

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 interpersonaler 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 Interexistenziale 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 Sinnrenzanalyse Unmöglichkeitsbedingungen lebensweltlicher Sinnkonstitution freilegen. Wie zu zeigen ist, sind diese als Sinnrenzanalysen 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 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 befalle, 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 währender 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.