

# Sein im Fluß der Zeit. Philosophische Überlegungen zur Identitätssuche

von  
Eberhard Tiefensee, Erfurt

„Was ist denn also die Zeit? Wer kann das leicht und schnell erklären?“, lautet die berühmte Frage des AUGUSTINUS im 11. Buch seiner *Confessiones* (XI 14.17, z.n. Augustinus 1996, 314). Er suchte sie durch eine Analyse des Zeitbewußtseins zu beantworten und legte damit das Fundament einer Theorie des Zeiterlebens (vgl. besonders Schneider 2002). Schon lange vorher hatte ARISTOTELES im vierten Buch seiner *Physik* Zeit anders interpretiert, nämlich ausgehend von der Bewegung. Diese seine Zeitvorstellung prägte den naturwissenschaftlichen Zeitbegriff und ist heute besonders in der analytischen Philosophie präsent. KANT folgte in seiner *Kritik der reinen Vernunft* – subjektiv gewendet – insofern ARISTOTELES, als Raum und Zeit für ihn Anschauungsformen sind, in denen die Vernunft die sinnlichen Inhalte gestaltet und damit den empirischen Zugriff auf die Welt ermöglicht. Dagegen orientierten sich HUSSERLS *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* eher wieder an AUGUSTINUS, indem er z. B. wie dieser die Entstehung einer Melodie aus aufeinanderfolgenden Tönen als Paradigma wählte.

Doch mit diesen beiden Basisansätzen des ARISTOTELES und des AUGUSTINUS war es nicht getan. Das historische Denken, das im Hintergrund schon immer die Perspektive auf den Menschen und seine Welt mitbestimmte und neuzeitlich stärker hervortrat, erfaßte im 19. und 20. Jahrhundert auch die analysierende Vernunft selbst und ergriff das Verständnis aller anderen anthropologischen Grunddimensionen wie z. B. Sprache und Gesellschaft. Demzufolge etablierten HEGEL und HEIDEGGER Begriffe wie ‚Zeitlichkeit‘ und ‚Geschichtlichkeit‘ an zentraler Stelle der philosophischen Reflexion.

Die beiden eingangs vorgestellten Zeitbegriffe sind in ihren modalen Bestimmungen deutlich verschieden. Während sich die Theorie der Zeitmessung an relationalen Bestimmungen wie ‚früher‘, ‚gleichzeitig‘ und ‚nächher‘ orientiert, operiert die Theorie des Zeiterlebens mit qualifizierenden Zeitbestimmungen wie ‚Vergangenheit‘, ‚Gegenwart‘ und ‚Zukunft‘. In dieser Hinsicht läßt sich der letztgenannte Ansatz mit seinen Begriffen von ‚Zeitlichkeit‘ und ‚Geschichtlichkeit‘ eher dem phänomenologischen Verständnis, also der Linie AU-

GUSTINUS – HUSSERL, zuordnen (wenn er auch dieses wiederum ontologisch übersteigt). Geht man nun von der Trias Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft aus, so ergibt sich die interessante Konstellation, daß sich ARISTOTELES und KANT mit ihrem Zeitbegriff ihr gegenüber relativ neutral verhalten, was nach dem bisher Gesagten nicht weiter verwundert. AUGUSTINUS mit seiner Formel, es gäbe eigentlich nur „eine Gegenwart von Vergangenenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem und eine Gegenwart von Zukünftigem“ (XI 20.26, z.n. Augustinus 1996, 320), legt offensichtlich den Hauptakzent auf die Präsenz, und HUSSERL folgt ihm darin. HEIDEGGER mit seinem Begriff des „Seins zum Tode“ betont dagegen eher die Zukünftigkeit; in diese Richtung tendiert mutatis mutandis schon HEGELS dialektische Geistphilosophie, wie man spätestens an seinem berühmten Schüler Karl MARX ablesen kann, und auch Ernst BLOCH mit seinem *Prinzip Hoffnung* gehört in diesen Kreis. Paul RICŒUR wiederum legt mit seinen Untersuchungen zu Schuld und Erinnerung das Schwergewicht eher auf das „Rätsel der Vergangenheit“ (Ricœur 2002, bes. 41-54).

Das sind natürlich nur grobe Charakterisierungen. Die Abhängigkeits- und Explikationsverhältnisse sind viel komplexer, wie ja auch das Thema Zeit zu den wohl kompliziertesten wissenschaftlichen Problemen gehört. Das wissen wir nicht erst seit EINSTEIN. Bleiben wir der Einfachheit halber aber bei der etwas holzschnittartigen Einteilung: Gegeben sind also drei verschiedene akzentuierte Zeitbegriffe: kosmische Zeit (Zeitmessung), subjektive Zeit (Zeiterleben) und geschichtliche Zeit (Zeitlichkeit). Inzwischen dürfte Konsens sein, daß keiner dieser drei Zeitbegriffe sich einfach auf einen von ihnen reduzieren läßt, andererseits sind sie aber auch nicht unabhängig voneinander zu denken. Gleichwohl ist es schwierig, ständig alle drei im Blick zu behalten. So können die Natur- und Technikwissenschaften als vornehmlich ungeschichtlich denkend angesehen werden, da sie weniger als viele Kultur- bzw. Geisteswissenschaften ihre eigene Geschichte und damit das naturforschende und technikentwickelnde Subjekt in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit mitbedenken: Der Betrachter steht hier gewissermaßen ‚außerhalb der Zeit‘ oder ‚über der Zeit‘, deren in sich nicht weiter qualifizierten Strom er mißt und berechnet. Die Geistes- und Kulturwissenschaften greifen vor allem auf das phänomenologische bzw. historische Zeitverständnis zurück. Erst dieses läßt nämlich Begriffe wie Entscheidungs- oder Heilszeit, Erinnerung und Erwartung plastisch hervortreten und macht einen Begriff wie ‚Ewigkeit‘ sinnvoll, sobald man darunter nicht unendlich viel kosmische Zeit verstehen will, sondern sozusagen geballte Gegenwart. Es ist von daher nicht verwunderlich, daß das im Bereich der Theo-

logie verhandelte Zeitverständnis sich eher phänomenologischen als naturwissenschaftlichen Zeittheorien zuwendet, um sie für die eigene Reflexion nutzbar zu machen. Das bringt aber den Nachteil mit sich, daß das Gespräch mit den Natur- und Technikwissenschaften, die das Daseinsgefühl in unserer Epoche und Region maßgeblich prägen, nur noch sehr zäh verläuft; die vielgescholtene Scholastik mit ihrer Nähe zu ARISTOTELES hatte es da ein wenig leichter, neigte dagegen aber zu unhistorischem Denken.

Die Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt sucht das interdisziplinäre Gespräch. Wegen der gebotenen Kürze konzentrieren sich diese Ausführungen auf einen neueren Versuch eines Brückenschlags zwischen dem kosmischen Zeitverständnis und dem Zeitverständnis der Theologie, wie ihn der Grazer Philosoph Peter STRASSER in seinem kürzlich erschienenen Buch *Der Gott aller Menschen* (2002) vorgelegt hat. Der Titel deutet an, daß STRASSER, anknüpfend an die große geistige Tradition der philosophischen Reflexion über die Gottesfrage, wie er selbst sagt, „nach dem *universalisierbaren* Sinn von [christlichem, E.T.] Dogma und Glaubenserzählung fragen“ (ebd. 33) will, um die verschiedenen religiösen und auch areligiösen Kulturen auf einer gemeinsamen Basis, die er „religiöser Universalismus“ nennt, miteinander im Gespräch zu halten. Es ist hier nicht der Ort für die ausführliche Darstellung und Bewertung dieses mutigen Vorhabens, das übrigens wegen seiner eher essayistischen Form stellenweise nicht leicht nachvollziehbar ist. Uns interessiert STRASSERS Vermittlungsversuch der Zeitverständnisse, der kurz referiert sei (1.), um ihn dann kritisch zu erweitern (2.).

### 1. Sein ist Vergegenwärtigung

STRASSERS Überlegungen laufen auf zwei Thesen hinaus: 1. Seiendes kann niemals als reglose Präsenz, sondern nur dynamisch und in Bewegung gedacht werden. 2. Voraussetzung dieses dynamischen Seins ist dann aber ein beobachtendes Bewußtsein, das sich in der weiteren Analyse als ein im wesentlichen außerzeitliches Subjekt erweist. STRASSER beginnt mit einem Befreiungsversuch, denn die Zeit befindet sich sozusagen im Würgegriff der modernen Physik, welche die Zeit atemporal versteht und sie so in den mathematischen Operationen des Raum-Zeit-Kontinuums letztlich eliminiert. STRASSERS Kon-

trahenten sind hierbei Paul DAVIES (1995) und Stephen HAWKING (1991)<sup>1</sup>. Als Beispiele für ein atemporales Zeitverständnis nennt er die quantentheoretischen Beschreibungen der Unbestimmtheit winzigster Intervalle in Größenordnungen von  $10^{-33}$  Zentimetern, in denen Raum und Zeit rechnerisch verschmelzen, oder den relativitätstheoretischen Stillstand der Zeit in Körpern, die sich mit Lichtgeschwindigkeit bewegen. Die Zeit wird so gleichsam ‚verräumlicht‘: Ereignisse *geschehen* nicht mehr im Nacheinander – das sei eine subjektive Illusion –, sondern sie *bestehen* ‚in Wahrheit‘ (was heißt: in Wirklichkeit oder gemäß der angemesseneren Beschreibung von Welt) im Nebeneinander des Raum-Zeit-Kontinuums. So gesehen kann auch nicht mehr von einem ‚Zeitfluß‘ gesprochen werden, wie er dem Zeiterleben erscheint, wonach Zeit etwas ist, das ‚vergeht‘. Denn selbst der sogenannte ‚Zeitpfeil‘ gründet nicht in einem solchen unumkehrbaren Zeitfluß aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft, sondern in der Struktur der Ereignisse, die im Raum-Zeit-Kontinuum benachbart sind: Man könne ja durcheinandergeratene Filmfragmente z.B. über eine Schornsteinsprengung dem Zeitpfeil gemäß richtig ordnen, ohne daß bei dieser Arbeit relevant wäre, daß der Film in der Zeit abläuft.

Für unsere Überlegungen ist von Bedeutung, daß ein solches Zeitverständnis keinerlei Brücke mehr zum Zeiterlebnis zuließe. Das *missing link* ist hier die Interpretation des Zeitpfeils: STRASSER sucht zu verdeutlichen, daß er auf dem Hintergrund von starken Sukzessionsgesetzen verstanden werden muß, die im Universum strukturell festlegen, „welche Ereignisse vor welchen anderen Ereignissen stattfinden“, beschrieben durch den Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, welcher „das Anwachsen der Entropie im Universum mit dem Älterwerden des Universums verknüpft“ (Strasser 2002, 118). Eine absolute Zeit wäre zwar tatsächlich eine Illusion, aber ihre Relativität zu den jeweiligen Bezugssystemen findet eine letzte Grenze: die Unumkehrbarkeit der Reihenfolge der Ereignisse. Es gibt keinen Weg in die Vergangenheit zurück und das schon aus logischen Gründen (wie jeder diesbezügliche Science-Fiction-Versuch zeigen kann). Vorher und Nachher und damit der Zeitfluß – eine Metapher für den unlösbaren Zusammenhang von Zeit und Bewegung – sind also eine Grundbe-

<sup>1</sup> Daß diese Stellungnahmen für die gegenwärtige Zeitinterpretation der modernen Physik signifikant sind, darf bezweifelt werden – vgl. den Bericht von U. v. Rauchhaupt „Streit um Zeit“ (F.A.Z. Nr. 124 vom 30. Mai 2003, S. 34) zur Diskrepanz zwischen Einsteins „elegantische[r] Lösung des Zeitproblems“, wonach das Verfließen der Zeit eine Bewußtseins-Illusion sei, und den Erkenntnissen der modernen Physik. Wenn also Strassers Kritik hier ins Leere ginge, wäre der gesuchte „Brückenschlag“ leichter möglich.

findlichkeit der Welt und keine subjektive Illusion. Ebenso ist es für STRASSER zwar mathematisch legitim, mit Zeitstillständen während der Lichtgeschwindigkeit oder dem Verschwinden von Zeit in quantenphysikalischen Zusammenhängen zu operieren; das bliebe aber letztlich ebenso unverstündlich wie die Rede von einer möglichen Umkehrbarkeit des Zeitpfeils. „Die Physik wird legasthenisch; sie gerät zusehends in die Situation, ihre Zeichen nicht mehr lesen zu können.“ (Ebd. 121) Das Ergebnis, so will STRASSER verdeutlichen, wäre eine Physik ohne Physiker. Denn ein zum Nebeneinander von Ereignissen gefrorener Zeitfluß oder ein umfassender Zustand, in dem die Zeit stillsteht oder alles gleichzeitig ist, also sozusagen ein ‚frozen universe‘, bliebe eine unerfahrbare Welt, eine „Welt ohne Augen“ (ebd.), und wäre so gesehen irreal.

Diesem Zusammenhang von prinzipieller Subjektgebundenheit und als real nur zeitlich existierender Welt nachgehend, kommt STRASSER zu den weiteren Überlegungen: Jegliches Seiende ist so etwas wie ein ausdehnungsloser Punkt zwischen Vergangenheit und Zukunft. Was wir Gegenwart nennen, erscheint als ein Übertritt, der eine kontinuierliche, infinitesimale Bewegung ‚fort von‘ und ‚hin zu‘ darstellt. Um den dynamischen Charakter der Gegenwart zu kennzeichnen und zu verhindern, sie erneut im rein physikalischen Sinne atemporal als Funktion sich räumlich bewogender Gegenstände zu interpretieren, spricht STRASSER vom Seienden als „Vergegenwärtigung“. „Die Zeit ist wie der Kamm der Bugwelle eines Schiffs, der nichts hinter sich hat, kein Schiff, keine Welle, kein Meer.“ (Ebd. 122) Vergangenheit und Zukunft sind recht verstanden Nichtseiende – nämlich nicht mehr oder noch nicht. Zu existieren heißt demnach, als Nichtseiendes, *vergegenwärtigt* oder – im Fall einer noch nicht determinierten Zukunft im Bereich des freien Willens – *herbeigeführt* zu werden. Sein ist sozusagen permanenter Anfang. Das wiederum, so STRASSER im Rückgriff auf die Irrealität einer „Welt ohne Augen“, ist ohne vergegenwärtigendes Subjekt nicht zu denken. Es braucht einen Beobachter, irgendetwas, das ‚jetzt‘ zu sagen versteht. „Denn im Akt der Beobachtung wird das Nichtseiende seiend, und dass es überhaupt Nichtseiendes gibt, hängt daran, dass das Nichtseiende die Möglichkeit, von einem Subjekt registriert zu werden, einschließt. Diese Möglichkeit gehört zur ‚Existenz‘ des Nichtseienden.“ (Ebd. 125)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Strasser bleibt hier in seinen Argumentationen eigentümlich verkürzt; sie werden aber auf dem Hintergrund der Ich-Nicht-Ich-Dialektik Fichtes und besonders von Husserls Überlegungen in seiner obengenannten Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins über die Korrelation von Bewußtseinsstrom und Welthorizont verständlich.

Nun wird aber niemand sinnvollerweise bezweifeln, daß es eine außerhalb und vor allem menschlichen Bewußtsein existierende Welt gibt. Allerdings ist deren Vergegenwärtigung wiederum nur im Rekurs auf ein Bewußtsein sinnvoll vorstellbar, m.a.W.: Diese (noch) nicht beobachtete Welt muß auch als eine solche vergegenwärtigt sein, um zu sein, was – so STRASSER – wiederum ein Bewußtsein voraussetzt. Dieses vorauszusetzende registrierende Subjekt reicht nun in mehreren Hinsichten ins Außerzeitliche hinein: Zum einen, so STRASSER, setzt die Möglichkeit eines (vergangenen oder zukünftigen) Nichtseienden, registriert, auf diese Weise vergegenwärtigt und so zu einem Seienden zu werden, voraus, daß es ein nicht-endliches Bewußtsein gibt, das als ‚primus movens‘ diese Möglichkeit jeglicher Vergegenwärtigung und damit Verwirklichung eröffnet. Fazit STRASSERS: „Die Dinge sind in Gott, oder sie sind nicht.“ (Ebd. 125) Zum zweiten gilt: „Subjekte sind zeitlos und unveränderlich; und sie können sich in der zeitlichen Welt objektivieren“ (ebd. 106). Denn das menschliche Bewußtsein kann sich in der Selbstreflexion nie völlig verobjektivieren und damit nie ganz vergegenwärtigen, weil eine solche totale Verobjektivierung – was ja totales Absehen vom Subjekt hieße – dessen Selbstzerstörung wäre. Fazit STRASSERS: „Ich bin ich [...]. Als Subjekt habe ich teil am Außerzeitlichen.“ (Ebd. 127) Oder mit anderen Worten: Ich bin irgendwie immer schon da, wenn die Vergegenwärtigung einsetzt. In Anspielung auf KANTS transzendente Apperzeption folgert STRASSER: Ein solches Subjekt sein heißt, nicht aus subjektlosen (ichlosen) Daten aufgebaut werden zu können, sondern eine analoge Art von ‚primus movens‘ zu sein: „Wir handeln aus einer Tiefe heraus, in der wir am Göttlichen teilhaben, freilich ohne sie im Geringsten zu begreifen.“ (Ebd. 113) „Wir sind, die wir sind, ohne sagen zu können, auf welchen Merkmalen unsere Identität basiert, außer eben der ‚Ichhaftigkeit‘ unseres Lebens.“ (Ebd.)

So sucht STRASSER in einem kühnen Gedankenschwung einen Bogen zu schlagen von den Ergebnissen der Physik (ihrem temporal zu verstehenden kosmischen Zeitpfeil) über ontologische Erwägungen zum jeweils gegenwärtigen Seienden (das aus einem ‚Ozean‘ des Nicht-mehr- oder Noch-nicht-Seienden herausgehoben wird) bis hin zu subjektphilosophischen Interpretationen des göttlichen und menschlichen Geistes (als zeitloser Anfang von allem). Was trotz dieser arg verkürzten Skizzierung zumindest deutlich wird: Wer den

Begriff der Zeit, insbesondere den der Gegenwart bzw. Vergegenwärtigung, denken will, bewegt sich zwangsläufig an der Grenze des Denkens<sup>3</sup>.

Was bei STRASSERS Erwägungen aber kritisch auffällt, ist die Leere dieser Subjektivität, welche in der Lage ist, das Seiende in seiner Vergegenwärtigung hervorzubringen: „Ich bin ich“, oder: „Wir sind, die wir sind, ohne sagen zu können, auf welchen Merkmalen unsere Identität basiert, außer eben der ‚Ichhaftigkeit‘ unseres Lebens.“ In solcher transzendentalen Außerzeitlichkeit erscheint das Ich eigenartig ungeschichtlich und – trotz der ersten Person Plural im Zitat – auch irgendwie unsozial: Es ist einfach da (vgl. ebd. 58-64). Kann es dann noch Blaise PASCALS Ausruf nachvollziehen: „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich“ (fr. 206 / Brunschvicg, z. n. Pascal 1937, 113), wenn sich Vergangenheit und Zukunft nur als nichtseiend erweisen? Der Mensch ist doch, um ein Bild von Karl MARX aufzurufen, „kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen“ (Marx 1976, 378). Im Licht der Eingangserwägungen zur unterschiedlichen Schwerpunktsetzung innerhalb der Trias Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft ist STRASSER offensichtlich ein Vertreter eines von der Präsenz herkommenden Zeitverständnisses; Vergangenheit und Zukunft verblassen dagegen. Die Bugwelle, deren Kamm die Vergegenwärtigung im ständigen Übertritt von nichtseiender Vergangenheit zu nichtseiender Zukunft darstellt, erscheint seltsam flach. Ohne Bild gesprochen: Es muß ein Kriterium für die Stärke der Vergegenwärtigung geben, und sie hat etwas damit zu tun, daß Gegenwärtigkeit nicht nur gleichsam transtemporaler Übertritt von Vergangenheit in Zukunft ist, sondern auch deren Versammlung und Konzentration.

## 2. Identität in der Zeit

Seiendes konstituiert sich nicht nur per Vergegenwärtigung (als Daß-Sein), sondern auch durch Selbstidentität (als So- oder Was-Sein). Identität ist gegeben, sobald etwas in allen Eigenschaften übereinstimmt:  $A=A$ ; Abendstern und Morgenstern sind identisch mit dem Planeten Venus; Ich bin Ich. Spätestens beim ‚Ich bin Ich‘ aber wird deutlich, daß im Falle der personalen Identität die Dinge aus zwei Gründen nicht so einfach liegen: Zum ersten handelt es sich um

<sup>3</sup> Es wäre im Übrigen reizvoll, die philosophiegeschichtliche Ahnengalerie hinter diesen Erwägungen zu analysieren – sie reicht wohl von Aristoteles über Descartes und Kant zu Fichte und Hegel sowie von Augustinus über Husserl bis Heidegger.

eine Identität in der Zeit, es können also nicht alle Eigenschaften übereinstimmen. Was aber macht eine zeitliche Identität aus? Die klassische Philosophie hätte von substantialer Identität gesprochen: Der Kern bleibt sich gleich, wenn die Akzidenzien wechseln. Seit David HUMES Angriff auf den Substanzbegriff ist eher von formaler oder – modern gesprochen – struktureller Identität die Rede. Bezüglich der personalen Identität wäre das jedoch zu wenig: Ich bin zwar ziemlich eindeutig durch meinen genetischen Code definiert, selbst wenn in der Zeit ständig mehr oder minder alle meine materiellen Bestandteile ausgetauscht werden, gleichwohl definiere ich mein ‚Ich bin Ich‘ doch nicht über diesen Code (oder den Fingerabdruck). Deshalb muß zum zweiten gesagt werden: Will ich hinsichtlich des Identitätsbegriffs nicht zum Stein oder Tier werden, dann ist personale Identität immer reflexiv zu denken: nicht nur als „idem“ (dasselbe), sondern als „ipse“ (selbst), „Identität“ also als „Ipseität“, als Fürsich-selbst-Gleichheit (Tiefensee 2003).

Diese das Selbst konstituierende Reflexion ist nun aber keine einsame Selbstverständlichkeit, sondern erstens wesentlich sozial mitbestimmt und zweitens etwas, das bewußt zu sein hat, wenn es gegeben sein soll. Damit fügt sich das Selbst aus zwei Komponenten zusammen: aus der Rollenidentität, die George Herbert MEAD treffend als „Mich“ („Me“) bezeichnete, und aus der personalen Identität im engeren Sinne, dem „Ich“ („I“). Das „Mich“ ist die Summe der Erwartungen, die das allgemeine Andere an mich richtet (deshalb der Akkusativ); wer sich entsprechend verhält, gilt als normal. Es verweist auf den gesamten Kosmos der Kultur und korrespondiert mit der Fähigkeit zur Anpassung. Das „Ich“ dagegen entsteht nicht allein aus der Summe dieser Interaktionserfahrungen mit dem kulturellen und sozialen Umfeld, sondern hat etwas mit Selbstbehauptung, moralischer und juristischer Verantwortlichkeit und Freiheit zu tun, mit Spontaneität und Kreativität und dem eigenen Gewissen, und verweist auf die Fähigkeit zur Abgrenzung. Das Selbst („Self“) bildet somit – räumlich gesehen – so etwas wie den Knotenpunkt im Spannungsfeld von Rollen- und Ich-Identität, von Anpassung und Abgrenzung.

Verortet man nun diese beiden Komponenten zeitlich, dann handelt es sich beim Selbst um eine Kontinuität aus zwei Kontinuitäten: Die Rollenidentität trägt dabei eher synchronen Charakter, da sie in einem jeweils neu bestimmten Verhältnis zur Gegenwart besteht und auf die Anforderungen antwortet, die hier und jetzt ergehen – in statischen Gesellschaften wie z. B. der mittelalterlichen

<sup>4</sup> Vgl. Mead 1998 und Habermas 1969, 178-203. Eine Zusammenfassung ihrer Thesen bei Dubiel 1976.



Ständegesellschaft bestimmt sie die Identität einer Person so gut wie vollständig. Der Ich-Identität im engeren Sinne dagegen eignet eine diachrone Identität, die durch die Zeit hindurchgreift und gemeinhin mit der Biographie gleichgesetzt wird.

Natürlich ist diese Verteilung nicht so sauber möglich, wie hier skizziert: Denn daß ich mit dem Säugling im Fotoalbum der Familie durch die Zeit hindurch identisch bin, kann ich beim besten Willen nicht selbst ausmachen – weder stimme ich mit ihm in allen Eigenschaften überein, noch bin ich mir der Gemeinsamkeiten mit ihm bewußt. Diese Art diachroner Identität müssen mir andere verschaffen, die von mir erzählen – sie ist sozial vermittelt. Oder wenn ich mich z. B. bei einer Bewerbung vorstelle und versuche, meinen gesellschaftlichen Standort zu definieren, erzähle ich meinen Lebenslauf, verorte mich also im sozialen Umfeld mittels meiner Biographie, meines ‚Ich‘. Paul RICŒUR kennzeichnet von daher die personale Identität im Unterschied zur substantialen oder formal-strukturellen als eine narrative Identität (narratio = Erzählung). Das Selbst entsteht, indem es sich erzählbar macht und erzählbar hält: Das Selbst der Selbsterkenntnis ist dabei nicht das egoistische und narzißtische Ich, sondern ‚die Frucht eines Lebens der Selbsterforschung‘, ‚gereinigtes und geklärtes Leben‘ (Ricœur 1991, 396; vgl. Tiefensee 1998).

Es dürfte deutlich sein, daß es enorme und ständige Arbeit erfordert, die Balance zwischen ‚Mich‘ und ‚Ich‘, zwischen sozialer und im engeren Sinne personaler Identität zu halten, um aus der formalstrukturellen Identität (Dasselbe-Sein) zur Ipseität (Selbst-Sein) zu finden. Gelingt diese Balance nicht, kommt es zur Identitätskrise – das kann übrigens nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Kollektive betreffen. Schwache Identitäten aber sind erkennbar an mangelndem Selbststand und geschwächter Orientierungskraft; damit verbunden ist die Unfähigkeit, das Nicht-Ich – den Anderen seiner selbst, den Fremden – anders wahrzunehmen denn als Störenfried oder Angreifer. Es bedarf wohl keiner ausführlichen Erläuterungen, daß damit unsere Überlegungen zum ‚Sein im Fluß der Zeit‘ mitten in den Problemlagen der Gegenwart angekommen sind – ohne Anspruch auf Vollständigkeit ließen sich nennen: Kulturregionen und Nationen mit Minderwertigkeitskomplexen und Selbstfindungsproblemen; das zunehmende Wegbrechen der sogenannten „großen Erzählungen“ (J.-F. Lyotard) vom Sieg der Vernunft, der Menschenrechte und der Demokratie, wie sie das fortschrittsgläubige 19. Jahrhundert noch – sich selbst legitimierend – produzierte; das vor allem die Deutschen in den letzten 60 Jahren betreffende mehrmalige Abbrechen der nationalen Erzählungen und das Problem der ‚Vergan-

genheitsbewältigung' nebst der Problematik von Schuldeingeständnis und Vergebung; die ähnlich gelagerten individuellen Biographiebrüche und die daraus resultierenden Identitätskrisen; die postmodernen ‚patchwork-identities‘, die teils als Befreiung vom Druck, sich festlegen zu müssen, teils als Rollensicherheiten erlebt werden.

### Zusammenfassung

Zeit ist also nicht nur eine vierte Dimension im Raum-Zeit-Kontinuum, wie es insbesondere ein atemporaler Zeitbegriff der modernen Physik nahelegen würde. Solche und ähnliche Reduktionen sind unangebracht – unsere Zeitmodelle müssen sich ergänzen und durchdringen. Jede Entität ist ein dynamisches Geschehen, sie hält sich, um im Bild der Welle zu bleiben, auf dem schmalen Rücken der Gegenwart zwischen den Abgründen der Vergangenheit und der Zukunft, die ins Nichtseiende verweisen. Zeit ist aber ohne Bewußtseinssubjekte nicht zu denken, das lehrt der phänomenologische Begriff des Zeiterlebens. Wenn aber Sein permanente Vergegenwärtigung heißt, dann gibt es keine Entitäten ohne Subjekte, die diese Entitäten an sich und für sich präsentieren. Diese Subjekte stehen jedoch hinsichtlich der Bedingung der Möglichkeit dieser Präsentationen außer der Zeit, sie sind – um den Fachterminus zu verwenden – transzendental oder im Kontext unserer Überlegungen transtemporal: „Ich bin ich und handle aus einer Tiefe heraus, in der ich am Göttlichen teilhabe, freilich ohne sie im Geringsten zu begreifen.“ Doch ich und alle anderen mir bekannten Bewußtseinssubjekte stehen auch wie jede Entität in der Zeit, im Fall der menschlichen Person als ‚Ipseität‘, als ein Selbst, das die Vergangenheit und die Zukunft noch einmal in sich selbst vergegenwärtigen, d. h. aber: versammeln, konzentrieren und gestalten muß und so – wieder im Bild gesprochen – eine flache oder eine steile Welle erzeugen kann.

Die Notwendigkeit von Bewußtseinssubjekten für die Vergegenwärtigung auch für eine Welt, die durchaus ohne menschliches Bewußtsein gedacht werden kann, der Verweis jeder Subjektivität auf Außerzeitlichkeit und die von uns zeitlich begrenzten Wesen nur im Verbund mit allen anderen (und auch dann nur unvollkommen) zu leistende Arbeit einer recht verstandenen Selbstverwirklichung – all das verweist auf ein Geheimnis, das außer der Zeit ist und doch alle Zeit umgreift. Um AUGUSTINUS auch am Schluß zu Wort kommen zu lassen: „Herr, dein ist die Ewigkeit. [...] Wer nimmt das Herz des Menschen in die

Hand, daß es zum Stand komme und sehe, wie die Ewigkeit, stillstehend, Zukünftiges und Vergangenes bestimmt, ohne selbst zukünftig oder vergangen zu sein? Kann das meine Hand? Reiche ich mit meiner Rede, gewissermaßen der Hand meines Mundes, an eine so große Sache heran?“ (I.1 / XI.13, z.n. Augustinus 1996, 303. 312)

## Literatur

- Augustinus, Aurelius (1996), *Bekenntnisse*. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch, Stuttgart.
- Davies, Paul (1995), *Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott*, München.
- Dubiel, H. (1976), Art. „Identität, Ich-Identität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hg. v. J. Ritter u. K. Gründer), Bd. 4, Basel - Stuttgart, Sp. 148-151.
- Habermas, Jürgen (1969), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.
- Hawking, Stephen W. (1991), *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbek b. Hamburg.
- Marx, Karl (1976), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843)*, in: *Karl Marx / Friedrich Engels - Werke*, Bd. 1, Berlin (Ost), 378-391.
- Mead, George H. (1998), *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, 11. Aufl., Frankfurt a. M.
- Pascal, Blaise (1937), *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*. Übersetzt und hg. v. E. Wasmuth, Berlin.
- Ricœur, Paul (2002), *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern - Vergessen - Verzeihen (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge; 2)*, 3. Aufl., Göttingen (= 1998).
- Ricœur, Paul (1991), *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, München.
- Schneider, Jakob Hans Josef (2002), *Zeit und Zeitlichkeit*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 109, 17-43.
- Strasser, Peter (2002), *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens; 1)*, Graz - Wien - Köln.
- Tiefensee, Eberhard (1998), *Identität aus Erinnerung*, in: *Zeitenwende – Glaubenswende. Beiträge aus Religion und Gesellschaft* (hg. v. Th. Brose), Leipzig, 23-39.
- Tiefensee, Eberhard (2003), *Zwischen Abgrenzung und Anpassung. Reflexionen zur geistigen Situation in Deutschland Ost*, in: *Ein Jahrzehnt nach der Wende. Perspektiven für das vereinte Deutschland. Studium generale vom 25. Oktober 1999 bis 2. Februar 2000 an der Friedrich Schiller Universität Jena und der Eberhard Karls Universität Tübingen (Jenaer Universitätsreden; 11)*, Jena, 115-134.