwecksetzungen, situativen Kontexten und zu Grunde liegenden kulturellen Deutungsschemata bleibt und daher eines Abgleichs mit den Eckdaten des tatsächlich gelebten Lebens bedarf (ebd.).

Ein insbesondere in den Sozialwissenschaften immer wieder hervorgehobener Vorzug der Lebensverlaufsperspektive besteht darüber hinaus darin, dass sie im Rahmen der Untersuchung der gesellschaftlichen Wirklichkeit eine Verbindung zwischen der Mikroebene individueller Handlungen und der Makroebene sozialer Strukturen herzustellen erlaubt (Weymann 1989). Sie macht es also einerseits möglich nachzuvollziehen, wie sich Veränderungen auf der strukturellen Ebene,

beispielsweise Arbeitsmarktreformen oder Verschiebungen des Renteneintrittsalters, im konkreten Leben und Handeln von Individuen niederschlagen (ebd.). Umgekehrt erlaubt sie aber andererseits auch Aussagen darüber, wie Veränderungen individueller Wertorientierungen und Verhaltensweisen, etwa im Bereich der Berufsplanung, Eheschließung oder Familiengründung, gesellschaftliche Institutionen und Strukturen beeinflussen und verändern (ebd.). Dabei wird das Verhältnis beider Seiten in unterschiedlichen theoretischen Schulen und Strömungen der Lebensverlaufsforschung durchaus unterschiedlich gewichtet (ebd., 7 f.). Auf der einen Seite werden die Handlungsmacht und der Gestaltungsspielraum der Individuen als Akteure herausgestrichen, sodass gesellschaftliche Strukturen eher als Rahmenbedingungen individueller Lebensführung erscheinen (Kohli 1985, 21). Auf der anderen wird dagegen vor allem die Eigenständigkeit und Übermacht der strukturellen Ebene betont, der gegenüber dem Individuum allenfalls die abhängige Rolle eines Vollstreckers oder Spielballs der gesellschaftlichen Verhältnisse zuzufallen scheint (Mayer 1990, 10 f.). Für eine ethische Betrachtung erscheinen besonders solche Ansätze anschlussfähig, die es erlauben, das Individuum in nennenswertem Umfang als freien und verantwortlichen Akteur und Autor seiner eigenen Biographie zu konzeptualisieren und seinem Handeln entsprechende Spielräume zuzuerkennen, ohne die strukturelle Ebene als eine bedingende, sowohl ermöglichende als auch begrenzende Größe auszublenden (Weymann 1989, 15).

In seiner Eigenschaft als „soziales Konstrukt“ unterliegt der menschliche Lebensverlauf schließlich auch geschichtlichem Wandel und kultureller Variation. Entsprechend untersuchen historische und ethnologische Studien die Lebensverlaufsmuster und Altersgliederungssysteme unterschiedlicher Epochen und Kulturen und erkunden die mit ihnen einhergehenden zeitlichen

Periodisierungen, Übergangspfade und Generationenverhältnisse, wobei gerade die hierarchischen Ordnungen, ritualisierten Statuspassagen und relational gegliederten Alters- bzw. Generationsklassensysteme vormoderner und außereuropäischer Gesellschaften auf Interesse stoßen (von Greyerz 2010; Elwert et al. 1990). Die Soziologie erforscht vor allem Entstehung und Wandel des modernen, durch die Anforderungen industriegesellschaftlicher Arbeit und wohlfahrtstaatlicher Bürokratie strukturierten Lebenslaufs mit seinen drei großen Phasen einer Erziehung und Ausbildung gewidmeten Kindheit und Jugend, eines durch Berufstätigkeit und biologische Reproduktion bestimmten Erwachsenenalters und einer durch Ausgliederung aus dem aktiven Erwerbsleben sowie sozialen Rückzug definierten Altersphase (Wahl 2003). Die Entwicklungspsychologie untersucht (Selbst-)Zuschreibung, subjektives Erleben und motivierende Kraft der jeweiligen Altersrollen und Übergänge, die sich etwa nach chronologischem Lebensalter, persönlichem Wohlbefinden und Gesundheitszustand, äußerem Erscheinungsbild, Verhalten und Lebensweise sowie nach der jeweiligen Stellung in der Abfolge der familiären oder gesellschaftlichen Generationen richten (Heckhausen 2000). Literatur-, Kunst- und Kulturwissenschaften studieren schließlich die symbolischen Deutungsmuster und allegorischen Darstellungs- und Vermittlungsformen des menschlichen Lebensverlaufs, von den nach kosmologischen Vorgaben strukturierten, oft zyklischen Lebensverlaufskonzeptionen der Antike über die Linearisierung und Finalisierung des Lebenslaufs zum individualbiographischen Korrelat heilsgeschichtlicher Verlaufsmuster im christlichen Mittelalter bis zu den vom Bildungsgedanken des Humanismus und Neuhumanismus und der Stufenfolge der bürgerlichen Karriereleiter geprägten Lebenstrepfen der Neuzeit (Fitton et al. 2011; Elm et al. 2009; Joerßen & Will 1983) (s. *Abb. 1*).



Abbildung 1: Das Stufenalter des Menschen (Entwurf: F. Leiber Verlag: Gustav May Söhne Frankfurt a. M., um 1900)

3. Zur Ethik des Lebensverlaufs: Altersnormen – Phasenideale – Ablaufpläne

Ein zentraler Befund der neueren Lebensverlaufsforschung besagt, dass die altbekannte Zeitgestalt und Verlaufsform des menschlichen Lebens gegenwärtig im Wandel begriffen ist. Im Zuge steigender Lebenserwartung und demographischer Alterung sind wir als Individuen und Gesellschaft gleichsam aus dem Korsett der hergebrachten Standardbiographie herausgewachsen. Inzwischen beginnt sich eine ganz neue „Landkarte des Lebens“ (Laslett 1991) abzuzeichnen, in der gerade die Altersphase nicht nur an zeitlicher Ausdehnung gewinnt, sondern sich auch ausdifferenziert in ein das späte Erwachsenenleben fortsetzendes drittes und ein von wachsender Gebrechlichkeit und Hilfsbedürftigkeit geprägtes viertes Lebensalter. Damit ein-

hergehend scheinen auch unsere überlieferten Vorstellungen und Wertorientierungen bezüglich des Alterns immer weniger zu tragen. Gerade „die Mehrheit der ‚Baby-Boomer-Generation‘ [will] auf keinen Fall so altern [...] wie die eigenen Eltern“ (Ruff 2009, 178). Das von der klassischen Industriegesellschaft geprägte Leitbild des Alters im Lichte wohlverdienten Ruhestands und sozialen Rückzugs verliert an Boden. Zugleich fehlt es mit Blick auf die mittlerweile „gewonnenen Jahre“ (Imhof 1981) an kulturell überlieferten Vorbildern sowie allgemein anerkannten gesellschaftlichen Spielregeln „für ein Alter, das lange dauert und in dem wir alle alt sind“ (Schirmmacher 2004, 104).

Die praktische Philosophie widmet sich traditionell der Reflexion vorhandener moralischer Orientierungen und politischer Ordnungen im Hinblick auf ihren Sinn und ihre Berechtigung. Insofern würden auch der umrissene Bestand an biographischen Normen und Institutionen durchaus in ihren angestammten Zuständigkeitsbereich fallen, zumal ihre Bedeutung und Geltung zunehmend in Frage zu stehen scheint. Dass sie sich mit diesem Normenbestand in ihrer Tradition bisher kaum systematisch auseinandergesetzt hat, dürfte mit den erwähnten naturalistischen und kulturalistischen Reduktionen zu tun haben. Mit der Lebensverlaufsperspektive hat sich indes im Bereich der Sozial- und Kulturforschung ein theoretisches Paradigma herausgebildet, das eine systematische Bestandsaufnahme und Analyse der normativen Aspekte der menschlichen Lebenszeit ermöglicht, ohne von vornherein auf die eine oder andere Weise ihre Berechtigung zu präjudizieren. Diese Perspektive scheint daher auch einen geeigneten Ausgangspunkt für eine eingehendere ethische Auseinandersetzung mit der menschlichen Zeitlichkeit zu bilden. Im Lichte der bekannten Unterscheidung von sollens- und strebensethischen Ansätzen (Krämer 1992, 75 f.) erscheinen vor allem drei Arten altersbezo-

gener Orientierungsgrößen von Bedeutung: (3.1) *Altersnormen* als normative Standards altersgemäßen Verhaltens, (3.2) *Phasenideale* als evaluative Maßstäbe der Lebensphasengestaltung und (3.3) *Ablaufpläne* als Schemata der zeitlichen Abwicklung des menschlichen Lebens. Im Folgenden sollen diese drei Gruppen normativer Lebensverlaufskonzepte jeweils erläutert und in ihrer Bedeutung für die ethische Diskussion erörtert werden.

3.1 *Die sollensethische Perspektive: Altersnormen als Standards altersgemäßen Verhaltens*

Der größte Teil der modernen Moralphilosophie ist insofern sollensethisch ausgerichtet, als es darin um die Ausformulierung, Begründung und Anwendung moralischer Normen, also allgemein verbindlicher Grundsätze moralisch akzeptablen Handelns geht. Diese spezifische Ausrichtung lässt sich als Ausdruck eines *deontisch-präskriptiven* Blickwinkels kennzeichnen und so von der im Anschluss zu behandelnden teleologisch-evaluativen Perspektive abgrenzen. Der deontisch-präskriptive Blickwinkel umfasst kurz gesagt den gesamten Bereich derjenigen Verhaltensweisen, die wir voneinander erwarten dürfen bzw. einander schuldig sind, die also im Verhältnis von Individuen zu- und ihrem Umgang miteinander im strikten Sinne verboten, erlaubt oder geboten sind (Höffe 2007, 118).

Mit Blick auf den Lebensverlauf entsprechen dieser Perspektive die von den Sozialwissenschaften aufgewiesenen *Altersnormen* (Neugarten et al. 1965). Sie bezeichnen Standards altersgemäßen Verhaltens, also gesellschaftliche Regeln in Hinblick darauf, was in einem bestimmten Alter als angemessen, geboten, erlaubt oder verboten, lobenswert oder verwerflich zu gelten hat (710). Solche Altersnormen kommen exemplarisch in der an das Kleinkind – wahlweise den Teenager, den Erwachsenen oder die hochaltrige Person – gerichteten Aufforderung

zum Ausdruck, sich dem je eigenen Alter entsprechend zu benehmen. So mögen wir es einer 3-Jährigen z. B. nachsehen, wenn sie in aller Öffentlichkeit eine lautstarke Szene veranstaltet, weil sie ihren Willen nicht durchsetzen kann, einem 12-Jährigen aber kaum noch und einer 25-Jährigen keinesfalls mehr, einem 63- oder 98-Jährigen hingegen unter gewissen (je anders gelagerten) Umständen durchaus wieder.

Altersnormen können formeller oder informeller Natur sein. Ihre Spannbreite reicht von Konventionen der Höflichkeit, des Anstands und der Etikette, etwa bezüglich Kleidungsstil oder Auftreten, deren Missachtung allenfalls Naserümpfen oder Kopfschütteln auslöst, zu strikten moralischen Normen, deren Verletzung scharf verurteilt wird und mit schwerwiegenden sozialen Sanktionen einhergehen kann. Der überwiegende Anteil gesellschaftlicher Altersnormen ist eher informeller Natur. Es handelt sich um implizite, auf meist nicht näher definierte Altersgruppen wie „kleine Kinder“ oder „ältere Frauen“ bezogene subtile Erwartungsmuster, die oftmals in den Bereich des Taktes oder des guten Geschmacks fallen. So beinhaltete der Fragebogen, den Neugarten in ihrer groß angelegten Studie zu Altersnormen in der US-amerikanischen Gesellschaft verwendete, Fragen dazu, in welchem Alter es für eine Frau angemessen sei, am Strand einen Bikini zu tragen oder über ein weiteres Kind nachzudenken, oder für einen Mann, lieber bei den Eltern zu leben als in einer eigenen Wohnung (713).³ Bisweilen bezieht sich ein System miteinander verkoppelter Altersnormen auf den Umgang zwischen Angehörigen verschiedener

3 Dass sowohl Fragen als auch Antworten geschlechterspezifisch formuliert bzw. ausgewertet werden, verweist darauf, dass es bei der gesellschaftlichen Bewertung des Alterns und des altersgemäßen Verhaltens große Unterschiede mit Blick auf Männer und Frauen gibt. Mitunter wird geradezu von einem „double standard of aging“ (Sontag 1972) gesprochen.

Altersstufen, etwa wenn es um die Freigabe von Sitzplätzen in öffentlichen Verkehrsmitteln, die Wahl von Sexual- und Beziehungspartnern oder die Fürsorge- und Unterhaltungspflichten zwischen Angehörigen unterschiedlicher Generationen geht. Indes gehören strafrechtlich definierte Schutzalter, zivilrechtlich festgesetzte Heiratsalter und sozialrechtlich zumindest unterstellte Generationenverträge schon in den Bereich formalisierter Altersnormen. Dabei handelt es sich um explizit formulierte, mitunter juristisch kodifizierte und sanktionsbewehrte Vorschriften, die auf chronologisch festgesetzte Altersgrenzen Bezug nehmen. Beispiele sind die Erlaubnis, mit Erlangung der Volljährigkeit zu wählen oder ein Kraftfahrzeug zu führen, aber auch der gesetzliche verfügte Zwang, mit Erreichen des Renteneintrittsalters aus dem Berufsleben auszuschcheiden, sowie der damit einhergehende Rechtsanspruch auf den Bezug öffentlicher Versorgungsleistungen (Ruppert 2010).

Dass Altersnormen eine erhebliche historische und kulturelle Variabilität aufweisen, erscheint naheliegend und ist in der Forschung auch immer wieder aufgezeigt worden. Dabei fällt zunächst auf, dass traditionelle Kulturen Altersstufen überhaupt nicht unter chronologischen Gesichtspunkten segmentieren und zurechnen, sondern z. B. nach der Position im Reproduktionszyklus oder der Generationenfolge, sodass etwa ein nach dieser Rechnung alter Mann in Jahren viel jünger sein kann als seine „Altersgenossen“, sofern er schon über eigene Kinder oder Enkelkinder verfügt (Elwert 1994). Auch die dem Alter jeweils zugeschriebenen Rechte und Pflichten variieren.

So wird aus einigen Stammesgesellschaften von einer fortschreitenden Entrechtung der Alten berichtet, bis hin zum einvernehmlichen, rituell begangenen Senizid (ebd.). Dagegen wachsen Personen in gerontokratischen Gemeinschaften mit steigendem Lebensalter neue Rechte und Privilegien zu, gele-

gentlich unter Umwandlung von realer Macht in soziales Prestige in Form von Ehrungen, Lobreden und Auszeichnungen (ebd.). Darüber hinaus können auch der Grad und das Ausmaß variieren, in dem Gesellschaften das Verhalten ihrer Mitglieder nach dem Lebensalter regeln. Mit Blick auf die modernen Industriegesellschaften wird vielfach eine fortschreitende Lockerung und ein zunehmender Bedeutungsverlust traditioneller Altersnormen konstatiert. So erscheinen Altersabweichungen bei der Eheschließung und in der beruflichen Laufbahn inzwischen immer weniger anstößig (Maines et al. 1987). Vor diesem Hintergrund wird auch die Herausbildung jener „altersirrelevanten Gesellschaft“ vorausgesagt, die jede moralische oder politische Bedeutung des Lebensalters einebnen wird (Neugarten 1996).

Tatsächlich scheint es in der Perspektive des egalitaristischen Universalismus der modernen Moralphilosophie auf den ersten Blick auch nur zwei Möglichkeiten zu geben, Altersnormen und die in ihnen stets implizierte Ungleichbehandlung von Personen gemäß ihrem Lebensalter zu betrachten: Entweder diese Ungleichbehandlung lässt sich ihrerseits unter Bezugnahme auf egalitaristische Prinzipien begründen und auf diesem Weg moralisch rechtfertigen oder sie ist als eine Form von willkürlicher Diskriminierung zu kritisieren und zu verwerfen. Ein Beispiel für die erste Möglichkeit bilden etwa gewisse egalitaristische Argumentationsfiguren in der Diskussion um eine gerechte Ressourcenverteilung im Gesundheitswesen (Schweda 2013). So plädiert z. B. John Harris (1985) für eine so genannte Altersrationierung, also eine altersabhängige Begrenzung des Anspruchs auf medizinische Leistungen. Ihm zufolge kann es unter bestimmten Umständen moralisch durchaus akzeptabel sein, knappe medizinische Ressourcen eher jüngeren statt älteren Menschen zukommen zu lassen, um so unter dem Strich jedem eine faire Chance auf die Vollendung einer kompletten

Lebensspanne einzuräumen (93 f.). Das Argument rechtfertigt mithin eine Ungleichbehandlung nach dem chronologischen Lebensalter, sofern sie dazu beiträgt, Gleichbehandlung in einer anderen, moralisch entscheidenderen Hinsicht – in diesem Fall der zu lebenden Lebenszeit – sicherzustellen. Lassen sich solche moralisch maßgeblichen Gesichtspunkte der Gleichstellung hingegen nicht namhaft machen, erscheint eine Ungleichbehandlung auf Grund des Lebensalters aus egalitaristischer Sicht schlicht unbegründet und somit ebenso willkürlich und ungerecht wie jede andere Diskriminierung nach Geschlecht, Klasse oder Rasse (Giordano 2005).

Diese enge Betrachtungsweise wird freilich überwunden, sobald man die egalitaristische Perspektive hinter sich zu lassen beginnt. So hat sich im Zuge der neueren kritischen Auseinandersetzung mit dem Egalitarismus eine Reihe von Ansätzen herausgebildet, die bestreiten, dass der normative Kern moralischer Gerechtigkeit tatsächlich in der „komparatistischen“ Idee der Gleichbehandlung von Individuen im Verhältnis zueinander liegt. Sie machen stattdessen den gewissermaßen „absolutistischen“ Gedanken der Angemessenheit an den jeweils zur Erörterung stehenden Fall stark, die sich nach dessen je spezifischen Eigentümlichkeiten zu richten hat, etwa der jeweils gegebenen Bedürftigkeit oder Verdienstlichkeit (Krebs 2000). Wer gesellschaftlich vorfindliche Altersnormen nicht von vornherein als ungerecht verwerfen, sondern einer ergebnisoffenen Auseinandersetzung zugänglich machen will, könnte in ähnlicher Weise insbesondere die Spezifika der unterschiedlichen Lebensalter in Betracht ziehen und geltend machen. Dabei hätte eine entsprechende Argumentation sich freilich auf Ergebnisse der maßgeblichen empirischen Wissenschaften, etwa der Entwicklungsbiologie oder Entwicklungspsychologie, zu beziehen, um nicht bloß die landläufigen Mythen, hergebrachten Vorurteile oder ideolo-

gischen Stereotypen hinsichtlich bestimmter Altersgruppen zu repetieren. Andererseits dürfte sie allerdings auch nicht in einen biologischen oder psychologischen Positivismus und Reduktionismus verfallen, da sich in dessen Rahmen die moralische Signifikanz und Relevanz von faktischen Alterseigenschaften bzw. -unterschieden niemals plausibel machen ließe. Einen Ausweg aus diesem Dilemma könnte eine anthropologische oder existenzphilosophische Perspektive eröffnen, die sowohl naturwissenschaftlich verfügbare Informationen über den Menschen als auch historische Zeugnisse seiner kulturell vermittelten Selbstverständigung systematisch einbezieht (Nussbaum 1993).

3.2 *Die strebensethische Perspektive: Phasenideale als Maßstäbe eines guten Lebensverlaufs*

In den letzten Jahrzehnten ist es aus unterschiedlichen Gründen vermehrt zur Beanstandung der beinahe ausschließlich deontisch-präskriptiven Ausrichtung der neuzeitlichen Moralphilosophie sowie zur Erneuerung einer oftmals an antiken Vorbildern orientierten Strebensethik gekommen (Steinfath 1998). Die damit angesprochene ethische Perspektive lässt sich am angemessensten im Sinne einer *teleologisch-evaluativen* Betrachtungsweise ausbuchstabieren: Es geht ihr nicht in erster Linie um die Begründung und Überprüfung allgemeiner Normen des wechselseitigen Umgangs verschiedener Individuen miteinander, sondern um die Richtung und Zielsetzung unseres jeweils eigenen Handelns und Lebens, darum also, was im Horizont der Frage nach dem guten, zugleich subjektiv erfüllten und objektiv gelingenden Leben als sinnvoll, lohnend und erstrebenswert zu gelten hat (ebd., 13 f.).

Es mag mit der dezidierten Bezugnahme dieser teleologisch-evaluativen Perspektive auf das menschliche Leben als Ganzes zusammenhängen, dass seine zeitliche Binnenstruktur

bisher erstaunlich wenig Berücksichtigung gefunden hat (ebd., 15). Schließlich bildet dieses Lebensganze bei näherer Betrachtung keineswegs eine Art monolithischen Block oder anhaltenden statischen Zustand, sondern ein wesentlich in der Zeit vor sich gehendes Geschehen, das entsprechend auch eine ganz bestimmte zeitliche Erstreckung und Verlaufsform aufweist. Tatsächlich sprechen wir in der Regel auch weniger von *dem* guten Leben als solchem, sondern bringen für die verschiedenen Lebensphasen ganz unterschiedliche Vorstellungen von einem guten Leben im Sinne subjektiver Erfüllung und objektiven Gedeihens in Anschlag. So wird etwa eine gute Kindheit immer wieder mit Vorstellungen eines unbeschwerten Daseins und selbstzweckhafter Tätigkeiten wie insbesondere dem Spielen in Verbindung gebracht, in dem gewisse unterstellte Eigenschaften des Kindes als Verkörperung eines ursprünglichen und unentfremdeten Menschseins zum Zuge kommen sollen (Ariés 1976). Im Gegensatz dazu steht das Erwachsenenalter üblicherweise vorrangig im Zeichen von instrumentellen Tätigkeiten und Verrichtungen, die sich aus vielfältigen Verantwortungen und Zielsetzungen im Rahmen der beruflichen Karriere, des familiären Lebens und der öffentlichen Aufgaben ergeben (Hudson 1999). Und für das höhere Alter sind traditionell Perspektiven gesellschaftlicher Entpflichtung und Freisetzung einschlägig, die mit einem der theoretischen Betrachtung und Kontemplation gewidmeten Dasein einhergehen (Rosenmayr 1983).⁴

Freilich handelt es sich bei diesen Lebensphasenidealen um Momentaufnahmen einer längst im Vergehen begriffenen Epoche. Wie schon erwähnt, sind sowohl der Verlauf und die

4 Wenn gleichwohl vielfach pauschal von *dem* guten Leben die Rede ist, mag dahinter nicht zuletzt die Gleichsetzung des Menschseins mit dem Erwachsensein als stillschweigend unterstelltem menschlichen Normalzustand stehen.

Segmentierung des menschlichen Lebens als auch die inhaltliche Füllung seiner verschiedenen Phasen im Wandel. Dies zeigt sich derzeit vielleicht nirgends deutlicher als im Hinblick auf die Altersphase, deren zeitliche Ausdehnung und Binnendifferenzierung höhere Sinnerwartungen und einen steigenden Bedarf an bedeutungsvollen Rollenangeboten und erfüllenden Lebensperspektiven nach sich zieht. Tatsächlich markiert die Frage nach dem guten, „erfolgreichen Altern“ (Rowe & Kahn 1997) ein zentrales Forschungsgebiet der zeitgenössischen Sozialgerontologie. Allerdings sind die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Älterwerdens, die für ältere Menschen ganz bestimmte Positionen und Handlungsmöglichkeiten vorsehen und andere blockieren, dabei oft kaum weiter hinterfragt worden. Darüber hinaus wird auch das eigentliche Ziel bzw. der entscheidende Maßstab, an dem sich der „Erfolg“ des Alterns bemessen soll, vielfach mehr oder weniger stillschweigend vorausgesetzt, wobei meist gewisse medizinische, entwicklungspsychologische oder sozialwissenschaftliche Vorannahmen bezüglich physischem, psychischem oder sozialem Gleichgewicht bzw. Funktionieren eine maßgebliche Rolle spielen. Gerontologische Konzeptionen „erfolgreichen Alterns“ erweisen sich darum – ähnlich übrigens wie analoge Leitbilder der Kindheit in der Pädagogik – meistens auch als Spiegel der Gesellschaft und Wertordnung ihrer Zeit, ob sie dem älteren Menschen nun in den 50er Jahren soziales Disengagement oder in den 70er Jahren anhaltende Aktivität nahelegen (Bearon 1996). Demgegenüber hat eine philosophische Reflexion tiefer zu graben: Sie muss die Ziele bzw. Maßstäbe gelingenden Alterns als solche zum Thema machen und erörtern, inwiefern sie *tatsächlich* als erstrebenswert bzw. maßgeblich gelten dürfen (Kumlehn & Kubik 2012). Die empirischen Ergebnisse der Gerontologie hat sie dabei natürlich in ganzer Bandbreite einzubeziehen, ohne

allerdings aus ihnen allein schon irgendwelche evaluativen oder normativen Schlussfolgerungen ableiten zu können (Kruse et al. 2012).

In der Diskussion der Frage nach dem guten Leben verstärkt dessen Zeitlichkeit zur Geltung zu bringen, bedeutet insofern nicht nur, sich über die konkrete Segmentierung des Lebensverlaufs und die unterschiedliche inhaltliche Bestimmtheit seiner einzelnen Phasen bewusst zu werden. Aus der grundlegenden zeitlichen Strukturiertheit des menschlichen Lebens ergeben sich nämlich auch gewisse allgemeine und formale Bedingungen für jede ethische Auseinandersetzung mit dem guten Leben. Dazu gehört an erster Stelle die trivial anmutende Feststellung, dass die verschiedenen Phasen, die der Einzelne in seinem Leben durchläuft, aufeinander folgen und damit in einem ganz bestimmten Verhältnis zueinander stehen. Das menschliche Leben als zeitlich strukturiertes Ganzes gleicht in dieser Hinsicht einer literarischen Erzählung oder musikalischen Komposition: Seine einzelnen Komponenten können in ihrer Abfolge ebenso wenig nach Belieben verschoben, umgestellt oder ausgetauscht werden, ohne die Identität und Bedeutung des Ganzen zu verändern, wie der Anfang eines Bildungsromans oder der Schlussakkord einer Symphonie. Der zeitliche Verlauf erscheint demnach für die Frage nach dem gelingenden Leben durchaus entscheidend, da dieses Gelingen nicht bloß in der summarischen Erfüllung gewisser Kriterien besteht, sondern an eine ganz bestimmte Reihenfolge ihrer Einlösung gebunden ist, die einzelnen Lebensphasen mithin inhaltlich aufeinander aufbauen und so in ihrem Nacheinander eine bestimmte Sinn-gestalt ergeben (Steinfath 2001, 340 f.). Dazu gehört etwa die aus der antiken Ethik geläufige Vorstellung einer Blüte des Lebens, eines Zenits, in dem alle Lebensmöglichkeiten zur vollen Entfaltung gelangen, oder der versöhnliche Gedanke, dass

sich das Leben gegen Ende hin zu einem vollständigen Ganzen rundet und eine gewisse sinnhafte Abgeschlossenheit gewinnt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass solche biographischen Sinnfiguren nichts objektiv Vorgegebenes sind, das sich von selbst einstellt, sondern durch das Individuum selbst angesichts lebensgeschichtlicher Diskontinuitäten – Übergänge, Wechsel, Brüche, in denen die Einheit der Person und die Ganzheit ihres Leben in Frage steht – immer neu herzustellen sind. Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem *narrativen* Knüpfen von Verbindungen und Sinnzusammenhängen zu, durch das einzelne Ereignisse und Phasen in den durchgängigen Verlaufsbogen einer Lebensgeschichte eingebunden werden können (Thomä 1998; s. auch Coors in diesem Heft).

Schließlich ergibt sich aus dem zeitlichen Nacheinander der Lebensphasen auch eine gewisse grundlegende Gerichtetheit und Unumkehrbarkeit des menschlichen Lebensverlaufs im Ganzen. Es führt schlicht kein Weg in bereits hinter uns liegende Lebensabschnitte wie die Kindheit und Jugend zurück, das damals Geschehene ist unwiderruflich geschehen und kann nicht rückgängig gemacht werden. Es bildet die unumgängliche Ausgangslage, von der aus künftig weiterzuleben ist. Das Leben muss – wie Kierkegaard sagt – vorwärts gelebt werden. Aus dieser zeitlichen Gerichtetheit des menschlichen Lebens lassen sich unterschiedliche Konsequenzen ziehen. Zum einen legen theoretische Modelle und empirische Forschungen nahe, dass Individuen gerade in frühen Lebensphasen besonders grundlegende und weit reichende Prägungen erfahren, die sich unter Umständen für den gesamten weiteren Verlauf ihres Lebens als maßgebend erweisen können. Zum anderen bedingt die zeitliche Gerichtetheit des menschlichen Lebens aber auch eine gewisse Pfadabhängigkeit, eine zunehmende Determiniertheit seines Verlaufes: Am Anfang scheint dem Einzelnen eine schier

unbegrenzte Anzahl möglicher Wege offenzustehen, doch mit jeder getroffenen Lebensentscheidung und jeder eingeschlagenen Abzweigung werden zugleich Weichen gestellt, die das Spektrum künftiger Möglichkeiten zusehends einengen und zu einem immer höheren Grad an Festgelegtheit führen. Erst vor diesem Hintergrund wird auch die existenzielle Dramatik tiefgreifender Lebenskrisen verständlich, die zum Versuch des radikalen Ausbruchs aus dem gesamten bislang gelebten Leben führen können. Und schließlich begründet die Irreversibilität einmal gelebten Lebens auch den existenziellen Ernstfallcharakter des Daseins, das als solches keinen lediglich hypothetisch-tentativen Zustand, mithin keinerlei Schonfrist, Übungsphase oder Generalprobe vorsieht, sondern in jedem Augenblick unweigerlich schon abläuft und dabei jederzeit bereits voll und ganz „zählt“ (s. Bozzaro in diesem Heft).

3.3 Zwischen individuellem Streben und moralischem Sollen: Entwicklungsaufgaben, biographische Meilensteine und Fristen

Abgesehen von sollensethisch zu erörternden Altersnormen und strebensethisch fassbaren Phasenidealen lässt sich noch eine dritte Klasse moralischer Lebensverlaufsstandards abgrenzen, die in gewisser Hinsicht dazwischen angesiedelt zu sein scheinen. Sie sollen im Folgenden unter dem Begriff der Ablaufpläne zusammengefasst werden, weil sie sich auf die diachrone Abwicklung des menschlichen Lebens und die gleichsam longitudinale Koordination lebensgeschichtlicher Ereignisse und Vorgänge beziehen und in den entsprechenden Werturteilen mit Prädikaten wie „zu früh“, „zu spät“ oder „zur Unzeit“ ausgedrückt werden. Zu dieser Gruppe zählt etwa die psychologische Idee der Entwicklungsaufgaben (Erikson 1959), aber auch die in der sozialwissenschaftlichen Biographieforschung formulier-

ten Konzepte lebensgeschichtlicher Meilensteine und Fristen (Settersten & Hagestad 1996). In der Entwicklungspsychologie werden solche Ablaufpläne mitunter auch als „social clocks“ bezeichnet, weil sie dem Einzelnen ein Bewusstsein davon vermitteln, inwieweit er in seinem Leben „on time“ oder „off time“ ist (Rook et al. 1989).

Aus ethischer Sicht scheint bei dieser Art altersbezogener Standards eine interessante Verschränkung von deontisch-präskriptiver und teleologisch-evaluativer Perspektive vorzuliegen: Einerseits bringen Ablaufpläne eine auf den Verlauf und das Gelingen des individuellen Lebens bezogene zeitliche Längsschnittperspektive zum Ausdruck, wie sie für den strebensethischen Standpunkt kennzeichnend ist. Anders als moralische Normen regulieren Entwicklungsaufgaben, Meilensteine und Fristen weniger unser Verhältnis zu bzw. unseren Umgang mit anderen, sondern betreffen die Gestaltung unseres je eigenen Daseins. Andererseits jedoch scheinen sie im Unterschied zu Überlegungen zum guten Leben nicht nur eine Sache der individuellen Klugheit und persönlichen Wertorientierung zu sein, sondern auf allgemein verbindliche Normen zu verweisen, für deren Nichteinhaltung man sich anderen gegenüber zu rechtfertigen hat und mitunter auch von ihnen getadelt oder gar verurteilt werden kann. Der früheren britischen Premierministerin Margaret Thatcher wird etwa der Ausspruch zugeschrieben, wenn man mit 26 Jahren noch in einem öffentlichen Bus sitze, wisse man, dass man im Leben gescheitert sei. Auch wenn dieses Urteil fragwürdige Wertmaßstäbe zum Ausdruck bringen mag, erscheint die Logik des Urteilens als solche durchaus nachvollziehbar: Unter Bezug auf einen vorgesehenen Verlauf des menschlichen Lebens werden Erwartungen dazu formuliert, bis wann man z. B. seine Ausbildung abgeschlossen, einen Beruf ergriffen, ökonomische Selbständigkeit erlangt, eine fes-

te Partnerschaft eingegangen und Kinder gezeugt haben sollte. In einem bestimmten Alter etwa noch zu studieren, bei den Eltern zu wohnen, keine anständige Arbeit gefunden, noch nicht geheiratet oder noch keinen Nachwuchs bekommen zu haben, kann dann mitunter rechtfertigungsbedürftig oder gar tadelnswert erscheinen.

Freilich betreffen Ablaufpläne als Standards der zeitlichen Abwicklung des menschlichen Lebens keineswegs nur den Gesichtspunkt der Verspätung, sondern alle möglichen Dimensionen der Zeitigkeit bzw. Unzeitigkeit des Eintretens von Lebensereignissen, also etwa auch das Verfrühtsein oder das gänzliche Ausbleiben. Insbesondere der Vorgang der biologischen Reproduktion scheint in vielen Gesellschaften mit einem dichten Netz normativer Vorstellungen und Erwartungen bezüglich des richtigen Zeitpunkts und der angemessenen gesellschaftlichen Beurteilung verfrühter und verspäteter sowie unterbleibender Elternschaft überzogen zu sein (Nilsen et al. 2013). Darüber hinaus kann auch eine bestimmte *Reihenfolge* der Einlösung von Entwicklungsaufgaben lobens- bzw. tadelnswert erscheinen, beispielsweise das Zusammenleben als Liebespaar vor der Heirat, das in der Bundesrepublik bis in die 1970er Jahre sogar durch den Kuppeleiparagraphen gesetzlich sanktioniert wurde, oder aber heute – umgekehrt – die Heirat ohne eine vorgeschaltete Probephase des Zusammenlebens. Auch *Dauer*, *Intervalle* und *Iterationen* von Lebensereignissen sind Gegenstand gesellschaftlicher Normierungen. So mag mit Kopfschütteln, Tadel oder gar Sanktionen rechnen müssen, wer für den Übergang von der Ausbildung ins Berufsleben zu lange braucht, allzu bald nach der Heirat schon die Geburt eines Kindes zu vermelden hat, sich mit dem Erreichen des Renteneintrittsalters nicht unverzüglich von seiner angestammten beruflichen Position zu lösen vermag oder nach dem

Tod des Ehepartners übermäßig rasch eine neue Bindung eingeht.

Natürlich macht sich auch auf diesem Gebiet die allgemeine Flexibilisierung und Pluralisierung von Lebensverlaufsstandards bemerkbar. Die Fristen für Familiengründung oder berufliche Konsolidierung haben sich gelockert, Lernen, Arbeiten und Lieben ist in verschiedenen Lebensphasen zulässig, Vorgaben wie die ordnungsgemäße Verlobungszeit oder das traditionelle Trauerjahr sind fast vollständig verschwunden. In anderen Bereichen und Hinsichten scheinen sich aber auch gegenläufige Trends anziehender Ablaufsnormierung und vielfältiger Entwicklungsaufgaben abzuzeichnen. Während Entwicklung einst überhaupt vornehmlich als Angelegenheit der Kindheit und Adoleszenz erschien und die Person mit dem Erreichen des Erwachsenenalters als „fertig“, ihre Entwicklung als abgeschlossen galt, wird heute der Gedanke lebenslanger Entwicklung und Meisterung immer neuer biographischer Herausforderungen hervorgekehrt (Erikson 1959). Auch dem höheren Alter, früher als Zeit des Verfalls moralisch abgeschrieben oder als „späte Freiheit“ (Rosenmayr 1983) gepriesen, erwachsen in dem Maße, wie es von einer gelegentlich erreichten kurzen Episode nach dem Arbeitsleben zur standardmäßig dazugehörenden Lebensphase *sui generis* wird, seine ganz eigenen neuen Entwicklungsaufgaben und Verlaufserwartungen. So trifft inzwischen auf Tadel, wer sich nach dem Eintritt in den Ruhestand tatsächlich einfach zurücklehnt, statt neuen Aufgaben im Familienleben oder zivilgesellschaftlichen Sektor anzugehen (van Dyk & Lessenich 2009). Gleiches gilt, wenn im vorgerückten Alter die eigenen Angelegenheiten, von der Patientenverfügung zur Erbschaft, noch nicht geordnet sind (ebd.). Und während die Pflicht zur Einhaltung der angemessenen Trauerzeit nach dem Tod naher Angehöriger verblasst, mehren sich

Anzeichen einer medizinischen Problematisierung allzu langen Trauerns (Dowrick & Fracis 2013).

Aus ethischer Sicht wirft der Wandel von Entwicklungsaufgaben und Ablaufschemata die Frage nach den Grundlagen und Maßstäben ihrer Berechtigung bzw. Gültigkeit auf. Im Rahmen einer vormodernen Ethik ließ sich hier noch ohne Weiteres auf eine aristotelische Naturteleologie verweisen, die dem Menschen wie allem von Natur Seienden spezifische, in seiner Artnatur vorgezeichnete objektive Ziele zuzuschreiben erlaubte, an denen sich der ordnungsgemäße Verlauf und das Gelingen oder Misslingen seiner Entwicklung überprüfen ließen. Obwohl dies heute gemeinhin als Ausdruck einer unhaltbaren Naturauffassung gilt, werden im Ausgang von Aristoteles durchaus Konzeptionen formuliert, nach denen die vollständige Entfaltung bestimmter grundlegender Fähigkeiten wesentlich zum menschlichen Gedeihen dazugehört (Nussbaum 1993). Doch selbst wenn sich eine teleologische Betrachtungsweise menschlichen Lebens im Rahmen eines entwicklungstheoretisch sensibilisierten Befähigungsansatzes rekonstruieren ließe, wäre damit noch nicht der sollensethische Zug vieler Verlaufsstandards begründet. Schließlich ist die ethische Bedeutung teleologischer Zielgerichtetheit keineswegs einfach im Sinne einer moralischen Sollensforderung aufzuschlüsseln. Wir mögen zwar sagen, dass es für Kinder in gewisser Hinsicht von Natur aus vorgesehen ist, zu erwachsenen Personen zu werden, würden jedoch wohl kaum behaupten, sie seien deshalb moralisch dazu verpflichtet. Eine solche Aussage ergibt nur Sinn, sofern sich der Zielzustand der Entwicklung seinerseits als moralisch vorzugswürdig ausweisen lässt und sein Erreichen überhaupt in die eigene Verantwortung fällt. Ersichtlich bezieht sich etwa die redensartliche Aufforderung, endlich erwachsen zu werden, nicht auf unwillkürlich ablauf-

fende Entwicklungsprozesse, sondern auf die bewusste Anerkennung und aktive Aneignung gewisser aufeinander aufbauenden Voraussetzungen eine respektablen Lebensweise. Die Logik der zu Grunde liegenden moralischen Erwägungen mag sich am besten in einer tugendethischen Perspektive erschließen, die eine wechselseitige Abhängigkeit von Lebensführung und persönlichem Charakter in Rechnung stellt: Der Charakter einer Person formt sich im Laufe ihres Lebens als Resultat ihrer Erfahrungen, Entscheidungen und Handlungen, prägt aber auch seinerseits diese Erfahrungen, Entscheidungen und Handlungen. Insofern lässt der Blick auf den Lebensverlauf einer Person unter Umständen durchaus gewisse Rückschlüsse auf ihren Charakter zu. Wer etwa mit 35 Jahren noch studiert, muss entweder ungünstige Ausgangsbedingungen oder großes Pech gehabt oder aber es an Begabung, Disziplin oder Fleiß fehlen gelassen haben. Wo eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrem Leben steht, mag in diesem Sinne auch ein Licht auf die Qualität ihres Charakters und den Stand der Ausbildung und Kultivierung ihrer Fähigkeiten werfen.

4. Schluss: Perspektiven einer Ethik des Lebensverlaufs

Unser überliefertes Bild des menschlichen Lebens ist im Wandel begriffen. Steigende Lebenserwartung, veränderte Lebensentwürfe und wachsende medizinische Eingriffsmöglichkeiten eröffnen neue biographische Perspektiven. Im Zuge dessen verlieren unsere traditionellen Überzeugungen bezüglich der zeitlichen Erstreckung und Verlaufsstruktur des menschlichen Lebens ihre althergebrachte Selbstverständlichkeit und vorgebliche Natürlichkeit und stehen in ihrer Eigenschaft als normative Vorgaben zur Diskussion. Die philosophische Ethik

hat sich seit jeher solcher sozialer Normen angenommen, um sie im Hinblick auf ihre Bedeutung und Berechtigung zu reflektieren. Allerdings scheint es ihr dazu in diesem Fall an historischen Präzedenzen und systematischen Ansätzen aus dem Fundus der eigenen Tradition zu fehlen. Bisher sah sie sich im Wesentlichen vor die Alternative gestellt, die zeitliche Ordnung des menschlichen Lebens entweder als naturgegebene Bedingung hinzunehmen oder als willkürliche soziale Setzung abzutun.

Mit der Lebensverlaufsperspektive hat sich im Einzugsbereich der jüngeren Sozial- und Kulturforschung ein theoretisches Paradigma herausgebildet, das eine systematische Bestandsaufnahme und Analyse der normativen Aspekte der menschlichen Lebenszeitordnung ermöglicht, ohne schon von vornherein auf die eine oder andere Weise über ihre Berechtigung und Geltung zu entscheiden. Diese Perspektive bildet daher auch einen geeigneten Ausgangspunkt für eine eingehendere ethische Auseinandersetzung mit der menschlichen Zeitlichkeit. Dabei liefert die Lebensverlaufsperspektive freilich weniger bestimmte inhaltliche Antworten auf konkrete ethische Fragen und Probleme. Sie ermöglicht vielmehr eine insgesamt vertiefte und erweiterte Betrachtungsweise dieser Fragen und Probleme, die der wesentlichen Zeitlichkeit des Menschen und der grundlegenden zeitlichen Erstreckung und Verlaufsstruktur seines Lebens besser gerecht zu werden vermag. Gerade die Berücksichtigung von Altersnormen, Phasensidealen und Ablaufplänen könnte der ethischen Reflexion der menschlichen Lebenszeit eine angemessenere Begrifflichkeit und höhere Auflösungskraft verleihen. In diesen Kategorien lassen sich stillschweigend vorausgesetzte normative Altersbilder explizit machen und einer kritischen Prüfung unterziehen. Zugleich eröffnen sie Perspektiven für eine konstruktive Be-

rücksichtigung der menschlichen Zeitlichkeit in der ethischen Theoriebildung.

Nun wird in der neueren Lebensverlaufsforschung selbst jedoch immer wieder hervorgehoben, dass die hergebrachten Vorstellungen des menschlichen Lebensverlaufs und die mit verschiedenen Lebensaltern traditionell verknüpften Normen und Wertmaßstäbe an Einfluss und Bedeutung verlieren. Die vormals strikten Vorgaben bezüglich altersgemäßen Verhaltens und erstrebenswerter Tätigkeiten und Lebensweisen lockern sich zusehends, die einst ausgesprochen treffsicheren gesellschaftlichen Werturteile in dieser Hinsicht weisen mittlerweile eine immer größere Streubreite auf. Allem Anschein nach sind wir auf dem Weg in jene „altersirrelevante Gesellschaft“ (Neugarten 1996), in der jeder den zeitlichen Aufbau seines Lebens einfach nach eigenem Belieben gestaltet und das Lebensalter einer Person zu einer individuell und gesellschaftlich bedeutungslosen Information wird. Allerdings ist die Rede von der Destandardisierung des Lebensverlaufs durchaus missverständnisträchtig und insofern erläuterungsbedürftig (Brauer 2008, 1548 f.). Dass hergebrachte Lebens- und Verhaltensmuster ihre allgemeine Verbindlichkeit einbüßen, bedeutet nämlich gerade nicht, dass sie einfach verschwinden und so jede praktische Bedeutung verlieren. Was sich verändert, ist vielmehr das Verhältnis, in dem das einzelne Individuum zu ihnen steht. Es erscheint zunehmend gelockelter, uneindeutiger, weniger vorgegeben: Wo einst keine Wahl zu sein und alles schon von Natur oder Tradition bereits festgelegt schien, eröffnen sich mit einem Mal beträchtliche Entscheidungs- und Handlungsspielräume (Scherger 2007).

Mehr denn je stehen wir heute vor der Aufgabe, das eigene Leben selbst in die Hand zu nehmen und in seinem Verlauf zu planen und zu gestalten. Auch hier macht sich mithin

der für spätmoderne Gesellschaften kennzeichnende Trend zur Individualisierung bemerkbar, der mit dem Reflexivwerden des individuellen Lebens im Sinne einer selbst gewählten und eigenverantwortlichen *Lebensführung* einhergeht und eine biographische, auf bewusste Gestaltung der eigenen Lebensgeschichte abzielende Handlungsweise hervorbringt (Beck 1986, 216 f.). Dabei sieht sich der Einzelne inzwischen mit einer kaum überschaubaren Vielfalt zeitlicher Orientierungsmuster und Sinnangebote konfrontiert, die er im Zuge seiner Entscheidungen selbst zu verstehen, zu beurteilen, auszuwählen und in die eigene Lebensgestaltung einzubeziehen hat (217). Ersichtlich wird die ethische Reflexion der normativen Aspekte des menschlichen Lebensverlaufs unter diesen Bedingungen keineswegs obsolet, sondern – ganz im Gegenteil – allererst relevant, ja, geradezu vordringlich. Sie darf sich freilich keinesfalls in der Betrachtung empirisch vorfindlicher soziokultureller Vorgaben erschöpfen, sondern muss stets das Verhältnis des einzelnen Individuums zu ihnen mit in den Blick nehmen. Dazu gehört die Berücksichtigung des auf Einmaligkeit, Gerichtetheit und Irreversibilität des individuellen Verlaufs beruhenden Ernstfallcharakters des menschlichen Lebens (s. Bozzaro in diesem Heft). Er fordert zugleich dazu heraus, über die im Umgang mit der Lebenszeit relevanten Gesichtspunkte nachzudenken, etwa die im Begriff des Kairos angesprochene Unverfügbarkeit der Zeit und die daher erforderliche Tugend des richtigen Timings, des Gespürs für den günstigen Augenblick, den Zusammenhang von Zeitlichkeit und Sinn des Lebens (s. Rentsch in diesem Heft) sowie die Bedeutung narrativer Sinnstiftung (s. Coors in diesem Heft) und gesellschaftlicher Zeitregime (s. Schües in diesem Heft). Sofern die Ethik sich noch als Lehre vom richtigen Handeln und guten Leben versteht, wird sie sich diesem Spannungsfeld moralischer Fragen und Probleme des

Lebensverlaufs zuwenden müssen, das sich zwischen den Polen individueller biographischer Lebensführung und gesellschaftlicher Ordnung der menschlichen Lebenszeit auftut.

Ich danke Eva Birkenstock (Bern/Freiburg), Claudia Bozzaro (Freiburg), Kai Brauer (Feldkirchen) und Holmer Steinfath (Göttingen) für wichtige Anmerkungen und Hinweise.

Literatur

- Arber, Sara und Jay Ginn, Hrsg. 1995. *Connecting gender and ageing: A sociological approach*. Buckingham: Open University Press.
- Ariès, Philippe. 1976. *Geschichte der Kindheit*. München: Hanser.
- Baltes, Paul B. 1996. Über die Zukunft des Alterns: Hoffnung mit Trauerflor. In: *Produktives Leben im Alter*, hg. von Margret M. Baltes und Leo Montada, 29–68. Frankfurt a. M.: Campus.
- Bearon, Lucille B. 1996. Successful aging: What does the “good life” look like. *The Forum* 1 (3).
- Beauvoir, Simone de. 1970. *La Vieillesse*. Paris: Gallimard.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Birkenstock, Eva. 2008. *Angst vor dem Altern? Zwischen Schicksal und Verantwortung*. Freiburg i. Br: Alber.
- Brandt, Hartwin. 2002. *Wird auch silbern mein Haar: eine Geschichte des Alters in der Antike*. München: Beck.
- Brauer, Kai. 2008. „Was hast Du erreicht?“ Höhere Lebenserwartung und höhere Erwartungen an die Biographie. In: *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*, hg. von Karl-Siegbert Rehberg, 1528–1555. Frankfurt a. M.: Campus.
- Butler, Robert N. 2005. Ageism: Looking back over my shoulder. *Generations* 29 (3): 84–86.
- Conrad, Christoph. 1994. *Vom Greis zum Rentner. Der Strukturwandel des Alters in Deutschland zwischen 1830 und 1930*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Cowgill, Donald O. und Lowell D. Holmes. 1972. *Aging and modernization*. New York: Appleton – Century – Crofts.
- Cumming, Elaine und William Earl Henry. 1961. *Growing old. The process of disengagement*. New York: Basic Books.
- Dannefer, Dale. 1996. The social organization of diversity and the normative organization of age. *Gerontologist* 36 (2): 174–177.
- Dowrick, Christopher und Allen Frances. 2013. Medicalising unhappiness: New classification of depression risks. *BMJ*:f7140.
- Elder, Glen H. 1987. War mobilization and the life course: A cohort of World War II veterans. *Sociological Forum* 2 (3): 449–472.
- Elm, Dorothee, Thorsten Fitzon, Kathrin Liess und Sandra Linden, Hrsg. 2009. *Alterstopoi: Das Wissen von den Lebensaltern in Literatur, Kunst und Theologie*. Berlin: de Gruyter.
- Elwert, Georg. 1994. Alter im interkulturellen Vergleich. In: *Alter und Altern: Ein interdisziplinärer Studententext zur Gerontologie*, hg. von Paul B. Baltes, Jürgen Mittelstraß und Ursula M. Staudinger, 260–282. Berlin: de Gruyter.
- , Martin Kohli und Harald K. Müller, Hrsg. 1990. *Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern*. Saarbrücken, Fort Lauderdale: Breitenbach.
- Erikson, Erik H. 1959. *Identity and the life cycle: Selected papers*. New York: International Universities Press.
- Featherstone, Mike und Mike Hepworth. 1991. The mask of aging and the postmodern life course. In: *The body: Social process and cultural theory*, hg. von Mike Featherstone, Mike Hepworth und Bryan Turner, 371–390. London: Sage.
- Fischer, David H. 1977. *Growing old in America. The Bland-Lee Lectures delivered at Clark University*. New York: Oxford University Press.
- Fitzon, Thorsten, Sandra Linden, Kathrin Liess und Dorothee Elm, Hrsg. 2011. *Alterszäsuren: Zeit und Lebensalter in Literatur, Theologie und Geschichte*. Berlin: de Gruyter.
- Gilchrist, Roberta. 2012. *Medieval life: Archaeology and the life course*. Woodbridge: Boydell Press.
- Giordano, Simona. 2005. Respect for equality and the treatment of the elderly: Declarations of human rights and age-based rationing. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 14 (1): 83–92.

- Göckenjan, Gerd. 2000. *Das Alter würdigen: Altersbilder und Bedeutungswandel des Alters*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Greyerz, Kaspar von. 2010. *Passagen und Stationen. Lebensstufen zwischen Mittelalter und Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hagestad, Gunhild O. und Bernice L. Neugarten. 1985. Age and the life course. In: *Handbook of aging and the social sciences*, hg. von Robert H. Binstock und Ethel Shanas, 35–61. New York: Van Nostrand Reinhold.
- Hareven, Tamara K. 1995. Changing images of aging and the social construction of the life course. In: *Images of aging: Cultural representations of later life*, hg. von Mike Featherstone und Andrew Wernick, 119–34. London, New York: Routledge.
- Harris, John. 1985. *The value of life*. London: Routledge.
- Heckhausen, Jutta, Hrsg. 2000. *Motivational psychology of human development. Developing motivation and motivating development*. Amsterdam, New York: Elsevier.
- , 1990. Erwerb und Funktion normativer Vorstellungen über den Lebenslauf. Ein entwicklungspsychologischer Beitrag zur sozio-psychischen Konstruktion von Biographien. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Sonderheft 31: 351–373.
- Höffe, Otfried. 2007. *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: Beck.
- Hudson, Frederic M. 1999. *The adult years: Mastering the art of self-renewal*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Imhof, Arthur E. 1981. *Die gewonnenen Jahre: von der Zunahme unserer Lebensspanne seit dreihundert Jahren oder von der Notwendigkeit einer neuen Einstellung zu Leben und Sterben*. München: Beck.
- Joerßen, Peter und Cornelia Will. 1983. *Die Lebenstreppe. Bilder der menschlichen Lebensalter*. Köln, Bonn: Rheinland-Verlag.
- Kaplan, Hillard, Kim Hill, Jim Lancaster und A. Magdalena Hurtado (2000). A theory of human life history evolution: diet, intelligence, and longevity. *Evolutionary Anthropology Issues News and Reviews* 9 (4): 156–185.
- Kohli, Martin. 1985. Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37 (1): 1–29.

- , Hrsg. 1978. *Soziologie des Lebenslaufs*. Frankfurt a. M.: Luchterhand.
- Kontos, Pia C. 1999. Local biology: Bodies of difference in ageing studies. *Ageing and Society* 19 (6): 677–689.
- Krämer, Hans. 1992. *Integrative Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika, Hrsg. 2000. *Gleichheit oder Gerechtigkeit: Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kruse, Andreas, Thomas Rentsch und Harm-Peer Zimmermann, Hrsg. 2012. *Gutes Leben im hohen Alter: das Altern in seinen Entwicklungsmöglichkeiten und Entwicklungsgrenzen verstehen*. Heidelberg: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Kumlehn, Martina und Andreas Kubik, Hrsg. 2012. *Konstrukte gelingenden Alterns*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Laslett, Peter. 1991. *A Fresh Map of Life: The Emergence of the Third Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Levy, René, Paolo Ghisletta, Jean-Marie Le Goff, Dario Spini und Eric Widmer, Hrsg. 2005. *Towards an interdisciplinary perspective on the life course*. Oxford: Elsevier.
- Liess, Kathrin. 2011. Jung bin ich gewesen und alt geworden. Lebenszeit und Alter in den Psalmen. In: *Alterszäsuren: Zeit und Lebensalter in Literatur, Theologie und Geschichte*, hg. von Thorsten Fitzon, Sandra Linden, Kathrin Liess und Dorothee Elm, 131–170. Berlin: de Gruyter.
- Maines, David, Bernice L. Neugarten und Patricia Passuth. 1987. Age Norms Constraints Twenty Years Later. *Psychology today* 176: 29–33.
- Mayer, Karl Ulrich, Hrsg. 1990. *Lebensverläufe und sozialer Wandel*. [= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 31]. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mesch, Walter, Hrsg. 2013. *Glück – Tugend – Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Negele, Manfred, Hrsg. 2011. *Liebe, Tod, Unsterblichkeit: Urerfahrungen der Menschheit im Gilgamesch-Epos*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Neugarten, Bernice L. 1996. The young-old and the age-irrelevant society. In: *The meanings of age: Selected papers*, hg. von Bernice L. Neugarten, 34–46. Chicago: University of Chicago Press.

- , Joan W. Moore und John C. Lowe. 1965. Age norms, age constraints, and adult socialization. *American journal of sociology* 70 (6): 710–717.
- Nilsen, Ann, Julia Brannen und Suzan Lewis, Hrsg. 2013. *Transitions to parenthood in Europe*. Bristol: Policy Press.
- Nussbaum, Martha. 1993. Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. In: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hg. von Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, 323–361. Frankfurt a. M.: Fischer.
- O’Rand, Angela M. und Margaret L. Krecker. 1990. Concepts of the life cycle: Their history, meanings, and uses in the social sciences. *Annual review of sociology*: 241–262.
- Rockwell, Richard C. und Glen H. Elder. 1982. Economic deprivation and problem behavior: Childhood and adolescence in the Great Depression. *Human development* 25 (1): 57–64.
- Rook, Karen S., Ralph Catalano und David Dooley. 1989. The timing of major life events: Effects of departing from the social clock. *American Journal of Community Psychology* 17 (2): 233–258.
- Rosenmayr, Leopold. 1978. Die menschlichen Lebensalter in Deutungsversuchen der europäischen Kulturgeschichte. In: *Die menschlichen Lebensalter. Kontinuität und Krisen*, hg. von Leopold Rosenmayr, 23–79. München, Zürich: Pieper.
- , 1983. *Die späte Freiheit: Das Alter, ein Stück bewusst gelebten Lebens*. München: Siedler.
- Rowe, John W. und Robert L. Kahn. 1997. Successful aging. *Gerontologist* 37 (4): 433–440.
- Ruff, Frank. 2009. Perspektiven zum zukünftigen Wandel gesellschaftlicher (Leit-)Bilder des Alterns. In: *Bilder des Alterns im Wandel: Historische, interkulturelle, theoretische und aktuelle Perspektiven* (= *Altern in Deutschland* Bd. 1), hg. von Josef Ehmer und Otfried Höffe, 173–190. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.
- Ruppert, Stefan, Hrsg. 2010. *Lebensalter und Recht: zur Segmentierung des menschlichen Lebenslaufes durch rechtliche Regelungen seit 1750*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 2013. Die Geschichte des Rechts der Älteren. In: *Recht der Älteren*, hg. von Ulrich Becker und Markus Roth, 27–48. Berlin, Boston: de Gruyter.

- Schäfer, Daniel. 2004. *Alter und Krankheit in der frühen Neuzeit. Der ärztliche Blick auf die letzte Lebensphase*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Scherger, Simone. 2007. *Destandardisierung, Differenzierung, Individualisierung. Westdeutsche Lebensläufe im Wandel*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schicktan, Silke und Mark Schweda, Hrsg. 2012. *Pro-Age oder Anti-Aging? Altern im Fokus der modernen Medizin*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Schirmacher, Frank. 2004. *Das Methusalem-Komplott*. München: Karl Blessing Verlag.
- Schweda, Mark. 2013. Zu alt für die Hüftprothese, zu jung zum Sterben? Die Rolle von Altersbildern in der ethisch-politischen Debatte um eine altersabhängige Begrenzung medizinischer Leistungen. In: *Gerecht Sorgen. Verständigungsprozesse über einen gerechten Einsatz knapper Ressourcen bei Patienten am Lebensende*, hg. von Gunnar Duttge und Markus Zimmermann-Acklin, 149–167. Göttingen: Göttingen University Press.
- Settersten, Richard A., Hrsg. 2003. *Invitation to the life course: Toward new understandings of later life*. New York: Baywood Publishing.
- , und Gunhild O. Hagestad. 1996. What's the latest? Cultural age deadlines for family transitions. *Gerontologist* 36 (2): 178-188.
- Small, Helen. 2007. *The long life*. New York: Oxford University Press.
- Sontag, Susan. 1972. Double standard of aging. *The Saturday Review* (23. September): 29–38.
- Steinfath, Holmer. 1998. Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. In: *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, hg. von Holmer Steinfath, 7–31. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- , 2001. *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Thalgott, Monica. 2011. Die Suche nach dem Leben. Tod und Unsterblichkeit im Gilgamesch-Epos. In: *Liebe, Tod, Unsterblichkeit: Urerfahrungen der Menschheit im Gilgamesch-Epos*, hg. von Manfred Negele, 107–122. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Thomä, Dieter. 1998. *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*. München: Beck.
- van Dyk, Silke und Stephan Lessenich, Hrsg. 2009. *Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Wahl, Anke. 2003. *Die Veränderung von Lebensstilen: Generationenfolge, Lebenslauf und sozialer Wandel*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Weymann, Ansgar, Hrsg. 1989. *Handlungsspielräume: Untersuchungen zur Individualisierung und Institutionalisierung von Lebensläufen in der Moderne*. Stuttgart: Enke.

Werden zu sich selbst: Das Altern und die Zeitlichkeit des guten Lebens

THOMAS RENTSCH, TECHNISCHE UNIVERSITÄT DRESDEN

Zusammenfassung: Die Frage nach den Bedingungen eines guten Lebens erlebt aktuell in der Ethik eine Renaissance. Allerdings gilt es, diese Frage ausdrücklich auf das ganze Leben des Menschen und insbesondere auf die spätere Lebenszeit zu beziehen. Im Altern vollzieht sich eine Radikalisierung der menschlichen Grundsituation, die ein Werden zu sich selbst ermöglicht. Deshalb vermag gerade das Altern einen Zugang zu der elementaren Zeitlichkeit des Menschen und dem grundlegenden Zusammenhang von Endlichkeit und Sinn zu eröffnen. Der vorliegende Beitrag geht von einer Auseinandersetzung mit Heideggers Todesanalysen aus. Dabei wird Heideggers thanatologische Engführung der Sinnkonstitution kritisiert und eine systematische Transformation der Bestimmung der Endlichkeit in interpersonaler und praktischer Hinsicht vorgenommen. Die so aufgewiesene Beziehung von Endlichkeit und Sinn wird schließlich im Blick auf eine philosophische Ethik des späteren Lebens und des Alterns konkretisiert. Das Altern zeigt sich dabei als zugleich gefährdeter und chancenreicher Weg der Identitätsbewahrung und der Identitätsbewahrung.

Schlagwörter: Zeitlichkeit, Sinn, Altern, gutes Leben, Radikalisierung der menschlichen Grundsituation

Seit einiger Zeit erfahren Überlegungen zum Glück in der modernen Ethik eine Renaissance. Dabei geht es letzten Endes um den Sinn des Lebens, mithin um die Klärung der Bedingungen

eines guten und gelingenden Lebens. Allerdings wird die Frage nach dem guten Leben auch gegenwärtig vornehmlich im Bereich der kindlichen Entwicklung und des Erwachsenwerdens erörtert. Demgegenüber gilt es, diese Frage wieder auf das *ganze* Leben des Menschen und vor allem auf die *spätere* Lebenszeit auszudehnen. Im Altern vollzieht sich nämlich eine Radikalisierung der menschlichen Grundsituation, die ein Werden zu sich selbst ermöglicht. Deshalb vermag gerade das Altern einen Zugang zu der elementaren Zeitlichkeit des Menschen und dem grundlegenden Zusammenhang von Endlichkeit und Sinn zu eröffnen. Es zeigt sich dabei als ein gefährdeter und gleichwohl chancenreicher Weg der Identitätsbewahrung und der Identitätsbewahrung, den wir ethisch als Endgültigwerden charakterisieren können.

In den westlichen Wohlstands- und Konsumgesellschaften stehen Jungsein, Fitness, Wellness, intensiver Konsum, ausgelebte Sinnlichkeit und unbeschwerter Genuss als Werte obenan. Durch die demografische Entwicklung zeigt sich inzwischen allerdings verstärkt, dass wir dem Altern, den damit einhergehenden Erfahrungen von Krankheit, Vulnerabilität und Einsamkeit, aber auch der Auseinandersetzung mit der in ihm zu Tage tretenden Zeitlichkeit unseres Lebens auf keinerlei Weise entgehen können. Um die Bedeutung des Alterns für diese grundlegenden Dimensionen unseres individuellen und gemeinsamen Lebens neu zu begreifen, ist daher auch ein Rückgewinn der anspruchsvollen traditionellen Formen der Altersreflexion unbedingt erforderlich. Dabei müssen die traditionellen Lebensformbegriffe natürlich in unsere Zeit übersetzt und neu verstehbar gemacht werden. Das Altern lässt sich so auch als Chance zur Eröffnung spezifischer Sinndimensionen begreifen, die von jüngeren Personen oft übersehen werden: die Angewiesenheit des Menschen auf wirkliche Kommunikation,

gegenseitige Hilfe und Mitleid, Solidarität und das bewusste Begreifen der eigenen Begrenztheit. Diese Dimensionen gehören zu einem Stadium der Reife und der geklärten Selbsterkenntnis, und damit zu einem wirklich sinnvollen Leben.

Um dies deutlich zu machen, soll das Altern hier zunächst als Radikalisierung der menschlichen Grundsituation dargestellt werden, auch und gerade im Hinblick auf die Zeitlichkeit des Menschen. Nach einigen vorbereitenden Bemerkungen zur Stellung der Reflexion auf Endlichkeit und Tod in der Geschichte der Philosophie – bei Sokrates und im Deutschen Idealismus, insbesondere bei Schelling – soll sodann der Zusammenhang von menschlicher Zeitlichkeit und Lebenssinn in drei Schritten eingehender untersucht werden. Zunächst wird die Kernstruktur der Todesanalysen Heideggers freigelegt und in ihrer Tragweite analysiert. Dabei wird die thanatologische Engführung der Sinnkonstitution als ein wesentliches Defizit dieser Analyse aufgewiesen. Vor diesem Hintergrund wird eine systematische Transformation der Bestimmung der Endlichkeit in interpersonalen und praktischer Hinsicht durchgeführt. Auf diese Weise soll die Beziehung von Endlichkeit und Sinnkonstitution grundlegend geklärt werden. Die so aufgewiesene Beziehung von Endlichkeit und Sinn soll abschließend im Blick auf eine philosophische Ethik des späteren Lebens und des Alterns konkretisiert werden.

1. Das Altern und die Radikalisierung der menschlichen Zeitlichkeit

Im Folgenden sollen zunächst zentrale Elemente der existentiellen menschlichen Grundsituation dargelegt werden, die für das Leben des Menschen im Ganzen konstitutiv sind. Die späte Lebenszeit lässt sich vor diesem Hintergrund als eine „Radika-

lisierung der menschlichen Grundsituation“ (Rentsch 1995, 58) und ein „Werden zu sich selbst“ (ebd.) verstehen. Damit steht auch schon von vornherein fest, dass es keine isolierte ‚Ethik des Alters‘ geben kann, auch wenn die spezifischen Unterschiede zwischen den Lebensaltern durchaus zu berücksichtigen sind.

Menschliches Handeln vollzieht sich immer in einem situationalen Sinnhorizont (ebd., 55). Dabei sind unsere praktischen Sinnentwürfe auf jeweils entsprechende Erfüllungsgestalten ausgerichtet: die Suche auf das Finden, der Streit auf die Verständigung und Versöhnung, das Trösten auf die Beruhigung des Trauernden. Die einzelnen, lokalen Sinnentwürfe stehen wiederum im größeren Kontext der Lebenserhaltung, sind eingebunden in ganze Lebenspläne und Lebensaufgaben und orientieren sich so an leitenden Hoffnungen und Zielen. Das Leben zwingt uns, ihm eine bestimmte Gestalt zu verleihen, gleichsam eine existentielle Konfiguration unserer selbst. Diese Gestalt müssen wir – in der Jugend wie im Alter – Tag für Tag tätig hervorbringen. Die umfassende Tätigkeit dieses Gestaltens kann als Führen des Lebens begriffen werden. Vom Anfang an sind wir diskrete, leiblich verfasste Wesen mit dem Zug der Einmaligkeit, der faktischen Unverwechselbarkeit und Unaustauschbarkeit. Indem wir uns stets in einer einmaligen konkreten Situation befinden, in und zu der wir uns verhalten müssen, arbeiten wir unser ganzes Leben lang an der Gestaltwerdung der singulären Totalität, die wir selbst faktisch schon sind. Im Grunde *sind* wir dieses Werden, denn die einmalige Ganzheit bleibt unabgeschlossen und ist auch im Leben niemals abschließend zu gestalten.

Das bedeutet zugleich, dass wir mit den Erfüllungsgestalten, deren Sinnentwurf unser Leben ist, letztlich niemals identisch werden können (ebd., 56). Die menschliche Existenz als

Werden zu sich selbst erhält ihre unverkennbare Gestalt vielmehr gerade durch das Erleben der tiefgreifenden Transformationen, die wir an uns selbst wahrnehmen, und durch die Wandlungen, denen unsere Sicht auf die Welt unterliegt. Unser Leben gliedert sich in Kindheit, Jugend, Reife, Erwachsensein, Alter und Tod. Jedem Lebensalter kommen spezifische Sinnentwürfe und Perspektivwechsel zu. Personen existieren als Sinnentwürfe ihrer selbst und sind dabei zu grundlegendem Sichtwandel befähigt. Gleichzeitig ändert sich, während wir altern, auch die Art und Weise, wie wir *für andere* gemäß unserer genuinen Fähigkeiten eine praktische Erfüllungsperspektive darstellen: als Tochter oder Sohn, Mutter oder Vater, Schwester oder Bruder, Ehefrau oder -mann, Großmutter oder Großvater sind wir jeweils nicht beliebig austauschbar. Unvertretbarkeit für andere besteht jeweils in differenzierter Form während den Lebenszeiten und ihren identitätskonstitutiven Wandlungen und resultiert in verschiedenen Erfüllungs- und Versagungsperspektiven. Erst mit dem Tod, nach unserem Ableben, gewinnt das Leben seine endgültige Gestalt.

Mit fortschreitendem Alter wird diese menschliche Grundsituation zunehmend durch persönliches Erleben bewusst erfahren und wahrgenommen (ebd., 58). Die späte Lebenszeit lässt sich daher als Radikalisierung der menschlichen Grundsituation begreifen. Weil das Leben im Alter seine Gestalt weiter ausformt und die menschliche Grundsituation verstärkt erfahren wird, kann vom Altern auch als einem Werden zu sich selbst gesprochen werden. Dieses schließt auch den Aspekt des psychischen Alterns ein, der als *Zeitwerdung* charakterisiert werden kann: Die Zeit des gelebten Lebens und der Erinnerung nimmt zu, während die noch zu lebende zukünftige Zeit abnimmt. Die Tendenz, in der Vergangenheit und den eigenen Erinnerungen zu leben, nimmt zu und kann zu einer Abwer-

tung der Gegenwart führen. Ebenso ändert sich auch die Art der praktischen Sinnentwürfe und Erfüllungsgestalten. Während in frühen Lebensphasen die Erwartungsperspektive dominiert und Hoffnungen auf gesteigerte Sinnmöglichkeiten in der Zukunft das Handeln und Planen motivieren, vermindert sich diese Ausrichtung auf die Zukunft im Alter. Jedoch darf auch dieser Wandel nicht einseitig als resignative Haltung interpretiert werden. Im Zuge der andauernden Gestaltwerdung des ganzen Lebens besteht im Alter die Chance, angesichts der Erfahrung der Kostbarkeit der Zeit eine kritische Gelassenheit gegenüber unwichtigen Dingen, Illusionen und Ideologien zu entwickeln und Formen von Lebenszufriedenheit zu erlangen.

Durch die Radikalisierung bestimmter Aspekte der menschlichen Grundsituation wird im (hohen) Alter die Bedrohtheit des Strebens nach Erfüllungsgestalten des Glücks besonders deutlich (ebd., 59 f.). Die Endgültigkeit des gebrochenen Selbstwertungsprozesses besagt, dass im Alter das Leben seine Gestalt gewinnt und zur *ganzen* Lebenszeit wird. Die singuläre Totalität der menschlichen Existenz kann auch als die *ethische Zeit* verstanden werden, in der durch persönliches Handeln und sittliche Einsicht Schuld und Verantwortung, Autonomie und kommunikative Solidarität, Selbstverfehlung und moralisches Scheitern wirklich geworden sind. Im Alter nimmt die vergangene Zeit zu und die zukünftige ab. In der Endgültigkeit des Lebens sowie in der Erfahrung seiner Kürze ergibt sich für den alten Menschen die existentielle Möglichkeit, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden. Die Erfahrung der Vergänglichkeit und Flüchtigkeit manchen Glücks vermag eine Kraft zur Desillusionierung und zur gelassenen Täuschungslosigkeit wachzurufen. Diese nüchterne Haltung ist nicht mit Resignation und Interesselosigkeit zu verwechseln, sondern verwirklicht eine Form existentieller Souveränität, moralischer Autonomie

und Gelassenheit. Die Gestaltwerdung oder die Vollendung der einmaligen Ganzheit des Lebens kann so auch einen Zugang zu moralischen und praktischen Einsichten eröffnen, die in früheren Lebensphasen weniger leicht zu gewinnen sind. Da im Alter die Fragilität, die Vulnerabilität, die Endlichkeit des individuellen Lebens unmittelbar sichtbar werden, eröffnet es schließlich auch einen Zugang zur spezifischen Zeitlichkeit der menschlichen Existenz, die in der philosophischen Tradition insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Sterblichkeit und des Todes betrachtet wurde.

2. Zur Reflexion von Endlichkeit und Tod in der Geschichte der Philosophie

Der Tod steht gleich zu Beginn der Philosophie im Mittelpunkt der Reflexion: bei Sokrates und, angesichts seines Todes, in der *Apologie* des Platon (zum Folgenden Rentsch 2010). Die verbreitete Auffassung, das sokratische Nichtwissen beziehe sich auf überhaupt alles Wissen, erweist sich nämlich bei näherer Betrachtung als ein großer Irrtum. Tatsächlich kennt Sokrates durchaus zwei Arten sicheren und tragfähigen Wissens. Dabei handelt es sich zum einen um jegliche Art von Fachwissen: Der Bauer weiß zu pflanzen und zu ernten, der Fischer weiß zu fangen, der Architekt weiß zu bauen, der Arzt weiß zu heilen. Das zweite sichere und tragfähige Wissen ist nach Sokrates das ethische Wissen: Ich weiß, welches Handeln übel und schädlich ist, wenn ich z. B. lüge, betrüge, verletze. Demgegenüber betrifft das Nichtwissen Grundfragen, die sich auf das menschliche Leben im Ganzen beziehen, insbesondere auf das Verständnis des Todes.

Angesichts des Todes erfährt das Nichtwissen seine dramatischste Zuspitzung. In diesem Sinne führt Sokrates in der

platonischen *Apologie* aus, warum selbst Todesfurcht ihn nicht von seiner Suche nach der Wahrheit abbringen konnte: „[D]en Tod fürchten [...], das ist nichts anderes als sich einbilden, man wäre wissend, und es doch nicht sein. Es [den Tod fürchten] ist nämlich die Einbildung, das zu wissen, was man nicht weiß. Denn niemand weiß, was der Tod ist, nicht einmal, ob er nicht für den Menschen das größte ist unter allen Gütern. Sie fürchten ihn aber, als wüßten sie gewiß, daß er das größte Übel ist. Und wie wäre dies nicht eben derselbe verrufene Unverstand, die Einbildung, etwas zu wissen, was man nicht weiß“ (Apol. 29a.f.). Am Ende der *Apologie*, in den letzten Sätzen, akzentuiert Platons Sokrates noch einmal diesen Bezug des Nichtwissens auf den Tod. Er wendet sich mit den folgenden Worten an seine Richter: „Jedoch, es ist nun Zeit, daß wir gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist allen verborgen (*ádelon*) außer nur Gott“ (Apol. 42a). Was es mit dem Tod in Wahrheit auf sich hat, bleibt undurchschaubar (*ádelon*) und rätselhaft.

Diese Auffassung entspricht der Bewusstseinslage des sechsten und fünften vorchristlichen Jahrhunderts. Ursprünglich war eines der bezeichnendsten Grabdenkmäler des Kerameikos, des damaligen Friedhofs von Athen, die Sphinx, das Rätselwesen par excellence. Wer zu jener Zeit in Athen die Gräber seiner Verstorbenen aufsuchte, wurde mithin auf Schritt und Tritt mit der beunruhigenden Rätselhaftigkeit des Todes konfrontiert. Der Tod ist so ein Beispiel dafür (wenn auch ein dramatisches), wie sehr der Mensch, der die Unsicherheit nicht auszuhalten vermag und nach definitiven Antworten sucht, so oder so durch Scheinsicherheit in die Irre geführt werden kann.

Eine zweite historische Vorbemerkung betrifft das Verhältnis von Endlichkeit und Sinn im Deutschen Idealismus. Kurz gesagt haben die Zöglinge des Tübinger Stifts auf verschiedene

Weise die Trinitätstheologie in philosophisch-anthropologische Konstitutionsanalysen transformiert. Hegel setzt die Trinität dialektisch-begrifflich um: Die Menschwerdung Gottes wird zur Geistwerdung bzw. Begeisterung des endlichen Menschenwesens. Sein Kommen-zu-sich als Kommen zur Vernunft in der Endlichkeit, die dadurch intern unendlich wird, ist Transzendenz in der Immanenz des vernünftigen Selbstbewusstseins. Die Trinität wird Paradigma, Modell der menschlichen Vernunftgeschichte in der zeitlichen Endlichkeit. Der empirische Tod ist für Hegel notwendige Bestätigung der vernünftigen Allgemeinheit.

Auch für Schelling ist eine verzeitlichend-verendlichende Transformation der Trinitätstheologie leitend. Die Personen der Trinität werden zu den Ekstasen der Zeitigung der Zeitlichkeit. Damit nimmt Schelling in gewisser Weise Heidegger vorweg. Das Absolute verendlicht sich in die Endlichkeit von unvordenklicher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so in den Weltaltern, Vorgestalt auch der Theorien von Darwin und Freud. Auch hier ist die Verendlichung des Absoluten schlechthin Paradigma der Sinnkonstitution. Gegenüber Hegels Auffassung von der Gegenwärtigkeit des Geistes als der Gegenwart des Absoluten ist Schelling – zumindest in der Sicht einiger Interpreten (z. B. Trawny 2002, 157) – insofern christlicher, als in seiner Analyse der weltgeschichtlichen Sinnkonstitution die eschatologische Dimension der heilsgeschichtlichen Zukunft besonders hervorgehoben wird.

3. „Vorlaufen in den Tod“: Heideggers Todesanalyse und die thanatologische Engführung der Sinnproblematik

Bei Martin Heidegger wird diese Verzeitlichung und Verendlichung der Sinnkonstitution radikalisiert. Das lässt sich paradigmatisch an Heideggers Todesanalyse in *Sein und Zeit* nach-

vollziehen. Einen ihrer Hintergründe bilden die Schriften Søren Kierkegaards. Kierkegaards Angstanalysen in der Schrift *Der Begriff Angst* und seine Zeitanalyse in der Schrift *Die Wiederholung* sind für Heideggers existentielle Zeitanalyse der ekstatischen Zeitigung von zentraler Bedeutung. In *Die Krankheit zum Tode* (1849) und in der *Rede an einem Grab* (1845) behandelt Kierkegaard die Todesthematik auf exemplarische Weise. In seiner Kierkegaard-Rezeption verbindet Heidegger so die Hermeneutik und Kategorienlehre des (alltäglichen) Lebens mit existentiell-religiösen Traditionen.

Mit der Todesanalyse gewinnt Heidegger einen Standpunkt radikaler Immanenz: Die endliche Totalität des Daseins in der Einheit von Faktizität, Existenz und Verfallen soll als einzigartige Ganzheit erfasst werden (zum Folgenden Rentsch 1989). Die „Geworfenheit in die Welt“ radikalisiert sich zur „Geworfenheit in den Tod“ (SZ 251), die Angst-Analyse wird zur Todesangst-Analyse. Für gewöhnlich flieht das Dasein den Tod; zunächst sterben immer nur die anderen – ich nicht. In Wahrheit aber stirbt jeder Einzelne ständig. Allerdings wird dieses lebenslange Sterben im Alltag verdeckt und geflohen. Entsprechend kennzeichnet Heidegger zunächst die uneigentlichen Vorstellungen vom Tod. Diese durch die Öffentlichkeit des ‚Man‘ begünstigten, nivellierenden Vorstellungen thematisieren den Tod nur in der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters. „Das ‚man stirbt‘ verbreitet“ nach Heidegger „die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man [...]. Das ‚Sterben‘ wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört“ (SZ 253). Auch für die gegenwärtigen Gesellschaften des Westens scheint die Diagnose dieser Verdecktheit und Anonymisierung des Todes durchaus noch aktuell. Heideggers Phänomenologie des Todes hat weitreichende ethische und moralphilosophische Implikationen. Denn

die gesamten Eigentlichkeitsanalysen von *Sein und Zeit* lassen sich in der Perspektive einer Bestimmung der Würde des Menschen lesen, gerade wenn wir sie von ihrem expressionistischen Pathos befreien. Bei der so vollzogenen Immanentisierung ist ein weiterer Aspekt wichtig: Während – gerade in der unmittelbaren und auch in der existentialistischen Rezeption – häufig ein dualistisch-gegensätzliches Verständnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit Verbreitung fand, lässt sich aus dem Text selbst stattdessen ein gradualistisches Verständnis gewinnen. Ein solches abgestuftes Verständnis verschiedener Formen mehr oder weniger authentischer Handlungs- und Lebensformen ist der Lebensrealität angemessener. Überdies lässt sich bei näherer Betrachtung zeigen, dass es „Eigentlichkeit“ nie „an sich“ gibt, sondern immer nur in jeweiliger Abhebung und *inmitten* von „Uneigentlichkeit“.

In Abhebung von dieser Perspektive des Man entwickelt Heidegger nun das „eigentliche“ Todesverständnis. Ihm zufolge ist „Tod“ keine kategoriale, sondern eine existentielle Bestimmung, eine *Form des ganzen Lebens*. Dabei bezieht sich Heidegger produktiv auf Tolstois berühmte Novelle *Der Tod des Ivan Iljitsch* (SZ 254), auf Georg Simmels späte lebensphilosophische Todesanalyse (SZ 249) und auf die spätmittelalterliche Schrift *Der Ackermann aus Böhmen* des Johannes von Tepl: „Sobald ein Mensch zum Leben kommt ist er alt genug zu sterben“ (SZ 245). Mit diesen Quellen sind die Strukturen eines eigentlichen Todesverständnisses auf der existentiellen Ebene exemplarisch vorgezeichnet. Die Sterblichkeit fungiert bereits bei Simmel (1918) als das wesentliche Prinzip der Individuation. Sie konstituiert die Einzigartigkeit des individuellen Lebens. Denn, so Heidegger, „in jedem einzelnen Momente des Lebens sind wir solche, die sterben werden [...]. Dies erst macht die formgebende Bedeutung des Todes klar. Er begrenzt, d. h. er formt unser

Leben nicht erst in der Todesstunde, sondern er ist ein formales Moment unseres Lebens, das alle seine Inhalte färbt“ (SZ 249). In der Schrift des Johannes von Tepl doziert der Tod: „Du fragst, was Wir seien. Wir sind nichts und sind doch etwas. Deshalb nichts, weil Wir weder Leben, noch Wesen, noch Gestalt haben, kein Geist sind, nicht sichtbar, nicht greifbar sind; deshalb etwas, weil Wir des Lebens Ende sind, des Daseins Ende, des Nichtseins Anfang, ein Mittelding zwischen ihnen beiden. Wir sind ein Geschehen, das alle Menschen fället. [...]. Du fragst, wo Wir seien. Nicht feststellbar sind Wir.“ (Tepl 1963, 57).

Diese majestätische Selbstoffenbarung des Todes wird in Heideggers Explikation des „vollen existenzialen Begriffs des Todes“ auf die begriffliche Ebene seiner phänomenologischen Analyse transponiert. Der Tod ist nicht das Ende des Lebens, sondern Leben selbst ist „Sein zum Ende“ (SZ 245). Als zum Dasein konstitutiv gehörendes Noch-nicht „steht der Tod aus“ (vgl. die Zeit als ek-statikon). Gerade das, was das Dasein noch nicht ist, charakterisiert wesentlich sein Sein. Es ist, was es nicht ist, und ist nicht, was es ist: Dasein ist seine eigene „Nichtigkeit“. Vielfach ist diese dramatische Todesanalyse wiederum Gegenstand von ideologiekritischen Analysen geworden (Adorno 1964). Dessen ungeachtet lassen sich ihre Elemente jedoch ganz formal-strukturell auffassen, wenn in ihr von der ständigen, eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und unbestimmten Möglichkeit des Todes die Rede ist. Dass ein angemessenes (auch ethisch-moralisches) Selbst- und Lebensverständnis nur mit Rückbezug auf die eigene Endlichkeit und Vergänglichkeit zu gewinnen ist, eint so unterschiedliche philosophische Ansätze wie die des Sokrates, die der Stoa und Senecas, die mittelalterliche *meditatio mortis* und das Denken Montaignes. Und tatsächlich: Den letzten Ernst wie auch die mögliche „Leichtigkeit“ des Lebens begreift man nur, wenn

man Endlichkeit und Einmaligkeit des eigenen Lebens begreift. Nur so wird einsichtig, welche Bedeutung weichenstellende Entscheidungen haben, welche Tragweite dem Ergreifen von – und damit gleichzeitig dem Nicht-Ergreifen vieler anderer – Möglichkeiten zukommt, wie kostbar Momente der Erfüllung sind (s. Bozzaro in diesem Heft).

Allerdings vollziehen Martin Heideggers Analysen gerade aufgrund seiner Konzentration auf die endliche Zeitlichkeit und die Todesangst eine temporale und thanatologische Engführung, die das Spezifische des Konstitutionsverhältnisses von Endlichkeit und Sinn letztlich verfehlt. Heidegger führt das existentielle Erschließungsphänomen der Todesangst mit der existentialen Ebene eng und lässt das Dasein mit der „Handlung“ des „Vorlaufens in den Tod“ seine unüberbietbare Ganzheit erreichen. Damit ist ein hermetischer Solipsismus der Ganzheit verbunden. Bereits früh stellt Dolf Sternberger (1981 [1931]) fest, „daß dieses Dasein durch nichts ihm Fremdes begrenzt wird (da es ja selber die zum eignen Raum erschlossene ‚Grenze‘ ist)“, „daß das Dasein es also immer und überall einzig und allein mit sich selbst zu tun hat“, „daß ebendasselbe ‚Sein‘, um das es im Tode geht, diesen gleichen Tod erst konstituiert“ (106). In der Tat ist die Begrenztheit und Endlichkeit des Lebens noch radikaler zu fassen, als es in Heideggers Todesanalyse geschieht. Eine solipsistische bzw. subjektivistische Analyse, die bei Heidegger in die thanatologische Engführung mündet und ferner die Deduktion der Weltgeschichte aus der existentiellen Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins begründet, eine solche primär monologische Analyse verfehlt nämlich letztlich die Konstitution von Endlichkeit und Sinn. Stattdessen muss die intersubjektive, die interpersonale, in der hier vertretenen Terminologie: die *interexistentielle* Verfassung der menschliche Welt ins Zentrum rücken (Rentsch 1999). Durch Heideggers Analyse werden

eigentliche Modi des gemeinsamen Lebens methodisch tendenziell ausgeschlossen. In seine Beschreibung der zeitlich-formalen Endlichkeit geht das Moment der interexistentiellen Konstitution einer menschlichen Welt nicht strukturell ein. Diese apriorische Interexistentialität gilt es zu erfassen, auch und gerade im Hinblick auf unsere Endlichkeit. Nur so kommt auch die fundamentale *ethische* Dimension der humanen Welt in den Blick.

4. Die kommunikative Interexistentialität der Sinnkonstitution

Das Konstitutionsverhältnis von Endlichkeit und Sinn wird so erst dann angemessen erfasst, wenn zwar die Analysen Heideggers produktiv aufgegriffen, aber auf andere Weise weitergeführt werden. Es ist nicht so – wie Heidegger nahelegt –, dass der Tod der Anderen zur Verdrängung der eigenen Sterblichkeit dient. Intensiv erfahren wir in der lebensweltlichen Alltäglichkeit den Tod naher Angehöriger, der Großeltern, Eltern, Partner, Geschwister, naher Verwandter und Freunde. Der primär soziale Ort dieser interpersonalen Erfahrung ist die Kultur des Umgangs mit endgültigem Verlust, Abschied und Trauer, Erinnerung und Gegenwärtighalten. Wie auf den anderen Ebenen der menschlichen Orientierungspraxis bilden gelingende (und misslingende) Formen gemeinsamen Lebens auch hier die primären Modi situativer Erschlossenheit. Kommunikative Interexistentiale wie z. B. Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Vertrauen, gegenseitige Hilfe, Bemühen um Klarheit erweisen sich als orientierungs- und lebenstragend für unsere Praxis. Im Medium der interexistentiellen Transzendenz, der Transzendenz der Anderen bzw. des Anderen, zeigt sich mithin unsere Endlichkeit und Begrenztheit im Leben wie im Sterben primär und konstitutiv. Der konstitutive Konnex von Endlichkeit und Sinn wird

in der Unverfügbarkeit des bzw. der Anderen erfahren. Nur weil der Andere aus Freiheit auf mich zukommen kann, und ich auf ihn, wird interpersonaler Sinn möglich und je wirklich. Auch in Sterben und Tod, wie in Geburt und Aufwachsen der Anderen, zeigt sich die sinnkonstitutive Unverfügbarkeit, die wir als interexistentielle Transzendenz bezeichnen können.

Diese uns jeweils begrenzende und ermöglichende Transzendenz der Anderen dürfen wir uns nicht vereinfachend vorstellen, denn sie konstituiert in ihrer ganzen Komplexität unsere Lebensformen. Während wir selbst in der Heidegger'schen Terminologie primär „da“ sind, sind die Anderen schon in der Immanenz des Lebenszusammenhangs primär fern. Sie sind abwesend. In dieser Ferne und Abwesenheit liegt auch das Potential möglicher Nähe und Kommunikation. Die Unverfügbarkeit der Anderen bildet eine sinnkonstitutive Grenze unserer selbst, eine Grenze, ohne die wir uns selbst nicht verstehen, ohne die wir nicht zu uns selbst werden können. Zur Transzendenz unserer Existenz gehört die Transzendenz der Anderen, die interexistentielle Transzendenz (Rentsch 2011). Die authentiekonstitutive Klimax, die Heidegger im Vorlaufen in den „jemeinigen“ Tod verortet, verdeckt die sinnkonstitutive Endlichkeit, die in dieser Begrenztheit durch die mir fernen bzw. nahen, jeweils primär entzogenen Mitmenschen erschlossen ist.

Angesichts dieser praktisch sinnkonstitutiven interexistentiellen Transzendenz kommt zweierlei hinzu: Zum einen sind die meisten Menschen entweder schon gestorben oder noch nicht geboren. Dennoch leben wir mit ihnen und durch sie bzw. von ihnen. Abwesenheit und Ferne sind in diesem Zusammenhang konkrete Sinngestalten des interexistentiellen Lebens, die durch Andenken und Erinnerung bzw. durch die Verantwortung vor künftigen Generationen kultiviert werden. In beiden Hinsichten überschreitet die interexistentielle Transzendenz

die endliche Sterblichkeit des Einzelnen, und zwar völlig und grundsätzlich. Und zweitens prägt und konstituiert auch meine eigene existentielle Endlichkeit mein ganzes Leben, und dies wiederum nicht zentriert und fokussiert auf mein Sterben und meinen Tod, sondern im Blick auf alle Zeiten meines Lebens. Wer war ich als Kind, als zehnjähriger Schüler, als Gymnasiast, als Sanitäter, in der Tanzschule? Wer war ich als Privatdozent in Berlin, in Halle kurz nach der Wende? Wer war ich – denken wir an Freud – als Baby? Ich weiß es nicht – bzw. die Erinnerung ist eine eigene Arbeit an der Sinnkonstitution im Blick auf die eigene existentielle Transzendenz und Unverfügbarkeit.

Gewiss hat Heidegger Recht, wenn er die Sinnkonstitution als ekstatisch bezeichnet. Allerdings ist diese ekstatische Konstitution nicht primär monologisch und formal-zeitlich-endlich zu verstehen. Sie ist vielmehr primär interpersonal, kommunikativ, material und konkret an Sinnentwürfe im gemeinsamen Leben gebunden und auch nur so verstehbar. In genau diese Richtung weist auch bereits die Rekonstruktion der ekstatischen trinitarischen Struktur des Logos, der Vernunft im Deutschen Idealismus. Heideggers Thanatologie ist somit ein stark reduzierter Torso dieser Rekonstruktion. In der Tat können und müssen sich sinnhafte Lebensformen in einzigartiger Weise zeitlich-endlich und mithin vergänglich konkretisieren. Doch alles zeitlich-endliche Sich-zu-sich-Verhalten (auch das zu meiner eigenen vergangenen und zukünftigen Existenz) ist erst durch das gemeinsame Leben zugänglich und geformt, durch kommunikativ-interexistentielle Verhältnisse, Ekstasen der Interpersonalität, wie das Zuhören, Helfen, sich Beraten, an jemanden Denken, für jemanden Arbeiten, jemanden Lieben, auf jemanden Warten, jemandem etwas Beibringen. Die endliche lebensweltliche Sinnkonstitution ist strukturiert durch interpersonale Relationen zwischen den Menschen, durch kommunikative

Interexistenziale. Und auch das „jemeinige“ Sich-zu-sich-Verhalten weist diese Struktur der kommunikativen Selbstreflexivität auf. Auch und gerade die singuläre Totalität der einzelnen, einzigartigen, personalen, individuellen Existenz wird kommunikativ-interexistenziell konstituiert und kann nur so zu sich selbst kommen und zu sich selbst werden. Gegenüber dieser kommunikativen Interexistenzialität der Sinnkonstitution erscheint Heideggers eigentümliche Metapher des Vorlaufens in den Tod als ein reduktionistisches räumliches Bild für die Reflexion meiner Endlichkeit auf allen Ebenen der Lebenserfahrung und Lebensgestaltung, ein Bild zudem, das indirekt auch die verdrängte Leiblichkeit von ‚Sein und Zeit‘ artikuliert.

5. Endlichkeit und Sinn

Endlichkeit, Sterblichkeit und Tod gehören demnach irreduzibel zur Sinngestalt des menschlichen Lebens. Allerdings ist die Verbindung von Endlichkeit und Sinn viel umfassender und intern viel reichhaltiger und komplexer differenziert, als dies in Heideggers thanatologischer Reduktion erkennbar wird. Deshalb soll diese Verbindung hier in einem weiteren systematischen Schritt noch schärfer herausgearbeitet werden. Grenzen sind für uns sinnkonstitutiv: Grenzen der Welt, Grenzen des Lebens, Grenzen der Vernunft, Grenzen der Sprache (Rentsch 2004). Wesentliche Formen der menschlichen Selbstverfehlung entspringen dem Verkennen der Grenzen des Lebens und der Praxis, dem Verkennen des Unmöglichen. Demgegenüber können wir durch philosophische Sinngrenzanalyse Unmöglichkeitsbedingungen lebensweltlicher Sinnkonstitution freilegen. Wie zu zeigen ist, sind diese als Sinngrenzanalysen zugleich Sinngrundanalysen. Sie weisen mithin Aspekte lebensweltlicher Transzendenz auf (zum Folgenden Rentsch 1999/2011).

Die erste sinnkonstitutive Grenze der menschlichen Welt besteht in der Unmöglichkeit der restlosen Objektivierung und Erklärung unserer selbst und unseres Handelns und Sprechens. Wir können weder naturalistisch noch idealistisch noch einmal erklären oder begründen, *dass* wir handeln, sprechen und denken können. Denn alles Erklären und Begründen setzt bereits voraus, dass wir sinnvoll handeln können. Wir können hinter unser Handeln weder pragmatisch noch reflexiv zurückgehen in einen ontologisch separaten Bereich. Diese Unmöglichkeit weist auf das, was Kant als Spontaneität bezeichnet. Diese Uneinholbarkeit unserer selbst ist in Wahrheit befreiend: Kein Modell der Neurobiologie und kein Computermodell des Geistes kann den Schutz der Negativität durchbrechen, unter dem wir stehen, und zwar aus prinzipiellen Gründen.

Die zweite Unmöglichkeitsbedingung besteht in der Unmöglichkeit, die einzigartige Ganzheit unseres Lebens zu erfassen und zu vergegenständlichen. *Individuum est ineffabile*. Wir können nicht hinter die Möglichkeit zurückgehen, in einzigartigen Lebenssituationen zu sprechen und zu handeln. Dieser Aspekt der Endlichkeit erschließt eine innere Unendlichkeit (wie auch die des freien Handelns). Die einzigartige Ganzheit jedes Augenblicks der Gegenwart ist unfassbar und unvorstellbar. Jeder unsagbare Augenblick gehört zum Sinn unseres Menschseins und erschließt ihn. Die Endlichkeit und die Grenze unseres Erkennens von Personalität und Individualität, die Unmöglichkeit, sie letztlich positiv zu objektivieren, erschließt die Dimensionen der Freiheit und der Würde.

Die dritte Unmöglichkeit besteht in der sinnkonstitutiven Entzogenheit der Mitmenschen, der interexistentiellen Unverfügbarkeit, die bereits im Zuge der Kritik der thanatologischen Einführung hervorgehoben wurde. Der Schutz der Negativität ermöglicht hier normale und authentische wechselseitige Ver-

hältnisse. Wenn wir einander etwas versprechen, so wird dies dadurch ermöglicht, dass keine instrumentelle Beherrschbarkeit des Verhältnisses besteht. Ohne sich auf andere verlassen zu können, ohne ein Sich-Einlassen auf garantierte Praxis kommt auf Dauer keine gemeinsame Praxis zustande. In diesem Sinne unterschied die Tradition die *securitas* als technisch-instrumentelle Gesichertheit von der für interpersonale Verhältnisse zentralen *certitudo*, der gewissmachenden Gewissheit. Sie ist konstitutiv für Glaube, Liebe und Hoffnung, das heißt, für Formen des praktischen Transzendierens. Gerade was wir nicht können, ermöglicht demnach lebensweltlichen Sinn. In ihrem Hauptwerk *Vita activa* hat Hannah Arendt (1960, 235 f.) darauf hingewiesen, dass unsere gesamte moralische Welt auf Verzeihen und Vergeben beruht und dass diese Einsicht in der Philosophie kaum bewusst ist und einzig in den Lehren Jesu eine zentrale Stellung einnimmt.

Analysieren wir auch die zeitliche Endlichkeit des Lebens genauer, so können wir die Unwiederbringlichkeit der Vergangenheit, die Unumkehrbarkeit der sterblichen Lebensbewegung, die Unvermeidlichkeit der zukünftigen Situationen, die Endgültigkeit und Irreversibilität allen Geschehens, die Unvordenklichkeit der Anfänge sinnhaften und bewussten Lebens und die Unvorhersehbarkeit seines Endens aufweisen. Alle diese Aspekte prägen ständig unsere Lebenspraxis. Das bedeutet, dass Endlichkeit und Sinn in der lebensweltlichen Praxis unlöslich verbunden sind. Bereits ein Blick auf unseren unvordenklichen Selbstwertungsprozess macht allerdings deutlich, dass die sinnkonstitutive Endlichkeit und Begrenztheit unseres Lebens keineswegs ausgezeichnet durch den Tod konstituiert wird. Eine noch viel grundlegendere Bedeutung hat die Geburt, unser Kommen auf die Welt, das in all seinen Aspekten – Zeugung, Elternschaft, Geborenwerden, die Existenz als hilfloses Klein-

kind – interexistentiell konstituiert ist. Arendt (1960, 16 f.) hat dieses Faktum der Natalität überzeugend herausgestellt.

Auch im Blick auf chronische Krankheiten und Behinderungen, wie sie mit dem Altern einhergehen können, wird die Struktur der Endlichkeit, der Begrenztheit kenntlich. Dabei erweist sich die Nichtobjektivierbarkeit der menschlichen Personalität hier als praktisch wirksam: Der Mensch darf nicht auf sein chronisches Kranksein oder seine Behinderung reduziert werden. Er ist stets mehr, viel mehr als seine Krankheit, als seine Behinderung, und hat Anspruch darauf, als ganze Person wahrgenommen und behandelt zu werden. Überhaupt muss die oft große Lebensleistung chronisch Kranker und Behinderter gesehen und anerkannt werden. Die Bewältigung dauernder Belastungen stellt oft eine ungleich höhere Leistung dar als weit höher bewertete Leistungen Unbetroffener. Zudem können Krankheit und Behinderung auch Chancen der Lebensintensivierung, der Lebensklärung und Lebensvertiefung eröffnen. So bringt bereits eine Bewegungsbeeinträchtigung beim Gehen eine Verlangsamung mit sich, die ein gewandeltes Verhältnis zur Welt, zur verfügbaren Zeit und ihrer Kostbarkeit und zu den Mitmenschen bedingt und ermöglicht. Ein Gespür für den tatsächlichen Wert der menschlichen Lebensmöglichkeiten kann auf diese Weise gerade durch Einbuße und Verlust wachgerufen werden. Die Beeinträchtigungen und Schmerzen, unter denen Betroffene leiden, können so im günstigsten Fall zur Vertiefung und Intensivierung des Lebensverhältnisses beitragen, wenn der Einzelne die Kraft dazu aufbringt. Die chronische Krankheit zeugt bereits im Alltagsleben von der Verletzlichkeit und Endlichkeit der menschlichen Existenz, die für alle Menschen gilt.

In die individuelle Lebensperspektive muss so ein gewandeltes Verständnis humanen Lebens Eingang finden. Dazu gehört es, auch Altern und Kranksein bewusst anzunehmen.

Die ethische Phantasie der Gesunden ist gefordert, sich in die Perspektive der Kranken und Behinderten hineinzusetzen. Gesunde und Kranke, Alte und Junge leben in derselben Wirklichkeit. Die Gesunden müssen sich fragen: Wie möchte ich von den Mitmenschen behandelt werden, wenn ich selbst einmal alt, krank oder behindert bin? Wie kann ich dann meine Persönlichkeit, meine Menschenwürde und Selbstachtung im Zusammenleben bewahren und entfalten? Die Entwicklung ethischer Phantasie und Sensibilität ist daher ein wichtiges Ziel der ethischen Erziehung und sittlichen Bildung in Familie, Schule und Universität. Junge wie Alte, Kranke wie Gesunde müssen begreifen: Gesundheit ist letztlich nicht die Abwesenheit von Schmerzen und Störungen, von Endlichkeit und Sterblichkeit, sondern die Kraft, mit ihnen zu leben. Das Alter wurde theologisch als Gnade gefasst, das Endgültigwerden der Person wurde das ewige Leben genannt. Viel wäre vom Sinn dieser Worte schon bewahrt, wenn wir das Alter als eine Lebenszeit verstehen, in der die innige Verschränktheit von Endlichkeit und Sinn, Begrenztheit und Erfüllung noch erkennbar und einsichtig werden kann. Wie es möglich wird, auch mit dem misslungenen und gescheiterten Leben fertig zu werden, es anzunehmen und es dennoch als Geschenk zu begreifen, diese Sinnfrage weist in eine religiöse Dimension, in eine Perspektive letzten Trostes und letzter Klärung.

6. Schluss: Altern, Zeitlichkeit und gutes Leben

Das Altern wurde hier als ein kommunikativer, selbstreflexiver Prozess der Gestaltwerdung einmaliger Ganzheit bestimmt, einer Gestaltwerdung, die wesentlich durch den Sichtwandel Sinn erfahrenden und auch Leid erfahrenden Lebens geprägt ist. Auf diesem Hintergrund kann die Radikalisierung der menschlichen

Situation im Blick auf die traditionelle Kategorie der Weisheit als Zeit der Chance zu lebenstragenden, lebensklärenden Einsichten bestimmt werden. Wenn wir unseren Selbstwertungsprozess in seiner Endlichkeit und Endgültigkeit begreifen, dann führt dies zu einem bewussteren Leben: bewusster aus Einsicht in die Verschränktheit von Endlichkeit und Sinn.

Wir können hier an Goethe erinnern, dessen tiefgründige Reflexion über das Altern sich in dem Begriff „Entsagung“ konzentriert. Entsagung meint hier allerdings nicht jammervollen Verzicht, klagenden Rückzug, geradezu ein Aufgeben im schlimmen Sinne. Mit Entsagung ist vielmehr die höchste Form von Selbstbestimmung, von Souveränität gemeint, eine autonome Selbstwertung im Alternsprozess. Entsagung meint die Konzentration auf das Wesentliche, das Freiwerden vom Unnötigen, das Ableiten des Überflüssigen – kurz: das authentische Werden zu sich selbst. Auch der lateinische Begriff „*resignatio*“, der hinter dem Begriff der Entsagung steht, führt in der gegenwärtigen Wahrnehmung die angesprochenen Missverständnisse mit sich. Resignation – wie klingt das heute? Ich habe resigniert – ich habe aufgegeben. Ich will nicht mehr, ich kann nicht mehr. Das Wort „Resignation“ hört sich heute geradezu nihilistisch, ja, suizidal an. Doch die traditionelle Bedeutung meint gerade eine vertiefte Lebenssinndimension, die als höchste Form authentischen Lebens zu verstehen ist. „*Resignare*“ bedeutet eigentlich „entriegeln“ und „öffnen, eröffnen“; es bedeutet ein Sich-Öffnen zur Freiheit des Herzens, zu einer wahrhaftigen Form der Freiheit, die in der religiösen und mystischen Tradition auch als Gelassenheit bezeichnet wird. Es ist höchst bezeichnend, dass uns diese Bedeutungen in den letzten zwei Jahrhunderten und auf dem Weg zur Moderne und Spätmoderne gänzlich verloren gegangen sind, insbesondere in der Öffentlichkeit und in den breitenwirksamen Medien.

Das gilt auch für einen weiteren Begriff, der für die praktische Reflexion des Alterns in der Tradition zentral war: den Begriff der „Weisheit“ und mithin der „Altersweisheit“. Auch dieser Begriff ist nicht mehr im allgemeinen, öffentlichen Gebrauch. Man assoziiert mit ihm vielleicht einen rauschebärtigen Opa, der hin und wieder tiefsinnige Sprüche äußert. Was bedeuten diese Miss- bzw. Unverständnisse für unsere derzeitige Entwicklung, für eine – mit Habermas (2005) – „entgleisende“ (109) Spätmoderne? Wir haben im Zuge der technischen und sozialen Modernisierungsprozesse eine dominierende Machbarkeitsideologie ausgebildet, die sich zwar im Zuge der faktischen ökologischen und ökonomischen Entwicklungen längst als Illusion erwiesen hat, das Alltagsbewusstsein, die Medien und die Werbung aber gleichwohl noch dominiert. Charakteristisch für dieses Bewusstsein ist ein konsequentes Ausblenden unserer Endlichkeit, Verletzlichkeit, Vergänglichkeit und Sterblichkeit – Lebensphänomene, mit denen frühere Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte, aus denen die Begriffe „Weisheit“, „Gelassenheit“, „Entsagung“ und „Resignation“ und ihr lebensbezogener Sinn stammen, ständig konkret konfrontiert waren. Auch die Weltkriege des 20. Jahrhunderts mögen dazu beigetragen haben, dass das Verlangen nach einem unbeschwerten Lebensverständnis schlechthin dominierend wurde.

Das kommunikative Wesen des Menschen erfordert generationenübergreifende Anstrengungen, eine Kultur des Alterns zu etablieren. Eine solche humane Kultur des Alterns muss sicherstellen, dass für die Alten kommunikative und existentielle Erfüllungsgestalten ihrer späten Lebenszeit im gemeinsamen Leben mit anderen Generationen chancenreich ermöglicht und institutionalisiert werden. Nur in einer solchen Kultur kann der Traurigkeit und Vergänglichkeit, die das (hohe) Alter auch mit sich bringen kann, mit der Ermöglichung von Autonomie

und gelebter Solidarität begegnet werden, damit Menschen in Würde endgültig zu sich selbst werden können. Es ist an der Zeit, Altern auch gesellschaftlich-kulturell als kommunikativen und selbstreflexiven Prozess der Gestaltwerdung der einmaligen Ganzheit, der durch den Sichtwandel eines Sinn und Leid erfahrenden Lebens geprägt ist, zu begreifen und zu fördern. Es gilt, auch die späte Lebenszeit als genuin menschliche Entwicklung zu verstehen und dies nicht nur der Jugend und der Reife zuzuschreiben. Neue lebenstragende Lösungen können wir für unsere Lebensgestaltung erst gewinnen, wenn wir bereits früh in der Erziehung zu einer Erziehung zum ganzen Leben und zu einer Aufklärung über das ganze Leben kommen.

Vor diesem Hintergrund soll die Frage nach den Bedingungen einer Kultur humanen Alterns noch einmal umformuliert werden. Wenn wir ernsthaft ethisch denken, dann dürfen wir nicht mehr nur fragen, wie die beeinträchtigten, benachteiligten, gehandicapten, langsamen, auf Hilfe und Ansprache schließlich in immer höherem Maße angewiesenen, dem Ende oft auch angstvoll zulebenden Alten mit der modernen, äußerst komplexen Hochgeschwindigkeitsgesellschaft zurechtkommen. Stattdessen müssen wir umgekehrt – und das ist die weitere ethische Frage – fragen, was diese Gesellschaft von der Tatsache des Alterns lernen kann und unter anderem sogar dringend lernen muss, indem wir abschließend fragen: Was bedeutet das Alter für eine humane Kultur? Was lernt eine hochmoderne Gesellschaft ethisch aus der nicht wegzubringenden, nicht zu verdrängenden Tatsache des Alterns und der Präsenz von immer mehr alten und sehr alten Menschen (zum Folgenden Rentsch 2013)? Sie kann und muss unter anderem eine Lektion in Bescheidenheit lernen. Immer höher, immer schneller, immer weiter, immer mehr, immer komplizierter, immer perfekter, immer intensiver, immer exzessiver, immer lauter, immer

bunter, immer informierter – diese Maximen bleiben, ethisch, existentiell und mit Bezug auf Sinn betrachtet, einem bloßen Quantifizierungsmodell verhaftet. Doch die Bäume wachsen nun einmal nicht in den Himmel. Wir benötigen daher ein Bewusstsein für den humanen Sinn der menschlichen Endlichkeit, Begrenztheit und Verletzlichkeit, ein Bewusstsein vom Wert der Langsamkeit, des Innehaltens, des ruhigen Zurückblickens, eine Kultur der Erinnerung, der Mündlichkeit und des wirklichen Gesprächs zwischen konkreten Personen, schließlich der Zurückhaltung und Zurücknahme. Langsamkeit, Innehalten und konkrete Mündlichkeit sind paradoxerweise die wesentlichen Möglichkeiten, den Verendlichungsprozess durch die Gewinnung von *Tiefe* zu besiegen bzw. sinnvoll zu bewältigen. Das ruhige Zurückblicken vermag zur befreienden Lebensklärung zu verhelfen. An diese humanen Sinnqualitäten bleiben alle sonstigen gesellschaftlichen Steigerungs- und Beschleunigungsprozesse stets zurückgebunden. Was eine sehr moderne Gesellschaft vom Altern als dem einzigen menschlichen Selbstwertungsprozess lernen kann, den wir kennen, ist daher humane Würde im gelassenen Umgang mit der fremden und der eigenen Endlichkeit nicht nur zu bewahren, sondern erst eigentlich zu gewinnen. Eine über sich selbst aufgeklärte Zivilgesellschaft in der europäischen Tradition der praktischen Vernunft ist nur möglich, wenn die Menschen sich in ihr nicht lediglich als machtvolle Subjekte der Produktion und des Konsums, sondern auch in ihrer Verletzlichkeit, Hinfälligkeit und endgültigen Vergänglichkeit wechselseitig verstehen, annehmen und ertragen lernen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1964. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah. 1960. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Niemeyer [im Text zitiert mit der Sigle ‚SZ‘].
- Rentsch, Thomas. 1995. Altern als Werden zu sich selbst. Philosophische Ethik der späten Lebenszeit. In: *Alter und Gesellschaft*, hg. v. Peter Borscheid, 53–52. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 2013. Alt werden, alt sein – Philosophische Ethik der späten Lebenszeit. In: *Altern in unserer Zeit. Späte Lebensphasen zwischen Vitalität und Endlichkeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Harm-Peer Zimmermann und Andreas Kruse, 163–187. Frankfurt a. M.: Campus.
- 2010. Endlichkeit und Sinn. In: *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*, hg. v. Markus Höfner, Stefan Schaede und Günter Thomas, 25–38. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 1999. *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1989. *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*. München, Zürich: Piper.
- 2011. *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*. Berlin, New York: de Gruyter.
- 2011. Unmöglichkeit und lebensweltliche Sinnkonstitution. Aspekte einer negativen Existenzialpragmatik, in: ders.: *Transzendenz und Negativität*, 2011, S. 217–232.
- Sternberger, Dolf. 1931. *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie*. Diss. Frankfurt a. M. 1931 (jetzt in: ders. 1981. *Über den Tod*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 69–264).
- Trawny, Peter. 2002. *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- von Tepl, Johannes. 1963. *Der Ackermann aus Böhmen*. Übersetzt von F. Genzmer. Stuttgart: Reclam.

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 Alterns 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 Zeit-horizont 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 be-gangen 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 „Geborensein“ 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 vermittels der 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.

