

Leibzeit – Lebenszeit

Günther Pöltner

1. Vorbemerkung

Leibzeit, das ist die Zeit des Leibes, jene Zeit, die es erlaubt, vom Leib *als Leib*, von einem lebendigen Leib zu reden. Dies gleich zu Beginn zu betonen, ist keineswegs überflüssig, weil der Leib ja auch nicht als Leib, sondern als etwas anderes – z. B. als physikalischer Körper oder als biologischer Organismus – betrachtet werden kann. Leib – das ist allemal *jemandes* Leib. Man kann rechtens nicht von Leib reden, ohne von jemandem zu reden. Man kann das eine nicht ohne das andere haben. Wer es anders meint, bewegt sich von vornherein in einem methodischen Reduktionismus. Er hat von vornherein den Leib *als Leib* und damit die Leibzeit aus dem Auge verloren. *Als* Leib ist er einzig in *personaler* Einstellung, in *personalem* Verhalten gegeben. Leibzeit ist allemal *jemandes* Zeit – nämlich *jemandes Lebenszeit*.¹ *Leibzeit*, d. i. *Lebenszeit*, bedeutet mein eigenes *Sein im Werden*.

Die Leibzeit im Sinne meines eigenen Seins im Werden ist auf zweifache Weise zugänglich: einmal in der Weise der Eigenperspektive und einmal in der Weise der Perspektive anderer, wobei sich die mitmenschliche Du-Perspektive in die neutrale Beobachtenden-Perspektive modifizieren kann. Beide Zugangsarten stehen in einem Fundierungsverhältnis. Wenngleich ich primär das Du der anderen bin, so erschließt sich meine Lebenszeit *als meine* einzig und allein mir selbst und nicht anderen. Andere können zwar *für* mich, nicht aber *statt* mir leben und sterben.² Das Fundierungsverhältnis zwi-

¹ Wir sagen z. B., jemandem sei es *Zeit* seines Lebens um dieses oder jenes gegangen, und das heißt, es sei ihm sein *ganzes* Leben darum gegangen.

² »Die Unersetzbarkeit sowohl von Gegenwart als auch des Leibes verweist darauf, dass Gegenwart als jemandes Gegenwart und der Leib als jemandes Leib darin überkommen, dass es unmöglich ist, sie zu substituieren. Mit dieser strukturellen Parallele ist ein Hinweis dafür gegeben, dass die Gegenwart, als die ein Leib konstituiert

schen beiden Zugangsarten besteht darin, dass die Perspektive anderer nur aufgrund der Eigenperspektive eingenommen werden kann. Vor allem ist daran zu erinnern, dass man die Dritte-Person-Perspektive nur so einnehmen kann, dass man *in* der Eigenperspektive *verweilend* von ihr *abstrahiert*. Der sogenannte neutrale Beobachter ist erstens das Resultat einer Selbstabstraktion und zweitens aufgrund der damit verbundenen Reduktion *ontologisch* keineswegs neutral.

Mit dem Vorrang der Eigenperspektive ist klarerweise nicht einem Solipsismus das Wort geredet. Was mit Leibzeit als Lebenszeit gemeint ist, erschließt sich zwar nur jeder und jedem selbst, aber was sich da erschließt, erschließt sich von vornherein als etwas Gemeinsames, als etwas, was jede und jeden von uns betrifft. Deshalb können wir uns über das Problem der Leibzeit miteinander verständigen. Eine gelingende Verständigung setzt allerdings voraus, dass sich jeder der miteinander Redenden in die *Vollzugshaltung* begibt und über sich nicht wie über einen beobachtbaren Gegenstand redet, sondern die *Erfahrung* seines Lebens und Lebenkönnens im Miteinandersein ernst nimmt, sie thematisiert und begrifflich auslegt. Erfordert ist eine *Hermeneutik der Lebenserfahrung*. Methodisch gesehen, ist für die *begriffliche Auslegung* des Vollzogenen eine *Modifikation* der Vollzugshaltung erforderlich. Was für gewöhnlich nur unthematisch mit-erfahren ist, muss thematisch gemacht werden.³ Es gilt, *in* der Vollzugshaltung *verbleibend* sich in ihr so zurückzunehmen, dass das unausdrücklich Mit-Erfahrene ausdrücklich werden kann. Im Folgenden sei die Leibzeit unter den zwei Gesichtspunkten der *Vorstellung* und der *Erfahrung* erörtert: als (von anderen oder von mir) vorgestellte *Lebensspanne* und als erfahrenes *Älterwerden*.

wird, personale Zeit ist. Die zeitliche Identifizierung von Ich und Leib lässt das Ich zu einem bestimmten, unverwechselbaren Ich werden, über das sich adäquat nur in der ersten Person sprechen lässt. Denn Leibs substitution ist nicht in Bezug auf mich selbst vorstellbar, ohne dass ich damit jemand anderer würde.« (Esterbauer 2012, S. 540)

³ Mit Heidegger gesprochen geht es um das *phänomenologische* Phänomen der Leibzeit als Lebenszeit: Dasjenige, was »je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt« soll »thematisch zum Sichzeigen gebracht werden« (Heidegger 1977, S. 42). Und »dieses Sich-so-an-ihm-selbstzeigende [...] sind Phänomene der Phänomenologie« (Heidegger 1977, S. 42).

2. Leibzeit als vorgestellte Lebensspanne, als messbare Lebenslänge

Unter Lebenszeit wird für gewöhnlich die datierbare und messbare *Lebensspanne*, die *Lebenslänge* verstanden. Jemand ist dann und dann geboren bzw. gestorben, hat von-bis, so und so viele Jahre lang gelebt. Die Lebenszeit erscheint so als eine *Zwischenzeit*, als die Zeit zwischen Geburt und Tod – genauer gesagt zwischen Zeugung und Tod, schließlich habe ich nicht erst mit der Geburt zu leben angefangen.⁴

Zeugung (Geburt) und Tod erscheinen so als innerzeitliche Vorgänge, als Ereignisse in der Zeit, mit denen etwas begonnen bzw. aufgehört hat, und dementsprechend erscheint das Leben selbst als ein Prozess von bestimmter zeitlicher Länge. Es ist dies derjenige Anblick, den meine Lebenszeit für Dritte gewinnt bzw. gewinnen kann. Zu einer Zwischenzeit wird aber die Lebenszeit nicht nur für Dritte, sondern dazu kann sie auch in meiner eigenen Vorstellung werden. Ich stelle meinen Leib (und damit mich selbst) als ein in der Zeit verharrendes Ding vor, das einmal nicht existiert hat und einmal nicht mehr existieren wird. Ich denke mich selbst weg, stelle mir die Welt ohne mich vor – einmal *noch-nicht* mit mir und einmal *nicht-mehr* mit mir. Die Leibzeit wird so zu einer vorgestellten Zeitspanne zwischen zwei Zeitpunkten t^1 und t^x , zwischen einem von mir rekonstruierten Beginn und einem von mir antizipierten Ende.

Der Rede von der Lebenslänge bewegt sich im Horizont des chronometrischen, linearen Zeitverständnisses: Die Zeit erscheint als Ordnung des Nacheinander, als Ordnung eines Davor und Danach, als Raster eines Früher und Später, in den Vorkommnisse eingetragen werden können. Jedes vorgestellte Jetzt ist in sich ein Noch-nicht-Jetzt und ein Nicht-mehr-Jetzt. Die auf diese Weise vorgestellte Zeit ist un-endlich im Sinne einer end-losen Jetztfolge.⁵ Als solche

⁴ Das übersieht die Rede von der Gebürtlichkeit (Natalität) des Menschen. Mein Anfang ist der Grund meines sich zeitigenden Daseins, nicht aber eine meiner Lebensphasen.

⁵ Die These von der Un-Endlichkeit der Zeit entspringt nach Heidegger dem vulgären Zeitverständnis (Zeit als Jetzt-Folge). Da jedes Jetzt »Übergangscharakter« besitzt, »seinem Wesen nach Noch-nicht und Nicht-mehr« ist, muss die Zeit »als endlose Folge der Jetzt gedacht werden« (Heidegger 1975, S. 386). »Diese Endlosigkeit ist aus dem isolierten Begriff des Jetzt rein deduktiv erschlossen. Auch der Schluß auf die Endlosigkeit der Zeit, der in gewissen Grenzen einen berechtigten Sinn hat, ist nur

erlaubt sie die Rekonstruktion bzw. Antizipation von Existenzbeginn und Existenzende eines Gegenstandes. *Existieren* heißt in diesem Zusammenhang aber bloß »für ein Subjekt konstatierbar sein«. Dass Herr Müller gestorben ist, heißt nur, es ist nichts mehr aufweisbar, von dem gilt: »Das ist Herr Müller«. Mit dem Tod Herrn Müllers ist die Verifikationsbedingung dieses Satzes nicht mehr gegeben – es bleibt bei einer Leerintention. Die Intention der behauptenden Aussage: »Das ist Herr Müller.« bleibt unerfüllt.

Die Maßeinheit der Zeitmessung (eine periodisch wiederkehrende Bewegung) ist ebenso konventionell wie der Punkt, von dem aus das Davor und das Danach bestimmt wird (z. B. Christi Geburt) – er ist konventionell, weil er von zeitverstehenden und sich zu ihrer Lebenszeit verhaltenden leiblich-personalen, sterblichen Subjekten festgelegt ist.

Die Perspektive, in der die Leibzeit als datierbare Lebensspanne zu Gesicht kommt, hat zweifellos ihr eigenes, weil sachlich begründetes Recht. Sie kann allerdings nicht beanspruchen, die dem Rang nach erste zu sein. Und das deshalb nicht, weil sie sich – wie schon angedeutet – einer Abstraktion verdankt, deren Ermöglichungsgrund, d. i. meine Leibzeit *als Leibzeit*, nicht mehr thematisiert wird. Es bleibt die *ontologisch* relevante Frage ausgespart, was es *für mich selbst* als leiblich-personales Wesen heißt, *zu leben*, eine *Lebenszeit*, einen *Anfang* und ein *Ende* des Lebens, genauer gesagt *meinen* Lebensanfang und *mein* Lebensende *zu haben*. Mit der Angabe der Lebenslänge ist noch nicht die Lebenszeit *als Lebenszeit* zur Sprache gekommen. Die Frage nach *meinem Sein im Werden*, nach *meinem Älterwerden* bleibt ausgeklammert. Esterbauer hat hier u. E. zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass »das Phänomen des Alterns« den »Zugang zum Problem des Werdens des Menschen« bildet, »weil dieses [das Altern] einen exponierten Ort menschlicher Erfahrung eigenen Werdens markiert« (Esterbauer 2011, S. 161; Einfügung: G. P.).

möglich, wenn das Jetzt im Sinne der beschnittenen Jetztfolge genommen wird.« (Heidegger 1975, S. 386) Die Endlosigkeit der vulgären Zeit könne dem Dasein nur deshalb in den Sinn kommen, »weil die Zeitlichkeit selbst in sich ihre eigene wesenhafte Endlichkeit vergißt. Nur weil die Zeitlichkeit im eigentlichen Sinne endlich ist, ist die uneigentliche Zeit im Sinne der vulgären Zeit unendlich. Die Unendlichkeit der Zeit ist nicht etwa ein Vorzug der Zeit, sondern ein Privativum, das einen negativen Charakter der Zeitlichkeit charakterisiert.« (GA 24, S. 386 f.)

3. Leibzeit als Älterwerden

Das Älterwerden lässt sich unter drei Perspektiven betrachten. Es erscheint erstens als leiblicher Entwicklungsprozess (3.1), zweitens als Eröffnung bzw. Verschließung von Vollzugsmöglichkeiten (3.2), und es ereignet sich drittens als Zugehen auf den Tod (3.3).

3.1 *Älterwerden als leiblicher Entwicklungsprozess*

Leben, Sein im Werden, besagt *Älterwerden*. Alles, was lebt, wird älter, und nur was lebt, kann älter werden.⁶ Was es allerdings für uns Menschen heißt, älter zu werden, ist keineswegs leicht zu sagen – und das deshalb nicht, weil sich hier das uralte Problem des Werdens aufdrängt. Werden ist bekanntlich ein vielgestaltiges Phänomen. Es lässt sich unter kategorialem Gesichtspunkt in akzidentelles (Veränderung, Zu- und Abnahme, Ortswechsel) und substantielles Werden (Entstehen und Vergehen) unterscheiden. Das akzidentelle Werden betrifft ein selbständig Seiendes und setzt das Selbständigsein des Seienden voraus, das substantielle Werden hingegen betrifft das Selbständigsein selbst. Das eine lässt sich nicht auf das andere zurückführen. Entstehen und Vergehen – zu sein anfangen und enden – ist nicht eine Abart von Veränderung (jetzt so und dann anders sein). Wenn eine Katze überfahren worden ist, ist sie nicht bloß anders geworden, lebt sie nicht bloß anders weiter, sondern sie hat zu leben aufgehört, sie ist tot, sie *ist* nicht mehr. Schon diesen Unterschied wahrzunehmen und begrifflich durchzuhalten, fällt schwer. Denn von der Katze ist offensichtlich noch etwas vorhanden, das die Eigenschaft namens Katze zwar verloren, aber nichtsdestoweniger noch mannigfach andere Eigenschaften aufweist – was die Vorstellung aufkommen lässt, Entstehen und Vergehen lasse sich nach Art einer Veränderung begreifen und Leben sei eine Eigenschaft, die etwas eine Zeitlang hat und nach einer gewissen Zeit nicht mehr hat. Für diese Vorstellung heißt Werden immer nur: Aus etwas schon Vorhandenem wird etwas anderes Vorhandenes und dieses wird wieder zu etwas anders Vorhandenem und so fort ins Endlose. Werden wird auf Veränderung

⁶ Das nicht-lebendige Seiende besteht, verharrt in der Zeit, aber wird streng gedacht nicht älter. Die Rede vom Alter der Erde ist eine analoge Rede.

reduziert.⁷ Gegenüber dieser Reduktion ist mit allem Nachdruck darauf zu insistieren, dass Selbständigsein (substantielles Sein) keine Eigenschaft ist. Mensch zu sein ist keine Eigenschaft, die etwas (was?) besitzt. Ich selbst bin nicht die Eigenschaft von etwas anderem. Dazu kommt noch, dass sich der Sinn von Substantialität weder an bloßen Körperdingen noch an Lebewesen erschließt. Was Selbständigsein besagt, das geht uns an uns selbst auf, an unserem weltoffenen, sich zeitigenden Dasein im Miteinandersein. Das ursprüngliche Phänomen von Selbständigsein ist unser Menschsein, je mein Selbstsein, je dein Selbstsein. Was es für uns Menschen heißt, älter zu werden, ist deshalb nicht leicht zu sagen, weil das *Werden des Menschen* – und hier vor allem sein Ins-Dasein-Treten – das *ursprüngliche Phänomen* des Werdens darstellt, von dem her und auf das hin die anderen Formen des Werdens überhaupt erst verstehbar werden. Das Werden des Menschen kann nicht mehr von etwas anderem her, sondern muss einzig von ihm selbst her begriffen werden.

Zunächst einmal ist Älterwerden nicht mit *Ältersein* zu verwechseln. Ältersein ist eine relationale Größe. Ich bin im Vergleich zu Jüngeren älter, im Vergleich zu Älteren jünger. Der Vergleichsmaßstab liegt in der Anzahl an Lebensjahren.

Älterwerden ist auch nicht identisch mit Altwerden, wenn darunter das Erreichen eines hohen Lebensalters verstanden wird. Auch wer nicht alt geworden, sondern in jungen Jahren gestorben ist, ist älter geworden. (Dabei spielt es keine Rolle, dass die Beurteilung der Höhe eines Lebensalters soziokulturell unterschiedlichen Maßstäben unterliegt.)

Schließlich und vor allem ist Älterwerden kein Vorgang, der sich an etwas abspielt, kein Umschlag von Eigenschaften, der sich an etwas vollzieht. Dem Älterwerden wird weder das Herstellungsmodell⁸, noch das Entwicklungsmodell gerecht, wenngleich dieses seine partielle Berechtigung hat. Älterwerden lässt sich im Modell des Wer-

⁷ Diese reduktionistische Vorstellung von Werden (Werden = Veränderung) leitet z. B. die biologische Erklärung der Entstehung des Lebens oder die Rede von der Entstehung neuer Systemeigenschaften im Zuge des Zusammenschlusses von Untersystemen.

⁸ Was hergestellt wird, wird umgestaltet, umgeformt. Ein vorhandenes Material wird umgeformt – etwas Bestimmtes wird zu etwas anders Bestimmtem, etwas wird zu etwas oder aus etwas wird etwas anderes. Etwas (das Gewordene) ist aus etwas (einem schon vorliegenden Material) geworden und besteht daraus. Es besteht aus dem Material und ist deshalb materiell. (Der Löffel besteht aus Holz, er ist hölzern.)

dens von etwas *aus* etwas bzw. von etwas *zu* etwas nicht zureichend begreifen. Und dies deshalb nicht, weil hier die Frage nach dem *Subjekt* des Älterwerdens offen bleibt. *Wer* wird älter?

Wir sagen zwar, aus einem Kind sei ein Erwachsener geworden, aber, so redend, verschweigen wir das Subjekt. Es muss heißen: Jemand, der Kind gewesen ist, ist zu einem Erwachsenen geworden. Genauer: *Ich selbst*, der ich einmal Embryo, der ich einmal Kind gewesen bin, bin jetzt ein Erwachsener. Ich selbst bin es gewesen. Jede und jeder von uns ist es *selbst* gewesen. Und du, die du jetzt ein Mädchen bist, wirst, wenn nichts dazwischenkommt, eine erwachsene Frau sein. Du *selbst* wirst es sein. Es kommt darauf an, nicht einer Sprachverführung zu erliegen und sich vor einem *ontologischen Kurzschluss* zu hüten. Embryo, Kind, Erwachsener, Greis bezeichnen *Lebensphasen ein und desselben* älterwerdenden Subjekts, nicht aber verschiedene Subjekte unterschiedlichen Alters. Das Subjekt des Älterwerdens bin ich selbst, bist du selbst, ist allemal jemand *selbst*. Meine Selbstidentität ist nicht eine sich unveränderlich durchhaltende Ausstattung, sondern die Ermöglichung dafür, dass Ausstattungen die *meinen* sein können.⁹

Aber heißt nicht älter werden so viel wie *an Alter zunehmen*? Gewiss. Wenngleich sich das Älterwerden in Jahreszahlen ausdrücken lässt, so wird mit der Angabe der Anzahl von Jahren aber nur gesagt, *wie alt* jemand ist, nicht aber, was es für jemanden heißt, älter zu werden. Das Älterwerden ermöglicht die Altersangabe, nicht aber umgekehrt – ein Umstand, der sich auch sprachlich niederschlägt. Wir sagen z. B. bezeichnenderweise nicht: »Elisabeth lebt schon *seit* vierzig Jahren.« (wenngleich das nicht einfachhin falsch ist), sondern: »Sie *ist* vierzig Jahre alt.« Wir sind immer so und so alt. Älter werdend, hören wir nicht auf, alt zu sein. Ich werde vielmehr ständig älter – ob ich will oder nicht. Dergleichen liegt nicht in meiner freien Verfügung. Es geschieht mit mir, wobei das noch insofern ungenau formuliert ist, als das Wort *mit* auch eine äußere Gewalt bezeichnen kann (etwa wenn ich von Wassermassen fortgerissen werde). Es muss

⁹ Daher verfehlt die (meist in medizinethischem Kontext) erörterte Frage, ob der Erwachsene, der sich aus dem Embryo entwickelt hat, mit diesem identisch sei oder nicht, von vornherein das Problem. Diese Art von Diskussion des Identitätsproblems verwechselt die Identität meiner selbst mit der Prädizierbarkeit einer Eigenschaft – ohne dass nach der Identität desjenigen gefragt wird, der die Eigenschaft prädiziert. Siehe dazu vom Verf.: Spezies, Identität, Kontinuität, Potentialität. Philosophisch-antropologische Voraussetzungen einer Bioethik. In: Covic/Hoffmann 2007, S. 35–42.

heißen: Das Älterwerden geschieht *mir* – ohne dass ich deshalb gelebt werde. Denn ich bin es ja, der lebt. Die Zeit meines Leibes ist *meine* Lebenszeit. »Insofern nämlich zu leben für den Menschen bedeutet, dass er altert, ist zu leben kein Zustand, sondern ein Ereignis, das nicht *an* jemandem geschieht, sondern *ihm* geschieht.« (Esterbauer 2011, S. 162)

Älterwerden heißt, an Alter zunehmen, allein die Alterszunahme besteht nicht einfach in der quantitativen Zunahme von Lebensjahren, impliziert sie doch so etwas wie Gestaltwerdung, Heranwachsen und Reifen, Zunahme und Abnahme von Lebenskraft. Darin liegt die partielle Berechtigung des Entwicklungsmodells. Das Älterwerden geht zunächst mit einer körperlichen Entwicklung einher – von den unscheinbaren Anfängen bis hin zur Vollgestalt des erwachsenen Menschen. Man denke nur an die eindrucksvollen Gestaltbilder, die uns die Embryologie über die Frühstadien eines Menschen vermittelt. Der Körper eines Kindes sieht anders aus als der eines Erwachsenen mittleren Alters, und wiederum anders sieht der Körper eines Greises aus. Älter werdend, verändern wir unsere Gestalt. Und gemäß der jeweiligen Leibgestalt unterscheiden wir auch die Lebensalter.¹⁰ Dass wir für gewöhnlich das Heranwachsen und Reifen an der Gestalt des erwachsenen Menschen bemessen, enthält einen weiteren wichtigen Hinweis: Das Älterwerden bemisst sich an einem leiblichen Können.

3.2 Älterwerden als Eröffnung bzw. Verschließung von Vollzugsmöglichkeiten

Älterwerden bemisst sich an einem *leiblichen* Können, weil alle menschlichen Vollzüge leiblich vermittelt sind, gibt es doch »kein einziges Phänomen menschlichen Existierens, das unleiblich wäre« (Boss 1975, S. 271)¹¹. Unter Können ist einmal ein prinzipielles, d. h.

¹⁰ Dass wir mit dem Erreichen der Vollgestalt eines erwachsenen Menschen nicht aufhören, älter zu werden, weist erneut auf die nur partielle Berechtigung des Entwicklungsmodells hin.

¹¹ »[S]ämtliche Phänomene des existierenden Menschen sind wesensmäßig und daher stets: leiblich. Nur darf dabei dieses Leiblich-sein nie mit der Körperhaftigkeit der Naturkörper verwechselt werden. Erforderlich ist vielmehr, daß man das Leib-sein alles Menschlichen [...] als ein auf nichts anderes rückführbares Phänomen gelten läßt [...]. Selbst wenn wir nur ›rein geistig und abstrakt‹ denken, hat auch dieses Ver-

bereits dem Menschsein erfließendes Können, und einmal eine im Lauf des Lebens erwerbbarere Fähigkeit zu verstehen. Älterwerden heißt: ein wesenskonstitutives Können, prinzipielle Möglichkeit wie Wahrnehmen, Verstehen, Handeln faktisch ergreifen können. Die Alterszunahme bemisst sich an der *Zunahme faktischer Vollzugsmöglichkeiten* in sowohl extensivem als auch intensivem Sinn. Dabei handelt es sich um Modifikationen des Bezugs auf eine gemeinsam mit anderen geteilte Welt. Erinnern wir uns nur an die Zunahme der faktischen Vollzugsmöglichkeiten in den ersten Lebensjahren. Kinder träumen vom Größerwerden, wollen möglichst bald erwachsen werden – nicht weil sie da an Körpergröße zugenommen haben, sondern weil sich ihnen dann eine Fülle an Vollzugsmöglichkeiten ihres Weltbezugs eröffnet.

Das Älterwerden eröffnet zugleich die Möglichkeit, Fähigkeiten erwerben zu können. Freilich: Mit zunehmendem Alter verschließen sich auch solche Vollzugsmöglichkeiten. Leibliches Nicht-mehr-so-Können oder gar Nicht-mehr-Können bedeutet eine Einschränkung des Weltbezugs, des Bezugs zu seinesgleichen und zur umgebenden Natur.

Hier ist an Phänomene wie die *leibliche Präsenz gelebten Lebens* und das *Leibgedächtnis* zu erinnern. Älter werdend, durchleben wir Lebensphasen. Die gewesenen Phasen sind jedoch nicht einfach vergangen, sie werden nicht zurückgelassen, sondern sind in der gegenwärtigen Lebensphase präsent in der Weise der Aufhebung, sie sind in der gegenwärtigen als gewesene mit-präsent, wie auch die noch nicht durchlebten Phasen in der Weise des Kommens mit-anwesend sind.¹² Die schon durchlebten Phasen bilden das gelebte Leben, das zusammen mit dem erhofften noch lebbaren Leben den gegenwärtigen Lebensvollzug mitbestimmt. Meine Identität stückt sich aber nicht aus den Lebensphasen zusammen, weil sie von allem Anfang die *meinen* sind und ich in jeder nicht bloß zum Teil, sondern ganz

gegenwärtigen immer noch Bezug auf solches, was wir mittels unserer leiblichen Augen gelesen, zum Beispiel in unseren Lehrbüchern über Mathematik gefunden, in Vorlesungen über Soziologie mit unseren Ohren gehört haben.« (Boss 1975, S. 274 f.)

¹² »Jede Lebensphase ist durch die anderen Phasen erst ganz sie selbst, denn die gewesenen Lebensphasen werden, obgleich sie gegenwärtig abwesende sind, notwendig als immer mit-anwesende behalten, und ebenso sind die noch ausstehenden, kommenden Lebensphasen, obgleich abwesend, schon von Anfang (der Daseinsgründung) an anwesend.« (Wucherer-Huldenfeld 2014, S. 65 f.)

ich selbst bin. Man kann nicht teilweise (»bloß ein bisschen«) Mensch sein.¹³

Das gelebte Leben, der Lebenswandel, ist z. B. in Form der Physiognomie in der konkreten leiblichen Gestalt präsent – im guten wie im schlechten Sinn. Mit dem Leibgedächtnis verhält es sich ähnlich. Man denke an Phänomene wie sportliches Training oder das Erlernen eines Musikinstruments. Das Gewesene wird weder erinnernd gegenwärtig noch retentional behalten, sondern ist präsent in Form eines *habitus*, eines gesteigerten, mehr oder weniger vollendeten Könnens. Jede Musikerin und jeder Musiker kennt den Schrecken eines kürzestzeitigen Gedächtnisausfalls beim Auswendigspielen. Auswendiglernen ist nie Sache einer bloßen Erinnerungsleistung.¹⁴ Wer auswendig spielt, erinnert sich nicht an das Eingebühte, sondern führt es aus. Indem die entsprechende Fingerfertigkeit, die an eine entsprechende Körperhaltung gebunden ist, eingeübt wird, wird das Musikstück erlernt. Daher kann ein *black out* durch das eingeübte Fingerspiel *überbrückt* werden. Zwar spiele dann weiterhin ich selbst, dies aber dergestalt, dass mein Leib auf positive Weise *mich* hat.

So richtig es sein mag, dass das Älterwerden mit der Eröffnung bzw. Verschließung leiblicher Vollzugsmöglichkeiten einhergeht, so ist damit die eigentlich interessierende ontologische Frage immer noch offen. Denn *älter werden* impliziert einen Richtungssinn, es heißt, auf sein *Ende zugehen*, sich *seinem Tod nähern*. Scheler hat vom »Erlebnis der Todesrichtung« (Scheler 1957, S. 20) gesprochen. Freilich: Was hier zugehen oder nähern heißen kann, ist zutiefst fraglich. Mein Tod ist ja weder ein Ort, an den ich gelangen, noch ein Mitmensch, mit dem ich vertrauter werden könnte, noch ein Ereignis, dessen Beginn noch aussteht. Worauf gehen wir also zu, wenn wir, älter werdend, auf unseren Tod zugehen? Dieses Zugehen, Nähern ist von singularer Art, mit nichts sonst vergleichbar – und dennoch ohne Vergleich nicht zur Sprache zu bringen. Wir müssen – um mit

¹³ »In jeder Lebensphase bin es ich selbst, der ganz (nicht zur Gänze) anwesend ist – so wie ein Ganzes *in* den Teilen da ist, die auf verschiedene Weise ihm angehören.« (Wucherer-Huldenfeld 2015, S. 33)

¹⁴ »Vergangenheit als personale und leibliche zeigt sich als der Niederschlag des bereits gelebten Lebens in meiner leiblichen Konstitution. Was der Leib selbst »erinnert« bzw. ich selbst leiblich erinnere, unterscheidet sich von Erinnerungsinhalten, die durch bewusstseinsimmanente Retention zustande gekommen sind. Es handelt sich um Leibeshrhythmen, leiblich vollzogene Abläufe oder trainierte Vollzüge.« (Esterbauer 2012, S. 541)

B. Welte zu reden – »die Sprache gegen ihren nächsten Sinn gebrauchen« (Welte 1978, S. 57).

3.3 *Älterwerden als Zugehen auf den Tod*¹⁵

Im Normalfall sagen wir von einem Kind, es habe noch sein *ganzes Leben* vor sich, nicht aber, es habe seinen Tod vor sich. Und wir reden von einem *frühen* Tod, wenn ein junger Mensch sterben musste, nicht aber, wenn der Tod einen alten Menschen ereilt hat. Bestimmt sich also die Nähe des Todes aus der Kürze des zu erwartenden Lebens – je älter, desto näher?

Für Scheler besteht das Zugehen auf den Tod in der fühlbaren Verminderung erlebbaren Lebens, in der stetigen »Aufzehrung des erlebbaren, als zukünftig gegebenen Lebens durch gelebtes Leben und seiner Nachwirksamkeit« (Scheler 1957, S. 20)¹⁶. Diese Aufzehrung geht in Richtung auf den Tod. Nach Scheler gehen wir auf den Tod zu, indem wir fühlen, wie die Menge des erlebbaren Lebens gegen Null zugeht, der Umfang der Vergangenheit ständig zunimmt, hingegen der Umfang der Zukunft ständig abnimmt. Es wandelt sich das Verhältnis der gleichursprünglichen Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zueinander.

So plausibel eine chronometrische Bestimmung der Todesnähe klingt, so fraglich bleibt sie, wenn man bedenkt, dass niemand wissen kann, wie lange ihm zu leben gegönnt ist, und der Tod, wie wir sagen, jederzeit möglich ist – also, so gesehen, in jeder Lebensphase gleich nahe ist. Wird die *Nähe* des Todes am *Ausmaß der Lebenserwartung* bemessen, so wird er als ein zukünftiges Ereignis vorgestellt, das zwar nicht für mich, wohl aber für andere beobachtbar ist (z. B.: ein irreversibler Ausfall sämtlicher Lebensfunktionen). Dazu kommt noch:

¹⁵ Im Folgenden kann und soll auch nicht eine ausführliche phänomenologische Todesanalyse geliefert werden. Es sei nur auf einen Punkt hingewiesen, der angesichts der Todesfixiertheit so mancher Philosophie meistens unter den Tisch fällt.

¹⁶ »Mit der Menge des in jedem Augenblick als gelebt gegebenen Lebens und seiner Nachwirkungen vermindert sich also die Menge des Erlebenkönnens, wie es in der unmittelbaren Lebenserwartung vorliegt [...], mit jedem Stück Leben, das gelebt ist und als gelebt in seiner unmittelbaren Nachwirkung gegeben ist, *verengert* sich fühlbar dieser *Spielraum* des noch erlebbaren Lebens.« (Scheler 1957, S. 20) »Ist die Gesamtmenge des jeweils gegebenen Lebens so verteilt, daß der Umfang der Zukunftsstreckung zu null wird, so wäre das Sterben des natürlichen Todes eben damit gegeben.« (Scheler 1957, S. 20 f.)

Ich gehe nicht auf *den* Tod zu, sondern ich nähere mich *meinem* Tod. Er wird nicht im Lauf des Lebens zu etwas Meinigem, sondern ist von allem Anfang an *mein* Tod.

Ich nähere mich *etwas*, was mir gleich nahe ist, wobei – wie schon gesagt – dieses Nähern mir geschieht. Es geschieht mir, denn die Richtung meines Näherkommens ist *unumkehrbar* und mir *unverfügbar*. Sie ist erstens unumkehrbar, denn Leben heißt älter werden, nicht aber jünger werden. Von einem alten Menschen sagen, er sei jung geblieben, zielt ja nicht auf sein chronometrisches Lebensalter, sondern offenkundig auf die Art und Weise, sich zu seinem Älterwerden (= Leben) bzw. zu seiner gegenwärtigen Lebensphase zu verhalten. Gemeint ist die Offenheit, in der sich jemand zu der gemeinsam geteilten Welt – und damit zu sich selbst – verhält. *Jung geblieben sein* ist der Ausdruck für eine Weise des Sich-Verhaltens zum Älterwerden.

Die Richtung meines Näherkommens ist zweitens unverfügbar. Ich werde älter – ob ich will oder nicht. Mein Leben ist mir vorgegeben und als vorgegeben zwar aufgegeben – ich kann mich zu meinem Älterwerden verhalten –, aber auch dieses Verhalten-können ist mir unverfügbar. Ich kann mich nicht nicht dazu verhalten, sondern immer nur so oder so dazu verhalten.

Das Näherkommen selbst ist singulär, mit nichts sonst vergleichbar. Mein Tod, das Ende meines weltoffenen, personal-leiblichen Lebens ist mir *gewiss*, wenngleich das Wann unbestimmt ist. Mein Tod ist mir so gesehen immer gleich nahe. Seine Nähe kennt kein näher oder ferner, sie ist nicht das Gegenteil einer von mir zu überwindenden oder für mich überwindbaren Ferne. Mein Tod ist nur insoweit fern, als ich über ihn nicht verfügen kann. Diese meine Gewissheit ist die Weise seiner Erschlossenheit, »Gegebenheit« (Welte 1978, S. 51) für mich. Die Todesgewissheit selbst ist nicht das Resultat einer logischen Schlussfolgerung, sondern konstitutives Moment meiner Weltoffenheit und damit meiner Selbstgegenwart. Scheler spricht deshalb von intuitiver Todesgewissheit. (Scheler 1957, S. 26)

Gegen meinen Tod vermag ich nichts. Er ist einerseits *mein* Tod – insofern ist er mir immanent, gehört er mir selbst an (und das nicht erst im Laufe meines Lebens, sondern von Anfang an) – und andererseits ist er das radikal *Anderere* meiner selbst, über das ich nichts vermag.¹⁷

¹⁷ »Das Nichts ist gerade *im* Dasein als sein Anderes und keineswegs bloß an seinen

Die Nähe meines Todes ist die Nähe einer mich durchherrschenden und durchstimmenden *Macht*. Mein Tod ist mir unverfügbar, ich kann mich ihm nicht entwinden. Wenn hier von einer Macht gesprochen wird, dann freilich nicht im Sinne einer machtvollen Tätigkeit eines Seienden oder der Eigenschaft einer Substanz. Mein Tod darf nicht zu einem Seienden mit machtvollen Eigenschaften hypostasiert werden. Darauf hat Welte eindringlich aufmerksam gemacht. Er spricht deshalb von »Dimensionen, die man nennen kann, freilich so, daß man dabei die Sprache gegen ihren nächsten Sinn gebrauchen muß« (Welte 1978, S. 57)¹⁸.

Freilich, wir würden das Machtvolle des Todes negieren und vor seiner Phänomenalität ausweichen, wenn wir zwecks Vermeidung einer Hypostasierung den Tod zu einem Wozu des Verhaltens herabsetzen würden. Mein Tod steht mir bevor – das aber nicht irgendwann, sondern er steht mir *von allem Anfang* an, d. h. vom Anfang meines Lebens an, bevor. Man kann deshalb vom Tod nicht reden, ohne vom Anfang des Lebens zu reden. Den Anfang meines Lebens kann ich niemals hinter mir lassen, weil leben heißt, einen Anfang haben. Mein Älterwerden ereignet sich als dieses Haben, kraft dessen es mir zu leben gegeben ist. Ich habe Zeit – die Zeit meines Lebens, meine Leibzeit –, weil und insofern sie mir gegeben ist. Ich verdanke mein Leben einem sich ereignenden Geben, dessen Woher sich verbirgt. Insofern ich meinen Anfang nie hinter mir habe, durchherrscht und durchstimmt er mein Leben, hat er mich immer schon überholt und steht mir bevor – von allem Anfang an. Im Tod verbirgt sich mein Anfang, von dem ich zu mir selbst freigegeben bin.¹⁹ Auf ihn komme ich, älter werdend, zu.

Grenzen und außerhalb seiner. Das Dasein ist erfüllt von ihm. Dort, wo es das Nichts erfährt, und doch wohl auch dort, wo es diese Erfahrung verweigert. [...] Das Nichts hört nicht am Etwas, d. h. am Dasein, auf. Es durchdringt und durchstimmt dieses vielmehr auf eine merkwürdige Weise. Dasein und Nichts sind also nicht als zwei auseinanderliegende Bereiche vorzustellen, sie liegen vielmehr ineinander.« (Welte 1978, S. 57)

¹⁸ »Es sind nicht Eigenschaften eines Dinges. Das Nichts ist kein Ding. Aber es sind so etwas wie Dimensionen des Nichts.« (Welte 1978, S. 55) »Mit dem Wort Macht darf freilich in diesem Falle nicht eine zusätzliche Qualität oder Tätigkeit oder Eigenschaft eines mächtigen Dinges oder einer mächtigen Substanz verstanden werden. Die Macht des Nichts ist nicht die Macht eines Dings. Das Nichts ist kein Ding. Und es braucht nur zu walten als Nichts. Deshalb ist die Macht des Nichts auch völlig lautlos.« (Welte 1978, S. 56)

¹⁹ »Wir haben zwar Zeit und können uns Zeit nehmen, aber nur eine Zeit, für die wir

Literatur

- Boss, M. (1975): *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. 2. Auflage, Bern: Huber.
- Covic, A. / Hoffmann, Th. S. (Hrsg.) (2007): *Integrative Bioethik*, Sankt Augustin: Academia.
- Esterbauer, R. (2011): »Zum Problem des Werdens in anthropologischer Perspektive«. In: *Phänomenologie und Philosophische Anthropologie*, hrsg. von C. Sternad u. G. Pöltner, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 153–166.
- Esterbauer, R. (2012): »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie menschlichen Werdens«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 536–545.
- Heidegger, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 24).
- Heidegger, M. (1977): *Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 2).
- Pöltner, G. (2007): »Spezies, Identität, Kontinuität, Potentialität. Philosophisch-anthropologische Voraussetzungen einer Bioethik«. In: *Integrative Bioethik*, hrsg. von A. Covic u. Th. S. Hoffmann, Sankt Augustin: Academia, S. 35–42.
- Scheler, M. (1957): »Tod und Fortleben«. In: ders.: *Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. v. Maria Scheler u. Manfred Frings, Bern: Francke (= Gesammelte Werke 10), S. 9–64.
- Welte, B. (1978): *Religionsphilosophie*, Freiburg/Br.: Herder.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. (1997): *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Wien: Böhlau (= Ausgewählte philosophische Studien 2).
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. (2014): *Philosophische Theologie im Umbruch. Bd. 2: Wider den ungöttlichen Gott. 1. Halbband*, Wien: Böhlau.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. (2015): »Übersehenes und Vergessenes in der Daseinsanalyse? Bemerkungen zum prä- und perinatalen Beginn des Anfangs und zum Tod«. In: *Daseinsanalyse*, 31, S. 28–43.

nicht Geber sind. Wir verdanken alle Zeit einem Geben, das sich zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe verbirgt. Wir erfahren zwar in diesem Sichverbergen den Ursprung und die Herkunft unseres Seins in der Zeit. Doch was wir erblicken, wenn wir nach Herkunft und Ursprung unseres Seins fragen, das zeigt sich uns phänomenal als Nichts: das Nichts des Anfangs unseres Seins.« (Wucherer-Huldenfeld 1997, S. 340)