

Ralf Schöppner

**Das Altern des Anderen –
Die subversive leibliche Intensität des Nicht-zu-Bewältigenden in der
subjectivité du vieillissement bei Emmanuel Levinas**

Dissertation zur Einreichung an der Freien Universität Berlin,
Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften

September 2013

Erstgutachter: Prof. Dr. Gunter Gebauer

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Hilge Landweer

Disputation: 13.6.2014

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	8
KAPITEL 1 – DIE BEWÄLTIGUNG DES ALTERNS DURCH DIE PHILOSOPHIE	22
Einleitung	22
1.1 Die Bewältigung des Alterns durch Tugendhaftigkeit	25
1.1.1 Die Gelassenheit des Alters bei Cicero	25
1.1.2 Platons Kephalos und der maßvolle und gerechte Charakter	29
1.1.3 Seneca und die lebenslange geistige Zeitautonomie	31
1.2 Die Bewältigung des Alterns durch altersgerechte Geistesart bei A. Schopenhauer	37
1.3 Das subjektive Drama der Bewältigung des Alterns bei V. Jankélévitch	45
1.3.1 Die ambivalente Bewältigung des Alterns in der 3.-Person-Perspektive	46
1.3.1.1 Die allgemeine Struktur des Alterns	46
1.3.1.2 Die Struktur des Alterns und die Lebensalter	48
1.3.1.3 Die Überblicksperspektive	49
1.3.1.4 Bewältigung und Distanzierung	51
1.3.2 Gelebte Gegenwart: Bewältigung durch Verdrängung	52
1.3.3 Die gnostische Bewältigung des Alterns in der 1.-Person-Perspektive	54
1.3.3.1 Das Bewusstsein des eigenen Alterns	54
1.3.3.2 Die Kostbarkeit des Lebens	57
1.3.3.3 Exkurs Tod und Altern	59
1.3.3.4 Normalität und Ausnahme	61
1.3.4 Die Bewältigung des Alterns in der 2.-Person-Perspektive	67
1.3.4.1 Dein Altern ...	68
1.3.4.2 ... ist mehr als „nur“ dein Tod	71
1.3.4.3 Die „intermediäre Gnosis“	72
1.3.5 Resümee	79

1.4 Jean Améry – Die Bewältigung des Alterns durch Revolte und Resignation	81
1.4.1 Die fünf Facetten des Alterns und ihre Bewältigung	81
1.4.2 Altern als Zeitwerdung – Die Last der gelebten Zeit	83
1.4.3 Altern als Körperwerdung – Das Erschrecken vor der eigenen Körperlichkeit	86
1.4.4 Das soziale Altern – Verschwinden aus dem Blick der Anderen	90
1.4.5 Das kulturelle Altern – Die Welt nicht mehr verstehen	93
1.4.6 Altern als Intimität mit dem Tod – Die Angst vor dem Unvermeidbaren	95
1.4.7 Resümee	99
1.5 Die Bewältigung des Alterns durch Selbsthumanisierung bei T. Rentsch	101
1.5.1 Grundzüge der menschlichen Situation	101
1.5.2 Altern als radikalisierte menschliche Grundsituation	103
1.6 Die philosophische Bewältigung des Alterns und die <i>alternde Gesellschaft</i>	110
1.6.1 Die individualethische Bewältigung im gesellschaftspolitischen Kontext – Die Empfehlungen der <i>Akademiengruppe Altern in Deutschland</i>	110
1.6.2 T. Rentschs Selbsthumanisierung im gesellschaftspolitischen Kontext	111
1.6.3 Das <i>Lob des Alters</i> bei E. Martens	113
1.6.4 Altern und gesellschaftspolitische Rahmenbedingungen – M. Nussbaum	115
Resümee und Überleitung	118
KAPITEL 2 – DAS ALTERN ALS <i>SUBJECTIVITÉ DU VIEILLISSEMENT</i> BEI E. LEVINAS	120
Exposition	120
2.1 Die Unergründlichkeit des eigenen Alterns	123
2.1.1 Subjektivität als Erlebnisrest	123
2.1.2 Das alterslose Subjekt der Philosophie	125
2.1.3 Die gerontologische Differenz	128
2.1.4 Athematisch altern	132
2.1.5 Die Dauer der Leiblichkeit	136
2.1.6 Leibliche Singularität	137
2.1.7 Subversive Intensität	139

2.1.8	Unaufhörlich Sich-selbst-Verlieren	141
2.1.9	Die Attraktion des Sich-Entziehenden	143
2.1.9	Resümee	147
2.2	Das eigene Altern und der Genuss des Lebens	148
2.2.1	Altern als Noch-Zeit-Haben	148
2.2.2	Genuss und Thematisierung des Alterns	150
2.2.3	Genuss und leibliche Betroffenheit des Alterns	154
2.3	Altern und Alterität – Übergänge vom Einen zum Anderen	160
2.3.1	Passive Ausgesetztheit an Alterität	162
2.3.2	Der Genuss als Möglichkeitsbedingung	164
2.3.3	Inszenierungen des Übergangs	168
2.4	Das Altern des Anderen	176
2.4.1	Das alternde Gesicht	177
2.4.1.1	Bewältigung und Thematisierung	177
2.4.1.2	Gesicht	177
2.4.1.3	Altern	179
2.4.1.4	Runzlige Haut	181
2.4.1.5	Spur ihrer selbst	184
2.4.1.6	Die Vergangenheit des Anderen	186
2.4.1.7	Vorladung und Betroffenheit	187
2.4.2	<i>Lass mich in meinem Altern nicht allein</i>	189
2.4.2.1	Athematizität	189
2.4.2.2	Unvertretbarkeit	192
2.4.2.3	Ärgernis und Zumutung	195
2.4.2.4	Raub	196
2.4.2.5	Maßlosigkeit	198
2.4.2.6	Kampf	199
	Resümee und Überleitung	202

KAPITEL 3 – DAS WEITE HERZ DES ALTERNS	205
Einleitung	205
3.1 Wohngemeinschaften mit ethischer Vorratshaltung	208
3.1.1 Zum Begriff des <i>Wohnens</i> bei Levinas	208
3.1.2 Der Eintritt des Dritten als Beginn des Wohnens	213
3.1.3 Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs	215
3.1.4 Aus der Geschichte des modernen Kulturbegriffs	222
3.2 Wohnen als Bewältigung der <i>subjectivité du vieillissement</i>	230
3.2.1 Keine Letztbewältigung – Exkurs zum Begriff <i>transzendental</i> bei Levinas	231
3.2.2 Die positive Seite der Bewältigung des Alterns durch das Wohnen	237
3.2.2.1 Die Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen	238
a. Vom eigenen Altern wissen können	238
b. Dem Altern trotzen können	239
c. Heroischer und tragischer Humanismus	242
d. Die Dezenz des Anderen	248
3.2.2.2 Die Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen	251
a. Nicht-Unmöglichkeit des <i>Pour-l' autre</i>	252
b. Von deinem Vorübergegangensein wissen können	253
c. Autonomie und ethische Orientierung	254
d. Beziehungen zu konkreten Anderen	256
e. Ethischer Stand	257
f. Ethische Vorräte	257
g. Einschränkung der Verantwortung	258
h. Der moderne Staat	259
i. Humanismus des anderen Menschen	260
j. Generationengerechtigkeit	261
3.2.3 Gefährliches Wohnen – Die negative Seite der Bewältigung	262
3.2.3.1 Die Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen	262
a. Besinnungsferne Selbstgenügsamkeit – Altern als Stachel	262
b. Verlust leiblicher Singularität – Altern als Singularität	263

c. Die Verabsolutierung der Bewältigung – Altern als ein Nicht-zu-Bewältigendes	270
d. Die Austreibung des Skeptizismus – Altern als Rätsel	273
3.2.3.2 Die Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen	275
a. Verlust der ethischen Singularität	275
b. Die ethische Desensibilisierung	278
c. Sensibilität – Die subversive Intensität des Nicht-zu-Bewältigenden	284
d. Altersdiskurse – Die alternde Gesellschaft	296
e. Ein anderer Humanismus – Humanismus in zwei Zeiten	299
4. SCHLUSS	303
5. LITERATURVERZEICHNIS	314
6. ANHANG	320
I Ergebnisse der Dissertation – Kurzfassung deutsch	320
II Results of the dissertation – Short version english	322
III Lebenslauf (Kurzform)	Fehler! Textmarke nicht definiert.

EINLEITUNG

Der demographische Wandel in der Bundesrepublik Deutschland¹ hat dafür gesorgt, dass Alter und Altern kontrovers diskutierte Themen einer breiten Öffentlichkeit sind und auf der politischen Agenda ganz weit oben stehen. Die *alternde Gesellschaft* debattiert über die zukünftige Höhe von Rentenbeiträgen und Renten, längere Erwerbszeiten und spätere Renteneintrittsalter, den Produktivitätsverlust des Standortes im globalen Wettbewerb, die Zukunft des Gesundheitswesens, den „Krieg der Generationen“ oder eine „neue Kultur des Alterns“, über eine sinnvolle Nutzung der „gewonnenen Jahre“, über Altersdemenz und Pflegenotstand, über Strategien gegen das Altern oder Jugendwahn, über das Für und Wider von Patientenverfügungen und über vieles andere mehr.² Dabei sind die Zeiten der einseitigen Schreckensszenarien vorbei. Stattdessen ist seit einigen Jahren schon die Rede von den Herausforderungen und Chancen des demographischen Wandels. Gefordert wird dementsprechend die Ablösung der überkommenen negativen Altersbilder – Passivität, Gebrechlichkeit, Einsamkeit – zugunsten positiverer Altersbilder – Aktivität, Fitness, Produktivität. Doch ob die Altersbilder nun positiv oder negativ sind, im Kern geht es in all diesen Debatten um die erfolgreiche Bewältigung des individuellen wie des gesellschaftlichen Alterns. Dass das menschliche Altern womöglich Dimensionen birgt, die einer Bewältigung nicht zugänglich sind und die dennoch ihren Sinn haben, kann nicht in den Blick geraten.

Das ist auch in der Philosophie nicht anders. Neben den soziologischen, psychologischen, kulturellen, ökonomischen und politischen Fragestellungen hat das menschliche Altern auch eine genuin philosophische Dimension. Beredt fragt und forscht die abendländische Philosophie seit ihren Anfängen nach dem Sinn und Unsinn des menschlichen Lebens angesichts seiner Vergänglichkeit und nach der Möglichkeit von Glück und Unglück im Alter. Doch ob sie dabei wie Cicero positive Altersbilder oder wie Jean Améry negative

¹ Im Jahre 2060 wird es in Deutschland fast so viele 80-Jährige und Ältere geben wie unter 20-Jährige; 65 Jahre oder älter ist heute jeder Fünfte, 2060 wird es jeder Dritte sein; die Bevölkerung im Erwerbsalter wird besonders rapide im kommenden Jahrzehnt altern: Von den 20- bis 64-Jährigen insgesamt werden um das Jahr 2020 40% zwischen 50 und 64 Jahre alt sein; die Bevölkerung im Erwerbsalter von 20 bis 64 Jahren wird von heute 50 Millionen auf 33 bis 36 Millionen im Jahr 2060 zurückgehen; 2060 werden etwa doppelt so viele Personen im Rentenalter auf 100 Personen im Erwerbsalter entfallen wie heute. Vgl. hierzu 12. Koordinierte Bevölkerungsvorausberechnung der Bevölkerung Deutschlands bis 2060, Begleitheft zur Pressekonferenz am 18. November 2009 in Berlin, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden.

² Vgl. Kocka / Staudinger (2009), Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2010) und Deutscher Bundestag, Bundesdrucksache 17/3815 (2010).

präferiert³, auch der Philosophie geht es darum, dem Altern seinen Stachel zu nehmen. Im ersten Kapitel dieser Arbeit zeige ich exemplarisch an acht philosophischen Autoren, dass die das Altern thematisierende Philosophie stets bemüht ist, es in irgendeiner Weise zu bewältigen. Dabei werden die jeweils verwendeten Begriffe des Alterns genau expliziert. Das vielfältige Spektrum der Bewältigungsweisen umfasst die Bewältigung durch Tugendhaftigkeit und altersgerechte Geistesart, durch Gnosis und durch Revolte, durch Selbsthumanisierung und gesellschaftliche Rahmenbedingungen. Ich verzichte dabei auf eine historisierende Einordnung⁴ und auf eine geschlechtsspezifische Differenzierung⁵ der verschiedenen Philosophien des Alterns. Die These lautet, dass unabhängig davon, warum und wie in einer bestimmten Epoche das Altern philosophisch thematisiert worden ist, und auch unabhängig davon, ob es Männer oder Frauen thematisieren, das Anliegen der das Altern thematisierenden Philosophie immer dessen Bewältigung ist. Eingeschränkt ist diese These allerdings auf die abendländische Philosophie. Doch das Thema könnte gut mit einer interkulturellen Intention erweitert werden. Es wäre interessant zu untersuchen, ob die Philosophien anderer Kulturen angesichts des Alterns weniger ausschließlich an dessen Bewältigung interessiert sind.⁶

Gemeinsam also ist den aktuellen Altersdiskursen und den Thematisierungen des Alterns in der Geschichte der Philosophie ihr jeweiliger Focus auf Bewältigung. Es ist die übergeordnete Fragestellung dieser Arbeit, ob nicht ein anderer philosophischer Zugang zum menschlichen Altern, dem es nicht mehr nur um dessen Bewältigung geht, sowohl dem menschlichen Altern angemessener wäre (Kapitel 2) als auch einen sinnvollen Beitrag zu gesellschaftlichen Diskursen wie dem der *alternden Gesellschaft* zu leisten vermag (Kapitel 3).

³ Vgl. Bennent-Vahle (2006) und Birkenstock (2000).

⁴ Ein kursorischer historischer Blick auf die Philosophien des Alterns zeigt nicht nur, dass viele Erkenntnisse und Empfehlungen der zeitgenössischen Altersforschung prominente philosophische Vorläufer haben, sondern auch die sich durchziehende Gemeinsamkeit des Bewältigungsanliegens. Vgl. Höffe, Ottfried: *Entscheidend ist das dreifache L.*, auf: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/philosophie-des-alterns-entscheidend-ist-das-dreifache-1-1955162.html>, abgerufen am 26.3.2013.

⁵ Bei weiblichen Autoren ist keine Abweichung vom philosophischen Bewältigungsanliegen feststellbar. Vgl. De Beauvoir (1977), Birkenstock (2000), Bennent-Vahle (2006), Birkenstock (2008). Plausibel wird dies u.a. auch durch die allgemein höhere Lebenserwartung der Frauen sowie die Wirkmächtigkeit traditioneller Rollenzuweisungen (Schönheit, Attraktivität).

⁶ In vielen östlichen Texten wie z.B. bei Konfuzius dürfte sich aber ebenfalls eine Bewältigung des Alterns finden: Bewältigung durch den Genuss von Autorität, die den Älteren fraglos zugeschrieben wird.

Dieser andere philosophische Zugang zum menschlichen Altern soll im 2. Kapitel durch eine Lektüre des philosophischen Spätwerks von Emmanuel Levinas, vornehmlich seines Buches *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*⁷, erarbeitet werden. Der Begriff des Alterns wird von Levinas selbst nicht derart in den Vordergrund gestellt, lässt sich aber meines Erachtens als ein Zentralbegriff rekonstruieren. Ausgehend von einer seiner Bestimmungen von Subjektivität, der Subjektivität als Subjektivität des Alterns – *subjectivité du vieillissement*⁸, expliziere ich seine ethische Intersubjektivitätstheorie systematisch in Begriffen des Alterns. Dieses *Altern* ist dann nicht mehr nur ein philosophisches Thema unter anderen, sondern ein philosophischer Grundbegriff; es meint auch nicht einen erst in höheren Lebensaltern einsetzenden Prozess, sondern eine lebenslange Dauer der Subjektivität.⁹

Entscheidend ist dabei zum einen, dass es sich bei der so explizierten *subjectivité du vieillissement* nicht um eine solipsistische Subjektivität handelt. Sie ist stattdessen von vornherein auch eine Form von Intersubjektivität: Selbstbeziehung *und* Beziehung zum Anderen¹⁰. Daher werden im zweiten Kapitel das eigene Altern (Abschnitt 2.1 und 2.2), das Altern des Anderen (Abschnitt 2.4) und deren Übergänge innerhalb der Subjektivität (Abschnitt 2.3) behandelt. Zum zweiten wird insbesondere auszuführen sein, dass die *subjectivité du vieillissement* ein vom Subjekt nicht zu bewältigendes zeitliches Entzugsgeschehen ist: Das menschliche Altern wird hier radikal als etwas Sich-Entziehendes verstanden. Sowohl die Selbstbeziehung als auch die Beziehung zum Anderen können gerade aufgrund des ihnen inhärenten zeitlichen Entzugscharakters in Begriffen des Alterns beschrieben werden: Die Selbstbeziehung als Beziehung zum eigenen Altern und die Beziehung zum Anderen als Beziehung zum Altern des Anderen.

⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 2001, Edition: Le livre de poche, essais, Erstveröffentlichung 1974 (Sigle Ae); dt. Übersetzung nach: *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*, München 1998 (Sigle JdS).

⁸ Ae 90 / JdS 129.

⁹ Dies steht in einem gewissen Kontrast zu unserer Alltagssprache, in der wir uns mit dem Begriff *Altern* doch zumeist auf in höheren Lebensaltern einsetzende Prozesse beziehen. Allerdings gibt es sowohl bei den einzelnen Menschen wie auch in den empirischen Wissenschaften sehr unterschiedliche Einschätzungen darüber, wann dieses Altern einsetzt. So manch einer fühlt sich schon mit Mitte 20 als Alternder und die eine oder andere Körperfunktion hat ihren Zenit auch bereits sehr früh erreicht. Lediglich bei Kindern und Jugendlichen sprechen wir selten von *Altern*. Doch auch diese *altern* natürlich im Sinne von *älter werden*, so wie wir ja auch von einem Säuglingsalter oder einem Jugendalter sprechen. Es ist daher also keineswegs unplausibel, von einem weiten Begriff des Alterns auszugehen, dessen Extension das ganze menschliche Leben ist.

¹⁰ Der Begriff des personalen *Anderen* wird von mir in dieser Arbeit durchgängig wie ein Eigenname geschrieben, um die mit ihm angezielte Singularität eines je konkreten Anderen zu akzentuieren.

Daraus, dass Levinas die *subjectivité du vieillissement* als ein zeitliches Entzugsgeschehen versteht, erwächst der hier vorliegenden Arbeit eine spezifische methodische Herausforderung: Wie lässt sich etwas zeigen, das sich doch entzieht? Daher besteht die durchgängige Explikationsstrategie des 2. Kapitels darin, zunächst von alltäglichen Thematisierungen des Alterns auszugehen, d.h. davon, wie wir unser Altern empfinden, bedenken und mit ihm umgehen können, um sodann innerhalb dieser Thematisierungen das athematische Entzugsgeschehen der *subjectivité du vieillissement* aufzufinden. So soll gezeigt werden, dass das eigene Altern wie auch das Altern des Anderen nicht nur etwas ist, das auf ganz verschiedene Weisen thematisiert werden kann, sondern sich auch als ein beständig sich entziehendes, athematisches leibliches Geschehen vollzieht. Die meiste Zeit unseres Lebens altern wir wie unbemerkt vor uns hin, nur gelegentlich und mit zunehmendem Lebensalter sicher häufiger wird uns unser Altern thematisch. Diese *gerontologische Differenz* mag für den „gesunden Menschenverstand“ zu Recht eine Selbstverständlichkeit sein, in einer philosophischen Arbeit jedoch muss sie hergeleitet und in ihren möglichen Konsequenzen durchdacht und ausformuliert werden. Die gerontologische Differenz – so eine dieser aufzuzeigenden Konsequenzen – wird von der Subjektivität nicht nur sachlich konstatiert, sondern vor allem auch als leibliche Intensität eines Nicht-zu-Bewältigenden erfahren. Sie ist leibliche Betroffenheit von einem sich der Subjektivität entziehenden Geschehen, von einem Sich-selbst-verlieren. Dass ich mein eigenes Altern nicht vollends bewältigen kann, lässt mich nicht gleichgültig, selbst wenn ich mich auch durch Thematisierungen ein wenig beruhigen kann.¹¹ Das Sich-Entziehende zieht an, es bedeutet bleibende Unruhe in Bezug auf sich selbst.

Die in diesen Thematisierungen selbst aufgefundene strukturelle *gerontologische Differenz* von einerseits dem Altern als einem Thema und andererseits dem Altern als zeitlichem Entzugsgeschehen wird in Abschnitt 2.1 aus zwei weiteren Gründen sehr ausführlich entwickelt. Erstens öffnet sie im Unterschied zu den im 1. Kapitel dieser Arbeit vorgestellten Philosophien des Alterns den Blick für die Dimension des Nicht-zu-Bewältigenden im Altern. Denn durch die Thematisierungen unseres Alterns gewinnen wir immer schon eine mehr oder weniger große Distanz zu diesem Geschehen und können es in diesem Sinne bewältigen. Dem bewältigten Altern aber steht in diesen Ausführungen stets das nicht zu bewältigende athematische Altern gegenüber. Zweitens ist die gerontologische Differenz grundlegend für die Ausführungen zum Altern des Anderen in

¹¹ Zur meiner konzeptionell begründeten Verwendung von Personalpronomen siehe nachfolgend in dieser Einleitung.

Abschnitt 2.4 und soll auch daher nicht nur postuliert, sondern solide aus unseren alltäglichen Thematisierungen des Alterns abgeleitet werden. Denn nur weil es durch das eigene Altern überhaupt eine solche Dimension des Nicht-zu-Bewältigenden in der Subjektivität gibt, kann die eine Subjektivität auch einer anderen in der Modalität eines nicht-zu-bewältigenden Entzugs ausgesetzt sein. Das Entzugsgeschehen des eigenen Alterns hat hier auch den Status einer Möglichkeitsbedingung für eine Beziehung zum Anderen, die sich nicht auf die meinen Thematisierungen inhärenten Intentionen und Interessen reduzieren lässt.

Auch die Beziehung zum Anderen, von vorneherein ein Strukturelement der *subjectivité* bei Levinas, wird in dieser Arbeit als Beziehung zu einem alternden Anderen gefasst. In den Beschreibungen der bei Levinas im Zentrum stehenden Beziehung zum *visage* des anderen Menschen ist dies nur angedeutet und muss nachfolgend ausgeführt werden. Das menschliche Altern ist – darauf zielt das zweite Kapitel schließlich ab – vor allem auch die Herausforderung einer nicht zu bewältigenden, ethischen Berührbarkeit vom Altern des Anderen. Es wird gezeigt, dass auch das Altern des Anderen nicht nur etwas ist, das ich thematisieren kann, sondern sich ebenso als ein athematisches, leibliches Geschehen vollzieht, in dem der Andere an mir vorübergeht und vergeht, ohne dass ich davon unberührt bleiben und ohne dass ich diese Berührung abschließend bewältigen könnte. In jedem Moment meines intersubjektiven Lebens stehe ich in der nicht zu bewältigenden ethischen Nähe des alternden Anderen. Diese Nähe besteht nicht einfach nur in der Wahrnehmung oder Erkenntnis seines Älterwerdens, sondern in seinem zeitlichen Entschwinden in jedem der Momente, in dem ich ihn wahrnehme oder erkenne. Der Begriff des Alterns wird gegenüber dem alltäglichen Sprachgebrauch einen zwar ungewöhnlichen, aber doch keineswegs unplausiblen Sinn gewinnen. Gezeigt wird im Schlussabschnitt des 2. Kapitels, dass gerade dieses Altern des Anderen eine subversive leibliche Intensität entfaltet, eine wiederkehrende Beunruhigung in Bezug auf sein Wohl und Wehe, die mir überhaupt erst eine mitfühlende Thematisierung seines Alterns ermöglicht, wenngleich auch nicht erzwingt, denn die Abwendung bleibt immer möglich. Eine das Altern thematisierende Philosophie, die nur auf Bewältigung fokussiert, verstellt diese leibliche Intensität des ethischen Geschehens.

Es soll an dieser Stelle zumindest kurz angedeutet werden, dass ein solcher Begriff des Alterns, der vom Entzugsgeschehen eines Nicht-zu-Bewältigenden ausgeht, auch nicht die erschütternden Niederungen übergeht, in die das Altern im hohen Lebensalter führen kann.

Ist das sich in der *alternden Gesellschaft* ausbreitende Phänomen der Altersdemenz nicht eine konkrete Form der *subjectivité du vieillissement*? Der Erkrankte ist betroffen von einem radikalen Selbstverlust, einem zunehmenden Sich-selbst-verlieren ohne den Anker eines Ichs, und zugleich von dem als verstörend erlebten Verschwinden aller Menschen, die er einst kannte. Die Angehörigen sind vom langsamen Vergehen des Erkrankten betroffen und berührt; einhergehend mit dem Verlust eines Teils des eigenen Selbst, das doch u.a. auch aus der Beziehung zum Erkrankten bestand. Der Begriff des Alterns als *subjectivité du vieillissement* reflektiert Demenz – den Verlust des Person-Seins, nicht aber den des Menschseins – als ein Strukturelement von Subjektivität und Intersubjektivität, aus dem der Alternde sich im Laufe seines Lebens immer wieder als ein Ich erhebt. Damit soll die konkrete Altersdemenz nicht entdramatisiert oder gar bagatellisiert werden. Es ist umgekehrt: Unsere langjährige Verschonung von Altersdemenz ruht auf einer grundsätzlichen Verletzbarkeit, die in der Altersdemenz in einer konkreten Form zum Ausdruck kommt, weil die Erhebung zu diesem Ich immer weniger gelingt. Beide, *subjectivité du vieillissement* und Altersdemenz (wie auch die Kindheit oder geistige und körperliche Handicaps, wie überhaupt jede „Schwäche“ des Menschen), verweisen insbesondere auf menschliche Verwundbarkeit und Hilfsbedürftigkeit, auf Abhängigkeit und Ausgesetztheit in Bezug auf den Anderen, darauf, dass zum Humanen eben nicht nur Rationalität, sondern ganz entscheidend auch Emotionalität und Sozialität gehören.

Der im 2. Kapitel zu entwickelnde Begriff des Alterns geht aus einer Innenperspektive des Einzelnen – einer *subjectivité*, „Perspektive“ der 1. Person¹² – und nicht aus einer gesellschaftlichen oder wissenschaftlichen Außenperspektive – Perspektive der 3. Person – hervor. Dadurch soll ein Ernstnehmen des subjektiven Erlebens des Alterns gewährleistet werden¹³, das in den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskursen oftmals nicht berücksichtigt werden kann oder vernachlässigt wird. Im 3. Kapitel wird diese methodische Einklammerung zurückgenommen und die *subjectivité du vieillissement* in ihren kulturellen und gesellschaftlichen Kontext zurückgestellt. Die alternden Subjektivitäten sind nicht nur einem Nicht-zu-Bewältigenden im eigenen wie im Altern

¹² Wobei der Begriff der „Perspektive“ hier sehr ungenau ist, weil ja in einem Entzugsgeschehen wie der *subjectivité du vieillissement* das Erblicken auch immer verstellt ist. Weder meinem Altern noch dem Altern des Anderen stehe ich wie einem Gegenstand einfach perspektivisch gegenüber.

¹³ Wahrscheinlich stimmt auch die Einschätzung, dass über das menschliche Altern nicht viel Neues zu sagen bleibt, wenn man sich ihm nicht aus der Besonderheit der eigenen individuellen Wahrnehmung heraus nähert. Vgl. Bovenschen, Silvia: *Älter werden*, Frankfurt a.M. 2008, S. 17.

des Anderen ausgesetzt, sondern sie leben in kulturellen und politischen Gemeinschaften. Ihre Thematisierungen vollziehen sich immer im Kontext einer Gemeinschaft. In unserem konkreten Leben sind wir nie nur mit *einem* Anderen allein, sondern in einer Gemeinschaft mit *vielen* Anderen. Dieser Kontext ist auch in der Philosophie von Levinas mitbedacht, was in der Rezeption seines Werkes oftmals übergangen wird.¹⁴ Der Übergang vom *Selbstverhältnis* und dem intersubjektiven *Verhältnis* zu den *gesellschaftlichen Verhältnissen* ist durch die *subjectivité* selbst motiviert. Levinas verhandelt ihn unter dem Titel „l'entrée du tiers“¹⁵, den ich in Abschnitt 3.1.2 in Bezug auf das Altern und die *subjectivité du vieillissement* entfalten werde.

Die Leitfragen der gesamten Ausführungen des 3. Kapitels lauten: Welchen Sinn hat das in Kapitel 2 explizierte andere Denken des Alterns als einer *subjectivité du vieillissement*, der darüber hinaus geht, den philosophischen Thematisierungen des Alterns eine andere und meines Erachtens wichtige Spielart hinzuzufügen? Welchen Sinn hat die subversive leibliche Intensität eines Nicht-zu-Bewältigenden des eigenen und fremden Alterns im Kontext einer menschlichen Gemeinschaft? Was bedeutet die *subjectivité du vieillissement* gesellschaftlich und politisch? Auf dem sich dadurch öffnenden, sehr weiten thematischen Feld sollen Denkansätze ausprobiert werden.

Um den hinzukommenden Aspekt des Zusammenlebens mit Vielen begrifflich zu fassen, wird im 3. Kapitel ein weiter, philosophischer Begriff des Wohnens eingeführt. Die Differenz von Wohnen und Altern ersetzt die das 2. Kapitel strukturierende Differenz von einerseits thematischem, bewältigtem Altern und andererseits athematischer, nicht zu bewältigender *subjectivité du vieillissement*. Die philosophischen und alltäglichen Thematisierungen des Alterns (Kapitel 1 und 2), die dieses bewältigen, fallen auf die Seite des Wohnens. Für diese Begriffswahl gibt es mehrere Gründe. Erstens liegt sie nahe, weil Levinas selbst auch das Wohnen als Kontrastbegriff zum Altern programmatisch ins Zentrum seines philosophischen Anliegens stellt (Abschnitt 3.1.1). Zweitens eignet dem *Wohnen* eine Semantik – sich lokalisieren und einrichten, bleiben, Beständigkeiten schaffen, die im aufschlussreichen Kontrast zum Entzugsphänomen des Alterns steht und

¹⁴ Wenngleich auch die Ausarbeitung dieser Fragestellung bei Levinas selbst weitaus weniger im Vordergrund steht als die Beschreibung der ethischen Intersubjektivität, so wird sie von ihm doch keinesfalls als sekundär erachtet. Nicht nur die vielen verstreuten Bemerkungen zum Sinn des Politischen oder die Widmung von *Autrement qu'être*, sondern auch die dortigen einschlägigen Passagen (Ae 244ff / JdS 342ff) zeigen, dass der Bezug der ethischen Intersubjektivität auf die allgemeinen Ordnungen des Kulturellen, Gesellschaftlichen oder Politischen konstitutiv ist für seine philosophischen Anliegen. Es gibt bei Levinas keine unpolitische ethische Dyade. Vgl. auch Delhom, Pascal / Hirsch, Alfred (Hrsg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich-Berlin 2005.

¹⁵ Ae 245ff, „Eintritt des Dritten“, JdS 342ff.

die es als einen Grundzug der menschlichen Existenz auf der Erde verständlich machen kann, der sich im gesamten theoretischen wie praktischen Leben der Menschen wiederfindet.¹⁶ Ganz so, als ob sich das menschliche *sein* als Wohnen vollzöge. Und drittens gehören zum Wohnen konstitutiv die Aspekte der Gemeinschaft und der ethischen Vorratshaltung, so dass die Opposition *Wohnen und Altern* den in diesem Kapitel zu untersuchenden Übergang von der Subjektivitäts-Perspektive zur gesellschaftlichen Perspektive begrifflich adäquat fasst. Das Wohnen grundiert auch die Einrichtungen der Kultur, der Gesellschaft und des Staates. All diese angedeuteten Bestimmungen des Wohnens, seine Einrichtungs- und Beständigkeitssemantik, sein Charakter als Grundzug menschlicher Existenz sowie sein konstitutiver Zusammenhang zu Gemeinschaft und ethischer Vorratshaltung, werden anhand einer semantischen Analyse des Kulturbegriffs sowie eines kursorischen Überblicks zu Fragen und Problemstellungen in zeitgenössischen Diskursen um den Kulturbegriff entwickelt (Abschnitte 3.1.3 und 3.1.4). Hier deutet sich u.a. auch die Möglichkeit an, eine Kulturtheorie zu entwickeln, die auf der Relation von *Altern* und *Wohnen* fußt.

So wie im 2. Kapitel die Thematisierungen des Alterns als dessen Bewältigung interpretiert werden, so wird im dritten Kapitel die leitende Interpretationsperspektive ausgeführt, dass das Wohnen eine Bewältigung des Alterns ist. Diese Bewältigung vollzieht sich auf vielen verschiedenen Ebenen und Gebieten: Durch Thematisierung, Sinngebung, praktische Organisation, Traditionen und Gewohnheiten, Werte und Normen sowie politisch-juristische Institutionen. Wohnen und Altern stehen dabei nicht in einem hierarchischen Verhältnis. Beide Terme benennen Grundzüge der menschlichen Existenz. Es geht darum, das Wohnen vor dem Hintergrund der *subjectivité du vieillissement* zu verstehen, und nicht darum, die Bewältigung des Alterns zugunsten einer vermeintlichen Ursprünglichkeit subversiver leiblicher Energien des Nicht-zu-Bewältigenden zu diskreditieren. In dieser Perspektive hat das Wohnen zunächst einmal seine positiven Seiten: Erkenntnis und Wissen, Sinn, Handlungsfähigkeit, Autonomie und ethische Orientierung, Gleichheit und Reziprozität, rechtsstaatliche Institutionen (Abschnitt 3.2.2). Andererseits aber birgt das Wohnen auch seine Gefahren: Besinnungsferne Selbstgenügsamkeit, Verlust von Singularität, Ökonomisierung, Bewältigungswahn, ethische Desensibilisierung der Wohngemeinschaft (Abschnitt 3.2.3). Die argumentative Strategie besteht also darin, ohne

¹⁶ Das Wohnen umfasst damit nicht nur die das Altern thematisierende Philosophie (Kapitel 1) und die alltäglichen Thematisierungen des Alterns (Kapitel 2), sondern u.a. auch die Philosophie und unsere Thematisierungen prinzipiell, ob sie nun das Altern thematisieren oder irgendetwas anderes.

eine generelle Absage an die Bewältigung des Alterns im Wohnen Einsprüche gegen diese Bewältigung zu formulieren.

Am Ende dieser Ausführungen steht jeweils der Versuch, die Denkansätze zum Verhältnis von Wohnen und Altern in zweierlei Hinsicht zu verdichten und zu konkretisieren. Zum einen wird gefragt, was der hier vorgeschlagene Begriff des Alterns für eine zeitgenössische Theorie des Humanismus bedeutet, der eine spezifische und ausgezeichnete Weise des menschlichen Wohnens in Gemeinschaft mit ethischer Vorratshaltung ist. Auf dem Prüfstand stehen insbesondere diejenigen Humanismen, die sich allzu einseitig heroisch gebärden und die dazu tendieren, die Differenz des Einen zum Anderen in der gemeinsamen Gattungszugehörigkeit untergehen zu lassen. Zum zweiten wird versucht, die leibliche Intensität des Alterns auf eine konkrete Gemeinschaft und ihre Diskurse – die *alternde Gesellschaft* der Bundesrepublik – zu beziehen. Bietet die in dieser Arbeit eingenommene Perspektive auf das Nicht-zu-Bewältigende des Alterns nicht ein Bewertungskriterium für das Wohnen in der *alternden Gesellschaft* an? Wäre diese nicht nur daran zu messen, ob sie den Einzelnen noch gerecht wird, sondern auch daran, wie stark sie das ethische Geschehen des Alterns zwischen den Alternden erschwert oder gar verunmöglicht?

Der nachfolgend – ausgehend von Levinas' *subjectivité du vieillissement* – zu entwickelnde Begriff des Alterns hat als philosophischer Grundbegriff eine „transzendente“ Funktion. „Transzendental“ steht dabei in Anführungszeichen, weil es sich um einen im Vergleich zur philosophischen Tradition stark abgerüsteten Begriff des Transzendentalen handelt, der in Abschnitt 3.2.1 hergeleitet werden soll. Das Altern ist hier nicht ein im realistischen Sinne subjektunabhängiges Geschehen, so wie es die verschiedenen Wissenschaften – Gerontologie, Biologie, Soziologie, Psychologie usw. – mit ihren Erkenntnissen bewältigen können. Es ist aber auch nicht die im empirischen Sinne rein kontingente subjektive Erfahrung, mit der die Einzelnen auf unterschiedliche Weise ihr Altern bewältigen und über die keinerlei allgemeinere Aussagen gemacht werden könnten. Das Altern ist hier das Strukturmoment der menschlichen Subjektivität, d.h. es liegt jeder subjektiven und objektiven menschlichen Erfahrung – nicht nur derjenigen des Alterns – zugrunde. Die *subjectivité du vieillissement* ermöglicht u.a. all unsere Erfahrungen und die damit einhergehenden Bewältigungsweisen des Alterns. Auf diese Weise ist das menschliche Altern weder reduziert auf ein abstraktes subjektunabhängiges noch ein subjektiv-beliebiges Geschehen; es ist ein den Menschen

gemeinsames Geschehen, doch weder im objektiven noch im subjektiven Sinne. Diese „transzendente“ Funktion des Alterns unterscheidet sich wesentlich von der idealistischen Tradition der Transzendentalphilosophie, weil sie gerade keine souveräne und ruhende Gegenwart eines transzendentalen Subjektes, sondern ein zeitliches, leibliches Geschehen ist, das sich dem Subjekt entzieht und von diesem nicht zu bewältigen ist. Die *subjectivité du vieillissement* liegt jeder Erfahrung nur in dem Sinne „zugrunde“, dass sie den Einzelnen keinen festen Grund zur Verfügung stellt, sondern ihm diesen beständig wegzieht. Die Leitfrage des 3. Kapitels lässt sich also auch so formulieren: Was geschieht im Kontext konkreter menschlicher Gemeinschaften mit dem „transzendentalen“ Geschehen der subversiven leiblichen Intensität der *subjectivité du vieillissement*? Wie lassen sich das Nicht-zu-Bewältigende und die menschlichen Bewältigungsbemühungen zusammendenken? Erst sehr spät ist mir bewusst geworden, dass bei dieser Formulierung einer „subversiven leiblichen Intensität des Alterns“ vermutlich Benjamins „revolutionäre Energien des Veralteten“¹⁷ Pate gestanden haben. In Ergänzung dazu wird aber hier die „Revolution“ nicht nur in der versunkenen Dingwelt – „in den alten Kleidfalten (...) am Rockschoß der Mutter“¹⁸, sondern in der Intersubjektivität des Alterns – in den Entfaltungen und Faltungen des Alternden – gesucht.

Stil und Methodik der vorliegenden Arbeit sind stellenweise vielleicht ungewöhnlich für eine Dissertation, aber sie sind Konzept. Sie ergeben sich daraus, dass eine philosophische Stellungnahme zum Altern, die wie hier für das eigene und das Altern des Anderen eine subversive leibliche Intensität des Nicht-zu-Bewältigenden behauptet, doch schon wieder eine Bewältigung des Alterns ist: Distanzierung vom eigenen Erleben, Beruhigung, begriffliche Klärung und Verallgemeinerung. Das Nicht-zu-Bewältigende des Alterns kann nicht in einem philosophischen Diskurs thematisiert werden, ohne dadurch zugleich in Frage gestellt zu sein. Es kann dagegen aber sehr wohl in dessen Unterbrechungen und Selbstbeschränkungen erscheinen. Daher verwende ich nachfolgend häufig die Rede in der 1. Person: Die Innenperspektive des Einzelnen lässt sich nicht vollends in die philosophische Stellungnahme integrieren. Diese für den philosophischen Text unübliche Rede in der 1. Person oszilliert dabei zwischen dem kleinen *ich*, das ich selbst bin, und dem *Ich*, das auch andere sind, weil noch die Innenperspektive vom philosophischen

¹⁷ Benjamin, Walter: Der Sürrealismus, in: ders.: *Angelus Novus*, Frankfurt a.M. 1988, S. 204.

¹⁸ Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften Band V, Frankfurt a.M. 1991.

Diskurs vereinnahmt werden kann, indem dieser die Innenperspektive des Ichs thematisiert: *ich* aber bin ein Anderer als das Ich.

„Le sujet qui n’est plus un moi – mais que je suis moi – n’est pas susceptible de généralisation, n’est pas un sujet en général, ce qui revient à passer du Moi à moi qui suis moi et pas un autre.“¹⁹

Das kleine alternde *ich*, das die philosophische Stellungnahme unterbricht, verweist auf die Grenzen der philosophischen Bewältigung des Alterns und die Dimension eines Nicht-zu-Bewältigenden: *mein* Altern wird in einer philosophischen Stellungnahme nicht dadurch bewältigt, dass vom Allgemeinen auf *mich* geschlossen wird. Es gibt hier keinen Triumph der Begriffe über die Befindlichkeit, als ob eine philosophische Stellungnahme zum Altern *mein* Altern bewältigen könnte. Aber es gibt hier auch nicht den umgekehrten Triumph der Befindlichkeit über die Begriffe, als ob *mein* Unvermögen, das Altern zu bewältigen, eine für Andere geltende Dimension des Nicht-zu-Bewältigenden beweisen würde: *mein* Altern wird in der vorliegenden philosophischen Stellungnahme auch nicht dadurch bewältigt, dass *ich* von *mir* auf einen Anderen schließe, um mich derart schon wieder in einer Gemeinschaft der Alternden beruhigen zu können.

Dieses Konzept motiviert auch den inszenierten, oftmals allzu unbeholfen wirkenden Einbruch der Singularität in den philosophischen Text, das eingegangene Risiko, merkwürdig zu wirken. Der Fundus der zumeist *kursiv* gesetzten Einbrüche ist der Alltag.

„(...) wie alles, was man gerade denkt einer Arbeit, an der man steht, um jeden Preis einverleibt werden muss. Sei es nun, dass darin ihre Intensität sich bekundet, sei es, dass die Gedanken von vorneherein ein Telos auf diese Arbeit in sich tragen.“²⁰

Die gewählten persönlichen Beispiele mögen anmuten wie eine mangelnde Distanz zum eigenen Erleben. Doch auch das ist Konzept. Die distanzierten philosophischen Überlegungen sollen unterbrochen werden von der Distanzlosigkeit, von der Verwundbarkeit des kleinen *ichs*, von *meiner* ungeschützten Ausgesetztheit an Andere und Anderes. Die vorliegende Arbeit ist also auch der Versuch, diese Ausgesetztheit an das eigene und das Altern der Anderen nicht nur philosophisch zu *thematisieren*, sondern auch in die *Form* einer philosophischen Stellungnahme resp. Dissertation zu integrieren.

Dazu gehört auch die für einen philosophischen Text ebenfalls ungewöhnliche Verwendung der Anrede in der zweiten Person Singular. Der Leser und die Leserin werden häufig mit *Du* angesprochen, *ich* nehme oftmals Bezug auf *dein* Altern. Auch die persönliche Anrede ist eine Unterbrechung des philosophischen Diskurses. Auch das

¹⁹ Ae 29. „Das Subjekt, das nicht mehr ein Ich ist – sondern das ich bin – ist nicht generalisierbar, ist nicht ein Subjekt im allgemeinen; was so viel heißt wie: überzugehen vom Ich zu mir, der ich (ich) bin und nicht ein Anderer.“ (JdS 48).

²⁰ Benjamin 1991, S. 570.

Nicht-zu-Bewältigende des Alterns des Anderen kann nicht in einem philosophischen Diskurs thematisiert werden, ohne dadurch zugleich bewältigt und schon in Frage gestellt zu sein. Aber es kann wie im Falle des eigenen Alterns in dessen Unterbrechungen und Selbstbeschränkungen erscheinen: Es spricht dann nicht mehr ein philosophischer Autor *über* das Altern des Anderen, sondern *ich* spreche *dich* an, weil die philosophische Stellungnahme *dich* genauso wenig wie *mich* vollends integrieren kann. Die Anrede trennt *dich* – zumindest für einen Moment – von all den Anderen inklusive mir, zu denen hier Stellung genommen wird. Sie ist eine Hinwendung zum Anderen, die unbeantwortet bleibt, die sich aussetzt anstatt durch die Kraft philosophischer Aussagen zu bewältigen. All diese Unterbrechungen durch persönliche Anrede verweisen auf ein Implikat der gesamten hier vorliegenden Stellungnahme: Es geht in ihr nicht nur um ein philosophisches Thema oder um die Erfahrungen des Autors, sondern vor allem darum, sich an einen Anderen zu wenden. Sie ist in ihrem Vollzug Antwort auf das, was sie thematisch behandelt: Antwort auf die Berührung durch das Altern des Anderen. Als eine solche Antwort ist sie keine Bewältigung: Keine Distanzierung vom eigenen Erleben, keine begriffliche Klärung und Verallgemeinerung, sondern bleibende Unruhe, nicht wissend, ob es wirklich eine Frage gab und eine Antwort erwünscht ist.

Der folgende Text wird nicht immer frei sein von Redundanz und begrifflicher Obsession. Beides ist nicht nur der Unbeholfenheit seines Autors geschuldet, sondern auch durch dessen Anliegen entstanden, das athematische, leibliche Altern und die Betroffenheit vom Altern des Anderen nicht einfach nur zu postulieren, sondern sie stets – performativ – aus unseren begrifflichen Thematisierungen des Alterns abzuleiten. Die Arbeit soll eine klare und ausgewogene begriffliche Struktur bekommen, obgleich es um Dinge geht, die sich dem begrifflichen Arbeiten und der Philosophie durchaus auch entziehen. Nicht gewollt ist ein entlastender Rückzug darauf, dass man nicht Zeichen aus der Nacht geben kann, ohne den Preis der Dunkelheit zu zahlen. Ein solcher Rückzug läuft Gefahr, dort das Herbeiraunen eines Unsagbaren zu legitimieren, wo man philosophisch doch versuchen kann, solche Zeichen zu geben. Der unaufhebbare Mangel an zweifellosem Bescheidwissen über das menschliche Altern – dessen bleibende Rätselhaftigkeit – muss weder ins Schweigen noch ins Raunen münden.

Diese Arbeit ist sicherlich keine Levinas-kritische Arbeit. Sie ist geschrieben in einer gewissen Sympathie für das philosophische Werk eines fernen Anderen. Es ist der

Versuch, ihn von einem ungewöhnlichen Ausgangspunkt – der *subjectivité du vieillissement* – zu lesen, seine ethische Intersubjektivitätstheorie in Begriffen des Alterns zu fassen und mit bekannten Philosophien des Alterns zusammenzubringen resp. zu kontrastieren, sowie den dergestalt entwickelten Begriff des Alterns in einer recht freien Weise fruchtbar zu machen für Kultur, Gesellschaft und Politik.

Der besseren Lesbarkeit halber habe ich den Zitaten aus dem französischen Originaltext die deutsche Übersetzung in den Fußnoten hinzugefügt.

Bis zum heutigen Tage ist es mir nicht gelungen, das Altern zu bewältigen, weder das eigene noch das der Anderen. Ohne dass ich doch schon besonders alt wäre. Aber wann auch immer du diesen Satz gelesen haben wirst, ich werde vermutlich auch dann das Altern noch immer nicht bewältigt haben, weder mein eigenes noch deines. Ich werde also niemals zu altern lernen und dabei das Leben doch immer bejahen. Ein bejahenswertes Leben ist keineswegs dadurch verstellt, dass ich und du und alle anderen vergehen wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Dennoch aber bleibe ich unerziehbar, was eine Weisheit des Alterns anbelangt. Die Frage des Vergehens, schon immer hat sie mich heimgesucht, anstatt, dass ich sie bewältigt hätte. Und es wird wahrscheinlich noch Momente und Zeiten in meinem Leben geben, in denen sie mich noch weitaus intensiver heimsuchen wird als sie es bis jetzt schon getan hat. Altern, das permanente Vergehen der eigenen Lebenszeit, dem du und ich und die Anderen machtlos gegenüberstehen, ganz gleich wie unsere Strategien der Bewältigung des Alterns aussehen mögen. Ist das nicht im Grunde genommen das einzige wirkliche Problem? Dass unsere Lebenszeit vergeht, dass sie schnell vergeht und dass sie dies für immer macht. Alle anderen Dinge, so schwer sie auch verständlicherweise auf der menschlichen Seele liegen mögen, können im Rahmen der Welt mit den Anderen bewältigt werden; die Tatsache des Alterns aber, die durchaus den Versuch seiner Bewältigung motiviert, ist Abschied von sich selbst, Abschied von den Anderen sowie Abschied von dieser Welt und als solcher der Bewältigung nicht zugänglich.

Du, die das hier liest, du bist diejenige, für die das Geschriebene ist ... für wen denn auch sonst ... es ist für dich ... du bist der alternde Andere, für den diese Worte sind, dem sie geantwortet sind ... du bist, ob du es willst oder nicht, die alternde Andere, an die sich das hier Geschriebene richtet, ob du nun in einer nahen Ferne oder in einer fernen Nähe zu mir alterst ... das, was hier über das Altern gesagt werden wird, all diese Aussagen und Fragen, es ist zu dir gesprochen, vergiss das nicht ... das ist eine wesentliche Bedeutung

des hier Geschriebenen, es bedeutet dir und du bedeutest mir, wie wenig bedeutsam auch immer für dich ... Aussagen über das Altern, sicherlich auch das, ein Thema, Geschriebenes, dem du beipflichten magst oder auch nicht, das die Logik und die Richtigkeit auf seiner Seite haben mag oder auch nicht, aber darüber hinaus – und davor – ist es doch immer an dich gewendet, einem alternden Anderen geantwortet ... Aussagen von einem Alternden, sicherlich auch das, geschrieben von mir, während ich alterte und nachdem ich schon einige Zeit gealtert bin, aufgesammelt in meiner Zeit also, in meinen Umständen und Bedingungen, sicherlich, geschrieben von mir, ich, der nach Worten gesucht und sie zu Sätzen und Absätzen zusammengestellt hat, ich, dessen Schreiben du trauen magst oder auch nicht, aber davor – und darüber hinaus – habe ich es doch geschrieben für dich, meine Antwort für einen alternden Anderen in der Nähe, so fern er auch sein mag ... geschrieben für dich, weil du eine Alternde bist, diejenige, die – immer schon – vergeht und entschwindet, derjenige, der inmitten seines alltäglichen Abschieds fraglos eine Antwort verdient hat.²¹

²¹ Die persönliche Anrede ist nur vordergründig wirklich persönlich, das *Du* verliert seine Singularität, insofern es jeden Leser und jede Leserin meinen kann. So wie eben auch die Worte einer jeden Sprache nie ganz allein für *einen* Anderen sind; noch die zärtlichsten Kosenamen vervielfältigen und wiederholen sich. Doch die Singularität lässt sich eben nur indirekt anzielen, im Protest gegen die sprachlichen Verallgemeinerungen. Sie erklingt innerhalb der Sprache nur durch Unterbrechung und Widerspruch, so dass also erst dein persönlicher Protest gegen die Widersprüchlichkeit meiner persönlichen Anrede dem hier Geschriebenen seinen Sinn gibt.

KAPITEL 1 – DIE BEWÄLTIGUNG DES ALTERNS DURCH DIE PHILOSOPHIE

Einleitung

Der das Altern thematisierenden Philosophie¹ ist es zumeist um dessen Bewältigung zu tun. Die Formulierung *Bewältigung des Alterns* ist hierbei in einem weiten Sinne zu verstehen. Sie umfasst sowohl die in der Philosophie primär thematisierte Bewältigung der höheren Lebensalter als auch die Bewältigung der anderen Lebensalter; sie bezieht sich ebenso auf die naheliegenden körperlichen und geistigen Verschleißerscheinungen wie auf den lebenslangen Prozess des Alterns. Dieser Prozess besteht grundlegend darin, dass die je eigene Lebenszeit vergeht, dass ich immer wieder neu mit Abschieden und Ankünften konfrontiert bin, mit denjenigen eines neuen Lebensalters oder „nur“ mit denen einer neuen persönlichen Lebensphase. Die das Altern thematisierende Philosophie ist dabei soteriologisch in dem Sinne, dass sie eine Form des Heils sucht, mit dem sich das Altern bewältigen lässt. Es werden Gründe oder Argumente genannt, die die Dramatik des Alterns zu schmälern oder vergessen zu machen trachten. Dabei geht es der Philosophie tendenziell immer eher um das Altern im Sinne des „großen Verfalls“ und weniger um das Altern im Sinne der kleineren und größeren Verluste, die das gesamte menschliche Leben von Anbeginn an durchziehen.

In diesem Kapitel werden exemplarisch acht philosophische Autoren vorgestellt, die das Altern ausführlich thematisiert haben. Es ist dies weder eine vollständige philosophiegeschichtliche noch eine umfassende systematische Darstellung, sondern eine Auswahl entlang der Kriterien Wirkmächtigkeit, Ausführlichkeit und Tiefe.² Auch wenn man sich als Autor bei seiner Auswahl sicherlich immer schon von der angezielten These leiten lässt, so gehe ich doch davon aus, dass selbst eine alternative Auswahl die hier vertretene These, dass die das Altern thematisierende Philosophie um dessen Bewältigung bemüht ist, bestätigen würde. Darüber hinaus ist insbesondere meine Auswahl von Jean Améry zusätzlich zu den o.g. genannten Kriterien in der Intention begründet, die These an einem Autor zu exemplifizieren, dessen Text nicht gerade im Verdacht steht, einer erfolgreichen Bewältigung des Alterns das Wort zu reden. Denn Améry gilt zumeist als derjenige Autor, der am radikalsten die Negativitäten des Alterns herausstellt. Die

¹ Zur Einschränkung auf die abendländische Philosophie vgl. Einleitung dieser Arbeit.

² Es gibt auch noch weitere wichtige Texte zum Altern, die diesen Kriterien entsprechen und hier trotzdem nicht berücksichtigt werden konnten wie vor allem: Beauvoir de, Simone: *Das Alter*, Reinbek bei Hamburg 1977 und Bobbio, Norberto: *Vom Alter – De senectute*, München 1999.

Autorinnen zweier aktueller philosophiegeschichtlicher Überblicksaufsätze³ zur Philosophie des Alters kommen überein, dass sich das philosophische Nachdenken über das Alter und das Altern in systematischer Hinsicht in zwei Gruppen aufteilen lässt:

„(...) einmal diejenigen, die im Alter trotz aller Unbill und Erschwernis eine besondere und bereichernde Qualität erkennen, und zum anderen die wesentlich größere Anzahl derjenigen, die es eher als eine Zeit der Betrübnis, der Offenbarung von Widersinnigkeit und Vergeblichkeit unserer Existenz erfahren.“⁴

Die These von der Bewältigung des Alterns geht davon aus, dass selbst noch eine negative Thematisierung des Alterns wie die von Améry letztendlich nicht das Aufzeigen eines Auswegs entbehrt, der sich als Bewältigung verstehen lässt.

Die Thematisierungen der acht Autoren werden von mir also allesamt interpretiert als ein – beabsichtigter oder unbeabsichtigter – Versuch, das menschliche Altern zu bewältigen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Vladimir Jankélévitch und Jean Améry, weil diese beiden zu den Autoren zählen, die das Thema in einer ungeheuren Breite und Tiefe entfaltet haben.

Nur angedeutet sei hier noch die weiterführende These, dass womöglich die Philosophie auch prinzipiell als eine Bewältigung des Alterns interpretiert werden kann, unabhängig davon, ob sie das Altern nun thematisiert oder nicht. Dies in zweierlei Hinsicht:

Zum einen war die Philosophie und ist ein Teil von ihr auch heute noch bestrebt, dem empirischen Vergehen und damit auch dem Altern etwas Bleibendes, Beständiges, gar Ewiges gegenüberzustellen. Hier wäre zu denken an Platons Ideenlehre und den antiken Glauben an die Unsterblichkeit eines Teils der Seele, also die ewige Eingebundenheit des Menschen in den Kosmos, für die das Altern nur eine empirische Etappe ist; an die Versuche der mittelalterlichen Philosophie, die menschliche Vernunft zu vereinbaren mit dem Glauben an ein Leben nach dem Tode, sprich: die Eingebundenheit des Menschen in das ewige Reich Gottes, der gemäß sich sein Altern in einem untergeordneten Diesseits vollzieht; die Substanz, das transzendente Ich und die Postulate der Vernunft, die die Philosophie der Neuzeit und der Moderne gegenüber dem Altern zu präferieren scheint; und im 20. Jahrhundert an Wittgensteins Bild von der Sprache als einer Stadt, die bei aller Veränderung doch immer etwas Bleibendes impliziert, sowie an die Bedeutung der

³ Bennent-Vahle, Heidemarie: Philosophie des Alters, in: Gutknecht, Thomas / Himmelmann, Beatrix / Stamer, Gerd: Beratung und Bildung, Jahrbuch der Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis (IGPP), Band 2, Berlin 2006, S.148-181. Birkenstock, Eva: Altern – Dialektik eines Themas zwischen Antike und Moderne, in: Zeitschrift Die Philosophie: Zeit/Alter, Nr. 21 Mai 2000, S. 43-64.

⁴ Bennent-Vahle (2006) ebda. S. 150.

Tradition bei Gadamer. Diese These ist gewagter als die hier ausgeführte, sie mag nachfolgend gelegentlich durchklingen, ohne dass ich sie ins Zentrum stelle.

Zum anderen ist die Philosophie – wie jede andere wissenschaftliche Disziplin und wie jedes apophantische oder prädikative Sprechen überhaupt – notwendig eine Thematisierung. Jede Thematisierung von *Etwas* aber lässt sich auch prinzipiell als eine Bewältigung verstehen, insofern sie immer schon einen ersten Abstand zur bloßen Betroffenheit von diesem *etwas* impliziert. Die Philosophie wäre deshalb prinzipiell eine Bewältigung des Alterns, weil sie strukturell in all ihren Thematisierungen notwendig vergegenwärtigt, d.h. ein zeitliches Vergehen in eine Gegenwart versammelt, von der aus auf Vergangenheit zurück- und auf Zukunft vorgegriffen werden kann. Ob sie nun das Altern thematisiert oder etwas anderes, immer bewältigt sie das zeitliche Vergehen, das man auch als athematisches Altern interpretieren kann. Auch diese These wird im ersten Kapitel nicht verfolgt. Ihre Nennung hier geschieht der Vollständigkeit halber und als kontrastierender Vorgriff auf das 2. Kapitel, in dem sie eine Rolle spielt bei der Explikation des Alterns als eines Nicht-zu-Bewältigenden.

1.1 Die Bewältigung des Alterns durch Tugendhaftigkeit

1.1.1 Die Gelassenheit des Alters bei Cicero

Ciceros *De senectute*⁵ ist bis heute die wirkmächtigste und einschlägigste antike Schrift über das Alter. Thematisiert ist das Alter dort im Sinne des hohen Lebensalters. *Alter* und *Altern* sind als begrifflich reserviert für den letzten Lebensabschnitt des Menschen. Cicero schreibt dieses Buch als Zweiundsechzigjähriger und widmet es seinem vier Jahre älteren Freund Atticus: „Von (...) der Last des Alters, die schon herandrängt oder jedenfalls näher rückt, möchte ich nämlich dich und mich erleichtert sehen.“⁶ Cicero geht davon aus, dass das höhere Alter ein Lebensabschnitt ist, in dem die Last der Jahre spürbar wird und sich bei Vielen Zweifel einstellen, ob das Lebensglück bewahrt werden kann. Da er sich der Philosophie – im Sinne der hellenistischen Philosophieschulen – mit ihrem Anspruch, das Glück des Menschen sichern zu können, verpflichtet fühlt, will Cicero mit *De senectute* zeigen, dass die Philosophie auch angesichts des Alterns ihren Anspruch erfüllen kann.

Als Sprachrohr für seine Überlegungen zum Alter bedient er sich des 84-jährigen Cato, der seine beiden jungen Gesprächspartner Scipio und Laelius beruhigen soll. Beide bewundern Cato für die Leichtigkeit, mit der dieser sein Alter erträgt. Sie wollen wissen, wie sie „am leichtesten die zunehmende Last des Alters tragen können“⁷. Cato wird ihnen also zeigen, wie man das Altern erfolgreich bewältigt.

Einleitend verweist Cato darauf, dass es bei der Bewältigung des Alterns vor allem auf eine innere Haltung ankommt.

„Wer nämlich in sich selbst nicht die Voraussetzung dafür hat, gut und glücklich zu leben, für den ist jede Altersstufe beschwerlich. Wer aber alles Gute bei sich selbst sucht, dem kann nichts schlimmer erscheinen, was die Naturnotwendigkeit ihm bringt. Dazu gehört vor allem das Alter (...).“⁸

Das Altwerden ist eine natürliche Tatsache und es macht keinen Sinn, sie zu beklagen. Stattdessen vertraut sich Cato der „Natur als bester Führerin“ an und schlägt seinen jungen Zuhörern vor, das Verwelken und Hinfälligwerden wie „ein Weiser mit Gelassenheit“ zu ertragen.⁹ Die Gelassenheit ist bei Cicero die spezifische charakterliche Tugend zur Bewältigung des Alterns.

⁵ Cicero: *De senectute* – Über das Alter, Stuttgart 1998 (geschrieben ca. 44 v. Chr.).

⁶ Ebda. S. 19.

⁷ Ebda. S. 25.

⁸ Ebda. S. 23.

⁹ Ebda.

„Denn alte Leute, die gelassen, nicht mürrisch und nicht ungebildet sind, erleben ein Alter, das erträglich ist, ein unfreundliches und schroffes Wesen ist aber in jedem Alter beschwerlich.“¹⁰

Wenn also die Alternden über das Alter klagen, sei es, weil sie bestimmte Freuden oder die Achtung der Anderen entbehren müssen, so ist dies für Cato nicht die Schuld des Alters, sondern die Schuld ihres Charakters. Zu dieser notwendigen inneren Voraussetzung eines bewältigten Alterns gehört aber nicht nur die Tugend der Gelassenheit. „Die besten Waffen gegen das Alter, Scipio und Laelius, sind überhaupt die Tugenden und ihre Betätigung.“¹¹ Der Plural verweist auf weitere Tugenden, die an dieser Stelle zunächst nicht weiter ausgeführt werden. In jedem Fall bringen sie „wunderbare Früchte“, versagen auch im Alter nie und ermöglichen dem Gealterten die Erinnerung „an viele gute Taten“.¹²

Im Hauptteil von *De senectute* widmet sich Ciceros Cato dann ausführlich den vier gängigen Anklagepunkten gegen das Alter: Das Alter hindert an der Ausübung von Tätigkeiten, es schwächt die körperlichen Kräfte, es raubt fast sämtliche Genüsse und ist von der Nähe zum Tode geprägt. Dabei ist der glückliche Alte Cato nie um eine Antwort verlegen, die seine jungen Gesprächspartner Scipio und Laelius zu beruhigen vermag. Wie aber verhalten sich diese vier Widerlegungen zu den einleitenden Ausführungen zur Gelassenheit und den Tugenden? Zum einen will Cicero uns zeigen, dass die Bewältigung des Alters durch Gelassenheit möglich ist, weil die vier beunruhigenden Anklagepunkte gegen das Alter unzutreffend sind: Catos Gelassenheit ergibt sich aus deren Widerlegung. Zum anderen aber soll gezeigt werden, dass die Ausübung der schon das bisherige Leben bewältigenden Tugenden auch im Alter weiterhin möglich ist. Die folgende kurze Zusammenfassung hebt u.a. diese Tugenden hervor.

Der Klage, das Alter hindere an der Ausübung vieler Tätigkeiten und zwingt zur Untätigkeit, entgegnet Cato mit einer Vielfalt politischer, künstlerischer, erzieherischer und landwirtschaftlicher Tätigkeiten, die auch dem alten Menschen nach wie vor offenstehen.¹³ Eine Reihe von diesen Tätigkeiten – wie z.B. politische Führung – können die Älteren sogar besser ausüben als die Jüngeren. Cato hebt hervor, dass die Älteren insbesondere für geistig¹⁴ anspruchsvolle und verantwortungsvolle Tätigkeiten wie planen, urteilen, entscheiden oder steuern prädestiniert sind. Die Tugend der Besonnenheit und der Klugheit sei gerade bei Älteren besonders ausgebildet und von ihnen gefordert. Auch wenn ihnen

¹⁰ Ebda. S. 25f.

¹¹ Ebda. S. 27.

¹² Ebda.

¹³ Ebda. S. 35-47.

¹⁴ Ebda. S. 35.

womöglich im Alter die eine oder andere Tätigkeit verwehrt sein mag, so können Scipio und Laelius dem doch gelassen entgegenblicken, weil es eine Vielfalt anderer und bedeutsamer Tätigkeiten gibt.

Der zweite Anklagepunkt gegen das Alter, die Schwächung der körperlichen Kräfte, ist für Cato deshalb nicht beklagenswert, weil doch die geistig-seelischen Kräfte sowieso die für das Lebensglück entscheidenderen sind.¹⁵ Die gelehrige Rede vor großem Publikum und die wissenschaftliche Ausbildung und Belehrung der Jüngeren ist wichtiger als die sportliche Leistung in der Kampfbahn. Außerdem könne man auch durch „Übung und Selbstbeherrschung“ etwas von der Leistungsfähigkeit der Jugend bewahren, insbesondere dann, wenn man den eigenen Körper nicht schon in früheren Lebensaltern durch hemmungsloses Ausschweifern erschöpft hat. Eventuelle Gebrechen lassen sich durch Umsicht ausgleichen, gesundheitliche Rücksichten sind zu nehmen. Der Geist dagegen lässt sich durch Übung stärken, so dass der körperliche Greis geistig noch etwas von einem Jüngling haben kann. Die maßvolle Beanspruchung des eigenen Körpers sowie die kontinuierliche Ausbildung der Klugheit gehören zu den Tugenden, die ein Leben lang zu beherzigen sind, die dem Alternden möglich sind und ihm sein Alter bewältigen helfen. Cato vermisst seine körperliche Kraft von einst überhaupt nicht. Obgleich diese schwindet, erträgt er sein Alter mit Gelassenheit, weil die geistig-seelischen Kräfte die wichtigeren sind.

Dem dritten Vorwurf gegen das Alter, dass es der Freuden der Lust entbehre, begegnet Cato zunächst mit einer Inversion: Der Alternde könne dafür dankbar sein und sich freuen über dieses späte „Geschenk“, schließlich seine alle menschlichen Verbrechen und Missetaten auf das Laster der Lust zurückzuführen, das sich überhaupt nicht mit der Tugend vertrage.¹⁶ Spätestens das Alter lehre noch dem Unverständigsten die lebenslang bedeutsame Tugend der vernünftigen Selbstbeherrschung durch die beste, dem Menschen verliehene Kraft des Geistes. Cato vermisst die leiblichen Genüsse nicht, weil das Alter besondere „Geistesfreuden“ bereit halte: Bei den Gastmählern schätzt er eher das Gespräch

¹⁵ Ebda. S. 47-59.

¹⁶ Ebda. S. 59-89. In diesem Abschnitt verweist Cato auch auf einen gedanklichen Gegenspieler. Bei Epikur (341 v. Chr.) steht gerade der Begriff der Lust im Vordergrund. In Bezug auf die soteriologische Funktion der Philosophie allerdings scheinen sie sich sehr nahe zu sein. Auch für Epikur ist es die Tätigkeit des Philosophierens, die als Bedingung einer gesunden Seele und des menschlichen Glücks, für eine Bewältigung des Alterns sorgt. „Philosophieren also muss der Jüngling wie der Greis, der eine, um alternd jugendfrisch zu bleiben an seinen Gütern aus Dankbarkeit für das Vergangene, der andere, um zugleich jung und altersweise zu sein aus mangelnder Furcht vor dem Künftigen.“ (Brief an Menoikeus 42/43) Die Bewältigung des Alterns liegt hier in der Transzendenz der Lebensalter, durch die der Alte jung bleibt so wie der Junge schon etwas vom Alten hat.

mit den Freunden als das Essen und Trinken, er genießt die kleinen Freuden an der Empfindung von Wärme oder Abkühlung wie die großen Freuden der Rede und der wissenschaftlichen Studien sowie die Freuden des Ackerbaus und des durch Tugendhaftigkeit erworbenen Ansehens. Wenn auch im Altern die sinnlich-körperlichen Lüste schwinden, so werden Scipio und Laelius ihr Alter doch mit Gelassenheit bewältigen können, weil sie einem „rohen, rasenden Herrn entronnen“¹⁷ sind und die Freuden des Geistes genießen.

Und was schließlich die Nähe des Todes anbelangt, den vierten gängigen Anklagepunkt gegen das Alter, so hält Cato dem entgegen, dass es armselig sei, wenn man als Greis noch immer nicht gelernt habe, den Tod gering zu achten.¹⁸ Seine gelassene Geringschätzung des Todes, sein beruhigendes Gefühl „nach langer Seefahrt endlich in den Hafen zu gelangen“¹⁹, speist sich aus zwei Quellen. Zum einen aus der vernünftigen Überlegung, dass die Nähe des Todes eigentlich nichts Neues sei, da dieser einen ja schließlich immer treffen könne, wobei er für den alten Menschen wenigstens das natürliche Ende eines erfüllten Lebens ist. Zum zweiten aber gibt Cato in diesem Abschnitt vor allem eine Reihe von Gründen an, die seiner Ansicht nach darauf hindeuten, dass die Seele unsterblich ist. In diesem Glauben hat er auch schon den Tod seines Sohnes „mannhaft ertragen“²⁰. Das Alter kann also mit Gelassenheit bewältigt werden, weil der Tod die Seele „an einen Ort führt, wo ihr ewiges Leben bescheiden ist“²¹. Und selbst wenn der Alternde einen solchen Glauben nicht teilt oder der Gläubige sich in seinem Glauben irrt, so ist doch der Tod gering zu achten, weil wir dann in der völligen Auslöschung durch den Tod auch nicht unglücklich sein können und der Tod des gereiften Menschen schlichtweg dem rechten Maß der Natur entspringt.

Somit ist die Bewältigung des Alters durch Gelassenheit bei Cicero in zweifacher Weise eine Bewältigung durch Tugendhaftigkeit. Zum einen ist die Gelassenheit selbst eine Tugend, insofern sie einher geht mit besonnener Überlegung und Weisheit: Der Alternde kann die gängigen Anklagepunkte gegen das Alter wohlüberlegt zurückweisen und sich dem Alter in Gelassenheit stellen. Zum zweiten bietet das Alter die Möglichkeit, sich

¹⁷ Ebda. S. 69.

¹⁸ Ebda. S. 89-111.

¹⁹ Ebda. S. 95.

²⁰ Ebda. S. 109.

²¹ Ebda. S. 89.

weiterhin gelassen in der Ausübung der Tugenden – Selbstbeherrschung und Klugheit – zu betätigen und so auch den Lebensabschnitt des hohen Alters erfolgreich zu bewältigen.

Cicero betrachtete sein Unternehmen, sich selbst von der Last des Alters zu befreien und gleichzeitig die Kompetenz der Philosophie zu belegen, als erfolgreich.

„Mir jedenfalls war die Abfassung dieses Buches so angenehm, dass sie nicht nur sämtliche Beschwerden des Alters beseitigt, sondern das Alter sogar behaglich und angenehm gemacht hat. Nie wird man also die Philosophie würdig genug lobpreisen können, deren folgsamer Zögling ja seine gesamte Lebenszeit ohne Beschwerde verbringen kann.“²²

Die Philosophie ist hier eine Einübung in Gelassenheit und die Übung der Tugenden. Als solche vermag sie nach Cicero nicht nur das hohe *Alter* erfolgreich zu bewältigen, sondern auch das *Altern*, insofern man es als jeden Lebensabschnitt tragend und beeinflussend fasst.

Diese philosophische Zuversicht Ciceros können viele von uns heute wohl nicht mehr teilen, weil sie auf zwei fragwürdigen Grundannahmen beruht. Zum einen ist der antike Glaube an die Aufgehobenheit des Menschen in Natur²³ und Kosmos, d.h. die Unsterblichkeit der Seele, die es erlaubt, dem Altern als Prinzip des Vergehens in beruhigender Weise etwas Bleibendes und Beständiges gegenüberzustellen. Zum zweiten werden wohl Ciceros Überbewertung der geistigen Tätigkeiten und seine Geringschätzung der sinnlichen Vergnügen unseren Klagen wider das Alter nicht vollends gerecht.

1.1.2 Platons Kephalos und der maßvolle und gerechte Charakter

Ciceros *De senectute* ist Sokrates' Gespräch mit Kephalos aus Platons *Politeia* nachgebildet. Kephalos ist der altgewordene Vater des Polemarchos, der nach Selbstauskunft nicht mehr genug Kraft hat, um auf den Marktplatz zu gehen. Das Alter ist hier nicht nur bestimmt durch eine hohe Anzahl an Lebensjahren, sondern auch durch den Rückzug aus dem öffentlichen Leben. Bei Platon sind es mehrere junge Männer, die gespannt den Ausführungen des Älteren folgen. Auf die Frage von Sokrates, ob Kephalos das Alter für eine Bürde halte oder nicht, antwortet dieser zunächst, dass in der Tat viele seiner Altersgenossen über ihr Alter klagen würden.

„Die meisten von uns jammern nur dabei, weil sie sich nach den Freuden der Jugend sehnen und sich erinnern der Liebesgenüsse, der Gelage und Genüsse und all der ähnlichen Dinge; und sie sind

²² Ebda. S. 21.

²³ „Dem Guten aber ist alles zuzurechnen, was der Natur gemäß ist. Was aber ist so naturgemäß wie das Sterben alter Menschen?“ Ebda. S. 93.

verdrossen, als ob sie weiß Gott wie viel verloren hätten, als ob ihr Leben damals wunderbar gewesen, ihr heutiges ein Nichts wäre.“²⁴

Mit dem Argument, dass es aber vielen anderen Gleichaltrigen inkl. ihm selbst nicht so gehe, schreibt Kephalos dem Gejammer und der Verdrossenheit eine andere Ursache zu.

„Aber an alldem (...) ist nur eines schuld – nicht das Greisenalter, Sokrates, sondern der Charakter des Menschen; wären sie maßvoll und verträglich, dann wäre auch das Greisenalter eine erträgliche Last; so aber sind Greisenalter und Jugend, mein Sokrates, für diese Leute gleich beschwerlich.“²⁵

Kephalos spricht auch nicht nur von einer „erträglichen Last“, sondern auch noch positiver vom höheren Alter: Er attestiert dem Gealterten „heiligen Frieden“ und „Freiheit“, weil er nun von den „vielen rasenden Herren“ der Leidenschaften befreit sei.²⁶

So gibt es also in Platons Dialog diejenigen Alternden, die ihr Altern erfolgreich bewältigen und diejenigen, die darüber klagen und jammern. Die platonische Ideenlehre mit ihrer Abwendung vom Körperlich-Sinnlichen und ihrer Hinwendung zum Geistig-Seelischen ist die Grundlage für eine mögliche Bewältigung des Alters. Wer sich sein Leben lang maßlos an den sinnlichen Genüssen orientiert hat, dem wird mit Kephalos das Alter zur Last. Wer aber sein Leben „maßvoll und verträglich“ gewesen ist, wer seine Leidenschaften gezügelt hat, der weiß im Alter die Befreiung zum Geistigen zu schätzen.

Der junge Sokrates aber lässt noch nicht locker und möchte vom Älteren wissen, ob es nicht eher sein Reichtum als sein Charakter sei, der ihn im Alter tröste. Kephalos gesteht einerseits zu, dass die Armut das Alter durchaus beschwerlich machen kann, bleibt aber umgekehrt dabei, dass der Reichtum nur dann einen Frieden im Alter ermögliche, wenn der Reiche ein „vernünftiger Mensch“, d.h. „maßvoll und verträglich“ sei. Die Bewältigung des Alterns ist in Platons Dialog durch Altersarmut erschwert, aber eben nicht unmöglich, weil die wichtigste Bedingung für das Gelingen der Bewältigung eben ein maßvoller und verträglicher Charakter ist.

Für Kephalos hat der Reichtum noch eine weitere positive Bewandtnis. Zunächst gesteht er zu, dass das Alter auch eine Zeit der Furcht vor dem mythenumrankten Hades sei:

„(...) wer hier Unrecht getan, der müsse dort büßen (...).“²⁷ Der Alternde lässt sein Leben in moralischer Hinsicht Revue passieren und überlegt, ob er anderen Menschen Unrecht getan hat. Für Kephalos hat der „Besitz an Vermögen“ ein „reichlich Verdienst“ an einem gerecht geführten Leben und damit an einem furchtlosen Hinübergehen in den Hades. Der materielle Reichtum wird gemäß dieser Position also nicht missachtet, sondern er schränkt

²⁴ Platon: Der Staat (Politeia), hrsg. u. übers. v. Karl Vretska. Stuttgart 1981, S. 84-88.

²⁵ Ebda.

²⁶ Ebda.

²⁷ Ebda.

dessen Bedeutung ein. Die notwendige Bedingung für die Bewältigung des Alterns ist ein tugendhaftes Leben, zu dem neben der maßvollen Zügelung der Leidenschaften ganz wesentlich auch die Gerechtigkeit gehört: Wer maßvoll und gerecht lebt, dem ist das Alter keine Last. Die materielle Sättigung kann hier einen wichtigen Beitrag leisten, sie ist aber keine notwendige Bedingung.

Doch macht diese letzte Textpassage über den Hades noch einen anderen Aspekt sehr deutlich. Zur erfolgreichen Bewältigung des Alterns gehört in der Antike die Gewissheit einer ewigen Eingebundenheit des Menschen in den Kosmos. Wenn ich immer maßvoll und verträglich gelebt habe, und darüber hinaus anderen gegenüber nicht ungerecht gewesen bin, dann sind mir nicht nur die Verluste des Alterns keine Bürde, sondern darüber hinaus begleitet mich „des Alters Freundin, die süße Hoffnung“²⁸, die mir den letzten Lebensabschnitt bewältigen hilft, indem sie annonciert, dass das Ende meiner empirischen Existenz nicht mein ganzes Ende ist. Die Bewältigung des Alterns besteht in Platons Dialog in einem tugendhaften Leben, dem die Unsterblichkeit der Seele winkt.

1.1.3 Seneca und die lebenslange geistige Zeitautonomie

Senecas Ausgangspunkt in seiner Schrift *Von der Kürze des Lebens*²⁹ ist die anscheinend weit verbreitete Klage der Menschen, das Leben sei zu kurz. Die Menschen leiden unter ihrem Altern, weil ihnen die eigene Lebenszeit allzu schnell verrinnt. Der stoische Philosoph aber widerspricht dieser Klage, denn: „(...) das Leben ist lang, wenn man es recht zu brauchen weiß.“³⁰ Man müsste also gar nicht unter dem Altern leiden, wenn man es nur recht zu bewältigen wüsste. Was aber ist der rechte Gebrauch des Lebens? Wie lässt sich das Altern nach Seneca bewältigen?

Gemäß dem Grundgedanken jeder stoischen Philosophie liegt das menschliche Glück nicht darin, sich mit seinen Begierden in die äußere Welt und ihre Möglichkeiten zu stürzen, um dort sinnliche Erfüllung zu erhaschen, sondern in uns selbst. Entsprechend beklagt auch

²⁸ Ebda. Platon entnimmt diese Formulierung einem Vers von Pindar. In einer anderen Übersetzung ist die Rede von einer „die süße, das Herz anschwellende Alterspflegerin Hoffnung“. A.a.O. Platon: *Politeia*, S. 215.

²⁹ Seneca: *Von der Kürze des Lebens*, München 2007

³⁰ Ebda. S. 6.

Seneca das Verpassen der Möglichkeit, „zu sich selbst zu kommen“³¹ und das Unvermögen, sich selber anzugehören³².

Er führt die Klagen über das schnelle Altern zurück auf ein falsches Verhältnis des Menschen zur eigenen Zeitlichkeit. Wer sein Leben lang geschäftig an sich vorbei gelebt hat, dem wird auch das Alter zur Qual und sein verfehltes Leben wird ihm nun bewusst. Um wesentliches hat er sich sein Leben lang nicht bekümmert. Wer jedoch sein Leben lang einen bewussten Umgang mit seiner Zeit gepflegt hat, d.h. wer bewusst gealtert ist, der geht auch „festen Schrittes in den Tod“.³³ Dem unglücklichen Alternden wird sein falsches Verhältnis zur eigenen Zeitlichkeit offenbar, wenn er im Alter verzweifelt eine Beschäftigung sucht, weil Rast und Muse ihm unaushaltbar sind. Ist dann aber eine Beschäftigung gefunden, so vollzieht sich diese schon in der nahezu panischen Angst, dass sie gleich wieder vorbei sein könnte, und jede folgende Phase der Nicht-Beschäftigung wird erneut zu einem leeren Zwischenraum des Wartens.³⁴

Ähnlich wie Platons Kephalos und Cicero und doch expliziter verbindet Seneca die höheren Lebensalter in ganz fundamentaler Weise mit den vorhergehenden Lebensaltern. Es ist die Ein- und Ausübung der Tugenden in der Jugend- und Erwachsenenzeit, die nicht nur in diesen Lebensjahren ein gutes und glückliches Leben gewährleistet, sondern darüber hinaus auch für eine gute Bewältigung der höheren Lebensalter sorgt. Bei Seneca nun ist die primäre Tugend ein spezifisches Verhältnis zur eigenen Zeitlichkeit, zum eigenen Altern. Wer schon als Erwachsener ein gutes Verhältnis zum eigenen Altern eingeübt hat, dem wird auch das höhere Alter nicht zum Problem, er wird keine Kürze des Lebens zu beklagen haben. Das Altern ist nicht erst im hohen Alter eine Herausforderung, sondern eigentlich das gesamte Leben lang.

Dieses im Leben zu erlernende angemessene Verhältnis zur eigenen Zeitlichkeit ist für Seneca die geistige Zeitautonomie. Selbstbestimmt über die eigene Lebenszeit zu verfügen, das heißt, weder dem weltlichen Beschäftigungswahn (öffentliche Ämter, „Geschäftsmänner“) zu verfallen³⁵, noch sich seine Lebenszeit von den Mitmenschen und

³¹ Ebda. S. 8.

³² Ebda. S. 10.

³³ Ebda. S. 41.

³⁴ Ebda. Abschnitt 16.

³⁵ Vgl. S. 15-39.

deren Sorgen und Ansprüchen rauben zu lassen³⁶. Es geht ihm um eine bewusste Ökonomie der eigenen Lebenszeit, darum, der „sparsamste Hüter“³⁷ seiner Zeit zu sein. Kontinuierlich seine „Lebensrechnung“ aufzustellen sei besser als sich „staatlichen Getreiderechnungen“ zu widmen.³⁸ Man solle sich Zeit zu nehmen für „ernstliche Beschäftigung, für das Studium der Beredsamkeit und der höheren Wissensfächer“.³⁹ Die erforschende Beschäftigung mit der Gottheit, dem Schicksal der menschlichen Seele und den Elementen und Gestirnen sorgt für eine „gründliche Verabschiedung aller Leidenschaften“, für eine „sichere Kunde über Leben und Sterben“ und für „eine tiefe Seelenruhe“.⁴⁰ In dieser geistigen Gemütsruhe ist die Unzufriedenheit über das schnelle Vergehen der eigenen Lebenszeit bewältigt, weil man nicht mehr vom unendlichen Streben nach sinnlicher Befriedigung und der Angst vor dem Vorbei des Genusses geplagt werde, sondern in seiner jeweiligen Gegenwart ruhe.

Um auf diesem schweren Weg zu bestehen, ist es hilfreich, sich einen Weisen als Meister zu erwählen. Der Weise ist definiert durch sein besonderes Verhältnis zur Zeit: Er erinnert die Vergangenheit, er nutzt die Gegenwart und macht im Voraus die Zukunft sich zu Eigen. Der Weise hat auch Zugang „zu den herrlichsten Schätzen, die durch die Bemühungen anderer aus der Finsternis ans Licht gezogen sind“⁴¹ und steht damit in Bezug zur Ewigkeit. Er lebt so, dass von ihm etwas bleibt, nämlich die Weisheit, die seine Sterblichkeit überdauert.⁴² Der weise Meister ist der Bewältigungsmeister des Alterns. Ihm erscheint sein Leben lang.⁴³

Diese Bewältigung des Alterns im geglückten Selbstverhältnis zeitlicher Autonomie ist nach Seneca in zweierlei Hinsicht gefährdet: Zum einen durch die Verausgabung an einen weltlichen Beschäftigungswahn und zum anderen durch die anderen Menschen, die bei Seneca immer auch als Zeitdiebe erscheinen.

Als Beispiele für den weltlichen Beschäftigungswahn nennt Seneca eine Reihe bekannter Männer in öffentlicher Ämtern, die mit ihrer Weltausrichtung trotz Macht und Ruhm nicht

³⁶ Vgl. S. 7-12, S. 31.

³⁷ Ebda. S. 26.

³⁸ Ebda. S. 69.

³⁹ Ebda. S. 25.

⁴⁰ Ebda. S. 73.

⁴¹ Ebda. S. 54.

⁴² Ebda. S. 59.

⁴³ Ebda. S. 60.

wirklich glücklich sind, sondern sich selbst nach Ruhe und Muße sehnen⁴⁴, und die „Geschäftsmänner“, deren Leben deshalb so kurz ist, weil sie nur in der Gegenwart leben können und mit ihrer eigenen Vergangenheit wie Zukunft nichts anzufangen wissen.⁴⁵ Dem Verdikt des Beschäftigungswahns verfallen bei Seneca jedoch auch die sogenannten „beschäftigten Müßiggänger“, die einen dekadenten Lebensstil pflegen und ihre Zeit sinnlos verausgaben an die Pflege ihrer teuren Antiquitäten, die Betrachtung ringender Knaben, das tadellose Aussehen ihres Kopfes und andere Ingredienzen der feinen und gehobenen Lebensart.⁴⁶ Und gefeit sind auch nicht die wissenschaftlich Tätigen, sofern sie sich der Erzeugung überflüssigen Wissens widmen.⁴⁷ All diesen *occupati* ist gemeinsam ein Mangel an Zeitautonomie, sie sind nach Seneca nicht Herr über ihre eigene Zeit. Entweder merken sie vor lauter Beschäftigung gar nicht, wie ihre Lebenszeit vergeht, oder aber sie leiden unter dem schnellen Vergehen. Spätestens im höheren Alter beklagen sie sich dann über die Kürze des Lebens. Diejenigen, die vorher gar nicht auf ihre Zeit geachtet haben, sind plötzlich überrascht, dass sie alt geworden sind. Ihnen wird das Alter nun in doppelter Hinsicht zur Qual. Zum einen macht ihnen das späte Bewusstsein ihres verfehlten Lebens zu schaffen. Zum anderen ist ihnen die Muße des Alters unaushaltbar, denn nie haben sie auch deren Ausübung gelernt. Die *occupati* schaffen es nicht, das Altern zu bewältigen.⁴⁸

Die eigene Zeitautonomie ist zum anderen ständig bedroht durch den Zeitdieb Mitmensch. Seneca beklagt, „viele kommen nicht los von dem Glücke anderer“⁴⁹, „der eine dient diesem, der andere jenem, keiner sich selbst“⁵⁰. So möge insbesondere der Höherbetagte sich fragen, wie viel ihm von seinem Leben durch andere – die Ehefrau, die Geliebte, die Klienten, Gläubiger usw. – weggenommen wurde.⁵¹

Dieser Grundgedanke impliziert auf den ersten Blick eine gewisse Asozialität in Senecas Ethik eines guten Lebens. Er wendet sich gegen die Bereitschaft „jemandem seine Jahre zu

⁴⁴ Ebda. S. 15-23.

⁴⁵ Ebda. S. 36-39.

⁴⁶ Ebda. S. 42-47.

⁴⁷ Ebda. S. 48-53.

⁴⁸ Zu den *occupati* zählt Seneca ebenfalls noch die „beschäftigten Müßiggänger“ und so manche wissenschaftlich Tätigen (Vgl. S. 42-53).

⁴⁹ Ebda. S. 7.

⁵⁰ Ebda. S. 9.

⁵¹ Ebda. S. 12.

schenken“.⁵² Dies geht soweit, dass sogar jegliche Vorbereitungen für die Zeit nach dem eigenen Tode, die Sorge um die Weiterlebenden – eine ethische Einstellung par excellence – von ihm als Irrweg angesehen wird.⁵³ Es scheint so, als wäre die Bewältigung des Alterns nur durch den Rückzug vom Anderen möglich. An anderer Stelle jedoch wird die Begegnung mit dem Anderen wieder positiv eingeführt. In erkenntnistheoretischer Hinsicht verdankt der Weise seine Weisheit anderen, denn er hat Zugang „zu den herrlichsten Schätzen, die durch die Bemühungen anderer aus der Finsternis ans Licht gezogen sind“.⁵⁴ Aber auch in ethischer Hinsicht ist der Weise jetzt derjenige, der den Anderen empfängt, der ihn „glücklicher und zu einem wärmeren Freunde“ machen will.⁵⁵ Wie lässt sich das vereinbaren mit der vorherigen Abwertung des Anderen zum Zeitdieb? Vermutlich impliziert das von Seneca als erstrebenswert ausgezeichnete geistige Selbstverhältnis des Menschen doch einen spezifischen Fremdbezug, der sich von den Ansprüchen der *occupati* unterscheidet. Eine mögliche Unterscheidung, die den Widerspruch auflösen könnte, die in diesem Text von Seneca jedoch nicht explizit gemacht wird, wäre: Die Bewältigung des Alterns misslingt, wenn man sich an die Anderen verliert und kein zeitautonomes Selbst mehr ist, und sie gelingt, wenn man als ebensolches Selbst dem Anderen ein Freund sein kann.

So lässt sich sagen, dass wir bei Seneca das philosophische Konzept einer Bewältigung des Alterns durch geistige Lebenszeitautonomie vorliegen haben. Mit einem anderen modernen Begriff: Es ist die *bewusste* Aneignung der eigenen Lebenszeit – das *bewusste* Altern, mit dem das Altern bewältigt werden kann. Wer die eigene Vergänglichkeit und die Begrenztheit der Zeit von Anfang an mitbedenkt, wer seine Lebenszeit im eigene Sinne zu nutzen versucht und dabei den „großen Fragen“ nicht ausweicht, der steht in einem bewussten Verhältnis zum eigenen Altern. Die Bewältigung des Alterns besteht hier nicht darin, den Jungbrunnen entdeckt zu haben, sondern darin, in der begrenzten Dauer des eigenen Lebens gut mit dem Altern fertig zu werden. Senecas Seelenruhe ist der gelingende „Ruhestand“ mitten im Leben. Diese Bewältigung des Alterns ist nicht erst im höheren Alter zu leisten, sondern sie ist eine lebenslange Aufgabe. Das eigene Altern wird vollständig bewältigt erst im lebenslangen „Ruhestand“. Angesichts von Senecas

⁵² Ebda. S. 31.

⁵³ Ebda. S. 77.

⁵⁴ Ebda. S. 54.

⁵⁵ Ebda. S. 56f.

unglücklichen Alten erscheint der heute oft gehörte Vorsatz, sich als Pensionär oder Rentner endlich in Ruhe um sich selbst zu kümmern und gut auf die eigene Zeit zu achten, widersprüchlich und unzureichend. Womöglich ist es schon zu spät, um das jetzt noch lernen zu können; vielleicht ist die bleibende Zeit schon zu kurz, um es wirklich noch genießen zu können; und vielleicht ist auch der Blick zurück ein reumütiger.

Weiter gehört zu diesem stoischen Konzept einer Bewältigung des Alterns auch die philosophische Strategie, mit einer unsterblichen Tugend dem eigenen Altern etwas Beständiges und Bleibendes entgegen zu setzen. Durch das tugendhafte Verhalten hat der Alternde teil an einer Entität, die nicht mit ihm vergehen wird. Und wenn es gut läuft, dann wird der tugendhafte Einzelne darüber hinaus auch nach dem Ende seines Alterns noch lange von den Lebenden erinnert werden.

1.2 Die Bewältigung des Alterns durch altersgerechte Geistesart bei A. Schopenhauer

In seinem Text *Vom Unterschiede der Lebensalter*⁵⁶ schreibt Schopenhauer den menschlichen Lebensaltern unterschiedliche Haltungen und Verhaltensweisen zu.⁵⁷ Weil dem Text als Motto ein Satz Voltaires vorangestellt ist, *Qui n'a pas l'esprit des son âge, de son âge a tout le malheur*⁵⁸, gehe ich davon aus, dass die vorgestellten Unterschiede der Lebensalter nicht nur rein deskriptiv, sondern auch präskriptiv im folgenden Sinne gemeint sind: Man bewältigt sein jeweiliges Lebensalter am besten, wenn man sich der jeweils dazu passenden Geistesart anvertraut. Es handelt sich also bei Schopenhauer nicht nur um eine Bewältigung des *höheren* Lebensalters, sondern um eine Bewältigung des Durchgangs durch alle Lebensalter, mithin also eine Bewältigung des lebenslangen Alterns.

Schopenhauers Text durchzieht primär die grundlegende Opposition von Jugend und Alter. Er unterteilt das menschliche Leben in zwei Lebenshälften, „die ersten vierzig Jahre“ und „die folgenden dreißig“.⁵⁹ Innerhalb dieser Lebenshälften aber gibt es dann jeweils nochmals eine Zweiteilung in Kindheit und „das jugendliche Alter“ (nicht zu verwechseln mit der *Jugend*) sowie „die besten Jahre“ und das höhere Alter.⁶⁰ Auffällig ist, dass der doch zumeist als Pessimist oder Misanthrop gescholtene Schopenhauer allen Lebensaltern ihre spezifischen Vorzüge abgewinnen kann. „(...) die Jugend ist die Zeit der Unruhe; das Alter die der Ruhe: schon hieraus ließe sich auf ihr beiderseitiges Wohlbehagen schließen.“⁶¹ Alle Lebensalter lassen sich mit einer ihnen jeweils adäquaten Haltung gut bewältigen.

Die kindliche Haltung zur Welt sei geprägt durch eine – vom späteren begrifflichen Denken zu unterscheidende – poetische Anschauungsweise, in der in jedem Einzelding das

⁵⁶ Schopenhauer, Arthur: *Vom Unterschiede der Lebensalter*, in: ders.: *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Frankfurt a.M. 1976, S. 208-232.

⁵⁷ Es gibt in der griechisch-römischen Antike einige Vorläufer einer solchen Ethik der Lebensalter. Der prominenteste unter den Philosophen ist sicherlich Aristoteles, dessen Charakterisierungen der Lebensalter jedoch im begrenzten Kontext der Zuhörerpsychologie der Rhetorik stehen und der deshalb von mir vorab nicht aufgenommen wurde. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, Stuttgart 1999, Zweites Buch, 1389a – 1391a.

⁵⁸ A.a.O. Schopenhauer 1976, S. 208. *Wer nicht die Geistesart seines Alters hat, der hat all das Unglück seines Alters.*

⁵⁹ Ebda. S. 224.

⁶⁰ Ebda. S. 211.

⁶¹ Ebda. S. 226.

Wesentliche gesehen wird, so dass im einzelnen Baum die gesamte Welt aller Bäume erscheint, ganz so, als wäre er der Einzige seiner Art. Diese anschauliche Haltung zur Welt aber ist für Schopenhauer nicht einfach nur naiv, sondern sie ist der „Fonds und Gehalt aller unserer Erkenntnisse“⁶², die wir in späteren Lebensaltern noch haben werden. Unsere spätere Moralität und Intellektualität ist weitaus abhängiger von der jeweiligen Tiefe, mit der die kindlichen Anschauungen vollzogen wurden als von den folgenden begrifflich orientierten Erziehungskünsten. Zum „Glücke der Kindheit“⁶³ gehört nach Schopenhauer auch, dass diese anschauliche Haltung zur Welt aus freudiger Neugier und Wissbegier und nicht so sehr aus interessegeleiteten Begierden besteht, die „mit Schmerz und Trübsal stark versetzt“ seien.⁶⁴ In Bezug auf die Zeitwahrnehmung ist für Schopenhauer das erste Viertel unseres Lebens gar das „glücklichste“, weil in ihm die Zeit so langsam vergeht.⁶⁵

Auch der „Rest der ersten Lebenshälfte, die so viele Vorzüge vor der zweiten hat, also das jugendliche Alter“⁶⁶ ist „die befruchtende Zeit für den Geist“, geprägt von der Anschauung „tiefe(r) Wahrheiten“ und von starken Eindrücken.⁶⁷ Für ihn gilt darüber hinaus, dass sich beim jungen Menschen ein „herrlich“ Sehnen nach der Welt und ihren Dingen ausbildet, die vor ihm liegt „wie ein Eden“.⁶⁸ Er freut sich auf die Welt und das, was sie zu bieten scheint. Und wenngleich auch diese einsetzende Jagd nach dem Glück schon von den ersten Enttäuschungen getrübt wird – die Welt hält ihre vermeintlichen Versprechen nicht, so ist Schopenhauers Charakterisierung der ersten Lebenshälfte als geprägt von „unbefriedigte(r) Sehnsucht nach Glück“ doch immer auch positiv zu verstehen: Es gibt in diesem Lebensalter noch die beschwingende Sehnsucht und die schöne Hoffnung auf Befriedigung.⁶⁹ Wenn er nichtsdestotrotz zur besseren Bewältigung dieser Jahre auch eine

⁶² Ebda. S. 210.

⁶³ Ebda. S. 211.

⁶⁴ Ebda. S.210. Vgl. auch Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II,1160, Köln 2009, vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859. Demnach mache das kindliche Übergewicht der Gehirnfunktion gegenüber der Genitalfunktion „erklärlich, daß die Kinder, im allgemeinen, so klug, vernünftig, wißbegierig und gelehrig, ja im ganzen zu aller theoretischen Beschäftigung aufgelegter und tauglicher, als die Erwachsenen, sind: sie haben nämlich infolge jenes Entwicklungsganges mehr Intellekt als Willen, d.h. als Neigung, Begierde, Leidenschaft.“

⁶⁵ A.a.O. Schopenhauer (1976), S.216.

⁶⁶ Ebda. S. 211.

⁶⁷ Ebda. S. 221.

⁶⁸ Ebda. S. 211.

⁶⁹ Was auch im Bild vom „gestickten Stoffe“ deutlich wird, dessen Vorderseite schöner sei als die – dafür aber lehrreichere – Kehrseite. Ebda. S. 214.

„zeitige Belehrung“ über „den Wahn, dass in der Welt viel zu holen sei“, vorschlägt⁷⁰, so konzessiert er doch zugleich, dass diese nur eine negative, d.h. beschneidende Erziehung wäre.⁷¹ Schopenhauer rühmt die Heiterkeit und den Lebensmut der Jugend, selbst wenn sie dem Älteren als naive Trugbilder erscheinen mögen.⁷² In diesem Sinne sind auch seine beiden Bemerkungen zu verstehen, dass der Ältere oftmals die Urteile und Leistungen seiner jungen Jahre allzu gering achte⁷³, und dass beim jungen Menschen ein frühes abgeklärtes Zurechtfinden in der Welt ein „schlechtes Zeichen“ sei⁷⁴.

In der zweiten Lebenshälfte stellt sich dann sukzessive eine Desillusionierung des jugendlichen Sehns und Hoffens ein. In Bezug auf die Mitmenschen klingt das bei Schopenhauer so:

„Wenn, in meinen Jünglingsjahren, es an meiner Tür schellte, wurde ich vergnügt: denn ich dachte, nun käme es. Aber in spätern Jahren hatte meine Empfindung, bei demselben Anlaß, vielleicht mehr etwas dem Schrecken Verwandtes: ich dachte: ‚da kommts‘.“⁷⁵

Doch ist diese Ernüchterung eben nicht nur ein Schrecken, sondern sie hat auch ihre Vorzüge: So habe der einsame junge Mensch die unangenehme Empfindung, von der Welt und den Anderen „verlassen zu sein“, der einsame gereifte Mann hingegen die angenehme und auf Bekanntschaft mit der Welt beruhende Empfindung, „ihr entronnen zu sein“.⁷⁶ Die zweite Lebenshälfte ist dank der Befreiung von „Hirngespinsten“ durch eine allgemeine Beruhigung geprägt: Statt des Strebens nach außergewöhnlichen Genüssen der Genuss einer schlichtweg erträglichen Gegenwart sowie die Freude an Kleinigkeiten. Erst jetzt gelange der Mensch zu einer vollständigen und angemessenen Vorstellung vom Leben.⁷⁷ Zu den Vorzügen dieser sogenannten „besten Jahre“ zählen Lebenserfahrung, Gelehrsamkeit und ein besseres Verständnis aller Zusammenhänge⁷⁸, bessere Urteilskraft, mehr Durchdringung und Gründlichkeit⁷⁹ sowie eine bessere Selbst- und

⁷⁰ Ebda. S. 212.

⁷¹ Ebda. S. 213.

⁷² Ebda. S. 215.

⁷³ Ebda. S. 224.

⁷⁴ Ebda. S. 215.

⁷⁵ Ebda. S. 212f.

⁷⁶ Ebda.

⁷⁷ Ebda. S. 223.

⁷⁸ Ebda. S. 222.

⁷⁹ Ebda. S. 223.

Fremderkenntnis⁸⁰. Dass man nun beginne, die Nichtigkeit der menschlichen Existenz zu erkennen, ist für Schopenhauer nicht etwa ein Verdikt dieses Lebensalters sondern dessen Vorteil. Es gilt ihm gerade derjenige Mensch als vorzüglich, der seine „besten Jahre“ mit Misanthropie bewältigt.⁸¹

Die Nichtigkeit des Lebens wird vor allem deutlich durch den im zweiten Lebensabschnitt zunehmenden Wegfall so mancher Leidenschaft. Doch ist auch dies keineswegs – und hier steht Schopenhauer in der Tradition der Antike – eine traurige Angelegenheit, denn gerade die Leidenschaften standen unserem Glück bisher durchaus im Wege. Der „Geschlechtstrieb“ sei ein „Dämon“, unter dessen „Frondienst“ wir in jüngeren Jahren zu darben hatten.⁸² Der Grundgedanke Schopenhauers ist, dass die äußere Welt keine Befriedigung für unsere zahlreichen Wünsche und Begierden bereithält und unser entsprechendes Streben mehr Pein als Freude bereitet. Dem Alter hingegen eignet nun eine befreite Heiterkeit, weil wir diese Fesseln los sind und nicht mehr von unseren Leidenschaften durch die Straßen getrieben werden. Die Weisheit des Alters besteht in Gemütsruhe und unverstellter Erkenntnis, dem befreienden Verlust von früheren „Illusionen, Schimären und Vorurteilen“, die wir einst über die Möglichkeiten der Welt hegten.⁸³ So ist im Ganzen genommen in diesem Lebensalter, sofern man gesund ist, „die Last des Lebens“ geringer als in der Jugend.⁸⁴

Das vierte Lebensalter, der zweite Teil der zweiten Lebenshälfte, beginnt mit „dem Eintritt der Schwäche und der Beschwerden des höhern Alters“⁸⁵. Doch ähnlich wie Cicero ist auch Schopenhauer der Ansicht, dass sich dies durch geistige Genüsse, „die eigene innerste Selbstbildung“ oder das Lehren und Sprechen kompensiert lässt.⁸⁶ Hierzu gehört vor allem auch die Altersweisheit. Erst im „späteren“ und „höheren“ Alter erlangt der Mensch „die unmittelbare, aufrichtige und feste Überzeugung von der Eitelkeit aller Dinge und der Hohlheit aller Herrlichkeiten der Welt: die Schimären sind verschwunden.“ Auch dies ist wiederum kein Grund für Trübsal, sondern eine Weise der Bewältigung dieses

⁸⁰ Ebda. S. 224.

⁸¹ Ebda.

⁸² Ebda. S. 226.

⁸³ Ebda.

⁸⁴ Ebda. S. 221.

⁸⁵ Ebda.

⁸⁶ Ebda. S. 228.

Lebensabschnittes, denn der Gealterte genießt „eine besondere Gemütsruhe, in welcher er lächelnd auf die Gaukeleien der Welt herabsieht“.⁸⁷ Sie ist verbunden mit der wesentlichen Erkenntnis, dass Glück in der Abwesenheit von leiblichen und seelischen Schmerzen und nicht in der Anwesenheit von Genuss oder „Prunk“ besteht: Der Greis weiß wie kein anderer, dass die Sehnsucht nach Genuss verklavt. Der größte spezifische Gewinn des hohen Alters aber ist nach Schopenhauer die Möglichkeit der „Euthanasie“, d.h. hier des altersbedingten Sterbens durch ruhiges Einschlafen.

Wenn Schopenhauer das „Enttäuschtsein“ als „Grundcharakterzug des höheren Alters“ bestimmt⁸⁸, dann ist dies im zweifachen Sinne zu verstehen. Zum einen ist dies für ihn in der Tat eine besondere Auszeichnung dieses Lebensalters: Dem Enttäuschtsein eignet Weisheit und Authentizität, es ist eine Form der Bewältigung des Alters. Zum anderen aber nimmt die Desillusionierung „dem Leben seinen Reiz und der Tätigkeit ihren Sporn“, „was dem Alter einen gewissen grämlichen Anstrich gibt.“⁸⁹ Anders als z.B. Cicero preist Schopenhauer nicht schlichtweg die Vorzüge des Alters, sondern benennt auch dessen Negativitäten. So ist die Rede vom „trübe(n) Ernst“ des gereiften Mannes⁹⁰ oder vom Abstumpfen der Aufmerksamkeit⁹¹. Sogar der eingangs gerüffelte „Geschlechtstrieb“ erhält am Ende nochmal die Andeutung einer gegenstrebigem Beleuchtung:

„Andrerseits jedoch ließe sich sagen, daß nach erloschenem Geschlechtstrieb der eigentliche Kern des Lebens verzehrt und nur noch eine Schale desselben vorhanden sei, ja, dass es einer Komödie gliche, die von Menschen angefangen, nachher von Automaten, in deren Kleidern, zu Ende gespielt werde.“⁹²

Auch diese Einschränkung des Lobes des höheren Lebensalters ist bei Schopenhauer dem allgemeinen Ansinnen geschuldet, die jedem Lebensalter inhärenten Vorzüge herauszustellen. Dabei ist ihm der Nachteil des einen Lebensalters immer der Vorteil des anderen, und umgekehrt. Dies gilt selbst noch für den augenfälligsten Vorteil der Jugend, das Leben noch vor sich zu haben: „(...) und es frägt sich, (...) ob nicht, im ganzen genommen, das Leben eine Sache sei, die es besser ist hinter sich, als vor sich zu haben (...).“⁹³ Die Ausführungen laufen darauf hinaus, jedem Lebensalter eine ihm angemessene

⁸⁷ Ebda. S. 227.

⁸⁸ Ebda.

⁸⁹ Ebda. S. 228.

⁹⁰ Ebda. S. 215.

⁹¹ Ebda. S. 220: „Je älter man wird, mit desto wenigerem Bewusstsein lebt man: die Dinge eilen vorüber, ohne Eindruck zu machen (...).“

⁹² Ebda. S. 226.

⁹³ Ebda. S. 231.

Geistesart zuzuordnen, mit der es bewältigt werden kann. Die altersgerechte Geistesart der Kindheit ist die intensive poetische Anschauung der Welt und ihrer Dinge, diejenige des jugendlichen Alters das leidenschaftliche Ausbilden von lebenstragenden Sehnsüchten und Hoffnungen. Die besten Jahre hingegen bewältigt man nach Schopenhauer durch die Haltung einer befreienden Desillusionierung und die Herausbildung eines fundierten Wissens von der Welt und ihrer Nichtigkeit, beide schließlich gipfelnd in der dem höheren Alter angemessen vollständigen Gemütsruhe und Weisheit.

Betrachtet man Schopenhauers Bewältigung des Alterns nicht mehr nur in Bezug auf die einzelnen Lebensalter, sondern in Bezug auf das Ganze des menschlichen Lebens, dann kann man auch sagen, dass seiner Bewältigung des Alterns durch altersgerechte Geistesart eine Bewältigung des Alterns durch Pessimismus und Misanthropie zugrunde liegt.

Es handelt sich dabei um eine Bewältigung des *Alterns*, weil der Mensch im Gesamtdurchgang durch die Lebensalter – im Altern – eine Desillusionierung seiner Hoffnungen und Sehnsüchte erfährt. Hervorzuheben ist dabei, dass die angenommene Läuterung im zweiten Lebensabschnitt Schopenhauer nicht zu einem einseitig pejorativen Blick auf die erste Lebenshälfte verführt: Die positive Würdigung der ersten Lebenshälfte, ihrer Poesie, ihrer Illusionen und Leidenschaften, gehört konstitutiv mit hinein in diesen Pessimismus und diese Misanthropie. Diese sind bei Schopenhauer eine *Bewältigung* des Alterns, weil – und das ist entscheidend – Pessimismus und Misanthropie hier nicht einfach weltverneinende, nihilistische Haltungen sondern Weisen eines Zurechtkommens und Fertigwerdens mit dem Altern – im Sinne des Durchgangs durch die Lebensalter – sind. Zu dieser Bewältigung gehören sowohl das intensive Ausleben der Illusionen wie auch die Desillusionierung. Sie wäre weitaus weniger erfolgreich, wenn der gealterte Schopenhauer reumütig auf seine eigenen jugendlichen Illusionen blicken müsste. So aber kann der Pessimist und Misanthrop sich im Alter in seiner Negativität gefallen, ja sich förmlich suhlen in seinem leidenschaftlichen Widerstreben, dem Leben als Ganzem irgendetwas Sinnvolles oder Schönes abzugewinnen, weil gerade diese Haltung ihm die Positivität der Bewältigung ermöglichen. Pessimismus und Misanthropie sind nicht einfach nur eine philosophische Abbildung oder Repräsentation der Welt, sondern bereits eine Weise des Umgangs mit ihr, die schon ein bewältigendes Zurechtkommen ermöglicht. Dabei entbehren sie gelegentlich bei aller Ernsthaftigkeit nicht eines unernsten Momentes. Vielleicht wäre Schopenhauer auch als ein Komiker zu sehen, dessen Misanthropie

erheitert und gleichzeitig zu denken aufgibt. Pessimismus und Misanthropie könnten also auch eine Bewältigung des vergänglichen Lebens durch denkwürdige Komik sein.

So sind wir hier weit entfernt von der antiken Bewältigung des Alterns durch Lobpreisung des höheren Alters wie auch überhaupt von einer Lobpreisung des Alterns. Dies liegt vor allem daran, dass Schopenhauer die menschliche Leib- und Sinnlichkeit nicht pauschal zugunsten der geistigen Tätigkeiten abwertet. Seine Bewältigung des Alterns ist nicht einfach nur leibfeindlich. Das Streben nach leiblichen Befriedigungen, so illusorisch und schmerzhaft es sein mag, gehört ihm so wesentlich zu einem menschlichen Leben dazu, dass dessen „Erlöschen“ auch das Alter in ein negativeres Licht rückt. Ich schlage die These vor, dass Schopenhauers Zweifel an den traditionellen Lobpreisungen mit seiner eigenen Erfahrung des Alterns zusammenhängt. In seinem Hauptwerk unterscheidet er zwei Erkenntnisweisen des menschlichen Leibes: Einmal den Leib als „Objekt unter Objekten“ und einmal als „jenes Jedem unmittelbar Bekannte“.⁹⁴ Angewandt auf das Altern lässt sich das wie folgt explizieren. Ich kann mein Altern zum einen mit einer gewissen verallgemeinernden Distanz als das Altern des Menschen im Allgemeinen betrachten und gelange so einfacher zu seiner Lobpreisung. Zum anderen aber erfahre und erlebe ich mich selbst auch in einer subjektiven Innenperspektive als alternd und dann liegt mir eine solche Lobpreisung wahrscheinlich ferner. Gerade angesichts des Alterns kann *jenes Jedem unmittelbar Bekannte* in massiven Widerspruch geraten zu dem objektivierenden und nüchternen Blick auf das menschliche Altern. Was aus der Distanz als menschliche Selbstverwirklichung und glückliche Altersweisheit beschrieben werden kann, erfährt und erlebt der Einzelne womöglich als Drama mit *grämlichem Anstrich*. Im Fortgang seines philosophischen Werks räumt Schopenhauer dieser subjektiven Innenperspektive keinen erkenntnistheoretischen Rang ein, weswegen sie vielleicht auch im hier herangezogenen Text nur qua Zweifel an der Lobpreisung und qua Würdigung der leiblichen Genüsse der Jugend auftaucht.

Dies bedeutet aber andersherum, dass es bei Schopenhauer neben diesem „leiblichen“ Aspekt des Alterns im Sinne von objektiver Körperlichkeit auch den zarten Anfang eines Leibdenkens im Sinne der o.g. subjektiven Innenperspektive gibt.⁹⁵ Mit seiner systematischen Unterscheidung aus dem Hauptwerk ist die Möglichkeit da, eine spezifisch leibliche Erkenntnismodalität zu denken, die ihren eigenen Sinn und philosophischen Wert

⁹⁴ Schopenhauer (2009), 1.Band, 2.Buch, §18.

⁹⁵ Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe, Zug 2003, S. 14ff.

zu behaupten weiß. Bei den folgenden beiden Autoren wird sich zeigen, dass gerade ein Thema wie das menschliche Altern erst in dieser subjektiven Leibperspektive seine ganze existenzielle Bedeutung entfalten kann und sich demgemäß die Frage der Bewältigung in einer intensivierten Brisanz stellt. Mit Schopenhauer hat eine philosophische Bewegung begonnen, die die Bewältigung des Alterns auf die subjektive Perspektive der 1. Person verschiebt.

1.3 Das subjektive Drama der Bewältigung des Alterns bei V. Jankélévitch

Der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch widmet dem Thema Alter und Altern in seiner umfassenden Studie über den Tod ein ganzes Kapitel.⁹⁶ Es befindet sich am Ende des 1. Teils des Buches, in dem er das Phänomen des menschlichen Todes aus der Perspektive der Zukünftigkeit betrachtet: Der Tod wird eines Tages kommen.⁹⁷ Seine Ausgangsfrage im Kapitel *Das Alter* ist daher die Frage nach dem Verhältnis von Alter und Tod, danach, ob das Alter ein schrittweises Sterben, „eine Art aufgelöster Tod“⁹⁸ ist.

Jankélévitch verwendet den Term *Alter* nicht speziell für das *hohe Alter*, sondern bezieht sich damit auf „das Jahr für Jahr fortschreitende Alter“⁹⁹, die Tatsache also, dass wir mit *jedem* Lebensjahr – und im Grunde genommen mit jedem Augenblick – älter werden. Oder anders gesagt: In jedem Augenblick unserer Existenz befinden wir uns in einem bestimmten *Lebensalter*. Auf das Lebensalter *hohes Alter* bezieht er sich zumeist, indem er den Begriff *Greis* verwendet. Den Term *Altern* verwendet er ebenfalls in einem weiten Sinne: Er lässt den Alterungsprozess mit der menschlichen Geburt beginnen. Entscheidend ist aber, dass dieses *Altern* nicht in jedem Lebensalter gleich ist, es erfährt Veränderungen durch seine Dauer.

Die besondere Pointe der Ausführungen von Jankélévitch liegt in der sehr genauen Ausdifferenzierung des gesamten Themas in unterschiedliche Perspektiven. Das subjektive Drama des Alterns spielt in den drei Akten 1.-Person-Perspektive, 2.-Person-Perspektive und 3.-Person-Perspektive.¹⁰⁰ Sie lassen sich als unterschiedliche Modalitäten des Bewusstseins verstehen: Was mit *Alter* und *Altern* gemeint ist und wie wir diese erfahren, hängt ab von der Bewusstseinsmodalität, in der wir das Thema anzielen. In philosophischer Hinsicht geht es ihm dabei um die Rehabilitierung der 1.-Person-Perspektive gegenüber der in der Philosophie zumeist bevorzugten 3.-Person-Perspektive. Es handelt sich um einen Einspruch des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen oder der Einzigartigkeit

⁹⁶ Jankélévitch, Vladimir: *Der Tod*, Frankfurt a.M. 2005, S. 228-265, französische Originalausgabe von 1966.

⁹⁷ Entsprechend behandeln die beiden anderen Teile die Perspektiven der Gegenwart – *Der Tod im Augenblick des Todes* – und der Vergangenheit – *Der Tod jenseits des Todes*.

⁹⁸ Ebda. S. 228.

⁹⁹ Ebda. S. 228.

¹⁰⁰ Allerdings keine Akte, die einmal numerisch aufeinander folgen. Zu entfalten ist ihr komplexes Mischungsverhältnis in den Lebensaltern und ihr Verhältnis in Bezug auf Ausnahme und Regel.

gegenüber der Austauschbarkeit.¹⁰¹ Es gibt eine Differenz zwischen dem Altern als einer allgemeinen und banalen Erkenntnis und dem Altern als einer persönlichen Erfahrung, die nie banal und oftmals dramatisch ist. Aus der von Jankélévitch zitierten Formel Ionescos, „jeder ist der erste, der stirbt“¹⁰², lässt sich ohne Zweifel ein *Jeder ist der erste, der altert* machen.

Ich widme Jankélévitch in diesem Kapitel eine sehr ausführliche Darstellung, weil er das Thema in einer ungeahnten phänomenologischen Breite entfaltet und weil sein Denken des Alterns bisher wenig rezipiert worden ist. Ich lese sein subjektives Drama des Alterns als ein ebensolches der Bewältigung des Alterns. Entsprechend ergibt sich je nach Perspektive auch eine andere Weise der Bewältigung des Alterns, die diesem Abschnitt seine Gliederung vorgibt: Bewältigung in der 3. Person (1.3.1), in der 1. Person (1.3.2 und 1.3.3) und in der 2. Person (1.3.4). Ausgehend von Jankélévitch radikalisiert und intensiviert sich die Frage nach der Bewältigung, sie wird ernstgenommen als subjektives Drama.

1.3.1 Die ambivalente Bewältigung des Alterns in der 3.-Person-Perspektive

1.3.1.1 Die allgemeine Struktur des Alterns

Bei Jankélévitch findet sich zunächst ein weiter Begriff des *Alterns*.

„Im Grunde könnten die unmerklichen Vorböten des Verblühens und die Vorzeichen des noch in weiter Ferne liegenden Verfalls bis in die früheste Kindheit zurückverfolgt werden.“¹⁰³

Gemeint ist, dass wir mit jedem Moment unseres Lebens – dem ersten Schrei, dem ersten Milchzahn, dem ersten Schultag – dem Ende unseres Lebens näher rücken. Jeder gelebte Moment ist gelebt und damit vorbei, er ist „abzuziehen“ von unserer gesamten Lebenszeit. Altern heißt hier: Durch das Erleben eines Momentes, einer Stunde, eines Tages usw. diesen Moment, diese Stunde, diesen Tag usw. zu verlieren. „Und so lässt uns, was uns in jeder Minute verwirklicht, jede Minute dem Tode näher kommen.“¹⁰⁴ Jede genossene

¹⁰¹ Ebda. S. 40.

¹⁰² Ebda. S. 14.

¹⁰³ Ebda. S. 229.

¹⁰⁴ Ebda. S. 228. Sehr deutlich wird das Gemeinte auch in einem von Jankélévitch zitierten Vers Baudelaire: „Jeder Augenblick verschlingt dir ein Stück der Wonne, die jedem Menschen für seine ganze Lebenszeit gewährt ist.“ Aus: Baudelaire, Charles: *Les Fleurs du Mal – Die Blumen des Bösen*, Französisch/Deutsch, Stuttgart 1980, *L’Horloge / Die Uhr*. S. 164ff.

Stunde verkürzt unser Leben um genau diese Stunde und diesen Genuss. In diesem Sinne gehört das Altern von Anfang an zum menschlichen Leben dazu, es ist ein absolut zuverlässiger Begleiter auf der gesamten Wegstrecke, die den Menschen von seiner Geburt zu seinem Tod führt.

Zu beachten ist nun aber, dass diese weite Bestimmung des Alterns nicht nur eine negative und pessimistisch anmutende Seite hat. Denn für Jankélévitch ist mit Formeln wie „Leben ist sterben“ oder „Leben ist Zugehen auf den Tod“ immer nur die Hälfte gesagt. Zum Strukturelement des Vergehens – „Verblühen“ und „Verfall“ – gehört das Strukturelement des Werdens unweigerlich dazu. So wie jeder Moment oder Tag vergeht, so entsteht auch gerade durch dieses Vergehen ein neuer Moment, ein neuer Tag. In diesem Sinne ist das Altern für Jankélévitch gleichzeitig immer auch ein „kontinuierlicher Seinsbeginn“¹⁰⁵ und ein „ständige(s) Geborenwerden“¹⁰⁶. Wenn man seinen weiten Begriff des Alterns auf die Formel „Leben ist altern“ bringen möchte, dann wäre mitzudenken, dass der verwendete Begriff des Alterns hier auch die positive Seite des Erblühens hat. Wie angemessen ein solch weiter Begriff ist, zeigt sich nicht zuletzt in unseren alltäglichen Abschieden: Wäre Leben und Altern einfach nur Sterben, so wäre das „bis später“ ohne Sinn. Das „bis später“ jedoch – gut zu beobachten bei Kindern – beruhigt die Traurigkeit, tröstet hinweg über den Schmerz der Trennung: Es besagt, dass wieder etwas entstehen wird. Diese „positive“ Seite des Alterns gehört untrennbar zum lebenslangen Sterben dazu.

Man kann diesen lebensbejahenden Aspekt gar nicht genug hervorheben, da der Begriff des Alterns für uns heute zumeist einen ausschließlich negativen Klang und Inhalt hat. Denn neben dieser Dimension des Abschieds und des Zeitverlustes können wir das Älterwerden doch auch als die Möglichkeit eines neuen Beginns erfahren. Oftmals sind wir froh darüber, wenn ein ungeliebter Lebensabschnitt endlich zu Ende ist und sein Vergehen uns die Möglichkeit eröffnet, etwas anderes und neues zu beginnen. Altern heißt dann: Etwas überstanden zu haben. Die Jugendliche wartet auf ihren 18. Geburtstag, damit sie endlich machen kann, was sie will. Der körperlich schuftende Lohnarbeiter freut sich auf seinen Ruhestand. Die eigenen Kinder sind aus dem Gröbsten raus und stehen einigermaßen selbstständig und selbstsicher in der Welt.

In einem solchen Begriff des Alterns scheint das Altern insofern bewältigt, als ihm die positive Seite des Erblühens und Erreichens, des Wiedersehens und Neubeginns eignet. Zugleich aber ist der Begriff zutiefst zwiespältig, weil doch die positiven Momente immer

¹⁰⁵ Ebda. S. 228.

¹⁰⁶ Ebda. S. 239.

schon die Hypothek ihres eigenen Vergehens und der Minderung der insgesamt noch möglichen positiven Momente in sich tragen.

1.3.1.2 Die Struktur des Alterns und die Lebensalter

Hinzu kommt, dass im Hinblick auf den gesamten Lebenslauf der Erfolg der Bewältigung des Alterns in den verschiedenen Lebensaltern sehr unterschiedlich ausfällt. Denn die allgemeine Struktur des Alterns zeigt sich im konkreten Durchlaufen der Lebensalter in unterschiedlich konfigurierten Realisierungsformen, die jeweils eine spezifische Relation von Hintergrund- und Vordergrundgeschehen darstellen.

„Das Leben ist demzufolge Wachstum und Verfall zugleich, doch solange der Mensch diesseits der Sonnenwende der Reife bleibt, wird der Verfall vom Wachstum verdeckt; gelangt der Mensch aber zum absteigenden Abhang des Werdens, verbirgt der Verfall uns das Wachstum.“¹⁰⁷

Bleibt so zwar die strukturelle Gleichzeitigkeit von Wachstum und Verfall, von Ankunft und Abschied, erhalten, so unterliegt doch das „Mischungsverhältnis“ der beiden Pole einem biografischen Wandel.

Die Entwicklungslinie läuft von der Dominanz des Wachstums zur Dominanz des Verfalls, wobei jeweils der weniger relevante Pol aber nicht verschwindet, sondern im Hintergrund bleibt. Eine geringe Anzahl von Lebensjahren lässt uns demnach das Altern eher als Reifung erfahren, wir sind ausgerichtet auf die Zukunft und ihre Aussichten. Eine höhere Anzahl von Lebensjahren dagegen lässt uns das Altern eher als einen Niedergang erfahren und die Vergangenheit erhält eine immer wichtigere Bedeutung.

Weil nun aber diese ganze Entwicklung keine kreisförmige ist und die vergangenen Lebensalter nicht wiederkehren, gewinnt trotz aller dank des Alterns auch in den höheren Lebensaltern immer möglich bleibender Neuanfänge und Überstehnisse letztendlich doch der Verfall. Die Gebrechlichkeiten der höheren Lebensalter beschneiden zunehmend und unwiderruflich die eigenen Aussichten und Möglichkeiten. Die Emphase von Neubeginn und Wachstum erscheint angesichts einer knapper werdenden Lebenszeit immer illusorischer. Die Menge der gelebten Jahre – die Vergangenheit – nimmt immer mehr zu gegenüber der Menge der noch zu lebenden Jahre – die Zukunft. Das, was ich in höheren Lebensaltern noch verwirklichen kann, ist – quantitativ betrachtet – immer weniger als das, was ich schon verwirklicht habe. Es wird immer schwieriger, nochmals eine berufliche Karriere einzuleiten, neue Fähigkeiten und Leidenschaften langwierig zu erlernen, eine langjährige Partnerschaft, Ehe oder Freundschaft zu führen, Kinder zu bekommen und

¹⁰⁷ Ebd. S. 229.

möglichst lange mit ihnen zu leben. Allerdings bleibt auch spät im Leben zumindest immer noch ein Spalt an Zukunft, der gefüllt werden kann, denn hierin unterscheidet sich das Altern vom Tod.

Dies bedeutet, dass die Bewältigung des Alterns, die oben schon in synchroner Perspektive auf den jeweiligen Moment sehr zweifelhaft erschien, mit zunehmendem Lebensalter immer schwieriger wird und vielleicht gar nicht mehr gelingt, weil dem Leben die positive Seite des Erblühens und Beginnens nicht mehr abgerungen werden kann. Jankélévitch verzichtet an dieser Stelle konsequent auf Lobpreisungen des höheren Alters á la Cicero oder Seneca.

1.3.1.3 Die Überblicksperspektive

Bis hierhin hat sich also mit Jankélévitch folgende Bestimmung des Alterns ergeben: Altern ist ein lebenslanger Prozess, der sich strukturell zusammensetzt aus dem gleichzeitigen Auftreten der beiden Elemente Wachstum (Ankunft, Zukunft) und Verfall (Abschied, Vergangenheit), deren proportionales Verhältnis sich im Durchlaufe der Lebensalter zunehmend zu Ungunsten des Wachstums (der Ankunft, der Zukunft) entwickelt. Diese Bestimmung des menschlichen Alterns wird nun aber von Jankélévitch spezifisch charakterisiert als eine in der *Überblicksperspektive* gewonnene Bestimmung.

„Wenn man das Alter synoptisch, retrospektiv oder von der dritten Person aus betrachtet, kann es nichts weiter als die allmähliche Erschöpfung eines begrenzten Vorrates an Möglichkeiten darstellen (...).“¹⁰⁸

Die bisherige Definition ist also gebunden an eine ganz bestimmte Modalität des Bewusstseins. Wenn ich mein Leben als Ganzes betrachte, rückblickend und vorausschauend, wie ein Zuschauer meiner selbst, dann bin ich herausgetreten aus der reinen Gegenwärtigkeit meiner gerade aktuellen Lebensvollzüge. Ich *überblicke* mein gesamtes Leben in der Reflexion. Ich sehe es dann mit seinen bisherigen Stationen vor mir und stelle mir zukünftige Stationen sowie vielleicht mein Ende vor. Entsprechend kann ich mich auf einer zeitlichen Achse im quantitativen Sinne positionieren, ich weiß dann, wie viele Jahre ich schon gelebt habe, wie alt ich jetzt gerade bin und ich kann Vermutungen darüber anstellen, wie viele Jahre ich noch haben werde.

In formaler Hinsicht auf das *Dass* der Thematisierung ist diese Überblicksperspektive durchaus eine Bewältigung des Alterns, weil ich meine Vergangenheit und meine Zukunft in meiner Gegenwart versammeln und sichtbar machen kann. Ich habe mich aus dem

¹⁰⁸ Ebda. S. 248.

bloßen Vergehen erhoben und überblicke mein Altern, als könnte ich in meiner Zeit zurück- und vorgehen. In thematischer Hinsicht jedoch bleibt das Gelingen der Bewältigung des Alterns in der Überblicksperspektive zweifelhaft. Denn selbst wenn ich mich lebensbejahend auf die noch bleibende Zeit freue und meine vergangene Zeit wertzuschätzen vermag¹⁰⁹, so weiß ich doch in der Überblicksperspektive von der langsamen, irreversiblen und endlichen Minderung meiner Möglichkeiten. In ihr erscheint schonungslos das alltägliche und zunehmende Verwelken, dem der Trost der antiken Argumente nur wenige anhaben kann. Die Überblicksperspektive bietet angesichts des Alterns eine nicht unerhebliche Portion Trübsal. In ihr liegt ein beständiger Schatten auf meinem Altern, der sich nicht so einfach bewältigen lässt.

Zu dieser ambivalenten Bewältigung des Alterns gehört noch ein weiterer interessanter Aspekt der Überblicksperspektive, auf den Jankélévitch hinweist: Wir neigen dazu, uns vom allgemeinen Gesetz des Alterns auszunehmen, so als ob das Altern zwar alle anderen betreffen würde, uns selbst aber nicht. „Die objektive Betrachtungsweise hat die Endlichkeit der Lebensspanne im Blick, doch will sie diese Endlichkeit nur für die anderen gültig wissen (...).“¹¹⁰ Wenn es auch nicht möglich sein dürfte, sein ganzes Leben lang daran festzuhalten, dass man noch nicht zu den Alternden gehört, so scheint doch in der Tat der Umstand weit verbreitet, für sich selbst Zuschreibungen wie *alt* oder *älter* möglichst lange und oftmals auch in offensichtlichem Widerspruch zur Realität zurückzuweisen. In diesem Sinne wäre die Überblicksperspektive dann doch eine gelungene Bewältigung des Alterns, wenngleich auch illusorisch, weil ich mich mit der mehr oder weniger irrigen Annahme beruhige, noch nicht oder womöglich überhaupt nicht betroffen zu sein.

¹⁰⁹ Diesen Aspekt berücksichtigt Jankélévitch nicht gebührend, weil seine Überlegungen zu sehr auf die Zukunft, d.h. den Tod, ausgerichtet sind.

¹¹⁰ Ebda. S. 259.

1.3.1.4 Bewältigung und Distanzierung

Nun geht es bei Jankélévitch nicht explizit um die Frage der Bewältigung des Alterns. Sein Hauptanliegen ist der Einspruch gegen die verbreitete philosophische Privilegierung der Überblicks- bzw. 3.-Person-Perspektive, die gekennzeichnet ist durch Abstraktheit und Distanz. Mein Wissen vom Altern ist in der Überblicksperspektive ein abstraktes Wissen: Ich überblicke mein Leben vor dem Hintergrund meines Wissens vom menschlichen Leben im Allgemeinen. *Es ist nun einmal so*, dass wir alle altern, dass wir wachsen und verfallen, dass wir mit etwas anfangen und uns von etwas verabschieden, und dass dabei unsere Zeit immer weniger wird. Die Überblicksperspektive der 3. Person ist gekennzeichnet durch eine objektivierende Distanzierung von der eigenen Person, die sogar so weit gehen kann, dass ich meine Zugehörigkeit zur Allgemeinheit leugnen kann. In dieser Bewusstseinsmodalität habe ich – dank „der statistischen Wahrscheinlichkeitsrechnung und einer allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit“¹¹¹ – ein allgemeines Wissen vom menschlichen Altern, das mehr oder weniger deutlich sein kann. Begünstigt wird ein anonymisierender Blick auf das Altern – demographische Statistiken, Rentenpolitik usw., der weit entfernt ist von den Bedeutungen des Alterns, die sich aus der existenziellen Erlebnisfülle des Einzelnen ergeben. In Bezug auf die Bewältigung des Alterns ist die Distanzierung als ambivalent zu charakterisieren. Die Distanzierung ermöglicht Bewältigung und behindert sie zugleich. Die Überblicksperspektive krankt daran, dass ihr Bewältigungspotential durch die Distanz zur existenziellen Erlebnisfülle sowohl eröffnet wie gemindert ist. Sich selbst überblicken bzw. betrachten zu können, hat den Vorteil und den Nachteil, sich vom Drama des eigenen Alterns entfernt zu haben. Wie aber ist es in den anderen, von Jankélévitch analysierten und weniger distanzierten Bewusstseinsmodalitäten um die Bewältigung des Alterns bestellt? In Hinblick auf die hier verfolgte These von der Philosophie als Bewältigung des Alterns werde ich die Interpretationsperspektive verfolgen, dass Jankélévitch diesem soteriologischen Sinn der Philosophie nur im Hinblick auf die objektivierende Überblicksperspektive widerspricht, nicht aber in Hinblick auf die von ihm geforderte Philosophie der 1. Person. Er privilegiert philosophisch die Perspektive der 1. Person, weil sie für ihn eine gelungenere Bewältigung der Endlichkeit und Sterblichkeit des Menschen in Aussicht stellt.

¹¹¹ Ebda. S. 240.

1.3.2 Gelebte Gegenwart: Bewältigung durch Verdrängung

Weil die Überblicksperspektive ein eher trübes Licht auf die Möglichkeit wirft, mit dem Altern zu Rande zu kommen, meiden wir – so Jankélévitch – im alltäglichen Lebensvollzug dieses Bewusstsein so weit wie möglich. „Jede Mahlzeit, die man zu sich nimmt, ist eine Mahlzeit weniger.“¹¹² Warum sollte man sich mit solchen Gedanken grämen, wenn es sich vermeiden lässt? So kann die Bewältigung des Alterns also darin bestehen, die Überblicksperspektive zu vermeiden.

Dem Überblicksbewusstsein stellt Jankélévitch eine andere Bewusstseinsmodalität gegenüber – das Bewusstsein der „erlebten Zeit“ – und charakterisiert sie als ein Bewusstsein, das nichts vom Altern im obigen Sinne weiß.¹¹³ So wie man sich selbst – und umgebungsvergessen der Intensität einer Sonate hingeben kann, ohne ihre Unterteilungen und ihre Dauer zu ermessen und ohne ihr Ende zu befürchten, so kann man auch in der jeweiligen Gegenwart des eigenen gelebten Lebens versinken.¹¹⁴ Wir kennen diese Bewusstseinsmodalität aus unserer Alltagsnormalität, wenn wir mit unseren vielfältigen Verrichtungen erfüllt und beschäftigt sind, ohne doch dabei unser Leben als Ganzes zu überblicken oder gar zu problematisieren. Wir denken nicht beständig über unser Alter und Altern nach, wir treten nicht beständig aus unserer Gegenwart heraus, um unsere Vergangenheit und Zukunft zu überblicken. Das Leben erscheint uns in dieser Perspektive eher als eine Abfolge von Gegenwarten.

Gewöhnlich flüchten wir „in die Immanenz des *aeternum nunc*“, wengleich auch diese Flucht nie endgültig gelingt.¹¹⁵ Das „ewige Jetzt“ ist die Alltagserfahrung „einer nach und nach erlebten Zeit“ im Unterschied zu einer „überflogenen Zeit“.¹¹⁶ Im „ewigen Jetzt“ sind wir in jedem der aufeinander folgenden Augenblicke beschäftigt und angefüllt mit dem, was wir gerade machen. *Ich schreibe diesen Text, stoße dabei auf ein Problem, lese zum X-ten Mal eine bestimmte Textpassage von Jankélévitch, lösche einen Satz und schreibe einen neuen hin. So geht das den ganzen Morgen. Irgendwann aber schaue ich auf die Uhr und muss zur Kenntnis nehmen, dass meine Arbeitszeit mal wieder derart schnell vergangen und es nun Zeit, meine Töchter aus Schule und Kita zu holen, und ich frage*

¹¹² Ebda. S. 241.

¹¹³ Ebda. S. 249.

¹¹⁴ Ebda. S. 251.

¹¹⁵ Ebda. S. 258.

¹¹⁶ Ebda. S. 255.

mich erschrocken, ob ich diese Arbeit über das Altern noch vor meinem Ruhestand abgeben werde. In dem Moment, in dem ich auf die Uhr geschaut habe, wurde aus der Erfahrung eines bloßen Andauerns die Erfahrung der Zeit und ihres Vergehens, aufgegliedert in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Man kann auch dieses Andauern wieder gut als *leibliche* Erfahrung verständlich machen, als das leibliche Vergehen der Zeit in Form einer Abfolge von reinen Gegenwärtigkeiten. Leiblich deshalb, weil es ein Nacheinander von qualitativ unterschiedlichen Erregungszuständen ist: Ich empfinde Ärger angesichts des wissenschaftlichen Problems, Ermüdung wegen der nochmaligen Lektüre, Wut beim Löschen und Erleichterung beim Schreiben des neuen Satzes. Leiblich auch deshalb, weil ich es „von innen heraus“ erlebe, und nicht objektivierend als allgemeines Wissen von der Welt, wie es zum Beispiel das distanzierende Wissen wäre, dass die Entstehung von wissenschaftlichen Texten wiederkehrende zeitliche Abläufe hat und es eigentlich keinen Grund für Erregungszustände gibt. Leiblich auch deshalb, weil ich nicht auf einen objektivierten Wissensgegenstand *zugreife*, sondern mit Leib und Seele *erfüllt* bin von den Gegenwärtigkeiten meines Lebensvollzuges, ganz so, als gäbe es kein Wissen vom Altern und als ob ich selbst nicht altern würde.

Diese erlebte Abfolge solcher Gegenwarten, mag im Verlauf des menschlichen Lebens durchaus Veränderungen des eigenen Erlebens registrieren – „eine andere Gangart, einen anderen Rhythmus und ein anderes Tempo; eine andere Klangfärbung“¹¹⁷ –, jedoch keinen Verfall, kein Altern: „die greise Gegenwart genügt sich ebenso selbst wie die erwachsene.“¹¹⁸ So lässt sich für Jankélévitch das Alter deshalb nicht an einem „kalendarischen Datum“ oder an der „Kilometrierung eines Weges“¹¹⁹ festmachen, weil ein Greis dann nicht alt ist, wenn er sein Leben partout nicht überblicken will, und ein junger Mensch alt sein kann, wenn er beständig seine Biographie im Überblick betrachtet.

Aus der Bewusstseinsmodalität der „erlebten Zeit“ ergibt sich also keine neue Bestimmung des Alterns, denn sie ist ja gerade durch das Vergessen des Alterns charakterisiert. Es ergibt sich aber der Gedanke, dass das eigene Altern schlichtweg auch durch Vergessen bewältigt werden kann. Einer Bewältigungsweise, der man vielleicht nicht vorschnell einen philosophischen Sinn und Wert absprechen sollte. Jankélévitch beschreibt diese Bewusstseinsmodalität – in Anlehnung an Bergsons *durée* – mit Termini wie „unschuldige

¹¹⁷ Ebda. S. 254.

¹¹⁸ Ebda.

¹¹⁹ Ebda. S. 255.

Ekstase“ und Hingebung¹²⁰, oder als „heitere Dichte der Gegenwart“, in die der Mensch sich mit „Lust“ hineinstürzt, als „bejahende Fülle der Gegenwart“ und als „Positivität der gemachten Erfahrungen“¹²¹. Sowohl diese Formulierungen als auch der Umstand, dass diese Bewusstseinsmodalität von einer Sorglosigkeit im Hinblick auf das Altern gekennzeichnet ist, legt es nahe, sie in philosophischer Hinsicht als naiv zu diskreditieren.¹²² Aber erfährt nicht das menschliche Leben auch dadurch eine Wertschätzung, dass man eine seiner wesentlichen Tatsachen – das Altern – bewältigt, in dem man sie so weit wie eben möglich ignoriert oder vergisst, um stattdessen das Leben zu genießen? Eine Wertschätzung, die nicht ein sein Leben überblickendes Subjekt diesem Leben gibt, sondern die sich als Vollzug der gelebten Zeit ereignet. Eine Wertschätzung, die darüber hinaus unabhängig ist vom jeweiligen Lebensalter.

1.3.3 Die gnostische Bewältigung des Alterns in der 1.-Person-Perspektive

1.3.3.1 Das Bewusstsein des eigenen Alterns

Wir haben bis hierhin zum einen ein Überblicksbewusstsein, dem das Altern als Gleichzeitigkeit von Wachstum und Verfall erscheint, wobei mit zunehmendem Alter immer mehr der Verfall die Oberhand gewinnt, und zum anderen eine Art naives Bewusstsein einer gelebten und erfüllten Gegenwart, das vom Altern überhaupt nichts weiß. Als eine dritte Bewusstseinsmodalität führt Jankélévitch die wirkliche Erfahrung des eigenen Alterns an.

Das Überblicksbewusstsein ist ja – wie oben ausgeführt – für Jankélévitch nicht wirklich ein Bewusstsein des *eigenen* Alterns. Es ist Bewusstsein vom Altern als einer allgemeinen Tatsache, das sich in Sätzen wie „So ist das halt“ ausdrückt. Dass auch ich von diesem allgemeinen Altern betroffen bin, ist eine „unpersönliche Schlussfolgerung“, eine „Interpretation“, ein „Urteil“ und keineswegs eine wirkliche Erfahrung.¹²³ Ich kann mein neuerdings zunehmendes Schlafbedürfnis mit einem distanzierten Achselzucken

¹²⁰ Ebda. S. 251.

¹²¹ Ebda. S. 253.

¹²² Jedenfalls dann, wenn man sich der gängigeren philosophischen Priorisierung menschlicher Reflexionsfähigkeit anschließt.

¹²³ Ebda. S. 259.

registrieren und in den Kontext der allgemeinen Tatsache des Alterns stellen („wir werden eben alle nicht jünger“), ohne dass daraus eine mich wirklich tangierende, persönliche Erfahrung wird. Denn dem Überblicksbewusstsein ermangelt es der qualitativen persönlichen Erlebnisfülle des Bewusstseins der erlebten Zeit. Dessen persönliche Betroffenheit dagegen ist aber frei von den Sorgen um Vergänglichkeit und Endlichkeit, das *Eigene* ist hier Hingabe an die Gegenwart und nicht Bewusstsein vom Alter.

Das persönliche Bewusstsein des *eigenen* Alterns entsteht nun im Aufeinandertreffen von Überblicksperspektive und Bewusstsein der erlebten Zeit. „Das Bewusstsein, zu altern, entsteht, wenn diese Erfahrung und diese Betrachtungsweise, die normalerweise inkompatibel sind, miteinander interferieren.“¹²⁴ Wenn sich also meine naive, aber mit persönlicher Betroffenheit angefüllte Erfahrung der gelebten Zeit mit meiner überblickenden Betrachtungsweise überschneidet und überlagert, dann mache ich die ganz persönliche Erfahrung *meines Alterns*. Diese Erfahrung ist durch drei Momente gekennzeichnet, die Jankélévitch jeweils auf den Tod bezieht: Die „Plötzlichkeit“ des Todes als meines eigenen Todes, die „Tatsächlichkeit“ des Todes als etwas, das mir wirklich und wahrhaftig zustoßen wird, und der Tod als etwas, das in meiner Nähe ist¹²⁵, seinem „nahem Bevorstehen“¹²⁶. Jankélévitch subsummiert die Erfahrung des Alterns hier allzu sehr unter die Erfahrung des Todes. Doch lassen sich diese drei Strukturmomente auch gut aus dieser Umklammerung durch den Tod lösen.

Unter „Plötzlichkeit“ ist zu verstehen, dass mich die Erfahrung meines eigenen Alterns momenthaft überfällt, während ich doch ganz unschuldig zwischen Überblicksbewusstsein und gelebter Gegenwart hin und her pendelte.

„(...) denn wenn auch der Mensch erst nach und nach und jeden Tag etwas mehr altert, so setzt doch das Bewusstsein des Alterns plötzlich und wie mit einem Schlage ein (...).“¹²⁷

Ich mache mit einem Mal die aufstörende Erfahrung, dass ich bereits gealtert bin und weiter altern werde. Diese Erfahrung des eigenen Alterns ereignet sich weiter als „Tatsächlichkeit“: Wir erfahren eigentlich nichts Neues, sondern eine „Binsenwahrheit“, die allgemein für alle gilt, bekommt plötzlich einen neuen persönlichen Wert, sie wird tatsächlich. Die Art und Weise, wie wir in diesem Moment das Altern erfahren, ist anders als vorher: Eine andere Qualität und Intensität, eine andere Luft, ein anderes Atmen, eine andere Beleuchtung und ein anderer Widerhall. „Was wir gedanklich wussten, begreifen

¹²⁴ Ebda.

¹²⁵ Ebda. S. 263-264.

¹²⁶ Ebda. S. 22ff.

¹²⁷ Ebda. S. 22.

wir nun mit ganzer Seele, oder besser, mit unserem ganzen Leben.“¹²⁸ Wir können auch sagen: Wir begreifen es nun mit ganzem Leibe und am eigenen Leibe. Und auch die Bestimmung des „nahen Bevorstehens“ wird nicht nur in der Erfahrung des Todes, sondern auch in der Erfahrung des Alterns spürbar. Zwar ist letztere vor allem auch das Spüren meiner Vergangenheit: Dass viel von meiner Zeit bereits vergangen ist. Darüber hinaus wird mir aber auch klar, dass das weitere Altern mir nahe bevorsteht, da ich mich schließlich schon mittendrin befinde, und dass es sehr viel näher ist als der Tod.¹²⁹ Und ist die Erfahrung des Alterns nicht auch die Erfahrung der vollendeten Zukunft? Ich werde gealtert sein: Die Empfindung, dass ich mich auch in Zukunft erleben werde als jemand, der gealtert ist und mit einigem Staunen nur Kenntnis nimmt, wie viel Zeit schon wieder vergangen ist.¹³⁰

Wenn oben die Überblicksperspektive auch als distanzierte 3.-Person-Perspektive charakterisiert wurde, dann kann jetzt die wirkliche Erfahrung des eigenen Alterns als Nähe einer 1.-Person-Perspektive bestimmt werden. Die 1.-Person-Perspektive ist ein Selbstverhältnis: Verhältnis eines Ichs zu sich selbst. Aber hier täuschen die Worte, wenn sie eine Subjekt-Objekt-Beziehung suggerieren: *Ich* und *Selbst* sind hier *eins*: Denn

„dieser ‚Blickwinkel‘, der eigentlich keiner ist, da er auf Perspektive und optische Distanz verzichtet, ist in Wirklichkeit die tatsächliche Erfahrung des Todes, in der das Objekt des Bewusstseins mit dem Subjekt des ‚Sterbens‘ zusammenfällt.“¹³¹

Was hier für den Tod gilt, stimmt auch für die Erfahrung des Alterns, die genauso wenig ein Subjekt-Objekt-Verhältnis ist, weil derjenige, der altert, gleichzeitig derjenige ist, der dieses Altern erfährt. Das Bewusstsein trennt sich hier nicht von dem, was es bewegt. Es ist kein Subjekt, das einen von ihm getrennten Gegenstand betrachtet. Ein Ich erfährt sich selbst als gealtert. Wohlgemerkt: *ein* Ich, denn diese 1. Person ist nicht gleichzusetzen mit der allgemeinen grammatikalischen Kategorie des Ichs. Die Erfahrung des eigenen Alterns wird von jedem Ich als eine individuelle und konkret jeweilige gemacht, genaugenommen

¹²⁸ Ebda. S. 25. Womit nicht gesagt sein soll, dass diese neue Wissen nun das „wahre“ Wissen ist. Diese Art von Wahrheitsfrage ist hier eingeklammert und Jankélévitch spricht stattdessen vom Übergang „einer vernünftigen, doch nicht überzeugenden Evidenz zu einer undurchschaubaren, doch erlebten Evidenz“. Oder: Die Tatsächlichkeit wird erfahren, wenn der Mensch „in das Nichts zurücksinkt und dem Sein entrissen wird“. (Ebda. S. 24).

¹²⁹ Und so haben ja auch viele Menschen anscheinend weitaus mehr Angst vor dem Alter und dessen Negativitäten als vor dem Tod.

¹³⁰ Diese vollendete Zukunft gibt es in dieser Form in der Erfahrung des Todes nicht: Denn das „Ich werde gestorben sein“ macht zumindest für den „religiös unmusikalischen“ (Weber, Habermas) Menschen als zukünftige Erfahrungstatsache keinen Sinn.

¹³¹ Ebda. S.35.

also von *mir*. Sie vollzieht sich *leiblich* als Erstaunen, Erschrecken, Angst, Ermüdung, Lähmung usw. oder aber auch als Erleichterung, Vorfreude, Zufriedenheit, Stolz usw.

1.3.3.2 Die Kostbarkeit des Lebens

Entscheidend ist nun für Jankélévitch, dass im momenthaften Aufblitzen des Bewusstseins meines eigenen Alterns – wenn das abstrakte Wissen von der allmählichen Erschöpfung meiner Möglichkeiten an die mich erfüllende, sorglose Gegenwart des gelebten Lebens brandet – ein Gespür für die Kostbarkeit des eigenen Lebens entsteht. Jetzt bin plötzlich wirklich *ich* es, der gealtert ist und der weiter altern wird. Jetzt bin wirklich und leibhaftig *ich* es, dessen Zeit und Möglichkeiten knapp werden. Das allgemeine Wissen von der zunehmenden Verknappung ist jetzt dadurch zu einer persönlichen Betroffenheit geworden, dass es an der bejahten Fülle *meines* gelebten und geliebten Lebens nagt. Ich erfahre leiblich – Erschrecken, Erstaunen, Bestürzung, Verwirrung –, dass all das, was ich an meinem Leben mag und genieße, genauso vorübergehen wird wie so vieles, was ich in meiner Vergangenheit gemocht und genossen habe, und dass mir diese Fülle irgendwann gar nicht mehr möglich sein wird. Aber aufgrund meiner leiblichen Verankerung in der gelebten Gegenwart wird mir die Verknappung nicht nur zu einer bloßen Begrenzung meines Lebens, sondern sie ermöglicht mir eine besondere Wertschätzung der eigenen Lebenszeit:

„Die Zeit, die geschmackloser, geruchloser und farbloser als reines Wasser und ungreifbarer und unwägbarer ist als atmosphärische Luft, bekommt einen unschätzbaren Wert, wenn sie uns spärlich zugeteilt wird.“¹³²

Für den Dialektiker Jankélévitch wächst das Rettende dort, wo die Gefahr ist: Die wirkliche und leibhaftige Erfahrung der Knappheit und Begrenztheit der eigenen Lebenszeit bewirkt eine intensivere Wertschätzung dieser Zeit als sie dem zwischen erlebter Gegenwart und 3.-Person-Perspektive hin und her pendelnden Alltagsbewusstsein jemals möglich ist. Deswegen vergleicht er diese Bewusstseinsmodalität des Bewusstseins vom *eigenen* Altern mit dem Bewusstsein des zum Tode Verurteilten, dem der Tod ganz nahe ist und der womöglich schon seine Todesstunde kennt. Die 1.-Person-Perspektive des eigenen Alterns gleicht der Verzweiflung des zum Tode Verurteilten, dem aber gerade in seiner Verzweiflung der geringste noch bleibende Moment zur Kostbarkeit gerät.

¹³² Ebda. S. 121.

„Die Fortdauer des Seins aber ist unendlich kostbar, wie immer das fortgeführte Dasein auch aussehen mag, gleichgültig, ob das Wesen ein Galeerendasein fristet, leidet, gedemütigt wird oder angekettet ist. Schon das bloße Dasein ist von unschätzbarem Wert, unabhängig davon, ob es mehr oder weniger angenehm ist (...).“¹³³

Damit ist nicht gesagt, dass unser Leben für uns immer oder grundsätzlich diesen „unschätzbaren Wert“ habe, sondern es ist gesagt, dass es in den Ausnahmefällen des Bewusstseins vom eigenen Altern von uns als wertvoll erfahren wird.¹³⁴ Jetzt, im Augenblick des Bewusstseins *meines* Alterns, erscheint es mir so wichtig *wie sonst nie*, die begrenzte Zeit wenigstens so erfüllt und glücklich wie möglich zu verbringen. Aus der persönlichen Erfahrung des Alterns ergibt sich die Motivation für eine möglichst gute und sinnvolle Nutzung der begrenzten Zeit, nicht nur der Gesamtzeit, sondern auch der jeweiligen Lebensalter, Lebensphasen, ja sogar jedes Augenblicks. *Ist mein Leben, so wie ich es lebe, ein gutes und bejahenswertes Leben? Was sollte ich noch mit meinem Leben machen, was sollte ich ändern?*

So mag mein Leben einen Sinn und einen Wert erhalten durch das Altern, das mich anspornen kann, möglichst nichts von dem, was mir wichtig ist, unversucht zu lassen, und möglichst viel von dem zu lassen, was mir eigentlich nicht wichtig ist. Aus der Leibperspektive des Bewusstseins vom eigenen Altern, treibt das Altern mich an, mein Leben zu einem guten, gelingenden, geglückten usw. Leben zu machen, weil sie mir die Knappheit und den Wert meiner Lebenszeit dramatisch vergegenwärtigt. Dadurch aber ergibt sich auf der thematischen Ebene eine Bewältigung des Alterns: Im Moment der wie stark auch immer verstörenden Vergegenwärtigung des eigenen Alterns in der 1.-Person-Perspektive erfahre ich die Kostbarkeit eines jeden Momentes meines Lebens und lerne sie schätzen. Die Bewältigung vollzieht sich durch eine Gnosis, die zwar keine Erlösung im religiösen Sinne ist, die aber das diesseitige Leben bejaht und den Einzelnen anspornen und ermutigen mag.

¹³³ Ebda. S. 245.

¹³⁴ Diese Ausnahmefälle müssten, wenn Jankélévitch Recht hat, auch dem von Schicksalsschlägen und Misserfolgen gebeutelten Menschen, der seines Lebens müde ist, oder dem alten Menschen, der in seinem Alltag massiv abhängig ist von der Hilfe anderer, vielleicht gar bettlägerig ist, noch möglich sein. Ausgehend von einer solchen Anthropologie würde die faktische Unmöglichkeit dieser Ausnahmefälle ein kritisches Licht auf die jeweilige Kultur oder Lebensform werden, in der sie unmöglich sind. Wenn das menschliche Leben nicht mehr als eine Kostbarkeit erfahren werden kann und vielleicht sogar sein Ende herbeigesehnt wird, dann ist vielleicht auch die Kultur aus den Fugen und nicht einfach nur das eigene Leben verkorkst bzw. dramatisch reduziert auf einige wenige Restfunktionen. Noch die Todessehnsucht implizierte die Wertschätzung des Lebens, wenn auch nicht des Lebens, das man genötigt ist, zu führen. Siehe hierzu auch Abschnitt 2.2 dieser Arbeit.

1.3.3.3 Exkurs Tod und Altern

Anders als von Jankélévitch und wohl auch von Heidegger¹³⁵ angenommen, ergibt sich diese Gnosis nicht nur aus der Beziehung zum eigenen Tod. Dreh- und Angelpunkt der vorhergehenden Überlegungen war das ökonomische Moment der Zeitverknappung: Im Bewusstsein vom eigenen Altern wird die Knappheit und Begrenztheit der eigenen Lebenszeit mit akuter persönlicher Betroffenheit deutlich, was erst die besondere Wertschätzung dieser Lebenszeit möglich macht. Der Gedanke der Verknappung ergibt sich aus der Endlichkeit des menschlichen Lebens, es ist der unabwendbare Tod, der meine Lebenszeit begrenzt. Und so war zuvor ja auch für Jankélévitch das Ausnahmebewusstsein vom eigenen Altern in letzter Instanz Bewusstsein vom eigenen Tod: Ich mache die Erfahrung der *Nähe* und *Tatsächlichkeit meines* Todes. Das Altern wird hier also primär von der Zukünftigkeit des Todes aus gedacht. Die Wertschätzung des Lebens – Glück, Sinn usw. – ergibt sich ausgehend vom Tode, insofern dieser meine Zeit verknappt. „Ohne den Tod wäre das Leben nicht lebenswert.“¹³⁶ Jankélévitch bleibt hier ganz offensichtlich Heidegger treu: Der Tod führt uns zur Wahrheit, zu einem wahren Bewusstsein der menschlichen Situation. „Der Tod ersetzt jenen die Metaphysik, die keine Metaphysiker sind.“¹³⁷ Erst durch den Tod gelangen wir zur wahren metaphysischen Dimension des Lebens. Aber lässt sich unser Bewusstsein vom eigenen Altern wirklich reduzieren auf ein Bewusstsein des eigenen Todes? Und erhält unser Leben wirklich nur ausgehend vom eigenen Tod seinen Wert und Sinn?

Zum einen scheint doch die Erfahrung des eigenen Alterns ganz wesentlich auch eine Erfahrung der Vergänglichkeit zu sein. Im Unterschied zur Verknappung umfasst die Vergänglichkeit nicht nur das antizipierende Bewusstsein meiner eigenen vollendeten Zukunft – Ich werde vergangen sein –, sondern vor allem auch das retrospektive Bewusstsein, dass viele meiner Gesichter, meiner Handlungen, meiner Wünsche und meiner Lebensweisen vergangen sind. Das Bewusstsein zu altern ist ein Bewusstsein der vielen kleinen Tode, denen man im Laufe eines Lebens ausgesetzt ist, ein Bewusstsein, das für sein bewegendes Aufstören keineswegs der Bedrohung durch den einen großen Tod bedarf. Ich weiß jetzt mit persönlicher Betroffenheit, dass ich Verluste erlitten habe: Teile von mir selbst, dessen, was ich gewesen bin, was ich gemacht habe und was ich gewollt

¹³⁵ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, §46-53.

¹³⁶ Jankélévitch (2005), S. 541.

¹³⁷ Ebd. S. 547.

habe, sind unwiderruflich verloren. All diese vergangenen Gestalten meiner Selbst, sie erscheinen mir jetzt in einem neuen Licht, in einer besonderen Intensität. Die Erfahrung der eigenen Vergänglichkeit ist dabei nicht nur die Erfahrung einer Trauer, sondern es ergibt sich aus ihr – ganz ohne den Würgegriff des Todes - auch die Möglichkeit der Wertschätzung des eigenen Lebens. Vielleicht bejahe ich meine Vergangenheit als Ganze, vielleicht schätze ich besondere Zeiträume und Ereignisse, wahrscheinlich erinnere ich mich gerne an diese oder jene Zeit. *Ich habe mich den Büchern und den Fragen gewidmet, ich habe Kinder gehabt, ich habe immer mal wieder etwas Neues ausprobiert...* . Und noch die negativen Ereignisse gewinnen oftmals im Rückblick für uns eine Bedeutung, die sie zu einem geschätzten Teil unseres Lebens machen, was sich nicht zuletzt in den vielfältigen Formen der Romantisierung und Beschönigung von Lebensläufen zeigt. Wertschätzung kann hier auch bedeuten, dass ich froh und glücklich darüber bin, diese Klippe oder jenes Widerfahrnis überstanden zu haben. *Eine schwere Krankheit, eine Trennung, eine Lebensphase der Arbeitslosigkeit ...* Die Erfahrung der Vergänglichkeit kann der eigenen Vergangenheit einen Wert zumessen, eben weil sie einstmals durchlebt worden und jetzt für immer vergangen ist. Sie vermag auch der eigenen Gegenwart und der eigenen Zukunft eine besondere Bedeutung zu verleihen, eben weil wir jetzt für den Moment mit aller Klarheit wissen, dass es gilt, all das Liebgewonnene auszukosten, was noch nicht in den unbeugsamen Strudel des Verschwindens geraten ist, und sich all dem Aufreibenden entgegenzustemmen, solange es noch nicht überstanden ist.

Zum anderen scheint die Wertschätzung des eigenen Lebens noch in einer zweiten Hinsicht nicht so sehr aus der vom Tod konditionierten Verknappung der Lebenszeit herzustammen. Ist es nicht vor allem auch die Erfahrung der gelebten und geliebten Fülle des alltäglichen Lebens, die das Bewusstsein vom eigenen Altern spürbar sedimentiert? Das Schauen, das Lachen, die Bewegung, das Gespräch, die Berührungen: Sie entfalten ihren Genuss ganz ohne Tod. Sie tendieren ganz von sich aus zum Verbleib, sie bedürfen nicht der Todesdrohung.

Für die Liebe zum Leben bedarf es nicht der Negativität der Endlichkeit, die Liebe zum Leben ergibt sich aus dem Leben selbst, die Tatsache der Begrenztheit mag zwar eine besondere Dringlichkeit hinzufügen, sie ist aber nicht notwendige Bedingung für den Wert und den Sinn des Lebens. Und ist das nicht etwas, was wir dann schließlich auch *wissen*, wenn wir die gelebte Gegenwart verlassen und uns momenthaft des eigenen Alterns bewusst werden? Bewusste Wertschätzung, die sich aus dem Leben selbst ergibt, aus dem, was es zu bieten hat?

Zu merken, dass ich gealtert bin, das hatte sich mir oftmals als eine Bilanzierung meiner knapper werdenden Lebenszeit aufgetan, umwölkt mit unschönem Ausblick auf den Tod: „Ich bin jetzt 35, die Hälfte ist vermutlich schon rum, ich muss die verbleibende Zeit so gut wie möglich nutzen.“ Was aber war dann passiert? Dort oben auf der Kinderintensivstation, als ich mich plötzlich dabei erwischte, wie ich gerade dachte: „Ich habe 35 zumeist gute und schöne Jahre gehabt, das ist eine Menge Glück, und es bleibt sogar immer noch viel Zeit.“

1.3.3.4 Normalität und Ausnahme

Wie bereits durchgeklungen ist, charakterisiert Jankélévitch diese Erfahrung des eigenen Alterns als eine Ausnahmeerfahrung, die nicht die beständig vorherrschende Bewusstseinsmodalität des alltäglichen Lebens ist. Die Interferenz von Überblicksperspektive und erlebter Zeit ereignet sich als Unterbrechung der alltäglichen Normalität. Zur alltäglichen Normalität gehört primär die Fülle meiner erlebten Zeit als einer Gegenwärtigkeit, in der ich kein Altern kenne, sowie gelegentlich die distanzierte Kenntnisnahme meines eigenen Alterns im Rahmen des Überblicksbewusstseins eines unpersönlichen „Wir altern doch alle“. In der Alltäglichkeit bewegt sich der Mensch hin und her zwischen dem Überblicksbewusstsein und seiner gelebten Gegenwart. Dabei hat er nach Jankélévitch die Tendenz, eher das Überblicksbewusstsein zu flüchten, um sich in den Genuss der illusorischen Ewigkeit der Gegenwart stürzen zu können.

„Im Falle des Alterns aber sind wir eher geneigt, die synoptische Wahrheit der Abnutzung zu verkennen und uns Hals über Kopf in die Immanenz des *aeternum nunc* zu stürzen: ‚Wir lassen uns die Augen angenehm blenden‘, um die Sanduhr nicht sehen zu müssen, wir verschließen züchtig die Ohren, um das quälende Tick-Tack der Uhr nicht zu hören.“¹³⁸

Und doch kann der Mensch seine Hingabe an diese Illusion nicht dauerhaft aufrechterhalten und zweifelt auch immer wieder daran, dass die Gegenwart wirklich ewig währt. So „pendelt er zwischen Überbewusstheit und eigener Innerlichkeit hin und her“¹³⁹. Und nur, wenn das „Pendeln“ nicht klappt, vielleicht angesichts des ersten grauen Brusthaares oder der Entdeckung von Falten im Gesicht, dann kommt es zur Interferenz und zu einem tiefen Bewusstsein vom *eigenen* Altern. So kann es geschehen, dass ich eines Morgens vor dem Spiegel erstaunt und erschrocken mein erstes graues Haar betrachte, und mir plötzlich mit einer akuten persönlichen Erschütterung bewusst wird, dass *ich* gealtert

¹³⁸ Ebda. S. 258.

¹³⁹ Ebda. S. 258.

bin und dass *ich* weiter altern werde. Das graue Haar erhält seine immense und zumeist niederschmetternde Bedeutung zum einen vor dem Hintergrund meines Überblicksbewusstseins vom allgemeinen Altern. Ich habe etwas entdeckt, was ich eigentlich sowieso schon gewusst habe, aber ich erlebe es jetzt in einer bedrängenden Tatsächlichkeit, in einer persönlichen Betroffenheit und in einer unabweisbaren Nähe. Zum anderen aber kann aus dem Überblicksbewusstsein nur dann ein solches persönliches Bewusstsein vom eigenen Altern werden, wenn es sich wie eine Brandung an der gelebten und geliebten Fülle meiner Gegenwart bricht, von der ich doch eigentlich dachte und wünschte, sie würde nie vergehen. So bedarf es für das bewusste Erleben des eigenen Alterns sowohl der vernünftigen Kenntnisse eines Überblicksbewusstseins, ohne die wir naiv im bloßen Erleben verharren würden, als auch der unbeschwerten Fülle des eigenen Lebens und Genießens, ohne die wir unberührt im abstrakten Reich des allgemeinen Wissens verbleiben würden.

1.3.3.5 Ausnahme und Lebensalter

Die besondere persönliche Bewusstheit des eigenen Alterns leuchtet nur momenthaft auf und wird dann wieder – wohl auch im eigenen Interesse – von der Alltäglichkeit verdeckt und vergessen. So gibt es für das Altern eigentlich zwei Zeitreihen,

„zwei Abfolgen: die objektive Zeit, die gleichmäßig und täglich auf den Tod zuschreitet, und die ewige Gegenwart, die plötzlich eines Morgens auf den Tod stößt, ohne sich ihm eigentlich täglich und stündlich genähert zu haben“.¹⁴⁰

Die erste Abfolge ist der Alterungsprozess des menschlichen Organismus, der sich beständig vollzieht, ganz ohne dass wir ein Bewusstsein davon haben. Hier altere ich in jeder Minute, ohne es als Altern zu erfahren. Die zweite Abfolge besteht primär aus der Erfahrung meiner gelebten Gegenwart, deren Sorglosigkeit hin und wieder durch das schlummernde Wissen der Überblicksperspektive in Zweifel gezogen wird. Innerhalb dieser zweiten Abfolge kommt es zur Interferenz, zur Bewusstwerdung des eigenen Alterns. Weil es Jankélévitch bei dieser Bewusstwerdung um das Bewusstsein von der nahen Zukünftigkeits des eigenen Todes geht, stellt er nicht das durch die beiden Abfolgen bedingte wesentliche Moment der *Nachträglichkeit* heraus: Das Bewusstsein vom eigenen Altern beinhaltet doch ganz wesentlich die Erfahrung, dass ich gealtert bin, ohne es zu merken, dass viel von meiner Lebenszeit vergangen ist, ohne dass ich diese bewusst miterlebt habe. Die *Nachträglichkeit* des Bewusstseins gegenüber dem eigenen

¹⁴⁰ Ebda. S. 259.

Alterungsprozess erklärt sowohl, warum uns eine kleine, aber unerfreuliche Entdeckung im Spiegel für eine gewisse Zeit die gesamte Lebenslust zu rauben vermag, als auch, warum der vom Alter gezeichnete Mensch danach wieder sein Leben im Stile eines Jünglings zu genießen vermag: Im Moment der Bewusstwerdung des eigenen Alterns kumuliert plötzlich und bedrängend die gesamte eigene Vergangenheit, die bis dahin nicht wirklich registriert worden ist, und die danach auch wieder in die Sorglosigkeit des Vergessens zurücksinken kann.

„Die stetige Veränderung des Organismus enthüllt sich dem Bewusstsein nur entfernt, das heißt schlagartig und ruckweise: Der Alterungsprozess geht in Stufen vor sich, auf das Bewusstsein aber, das wir davon haben, trifft dies nicht zu (...).“¹⁴¹

Mit dem Alter aber verändert sich das Altern: Der objektive Alterungsprozess sorgt dafür, dass sich die Konstellation der drei Bewusstseinsmodalitäten verschiebt. Mit zunehmendem Lebensalter oder angesichts früher und massiver Verschleißerscheinungen häufen sich die aufstörenden Unterbrechungen des Alltagsbewusstseins durch das Ausnahmebewusstsein vom eigenen Altern, die lichten und aufstörenden Momente in der zweiten Abfolge. Immer schwieriger wird das Vergessen des *eigenen* Alterns oder die Distanzierung durch die 3-Person-Perspektive, weil die Intervalle der Erfahrung des eigenen Alterns immer schneller aufeinanderfolgen. Der sich unbemerkt vollziehende objektive Alterungsprozess wird nun oftmals zu einem Dauerbrenner im Bewusstsein und die nachträgliche Erfahrung des eigenen Alterns wird immer mehr zu einer Erfahrung von dessen Gegenwärtigkeit. Das eigene Altern kann zu einem beständigeren Begleiter meines Bewusstseinslebens werden, im schlimmen Fall wird die Ausnahme zur Regel. Der frohe Sturz in die Heiterkeit der gelebten Gegenwart bleibt zwar möglich in seiner ganzen erregenden Intensität, er trifft aber immer öfter auf zu überwindende Widerstände. Ebenso möglich bleibt sicherlich die distanzierte Betrachtung in der 3.-Person-Perspektive, immer häufiger aber brandet sie an der Fülle der gelebten Gegenwart, so dass aus dem Wissen vom Altern schon wieder die Erfahrung des eigenen Alterns wird.

¹⁴¹ Ebda. S. 261.

1.3.3.6 Bewältigung des Alterns und Lebensalter

In Bezug auf die Bewältigung des Alterns bedeutet dies zum einen, dass auch mit zunehmendem Alter die Möglichkeit erhalten bleibt, das eigene Altern im sorglosen Glück der gelebten Gegenwart durch Vergessen zu bewältigen, wann immer es gelingt, die Überblicksperspektive zu meiden und die gnostischen Momente der 1. Person-Perspektive wieder zu vergessen. Und erhalten bleibt ebenfalls die Bewältigungsmöglichkeit der Überblicksperspektive, in der ich mich vom eigenen Altern distanzieren, bis hin zum Zweifel daran, dass das Altern auch mich betrifft.

Zum anderen bedeutet die tendenzielle Zunahme der Ausnahmemomente des Bewusstseins vom eigenen Altern im Alter eine Steigerung der gnostischen Bewältigungskompetenz. Weil nach Jankélévitch nur diese Ausnahmemomente eine wirkliche Wertschätzung des eigenen Lebens ermöglichen, sind die höheren Lebensalter besonders prädestiniert dafür, das eigene Leben wertschätzen und ihr Altern bewältigen zu können. Fast scheint es hier auch so, dass Jankélévitch der Antike doch in einer Hinsicht treu bleibt: Dem Alter eignet eine besondere Weisheit in Bezug auf das menschliche Leben und dessen Bewältigung.

Entsprechend versteht Jankélévitch die Kindheit und die Jugend als Lebensalter, in denen die erhellenden Ausnahmemomente des Bewusstseins vom eigenen Altern nicht bzw. kaum vorkommen. Sie sind beide ein „Zauber im Präsens“, weil die unschuldige und unbewusste Hingabe an die Gegenwart des gelebten Lebens diese Lebensalter bestimmt.¹⁴² Dabei ist für ihn die Kindheit in Gänze ein „Sein ohne Bewußtheit“, während doch die Jugend auch schon ein erstes „Bewusstsein ohne Sein“ ist, denn sie weiß zumindest von der eigenen Kindheit und ist dieses Kind bereits nicht mehr.¹⁴³ „Sein ohne Bewußtheit“ und „Bewusstsein ohne Sein“ sind für Jankélévitch zwei aufeinanderfolgende Lebensalter¹⁴⁴, die nicht gleichzeitig zu haben sind: „... denn man kann nicht zugleich sein und wissen, wer man ist“¹⁴⁵. Das Kind ist Kind, ohne wie ein Nicht-Kind zu wissen, dass es ein Kind ist; der Jugendliche ist Jugendlicher, ohne sich dessen mit der Distanz bewusst

¹⁴² Ebda. S. 160.

¹⁴³ Ebda.

¹⁴⁴ Die zeitliche Differenz von „Sein ohne Bewußtheit“ und „Bewusstsein ohne Sein“, die Jankélévitch in Bezug auf die Lebensalter konstatiert, lässt sich weiterdenken als eine grundlegende Struktur der menschlichen Existenz zu jedem ihrer Zeitpunkte: Ein Teil des Seins ist immer schon vergangen, wenn es ein Bewusstsein dieses Seins gibt. Das, was ich bin, bin ich immer schon gewesen, wenn ich mir dessen bewusst bin. Eine solche Nachträglichkeit des Bewusstseins gegenüber dem Existieren ist eine spezifische Form des *Alterns*: Bewusstsein haben heißt, gealtert zu sein. Dazu mehr in Kapitel 2 dieser Arbeit.

¹⁴⁵ Ebda. S. 160.

sein zu können, wie er jetzt von seiner eigenen vergangenen Kindheit wissen kann. Die bewusste Wertschätzung oder gar Romantisierung der Kindheit erfolgt aus der Perspektive des Erwachsenen, ihm mag die Kindheit nachträglich als unschuldig und rein erscheinen, das Kind selbst kann diese Form der Wertschätzung so nicht haben. Auch die bewusste Wertschätzung oder gar Romantisierung der Jugend erfolgt aus der Perspektive des Erwachsenen, dem Jugendlichen selbst – so Jankélévitch – erscheint die eigene Gegenwart zumeist „nicht besonders bezaubernd“.¹⁴⁶ Das Auseinanderklaffen von „Sein ohne Bewußtheit“ und „Bewusstsein ohne Sein“ ermöglicht die nachträgliche Erfindung der „Goldenen Zeitalter“ Kindheit und Jugend durch die Erwachsenen, die dort etwas verkörpert sehen, was dem eigenen Erwachsenenbewusstsein notwendigerweise fehlt.

Es scheint so, als ob bei Jankélévitch die Wertschätzung des eigenen Lebens gebunden ist an ein Erwachsenenbewusstsein. Kindheit und Jugend können nur nachträglich wertgeschätzt und als glücklich betrachtet werden. In der Gegenwart dieser Lebensalter selbst ist eine solche bewusste Wertschätzung nicht möglich, wenngleich dadurch allerdings nicht die Möglichkeit einer unbewussten Wertschätzung des eigenen Lebens, eines Glücks der gelebten Gegenwart ausgeschlossen ist.

Und doch bleiben hier einige Fragen. Zum einen müssten Jugend und Kindheit in der Hinsicht unterschieden werden, ob in ihnen ein Ausnahmebewusstsein vom eigenen Altern möglich ist. Denn wenn die Jugend ein erstes „Bewusstsein ohne Sein“ ist, dann hat sie eine erste Überblicksperspektive entwickelt. Und warum sollte diese nicht an den „Zauber im Präsens“ prallen können und zu einem Ausnahmebewusstsein vom eigenen Altern führen können? Und zum anderen: Was bedeutet es, wenn ein fünfjähriges Mädchen anlässlich eines Gesprächs über die 90-jährige Urgroßmutter verzweifelt und weinend seiner Mutter sagt, dass es nicht alt werden und nicht sterben möchte? Ist dies etwa kein Bewusstsein vom eigenen Altern, kein Aufeinandertreffen von Überblicksbewusstsein und gelebter Fülle, keine leibliche Betroffenheit in der 1. Person? Es scheint angebracht, im Gegensatz zu Jankélévitch davon auszugehen, dass die Anfänge einer Überblicksperspektive – eines allgemeinen Wissens vom Altern – bereits auch in der Kindheit liegen können. Und somit wäre zwar die *Häufigkeit* des Ausnahmebewusstseins vom eigenen Altern und die damit verbundene besondere Wertschätzung des eigenen Lebens tendenziell unterschiedlich je nach dem jeweiligen konkreten Lebensalter, ihre bloße *Möglichkeit* jedoch wäre nicht von der Anzahl der angehäuften Jahren abhängig.

¹⁴⁶ Ebda. S. 161.

Hierfür spricht auch, dass sich die Erfahrung der besonderen Wertschätzung des eigenen Lebens auch schon in jungen Jahren – z.B. angesichts von Krankheiten und Unfällen oder bei einer empfindsamen Seele – einstellen *kann*. Denn im Prozess des Alterns befinden wir uns schon immer, und es ist dieser lebenslange Prozess, der das bedrängende Bewusstsein vom eigenen Altern und die damit verbundene Bewältigung des Alterns qua Wertschätzung des Lebens ermöglicht.

Zusammenfassend wäre bis hierhin zu sagen, dass es bei Jankélévitch sehr unterschiedliche Weisen der Bewältigung des Alterns gibt: Das Vergessen in der gelebten Gegenwart, die Distanzierung in der 3.-Person-Perspektive sowie die Gnosis der 1.-Person-Perspektive. Dabei präferiert er philosophisch offensichtlich die Gnosis. An anderer Stelle spricht er in Bezug auf das Hin- und Herpendeln zwischen der Flucht in die gelebte Gegenwart und der distanzierten Überblicksperspektive von einer „Mogelei“¹⁴⁷. Gleichzeitig ist aber auch die Gnosis – die Kostbarkeit eines jeden Momentes des Lebens erkennen und schätzen lernen – nochmals in zweierlei Hinsicht zu konturieren. Bei allem Bewältigungspotential ist sie doch keine heroische Eigentlichkeit wie bei Heidegger: Weder Eigentlichkeit im Sinne einer besonders ausgezeichneten Singularität oder Authentizität des Daseins, noch die mannhafte Übernahme des einsamen, eigenen und unwiderruflichen Schicksals. Des Weiteren ist die gnostische Bewältigung des Alterns eine diesseitige Bewältigung, die keineswegs einen metaphysischen Trost bietet.

Die Mogelei der 3.-Person-Perspektive – *ich weiß, dass ich altern und letztendlich enden muss, aber ich glaube es nicht ganz* – hat ihre Berechtigung. Auch für den religiös Unmusikalischen ist es doch schwer zu glauben, dass das Leben als Ganzes keinen weiteren Sinn haben und das Altern und Sterben des Menschen das letzte Wort sein soll. Hieraus ergibt sich aber weder die Sicherheit eines Wissens noch eine konkrete Hoffnung, sondern ein gewisses Rätsel oder „Mysterium“¹⁴⁸.

In Anlehnung an Pascals Bestimmung des Menschen als „denkendes Schilfrohr“¹⁴⁹ kann man sagen, dass der Mensch im Gegensatz zum Universum und dessen anderen Bestandteilen wie Teilnehmern den Vorteil hat, zu wissen, dass sein Altern in den Tod

¹⁴⁷ Jankélévitch, Vladimir: Kann man den Tod denken?, Wien 2003, S. 22f.

¹⁴⁸ Ebda. S. 25.

¹⁴⁹ Pascal, Blaise: Gedanken, Köln 2011, S. 80. In der dortigen Zählung ist es der Gedanke Nr. 128. Nach der gängigeren Lafuma-Nummerierung der Pensées ist es Pensée Nr.200.

mündet. Auch wenn Pascal selbst hieraus sicherlich keinen Trost ableitet, so sind doch Bewusstsein und Wissen in der Philosophie oftmals interpretiert worden, als würde in ihnen das Altern beherrscht und gemeistert. Dem hält Jankélévitch entgegen, dass das Meistern oder Beherrschen aber nicht bedeuten kann, dass man nun alles über das Ende des Alterns wisse. Schließlich glauben wir es doch nicht so ganz. Das Altern zu bewältigen, kann nicht einfach bedeuten, ein Bewusstsein vom Altern zu haben. In der 3.-Person-Perspektive ergibt sich nochmals eine andere Nuance der Bewältigung des Alterns durch Distanzierung: Dem Altern wird seine Spitze dadurch genommen, dass man nicht alles vom Altern wissen kann. Das Altern wird durch Mysterisierung bewältigt: Nicht mit Sicherheit wissen können, ob das Altern das letzte Wort ist.

1.3.4 Die Bewältigung des Alterns in der 2.-Person-Perspektive

Das *Altern des Anderen* ist kein ausgeführtes Thema bei Jankélévitch. Seine Hauptperspektive im Kapitel *Das Alter* ist die 1.-Person-Perspektive eines aufstörenden Bewusstseins vom *eigenen* Altern. In den einleitenden Bemerkungen zu seinem Buch weist er aber daraufhin, dass im Falle des Bewusstseins von der Zukünftigkeit des Todes die 1. und die 2.-Person-Perspektive identisch sein können. „Der Tod in der Zukunft ist der privilegierte Bereich der ersten Person, doch kann sich hier die Philosophie des Du mit der des Ich decken.“¹⁵⁰ Zum einen ermöglicht mir diese Bemerkung, Jankélévitchs Bestimmungen des Alterns aus der 1.-Person-Perspektive auf die 2.-Person-Perspektive zu übertragen: Mein Bewusstsein von *deinem* Altern ist vergleichbar mit meinem Bewusstsein von meinem eigenen Altern. Zum anderen erinnert diese Bemerkung daran, dass es Jankélévitch primär um den Tod geht und er entsprechend das Altern allzu sehr auf die Zukunft des Todes reduziert: Das Bewusstsein vom eigenen Altern ist für ihn letztendlich immer ein Bewusstsein von der Zukünftigkeit des eigenen Todes. So befindet sich das Kapitel *Das Alter* am Ende des 1.Teils seiner Studie, welcher in seiner Systematik dem Bewusstsein von der Zukünftigkeit des Todes gewidmet ist. Bereits im vorhergehenden Abschnitt hatte ich am Beispiel der Vergänglichkeit darauf hingewiesen, dass sich das Bewusstsein vom eigenen Altern aber nicht auf die Endlichkeit reduzieren lässt. Wenn ich nun nachfolgend Jankélévitchs Ausführungen über das Alter aus der 1.-Person-Perspektive

¹⁵⁰ A.a.O. Jankélévitch (2005), S. 46.

auf die 2.-Person-Perspektive übertrage, dann nehme ich erneut diese Erweiterung vor, die auch das Altern des Anderen nicht auf das Bewusstsein von dessen Tod reduziert. Im Hinblick auf den Tod des Anderen behauptet Jankélévitch, dass die 2.-Person-Perspektive sogar eine im Vergleich mit den anderen Perspektiven privilegierte Erfahrungsperspektive ist. Gibt es eine ähnliche Auszeichnung der 2.-Person-Perspektive auch im Hinblick auf das Altern des Anderen?

1.3.4.1 Dein Altern ...

Mein Bewusstsein von *deinem* Altern ist vergleichbar mit meinem Bewusstsein von meinem eigenen Altern. Die Phänomene sprechen dafür: *Ich treffe einen alten Freund, den ich lange Jahre nicht gesehen habe und bin bestürzt darüber, was die Zeit mit ihm gemacht hat. Die Ehefrau zeigt sich betroffen vom plötzlichen Altern ihres Mannes: „Er kann sich in einer fremden großen Stadt nicht mehr so gut orientieren wie früher“. Die Eltern freuen sich nicht nur über das schnelle Wachsen und Reifen ihrer Kinder, sondern sie sind gleichzeitig auch traurig darüber, dass wieder eine Phase auf immer vorbei ist (sie ahnen bereits mit dezentem Schrecken, dass ihre Kinder sich von ihnen lösen werden und vielleicht eines Tages gar nichts mehr mit ihnen zu tun haben wollen). Ich besuche meine Großmutter und bin erschrocken, wie sehr sie immer weniger wird.* Unser alltägliches Pendeln zwischen der Sorglosigkeit der gelebten Gegenwart und dem distanzierten Wissen vom Altern der Menschen in der 3.-Person-Perspektive kann also auch unterbrochen werden von einer aufstörenden, plötzlichen Bewusstwerdung *deines* Alterns. Wenn die beiden alltäglichen Bewusstseinsmodalitäten aufeinanderprallen, entsteht *bei mir* eine leibliche Betroffenheit durch *dein* Altern. Wie bei meinem Bewusstsein von meinem eigenen Altern – so interpretiere ich Jankélévitch – ergibt sich diese Betroffenheit zum einen aus der positiven Fülle meiner gelebten Gegenwart: Während ich mich am Leben erfreue, nagt das Altern des Anderen an dieser Freude und stellt sie in Frage. Zum anderen ist es mein allgemeines Wissen vom Altern aller Anderen, welches jetzt in einer neuen und intensiveren Bedeutung realisiert wird, als die Erfahrung, dass konkret *du* es bist, die altert. Wie aber kann das Altern des Anderen an *meiner* Fülle nagen, wenn doch die gelebte Gegenwart als 1.-Person-Perspektive ein reines Selbstverhältnis ist, in der Andere doch eigentlich gar nicht vorkommen können? Wenngleich Jankélévitch hierzu nichts schreibt, kann es doch eigentlich nur so sein, dass zur Sorglosigkeit meiner gelebten Gegenwart

auch eine Sorglosigkeit in Bezug auf die Anderen gehört.¹⁵¹ Und wirklich: Wir sind im Alltag oftmals nicht nur auf eine vorreflexive, wie automatisiert anmutende Art und Weise mit den Dingen der Welt beschäftigt, sondern auch mit den Anderen in einer solchen Art und Weise zusammen. Mit welchem Recht lässt sich aber dann noch von einer 1.-Person-Perspektive – „der Blickwinkel des Ich auf das Ich“¹⁵² – sprechen? Jankélévitchs eigene Einschränkung dieser Bestimmung – „dieser ‚Blickwinkel‘, der eigentlich keiner ist, da er auf Perspektive und optische Distanz verzichtet“¹⁵³ – weist hin auf die Möglichkeit, dieses *ich* als eine Schwundform zu denken, die nicht eindeutig abgrenzbar ist von ihrer Umgebung, sondern die involviert ist in ein Geschehen, zu dem sowohl die „Dinge“ der Welt gehören, die noch keine abgrenzbaren Objekte sind, als auch die Anderen, die ebenso wenig wie ich ein abgrenzbares Subjekt darstellen. Mit solchen Überlegungen lässt sich für die gelebte Gegenwart sowohl die Selbstheit einer „1. Person“ als auch die gleichzeitige leibhaftige Anwesenheit von Anderen denken, die mir aber noch nicht in einem Bewusstsein von ... erscheinen.

Die besondere intersubjektive Nähe meiner mich aufstörenden Bewusstwerdung *deines* Alterns ist genauso wie mein Bewusstsein vom eigenen Altern eine Ausnahmeerfahrung. Sie unterbricht das alltägliche Leben, das zwischen distanzierterem Überblick und Versunkenheit in der Gegenwart pendelt, wobei eher die Versunkenheit und damit das Vergessen deines Alterns gesucht wird.

Bei den Ausführungen über das verstörende Ausnahmebewusstsein vom eigenen Altern hatten wir gesehen, dass diese Unterbrechungen der alltäglichen Bewusstseinsmodalitäten mit zunehmendem Lebensalter tendenziell häufiger werden. Dies hing zusammen mit den immer offensichtlicher werdenden Alterserscheinungen, die man am eigenen Leib verspürt: Das Gewicht der Jahre lastet zunehmend auf dem Geist und zieht vermehrt am Körper. Allerdings sollte die Formulierung „tendenziell“ anzeigen, dass ein solches Bewusstsein durchaus auch schon in jungen Jahren möglich ist, nämlich dann, wenn sich bereits eine Überblicksperspektive entwickelt hat, die auf die Fülle der gelebten Gegenwart prallen kann.

Und auch die vielfältigen Möglichkeiten eines aufrüttelnden Bewusstseins von *deinem* Altern zeigen, dass es nicht unbedingt eines fortgeschrittenen eigenen Altersprozesses bedarf, um ein Bewusstsein vom Altern – deinem und meinem – haben zu können. Denn

¹⁵¹ So wie in Heideggers *Sein und Zeit* (§26) das „Mitsein“ ein Element des „In-der-Welt-seins“ ist.

¹⁵² Ebda. S. 35.

¹⁵³ Ebda.

dem Altern des geliebten Anderen – Großeltern, Eltern, Nachbarn usw. – bin ich schon lange ausgesetzt bevor ich selbst ein höheres Alter erreicht habe. *Die Fünfjährige fragt bang, wie lange denn die Eltern noch bei ihr seien, wenn sie immer älter würden.* Man kann vermuten, dass mein Bewusstsein von *deinem* Altern noch weit weniger an das Erreichen eines bestimmten Lebensalters gebunden ist als mein Bewusstsein von *meinem* Altern. Im Durchlauf der Lebensalter scheint die Erfahrung des Alterns des Anderen der Erfahrung des eigenen Alterns voranzugehen. Weil z.B. das Kind zwar noch nicht mit dem eigenen Altern im Sinne von höherem Lebensalter inkl. seiner Verfallserscheinungen konfrontiert ist, dafür aber schon im Prozess des Alterns im Sinne eines eigenen Wachstums und Reifens „steckt“ (es bemerkt, dass es jetzt ein Schulkind ist und eine andere Zeit hinter sich gelassen hat), deshalb kann es nicht nur Erfahrungen des eigenen Alterns sondern auch Erfahrungen des fremden Alterns machen.

So gibt es in der 2.-Person-Perspektive eine persönliche und aufstörende Betroffenheit, die meiner Betroffenheit von meinem eigenen Altern ähnlich ist. Mich bestürzt *dein* Altern, *dein* Ausgesetztsein an das, was die Zeit mit dir macht. Ich bin empfänglich und empfindlich für das, was *du dir* für *dein* Leben wünschst, was *du* an diesem Leben wertschätzt. Dein Altern bringt mich in deine Nähe. „Das Altern entwickelt im Menschen eine ganz besondere Empfindlichkeit, die ihn äußerst sensibel macht (...).“¹⁵⁴ Da Jankélévitch an anderer Stelle auch vom dem „Mitleid und der herzerreißenden Traurigkeit, die das Verschwinden des geliebten Wesens in uns auslöst“¹⁵⁵ spricht, können wir folgern, dass er diese „ganz besondere Empfindlichkeit“ durchaus auch als eine solche für das Altern des Anderen denkt. Entscheidend ist nun, dass auch die 2. Person-Perspektive als eine „Gnosis“¹⁵⁶ gedacht ist. Genau wie in der Erfahrung des eigenen Alterns gelingt auch in der 2.-Person-Perspektive die gnostische Bewältigung deines Alterns. Der Empfindsamkeit für dein Altern wird die letzte Spitze genommen, insofern ich die Kostbarkeit deines Lebens wertzuschätzen vermag und deine Wertschätzung deines Lebens verstehe. Aus der Nähe der Betroffenheit wird mehr oder weniger distanzierteres Wissen, bewältigte Betroffenheit.

¹⁵⁴ Ebda. S. 261.

¹⁵⁵ Ebda. S. 41.

¹⁵⁶ Ebda. S. 41.

1.3.4.2 ... ist mehr als „nur“ dein Tod

Wie schon bei der 1.-Person-Perspektive des Bewusstseins vom eigenen Altern ist es auch bei der 2.-Person-Perspektive des Bewusstseins von deinem Altern sinnvoll, diese Erfahrung aus der vollständigen Umklammerung des Todes zu lösen. Meine Bewältigung deines Alterns mag zwar ganz wesentlich immer auch eine Bewältigung deiner Endlichkeit sein, allerdings lässt sie sich in ihrer existenziellen Bedeutung sicherlich nicht darauf reduzieren.¹⁵⁷

Mein Bewusstsein von *deinem* Altern, das ist nicht nur der Schock, dass du es bist, die einmal sterben wird. Mir wird genauso klar, dass du eine Menge Zeit – schöne und traurige Zeiten – hinter dir hast: Viele deiner Gesichter und Gestalten, deiner Werke, deiner Wünsche und deiner Lebensweisen sind vergangen. Viele kleine Tode, denen du im Laufe deines Lebens ausgesetzt warst. Verluste, die du erlitten hast. Teile von dir selbst, dessen, was du gewesen bist, was du gemacht hast und was du gewollt hast, sind unwiderruflich verloren. Wandel und Veränderungen, erfreuliche und düstere, denen du ausgesetzt warst, bist und weiterhin sein wirst. Mir wird klar, dass du deinem Altern ausgesetzt bist, nicht nur der Verknappung deiner Lebenszeit, sondern vor allem auch dem schlichten Vergehen der Zeit, dem täglichen Vorbei, mit dem du fertig werden musst. Dieses Leben, das du lebst, es erscheint mir jetzt in einem neuen Licht, in einer besonderen Intensität. Ich erfahre, dass es dir nicht gleichgültig ist, dass du es schätzt, vielleicht liebst. Das Vergehen ist dir nicht nur Erfahrung einer Trauer, denn du bejahst Vergangenes, du erinnerst dich gerne, vielleicht wehmütig, vielleicht traurig, vielleicht glücklich. Noch die negativen Ereignisse können im Rückblick eine Bedeutung gewinnen, die sie zu einem geschätzten Teil deines Lebens machen. Du bist glücklich darüber, dieses oder jenes durchlebt und überstanden zu haben. Die gnostische Bewältigung deines Alterns besteht aus einer Wertschätzung deiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Es gilt für dich, das erkenne ich, all das Liebgewonnene auszukosten, so lange es noch nicht in den unbeugsamen Strudel des Verschwindens geraten ist, sich all dem Aufreibenden entgegenzustemmen, solange es noch nicht überstanden ist. Ich erfahre deinen Genuss, deine gelebte und geliebte Fülle des alltäglichen Lebens: Dein Schauen, dein Lachen, dein Sehnen, deine Bewegung. Und all diese Wertschätzung deines Lebens, sie resultiert nicht einfach aus deiner Sterblichkeit, sie erwächst aus deinem Leben selbst, aus dem, was du

¹⁵⁷ Vgl. Abschnitt 1.3.3.

getan hast und noch machen möchtest. Ich bewältige dein Altern, und das heißt, ich erfahre den Wert, den dein Leben für dich hat. Der Wert der Zeit, die du noch hast, ergibt sich nicht nur aus der Verknappung der Zukunft sondern auch aus der Fülle deiner Gegenwart und Vergangenheit. Ich erfahre, wie du an deinem Leben hängst, wie du mit den Verunglückungen haderst und dich nach Glück sehnst. Wertschätzung, die nicht einfach daher rührt, dass alles einmal vorbei sein wird. Wertschätzung, die auch daher rührt, *dass* das alles einmal gewesen ist und *wie* es gewesen ist. Der gnostische Blick richtet sich nicht nur in die Zukunft des Todes. *Was ist nur geschehen dort oben auf der Kinderintensivstation? Wechsel der Blickrichtung: Weg von den Jahren, die noch bleiben, hin zu den Jahren, die schon waren.*

1.3.4.3 Die „intermediäre Gnosis“¹⁵⁸

Doch die erfolgreiche gnostische Bewältigung des Alterns bei Jankélévitch ist nicht vollständig identisch mit der Bewältigung des eigenen Alterns. Ich bewältige das Altern des Anderen *fast so wie* meines. Ich bin existenziell betroffen und kann ermessen, wie kostbar auch ihm sein Leben ist. Gleichzeitig aber ist dieses Gnosis „intermediär“, d.h. trotz aller Betroffenheit kann ich mich auch schon distanzieren, weil es sich eben doch nicht um mein Leben und um mein Älterwerden handelt. Die Gnosis der 2. Person enthält eine Dimension der Distanzierung, die es in der 1. Person nicht gibt. Im Hinblick auf den Tod des Anderen behauptet Jankélévitch, dass die 2.-Person-Perspektive eine „in gewisser Weise privilegierte“¹⁵⁹ Erfahrungsperspektive ist. Um sowohl den Grund für dieses Privileg der 2. Person als auch dessen Vereinbarkeit mit der von Jankélévitch eigentlich angestrebten philosophischen Rehabilitierung der 1. Person gegenüber der philosophisch üblicheren 3.-Person-Perspektive zu verstehen, konturiere ich zunächst die unterschiedlichen Perspektiven in Hinblick auf die Beziehungen zu Anderen. Dabei folge ich Jankélévitchs Focus auf den *Tod* des Anderen, um dann im Anschluss zu fragen, ob dies für das *Altern* des Anderen genauso gilt.

Überblicksperspektive

In der 3.-Person-Perspektive, Verhältnis eines Ichs zu einem Er oder einer Sie, erscheint der Andere als ein unpersönlicher oder anonymes Anderer – der Andere im Allgemeinen –

¹⁵⁸ A.a.O. Jankélévitch (2005), S. 41.

¹⁵⁹ Ebda. S. 39.

Mensch wie du und ich –, ganz so wie auch das Ich hier nicht das leibhaftige *ich* der 1.-Person-Perspektive ist, sondern das Exemplar einer Gattung. Ich und die Anderen, numerisch unterschieden, zur Menschheit gehörend, ohne Berücksichtigung des inneren Lebens. Genau wie ich mir in dieser Perspektive *mein* Altern vom Leib halten kann, weil Ich mich wie einen anonymen Dritten betrachte, so kann ich mich auch von *deinem* distanzieren. Das Altern der Anderen ist wie mein eigenes Altern nichts weiter als ein banales natürliches Faktum, der Gegenstand eines mich ungerührt lassenden biologischen und demographischen Wissens. *Ja nun, die Anderen altern halt genauso wie Ich, das ist doch kein Grund zur Aufregung oder gar für Erstaunen oder Erschrecken.* So bin ich hier ein „unbeteiligter Zuschauer“ der Anderen und betrachte ihre „Endlichkeit völlig kaltblütig“.¹⁶⁰ Mit anderen Worten: Ich habe hier ein Wissen vom Sein, in dem ich aber selbst auch schon einen Schritt aus diesem Sein heraustrete und mich von mir selbst distanziere.

Die 3.-Person-Perspektive vermag den moralisch Handelnden zu demoralisieren, indem sie ihm „eine Rechtfertigung für seine Abdankung oder sein fehlendes Engagement liefert“ und wird von Jankélévitch als „ziemlich armselig und mittelmäßig“ disqualifiziert.¹⁶¹ Bedenkt man, dass philosophische Ethiken zumeist aus einer solchen neutralen 3.-Person-Perspektive heraus philosophische Begründungen für moralisches Handeln liefern wollen, so ergibt sich eine starke Kritik an diesen Ethiken, weil sie nach Jankélévitch eine entsensibilisierende Distanz zum anderen Menschen voraussetzen. Durch diese Distanz wird zum einen eine mögliche Quelle der leibhaftigen Motivation für die Achtung des Anderen unwirksam, und zum anderen ermöglicht sie auch eine mit rationalen Argumenten unterlegte Indifferenz gegenüber dem Anderen.

Gelebte Gegenwart und 1.-Person-Perspektive

Zur gelebten Gegenwart wurde vorab schon ausgeführt, dass sie auch in Bezug auf die Anderen eine Sorglosigkeit ist. Ich bin hier ganz im Sein, ohne mich in einem Wissen davon zu distanzieren. In der Fülle des gelebten Lebens gibt es sowohl die Selbstheit einer „1. Person“ als auch die leibhaftige Anwesenheit von Anderen, die aber mir ebenso wenig wie ich selbst schon in einem Bewusstsein von ... erscheinen. Hier bin ich einsam.

Diese Einsamkeit bleibt auch dann erhalten, wenn es zur Ausnahmeerfahrung des eigenen Alterns in der 1.-Person-Perspektive kommt, wenn die gelebte Gegenwart – durch eine

¹⁶⁰ Ebda. S. 258.

¹⁶¹ Ebda. S. 57.

Erkrankung, einen Unfall oder durch Alterserscheinungen – unterbrochen wird von der aufstörenden Bewusstwerdung, dass auch *ich* werde sterben müssen. Die Anderen spielen hier keine Rolle, selbst wenn es auch eine 1. Person Plural gibt. Zur 1.-Person-Perspektive gehört für Jankélévitch eine „sympathetisch und intuitiv im Innersten“¹⁶² erlebte Brüderlichkeit: Der Andere ist *wie ich* mit sich allein. Aber eben nur *wie*: Denn ein solcher „Solipsismus der parallelen Einsamkeiten“¹⁶³ distanziert mich nicht von meinem eigenen Sein, d.h. er führt nicht zu einer anonymen Brüderlichkeit im Sinne dritter Personen, wie er auch nicht zu einer 2.-Person-Perspektive wird, denn ich bleibe mit mir allein. Diese einsame Bewusstwerdung in der 1.-Person-Perspektive ist zwar von Jankélévitch ausgezeichnet als „die tatsächliche Erfahrung des Todes“, weil hier das erfahrende Subjekt und der Gegenstand dieser Erfahrung derselbe Sterbende sind: *ich*.¹⁶⁴ Mit anderen Worten: Hier *bin* ich und *weiß* gleichzeitig etwas über dieses Sein. Und doch bleibt dieses Ausnahmebewusstsein des Selbstverhältnisses mit einem „Manko“ behaftet. Es gibt einen wesentlich Unterschied in Bezug auf die Anderen. Die tatsächliche Erfahrung des Todes ist die Erfahrung seiner Zukünftigkeit und nicht die seiner Anwesenheit: *ich* kann nicht – wie Andere – der bewusste Zeuge meines Todes sein, *ich* erfahre ihn immer nur als bevorstehend. Es mag u.a. auch diese „Unerfahrbarkeit“ des eigenen Todes sein – Jankélévitch spricht deshalb auch von einem „Geheimnis des Todes“ –, die den alltäglichen Illusionismus der gelebten Gegenwart wie auch die Distanzierung in der 3. Person begünstigt.

2.-Person-Perspektive

Aus den „Defiziten“ der 1. und der 3.-Person-Perspektive ergibt sich nun für Jankélévitch das besondere Privileg der 2.-Person-Perspektive. In Bezug auf den Tod des Anderen lässt es sich wie folgt verstehen:

Im Unterschied zur großen anonymen Masse der Anderen in der 3.-Person-Perspektive stehe ich in der 2.-Person-Perspektive in einer Beziehung zu einem besonderen, mir nahestehenden und vielleicht geliebten Anderen, einem Anderen, den ich duze. Hier gibt es kein reines distanziertes Wissen ohne Sein wie in der 3.-Person-Perspektive, sondern Beteiligung und Betroffenheit.

¹⁶² Ebda. S. 37.

¹⁶³ Ebda. S. 38.

¹⁶⁴ Ebda. S. 35.

Im Unterschied zur gelebten Gegenwart gibt es in der 2.-Person-Perspektive eine Beziehung zu einem abgrenzbaren Anderen. Sie ermöglicht mir einen Abstand von meinem Sein und ein Wissen vom Tod des Anderen. Es gibt hier also kein reines involviertes Sein ohne Wissen, sondern eine erste Distanz.

Durch diese beiden Abgrenzungen ähnelt die 2.-Person-Perspektive sehr stark den Erschütterungen in der momenthaften Bewusstwerdung der 1.-Person-Perspektive.

„In dem Mitleid und der herzerreißenden Traurigkeit, die das Verschwinden des geliebten Wesens in uns auslöst, leben wir den Tod des Nächsten *wie* unseren eigenen Tod, (...); aber umgekehrt erlaubt uns diese Nähe ohne Zusammenfall, diese familiäre Nachbarschaft ohne Identifikation den Tod des Nächsten wie einen fremden Tod zu denken.“¹⁶⁵

Wir können also den Tod des geliebten Anderen *fast so wie* den eigenen Tod erleben: Schmerz, Trauer, bis hin zu dem Wunsch, jetzt selbst auch sterben zu wollen. Aber dieses *fast so wie* markiert gleichzeitig auch eine entscheidende Differenz: Im Ausnahmebewusstsein vom eigenen Tod bleibe ich an mich selbst gekettet, ich kann mich nicht in einem beruhigenden Wissen von mir selbst distanzieren. Die 1.-Person-Perspektive bleibt auch im Ausnahmebewusstsein letztendlich ein Sein ohne Wissen.¹⁶⁶ Von der Erschütterung durch den Tod des Anderen hingegen kann ich mich zumindest minimal distanzieren, weil es sich eben doch nicht um meinen Tod handelt.

Durch diese dritte Abgrenzung nun erhält die 2.-Person-Perspektive ihre privilegierte Stellung. Zwischen der 3. und der 1.-Person-Perspektive markiert sie eine „intermediäre Gnosis zwischen Haben und Sein, zwischen dem erkalteten und dem erleuchteten Wissen“.¹⁶⁷ Der Tod des besonderen Anderen ist für Jankélévitch eine besondere Erkenntnissituation: Gleichzeitig noch ein „Sein ohne Wissen“ – *fast wie* die bedrängende Nähe und Betroffenheit der 1.-Person-Perspektive – und doch schon auch ein „Wissen ohne Sein“ – minimale Distanz zum Tod als Tod des Anderen, erstes *Haben* eines Bewusstseins von ... und damit ein Element der 3.-Person-Perspektive beinhaltend. Diese besondere Erkenntnissituation beschreibt Jankélévitch in Anlehnung an Bergson als „die akrobatische Ausgewogenheit der Intuition“¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Ebda. S. 41.

¹⁶⁶ Allerdings gibt es in der Studie von Jankélévitch auch Anhaltspunkte dafür, das Ausnahmebewusstsein der 1.-Person-Perspektive nicht als ein reines Sein ohne Wissen zu interpretieren. Den Begriff der Intuition, der für eine Zwischenstellung von Sein ohne Wissen und Wissen ohne Sein steht, verwendet er nämlich sowohl in Bezug auf die 2.-Person-Perspektive (S. 41) als auch für das Ausnahmebewusstsein der 1.-Person-Perspektive (S. 265), welches er zwischen einer direkten Erfahrung (Sein ohne Wissen, gelebte Gegenwart) und einer gedanklichen Herleitung (Wissen ohne Sein, 3.-Person-Perspektive) lokalisiert. Die von mir ausgewählten Passagen (S. 41f) lassen jedoch keinen Zweifel daran, dass dort das Ausnahmebewusstsein trotz seiner erhellenden Qualität ein Sein ohne Wissen bleibt.

¹⁶⁷ Ebda. S. 41.

¹⁶⁸ Ebda.

Im Lichte eines späteren Interviews mit Jankélévitch erhält die privilegierte Stellung der 2.-Person-Perspektive noch einmal einen anderen Akzent.¹⁶⁹ Der Tod des besonderen Anderen wird von mir nicht nur wie mein eigener Tod als ein zukünftig bevorstehender Tod erlebt, sondern auch und vielleicht sogar primär als ein gegenwärtiger – du stirbst – und ein vergangener – du bist gestorben. Die 2.-Person-Perspektive enthält dadurch zum einen – anders als die 3.-Person-Perspektive – die Qualität der persönlichen Betroffenheit, und zum anderen – anders als das Ausnahmebewusstsein der 1.-Person-Perspektive – die besondere Reichhaltigkeit der Erfahrung des Todes in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Auch deshalb ist für Jankélévitch der Tod des besonderen Anderen „die privilegierte philosophische Erfahrung“¹⁷⁰.

Hat die 2.-Person-Perspektive diese herausgehobene Stellung auch in Bezug auf das Altern?

In gnostischer Hinsicht lässt sich das Altern des Anderen genauso wie der Tod des Anderen als die besondere Möglichkeit verstehen, die Begrenzungen der 1. und der 3.-Person-Perspektive hinter sich zu lassen. Ich erlebe dein Altern sowohl mit der Ernsthaftigkeit einer persönlichen Betroffenheit als auch mit der Möglichkeit, mich zumindest minimal aus dieser lähmenden Betroffenheit zu lösen. Alles, was weiter oben im Hinblick auf den Tod des Anderen über die „intermediäre Gnosis“ gesagt worden ist, trifft auch auf das Altern des Anderen zu. Ich bewältige das Altern des Anderen *fast so wie* meines: Ich bin zum einen existenziell betroffen und kann ermessen, wie kostbar auch dir dein Leben ist, zum anderen aber kann ich mich in dieser Gnosis trotz aller Betroffenheit auch schon distanzieren. Die Bewältigung deines Alterns ist eine spezifische Bewältigungsmodalität des Alterns.

In Hinblick aber auf die besondere Reichhaltigkeit der Erfahrung des *Todes* in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, die die 2.-Person-Perspektive der 1.-Person-Perspektive voraus hat, hat die Bewältigung deines Alterns der Bewältigung meines Alterns nicht voraus. Anders als meinen Tod kann ich mein Altern nicht nur als etwas Zukünftiges erleben. Ich erlebe mich genauso auch als *alternd* und als *gealtert*. In dieser Hinsicht erweitert also die 2.-Person-Perspektive nicht meinen Erfahrungshorizont, sondern 1. und 2.-Person-Perspektive umfassen jeweils alle drei Zeiten. Diese Interpretation setzt aber

¹⁶⁹ A.a.O. Jankélévitch (2003), S. 12.

¹⁷⁰ Ebda.

meine gegenüber Jankélévitch gemachte Erweiterung der Erfahrung des Alterns voraus, die These, dass das Altern eben nicht nur Enthüllung des Todes ist.

Die Rede von einer „intermediären Gnosis“ und einer „privilegierte(n) philosophische(n) Erfahrung“ verweist ferner darauf, dass Jankélévitch das Privileg der 2.-Person-Perspektive als ein erkenntnistheoretisches Privileg betrachtet. Die Bewältigung deines Alterns ist eine besondere gnostische Erfahrung *für mich*. Das Besondere an deinem Altern ist, dass es *mich* um eine Erfahrung bereichert. Dein Altern wird in der gnostischen Bewältigung auf eine besonders ausgezeichnete Erkenntnissituation, eine besondere Weisheit reduziert: Ich erlebe dein Altern gleichzeitig betroffen und mit minimaler Distanz. Die 2.-Person-Perspektive vermittelt *mir* eine Erfahrung des Alterns, die alle anderen Perspektiven übersteigt. Sie ist eine besondere Erkenntnisweihe und nicht etwa die Möglichkeit einer besonderen ethischen Nähe zum Altern des Anderen. Zwar erkennt Jankélévitch an, dass uns das Altern eines geliebten Anderen *fast wie* unser eigenes Altern bestürzen kann, doch hebt er nicht die darin liegende besondere ethische Qualität hervor, die eine solche Erfahrung zu bieten hat, sondern er bewältigt die Bestürzung in einer Gnosis. Bezeugt aber nicht die 2.-Person-Perspektive auch die Möglichkeit einer mich berührenden Betroffenheit durch das, was einem Anderen widerfährt? Eine Berührbarkeit, die sich womöglich nicht auf ein Bedürfnis, ein Interesse oder eine Erkenntnis meinerseits reduziert? Dadurch, dass Jankélévitch sich auf die erkenntnistheoretischen Aspekte konzentriert, kann ihm das Altern des besonderen Anderen nur *fast so schlimm* wie das eigene Altern erscheinen. Die Erfahrung, dass das Altern des Anderen *schlimmer* sein kann als das eigene, bleibt so unberücksichtigt. *Was ist nur geschehen dort oben auf der Kinderintensivstation? Nicht nur der Blickrichtungswechsel weg von den Jahren, die noch bleiben, hin zu den Jahren, die schon waren. Auch die Umkehr zum Altern des Anderen, das plötzlich vor meinem zu liegen schien, nicht nur zeitlich sondern auch ethisch: Dein Altern – wie neu war das – berührte mich weitaus mehr als mein eigenes.*

Darüber hinaus scheint bei Jankélévitch die Bewältigung des Alterns des Anderen der Bewältigung des eigenen Alterns untergeordnet: Sie unterstützt mich in der Bewältigung meines Alterns, weil sie mir nochmals die Kostbarkeit *meines* Lebens und überhaupt die Bedeutung existenzieller Sinnfragen *für mein* Leben verdeutlicht. Wenn er an anderer Stelle schreibt, dass es der Tod des Nächsten ist, der den meisten Menschen die Zufälligkeit und die metaphysische Bedeutsamkeit der menschlichen Existenz enthüllt, und

der erst aus meinem Leben eine ernstzunehmende Angelegenheit macht¹⁷¹, dann geht es dabei nicht primär um diesen Anderen, sondern um den Sinn, den dieser für das einsame *ich* hat.

Abschließend muss noch gefragt werden, wie sich nun bei Jankélévitch diese privilegierte Stellung der zweiten Person mit seinem grundsätzlichen Vorhaben einer philosophischen Rehabilitierung der 1. Person gegenüber der 3. Person verträgt.

„Nicht nur die je auf Einzigartigkeit angelegte Existenz, die den Verlust des Lebens so unendlich beklagt (denn man lebt nur einmal), weist die Austauschbarkeit von dritten Personen entscheiden zurück, sondern auch die unschätzbare *Haeccitas* der zweiten Person.“¹⁷²

Die Perspektive der zweiten Person, die Beziehung zu einem besonderen Anderen, ist der 1.-Person-Perspektive also noch in einer anderen und wichtigen Hinsicht ähnlich: Sie ist Beziehung zu einer Singularität. Ich bin betroffen von deinem Altern, und du bist für mich nicht einfach austauschbar durch irgendeinen Anderen. So rehabilitiert die 2.-Person-Perspektive genauso die unreduzierbare Bedeutsamkeit des Partikularen gegenüber der Allgemeinheit des Universellen. Das Privileg der zweiten Person widerspricht deshalb nicht der Rehabilitierung der ersten Person.

Allerdings zeigt auch diese Einreihung der zweiten Person in die Ambitionen der ersten Person auch, dass erstere bei Jankélévitch allzu sehr im Schatten letzterer steht. Eine eigenständige Rehabilitierung der Beziehung zum besonderen Anderen gegenüber dem Selbstverhältnis ist nicht vorgesehen. Das besondere erkenntnistheoretische und ethische Potential der zweiten Person kommt nicht zur Geltung, weil es letztendlich doch primär immer um die unaustauschbare Existenz des Ichs geht. Selbst dort, wo Jankélévitch einen Vorrang der 2.-Person-Perspektive erkennt, wird doch aus der Vorrangigkeit sofort ein Nutzen für die erste Person. Wenn er schreibt, dass es der Tod des Nächsten ist, der den meisten Menschen die Zufälligkeit und die metaphysische Bedeutsamkeit der menschlichen Existenz enthüllt, und der erst aus meinem Leben eine ernstzunehmende Angelegenheit macht¹⁷³, dann geht es dabei nicht primär um die ethische Betroffenheit durch den Tod des besonderen Anderen, sondern um die Funktion, die dieser Tod für das einsame *ich* hat. Deshalb ist das Altern bei Jankélévitch primär Beziehung zur eigenen Endlichkeit und nicht Beziehung zum Anderen. Entsprechend erhält hier das eigene Leben

¹⁷¹ A.a.O. Jankélévitch (2005), S. 547.

¹⁷² Ebda. S. 40.

¹⁷³ Ebda. S. 547.

seinen Sinn durch die Verknappung und Befristung der eigenen Lebenszeit und nicht durch die Beziehung zum Anderen.¹⁷⁴

1.3.5 Resümee

Die besondere Pointe der Thematisierung des Alterns bei Jankélévitch ist die phänomenologisch genaue Ausdifferenzierung des gesamten Themas in unterschiedliche Perspektiven, die sich als unterschiedliche Modalitäten des Bewusstseins verstehen lassen: Was mit *Alter* und *Altern* gemeint ist und wie beide erfahren werden, hängt ab von der Bewusstseinsmodalität, in der wir das Thema anzielen. Entsprechend habe ich jede dieser Perspektiven in Bezug auf die Frage nach der Bewältigung des Alterns untersucht.

Gezeigt wurde, dass auch die Philosophie von Jankélévitch der Versuch ist, das Altern zu bewältigen. Dabei bleibt er skeptisch gegenüber dem Bewältigungspotential von 3.-Person-Perspektiven, so wie sie in der Antike oder bei Schopenhauer bevorzugt wurden: Das Altern erscheint hier in unpersönlicher Weise als das stetige Aufbrauchen der menschlichen Lebenszeit und wird durch eine Distanzierung bewältigt, die so weit gehen kann, dass man nicht wirklich daran glaubt oder sich selbst von diesem allgemeinen Gesetz ausnimmt. Die Bewältigung vollzieht sich in der 3.-Person-Perspektive weit entfernt vom individuellen leiblichen Drama des eigenen Alters und ist damit eine vermeintliche Bewältigung.

Entsprechend redet Jankélévitch auch nicht dem Vergessen des Alterns in der gelebten Gegenwart das Wort. Dieses könnte nur dann ein erfolgreiches Bewältigen sein, wenn man philosophisch bereit wäre, einem reflexionsfreien – naiven und illusorischen – Umgang mit dem Altern das Attribut Bewältigung zuzusprechen.

Für Jankélévitch ist es stattdessen die 1.-Person-Perspektive, in der das eigene Altern in seiner ganzen existenziellen Tiefe erfahren und zugleich bewältigt wird. Das Altern und seine Bewältigung ist damit eine sehr einsame Angelegenheit. Das Ausnahmebewusstsein

¹⁷⁴ Diese kritischen Bemerkungen sind schon ein Vorgriff auf das folgende Kapitel und die Thematisierung des Alterns des Anderen bei Levinas. Ausgehend von den subtilen Analysen Jankélévitchs wird eine Umkehrung denkbar: Dessen Rehabilitierung der 1. Person erhält ihren vollen Sinn nur vor dem Horizont der 2.-Person-Perspektive. Ein Zugang zur Besonderheit des Anderen ist nur möglich aus der lebendigen Betroffenheit einer 1. Person und nicht aus der gleichgültigen Anonymität der 3. Person. Die ethische Nähe zum Anderen bedarf primär des Egozentrismus der 1. Person und nicht der allgemeinen Vernunft. Die Rehabilitierung der 1. Person entfaltet ihren vollen Sinn erst in der Möglichkeit einer ethischen Berührbarkeit durch den Anderen. Womit kein philosophischer Vorrang des Selbstverhältnisses behauptet wird. Behauptet wird, dass das Selbstverhältnis seinen vollen Sinn erst in der Beziehung zum Anderen entfaltet.

vom *eigenen* Altern ist eine gnostisch besonders ausgezeichnete Erkenntnisperspektive, in der ich allein die leibhaftige Erfahrung der Knappheit und Begrenztheit der eigenen Lebenszeit mache: Aufgedeckt wird mir die fundamentale Kostbarkeit meiner Zeit, die danach „schreit“, mit Leben, Genuss, Glück und Sinn gefüllt zu werden.

Auch in der 2.-Person-Perspektive hat sich eine Modalität der Bewältigung des Alterns gezeigt, der Jankélévitch eine ähnliche Güte wie der 1.-Person-Perspektive zuspricht, und die sogar nochmals das Bewältigungspotential der 1. Person steigert. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der ambitionierte philosophische Versuch, die 1.-Person-Perspektive gegenüber der 3.-Person-Perspektive zu rehabilitieren, zugleich der philosophische Versuch ist, das menschliche Altern in dieser Perspektive *besser* zu bewältigen.

1.4 Jean Améry – Die Bewältigung des Alterns durch Revolte und Resignation

1.4.1 Die fünf Facetten des Alterns und ihre Bewältigung

Der Philosoph und Literaturwissenschaftler Jean Améry wurde 1912 in Wien geboren und hat seit seiner Emigration 1938 bis zu seinem Selbstmord 1978 vornehmlich in Belgien gelebt. In seinem vielleicht bekanntesten Buch *Über das Altern*¹⁷⁵ stellt er die Perspektive seiner persönlichen Erfahrung des eigenen Alterns in den Vordergrund seiner Reflektionen. Wie Jankélévitch, den er im Vorwort als einen seiner drei bedeutsamsten Referenzpunkte nennt, geht es auch Améry darum, die subjektiven Erfahrungen des Alterns gegenüber verallgemeinernden und objektivierenden Beurteilungen aufzuwerten. Das menschliche Altern ist kein Thema, dem mit Wissenschaftlichkeit, logischer Stringenz und analytischer Vernunft beizukommen ist. Die Logeleien eines Zenon oder eines Russell lösen für Améry nicht das existenzielle Drama des Alterns. Stattdessen habe er sich „durchgehend an das Gelebte – le vécu“ gehalten und sich mittels Introspektion sowie der Beobachtung Anderer und der Einfühlung in sie der konkreten Erfahrung des Alterns anzunähern versucht.¹⁷⁶ Und doch kann er als Philosoph nicht an diesem Punkt stehenbleiben. Er habe

„doch andererseits danach gestrebt, durch eine aus allen Blickwinkeln vollzogene, permanente Widerspiegelung der gefassten Gedanken, durch ein ständig sich selbst anfechtendes und korrigierendes Nachdenken, das niemals den Widerspruch scheute, dem Unternehmen eine Drehung ins Mehr-als-Subjektive zugeben (...)“.¹⁷⁷

Allerdings ergibt sich aus dieser Bemühung keinerlei objektive Erkenntnis, sondern nur die ungewisse Hoffnung, dass die Leser hier „einige für den Menschen unserer Gesittung gültigen Grundtatsachen“ wiederfinden werden.¹⁷⁸ Um etwas über das Altern zu erfahren, inspiziert Améry also nicht die dafür in Frage kommenden empirischen Wissenschaften –

¹⁷⁵ Améry, Jean: *Über das Altern – Revolte und Resignation*, Stuttgart 2004.

¹⁷⁶ Ebda. S. 16. Zum Begriff „le vécu“ siehe ausführlicher nachfolgend.

¹⁷⁷ Ebda. S. 10.

¹⁷⁸ Ebda. Améry wählt für sein Vorhaben die Form des Essays, die seinem Anliegen, subjektive Erfahrungen zu schildern, ohne doch dabei den Anspruch auf allgemeinere Gültigkeit völlig aufzugeben, gut entspricht. Gut vierzig Jahre später schreibt Silvia Bovenschen, dass sie mit ihrem Vorhaben, einen Essay über das Altern zu schreiben, gescheitert sei, weil über die allgemeinen Phänomene des menschlichen Alterns längst schon alles geschrieben und gesagt worden ist. Sie wählt deshalb die noch fragmentarischere Form von persönlichen Notizen, in denen sie unumwunden „Ich“ sagt, weil sie davon ausgeht, dass das einzige Neue, was über das Altern noch zu sagen bleibt, dessen jeweilige subjektiv-singuläre Erfahrung und Umgangsweise damit ist. Vgl. Bovenschen, Silvia: *Älter werden*, Frankfurt a.M. 2008, S. 16ff.

Biologie, Demographie, Gerontologie usw. – und auch nicht die traditionelle Fachphilosophie. Dieser Zugang einer genauen Selbstbeobachtung und Selbstreflexion hat den Vorteil, dass das persönliche Erleben nicht zugunsten allgemeiner und distanzierter Erkenntnisse übergangen wird. Klar ist aber auch, dass dadurch auch bei Améry das Altern das Thema eines einsamen, erkennenden Subjektes ist, welches ausgehend von seinen eigenen Empfindungen und Gedanken eine Reihe von Erkenntnissen über das menschliche Altern versammelt. Die beobachteten Anderen durchbrechen diese Einsamkeit des Alterns nicht wirklich, ihre Erfahrungen gehen lediglich ein in das einsame Meditieren des erkennenden Subjektes.

Anders als zuvor bei Jankélévitch aber steht bei Améry das Altern nicht ausschließlich im Horizont des Todes, sondern er entfaltet es in fünf Facetten, von denen das Verhältnis zum Tod („Mit dem Sterben leben“) *eine* ist.¹⁷⁹ Eine eigenständige Bedeutung hat aber genauso auch das Verhältnis des alternden Menschen zur Zeit, zu seinem Körper, zur Gesellschaft und zur Kultur. Begrifflich unterscheidet er jeweils zwischen einer Schwelle im menschlichen Leben, an der der Prozess des Alterns beginnt und einem Zustand des Altseins. Anders auch als Cicero hat Améry in seinem Buch daher nicht primär das hohe Alter im Focus. Das wäre bei seinem Ansatz auch inkonsequent, weil er dieses Buch als 55-jähriger geschrieben hat, ein Alter, in dem er wohl kaum schon eine Reihe von Erfahrungen mit dem hohen Alter gemacht haben dürfte. Bereits der Titel seines Buches zeigt an, dass es ihm um einen *Prozess des Alterns* geht. Wann aber setzt dieser Prozess ein?¹⁸⁰

„Unbestimmt wie des Alternden Person wird auch die Anzahl seiner Jahre sein, so wollen es Sprachgebrauch und Wirklichkeit. Wir werden den Alternden sehen, wie er gerade erst um die Vierzig ist, denn unter Umständen meldet sich der Prozess, den wir hier zu beschreiben versuchen, frühe an. In anderen – Beispielen wird er auftreten als ein Mensch, der im sechsten Lebensjahrzehnt steht und demnach einer vage statistischen Objektivität nach in der Tat einer ist, der zum Senex wird.“¹⁸¹

Das Verhältnis des Alterns zum hohen Alter bestimmt Améry durch seine Unterscheidung zwischen einer relativ breiten „Schwelle“¹⁸² des Alterns – als eines Zeitraumes im Leben,

¹⁷⁹ Gegen diesen anderen Akzent spricht auch nicht, dass der Tod bei Améry dennoch eine zentrale Bedeutung für alle Facetten des Alterns behält. „Alle Symptome der unheilbaren Krankheit (Améry meint das Altern, Anmerk. R.S.) sind rückführbar auf das unbegreifliche Wirken des Todesvirus, mit dem wir in die Welt treten.“ (Améry 2004, S. 134)

¹⁸⁰ In jedem Fall setzt es bei Améry – anders als zuvor bei Jankélévitch – immer mit einem *Bewusstsein vom Altern* ein: Davon, dass jemand altert, kann erst gesprochen werden, wenn dieser Jemand „sich seines Alterns inne wird“ (ebda. S. 121). Améry berücksichtigt nicht die Möglichkeit, dass das Altern beginnt, *bevor* es einem Bewusstsein erscheint. Er beschränkt sich auf die 1.-Person-Perspektive, insofern sie ein Bewusstsein vom eigenen Altern ist.

¹⁸¹ Ebda. S. 13.

¹⁸² Ebda. S. 87: „Wer an die Schwelle gerät, dieser an Jahren früher, jener ein wenig später (...)“

in dem Alterserscheinungen sich erstmals und dann zunehmend bemerkbar machen – und dem Alter als einem Zeitraum, in dem man diese Schwelle überschritten hat und *alt ist*, zum „Senex“ geworden ist. *Altern* – sofern man seine körperliche Facette betrachtet – wäre also hiernach z.B. der Prozess des Ergrauens und des Haarausfalls, *das hohe Alter* wäre die vollständige Ergrauung oder die Fastglatze. Was *Altern* ist und wann dieser Prozess beginnt, und was *Altsein* inhaltlich bedeutet und wann es beginnt, ist aber nicht nur individuell unterschiedlich, sondern hängt zusätzlich noch davon ab, welche der fünf Facetten des Altern man in den Focus nimmt. Eingedenk der vielen empirischen Differenzen legt Améry sich hier nicht auf genaue Jahreszahlen fest. Fest steht aber, dass der prozessuale Begriff des Alterns der weitere Begriff ist, insofern er das hohe Alter, in dem dieser Prozess nicht aufhört, mit einbegreift.

Im Folgenden inspiziere ich die fünf Facetten des Alterns bei Améry und frage danach, wie sie von ihm bewältigt werden resp. welche Weise der Bewältigung er uns vorschlägt. Leitend ist dabei der Gedanke, dass selbst ein Autor wie Améry, der wie kein anderer die Negativseiten des Alterns in den Vordergrund stellt und das Altern als eine leidvolle, beständig sich dramatisierende Last- und Verfallserfahrung beschreibt¹⁸³, nicht umhin kommt, uns und sich eine Perspektive der Bewältigung des Alterns anzubieten. Sie wird aber nicht darin bestehen können, diesen Vorzug oder jene Annehmlichkeit des Alterns zu preisen.

1.4.2 Altern als Zeitwerdung – Die Last der gelebten Zeit

Die erste Bestimmung des Alterns bei Améry ergibt sich aus einer spezifischen Beziehung des Alternden zur Zeit.

„Alt sein oder auch nur altern sich spüren, heißt: Zeit haben im Körper und in dem, was man so Seele nennen mag, der Kürze halber. Jung sein, das ist: den Körper hinauswerfen in die Zeit, die *keine* Zeit ist, sondern Leben, Welt und Raum.“¹⁸⁴

Dem Alternden enthüllt sich die Zeit in einer eigentümlichen Weise: Nicht als die alltägliche Zeit der Uhren oder der Ordnung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nicht als die objektive Zeit der Physik oder der Biologie, sondern als die massive, leiblich-seelische Ansammlung von gelebter Zeit, von Vergangenheit, die die Gegenwart und Zukunft des Alternden überborden. Altern bedeutet, dass ich immer mehr zu Zeit werde,

¹⁸³ Vgl. Bennent-Vahle (2006) und Birkenstock (2000).

¹⁸⁴ A.a.O. Améry (2004) S. 26.

d.h. dass ich zunehmend jemand werde, dessen Identität aus seiner gelebten Zeit besteht. Was die Selbstwerdung im Altern ausmacht, ist ein spezifisches inneres Zeitgefühl, „eine unmittelbare und unmitteilbare Qualität“¹⁸⁵. Die Selbstwerdung als innere Zeitwerdung korrespondiert mit dem Verlust eines Selbst, das auf die äußere Welt ausgerichtet war. Sie ist daher auch Vereinzelung und Vereinsamung, denn mit dieser meiner aufgestauten und angesammelten Zeit bin ich allein. Améry verweist darauf, dass die gelebte Zeit für den beginnenden Verlust der Welt zu kompensieren vermag: Meine Zeit kann mir niemand nehmen, während mich die Welt mit zunehmendem Alter immer mehr negiert. Die Möglichkeit der Erfahrung dieses Alterns im Sinne von Zeitwerdung ist bei Améry an das Erreichen eines bestimmten Lebensalters gebunden. Sein Alternder ist in diesem ersten Abschnitt primär ein „kaum Fünfzigjähriger“¹⁸⁶. Man müsse einige Jahre gealtert sein, um wirklich die Last der durchlebten Jahre spüren und das Altern verstehen zu können.¹⁸⁷

Diese Erfahrung des Alterns kann eine völlig veränderte Lebensstimmung erzeugen. Amérys „A“ erlebt seinen Freund, den Gelehrten, in zwei unterschiedlichen Stimmungen: Einmal optimistisch die existenziellen Fragen beiseite schiebend und „hochgemut“ über die physikalische Zeit dozierend, und – „lange danach“ – beim zweiten Mal müde und entmutigt angesichts des Eigenzeitverflugs und seiner unverwirklichten Pläne.¹⁸⁸ Die Erfahrung des Alterns ist bei Améry eine leidvolle Erfahrung: Dass die eigene Zeit so schnell und unwiederbringlich vergangen ist, stimmt traurig oder missmutig. Das alternde Ich hat „die Gefühlsqualität regungsloser Trauer und Resignation“¹⁸⁹. Die Rede vom „Herbst des Lebens“ erweist sich dem Alternden als unhaltbare Metapher, denn für ihn wird kein Frühling und kein Sommer mehr folgen.¹⁹⁰ Der Blick zurück hat hier nicht die Form schöner Erinnerungen, sondern beinhaltet einen illusionären Wunsch: „Das Geschehene soll ungeschehen, das Nichtgeschehene Ereignis werden.“¹⁹¹

Dabei sind es oftmals die anderen, die mir dieses Gefühl der gelebten Zeit verschaffen. Prousts Marcel erkennt auf einer Matinee nach seiner langjährigen gesellschaftlichen Abwesenheit die alten Bekannten zunächst kaum wieder und wähnt sich dann auf einem

¹⁸⁵ Ebda. S. 33.

¹⁸⁶ Ebda. S. 13.

¹⁸⁷ Ebda. S. 30.

¹⁸⁸ Ebda. S.19.

¹⁸⁹ Ebda. S. 34.

¹⁹⁰ Ebda. S. 28.

¹⁹¹ Ebda. S. 30.

Maskenball, bei dem sich alle anderen als Ältere verkleidet haben. Schließlich stellt sich bei ihm die Erkenntnis ein, dass es den anderen mit ihm genauso gehen dürfte wie ihm mit ihnen. „Wir finden die Zeit im Altern (...).“¹⁹² Doch handelt es sich dabei nicht um eine sensationelle Entdeckung, schließlich wussten wir schon lange vom Vergehen der Zeit. Jetzt aber handelt es sich um die selbst erlebte Akkumulation der eigenen gelebten Zeit. Eine Erfahrung, die oszilliert zwischen Merkwürdigkeit und Banalität. Ein dubioses „es“ hat die Menschen derart zugerichtet, die Marcel kaum wiedererkennt.¹⁹³ „Aber was ist eigentlich geschehen (...)? Nicht viel. Alles. Zeit ist vergangen.“¹⁹⁴

Obgleich Améry das Altern als Zeitwerdung mit solch negativen Termini beschreibt, gibt es doch auch den Gedanken einer Bewältigung dieses Alterns. Seine eigene monatelange Einkerkung in einer halbdunklen Einzelzelle dient ihm als Hinweis für einen bewältigenden Umgang mit der gelebten Zeit. In der Einsamkeit der Gefangenschaft, zurückgeworfen auf sich selbst und die eigene gelebte Zeit, war „A“ im angestregten Nachsinnen über sein Dasein und die Zeit müde geworden und sah dem eigenen Ende plötzlich ohne große Angst entgegen.¹⁹⁵ Er hatte sich den zahlreichen Paradoxa überlassen und aufgelehnt gegen die Selbstverständlichkeiten des Denkens. Die zentrale Widersinnigkeit, an der er sich dabei bis zur Erschöpfung abgearbeitet hatte, bestand darin, dass der Mensch aufgrund der Zeit niemals in seinem Leben wirklich ist: Als junger Mensch ist er noch nicht, weil er erst in der Welt etwas werden möchte, und als alternder Mensch ist er nicht mehr, weil er die Welt bereits verliert und schon zur Zeit wird. Die Bewältigung des Alterns als Zeitwerdung liegt für Améry in einem unkonventionellen, aufrichtigen Nachdenken über die Zeit, in einem unbeirrbar nachdenklichen, das auch die „Gefahrenzonen der Denkarbeit“ nicht scheut. Nur wer sich darauf einzulassen vermag, bewältigt sein Altern auf eine der Dramatik des Alterns angemessene Art und Weise. „Wer nicht beginnt mit einem Fahnden, das übers Grübeln zum Sinnieren und von diesem zum Unsinnieren führen muss, der lebt in Raum und Zeit als Jedermann.“¹⁹⁶ Als *Jedermann* zu leben, das bedeutet aber primär nicht einfach, wie alle anderen zu leben, sondern sich mit einem Denken zu begnügen, in dem man insofern nicht vereinzelt, als man von allgemeinen Bedeutungen beruhigt wird. Entsprechend bietet Amérys nachsinnende

¹⁹² Ebda. S. 22.

¹⁹³ Ebda. S. 14.

¹⁹⁴ Ebda. S. 15.

¹⁹⁵ Ebda. S. 34.

¹⁹⁶ Ebda. S. 35.

Bewältigung des Alterns einen Austritt aus dem *Jedermann*, weil es die einsame Übernahme eines Denkweges ist, in dem der Alternde sich allein den Widersinnigkeiten des Alterns aussetzt. Der Einsamkeit und dem Weltentzug des Alterns korrespondiert demnach eine spezifische Form von Selbstheit im Nachdenken über das Altern. Diese Selbstheit bedeutet aber nicht, dass der Alternde einen festen Stand oder eine verlässliche und erbauliche Identität gewinnt. Amérys Bewältigung des Alterns qua Nachdenken über die Zeit wird von einem beunruhigten und vergehenden Ich vollzogen. Sie ist ihm

„die Arbeit des sich ent-setzenden Menschen, dessen, der nicht mehr in sich ruht, weil ihm die Unruhe keine Ruhe lässt und er sich finden möchte, indem er sich verlässt, sich finden in der Zeit, deren Geheimnis ihn im Altern eines Tages verstörte und aufstörte“¹⁹⁷.

Dieses Bewältigung in der Vereinzelung ist genau wie das Altern *nichts für Feiglinge*: Sich suchen, indem man sich verliert. Das bewältigende Nachdenken über die Zeit kann sich nicht von den Negativitäten des Alterns befreien, es bleibt seinem Widersinn und seinen Widersprüchlichkeiten, seinem Wahnsinn und Unsinn ausgesetzt. In Amérys Beharren auf einem solchen Nachdenken über die Zeit zeigt sich schon die später im Text noch expliziter werdende Dimension einer aussichtslosen Revolte¹⁹⁸, die seine Bewältigung des Alterns grundiert. Freilich muss man nicht über die gelebte Zeit nachdenken und Améry gesteht denjenigen, die stattdessen „einfach die Zeit verticken lassen“ oder ihr „scharfköpfig (...) die Ordnung ihres wohlfunktionierenden Geistes aufzwingen“ ein „natürliches Zeitgefühl“ zu, welches durchaus mit „gelebter Natur, natue vécue“ zu tun habe.¹⁹⁹ Wenn man davon ausgeht, dass wahrscheinlich nur wenige bereit sind, derart über die gelebte Zeit nachzudenken und sich dem Entsetzen zu überlassen wie Améry, dann stimmt sicherlich auch seine Vermutung, dass man so nicht nur sich selbst, sondern auch den anderen mehr und mehr fremd wird.

1.4.3 Altern als Körperwerdung – Das Erschrecken vor der eigenen Körperlichkeit

Eine zweite Bestimmung des Alterns findet Améry im sich verändernden Verhältnis des Alternden zum eigenen Körper. Im Altern entdecken wir nicht nur die Zeit, sondern wir entdecken auch unseren Körper neu. In seiner Jugend ist der Mensch – sein Körper und

¹⁹⁷ Ebda. S. 36f.

¹⁹⁸ Dazu insbesondere Abschnitt 1.4.6 dieser Arbeit.

¹⁹⁹ A.a.O. Améry (2004) S. 35ff. Bei Améry ist die Uneigentlichkeit des Jedermann sicherlich nicht einfach negativ konnotiert. Dies zeigt sich auch im folgenden Abschnitt über die Gesellschaft, wo das uneigentliche soziale Ich ebenfalls nicht ausschließlich eine Verfallsform ist.

sein Ich – auf die Welt hin ausgelegt und mit ihr verwoben. Mit zunehmendem Alter wird er zurückgeworfen auf ein einsames Ich, das immer mehr mit einem Körper-Sein verschmilzt: Rückzug aus der Welt. Eine „Fünfzigerin“²⁰⁰ erschreckt unsanft vor dem eigenen Spiegelbild: Die gelben Flecken der Haut, die sprunghafte Ergrauung der Haare. Es ist ein Erschrecken darüber, dass *ich jetzt das da* bin. Altern bedeutet hier zunächst einmal eine gesteigerte und zumeist unerfreuliche Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper und auf das, was mit diesem passiert. Die Bewusstwerdung z.B. vor dem Spiegel ist für Améry eine Unterbrechung unseres normalen, alltäglichen und bisherigen Verhältnisses zum Körper. Wir haben plötzlich ein Bewusstsein von unserer körperlichen Befindlichkeit, währenddessen vorher unser Körper – sofern er gesund war – nicht derart im Focus unserer Aufmerksamkeit gewesen ist, er hat funktioniert, man hatte ihn in einer Art unbewussten körperlichen Befindlichkeit „vergessen“. In der Perspektive des allgemeinen Wissens oder einer anderen Person mögen freilich auch das Altern und die damit verbundenen Verschleißerscheinungen als Normalzustand erscheinen: Für den Arzt z.B. sind die Kniebeschwerden des Alternden „in diesem Alter“ völlig normal. Der Alternde selbst jedoch erlebt diese überhaupt nicht als normal, sondern eher als Beleidigung und Frechheit, er will sie weghaben. Die Entdeckung des körperlichen Alterns wird von Améry inhaltlich entsprechend mit negativen Termini bedacht. Er spricht von „Grauen“ und „Entsetzen“²⁰¹, bestimmt „Mühsal und Drangsal“ als die „Grundbefindlichkeit des Alterns“²⁰², das Altern ist ihm eine lange, schleichende und „*unheilbare* Krankheit“²⁰³.

Doch bei aller erschütternder Negativität gibt es auch hier wieder eine Bewältigung des Alterns. Sie hängt zusammen mit einer formalen Bestimmung des körperlichen Alterns. Die leidvolle Erfahrung irreversibler körperlicher Veränderungen ist für Améry die Erfahrung einer „Verklammerung von Selbstentfremdung und Verselbstung“. Andere dementsprechende Begriffspaare lauten Selbstüberdruß und Selbstgenugtuung oder Selbstentfremdung und Selbstvertrautheit. Ist das Verhältnis zum Körper auch in jeder Lebenslage zweideutig, so tritt diese Ambiguität oder offene Aporie doch im Altern so

²⁰⁰ Ebda. S. 38. Auch hier kann darauf hingewiesen werden, dass dieses Erschrecken durchaus viel früher geschehen kann, wenn z.B. der 26-jährige im Laufe nur weniger Monate zunächst seine erste Brille auf die Nase gesetzt bekommt, dann seine erste Zahnkrone erhält und schließlich auch noch sein Orthopäde als beunruhigende Antwort auf zunehmende Kniebeschwerden „Verschleiß“ diagnostiziert.

²⁰¹ Ebda. S. 40.

²⁰² Ebda. S. 48.

²⁰³ Ebda. S. 44.

richtig zu Tage.²⁰⁴ Vordergründig, d.h. „in der Schicht des Sprech-Denkens“²⁰⁵, ist das körperliche Altern ein negatives Verlustgeschehen: Nicht mehr der zu sein, der man einmal war.²⁰⁶ In einer sogenannten „tieferen Schicht des Gelebten“²⁰⁷ jedoch vollzieht sich die eigentümliche Erfahrung eines Selbstgewinns: Der Alternde erfährt seinen Körper jetzt bewusst als seinen eigenen Körper, der ihm sein Leben lang – mehr oder weniger unbemerkt – gut gedient hat, es erwächst ihm eine neue Zärtlichkeit gegenüber seinem Körper und gelegentlich ein gesteigertes Selbstgefühl sogar im Schmerz, weil dieser den Alternden radikal vereinzelt.²⁰⁸ Die Bewältigung des körperlichen Alterns ist das, „(...) was jenseits oder unterhalb des Beklagten und Klagwürdigen sich noch ereignet (...)“. Eine neue Vertrautheit mit dem eigenen Körper, vielleicht verbunden mit dem Stolz, es schon so lange durchgestanden zu haben.²⁰⁹ Améry geht so weit, noch im eigenen nächtlichen Zahnschmerz – „im entzündlichen Prozess“ – eine Selbstfindung und Ich-Zunahme zu konstatieren.²¹⁰ Als weitere Symptome, die auf diese tieferen und schwer zugänglichen Erlebnisse einer positiv konnotierten Verselbstung in der Mühsal des Alterns verweisen, nennt er das ausgiebige Reden über die eigenen Gebrechlichkeiten und Leiden, das besorgte Abtasten des Körpers und das häufige Sich-gehen-lassen in einer passiven Unlust.²¹¹

So ist die Selbstentfremdung im körperlichen Altern nicht einfach nur negativ, sondern sie ist auch „die erzwungene Hingabe nämlich eines konventionellen, ziemlich abstrakten Ich“²¹². Zwar geht also ein Ich verloren, doch war dieses Ich konventionell, d.h. den allgemeinen gesellschaftlichen Urteilen unterliegend und sich unterwerfend, und es war abstrakt, d.h. ein allgemeines Ich, ein Ich im Sinne des *Man*. Altern ist zwar Rückzug aus der Welt – nicht nur im Sinne von Zeitwerdung, sondern auch im Sinne von Körperwerdung, doch damit zugleich auch eine Form von Selbstwerdung. Rückzug aus der Welt heißt auch, den konventionellen Urteilen der Anderen und der Unterwerfung unter

²⁰⁴ Ebda. S. 43.

²⁰⁵ Ebda. S. 48.

²⁰⁶ Dies anzunehmen fällt umso schwerer, je mehr man sich mental doch immer noch als jung empfindet und daher nicht glauben will, dass der Körper etwas anderes sagt.

²⁰⁷ Ebda. S. 48.

²⁰⁸ Der Schmerz vereinzelt insofern, als der mit Schmerz belastete Mensch gesellschaftlich dysfunktional wird.

²⁰⁹ Ebda. S. 41.

²¹⁰ Ebda. S. 53.

²¹¹ Ebda. S. 54.

²¹² Ebda. S. 53.

diese Urteile zu entkommen. Heideggers Sein zum Tode ist bei Améry das Altern. Die Selbstentfremdung ist Entfremdung von einem sozialen und damit auch „uneigentlichen“ Ich. Sie ist die Bedingung dafür, dass das Altern bewältigt werden kann durch eine „äußerste menschliche Authentizität“²¹³ im körperlichen Selbstgewinn, der neuen leidvoll-zärtlichen Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper und dessen Zeitlichkeit.

Doch hat diese Bewältigung des körperlichen Alterns keineswegs die schöne Form eines harmonischen „Werdens zu sich selbst“²¹⁴. Es ist hier nicht so, als ob der junge Mensch noch nicht sein wahres Ich-Selbst gewesen wäre, dieses nun aber als Alternder endgültig gefunden hätte.²¹⁵ Das ins Altern mitgebrachte und jetzt bewältigte Ich ist keine überwundene –uneigentliche – Verfallsform. Und das sein Altern bewältigende authentische Leidens-Ich ist nicht der feste Stand einer bleibenden und fraglosen Identität. Es ist bei Améry nicht so, dass das jüngere Ich „uneigentlicher“ wäre als das Ich des Alternden. Das ins Altern mitgebrachte soziale Ich ist nicht die Verfremdung einer vermeintlichen Ursprünglichkeit, sondern es ist das Ich, so wie es uns als gesellschaftliches Wesen nur möglich ist. Es ist ein von Welt und Gesellschaft mitgeformtes Ich – gebildet in der unhintergehbaren Auseinandersetzung mit Anderen, über das wir uns auch irren können, weil Selbstbild und Fremdbild zumeist differieren. Als ob das Ich, das sich im Alter fremd werden kann, auch immer schon ein fremdes Ich gewesen ist. Und trotz der neuen Erfahrungen eines Selbstgewinns in der Bewältigung des Alterns bleibt doch das Gefühl der Selbstentfremdung dominant, denn wir wollen an dem Ich festhalten, dass wir sozial geworden sind. Die Bewältigung ist daher unvollkommen, weil sie das Leiden am Selbstverlust nicht vollends aufheben kann. Und sie ist unvollkommen auch noch in einer zweiten Hinsicht: Denn das authentische Leidens-Ich ist keineswegs ein fester und beruhigender Stand. Unser Altern zu bewältigen, bedeutet hier: „(...) im Begriffe stehen, die Negation unserer Selbst zu sein“²¹⁶. Ich gewinne mich zwar selbst in einen neuen Verhältnis zu meinem Körper, doch verfällt dieser Körper weiter und ist von seinem endgültigen Verschwinden bedroht. Für Améry bleibt seine im Schmerz des Alterns empfundene Authentizität fragwürdig und problematisch, denn durch die Bewältigung qua neuer Vertrautheit mit dem eigenen Körper wird das Leiden an der Fremdwerdung nicht

²¹³ Ebda. S. 46.

²¹⁴ Vgl. Abschnitt 1.5 dieser Arbeit.

²¹⁵ „Das bin nicht mehr ich“ (a.a.O. Améry 2004, S. 60): Bekannt ist dem Alternden hier weder das Subjekt noch das Prädikat.

²¹⁶ Ebda. S. 62.

aufgehoben. Es ist sogar so, dass die Entfremdung vordergründig bleibt.²¹⁷ Die neue Zärtlichkeit besiegt den Selbstüberdruß nicht. Bewältigung bedeutet nicht, dass Mühsal und Drangsal ein Ende haben.

So gibt es also zum einen in Améry's *Erfahrung* des Alterns als Körperwerdung schon eine Bewältigung des Alterns. Zum anderen aber und vor allem liegt sie in seinem *Umgang* mit dieser Erfahrung. Es ist für ihn gerade das Aushalten dieser fragwürdigen und zwiespältigen Erfahrung, das die Bewältigung des Alterns ausmacht. So unauflösbar, verwirrend und widersprüchlich ein solches Sich-Stellen auch sein mag, es ist besser als all die üblichen illusionären Trostversuche. Die Bewältigung liegt paradoxerweise darin, sich dem Nicht-zu-Bewältigenden zu stellen. Es ist das körperliche Altern selbst, wodurch das menschliche Denken zu einer neuen Produktivität und Tiefe erweckt wird: Weil es uns logischen Widersprüchlichkeiten, dem Absurden und dem „Risiko jeglicher Gedankenverwirrung“ aussetzt, wird ein genaues Nachsinnen erst möglich. Das Altern mutet uns existenzielle, sich über logischen Abgründen bewegende Besinnungen zu und befähigt uns zu diesen.²¹⁸ Bewältigt wird es dadurch, dass der Alternde sich dieser Zumutung stellt.

1.4.4 Das soziale Altern – Verschwinden aus dem Blick der Anderen

Die dritte Facette des Alterns bei Améry betrifft die Sozialität, das Verhältnis zu den Anderen und zur Gesellschaft. Hier befindet sich sein Beispielalternder in der „Quarantaine“, d.h. zum einen in dem Altersjahrzehnt zwischen vierzig und fünfzig Jahren, und zum anderen in einer gewissen Form der Isolation: Über den sozial Gealterten ist von der Gesellschaft der endgültige Status verhängt worden. Was die berufliche Karriere anbelangt, so sind die Würfel gefallen. Es gibt eine Familie mit Kindern oder es gibt sie nicht, das Eigenheim ist gebaut oder nicht. Der Einzelne ist gesellschaftlich fest definiert, Änderungen sind unwahrscheinlich und auch nicht wirklich gewünscht. Das soziale Altern besteht in dem Richtspruch der Gesellschaft, dass für mich nicht mehr alles möglich ist, dass ich x bin und nicht mehr einfach y werden kann. In jüngeren Jahren stand die Welt mir offen, ich existierte vor allem auch als meine zukünftigen Möglichkeiten. *Der 22-jährige hängt den Groß- und Außenhandelskaufmann an den Nagel, macht sein Abitur*

²¹⁷ Ebda. S. 54.

²¹⁸ Ebda. S. 61.

nach und beginnt ein Studium, nicht ohne dass die Gesellschaft dies mit Bafög und Stipendium befördert. Wer hingegen mit dreißig noch mal ein neues Studium beginnt und mit 37 (Quarantaine vor der Quarantaine) gar ein Promotionsstipendium beantragt, dem ist das gesellschaftliche Wohlwollen alles andere als gesichert. Das „Haben“ ist für Améry die zentrale Kategorie des sozialen Alterns: Man ist jetzt, was man hat. Sein Differenzbegriff zu diesem Sein als Haben ist das Werden als ein Sein ohne Haben.²¹⁹

Mit Blick auf die aktuelle Alterforschung und den Wandel der Altersbilder ist Amérys These heute zu modifizieren. Der Ruhestand wird zunehmend zu einem Unruhestand umdefiniert. Alt ist derjenige, der es sich im Ruhestand des Habens allzu gemütlich macht. Empfohlen wird eine sinnvolle Nutzung der „gewonnenen Jahre“, ein *Second Life*, zivilgesellschaftliches Engagement und Bildung, es geht immer mehr darum, sich „neuen Herausforderungen zu stellen“. Die Altersforscher empfehlen: „Es sollte (...) üblicher werden (...) sogar mit 40 oder 50 Jahren noch einmal in einem anderen Beruf völlig neu zu beginnen.“²²⁰ Dies spricht nicht generell gegen Amérys These vom sozialen Altern, es spricht aber dagegen, den Richtspruch der Gesellschaft bereits in der *Quarantaine* anzusetzen. Selbst wenn mein eigenes Beispiel zeigen mag, dass das gesellschaftliche Urteil sogar auch vor der Quarantaine gefällt werden kann, so wird doch die allgemeine gesellschaftliche Tendenz eher in die Richtung gehen, das soziale Altern später beginnen zu lassen.

Entscheidend ist hier aber, dass Améry bei aller Negativität des Alterns – hier: der sozialen „Ver-Nichtung“ – dem Leser dennoch die Perspektive eines würdevollen Alterns anbietet. Dieses ist zunächst *ex negativo* bestimmt. Es besteht weder darin, sich „im Einerlei der entselbstenden Normalität“ zu verlieren, indem man den Richtspruch der Gesellschaft einfach annimmt, noch in der Suche nach einem „Unterschlupf im Narrenhaus“, indem der Alternde das soziale Urteil schlichtweg ignoriert. Ebenso wenig sind die „Jugendmaske“ – der Jugendlichkeit hinterherhecheln – oder das „lügenschwere(m) Altersidyll“ der Ernte für ihn eine würdevolle Art und Weise zu altern.²²¹ Das würdevolle Altern besteht positiv stattdessen in der Annahme der unumstößlichen „Ver-Nichtung“ und der gleichzeitigen, zum Scheitern verurteilten Revolte gegen sie: Der würdevoll Alternde „macht die Negation

²¹⁹ Ebda. S. 72.

²²⁰ Vgl. Kocka, Jürgen / Staudinger, Ursula (Hrsg.): *Gewonnene Jahre – Empfehlungen der Akademiengruppe Altern in Deutschland*, Stuttgart/Halle 2009. Die Zitate aber sind aus dem zusammenfassenden Artikel „Gewonnene Jahre“ von Adelheid Müller-Lissner auf www.zeit.de/online/2009/21/gewonnene-jahre, abgerufen zuletzt am 28.6.13.

²²¹ Ebda. S. 86.

durch den Blick der anderen zu seiner Sache und erhebt sich gegen sie“.²²² Diese Haltung ist die von Améry als würdevoll ausgezeichnete Bewältigung des Alterns. Man bewältigt das soziale Altern würdevoll in einer Art realistisch-tragischer Trozhaltung. Es gibt bei Améry eine implizite Bewältigung des Alterns, weil er diesem ein Residuum an Selbstheit entgegensetzt. Die Bewältigung des Alterns ist eine letzte und widersprüchliche Schwundstufe von Selbstheit: Man selbst zu bleiben, indem man zur eigenen sozialen Vernichtung zugleich Ja und Nein sagt. Das soziale Altern zu bewältigen, bedeutet also, anzuerkennen, dass man dem Blick der Anderen und der Gesellschaft zunehmend entschwindet, und zugleich doch man selbst zu bleiben, indem man sich im Bewusstsein der Aussichtslosigkeit revoltierend in diesen Blick hineinstellt.

Der Blick der Anderen ist bei Améry merkwürdigerweise nur ein richtender Blick. Dabei setzt er am Anfang seines Buches doch ein mit dem Matinee-Erlebnis von Prousts Marcel in *Le Temps retrouvé*, in dessen Verlauf dem Protagonisten nun sogar die Feinde von einst weniger bedrohlich als vielmehr nahe erscheinen, eben weil sie derart gealtert sind. Vom Standpunkt der Feinde aus ist zu vermuten, dass ein solcher – milder, mitfühlender – Blick eher eine Gemeinschaft stiftet als einen Bewältigungsdruck hervorruft. Und auch von Marcells Standpunkt aus geht es gar nicht mehr so sehr um die Bewältigung des eigenen Alterns, sondern um die Berührbarkeit durch das Altern des Anderen. Es scheint so, dass die philosophische Bewältigung des Alterns immer dann auf den Plan tritt, wenn das Altern primär als Selbstbeziehung und nicht als Beziehung zum Altern des Anderen gedeutet wird. Mit letzterer Deutung ist nicht einfach nur gemeint, dass ich zunächst immer das Altern der Anderen erlebe, bevor mir mein eigenes Altern überhaupt bewusst wird, und nicht einfach nur, dass ich mein Alter nur in Relation zu anderen – jüngeren, gleichaltrigen, älteren – denken kann, sondern dass mich das Altern des Anderen mehr betrifft als mein eigenes und es gar nicht mehr um die Bewältigung des Alterns geht.

²²² Ebda.

1.4.5 Das kulturelle Altern – Die Welt nicht mehr verstehen

Das kulturelle Altern markiert nach Améry die Erfahrung des Alternden, dass die im Laufe der Jahre erworbenen eigenen Zeichen- und Bedeutungssysteme nicht mehr zu den neuen Tendenzen und Moden der ihn umgebenden Kultur passen: Der Alternde versteht die Welt nicht mehr.

„Was ihn betrifft und trifft bis ins Mark, das ist das Dementi, das die mit jedem Tage sich neu gebärende Epoche seinem Individualsystem entgegensetzt. Und dieser Widerruf, den er aus jedem Zeitungsartikel herausliest, in jeder Ausstellung moderner Kunst bestätigt findet, der implizite ausgesprochen ist in den meisten Neuerscheinungen auf dem Büchermarkt, er tut sich gerade in unseren Tagen in einer besonders verletzenden Form kund.“²²³

Die Literatur oder die Poesie, die er einst geschätzt und für die fortschrittlichste gehalten hat, gilt heute als altmodisch und kitschig. Auch der Kleidungsstil des Alternden, den dieser oftmals ganz automatisch beibehält, wirkt im Kontext der aktuellen Kultur eigentümlich oder gar lächerlich. Die erlernten und geschätzten Normen und Werte werden von den jüngeren Generationen nicht mehr so ohne weiteres geteilt. Der Alternde, der an bestimmten Werten und Praktiken hängt, der eine bestimmte Musik oder Kunst mag, der eine bestimmte Kleidung mag: Er wird plötzlich beleidigt und gedemütigt mit Urteilen wie „altmodisch“, „veraltet“ oder „rückständig“. Die Anderen sind immer mehr diejenigen, die er nicht mehr versteht, und die ihn als kurios oder halsstarrig empfinden.

Für Améry aber, den jeglicher Kulturpessimismus und Kulturkonservatismus befremdet, ist es selbstverständlich, sich für die neuen intellektuellen und künstlerischen Produktionen zu interessieren. Doch gerade dabei macht er die entscheidende Erfahrung des kulturellen Alterns: Bei all seinem guten Willen entsteht doch keine Begeisterung für das Neue und seine tiefe Zugehörigkeit zur Literatur und Poesie „seiner“ Zeit empfindet er dabei als eine bedrückende Last, die er mit sich trägt und nicht loswerden kann.²²⁴ Die alternde Freundin empfindet beim Durchblättern ihrer Fotoalben die Kleidung ihrer Jugend durchaus als „komisch und peinlich“. Aber wenn sie in ihrer Erinnerung wieder eintaucht in die

²²³ Ebda. S. 103. Hier zeigt sich eine ethische Dimension des kulturellen Wandels: Im Altern der Verletzung durch die Jüngeren ausgesetzt sein, die mit ihren Bedeutungssystemen der Richtigkeit der alten Systeme – in Kunst und Literatur wie auch im Alltag – widersprechen.

²²⁴ Methodisch vollzieht Améry hier ähnlich wie Jankélévitch eine philosophische Rehabilitation der 1.-Person-Perspektive. Wenn das eigene Zeichen- und Bedeutungssystem nicht mehr zu den neu entstehenden passt, dann tritt die 1.-Person-Perspektive – das kulturell sedimentierte Eigene – in Widerspruch zur 3.-Person-Perspektive – dem Blick auf die aktuelle Umgebungskultur. Bei Améry enthüllt sich im kulturellen Altern die Last des eigenen kulturellen Sediments: Man hängt leibhaftig – 1.PP – an den liebgewonnenen Dingen, die doch von der Umwelt zunehmend als „altmodisch“ verachtet werden. Die Rehabilitierung der 1.PP ist hier die Rehabilitierung der persönlichen Wahrhaftigkeit eines Lastcharakters gegenüber einem nüchternen Vergleich unterschiedlicher Zeichen- und Bedeutungssysteme, in dem zumeist das Alte dem Neuen unter- oder übergeordnet wird.

damalige Zeit, dann empfindet sie gerade diese Kleidung als ihr authentisch Eigenes, als etwas, das sie mit Passion gelebt und geliebt hat. Und wenn sie nun eifrig bemüht ist, ihre heutige Kleidermode den aktuellen Gepflogenheiten anzupassen, dann fühlt sie sich doch in dieser noch lange nicht so zu Hause, wie sie sich in „ihrer“ Zeit einst gefühlt hat. Entscheidend ist also: Im kulturellen Altern enthüllt sich für Améry nicht einfach nur eine Sehnsucht nach den „guten alten Zeiten“, sondern vielmehr ein ungewolltes Leiden an der unwiderruflichen Liebe zu den eigenen kulturellen Prägungen. Das Leiden am Altern ist auch hier ein einsames Selbstverhältnis, verlassen sein von der Prägekultur und dementiert werden von der aktuellen Kultur.²²⁵ Kulturelles Altern ist bei Améry nicht gemeinsames Altern in einer Kultur, sondern individuelles Leiden an der kulturellen Dynamik.

Interessanterweise nennt Améry bei seinem Beispielpersonal dieses Kapitels kein bestimmtes Lebensalter für den Beginn des kulturellen Alterns. Vielleicht antizipierte er 1968 schon die rasante Beschleunigung des Wandels von kulturellen Lebenswelten, die das kulturelle Altern heute schon in Kindheit und Jugend beginnen lässt. Gibt man Jugendlichen, die mit 11 oder 12 Jahren ihre erste *Bravo* lesen, eine Ausgabe des vorhergehenden Jahres, so sind ihnen die dort präsentierten Stars völlig unbekannt, weil diese nun schon längst vergessene Stars sind. Auf einer Retro-Party mit alten Schallplatten stellt sich heraus, dass der nur 5 Jahre jüngere T. bereits meine alten Platten eigentümlich findet, weil sie zu seiner Zeit schon out waren. Diese kulturelle Dynamik führt dazu, dass man nicht erst in höheren Lebensaltern sondern beinahe ständig Gefahr läuft, mit seinen kulturellen Vorlieben altmodisch oder seltsam zu erscheinen. Allerdings ist diese Zurückweisung durch die Jüngeren nicht mehr so schlimm wie noch zu Amérys Zeiten, weil auch die Phasen des Liebgewinnens deutlich kürzer und weniger Prägekraft entfalten. Das kulturelle Altern vollzieht sich heute nicht einfach zwischen den Generationen, sondern schon innerhalb jeder Generation.²²⁶

Was die Bewältigung des kulturellen Alterns anbelangt, so findet sich bei Améry die gleiche Gedankenfigur wie schon beim sozialen Altern. „Die Würde des kulturellen Alterns kann (...) nur in der widersprüchlichen, die Kontradiktion ausfechtenden Revolte

²²⁵ Dabei ist „Kultur“ hier aber nicht als ein einfacher Gegensatz zum Subjekt zu verstehen: Das subjektive Selbstverhältnis ist kulturell sedimentiert durch die Prägekultur und steht natürlich auch im Alter in Auseinandersetzung mit der aktuellen Kultur. Aber dadurch vermindert sich nicht die Einsamkeit des Alternden, der diesen Konflikt selbst durchstehen muss.

²²⁶ Es mag sein, dass dem Alternden das kulturelle Altern mit zunehmendem Lebensalter immer schwerer fällt. Hatte es der 30-jährige noch so gerade geschafft, sich vom Vinyl zur CD zu verabschieden, so fällt es dem 40-jährigen doch schon weitaus schwerer, seine Musiksammlung in eine Festplatte zu transformieren.

sich selber realisieren.²²⁷ Das kulturelle Altern wird bewältigt durch eine erodierende Selbstheit, die sich gerade in ihrer Erosion behauptet, ohne diese dadurch aufhalten zu können. Es geht darum, inmitten des leidvollen Klebens an der eigenen kulturellen Prägung und der Herausforderung durch den kulturellen Wandel sowohl das Neue im Bewusstsein des Scheiterns versuchen zu entziffern als auch dem Alten eine „wertlose Treue“ zu halten. Der Alternde „muss auch hier in einem aussichtslosen Unternehmen der Selbstüberschreitung seine Vernichtung zugleich annehmen und refüsieren“. Améry knüpft immer wieder die Würde des Alterns an eine Form der Selbstbehauptung inmitten des Verschwindens des Selbst. Die Bewältigung des Alterns ist bei ihm eine bis zur letzten Konsequenz hin abgerüstete Selbstbehauptung, aber sie ist Selbstbehauptung. Dass die Würde des Alternden womöglich nicht in einem letzten heroisch-tragischen Akt der Bewältigung liegt, sondern in einer Ausgesetztheit an ein Nicht-zu-Bewältigendes wird aber dergestalt nicht denkbar.

1.4.6 Altern als Intimität mit dem Tod – Die Angst vor dem Unvermeidbaren

Stand bei Jankélévitch das Altern im Banne des Todes und war die Bewältigung des Alterns im Grunde eine Bewältigung des Todes, so entfaltet Améry zunächst vier eigenständige Facetten des Alterns, bevor er am Ende zu einer fünften, sich auf den Tod beziehenden Bestimmung des Alterns gelangt: Altern als Intimität mit dem Tod. Es sind die einsetzenden Gebrechen und Erkrankungen, das Sterben von Generationengenossen sowie der Blick auf die Statistik zur eigenen Lebenserwartung, die dem Alternden nicht nur praktische Vorkehrungen nahelegen (Testament, ökonomische Absicherung der Bleibenden, Versicherungen, Sparbücher, Patientenverfügung, Betreuungsvollmacht usw.), sondern ihn auch zu einem Nachdenken über die eigene Sterblichkeit veranlassen. Améry gibt auch für diese Facette des Alterns keine Altersangabe mehr.

„Dennoch kann man im Bewusstsein, nur etwas Vages zu sagen, vom *Altern* sprechen als der Zeitstrecke, auf dem wir dem Todesgedanken begegnen. Für den jungen Menschen – und wir grenzen das Jungsein ebenso wenig präzise ein wie wir den Punkt angeben könnten, an dem der Mensch sich seines Alterns inne wird – ist der Tod nichts, das ihn angeht, habe er auch schon nahe Angehörige begraben müssen.“²²⁸

Ähnlich wie Jankélévitch unterscheidet Améry verschiedene Zugangsweisen zum eigenen Tod. Der jüngere Mensch hat ein weitaus distanzierteres Verhältnis zum eigenen Tod –

²²⁷ Ebda. S. 110.

²²⁸ Ebda. S. 121.

eine 3.-Person-Perspektive, während der Alternde im Sinne von wirklicher, leibhafter Betroffenheit seiner eigenen Sterblichkeit innewird.

„Es bedarf einer weitläufigen Erfahrung physischen Niedergangs, schwindender Körperkräfte, geschwächten Gedächtnisses, Verfalls und Beschwerlichkeit in allen Formen, wenn der Tod aus einer objektiv unpersönlichen Sache zur Eigentlichkeit werden soll.“²²⁹

Amérys allgemeine Beispiele aber für die „Uneigentlichkeit“ der Todeserfahrung bei den Jüngeren – der junge Soldat ziehe ohne Todesangst in den Krieg, rase ohne Angst über die Autobahnen und entsetze sich nicht über eine schwere Krankheit²³⁰ – überzeugen nicht ohne Weiteres. Bei aller Anerkennung der besonderen Drastik der Nähe zum Tod im „Verfallsalter“, erscheint es doch keineswegs ausgeschlossen, dass der Todesgedanke nicht auch schon beim jüngeren Menschen seine ganze existenzielle Bedrohlichkeit entfalten kann, wenn dieser eigenen oder fremden Erkrankungen und Schicksalsschlägen verschiedenster Art ausgesetzt ist. Die Intimität mit dem Tod ist wohl kein exklusives Charakteristikum der höheren Lebensalter, wenngleich sie sich auch in diesen häufen und intensivieren mag.

Hinzu kommt, dass Améry das Altern ganz klassisch als eine Bewusstwerdung des Alterns denkt. Ist aber das Altern nicht, lange bevor es zu einem Bewusstsein vom eigenen Verfall in vielerlei Hinsicht wird, die leibliche Erfahrung eines eigenen Vergehens und Werdens? Ohne Reflektion setzt jahrelang sich eine Hosengröße an die Stelle einer vorherigen, und vielleicht erst dann, wenn der Verkäufer freundlich darauf hinweist, dass es neben den amerikanischen Inch-Größen ja auch spezielle Bauchgrößen gebe, mag man dem Altern inne werden, das sich jedoch schon lange unbemerkt vollzogen hat.²³¹ Wahrscheinlich kann der Tod auch schon in jüngeren Jahren zur „Eigentlichkeit“ werden, weil das leibliche Altern sich unentwegt vollzieht.

Interessanter als die allgemeinen Beispiele scheint da Amérys Schilderung seiner eigenen Erfahrungen zu sein. Während ihn im Alter nun häufig die Sterbensangst ergreift, ja er selbst zur Sterbensangst wird, hat er diese nach eigener Auskunft weder im Krieg noch im Lager oder auf dem Todesmarsch verspürt.²³² Er unterscheidet hier zwischen dem Tod als

²²⁹ Ebda.

²³⁰ Ebda.

²³¹ Leibliches Altern, das eine Mischung aus Verfall und Austausch ist: Eine andere Hüfte hat die ehemalige ersetzt, sichtbar ist nur ihre neue Fülle, darunter verläuft wie unsichtbar das Altern des eigenen Stoffwechselprozesses, jedoch so, dass die alte Hüfte in der neuen als Abwesende noch anwesend ist. Das, was ersetzt worden ist, steht nicht woanders rum und könnte hergebracht werden, wie vielleicht noch ein altes Handy in irgendeiner Kramkiste auf seinen Retro-Hype wartet. Hier ist der Ersatz eine leibliche Neuformierung, in die das alte „Material“ des Ersetzten eingeht.

²³² Ebda. S. 123f.

etwas Fremdem, das von außen und mit einem „Keim möglicher Gegenwehr“ an ihn herantritt, und dem Tod als Eigenes, dem von innen kommenden, „schwereren“ Tod, der ihn „in allerübelster Intimität“ ergreift.²³³ Wengleich man auch nicht unbedingt der hier vorgenommen Hierarchisierung – schwerer und weniger schwer – folgen muss, so zeigt diese Erfahrung doch, dass die Todesnähe im Alter nochmals eine ganz andere Intensität bekommt, weil sie nun von innen kommt.

Wie immer dem sei, auch bei Améry's Altern als einer Intimität mit dem Tod lässt sich eine Weise der Bewältigung des Alterns ausmachen. Fast überflüssig darauf hinzuweisen, dass diese Bewältigung bei ihm keine Tröstung ist: Der Tod ist ihm keine Ruhe und kein Schlaf, all diese schönen Metaphern suggerieren die Möglichkeit eines Wiederaufstehens, an das er nicht glaubt. Améry will dem Tod „die Würde eines denkenden Menschseins entgegensetzen“.²³⁴ Sogleich offenbart sich ihm aber auch die Undenkbarkeit des eigenen Todes, die mit zur vielfältigen Negativität des Alterns gehört.²³⁵ Das Altern im Sinne der Todesnähe lässt sich also nicht einfach mit einem Denken des Todes bewältigen. Er konstatiert den Menschen ein über alle individuelle Besonderheiten – tapfer, feige, heiter, panisch, erregt – hinausgehendes „fundamental gleiches, durch die Gleichheit des Grundgeschicks bedingtes Verhalten vor Tod und Sterben“: Die Schließung eines faulen Lügenkompromisses mit der eigenen Sterblichkeit.²³⁶ Er besteht aus dem prekären und störanfälligen „Gleichgewicht von Furcht und Zuversicht, Rebellion und Resignation, Refus und Akzeption.“²³⁷ Die Bewältigung des Alterns vollzieht sich als eine spezifische innere Haltung zum eigenen Tod: *Ja schon, aber jetzt doch noch nicht*. Dabei ist diese Haltung keine illusionsfreie Erkenntnis, sie ist nicht die nüchterne Anerkennung des eigenen Todes. Sie ist eine Selbst-Ermunterung des Alternden, in der dieser den Aufschub wie eine Aufhebung nimmt, weil er doch schon längere Zeit erfolgreich gelungen ist. Die Bewältigung des Alterns hat hier eine paradoxe Erkenntnismodalität: Die Aufmunterung

²³³ Ebda. S. 127.

²³⁴ Ebda. S. 112.

²³⁵ Ebda. S. 111f. Der Gedanke der Undenkbarkeit des Todes resultiert aus dem Focus auf die 1.-Person-Perspektive: Ich kann meinen eigenen Tod nicht denken, weil ich ja noch bin und der Tod gerade mein Nicht-sein ist. In der 3.-Person-Perspektive aber ist mir mein Tod durchaus denkbar: Er ist eine Welt ohne mich. Und darüber gibt es einiges zu denken: Geht mich das Sein ohne mich noch irgendetwas an? Soll ich noch schnell Schulden machen, die ich dann ja doch nicht mehr bezahlen muss? Ist es mir gleichgültig, wer meine Dinge bekommt? Ist es mir gleichgültig, was aus meinen Kindern oder meiner Ehefrau oder meinen Enkeln oder meinen Freunden wird? Geht mich Gerechtigkeit nach meinem Tode nichts mehr an? Denken kann ich ebenfalls den Tod des Anderen: Ich bin jetzt ohne ihn.

²³⁶ Ebda. S. 129.

²³⁷ Ebda. S. 130.

gelingt durch eine Illusion, von der der Alternde weiß. Was die Bewältigung weiter erleichtert, ist die Fähigkeit des Alternden, sich in einem besonderen Zeitgefühl einzurichten: Die zukünftige Zeit, erscheint ihm lang, egal wie viele Jahre es wirklich noch sein werden, die vergangene Zeit dagegen kurz und nah. „Natürlich werde ich sterben, aber es hat noch gute Weile damit, was soviel heißt wie unabsehbare, unvorstellbar lange Zeit.“²³⁸ Der faule Lügen-Kompromiss ist wie ein Versteckspiel mit dem Tod. In meiner Angst stehe ich auf gegen meinen Tod, ganz so, als ob er vielleicht doch nicht ganz so schlimm oder doch nicht das letzte Wort ist. Diese Weise der Bewältigung ist nicht das altehrwürdige „Philosophie ist sterben lernen“, mit dem Angst vor Tod und Sterben besiegt werden soll. In Amérys Intimität mit dem Tod kann man das Sterben nicht lernen, weil sie trotz allen Selbstbetrugs „horror und angor“²³⁹ bleibt. Die Ambiguität von Resignation und Rebellion lässt auch keine frohe Hoffnung zu, sondern nur ein trügerisches Leben mit dem Sterben und der Angst davor.²⁴⁰

Wer diesen faulen Lügen-Kompromiss eingeht, ist für Améry aber kein verächtlicher Lügner, sondern er reagiert schlichtweg falsch auf das Falsche, den Tod. Diese Lüge ist nahegelegt, gar aufgezwungen von der menschlichen Grundverfassung. Desto intimer mit dem Tod, desto stärker das Begehren nach Weite. Dass der Alternde angesichts des Todes bestrebt ist, ein Gleichgewicht von Resignation und Rebellion – den faulen Lügen-Kompromiss – herzustellen, um mit dem Todesgedanken fertig zu werden, ist für Améry so üblich wie verständlich. Und doch schlägt er am Ende noch eine andere, ihm angemessener erscheinende Bewältigung dieser fünften Facette des Alterns vor.

„Hat A. irgendetwas getan, auf dass das Gleichgewicht gestört, der Kompromiss bloßgestellt, das Genrebild zerstört, der Trost verscheucht werde? Er hofft es. Die Tage schrumpfen und trocknen ab, da hatte er Begehren die Wahrheit zu sagen.“²⁴¹

So wie für Améry auch bei den vorigen vier Facetten des Alterns dessen Bewältigung in einem unaufhörlichen und kämpferischen Ausfechten des Widerspruches zwischen Resignation und Rebellion lag, so kann auch die angemessene Bewältigung des Alterns, insofern es Intimität mit dem Tode ist, nicht in einem halbwegs beruhigenden Gleichgewicht, sondern nur in dessen beunruhigender Störung liegen. Sie liegt in der

²³⁸ Ebda. S. 132.

²³⁹ Ebda. S. 123.

²⁴⁰ Wovor aber genau hat der Alternde eigentlich Angst, wenn er an seinen Tod denkt? Sicherlich auch davor, dass das Sterben Schmerzen bereiten kann. Primär aber geht es doch wohl um dieses unendlich traurige Gefühl eines „Endes für immer“. Es geht um Trauer. Um die Traurigkeit über das Ende meiner Möglichkeiten. Um mein Ende für immer.

²⁴¹ Ebda. S.135.

Zumutung, mit einem Widerspruch ringen zu müssen, ohne ihn lösen zu können. Als dieses unfrohe Aushalten der Aporien des Alterns ist die Bewältigung derart belastend und fragil, dass man daran jederzeit auch scheitern kann. Hierzu passt Amérys später geänderte Haltung zum Selbstmord. Hatte er 1968 in *Über das Altern* noch von einer „Narrengeschichte vom Freitod“ geschrieben, so distanziert er sich 1977 im Vorwort zur vierten Auflage des Buches von seiner Ablehnung des Selbstmordes. 1978 hat Jean Améry sich umgebracht.

1.4.7 Resümee

Wie kein anderer vor ihm thematisiert Améry die Negativseiten des menschlichen Alterns und verweigert sich jeglicher Verteidigung oder Belobigung des Alterns.

„Was da immer dem Alternden empfohlen wird, wie er sich mit dem Niedergang abfinden, ja diesem allenfalls sogar Werte abgewinnen könne – Adel der Resignation, Abendweisheit, späte Befriedigung –, es stand vor mir als niederträchtige Düperie, gegen die zu protestieren ich mir mit jeder Zeile aufgeben musste.“²⁴²

Aus seiner Selbsterforschung ergibt sich für ihn die Unmöglichkeit, ein Trostbuch zu schreiben oder gar Hoffnungen zu machen. Es gibt hier keine Bewältigung des Alterns, die dessen Vorzüge oder Annehmlichkeiten preist. Trotzdem bietet Améry uns implizit eine andere Bewältigung des Alterns an. Sie liegt in der unnachgiebigen Weigerung, das Altern auf die eine oder andere Weise schönzureden, und im Aufbegehren gegen die Zumutung und Frechheit des Alterns selbst. Um das Altern würdevoll zu bewältigen, revoltiert Améry gegen das Unvermeidliche, gerade weil es unvermeidlich ist. Das Altern ist ihm eine Frechheit, eine Beleidigung des Menschen. Anstatt dagegen etwas Milderndes vorzubringen, bewahrt der Alternde sich seine Würde nur, indem er den Skandal benennt und seinen Protest zu Protokoll gibt. Die Bewältigung des Alterns liegt in einer solchen triumphlosen Selbstbehauptung

Das Altern als Zeitwerdung wird bewältigt in der Anerkennung des Lastcharakters der gelebten Jahre und im so aufrichtigen wie ausweglosen Nachsinnen über die Zeit. Dem Altern als Körperwerdung ist nur beizukommen, in dem der Alternde die Ambiguität von erschreckender Selbstentfremdung und neuer Beziehung zum eigenen Körper bis hin zur Gedankenverwirrung auf sich nimmt. Das soziale und kulturelle Altern kann bewältigt werden durch eine rudimentäre und tragisch anmutende Selbstbehauptung: Inmitten seines

²⁴² Ebda. S. 10.

eigenen sozialen und kulturellen Verschwindens sagt der Alternde *Nein*, dabei um die Vergeblichkeit seines Sagens wissend. Und auch die Bewältigung des Alterns als Intimität mit dem Tod ist ein solches *Nein*: Sich nicht einrichten im sedierenden Gleichgewicht von Resignation und Revolte, stattdessen Aufbegehren gegen den Tod, ohne dessen Unvermeidbarkeit in Frage zu stellen.

Améry's Bewältigung des Alterns ist also keine frohe Botschaft. Sie weist uns keinen Ausweg, sondern sie beinhaltet das schwierige Aushalten einer widersprüchlichen Ausweglosigkeit. *Revolte und Resignation*: Die Kugel den Berg heraufrollen, in dem Wissen, dass sie sowieso wieder herunterrollen und mich umwerfen wird. So sollten wir uns Améry's Sisyphos nicht „als einen glücklichen Menschen“ (Camus) vorstellen, denn bei diesem handelt es sich eher um die Haltung eines wenig heroischen Scheiterns, eines nicht glücklichen Scheiterns, eines Scheiterns ohne Trost, das lediglich lebt durch den Akt der Revolte gegen das Negative und Unvermeidliche.

1.5 Die Bewältigung des Alterns durch Selbsthumanisierung bei T. Rentsch

Im Zuge der neueren interdisziplinären Erforschung der Altersproblematik ist es insbesondere Thomas Rentsch, der das Problem mit den Mitteln der Philosophie – mit philosophischer Anthropologie und Ethik – zu erkunden versucht.²⁴³ Der Mainstream der bundesrepublikanischen Altersforschung zielt darauf ab, die gesellschaftliche Etablierung positiverer Altersbilder zu verknüpfen mit Strategien zur Bewältigung der aus dem demographischen Wandel resultierenden politischen, ökonomischen und kulturellen Probleme.²⁴⁴ Rentschs Diskussionsbeitrag dient mir hier als Beispiel, wie sich eine zeitgenössische Philosophie bemüht, durch die Verbindung von philosophischer Anthropologie und philosophischer Ethik das Altern zu bewältigen. Dabei liefert die Anthropologie eine Bestimmung des Alterns: Altern als „Radikalisierung der menschlichen Grundsituation“.²⁴⁵ Die Ethik liefert einen Vorschlag, wie der einzelne Mensch mit dieser altersbedingten Radikalisierung gut und würdevoll lebt.

1.5.1 Grundzüge der menschlichen Situation

Seiner Bestimmung des Alterns legt Rentsch vier anthropologische Grundzüge der menschlichen Situation zu Grunde: Praktische Sinnentwürfe, das kommunikative Wesen des Menschen, Einmalige Ganzheit und Leiblichkeit, Endlichkeit und Negativität.²⁴⁶

Unter der Überschrift *Praktische Sinnentwürfe* vollzieht Rentsch eine Anknüpfung an die antike Eudämonie, mittels der er das lebensphilosophische Defizit moderner Vernunftethiken auszugleichen versucht.²⁴⁷ Der zentrale Gedanke der Eudämonie besagt, dass alle Menschen nach Glück streben. Entgegen der antiken Tradition geht Rentsch dabei davon aus, dass der Term *Glück* inhaltlich nicht eng spezifiziert werden darf und auch

²⁴³ Rentsch, Thomas: Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit, in: Baltes, Paul B. / Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin 1992, S. 283-304. Und: Ders.: Altern als Werden zu sich selbst. Philosophische Ethik der späten Lebenszeit, in: Borscheid, Peter (Hg), Alter und Gesellschaft. Marburger Forum Philippinum, Stuttgart 1995, S. 53-62. Und: Ders. (Hrsg.): Gutes Leben im Alter, Stuttgart 2012.

²⁴⁴ Siehe Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2005) und (2010); Deutscher Bundestag (2010); Kocka / Staudinger (2009); Kruse / Schmitt (2005).

²⁴⁵ A.a.O. Rentsch (1992), S. 296.

²⁴⁶ Ebda. S. 286ff.

²⁴⁷ Ebda. S. 286, sowie a.a.O. Rentsch (1995), S. 54.

nicht hierarchisch als ein höchstes Gut zu verstehen ist. Die moderne Reformulierung der antiken Eudämonie als anthropologischer Grundzug lautet nach Rentsch: Alle Menschen streben nach Erfüllung ihrer je eigenen Entwürfe.

Auch der zweite Grundzug *Das kommunikative Wesen des Menschen* ist eine Anknüpfung an antike Traditionen. Der Mensch ist primär ein sprachliches (zoon logon echon) und ein politisches, d.h. in einer Gemeinschaft lebendes Wesen (zoon politikon). Bei allem Streben nach Erfüllung der je eigenen Entwürfe gilt es zu berücksichtigen, dass die menschliche Grundsituation sozial, kulturell und geschichtlich verfasst ist. So ist auch der Alternde auf vielfältige Weise eingebunden in soziale und kulturelle Kontexte, die eine ermöglichende wie auch eine versagende Funktion haben können. Diese wesenhafte Sozialität des Menschen schützt ihn aber keineswegs vor dem Alleinsein und die Individualität des Einzelnen geht auch nicht in ihr auf.

Entsprechend lautet Rentschs dritter anthropologischer Grundzug der menschlichen Situation *Einmalige Ganzheit und Leiblichkeit*. Jeder ist eine „*einmalige Ganzheit*, die konkret an der begrenzten leiblichen Gestalt in Erscheinung tritt“²⁴⁸. In jedem Moment unserer Existenz *sind* wir diese Ganzheit und *bringen* sie ebenso auch *hervor*. Hierzu gehört insbesondere auch die menschliche Fähigkeit zum „Sichtwandel“: Je nach Lebenssituation und eben auch je nach Alter können wir uns durchaus sehr unterschiedlich interpretieren. In Bezug auf das Altern ist zum einen wichtig, dass diese einmalige Ganzheit zwar stets unabgeschlossen bleibt, mit zunehmendem Alter jedoch immer „endgültiger“ wird. Des Weiteren kann die Frage angeschlossen werden, ob gerade das Altern einen spezifischen Sichtwandel ermöglicht. Außerdem rückt durch den Bezug der einmaligen Ganzheit auf die Leiblichkeit – der Leib als „Mitte der Lebenswelt“ – auch die Bedeutung des alternden Leibes in den Fokus. Ergänzt sei noch, dass Rentsch die einmalige Ganzheit vor allem auch als die eigene Unvertretbarkeit in Bezug auf sich selbst und auf Andere – Selbstverantwortung und Verantwortung für Andere – expliziert, wodurch das Leben einen gewissen „Ernst“ bekommt.

Mit dem vierten und letzten anthropologischen Grundzug *Endlichkeit und Negativität* thematisiert Rentsch eine Reihe von Grenzen und Schattenseiten der menschlichen Existenz: Es gibt keinen letzten verlässlichen Grund unserer praktischen Sinnentwürfe; wir können unsere eigene Ganzheit niemals vollständig objektivieren; es gibt eine wechselseitige intersubjektive Entzogenheit des Anderen; es gibt

²⁴⁸ A.a.O. Rentsch (1992), S. 291.

Handlungsunmöglichkeiten: der Pfad des Alterns ist unumkehrbar, die Vergangenheit lässt sich nicht mehr ändern und die Zukunft nicht vorhersehen; außerdem: Verdecktheit der eigenen Vergangenheit, mögliche Selbstverfehlung, Verletzbarkeit, Hinfälligkeit, Zerbrechlichkeit. Es ist hier interessant zu sehen, wie der um die Bewältigung des Alterns bemühte Philosoph diesen Negativitäten zum einen eine konstitutive Bedeutung für die menschliche Existenz zuschreibt – es seien „nicht etwa defiziente und tilgbare Mißgestalten des Lebens“²⁴⁹, zum anderen aber nicht davon lassen kann, ihre philosophische Überwindung in Aussicht zu stellen:

„Die Mühe des menschlichen Daseins, der Ernst der Existenz des Menschen besteht darin, sich aus den mannigfach gegebenen Möglichkeiten des Sich-Verfehlens herauszuarbeiten und dauerhaft zu befreien.“²⁵⁰

Hier lässt sich also schon argwöhnen, dass Rentsch am Ende den Negativitäten des Alterns qua Bewältigung doch die letzte Spitze nehmen wird. In Rückbindung an den ersten anthropologischen Grundzug weist Rentsch darauf hin, dass die Negativitäten immer vor dem Hintergrund positiver praktischer Sinnentwürfe erfahren werden.

1.5.2 Altern als radikalisierte menschliche Grundsituation

Ausgehend von diesen vier anthropologischen Grundzügen der menschlichen Situation gibt Rentsch dann mehrere Bestimmungen des Alterns an, die allesamt auf eine Modifikation dieser Grundzüge im höheren Alter abheben. Schon die Formulierung „späte Lebenszeit“ im Titel der beiden hier herangezogenen Aufsätze zeigt an, dass es dem Autor um das *Alter* im Sinne höherer Lebensalter geht. Rentsch geht nicht auf die Frage ein, wann der dort hinführende Prozess des *Alterns* beginnt. Er bestimmt diesen Prozess aber als „Radikalisierung der menschlichen Grundsituation“, als „Werden zu sich selbst“ und als „das aufdringliche Zutagetreten der humanen Sinnkonstitution“²⁵¹ sowie als ein „Gestörtwerden“ der „Konstituentien humanen Lebens“ und eine „Grenzsituation“ im Sinne von Jaspers²⁵². Diese vielen verschiedenen Begrifflichkeiten zeugen meines Erachtens von der Schwierigkeit, die Modifikationen im Altern begrifflich exakter und

²⁴⁹ Ebda. S. 296.

²⁵⁰ Ebda. S. 295.

²⁵¹ Ebda. S. 296.

²⁵² Ebda. S. 301.

einheitlicher zu fassen.²⁵³ Dies zeigt sich auch daran, dass Rentsch seine vier Grundzüge nachfolgend nicht wieder als ebensolche explizit aufgreift, um an ihnen sein begriffliches Instrumentarium zu erproben, sondern sie im Kontext seiner von Améry übernommenen Gliederung des Alterns in physisch, psychisch, sozial und kulturell nur hin und wieder kurz erwähnt.²⁵⁴

Ich knüpfe nachfolgend an Rentschs Ausführungen an und bemühe mich um eine begriffliche Präzisierung von *Radikalisierung*. Eine Radikalisierung bedeutet zweierlei. Zum einen, dass eine bereits vorliegende Tendenz sich verstärkt. Man müsste also die Tendenz und ihre Verstärkung zeigen. Zum anderen bedeutet Radikalisierung etymologisch auch ein *back to the roots*, d.h. man müsste z.B. zeigen, wie der als Mängelwesen beginnende und seine Mängel kompensierende bzw. verdeckende Mensch wieder eingeholt wird von seiner Mangelhaftigkeit. Altern als „Radikalisierung der menschlichen Grundsituation“ würde entsprechend bedeuteten, dass ein Grundzug menschlicher Existenz zunehmend stärker und bedeutsamer in den Vordergrund tritt, der aber immer schon da und nur mehr oder weniger verdeckt bzw. kompensiert war. Rentsch übernimmt von Améry nur vier Facetten des Alterns – physisch, psychisch, kulturell und sozial. Dass er die fünfte Facette, die Intimität mit dem Tod, weglässt, mag daran liegen, dass sie seine implizite Bemühung, das Altern zu bewältigen, nicht eben erleichtern würde. Wie also sieht eine „Radikalisierung der menschlichen Grundsituation“ durch das Altern aus?

(1) In Bezug auf den physischen Alterungsprozess spricht Rentsch von einer „Radikalisierung der leiblich verfassten Grundsituation“²⁵⁵. Die Sicht auf die in den eigenen praktischen Sinnentwürfen geschaffene einmalige Ganzheit stößt sich an der beginnenden physischen Fragilität. Man fühlt sich eigentlich jung, doch der Körper zeigt zunehmend ein anderes Alter an. Der Selbstwerdungsprozess wird gestört, indem der eigene Körper einem fremd erscheint und ungewollt allzu viel Aufmerksamkeit auf sich zieht. Von *Radikalisierung* im Wortsinne kann gesprochen werden, weil mein Leib, der

²⁵³ Es beim Begriff *Modifikation* zu belassen, ist begriffspolitisch sicherlich wenig aufregend aber womöglich passender, weil er die verschiedenen Tendenzen wie *Radikalisierung*, *Störung* oder *Werden zu sich selbst* umfassen kann.

²⁵⁴ Dem entspricht auch, dass Rentsch als Herausgeber des Bandes *Gutes Leben im Alter* (Stuttgart 2012) für seinen dortigen Beitrag eben nicht den Aufsatz *Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit* wählt, sondern seinen Aufsatz *Altern als Werden zu sich selbst. Philosophische Ethik der späten Lebenszeit*, in dem er direkt von der antiken Ethik ausgeht, ohne eine explizite anthropologische Grundlegung zu versuchen.

²⁵⁵ A.a.O. Rentsch (1992), S. 299.

zumeist zuverlässig und unauffällig seinen „Job“ erledigt hat, der aber doch immer schon anfällig und verletzbar war und sich womöglich hin und wieder mit einer Erkrankung oder Funktionsstörung gemeldet hat, dieser Leib nun wird mit zunehmendem Alter immer anfälliger und auffälliger.

(2) In psychischer Hinsicht modifiziert sich im Alter aufgrund der endlichen Zeitlichkeit das Streben nach Erfüllung der eigenen Entwürfe:

„Während in früheren Lebensphasen Hoffnungen, Erwartungen und Anforderungen eine gespannte Ausrichtung auf *mehr neuen Sinn in der Zukunft* motivieren, reduziert sich diese Ausrichtung im Alter.“²⁵⁶

Von *Radikalisierung* im Wortsinne kann aufgrund der damit verbundenen besonderen Zeiterfahrung gesprochen werden. Musste ich zwar in meinem Leben schon immer damit zu Rande kommen, dass meine Lebenszeit verrinnt, meine Vergangenheit wächst und meine Zukunft kürzer wird, so wird ab der Lebensmitte deren zunehmendes Missverhältnis deutlich, der Berg meines gelebten Lebens ist schon so groß wie meine wahrscheinliche Zukunft, und er wächst so schnell wie diese sich mindert. Hieraus resultiert, dass dem Alternden zumeist das ehemals doch lange Leben im Rückblick plötzlich kurz erscheint, dass er regelmäßig die enorme Zeitverfluggeschwindigkeit bestaunt und womöglich die bleibende Zeit stärker wertschätzt als zuvor.

(3) Das soziale und das kulturelle Altern behandelt Rentsch zusammen. Er nennt zum einen die im Altern zunehmenden Verluste von anderen Menschen, seien diese nahe stehend oder schlichtweg Mitglieder der eigenen Generation. Der Begriff der *Radikalisierung* ließe sich hier wie folgt explizieren: War ich vom Beginn meines Lebens an vom Verlust anderer Menschen bedroht, und musste ich schon immer den Verlust anderer Menschen bewältigen – Abschied von Kita oder Schule, Orts- und Berufswechsel, gescheiterte Beziehungen, womöglich der ein oder andere Todesfall, so beginnt mit zunehmendem Alter der endgültige Verlust von Menschen, die mich lange begleitet haben (Eltern), und vor allem von Menschen meiner eigenen Generationen: Das Alter der Sterbenden entspricht immer mehr meinem eigenen Alter – *schon wieder ein Trauertisch im Lehrerzimmer*. Zu ergänzen wäre in Bezug auf das soziale Altern noch ein weiterer Aspekt der Radikalisierung des Grundzugs soziale Bezogenheit auf Andere. Setzt das menschliche Leben ein mit einer radikalen körperlichen, emotionalen, materiellen usw. Angewiesenheit auf Andere, die dann zunehmend durch Eigenverantwortung und symmetrische Beziehungen kompensiert oder verdeckt wird, so drängt diese

²⁵⁶ Ebda. S. 299.

Angewiesenheit dann mit zunehmendem Alter durch Vereinzelung und Hilfsbedürftigkeit wieder stärker in den Vordergrund zurück.

Zum zweiten nennt Rentsch das im Altern zunehmende kulturelle „Fremdwerden“:

„Sehr Alte beklagen, dass sie sich mit niemandem mehr so recht unterhalten können, weil die Kontexte und Sprachkonventionen, die Horizonte gemeinsamer Erfahrung und Bekanntschaft zerfallen sind.“²⁵⁷

Um auch hier den Begriff *Radikalisierung* etwas genauer zu profilieren, wäre auszuführen, dass das menschliche Leben und insbesondere die ersten Lebensalter Kindheit, Jugend und Erwachsenwerden von einer komplexen Bildung gemeinsamer Erfahrungshorizonte geprägt sind, und dass man dabei in gewissem Ausmaß schon immer mit kulturellen Veränderungen klarkommen (Wertewandel, neue Lebenszusammenhänge und neue Üblichkeiten) musste, während einem nun mit zunehmendem Alter immer öfter und stärker fremd ist, was die Jugendlichen eigentlich so treiben. *In der Bildungsarbeit mit Jugendlichen war ich immer schon mit Differenzen zu mir selbst konfrontiert, mit Mitte 40 aber merke ich, dass ich auf einen Zeitpunkt zusteure, an dem ich mich von dieser beruflichen Zielgruppe vielleicht besser verabschieden sollte.* Die rasante Beschleunigung des kulturellen und gesellschaftlichen Wandels sorgt für frühe und vermehrte Erfahrungen mit diesem Aspekt der Radikalisierung.

Rentschs zweite Bestimmung des Alterns als „Werden zu sich selbst“ akzentuiert stärker den Selbstwerdungsprozess im Altern. In Bezug auf die ausgeführte Bedeutung von *Radikalisierung* wäre nun zu präzisieren, dass man anscheinend jemand wird, der man aber immer auch schon war. Und genauso wie die anthropologischen Grundzüge menschlicher Existenz *per definitionem* die gesamte Lebenszeit des Menschen umfassen, so muss auch das „Werden zu sich selbst“ als ein lebenslanger Prozess verstanden werden. Genaugenommen wäre von einem radikalisierten Werden zu sich selbst zu sprechen. In jedem Fall müsste unterschieden werden zwischen dem Werden zu sich selbst als lebenslangem Prozess und dem besonderen Werden zu sich selbst im Altern. Implizit macht Rentsch das, wenn er letzteres zum einem als „Endgültigwerden“ und zum anderen als „konstitutiv riskantes, gefährdetes und gebrochenes Werden zu sich selbst“ qualifiziert.²⁵⁸ Die Radikalisierung der menschlichen Grundsituation bedeutet dann, dass der Prozess meines Werdens zu mir selbst im Altern zunehmend in den Hafen eines Resultates einsteuert und dabei massiver als zuvor durch Negativitäten gefährdet ist.

²⁵⁷ Ebda. S. 301.

²⁵⁸ Ebda. S. 302f.

Interessanter als diese begrifflichen Probleme ist für mich hier aber Rentschs *Bewertung* der „Radikalisierung der menschlichen Grundsituation“ im Altern. Im Kontext einer philosophischen Ethik gibt er ihr einen positiven Index und zeichnet das Altern als ein positives *humanum* aus.

„Zweifellos bietet die späte Lebenszeit Chancen für die Entwicklung moralischer, praktischer Einsichten, die in früheren Lebensphasen weniger leicht zu gewinnen sind.“²⁵⁹

Zu diesen Einsichten zählen das deutliche Erkennen der eigenen Endlichkeit und Verletzbarkeit, der Angewiesenheit auf Andere sowie eine „Kraft zur Desillusionierung und zur gelassenen Täuschungslosigkeit“²⁶⁰. Denn das Endgültigwerden der eigenen singulären Ganzheit bietet die herausragende Möglichkeit, jetzt das „menschlich Wichtige vom vielen Unwichtigen dauerhaft zu unterscheiden“²⁶¹ und endgültige Verantwortung für sein Leben zu übernehmen. Für Rentsch wird das menschliche Leben im Altern zur „ganzen Zeit des Lebens“, die auch eine „ethische Zeit“ ist, weil sich jetzt erst entscheidet, ob es geklappt hat mit Autonomie und Verantwortung, oder ob Selbstverfehlung und moralisches Scheitern zu konstatieren sind.²⁶² Da das eigene Leben als Ganzes erst im Alter sichtbar wird, kann auch erst dann die Frage nach dem Guten dieses Lebens so unverfälscht wie möglich beantwortet werden. Das Alter ist bei Rentsch auch eine Art säkularisiertes Jüngstes Gericht²⁶³ und erhält nicht zuletzt dadurch eine besondere ethisch-moralische Weihe.

Diese Möglichkeiten des Alterns zu nutzen, bedeutet, dass der Alternde in der Lage ist, die Negativitäten der menschlichen Existenz einsichtig in seine praktischen Sinnentwürfe zu integrieren. Dies ist auch eine Weise, wie sich der anthropologische Grundzug *Streben nach Erfüllung der eigenen Entwürfe* im Altern radikalisiert. Endlichkeit, Fragilität, Angewiesenheit auf Andere, Flüchtigkeit des Glücks usw. sind als „lebenssinnkonstitutiv“²⁶⁴ zu verstehen. Das Altern erlaubt gerade aufgrund all seiner Negativitäten und Grenzen die Möglichkeit eines gelingenden Selbstwertungsprozess. In der Altersweisheit kommt der Mensch zu sich selbst, gerade weil er sich die bislang zumeist verdeckten Schattenseiten der menschlichen Existenz besser bewusst macht. Der

²⁵⁹ Ebda.

²⁶⁰ A.a.O. Rentsch (1995) S. 60.

²⁶¹ Ebda. Die Formulierung „dauerhaft“ entbehrt angesichts des Themas nicht einer gewissen Komik. Geht der Glaube an die Bewältigung des Alterns hier so weit?

²⁶² A.a.O. Rentsch (1992) S. 303.

²⁶³ Entsprechend sein Hinweis auf die Möglichkeit einer philosophischen Reformulierung theologischer Grundgedanken. Vgl. ebda. S. 303.

²⁶⁴ Ebda.

Mensch humanisiert sich durch sein Altern, weil er erst jetzt ein vollständiges und angemessenes Bild seines Menschseins bekommt.

Diese positive Auszeichnung des Alterns bei Rentsch ist zweifellos ein Vorschlag, wie das Altern *bewältigt* werden kann. Nicht nur, weil er selbst an einer Stelle explizit von „Bewältigungsstrategien des bewussten Lebens im Altern“ und der „schwer zu bewältigend(en)“ menschlichen Grundsituation schreibt²⁶⁵, sondern vor allem, weil am Ende seines aktuellsten Beitrags gar ein Sieg über das Altern herausspringt:

„Langsamkeit, Innehalten und konkrete Mündlichkeit sind nämlich paradoxerweise die wesentlichen Möglichkeiten, den Verendlichungsprozess durch die Gewinnung von Tiefe zu besiegen.“²⁶⁶

Das Altern kann bewältigt und besiegt werden durch solche Tugenden des Alters. Wer möchte da nicht zugreifen? Zumal auch noch Goethe als Gewährsmann ins Boot geholt wird, der die Einsicht in die Entsagungen des Alterns als „höchste Form existenzieller Souveränität und humaner Selbstbehauptung“²⁶⁷ gestaltet habe.

Die wünschenswerte Bewältigung des Alterns durch Selbst-Humanisierung liegt nach Rentsch darin, dass

„im Alter die Einsicht in die Verschränkung von Endlichkeit und Sinn, von Negativität und Erfüllung, mit der Idee der untilgbaren Würde der menschlichen Person zusammenfände“²⁶⁸.

An anderer Stelle wird dieser Einsicht gar mit Bezug auf Aristoteles das „wahre, beständige Glück“²⁶⁹ attestiert. Nicht nur, dass sich der „religiös unmusikalischere“ Mensch bei der Formulierung „beständig“ ein trauriges Lächeln nicht verkneifen kann, vielleicht wird an dieser Stelle vor allem auch deutlich, wie sehr das philosophische Begehren, das Altern zu bewältigen, letztendlich doch auf theologische Restbestände angewiesen ist, die längst nicht mehr für jede und jeden, und wenn, dann auch nicht in der gleichen Form für alle gelten. Rentsch spielt selbst auf die theologischen Begriffe *Gnade* und *Ewiges Leben* an, deren Sinn er auch als Philosoph gerne bewahren möchte.²⁷⁰ Ganz so, als ob die philosophische Bewältigung des Alterns durch Selbst-Humanisierung konstitutiv an Glaube und Hoffnung gebunden bleibt.

²⁶⁵ Ebda. S. 301.

²⁶⁶ A.a.O. Rentsch (2012), S. 206.

²⁶⁷ Ebda. S. 203.

²⁶⁸ A.a.O. Rentsch (1992), S. 303.

²⁶⁹ A.a.O. Rentsch (2012), S. 205.

²⁷⁰ Ebda. S. 203.

Eine weitere Frage ist, ob diese Weise der Bewältigung des Alterns ein realistischer Vorschlag zum Umgang mit dem Altern ist oder eher einem Wunschtraum aus dem Elfenbeinturm schöngeistiger Ethik entspringt. Rentsch vereinnahmt z.B. empirische Studien, die eine hohe Lebenszufriedenheit bei älteren Menschen ausweisen, dergestalt für sich, dass er diese Zufriedenheit zurückführt auf eine „vertiefte Einsicht in die begrenzten Möglichkeiten des Menschen“²⁷¹, d.h. auf die philosophische Bewältigung des Alterns durch Selbsthumanisierung. Es scheint mir aber mindestens fraglich, ob diese Zufriedenheit, sofern sie ehrlich ist, sich aus tiefsinnigen philosophischen Einsichten speist.

Und was ist mit denjenigen Alternden, denen die Bewältigung des Alterns durch Selbst-Humanisierung einfach nicht gelingen will? Durch das Zusammendenken von Bewältigung und Humanität erscheinen die Scheiternden doch sehr uneinsichtig, defizitär oder gar *unmenschlich*. Vielleicht wird hier bei Rentsch das eigentliche Problem der philosophischen Konzentration auf eine gelingende *Bewältigung* des Alterns besonders deutlich. Warum soll das *humanum* unbedingt in der Bewältigung des Alterns liegen? Warum soll *humanes Altern* immer eine erfolgreiche Bewältigung sein? Der permanente philosophische Focus auf Bewältigung verstellt vielleicht gerade das eigentliche humane Potential des Alterns, das in seinem Nicht-zu-Bewältigenden liegt. Rentschs Ausgangspunkt für die Bewältigung des Alterns durch Selbst-Humanisierung, die menschliche Orientierung an Glück und Erfüllung, wäre in dieser Perspektive nicht falsch, sondern unzureichend, wenn sie die philosophische und humanistische Bedeutung des Misslingens nur im Kontext einer zukünftigen Bewältigung der Negativitäten sieht.

²⁷¹ A.a.O. Rentsch (1992), S. 302.

1.6 Die philosophische Bewältigung des Alterns und die *alternde Gesellschaft*

1.6.1 Die individualethische Bewältigung im gesellschaftspolitischen Kontext – Die Empfehlungen der *Akademiengruppe Altern in Deutschland*

Wie eingangs des vorherigen Abschnitts erwähnt, steht Rentschs philosophische Ethik des Alterns im Kontext der neueren interdisziplinären Altersforschung der Bundesrepublik, die die individualethische Thematisierung mit gesellschaftspolitischen Fragen zur sogenannten *alternden Gesellschaft* verknüpft. Beispielhaft für diesen Mainstream ist die prominent besetzte *Akademiengruppe Altern in Deutschland*.²⁷² Sie befasst sich mit den Chancen und Herausforderungen des demographischen Wandels in der Bundesrepublik Deutschland, wo sich – wie in den meisten westlichen Industriestaaten – ein gravierender Wandel der altersspezifischen Zusammensetzung der Bevölkerung vollzieht. Aufgrund der aus den allgemein verbesserten Lebensbedingungen und dem medizinisch-technischen Fortschritts resultierenden höheren Lebenserwartung sowie der konstant geringen bzw. sinkenden Geburtenraten gibt es immer mehr ältere und deutlich weniger jüngere Menschen. Hieraus ergeben sich eine Reihe gesellschaftspolitischer Probleme resp. Bedenken: Verlust ökonomischer Produktivität und internationaler Wettbewerbsfähigkeit durch hohe gesellschaftliche Kosten für Renten und Gesundheit, Unterfinanzierung der staatlichen Sozialversicherungen, Mangel an Fachkräften, Kündigung des familiären Generationenvertrags, Altersdiskriminierung u.a.m. Entgegen der verbreiteten negativen Thematisierung des demographischen Wandels stellt die *Akademiengruppe* die höhere Lebenserwartung positiv als „Gewonnene Jahre“ heraus. Ihre zentrale Hypothese lautet: „Der Gewinn an Lebenszeit stellt ein noch unausgeschöpftes Fortschrittpotential dar.“²⁷³ Diese Formulierung umfasst semantisch die Möglichkeit sowohl des persönlichen, individualethischen „Fortschritts“ wie auch die des ökonomischen „Fortschritts“ des Standort Deutschlands. Gleiches gilt für die Formulierung „Gewonnene Jahre“: Zur Debatte steht sowohl deren sinnvolle individuelle Nutzung wie auch ihr Nutzen für die Gesellschaft. Diese Doppelung kommt auch in den drei ausformulierten Anliegen der *Akademiengruppe* zum Ausdruck: Es geht um „die Chancen der einzelnen Personen“ in Bezug auf Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit, um eine „Gesellschaft für alle

²⁷² Kocka / Staudinger (2009).

²⁷³ Ebda. S. 16.

Lebensalter“ sowie die „Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft als Ganzes“.²⁷⁴ Ich kann hier auf eine weitere Darstellung der konkreten Empfehlungen verzichten, weil es für den von mir verfolgten Gedanken ausreicht, von diesem doppelten – individualethische und gesellschaftspolitische Fragestellungen verknüpfenden – Anliegen auszugehen.

Wenngleich auch in diesem Anliegen der *Akademiengruppe* anders als in anderen einschlägigen Dokumenten²⁷⁵ die individualethische Problematisierung nicht einfach den gesellschaftspolitischen Produktivitätserwägungen untergeordnet wird, so schließt doch der wohlklingende Focus auf die „Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit“ der Alternden nicht die Gefahr aus, dass das individuelle Altern allzu sehr in den Dienst ökonomischer Nützlichkeitskalküle gestellt wird. Diese Gefahr besteht darin, dass die individualethische Thematisierung des Alterns genau deshalb auf die Bewältigung des Alterns und den Erhalt eines selbst- und mitverantwortlichen Lebens hinausläuft, weil es für die gesellschaftliche Gesamtrechnung wichtig ist, dass die Alternden – anstatt in Mutlosigkeit und Passivität zu verharren – weiterhin nützliche Beiträge leisten und nicht durch materielle oder praktische Hilfsbedürftigkeit zu ausufernden gesellschaftlichen Kostenfaktoren werden. Eine philosophische Ethik, die sich der individualethischen Bewältigung des Alterns widmet, wäre also auch daraufhin zu befragen, ob sie gesellschaftspolitische Dimensionen und ihre eigene Instrumentalisierbarkeit mitreflektiert.

1.6.2 T. Rentschs Selbsthumanisierung im gesellschaftspolitischen Kontext

In Bezug auf Rentschs philosophische Ethik der Bewältigung des Alterns durch Selbsthumanisierung ist diese Befragung angezeigt, denn auch sie steht in einem gesellschaftspolitisch äußerst relevanten Forschungsdiskurs, an dem gesellschaftliche und politische Interessengruppen beteiligt und interessiert sind.²⁷⁶ In einem solchen

²⁷⁴ Ebda. Ein interessanter, aber hier nicht weiter zu verfolgender Punkt für die philosophische Bewältigung des Alterns sind sicherlich die Ausführungen der *Akademiengruppe* zu einer notwendigen Veränderung der Gliederung des menschlichen Lebens in allzu einseitig strukturierte Lebensphasen. „Die exklusive Zuordnung von Lernen, Ausbildung und Studium zur Jugendphase, von Arbeit zum Erwachsenenleben und von Muße zum Alter ist sowohl für Individuen als auch für die Gesellschaft insgesamt wenig förderlich.“ (ebda. S. 31) Wäre das menschliche Altern besser zu bewältigen, wenn in allen Lebensphasen auch *von allem* etwas drin wäre? Vgl. auch Martens, Ekkehard, *Lob des Alters – Ein philosophisches Lesebuch*, Mannheim 2011, S. 233f.

²⁷⁵ Insbesondere im Fünften Altenbericht der Bundesregierung. Siehe dazu: Kruse, Andreas / Schmitt, Eric: *Zur Veränderung des Altersbildes in Deutschland*, in: *APuZ* 49-50/2005, *Alter und Altern*, S. 13.

²⁷⁶ Symbolisch stellvertretend sein mag hierfür das Logo der Stiftung eines führenden Kaffeeproduzenten im Einband der *Empfehlungen der Akademiengruppe*. Vielleicht ist es nicht nur polemisch, wenn man vermutet,

Zusammenhang ist Selbsthumanisierung kein reiner erbaulicher Selbstzweck, sondern sie unterliegt auch fremden Nützlichkeitskalkülen. Die vielbeschworene *Kultur humanen Alterns*, die individualethisch Sinn macht, ist nicht unabhängig von gesellschaftlichen Nützlichkeitsabwägungen. Dieser Aspekt ist wichtig, damit philosophische Ethik nicht zum Feigenblatt inhumaner Politiken und Gesellschaftsdynamiken wird.

In Rentschs philosophischer Ethik des Alters wird diese Dimension nur am Rande thematisiert, wenn er abschließend nach der Bedeutung des Alters für eine humane Kultur fragt.²⁷⁷ Er attestiert dem Alter positiv Bescheidenheit, Verletzlichkeit, Tiefe, Langsamkeit, Innehalten, wirkliche Gesprächsfähigkeit und rät der Gesellschaft diese „Lektionen“ zu lernen: „Hören wir also den alten Menschen zu – sie haben etwas sehr Wichtiges mitzuteilen.“²⁷⁸ Diese bewusste Frontstellung zu den „gesellschaftlichen Steigerungs- und Beschleunigungsprozesse(n)“²⁷⁹ betont Eigenschaften des Alters, die sicherlich über die vielbeschworene „Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit“ hinausgehen. Innerhalb der philosophischen Ethik des Alterns werden so Kriterien für Gesellschaftsdiagnose und Gesellschaftskritik kenntlich, die sich nicht ohne weiteres mit ökonomischen Kalkülen vereinbaren lassen.

Hinzu kommt, dass Rentsch in seinem ethischen Konzept die Glücks- und Erfüllungsorientiertheit des Menschen zur Grundlage macht, was sicherlich ebenfalls nicht auf „Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit“ reduziert werden kann. Der Ausgang von einem nicht-teleologischen und inhaltlich nicht festgelegten Glücksstreben ermöglicht ein Ernstnehmen der Bedürfnisse und Wünsche der Alternden, das politischen und ökonomischen Zumutungen entgegengestellt werden kann.

Sein zweiter Aspekt einer Kultur humanen Alterns aber, mit dem er nur sehr allgemein darauf verweist, dass die Entwicklung personaler Identität „vor- und außermoralisch schlechthin undenkbar“ sei, lässt dagegen auch jede Menge Spielraum für solche Zumutungen: Welches Maß an Einschränkung des eigenen Glücks- und Erfüllungsstreben ist ethisch gerechtfertigt, um eine „Gesellschaft für alle Lebensalter“ sowie die „Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft als Ganzes“ nicht zu gefährden?²⁸⁰ Entsprechend allgemein und ausdeutbar bleiben auch seine Ausführungen zur intergenerationellen

dass ein intensiver Kaffeegenuss in mancherlei Hinsicht eher der Produktivität des Standortes Deutschland als der Gesundheit der Alternden günstig ist.

²⁷⁷ A.a.O. Rentsch (2012), S. 205f.

²⁷⁸ Ebda. S. 206.

²⁷⁹ Ebda.

²⁸⁰ Ebda. S. 204.

Solidarität und Empathie.²⁸¹ Es scheint hier so, als ob Rentsch das eudämonistische Urvertrauen in eine harmonische Ehe von glücklichem Leben und gerechtem Leben teilt, was Überlegungen zu Ehezwistigkeiten überflüssig macht.

1.6.3 Das *Lob des Alters* bei E. Martens

Auch Ekkehard Martens nimmt in seinem Buch *Lob des Alters – Ein philosophisches Lesebuch*²⁸² Bezug auf die Empfehlungen der *Akademiengruppe Altern in Deutschland*. Ausgangspunkt seines einleitenden Textes ist der Gedanke, dass ältere Menschen weiterhin über eine „bewundernswerte(n) Überlebensfähigkeit“ und insbesondere über eine spezifische Altersweisheit verfügen.²⁸³ Auch in den demographischen Diskursen der bundesrepublikanischen Gegenwart²⁸⁴ – werden die aus Lebenserfahrung resultierenden besonderen Fähigkeiten und Kräfte älterer Menschen oftmals betont, um für deren gesellschaftliche Nützlichkeit und Produktivität einzutreten. Martens will mit seinem Lob aber weder bei einer solch verkürzten utilitaristischen noch bei einer hedonistischen Perspektive stehen bleiben.

„Ein Lob des Alters, das sich allein auf seinen verbleibenden Nutzen und sein verbleibendes Vergnügen stützt, reicht spätestens dann nicht mehr aus, wenn beides in dieser Lebensphase kaum mehr vorhanden ist.“²⁸⁵

Das Lob des Alters würde konterkariert werden durch die aufbrechenden Negativitäten – Gebrechlichkeit, Hilfsbedürftigkeit, Einsamkeit, Altersdiskriminierung, wenn der Alternde nicht gut aufgehoben ist in einer solidarischen Gemeinschaft, die die kooperativen Züge des Menschen durch Umwelt und Erziehung fördert. „Menschliche Hilfe und Achtung vor dem Lebensrecht jedes Einzelnen, egal ob er für andere nützlich ist oder nicht, versteht sich nicht von selbst.“²⁸⁶ Martens Lob des Alters stützt sich also nicht nur auf eine individualethische Bewältigungsweise, sondern ist konstitutiv verbunden mit Forderungen an Politik und Gesellschaft. Nur wenn der ältere Mensch auch von den Anderen geachtet wird und von ihnen – persönlich wie gesellschaftlich – alle notwendige Unterstützung

²⁸¹ A.a.O. Rentsch (1992), S. 304.

²⁸² Martens, Ekkehard: *Lob des Alters – Ein philosophisches Lesebuch*, Mannheim 2011.

²⁸³ Ebda. S. 12.

²⁸⁴ A.a.O. Vgl. Kruse / Schmitt (2005) sowie Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2010).

²⁸⁵ A.a.O. Martens (2011), S. 17.

²⁸⁶ Ebda.

bekommt, gerät das Lob des Alters nicht zur Schönrederei. Das Alter kann auch deshalb bewältigt werden, weil man aufgrund seiner vielen Lebensjahre von der Gemeinschaft geachtet wird und sich auf deren solidarische Hilfe verlassen kann.

Martens *Lob des Alters* umfasst noch einen weiteren Aspekt. Denn selbst wenn der Alternde rüstig ist, sein Leben genießt, geachtet wird und Unterstützung hat, so ist er dennoch – mehr oder weniger ausgeprägt – mit „letzten Fragen“ nach dem Sinn des Lebens, nach Schmerz und Krankheit, nach Vergänglichkeit und Tod konfrontiert. Eine Konfrontation, die Martens aber nicht etwa als Bedrohung sondern als Chance und Gewinn interpretiert. Das Alter kann die Zeit der Muße und der Philosophie sein, in der Alternde sich bewusst mit diesen ansonsten scheinbar nutzlosen Fragen auseinandersetzen.

„Im Alter wagt man, befreit von pragmatischer Rücksichtnahme, radikale, das heißt ‚an die Wurzel gehende Gedanken‘, die seit alters Sache der Philosophie sind.“²⁸⁷

Die intensive Auseinandersetzung mit letzten Sinnfragen kann einen Beitrag leisten zur Lebenszufriedenheit im Alter. Sein Lob gipfelt schlussendlich in einer bejahenden Bezugnahme auf den Psychologen Erikson und dessen Überlegungen zur Integrität und Weisheit des Alters, wodurch dieses sogar als erstrebenswert betrachtet werden könne. An diesem Punkt nun scheint mir Martens mit seiner lobenden Bewältigung des Alters etwas über sein Ziel hinaus zu schießen, zumal er selbst eingangs darauf hingewiesen hatte, dass kaum jemand alt sein möchte.²⁸⁸

So erstreckt sich Martens *Lob des Alters* von utilitaristischen Aspekten über die Berücksichtigung solidargemeinschaftlicher Rahmenbedingungen hin zu der Möglichkeit einer intensivierten Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen. Es ist dadurch deutlich unterscheidbar von der üblich gewordenen öffentlichen Schönrederei des Alters nicht nur in der Werbung. Sein Lob ist ein Vorschlag zur Bewältigung des Alterns, denn aus ihm ergeben sich *per definitionem* positive Perspektiven auf diesen Lebensabschnitt. Nach Martens bewältigt man sein Altern erstens dadurch, dass *man sich nicht hängen lässt*, d.h. sich so lange wie möglich gesellschaftlich nützlich macht und sein Leben genießt. Zweitens bewältigt man sein Altern durch gesellschaftliche Achtung und Unterstützung der Anderen. Und drittens schlägt er vor, die Zeit und Muße zu nutzen für philosophisches Nachdenken.²⁸⁹

²⁸⁷ Ebda. S. 21. Pate steht Martens bei diesen Überlegungen: Mitscherlich, Margarete: Die Radikalität des Alters (2010). Eine andere Ausbuchstabierung dieser Radikalität findet sich in der „soliden Schandmaulkompetenz“ des Alters bei Odo Marquard (Marquard 2007).

²⁸⁸ Ebda. Martens (2011) S. 8.

²⁸⁹ „In der Tat aber ist das Philosophieren für die eigene Selbstbestimmung und das Zusammenleben der Generationen hilfreich und sogar notwendig, um den Anspruch aller auf ein menschenwürdiges Leben im

1.6.4 Altern und gesellschaftspolitische Rahmenbedingungen – M. Nussbaum

Am Ende seines Kommentars zu den Empfehlungen der *Akademiengruppe Altern in Deutschland* verweist Martens darauf, dass deren Autoren sich klar darüber sind, dass ihre Empfehlungen eher nutzen- und interessenorientiert sind und als solche allein keinen sozialen Zusammenhalt begründen können.²⁹⁰ Um diesen engen Rahmen zu verlassen, plädiert er für eine Ergänzung der utilitaristischen Beschränkung und verweist auf den sogenannten *capability approach* der nordamerikanischen Philosophin Martha Nussbaum. Dass dieser in einer Textsammlung über das Alter überhaupt auftaucht, ist erstaunlich, schließlich geht es dabei gar nicht speziell um Alter oder Altern. Daran zeigt sich, wie bedeutsam eine erweiterte gesellschaftspolitische Perspektive für Martens Bewältigung des Alterns ist. Die in diesem 1. Kapitel der Arbeit bisher vorgestellten Weisen einer philosophischen Bewältigung des Alterns haben sich stark auf die individuelle Bewältigung konzentriert. Man kann aber auch philosophisch begründet der Ansicht sein, dass die Bewältigung des Alterns nicht nur eine individualethische, sondern auch eine gesellschaftspolitische Aufgabe ist.

Nussbaum vertritt in Bezug auf die Frage nach dem guten Leben einen sogenannten objektivistischen Ansatz.²⁹¹ Ihre grundlegende Idee ist, dass es kulturübergreifende menschliche Fähigkeiten gibt, deren Ausübung durch politische Rahmenbedingungen ermöglicht werden muss, weil den Einzelnen ansonsten kein gutes und menschenwürdiges Leben möglich ist. Sie hat eine offene und veränderbare Liste solcher Fähigkeit aufgestellt, die sich an den universellen Menschenrechten orientiert, in ihrer Konkretheit aber über diese hinausgeht: (1) Leben, (2) körperliche Gesundheit, (3) körperliche Integrität, (4) Sinne, Vorstellungskraft, Denken, (5) Gefühle, (6) praktische Vernunft, (7) Zugehörigkeit, (8) Beziehungen zu anderen Spezies, (9) Spiel, (10) Kontrolle über die eigene Umwelt. Ich verzichte auf eine Erläuterung dieser Fähigkeiten, weil es mir hier nur darum geht, einen gesellschaftspolitischen Ansatz der Bewältigung des Alterns mit zu berücksichtigen. Entscheidend ist, dass mit einem solchen Ansatz die Bedeutung der politischen

Alter zu verteidigen und die Solidargemeinschaft gegen den Trend einer Wolfsgemeinschaft zu stärken.“ (Ebda. S. 20) Dabei gesteht Martens selbstironisch zu, dass „ein Gebet zu Gott, eine psychologische Therapie, geliebte Menschen oder Alkohol und andere Drogen“ oftmals wirkungsvoller helfen können als die Philosophie (ebda.).

²⁹⁰ Ebda. S. 235.

²⁹¹ Ich referiere Nussbaum hier nur nach den Ausführungen von Martens. Ausführlicher zu Nussbaum siehe auch Schöppner, Ralf: *Das gute Leben und die Sinnlichkeit des Fremden*, Berlin 2006.

Rahmenbedingungen auch für die Bewältigung des Alterns gewürdigt werden kann, selbst wenn man über den Inhalt der Liste, die fehlende Rangfolge²⁹² und insbesondere ihren universalistischen Anspruch streiten mag. Die Bewältigung des Alterns hängt wesentlich auch davon ab, ob eine Gesellschaft es ihren Mitgliedern ermöglicht, ihre menschlichen Fähigkeiten zu verwirklichen.

„Aus Nussbaums ‚kulturübergreifenden‘ oder universalistischem Konzept des menschenwürdigen oder guten Lebens folgt für das Leben im Alter, dass es sich nach objektiven Kriterien bemessen lassen muss, die vor allem für eine Altenpolitik bindend sind.“²⁹³

Mit einem solchen Ansatz lassen sich z.B. die Empfehlungen des Sechsten Altenberichts der Bundesregierung oder die Empfehlungen der *Akademiegruppe Altern in Deutschland* danach beurteilen, ob sie in ausreichendem Maße die politischen Rahmenbedingungen für eine Bewältigung des Alterns berücksichtigen.

Aus einem solchen *capability approach* folgt aber nicht, dass der Alternde alle von Nussbaum o.a. genannten Fähigkeiten realisieren muss, um sein Altern zu bewältigen resp. ein menschenwürdiges Leben zu führen.

„Auch was ein menschenwürdiges oder gutes Leben im Alter konkret ist, kann jeder nur für sich wissen und beurteilen. Die politischen Rahmenbedingungen müssen es jedoch ermöglichen, seine zentralen menschlichen Fähigkeiten zu realisieren.“²⁹⁴

Die philosophische Option für eine gesellschaftspolitische Bewältigung des Alterns ersetzt nicht die Vorschläge zur individuelle ethischen Bewältigung. Es ist klar, dass selbst wenn die Rahmenbedingungen stimmen und alle Bürger und Bürgerinnen ihre menschlichen Fähigkeiten ausüben können und sie sogar wirklich ausüben, doch keinesfalls gewährleistet ist, dass der Einzelne mit seinem Altern fertig wird. Die philosophischen Versuche zur Bewältigung des individuellen Alterns beruhen auf der Annahme, dass das menschliche Altern eine existenzielle Dimension hat, die sich nicht einfach politisch erledigen lässt.

Ausgangspunkt dieses Abschnitts war die Sorge, dass eine philosophische Bewältigung des Alterns allzu sehr im Banne gesellschaftspolitischer Anforderungen und Notwendigkeiten stehen könne. Im Kontext der Probleme der *alternden Gesellschaft* kann der alternde Mensch schnell auf seine Rolle als ökonomischer Faktor reduziert werden. Eine Ethik des Alterns sollte diese eigene Kontextgebundenheit reflektieren und berücksichtigen. Martens Integration von Nussbaums *capability approach* in sein *Lob des Alters*, die ich hier als

²⁹² Wobei nicht unterschlagen werden soll, dass es bei Nussbaum eine gewisse Priorisierung der Fähigkeiten *praktische Vernunft* und *soziale Beziehungen* (Zugehörigkeit) gibt. Vgl. a.a.O. Martens (2011), S. 220.

²⁹³ Ebda. Martens (2011), S. 220.

²⁹⁴ Ebda. S. 222.

philosophischen Versuch einer Bewältigung des Alterns interpretiert habe, ist nicht nur ein Einspruch gegen gesellschaftspolitische Vereinnahmungen, sondern eine Verschiebung der gesamten Fragestellung: Anstatt nur zu danach zu fragen, wie das alternde Individuum auch vor gesellschaftlichen Anforderungen geschützt werden kann, werden offensiv Rahmenbedingungen von Politik und Gesellschaft eingefordert, die eine individualethische Bewältigung des Alterns ermöglichen.

Resümee und Überleitung

In diesem Kapitel habe ich anhand einiger wichtiger philosophischer Autoren die These expliziert, dass die Philosophie, sofern sie das Altern thematisiert, sich um dessen Bewältigung bemüht.

Zumeist handelte es sich dabei um eine Bewältigung der *höheren* Lebensalter, in denen die negative Seite des Alters als Verfall betrachtet wurde. Lediglich bei Jankélévitch findet sich ein Denken des Alterns, das dieses explizit als lebenslangen Prozess und seine negative Seite anders akzentuiert als Verlust betrachtet. Fokussiert man auf „Verlust“, so erhält man eine weite – lebenslängliche – Bestimmung des Alterns. Der weite Begriff hat den Vorteil, erfassen zu können, dass das menschliche Altern der Eintritt, Durchlauf und Abschied *aller Lebensalter* ist. Davon unbenommen bleibt die Möglichkeit, die Übergänge in die verschiedenen Lebensabschnitte unterschiedlich zu bewerten. Der Eintritt in die späten Lebensalter scheint dramatischer zu sein als die früheren Übergänge.²⁹⁵

Zumeist thematisierten die verhandelten Autoren das *eigene* Altern. Lediglich bei Jankélévitch gab es mit der 2.-Person-Perspektive eine explizite Unterscheidung von eigenem Altern und der Beziehung zum Altern des Anderen. Dass die Philosophie sich lieber dem eigenen Altern annimmt, wird besonders deutlich in der auffälligen Gemeinsamkeit zweier so unterschiedlicher Autoren wie Améry und Rentsch: Beide zielen mit viel Energie darauf ab, dass es angesichts des Alterns wichtig ist, unbedingt in irgendeiner Form der Selbe zu bleiben.

Am Ende des Kapitels hat sich gezeigt, dass es sinnvoll ist, das Thema der Bewältigung nicht auf die individuelle ethische Perspektive zu verkürzen. Hierauf komme ich im 3. Kapitel dieser Arbeit wieder zurück.

Wenn die Philosophie immer wieder versucht, das Altern auf verschiedenste Weise zu bewältigen, wenn sie nicht damit aufhören kann, bedeutet das womöglich, dass die Bewältigung nicht vollends gelingt. Als ob angesichts des menschlichen Alterns immer eine Dimension des Nicht-zu-Bewältigenden bleibt. Dies entwertet keineswegs die philosophischen Bewältigungsversuche. Es wirft nur die Frage auf, wie eine solche Dimension zu denken ist und welchen Sinn sie haben könnte: Philosophieren in der Lücke des Nicht-zu-Bewältigenden, nicht auf dem festen Stand einer Bewältigung und ohne sich zu verlieren im Raunen eines Unsagbaren. Der das Altern thematisierenden Philosophie

²⁹⁵ Bloch, Ernst: Was im Alter zu wünschen übrigbleibt, in: Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1 [1954-59], Frankfurt a. M. 1985, S. 37ff.

würde etwas Wesentliches am menschlichen Altern entgehen, wenn es ihr nur um dessen Bewältigung zu tun wäre.

Im folgenden 2. Kapitel dieser Arbeit probiere ich mit einer spezifischen Lesart der ethischen Intersubjektivitätstheorie von Emmanuel Levinas ein Denken des Alterns aus, das sich auf dessen Dimension eines Nicht-zu-Bewältigenden öffnet: Altern als ein lebenslanges Entzugsgeschehen, in dem das Altern des Anderen in den Mittelpunkt gerät.

KAPITEL 2 – DAS ALTERN ALS SUBJECTIVITÉ DU VIEILLISSEMENT BEI E. LEVINAS

„Also wissen wir immer noch nicht, ob, wenn es geklingelt hat, jemand da ist oder nicht ...“

Ionesco, *Die kahle Sängerin*

Exposition

Die philosophischen Thematisierungen des Alterns, die positiven wie die negativen, sind zumeist auf die eine oder andere Art und Weise bemüht, das menschliche Altern zu bewältigen (Kapitel 1). Dagegen lässt sich ausgehend von einer Bestimmung der Subjektivität als Subjektivität des Alterns – *subjectivité du vieillissement*¹ – bei Emmanuel Levinas ein Denken des Alterns ausprobieren, in dem diese eine existenzielle Spitze behält, die nicht zu bewältigen ist, und das dennoch nicht bei der bloßen Negativität eines Nicht-zu-Bewältigenden stehen bleiben muss. Die *subjectivité du vieillissement*, so meine These, verweist auf die Möglichkeit einer besonderen subversiven Intensität des Alterns, auf eine Verwundbarkeit im eigenen Altern, die verwundbar macht für das Altern des Anderen. Dabei ergibt sich nicht nur eine andere Beschreibung des Alterns, sondern auch eine andere Beschreibung dessen, was ganz ungeschützt als humaner Kern des Menschen betitelt werden könnte: Altern als philosophische Grundbestimmung des Humanen.

Levinas selbst ist das Thema Altern nicht in direkter Weise angegangen. Es steht bei ihm im Kontext seiner ethischen Beschreibung von Subjektivität. Die Formulierung *subjectivité du vieillissement* verwendet er in seinem ganzen Werk nur ein einziges Mal wie oben zitiert in *Autrement qu'être*. Häufig erscheinen aber der Begriff *vieillesse*² und

¹ Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 2001, Edition: Le Livre de poche, essais, S. 90, Erstveröffentlichung 1974, nachfolgend abgekürzt mit dem Sigle Ae. Deutsche Übersetzung nach: *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*, München 1998, S. 129, nachfolgend abgekürzt mit dem Sigle JdS.

² *Vieillesse*: Ae 66, 86, 87, 88 (2x), 89 (2x), 90 (2x), 91, 93 (2x), 96, 141 (2x), 237; *vieillir*: Ae 83; *la vieille*: Ae 93. Das französische *vieillesse* ist genau wie das deutsche *Altern* ein nominalisiertes Verb. Auffällig ist, dass es nie *le vieillissement* heißt, der bestimmte Artikel wird konsequent vermieden, ganz so, als ob die Nominalisierung zugunsten der Verbalität zurückgenommen werden soll. Die deutsche Übersetzung *Altern* bildet diese Eigenheit des französischen Textes entsprechend nach, indem auch sie den Begriff immer ohne Artikel nennt. Außerdem ist im deutschen Text die Verbalität nochmals dadurch akzentuiert, dass Nomen und Verb hier genau gleich klingen und bis auf die Majuskel auch gleich geschrieben werden. Die Verwendung des nominalisierten Verbs in Original und Übersetzung zeigt schon semantisch an, dass mit dem Begriff *vieillesse* / *Altern* ein Vollzug, ein Geschehen, ein Passieren anvisiert ist, das in den Kontext des von Levinas verbal verstandenen *sein* gehört. Innerhalb der

semantisch verwandte Begriffe wie *sénescence*³ und *antiquité*⁴. Im französischen Originaltext *Autrement qu'être* gibt es also drei verschiedene Wortgruppen, die dem Wortfeld des deutschen Wortes *Alter* entsprechen.⁵ Weil diese Begriffe an entscheidenden Stellen auftauchen, kann das *Altern* als ein zentraler Begriff in der Philosophie von Levinas verstanden werden. Seine ethische Intersubjektivitätstheorie – so meine leitende Interpretationsperspektive – ist auch eine Philosophie des Alterns. In diesem Kapitel stelle ich daher den Begriff des Alterns in den Mittelpunkt. Dabei nehme ich die Bemerkungen und Gedanken von Levinas zum Altern auf, interpretiere sie, verbinde sie miteinander, knüpfe an sie an und führe sie weiter in Richtung einer Beschreibung des Alterns als einer nicht zu bewältigenden, subversiven Intensität. Das Subjekt wird als alterndes Subjekt und der Andere als ein alternder Anderer vorgestellt, die intersubjektive Beziehung als solche wird beschrieben als eine zeitliche Beziehung des Alterns. Die *subjectivité du vieillissement* steht also nicht für ein einzelnes, isoliertes Subjekt, sondern ist bereits eine soziale Beziehung. Die soziale Beziehung des Alterns ist eine zeitliche Beziehung: Zeitlichkeit und Sozialität sind hier verschränkt.⁶ Die bei Levinas im Zentrum stehende ethisch-leibliche Ausgesetztheit an das Gesicht des anderen Menschen wird von mir beschrieben als die ethisch-leibliche Ausgesetztheit des *Alternden* an das *alternde* Gesicht des Anderen, eine Perspektive, die bei Levinas nur angedeutet ist.

Ausgangspunkt ist nun Levinas' Bestimmung der menschlichen Subjektivität als *subjectivité du vieillissement* – Subjektivität des Alterns, die er unterscheidet von einem

Unterscheidung von *étant* (Seiendes) und *être* (Sein) verwendet Levinas den Begriff *essence* an Stelle von *être*, um den Geschehenscharakter des Seins – *sein* – hervorzuheben. (Vgl. Ae 13 / JdS 17).

³ *Sénescence*: Ae 30, 60, 88 (2x), 90. Das Wort *sénescence* verwendet Levinas primär wie ein Synonym für *vieillessement*, weswegen es inkonsequent erscheinen mag, es wie in der deutschen Übersetzung mal mit *Seneszenz* und mal mit *Altern* zu übersetzen. *Sénescence* betont die Leiblichkeit des Alterns stärker schon allein semantisch, während *vieillessement* die Leiblichkeit begrifflich fasst. Auch scheint Levinas *sénescence* gerne dann zu verwenden, wenn es in einer Konstellation mit *présence* erscheint, um so die Beziehung von Nähe und Differenz dieser beiden Terme auch lautlich zu akzentuieren.

⁴ *Antiquité*: Ae 45; *plus ancien que*: Ae 23, 45, 121, 122. Das Nomen *antiquité* und das Adjektiv *ancien/ancienne* verwendet Levinas nicht wie *vieillessement* und *sénescence* für das menschliche Altern, sondern zur Beschreibung einer spezifischen Form von Zeitlichkeit. Das hier anvisierte *Alter* ist das Alter einer Vergangenheit, die niemals gegenwärtig war und niemals gegenwärtig sein kann. *Antiquité* steht bei Levinas für ein extremes Alter, das aus Sicht des Bewusstseins uneinholbar *alt* ist, weil es unaufhebbar *früher* ist. Semantisch akzentuiert *antiquité* von sich aus eine abgeschlossene Ferne, die Levinas dann zu einer uneinholbar fernen Vergangenheit radikalisiert.

⁵ *Antiquité* wird mit *Alter* und *ancien/ancienne* mit *älter* übersetzt, *vieillessement* mit *Altern*, *vieillir* mit *altern* und *vieillesse* mit *Alter*, *sénescence* an drei Stellen mit *Seneszenz* und an drei Stellen mit *Altern*.

⁶ Levinas nimmt in *Autrement qu'être* seine frühe These wieder auf, dass die Zeit eine soziale Beziehung ist. Vgl. Levinas, Emmanuel: *Le temps et l'autre*, Quadrige/puf, Paris 2001, Erstveröffentlichung 1948 (nachfolgend Sigle TA); dt. Übersetzung nach: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1995 (nachfolgend Sigle ZA).

sujet thématissant – einem thematisierenden Subjekt.⁷ Diese abgrenzende Bestimmung ist eine doppelte Weichenstellung: Zum einen in Richtung Subjektivität – anstelle von Subjekt, zum anderen in Richtung einer besonderen Athematizität dieser *subjectivité du vieillissement*. Das Nicht-zu-Bewältigende des Alterns liegt in dessen Athematizität begründet: Weil es sich unseren Thematisierungen immer auch entzieht, erschöpft sich seine Bedeutung nicht in unserem thematischen Wissen vom Altern (Abschnitt 2.1). Weil *mir* in meinem Altern etwas entgeht, deshalb ist eine Ausgesetztheit an *Anderes* möglich: Altern und Alterität (Abschnitt 2.2). Diese Ausgesetztheit ist Ausgesetztheit an das Altern des Anderen: Altern als das Vorübergegangensein des Anderen (Abschnitt 2.3).

⁷ Ae 90 / JdS 129.

*Das Alter ist ein höflich Mann:
Einmal über´s andere Mal klopft er an,
Aber nun sagt Niemand: Herein!
Und vor der Tür will er nicht sein.
Da klinkt er auf, tritt ein so schnell,
Und nun heißt´s, er sei ein grober Gesell.*

Das Alter, Johann Wolfgang von Goethe

2.1 Die Unergründlichkeit des eigenen Alterns

2.1.1 Subjektivität als Erlebnisrest

Das je eigene Altern lässt sich aus der Perspektive der ersten Person nicht darauf reduzieren, nur der besondere Fall einer allgemeinen menschlichen Tatsache zu sein. Es ist zwar auch ein solcher Fall, hat aber darüber hinaus immer auch eine ganz persönliche Erlebnisqualität. Dabei geht es nicht nur um die Alltagsweisheit, jeder sei so alt wie er sich fühle, sondern ganz grundsätzlich darum, dass wir dem Thema *Altern* existenziell verbunden sind, insofern wir selbst es sind, die altern. Da geht es nicht einfach um *das Ich* und das Altern des Ichs, sondern *ich* muss mein Altern selbst durchmachen, es selbst verstehen, deuten und bewältigen.⁸

Dabei ist dieses persönliche Erleben des Alterns natürlich nicht unabhängig von den allgemeinen Faktoren seiner Einbindung in Kultur und Gesellschaft. Auch die vielfältigen Diskurse über das Altern in den Natur-, Kultur- und Sozialwissenschaften oder in Öffentlichkeit und Politik liefern oftmals ein für die Einzelnen interessantes und nützliches Wissen und prägen das individuelle Erleben des Alterns ganz nachhaltig.⁹ Doch halten sich die Debatten um den demographischen Wandel oder die interdisziplinäre Altersforschung notwendigerweise im nüchternen Abstand eines objektivierten Themas, das trotz gelegentlicher marktschreierischer Tendenzen – „Krieg der Generationen“ – mehr oder

⁸ Diese Unterscheidung eines allgemeinen Ichs von einem singulären *ich* durchzieht den gesamten folgenden Text und sein Thema. Ich bemühe mich, ihr u.a. auch dadurch gerecht zu werden, dass ich den philosophischen Text immer wieder mit persönlichen Beispielen unterbreche.

⁹ Vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit, wo die *subjectivité du vieillissement* in Beziehung gesetzt wird zu den kulturellen Praktiken und Diskursen.

weniger sachlich diskutiert wird. Das Problematische dieses Abstandes wird immer dann besonders deutlich und politisch brisant, wenn gesellschaftliche Kosten-Nutzen-Erwägungen zur alleinigen Richtschnur werden und die alternden Subjekte dabei in den Hintergrund treten. Die Perspektive einer Subjektivität des Alterns hat also sowohl aus existenziell-persönlichen als auch aus gesellschaftspolitischen Gründen ihre Berechtigung.¹⁰

Wenn Levinas von einer *subjectivité du vieillissement* spricht, dann ist damit der Ausgangspunkt einer phänomenologischen Irreduzibilität der Subjektivität des Alterns angesprochen: Bei allem, was Wissenschaften oder andere öffentliche Diskurse objektivierend über das Altern festhalten können, bleibt ein subjektiver Erlebnisrest, der für die Frage nach der Personalität des Menschen nicht unerheblich ist. Dies bedeutet nicht, dass das subjektive Erleben prinzipiell wertvoller oder wahrer ist als eine Beschreibung des Alterns aus der Perspektive der 3. Person. Und es bedeutet auch nicht, dass es sich um ein rein geistiges Erleben handeln würde, dass mit physikalischen Vorgängen nichts zu tun hat. Wenn man Levinas' *subjectivité du vieillissement* mit den aktuellen Debatten in der Philosophie des Geistes verbinden möchte, dann im Sinne eines Aposteriori-Physikalismus, nach dem sich die Perspektive der 1. Person niemals vollständig in die Perspektive der 3. Person übersetzen lässt, verbunden mit einem ontologischen Monismus, wonach die bewussten mentalen Vorgänge nicht eine andere – nicht-physikalische – Art von Entität, sondern eine Modalität des Leiblichen sind.¹¹ Bei der Perspektive der 1. Person und der Perspektive der 3. Person handelt es sich danach um unterschiedliche Perspektiven auf dieselbe Art von Tatsachen. Inwieweit sich die Philosophie von Levinas wirklich mit einem solchen Kontext verträgt, wäre aber eine eigenständige Forschungsfrage. Dies gilt insbesondere, da die 1.-Person-Perspektive nur der Ausgangspunkt in der Explikation der *subjectivité du vieillissement* ist. Denn die Subjektivität, um die es hier geht, ist nicht nur diejenige einer Perspektive der 1. Person, die von einer 3.-Person-Perspektive auf den Menschen zu unterscheiden ist, sondern eine solche, die – wie ein hinzukommender 3. Term – die Differenz der beiden Perspektiven unterläuft. „Reconnaître dans la subjectivité une exception déréglant la conjonction de

¹⁰ Vgl. Bennent-Vahle: Philosophie des Alters, in: Gutknecht, Himmelmann, Stamer (Hrsg.): Beratung und Bildung, Jahrbuch der IGPP, Band 2 (2006), S. 148ff.

¹¹ Vgl. Information Philosophie, Heft 1/2009 März, *Empfindungen und Erlebnisse* – Fragen an Johannes Brandl, Achim Stephan und Bettina Walde, S. 42ff; sowie Walde, Bettina: *Willensfreiheit und Hirnforschung*, Paderborn 2006.

l'essence, de l'étant et de la ‚difference‘ (...).“¹² Die *subjectivité du vieillissement* ist nicht der feste Bestand eines singular-subjektiven *seins* des Seienden.

2.1.2 Das alterslose Subjekt der Philosophie

Hin und wieder thematisiere ich mein eigenes Altern: Ich denke nach über meine vergangene Lebenszeit; mein Geburtstag stimmt mich melancholisch angesichts der mir unglaublich erscheinenden Summe der angehäuften Lebensjahre; ich erschrecke beim Friseur über das sich lichtende Haupthaar und vor dem Spiegel über die grauen Brusthaare; ich freue mich über das bisher Erreichte und Erlebte; ich bin traurig über Verpasstes, Unerfülltes und ich ärgere mich über Fehlentscheidungen; ich genieße die zunehmende Lebenserfahrung und Gelassenheit; ich bedenke oder plane die kommenden Jahre; ich schließe eine zusätzliche private Rentenversicherung ab. Die Thematisierungen des Alterns können negativ oder positiv sein, sie können in die Vergangenheit oder in die Zukunft reichen, manchmal sind sie eher kognitiv und oftmals auch sehr affektiv. Aber in all diesen Thematisierungen meines eigenen Alterns erfahre ich mich als jemand, der sich verändert hat und sich weiter verändern wird: Ich bin nicht mehr der, der ich einst war und ich bin jetzt jemand, der ich einmal nicht mehr sein werde. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass ich mich in einer Thematisierung meines Alterns auch als konstant erfahren kann. Auch die Erfahrung, noch genauso zu sein wie früher, bedeutet doch zumeist, sich *trotz all der Veränderungen* durch das Altern in dieser oder jener Hinsicht nicht verändert zu haben. Obgleich ich gealtert bin und mich verändert habe, ist etwas doch auch gleich geblieben. Dem Mitvierziger scheint es manchmal, er sei noch genauso schüchtern wie dieser kleine Junge damals.

Es sind diese vielfältigen thematischen Erfahrungen des Alterns, durch die ich überhaupt erst weiß, dass ich gealtert bin und weiter altern werde. Eine jede solche Thematisierung ist ein produktives Identifikationsgeschehen: Ich identifiziere mich mit früheren bzw. späteren Gestalten, Erlebnissen und Lebensphasen. Ich war dieser kleine einsame Junge, dieser strebsame Außenhandelskaufmann, dieser neugierige Student, ich bin jetzt dieser Mitvierziger hier am Schreibtisch und ich werde hoffentlich bald einmal jemand sein, der mit dieser Arbeit endlich fertig ist. Ich identifiziere verschiedene Gestalten und

¹² Ae 10. „In der Subjektivität eine Aus-nahme erkennen, die das Gefüge von sein und Seiendem und ihrer Differenz durcheinanderbringt (...).“ (JdS 19)

Lebensphasen sowie damit verbundene Ereignisse als *zu mir* gehörend und erschaffe auf diese Weise mich und meine Geschichte, meine Biografie. In jeder meiner Thematisierungen des eigenen Alterns vollziehe ich ein solches aktives Identifikationsgeschehen, wobei durchaus jeweils unterschiedliche Gestalten, Lebensphasen und Ereignisse integriert werden bzw. diese eine erneuerte Interpretation oder einen anderen Stellenwert als vorher bekommen können. Was jedoch gleich bleibt in all diesen Thematisierungen ist der Vollzug dieser Identifikation durch mich.¹³ Immer bin ich es, der Verschiedenes als zu mir gehörend identifiziert. So gibt es inmitten der Thematisierungen des Alterns ein beständiges und nicht alterndes Ich, nämlich dasjenige, das immer wieder neu die Identifikation vollzieht und die Geschichte des jeweiligen Ichs erschafft. Dieses Subjekt ist alterslos, weil es trotz aller Veränderungen durch das Altern das Selbe bleibt, das dieses oder jenes als zu ihm gehörend identifiziert. Es ist dasselbe alterslose Ich, das immer wieder den Akt einer Verselbigung vollzieht. Alterslos sind also nicht die jeweiligen Inhalte, die verselbigt werden, nicht das empirische Subjekt mit seinen Gestalten, Ereignissen oder Eigenschaften, sondern die Alterslosigkeit ist eine formale Struktur des Subjekts, die jeder Thematisierung des Alterns zugrunde liegt.

„L’existence d’un Moi se déroule comme identification du divers. Tant d’événements lui arrivent, tant d’anées le vieillissent et le Moi demeure le Même! Le Moi, le Soi-même, l’ipséité comme on le dit de nos jours, ne reste pas invariable au milieu du changement comme un rocher attaqué par les flots. Le rocher attaqué par des flots n’est rien moins qu’invariable. Le Moi reste le Même en faisant des événements disparates et divers une histoire, c’est à dire son histoire. Et c’est cela le fait originel de l’identification du Même, antérieur à l’identité du rocher et condition de cette identité.“¹⁴

Diese Verselbigung des Verschiedenen bedeutet zum einen, dass ein Teil des menschlichen Ichs immer der Selbe bleibt, insofern dieser Teil immer wieder Verschiedenes verselbigt. Zu jedem Zeitpunkt meines Lebens bin ich insofern der Selbe, als ich den Akt der Verselbigung durchführe. Es bedeutet zum anderen, dass ich nur aufgrund dieses Akts der Verselbigung sagen kann, dass ich der Selbe bin, der damals ein Kind war, jetzt ein

¹³ Dies gilt auch für eine Thematisierung des Alterns, in der ich mich als ein ganz Anderer erfahre: „Ich bin ein Anderer geworden“. Es bedeutet, dass das Ich insofern das Selbe geblieben bin, als es sich auch jetzt noch mit bestimmten Gestalten, Ereignissen und Eigenschaften identifiziert, wenngleich dies auch ganz andere sind als früher einmal.

¹⁴ Levinas, Emmanuel: *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger, édition suivie d’ESSAIS NOUVEAUX*, J. Vrin, Paris 2006, S. 230f, nachfolgend Sigle DEHH. „Die Existenz eines Ich verläuft als Verselbigung des Verschiedenen. So viele Ereignisse widerfahren ihm, um so viele Jahre altert es, aber das Ich bleibt das Selbe. Das Ich, das Selbst, die Selbstheit, wie man heute sagt, bleibt nicht unverändert inmitten des Wechsels wie ein Fels, den die Flut umbrandet. Der von der Flut umbrandete Fels ist alles andere als unveränderlich. Das Ich bleibt dasselbe, indem es aus getrennten und verschiedenen Ereignissen eine Geschichte macht, nämlich seine Geschichte. Und dies ist das ursprüngliche Geschehen der Identifikation des Selben; es geht der Identität des Felsen voraus und bedingt sie.“ (Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*, München 1998, S. 187, nachfolgend Sigle SdA)

Erwachsener ist und einmal ein älterer Herr sein wird.¹⁵ Es ist paradoxerweise immer ein solch altersloser Standpunkt, der uns überhaupt erst die Thematisierungen des Alterns ermöglicht. Das eigene Altern zu thematisieren, bedeutet daher auch, dieses Altern bereits insofern bewältigt zu haben, als es von der alterslosen Bleibe eines beständigen Ichs aus betrachtet oder erfüllt wird. Dass das Altern zu einem Thema wird, impliziert den Standpunkt eines alterslosen Subjekts, einen gewissen Triumph des Ichs gegenüber der Empirie seines Alterns. Deshalb aber befinden wir uns in all unseren Thematisierungen des eigenen Alterns, so engagiert oder emotional sie auch sein mögen, immer schon in einer Distanz zu unserem Altern selbst. Nach Levinas ist es dieses sich mit seiner Beständigkeit und Distanz triumphierend über das Altern erhebende alterslose Subjekt, das in der europäischen Philosophiegeschichte zumeist im Mittelpunkt stand.¹⁶ Die Philosophie trachtete und trachtet oftmals nach wie vor danach, das Altern zu bewältigen: Inmitten meines Alterns bleibe ich doch auch der Selbe. Fokussiert man ausschließlich auf das alterslose Subjekt, dann spielt das Altern für die Subjektivität des Subjekts eine untergeordnete Rolle in der philosophischen Definition des genuin Menschlichen.¹⁷ Die

¹⁵ Dass ich der Selbe geblieben bin, bedeutet nicht, dass ich der Gleiche geblieben bin, schließlich bin ich ja gealtert. Ich bin aber auch nicht ein „ganz Anderer“ geworden, denn ich bin der Selbe, der immer wieder die Verselbigungen vollzieht und sich als ein Ich erlebt, das auch altert.

¹⁶ Vgl. DEHH 230ff / SdA 187ff. Was im Übrigen nach Levinas auch noch für die Husserlsche Phänomenologie gilt, der er sich bis zu einem gewissen Punkt verbunden fühlt. Die Subjektivität wird dort als Intentionalität des Bewusstseins beschrieben. „L'intentionnalité demeure aspiration à combler et remplissement, mouvement centripète d'une conscience qui coincide avec soi et se recouvre et se retrouve sans vieillir et repose dans la certitude de soi, se confirme, se double, se consolide, s'épaissit en substance.“ (Ae 83) „Die Intentionalität bleibt Streben nach Erfüllung und als Erfüllung zentripetale Bewegung eines Bewusstseins, das mit sich selbst übereinstimmt und sich ganz abdeckt, das wieder zu sich findet, ohne zu altern, in seiner Selbstsicherheit ruht, sich bestätigt, sich verdoppelt, sich verfestigt und zu Substanz verdickt.“ (JdS 118) Diese Alterslosigkeit gilt auch noch für Husserls „eigentümliche Intentionalität“ in den Analysen des inneren Zeitbewusstseins, wo er aufzeigt, wie durch die Intentionalitäten der Retentionen und der Protentionen, die zwar im Vergleich zum objektivierenden Vorstellen eine „eigentümliche Intentionalität“ darstellen, dennoch eine Synthese des Bewusstseins stattfindet, und zwar auf der Ebene der Empfindung. (Vgl. Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, hrsg. von Martin Heidegger, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, BD. IX, Halle a.d.S., Niemeyer 1928) Bei Husserl bleibt dadurch das transzendente Subjekt alterslos, es umfängt in jedem seiner Momente auf der Ebene der Empfindung seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wodurch eine wiedergefundene Zeit im bewussten Erinnern möglich wird. Und Erinnern ist Begreifen, Sinngebung, Bewältigung des Zeitlaufs und des Alterns.

¹⁷ Beispielhaft Kant am Anfang seiner *Anthropologie*: „Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf der Erde lebenden Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewusstseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d.i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen ...“ (Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart 1986, §1) Oder Locke: „Denn da das Bewusstsein (...) jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sich von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, (...) so besteht hierin allein die Identität der Person, das heißt das Sich-selbst-gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens. So weit nun dieses Bewusstsein rückwärts auf vergangene Taten ausgedehnt werden kann, so weit reicht die Identität diese Person.“ (Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Philosophische Bibliothek Meiner, Bd. 75, Hamburg 2000, 2. Buch, Kapitel 27/9)

vorzügliche Menschlichkeit des Menschen, so ließe sich etwas freier und ungeschützter sagen, läge demnach in der Bewältigung seines Alterns und nicht im Altern selbst.

2.1.3 Die gerontologische Differenz

Doch mit dieser Focussierung auf das alterslose Subjekt und seine Triumphe wird man weder dem Thema *Altern* noch seiner Bedeutung für die menschliche Existenz gerecht. Denn wir stoßen in jeder Thematisierung des Alterns nicht nur auf die Voraussetzung eines alterslosen Subjekts, sondern auch auf die zeitliche Dauer des Alterns. Wenn ich mein eigenes Altern vom Standpunkt eines alterslosen Subjekts thematisiere, dann habe ich mich bereits aus dem bloßen zeitlichen Vergehen meines Alterns erhoben, ganz so, als ob ich meinen Kopf aus dem Strom meines Lebens erhebe, um so auf diesen Strom zurück- und vorausblicken zu können. Wir empfinden oder bedenken unser Altern nur gelegentlich und stellen dann überrascht fest, wie viel Zeit doch schon wieder vergangen ist, und fragen uns, wie viel Zeit uns wohl noch bleibt. In den Thematisierungen unseres Alterns stellen wir also nachträglich fest, dass wir *gealtert sind*, oder wir nehmen vorweg, dass wir weiter *altern werden*. Und so wie wir erstaunt darüber sind, dass diese ganze Zeit vergangen ist, ohne dass wir es doch so richtig bemerkt hätten, so wissen wir doch, dass auch zukünftig unsere Zeit wieder derart unbemerkt vergehen wird, weil wir eben nicht permanent damit beschäftigt sind, unser eigenes Altern zu thematisieren. Ganz im Gegenteil: Das eigene Altern scheint sogar eher ein Thema zu sein, das wir gerne auch vermeiden. So verbringen wir also die meiste Zeit unseres Lebens unbemerkt alternd, während wir nur punktuell, episodisch oder periodisch unser Altern thematisieren. Diese Unterscheidung der Thematisierungen des Alterns von seiner Dauer nenne ich die gerontologische Differenz.¹⁸ Das Eingetaucht-sein ins Altern ist etwas anderes als eine jede seiner Thematisierungen, selbst wenn es die Thematisierung dieses Eingetaucht-seins wäre. Von einem der Zeit enthobenen Standpunkt meine vergangene und zukünftige Zeit zu überfliegen; die aufgefundenen Gestalten, Phasen oder Ereignisse in meine Gegenwart als zu mir gehörend zu versammeln; dadurch der schon verlorenen oder noch ungewissen Zeit zu trotzen, indem ich sie in der Erinnerung wiedergewinne oder in der Antizipation vorwegnehme;

¹⁸ Das Attribut *gerontologisch* ist gewählt, um gewisse begriffliche Anklänge zu evozieren, obgleich es inhaltlich genauer wäre von einer geratologischen Differenz zu sprechen. Denn die Wissenschaft vom Alter müsste etwas allgemeiner eigentlich „Geratologie“ und nicht „Gerontologie“ heißen, „geras“ heißt im Griechischen das Alter, wogegen „geron“ der Greis ist.

sogar die unbemerkt vergangene Dauer meines Alterns zu thematisieren: All das ist nicht das vergangene oder bevorstehende Durchleben der Dauer selbst.

Die gerontologische Differenz ist zunächst einmal eine *kategoriale* Differenz. Das thematisierende Zusammenziehen meiner verlorenen und zukünftigen Gestalten – die glatte Kinderbrust, die volle schwarze Brustbehaarung, die faltige, grau-weiß-behaarte Brust – im Moment des Erschreckens und Nachsinnens über mein erstes graues Brusthaar ist nicht das Gleiche wie mein zeitliches Durchtauchen dieser Gestalten. Der Prozess des Ergrauens ist etwas grundsätzlich anderes als die Feststellung einer Ergrauung, unabhängig davon, ob diese als Grauen oder Reifung erlebt wird. Die positive oder negative Thematisierung erschließt mir das Resultat meines vergangenen Alterns und die potentiellen Stadien meines zukünftigen Alterns, aber nicht die Erlebnisintensität des Prozesses oder Wegs dieses Alterns.

Die gerontologische Differenz ist aber auch eine *zeitliche* Differenz. Die Thematisierungen meines eigenen Alterns sind nicht gleichzeitig zu der vergangenen und der potentiell zukünftigen Dauer meiner Zeit, sondern *nachträglich* oder *vorwegnehmend*. In einem Jetzt-Moment blicke ich in der Zeit zurück und in der Zeit voran. Die Erstreckungen meiner vergangenen Zeit, vom kleinen Jungen zum Jugendlichen, zum Studenten und Vater, sowie die potentielle Erstreckungen meiner zukünftigen Zeit, zum älteren Mann, vielleicht zum Greis, sie werden – jetzt in diesem Moment – *danach* und *vorher* von einem Mitvierziger thematisiert, so wie sie auch früher bereits an einem bestimmten Jetzt-Punkt thematisiert worden sind und auch in Zukunft wieder an solchen Punkten thematisiert werden. Wenn wir Veränderungen an uns feststellen, die sich vorher vollzogen haben, und Veränderungen antizipieren, die sich danach noch vollziehen werden, dann sind wir in diesen Momenten niemals auf gleicher zeitlicher Höhe mit dem bloßen Sich-vollziehen unseres vergangenen und zukünftigen Alterns.

Wir stoßen auf die gerontologische Differenz nicht nur in dieser Perspektive auf das Ganze des Lebens und auf die Zeit vor oder nach der Thematisierung des Alterns, sondern auch in der Analyse jedes einzelnen Augenblicks der Thematisierung selbst. Auch die Thematisierung dauert, sie ist in sich selbst minimal zeitlich verschoben, insofern das Thematisierte am Ende einer Dauer des Sich-Richtens-auf und klärenden Einmündens steht.¹⁹ Vor dem Spiegel stehend, verharrend, zögernd, irritiert sein, ungeklärtes sinnliches Geschehen, dann ein Objekt für das Sehen sich klärend: Ein erstes graues Brusthaar

¹⁹ Vgl. Levinas' Auseinandersetzung in DEHH / SdA mit Husserls Phänomenologie, insbesondere mit den Analysen des inneren Zeitbewusstseins.

inmitten des Schwarz, sodann die Bedeutung *Altern*. So oder ähnlich erstreckt sich jede Thematisierung des Alterns in der Zeit. Und auch die kategoriale Differenz ist jedem einzelnen dieser Augenblicke inhärent. Zur Thematisierung des Alterns gehören sowohl der Prozess der Erstellung des Themas wie auch das erstellte Thema. Zögernd und versunken vor dem Spiegel zu verharren, ist nicht das Gleiche wie schließlich festzuhalten, dass ich mich über das erste graue Brusthaar und also mein Altern erschrocken habe.

Ich bin hier betont immer wieder neu von Thematisierungen des Alterns ausgegangen, weil ich zeigen wollte, dass sich die – „große“ wie „kleine“ – Dauer des Alterns *in* diesen Thematisierungen entdecken und aus ihnen ableiten lässt, statt einfach nur behauptet oder herbeigeraunt zu werden. Die gerontologische Differenz, die sich bei Levinas in der zentralen Unterscheidung einer *subjectivité du vieillissement* von einem *sujet thématissant*²⁰ angedeutet findet, ist eine philosophisch begründbare Differenz. Sie ist von enormer Wichtigkeit für das hier zu erprobende Denken des Alterns als ein Nicht-zu-Bewältigendes, weil sie begründet, dass die Bedeutung des Alterns sich keineswegs in unserem thematischen Wissen vom Altern, nicht in seiner Bewältigung qua Thematisierung erschöpfen muss. Dadurch aber wird weder unser Wissen vom Altern falsch oder unbrauchbar noch das jeder Thematisierung zugrunde liegende alterslose Subjekt der philosophischen Tradition einfach bestritten oder ignoriert, sondern beides wird eingelassen in einen umfassenderen Begriff von Subjektivität.

„Le sujet dit aussi proprement que possible (...), n'est pas dans le temps, mais est la diachronie même: dans l'identification du moi, vieillissement de celui que l'on ‚n'y reprendra‘ jamais.“²¹

Die jeweilige empirische Thematisierung des Alterns setzt *in ihrem jeweiligen Moment* einen Akt der Verselbigung voraus. Das alterslose Subjekt erscheint *an einer bestimmten Zeitstelle* als Implikat und ist nicht wieder anzutreffen, wie es war, d.h. nicht nochmals an dieser Zeitstelle in Verbindung mit dieser Thematisierung. Es ist alterslos nur für einen Moment, bzw. es altert in dem Sinne, dass es in einem anderen Moment wieder erscheint. Der Begriff der Diachronie steht hier dafür, dass das alterlose Subjekt innerhalb einer *subjectivité du vieillissement* auftaucht und nicht ein der Zeitlichkeit des menschlichen Ichs enthobenes Strukturmoment ist. Die menschliche Subjektivität ist damit durch und durch zeitlich bestimmt. Sie ist das Ganze einer zeitlichen Erstreckung und Entwicklung und nicht nur – gemäß einer wirkmächtigen Tradition der Philosophie – ein dieser Entwicklung

²⁰ Ae 90 / JdS 129.

²¹ Ae 96. „Das Subjekt, um es so adäquat wie möglich auszudrücken (...), ist nicht in der Zeit, es ist die Diachronie selbst: in der Identifizierung des Ich das Altern dessen, der nie wieder anzutreffen ist, wie er war.“ (JdS 137)

inhärentes zeitloses Strukturmoment wie das alterslose Subjekt. Diachronie bedeutet *zweizeitig*, die Zeitlichkeit der Subjektivität besteht aus zwei Zeiten: Zum einen die Zeit der Identifikation und Verselbigung, in der ein bleibendes Ich dieses oder jenes thematisiert, und zum anderen die Zeit der Dauer des Alterns. Diese zweite Zeit der Dauer des Alterns ist keine der Subjektivität äußerliche „objektive“ Zeit, denn sie gehört mit zur Diachronie des Subjekts, sie dauert und erscheint innerhalb der Thematisierung – „dans l’identification“, sie ist das zeitliche Vergehen des Subjekts selbst, noch während es sich aus diesem Vergehen erhebt. Die Subjektivität ist selbst die gerontologische Differenz. Welchen Sinn oder welche Bedeutung hat nun aber diese – sich von der Zeit der Thematisierung des Alterns – *unterscheidende Zeit der subjectivité du vieillissement*, in der wir altern, ohne es zu merken?

Die Frage verschärft sich dadurch, dass die gerontologische Differenz nicht nur eine qualitative Differenz – kategorial und zeitlich – sondern auch eine quantitative ist. Die *meiste* Zeit unseres Lebens altern wir einfach so vor uns hin, ohne dass uns unser Altern zum Thema wird. Wir leben unser Leben, thematisieren dabei beständig dieses oder jenes und nur hin und wieder mal thematisieren wir auch unser Altern. Selbst wenn diese Thematisierungen in bestimmten Lebensphasen (z.B. Familiengründung) oder Lebensaltern (z.B. höhere Lebensalter) häufiger sind als in anderen, so verbleibt unser Altern doch die meiste Zeit unseres Lebens im Dunkel der gelebten Dauer. Noch im Moment der Thematisierung meines eigenen Alterns bin ich unmerklich eingetaucht in den Strom meiner Zeit, obgleich ich doch den Eindruck haben mag, sie vollständig zu überblicken. Kann sich aber die Bedeutung unseres Alterns in den Bedeutungen erschöpfen, die sich aufgrund gelegentlicher Thematisierungen des Alterns für uns ergeben? Oder gibt es zusätzliche Bedeutungen durch die lebenslängliche Dauer des Eingetaucht-seins ins Altern?

2.1.4 Athematisch altern

Die hier gesuchten Bedeutungen des Alterns können allesamt nur *formale* Bestimmungen der *subjectivité du vieillissement* sein, weil sie sich aus einem Entzugsgeschehen ergeben, in dem kein Inhalt thematisiert wird. Dem, was sich der Thematisierung entzieht, kann *per definitionem* kein thematischer, inhaltlicher Sinn entborgen werden. Eine erste solche formale Bedeutung der *subjectivité du vieillissement* ergibt sich ex negativo aus der gerontologischen Differenz: Während das Subjekt sein Altern *thematizieren* kann, vollzieht sich die Dauer seines Alterns *athematisch*. Während sich in den Thematisierungen des Alterns unterschiedliche thematische Bedeutungen des Alterns zeigen können, die von einem Elend des Alterns bis zu seinem Glück reichen können, ist die Bedeutung der *subjectivité du vieillissement* gerade ihre Athematizität.

Das athematische Altern zeichnet sich einerseits durch seinen notwendigen Bezug zur Thematisierung des Alterns aus. Weiter oben habe ich betont, dass sich die vergangene oder zukünftige Dauer meines eigenen Alterns nur in den Thematisierungen meines Alterns zeigt, z.B. im Erstaunen über die viele vergangene Zeit oder im Erkennen körperlicher Veränderungen. In der Thematisierung meines eigenen Alterns zeigt sich mir die *subjectivité du vieillissement* – sowohl ihre „kleine“ wie auch ihre „große“ Dauer, insofern sie mir entgangen ist, mir gerade entgeht und mir auch in Zukunft weiter entgehen wird. Das athematische Altern zeigt sich nur in der Thematisierung des Alterns insofern es sich dieser entzieht, so wie ich gelegentlich beim Aufwachen weiß, dass ich gerade etwas geträumt habe, aber nicht mehr zu fassen bekomme, was es war. Aber im Gegensatz zu unserer gelegentlichen Erinnerung des nachts Geträumten im Laufe des Tages, bleibt die *subjectivité du vieillissement* athematisch und kann nicht erinnert werden.

Andererseits also zeichnet sich das athematische Altern durch seine Irreduzibilität auf die Thematisierungen des Alterns aus. Die vergangene und sich entziehende Dauer ist uneinholbar, die gerontologische Differenz ist eine unaufhebbare Differenz. Levinas betont entsprechend die besondere Vergangenheitsform der *subjectivité du vieillissement*: Nie hatte sie die Gegenwart eines Themas und niemals wird sie eine solche haben können²²; sie ist uneinholbar und nicht erinnerbar:

²² Vgl. Ae 45 / JdS 68.

„Car le laps de temps, c’est aussi de l’irrécupérable, du réfractaire, à la simultanéité du présent, de l’irreprésentable, de l’immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d’appréhension et de reconnaissance, s’accomplit la ‚synthèse‘ absolument passive du vieillissement. C’est par là que le temps *se passe*.“²³

Der Begriff der Synthese ist hier in Anführungszeichen gesetzt, weil es sich nicht um eine Synthese im üblichen philosophischen Sinne handelt. Die passive „Synthese“ des Alterns wird nicht vom festen Standort eines aktiven Subjektes vollzogen. Die athematische Dauer des Alterns vollzieht sich „am Subjekt vorbei“, so dass das alterslose Subjekt sie später auch nicht wiederfinden kann.²⁴ Die athematische *subjectivité du vieillissement* ist die verlorene Zeit *par excellence*. Denn sie war nicht etwa einst der Inhalt einer Thematisierung, wurde aber dann verloren und kann jetzt nicht wiedergefunden werden; sondern sie war als Dauer der Zeit nie Inhalt einer Thematisierung und konnte deshalb auch gar nicht erst verloren werden, geschweige denn wiedergefunden oder nicht wiedergefunden werden.

Entsprechend zeichnet sich das athematische Altern auch dadurch aus, dass es in einer philosophischen Rede – so wie hier und jetzt – nur thematisiert werden kann insofern es sich dieser entzieht. Sie thematisiert die *subjectivité du vieillissement* und fügt sogleich hinzu, dass diese sich der Thematisierung entzieht. Sie kann einerseits nur thematisierend über das athematische Altern sprechen, um dieses überhaupt zur Sprache bringen zu können. Sie thematisiert es, um es nicht aus der Thematisierung in ein unzugängliches mythisches oder metaphysisches Reich zu verbannen, von dem dann nur noch zu raunen oder zu schweigen wäre. Andererseits aber ist klar, dass die philosophische Thematisierung der athematischen *subjectivité du vieillissement* nicht die athematische *subjectivité du vieillissement* als solche erfasst, sondern die *subjectivité du vieillissement* als Thema. Die *subjectivité du vieillissement* ist eine Subjektivität, die von keinem *sujet thématissant* in das Licht eines Themas geholt werden könnte, wie ein Implizites explizit oder ein Unbewusstes bewusst gemacht werden könnte. Das menschliche Altern hat eine Dimension, die sich jeder philosophischen und nicht-philosophischen Thematisierung entzieht. Es ist dies die Dimension einer unaufhebbaren Athematizität, die aber als solche eine intensive, unmittelbare und sich von jeder vermittelnden Thematisierung eines

²³ Ae 66. „Denn der Zeit-lauf bedeutet zugleich Uneinholbares, Widerständiges gegenüber der Gleichzeitigkeit der Gegenwart, Unvorstellbares, Unvordenkliches, Prähistorisches. Vor den Synthesen der Auffassung und des Wiedererkennens vollzieht sich die absolut passive „Synthese“ des Alterns. Eben dadurch vergeht die Zeit, vollzieht sie sich, wird sie vollzogen.“ (JdS 95)

²⁴ Das athematische Altern ist auch nicht Husserls „passive Synthesis“, nicht die „eigentümliche Intentionalität“ von Retention und Protention, die dafür sorgt, dass es eine Verbindung zur Vergangenheit und zur Zukunft gibt. (Vgl. Husserl 1928/2000)

Erlebens unterscheidende Erlebnisqualität besitzt. Die ausgestreckte Erlebnisintensität der Dauer lässt sich nicht in einen Jetzt-Punkt der Thematisierung hineinzwängen.

Hieraus erwächst nun eine eigentümlich ambivalente Ausgangslage: Das athematische Altern ist nicht ohne und nicht in der Thematisierung zu haben. Nur durch Thematisierung können wir überhaupt einen Zugang zur athematischen Dauer des Alterns bekommen, und zugleich können wir diese qua Thematisierung eben nicht adäquat erfassen. Wir müssen also nachfolgend beständig von der Thematisierung ausgehen, hier vornehmlich von der alltäglichen Thematisierung des Alterns und der philosophischen Thematisierung der athematischen *subjectivité du vieillissement*, und dabei doch die Grenzen des Thematisierens nicht unterschlagen. Ein von Levinas ausgehendes Denken des Alterns vollzieht sich in einem merkwürdigen Zwischenreich: Die philosophische Rede ist einerseits immer ein *Verrat* an der *subjectivité du vieillissement*, denn sie muss diese notwendigerweise thematisieren und damit verfehlen; andererseits jedoch ist die philosophische Rede auch die Bedingung dafür, dass das athematische Alterns philosophisch überhaupt zu Gehör gebracht werden kann, in dem es in eine solche Rede *übersetzt* wird.²⁵ Die philosophische Rede – und jede andere Thematisierung des Alterns – *verrät* das Altern und gleichzeitig ist sie es, die uns etwas vom Altern *verraten* kann.

Das athematische Altern ist also nicht etwas, worüber man überhaupt nicht sprechen könnte und deshalb besser schweigen sollte. Allerdings lässt sich auch nicht einfach so darüber sprechen. Doch sind es gerade die mit der Thematisierung des eigenen Alterns häufig gemachten Erfahrungen – dass so viel Zeit wie unbemerkt vergangen ist und so viele Dinge sich wie „unter der Hand“ verändert haben – sowie die mit diesen Erfahrungen verbundenen Verwunderungen, Verwundungen, Fragen und Rätsel, die mit einem existenziellen Ernst darauf drängen, trotz aller Schwierigkeiten auch in einer philosophischen Rede artikuliert zu werden, blieben sie doch sonst bloße private Innerlichkeit, gänzlich ungesagt und unausgedrückt. Worüber man nicht und niemals angemessen sprechen kann, darüber kann man dennoch versuchen, zu sprechen, sofern es dem Sprechenden bedeutsam erscheint.

Die Eule der Minerva beginnt ihren Flug erst in der Dämmerung, um uns etwas vom Tag wissen zu lassen. Sie vermag vielleicht das Tagesgeschehen nachträglich zu überfliegen und zu überblicken, doch der Tag ist vergangen und sie hat ihn friedlich verschlafen. Und doch mag sie interessiert daran sein, was in ihrer Abwesenheit mit ihr geschehen ist, was

²⁵ Im Französischen kommt die Nähe von Verrat – *trahison* – und Übersetzung – *traduction* – sprachlich besser zum Ausdruck als im Deutschen.

nicht das Gleiche ist, wie das, was sie jetzt nachträglich überblickt. Ich denke über mein Leben und die vergangene Zeit nach, ich erinnere mich an frühere Gestalten und Lebensphasen, bleibe aber doch gebunden an meinen Jetzt-Punkt, an dem dieses Früher vorbei ist. Ich bin älter geworden und heute erscheinen mir die alten Ziele plötzlich fragwürdig oder gar schal, ich erinnere sie zum Teil auch gar nicht mehr; und ebenso unerwartet ist plötzlich die Sinnfrage wieder da. Während ich lebte und meine Ziele verfolgte, während der Sinn meines Lebens nicht in Frage stand, hat sich in der Zwischenzeit und wie hinter meinem Rücken das Geschehen gewendet: Doch ich weiß nicht so richtig, was mir eigentlich geschehen ist, weiß nicht genau, was der Lauf der Zeit mit mir gemacht hat, ich weiß nur jetzt, dass sich etwas geändert hat, ich erfahre jetzt ein Resultat. Ich bin mir selbst entgangen, habe mich verändert, ohne es zu merken, bin ein Anderer geworden. Doch ich kann dieser meiner vergangenen Dauer und ihren Bedeutungen überhaupt nur nachsinnen innerhalb dieser meiner thematisierenden Erfahrungen mit dem Altern, selbst wenn diese dort letztendlich unzugänglich bleiben. „Les propres ‚experiences‘ de notre vie n’ont jamais été à proprement parler vécues.“²⁶ Der Term Erfahrung steht hier in Anführungszeichen, um anzuzeigen, dass es sich nicht um eine gegenständliche, thematische Erfahrung im üblichen Sinne von Erfahrung handelt. Die athematische Dauer der *subjectivité du vieillissement* ist sicherlich eine solche große „Erfahrung“. Sie ist so banal wie dramatisch-existenziell. Améry schreibt über Prousts Erzähler, der auf einer Gesellschaft alte Bekannte nach langer Zeit wieder sieht: „Aber was ist eigentlich geschehen mit den Menschen, die Prousts Narrateur wiederfindet beim Empfang des Prince de Guermantes? Nicht viel. Alles. Zeit ist vergangen.“²⁷ Eben: Vielleicht nicht viel und doch alles.

Wie sollten wir also gut über unser Altern Bescheid wissen können, wenn wir nur unsere Thematisierungen des Alterns und nicht das athematische Altern mit seinem quantitativen Übergewicht berücksichtigen? Wie sollten wir wissen können, was in der lebenslangen Dauer des Alterns mit uns geschieht, wenn wir nur Bezug nehmen auf die besonderen Augenblicke, in denen wir diese oder jene Veränderung nachträglich als Resultat und Zustand konstatieren? Eine philosophische Erörterung des Alterns muss sich daher auch der *subjectivité du vieillissement* zuwenden. Weil aber diese Dauer des Alterns sich athematisch vollzieht, können wir ihre Bedeutungen nicht mit einer Thematisierung

²⁶ DEHH 294. „Die großen ‚Erfahrungen‘ unseres Lebens sind nie im eigentlichen Sinne des Wortes erlebt worden.“ (SdA 250)

²⁷ A.a.O. Améry (2004) S.15.

einfangen. Wir können bisher nur negativ ihre Athematizität festhalten: Es ist gerade eine Bedeutung der *subjectivité du vieillissement*, dass sie sich den Thematisierungen und so auch der Thematisierung des Alterns entzieht. Diese Negativität des athematischen Alterns verweist schließlich auch auf die übergeordnete Fragestellung dieser Arbeit. Der Entzug und das Nicht-alles-wissen-und-erfassen-können der *subjectivité du vieillissement* steht für eine Dimension im Altern, die sich nicht bewältigen lässt. Die Thematisierung des Alterns ist der Versuch seiner Bewältigung, die *subjectivité du vieillissement* dagegen ist das in der Thematisierung aufscheinende Nicht-zu-Bewältigende.²⁸

2.1.5 Die Dauer der Leiblichkeit

Was aber dauert eigentlich an, während wir unser Altern lange Zeit nicht thematisieren und auch noch während wir es thematisieren? Wie und wo vollzieht sich das athematische Altern? Während mein Altern für mich kein Thema, weder Gegenstand meiner Gedanken noch meiner Gefühle ist, so altert doch unbemerkt mein Leib. Und während ich vom Standpunkt des alterslosen Subjektes mein Altern thematisiere, altert doch mein Leib schon weiter. Das athematische Altern vollzieht sich also als *leibliches* Altern. Levinas schreibt von der „corporéité, dont les mouvements sont fatigue et la durée vieillissement“.²⁹ Die *subjectivité du vieillissement* ist die Dauer der Leiblichkeit, das reine leibliche Geschehen, „la patience même de la corporéité“³⁰, „la corporéité humaine vivante“³¹: Die Austrocknung und Faltenlegung der Haut, der Ausfall und die Ergrauung der Haare, die Erschöpfung der Organe und der Glieder, aber auch die Ermüdung oder Desillusionierung des geistig-seelischen Lebens.³² Der Begriff der Leiblichkeit umfasst

²⁸ Anzumerken ist hier, dass sich mit Levinas auch eine noch weitergehende These zur Bewältigung des Alterns vertreten ließe (Vgl. Einleitung zu Kapitel 1 dieser Arbeit). In *Autrement qu'être* ist die Thematisierung prinzipiell der *subjectivité du vieillissement* gegenüber gestellt und nicht nur die hier von mir zum Ausgangspunkt genommene Thematisierung des Alterns. So wäre jede beliebige Thematisierung, ob sie nun das Altern oder anderes thematisiert, eine Bewältigung des Alterns. Setzt man dabei einen weiten Begriff von Thematisierung an, der sie zur Grundlage jedweder menschlichen Theorie und Praxis macht, dann wäre Kultur insgesamt als Bewältigung des Alterns zu verstehen. Dazu ausführlich in Kapitel 3 dieser Arbeit.

²⁹ Ae 93. Von der „Leiblichkeit, deren Bewegungen Ermüdung sind und deren Dauer Altern heisst“. (JdS 133)

³⁰ Ae 87. „(...) das reine und bloße Aushalten der Leiblichkeit (...)“ (JdS 124).

³¹ Ae 86. Die „(...) lebendige(n) Leiblichkeit des Menschen (...)“ (JdS 123).

³² Hierzu gehören neben den Phänomenen des „Niedergangs“ aber auch die Phänomene der Entwicklung und Differenzierung: Das Erblühen der Haut und ihres Schutzmantels, das Sprießen der Haare, die Entwicklung der Organe und das Robust-werden der Glieder und Muskeln, wie auch das nicht-thematische Erwachen der Wünsche und Ambitionen.

hier den gesamten Komplex des athematischen leiblichen *und* seelischen Lebens. Der Arzt diagnostiziert eine Abnutzung der Kniegelenke und ich blicke von da aus zurück auf eine wie unbemerkt vergangene Dauer der leiblichen Abnutzung. Mir wird mit Erstaunen klar, dass ich gar nicht mehr dieser gesellige Wohngemeinschaftstyp bin, sondern viel lieber meine Ruhe habe: In der Dauer des leiblichen Alterns haben sich unbemerkt meine Präferenzen verändert. Dass die Leiblichkeit die Dauer des Alterns ist, gilt nicht nur für die „große Dauer“ zwischen den Thematisierungen des Alterns. Auch in jedem Augenblick der Thematisierung gibt es diese zeitliche *Erstreckung* des leiblichen Lebens, selbst wenn die Thematisierung uns wie ein *Zeitpunkt* erscheint. Das Fließen des Blutes, das Pochen des Herzens, das Ein und Aus der Atmung, aber auch das Wachen und Dahinwähren des geistig-seelischen Lebens: Sie alle erstrecken sich zeitlich. Atmung, Blutkreislauf, Herzschlag und seelische Wache sind in jedem Augenblick des menschlichen Lebens die Bewegung von Anstrengung und Ermüdung: Anstrengung, die ermüdet, und Ermüdung, die durch Anstrengung erneut überwunden wird.

Entscheidend ist bei diesem Begriff von Leiblichkeit die Abgrenzung zu einer thematisierten Leiblichkeit. Denn natürlich kann auch das leibliche Altern thematisiert werden. Es ist aber etwas Anderes, ob der Lauf der Zeit meine Präferenzen verändert und meine Knochen verschleißt oder ob ich nachträglich in diesem oder jenen Moment erkenne, dass meine Präferenzen sich verändert haben und mein Rücken nicht mehr mitmacht. Die Thematisierung des leiblichen Alterns ist nicht das athematisch-leibliche³³ Aushalten der Dauer des Alterns in der *subjectivité du vieillissement*.

2.1.6 Leibliche Singularität

Wenn ich in einer Thematisierung meines Alterns auf die vergangene athematische Dauer meines Alterns stoße und feststelle, dass ich dieses Vergehen meiner Zeit überhaupt nicht zur Kenntnis genommen habe und ich mich erstaunt frage, wo nur all die Zeit geblieben ist, dann habe ich trotzdem keine Zweifel daran, dass *irgendetwas von mir* auch in dieser athematischen Dauer zugegen gewesen sein muss. Ich erkenne nachträglich ja, dass *ich*

³³ Dass die Leiblichkeit in diesem Denken athematisch ist, bedeutet insbesondere, dass es sich von allen Philosophien des Leibes oder der Leiblichkeit unterscheidet, die im Leib einen besonders authentischen Bestand der menschlichen Selbstheit sehen. Bei Levinas ist der Leib nicht als ein solch beruhigender Bestand sondern als ein Sich-Entziehendes gedacht, er steht nicht für das Erspüren eines wahren Selbst, sondern für einen Selbstverlust. (Vgl. Abschnitt 2.1.8)

gealtert bin. In der Dauer meines Alterns gibt es zwar kein thematisierendes Ich und doch ist sie kein bloßes anonymes Geschehen. Sie ist Subjektivität, d.h. hier ist *jemand*, hier ist ein leibliches *ich*, hier bin *ich*. Die leibliche Dauer des Alterns, die sich an meinem thematisierenden Ich vorbei vollzieht, ist kein ich-loses Geschehen, das überhaupt nichts mit mir zu tun hätte. Die Ergrauung der Haare, das Rauschen des Blutes, das athematische Dahinwähren des geistig-seelischen Lebens: Sie gehören zu mir, zu meinem leiblichen *ich*. Dies gilt genauso für die „kleine Dauer“ innerhalb der Thematisierung. Die zeitliche Erstreckung meiner Thematisierung, das ihr inhärente ungeklärte leibliche Geschehen samt athematischer Verwobenheit mit der Welt, sie gehören doch auch *zu mir*, selbst wenn mein thematisierendes Ich sich doch gerade erst aus der Dauer erhebt.

So ist festzuhalten, dass sich die gerontologische Differenz auch als Differenz von thematisierendem Ich und leiblichem *ich* formulieren lässt. Die hier verwendete orthografische Differenz – Ich versus *ich* – soll auf einen zusätzlichen Aspekt verweisen, in dem sich thematisierendes Ich und leibliches *ich* unterscheiden. Levinas bestimmt die *subjectivité du vieillissement* u.a. wie folgt: „La subjectivité dans le vieillissement est unique, irremplacable, moi et pas un autre (...).“³⁴ Dies legt den Gedanken nahe, dass das leibliche Altern eine spezifische Singularität bedeutet, die das sein Altern thematisierende Ich nicht besitzt. Inwiefern ist letzteres nicht einzigartig sondern ersetzbar, Subjekt wie der Andere auch?

Das sein Altern thematisierende Ich ist immer nur das einzelne Exemplar einer allgemeinen Gattung und sein eigenes Altern ist im Thema immer nur der einzelne Fall einer allgemeinen Tatsache. Wenn ich feststelle, dass ich gealtert bin, dann gebe ich einer kleinen oder großen Dauer meines leiblichen *ichs* eine allgemein verständliche Bedeutung. Ich situiere mein leibliches Geschehen mit Hilfe des Begriffs *Altern* im vorhandenen Bedeutungskontext einer Kultur, einer Welt. Dieser Begriff und seine Bedeutung aber betreffen nicht mehr nur alleine mich, sie beziehen sich auf eine allgemein anerkannte Tatsache, die es sogar auch ohne mich geben würde. Mein eigenes Altern ist im Thema nur noch die individuelle Form eines universalen Prinzips. Durch die Thematisierung ist die Einzigkeit meines leiblichen Geschehens entschärft. Und dadurch, dass ich jetzt im Thema der Gealterte bin, bin ich ein Mitglied der Gattung Mensch, die altert. Als Gealterter bin ich nicht einzig, sondern ich bin gealtert, so wie es eben allen geschieht.

³⁴ Ae 88. „Die Subjektivität, die altert, ist einzig, unersetzbar, ich und nicht ein Anderer (...).“ (JdS 126)

Und umgekehrt wird so verständlich, inwiefern das leibliche *ich* seine spezifische Singularität bewahren kann. Es ist einzig und unersetzbar, weil es seine Dauer immer selbst durchleben muss, weil es sich aufgrund seiner Athematizität nicht in allgemeine Bedeutungen und Begriffe flüchten kann. Das leibliche *ich* bin immer nur *ich* und ist kein Anderer. Und noch hier und jetzt, wenn die spezifische leibliche Singularität des Alterns thematisiert und in allgemeinen Bedeutungen und Begriffen ausgedrückt wird, wenn ihr genau die Singularität genommen wird, die ihr als leibliche Dauer zukommt, vollzieht sich wie unbemerkt diese Dauer, die nur meine ist.

2.1.7 Subversive Intensität

Wenn ich mein eigenes Altern thematisiere, dann habe ich eine gewisse Distanz zu meinem leiblichen Altern gewonnen. Das thematisierende Ich hat sich vom leiblichen *ich* entfernt. Ich erhebe mich aus meinem bloßen Eingetaucht-*sein* und überblicke mein Altern. In der Thematisierung gebe ich dem, was leiblich mit mir geschieht, einen Sinn. Die Dauer meines Alterns mündet in ein verständliches Thema. Nachdem ich lange Zeit nur unbemerkt vor mich hin alterte, gebe ich dieser vergangenen Dauer im Jetzt-Moment der Thematisierung, in dem ich feststelle, dass ich ganz schön alt geworden bin, den Sinn „altern“. Nachdem ich kurz wie abwesend war, verwirrt und berührt, ist mir im Thema schließlich klar geworden, dass mich der Anblick der grauen Brusthaare erschreckt hat und dass ich von meinem Altern berührt war. Die durch Sinnggebung gewonnene Distanz kann unterschiedlich groß sein, in affektiven Thematisierungen des eigenen Alterns – Erschrecken, Traurigkeit – ist sie sicherlich geringer als in kognitiven – Erkennen, Verstehen, Wissen –, und doch ist zumindest eine minimale Entfernung vom leiblichen Altern Voraussetzung für die Thematisierung. Die Sinnggebung kann dann graduell mehr oder weniger beruhigend sein, hat aber immer einen zumindest minimal beruhigenden Charakter, weil sie ein mir widerfahrendes Geschehen klärt und sein Verstehen sowie seine Handhabung erlaubt.

Besonders deutlich wird dieser Aspekt der beruhigenden Distanz qua Thematisierung, wenn man mitbedenkt, dass jede Thematisierung auch eine Verallgemeinerung ist. Durch die Thematisierung des eigenen Alterns wird dieses zum Fall einer allgemeinen biologischen Tatsache. Ich verstehe mich als jemanden, der altert, so wie alle anderen eben auch. Im Thema kann das mir Widerfahrende benannt und eingeordnet werden als eine

unvermeidliche biologische Tatsache, der jeder Mensch ausgesetzt ist. Es erscheint dann fast wie eine Banalität, über die es sich nicht groß aufzuregen lohnt: *Schließlich altern wir alle, so ist das nun mal*. Das eigene Altern kann qua Thematisierung zu einem Thema wie dem Wetter werden: Eine Naturgewalt, die uns mal Sonnenschein und mal Regen, mal Wärme und mal Kälte bringt: *Da kann man eben nichts machen*. Im Rahmen dieser thematischen Unaufgeregtheit lässt sich das Altern auch gut planen und praktisch bewältigen: Renten- und Lebensversicherungen, Karriereplanung, gesunde Ernährung, Vorsorgeuntersuchungen, Sport, Alterswohnsitz, Testament. Es sind nicht nur die gesellschaftlichen Diskurse über das Altern, die einen objektivierenden Abstand zur subjektiven Betroffenheit ermöglichen, sondern auch das Subjekt selbst kann seine persönliche Betroffenheit durch das Altern mildern, indem es sein Altern thematisiert.

In jedem Fall erlaubt mir die Thematisierung meines Alterns eine Distanz zur bloßen leiblichen Dauer meines Alterns. Sie ist eine Bewältigung der *subjectivité du vieillissement*. Ich gewinne mentale und praktische Umgangsweisen mit meinem Altern. Ich bin zumindest ein Stück weit Herr geworden über meine zeitliche Existenz, wenngleich sich die Dauer auch weiter vollzieht. In der Thematisierung des eigenen Alterns ist der Stachel des Alterns schon gestutzt.

Umgekehrt lässt sich dadurch eine weitere formale Bestimmung der *subjectivité du vieillissement* festhalten: Wenn die Thematisierung des eigenen Alterns eine Distanzierung vom Altern als leiblicher Dauer ist, dann bedeutet die *subjectivité du vieillissement* eine besondere subversive Intensität. Diese Intensität ist dann nicht ein gesteigertes Empfinden, Bedenken oder Besprechen des Alterns, sondern sie ergibt sich gerade aus der Machtlosigkeit, das Geschehen der eigenen Leiblichkeit über den Moment der Thematisierung hinaus zu bewältigen. Sie ist subversiv, weil sie die beruhigende Bewältigung immer wieder in Frage stellt, so dass sie immer wieder neu vollzogen werden muss. Die umstürzlerische Kraft der *subjectivité du vieillissement* ist eine doppelte: Sich der Bewältigung zu entziehen und sie zu unterlaufen. Anders als bei einem Schicksalsschlag, über den man hinwegkommen kann, weil die Zeit vergeht, lässt sich das Altern nicht abschließend bewältigen, weil es bei aller Bewältigung mein treuer Begleiter bleibt.

2.1.8 Unaufhörlich Sich-selbst-Verlieren

Wenn uns in den Thematisierungen des eigenen Alterns etwas begegnet, das wir nicht zu fassen bekommen, das aber dennoch auf eine intensive Weise zu uns gehört, dann sind wir mit einem Selbstverlust konfrontiert. Es ist etwas von mir selbst, das mir entgangen ist, mir jetzt entgeht und weiter entgehen wird. Ich erfahre, dass ich aufgrund meines Alters kein Nachwuchs-Stipendium mehr erhalten kann und staune darüber, dass *ich* es sein soll, der schon *alt* ist. So viel von *meiner* Zeit ist vergangen, ohne dass ich es richtig mitbekommen hätte. Eine „große Dauer“ meiner selbst ist mir entgangen. Der Selbstverlust besteht darin, dass ich es doch war, der thematisch eine Zeit des Alterns durchlebt hat, ohne dies thematisch bemerkt zu haben. Der Selbstverlust ist hier ein Verlust in meiner Vergangenheit, Verlust einer vergangenen Selbstheit, Verlust einer vergangenen Zeit des bewegten Eingetaucht-seins meines leiblichen *ichs* in den Strom der eigenen Dauer.

Selbstverständlich kann ich meine vergangene Zeit erinnern und frühere Gestalten und Lebensphasen in meine thematische Gegenwart holen. Doch nicht nur, dass solche Erinnerungen faktisch zumeist zweifel- und lückenhaft sind, vor allem aber vermögen sie es nicht, mir meine verlorene Zeit wirklich wiederzubringen. Die lebendige Intensität der vergangenen Dauer bleibt verloren, selbst wenn ich den Selbstverlust durch Erinnerung mildere und bewältige. Alte Fotos oder Videos dokumentieren den Verlust, so bedeutsam und schön sie für uns auch sein mögen und so sehr sie dem Selbstverlust auch seine dramatische Spitze nehmen können. An diesem Selbstverlust des Alterns in Bezug auf die „große Dauer“ würde sich auch nichts ändern, wenn wir – kontrafaktisch – nicht etwa den Großteil unserer Lebenszeit einfach nur vor uns hin, sondern bewusster altern und öfter unser Altern thematisieren würden. Es gäbe für uns trotzdem eine leibliche Zeit des Alterns, die uns unaufhebbar verlorenght, nur dass sich die Längen der „großen Dauer“ dann graduell verkürzen würden und die Momente der diesen Selbstverlust abfedernden Thematisierung häufiger wären.

Und an diesem Selbstverlust des Alterns würde sich auch dann nichts ändern, wenn wir gar in jedem Moment unseres Lebens wie obsessiv unser Altern thematisieren würden. Denn auch noch während ich mich an früher erinnere, ereignet sich in der „kleinen Dauer“ dieser Gegenwart ein Selbstverlust. Während ich es bin, dem in einem jeweiligen Moment langsam klar wird, dass er gealtert ist, bin ich doch zugleich in diesem Moment auch derjenige, der einem zunächst ungeklärten leiblichen Geschehen – einem Anblick, Worten des Anderen – ausgesetzt ist und ein Verstehen anzielt. Der Moment der Thematisierung

erstreckt sich hin zu einem geklärten Thema. Die klärende Einmündung ins Thema legt sich über die Dauer ihrer eigenen Thematisierung und verdeckt sie.³⁵ Selbstverlust meint hier den Verlust derjenigen Zeit meiner selbst, in der ich noch in dieses ungeklärte athematischen Geschehen meines leiblichen *ichs* eingetaucht bin. Die qualitative Erlebnisintensität meines Augenblicks lässt sich nicht in meiner Thematisierung einfangen. Durch das Einmünden der Dauer ins Thema geht ein Teil meiner selbst verloren. Das bedeutet, dass auch das jeder Thematisierung implizite alterslose Subjekt einen Selbstverlust erleidet. Ihm entgeht der Prozess seiner eigenen Bildung – die Dauer seines Identifikationsgeschehens. Die Verselbigung dauert, so dass der Selbstverlust hier Verlust der Dauer der transzendentalen Konstitution ist.

Durch das Einmünden ins Thema und die Verselbigung des alterslosen Subjektes wird auch der Selbstverlust in der „kleinen Dauer“ bewältigt. Man muss sich klarmachen, dass die Dauer, wenn sie wie bei Levinas in einem radikalen Sinne zeitlich gedacht wird, nicht nur etwas ist, das verloren geht, sondern dass sie selbst eine „*permanence d’une perte de soi*“³⁶ ist. Die Dauer der *subjectivité du vieillissement* ist reines Vergehen, ohne Halt in einem Zeitpunkt: Nicht *etwas von sich* verlieren, insofern man jemand ist und bleibt, der seine Verluste überblickt und bewältigt, sondern *sich selbst* verlieren, so wie man die Gestalt seiner Jugend verloren hat, so wie die Haut sich täglich erneuert und so wie die Wachheit des Geistes heute eine andere ist als gestern. So können wir eine weitere formale Bedeutung der *subjectivité du vieillissement* festhalten: Sie vollzieht sich als ein beständiger Selbstverlust.

Die Thematisierung vom Standpunkt des alterslosen Subjekts macht einen Schnitt in dieses Vergehen des Selbst ohne Selbst und hält für den Moment eine kognitive oder affektive Information fest. Der Selbstverlust im Sinne des beständigen Sich-selbst-Verlierens³⁷ wird bewältigt durch die momentane Bildung eines Themas und einer Bleibe. Er wird gemildert, weil ich meine Dauer in ein Thema übersetze und sie für mich selbst so gewinne, wie sie nur da sein kann, insofern sie vorbei ist.

³⁵ Eine ausführlichere Analyse der Thematisierung in Begriffen der Empfindung folgt in Abschnitt 2.3.1. An der Empfindung lassen sich der Vollzug des Thematisierens und das Ergebnis eines Thematisierten unterscheiden. Der Vollzug des Thematisierens hat dabei immer einen Anteil, der nicht im Thematisierten aufgeht, die Dauer des Alterns.

³⁶ Ae 169. Die Dauer ist für sich betrachtet ein beständiges „Sich-selbst-Verlieren“ (JdS 237).

³⁷ Ich werde nachfolgend den Term *Selbstverlust* verwenden, um die gesamten hier entfalteten Nuancen zu umfassen, obgleich die Komposition *Sich-selbst-Verlieren* besser den verbalen Geschehens- und Vergehenscharakter der *subjectivité du vieillissement* akzentuiert.

2.1.9 Die Attraktion des Sich-Entziehenden

Ich bin im Ausgang von exemplarischen Thematisierungen des eigenen Alterns auf die gerontologische Differenz gestoßen: Das sein Altern thematisierende Subjekt unterscheidet sich von einer die Dauer ihres Alterns durchlebenden Subjektivität. Der Begriff der Dauer ergab sich zum einen daraus, dass wir zumeist altern, ohne dies zu thematisieren, und zum anderen daraus, dass jede Thematisierung die Zeit im Jetzt-Punkt eines Themas zusammenzieht und dadurch ihre eigene Dauer verdeckt. Levinas' Begriff einer *subjectivité du vieillissement* steht dabei sowohl für die eine Seite der gerontologischen Differenz – für die Dauer – als auch für die gesamte gerontologische Differenz, weil sich die Thematisierungen innerhalb der Dauer ereignen. Die *subjectivité du vieillissement* ist die reine Dauer des Alterns und sie umfasst die Thematisierungen des Alterns. Gleichwohl ist diese die Thematisierung begrifflich einschließende *subjectivité du vieillissement* nur innerhalb einer Thematisierung überhaupt zugänglich. Sie ist dort zugänglich in ihrem Entzug. Ausgehend von diesem Entzugscharakter des eigenen Alterns ließen sich weitere formale Bedeutungen der *subjectivité du vieillissement* als Dauer finden: Athematizität (1.3), Leiblichkeit (1.4), Einzigkeit (1.5), subversive Intensität (1.6), beständiger Selbstverlust (1.7). All diese Bedeutungen ergaben sich also nicht aus einem direkten, thematisierenden Zugriff auf die *subjectivité du vieillissement*, sondern daraus, dass sich mir in den Thematisierungen meines eigenen Alterns immer eine Schicht meines Alterns entzieht.

Dass nun aber meine lebendige Leiblichkeit, meine leibliche Singularität, die subversive Intensität meines Alterns sowie ein Teil meines Selbst sich mir beständig entziehen, kann mich nicht gleichgültig lassen. Dass ich mich als *subjectivité du vieillissement* niemals zu fassen bekomme und mich beständig selbst verliere, betrifft und berührt mich. „C'est comme sénescence par-delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps perdu sans retour – est diachronie et me concerne.“³⁸ Die bleibende Athematizität meines leiblichen Alterns ist eine Differenz in mir selbst, die mir nicht gleichgültig – nicht indifferent – sein kann.³⁹ Das Sich-Entziehende ist *attraktiv*, es zieht an. Die *subjectivité du vieillissement* ist eine leibliche Betroffenheit.

³⁸ Ae 88. „Als Seneszenz aber, außerhalb der Wiedereinholung durch die Erinnerung, ist die Zeit – unumkehrbar verlorene Zeit – Diachronie und als solche betrifft sie mich.“ (JdS 125f)

³⁹ Auf diesen Zusammenhang von Differenz und Nicht-Gleichgültigkeit bezieht sich Levinas' zentraler Begriff *Non-in-différence*, der später noch aufzugreifen ist. Aus der Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber dem

Auch die leibliche Betroffenheit spielt sich innerhalb der Dauer der Thematisierungen des eigenen Alterns – in der „kleinen Dauer“ – ab. So wie ich beim Aufwachen manchmal wissen möchte, was ich da gerade noch geträumt habe, und dann enttäuscht bin, weil ich es nicht mehr zu fassen bekomme, so sehne ich mich in der Thematisierung meines Alterns nach der soeben noch empfundenen Erlebnisintensität, die nun vom Thema – einem Empfundenen – verdeckt ist. Ich weiß jetzt, dass ich mich über die Falten unter meinen Augen erschrocken habe und spüre doch zugleich, mit diesen Worten nicht das mir gerade widerfahrende Geschehen vor dem Spiegel wiedergeben zu können. Oder: Ich gebe meinem Gegenüber eine gelassene Antwort auf seine Frage nach meinem Alter, nicht ohne das Gefühl zu haben, dem durch seine Frage bei mir ausgelösten Geschehen damit nur wenig gerecht zu werden. Solche Erfahrungen des Entzugs sind nicht nur ein nüchternes Wissen sondern auch eine seltsame Betroffenheit – Sehnsucht nach einem „Teil“ meiner Zeit, der sich mir entzogen hat. Selbst wenn die Thematisierung meines Alterns eine affektivere Form hat und ich z.B. tieftraurig darüber bin, dass so viel meiner Lebenszeit bereits unwiderruflich vergangen ist, dann entgeht mir doch in diesem informierten Gefühl schon die Intensität des leiblichen Lebens oder Schüttelns, ein Entgehen, das mir nicht gleichgültig ist, sondern mich berührt.⁴⁰ Die mit dem Altern verbundenen Emotionen sind leiblich-seelische Bewegtheiten, die in einen feststehenden thematischen Gehalt münden und es betrifft mich, dass meine Bewegtheit in diesen Gehalten zum momentanen Stillstand gekommen ist. Die leibliche Betroffenheit in der kleinen Dauer der *subjectivité du vieillissement* ist sowohl die Modalität des Entzugs als auch das Sich-Entziehende selbst.⁴¹ Diese leibliche Betroffenheit vom Entzug des eigenen Alterns ist zu unterscheiden von der emotionalen Betroffenheit durch ein Thema, in der die Falten im Gesicht, die unwirklich hohe Zahl der eigenen Lebensjahre oder die vielen vergangenen Jahre nicht einfach ungerührt und unberührt zur Kenntnis genommen werden, sondern mich emotional

Verlust der eigenen Zeit des Alterns wird die Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber dem sich mir ebenfalls entziehenden Altern des Anderen.

⁴⁰ Es gibt in jedem Erschrecken und jeder Traurigkeit Momente, in denen ich mir weder selbst bewusst bin als derjenige, der erschrocken oder traurig ist, noch mir bewusst bin, dass ich erschrocken oder traurig bin, geschweige denn worüber. Im informierten Empfinden von etwas *als* traurig oder *als* erschreckend ist das Betroffensein gemildert, betäubt, unterbrochen, verdrängt usw. Hier ist das Empfinden bereits begrifflich.

⁴¹ Dies liegt daran, dass die gerontologische Differenz nicht nur eine trennende Differenz sondern auch eine Beziehung ist. Die Thematisierung kann sich nie endgültig und vollständig von der Leiblichkeit lösen. Jede Thematisierung ist noch leibliche Dauer, insofern sie diese bewältigt. Gleichzeitig meldet sich die Leiblichkeit als Entzug und verweist auf sich selbst, insofern sie athematisch bleibt. Entsprechend ist die Thematisierung des eigenen Alterns leibliche Betroffenheit, insofern sie diese mildert. Die leibliche Betroffenheit meldet sich nur im Entzug und verweist so auf sich selbst, insofern sie sich athematisch vollzieht.

betreffen. Die leibliche Betroffenheit durch die *subjectivité du vieillissement* ist keine Betroffenheit durch ein solches Thema des Alterns.

Auch in Bezug auf die langen Zeiträume des unbemerkten Alterns – die „große Dauer“ – ist von einer athematischen leiblichen Betroffenheit auszugehen. Wenn ich im Moment einer nachträglichen Thematisierung meines Alterns zurückblicke auf diese viele verflogene Zeit oder auf den langen Prozess einer jetzt als irreversible konstatieren altersbedingten Verschleißerscheinung dieses oder jenes Organs, dann ist nur schwer vorstellbar, dass sich diese vergangene leibliche Dauer ohne leibliche Betroffenheit durch das zeitliche Vergehen vollzogen haben soll. Wenn ich ernüchert feststelle, dass sich meine leidenschaftliche Ambition von früher, mit den zukünftigen eigenen Kindern und anderen Familien zusammen in einem politisch aktiven Hausprojekt zu leben, nicht nur nicht erfüllt hat, sondern heute auch gar nicht mehr meine Ambition ist, dann liegt es nahe, dass mich das unbemerkte Verflüchtigen und Verschwinden dieser Ambition – die Prozesse der Desillusionierung oder Veränderung – auch in der Vergangenheit leiblich berührt und betroffen hat. Leibliche Betroffenheit vielleicht nicht im Sinne von Schmerz oder Plage, aber sicherlich im Sinne eines leibliche Aushaltens und Ertragens des eigenen zeitlichen Vergehens, des permanenten leiblichen Wechsels von Ankünften und Abschieden.⁴²

Meine vergangenen athematischen Selbstverluste, in der kleinen Dauer wie in der großen, erweisen sich also ausgehend von der Thematisierung des Alterns als eine leibliche Betroffenheit. Diese leibliche Betroffenheit der *subjectivité du vieillissement* steht für eine Dimension des Nicht-zu-Bewältigenden im menschlichen Altern. Dies gilt, obgleich die Thematisierungen des Alterns eine Bewältigung des Alterns vollziehen. Gerade in der Bewältigung des Alterns begegnet uns ein Nicht-zu-Bewältigendes. In Bezug auf die „kleine Dauer“ ist die Thematisierung des eigenen Alterns eine Bewältigung, weil sie die zeitliche Erstreckung in einem Zeitpunkt und Thema versammelt. Der thematische Gehalt ist immer schon eine Bewältigung der sich entziehenden leiblichen Betroffenheit. Im Wissen um meine Traurigkeit oder im Feststellen meiner Lebensjahre bin ich der bloßen nackten Betroffenheit bereits ein wenig entronnen. Weil aber dadurch die Dauer eben nicht als Dauer erfasst werden kann und sich der Thematisierung entzieht, und weil sie auch wieder neu einer Bewältigung bedarf, deshalb lässt sie sich als ein Nicht-zu-Bewältigendes verstehen. In Bezug auf die „große“ Dauer ist die Thematisierung des eigenen Alterns eine

⁴² Vgl. hierzu ausführlicher den folgenden Abschnitt 2.2.

Bewältigung, weil sie eine unbemerkt vergangene Zeit erinnernd und sinngebend in meine Gegenwart holt, so dass auch ihre Handhabung möglich wird. Weil aber dadurch nicht wirklich die leibliche Betroffenheit der vergangenen Dauer bewältigt werden kann, lässt auch diese sich als ein Nicht-zu-Bewältigendes fassen.

2.1.9 Resümee

(I) Das eigene Altern ist nicht nur ein Thema, sondern auch eine Dauer. Es ist nicht nur ein Gegenstand, über den wir in seiner Thematisierung etwas wissen können, sondern auch eine leibliche Art und Weise zu sein. Während wir unsere gesamte Lebenszeit in der Dauer des Alterns verbringen, finden unsere Thematisierungen des Alterns nur gelegentlich statt. Wir altern also zunächst und zumeist nur so vor uns hin, ohne dass uns dies thematisch ins Bewusstsein tritt. Alles, was wir über unser Altern wissen, von persönlichen Erfahrungen bis hin zu den öffentlichen und wissenschaftlichen Diskursen, ergibt sich aus den nur gelegentlichen Thematisierungen des Alterns.

(II) Die leibliche Dauer unseres Alterns lässt sich nicht adäquat durch die Thematisierungen unseres Alterns erfassen. Die leibliche Intensität und Betroffenheit des Alterns – das, was das Vergehen der eigenen Zeit im Moment dieses Vergehens mit uns macht – lässt sich nicht zureichend im Wissen vom Altern erfassen. Dies liegt nicht nur an der zumeist zeitlichen Nachträglichkeit der Thematisierung, sondern auch an einer kategorialen Differenz. Unser sich aus den Thematisierungen des Alterns ergebendes Wissen vom Altern kann uns folglich nicht alles über dieses verraten, in ihm bleibt eine Lücke. Das menschliche Altern ist auch ein Entzugsphänomen, genauso Rätsel und Frage wie Gewissheit und Antwort.

(III) Diesem Rätsel oder dieser Frage nach der leiblichen Intensität der Dauer unseres Alterns lässt sich philosophisch aber nur nachspüren, indem man das Altern thematisiert: In den Thematisierungen des Alterns entzieht sich die Dauer des Alterns. Aus der Untersuchung des Entzugsgeschehens ergibt sich, dass uns die leibliche Dauer unseres Alterns betrifft und berührt, dass sie uns nicht gleichgültig ist. Es ist also möglich, dass uns unser eigenes Altern leiblich betrifft, selbst wenn wir das Altern lange Zeit gar nicht bemerken und thematisieren, und selbst wenn sich diese leibliche Betroffenheit unseren Thematisierungen des eigenen Alterns gar nicht zeigt, weil sie sich diesen entzieht und dort durch Sinngebungen gemildert und handhabbar gemacht ist. Es ist möglich, dass wir im leiblichen Altern einer nicht zu bewältigenden Betroffenheit ausgesetzt sind, selbst wenn wir unser Altern durch seine Thematisierung bewältigen können.⁴³

⁴³ Es liegt kein Widerspruch darin, dass die philosophische Rede von einem *athematischen* Altern immer auf *Thematisierung* angewiesen ist und bleibt. Die *subjectivité du vieillissement* zeigt sich eben nur in einer

La vie est précieuse et précaire

Vladimir Jankélévitch

2.2 Das eigene Altern und der Genuss des Lebens

Dem Genuss – *jouissance* – bei Levinas wird hier aus mehreren Gründen ein eigener Abschnitt gewidmet. Erstens, um dem durch die bisherigen Ausführungen möglicherweise erzeugten Eindruck einer pessimistischen oder negativen Anthropologie vorzubeugen. Die *subjectivité du vieillissement* umfasst nicht nur die leibliche Betroffenheit des Alterns sondern auch die *jouissance*, die bei Levinas ebenfalls den Rang eines anthropologischen Grundbegriffs einnimmt. Zweitens, weil die *jouissance* in der Levinas-Rezeption in Deutschland allzu oft zugunsten seiner Präsentation als Moralphilosoph vernachlässigt wird. Und drittens, weil auch der Übergang zum Altern des Anderen in Zusammenhang steht mit dem Genuss.

2.2.1 Altern als Noch-Zeit-Haben

In Abschnitt 2.1 wurde Levinas' *subjectivité du vieillissement* negativ als ein Verlust- und Entzugsgeschehen bestimmt. Das thematisierende Subjekt stößt in diesem Entzug auf die Grenzen seines Könnens und seiner Macht. Entsprechend klingen auch die von Levinas zur Beschreibung verwendeten Begriffe eher negativ. Das leibliche Altern ist „malgré soi“, „adversité“, „peine“, „patience“, „douleur“, „passivité“ oder „lassitude“.⁴⁴ Ich interpretiere diese Spannbreite so, dass die leibliche Betroffenheit des Alterns, die ein menschliches Leben lang dauert, nicht als permanente leibliche Erschütterung misszuverstehen ist. Sie kann sowohl die athematische Intensität eines Schmerzes oder einer Plage haben wie auch diejenige eines Aushaltens und Ertragens. Diese Negativität des Alterns bedeutet nicht,

Thematisierung, und zwar nur insofern sie sich dieser entzieht. Sie bekommt dann thematische Gehalte wie in diesem ganzen vorhergehenden Textabschnitt, sie wird dann thematisiert *als* leibliche Betroffenheit durch den beständigen Entzug der eigenen lebendigen Leiblichkeit, der leiblichen Singularität oder der intensiven leiblichen Nähe zum eigenen Altern. Doch diese Thematisierungen sind nicht das vergangene leibliche Geschehen der Betroffenheit selbst.

⁴⁴ Ae 86ff. „Wider-den-eigenen-Willen“, „Widrigkeit“, „Plage“, „Geduld“ bzw. „Aushalten“, „Schmerz“, „Passivität“, „Müdigkeit“ (JdS 123ff).

dass wir unser Altern nicht positiv thematisieren könnten, oder dass eine positive Thematisierung im Irrtum wäre. Die Entwicklung von Wissen und Fähigkeiten, das Überstehen problematischer Lebensphasen, die Entstehung von Lebenserfahrung, Reifung, Ruhe und Gelassenheit sind solche positiven Thematisierungen. Auf der Ebene des Themas gibt es auch die Freuden des Alterns und des Alters, dort ist das Ergrauen nicht immer nur ein Grauen. Doch setzen auch die positiven Thematisierungen das athematische Verlustgeschehen des Alterns – das Vergehen der eigenen Lebenszeit – voraus. Die leibliche Betroffenheit durch das Vergehen der Zeit kann durch positive wie negative Thematisierungen bewältigt werden, beide kontern sie die nackte leibliche Betroffenheit. Während die Thematisierungen des eigenen Alterns positiv oder negativ sein können, kann doch das Vergehen der Zeit selbst, die leibliche Dauer des Alterns, kein Gewinn an Zeit sein. Die Zeit vergeht, sie ist unwiederbringlich und sie ist endlich. Eine „positive“ Bedeutung dieses leiblichen Vergehens lokalisiert Levinas dann schließlich erst in der Beziehung zum Altern des Anderen.⁴⁵

Doch was ist mit der heilenden Kraft der Zeit? Dass die Zeit wie unbemerkt Wunden zu heilen vermag, ist eine Erfahrung, die viele von uns machen. Wir stellen erstaunt fest, dass ein vergangenes Ereignis nicht mehr derart schmerzt. Die Heilung ist im Laufe der Zeit vor sich gegangen, ganz ohne dass wir es bemerkt hätten. Das leibliche Geschehen kann nicht allein eine Dauer des Alterns sein. Es wäre sonst auch schwer zu verstehen, warum wir in den langen Zeiten, in denen wir unbemerkt vor uns hin altern, nicht permanent von der leiblichen Betroffenheit ins Unglück gestürzt werden. Im Dahinwähren unseres leiblichen Lebens muss es ein Gegengewicht zum Altern geben. Die Leiblichkeit ist nicht nur das beständige Sich-selbst-Verlieren der Dauer, sondern sie bedeutet auch, dass *ich* noch Zeit habe. Das Altern setzt voraus, dass das leibliche *ich* noch Zeit hat. Das Vergehen der eigenen Zeit ist nicht das Ende der eigenen Zeit, das Geschehen des Endens nicht das Ende. Levinas bestimmt dieses Noch-Zeit-Haben der Leiblichkeit als Genuss – *jouissance*. Die Leiblichkeit ist nicht nur Altern, sondern sie ist auch die leibliche Selbstheit des Genießens.⁴⁶ Die heilende Kraft des Alterns ist nur möglich, weil das leibliche Leben auch

⁴⁵ Abschnitt 2.4.

⁴⁶ Methodische Anmerkung: Wenn Levinas die Leiblichkeit *als* Plage oder *als* Geduld bestimmt, dann ist dies keine Bestimmung im üblichen Sinne von „Leiblichkeit ist X und folglich nicht Y“. Die Leiblichkeit ist auch Plage und Geduld, aber eben nicht nur. In seinem ersten Hauptwerk *Totalité et infini* (dt: *Totalität und Unendlichkeit*) bestimmt Levinas die Leiblichkeit als Genuss – *jouissance* – und er hält auch in *Autrement qu’être* an dieser Bestimmung fest. Die Leiblichkeit hat aber in *Autrement qu’être* eine komplexere Struktur, sie umfasst den Genuss sowie die Verluste und Widrigkeiten des Alterns. Wenn Levinas also *vieillessement* und *corporeité* konstellativ zusammenstellt, dann haben diese Begriffe weder die gleiche Extension noch eine

Genuss ist. Die athematische „große Dauer“ des Alterns – das Vergessen – wird möglich durch den Genuss des leiblichen Lebens. Die „kleine Dauer“ innerhalb jeder Thematisierung ist Entzug und Genuss.

2.2.2 Genuss und Thematisierung des Alterns

In der Thematisierung des eigenen Alterns – wie in jeder Thematisierung überhaupt – stoßen wir auch auf den leiblichen Genuss.

Wenn mir nachträglich bewusst wird, dass ich in einer „großen Dauer“ unbemerkt gealtert bin, dann stelle ich auch fest, dass ich mir in der ganzen Zeit dieses Vergessens keine Sorgen über das beständige und irreversible Vergehen meiner Lebenszeit oder die Veränderungen meines Körpers gemacht habe. Ich habe das Leben genossen, ganz ohne seine Abschiedlichkeit und Endlichkeit zu thematisieren. Und auch das Genießen selber habe ich in dieser Dauer zumeist nicht thematisiert, wengleich mir gelegentlich auch bewusst gewesen sein mag, dass ich mein Leben genieße. Diese Leiblichkeit des Genießens vollzieht sich in der Dauer des Alterns genauso unbemerkt wie diese Dauer, sie ist ein athematisches Genießen. Ich bin im Moment des leiblichen Genießens weder affektiv noch kognitiv darüber informiert, dass ich genieße. Schon unser Alltagsverständnis vom Genießen impliziert eine solche Dimension der Versunkenheit und Hingabe: Die letzten warmen Strahlen der Oktobersonne in Berlin, das leckere Essen, streicheln und gestreichelt werden. Ich genieße all dies und vieles mehr, auch ohne mich dabei bewusst als ein Genießender zu erleben. Das Genießen kann zwar auch zu einem thematischen Genießen werden, wenn ich *merke*, dass ich die Sonnenstrahlen, das Essen oder die Bewegungen der Hände genieße, doch bleibt dieses informierte Merken gebunden an einen darunterliegenden, zeitlich vorhergehenden Zustand der Versunkenheit und Hingabe. Ein Genuss, der sich ausschließlich thematisch vollziehen würde, in dem ich mich dauerhaft als ein jetzt gerade Genießender selbst betrachte, ist nur sehr schwer vorstellbar und vor allem scheint ihm ein wesentliches Moment des Genießens zu fehlen.

klare Differenz: Die Leiblichkeit ist Altern, aber nicht nur: Leiblichkeit als Altern. Die Leiblichkeit ist Genuss, aber nicht nur: Leiblichkeit als Genuss.

In seinem ersten Hauptwerk *Totalité et infini* beschreibt Levinas ausführlich die Leiblichkeit des Genusses.⁴⁷ Der Genuss wird dort bestimmt als „catégorie universelle de l’empirie“⁴⁸. Das menschliche Existieren ist in seiner untersten leiblichen Schicht immer auch Genuss des Lebens. Alles was wir tun, genießen wir in einer spezifischen Hinsicht auch: Das Nachdenken, das Arbeiten, das Sprechen, das Essen, das Schauen, das Gehen usw. „Derrière la théorie et la pratique, il y a jouissance de la théorie et de la pratique: égoïsme de la vie. La relation dernière est jouissance, *bonheur*.“⁴⁹ Die Leiblichkeit des Genusses ist die fundamentale menschliche Seinsweise, d.h. der Genuss umfasst nicht nur besondere, zeitlich abgrenzbare Momente der Versunkenheit und Hingabe, sondern den Vollzug des gesamten menschlichen Lebens in jedem seiner Augenblicke. Während ich eine lange Zeit unbemerkt gealtert bin, habe ich das Leben genossen. Wenn Levinas von *jouissance* spricht, dann ist eine solche athematische Ebene des leiblichen Lebens angesprochen und nicht etwa ein verfolgter – hedonistischer – Handlungszweck⁵⁰ oder eine thematische Selbstbetrachtung des genießenden Ichs, die sich beide auf die *jouissance* stützen.

Wenn der Genuss jedem menschlichen Akt zugrunde liegt, dann muss dies auch für diejenigen Momente oder Situationen in der langen Dauer des Alterns gelten, in denen ich z.B. traurig gewesen bin oder mich geärgert habe. Noch die Traurigkeit und der Ärger, die Anstrengung und die Apathie, sie werden immer auch genossen, weil wir uns in ihnen leiblich hingeben und ausdrücken, wir kosten sie, wir zehren von ihnen, sie beschäftigen und erfüllen uns, so dass wir immer noch zumindest einen Rest an Glück und Freude vollziehen. Leibliches Genießen, das bedeutet: Man existiert aus Freuden oder aus Schmerzen, insofern jeder menschliche Akt sich von seiner Aktivität selbst ernährt.⁵¹ Wenn wir eine Sache schön finden, dann finden wir nicht nur diese Sache schön, sondern genießen auch uns selbst in diesem Schönfinden. Wenn wir eine Sache abstoßend finden,

⁴⁷ Levinas, Emmanuel: *Totalité et infini*, Paris 2001, Edition: Le livre de poche, essais, Erstveröffentlichung 1961 (nachfolgend Sigle TI), S. 111ff. Deutsche Übersetzung nach: Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität, München 1993 (nachfolgend Sigle TU), S. 150ff. Für einen anderen und ausführlicheren Zugang zur *jouissance* siehe auch Schöppner (2006).

⁴⁸ TI 140. Als „universal(e) Kategorie der Empirie“ (TU 187).

⁴⁹ TI 116, „Hinter der Theorie und der Praxis steht der Genuss der Theorie und der Praxis: der Egoismus des Lebens. Die letzte Beziehung ist Genuss, *Glück*.“ (TU 156)

⁵⁰ Der Genuss ist auch keine Heideggersche Zuhandenheit von Zeug: Der Gebrauch eines Werkzeugs erfüllt sich nicht nur in seinem Zweck, der Gebrauch ist immer auch Erfüllung im Sinne eines zweckfreien Genießens, oder besser: eines Selbstzweck des Genießens. Wenn der Gebrauch des Werkzeugs kein Genuss sondern ein Leiden ist, dann befinden wir uns in einer Welt der Ausbeutung. (TI 137ff / TU 184ff)

⁵¹ TI 112ff / TU 152ff.

dann finden wir nicht nur diese Sache abstoßend, sondern genießen uns auch selbst in diesem Abstoßend-Finden. Die Leiblichkeit kann nach Levinas nicht ausschließlich als Mangelstruktur gedacht werden, weil wir unsere Bedürftigkeit – den Hunger, das Begehren – nicht selbst wieder als bedürftig erleben, sondern uns immer auch von ihr nähren. „L’être humain se plaît dans ses besoins, il est heureux de ses besoins.“⁵²

Der Genuss ist die primäre Struktur des menschlichen Lebens, wenngleich auch eine Natur oder eine Kultur den existenziellen Genuss ihrer „Mitglieder“ auf ein Minimum reduzieren kann. Der Genuss der Luft, die Atmung, die sich ganz wie von selbst vollzieht, sie kann für den Asthmatiker zu einer Plage oder für den Stadtbewohner zur „dicken Luft“ werden. Der Genuss der Nahrung, der im Beißen, Kauen und Verdauen liegt, kann zu einem Hungern oder zu einem Essen werden, das auf reine Sättigung abzielt. Der Genuss des Spürens, Erlebens, Handelns und Schauens kann dem lebensmüden Selbstmörder auf unerträgliche Weise eingeschränkt erscheinen. Doch selbst noch die Erfahrungen der knappen guten Luft, des Nahrungsmangels oder der Lebensüberdrüssigkeit setzen einen atmenden, verzehrenden, das gute Leben liebenden Leib voraus. Die Welt kann den Genuss bedrohen, mindern und sogar auf ein Minimum einschränken, aber sie kann ihn nicht aus der Welt schaffen.⁵³

Dass das Genießen Versunkenheit und Hingabe ist, meint auch, dass es im Genießen kein Ich gibt, das über seinen Genuss wie über einen thematischen Gegenstand verfügt. Wenn Levinas dennoch von einem *Ich* des Genusses schreibt, so verweist dies auf die eigentümliche Zwischenstellung des genießenden Ichs: Weder Nicht-Ich noch Subjekt-Ich, das thematisiert und dem Objekte gegenüber treten. Der Genuss ist „le frisson même du moi“⁵⁴, eine erste Selbstheit. Wir genießen die Luft, d.h. sie durchströmt *meinen* Leib, sie konstituiert *meine* Leiblichkeit; das Atmen ist primär weder bewusstes Atmen noch Auflösung in einer Luft. Wir genießen die Erde, d.h. *mein* Leib findet einen Halt auf ihr; ich bin nicht in einer Materie versunken und ich richte noch keine Absichten – gehen,

⁵² TI 118. „Das menschliche Wesen gefällt sich in seinen Bedürfnissen, es ist glücklich mit seinen Bedürfnissen.“ (TU 159)

⁵³ Den Genuss als anthropologische Grundlage der leiblichen Existenz des Menschen anzusetzen, hat folglich eminente politische Relevanz. Wenn sich das Leben in einer bestimmten Gesellschaft oder Kultur nicht gerade als Genuss erweist, dann fällt das zurück auf dieses Umfeld und ist kein Grund für eine pessimistische Anthropologie. Es fällt auch zurück auf die konkreten persönlichen Lebensumstände, die den leiblichen Genuss des Lebens mindern oder bedrohen können. Wenn umgekehrt Menschen das Gefühl haben, ihr Leben genießen zu können, dann befinden sie sich womöglich in Umständen, die nicht dahin tendieren, der leiblichen *jouissance* den Garaus zu machen; und es bedeutet wohl auch, dass sie sich der eigenen Leiblichkeit stärker bewusst sind.

⁵⁴ TI 116. Der Genuss ist „das eigentliche Erleben des Ich“ (TU 156).

ernten, bauen – auf die Erde. Die Versunkenheit des Genießens ist keine Versunkenheit im *sein* eines Nichts, sie ist eine Versunkenheit in sich selbst, insofern dieses Selbst sich gerade erhebt. Die Leiblichkeit des Genießens ist eine erste Selbstheit, die unterste Schicht des personalen Lebens. Hervorzuheben ist, dass der Genuss bei Levinas zur Bestimmung des Menschlichen dazu gehört und nicht zugunsten höherer kognitiver Fähigkeiten aus ihr ausgegrenzt wird. Levinas, der gerne als Moralphilosoph rezipiert wird, versteht das Genießen als eine besondere Auszeichnung des Menschen, als ein spezifisches Humanum: „Jouir sans utilité, en pure perte, gratuitement, sans renvoyer à rien d’autre, en pure dépense – voilà l’humain“.⁵⁵ Mensch zu sein, das heißt mit Levinas, weder einem nackten Existieren ausgesetzt zu sein noch unseren Tätigkeiten selbstbestimmt einen Sinn und Zweck zu verleihen, sondern das Existieren zu genießen.

Da der Genuss allen unseren Aktivitäten zugrunde liegt, vollzieht sich auch die kurze Dauer innerhalb der Thematisierung des eigenen Alterns als Genuss. Der Akt meines Thematisierens, seine zeitliche Erstreckung, die schließlich in das Thema *Altern* mündet, ist ein sinnlich-leibliches Beschäftigtsein mit *etwas*, ein Zehren und Sich-Nähren, das ich unabhängig vom Thema immer auch genieße. „Relation ultime avec la plénitude substantielle de l’être, avec sa matérialité – la jouissance embrasse toutes les relations avec les choses.“⁵⁶ Die Thematisierung des eigenen Alterns ist nicht nur affektive oder kognitive Information für mich, nicht nur athematische leibliche Betroffenheit, sondern sie ist auch der leibliche Genuss des Schauens, Denkens, Fühlens, Sprechens. Über das eigene Gealtert-sein erschrecken, das bedeutet nicht nur die Klarheit eines Themas und das Entzugsgeschehen des Alterns, sondern es impliziert auch ein Genießen des Erkennens, insofern ich mich leiblich rege und bewege. Während wir unser Altern thematisieren, genießen wir unser leibliches Leben. Während ich bemerke, dass ich beim Treppensteigen mehr außer Atem komme als früher, genieße ich doch immer noch die Luft, insofern sie mir ganz von alleine zukommt. Während ich melancholisch auf meine vergangene Zeit zurückblicke, genieße ich doch auch dieses Schauen. „Je n’ouvre les jeux qu’en jouissant déjà du spectacle.“⁵⁷ Während ich erschrecke über das Ergrauen meiner Haare, genieße ich doch auch dieses Traurig-sein, insofern ich noch von ihm zehre. Während ich mich um

⁵⁵ TI 141. „Genießen ohne Zweck, ohne allen Nutzen, grundlos, ohne auf etwas anderes zu verweisen, reine Ausgabe – das ist das Menschliche.“ (TU 189)

⁵⁶ TI 140. „Als letztgültige Beziehung mit der substantiellen Fülle des Seins, mit seiner Materialität – umgreift der Genuss alle Beziehungen mit den Dingen.“ (TU 188)

⁵⁷ TI 137. „Ich kann die Augen nicht öffnen, ohne schon das Schauspiel zu genießen.“ (TU 183)

mein Altern Sorge und finanzielle oder praktische Vorkehrungen treffe, genieße ich doch noch dieses Sorgen und Planen.

2.2.3 Genuss und leibliche Betroffenheit des Alterns

In welcher Beziehung stehen nun aber leiblicher Genuss und leibliches Altern, die sich beide aus den Thematisierungen des eigenen Alterns ableiten ließen?⁵⁸

Wenngleich Levinas in *Autrement qu'être* das Verlustgeschehen der Leiblichkeit in den Vordergrund stellt und nur kurz die Leiblichkeit des Genusses streift⁵⁹, so verweist er doch in einer Fußnote ausdrücklich darauf, dass die Beschreibungen aus *Totalité et infini* weiterhin gültig sind.⁶⁰ Die Konzeption der Leiblichkeit ist im Spätwerk aber komplexer geworden: Die Leiblichkeit der *subjectivité du vieillissement* umfasst auch den Genuss.⁶¹ Es ist jedoch Krewani zuzustimmen, dass Levinas die interne Struktur der Leiblichkeit nicht ausführlich ausarbeitet.⁶² Entsprechend ist auch das Verhältnis von Altern – *subjectivité du vieillissement* – und Genuss in *Autrement qu'être* nicht direkt thematisiert: Die Begriffe erscheinen in keiner Konstellation gemeinsam und werden an keiner Stelle explizit zueinander in Beziehung gesetzt. Inhaltlich allerdings ist der Zusammenhang über eine Reihe anderer Begriffe wie z.B. Verwundbarkeit, Geduld oder Schmerz hergestellt, mit denen Levinas die *subjectivité du vieillissement* charakterisiert. Am Ende des für die Thematik des Alterns wichtigen Abschnitts *Patience, corporéité, sensibilité* kommt Levinas auch auf den Genuss zu sprechen. Doch zunächst erscheinen dort Altern, Geduld und Schmerz zusammen in einer begrifflichen Konstellation.

⁵⁸ Genaugenommen geht es um das komplexe Beziehungsgefüge zwischen den Thematisierungen des Alterns, der leiblichen Betroffenheit und dem leiblichen Genuss. Das leibliche Ich des Genießens ist nicht das sein Altern – oder irgendetwas anderes – thematisierende Ich. Es ist aber auch nicht das leibliche *ich* des permanenten Sich-selbst-Verlierens des Alterns, wie es zuvor in der leiblichen Betroffenheit aufgefunden worden ist. Das Ich des Genießens steht zwischen einem alterslosen Subjekt, das qua Thematisierung seines Alterns seine Verluste bereits kontert und dadurch *das Selbe bleibt*, und dem leiblichen Altern als reinem *Sich-selbst-Verlieren*. Ich reduziere die Komplexität hier auf drei Thesen zur Beziehung von Genuss und leiblicher Betroffenheit.

⁵⁹ Ae 93ff / JdS 133f, Ae 116ff / JdS 164ff.

⁶⁰ Ae 120 / JdS 169.

⁶¹ Vgl. Ae 102-105 / JdS 145, 147, 148.

⁶² Vgl. Krewani, Wolfgang Nikolaus: Es ist nicht alles unerbittlich, Freiburg/München 2006, S. 321ff. Das Verhältnis der unterschiedlichen Elemente der Leiblichkeit – *Genuss, Schmerz, Altern, Poesie, Autrui* – bleibt unterbestimmt.

„C’est sous les espèces de la corporéité dont les mouvements sont fatigue et la durée vieillissement, que la passivité de la signification (...) n’est pas acte, mais patience c’est-à-dire, de soi, sensibilité ou imminence de la douleur.“⁶³

Die „Passivität der Bedeutung“, eine weitere Charakterisierung der *subjectivité du vieillissement*⁶⁴, ist hier Geduld und *drohender* Schmerz. Levinas führt den Begriff des Drohens hier ein, um das Altern und den Genuss in einer Konstellation innerhalb der Leiblichkeit zusammenzubringen. Dass die lebenslange Dauer der leiblichen Betroffenheit des Alterns ein permanenter Schmerz sein soll, ist nur schwer verständlich zu machen⁶⁵, anders als eine lebenslange passive, von Schmerz bedrohte Geduld, die u.a. auch zu Schmerz werden kann. Und der *drohende* Schmerz verträgt sich auch besser mit dem Genuss. „Imminence en tant que la douleur pointe dans la sensibilité vécu comme bien-être et jouissance.“⁶⁶ Für *sensibilité* können wir hier auch *Leiblichkeit* einsetzen, denn Levinas verwendet die beiden Terme weitgehend synonym und vor allem in der gleichen Absicht, eine athematische Dimension der menschlichen Existenz zu beschreiben.⁶⁷ Diese athematische Leiblichkeit ist weder nur Genuss oder nur Altern, noch hat einer der beiden Begriffe hier die Oberhand. In der Leiblichkeit der *subjectivité du vieillissement* bedroht das Altern den Genuss. Die leibliche Betroffenheit trifft nicht auf eine nackte und anonyme Existenz, sondern sie droht einem leiblichen *ich*, das im Genießen „se complaît et se pose“⁶⁸. Die leibliche Betroffenheit ist also drohender Schmerz für ein genießendes Ich, dem durch das Altern die Freuden des Seins abhanden zu kommen drohen.⁶⁹ Während ich lange Zeit unbemerkt vor mich hin alterte, habe ich das Leben genossen. Während eines jeden Momentes des leiblichen Genusses hat sich dieser Leib – seine Organe und seine

⁶³ (Ae 93). „In Gestalt der Leiblichkeit, deren Bewegungen Ermüdung sind und deren Dauer Altern heißt, ist die Passivität der Bedeutung (...) nicht Akt, sondern Geduld, das heißt, von sich her, Sensibilität oder drohender Schmerz.“ (JdS 133)

⁶⁴ In der Dauer meines Alterns thematisiere ich mein Altern nicht und gebe ihm daher auch nicht aktiv eine Bedeutung, stattdessen bin ich in passiver Weise einem leiblichen Geschehen und somit auch einer fremden Bedeutung ausgesetzt.

⁶⁵ Vgl. Abschnitt 2.2.1.

⁶⁶ Ae 93. „Drohen, insofern der Schmerz sich schon in der Sensibilität abzeichnet, die als Wohlbefinden und Genuss erlebt wird.“ (JdS 133)

⁶⁷ Vgl. Wiemer, Thomas: *Die Passion des Sagens*, München 1988. Wiemer spricht dort von einem „Leiblichkeits-Sinnlichkeits-Komplex“.

⁶⁸ Ae 93. Sie droht einem leiblichen *ich*, das im Genießen „sich gefällt und zu sich kommt“ (JdS 133).

⁶⁹ Wenn vorab (vgl. Abschnitt 2.1.6) die Rede davon war, dass mein leibliches Altern *mich* betrifft, dann muss jetzt präzisiert werden, dass es *mich* insofern betrifft, als ich in der Selbstheit des Genießens von einem permanenten Sich-selbst-Verlieren bedroht bin. Zur *subjectivité du vieillissement* gehört das genießende Ich und seine Bedrohung durch ein Sich-selbst-Verlieren. Der Genuss ist eine leibliche Selbstheit und Personalität. *Ich* bin es, der genießt und dessen Genuss durch das Altern bedroht ist. Dass mich mein Altern leiblich betreffen kann, dass es weder bloß ein anonymes zeitliches Geschehen noch eine thematisierend gemilderte Betroffenheit ist, liegt an dieser Personalität im leiblichen Existieren selbst.

Glieder, seine Zellen und sein Gewebe – unmerklich abgenutzt. Die leibliche Betroffenheit durch das Altern hat die gesamte unbemerkte Dauer lang einen genießenden Leib betroffen. Und noch die gelegentlichen Thematisierungen des Alterns, die Trauer um die verlorene Zeit oder der Stolz auf das Erreichte, werden genossen, selbst wenn das Genießen weiterhin bedroht und womöglich durch Traurigkeit oder Schmerz eingeschränkt sein mag. Das Leiden an der geschwächten Prostata vollzieht sich in eins mit dem gebliebenen Genuss des Lebens. Nur für ein genießendes *ich* kann der nächtliche Toilettengang zu einem Leiden werden.⁷⁰ Weder das Altern noch irgendeine andere Negativität vermag dem menschlichen Leben einen primären Jammertal- oder Sorgecharakter zu begründen, denn die Existenz ist immer auch Genuss.

Dass es ein genießendes Ich ist, das leiblich vom Altern betroffen ist, gibt dieser Betroffenheit erst ihre besondere Ernsthaftigkeit oder Schwere. Wenn uns das Leben nur gleichgültig oder zuwider wäre, was sollte uns das Altern anhaben können? Ausgehend vom Genuss fällt ein etwas anderes Licht auf das Altern des Menschen und auch auf das Menschliche. In den Thematisierungen des Alterns dagegen wird die Ernsthaftigkeit des Alterns oftmals vergessen oder banalisiert. Man ist geneigt, im Altern nicht mehr als einen ganz natürlichen Prozess zu sehen, den jeder Mensch zu durchlaufen habe und den man aufgrund dieser Allgemeinheit, Natürlichkeit und Unabänderlichkeit nicht allzu sehr dramatisieren sollte. Entsprechend wird auch in der Philosophie allzu oft das spezifisch Menschliche des Menschen gerade in seiner Fähigkeit gesehen, das eigene Schicksal nüchtern-distanziert thematisieren und durch autonomes Verstehen und Sinngeben bewältigen zu können. Doch auf einer athematischen leiblichen Ebene widerfährt mir das Altern in dramatischer Weise als drohender Verlust meiner genießenden Selbstheit. Das spezifisch Menschliche des Menschen wäre demgemäß nicht seine Fähigkeit zur Bewältigung des Alterns durch Thematisierungen, und ebenso wenig die Heideggersche Sorge um ein nacktes Dasein, um das Zulaufen auf den eigenen Tod, das heroisch bewältigt werden kann, sondern das Menschliche wäre die Bedrohung durch das Altern, während man sein Leben liebt und genießt.

Nur aufgrund des Genusses gibt es eine *leibliche* Betroffenheit durch das Altern. Wie könnte uns unser Vergehen schlaflose Stunden bereiten, wenn es nur ein altersloses

⁷⁰ Diese Beziehung von Genuss und Altern ist nicht dialektisch. Das Altern setzt den Genuss in anderer, nicht-antithetischer Weise voraus (vgl. Ae 104 / JdS 148). Genuss und Altern vereinigen sich nicht zu einer Synthese, die ihre Gegenläufigkeit aufhebt. Die lebendige Leiblichkeit vollzieht sich unaufhörlich als ein ernstes Spiel von Altern und Genuss.

Subjekt treffen würde, das schon um sein Altern weiß? Unser Altern kann uns leiblich bis ins Mark erschüttern, weil der Genuss wie eine offene Flanke ist. Im Genuss verfüge ich nicht über ein souverän thematisierendes Ich, das trotz seiner Verluste das Selbe bleibt, dem leiblichen Erleben einen eigenen thematischen Sinn gibt und so diese Verluste schon pariert. Ich verfüge nicht über mich selbst und über mein Genießen. Mein Vergehen kann mich hier mit seiner ganzen Härte treffen, weil ich das Leben in einer reinen Gegenwart genieße und meinem Vergehen nicht schon die Stirn biete, indem ich als altersloses Subjekt die verschiedenen Stationen oder Gestalten meines vergangenen und zukünftigen Lebens in meiner Gegenwart versammle. Ich konstituiere die Gegenwart des Genießens nicht selbst, sondern ich bin ihr Vollzug, und das heißt, mir droht hier der Verlust von allem, was ich bin. Der Genuss ist der Vollzug einer leiblichen Selbstheit und nicht der Bestand eines seine Vollzüge thematisierenden Ichs, und nur als reiner Vollzug kann es von einem vollständigen Sich-selbst-Verlieren bedroht sein. Weil der Genuss des Lebens eine ungesicherte Ausgesetztheit ist, kann uns das Altern ganz ungeschützt mit seiner ganzen Ernsthaftigkeit und Schwere treffen.

Weil wir das Leben genießen, in Versunkenheit und Hingabe, deshalb betrifft uns das Altern in seiner ganzen leiblichen Intensität. Es trifft eben nicht einfach nur ein denkendes Wesen, das seinem Altern einen die Schmerzen dämpfenden Sinn zu geben oder es in all seiner existenziellen Schwere auszumalen vermag.⁷¹ Es trifft auch nicht einfach nur ein praktisches Wesen, ein sich beständig um sein Sein sorgendes Dasein, das die Schmerzen und die Plagen in seiner alltäglichen Sorge bereits antizipiert. Das Altern trifft uns so hart, weil wir als leibliches *ich* unser Leben genießen und lieben. Das Entsetzen über die überraschende Diagnose, mit der der Arzt eine irreversible, altersbedingte Beeinträchtigung feststellt, ist Entsetzen nur vor dem Hintergrund eines Ichs, das sein Leben genießt. Das dann folgende Ausmalen der Zukunft ist Sorge um die Zukunft des eigenen Genusses und schon erste Entfernung vom Entsetzen – selbst schon wieder ein Genießen und der Glaube an dessen Kontinuität. Das sorgenvolle Treffen von Vorkehrungen – Medikamente, Ernährung, Sport, Rücklagen – ist nicht Sorge um das nackte Sein, sondern Antwort auf die Bedrohungen, denen das genießende Ich ausgesetzt ist. Für ein denkendes Wesen, das sein Genießen vergessen hat und nicht mehr weiß, dass es selbst noch sein Denken genießt, ist das Altern nicht mehr als eine biologische und schicksalhafte Tatsache, über die man mehr oder weniger traurig sein kann. Der Zeit- und

⁷¹ Noch das negative Ausmalen der Sinnlosigkeit des Alterns – wie z.B. bei Améry – ist ein kleiner thematisierender Triumph über die bloße passive Ausgesetztheit. Vgl. Abschnitt 1.4.

Selbstverlust des Alterns aber wäre auch ohne Vergessen nur halb so schlimm, wenn er nicht auf einer leiblichen Ebene den Genuss in Frage stellen würde.

Dank des Genusses kann auch das Altern genossen werden. Sein Genuss liegt darin, *noch* Zeit zu haben. In jedem Moment der *subjectivité du vieillissement* habe ich trotz der leiblichen Betroffenheit durch das Altern noch Zeit. Der Genuss ist zugleich ein Vergessen des Alterns und dessen Genuss. Weil wir unser Leben in all seinen Vollzügen immer auch genießen, weil es uns erfüllt und gefällt, deshalb ist das Vergessen des Alterns möglich. Die lange Dauer des athematischen Alterns, in der wir alles Mögliche thematisieren, nur eben nicht unser Altern, ist nicht einfach eine Verdrängung des Unabwendbaren oder eine Flucht vor der Realität, sondern sie ist der Genuss des leiblichen Lebens. Die kurze Dauer ist nicht einfach nur ein Entzugsgeschehen, sondern der mit athematischen Anregungen und Regungen erfüllte Vollzug meiner Lebenszeit, die ich noch habe. Der Genuss ist so etwas wie eine naive leibliche Alterslosigkeit inmitten der *subjectivité du vieillissement*, Levinas spricht von der „*jouissance paradisiaque, sans temps ni souci*“.⁷² Er ist naiv, weil in ihm der Augenblick genossen wird, als ob es kein Altern gäbe. Der Genuss selbst ist deshalb auch keine Bewältigung des Alterns, sondern schlichtweg ein Vergessen. Aber der Genuss ermöglicht die Bewältigungen des Alterns. Denn weil das genießende Ich bedroht bleibt von der leiblichen Betroffenheit durch das eigene Vergehen, deshalb gibt es im Genuss schon den Spalt einer Unsicherheit über die Zukunft des Genusses. Der Augenblick wird naiv genossen und soll im nächsten Augenblick wiederkehren. Darüber aber verfügt das leibliche Ich nicht, denn es ist passive Ausgesetztheit und keine souveräne Aktivität. So drängt der Genuss schließlich doch auf die Thematisierung des eigenen Alterns. Denn durch die Bewältigung qua Thematisierung entsteht ein altersloses Subjekt, das seinen Genuss aktiv organisieren und planen kann. So ist der Genuss nicht nur ein Vergessen des Alterns, sondern er ermöglicht uns auch dessen Bewältigung des Alterns, weil er mit seiner ganzen Lust am Leben auf Beständigkeit und Bleiben drängt. Die verschiedenen Formen und Weisen der Bewältigung des eigenen Alterns qua Thematisierung erwachsen nicht allein aus einer Sorge sondern aus dem athematischen Genuss eines vom eigenen Vergehen bedrohten Lebens.

⁷² TI 176. Von einem „paradiesischen Genuss ohne Zeit und ohne Sorge“ (TU 235).

Die Ausführungen zur – *jouissance* – zeigen, dass uns bei Levinas weder eine pessimistische oder auf die Positivität eines Jenseits ausgerichtete Anthropologie noch eine lebens- bzw. lustfeindliche Moralphilosophie vorliegt. Zur menschlichen Leiblichkeit der *subjectivité du vieillissement* gehört nicht nur das mich betreffende Verlustgeschehen des Alterns, sondern auch der Genuss des Lebens. Die leibliche Betroffenheit der *subjectivité du vieillissement* ist eine Bedrohung des sein Leben *genießenden* Menschen. Das Vergehen der Zeit betrifft, weil es die schöne Zeit des Genießens bedroht. Jedes *Vorbei* ist ein *Vorbei* des Genießens und ein *Weniger* des Genießens. Erst durch den Genuss erhält die leibliche Betroffenheit ihre ganze Ernsthaftigkeit. Und nur dank des Genusses kann das Altern sogar auch genossen werden, nicht so sehr in den Thematisierungen, wenn ich mich womöglich als lebenserfahren, gereift oder innerlich gelassen erlebe, sondern vielmehr in der Sorglosigkeit seiner athematischen Dauer.

Natürlich

Natürlich ist mir auch manchmal zum Weinen

Natürlich weine ich manchmal auch

Ich wein

Weil: Plötzlich fällt mirs Lieben ein

Ich wein

Weil: Plötzlich fällt mirs Loben ein

Ich wein

Weil: Plötzlich fällt mirs Laben ein

Ich wein

Weil: Plötzlich fällt mirs Leben ein

Ich wein

Weil: Plötzlich fällt mir früher ein

Früher.

(Robert Gernhardt: Später Spagat)

2.3 Altern und Alterität – Übergänge vom Einen zum Anderen

... „da kommt wieder so ein großer Pott rein“, *hörte ich vom Nebentisch, wohl der ältere Herr zu seiner weiblichen Begleitung ... das Stück Torte vor meinem Mund, die Kuchengabel glitzernd in der Sonne, der leichte Wind jetzt plötzlich durch meinem Kopf ziehend, dort alle Wege mit Sand zuwehend ... das Klirren von Gläsern und Löffeln, die Gerüche von Sand und Meer, die Gegenstände im Café, Tische, Stühle, Bedienung, meine Tasse Kaffee, das Stück Torte: Alles sich vermischend zu einer dichten Atmosphäre von Licht und Schatten, undeutlichen Farben, Geräuschen, Bewegungen, und vor allem: bewegte Betroffenheit ... ein Wegkippen desjenigen, der gerade noch schaute, fühlte, nachdachte und essen wollte ... Versunkenheit des leiblich-seelischen Lebens im Rauschen und Fließen, aufblitzende Bilder, unklar bleibend, leicht bebende Brust, Arme und Beine sanft zitternd, Stocken der Luft in der Lunge, rauschendes Blut, schwingende Nerven, ein unmerkliches Zucken in den Augen, langsames Verschleiern der Sichtbarkeit, Verfließen des Themas ...*

... sodann die Kuchengabel sich langsam wieder formierend, das Stück Torte in Richtung Mund, kauend mich selbst und die Welt zurückgewinnend, das Strandcafé, das Meer, die beiden am Nebentisch, die Gedanken sich sammelnd und verknüpfend zu Worten und Sätzen, ein unwilliges Schütteln des Kopfes ob der eigenen Sentimentalität ...

... unversehens bin ich wieder der kleine Junge gewesen, dem sein Vater von den großen Pöten spricht, dem hier an diesem Ort vor vielen Jahren das Meer und das Baden, überhaupt das Urlauben mit seinen vielen glücklichen Momenten ins Leben trat ...

... und gleichzeitig bin ich doch auch mein Vater gewesen, der seinen Söhnen beeindruckt von den großen Pöten spricht, sein junges Gesicht vom Hochzeitsphoto, ausgesetzt den metaphysischen Anmutungen und Fragen, die sich ihm angesichts der Größe der Schiffe, der Weite des Meeres und des Wattes, der wundersamen Eigentümlichkeiten namens Ebbe und Flut aufdrängen mochten ...

... und zur gleichen Zeit auch noch der Vater meiner Kinder, der ihnen noch nicht von den großen Pöten gesprochen hat, der ihnen jetzt hier all das zeigt: das Watt und seine Würmer, Schlick, Hafen, Schiffe, ihnen das Mysterium der Gezeiten zu erklären versucht ...

... und ich bin auch meine eigenen Kinder gewesen, die noch nichts von den großen Pöten gehört hatten, durch den Sand tobend und rollend, die erwanderte Wattmedaille stolz um den Hals tragend, beim Baden die Angst vor Krebsen und Fischen überwindend ...

... merkwürdige plurale Betroffenheit, Übergänge von Einem zum Anderen ... das Strandcafé schließlich verlassend, nickte ich den beiden Fremden am Nebentisch zu, mir fest vornehmend, gleich nicht zu vergessen, meinen Töchtern von den großen Pöten zu sprechen ...

Die *subjectivité du vieillissement* ist nicht nur leibliche Betroffenheit vom eigenen Altern sondern auch Betroffenheit durch Alterität⁷³. Weil sie ein drohendes Sich-selbst-Verlieren ist, impliziert sie die Möglichkeit einer leiblichen Ausgesetztheit an *Anderes* und *Andere*. Dass Altern und Alterität etymologisch überhaupt nichts miteinander zu tun haben, bedeutet doch nur, dass hier nicht Dinge wieder zusammengebracht werden, die eigentlich

⁷³ Der Begriff der Alterität (lat. *alter*: der eine, der andere von beiden) verweist auf die Dichotomie von Alterität und Identität als einander bedingende Momente. Alter ist kein beliebiger Anderer, alter ist der zweite von zwei gleichartigen und einander zugeordneten Identitäten im Gegensatz zu *alius* oder *xenos* (dt. der Fremde). Identitäten werden durch Abgrenzung und Ausgrenzung hergestellt. Das konstitutive Außen (wie z.B. bei J. Derrida oder J. Butler) ist nicht nur Bedingung der Möglichkeit von Identität, sondern zugleich immer Teil derselben. Zentrum und Rand sind intrinsisch miteinander verwoben. Soll Andersheit gedacht werden, dann bedeutet der Begriff nicht, dem Selbstidentischen dessen komplementäres Gegenteil entgegenzusetzen, sondern das angeblich Mit-sich-selbst-Identische in seiner Angewiesenheit auf und Kontaminierung durch sein vermeintlich Anderes zu lesen.

zusammengehören und sich nur verloren haben. Altern und Alterität werden hier zusammengebracht, gerade weil sie ohne einen solchen festen Boden der Zusammengehörigkeit auskommen müssen.

2.3.1 Passive Ausgesetztheit an Alterität

Die Möglichkeit einer leiblichen Betroffenheit durch Alterität ergibt sich aus der genauen Analyse der Thematisierungen des eigenen Alterns. Jede Thematisierung des eigenen Alterns besteht aus einem zeitlich dauernden Akt des Thematisierens und einem festgestellten Thema. *Ich empfinde Traurigkeit angesichts der vielen vergangenen Jahre*: Die Dauer des Thematisierens ist ein Empfinden, das festgestellte Thema ist meine Traurigkeit angesichts der vielen vergangenen Jahre. Die Dauer des *Empfindens* ist ein subjektives zeitliches Erleben, das in ein allgemein verständliches Thema und seine Bedeutungen – in eine *Empfindung* – mündet. An der Dauer des Empfindens lassen sich zwei Momente unterscheiden.⁷⁴

Zum einen ist das Empfinden *meine Aktivität*, ich bin es, der auf die eine oder andere Weise gestimmt ist, der seinen Blick und seine Gedanken in diese oder jene Richtung lenkt. Diese meine Aktivität zielt dabei schon auf ein Thema ab, mein Empfinden soll Empfinden von *etwas* werden, soll in einer gegenständlichen Form, in einer Empfindung münden. Dieses Moment des Empfindens, das gerichtete und aktive Zielen auf das Thema, übersetzt die Dauer des Alterns in eine Thematisierung des Alterns.

Zum anderen aber bin ich doch in der Dauer meines Empfindens auch einer materiellen Fülle *passiv ausgesetzt*. Die Außenwelt strömt mir zu und dringt auf mich ein, meine Gestimmtheit kommt nicht alleine von mir selbst, meine Blicke und Gedanken werden angezogen von etwas außerhalb von mir.⁷⁵ Dieses zweite Moment in der Dauer des Empfindens ist das leibliche Geschehen des Alterns, dessen Sinn sich nicht darin erschöpft, schließlich in einer Thematisierung des Alterns zu münden. Jede Dauer der Thematisierung

⁷⁴ Ich folge hier Levinas' Aufnahme von Husserls Analysen der Empfindung, insbesondere dem Gedanken einer Differenz von *hylé* und *morphé* innerhalb der Noesis. Vgl. Krewani (2006) S. 315ff, DEHH 201ff / SdA 154ff sowie in Ae 200ff / JdS 169ff die Leiblichkeit als Berührt-Werden.

⁷⁵ Diese zweite – passive – Bedeutung des Empfindens in der Dauer des Alterns lässt sich mit Phänomenen beschreiben, in denen der aktive und thematisierende Zugriff misslingt oder gestört wird: Müdigkeit, Faulheit, Tagtraum, Schlaflosigkeit. Der Genuss steht in der Mitte zwischen der aktiven Thematisierung des Alterns und der passiven Dauer des Alterns: Er ist das leibliche Empfinden, insofern es die Gleichzeitigkeit von Aktivität und Passivität ist, die erste Aktivität eines leiblichen Sich-Regens, das aber zugleich von einem Anderen, dem es passiv ausgesetzt ist, zehrt. (Vgl. TI 112ff / TU 152ff)

des eigenen Alterns hat diese beiden Strukturmomente: In der Dauer meines Thematisierens, meinem Sich-Richten und Zielen auf eine materielle Fülle, das sich schließlich in einem festgestellten Thema erfüllt, gibt es gleichzeitig die passive Ausgesetztheit⁷⁶ an diese materielle Fülle.

Diese passive Ausgesetztheit an eine materielle Fülle ist eine passive Ausgesetztheit an Alterität. In der leiblichen Dauer meines Alterns bin ich einem Anderen als mir selbst passiv ausgesetzt. Dies gilt, selbst wenn auch schon in dieser Dauer des Empfindens ein erstes leibliches Sich-Richten-auf und aktives Anzielen einsetzt, wodurch das Andere bereits von mir geformt wird. Und es gilt, auch wenn ich im festgestellten Thema diesem Anderen schließlich von mir aus einen allgemein verständlichen Sinn gebe, wodurch das Altern mein Thema – Resultat meiner Aktivität – wird und nicht mehr leibliche Ausgesetztheit an Alterität ist.

Die Analyse der Thematisierung unseres eigenen Alterns führt uns also auf die passive Ausgesetztheit an Alterität innerhalb der leiblichen Dauer des Alterns. Eine Alterität aber, die sich – gemäß der athematischen Entzugsstruktur der Dauer – nur insofern thematisieren lässt, als sie sich der Thematisierung entzieht. Wir können keine Gewissheit über das „Was“ oder „Wer“ dieses Anderen erhalten, die Möglichkeit seines „Dass“ aber ist qua Entzug gegeben.⁷⁷ In diesem erkenntnistheoretischen Zwischenreich wird der Gedanke möglich, dass es der andere Mensch ist, dem wir in unserem leiblichen Altern passiv ausgesetzt sind. Die *subjectivité du vieillissement* ist nicht nur ein drohendes Sich-selbst-Verlieren, sondern auch die Möglichkeit einer leiblichen Ausgesetztheit an den Anderen.⁷⁸ Wenn es möglich ist, dass nicht nur ich selbst mich aktiv auf etwas richte und dieses dergestalt bedinge, dann ist es möglich, dass der Andere sich an mich richtet und mich

⁷⁶ Einmal mehr ist der von Levinas im französischen Originaltext benutzte Ausdruck aufschlussreicher: Die *ex-position* des Alterns ist nicht das aktive Beziehen einer *position*, sondern Vertreibung aus der Position resp. ein Auskommen ohne feste Position.

⁷⁷ Die Behauptung dieses „Dass“ der Alterität ist keine realistische, „vorkritische“ Behauptung einer objektiv existierenden Exteriorität, sondern nur die Behauptung einer sich mir entziehenden Exteriorität, die gerade nicht die Objektivität eines Themas in Anspruch nehmen kann.

⁷⁸ Sicherlich hat dieses Beharren auf dem „Dass“ einer reinen passiven Ausgesetztheit bei Levinas auch den Sinn, dass eine erste subjektive Selbstheit des Menschen nicht auf Selbstkonstitution beruht, sondern auf Schöpfung. Und man kann, sofern man will, für „Anderes“ hier auch „Gott“ einsetzen (wobei auch dieser radikal als ungewisses Entzugsphänomen zu denken wäre und keineswegs eine positive Theologie begründen könnte). Doch muss selbst der Gedanke einer Schöpfung keinesfalls religiös interpretiert werden. Unser gesamtes leiblich-seelisches Leben wird erschaffen innerhalb der *subjectivité du vieillissement*, innerhalb einer leiblichen Ausgesetztheit an ein Außen, an eine Natur, an eine Kultur, an eine Gesellschaft, in der wir aufwachsen, an eine Familie und an andere Menschen, mit denen wir leben. Eine vielleicht aus Sicht von Soziologie und Kulturwissenschaft banale oder selbstverständliche These, die hier jedoch auch philosophisch begründbar wird.

bedingt. Es ist möglich, dass die mir passiv widerfahrende leibliche Betroffenheit eine Betroffenheit vom Anderen ist.

Thematisierung des Alterns eines Anderen: Mitleid mit der Großmutter im Altenheim. Meine Dauer des Thematisierens, d.h. mein formendes Sich-richten-auf die materielle Fülle der Erlebnisse, ich bin es, der seinen Körper bewegt, seine Sinnesorgane ausrichtet, seine Gedanken lenkt, die schließlich in ein Thema und in Bedeutungen münden, die geprägt sind von meiner Vorgeschichte und meinen Erwartungen, von den Gewohnheiten und Normen meiner Kultur. Mein Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten, Vorstellen, Deuten, Behaupten, Folgern von etwas: Das Grau ihres Haares, die brüchige Stimme, der Geschmack von altem Brot, der Geruch von alten Menschen, die faltige Haut, ihre traurigen Entschuldigungen. Doch inmitten meiner Thematisierungen auch dieses merkwürdige Weg-gerissen-werden von meiner Aktivität, und stattdessen passive Lähmung, in der sich die Klarheit des anzielenden Blicks bis hin zu Tränen verflüssigen kann, in der das Deuten abbricht. Nicht wissen, was los ist und sich selbst verlieren. Was soll das anderes sein als die Betroffenheit vom Altern des Anderen, die nicht von mir und meinen Sentimentalitäten ausgeht, die sich nicht zurückführen lässt auf meine Interessen oder Motivationen? Möglicherweise ist das mit dem Anderen empfundene Mitleid nicht immer nur die billige Sentimentalität eines sich selbst als einführend thematisierenden Ichs.⁷⁹

2.3.2 Der Genuss als Möglichkeitsbedingung

Der Übergang vom Einen zum Anderen lässt sich mit Levinas auch an der *jouissance* explizieren. Der Genuss ist innerhalb der Dauer des Empfindens, an der ich oben zwei Strukturmomente unterschieden habe, der Augenblick des Übergehens von der passiven Ausgesetztheit des Alterns zum aktiven Anzielen eines Themas. Im Genuss erbebt das Ich, indem es von einer materiellen Fülle einer Alterität zehrt: Aktivität und Passivität sind hier miteinander verschränkt. Der Genuss ist weder eine passive, anonyme Ichlosigkeit noch

⁷⁹ Im Altern verändert sich die Beziehung zu den eigenen Eltern: Sie zunächst oftmals als störende Glückshemmnisse erlebt – verneinend und kontrollierend, sodann langsame Annäherungen und wiedererwachende Nähe bis hin zu Sentimentalitäten bei Besuchen zu Hause, beginnt mit den eigenen Kindern häufig ein nachträgliches Hineinversetzen in die Eltern: Haben etwa auch sie mich derart umsorgt? Schließlich gar der Wunsch, dass die Eltern glücklich sein sollen. Sind auch das nur selbstgefällige Rührgeschichten, ein Sich-selbst-Gefallen in der eigenen Bewegtheit, oder ist es wirkliche Betroffenheit vom Anderen?

eine Aktivität des Ichs, die die Alterität bereits formt und leitet, d.h. bestimmt. Seine Zweideutigkeit besteht darin, sowohl das genügsame und glückliche Zehren von der jeweiligen Gegenwart des Genießens zu sein, als auch in Abhängigkeit zu stehen von einem Nicht-Ich, von dem Außen oder Anderen einer Nahrung, über die das genießende Ich nicht aktiv verfügt. Das genießende Ich kann nicht die Zukunft seines Genießens sichern.⁸⁰ Dass der Genuss eine paradiesische Alterslosigkeit ist⁸¹, bedeutet, dass der Genießende sich keine Sorge um sich und sein Altern macht, obgleich dies naiv ist und er vom Vergehen seines Genusses bedroht ist. Und das ist entscheidend für den Übergang zu *autrui*⁸²: Nur weil ich mir im Genuss keine Sorgen um das eigene Vergehen mache, ganz so, als ob der Genuss ewig währen würde, ist eine Betroffenheit vom Anderen – von *seinem* Altern⁸³ – möglich, die nicht auf einer Sorge oder Aktivität meinerseits beruht. Wäre das menschliche Ich in der untersten Schicht seines leiblichen Empfindens Sorge um sein eigenes Altern und nicht Genuss, dann wäre auch die Betroffenheit vom Anderen immer nur eine Ableitung der Sorge um sich selbst. Der Andere würde mich in meiner Sorge um mich selbst betreffen: Ich könnte es nur als einen Verlust für mich betrauern, als ob sein Altern nur mir etwas nehmen würde. Weil ich mir aber im Genuss keine Sorge um mein eigenes Altern mache, sondern schlichtweg die erfüllte Gegenwart genieße, deshalb kann mich das Altern des Anderen insofern betreffen, als er davon betroffen ist.⁸⁴ Und es kann *mich* betreffen und ist kein unpersönliches leibliches Geschehen, weil ich dank des Genusses mein Altern vergessen kann, ohne doch meine Selbstheit zu verlieren. Natürlich kann die dem genießenden Ich drohende leibliche Betroffenheit von seinem Altern auch jederzeit zu einer Sorge um sich selbst werden, d.h. zu Thematisierungen des eigenen Alterns führen, um sodann Vorkehrungen für die Zukunft des Genusses zu treffen (Sport, gesunde Ernährung, soziale Kontakte, Rentenversicherung), doch im leiblichen

⁸⁰ Vgl. TI 152ff / TU 203ff.

⁸¹ Vgl. TI 176 / TU 235.

⁸² Levinas verwendet häufig anstelle von *l'autre* (das Andere, der Andere) den Term *autrui*, der in einem emphatischen Sinne nur den konkreten anderen Menschen meint. Da es im Deutschen kein dementsprechendes Wort gibt, benutze ich gelegentlich diesen Term im Original.

⁸³ Dass die Betroffenheit von *autrui* eine Betroffenheit von seinem Altern ist, wird im folgenden Abschnitt 2.4 ausgeführt.

⁸⁴ Die einen am Grab eines geliebten Menschen erfassende Betroffenheit ist sicherlich immer auch eine Betroffenheit durch das eigene Altern: Unweigerlich ergreift einen angesichts des Todes des Anderen die eigene Todesangst und die Trauer um den Anderen ist wohl auch ein Sich-selbst-Betrauern. Und dennoch ist die leibliche Erschütterung bei der Beerdigung des Anderen zweifelsohne auch eine Betroffenheit vom Altern und Sterben des Anderen: Es geht dann in *meiner* Betroffenheit nicht nur und vielleicht nicht einmal primär um mich und meinen Verlust, sondern darum, dass der Andere von nun an sein Leben nicht mehr genießen kann.

Genuss selbst bleibt trotz der drohenden Betroffenheit immer die naive Sorglosigkeit in Bezug auf das eigene Altern erhalten.

Der Genuss ist nach Levinas eine Möglichkeitsbedingung dafür, dass die *subjectivité du vieillissement* auch Beziehung zum Anderen sein kann.

„La jouissance dans sa possibilité de se complaire en elle-même, exempte de tensions dialectiques, est la condition du pour l'autre de la sensibilité et de sa vulnérabilité en tant qu'exposition à Autrui.“⁸⁵

Der Begriff *sensibilité* kann als Synonym für die athematische Leiblichkeit genommen werden, weil Levinas mit ihm genauso auf die Dimension einer Nicht-Gegenständlichkeit, Nicht-Erfahrung und Nicht-Intentionalität abzielt wie mit der *corporéité*. Die Ablehnung der Dialektik verweist darauf, dass der Genuss für die Einheit einer in sich geschlossenen leiblichen Fülle steht, für das friedliche Zusammen von Bedürfnis und Befriedigung: Das genießende Ich hat alles, was es braucht, es bedarf nichts mehr. Es sorgt sich in seiner Gegenwart nicht um die Zukunft. Das Ich des Genusses ist selbstgenügsam, ohne aktive Ausrichtung auf einen Gegenstand. Nur ein solches genießendes Ich, dem alle seine Bedürfnisse gestillt sind, bei dem die Aktivität der anzielenden und sinngebenden Thematisierung „ausgestellt“ ist, kann dem Anderen auf eine Weise ausgesetzt sein, die nicht in Relation zu einem eigenen Bedürfnis steht.

Diese These ist auch eine Aufwertung des Genießens in Bezug auf Moral und Ethik. Bei Levinas ist der Genuss eine fundamentale Bedingung des Ethischen. Mit seiner zentralen Würdigung des Genießens verlässt er das düstere Klima des Heideggerschen Existenzialismus, die Jammertäler einer jeden anti-hedonistisch oder christlich grundierten Philosophie sowie überhaupt den Rahmen einer praktischen Philosophie, die den Genuss einfach der Moralität unterordnen möchte. Weil es eine allgemeine Tendenz der Levinas-Rezeption mindestens in Deutschland ist, den Genuss eher stiefmütterlich zu behandeln und Levinas vornehmlich als einen Moralphilosophen oder Ethiker zu präsentieren, ist es vielleicht angemessen, hier etwas emphatisch auf die Bedeutung des Genießens für jede Ethik hinzuweisen. Der Genuss des eigenen Lebens ist nicht einfach ein unmoralischer Egoismus, sondern eine Voraussetzung dafür, dass auf der Ebene athematischer Leiblichkeit die passive Ausgesetztheit an *Autrui* möglich ist. Nur weil ich in der paradisischen Alterslosigkeit des Genießens alles habe, was ich brauche, ich noch meine Bedürfnisse und Mängel genieße, mir meine Zeit nicht irreversibel verrinnt, sondern mir alles eine ewige Gegenwart ist, nur deshalb ist ein wirkliches Für-den-Anderen in meiner

⁸⁵ Ae 119. „Das Genießen in seiner Möglichkeit, sich, befreit von dialektischen Spannungen, in sich selbst zu gefallen, ist die Bedingung des Für-den-Anderen der Sensibilität und ihrer Verwundbarkeit als Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen.“ (JdS 168f)

Beziehung zum Anderen möglich, in dem es nicht mehr vorrangig um die Sorge um mich selbst und um mein eigenes Altern geht.

So betrifft mich der andere Mensch nicht etwa deshalb, weil ich eine gute moralische Erziehung genossen hätte oder die Moral zur natürlichen Grundausstattung des Menschen gehören würde (beides kann natürlich durchaus stimmen), nicht also deshalb, weil die Sorge um mein Sein eine solche Nicht-Gleichgültigkeit impliziert, sondern er berührt mich, weil ich leiblich das Leben genieße und altere. Jede natürliche Grundausstattung des Menschen und jede moralische Erziehung – jede Sorge um das eigene Sein – wird ermöglicht durch den Genuss und das Altern.

So ist Levinas' *subjectivité du vieillissement* keineswegs eine solipsistische oder monadische Subjektivität, in der es lediglich um das eigene Altern eines isolierten Subjektes geht, sondern sie ist vor allem auch eine leibliche Beziehung zum anderen Menschen, leibliche Intersubjektivität.⁸⁶ Der drohende Verlust der leiblichen *Selbstheit* des Genießens ermöglicht auch eine Betroffenheit durch den *Anderen*. Die Leiblichkeit des Genießens ist eine Möglichkeitsbedingung für die Beziehung zu *autrui*. In *ordinary language*: Obgleich wir beständig altern und davon leiblich betroffen sind, sorgen wir uns doch nicht permanent um unser Vergehen, sondern wir genießen das Leben. Und gerade weil es diese Sorglosigkeit in Bezug auf das eigene Altern gibt, ist auch eine leibliche Betroffenheit durch den Anderen möglich, die nicht durch meine eigenen Sorgen bestimmt ist.

Gäbe es nicht die leibliche Dauer des menschlichen Empfindens, mit ihrer passiven Ausgesetztheit des eigenen Alterns (Abschnitt 2.3.1) und dem Transitionsphänomen des Genusses (Abschnitt 2.3.2), dann wäre das menschliche Empfinden immer ein aktiv thematisierendes, d.h. auf eine thematische Empfindung zielendes Empfinden. Es gäbe nur das *sujet thématissant*, von dem ausgehend keine wirkliche Betroffenheit vom Anderen möglich wäre. Ausgehend vom *sujet thématissant* ist der Andere immer nur mein Thema, d.h. er erscheint im Lichte meiner Erfahrungen und meiner Erwartungen, meiner Bedürfnisse und meiner Interessen. Die Sorge um ihn wäre nur *meine* Sorge, weil der Akt der Thematisierung nur ein eigenes Interesse und ein eigenes aktives, leibliches Regen kennen würde: Meinen Blick auf etwas richten, etwas wissen oder verstehen wollen, etwas

⁸⁶ Der Begriff „Intersubjektivität“ meint hier nicht das Zwischen von zwei sich gegenüberstehenden, ihr Altern thematisierenden Subjekten, das sich auch von einem äußeren Beobachterstandpunkt betrachten ließe, sondern die athematische Verwobenheit einer leiblichen Subjektivität mit einer anderen.

sagen wollen, die eigenen Gefühle verbalisieren, sich darstellen, usw. Das Thematisieren würde immer nur aktiv auf ein Thema zielen, wodurch das thematisierende Subjekt nicht in Beziehung zum Anderen, sondern in Beziehung zum Anderen als seinem eigenen Thema stünde. Und weil dieser individuelle Akt des Thematisierens im Kontext einer mich prägenden Sprache und Kultur steht, wäre der Andere letztendlich immer nur ein von mir mit meinen kulturellen Mitteln konstruierter Anderer: Abstrakter allgemeiner Anderer, Anderer unter Anderen, Anderer so für mich wie ich Anderer für ihn.⁸⁷

2.3.3 Inszenierungen des Übergangs

Ausgehend von der Möglichkeit einer leiblichen Betroffenheit durch personale Alterität – durch den Anderen und die Andere – inszeniert Levinas den Übergang vom Einen zum Anderen in *Autrement qu'être* bevorzugt auch sprachlich-performativ.⁸⁸ Schon im einleitenden Kapitel erscheint das Altern zusammen mit der Verantwortung für den anderen Menschen in einer begrifflichen Konstellation. Levinas erkennt dort zunächst im Zerschneiden – *rupture* – der je eigenen Identität durch das drohende Sich-selbst-Verlieren des Alterns die *humanité* und die eigentliche Subjektivität des Subjekts.⁸⁹ Das Menschliche liegt für ihn nicht so sehr in einer souveränen Subjektivität oder in einer personalen Identität, nicht in den Thematisierungen des Alterns, sondern weit mehr in einem Scheitern oder Misslingen der Identität, in der leiblichen Dauer des Alterns. Das Zerschneiden der Identität ist das athematische Entzugsgeschehen des leiblichen Alterns. Es erhält die Bedeutung einer Verantwortung für den Anderen.

„La subjectivité – lieu et non-lieu de cette rupture – se passe comme une passivité plus passive que toute passivité. Au passé diachronique, irrécupérable par la représentation du souvenir ou de l'histoire, c'est-à-dire incommensurable avec le présent, correspond ou répond la passivité inassumable du soi. ‚Se passer‘, expression précieuse où le *soi* se dessine comme dans le passé qui *se* passe comme la sénescence sans ‚synthèse active‘. La réponse que est responsabilité – responsabilité incombant pour

⁸⁷ Diese Aspekte werden in Kapitel 3 wieder aufgenommen und entfaltet.

⁸⁸ An anderer Stelle, wo Levinas aber nicht vom *Altern*, sondern von der Zeit spricht, sind Frage und Problem programmatisch klar formuliert: Die Zeit anders denken, nicht als Beziehung zum eigenen Vergehen, sondern als „Wendung des Selben zum Anderen“ (E. Levinas: Gott, der Tod und die Zeit, S.122, Sigle GTZ). Der Übergang ist möglich aber ungewiss. Levinas vollzieht ihn in GTZ, indem er die Zeit als Frage ohne Antwort, Suche ohne Gefundenes oder Begehren ohne Erfüllung denkt. Ein anderes Denken der Zeit hat selbst die Form des Fragens, Suchens und Begehrens. „Kann die Zeit verstanden werden als die Beziehung zum Anderen anstatt in ihr die Beziehung zum Ende zu sehen?“ (GTZ 117)

⁸⁹ Vgl. Ae 30 / JdS 49.

le prochain – résonne dans cette passivité, dans ce désintéressement de la subjectivité, dans cette sensibilité.“⁹⁰

Ich gehe die Bestimmungen im Einzelnen durch.

Die hyperbolische Formulierung „Passivität, passiver als jede Passivität“ umschreibt nochmals die Radikalität des drohenden Sich-selbst-Verlierens im Altern.⁹¹ Die Passivität des leiblichen zeitlichen Vergehens ist keine rezeptive Passivität, in der schon die Aufnahme eine leibliche Aktivität wäre. Sie ist auch nicht die sich nährende Rezeptivität eines genießenden Ichs, da es ja gerade die Positionierung als Ich ist, die droht verloren zu gehen. Sie ist ein reines passives Verlieren, ohne den sicheren Ort einer minimal aktiven Aufnahme. Die widersprüchliche Bestimmung „Ort und Nicht-Ort“ verweist auf die Zeitlichkeit eines Verlustgeschehens, in dem es weder einfach ein Subjekt gibt – ein Sich-Erheben aus der Dauer, einen Ort – noch aber einfach keine Subjektivität – leere Zeit, Nicht-Ort. Zu beachten ist hier insbesondere auch, wie Levinas die verschiedenen Gedanken und Begriffe sprachlich – über ihre gemeinsame Herkunft oder ihre Lautähnlichkeiten – miteinander verbindet: *Passivité, se passer, le passé*.

Der Term *soi (sich)*, den Levinas an anderer Stelle genauer expliziert⁹², fungiert hier als Gegenbegriff zum Term *Ich*. Die *subjectivité du vieillissement* ist nicht die Subjektivität eines aktiven Ichs. Im Sich-selbst-Verlieren des Alterns ereignet sich die absolute Passivität eines *sichs*. Dass das alternde *sich* auf eine diachrone Vergangenheit antwortet, verweist auf die besondere zeitliche Entzugsstruktur der *subjectivité du vieillissement*: Im Sich-selbst-verlieren des Alterns verbunden zu sein mit einer Vergangenheit, die mir nie gegenwärtig war und nie gegenwärtig sein wird. Die diachrone Vergangenheit findet als Entzug einen Widerhall im alternden *sich*. Das eigene Altern ist hier in seiner denkbar radikalsten Variante gedacht, es bleibt unwiederbringlicher Verlust. Altern impliziert die leibliche Ausgesetztheit an ein athematisches zeitliches Vergehen, das sich nur als Sich-Entziehendes thematisieren lässt. Levinas verwendet hierfür gerne auch die Metapher eines

⁹⁰ Ae 30. „Die Subjektivität – Ort und Nicht-Ort dieses Zerbrechens – vollzieht sich als eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität. Der diachronen Vergangenheit, die durch das Vergegenwärtigen der Erinnerung oder der Geschichte nicht einzuholen ist, das heißt ohne gemeinsames Maß bleibt mit der Gegenwart, entspricht oder antwortet die unübernehmbare Passivität des Sich. ‚Se passer‘ – sich vollziehen – denkwürdiger Ausdruck, in dem das *sich* sich gleichsam abzeichnet in der Vergangenheit, die vergeht und so *sich* vollzieht wie das Altwerden – ohne ‚aktive Synthesis‘. Die Antwort, die Verantwortung ist – für den Nächsten einzustehen – erklingt in dieser Passivität, in diesem Sich-vom-Sein-lösen der Subjektivität, in dieser Sensibilität oder Empfindlichkeit der Sinne.“ (JdS 49f)

⁹¹ Der Begriff der Passivität ist vorab schon an vielen anderen Textstellen als Bestimmung für das Altern genannt worden. Vgl. z.B. Ae 66, wo von einer „synthèse absolument passive du vieillissement“ (einer „absolut passive(n) ‚Synthese‘ des Alterns“, JdS 95) die Rede ist und *Synthese* in Anführungszeichen gesetzt ist, um jeden Anschein von Aktivität zurückzunehmen.

⁹² Vgl. Ae 173ff / JdS 243ff.

Klangs, der nur in seinem Echo hörbar wird.⁹³ Die *subjectivité du vieillissement* ist ein Echo des Alterns, dem kein wahrnehmbarer Klang vorausgegangen ist. Diese Unmöglichkeit des Alterns, Gegenwart zu sein, erklingt lautsprachlich auch nochmals in dem Gegensatzpaar *présence* und *sénescence*. Das Altwerden vollzieht sich vorbei am bewussten und thematisierenden Subjekt. Im französischen Ausdruck *se passer* kommt anders als in den deutschen Verben *sich vollziehen* oder *passieren* sowohl die besondere Passivität – im Französischen wird das *sich* zur Passivbildung benutzt – als auch lautsprachlich die Dimension der Vergangenheit zum Ausdruck, *se passer* und *le passé*. Das deutsche Verb *passieren* z.B. konnotiert dagegen eher ein momentanes gegenwärtiges Ereignis.

Der Übergang schließlich vom eigenen Altern zum Anderen wird im obigen Zitat durch eine homophone Steigerung vollzogen – von *réponse* zu *responsabilité*, die die Bedeutung verschiebt. Die *subjectivité du vieillissement* ist nicht nur ein Echo des eigenen zeitlichen Vergehens, sondern auch schon ein Einstehen für den Anderen. Die besondere Modalität dieser neuen Bedeutung ist mit dem Verb *resonner* (*erklingen*) angezeigt: Die Verantwortung für den Anderen *erscheint* nicht wie ein Phänomen dem Bewusstsein erscheint, sie ist nicht Thema für ein Subjekt, sondern sie *erklingt* in der Passivität des alternden *sichs*. Die *subjectivité du vieillissement* ist eine zeitliche Zerstreung, die sich nicht in der Gegenwart eines Themas versammeln lässt, sondern die den Leib erklingen lässt wie die Saite eines Musikinstrumentes.

Das *désintéressement*, übersetzt als ein *Sich-vom-Sein-lösen*, lässt sich etwas weniger elegant aber erhellend als ein *Ent-interessiert-Werden* an der eigenen Existenz verstehen, ein *Ent-interessiert-Werden*, das aber nicht ins Nichts, sondern in die Offenheit für eine andere Existenz mündet.

Die *sensibilité* ist zum einen ebenfalls ein Gegenbegriff zum thematisierenden Subjekt, zum anderen lässt sich an ihr gut der sprachlich-performative Bedeutungsübergang von der Ontologie zur Ethik demonstrieren: *Sensibilité* ist zunächst Wahrnehmung und Rezeptivität, Empfänglichkeit für Sinneseindrücke und Informationen, sodann aber auch Empfänglichkeit und meine Empfindlichkeit und schließlich Sensibilität für den Anderen. Die *subjectivité du vieillissement* umfasst also nicht nur das eigene Altern. In der Dauer des eigenen Alterns erklingt die leibliche Empfindlichkeit für den Anderen.

⁹³ Vgl. Ae 167 / JdS 235.

Auch in der Textpassage, in der Levinas den Begriff der *subjectivité du vieillissement* verwendet, erscheint in der begrifflichen Konstellation die Rede von einer Verpflichtung zur Verantwortung für den anderen Menschen.

„Réquisition signifiée irrécusable en guise de son conatus existendi dont l'effort est un *subir*, un passif dans le *se* du ‚cela se passe‘. Dans la patience de sénescence où s'articule l'irrécusable de la proximité, de la responsabilité pour l'autre homme, ‚contractée‘, si on peut dire, en deca du temps mémorable, de derrière la ‚synthèse de l'appréhension‘ qui se reconnaît identique dans le Dit et l'Écrit.“⁹⁴

Ich gehe die Bestimmungen wieder im Einzelnen durch.

Levinas benutzt hier den Term *réquisition*, der mit *Verpflichtung* übersetzt wird. Wir haben es hier aber nicht mit einer moralischen Verpflichtung zu tun, etwa in dem Sinne, dass man aus allgemeinen moralischen Gründen dieses oder jenes tun sollte. Dafür wären im Französischen auch die Terme *obligation* oder *devoir* viel passender. Der Term *réquisition* dagegen konnotiert Bedeutungen wie *Antragstellung*, *Nachforschung* oder auch *Beschlagnahme*. Es handelt sich um eine leibliche Inanspruchnahme durch den Anderen, er nimmt mich in Beschlag und fordert mich auf, sein Ersuchen ernst zu nehmen und zu prüfen. Dieser Charakter des Aufforderns und Beanspruchens kommt auch in dem französischen Verb *signifier* zum Ausdruck, das eine ganz ähnliche Mehrdeutigkeit hat wie das deutsche *bedeuten*. *Etwas bedeuten* hat nicht nur einen ontologischen Sinn (z.B. + bedeutet plus, hier steht *bedeutet* für *ist*) oder einen logischen Sinn (z.B. „Wenn du dich in dieser Arbeit nicht klarer ausdrückst, bedeutet das, dass man dich nicht verstehen wird.“). Es hat vor allem auch einen kommunikativ-appellativen Sinn: z.B. „Ich bedeute dir, dich klarer auszudrücken“. Die *réquisition signifiée* hat genau diesen auffordernden Sinn: Mir wird vom Anderen etwas bedeutet, d.h. er ersucht mich, er nimmt mich in Anspruch, er verpflichtet mich. Entscheidend ist dabei, dass es sich nicht um ein inhaltliches Bedeuten handelt, mir wird nicht diese oder jene Verpflichtung bedeutet, sondern *dass* ich verpflichtet werde. Und nicht zuletzt hat das Verb *bedeuten* auch noch einen eminent ethischen Sinn: „Der Andere bedeutet mir etwas“, d.h. er ist mir nicht gleichgültig, er berührt mich. *Autrui* bedeutet mir etwas und nicht etwa nichts. Die mir bedeutete Inanspruchnahme durch *autrui* ist leiblich unabweisbar, sie trifft mich ungeschützt in der Passivität meines Alterns. In leiblicher Hinsicht kann ich nicht darüber hinweggehen, dass

⁹⁴ Ae 90. „Verpflichtung, die als unabweisbar bedeutet wird anstelle des eigenen conatus existendi, deren (von mir veränderte Übersetzung, *deren* statt *dessen*, R.S.) *Anstrengung* ein *Erleiden* ist, *Einer* in der Passivität des *sich* der Wendung ‚es vollzieht sich‘; in der Geduld, im Aushalten des Alterns, in dem sich das Unabweisbare der Nähe herausbildet, der Verantwortung für den anderen Menschen, die man vor der erinnerbaren Zeit ‚sich zugezogen hat‘, wenn man so sagen kann, gleichsam von der Rückseite der ‚Synthese der Apprehension‘ her, die als identisch erkannt wird im Gesagten und Geschriebenen.“ (JdS 129)

der Andere mir – im appellativen wie im ethischen Sinn – etwas bedeutet, wengleich ich natürlich auf der Ebene der Thematisierung diese Bedeutung auch ignorieren oder mit guten Gründen ablehnen kann. Für Levinas ist diese ethische Bedeutung des „Der-Eine-für-den-Anderen“ die jeder möglichen Bedeutung zugrundeliegende formale Struktur, also die Bedeutsamkeit schlechthin.⁹⁵ Wenn hier von einer Unabweisbarkeit dieser Bedeutsamkeit die Rede ist, dann heißt das nicht, dass sich im kausalen Sinne ein bestimmter Wille und eine bestimmte Handlung, oder im normativen Sinn eine bestimmte Verpflichtung ergibt. Unabweisbar ist in meinem leiblichen Altern die Nähe zum anderen Menschen und die Verantwortung für ihn. Es ist dies keine Verantwortung, die man widerstrebend oder gewissenhaft übernimmt, sondern eine solche, in die man qua eigenes Altern immer schon gestellt ist. Das *contractée* steht im obigen Zitat in Anführungszeichen, weil es sich nicht um eine bewusste und wechselseitige Übernahme vertraglicher Verpflichtungen handelt, sondern um etwas, dass man „sich zugezogen hat“, vor der je eigenen Zeit, die mit Vergegenwärtigung und Erinnerung beginnt.⁹⁶ Die hier gemeinte *responsabilité* ist das ungewollte leibliche Geschehen einer *réponse*, einer Unmöglichkeit, nicht betroffen zu sein.

„C’est sous les espèces de l’être de cet étant en tant que la temporalité dia-chronique du vieillissement, que se produit malgré moi, la réponse à un appel, direct comme un coup traumatisant (...).“⁹⁷

Eine solche ethische Betroffenheit ist nicht denkbar ohne einen *Jemand*, dem sie bedeutet und auferlegt wird. Die *subjectivité du vieillissement*, wengleich sie auch ein Zerbrechen der Identität des Subjekts und drohendes Sich-selbst-Verlieren ist, entbehrt nicht eines subjektiven, persönlichen Kerns. Im *sich* gibt es ein leibliches Residuum an Einheit, „*un passif dans le se du ‚cela se passe‘*“ („*Einer* in der Passivität des *sich* der Wendung ,es

⁹⁵ Vgl. auch den Aufsatz *Dieu et la Philosophie*, in: Levinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l’idée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1992, Erstveröffentlichung 1982 (Sigle DDqvi), S. 121 und 125, wo die Bedeutsamkeit als Zeichen der Aufmerksamkeit interpretiert wird, die man dem Anderen widmet, und dies unabhängig vom eigenen Willen. In der deutschen Übersetzung des Aufsatzbandes (WGiDe) ist dieser Aufsatz nicht vertreten, weil er bereits vorher veröffentlicht wurde in: Casper, Bernhard (Hrsg.): *Gott nennen*, Freiburg/München 1981, S.115 und S.120. Der in diesem Aufsatz verfolgte, weitergehende Gedanke, dass in dieser Aufmerksamkeit für den Anderen womöglich auch die Spur eines Gottes miterklingt, ist weder für mich persönlich noch für die Thesen meiner Arbeit relevant.

⁹⁶ An anderer Stelle spricht Levinas von je „meine(r) nicht-intentionale(n) Teilnahme an der Menschheitsgeschichte“ (ZU 209, „*ma participation non-intentionnelle à l’histoire de l’humanité*“, EN 177). Die These einer leiblichen Verantwortung für den Anderen muss also keineswegs religiös verstanden werden, sie ist phylogenetisch begründbar.

⁹⁷ Ae 90. „Und eben in der Gestalt des *Seins* dieses Seienden, als diachrone Zeitlichkeit des Alterns, geschieht gegen meinen Willen die Antwort auf einen Appell, der direkt ist wie ein verletzender Schlag (...).“ (JdS 69)

vollzieht sich“). Die spezifische Singularität des leiblichen *ichs*⁹⁸ erhält hier nun eine weitere Bedeutungsschicht. Im Übergang vom eigenen Altern zum Anderen wird aus meiner spezifischen leiblichen Einzigkeit eine Einzigkeit für *autrui*, im Sinne der Einzigkeit einer Erwählung – *élection*.⁹⁹ Die leibliche Singularität in der Dauer des Alterns ist nicht nur eine einsame Einzigkeit, sondern sie bedeutet, dass ich einzig für den Anderen bin. Sie ist eine Unvertretbarkeit: *ich* bin betroffen und kein anderer. Im Sich-selbst-Verlieren des Alterns, wo ich nicht mehr ein thematisierendes Ich unter vielen bin, droht mir nicht nur die schreckliche Ausgesetztheit an ein anonymes Nichts, sondern auch die Ausgesetztheit an die Erwählung des Anderen. Von hier aus wird auch ein anderes Denken der Menschenwürde möglich: Die Würde des Einzelnen beruht nicht primär auf seiner Gattungszugehörigkeit, sondern darauf, in der leiblichen Dauer des Alterns vom Anderen betroffen sein zu können.¹⁰⁰

Der Übergang vom eigenen Altern zum Anderen wird im obigen Zitat ganz schlicht über die Präposition *dans* vollzogen: *Im* Aushalten des eigenen Alterns bildet sich das Unabweisbare der Nähe heraus, die Verantwortung für den anderen Menschen. Das *dans* zeigt die ganz spezifische Übergangsmodalität von der *patience de sénescence* zur *responsabilité pour l'autre homme* an. Diese leibliche Verantwortung geht weder analytisch noch synthetisch oder gar dialektisch aus dem Altern hervor, sondern sie bildet sich heraus innerhalb des jeweilig konkreten Vollzuges des Alterns.¹⁰¹

Diese leibliche – nicht-begiffliche – Herausbildung setzt Levinas in *Autrement qu'être* wiederholt durch sprachliche Steigerung des Ausdrucks in Szene. Es sind sprachlich-performative Operationen wie Steigerung, Hyperbel oder Emphase, die einen Bedeutungsübergang vom eigenen Altern zum Anderen vollziehen.¹⁰² Der Begriff der Ausgesetztheit – *exposition* – eignet sich gut für eine kursorische Demonstration dieser

⁹⁸ Vgl. Abschnitt 2.1.6.

⁹⁹ Ae 88 / JdS 126.

¹⁰⁰ Hierzu ausführlicher in Kapitel 3 dieser Arbeit.

¹⁰¹ Ebenso wird durch das *dans* angezeigt, dass die beiden Begriffe Altern und Verantwortung nicht hierarchisch gegliedert sind, sondern in einer konstellativen Beziehung zueinander stehen. Die *patience de sénescence* ist nicht das feste Fundament der *responsabilité pour l'autre homme*, denn sie ist ja gerade der Verlust einer sicheren Bleibe. Umgekehrt erweist sich auch die Verantwortung nicht als letzter Grund des alternden Subjektes, denn sie geschieht in dessen Grundlosigkeit. Durch das *dans* haben Altern und Verantwortung auch nicht die Beziehung eines Signifikanten zu seinem Signifikat. Die Bedeutung des Alterns erschöpft sich nicht in der Verantwortung, so als ob sie ein Bezeichnendes für ein Bezeichnetes wäre. Vgl. hierzu auch die methodischen Anmerkungen in DDqvi 138ff / WGiDe 111ff.

¹⁰² Pate für ein solches methodisches Vorgehen steht hier sicherlich auch Heidegger. „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.“ (Heidegger, Martin, Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1991, S. 5). Die Sprache ist nicht nur ein Medium, mit dem sich etwas ihr Äußeres – das Sein – ausdrücken lässt, sie ist selbst Vollzug des Seins, denn das Sein sucht die Sprache heim.

Vorgehensweise.¹⁰³ Die *exposition* ist zunächst Ex-Position, d.h. Vertreibung aus der sicheren Position des thematisierenden Ichs. Weil diese Ausgesetztheit des Alterns sich dem thematisierenden *Selbst* entzieht, ist sie passive Ausgesetztheit an ein Nicht-Selbst, d.h. an ein noch nicht näher spezifiziertes *Anderes – l'autre*, was sowohl der Andere als auch das Andere sein kann. Unter dem neutralen Anderen kann man sich Natur, Welt oder Zeit vorstellen, jedoch nicht im Sinne eines Themas (empirische Natur oder Welt, objektive Zeit) sondern als ein Sich-Entziehendes, das man selber gerade *ist*. Wenn Levinas die Ausgesetztheit weiter steigert zur „exposition de cette exposition même“¹⁰⁴ (Ausgesetztheit der Ausgesetztheit selbst), dann ist ebendies gemeint, dass sich die Ausgesetztheit nicht in einem Thema beruhigen lässt, sondern so etwas wie eine blutende Wunde ist. Eine einfache Ausgesetztheit an Anderes wäre keine wirkliche Ausgesetztheit, denn ich könnte sie durch Thematisierung bereits mildern. In dieser iterativen Ausgesetztheit des Alterns spezifiziert Levinas sodann den Term *l'autre* und steigert ihn zu *Autrui*: Die *exposition* ist dann Ausgesetztheit an den konkreten anderen Menschen, an den jeweils „Nächstbesten“, an denjenigen, dem ich gerade jetzt gegenüberstehe. Dass ich einem personalen Anderen ausgesetzt bin, bedeutet zunächst einmal, dass ich selber verwundbar bin durch Andere.¹⁰⁵ Auch die Verwundbarkeit – *vulnérabilité* – gehört zu den bevorzugten Begriffen, die Levinas methodisch steigert. Aus der *exposition* als Verwundbarkeit durch Andere wird die spezifische Verwundbarkeit im Sinne des direkten appellativen Zugriffs des Anderen auf mich, dem ich mich nicht entziehen kann. Die Verwundbarkeit ist *Antwort* auf den Anderen und Levinas zögert nicht, sie zur *Verantwortung* weiter zu steigern. Ich stehe leiblich in dieser Verantwortung, ohne dass ich Widerstand leisten könnte und ohne dass es mein Willen wäre. In der Dauer des

¹⁰³ Ae 89 Anmerkung 1 / JdS 127f Anmerkung 38.

¹⁰⁴ Ebda.

¹⁰⁵ „Adversité ramassée dans la corporéité susceptible de douleur dite physique, exposée à l'outrage et à la blessure, à la maladie et à la vieillesse (...)“ (Ae 93) „Widrigkeit, konzentriert in der leiblichen Verfaßtheit, die empfindlich ist für den sogenannten physischen Schmerz, ausgesetzt ist der Schmähung und der Verletzung, der Krankheit und dem Alter (...)“ (JdS 132f) Die Verwundbarkeit des Alterns liegt nicht nur im Wandel und Rückgang eigener Möglichkeiten, sondern auch in den Verletzungen, die die Anderen dem Alternden zufügen können. Die offensichtlichen, mehr oder minder schwerwiegenden Herabsetzungen, die Menschen aufgrund ihres jeweiligen Alters erfahren, die Senioren, die für den gesellschaftlichen Betrieb zu langsam sind (der „Opa mit Hut“ am Steuer eines „schleichenden“ Autos), die älteren Kinder, die gerne über die jüngeren Kinder lästern, der gereifte Erwachsene (und Sozialdemokrat), der die Träume der Jugendlichen (und Kommunisten) als Illusionen belächelt. Aber auch die vielleicht bedeutsameren Phänomene, die sich weniger offen und ganz ohne irgendeine „böse“ Intention oder ein herabsetzendes Subjekt vollziehen: Wenn die eigenen Kinder etwas tun oder können, was man selbst nie mehr machen wird und nicht mehr kann; wenn Kinder und Jugendliche von den Erwachsenen ihre Grenzen gesetzt bekommen; wenn überhaupt eine Kultur ihre Praktiken und Regeln restriktiv nach Lebensaltern ausdifferenziert. Altersdiskriminierung ist nur möglich, weil es diese Verwundbarkeiten gibt. (Siehe hierzu ausführlicher Kapitel 3)

Alterns muss ich aushalten, dass der Andere mir bedeutet und mir nicht gleichgültig ist. Und auch diese Ausgesetztheit ist iterativ, weil auch die Verantwortung für den Anderen konsequent aus dem Entzug abgeleitet ist: Dass *autrui* sich mir entzieht, betrifft mich; da er sich mir entzieht, kann ich seinen Appell nicht bewältigen, ihm nicht gerecht werden, ich bleibe ausgesetzt. Die letzte Steigerungsstufe der *exposition* als Verwundbarkeit ist dann schließlich die Verwundbarkeit für die Verwundbarkeit des Anderen, resp. die iterative Ausgesetztheit meiner Ausgesetztheit an die Ausgesetztheit des Anderen, d.h. an dessen Altern. Ich führe sie im folgenden Abschnitt als Betroffenheit vom Altern des Anderen aus.

All diese sprachlich-performativen Inszenierungen, mit denen Levinas den Übergang vom eigenen Altern zu *autrui* vollzieht, sind keine Sprachspielereien, sondern Vollzüge des Alterns selbst. Sie beruhen auf der *subjectivité du vieillissement* – auf der passiven Ausgesetztheit an Anderes (2.3.1) und dem Genuss (2.3.2), die die Möglichkeitsbedingungen dieser Übergänge sind.

Dass wir sind und dass es ist; unerklärlich und Offenkundigkeit.

Philip Roth

... ich möchte irgendwas für dich sein ...

... am Ende bin ich nur ich selbst ...

Tocotronic

2.4 Das Altern des Anderen

Wenn in der Philosophie das Altern thematisiert wird, dann läuft dies am Ende zumeist auf seine Bewältigung hinaus (Kapitel 1). In Levinas' *subjectivité du vieillissement* hingegen gibt es eine subversive leibliche Intensität des eigenen Alterns, die gerade darin besteht, dass die leibliche Betroffenheit nicht bewältigt werden kann (Kapitel 2, Abschnitt 2.1). Sie ist erstens deshalb subversiv, weil sie die Bewältigungsversuche, die dem Altern seine existenzielle Spitze nehmen wollen, immer wieder in Frage stellt. Und sie ist zweitens subversiv, weil sie eine leibliche Betroffenheit vom personalen Anderen ermöglicht, die die eingeschränkte und bewältigte Betroffenheit in meinen Thematisierungen dieses personalen Anderen unterläuft. (Kapitel 2, Abschnitt 2.3).

Der personale Andere – *autrui* – ist vorab nicht genauer charakterisiert worden. In diesem Abschnitt geht es nun darum, den bei Levinas nur angedeuteten Gedanken, dass *autrui* ein Alternder ist, weiter zu entfalten: Der Andere ist immer der alternde Andere. Ausgangspunkt sind nachfolgend nicht mehr Thematisierungen des eigenen Alterns sondern solche des Alterns des Anderen¹⁰⁶, die uns auf die Spur einer besonderen leiblich-ethischen Beziehung zum alternden Anderen führen sollen.¹⁰⁷ Es geht darum, zu beschreiben, dass uns das fremde Altern auf eine intensive und nicht zu bewältigende Art und Weise berührt, die in unseren Thematisierungen seines Alterns immer schon gemildert und reduziert ist.

¹⁰⁶ Zumeist sind es ja sogar die Thematisierungen des Alterns des Anderen, durch die wir überhaupt erst auf das eigene Altern stoßen. Wir bemerken unser eigenes Altern, weil wir über das Altern eines Anderen erstaunen oder erschrecken. Und oftmals wird in der Folge die Erfahrung des eigenen Alterns auch dadurch bewältigt, dass man beruhigt feststellt, dass es dem Anderen genauso oder gar schlimmer geht.

¹⁰⁷ Wie schon beim eigenen Altern, so gilt auch hier: Wenn eine leibliche Betroffenheit durch das Altern des Anderen möglich ist und diese nicht einfach aus einem mythischen Reich des Nicht-Thematisierbaren herbeigeraunt werden soll, dann muss sie sich in der intersubjektiven Beziehung „zeigen“.

2.4.1 Das alternde Gesicht

2.4.1.1 Bewältigung und Thematisierung

In den Thematisierungen des Alterns des Anderen ist sein Altern immer schon bewältigt: Die nachsinnende Traurigkeit über die Großmutter im Altenheim ist schon eine Distanzierung vom Erleben während des Besuches; das Wissen um die den Kreislauf des Blutes sichernden Plastikröhrchen beruhigt das Erschrecken angesichts des altgewordenen Vaters im Krankenhaus; die Akzeptanz des Alterns als Normalität entschärft bereits die Berührung beim Beobachten des langsamen Treppensteigens der Mutter; die Erinnerung an den jungen Vater in meiner Kindheit holt schon etwas wieder von seiner Jugendlichkeit; die Interpretation *Sehnsucht nach dem Leben* mildert die Verstörung angesichts des Blickes der jugendlichen Mutter auf der alten Schwarz-weiß-Fotografie; das langsame Wiedererkennen seines Gesichtes von früher sediert schon die ungläubige Verwirrung bei der Begrüßung eines alten Freundes anlässlich eines Klassentreffens; ein munteres Gespräch über das schnelle „Großwerden“ der eigenen Kinder beruhigt das alltägliche Erleben ihres Älterwerdens, das auch mich über mein Altern erschrecken lässt. Die Thematisierungen des fremden Alterns, ob sie nun eher affektiv oder kognitiv oder mit Praxis – Gewohnheiten und Tätigkeiten – verknüpft sind, sie haben der Ausgesetztheit an den Anderen immer schon die dramatische Spitze genommen.

2.4.1.2 Gesicht

Andererseits aber lassen sich die Thematisierungen des fremden Alterns nicht darauf reduzieren, dieses oder jenes über das Altern des Anderen wissen und empfinden oder etwas tun zu können. Innerhalb dieser Thematisierungen ereignet sich ein athematischer Überschuss, der sich nicht einfach in einem Thema fassen lässt. Diesen Überschuss kann man mit Levinas *visage* nennen.¹⁰⁸ Er beschreibt die Beziehung zum anderen Menschen als eine spezifische Beziehung zu dessen Gesicht.

„Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir, plus nu que la nudité: pauvreté, peau à rides: trace de soi-même. Ma réaction manque une présence qui est déjà le passé d’elle-même. Passé non point *dans* le présent, mais comme une phase retenue; passé de ce présent, laps déjà perdu du vieillissement échappant à toute rétention, altérant ma contemporanéité

¹⁰⁸ Das *visage*, so wie Levinas es versteht, ereignet sich aber nicht nur in der Beziehung mit dem Anderen, insofern diese Beziehung eine Thematisierung seines Alterns ist, sondern in jeder thematischen Beziehung mit *autrui*.

avec l'autre. Il me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable. „J'ai ouvert ... il avait disparu.“
Ma présence ne répond pas à l'extrême urgence de l'assignation. Je suis accusé d'avoir tardé.¹⁰⁹

Ich entfalte das Thema nachfolgend mit einem *close reading* dieses Zitats.

Das französische *visage* wird oftmals auch mit *Antlitz* übersetzt. Durch Luthers Bibelübersetzung ist *Antlitz* im Deutschen zu einem gehobenen Ausdruck für *Gesicht* geworden. Die etymologische Herkunft des Wortes verweist uns jedoch auch auf eine ganz alltägliche Bedeutung: Das *Antlitz* ist das „Entgegenblickende“, während doch das Wort *Gesicht* primär ein „Gesehenes“ zu konnotieren scheint. Wenn Levinas selbst in deutschsprachigen Interviews vornehmlich den Term *Antlitz* verwendet, so ist dies weniger dem religiösen Hintergrund des Wortes geschuldet, als vielmehr dieser wortwörtlichen Bedeutung, die das passive Ausgesetztsein angesichts des Blicks des Anderen akzentuiert.¹¹⁰ Ich folge hier dennoch der Einschätzung und Übersetzung von Thomas Wiemer, dem Übersetzer von *Autrement qu'être*: Während der Begriff *Antlitz* doch allzu sehr zu erbaulichen oder religiösen Missverständnissen einlädt, wird der Begriff *Gesicht* der Intention von Levinas gerecht, gerade an der konkreten leiblichen Materialität des menschlichen Gesichtes die Beziehung zu einem Nicht-zu-Bewältigenden zu entziffern.¹¹¹

Wenn also im obigen Zitat von *visage* die Rede ist, dann ist damit zunächst durchaus auch das konkrete sichtbare Gesicht des Anderen – das „Entgegenblickende“ – gemeint. Doch wird zu zeigen sein, dass Levinas' Begriff des *visage* gerade dadurch bestimmt ist, die sichtbare Plastizität des Gesichts zu durchbrechen. An diesem Punkt geht er deutlich über die Phänomenologie hinaus, weswegen die methodische Charakterisierung seines Vorgehens als „Phänomenologie des Antlitzes“ missverständlich und unzureichend ist.

„Wenn Sie eine Nase, Augen, eine Stirn, ein Kinn sehen und sie beschreiben können, dann wenden Sie sich dem *Anderen* wie einem Objekt zu. Die beste Art, dem *Anderen* zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken.“¹¹²

¹⁰⁹ Ae 141. „Die Enthüllung des Gesichts ist Nacktheit – Un-Form – Selbstaufgabe, Altern, Sterben; nackter als die Nacktheit: Armut, runzlige Haut; runzlige Haut: Spur ihrer selbst. Meine Reaktion verfehlt eine Anwesenheit, die bereits die Vergangenheit ihrer selbst ist. Vergangenheit keineswegs *in* der Gegenwart, sondern so etwas wie eine einbehaltene Phase; Vergangenheit *dieser* Gegenwart, schon verlorengegangener Zeit-lauf des Alterns, das jeder Retention entgeht und meine Gleichzeitigkeit mit dem Anderen untergräbt. Er hat mich verlangt, bevor ich gekommen bin. Unaufholbare Verspätung. „Ich öffnete ... er war verschwunden.“ Meine Anwesenheit entspricht nicht der äußersten Dringlichkeit der Vorladung. Ich bin angeklagt, weil ich zu spät gekommen bin.“ (JdS 199)

¹¹⁰ In dem Film *Liebesweisheit – Emmanuel Levinas, Der Philosoph des Anderen*, von Henning Burk und Christoph von Wolzogen, in der Reihe *Philosophie heute*, WDR 1990, hebt Levinas hervor, dass *Antlitz* genauso wie *visage*, aber anders als *Gesicht* eine schöne und passende Verbalisierung erlaubt: *antlitzen*. Der Andere litzt mich an.

¹¹¹ Vgl. JdS 43, Anmerkung L von Thomas Wiemer.

¹¹² Levinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches* (Sigle nachfolgend EU), Wien 1992, S.64.

Levinas bezieht sich hier auf eine ganz alltägliche Erfahrung mit dem Gesicht des Anderen: Das, was mir entgegenblickt, kann ich nicht vollends mit meinem Blick erfassen. Dieser exemplarische Focus auf das konkrete menschliche Gesicht bedeutet aber nicht, dass die Beziehung zum *visage*, so wie Levinas sie versteht, nur ausgehend von dem konkreten Gesicht des Anderen möglich ist. Gerade weil das Gesicht nicht reduzierbar ist auf seine plastische Form und Sichtbarkeit, kann es mich z.B. auch ausgehend von der Sichtbarkeit eines vor Gram und Trauer gebeugten Rückens betreffen: Der Rücken des Leidenden blickt mir auf eine Art und Weise entgegen, die ich nicht vollends mit der Wahrnehmung und Beschreibung seiner Form oder seiner Größe, seiner Bekleidung oder seiner Narben erfassen kann.¹¹³ Entsprechend ist auch mit der durchgängig in *Autrement qu'être* wiederkehrenden Rede von der menschlichen *Haut* nicht nur die Gesichtshaut gemeint.¹¹⁴ Der Begriff *visage* funktioniert wie eine Verdichtung für die gesamte Leiblichkeit des Anderen, die nicht nur sichtbar ist, sondern darüberhinaus mein Sehen durch ihren Ausdruck stört.¹¹⁵

2.4.1.3 Altern

„Le dévoilement du visage est (...) vieillissement (...)“: Dass die Enthüllung des Gesichts *Altern* ist, bedeutet, dass das Altern des Anderen ein zeitliches Geschehen (1) des Entzugs (2) ist.

(1) Die Enthüllung des Gesichts ist ein zeitliches *Geschehen* und nicht die Enthüllung eines so oder so aussehenden Gesichtes: Die Enthüllung *ist* Altern. Diese eigentümliche Formulierung verweist auf die Verbalität von *sein*. Es geht nicht um das Substantiv eines Enthüllten, nicht um den Anderen als Seienden oder um sein Gesicht als Seiendes, nicht um den Anderen als Thema, sondern um den zeitlichen Verlauf– „das“ *sein* – des Enthüllens selbst.¹¹⁶ Die Beziehung zum Gesicht des Anderen ist eine Dauer, ein sinnlich-

¹¹³ Siehe hierzu Levinas' Bemerkung zu Wassili Grossmanns *Leben und Schicksal* in EN 243f / ZU 275f. Und denkbar ist ebenfalls, dass mich beim Lesen eines Buches das Gesicht seines Autors in diesem Sinne berühren kann.

¹¹⁴ Vgl. z.B. die Bemerkungen zur *caresse* – Liebkosung, Ae 143f / JdS 202.

¹¹⁵ Das Entgegenblicken des *visage* steht so für das gesamte Ausdrucksgeschehen der Leiblichkeit des Anderen, wie in einer partikularisierenden Synekdoche der Teil für das Ganze steht (Ich sage „unter meinem Dach“ für „in meinem Haus“).

¹¹⁶ Levinas rechnet Heidegger den Verdienst zu, die Verbalität des *seins* wieder entdeckt zu haben. Ein Cello *ist* ein Cello, das bedeutet auch, es ist das zeitliche Sich-Vollziehen eines Klanges, und nicht nur der zeitlose Gegenstand Cello. Anders als Heidegger aber ist Levinas auf der Spur hier mitklingender anderer, nicht-ontologischer, d.h. ethischer Klänge (Vgl. Ae 67ff / JdS 96ff). Das Altern ist als leibliches Geschehen nicht

leiblich erfülltes Geschehen in der Zeit, in das ich selbst involviert bin. Sie ist nicht die Beziehung zu einem Thema, über das ich vom Standpunkt eines Beobachters oder des erkennenden, alterslosen Subjekts verfüge. Hier wird kein Altern thematisiert, nicht das eigene und nicht das des Anderen. Ich *bin* in der Beziehung zum Altern des Anderen.

(2) Doch ist dieses Geschehen ein *Entzugsgeschehen*. Phänomenologisch betrachtet ist eine Enthüllung immer die Ver-Gegenwärtigung von *Etwas*, gemäß der mir dann auch das Gesicht des Anderen in der Gegenwart eines Themas erscheinen würde. Hier aber ist die Enthüllung keine Ver-Gegenwärtigung, sondern sie ist als Altern bestimmt. Man darf den Begriff hier also nicht in einem phänomenologischen Sinne verstehen, als ob mir das *visage* wie ein gegenständliches *Etwas* gegenwärtig wäre. Dass die Enthüllung des Gesichts hier als Altern bestimmt ist, besagt *per definitionem*, dass eine besondere Art und Weise des Enthüllens gemeint ist. Diese besondere Modalität beschreibt Levinas dementsprechend an anderer Stelle als „par-delà le dévoilement“ („jenseits der Enthüllung“) und als „une présence énorme et le retrait de cette présence“.¹¹⁷ Dass die Enthüllung des Gesichts des Anderen *Altern* ist, bedeutet also, dass sie ein Entzugsgeschehen enthüllt, dass sie enthüllt, wie sich der Andere aus meiner Gegenwart zurückzieht. Das leibliche intersubjektive Geschehen des Alterns, so wie es hier bestimmt ist, ist also nicht nur keine Thematisierung des Alterns des Anderen, es ist noch nicht einmal eine athematische *Gegenwart* seines Alterns. Es ist das Altern des Anderen als sein Verlassen meiner Gegenwart. Es ist radikaler Verlust, wie ein Loch im *sein*¹¹⁸, und nicht einmal meine Gegenwart seines Mich-Verlassens. Der Term *Altern* steht hier für den Rückzug des Anderen – sein Vergehen – innerhalb meiner Beziehung zu ihm.

Im thematischen Erschrecken über das gealterte Gesicht des Vaters oder in der Freude über die sich entwickelnden Gesichtszüge der eigenen Kinder verändert sich – *alteriert* – das Gesicht des Anderen: Die Gegenwart seiner Plastizität wird durchbrochen. Aber ich stoße dabei nicht auf ein verändertes Gesicht, dessen Aussehen, Züge und Mimik mir gegenwärtig sind, so wie mir das Gesicht vor der Veränderung gegenwärtig war. Ich stoße auf den Entzug einer Gegenwart, es erscheint kein verändertes Gesicht. Ein doppeltes *Alternieren*: Eine Alternanz zum einen zwischen dem sichtbaren Gesicht und dem Überschuss einer Veränderung, und zum anderen zwischen der außergewöhnlichen

nur sinnlich-erfüllter Seinsvollzug, sondern auch das Geschehen eines Verlierens, das weder *ist* noch *nicht ist*, dritter Term zwischen Sein und Nichts.

¹¹⁷ Ae 143, „eine außergewöhnliche Gegenwart und das Sich-Zurückziehen dieser Gegenwart“ (JdS 202).

¹¹⁸ Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zum Denken des Seinsvollzuges – der Verbalität des *seins* – in Heideggers Ontologie.

Gegenwart des Anderen und seines Rückzuges aus dieser Gegenwart. Und entsprechend auch ein *Altern* im doppelten Sinne: Altern zum einen als zeitliches Geschehen, insofern das Gesicht des Anderen sich verändert, und Altern zum anderen als Enthüllung eines Entzugs, insofern das veränderte Gesicht schon an mir vorübergegangen ist.¹¹⁹

Die These, dass die Enthüllung des Gesichts des Anderen *Altern* ist, bedeutet also nicht, dass diese Enthüllung die ver-gegenwärtigende Thematisierung eines gealterten Gesichts ist. Der Andere ist für mich nicht deshalb ein alternder Anderer, weil er diese oder jene sichtbare Alterserscheinung bzw. Veränderung zeigt. Er ist ein alternder Anderer, weil sich in meiner Beziehung zu ihm eine alternierende Veränderung seines Gesichtes – seiner Leiblichkeit – vollzieht. *Meine* Beziehung zu *dir* ist die leibliche Nähe deines Alterns, insofern du dich von mir zurückziehst – an mir vorbeigehst und an mir vorübergegangen bist. Unaufhaltsam gehst du deinen Weg durch die Zeit, ohne dass ich dich fassen oder halten könnte.

2.4.1.4 Runzlige Haut

„Le dévoilement du visage est (...) peau à rides (...)“: Nach dem bisher Ausgeführten ist klar, dass auch das hier verwendete Bild der *runzligen Haut* nicht auf seine thematischen Bedeutungen reduziert werden kann. Wenn die beste Art, dem Anderen zu begegnen, darin liegt, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken, dann liegt sie sicherlich auch darin, seine Falten gar nicht wahrzunehmen. Wieder lautet die Formulierung ja auch nicht: „Die Enthüllung des Gesichts des Anderen ist die Enthüllung seiner runzligen Haut“, sondern: „Die Enthüllung des Gesichts des Anderen *ist* runzlige Haut“. Die *runzlige Haut* ist ein sehr passendes, mehrdeutiges Sinnbild sowohl für das Altern des Anderen, insofern es sich thematisieren lässt, als auch für das Altern, so wie es sich als ein zeitliches Sich-Entziehen des Anderen vollzieht.

Auf der Ebene des Themas ist die *runzlige Haut* ebenso wie das ergraute Haar eines der markantesten Anzeichen für das physische Altern. In biologischer Hinsicht steht sie für das altersbedingte Austrocknen und den zunehmenden Elastizitätsverlust der menschlichen Haut. In Kunst und Literatur ist sie eine beliebte Allegorie für Themen wie Vergänglichkeit oder Weisheit. Genauso wird sie oftmals auch als eine Art Spiegelbild individueller Lebensgeschichte verstanden: Die Leidenschaften – Glück und Traurigkeit –

¹¹⁹ Zusammen gehören also nicht nur Altern und Alterieren (vgl. Abschnitt 2.3), zu ihnen gesellt sich auch noch das Alternieren.

haben sich in das Gesicht eingekerbt, schreibt Balzac in *La femme de trente ans*. Bei M. Serres ist die *runzlige Haut* im Wortsinn Bio-Graphie – eine leibliche Einschreibung des gelebten Lebens. Im Text von Levinas funktioniert der Term *runzlige Haut* auf der thematischen Ebene wie eine partikularisierende Synekdoche: Sie ist wie das *visage* ein besonders markantes Kennzeichen für die menschliche Leiblichkeit und deren Dauer, das Altern, womit sie stellvertretend für das Ganze der Leiblichkeit des Alterns steht. Alle diese Thematisierungen schreiben der *runzligen Haut* eine Ver-Gegenwärtigung zu, d.h. sie machen mir eine Bedeutung präsent und erlauben mir, dieses oder jenes über das Altern des Anderen zu wissen. Dazu gehören auch die einen angesichts der gealterten Haut erfassenden Gefühlszustände wie Trauer, Mitleid, Erschrecken, Angst oder gar Ekel.

Gleichzeitig aber, und das macht sie hier als Sinnbild so passend, ist sie auch ein leiblich-konkretes Bild für das athematische Entzugsgeschehen des *visage*. So wie eine runzelige Haut ihre eigene Vergangenheit als Abwesenheit mit sich trägt, ohne dass diese doch noch sichtbar werden könnte, so erscheint im *visage* der Andere nur insofern er sich entzieht und ohne dass er vergegenwärtigt werden könnte. Ausgehend von einer beliebigen Thematisierung des Alterns eines Anderen lässt sich das wie folgt beschreiben. Wenn ich das gealterte Gesicht des Anderen entdecke und darüber erschreke, oder auch wenn ich die Herausbildung der jugendlichen Züge im Gesicht des ehemaligen Kindes bestaune, so enthüllt sich mir doch *darüber hinaus* auch ihr *visage* wie eine *runzelige Haut*, als eigentümliches Blinken eines changierenden Gesichtes, das aber nicht zu einem Standbild wird, sondern sich meinem Erfassen entzieht.

„L'apparoir est percé par la jeune épiphanie – par la beauté – encore *essentielle* – du visage, mais aussi par cette jeunesse comme déjà passée dans cette jeunesse : *peau à rides, trace d'elle meme* : forme ambiguë d'une suprême présence assistant à son apparoir, percant de jeunesse sa plasticité, mais déjà défaillance de toute présence, moins qu'un phénomène, déjà pauvreté qui cache sa misère et qui m'appelle et m'ordonne.“¹²⁰

Ich brauche einen Moment, bis ich erkenne, dass die vor mir stehende Person ein alter Freund von früher ist, den ich lange nicht mehr gesehen habe. In seinem gealterten Gesicht erscheint eine alternierende Zweideutigkeit, sein junges Gesicht, das sich schon zurückzieht, sein Gesicht von früher, das ich doch nicht zu fassen bekomme. Im Moment des Wiedererkennens hat sich dann die Plastizität seines gealterten Gesichts wieder über das *visage* gelegt. Dass die Enthüllung des *visage runzlige Haut* ist, bedeutet also, dass das

¹²⁰ Ae 144f. „Das Erscheinen wird durchbrochen durch die junge Epiphanie. Durch die – noch essentielle – Schönheit des Gesichts, aber auch durch jene Jugend, die als solche, die in dieser Jugend schon vergangen ist: runzlige Haut, Spur ihrer selbst: zweideutige Form einer höchsten Präsenz, die ihrem Erscheinen beisteht, die durch jugendliche Frische ihre Plastizität aufbricht, aber schon Versagen jeglicher Präsenz ist, weniger als ein Phänomen, schon Armut, die ihre Not verbirgt und die mich ruft und mir gebietet.“ (JdS 203f)

wahrgenommene gealterte Gesicht sich in dieser Wahrnehmung verändert, hin zu einer alternierenden Bewegung von Gegenwärtigkeit und Rückzug: Gegenwärtigkeit einer jüngeren, glatteren Haut, die sich aber meinem Erfassen entzieht. Nur für einen ganz kurzen Moment habe ich das ungewisse Gefühl, „unter“ oder „hinter“ dem gealterten Gesicht des Freundes sein mir bekanntes jüngeres Gesicht wiederzuerkennen, doch da ist es auch schon wieder verschwunden.

Anders also als in einer Erinnerung an das frühere Gesicht oder anders als angesichts eines alten Fotos, wo das frühere Gesicht in die Gegenwart zurückgeholt werden kann, ist in der Enthüllung des *visage* das glattere Gesicht nur in seinem Verschwinden anwesend. Die Jugend, die sich hier zeigt, ist vergangen; aber vergangen eben nicht nur insofern, als die thematisierte *runzlige Haut* auf die ehemalige, glattere und jüngere Haut verweisen würde, sondern insofern diese Jugend im Moment der Enthüllung des *visage* schon vergeht. Die Jugend, die hier einbricht, ist vergangen, weil sie sich im jeweiligen Moment ihres Einbruchs entzieht, und nicht nur weil sie aus der Perspektive einer thematisierenden Reflektion außerhalb dieses Momentes der Enthüllung liegt.

Die *runzlige Haut* ist ein verdichtender Term für die gesamte thematische und athematische Leiblichkeit des Anderen. Jede Thematisierung seines Alterns – die Wahrnehmung seines ergrauten Haares, seines müden und desillusionierten Blickes sowie des sich entwickelnden Sprachvermögens beim Kind oder der verstörenden Veränderungen beim pubertierenden Jugendlichen – können Anlass sein für eine Enthüllung des *visage* des Anderen – Enthüllung *wie* eine *runzlige Haut* – und mich hineinstürzen in die doppeldeutige Nähe zu seinem Altern als ein Vorübergegangensein.

Diese Nähe ist aber kein zusätzliches thematisches Wissen über das Altern des Anderen, so als würden sich hier tiefe Geheimnisse endlich offenbaren. Es kommt in diesem Moment des Alternierens nicht zu einem festgestellten Thema. Die Nähe des Vorübergegangenseins ist ethische Nähe. In dem hier hinzugenommenen Zitat zur *jugendlichen Frische* ist im letzten Nebensatz genauso wie im letzten Satz des Ausgangszitats der später noch auszuführende ethische Appellcharakter des *visage* angesprochen: Die Zweideutigkeit einer sich mir entziehenden Gegenwart des Anderen, sein Vorübergegangensein – ein Verlassen und eine Verlassenheit des Anderen – lassen mich nicht unberührt.

2.4.1.5 Spur ihrer selbst

Im Fortgang des obigen Ausgangszitats wird die *runzlige Haut* sodann als „trace de soi-même“ („Spur ihrer selbst“) bestimmt. Eine Spur ist zunächst ein hinterlassenes Zeichen: Etwas oder jemand ist dagewesen und hat sie zurückgelassen. Das gealterte Gesicht kann in seiner Thematisierung wahrgenommen werden als die Spur des vorher dagewesenen jüngeren Gesichts, so wie der Fußabdruck im Schnee als Spur einer vorhergehenden Berührung durch einen Fuß interpretiert werden kann. So verweist der Begriff der Spur schon in seiner thematischen Bedeutung auf eine spezifische Zeitlichkeit: Die Spur ist eine Verbindung von Gegenwart und Vergangenheit, die es mir erlaubt, ein Vergangenes in die Gegenwart zu holen, d.h. es zu thematisieren. In diesem thematischen Sinne hat die Spur den Charakter eines Zeichens¹²¹: Sie bezeichnet eine Vergangenheit. Entscheidend dabei ist, dass ich in meiner thematischen Wahrnehmung des gealterten Gesichts des Anderen als Zeichen diesem von mir ausgehend eine Bedeutung gebe. Wäre das Altern des Anderen nur eine solche „Zeichen-Spur“, dann gäbe es keine eigenständige Bedeutung dieses Alterns, die nicht von mir ausgeht. Meine Erkenntnis und mein Empfinden, dass er gealtert ist, wäre nichts weiter als meine Konstruktion. In zeitlicher Hinsicht bedeutet das, dass der Andere nur der Andere in meiner Gegenwart und seine Vergangenheit nur eine Vergangenheit in meiner Gegenwart ist. Hinzu kommt weiter, dass der Zeichencharakter der Spur dazu anregt, sie auf eine Beweisgrundlage zu reduzieren: Die Gegenwart der Spur hat dann den Sinn, eine Vergangenheit zu beweisen. Die Bedeutung der *runzlige Haut* erschöpft sich im Beweis der Vergangenheit eines gelebten Lebens, das gealterte Gesicht im Beweis der vergangenen Existenz einer Jugend, ganz so wie die aufgefundene DNA dazu da ist, den Aufenthalt ihres Trägers am Tatort zu beweisen. Reduziert man das Altern des Anderen auf diesen Zeichencharakter einer Spur, dann wird man dem rätselhaften Alternieren von Sinn im *visage* nicht gerecht, das keinesfalls als Beweisgrundlage taugt. Aufgrund dieser Schwächen einer jeden Thematisierung, die die Spur immer auf ihren Zeichencharakter reduziert, beharrt Levinas auf einer spezifischen athematischen Dimension der Spur: Die Spur, die über ihren Zeichencharakter hinausgeht, ist die „Spur

¹²¹ In einem Aufsatz erhellt Levinas den Begriff der Spur ausführlicher durch ihre Unterscheidung vom Zeichen: „La trace n’est pas un signe comme un autre. Mais elle joue aussi le rôle du signe. Elle peut être pripour un signe.“ (DEHH 278. „Die Spur ist nicht ein Zeichen wie jedes andere. Aber sie hat auch die Funktion des Zeichens. Sie kann als Zeichen gelten.“ SdA 230) Umgekehrt bedeutet das: Die Spur ist auch mehr als nur ein Zeichen. Das gealterte Gesicht des Anderen ist nicht nur ein Zeichen für Alter, gelebtes Leben oder vergangene Jugend, es erschöpft sich nicht darin, auf dahinter verborgene Bedeutungen – Latenzen oder Negationen – zu verweisen.

ihrer selbst“.¹²² Im französischen *trace* erklingt anders als im deutschen *Spur* die dynamische Bewegung von *tracer* als ein Aufriss oder Aufreißen mit. Als eine solche *trace* ist die *runzlige Haut* das Aufreißen einer Zeitlichkeit und nicht die statische Beziehung einer Gegenwart zu einer Vergangenheit oder die geschlossene Bewegung eines Wiedereinholens der Vergangenheit in eine Gegenwart. *Trace* ist nicht die „Zeichen-Spur“ von etwas *Anderem*, das in einer erinnerbaren und zurückholbaren Vergangenheit liegt, sondern *Spur ihrer selbst*.

Das Altern des Anderen als *trace* ist die Veränderung seines Gesichts innerhalb der Enthüllung des *visage*, ohne dass ein verändertes Gesicht in meine Gegenwart tritt, und eben dadurch nicht der zeichenhafte Verweis auf andere frühere Gesichter des Anderen. Sie ist *Spur ihrer selbst*, weil das, was sich mir im Alternieren von Gegenwart und Entzug des *visage* zeigt, nicht mehr ist als ein Zipfel oder ein Hauch von etwas, das schon vorübergegangen ist.¹²³ Und eben weil mir das Altern des Anderen auf diese Weise entgeht, kann es eine Bedeutung haben, die nicht von mir ausgeht.

¹²² An anderen Stellen (AE 148f / JdS 209) spricht Levinas auch von der „*trace perdue dans une trace*“ („Spur, die verloren ist in einer Spur“), der „*trace d'une absence*“ („Spur einer Abwesenheit“), der Spur als „*l'ombre d'elle même*“ („Schatten ihrer selbst“) oder (Ae 150 / JdS 211) der „*trace dans la trace d'un abandon*“ (der „Spur in der Spur eines Verlassens“ und der „*trace expulsée dans la trace*“ („Spur, die aus der Spur vertrieben ist“). Alle diese Formulierungen eint das Bestreben, einen radikalen Anachronismus, eine unaufhebbare Ungleichzeitigkeit ausdrücken zu wollen. Wir haben es hier mit einer doppelten Abwesenheit oder besser, mit einer Iteration von Abwesenheit zu tun: Das, was als Abwesendes „da“ ist, ist selbst schon wieder abwesend. Entscheidend ist, dass das *visage* als Spur nicht Spur von etwas ist, dass es nicht in einer Bedeutung zur Ruhe kommt, sondern immer weiter vergeht.

¹²³ Levinas spricht von einer spezifischen „Schmalheit“: „*Cette minceur n'est pas un infinitésimal de la quantité, d l'épaisseur. Minceur déjà réduite à l'alternance de sens; ambiguïté du phénomène et de sa défection (...)*“ (Ae 143) „Diese Schmalheit ist nicht ein Infinitesimalwert der Quantität, der Dicke. Schmalheit, die bereits reduziert ist auf ein Alternieren von Sinn; Zweideutigkeit des Phänomens und seines Ausbleibens (...).“ (JdS 201)

2.4.1.6 Die Vergangenheit des Anderen

Dass die Enthüllung des *visage* Altern ist, bedeutet, dass meine Beziehung zum Altern des Anderen auf eine ganz spezifische Weise zeitlich strukturiert ist. Die Spur ihrer selbst impliziert eine spezifische Form von Vergangenheit. „Ma réaction manque une présence qui est déjà le passé d’elle-même.“

Es geht hier um den Begriff einer absolut vergangenen Vergangenheit, die zu unterscheiden ist von einer Vergangenheit, die in einer Gegenwart eingeholt oder erinnert werden kann. Wenn ich mir angesichts des gealterten Gesichts des Anderen seine schon gelebte Zeit vergegenwärtigen oder mich an seine früheren Gestalten und Gesichter erinnern kann, dann handelt es sich dabei um eine Vergangenheit *in* meiner Gegenwart. Die Vergangenheit ist gemildert dadurch, dass sie in meiner Gegenwart präsent ist. Sie ist schon nicht mehr *derart* vergangen und sie ist *von mir* thematisierte Vergangenheit.

Eine absolut vergangene Vergangenheit ist dagegen eine Vergangenheit als Vergangenheit: Eine Vergangenheit, die nie in eine Gegenwart gelangt. Meine Beziehung zum *visage* des Anderen ereignet sich als Beziehung zu einer solchen Vergangenheit. Sein sich veränderndes Gesicht gelangt nicht in meine Gegenwart, als *visage* war es weder vor der Veränderung in meiner Gegenwart noch gelangt es nachher dort hinein. Die Plastizität des gealterten Gesichts des Anderen wird gestört durch ein alternierendes Blinken von Gegenwart und Entzug, das auch nach der Störung in der zurückgekehrten Plastizität des Gesichts nicht gegenwärtig wird. Das Altern des Anderen ist hier die Vergangenheit seines absolut vergangenen Vorübergegangenseins.

Sein Vorübergegangensein hat sich nicht einmal in einer athematischen leiblichen Gegenwart ereignet, die später ver-gegenwärtigt oder erinnert werden könnte, sondern das, was in der Alternanz von Gegenwart und Entzug des *visage* „da“ war, kann nicht anders da sein als eben so. Die Vergangenheit deines Vorübergegangenseins – die jüngere glatte Haut, die frühere Leidenschaft – ist so sehr da, wie sie nur da sein kann, als ein Sich-Zurückziehendes. Aber die Vergangenheit des Anderen betrifft uns. Es ist mir nicht gleichgültig, was dir widerfahren ist. Ich suche im Gesicht des Anderen noch etwas, was doch schon da ist, so sehr es nur da sein kann.¹²⁴

So besteht die Vergangenheit des Anderen für mich aus weitaus mehr als nur den Stationen und Ereignissen seines Lebens, aus mehr als nur seinen vergangenen Gestalten und

¹²⁴ Vgl. die Bemerkungen zur *caresse* (Liebkosung), Ae 143f / JdS 202.

Gesichtern, die ich mir vergegenwärtigen kann: Die Vergangenheit des Anderen ist sein Vorübergegangensein in jedem Augenblick meines intersubjektiven Lebens. Der Andere altert einfach immer weiter: Womit aber nicht die thematische Binsenweisheit gemeint ist, dass der Andere weiter altert, insofern er unweigerlich immer mehr Lebensjahre anhäuft, sondern die spezifische Struktur meiner gelebten Beziehung zu seinem *visage*: Er altert immer weiter, insofern er sich in dieser konkreten Beziehung meinem vergegenwärtigenden Zugriff immer auch entzieht, nie ist er gleichzeitig mit mir, sondern immer voraus. So stehe ich in jedem Moment meines intersubjektiven Lebens in einer besonderen Nähe zum Altern des Anderen, unabhängig davon, ob mir diese Nähe thematisch wird oder nicht. Weil sie aber eine Ungleichzeitigkeit, eine „unaufholbare Verspätung“ ist, kann sie nicht von mir bewältigt werden. Hier bleibt gegenüber dem Anderen strukturell etwas offen, ohne dass die Nähe doch bewiesen werden könnte. Die absolute Vergangenheit kann nicht ins Licht der Gegenwart gezogen werden kann. Vom Standpunkt des sicheren Wissens aus ist und bleibt die Vergangenheit des Anderen rätselhaft und ereignet sich in einer Modalität des „peut-être“¹²⁵. Was sich in der Dunkelheit ereignet, muss den Preis der Helligkeit zahlen. Ein leichtes Erschrecken über das gealterte Gesicht des Vaters; Erschrecken, in dem sich sein Gesicht verändert; als ob seine Jugend sich zeigen will und es doch nicht vermag; irgendetwas geschieht hier und entzieht sich doch, aber nicht ohne mich zu betreffen; ich bin zu spät für ihn, längst ist er vorübergegangen und altert weiter; rätselhaftes Geschehen, über das ich auch im Nachhinein keine Gewissheit erlange.

2.4.1.7 Vorladung und Betroffenheit

„Ma présence ne répond pas à l’extrême urgence de l’assignation. Je suis accusé d’avoir tardé.“ Meine athematische Beziehung zum Altern des Anderen, die Verspätung gegenüber seinem Vorübergegangensein, ist nicht nur ein gleichgültiges Entzugsgeschehen, sondern Aufforderung und Betroffenheit. Sie ist nicht nur Nicht-Wissen sondern auch ethisches Geschehen. Meine Verspätung ist eine Verspätung gegenüber einer „Vorladung“ des Anderen. Nicht nur habe ich die Tür geöffnet und er war verschwunden, nicht nur zweifle ich daran, ob überhaupt jemand geklingelt oder ein geklopft hat¹²⁶, darüber hinaus lässt mich dieses Geschehen auch nicht unberührt. Was, wenn nun wirklich jemand da gewesen

¹²⁵ DEHH 292 / SdA 247.

¹²⁶ Vgl. DEHH 286ff / SdA 240ff.

ist? Und für meine Verspätung gegenüber dieser „Vorladung“ bin ich nun sogar „angeklagt“. Die Terme „assignation“ und „accuser“ sind dabei nur zwei von vielen mehr oder weniger drastischen Begriffen, die Levinas anbietet, um dieses doppeldeutige, athematische Geschehen von Aufforderung und Betroffenheit begrifflich einzufangen: Vorladung, Beunruhigung, Bedeutung, Ruf und Gebot, Anspruch, Bitte, Anklage, Geisel, Berührung, Betroffenheit, Erwachen, Berührung, Angehen, Nicht-Gleichgültigkeit. Die Vielfalt der um das Signifikat kreisenden Signifikanten zeugt von den Mühen und Grenzen der Thematisierung eines Athematischen: Das spur- und rätselhafte Enthüllungsgeschehen des Alterns des Anderen kommt nicht in der Gewissheit eines Zeichens zur Ruhe. Die verwendeten Signifikate sind doppeldeutig, weil sie jeweils in Richtung *meine Betroffenheit* als auch in Richtung *Aufforderung durch den Anderen* auszulegen sind. So ist das *Erwachen* zugleich ein *Erwecken* und die *Unruhe* zugleich eine *Beunruhigung*, die „Vorladung“ meint das *Vorladen* wie das *Vorgeladen-sein* und die „Anklage“ das *Anklagen* und das *Angeklagt-sein*.¹²⁷ Entscheidend ist, dass das intersubjektive Geschehen der Enthüllung des Alterns des Anderen insofern als *ethisch* zu denken ist, als hier vom Entzug des Anderen etwas ausgeht, was mich nicht gleichgültig lässt. Das Altern des Anderen berührt mich, es fordert mich auf und betrifft mich. Dies ist die zentrale These dieses Kapitels, die noch genauer zu konturieren und zu profilieren ist.

Die Trauer, das Weinen, das Schluchzen, das Beben und Erzittern des Leibes auf der Beerdigung einer geliebten Anderen; in der Kapelle, auf dem langen Weg zum Grab, an der offenen Grube: Inmitten all der Ausgesetztheit immer wieder die Frage, warum es mir so geht wie es mir jetzt geht; der lastende Verdacht, ich beweinte nur mein eigenes, mir drohendes Schicksal, mich ergriffe doch vor allem der Schmerz meines eigenen Alterns; und zugleich der Gedanke daran, dass ich womöglich doch ihrem Altern und Sterben ausgesetzt war und bin...

¹²⁷ Im Französischen wird diese Doppeldeutigkeit besonders an der Formulierung *Le visage d'Autrui me regarde* deutlich: Das Gesicht des Anderen sieht mich an und geht mich an.

2.4.2 *Lass mich in meinem Altern nicht allein*

2.4.2.1 Athematizität

Meine Beziehung zum Altern des Anderen erschöpft sich nicht in den thematischen Beziehungen, die ich zu seinem Altern haben kann. Sie ist darüber hinaus Beziehung zu seinem *visage* und damit ethische Berührung. Alles, was ich in meinen kognitiven und affektiven Thematisierungen über das Altern des Anderen und meine Beziehung zu ihm wissen kann, ist nicht das letzte Wort. Das athematische Geschehen ist bestimmt durch eine spezifische ethische Nähe zum alternden Anderen, die in den Thematisierungen immer schon bewältigt ist. In dem Wissen, dass der Andere altert, so wie wir eben alle altern müssen, bin ich bereits auf Distanz gegangen zum ethischen Geschehen.¹²⁸ In der Wahrnehmung seiner grauen Haare, seiner Erschöpfung oder seinem jetzt schon so erwachsen wirkenden Gesicht bin ich der Vorladung und Betroffenheit bereits entronnen. Und auch in den informierten Empfindungen, die ich vom Altern des Anderen haben kann, wenn ich traurig bin über sein Vergehen oder mich an seiner Entwicklung erfreue, habe ich schon einen ersten Sicherheitsabstand zum ethischen Geschehen gewonnen. Natürlich lässt sich die ethische Berührung selbst – wie alles andere auch – thematisieren, so wie es hier und jetzt gerade geschieht. Doch auch in einer philosophischen oder alltäglichen Thematisierung der Berührung ist die Nähe zum Anderen gemildert, sie ist nicht mehr die Nähe der Berührung selbst.

Dies liegt daran, dass die Empfindung auch eine athematische, uninformierte Dimension hat. Die athematische Berührung durch das Altern des Anderen ist eine Empfindung, insofern diese unklar und ungeklärt ist. Die Berührung *ist* Empfindung in dem Sinne, dass sie nicht die immer auch mögliche Empfindung dieser Berührung ist, in der ich das Geschehen der Berührung bereits thematisiert habe, d.h. in der ich informiert bin und einen ersten minimalen Abstand gewonnen habe. Das Altern des Anderen berührt mich daher nicht nur thematisch, nicht etwa nur deshalb, weil ich empfinden, wahrnehmen und erkennen kann, was die Zeit mit ihm gemacht hat. Die Berührung, die mich beim Anblick

¹²⁸ Vgl. Ae 143f / JdS 199f. *Die wiedergefundene Zeit* ist die bewältigte Zeit, so wie die Thematisierung des Alterns bereits seine Bewältigung ist. Prousts Marcel ist auf der Matinee – vor allem zu Beginn aber dann auch wiederholt im weiteren Verlauf – erschüttert darüber, was die Zeit mit seinen Bekannten von früher gemacht hat. Doch in den Momenten, in denen er genau dieses Altern der Anderen zu thematisieren vermag, hat er die ethische Erschütterung bewältigt. Die Bewältigung des Alterns wird schließlich sogar den Sinn seines Lebens und seines künstlerischen Werkes ausmachen. (Proust, Marcel: *Die wiedergefundene Zeit*, Frankfurt a. M. 1984, S. 331ff)

alter Fotos ergreifen mag, diese Traurigkeit über das schnelle Vergehen der Zeit, ist nicht einfach nur meine thematische Empfindung, in die ich aufgrund einer eigenen Erkenntnis oder Information geraten kann. Darüber hinaus betrifft mich das Altern des Anderen immer noch weitaus direkter, weil ich in der Empfindung auch der Athematizität seines Vorübergegangenseins ausgesetzt bin, der ich nicht in der Informiertheit eines Themas habhaft werden kann. Die zeitliche Dauer seines Alterns entzieht sich mir und es ist dieser Entzug, der an mir nagt, bevor er Erkenntnis oder informierte Empfindung wird. Gerade die Athematizität eines Sich-Entziehens, die Unmöglichkeit, das Altern des Anderen zu bewältigen, macht die ethische Berührung aus. Es ist sein Verlassen, das berührt. Der Andere geht vorüber, ohne dass ich ihn in meinem Thema halten könnte. Er altert, ohne dass ich irgendetwas dagegen zu tun vermag. Aber dies eben nicht im thematischen und distanzierten Sinne einer empirischen Binsenweisheit von der Unhintergebarkeit des Alterns des Anderen und aller Menschen, sondern in der athematischen Direktheit eines Vollzugs. Man kann die Direktheit der athematischen Berührung auch so ausdrücken, dass es dabei nicht zu einem thematischen *Was* der Berührung, sondern nur zum Vollzug eines *Dass* kommt: Das Altern des Anderen berührt mich nicht, weil mir plötzlich klar geworden wäre, dass er sich mir entzieht und dass er gealtert ist, sondern es berührt mich, *dass* er mich und die Welt verlässt und verlassen ist, *dass* ich ihn verliere und er verloren ist, *dass* er vorübergeht und ich ihn nicht halten kann, *dass* ich mich von ihm verabschieden muss und er sich von mir, *dass* ich machtlos bin gegenüber seiner Zeitlichkeit, kurz: *dass* er jetzt genau in diesem Moment der Beziehung altert.

Es gibt diese Nähe zum Altern des Anderen in jedem Moment der Begegnung, ganz gleich was in unseren Thematisierungen dazu erscheinen mag. Die Athematizität der Berührung ermöglicht eine intensivere Nähe¹²⁹ zum Altern des Anderen als sie in den Thematisierungen gegeben ist, weil in der Thematisierung aus *mir* ein Ich wird, das vom Anderen getrennt ist. In meinem Wissen und in meinen informierten Empfindungen habe ich mich schon wieder gefangen und beruhigt. Ich bin wieder mit mir selbst im Einklang und ich weiß Bescheid. „La clarté est la disparition de ce qui pourrait heurter.“¹³⁰ Ich habe der Enthüllung des *visage* mit *meinen* Mitteln und ausgehend von *meinen* Erfahrungen

¹²⁹ Einer Nähe aber, die nicht missverstanden werden darf als harmonische Eintracht oder Symbiose. Die Nähe des *visage* ist Entzug, ethische Vorladung und Betroffenheit, und als solche ein ungewolltes Ärgernis, das man zwar thematisch bejahen, bestreiten, ignorieren oder ablehnen aber eben nicht verhindern kann. Vgl. zum Begriff der *Nähe* Ae 129ff / JdS 182ff und zum *Ärgernis* der nachfolgende Abschnitt 2.4.2.3 dieser Arbeit.

¹³⁰ TI 129. „Die Klarheit ist das Verschwinden dessen, was anstoßen könnte.“ (TU 174)

einen verständlichen Sinn geben. Daher lastet auf allen Thematisierungen des Alterns des Anderen letztendlich immer der unwiderlegbare Verdacht, dass sie doch nur meine Konstruktion sind. Ganz so, als ob mein Berührtsein von seinem Altern nur eine von mir konstituierte Empfindung ist, eine selbstbezogene Sentimentalität, in der ich mich lediglich um mich selbst drehe. Dass die Berührung athematisch ist, bedeutet hingegen die Möglichkeit, dass ich hier doch nicht nur mit mir und meinen Thematisierungen alleine bin.

Die Athematizität bedeutet aber nicht, dass die Vorladung – der Ruf, das Gebot, die Bitte – des Anderen keinen Inhalt hat.¹³¹ Die Berührung ist Berührung aufgrund des Vorübergegangenseins des Anderen, doch er altert merkwürdigerweise nicht, ohne mir eine Spur zu hinterlassen. Er ist nicht völlig unbemerkt an mir vorübergegangen. Was aber soll das anderes bedeuten als den Appell *Lass mich in meinem Altern nicht allein?* Dass er nicht völlig *ohne mich* altert, bedeutet dies nicht, dass er um meinen Beistand bittet?¹³² Die Berührung durch das Altern des Anderen ist Aufforderung und Betroffenheit. Ich bin betroffen vom Altern des Anderen und der Andere fordert diese Nicht-Gleichgültigkeit. Doch er fordert sie im Moment seines Alterns, seines Verlassens und seiner Verlassenheit. Das *visage* ist zwar keine thematische Aufforderung, als würde hier etwas Nachweisbares gesagt, denn wir haben hier nichts weiter als das Sich-Entziehen des Anderen, das mir nicht gleichgültig ist. Aber weil sich dieses Sich-Entziehen des *visage* an mich richtet und weil es nicht einer heroischen Emanzipation oder einer triumphalen Flucht des Anderen gleichkommt, weil es auch eine Schwäche ist, deshalb bedeutet es *Lass mich in meinem Altern nicht allein*. Eine Schwäche aber in einer gewissen Stärke: Denn schließlich ist es kein rührseliges Jammern, kein Erheischen von Mitleid, sondern Aufforderung.

Weil aber das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* nicht etwas nachweislich vom Anderen Gesagtes ist, bleibt es vom Standpunkt der Erkenntnis ungewiss. Es wird zwar in der konkreten Beziehung zum Anderen „erlebt“ und „erfahren“, aber doch nicht im Sinne einer empirischen Gewissheit. Es ist kein Gegenstand der Erfahrung und gelangt nicht in meine Gegenwart, sondern es ist und bleibt die Zweideutigkeit einer „*présence énorme* et

¹³¹ Vgl. HdaM 135, wo Levinas davon spricht, „das Anders-Sein nicht nur formal zu denken, sondern mit gewissem Inhalt“.

¹³² Der Inhalt der Vorladung ist kein thematischer Inhalt, als ob der Andere hier eine verbale oder nonverbale Aussage tätigen würde. Ihr Inhalt *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ist abgeleitet aus dem athematischen Entzugsgeschehen. Analog dazu wie bei Levinas das Gebot des *visage* „Du sollst nicht töten“ aus dem Entzug des *visage* abgeleitet wird: Das Gesicht des Anderen widersetzt sich meinem Zugriff, es will nicht zum Thema werden, es will nicht die Tilgung seiner Athematizität und fordert in diesem Sinne: „Du sollst nicht töten“.

le retrait de cette présence“.¹³³ Die Zweideutigkeit des Vorübergegangenseins lässt sich nicht reduzieren auf die Eindeutigkeit eines körperlichen Ausdrucks oder einer festen Bedeutung. Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ist „Rätsel“ – *énigme* –, sich darauf einzulassen bedeutet, ein „schönes Wagnis“ – *un beau risque* – einzugehen.¹³⁴ Es ist daher auch nicht zu verwechseln mit einer Glaubensgewissheit, einem esoterischen Wissen oder einer besonders authentischen leiblich-seelischen Gewissheit. Es bleibt zweifelhaft: Zweifelhaft bleibt die Vorladung – dass die Berührung vom Anderen ausgeht, die Betroffenheit – dass es eine solche vom Altern des Anderen ist, und der Inhalt der Vorladung. Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ist – analog zum Skeptizismus – „le réfutable, mais aussi le revenant“¹³⁵: Es lässt sich widerlegen mit dem Hinweis, dass doch das Athematische beständig thematisiert wird, und es kehrt wieder in dem erneuten Zweifel, dass dieser thematische Hinweis das letzte Wort hat.

2.4.2.2 Unvertretbarkeit

Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ist keine allgemeine ethische Regel, kein normatives Sollen, das für alle gilt, sondern ein Appell *an mich*. In der Berührung durch das Altern des Anderen wird nicht ein allgemeines menschliches Ich berührt, sondern *ich* werde berührt und aufgefordert. Jenseits jeder normativen Ethik, die universelle und wechselseitige Verhaltensregeln begründen kann, bleibt immer noch diese Berührung, die nur *mich* angeht.

Die ethische Berührung bleibt gebunden an den jeweiligen Moment, in dem sie sich ereignet. Es „gibt“ sie nur insofern, als sie von jemandem vollzogen wird. Das Altern des Anderen berührt mich innerhalb meiner jeweiligen konkreten Beziehung zu ihm und nicht aus der Perspektive eines Beobachters, aus der ich meine Beziehung zum Anderen oder die Beziehung zweier konkreter Anderer oder die intersubjektive Beziehung im allgemeinen mehr oder weniger unbeteiligt beobachten kann. Dass der Andere altert, ohne dass ich etwas dagegen zu tun vermag, ist hier nicht affektives oder kognitives Thema eines

¹³³ Ae 143. Eine „außergewöhnliche Gegenwart und das Sich-Zurückziehen dieser Gegenwart“ (JdS 202).

¹³⁴ Vgl. hierzu: Ae 190f / JdS 266f sowie DEHH 283ff / SdA 236ff. Übersetzt Levinas hier nicht Pascals Wette aus dem Religiösen in das Zwischenmenschliche? Es macht Sinn, darauf zu wetten, dass der Andere mich mit seinem Altern berührt, weil mein Irrtum weniger schwer wiegen würde, als wenn ich die Berührung verneinen und mich dabei irren würde. Dem Anderen beizustehen, obgleich es ihm womöglich egal ist, also auch die Gefahr des Paternalismus einzugehen, scheint sinnvoller als ihm nicht beizustehen, obgleich er darum bittet.

¹³⁵ Vgl. Ae 261 / JdS 364. Es ist das „Widerlegbare, aber auch das, was wiederkehrt.“

Beobachters, sondern wird nur in der Beziehung mit dem Anderen athematisch „erfahren“ und „erlebt“.

Genauer gesagt: *ich* vollziehe diese Beziehung. Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ergeht nicht an ein Ich, dass der Andere genauso ist wie ich, oder dass die Anderen genauso sind wie ich.

„Le sujet qui n'est plus un moi – mais que je suis moi – n'est pas susceptible de généralisation, n'est pas un sujet en général, ce qui revient à passer du Moi à moi qui suis moi et pas un autre.“¹³⁶

Deshalb bin in dieser Berührung nur *ich* gemeint, der Appell des Anderen ruft nur *mich*. In diesem athematischen Geschehen gibt es weder ethische Reziprozität noch andere Andere, die für mich einspringen könnten. Ich kann den an mich ergehenden Appell weder dadurch mildern, dass ich Gleiches vom Anderen fordere, noch dadurch, dass ich auf die gleiche Zuständigkeit anderer Anderer verweise. Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* steht für die singuläre Unvertretbarkeit meines ethischen Aufgefordertseins.

Was aber nicht missverstanden werden darf, so als ob von hier aus eine allgemeine Ethik überflüssig oder falsch werden würde, sie erhält aber einen anderen Sinn.¹³⁷ Die Singularität und die Asymmetrie werden – unausgesprochen – vorausgesetzt von den Thematisierungen des Ethischen als reziprok und verallgemeinerbar im Kontext einer Ethik. Wechselseitigkeit und Verallgemeinerung setzen ein singuläres *ich* voraus, das sich an die Stelle des Anderen zu setzen vermag. Vom Anderen das Gleiche zu verlangen, wie er es von mir verlangt, und bei allen Anderen inklusive mir selbst die gleichen Rechte und Pflichten anzusetzen, das bedeutet einen Übergang von mir zum Anderen, der die Differenz zwischen mir und dem Anderen in den Hintergrund treten lässt. Dieser Übergang hat aber nicht nur die Bedeutung einer Angleichung oder eines Gleichmachens, sondern er bedeutet auch, sich an die Stelle des Anderen setzen zu können, in der Lage zu sein, den alleinigen Platz an der Sonne teilen zu können. Dieses symmetrische Sich-an-die-Stelle-des-Anderen-setzen-können ist nur möglich, weil es die asymmetrische und singuläre Berührung durch das Altern des Anderen gibt.¹³⁸ Nur weil ich im ethischen Geschehen schon an der Stelle des Anderen bin – das *pour l'autre* der *substitution*¹³⁹ – kann ich in der Thematisierung von mir zum Anderen übergehen. Ethische Reziprozität und

¹³⁶ Ae 29. „Das Subjekt, das nicht mehr ein Ich ist – sondern das ich bin – ist nicht generalisierbar, ist nicht ein Subjekt im allgemeinen; was so viel heißt wie: überzugehen vom Ich zu mir, der ich (ich) bin und nicht ein Anderer.“ (JdS 48)

¹³⁷ Jede ethische Regel bleibt dadurch rückgebunden an diese unsichere Zweideutigkeit, d.h. sie beendet nicht die ethische Betroffenheit. Hierzu ausführlicher in Kapitel 3 dieser Arbeit.

¹³⁸ Vgl. Ae 29, Anmerkung 1 / JdS 48, Anmerkung 10, wo Levinas den Gedanken der Stellvertretung auch schon in Kants *Transzendentaler Dialektik* lokalisiert (in B 405 und A 354).

¹³⁹ Das „Für-den-Anderen“ der „Stellvertretung“. Siehe hierzu ausführlich Ae 156ff / JdS 219ff.

Universalisierung setzen die ethische Asymmetrie voraus. Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ermöglicht erst eine allgemeine Ethik.

Die These, dass mich das Altern des Anderen berührt, ergeht nicht aus einer Beobachterperspektive. Sie ist weder die Behauptung, dass uns Menschen das Altern des Anderen empirisch zweifelsfrei nachweisbar berührt, noch die normative Forderung, dass es uns berühren sollte. Es handelt sich nicht um diese oder jene Spielart eines Humanismus, nach der die Menschen durch ein spezifisches Sein oder Sollen alle miteinander verbunden sind. Denn dann wäre die eine Berührung wie die andere, und der eine Andere wäre wie der andere Andere, und auch ich wäre ein „Mitglied“ dieser Anderen. Die Unvertretbarkeit ergibt sich gerade nicht aus der verallgemeinernden Beobachterperspektive, sie bedeutet dagegen: *ich*, jetzt in diesem Moment, berührt von einem konkreten Anderen, von *dir*. Als wäre es das erste und einzige Mal, als wärst du der einzige Andere und als ob ich nicht auch in deiner Position sein könnte. Die Berührung durch das Altern des Anderen ist immer wieder diese erste Berührung, sie ist jeweils ein neuer erster Skandal.¹⁴⁰ Es handelt sich auch nicht um eine Beobachtung meiner selbst und meiner Beziehung zu *dir*. Die Berührung ist Berührung und eben nicht Beobachtung. Auch die Selbstbeobachtung entlastet schon von der Unvertretbarkeit, weil sie gestattet, Symmetrie zwischen *dir* und *mir* herzustellen und uns beide in die Gattung einzureihen. Es geht hier um diese jeweilige konkrete Berührung selbst, um die Betroffenheit, die Erschütterung, das Schluchzen oder das Beben des Leibes, und nicht um die thematische Aussage eines Beobachters darüber, was zwischen dem Einen und dem Anderen passieren kann. Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein des visage* ist nicht das Sagen eines Gesagten, das diese oder jene verallgemeinerbare Lehre enthält, sondern ein Sagen des schon Vorübergegangenseins. „Ce dire du contact ne dit et n’apprend que ce fait même de dire et apprendre. Là encore, comme une caresse.“¹⁴¹ Es hat die Flüchtigkeit einer Liebkosung, die den Leib erzittern lässt. Wenn hier von einem Humanismus die Rede sein kann, einem „Humanismus des anderen Menschen“¹⁴², dann sicherlich nur in dem Sinne, dass es dabei nicht um allgemeine Lehrsätze über das Wesen des Menschen geht, sondern um *je meine* Berührbarkeit durch *dein* Altern.

¹⁴⁰ Vgl. Jankélévitch (2005).

¹⁴¹ DeHH 322f. „Das Sagen dieser Berührung sagt und lehrt nichts als die Tatsache diese Sagens und Lehrens selbst. Auch hier noch wie eine Liebkosung.“ SdA 285

¹⁴² Vgl. zu dieser etwas plakativen Begrifflichkeit Anmerkung 17 in der Einleitung dieser Arbeit.

2.4.2.3 Ärgernis und Zumutung

Die Unvertretbarkeit ist eine athematische Verantwortung, der ich mich nicht entziehen kann. Auf der Ebene des Themas kann ich Verantwortung für den Anderen übernehmen oder ablehnen, ich kann ihm mit guten oder schlechten Gründen in seinem Altern beistehen oder mich mit ebensolchen von ihm abwenden, ich kann ein schlechtes Gewissen haben oder eben auch nicht. Das athematische *Lass mich in meinem Altern nicht allein* begründet nicht die moralische Notwendigkeit oder Präferenz, Verantwortung für den Anderen zu übernehmen. Sie besagt aber, dass es nicht sinnlos ist, dies zu tun, denn der Andere fordert es, ganz gleich was die thematischen Erörterungen des Moralischen dazu sagen mögen. Es ist eine Verantwortung, in die ich ungewollt und unfreiwillig gestellt bin. Ich habe mich nicht für diese Berührung entschieden, sie ist nicht Ausdruck oder Ergebnis meines Willens und meiner Überlegungen. Sie ist auch keine Verantwortung, die Bedingungen wie Rationalität, Gerechtigkeit o.ä. unterliegt, denn eine solche Prüfung ihrer Angemessenheit oder Rechtmäßigkeit ist immer schon Sache einer Thematisierung. „(...) on ne peut dans un monde sensé, avoir à répondre alors qu'on n'rien commis.“¹⁴³ Ich trage keine Schuld am Altern des Anderen, denn ich kann nichts dafür und nichts dagegen machen. Ich stehe in der Verantwortung für das Altern des Anderen, ohne dass ich mir doch hätte etwas zuschulden kommen lassen. Diese unfreiwillige Verantwortung geht soweit, dass mich sogar noch derjenige mit seinem Altern berühren kann, dem mein Altern völlig gleichgültig ist oder der es mir erschwert und vermiest. Man kann sich verantwortlich fühlen für jemanden, der es nach thematischen Erwägungen eigentlich nicht verdient hätte: Sich Vorfinden oder besser: sich Verlieren in Situationen, in denen ich an meiner eigentlich unbestreitbaren Unschuld oder Rechtschaffenheit zweifle, in denen ich mich dem *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des Anderen nicht so entziehen kann, wie ich es eigentlich möchte und wie er es umgekehrt vermag.¹⁴⁴ Ärgerliche Verantwortung, ärgerliche Gefühle, die man als altersloses Ich mit guten Gründen von sich zu weisen vermag. Das kleine Wunder aber ist, dass man – trotz all dieser guten Gründe –

¹⁴³ Ae 194. „In einer vernünftigen Welt geht es nicht an, dass man sich zu verantworten hat, während man gar nichts begangen hat.“ (Ae 271)

¹⁴⁴ Diese Formulierung in Bezug auf das Altern ist inspiriert von dem in *Autrement qu'être* immer wiederkehrenden Gedanken, dass die ethische Verantwortung sich sogar noch auf den Verfolger und Unterdrücker erstreckt: Man kann sich ungewollt für seinen Verfolger oder Unterdrücker verantwortlich fühlen, was jeder vernünftigen Thematisierung ärgerlich, unverständlich und ungerechtfertigt erscheint. Wahrscheinlich hatte Levinas hier u.a. auch das historische Beispiel der nazistischen Judenverfolgung vor Augen.

zu dieser Art von Verantwortung fähig ist.¹⁴⁵ Sie ist eine Verantwortung über das Sollen hinaus: Sich als verantwortlich vorfinden für etwas, für das man nicht verantwortlich ist. Aber eben nicht im Sinne einer Freiwilligkeit zum „Opfer“ oder einer sich selbst schmeichelnden Güte oder Großzügigkeit, sondern im Sinne einer ungewollten und ärgerlichen Zumutung durch den Anderen.

2.4.2.4 Raub

Die athematische Verantwortung ist eine Infragestellung des Vorrangs des Ichs. Mir wird vom alternden Anderen der Platz an der Sonne bestritten.¹⁴⁶ Inmitten der Ruhe meines unbemerkten Alterns, meines Genießens, die Aufstörung durch dein Vorübergegangensein, den Thematisierungen meines eigenen Alterns zurvorkommend, ja diese zurückdrängend. Die ärgerliche Zumutung der Berührung besteht nicht nur darin, dass sie unfreiwillig geschieht und ich mir doch nichts habe zuschulden kommen lassen, sondern auch darin, dass die selbstverständliche Rechtmäßigkeit meiner Sorge um mich, meiner Sorge um mein Altern, in Frage gestellt ist. Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* stellt mich hinterrücks in eine Verantwortung, in der ich aufgerufen bin, noch die Interessen des gesündesten Egoismus nicht mehr zu beachten. Es vollzieht sich wie ein leibliches Geben, das ein radikales Sich-selbst-geben ist. „

Sous les espèces de la corporéité s'unissent les traits que l'on vient d'énumérer: pour l'autre, malgré soi, à partir de soi; la peine du travail dans la patience du vieillissement, dans le devoir de donner à l'autre jusqu'au pain de sa bouche et du manteau de ses épaules.¹⁴⁷

Die leiblichen Konkretionen *bouche* und *épaules* verweisen auf den radikalen Charakter dieses ethischen Geschehens. Ich bin nicht einfach aufgefordert, dem Anderen in meinem eigenen Interesse beizustehen oder *etwas von mir* zu geben, das ich entbehren kann, sondern ich bin aufgefordert, *mich selbst* zu geben. Das Brot wird hier nicht wohlwollend von mir gebrochen und der Mantel nicht mitleidend von mir verschenkt, so wenig wie ich

¹⁴⁵ Trotz der ärgerlichen Unfreiwilligkeit dieser Verantwortung, trotz ihres Charakters einer Zumutung, gibt es bei Levinas ihre bejahende Interpretation als „Wunder“: Gerade diese nicht gewollte und ärgerliche Verantwortung ist das *humanum*. Sonst würde der Unterdrückte nur das *sein* imitieren können: Weil der Andere mir die Achtung verweigert, brauche ich ihn ebenfalls nicht zu achten.

¹⁴⁶ Man muss nicht so weit gehen wie Pascal, dem das Ich „hassenswert“ erscheint (Pascal 2011, S. 289). Es ist erahnbar eher als schmerzhaft Infragestellung, vielleicht Scham und Peinlichkeit.

¹⁴⁷ Ae 93. „Im Leiblichen kommen die Merkmale zusammen, die wir im Vorhergehenden aufgezählt haben: für den Anderen, wider den eigenen Willen, von sich her; die Plage der Arbeit im Aushalten des Altwerdens, in der Pflicht, dem Anderen zu geben – bis hin zum Brot, das ich mir gerade in den Mund stecke, und bis hin zum Mantel, den ich trage.“ (JdS 133f)

hier einer moralischen Pflicht¹⁴⁸ gehorchend dem Anderen helfe. Die leibliche Verantwortung ist nicht das pflichtbewusste und absichtliche Teilen von Hunger und Sättigung bzw. von Kälte und Wärme. Ich gebe nicht ein Brot, das ich selbst nicht mehr brauche, weil ich bereits satt bin, und ich gebe nicht meinen Zweitmantel, weil der bessere mich schon wärmt: Ich gebe das Brot aus meinem hungrigen Mund und den Mantel von meinen frierenden Schultern. Gemeint ist hier jedoch nicht ein empirischer Akt des Gebens, sondern die Möglichkeit einer leiblichen Erschütterung, in der die sonst doch selbstverständliche Berechtigung eines selbstgenügsamen Essens und einer wohligen Wärme in Frage gestellt ist. Leib-sein heißt hier, in der Situation sein zu können, angesichts des Anderen das eigene Brot nicht mehr in Ruhe essen und den eigenen Mantel nicht mehr zufrieden tragen zu können. Die menschliche Leiblichkeit des Alterns bedeutet, dass eine solche Situation nicht unmöglich ist, selbst wenn sie in der Thematisierung unangemessen, unmöglich oder heuchlerisch erscheinen mag.

Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des Anderen beansprucht Vorrangigkeit gegenüber meinem eigenen Altern. Die *subjectivité du vieillissement* ist eine Subjektivität, in der ich während meiner doch eigentlich so legitimen und selbstverständlichen Sorge um mich selbst, inmitten meines leiblichen Aushaltens der eigenen Dauer – Genuss, Vergessen, Ermüdung, Faltenlegung, Plage bis hin zum Schmerz, gestört werde durch die Aufforderung des Anderen. Ich habe nicht mehr die Zeit und die Muße, mich um mein eigenes Altern zu sorgen, mein leibliches Aushalten wird zu einem Aushalten und Schmerzen für den Anderen. Es ist dann nicht so, dass mich das Altern des Anderen berührt, weil sein Vergehen einen Verlust für mich bedeutet oder weil ich an mein eigenes Altern erinnert würde. Im *Lass mich in meinem Altern nicht allein* bin ich betroffen davon, dass der Andere altert: Dass *du* an mir vorübergegangen bist und *du* nicht zu halten bist, *dein* Vergehen, *dein* Verschwinden, wiegt mehr als *ich* und mein Altern und meine Verluste. Und dennoch ein Residuum an Selbstheit, eine „Identität“ qua Selbstverlust, qua *Sich-Verlieren* an den Anderen, ein Andauern als *pour l'autre* (Für-den-Anderen): Ich bin *ich* insofern, als *ich* Für-den-Anderen vergehe.

¹⁴⁸ *Le devoir* zeigt hier die Leiblichkeit eines unfreiwilligen Verpflichtetseins an und meint keine normative moralische Pflicht.

2.4.2.5 Maßlosigkeit

Diese athematische Verantwortung, die ich mich unfreiwillig „bis aufs Hemd“ in Frage stellt, ist eine *unendliche* Verantwortung. *Unendlich* bedeutet hier, dass ich ihr nicht vollends entsprechen kann, dass ich niemals mit dem Anderen „quitt“ bin und in diesem Sinne nicht an ein Ende komme. Angesichts des *visage* gibt es für mich keine Absolution und keine Erlösung. Die Unendlichkeit der Verantwortung ergibt sich aus der ambivalenten Struktur der Enthüllung des *visage*, das lediglich die flüchtige Gegenwart eines Entzugs des Anderen ist. Es gibt nur die Spur seines Alterns, seines Vorübergegangenseins: Ich bin nicht rechtzeitig dagewesen. Die Nicht-*Rechtzeitigkeit* ist ein Nicht-*gerecht*-werden-können. Die Verspätung ist strukturell und kann nicht aufgeholt werden. Sie ist ethische Verspätung. Dagegen vermag ich nichts: Ich kann es nicht verhindern, dass der Andere altert und sich beständig aus meiner Gegenwart zurückzieht. Die Unendlichkeit der Verantwortung für das Altern des Anderen ist kein Können, sondern eine Ohnmacht: Sein Vorübergehen und seinen Appell nicht beenden können. Ich kann der Aufforderung *Lass mich in meinem Altern nicht allein* nicht gerecht werden, weil sein Altern nicht anzuhalten ist, sondern immer weiter andauert. Natürlich kann ich die ethische Verspätung nachträglich thematisieren, gute Vorsätze fassen und sie sogar in die Tat umsetzen, und doch lässt sie sich dadurch nicht aufholen und dennoch enthüllt das *visage* sich von neuem. Die athematische Aufforderung ergeht beständig in jedem Moment der Intersubjektivität, unbeeindruckt davon, ob und welche Art von Verantwortung ich in meinen Thematisierungen konkret übernehme oder nicht. In diesem Sinne ist für mich das Altern des Anderen nicht und niemals abschließend zu bewältigen. Immer schon bist du gealtert und ziehst weiter deine Bahnen des Verschwindens.

Vielleicht kann uns deshalb das Altern des Anderen noch härter treffen als das eigene. Die Bewältigung deines *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ist noch aussichtsloser als die Bewältigung meines Alterns. Denn während *ich* gegen meines sofort den aktiven Kampf aufnehmen und es als mein Altern übernehmen kann, ihm in meinen Thematisierungen diesen oder jenen Sinn geben und „Strategien gegen das Altern“¹⁴⁹ ersinnen kann, bleibt meine ethische Verspätung dir gegenüber unaufholbar und die schnelle Umwandlung in

¹⁴⁹ Daher auch kommt das Altern des Anderen in der zeitgenössischen Altersforschung, etwa in den Altenberichten der Bundesregierung (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2005 und 2010) oder in den Empfehlungen der *Akademiengruppe* (Kocka / Staudinger 2009) gar nicht oder nur rudimentär vor. Dort stehen allein die Strategien zur Bewältigung des Alterns im Vordergrund. Hierzu ausführlich in Kapitel 3.

sinngebende und praktische Aktivitäten verfängt nicht. Meinen bescheidenen Mitteln, das eigene Altern zu bewältigen, steht meine Mittellosigkeit in Bezug auf das Altern des Anderen gegenüber. Die Nähe zum Leiden des Anderen ist noch intensiver als die Nähe zu meinem Leiden. Meine Passivität angesichts deines Schmerzes ist höher als angesichts meines eigenen Schmerzes. Der Zeuge ist passiver als der Beteiligte. Ganz so, als ob das eigene Altern noch besser zu bewältigen ist als das des Anderen.¹⁵⁰ Und wäre dieses Nichtbewältigen-können des Alterns des Anderen nur negativ als ein Versagen zu betrachten oder gerade als *humanum*? Wäre das „Menschliche“ nicht eher die Empfindsamkeit für das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des Anderen, das ich nicht bewältigen kann, als die Kompetenz, das eigene Altern bewältigen zu können? Und dies selbst dann, wenn die „Menschlichkeit“ dieser unendlichen Verantwortung für dein Altern am Ende vielleicht nur bestünde im Ausdruck *Me voici – Hier bin ich*.

2.4.2.6 Kampf

Die Berührung durch das Altern des Anderen ist kein Picknick. Das *pour l'autre* ist keineswegs eine schöne und harmonische Zweisamkeit, keine erbauliche Morallehre für Schöngeister oder für irgendeine Kanzel. Levinas spricht u.a. von einer „subjectivité persécutée“, von einer „exposition aux blessures et aux outrages“, und lässt seine Bestimmungen im Terminus „otage“ gipfeln.¹⁵¹ Es handelt sich nicht einmal um die bloss formale Harmonie eines Dialoges, als ob hier meine Antwort auf deine Frage erfolgen würde. Hier ist meine Antwort bereits erfolgt, bevor überhaupt deine Frage vernommen werden konnte.¹⁵² Der Andere geht mir unter die Haut und nagt an meinen Nerven, so wie der Gewissensbiss ja auch kein Kuss ist; die Berührung ist Kontraktion und

¹⁵⁰ Diese Ausführungen zum Altern sind inspiriert von Levinas' Unterscheidung zwischen dem Schmerz des Unterdrückten und dem Schmerzen des Zeugens der Unterdrückung: Passiver ist der letztere Schmerz, denn hier vermag das Ich des Zeugens keine Umwandlung der Passivität in eine Aktivität des Kampfes oder der Sinngebung. Gegen den leiblichen Schmerz des Unterdrückten vermag sogar der helfende Zeuge nichts, selbst wenn er vielleicht Bedingungen zu schaffen hilft, die es dem Unterdrückten ermöglichen, seinen Schmerz zu bewältigen. (Vgl. Ae 92f / JdS 132) Und ist nicht der Schmerz des eigenen Kindes, das weint, weil es von den Mitschülern abgelehnt oder gehänselt wird, schlimmer als der eigene Schmerz, eben weil er nicht vom Ich des Vaters oder der Mutter bewältigt werden kann? Und wird diese ethische Infragestellung des Ichs nicht ebenso deutlich am historischen Beispiel der Eltern, die der Deportation ihrer Kinder hilflos und mit Schmerzen beiwohnten, oder diese versuchten zu retten und selber gingen?

¹⁵¹ Von einer „verfolgten Subjektivität“ (Ae 179 / JdS 251); von einer „Ausgesetztheit an die Verletzungen und Beleidigungen“ (Ae 167 / JdS 234); von „Geisel“ (Ae 167 / JdS 253).

¹⁵² Ae 179 / JdS 251.

Atemlosigkeit.¹⁵³ Es ist dies eine leibliche Nähe, deren Intensität den Thematisierungen wie eine inakzeptable Zumutung erscheint. Dies ergibt sich aus der Ambivalenz im *visage*: Die ethische Nähe ist die an mich ergehende Aufforderung *Lass mich in meinem Altern nicht allein* und gleichzeitig – aufgrund ihrer Maßlosigkeit und meiner Unfreiwilligkeit – eine Zumutung. In der *subjectivité du vieillissement* vollzieht sich ein Kampf, sie steht weder für eine ursprüngliche Friedhaftigkeit des Menschen noch für dessen Bösartigkeit, sondern für meine beständige Beunruhigung durch dich, für die Störung durch den alternden Anderen inmitten meines zeitvergessenen Genuss des Lebens. Der leibliche Kampf zwischen der Liebe zum eigenen Leben und der Furcht, dass der Andere dabei zu kurz kommt. Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ist nicht einfach die schöne „Erfahrung“ der Möglichkeit von Moral, Altruismus und Nächstenliebe. Es ist genauso auch die "Erfahrung" eines Egoismus, der sich gegen die Zumutungen des Anderen wehrt. Der alternde Andere ist hier nicht nur der Mitmensch oder Freund, der mein Leben zu bereichern vermag, er ist zusätzlich auch der Störenfried, der mich von Anfang an in meinem Altern stört. Es ist wichtig, diesen Aspekt hervorzuheben, weil es im Anschluss an Levinas oftmals zu einer sehr erbaulichen und philanthropischen Interpretation von Intersubjektivität kommt, die der Brisanz der ethischen Infragestellung durch das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* nicht gerecht wird.¹⁵⁴ Auch ohne drastisches Vokabular: „L’Autre dans le Même de la subjectivité, est l’inquiétude du Même inquiété par l’Autre.“¹⁵⁵

Aber unabhängig davon, wie drastisch Levinas das athematische, ethische Geschehen in Worte fasst – von der *Berührung* bis hin zur *Geiselschaft*, findet sich bei ihm auch eine Affirmation dieses Geschehens. Es ist eben diese ärgerliche Zumutung eines *Lass mich in meinem Altern nicht allein* und nicht etwa „das Gute im Menschen“ oder ein guter Wille, der die „Grundlage“¹⁵⁶ der konkreten Humanität darstellt:

¹⁵³ Ae 179ff / JdS 251ff.

¹⁵⁴ Schon im Frühwerk ist bei Levinas die Beziehung zum Anderen durchgehend ambivalent. Vgl. z.B. die Beschreibung der Beziehung zum Fremden, wo u.a. von Bedürfnis, Vergnügen, Ekel und Scham die Rede ist (*De l'évasion /Ausweg aus dem Sein*, Französisch-deutsche Ausgabe, Hamburg 2005, S. 67-73, Erstveröffentlichung des französischen Textes 1935).

¹⁵⁵ Ae 47. „Der-Andere-im-Selben der Subjektivität ist die Beunruhigung des Selben durch den Anderen.“ (JdS 69)

¹⁵⁶ Eine „Grundlage“ freilich, die keinen festen Grund bietet, denn sie ist Rätsel und Wagnis (vgl. Abschnitt 2.4.1).

„C’est de par la condition d’otage qu’il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité. Même le peu qu’on en trouve, même le simple ‚après-vous-Monsieur‘.“¹⁵⁷

Und es ist diese ärgerliche Zumutung einer unfreiwilligen Beauftragung mit dem Guten, die zugleich auch die „Grundlage“ ist für das Vordrängeln und für das „die-Tür-vor-den-Kopf-hauen“. Das Gute ist hier weder ein metaphysischer Begriff noch ein Vernunftgesetz, es ist ebensowenig eudämonistisch wie utilitaristisch, es die jeweils singulär-situative, athematische Aufforderung durch den Anderen, es ist dein *Lass mich in meinem Altern nicht allein*.¹⁵⁸

„Si des termes éthiques surgissent dans notre discours, avant ceux de la liberté et de la non-liberté, c’est que, avant la bipolarité du bien et du mal présentés au choix. Le sujet se trouve commis avec le Bien dans la passivité même du *supporter*.“¹⁵⁹

Oder in einer Anmerkung: „L’égotisme et l’altruisme sont postérieurs à la responsabilité qui les rends possibles.“¹⁶⁰ Mein Egoismus und mein Altruismus – wie auch meine Gleichgültigkeit – gehen zurück auf dein Vorübergegangensein, dein Altern. Das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* liefert also weder eine normative Begründung für Humanität noch eine kausale Erklärung für Humanität oder Barbarei, sondern es etabliert einen Kampf zwischen meinem Genuss und deinem Appell an meine Verantwortung. Weil der Andere mir in meinem Genuss „auf die Pelle“ gerückt ist, weil die Selbstverständlichkeit meines Seins in Frage gestellt ist, deshalb ist es möglich, seine Nähe bejahen oder nicht ertragen zu können. Meine konkrete Entscheidung ist nicht kausal vorherbestimmt durch die ärgerliche Zumutung dieses Appells. Vor seinem Horizont jedoch erhalten der Egoismus wie auch der Altruismus einen spezifischen Sinn: Einmal bin ich bemüht, der Bitte *Lass mich in meinem Altern nicht allein* zu entsprechen und ein andermal weise ich diese Aufforderung zurück.

¹⁵⁷ Ae 186. „Die *Conditio* der Geiselschaft ist der Grund dafür, dass in der Welt Mitleid, Anteilnahme, Verzeihen und Nähe möglich sind. Selbst das Wenige, das sich davon wirklich findet, selbst das bloße ‚Nach Ihnen, bitte.‘“ (JdS 261)

¹⁵⁸ Es handelt sich bei diesem Guten auch nicht um eine ‚bienveillance *naturelle* des philosophies morales du sentiment“ (Ae 195, Anmerkung 1. Nicht um „ein *natürliches* Wohlwollen, wie es in den Moralphilosophien des Gefühls vorkommt“, JdS 273, Anmerk. 27), denn die Geisel-Subjektivität ist „souffrance et ‚contrariété““ (ebda., „Leiden und Unannehmlichkeit“), sie ist ein Verlangen nach dem Anderen, das sich nicht mehr darin gefällt, zu verlangen (vgl. auch Ae 272f / JdS 379).

¹⁵⁹ Ae 194. „Wenn in unserer Rede ethische Termini vor solchen der Freiheit und der Unfreiheit auftauchen, so deshalb, weil vor der Bipolarität des zur Wahl gestellten Guten und Bösen das Subjekt sich schon mit dem Guten beauftragt findet, gerade in der Passivität des *Tragens*, das heißt des *Ertragens*.“ (JdS 272)

¹⁶⁰ Ae 195 Anmerkung 1. „Der Egoismus und der Altruismus sind später als die Verantwortung, die beide erst ermöglicht.“ (JdS 273, Anmerkung 27)

Resümee und Überleitung

Der Ausgangspunkt dieses Kapitels war Levinas' *subjectivité du vieillissement*. Zunächst und zumeist altern wir, ohne dass es uns thematisch wird. In seinem Altern ist der Einzelne der leiblichen Dauer einer athematischen Betroffenheit ausgesetzt. Diese Dauer des Alterns lässt sich zwar thematisieren, doch ist sie dann nicht mehr dieses Altern selbst. Die leibliche Betroffenheit lässt sich nicht durch Thematisierung bewältigen. Das menschliche Altern behält seine existenzielle Spitze, die sich auch durch thematisierende Sinngebung, Erkenntnis und Praxis nicht vollends entschärfen lässt. Etwas bleibt hier immer offen, demgegenüber *ich nicht kann* (was etwas Anderes ist, als zu *wissen*, dass ich nicht kann). Diese Grenze des eigenen Vermögens ist auch eine Grenze des Wissens: Von meinem Altern weiß ich nur durch gelegentliche Thematisierungen, diese können aber nicht adäquat erfassen, was das Altern in seiner leiblichen Dauer mit mir macht. So bleibt das eigene Altern immer auch unergründlich und rätselhaft.

Doch steht die *subjectivité du vieillissement* eben nicht nur für die Negativität eines Nicht-zu-Bewältigenden des *eigenen* Alterns. Das eigene Nicht-Können verweist nicht nur auf die besondere leibliche Intensität des eigenen Alterns, nicht nur auf meine leibliche Betroffenheit angesichts meines Alterns, sondern auch auf eine nicht zu bewältigende Betroffenheit durch den Anderen. Es sind die Grenzen meiner Macht im eigenen Altern, die es möglich erscheinen lassen¹⁶¹, auch der Macht des Anderen ausgesetzt zu sein. In der Enthüllung des *visage* ist der Andere derjenige, der immer schon an mir vorübergegangen ist und den ich nicht zu fassen bekomme. Der Andere ist der alternde Andere, der sich in seinem Vergehen an mich richtet und appelliert *Lass mich in meinem Altern nicht allein*. Zusätzlich zu unseren möglichen thematischen Beziehungen zum Altern des Anderen sind wir in jedem Moment unseres intersubjektiven Lebens in eine besondere athematische, leibliche Nähe zu seinem Altern getaucht. Unabhängig davon, ob ich in meinen thematischen Beziehungen zum Anderen von seinem Altern berührt bin oder nicht, ob ich dort nach einer solchen Nähe strebe oder nicht, oder ob ich dort die Sorge um mein eigenes Altern vorziehe, immer schon war ich verwickelt in das leibliche Geschehen einer besonderen ethischen Intensität, die auf der Ebene der Thematisierungen nicht zu erreichen

¹⁶¹ Es handelt sich dabei nicht um die logische Kategorie der Möglichkeit. Hier wird die Berührung durch das *visage* nicht als Möglichkeit begründet, denn die Rätselhaftigkeit dieser Berührung vermag nicht mehr zu belegen, als dass man ihre Unmöglichkeit nicht beweisen kann. Es geht nicht darum zu sagen, selbst wenn diese Berührung nicht wirklich ist, so ist sie doch möglich. Es geht darum zu sagen, selbst wenn diese Berührung nicht wirklich ist, so kann man doch nicht zeigen, dass sie unmöglich ist.

ist. Man muss also gar nicht nach einer besonderen Nähe zum anderen Menschen suchen, denn diese vollzieht sich immer schon in jedem Moment unseres leiblichen Lebens und Alterns, weil der Andere ein alternder Anderer ist. Den Menschen und das Menschliche als eine *subjectivité du vieillissement* zu beschreiben, bedeutet, ihn von vorneherein in seiner ethischen Beziehung zum anderen Menschen zu beschreiben, aus der erst die Thematisierungen des einzelnen Ichs hervorgehen. Ich bin in meiner athematischen Leiblichkeit an den alternden Anderen gebunden, bevor ich eine Bindung eingehe oder ablehne. Dies bedeutet nicht mehr – aber auch nicht weniger – als dass derjenige, der sich in seinen thematischen Beziehungen zum Anderen von diesem berührt fühlt und diese Berührbarkeit bejaht, weder einer Täuschung unterliegen noch einem Phantom hinterherjagen muss, sondern dem – unsicheren und rätselhaften – *Lass mich in meinem Altern nicht allein* antwortet. Das menschliche Altern – die *subjectivité du vieillissement* – hat ein weites Herz: Man ist nicht notwendigerweise ein *Idiot*, ein Fürst Myschkin, wenn man dem Anderen mehr gibt als sich selbst, mehr als man selbst verlangt und bekommt. Diese leiblich-ethische Intensität in der Beziehung zum alternden Anderen ist subversiv, weil sie jedes distanzierte Rasonnieren innerhalb unserer Thematisierungen immer wieder in Frage zu stellen vermag.

Ausgehend von Levinas' *subjectivité du vieillissement* ist die menschliche Subjektivität hier von mir als eine nicht zu bewältigende, subversive leibliche Intensität des eigenen wie des fremden Alterns beschrieben worden. Die Philosophie, der es ausschließlich um die Bewältigung des Alterns geht (Kapitel 1), kann diese Dimension eines Nicht-zu-Bewältigenden nicht in den Blick bekommen. Insofern ergänzt und erweitert die hier vorgenommene Explikation von Levinas das philosophische Denken über das Altern: Um eine andere Philosophie, die dem Altern seine Spitze lässt und das Altern des Anderen focussiert; um ein anderes Denken der Beziehung zum Anderen und des Ethischen, um ein Denken, das vielleicht einen Beitrag zur ethischen Sensibilisierung leisten kann.

Über diese andere Beschreibung des menschlichen Alterns hinaus ergibt sich aber auch eine andere Beschreibung dessen, was man – etwas ungeschützt – als humanen Kern des Menschen betiteln könnte: Altern als philosophische Grundbestimmung des Humanen. Da diese Grundbestimmung im Kontext einer Theorie von Subjektivität entwickelt worden ist, die Intersubjektivität als grundlegendes Geschehen integriert, ging es bisher nur um ein Selbstverhältnis – das eigene Altern – und um die Beziehung zum jeweiligen konkreten Anderen. Doch das weite Herz des Alterns betrifft nicht nur den Einzelnen und die ethische Dyade, sondern auch die allgemeinen Ordnungen wie Kultur, Gesellschaft oder

Politik, in denen weder *ich* noch *du und ich* alleine sind. Es gibt immer auch schon andere Andere und ich selbst bin ebenfalls schon ein Anderer für Andere. Was wird in den menschlichen Wohngemeinschaften, in unserem kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Leben aus deinem *Lass mich in meinem Altern nicht allein?*

KAPITEL 3 – DAS WEITE HERZ DES ALTERNS

Einleitung

Die Bewältigung des Alterns ist nicht nur ein Anliegen der das Altern thematisierenden Philosophie (Kapitel 1) sondern jeder Thematisierung des Alterns inhärent, d.h. auch den nicht-philosophischen (Kapitel 2). So weit dabei der Thematisierungsbegriff auch gefasst war – affektiv, kognitiv und praktisch, so sehr blieben doch die Überlegungen reduziert auf ein *sujet thématissant*: Auf ein einzelnes Subjekt in seiner Beziehung zum eigenen wie zum fremden Altern. Und auch in Kapitel 1 waren die philosophischen Bewältigungen des Alterns primär individualethische Perspektiven, die von mir nur in Abschnitt 1.6 andeutungsweise in einen gesellschaftlichen Kontext gestellt worden sind.

Im folgenden Kapitel nun wird die Reduktion aus Kapitel 2 zurückgenommen¹: Das *sujet thématissant* ist ein gesellschaftliches, kulturelles und politisches Subjekt. Jede Thematisierung des Alterns vollzieht sich im Kontext einer Gemeinschaft.² In unserem konkreten Leben sind wir nie nur mit *einem* Anderen allein, sondern in einer Gemeinschaft mit *vielen* Anderen.

Dieser Kontext ist auch in der Philosophie von Levinas mitbedacht, was in der Rezeption seines Werkes oftmals übergangen wird.³ Der Übergang vom *Selbstverhältnis* und dem intersubjektiven *Verhältnis* der *subjectivité du vieillissement* zu den *gesellschaftlichen Verhältnissen* ist durch die *subjectivité du vieillissement* selbst motiviert. Levinas verhandelt ihn unter dem Titel „l’entrée du tiers“⁴, den ich in Abschnitt 3.1.2 expliziere.

In diesem 3. Kapitel gehe ich der folgenden Leitfrage nach: Welchen Sinn hat das in Kapitel 2 explizierte andere Denken des Alterns als einer *subjectivité du vieillissement*, der darüber hinaus geht, den philosophischen Thematisierungen des individuellen Alterns eine andere und wichtige Spielart hinzuzufügen? Welchen Sinn hat die subversive leibliche Intensität eines Nicht-zu-Bewältigenden des eigenen und fremden Alterns im Kontext einer

¹ Stegmaier spricht in Bezug auf Levinas’ Methodik von einem Wechsel des *Horizontes*: „Ein Horizont ist eine Beschränkung des Gesichtsfeldes.“ (Stegmaier, Werner: *Levinas*, Freiburg 2002, S.50) Nicht nur die bisherige Beschreibung der *subjectivité du vieillissement*, sondern jede philosophische und nicht-philosophische Beschreibung bewegt sich in einem spezifischen Horizont. Methodisch ist es fruchtbar, den Horizont zu wechseln.

² Der Begriff *Gemeinschaft* wird hier nicht in Abgrenzung zum Begriff *Gesellschaft* verwendet (Vgl. Brumlik, Micha /Brunkhorst, Hauke: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1995). Es geht schlichtweg darum, dass *ich* nicht mit mir und dem Anderen alleine bin.

³ Siehe hierzu Anmerkung 14 der Einleitung dieser Arbeit.

⁴ Ae 245ff, „Eintritt des Dritten“, JdS 342ff.

menschlichen Gemeinschaft? Auf dem sich dadurch öffnenden, sehr weiten thematischen Feld werden hier Denkwege erprobt, die weitere Entfaltungen und Ergänzungen an anderer Stelle bedürfen werden.

Ausgangspunkt ist nachfolgend die Differenz von *Wohnen und Altern*. Erstens liegt dies nahe, weil Levinas sie selbst programmatisch ins Zentrum seines philosophischen Anliegens stellt (Abschnitt 3.1.1). Zweitens eignet dem *Wohnen* eine Semantik – sich einrichten, bleiben, Beständigkeiten schaffen, die im aufschlussreichen Kontrast zum Entzugsphänomen des Alterns steht und die es als einen Grundzug der menschlichen Existenz auf der Erde verständlich machen kann, der sich im gesamten theoretischen wie praktischen Leben der Menschen wiederfindet. Und drittens gehören zum *Wohnen* die Aspekte der Gemeinschaft und der ethischen Vorratshaltung, so dass die Opposition *Wohnen und Altern* für den in diesem Kapitel zu untersuchenden Übergang von der Subjektperspektive zur gesellschaftlichen Perspektive steht. All diese Bestimmungen des Wohnens, seine Einrichtungs- und Beständigkeitssemantik sowie der Zusammenhang zu Gemeinschaft und ethischer Vorratshaltung, lassen sich anhand einer semantischen Analyse des Kulturbegriffs sowie eines kursorischen Überblicks zu Fragen und Problemstellungen in zeitgenössischen Diskursen um den Kulturbegriff zeigen (Abschnitte 3.1.3 und 3.1.4). Hier deutet sich die Möglichkeit an, eine Kulturtheorie zu entwickeln, die auf der Opposition von *Altern und Wohnen* fußt.

Die Opposition *Altern und Wohnen* wird in der die Ausführungen leitenden Interpretationsperspektive formuliert, dass das Wohnen eine Bewältigung des Alterns ist (Abschnitt 3.2). Beide Terme benennen Grundzüge der menschlichen Existenz. Die philosophischen und nicht-philosophischen Thematisierungen des Alterns, die in den vorhergehenden Kapiteln als dessen Bewältigung verstanden wurden, fallen damit unter das Wohnen: Sie sind eine Weise, auf der Erde zu wohnen und das Altern zu bewältigen.⁵ Das Wohnen umfasst aber eben auch die Einrichtungen der Kultur, der Gesellschaft und des Staates. Wohnen und Altern stehen in keinem hierarchischen Verhältnis zueinander. Es geht darum, das Wohnen vor dem Hintergrund der *subjectivité du vieillissement* zu verstehen, und nicht darum, die Bewältigung des Alterns zugunsten der subversiven leiblichen Energien eines Nicht-zu-Bewältigenden zu diskreditieren. Diese nicht-

⁵ Damit fallen auch alle anderen Thematisierungen mit unter das Wohnen, nicht nur diejenigen des Alterns. Ich gehe jedoch weiterhin von den Thematisierungen des Alterns aus (Vgl. hierzu auch die Einleitung zu Kapitel 1).

hierarchische Struktur hängt auch mit der spezifisch „transzendentalen“ Struktur der *subjectivité du vieillissement* zusammen.⁶ Der in Abschnitt 3.2.1 herzuleitende, stark abgerüstete Begriff des Transzendentalen sorgt für die zunächst widersprüchlich anmutende Doppelung von einerseits einer Bewältigung des Alterns und andererseits seinem Nicht-zu-Bewältigenden. Die *subjectivité du vieillissement* treibt das Wohnen an und macht es sinnvoll, ohne dass das Wohnen eine Letztbewältigung ist. In dieser Perspektive hat das Wohnen einerseits einen positiven Sinn (Abschnitt 3.2.2) und birgt andererseits Gefahren (Abschnitt 3.2.3).

⁶ Siehe hierzu ausführlicher in der Einleitung dieser Arbeit.

3.1 Wohngemeinschaften mit ethischer Vorratshaltung

Das Wohnen in Gemeinschaften mit ethischer Vorratshaltung ist ein Grundzug der menschlichen Existenz.

3.1.1 Zum Begriff des *Wohnens* bei Levinas

Bei Levinas ist der Begriff des *Wohnens* programmatisch dem Altern gegenübergestellt. Er geht in seiner Philosophie aus vom „(...) l’humain qui n’est pas simplement ce qui *habite* le monde, mais aussi qui *vieillit* (...)“.⁷ Diese zentrale Unterscheidung ist sowohl eine Aufnahme als auch eine Absetzung von der Philosophie Heideggers.

Levinas nimmt dessen Gedanken auf, dass das Wohnen der Grundzug des menschlichen Seins auf der Erde ist, und nicht – wie in der intellektualistischen Philosophietradition – das Bewusstsein und das Wissen.

„Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist (...) das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.“⁸

Das menschliche Dasein ist nicht zuerst und vor allem Bewusstsein, sondern *Wohnen*. Bei Heidegger steht das Wohnen für ein präreflexives, praktisches Vertraut-sein mit der Welt, das dem Bewusstsein, dem Wissen und der Thematisierung zugrunde liegt: Man *wohnt* in seinen Thematisierungen, in seinem Bewusstsein, im Wissen und Verstehen, in seiner Rationalität.⁹

Ogleich Heidegger in dieser Bestimmung neben der Beständigkeit des menschlichen Daseins auf der Erde – „wohnen“, „sein“ – durchaus auch die darunter liegende Vergänglichkeit – „Sterblicher“ – berücksichtigt, ist er doch weit davon entfernt, eine *Passivität des Alterns* zu denken. Er unterscheidet dagegen zwischen einem eigentlichen und einem uneigentlichen Modus des Wohnens. Das *Warten* ist eine Modalität des

⁷ DDqvi 141. Er geht aus vom „(...) Menschlichen, das nicht lediglich das ist, was die Welt *bewohnt*, sondern das, was in ihr *altert* (...)“ (WGiDf 112).

⁸ Heidegger, Martin: Bauen, Wohnen, Denken, in: ders.: Vorträge und Aufsätze, Stuttgart 1994, S.141.

⁹ In etymologischer Hinsicht ist der vom lateinischen *habitare* abgeleitete, französische Term *habiter* aufschlussreicher als das deutsche Verb *wohnen*, bei dem man in der Alltagssprache doch allzu sehr an ein aufdringliches skandinavisches Einrichtungshaus erinnert wird. Das praktische Vertraut-sein mit der Welt ist das wechselseitig sich bedingende Zusammenspiel von *habitus* und *habitat*, von Erscheinungsbild, Fähigkeiten, Neigungen, Gewohnheiten, Eigenschaften einer Person und ihrem jeweiligen Lebensumfeld (vgl. insbesondere Bourdieu 1997). Nur im deutschen *innewohnen* klingt dieser Zusammenhang ein wenig an.

eigentlichen Wohnens, es ist Beziehung zu einem Unbestimmten und Unverfügbaren und unterscheidet sich von der Uneigentlichkeit des Erwartens eines Vorgesetzten. Doch noch dieser Verzicht auf die ungeduldige Vorwegnahme eines bekannten Vorgesetzten ist bei Heidegger die Beständigkeit einer Aktivität und eines Könnens. Analog dazu favorisiert er ein eigentliches Sein-Lassen der Erde – „freilassen“, „befreien“, „retten“ – im Unterschied zu ihrer uneigentlichen Ausbeutung, doch bleibt noch das *Lassen* die Aktivität eines Machens. Auch die beiden anderen eigentlichen Modalitäten des Wohnens – *Empfangen* anstatt Einrichten/Sich-Einrichten sowie *Den Tod vermögen/Sein lassen/Sich ihm öffnen* anstatt ihn tabuisieren/sich von ihm distanzieren oder ihn gar herbeiführen – bleiben gerade in ihrer vorgeblichen Demut und Zurückhaltung aktive Bewältigungsweisen des Daseins. So zielt Heideggers *sein-lassendes-Denken*, dem es doch durchaus darum zu gehen scheint, dass das Wohnen ins „Fragwürdige“ gelangt und etwas „Denkwürdiges“ bleibt, nicht auf einen Oppositionsbegriff zum Wohnen sondern auf ein *eigentliches* Wohnen ab, auf eine andere Beständigkeit des Seins. Die Beständigkeit von Wohnen und Sein bleibt das letzte Wort.¹⁰

Dieser Aufnahme des Heideggerschen Wohnens als eines Grundzuges des menschlichen Daseins, steht nun bei Levinas eine doppelte Absetzung gegenüber. Zum einen dient der Gedanke des Wohnens bei Levinas nicht einer – bei Heidegger immer mitschwingenden – anti-intellektualistischen Herabstufung des Wissens und Bewusstseins zu bloßen zweitrangigen Verfallsmodalitäten: Wissen und Bewusstsein haben ihren Sinn und ihre Berechtigung. Zum zweiten widerspricht Levinas der Heideggerschen Ontologie, insofern er nicht nachlässt, nach einem *Jenseits des Seins* zu fragen. Wenn Dasein auch bei Levinas durchaus *wohnen* heißt, so wird doch in Frage gestellt, ob *sein* alles ist. Das *Altern* in der oben zitierten Opposition von Wohnen und Altern steht nicht nur für ein *Jenseits des Wohnens*, sondern gleichzeitig auch für ein *Jenseits des Seins*.¹¹

Das Wohnen ist der Grundzug jeder Theorie und Praxis. Die Thematisierung ist nicht nur ein Erkennen und Benennen, ein Sprechen und Kommunizieren, sondern darüber hinaus auch ein Wohnen in den Zeichen: Im Thema finden wir eine Bleibe für die Flüchtigkeit der Eindrücke, wir richten uns mit einer verständlichen und diskursiven Bedeutung ein. Thematisieren heißt, sich die eigene Wohnung mit Bedeutungen einzurichten, in der auf

¹⁰ Ebda. S. 139-156.

¹¹ Zum *Jenseits des Seins* vgl. Ae 13ff / JdS 23ff.

eine gemeinsame Sprache und geteilte Bedeutungszusammenhängen zurückgreift, sich diese aneignet und ggf. auch transformiert.

In *Autrement qu'être*¹² wird eine Reihe von Begriffen auf die Seite der Thematisierung gestellt, die allesamt geeignet sind, sich als Bereiche oder Weisen des Wohnens verstehen zu lassen: Gesellschaft, der Staat und seine Institutionen, die Politik, Gemeinschaft, die geschichtliche Welt, das Buch, Recht und Wissenschaft, die Technik, die Arbeit, Wissen, Philosophie, Erkenntnis, das Gesagte, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Intentionalität, Intellekt.¹³ All dies sind auch solche Bereiche oder Weisen des menschlichen Wohnens, insofern sie mit ihren Festigkeiten und Beständigkeiten ein Heimisch-Werden ermöglichen, wie fragil oder temporär sie auch immer sein mögen. Mittels einer seiner üblichen methodischen Vorgehensweisen der Aneinanderreihung von Begriffen in einer Art unendlicher Signifikantenkette vollzieht Levinas nun noch eine zusätzliche Bedeutungserweiterung, indem er eine weitere Gruppe von Begriffen ebenfalls auf die Seite der Thematisierung und damit des Wohnens stellt: Gerechtigkeit, Vergleich, Abwägen, Objektivieren, Gleichheit, Gleichzeitigkeit, das Versammeln, Ordnung, Sichtbarkeit der Gesichter, Diskurs.¹⁴ Der gesellschaftliche Versuch, Gerechtigkeit einzurichten, ist deshalb ein *Wohnen*, weil er – zumindest temporär – verlässliche und beständige Einrichtungsgegenstände – moralische Regeln, Gesetze, Institutionen – hervorbringt.¹⁵ Zu beachten ist, dass Levinas den hier beschriebenen Weisen des Wohnens an anderer Stelle einen kulturspezifischen Index gibt: Sie sind zunächst einmal Wohnweisen des Abendlandes.¹⁶

In dem bisher wenig beachteten Aufsatz *Détermination philosophique de l'Idée de culture*¹⁷ spricht Levinas von einer „culture de l'habitation“¹⁸. Diese Kultur des Bewohnens hat eine theoretische, eine praktische und eine ästhetische Dimension.

¹² Und auch im ersten Hauptwerk (TI / TU) ist das Wohnen ein Grundbegriff. Er steht für alle Aktivitäten und das gesamte Können des menschlichen Daseins. Im Abschnitt *Innerlichkeit und Ökonomie* ist das Wohnen in einer Bleibe die Voraussetzung dafür, dass es Erfahrung, Vorstellung, Wissen, Bewusstsein, Arbeit und Besitz überhaupt gibt.

¹³ Ae 244-253 / JdS 341-353.

¹⁴ Ebda.

¹⁵ Zur Gerechtigkeit ausführlicher in Kapitel 3 dieser Arbeit.

¹⁶ Vgl. u.a. die Ausführungen zum Skeptizismus in Ae 262ff / JdS 366ff.

¹⁷ EN 185-194 / ZU 218-228, *Philosophische Bestimmung der Idee der Kultur*.

¹⁸ EN 190. Eine „Kultur des Bewohnens“, ZU 223. Die „Kultur des Bewohnens“ ist einerseits – historisch belehrt und selbstreflexiv – bereits *eine* Kultur unter Kulturen und weiß andererseits aber auch von ihrem Universalisierungspotential.

Weil das abendländische Wissen und Bewusstsein Immanenz ist, kann man sagen: Man *wohnt* im Wissen.¹⁹ Die dazugehörige abendländische Praxis ist nicht nur nüchtern-neutraler Vollzug, sondern Vertrautheit, Wohlgefallen und Befriedigung, und daher ein *Wohnen*. Das leibliche Ausdrucksgeschehen – Leib und Seele, Kunst, Poesie, Tanz, Gesang – ist die authentische, unmittelbare Einheit von Leib und Seele – im eigenen Fleisch mit der Welt verwoben sein, und in diesem Sinne „habitation d’un monde“.²⁰ Auch die ethische Beziehung, die in dieser Arbeit als Beziehung des Alterns entfaltet wird, ist von Levinas in diesem Aufsatz über Kultur integriert: Die ethische Beziehung zum Anderen ist das Scheitern der Kultur des Bewohnens und stattdessen Kultur als Transzendenz.

Die *Kultur des Bewohnens* ist eine Wohngemeinschaft mit ethischen Vorräten.

(a) Wohnen: Das Wissen ist nicht einfach nur Erkenntnis oder Informiertsein, die Sprache nicht einfach nur neutrale Bezeichnungspraxis oder Kommunikation: Man *wohnt* im Wissen und in den Informationen, in den Zeichen und Bedeutungen einer menschlichen Gemeinschaft, man fühlt sich wohl in einer Sprache und ist zu Hause in den Sinnangeboten einer Tradition, die kulturellen Wissensbestände und Bezeichnungspraxen verschaffen Halt und Beständigkeit, wo sonst Flüchtigkeit und Sinnlosigkeit regieren würden; alles Andere, was zur Wohnungstür hereinkommt, wird vor diesem behaglichen Hintergrund eines Eigenen verstanden und eingeordnet, anerkannt oder toleriert, angeglichen oder beherrscht, schlimmstenfalls hinausgeworfen. Die Immanenz des Wohnens ist ein Bei-sich-und-seinem-Wissen-sein, aber kein bewegungsloses Bleiben, sondern die Bewegung eines Ausgangs von und einer Rückkehr zu sich selbst: Aus dem Kontakt mit der Welt wird – phänomenologisch gesprochen – ein Noemata, d.h. meine Vorstellung von der Welt. Bei-sich-und-seinen-Zeichen-sein: Zugriff auf die Welt oder ein Thema, der in meinen Bezeichnungen oder meinen Verwendungsweisen mündet. Die Tätigkeiten und Verhaltensweisen sind nicht einfach nur Zwecke oder Pläne, die man nüchtern verfolgt: Man *wohnt* in der praktischen, handgreiflichen, präreflexiven Vertrautheit mit der Welt und ihren Dingen. Die Immanenz des praktischen Wohnens besteht darin, die Dinge der Welt mit Begehren und Interesse zu ergreifen, sie sich nützlich oder angenehm zu machen, es sich mit ihnen einzurichten, um aus der Welt ein Heim oder eine Heimat zu machen. Und noch das künstlerische Ausdrucksgeschehen – Kultur als Kunst – ist gerade aufgrund seiner besonderen harmonischen Einheit von Geist, Körper und Welt – Ideal der

¹⁹ EN 185f / ZU 218f.

²⁰ EN 189. Das „Bewohnen einer Welt“ (ZU 222).

Unmittelbarkeit – ein besonders authentisches Wohnen in der Welt. Vielleicht ist in der Kunst die Behaglichkeit der Immanenz am stärksten ausgeprägt, in der Mimesis, die aber immer noch ein Anschmiegen um der eigenen Aufgehobenheit willen ist.

(b) Gemeinschaft: In der *Kultur als Immanenz* sind Sinn und Handlungen – auch ihre Innovationen – immer durch die Gemeinschaft vermittelt und nach Levinas hat das Abendland für sich in Anspruch genommen, eine Wohnform für die gesamte Menschengemeinschaft sein zu können. Das Thematisierte und das Gewusste erscheint in der Sprache und im Bedeutungsspektrum einer Gemeinschaft; die Praxis beruht auf den Traditionen und Gewohnheiten vorhergehender Generationen, selbst dann noch, wenn man sich von diesen abwendet; der ethische Ausgleich ist notwendig nur in einer Gemeinschaft der Vielen.

(c) Ethische Vorräte: Im Wissen und in den Bezeichnungen, im Sinngeden und im Thematisieren sind nicht nur semiotische Vorräte vorhanden: Die *Kultur als Immanenz* orientiert, wie welche Worte und Begriffe *richtig* und *angemessen* verwendet werden, wie eine Thematisierung oder eine Sinngeden auszusehen hat, damit sie als verständlich und sinnvoll anerkannt wird und damit man sich bei ihnen zu Hause fühlt. Sie orientiert darüber, was ein sinnvoller Sinn ist, d.h. darüber, was ein Sicherheit und Geborgenheit spendender Sinn ist. In der handgreiflichen Vertrautheit mit der Welt ist immer schon ein *Ethos* mit im Spiel, eine mehr oder weniger bewusste Auffassung von dem, was sich gehört und was nicht, was es zu ergreifen und zu begehren gilt. Diese ethischen Vorräte sind das Ergebnis eines Vergleichs und Ausgleichs der ethischen Ansprüche der Mitglieder einer Kultur, der jeweils aktuelle Stand der Gerechtigkeit, deren Form und Inhalte politisch umkämpft sein können. Die *Kultur als Immanenz* hat für sich in Anspruch genommen, ethische Vorräte – ob in Form von Inhalten, Prinzipien oder Verfahrensweisen – zur Verfügung zu stellen, die der gesamten menschlichen Wohngemeinschaft zur Orientierung, Absicherung und Entlastung dienen können.

Wenn also Levinas trotz dieser für den Menschen fundamentalen Bedeutung des Wohnens von einem Menschlichen ausgehen will, das die Welt nicht nur bewohnt, sondern das auch in ihr altert, dann nimmt er philosophisch die Tatsache ernst, dass wir uns beständig von uns selbst, der Welt und ihren Vorräten sowie von den Anderen verabschieden müssen.

Mit der *subjectivité du vieillissement* ist ein solches Menschliches im 2. Kapitel beschrieben worden.²¹

3.1.2 Der Eintritt des Dritten als Beginn des Wohnens

Der Übergang von der *subjectivité du vieillissement* zur Gemeinschaft der Vielen – Gesellschaft, Kultur, Politik – ist in dieser bereits angelegt. Die *subjectivité du vieillissement* vollzieht sich nicht als unpolitische ethische Dyade, sondern sie verlangt von vorneherein nach einer Gemeinschaft des Wohnens, ja sogar nach einer gerechten Gesellschaft und einer gerechten Politik. Dies liegt daran, dass die Enthüllung des *visage* eine „ambigüité du phénomène et de sa defection“²² ist. Sie ist nicht nur das Entzugsgeschehen einer vorübergehenden Einzigartigkeit des Anderen, sondern sie ist das Alternieren zwischen deinem Gesicht als einzigartigem Gesicht und deinem Gesicht als Gesicht unter Gesichtern. Dadurch ist der alternde Andere zugleich ein unvergleichlicher, einziger Anderer und ein alternder Anderer unter anderen alternden Anderen. Dass der Andere im *visage* auch ein Anderer unter Anderen ist, leitet Levinas konsequenterweise aus dessen Ausgesetztheit an einen dritten Anderen her.

„L’extra-ordinaire engagement d’Autrui à l’égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l’Etat, à la comparaison et à l’avoir, à la pensée et à la science, et au commerce et à la philosophie, et, hors l’anarchie, à la recherche d’un principe.“²³

Meine Ausgesetztheit an das *visage* des Anderen ist derart passiv, dass der Übergang zur Verallgemeinerung – zum Anderen unter Anderen – primär der Übergang zu einem Anderen ist, dem *autrui* ausgesetzt ist; sekundär erst ist es dann auch der Übergang zu einem zweiten Anderen *für mich* oder der Übergang *zu mir* ist, insofern ich für den Anderen auch zu den Anderen gehöre.

²¹ Implizit ist im gesamten 2. Kapitel immer schon die Rede gewesen von einem zentralen Aspekt des Wohnens: Die Thematisierung ist eine Weise, zu wohnen. *Etwas als etwas zu thematisieren* setzt die Bleibe eines Ichs voraus und es bedeutet, Bedeutungen in einem Thema fest zu halten. Zugleich dürfte auch dort schon deutlich geworden sein, dass die Thematisierung ein Grundzug der menschlichen Existenz ist: *Etwas als etwas zu thematisieren* ist die Struktur der kognitiven und affektiven Prozesse – fühlen, wahrnehmen, denken usw. – und fließt damit auch ein in die gesamte menschliche Praxis inkl. des Sprechens. Dass das Wohnen als Thematisierung ein solcher Grundzug der menschlichen Existenz ist, hat sich nicht zuletzt auch darin gezeigt, dass noch jeder Gedanke und jede Rede von einem Athematischen nicht ohne Thematisierung auskommt (dazu ausführlicher in Abschnitt 3.2.2.1 und 3.2.2.2).

²² Ae 143. Eine „Zweideutigkeit des Phänomens und seines Ausbleibens“ (JdS 201).

²³ Ae 251. „Das außer-ordentliche Engagement des Anderen gegenüber dem Dritten appelliert an die Kontrolle, an die Suche nach Gerechtigkeit, an die Gesellschaft und den Staat, an das Vergleichen und Haben, an das Denken und die Wissenschaft, an den Handel und die Philosophie und, außerhalb der Anarchie, an die Suche nach einem ersten Grund.“ (JdS 351)

Auf diese Weise bedrängen mich in der leiblichen Betroffenheit vom Vorübergegangensein des Anderen auch schon andere Andere. So taucht schon im *visage* immer auch ein Problem oder eine Frage auf: Welches Gesicht hat Vorrang und welche Rolle spielt mein eigenes Gesicht? Hierin liegt für Levinas der „*entrée du tiers*“²⁴. Der Term *le tiers* steht für die vielen Anderen, die im *visage* schon mit von der Partie sind.

„Le prochain qui m’obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice.“²⁵

Diese Sorge um Gerechtigkeit changiert zwischen der Ausgesetztheit an das maßlose *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des Anderen und der Notwendigkeit eines Ausgleichs der Ansprüche der Vielen inklusive meines eigenen. Diese Sorge bleibt Sorge, weil sich die Ambiguität in der Berührung durch den alternden Anderen nicht zu einer Seite hin auflöst. Das Alternieren des Sinnes vollzieht sich unentwegt, wodurch die Sorge um Gerechtigkeit für dich, für die Anderen und auch für mich selbst, nicht zu bewältigen ist.

Dieser Eintritt des Dritten ist der Beginn des *Wohnens*, weil aus der Obdachlosigkeit eines zeitlichen Geschehens, in dem ich mich selbst verliere und der Andere an mir vorübergeht, die Bleibe eines Ichs entsteht, in der ich einen gewissen Stand gewinne und mir meine Wohnung einrichte: Mit mir selbst, mit Anderen, mit Gegenständen und Vorstellungen, mit Aktivitäten, mit Normen und Werte usw. Ich beherberge in mir eine Welt, die mir zugleich doch wie ein Außen erscheint. Damit ist auch die Möglichkeit einer Sorge um Gerechtigkeit gegeben, in der ich Bedürfnisse und Interessen der Vielen inkl. meiner eigenen miteinander vergleichen und für ausgleichende wie austeilende Gerechtigkeit plädieren und wirken kann.

Der Eintritt des Dritten bewirkt, dass das Wohnen transzendental aus der *subjectivité du vieillissement* hervorgeht. Das transzendente Ich ist nur ein Moment in diesem leiblich-sinnlichen, transzendentalen Geschehen, es ist nicht Grundlage, sondern wird erst möglich durch den Eintritt des Dritten.²⁶

„Si la proximité ne m’ordonnait qu’autrui tout seul, il n’y aurait pas eu de problème – dans aucun sens même le plus général, du terme. La question ne serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi.“²⁷

²⁴ Ae 245ff. Der „Eintritt des Dritten“ (JdS 342ff).

²⁵ Ae 246. „Der Nächste, der mich in Beschlag nimmt, ist schon Gesicht, vergleichbar und doch auch unvergleichlich, einzigartiges Gesicht und Gesicht unter Gesichtern, sichtbar gerade in der Sorge um Gerechtigkeit.“ (JdS 345)

²⁶ Zu Levinas’ abgerüsteten Begriff des Transzendentalen siehe Abschnitt 3.2.1.

²⁷ Ae 245. „Wenn die Nähe mir allein den Anderen und niemanden sonst zur Aufgabe machte, hätte es kein Problem gegeben – nicht einmal im allgemeinsten Sinne des Wortes. Die Frage wäre nicht entstanden, auch das Bewusstsein nicht und ebenso wenig das Selbstbewusstsein.“ (JdS 342)

Ohne den Eintritt des Dritten im *visage* hätte es gar keine Notwendigkeit gegeben, zu wohnen, das eigene wie das fremde Altern zu bewältigen und ethische Vorräte für eine Gemeinschaft anzulegen. Wenn dergestalt also die Bedingung der Möglichkeit des Wohnens im *visage* liegt, dann ist das auf dessen Ambiguität zurückzuführen. Und es liegt ebenfalls an dieser Ambiguität, dass die Gemeinschaft und ihre Sorge um Gerechtigkeit im Wohnen nicht zur Ruhe kommt: Denn das *visage* ist und bleibt auch die rätselhafte Einzigartigkeit des Anderen, selbst wenn es im Wohnen zu einem Gesicht unter Gesichtern wird. Durch das *visage* ist das Wohnen möglich und bleibt das Wohnen gleichzeitig fragwürdig. Es bleibt fragwürdig, ob das Gemeinschaftliche und die allgemeine Gerechtigkeit des Wohnens der Einzigartigkeit des alternden Anderen gerecht werden. Die Bewältigungen des transzendentalen Ichs sind keine Letztbewältigung, das transzendente Ich findet keinen letzten Grund in sich selbst und seinem Wohnen. Der Eintritt des Dritten und der Beginn des Wohnens vermögen keine abschließende Bewältigung des Vorübergegangenseins des Anderen. Die Bewältigung des eigenen wie des fremden Alterns im Wohnen bezieht aus der Ambiguität des *visage* sowohl einen positiven Sinn (Abschnitt 3.2.2) als auch die unendliche Möglichkeit, kontrollierbar und korrigierbar zu sein (Abschnitt 3.2.3).

3.1.3 Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs

Dass das Wohnen in Gemeinschaften mit ethischer Vorratshaltung ein Grundzug der menschlichen Existenz ist, findet sich aber nicht nur in der Philosophie von Levinas, sondern zeigt sich auch in den zeitgenössischen Diskursen über den Kulturbegriff. Wo immer auch die Rede ist von *Kultur* oder *Kulturen*, da finden wir die Aspekte des Bleibens, Sich-Einrichtens, Sich-Gewöhnens und Heimisch-Werdens auf der Erde – das *Wohnen*.²⁸ Kultur bezieht sich auf das Leben in *Gemeinschaften*, in kleineren oder größeren Gruppen, in einer Familie, einem Stamm, einem Volk oder auch in der abstrakteren Gattungsgemeinschaft Mensch. Und wir finden auch immer ein jeweils bereit liegendes Set

²⁸ Auch das kurze Bleiben der Nomaden ist eine Weise zu wohnen, ein Heimisch-Werden für eine kurze Zeit. Der sogenannte neolithische Sprung, der phylogenetische Übergang vom Nomadischen zum Sesshaften ist kein Sprung vom Unkultivierten zur Kultur, sondern eine Intensivierung des Wohnens, selbst wenn die historische Semantik des Kulturbegriffs nahelegt, dass die Nomaden aus der Perspektive der sesshaften Kulturen als unkultivierte Barbaren wahrgenommen wurden und der semantische Ursprung von Kultur in den sesshaften Kulturen zu suchen ist. Vgl. Böhme, Hartmut: Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft) – Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs, in: Glaser, Renate / Luserke, Matthias (Hg.): Kulturwissenschaft – Literaturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven, Wiesbaden 1996, S. 48-68.

von akzeptierten Einstellungen und Verhaltensweisen in Bezug auf die eigene Lebensführung und die Beziehungen zu Anderen und zur Gemeinschaft – die *ethischen Vorräte*. Ein cursorisches Ausschweifen sowohl in die historische Semantik des Kulturbegriffs im lateinischen Sprachraum als auch in die aktuellen Diskussionen um den Kulturbegriff (3.1.4) können zeigen, dass jede Kultur eine Wohngemeinschaft mit ethischer Vorratshaltung und dass dieses Wohnen ein kulturinvarianter Grundzug der menschlichen Existenz ist.²⁹ Durch diese cursorischen Rückbindungen des Wohnens an den Kulturbegriff kann darüber hinaus der Bezug zu aktuellen Diskursen um Kultur hergestellt werden.

Das Wort *Kultur*, so wie es heute in vielen Sprachen verwendet wird, geht zurück auf das lateinische *colere*, das ein weites Bedeutungsspektrum abdeckt:

*colere = anbauen, bearbeiten, Ackerbau betreiben / ansässig sein, bewohnen / verpflegen / schmücken, putzen / abwarten, warten / ausbilden, veredeln / betreiben, üben, wahren, hoch-halten / verehren, anbeten, heilig halten / feiern, huldigen.*³⁰

Colere verweist auf zwei Bedeutungsstränge von Kultur: Im engen und buchstäblichen Sinne ist das Beackern der Erde gemeint, die *Agrarkultur*. Im weiteren und metaphorischen Sinne ist das „Beackern“ des Menschen gemeint, seine Kultivierung durch Erziehung und Bildung. Beide Bedeutungskreise beziehen sich auf ein Bleiben, ein Sich-Einrichten und Heimisch-Werden, kurz: ein Wohnen. Auf der Erde zu wohnen, das bedeutet: Ansässig sein, einen Ort einnehmen und eine eigene Umgebung herrichten, dort für einen Zeitraum bleiben, die Erde des Ortes bearbeiten und auf ihre Früchte warten, Mentalitäten und Verhalten einüben, wiederholen, bewahren und wertschätzen, sich das Leben und seine Dinge schön machen, das Bleiben und seine Erträge feiern und oftmals einer höheren Macht dafür danken.

Das semantische Bedeutungsspektrum von Kultur zeigt einen starken Raum- und Zeitbezug, der auch für das Wohnen konstitutiv ist: Für eine gewisse Zeit an einem Ort bleiben. Kultur ist die „Sicherung von räumlicher Ständigkeit und zeitlicher Stetigkeit“³¹. Sie ist ein Wohnen, sie einen je spezifischen Ort in Besitz nimmt und sich dort einrichtet. Der Wohnraum wird gesichert, nutzbar gemacht und gepflegt. Es entsteht Wohnlichkeit,

²⁹ Dies gilt in Bezug auf das *Dass* des Wohnens und nicht in Bezug auf das *Wie* des Wohnens. Die je spezifische Art und Weise, wie gewohnt wird, und die inhaltliche Ausstattung des ethischen Vorratslagers, ist sicherlich kulturvariant.

³⁰ Diese Übersicht und die folgenden Überlegungen orientieren sich an Böhme (1996), siehe Anmerkung 27.

³¹ Ebda. S 5.

im besten Falle Behaglichkeit: Man kann bleiben. In der Dauer des Bleibens bildet sich „das gut Gefestigte von Handlungen und Haltungen (Praxis und Hexis)“³², Tradition und *Gewohnheit*. Im Wohnen an einem Ort werden Kulturtechniken – ob nun Landbau oder humanistische Bildung – entwickelt und die dafür notwendigen Institutionen – Scheune und Schule – geschaffen. Der Zeitbezug von Kultur – „das Moment von Kontinuitätsherstellung“³³ – verweist entscheidend auf das dem Wohnen inärente zeitliche Bleiben. Der Ackerbau benötigt Zeit – *Jahreszeiten* – und wiederkehrende Arbeitsrhythmen. Es wird angebaut für die Zukunft und die Vorräte aus der Vergangenheit sorgen für die gegenwärtige Verpflegung. Die Bildung des „gut Gefestigten“ bedarf der kontinuierlichen Wiederholung und Übung. Erziehung und Bildung des Menschen vollziehen sich über viele Jahre hinweg. Werte, Normen und Regeln bleiben in der Wohnung und werden tradiert, während die Generationen wechseln. Die Zukunft des Bleibens aber ist nie ganz gewiss und deshalb wendet man sich dankend – für die Vergangenheit – und bittend – für die Zukunft – an die Götter.

Die historische Semantik des Kulturbegriffs verdeutlicht auch, dass das Wohnen sich in *Gemeinschaften* vollzieht. Das Anbauen und Bearbeiten der Erde sowie die alljährlichen Feiern werden von einer Familie und ihren Bediensteten vollzogen. Die religiösen Rituale sind Rituale einer religiösen Gemeinschaft. Die Erziehung und Bildung des Menschen geschieht vor dem Hintergrund einer Gemeinschaft³⁴ und vollzieht sich konkret in sozialen Beziehungen der Elternschaft, der Pädagogik, der Freundschaft usw. Für die Gemeinschaft besitzen die Bräuche und Werthaltungen überindividuelle Gültigkeit und Relevanz, sie werden in der Generationenfolge weitergegeben. Sämtliche materiellen und symbolischen Praktiken des Wohnens vollziehen sich vor einem gemeinschaftlichen Horizont, d.h. sie sind immer auch eine Art und Weise der sozialen Beziehung zum Anderen und zum Kollektiv. Der Eremit verdeutlicht als Ausnahme eher die Regel, denn auch er bleibt noch gebunden an die Gemeinschaft, von der er sich zurückzieht.

Diese kulturelle Vergemeinschaftung der Einzelnen impliziert Tendenzen der Homogenisierung und Herrschaft. Im Inneren einer Kultur wirkt das Wohnen homogenisierend: Es sich wohnlich und behaglich zu machen, bedeutet, störende Einflüsse integrieren zu müssen. Integration ist eine Strategie, die Behaglichkeit des Wohnens zu

³² Ebda. S.4.

³³ Ebda. S.5.

³⁴ Dies kann die konkrete Gemeinschaft der eigenen, sich von anderen unterscheidenden Wohngemeinschaft sein, oder sich auf eine abstraktere Menschengemeinschaft – *Menschheit* – beziehen.

sichern. Von der Gemeinschaft geht nicht nur ein prägender sozialer Einfluss aus, sondern auch der soziale Druck, sich an Regeln halten und Traditionen bewahren zu müssen. Die Behaglichkeit ist derart konstitutiv für das Wohnen, dass störendes Verhalten von Einzelnen auch mit mehr oder minder schweren Sanktionen durch die Gemeinschaft geahndet wird. Nach Außen wirkt das Wohnen abgrenzend und hierarchisierend, weil die Behaglichkeit gegenüber Fremden geschützt werden muss. Türen und Fenster werden sorgfältig geschlossen, drinnen ist es schön und richtig, von draußen droht die Gefahr, heute nicht mehr so sehr die Gefahr der Wildnis, sondern die Gefahr der anderen Wohngemeinschaft. So liegt das Potential des Gewaltigen schon im Wohnen und der Kultur selbst und beginnt nicht erst, wenn unterschiedliche Wohngemeinschaften aufeinandertreffen. Wohngemeinschaft ist von Anfang an nicht nur ein Picknick.

Schließlich zeigt das Bedeutungsspektrum von *colere* – wahren, hochhalten, verehren, anbeten, feiern, heilig halten, huldigen – sehr gut die „wertsetzende Auszeichnung“³⁵ von Kultur. „Kultur bedeutet die Codierung und Auratisierung von Normen, Werten und Zielen einer Gemeinschaft.“³⁶ In einer Kultur wird nicht nüchtern ein evaluativ neutrales „gut Gefestigtes“ entwickelt. Die Einstellungen und Praktiken werden mit Bedeutung und Wertschätzung versehen, für die eingestanden und ggf. gekämpft wird. Jeder Kultur legt sich *ethische Vorräte* an und hält diese hoch: Eine richtige Organisationsform des gemeinsamen Sich-Verpflegens, Maximen eines geglückten Lebens, Regeln des sozialen Zusammenlebens, Ziele von Bildung und Erziehung. Sämtliche materiellen und symbolischen Praktiken vollziehen sich vor einem ethischen Horizont, d.h. aus Sicht der jeweiligen Wohngemeinschaft verdienen sie Achtung und Förderung. Hier unterscheidet sich die ländliche Agrargemeinschaft nicht von einer modernen urbanen Kultur, wengleich das *Was* der ethischen Vorräte in der letzteren auch pluraler und umkämpfter sein mag. Das Hochhalten der ethischen Vorräte impliziert eine zeitliche Struktur der Beständigkeit: Traditionsbildung. Zur Absicherung der Festigkeit und der Wertschätzung gehört in jeder Kultur der positive Rekurs auf vergangene Zeiträume. Die Wertschätzung der ethischen Vorräte einer Kultur wird gesichert, indem man sie an einen heiligen Ursprung bindet oder sie einbettet in eine lange bewährte Tradition. Die Älteren beziehen sich auf ihre Vergangenheit und Tradition, die sie weitergeben wollen an die Jüngeren. Kultur heißt, die eigenen ethischen Vorräte mit Mohammed oder Jesus zusammenzubringen, sich an der Lebensweise der Väter und Mütter zu orientieren oder

³⁵ A.a.O. Böhme (1996) S. 5.

³⁶ Ebda. S. 9.

schlichtweg mit „Omas Apfelkuchen“ zu werben. Dafür schaffen Kulturen besondere Institutionen: Kirche, Synagoge und Moschee, Kita und Schule, die das Ethos pflegen und weitergeben. Religiöse oder säkulare Feierlichkeiten erinnern an die wertgeschätzte Vergangenheit: Opferfest, Weihnachten, Pessach usw. Die ethischen Vorräte sind der Kultur wichtig, oftmals heilig und verteidigungswert. Auch hier liegt das konflikthafte Potential schon in der Kultur selbst, weil die eigenen ethischen Vorräte eine immense Bedeutung für die Wohnenden haben. So zeigt uns die Analyse des breiten semantischen Bedeutungsspektrums von *colere* nicht nur den Bezug einer jeden Kultur zum Wohnen und zur Gemeinschaft sondern auch zu den ethischen Vorräten.

Dass Kultur Beständigkeiten und Stetigkeiten einrichtet, bedeutet nicht, dass sie keinem zeitlichen Wandel und keiner historischen Entwicklung ausgesetzt ist. Böhme betont den transformativen und meliorativen Aspekt von Kultur. Im Begriff der Kultur ist der offene Prozess einer Umformung, Weiterentwicklung oder Umwälzung des „gut Gefestigten“ in eine veränderte Festigkeit angelegt. Und ebenso wenig wie *colere* auf ein Telos oder eine statische Festigkeit verweist, bedeutet das Wohnen die ewige Beständigkeit einer einmal errichteten Bleibe mit unwandelbaren ethischen Vorräten.³⁷ Das Wohnen impliziert eine interne Alterität, ihm kommt gegenüber dem „gut Gefestigten“ ein freier Gestaltungsspielraum und damit Offenheit und Veränderbarkeit zu. Wohnen heißt, dass man immer auch anders wohnen könnte.³⁸ Das Wohnen ist eine fragile Beständigkeit.

Die hier herangezogene semantische Analyse des Kulturbegriffs von Böhme war auf den lateinischen Sprachraum beschränkt. Sie entdeckt einen zugrundeliegenden „agrikulturelle(n) Kulturbegriff“³⁹, der historisch und ethnologisch begrenzt ist⁴⁰. Böhme

³⁷ Die Weisen des Wohnens und die ethischen Vorräte können sich sowohl langsam und unmerklich wandeln, so dass das Wohnen sich nahezu ungestört weiter vollzieht, als auch gewaltsam und plötzlich: Eine sorgsam gebaute und bewachte Mauer kann „fallen“ und die ethischen Vorräte sind plötzlich entwertet. In solchen kulturellen Umbruchsphasen ist die Behaglichkeit des Wohnens massiv gestört, aber es wird dennoch weiter gewohnt. Das Wohnen ist derart grundlegend für die menschliche Existenz, dass man sich noch in der Nostalgie oder in der Klage über den Werteverfall einrichten kann. Auch in Zeiten der Unsicherheit und der Unbeständigkeit wird weiter gewohnt. Wenn Adorno beklagen konnte, dass man heutzutage nicht einmal mehr richtig wohnen könne, so setzte das eine gewisse Behaglichkeit bereits voraus.

³⁸ Durch diese Gestaltungskraft, die sich vom deterministischen Ablauf eines natürlichen Programmes oder einer universellen Fortschrittsgeschichte der menschlichen Kultur unterscheidet, ist die Alterität von vorneherein in der Kultur angelegt. Alterität kommt nicht erst dann ins Spiel, wenn verschiedene Wohngemeinschaften aufeinandertreffen. Jede Wohngemeinschaft ist selbst schon von einer internen Alterität heimgesucht. Kulturelle Alterität bedeutet also nicht nur, dass es unterschiedliche Kulturen gibt, sondern in einem weiteren Sinne auch, dass jede Kultur auf der Möglichkeit von Alterität fußt.

³⁹ A.a.O. Böhme (1996), S. 14.

⁴⁰ Ebda. S. 12.

geht dem Ethnozentrismus aus dem Weg, in dem er festhält, dass Kultur in anderen Sprachräumen und Epochen eine andere Semantik haben kann. Er weist daraufhin, dass seine Analyse keinen Aufschluss darüber gibt, dass Kultur – wie er selbst meint – ein Pluraletantum⁴¹ sein sollte.⁴²

Vielleicht ist das Wohnen in Gemeinschaften mit ethischer Vorratshaltung, das ich hier als zentrale Dimension von *colere* interpretiert habe, historisch und ethnologisch weniger begrenzt. Die für das Wohnen hervorgehobenen Leitkategorien „räumliche Ständigkeit“ und „zeitliche Stetigkeit“ scheinen weit genug zu sein, um auch die anderen von Böhme genannten kulturellen Paradigma – „Maschine und Fabrik“, „Medien und Sinne“, „Die Rechner und das Immaterielle“⁴³ – umfassen zu können.⁴⁴ Selbst Facebook ist doch eine Art und Weise des Wohnens. Auch die allgemeine Tendenz des Wohnens, praktische wie theoretische *Gewohnheiten* auszubilden, ist nicht gebunden an das Paradigma *Agrikultur*. So könnte das Wohnen einen einheitlichen Begriff von Kultur stiften, ohne den vielen verschiedenen Kulturen ihre Eigenständigkeit des Wohnens zu nehmen.

Es wäre ein pluralistischer Grundzug der menschlichen Existenz. Es könnte sowohl viele verschiedene Weisen des menschlichen Wohnens geben als auch allen diesen Weisen ein Gemeinsames eignen. Das *Dass* des Wohnens wäre zu unterscheiden von dem *Wie* des Wohnens, wodurch sich seine kulturelle Invarianz denken ließe, ohne die mögliche und empirische Pluralität des Wohnens zu übergehen. Dass der Mensch ein Wohnwesen ist, würde bedeuten, *dass* er irgendwie auf der Erde wohnt, nicht aber, dass er auf diese oder jene Weise wohnt, und *dass* er ethische Vorräte anlegt, nicht aber überall und immer die gleichen.

Der Begriff vom Menschen als Wohnwesen wäre auch ein inkludierender Kulturbegriff. Es würde darauf verzichtet, bestimmte Weisen des Wohnens und bestimmte ethische Vorräte

⁴¹ Ein Pluraletantum (lat. *pluralis*: Einzahl; *tantum*: nur) ist ein Substantiv, das nicht im Singular sondern nur im Plural gebräuchlich ist: Einkünfte, Faxen, Ferien, Finanzen, Kosten, Leute. Beispiele für das Singularetantum: Regen, Sonnenschein, All, Meter, Hitze, Chaos, Vernunft, Nichts, Wissen, Dreck. Beispiele für das Kollektivum („Sammelbegriff“, Substantiv, das formal im Singular steht aber einen Plural meint): Belegschaft, Bevölkerung, Mann (alle Mann an Deck), Vieh, der „Jude“, der „Iwan“.

⁴² A.a.O. Böhme (1996), S. 13.

⁴³ Ebda.

⁴⁴ Gerade auch die gegenwärtigen kulturellen Dynamiken haben mit der Agrikultur nicht mehr viel zu tun. Sie sind geprägt durch grundlegende Veränderungen des Wohnens: Die „räumliche Ständigkeit“ kann sich an mehreren Orten – Migration, Tourismus – sowie medial und virtuell vollziehen – Fernsehen, Internet; die „zeitlichen Stetigkeiten“ sind einem immer schnelleren Wandel unterworfen, weil die *Gewohnheiten*, Präferenzen und Werte rasanter umschlagen. Doch bei aller Dynamik scheinen dennoch auch die inter-, multi, oder transkulturellen Beweglichkeiten der Gegenwart konstitutiv gebunden zu bleiben an die Bildung von zeitlichen und räumlichen Kontinuitäten, an Wohngemeinschaften mit ethischen Vorräten. Dies wäre eine Untersuchung wert. (Vgl. Han, Byung-Chul: *Hyperkulturalität*, Berlin 2005)

gegenüber anderen auszuzeichnen. Das Wohnen implizierte die Möglichkeit einer Distanznahme auch zum je eigenen Wohnen, zu den je eigenen ethischen Vorräten, ohne diese doch dadurch zu entwerten: Sich selbst, seine Wohngemeinschaft und Wertschätzungen als etwas Gewordenes, Kontingentes und Veränderbares betrachten zu können. Der Verzicht auf Exklusion könnte sich erstrecken auch auf andere Spezies: Dass das Wohnen ein Grundzug der *menschlichen* Existenz ist, bedeutete nicht, dass es *nur* ein Grundzug dieser Existenz ist. Das Wohnen auf der Erde und die Möglichkeit, es auf diese oder jene Art und Weise zu gestalten, schlosse nicht von vorneherein die Tiere aus. Der Mensch hätte das Haus oder die Hütte, das Schwein den Schlamm, die Affen die Bäume, der Vogel den Wald. Das Wohnen würde keine anthropozentrische Exklusivität kennen.

Allerdings würde das so verstandene Wohnen kein ethisch-moralisches Kriterium zur Bewertung der verschiedenen *Wies* des Wohnens bereitstellen. Es ließe sich normativ nicht zwischen einer Löwenmeute, einem Kannibalenstamm und einer englischen Teegesellschaft unterscheiden. Es könnte zunächst nur deskriptiv unterschieden werden, wie die verschiedenen Wohngemeinschaften wohnen und welche Vorräte sie angelegt haben. Umgekehrt implizierte dies aber nicht, dass man gezwungen wäre, alle Wohngemeinschaften ethisch gleich zu stellen. Wenn man sich vom eigenen Wohnen distanziert, um z.B. – aus der Ferne – einen Kannibalenstamm kennenzulernen und dessen „Kulturalität“ anzuerkennen, dann heißt das nicht, ihn auch ethisch und moralisch anzuerkennen. Im Grunde genommen vollzöge der Begriff des Wohnens nur begrifflich nach, was praktisch-politisch schon länger deutlich geworden ist: Die kulturellen Dynamiken der Gegenwart legen nahe, dass es keine allen Wohngemeinschaften gemeinsame ethische Metaregel gibt, mit deren Hilfe kulturelle Auseinandersetzungen bewertet und entschieden werden können. Ein solcher Maßstab ist weder in der Kultur noch in der Natur zu finden. Was in ethischer Hinsicht bleibt, ist zum einen, Umgangsformen für diese kulturellen Auseinandersetzungen zu finden und ohne Hilfe einer Metaregel für das richtige Wohnen handlungsleitende Gründe anzugeben, warum man dieses oder jenes Wohnen für besser, gerechter und verteidigungswerter hält als ein anderes. Auch die Verfahren und Institutionen des demokratischen Rechtsstaates bleiben ein *Wie* des Wohnens, das in der Gemeinsamkeit des bloßen *Dass* des Wohnens keine Metaregel findet. Was aber zum anderen ethisch bleibt und hier in dieser Arbeit probiert wird, ist die Erinnerung daran, wo der existenzielle Grundzug des Wohnens mit ethischen

Vorräten eigentlich herrührt.⁴⁵ Das alternde Gesicht des Anderen stört mich jenseits von Wohnrelativismus und Wohnzentrismus.

All diese letzten konjunktiven Überlegungen zu bestreiten oder zu verifizieren ist allerdings Aufgabe einer umfassenden Kulturtheorie und nicht dieser Arbeit.

3.1.4 Aus der Geschichte des modernen Kulturbegriffs

Die historische Semantik des lateinischen Kulturbegriffs hat gezeigt, dass *Kultur* ganz wesentlich *Wohnen* ist. Verfolgt man die Geschichte des modernen Kulturbegriffs weiter bis in der Gegenwart zeitgenössischer Debatten um Kultur, so wird abermals deutlich, dass das Wohnen in Gemeinschaft mit ethischer Vorratshaltung ein Grundzug der menschlichen Existenz ist. Diese Rückführung des Kulturellen auf das Wohnen reduziert nicht die Vielfalt der Kulturbegriffe durch einen vereinheitlichenden Begriff, sondern hebt einen gemeinsamen Grundzug des Kulturellen hervor. Die Aufnahme der aktuellen Diskurse um Kultur mag die Thesen zur Differenz von *Wohnen und Altern* (Abschnitt 3.2) anschlussfähig zu machen.

Wohngemeinschaft als Zivilisation und als Lebensform

Von Anfang an durchzieht eine paradigmatische, bis heute bedeutsam gebliebene Opposition die Geschichte des modernen Kulturbegriffs⁴⁶: Kultur als Zivilisation versus Kultur als Lebensform.⁴⁷ Die Wohngemeinschaft mit ethischer Vorratshaltung kann entweder die Gemeinschaft aller Menschen sein, deren ethische Vorräte Universalität beanspruchen, oder die Gemeinschaft einer größeren oder kleineren Gruppe von Menschen, die ihren ethischen Vorräten Relevanz und Gültigkeit zumindest für sich selbst zuspricht. Wesentlich für die Debatten um Kultur sind also sowohl unterschiedliche Größen von Wohngemeinschaften als auch ethische Ansprüche von unterschiedlicher Reichweite.

⁴⁵ Siehe Abschnitt 3.2.2.

⁴⁶ Der Begriff *Kultur* taucht als Substantiv und Generalbegriff zum ersten Mal 1672 bei Pufendorf auf (*De iure naturae et gentium*). Davor sind „Genitivkombinationen wie *agri cultura* oder *animi cultura*“ vorherrschend. (A.a.O. Böhme 1996, S. 3)

⁴⁷ Siehe zu dieser und den folgenden „Versionen“ von Kultur: Eagleton, Terry: Was ist Kultur?, München 2001, S. 7ff.

Mit der europäischen Aufklärung entwickelte sich im Anschluss an die materialistische Semantik von Agrikultur eine starke Betonung des geistigen Heimisch-Werdens in der Welt.⁴⁸ Im Zentrum des menschlichen Wohnens stehen Bildung, Vernunft, Moral, Ästhetik, Kunst⁴⁹ usw. Der Begriff *Kultur* steht hier für eine geistige Hochkultur, die dem Menschen als Gattungswesen eigen ist. Diese Wohngemeinschaft mit ethischen Vorräten ist die *Menschheit*.

Der Kulturbegriff der Aufklärung – Wohngemeinschaft als Zivilisation – ist zwar auf den ersten Blick ein inkludierender Kulturbegriff, schließlich umfasst er alle Menschen. Jedoch tendiert er dazu, eine sehr erlesene Form des menschlichen Wohnens auszuzeichnen, weswegen er praktisch-politisch oftmals einen exkludierenden Charakter bekommen hat.

Zur Kultur als Zivilisation mit universellen ethischen Vorräten gehört eine andere, spezifisch moderne Form des Wohnens. Denn von nun an wohnt jeder Mensch zunächst einmal auch in sich selbst, insofern er dort alles findet, was er für sein Wohnen in der menschlichen Gemeinschaft benötigt. Zu Hause sein bei sich selbst, d.h. erkenntnistheoretisch, in sich selbst die Basis seines gesamten Erkennens und Wissens finden, und d.h. praktisch, sich nicht mehr als von äußeren Mächten – Schicksal, Gott, Natur – abhängiges, sondern als freies und autonomes Wesen zu verstehen, das sein Leben selbst in die Hand nehmen und seine innere wie äußere Natur beherrschen kann. Diese Wohngemeinschaft ist eine Zweierbeziehung, Gemeinschaft mit sich selbst. Die größtmögliche, menschliche und irdische Wohngemeinschaft – Menschheit – geht einher mit der kleinsten menschlichen Wohngemeinschaft – dem modernen Subjekt.

Das Pathos der Wohngemeinschaft als Zivilisation ist historisch nicht ohne Gegenreaktion geblieben. Im Anschluss an das Bedeutungsfeld *ansässig sein, bewohnen* der

⁴⁸ Böhmes semantische Analyse verdeutlicht besser als Eagletons Essay, dass diese geistige Dimension des menschlichen Wohnens auch schon in anderen Epochen vor der europäischen Aufklärung – z.B. in der römischen Antike – große Bedeutung hatte.

⁴⁹ Die Reduktion des Wohnens auf *ausschließlich* die Kunst ist eine „Minderheitenidee der Kultur“ (a.a.O. Eagleton 2001, S. 34), die sich ebenfalls im Kontext der europäischen Aufklärung entwickelt. Das Bedeutungsfeld *veredeln, pflegen, schmücken* wird nochmals verengt auf eine nochmals verfeinerte Lebensweise: Kultivierte Menschen sind solche, die sich mit Musik, Malerei, Literatur u.ä. beschäftigen. Das Wohnen der Künstler tendiert entsprechend zu einer elitär anmutenden Wohngemeinschaft mit beschränktem Zugang. Die weitere historische Entwicklung jedoch zeigt zum einen eine Erweiterung des Kunst-Begriffes, explizit und radikal im Diktum von Beuss („Jeder Mensch ist Künstler“), und zum anderen den Abschied von der Kultur als künstlerischer Hochkultur in der zeitgenössischen Populär-Kultur. Das Wohnen der Künstler globalisiert sich, Kultur ist nun per definitionem eine Kultur für die Masse, d.h. für alle Menschen. Was nicht heißt, dass die massenkulturellen Erzeugnisse und ihre ethischen Vorräte auch allen Menschen in gleicher Weise zugänglich sind, denn in globaler Perspektive scheint sich eher eine Elite herauszubilden, die Teil dieser Wohngemeinschaft sein und ihre Vorräte konsumieren darf. Für den begrifflichen Zusammenhang hier ist wichtig, dass die Kultur als Wohngemeinschaft mit ethischen Vorräten durchaus auch eine elitäre Künstlergemeinschaft, eine künstlerische Boheme oder eine Massenkultur sein kann.

agrikulturellen Semantik entwickelte sich eine bis heute wirkmächtige Wohntradition: Ethnische Wohngemeinschaften mit ethischen Vorräten. Entgegen dem universalistischen Anspruch der Wohngemeinschaft als Zivilisation betonen die ethnischen Wohngemeinschaften eine je spezifische Lebensform, die sich vom Wohnen der anderen Ethnien unterscheidet. Volk, Nation, Rasse, Blut und Boden sowie Abstammung sind die Begriffe, um die herum sich die nachaufklärerische Wohngemeinschaft als Lebensform konstituiert. Waren Zivilisation und Kultur im Kontext der französischen Aufklärung Synonyme, so wird ab der Wende zum 19. Jahrhundert insbesondere in Deutschland der Begriff *Kultur* zu einem kritischen Gegenbegriff von Zivilisation: Der abstrakten Wohnung *Menschheit* wird eine konkrete Lebensform mit eigenem Entwicklungsgesetz entgegengestellt.⁵⁰ Auf der Basis dieser semantischen Verschiebung offenbart auch das Bedeutungsfeld *verehren, anbeten, heilig halten / feiern, huldigen* des lateinischen *colere* im 19. und besonders im 20. Jahrhundert seine Zweiseitigkeit, wenn es sich sowohl im Enthusiasmus von *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* und in der Emphase vom Selbstbestimmungsrecht der Völker als auch in aggressiven, kriegerischen Nationalismen ausprägt. Die Wohngemeinschaft als ethnische oder nationale Lebensform kann sich durchaus zu einer weltumspannenden, quasi-zivilisatorischen Wohngemeinschaft aufschwingen und allen Menschen ihre ethischen Vorräte aufzwingen wollen. Auch intern ist das Wohnen in einer Lebensform nicht unbedingt die reine Behaglichkeit, etwa dann, wenn die ethnischen Grenzziehungen instabil werden, die überlieferten ethischen Vorräte unter Rechtfertigungsdruck geraten und die individuellen Freiheiten dem Zusammenhalt geopfert werden.

Der erweiterte Kulturbegriff

In den zeitgenössischen sozial- und kulturwissenschaftlichen Fachdiskursen wird insbesondere auch die Frage thematisiert, welche Art von ethischen Vorräten, um die herum sich eine Gemeinschaft gruppiert, vorliegen muss, damit von einer *Kultur* die Rede sein kann. Was die Wohngemeinschaft als Zivilisation und als Lebensform gemeinsam haben, ist ihre hochkulturelle Verengung des Wohnens auf ein verfeinerte geistige ethische Vorräte. Im 20. Jahrhundert ist dieser enge Kulturbegriff durch einen sogenannten „erweiterten“ Kulturbegriff abgelöst worden.⁵¹ Dieser bezeichnet nun als kulturell die gesamte Breite der menschlichen Lebenswelten und nahezu alle menschlichen

⁵⁰ Vgl. A.a.O. Eagleton (2001), S. 17ff.

⁵¹ Bolten, Jürgen: Interkulturelle Kompetenz, Erfurt 2007, S.13f.

Lebensäußerungen: Alle materiellen und immateriellen Produkte einer jeweiligen Lebenswelt.⁵² Die verschiedenen älteren semantischen Bedeutungen von *colere – bebauen / ansässig sein / pflegen und veredeln / verehren und anbeten* – werden in diesen zeitgenössischen Kulturbegriff integriert: Zum Wohnen gehört die Gemüseproduktion und die Oper, der Festtagskalender und die bodenständige, lokale Trinkgewohnheit. Das Entscheidende am Wohnen, die Schaffung und Sicherung räumlicher und zeitlicher Kontinuitäten, trifft genauso zu auf den Fernsehkonsum einer Gemeinschaft wie auch auf ihren Bildungskanon. Als ethische Vorräte wertgeschätzt werden können banale Alltagsgewohnheiten oder Praxen der moralischen und künstlerischen Erbauung.

Die Erweiterung des Kulturbegriffs im 20. Jahrhundert führt zu einer Pluralisierung menschlicher Wohnformen: Es gibt nun viele verschiedene Wohngemeinschaften – Kulturen im Sinne von Lebensformen, die weiter oder enger gefasst werden können: Völkisch, ethnisch, national, geographisch, sprachlich, an spezifische Traditionen oder Werte gebunden, usw. Das Auftauchen von Wohngemeinschaften namens Schulkultur, Unternehmenskultur oder Caféhauskultur verweist darauf, dass das Wohnen heute auch als das jeweilige Selbstverständnis einer relativ kleinen, partiellen und mehr oder weniger flüchtigen Gruppe bzw. Institution verstanden werden kann. Auch bei einer *Caféhauskultur* aber kann man im begrifflichen Sinne noch von einer Wohngemeinschaft mit ethischen Vorräten sprechen, weil selbst diese eine gewisse räumliche und zeitliche Kontinuität von Haltungen und Handlungen bereitstellt und erhält. Die Pluralisierung des Wohnens geht nicht so weit, dass seine homogenisierende und manchmal totalisierende Tendenz wegfiel. Wenn zwar auch die Gemeinschaften kleiner und flüchtiger geworden sind, so besteht doch das Wohnen nach wie vor aus der Vereinheitlichung von Praxen und Mentalitäten, die es dem Einzelnen ungemütlich machen kann. Insbesondere aber bedeutet die Segmentierung und Pluralisierung eine Polygamie des Wohnens: Die Mitbewohnerinnen können heute zugleich in mehreren Gemeinschaften wohnen.

Geschlossener und offener Kulturbegriff

Des Weiteren wird in den aktuellen sozial- und kulturwissenschaftlichen Fachdiskursen vor allem auch die Frage diskutiert, inwieweit Wohngemeinschaften durchlässig und ihre

⁵² In den unterschiedlichen theoretischen Zugängen bleiben dem Nicht-Kulturellen – der Natur – unterschiedlich große Bereiche vorbehalten, bis hin zu einer sogar vollständigen Kulturalisierung aller menschlichen Angelegenheiten. Eine semiotische Definition des Kulturellen hebt darauf ab, dass alle menschlichen Lebensäußerungen immer auch eine Praxis des Bezeichnens implizieren und in einem solchen Sinne kulturell sind (vgl. nachfolgend in diesem Abschnitt die Ausführungen zum semiotischen Kulturbegriff).

ethischen Vorräte offen für neue Mitbewohner/innen sind bzw. sein sollen. Entsprechend gibt es geschlossene und offene Varianten des erweiterten Kulturbegriffs.⁵³ Auch das Wohnen mit ethischen Vorräten kann mehr oder weniger offen oder geschlossen sein.

Eine geschlossene Wohngemeinschaft mit ethischen Vorräten lässt sich mit Herders Kugelmetapher veranschaulichen.

„Kugeln haben bekanntlich einen konstanten Schwerpunkt, sind klar abgegrenzt, vermessen mit der Bestimmung des Eigenen immer auch das Terrain des Anderen, ‚Fremden‘ und sind hinsichtlich Größe und Inhalt mathematisch exakt erfassbar.“⁵⁴

Die geschlossene Wohngemeinschaft ist in ihrem Inneren homogen, ihre Mitglieder handeln und denken in vielen wesentlichen Hinsichten ähnlich und zehren von den gleichen ethischen Vorräten. Um diese Homogenität zu sichern und die Kugelform zu erhalten, bedarf es klarer, polarisierender Abgrenzungen, die auch praktisch durchgesetzt werden müssen. Intensive Beziehungen zu anderen Wohngemeinschaften werden vermieden. Die Mitbewohnerinnen verfügen über eine starke und zeitlich sehr stabile, ja oftmals lebenslange Bindung zu ihrem Ort und zu ihrer Herkunft. Demographische und andere gesellschaftliche Entwicklungen sind tendenziell kalkulierbar, vorhersagbar und steuerbar.

Unter Bedingungen von Globalisierung sind geschlossene Wohngemeinschaften mit homogenen und einzigartigen ethischen Vorräten nur noch ein Ausnahmefall. Es ist auch deutlich geworden, dass Kulturen historisch betrachtet immer schon das Resultat eines Austauschprozesses mit anderen Kulturen, d.h. nicht wie eine Kugel geschlossen, sondern mehr oder minder durchlässig gewesen sind, und dass sie auch im Inneren immer schon weniger homogen waren als angenommen.

Mit der Pluralisierung des Kulturellen hat sich das Heimischsein geändert. In nationalen Wohngemeinschaften gibt es vielfältige und heterogene ethische Vorräte. Auf der Makroebene umfasst z.B. die Wohngemeinschaft *Deutschland* derart viele verschiedene kleine Wohngemeinschaften: Migrantenkulturen, Jugendsubkulturen, Unternehmens- und Schulkulturen, so dass das Heimischsein im Nationalstaat und die behagliche Bindung an spezifisch deutsche Vorräte nur noch – wenn überhaupt – *ein* Aspekt des Wohnens unter mehreren ist. Auf der Mikroebene bedeutet das für den Einzelnen, dass er parallel und/oder nacheinander in verschiedenen Wohngemeinschaften heimisch sein kann (Patchwork-Wohnen), und dass die Notwendigkeit abgrenzender Polarisierungen den Möglichkeiten

⁵³ A.a.O. Bolten (2007), S. 14.

⁵⁴ Ebda. S.18. Zu Herder siehe: Herder, Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Stuttgart 1990.

des Sowohl-als-auch weicht. Aufgrund der inneren Heterogenität von zeitgenössischen Wohngemeinschaften kommt es zu Überlappungen und netzwerkartigen Verbindungen mit Wohngemeinschaften aus anderen Nationalstaaten: Konsum- und Massenkultur machen vor territorialen oder ethnischen Grenzen nicht Halt, weswegen eine syrische Oberschichtfamilie in vielen Hinsichten ähnlich wohnen kann wie eine wohl situierte deutsche Familie und ehemals landesspezifische ethische Vorräte potentiell überall auf der Welt angelegt und gepflegt werden können.

Die offenen Wohngemeinschaften definieren sich zumeist nicht mehr topografisch – national, regional, sprachlich oder geistesgeschichtlich – sondern stattdessen nach je konkreten Lebensformen oder eben virtuell. Die innere Heterogenität und die Überlappungen und Verbindungen nach Außen sorgen dafür, dass Wohnen und ethische Vorräte heute einer hohen Veränderungsdynamik ausgesetzt sind. In den offeneren Wohngemeinschaften wird die Fragilität des Wohnens deutlich: Die Gewohnheiten und Vorlieben, die Werte und Normen sind einer intensivierten Infragestellung ausgesetzt, weil Menschen und Einflüsse nicht mehr so einfach an der Wohnungstür abgewiesen werden können und sich die Zusammensetzungen der Wohngemeinschaften beständig ändern. Und wenn sich so auch die Umschlagszeiten, in denen sich eine Gruppe von Menschen auf gemeinsame ethische Vorräte, Handlungen oder Haltungen bezieht, erhöhen, so bleibt doch das Wohnen der Grundzug im dynamischen Wandel.

Die zunehmende Öffnung des gemeinsamen Wohnens bedeutet auch kein Verschwinden des geschlossenen Wohnens. Dem geschlossenen Wohnen wird oftmals ein höheres Maß an Behaglichkeit, Beständigkeit, Sicherheit und Lebensglück attestiert. Die je eigenen ethischen Vorräte sind mit wertschätzenden Überzeugungen verbunden, die nicht immer nur Ausdruck nationaler Borniertheit oder ethnischer Beschränktheit sind. Zum Wohnen gehört schon rein begrifflich das Ringen um die Bedeutung und den Erhalt der ethischen Vorräte, an denen man doch hängt, wie immer man auch zu Ländern wie China, Kuba, Nordkorea, zu nationalen Quoten in Radio und Fernsehen oder zur verbreiteten Abwehr von Anglizismen und zu Integrationsforderungen stehen mag.

In den Zeichen wohnen – Semiotischer Kulturbegriff

Nur am Rande erwähnt Eagleton eine „semiotische Definition von Kultur, die sich in den siebziger Jahren einer vorübergehenden Beliebtheit erfreute“⁵⁵. Kultur ist hiernach

⁵⁵ A.a.O. Eagleton (2001), S.50.

bestimmt als die Praxis des symbolischen Bezeichnens: *etwas* wird *als Etwas* bezeichnet.⁵⁶ Diese Bestimmung von Kultur fokussiert auf die besondere Rolle der Sprache in den menschlichen Angelegenheiten. Doch auch die Sprache und ihre Zeichen dienen nicht nur zur Bezeichnung und Benennung, nicht nur der Verständigung und der Kommunikation: Auch sie bieten eine Bleibe, in denen der Mensch wohnen kann. Die Bezeichnungen der Sprache verleihen dem sinnlichen Fließen der Bilder und Eindrücke eine Beständigkeit. Worte und Begriffe installieren wiederholbare und feste Bedeutungen. Auf die Bedeutungen ist Verlass, jedenfalls zumeist und für eine gewisse Zeit spenden sie Geborgenheit.⁵⁷ Dem unsicheren Strom der Zeit werden bleibende Worte entrissen. Man wird heimisch in seiner Sprache, in ihren Verwendungsweisen und Bedeutungen, ihren Wertschätzungen und ihren Heiligtümern. Die Bezeichnungen und Bedeutungen sind ein Vorrat, aus dem sich Mitglieder einer Wohngemeinschaft bedienen können. Sprachliche Bedeutungen sind insofern ethische Vorräte, als sie die Richtigkeit des Sagens und des Gesagten verbürgen und die gewohnheitsmäßige Verwendung ethischer Termini ermöglichen. In den Zeichen zu wohnen, das bedeutet aber zweierlei: Zum einen gibt es für die Mitbewohner den beruhigenden Bestand eines Zeichenvorrates, mit dem sie aufwachsen und in den sie hineinwachsen. Zum anderen aber ist jeder konkrete Sprechakt auch eine aktive – und potentielle transformierende – Aneignung dieses Vorrates: Mit jeder konkreten Äußerung machen Sprecher oder Sprecherin es sich wohnlich. In den Zeichen zu wohnen, das bedeutet, sowohl in der Sprache wie auch im Sprechen eine Beständigkeit zu finden, es sich aktiv heimisch zu machen⁵⁸ sowohl in einem vertrauten Zeichenvorrat und seiner verlässlichen Angemessenheit als auch in den je eigenen Sprechakten. Das Wohnlichmachen hat einen formalen und einen inhaltlichen Aspekt. Formal: Allein schon, dass *etwas* in irgendeinem Zeichen eine Beständigkeit erhält, macht die Existenz wohnlich. Inhaltlich: Die bestimmte diskursive Bezeichnung, die für ein *etwas* gewählt wird, sorgt für

⁵⁶ Das erste *etwas* ist hier und nachfolgend kleingeschrieben, um die vorwohnliche und vorsprachliche Nicht-Gegenständlichkeit zu akzentuieren, das zweite *Etwas* dagegen immer groß, um die fassbare Gegenständlichkeit zu betonen.

⁵⁷ Das Wohnen in den Zeichen gelingt natürlich nicht immer. Es gehört zur Fragilität und Alterität des Wohnens, dass die tradierten Zeichenvorräte ihre beruhigende Funktion verlieren können, so wie auch die Sprechenden daran scheitern können, es sich mittels der Bezeichnungen und Bedeutungen wohnlich zu machen. Doch sind dies nur längere oder kürzere Unterbrechungen des Wohnens.

⁵⁸ In den Zeichen einer Gemeinschaft zu wohnen, das ist weitaus mehr als nur die Abbildung oder Repräsentation eines außerhalb der Bezeichnung existierenden Bezeichneten. In den Zeichen zu wohnen, das ist die aktive Konstitution eines Bezeichneten, mit dem man sich wohlfühlt. Dass es für uns überhaupt *Etwas* gibt, ist Resultat eines Bezeichnens und nicht eines Abbildens: *etwas als Etwas* bezeichnen und nicht wie ein Spiegel bloß eine Realität abbilden. Zum Wohnen gehört es, dem *etwas*, das begegnet und erscheint, aktiv eine Bezeichnung oder Bedeutung zu verleihen, die dieses *etwas* zu einem bestimmten *Etwas* domestiziert, die es den Mitbewohnern verständlich und ihnen ihr eigenes Dasein behaglich und erträglich macht.

weitere Behaglichkeit. Das Wohnen hat dadurch eine „realistische“ und eine „konstruktivistische“ Begriffskomponente: Es setzt die nicht-wohnliche und nicht-sprachliche Realität eines *etwas* voraus, so wie es auch beinhaltet, dass nur durch das bezeichnende Wohnlichmachen dieses *etwas* als *Etwas* eine Bleibe entsteht, in der diese Voraussetzung erkennbar wird. Das Wohnen ist weder streng determiniert (festgelegt durch eine Realität) noch rein zufällig (völlig ohne ein erstes *etwas* auskommend), es ist weder ein organischer Determinismus noch eine Autonomie des Geistes. Es ist das Wohnlichmachen von *etwas*.

Die Debatten um die Bedeutung der Bezeichnungspraxen für die menschlichen Kulturen stehen dafür, dass das Wohnen in den Zeichen einer Gemeinschaft – Zivilisation oder Lebensform, offen oder geschlossen – ein Grundzug der menschlichen Existenz ist. Auf der Erde zu wohnen, das heißt immer auch, es sich mit Hilfe der bleibenden Zeichen bequemer und bestenfalls gemütlich zu machen.

Den verschiedenen zeitgenössischen Begriffen und Ausdeutungen von Kultur lässt sich also ebenfalls der gemeinsame Aspekt eines Wohnens mit ethischen Vorräten entlocken. Das Kulturelle impliziert immer etwas Bleibendes, Festigkeiten und Beständigkeiten, die miteinander geteilt werden und das Zusammenleben steuern sollen. Der Begriff des Wohnens wird dadurch nicht zu einem übergeordneten Oberbegriff für Kultur oder zu ihrem begrifflichen Fundament. Es geht schlichtweg darum, dass das Wohnen als *ein* zentraler Aspekt von Kultur ein existenzieller Grundzug menschlichen Lebens ist. Und damit ist auch schon gesagt, dass Kultur auch andere wesentliche Aspekte haben mag.

3.2 Wohnen als Bewältigung der *subjectivité du vieillissement*

Das Wohnen in Gemeinschaft und mit ethischer Vorratshaltung ist ein Grundzug der menschlichen Existenz, auf den die Philosophie sich zumeist konzentriert hat, weil er das Versprechen von etwas Überzeitlichem, Bleibenden, gar Ewigen enthält. Nun geht es darum zu zeigen, was es bedeuten kann, von einem Menschlichen auszugehen, welches die Welt nicht nur *bewohnt*, sondern auch in ihr *altert*.⁵⁹ Meine Interpretationsperspektive lautet: Das Wohnen in Gemeinschaft und mit ethischer Vorratshaltung⁶⁰ ist eine Bewältigung des Alterns – der *subjectivité du vieillissement*. In der Wohngemeinschaft ist meinem Altern und deinem Vorübergegangensein immer schon die existenzielle Spitze genommen.

Diese Interpretationsperspektive impliziert den Gedanken einer Beziehung zwischen Altern und Wohnen, die nicht die Beziehung zweier sich ausschließender Gegensätzlichkeiten ist. Der Obdachlosigkeit des zeitlichen Geschehens der *subjectivité du vieillissement* wird nicht einfach die Bleibe eines in Gesellschaft wohnenden Ichs entgegengesetzt. Es ist weder so, dass man altern könnte, ohne doch auch schon zu wohnen, noch so, dass man im Wohnen das Altern endgültig bewältigen könnte. Das Wohnen wird nicht als eine Verfallsmodalität der menschlichen Existenz und das Altern nicht als eine authentischere Seinsweise betrachtet. Es kommt darauf an, ihre wechselseitige Bezogenheit zu erhellen.

Diese merkwürdige Doppeldeutigkeit des Wohnens, sowohl Bewältigung des Alterns zu sein als auch an der subversiven Intensität eines Nicht-zu-Bewältigenden zu scheitern, verweist darauf, dass keine Letztbewältigung der *subjectivité du vieillissement* möglich ist. Grundlage dieser Doppeldeutigkeit ist ein veränderter und abgerüsteter Begriff des Transzendentalen bei Levinas. Am Anfang dieses Abschnitts steht deshalb eine Explikation seines ethischen Transzendentalismus (Abschnitt 3.2.1). Angesichts des Alterns ist es unmöglich, von der festen Grundlage eines transzendentalen, d.h. wohnenden Subjekts auszugehen. Alle Bewältigungsmaßnahmen haben nicht das letzte Wort. Ich werde nicht vollends Herr über mein und dein Altern. Das Wohnen des Ichs geht hervor aus der Undurchschaubarkeit der *subjectivité du vieillissement*.

⁵⁹ DDqvi 141 / WGiDf 112, vgl. Abschnitt 3.1.1.

⁶⁰ Der besseren Lesbarkeit halber verwende ich nachfolgend zumeist nur den Term *Wohnen* und meine damit das Wohnen in Gemeinschaft und mit ethischer Vorratshaltung.

So wie ich in Kapitel 2 dieser Arbeit methodisch aber immer von den Thematisierungen des Alterns ausgegangen bin, um zum athematischen Altern zu gelangen, so gehe ich auch im Folgenden vom Wohnen und dem dort bewältigten Altern aus, um es in Beziehung zu setzen zur *subjectivité du vieillissement*. Das Wohnen erhält vor dem Hintergrund des Alterns einen anderen Sinn, ohne dass dieses dadurch vollends im Wohnen aufginge. Im Wohnen bewältigen wir das eigene und das fremde Altern, ohne dass dadurch – trotz avanciertester Bewältigungsmaßnahmen – die Dramen des Alterns erledigt sind. In dieser Perspektive ergibt sich ein doppelter Blick auf ihre Beziehung: Eine positive Seite der Bewältigung (Abschnitt 3.2.2) sowie eine negative Gefahrenseite (Abschnitt 3.2.3).⁶¹ Es gehört zu den Aufgaben der Philosophie, sofern sie engagierte Philosophie sein will, sowohl die positive Seite des Wohnens zu rechtfertigen als auch seine Gefahren zu kritisieren.⁶² Ich versuche, die Ausführungen mit Beispielen aus Politik, Kultur und Gesellschaft zu verknüpfen; besondere Aufmerksamkeit richtet sich dabei auf die aktuellen Altersdiskurse in Deutschland und die Frage nach einem zeitgenössischen Humanismus.

3.2.1 Keine Letztbewältigung – Exkurs zum Begriff *transzendental* bei Levinas

Das Wohnen ist eine Bewältigung der *subjectivité du vieillissement*. In *Autrement qu'être* beschreibt Levinas diese Beziehung eines Thematischen zum Athematischen aber auch als ein Hervorbringungsverhältnis, *procéder de* – hervorgehen, herrühren, kommen von.⁶³ Die

⁶¹ Die Struktur des Kapitels folgt einer etwas überkompliziert anmutenden Matrix, die ich – der besseren Lesbarkeit halber und weil es primär um die Inhalte gehen soll – nicht explizit gemacht habe. Sowohl in Abschnitt 3.2.3 (die positive Seite der Bewältigung) als auch in Abschnitt 3.2.4 (Gefahrenseite der Bewältigung) wird zunächst jeweils aufgeteilt in „Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen“ und „Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen“, welche dann beide nochmals aufgeteilt werden in den Bezug dieser Bewältigung zum Selbstverlust der *subjectivité du vieillissement* einerseits (2. Kapitel, Abschnitt 2.1) und zum Vorübergegangensein des Anderen der *subjectivité du vieillissement* andererseits (2. Kapitel, Abschnitt 2.4). Innerhalb von 3.2.3 (Gefahrenseite der Bewältigung) gibt es dann keine Ausführungen zum Verhältnis „Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen“ und „Vorübergegangensein“ sowie „Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen“ und „Selbstverlust“. Diese Anmerkung mag dokumentieren, wie sehr der Wunsch nach einer möglichst systematischen und vollständigen Erfassung eines Themas tagelanges Kopfzerbrechen verursachen kann, ohne dass am Ende die erarbeitete Struktur von großem Interesse und lesbar ist.

⁶² Ähnlich bei Levinas, vgl. Ae 256 / JdS 358. Über den Sinn der Philosophie siehe auch den Schlussteil dieser Arbeit.

⁶³ Beispielhaft folgende Formulierung in sprachphilosophischen Termini: Dem Wohnen entspricht dabei das *Dire disant un dit* (Sagen eines Gesagten), während das *Dire pré-originel* (Sagen ohne Gesagtes) für die *subjectivité du vieillissement* steht. „Le logos thématissant, le Dire disant un Dit du monologue et du dialogue et de l'échange d'informations – avec toute la charge de culturel et d'historique qu'il porte – procède de ce Dire pré-originel, cet antérieur à toute civilisation et à tout commencement dans la langue parlée de la signification.“ (Ae 224, Anmerk.1. „Der thematisierende Logos, das Sagen, insofern es ein Gesagtes sagt, im

subjectivité du vieillissement bringt das Wohnen hervor. Wie lässt es sich verstehen, dass das Wohnen aus dem Altern, die Kultur aus einer „präkulturellen“ Subjektivität des Alterns hervorgeht?

In einer ersten Annäherung können wir von einem *transzendentalen* Hervorgehen sprechen. Ein transzendentes Hervorgehen bezeichnet nach Kant das Hervorgehen der uns bekannten gegenständlichen Welt aus einer aktiven und produktiven Synthesetätigkeit des menschlichen Verstandes. Es ist ein transzendentes Ich, das seine sinnlichen Eindrücke mittels Anschauungsformen und Kategorien, die dem menschlichen Verstand inhärent sind, zu einem erfahrbaren Gegenstand konstituiert. Die Welt geht hier aus einer freien Tätigkeit des Menschen hervor und eine andere Welt – eine Welt ohne menschliche Synthesetätigkeit – ist uns nicht zugänglich. Entscheidend ist im Hinblick auf Levinas weiter, dass diese traditionelle Bestimmung des transzendentalen Hervorgehen aus einer Tätigkeit des transzendentalen Subjekts für das Subjekt durchsichtig gemacht werden kann: Es lässt sich mit Kant zeigen, wie der Verstand seine Gegenstände konstituiert. Nun geht aber Levinas von einem sehr speziellen Begriff des Transzendentalen aus. Er gewinnt schon früh einen erneuerten Begriff des Transzendentalen aus seiner Auseinandersetzung mit Husserl und radikalisiert diesen dann weiter in seinem Spätwerk.

Leiblich-sinnlicher Transzendentalismus

In dem frühen und weichenstellenden Aufsatz *La ruine de la représentation*⁶⁴ finden sich einige explizite Bezüge auf den Begriff des Transzendentalen. Den dortigen Bestimmungen ist eines gemeinsam: Es wird in Frage gestellt, dass sich das transzendente Hervorgehen der Welt reduzieren lässt auf die aktive Synthesetätigkeit eines transzendentalen Subjekts. „L’activité transcendantale n’est ni le fait de réfléchir un contenu, ni la production d’un être pensé.“⁶⁵ Das transzendente Hervorgehen ist weder – wie im Realismus – eine Spiegelung der Welt im Subjekt noch – wie im Idealismus – eine Konstitution der Welt, es ist kein solches *entweder oder*, sondern ein *sowohl als auch*. In Husserls Phänomenologie erhält die transzendente Tätigkeit „cette nouvelle orientation.

Monolog, im Dialog und im Austausch von Informationen, mit der ganzen Last an Kulturellem und Historischem, die es dabei trägt – geht aus jenem vor-ursprünglichen, weil zu aller Kultur und zu allem Anfang in der gesprochenen Sprache der Bedeutung vorzeitigen Sagen hervor.“ JdS 314, Anmerkung 6).

⁶⁴ DEHH 173-188. Der Untergang der Vorstellung, SdA 120-139.

⁶⁵ DEHH 184. „Die transzendente Tätigkeit besteht weder darin, einen Inhalt zu reflektieren noch ein gedachtes Seiendes hervorzubringen.“ (SdA 134)

Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant.⁶⁶ Das transzendente Hervorgehen der Welt ist nicht mehr nur ein Hervorgehen aus der aktiven und produktiven Synthesetätigkeit des Subjekts, sondern diese Synthesetätigkeit ist selbst ein Hervorgehen aus der Welt. Die Doppeldeutigkeit des transzendentalen Hervorgehens besteht in einem paradox anmutenden „Allée et venue où l'homme constitue le monde auquel cependant déjà il appartient“⁶⁷. Die uns bekannte Welt wäre nicht, wenn wir sie nicht aktiv konstituieren würden; und doch bedingt die Welt auch unsere Konstitution der Welt.

„Le flottement entre le dégageement de l'idéalisme transcendantal et l'engagement dans un monde qu'on reproche à Husserl, n'est pas sa faiblesse, mais sa force.“⁶⁸

Die Formulierung „l'engagement dans un monde“ verweist nochmal darauf, dass, wenn – wie soeben – von einer konstituierenden Welt die Rede ist, „Welt“ hier nicht verstanden wird als eine außermenschliche Realität. Dass die „Welt“ konstituierend ist, meint, dass das transzendente Subjekt kein der Welt gegenüberstehendes reines Verstandessubjekt ist, sondern ein in die Welt verstricktes und mit ihr verwobenes sinnlich-leibliches Subjekt. Insofern das transzendente Subjekt ein in der Welt situiertes Subjekt ist, geht die uns bekannte Welt auch aus dieser Welt selbst hervor.

Versteht man das transzendente Hervorgehen wie Levinas im Anschluss an Husserl als eine Doppeldeutigkeit der Konstitution, dann fällt ein ganz besonderer Blick auf die weltkonstituierende, aktive Verstandestätigkeit des synthetisierenden Subjekts, sofern sie isoliert betrachtet wird: Sie konstituiert die Welt vor einem impliziten, vergessenen Horizont. Wohlgermerkt, im erneuerten Begriff des Transzendentalen wird diese aktive Synthesis nicht negiert, sondern mit aufgenommen: Sie ist weiterhin notwendig, damit wir überhaupt etwas über die Welt wissen können. Aber dieses Wissen von der Welt hat jetzt einen neuen Status: Es ist notwendig bedingt durch ein Vergessen der sinnlich-leiblichen Horizonte, aus denen es hervorgeht. Daher kann man sagen, dass das transzendente Hervorgehen ein Geschehen impliziert, das dem die Welt konstituierenden Subjekt entgeht. Die Konstitution ist getragen von ihr unbekanntem Gedanken⁶⁹, sie ist abhängig von

⁶⁶ DEHH 184f. Sie erhält „diese neue Orientierung. Die Welt ist nicht nur konstituiert, sondern auch konstituierend.“ (SdA 134)

⁶⁷ DEHH 185. In einem paradox anmutenden „Hin-und-Her, in dem der Mensch die Welt konstituiert, der er freilich bereits angehört“ (SdA 135).

⁶⁸ DEHH 184. „Die Unentschiedenheit zwischen der Distanziertheit des transzendentalen Idealismus und der Einbindung in die Welt, die man Husserl vorwirft, ist nicht seine Schwäche, sondern seine Stärke.“ (SdA 134)

⁶⁹ DEHH 183 / SdA 132.

vergessenen Landschaften⁷⁰. Wodurch auch ein anderes Licht auf die Sinnlichkeit und Leiblichkeit des Menschen fällt. Die vergessenen Landschaften stehen ja nicht für eine subjektunabhängige Welt, sondern für die Sinnlichkeit und Leiblichkeit des Subjekts. Sie sind nicht mehr bloß der „Stoff“, aus dem das Subjekt die „forme catégoriale ou l’essence idéale“ der Welt webt, und der damit seine Funktion erfüllt hat und in den konstituierten Gegenständen aufgegangen ist.⁷¹ Sinnlichkeit und Leiblichkeit spielen selbst eine „rôle transcendantal“⁷², sie sind selbst schon ein subjektives Geschehen, das in der aktiven Konstitution durch das Subjekt nicht aufgehoben, sondern vergessen ist.

Nun können aber doch diese vergessenen transzendentalen Landschaften dank „un acte second et un esprit de l’escalier“ wiedergewonnen werden.⁷³ So wie die in jeder Konstitution implizit verwendeten transzendentalen Anschauungsformen und Verstandeskategorien in einer Analyse durchsichtig gemacht werden können, so wären doch auch die sinnlich-leiblichen transzendentalen Sinnggeber letztendlich einholbar und das synthetisierende Subjekt könnte die Bedingungen seines Tuns und damit sich selbst vollends erhellen, es könnte sein Vergessen wiedergutmachen. An dieser Stelle nun deutet Levinas seine eigene, sich von Husserl unterscheidende Denkperspektive an. Er stellt in Frage, dass sich der Sinn des sinnlich-leiblichen Lebens überhaupt in einem Reflektionsakt, d.h. in einer Konstitutionsleistung des synthetisierenden Subjekts zeigen kann.

„Cette vie qui prête un sens se livre peut-être autrement et suppose pour sa révélation entre le Même et l’Autre qui ne sont plus objectivation mais société. On peut rechercher dans une éthique la condition de la vérité. La philosophie en équipe, est-elle par hasard seulement une idée husserlienne?“⁷⁴

Es scheint, als ob Levinas noch in seiner Differenz zu Husserl diesem die Treue hält, insofern er ihm zu Gute hält, es eigentlich schon besser gewusst zu haben.

Der vorhergehende Abschnitt hat schon implizit die Begriffe *transzendental* und *Sinn* zusammengeführt. Das transzendente Hervorgehen lässt sich mit Levinas als Sinngebung

⁷⁰ DEHH 181 / SdA 130.

⁷¹ DEHH 183, die „kategoriale Form oder die ideale Wesenheit“ (SdA 132).

⁷² Ebda., eine „transzendente Rolle“ (ebda.).

⁷³ DEHH 187, dank „eines zweiten Aktes und eines abgestuften, nachträglich auf sich selbst zurückkommenden Denkens“ (SdA 138).

⁷⁴ DEHH 188. „Vielleicht teilt sich dieses Leben, das Sinn verleiht, anders mit und setzt für seine Offenbarung Beziehungen voraus, die nicht mehr Objektivation, sondern Gesellschaft sind! Man kann die Bedingung der Wahrheit in der Ethik suchen. Ist es allein Zufall, dass das gemeinsame Philosophieren, Philosophie in der Gruppe, eine Husserlsche Idee war?“ (SdA 138)

verstehen. Er führt den Begriff ein anlässlich der Doppeldeutigkeit der Konstitution, die sowohl die transzendente Distanziertheit als auch die Einbindung in die Welt umfasst.

„Cette simultanéité de la liberté et de l'appartenance – sans qu'aucun de ces termes soit sacrifié – est peut-être la *Sinnggebung* elle-même, l'acte de prêter un sens qui traverse et porte l'être tout entier.“⁷⁵

Die Sinnggebung ist nicht nur die aktive Synthesetätigkeit des Ichs – das auf diese Weise das Sein „trägt“ – sondern sie beruht auch auf der leiblich-sinnlichen Verstrickung des Menschen in die Welt – durch die er immer schon „hindurchgeht“. Wo nun aber das transzendente Hervorgehen transzendente Sinnggeber impliziert, die nicht zum „oeuvre d'un moi souverain“ gehören und die auch nicht nachträglich von einem solchen Ich in seiner Konstitutionsleistung erfasst werden können, die also nicht zu *eigenen* Sinnggebern gemacht werden können, „devient possible une *Sinnggebung* éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre“.⁷⁶ Das transzendente Hervorgehen im Sinne von Levinas ist also ein sinnggebendes Hervorgehen, das nicht nur subjektive Sinnggebungen erfasst, sondern auch intersubjektive nicht ausschließen kann.

Ausgehend vom Aufsatz *Der Untergang der Vorstellung* können wir also das transzendente Hervorgehen des Wohnens aus der *subjectivité du vieillissement* wie folgt charakterisieren: Das Wohnen geht aus einem subjektiven Geschehen hervor. Dieses subjektive Geschehen ist nicht einfach nur die aktive und produktive Synthesetätigkeit eines transzendentalen Ichs, sondern diese Tätigkeit geht selbst hervor aus dem subjektiven Geschehen. Das subjektive Geschehen ist die leiblich-sinnliche Situation des Subjekts, die die aktiven Synthesen bedingt und in diesen vergessen ist. Der Sinn dieser vergessenen leiblich-sinnlichen Situation des Subjekts – der Sinn der *subjectivité du vieillissement* – offenbart sich aber nicht durch nachträgliche Erinnerung und „Objektivierung“ des transzendentalen Hervorgehens, sondern durch den Vollzug dieses Hervorgehens in der sozialen und ethischen Praxis. Im Vollzug dieser Praxis ist eine Sinnggebung durch den Anderen, ein transzendentales Hervorgehen des Wohnens aus dem intersubjektiven Geschehen möglich. Der Begriff des transzendentalen Hervorgehens bei Levinas schließt die Möglichkeit des Anderen als transzendentalen Sinnggeber ein.

⁷⁵ DEHH 184. „Diese Gleichzeitigkeit von Freiheit und Zugehörigkeit, ohne dass einer der Termini geopfert würde, ist vielleicht die *Sinnggebung* selbst, der Akt, einen Sinn zu verleihen, der durch das Sein insgesamt hindurchgeht und es trägt.“ (SdA 134)

⁷⁶ DEHH 188, die nicht das „Werk eines allmächtigen Ich(s)“ sind; „dort wird eine ethische, d.h. wesentlich den Anderen berücksichtigende *Sinnggebung* möglich“ (SdA 138f).

Ethischer Transzendentalismus

In einem Gespräch an der Universität Leiden, 16 Jahre später, sträubt sich Levinas zunächst gegen das Etikett *transzendental* für sein methodisches Vorgehen und bezieht sich stattdessen lieber auf den Begriff der intentionalen Analyse.

„La méthode transcendantale consiste toujours à chercher le fondement. – ‚Fondement‘, est d’ailleurs un terme d’architecture, un terme qui est fait pour un monde qu’on habite, pour un monde qui est *avant* tout ce qu’il supporte, un monde astronomique de la perception, monde immobile, le repos par excellence, le Même par excellence. Une idée est dès lors justifiée quand elle a trouvé son fondement, quand on a montré les *conditions* de sa possibilité.“⁷⁷

Levinas Ablehnung des Begriffs *transzendental* ist hier eine Ablehnung des Begründens. Das Begründen versteht er als eine Art und Weise zu wohnen, zur Ruhe zu kommen, bleiben zu können. Wenn wir im vorherigen Abschnitt bei Levinas auf die angedachte Möglichkeit des Anderen als transzendentalen Sinngeber innerhalb des transzendentalen Hervorgehens gestoßen sind, so kann jetzt vermutet werden, dass Levinas diese intersubjektive Sinnggebung nicht als Begründung verstanden wissen möchte, nicht als ein sicheres Fundament, auf dem das transzendente Hervorgehen fußt. Wir können seine Ablehnung des Terms *transzendental* hier interpretieren als Ablehnung eines begründenden Transzendentalismus. Für das transzendente Hervorgehen des Wohnens aus der *subjectivité du vieillissement* bedeutet dies, dass letztere nicht als sicheres Fundament mißzuverstehen ist.

Für diese Interpretation sprechen auch die Bemerkungen von Levinas am Ende noch derselben Antwort in diesem Gespräch. Er bezieht sich dort bejahend auf den von einem Fragesteller vorab schriftlich vorgeschlagenen Begriff eines ethischen Transzendentalismus, mit dem die transzendente Bedingung nicht als Faktum sondern als vorgängiger Wert erklärt wird:

„Eh bien je suis absolument d’accord avec cette formule, si transcendantal signifie une certaine antériorité: sauf que l’éthique est avant l’ontologie. Elle est plus ontologique que l’ontologie, plus sublime que l’ontologie. C’est de là que vient une équivoque où elle semble plaquée sur, alors qu’elle est avant. C’est donc un transcendantalisme qui commence par l’éthique.“⁷⁸

⁷⁷ DDqvi 141. „Die transzendente Methode besteht immer darin, die Begründung zu suchen. – ‚Begründung‘ ist im übrigen ein Ausdruck aus der Architektur, ein Ausdruck, der für eine Welt geschaffen ist, die man bewohnt, für eine Welt, die *vor* allem ist, was sie dann trägt und erträgt, eine astronomische Welt der Wahrnehmung, die Ruhe par excellence, das *Selbe* par excellence. Ein Gedanke ist folglich dann berechtigt, wenn er seine Begründung gefunden hat, wenn man die *Bedingungen* seiner Möglichkeit gezeigt hat.“ (WGiDf 111)

⁷⁸ DDqvi 143. „Nun, ich stimme mit dieser Formel vollkommen überein, wenn transzendental eine gewisse Vorzeitigkeit bedeutet: unter dem Vorbehalt, dass das Ethische vor der Ontologie ist. Es ist ontologischer als die Ontologie, *erhabener* als die Ontologie. Von daher ergibt sich eine Mehrdeutigkeit, in der das Ethische nachträglich aufgesetzt erscheint, während es doch zuvor ist. Es geht also um einen Transzendentalismus, der mit dem Ethischen beginnt.“ (WGiDF 114)

Hier finden wir also eine Variante der o.g. Doppeldeutigkeit der Konstitution wieder: Das Ethische wird vom Subjekt als Gedachtes konstituiert, es ist offensichtlich *nach* der Konstitution; und doch schreibt Levinas ihm eine Vorzeitigkeit zu, ganz so, als ob das Ethische selbst auch konstituiert. Dass das Ethische vor der Ontologie „ist“, kann nur bedeuten, dass es nicht den sicheren Status all derjenigen Dinge hat, von denen man sagen kann, dass sie *sind*. Dass überhaupt etwas *ist*, beginnt mit einem Sollen. Entsprechend ist das Ethische in *Autrement qu’être* „jenseits des Seins“, was aber auch bedeutet, es ist nicht nichts.⁷⁹ Levinas macht hier jetzt ernst mit dem im vorherigen Abschnitt schon angedeuteten Gedanken: Eine vom Anderen ausgehende Sinngebung lässt sich nicht vom transzendentalen Subjekt – sei es auch leiblich-sinnlich situiert – objektivieren, d.h. zu einem Seienden machen. Für die hier verfolgte Frage, was es bedeutet, das Hervorgehen des Wohnens aus der *subjectivité du vieillissement* mit Levinas als ein *transzendentales* Hervorgehen zu bezeichnen, heißt das, dass das Wohnen aus der Unsicherheit eines „Jenseits des Seins“ und nicht aus einem begründeten transzendentalen Fundament hervorgeht.

Das transzendente Ich ist die erste Bleibe und als solche die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Wohnens. Aber es hat in jedem seiner Augenblicke eine ethisch-soziale Vorgeschichte: Es erhebt sich aus seiner Verstrickung in die ethische Beziehung zum alternden Anderen. Das transzendente Ich ist nur ein Element des gesamten – leiblich-ethisch-sozialen – transzendentalen Geschehens. Es ist der erste Schritt der Bewältigung des Alterns und die Bedingung der Möglichkeit dieser Bewältigung. Aus der Berührung durch das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des Anderen geht das transzendente Ich hervor, das mir das Wohnen mit Anderen ermöglicht.

3.2.2 Die positive Seite der Bewältigung des Alterns durch das Wohnen

Am Anfang des Wohnens steht dank des Eintritts des Dritten innerhalb des *visage* (Abschnitt 3.1.1) „le retournement du sujet incomparable en membre de société“⁸⁰ Die *subjectivité du vieillissement* – im Altern deinem Altern ausgesetzt sein – schlägt um in sowohl die Unabhängigkeit des Einzelnen als auch in die Beziehung von Mitbewohnern innerhalb einer Wohngemeinschaft. Daher werden nachfolgend auch die positiven Seiten

⁷⁹ Ae 13ff / JdS 23ff.

⁸⁰ Ae 247. „(...) der Umschlag des unvergleichlichen Subjekts zum Mitglied der Gesellschaft“ (JdS 345).

des Wohnens in zweifacher Hinsicht betrachtet: Zum einen in Hinblick auf die Bewältigung des eigenen Alterns und zum anderen im Hinblick auf die Bewältigung des Alterns des Anderen.

3.2.2.1 Die Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen

Die Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen ist vielseitig: Das eigene Leben in der Gegenwart von Thematisierungen festhalten, sich seiner Vergangenheit erinnern und auf die eigene Zukunft ausgreifen zu können; sich von der eigenen Bedrängnis distanzieren und das Altern aus einer verallgemeinernden Perspektive betrachten zu können; der eigenen Vergänglichkeit einen Sinn geben zu können; oder auch: das eigene Altern ignorieren, vergessen oder verdrängen zu können; für den Verlauf des eigenen Lebens selbst verantwortlich sein; den eigenen Lebenslauf strukturieren und planen zu können; bleibende Dinge erstehen oder erschaffen (Möbel, Bücher, Geld, Ideen, Präferenzen, Prinzipien, Beziehungen, Familie usw.) zu können; nachhaltig (Sport, gesunde Ernährung), vorausschauend (Sparen, Versicherungen) leben zu können; durch Medizin und Technik das eigene Altern verlangsamen oder kaschieren zu können (Medikamente, Botox).

a. Vom eigenen Altern wissen können

Ein erster positiver Sinn dieser Bewältigung liegt darin, dass ich nur in der Bewältigung meines eigenen Alterns Kenntnis davon haben kann, dass mir mein Altern auch entgeht und dass es Dimensionen hat, die ich nicht bewältigen kann. Ich wüsste ohne Bewältigung gar nichts von einem sich mir entziehenden leiblichen Altern. Wenn ich nicht meine Lebenszeit überblicken könnte, dann würde ich gar nicht auf die langen Zeiten stoßen können, in denen ich gealtert bin, ohne es zu merken. Nur weil ich mich an vergangene Zeiten erinnern kann, ist mir eine Vergegenwärtigung meines unbemerkten Alterns möglich. Wenn ich mein Altern nicht durch Thematisieren bewältigen könnte, dann würde ich gar nicht über ein Athematisches in jeder dieser Thematisierungen stolpern. Nur weil ich mich in diesem oder jenem Moment an meine Kindheit erinnern kann, kann ich mir klar machen, dass diese Erinnerung auf einem sich mir entziehenden leiblichen Geschehen beruht, dass ich nicht miterinnern kann.

b. Dem Altern trotzen können

Die Bewältigung meines Alterns im Wohnen ermöglicht mir einen bewussten und aktiven Umgang mit meinem Altern. Ich kann mein Altern thematisieren und darüber nachsinnen. Ich kann mich vom Erschrecken über das eigene, alt gewordene Gesicht distanzieren und mein Altern als einen natürlichen Vorgang betrachten: *Es müssen eben alle altern*. Ich bin in die Lage versetzt, meiner eigenen Vergänglichkeit einen Sinn geben zu können: *Entwicklung, Reife*; ich kann meinen Lebenslauf strukturieren und planen: *Berufliche Karriere, Familienplanung, Altersvorsorge*.

Doch das Positive des Wohnens liegt hier nicht allein darin, dass die Bewältigungsweisen solch positive Resultate zeitigen können. Es liegt vielmehr darin, dass diese Resultate dem Altern abgerungen werden, ohne es doch endgültig bewältigen zu können. Du und ich, und alle anderen, wir bemühen uns auf die unterschiedlichsten konkreten Weisen, unserem Selbstverlust zu trotzen, dem wir dennoch weiter ausgeliefert bleiben. Vor dem Hintergrund des beständigen Sich-selbst-Verlierens der *subjectivité du vieillissement* ist die Bewältigung des eigenen Alterns weder schlichtweg eine banale Selbstverständlichkeiten noch einfach nur eine ausgezeichnete menschliche Fähigkeit oder erfolgreiche Errungenschaft, sondern sie hat den Charakter eines *Trotzdem* und eines *Obwohl*: Trotz meines beständigen Mich-selbst-Verlierens richte ich mich mit meinem Altern ein und obwohl ich mich selbst in jedem meiner Momente schon verliere, bemühe ich mich um mein Bleiben. Obwohl mein leibliches Altern immer nur unaufhaltsam in eine Richtung geht, versuche ich doch nach Kräften, es anzuhalten und ihm Beständigkeiten entgegen zu setzen. Das Wohnen ist eine echte Anstrengung, das Wertschätzung verdient nicht nur aufgrund seiner Erfolge, sondern schon allein aufgrund der Anstrengungen, die es abverlangt. Die Bewältigung des eigenen Alterns nur als Selbstverständlichkeit zu betrachten wäre überheblich, sich nur in seinen Errungenschaften zu sonnen, einigermaßen ignorant.⁸¹

Diese Anstrengung zu wohnen, zeigt sich besonders in dessen Fragilität. Alle Bewältigungen meines eigenen Alterns können gestört werden oder misslingen. Jede Bewusstwerdung des schnellen Vergehens der eigenen Lebenszeit und jedes Erschrecken über irreversible körperliche Veränderungen ist auch eine momenthafte Störung meines Wohnens, in dem ich mein Altern mehr oder weniger bewusst bewältigt habe. Es kann

⁸¹ „Ein Leben ohne Probleme wäre auch nicht leichter“, sagt der demenzkranke Vater des Ich-Erzählers in Arno Geigers *Der alte König in seinem Exil*. Noch derjenige, der sich in der erfolgreichen Bewältigung des eigenen Alterns aalt – der in diesem Sinne „ohne Probleme lebt“, vollzieht immer wieder neu die Anstrengung der Bewältigung des Alterns.

dann geschehen, dass es mir misslingt, mich von meinem Erschrecken zu distanzieren, meiner eigenen Vergänglichkeit einen Sinn zu geben und mich weiterhin meinen üblichen Beschäftigungen zu widmen. Leiblich-seelische Gestimmtheiten, in denen wir uns selbst und uns unsere Welt zu entgleiten droht: Tagträumerei, Müdigkeit, Traurigkeit, Verzweiflung, Weinen. Augenblicke, in denen unser Wohnen gestört und unterbrochen wird: Erschrecken, Schaudern, Keuchen, Schluchzen, das Schütteln des Leibes, das Einschließen der Tränen. Situationen, die nicht einfach nur Stimmungen im Sinne von Heideggers *Sein und Zeit* sind, die dort zwar präreflexiv, aber doch immer noch ein Sich-verstehen-auf sind; die dort kein Entgleiten sind, sondern eine Weise, wie das Dasein sein Sein als Sorge verstehend handhabt und damit schon bewältigt. In solchen Situationen werden wir aber darüber hinaus auch momenthaft zurückgestoßen in das zeitliche Verlustgeschehen unseres leiblichen Seins, stockender Atem und Atemlosigkeit, Erstarrung der Glieder, unkontrollierte Bewegungen und Regungen. Inmitten meines Wohnens, in dem ich von der festen Bleibe eines Ichs aus mein Altern überblicke, ihm einen Sinn gebe und handle, plötzlich dieses Zurückkippen aus den eigenen Thematisierungen und Aktivitäten, wie ein drohendes Versinken in die Anonymität eines Nicht-seins, eines Vergehens: Selbstverlust des Alterns. Drohender Abschied von der Welt, der sofort wieder von den theoretischen und praktischen Anstrengungen des wohnenden Ichs bewältigt wird: Sich unter Kontrolle bekommen, dem Geschehen einen Sinn geben, Konsequenzen überlegen, Pläne machen. Diese Anstrengungen des Wohnens, dem drohenden Selbstverlust des Alterns etwas entgegen zu setzen, vollziehen wir nicht nur als Antworten auf solch momenthafte Störungen des Wohnens; sie sind auch die beständige Vorgeschichte des wohnenden Ichs, die im alltäglichen Leben zumeist schon bewältigt ist. In jedem Moment meiner Existenz muss *ich* mich aus der drohenden, anonymen, un-heim-lichen Versunkenheit erheben, um überhaupt ein Ich sein zu können, das sein Altern bewältigt.⁸² Die Momente der Störungen verweisen auf die anstrengende Vorgeschichte des sein Altern bewältigenden Ichs.

Die Fragilität des Wohnens zeigt, dass die Bewältigung des eigenen Alterns in jedem Augenblick neu vollzogen werden muss und ein unabschließbares Unterfangen bleibt. All meine Bewältigungsbemühungen zeitigen nur unsichere und temporäre

⁸² Améry (2004) schreibt, dass wir von Anfang an den „Todesvirus“ des Alterns in uns tragen und dass das Altern die Zeitstrecke ist, „auf der wir dem Todesgedanken begegnen“ (S. 121). Der „Todesvirus“ ist die lebenslange leibliche Betroffenheit vom Sich-selbst-Verlieren des eigenen Alterns, dessen Virulenz – Thematisierung, den Tod denken – sich empirisch je nach Lebensalter und individueller Biografie unterscheidet. Ein wenig vom nicht ausgebrochenen Virus ist „erfahrbar“ in all den „Zuständen“, in denen wir uns entgleiten: Angst, Erschrecken, Müdigkeit, Faulheit, Lust ...

Bewältigungserfolge. Es gelingt mir weder beständig noch endgültig, mein Altern zu verdrängen oder es aus einer nüchternen, verallgemeinernden Perspektive zu betrachten, es hinaus zu zögern oder zu kaschieren. „Üben. Wenn das Leben leicht wäre – welchen Sinn hätte es, sich in der Gelassenheit zu üben? Aber so: Dauernd ist man im Training.“⁸³ So ist die Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen weitaus weniger eine Erfolgsgeschichte als vielmehr Übung und Training. Sie erscheint in diesem anders getönten Licht, wenn man die bleibende Beziehung des bewältigenden Ichs zum Nicht-zu-Bewältigenden der *subjectivité du vieillissement* ernst nimmt. Es ergibt sich ein anderes Menschenbild oder Selbstverständnis des Menschen, als wenn man den Blick einengt auf seine erfolgreichen Einrichtungen des Wohnens und diese für selbstverständlich hält. Es macht das Positive des menschlichen Wohnens aus, dass es Sisyphus-gleich dem beständigen Sich-selbst-Verlieren des Alterns trotzt. In diesem Sinne ist der Mensch ein tragisches Wesen⁸⁴, gerade dann, wenn er sich heroisch in seinen Bewältigungen aalt.

Ausgehend von der *subjectivité du vieillissement* erhält das Wohnen nicht nur eine intensivierete Wertschätzung, sondern es ergibt sich auch ein gewisser Respekt und eine gewisse Milde gegenüber dem Wohnenden: Weil all seine Aktivitäten und Errungenschaften im Wohnen das nicht abschließbare Bemühen sind, sich gegen das Drama des eigenen Alterns zu stemmen; Respekt und Milde, ganz unabhängig davon, wie erfolgreich ich mein Altern bewältigte, einfach nur, weil Ich mich doch in jedem Augenblick meines alltäglichen Wohnens zusammenreißt und aufraffe.

So erhalten noch die merkwürdigsten Weisen des Wohnens durch den Sinnhintergrund der *subjectivité du vieillissement* eine intensivierete Wertschätzung. Ich kann mich über den Botox-Boom lustig machen und geringschätzig auf seine Nutznießerinnen herabblicken, wie ich mich auch als Botox-User altersvergessen im Glanze der neu gestrafften Haut sonnen und zur Schau stellen kann. Im Wohnen kann ich mein Altern bewältigen, indem ich entweder seine Erscheinungsformen vermeide, verzögere und minimiere, oder aber diese in einem aufgeklärten Wissen bejahend annehme. Ausgehend von der *subjectivité du vieillissement* aber ergeben sich andere Nuancen: Die Botox-Spritze wie auch die nüchterne Annahme altersbedingter körperlicher Veränderungen sind beide das

⁸³ Lütkehaus, Ludger: Das Schlimmste kommt zuletzt, Basel 2011.

⁸⁴ Ist nicht das Tragische vielleicht viel weniger eine menschliche Empfindung unter anderen als vielmehr die Empfindung des menschlichen Existierens par excellence? Ist die Bewältigung des Alterns das Geschehen des Tragischen? „Wir sollen erkennen wie alles, was entsteht, zum leidvollen Untergang bereit sein muss, wir werden gezwungen, in die Schrecken der Individualexistenz hineinzublicken.“ (Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie, KSA 1, München 1988, S. 108)

verzweifelte und rührende Bemühen des Ichs, seinem Altern etwas entgegenzusetzen, und es macht kaum Sinn, sich dabei triumphal über die Zeit zu erheben oder aber despektierlich den Kopf zu schütteln. Die intensivierete Wertschätzung des Wohnens ergibt sich aus der Vergeblichkeit seiner allzu verständlichen Bemühungen. Ob man nun im Wohnen sein Altern verdrängt, seine Erscheinungsformen durch Technik, Medizin und Sport verlangsamt oder versteckt, die Herausforderung durch die Negativitäten des Alters mental und praktisch bewältigt oder sich – wie Améry – schonungslos den Negativitäten stellt⁸⁵: Immer liegt in diesen Anstrengungen die unstillbare Sehnsucht des Ichs, der *subjectivité du vieillissement* zu entkommen. Die Vergeblichkeit dieses Sehnsens gibt dem Wohnen einen besonderen Glanz, wie immer man sich auch entscheiden mag, faktisch zu wohnen und das Altern zu bewältigen.

c. Heroischer und tragischer Humanismus

Der Humanismus tritt bei aller Vielfalt seiner Varianten zumeist als ein heroisch grundierter Humanismus auf. Mit *heroisch* ist gemeint, dass er sich vornehmlich an den menschlichen Fähigkeiten, Erfolgen und Errungenschaften des Wohnens – an der Bewältigung des Alterns – orientiert. Am Beispiel des Selbstverständnisses der wichtigsten humanistischen Organisation in der Bundesrepublik, sei cursorisch diese heroische Seite des Humanismus illustriert.⁸⁶

„Humanisten und Humanistinnen treten für eine humane Gesellschaft ein – verstanden als Prozess fortschreitender menschlicher Selbstbestimmung und sozialer Gerechtigkeit.“⁸⁷ Sie sollen die Erkenntnisse der Wissenschaften verantwortungsvoll nutzen. Sie übernehmen ökologische Verantwortung für die Gegenwart und für folgende Generationen. Sie setzen sich ein für die Aufdeckung und Überwindung aller gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse. Gefragt sind dabei Gefühl, Phantasie und politische Initiative. Sie treten ein für eine gerechte und nachhaltige globale Ordnung, inkl. einer „Humanisierung der Arbeitswelt“, einer „Demokratisierung der Wirtschaft“ und der Überwindung von Hunger und Armut. Sie sind *gegen* jede Form von Diskriminierung und *für* Vielfalt,

⁸⁵ Vgl. Abschnitt 1.4 dieser Arbeit. Auch Améry wohnt schließlich im Altern: Am Ende trotzt er der Negativität des Alterns eine bewältigende Haltung ab: Resignation und Revolte.

⁸⁶ In diesem älteren Selbstverständnis, das zur Zeit gründlich überarbeitet und breit diskutiert wird, ist die heroische Tendenz im Gegensatz zu manch anderer humanistischer Organisation bereits deutlich gemildert, etwa wenn von menschlicher Irrtumsanfälligkeit und Fehlbarkeit oder von menschlichem Leiden die Rede ist. Humanistischer Verband Deutschland: Humanistisches Selbstverständnis 2001, <http://www.humanismus.de/humanistisches-selbstverstaendnis>.

⁸⁷ Dieses und nachfolgende Zitate: Ebda.

insbesondere für die „Gleichberechtigung der Geschlechter“. Sie plädieren für einen Austausch der Generationen. Sie unterstützen „eine Politik, welche jede Kriegswaffenproduktion beendet, Abrüstung verwirklicht und einen dauerhaften Frieden zwischen den Völkern der Welt schafft“. „Leidenserfahrungen, Krisen und existenzielle Erschütterungen“ blenden sie dabei nicht aus, sondern diese sind für sie auch potentielle „Chancen humaner Entwicklung“. Humanisten und Humanistinnen können auch existenziellen Ängsten – Sterben und Tod, „Sinnleere und Bedeutungslosigkeit der individuellen Existenz“ – „durch ein bewusst humanes Leben“ erfolgreich begegnen.

Der heroische Humanismus feiert den Menschen und seine Möglichkeiten. Er setzt auf ein starkes menschliches Subjekt, das sich den vielfältigen Herausforderungen und Problemen des gesellschaftlichen Zusammenlebens mannhaft stellt. Der Mensch ist ihm ein könnendes Subjekt, das den Lauf des individuellen und gesellschaftlichen Lebens in größtmöglicher Freiheit und in Verantwortung für Mensch und Natur erfolgreich bewältigen kann. Ein Wesen, das sich selbst, seine Welt und die Anderen im Griff hat oder zumindest in den Griff bekommen kann und soll, ein Wesen, das seine Existenz triumphal oder bescheiden bewältigt, in dem es sich an den Maßstäben eines gelungenen – humanen – Lebens orientiert. Der heroische Humanismus verlangt dem Einzelnen ein hohes Maß an Bewusstheit, Vernunft und Moralität ab. Noch die Verwundbarkeiten oder Schwächen des Menschen kann der heroische Humanist bewältigen durch humanistische Sinngebung und durch die Stärke des klaren Bewusstseins, das er von ihnen haben kann, sowie durch das fortgesetzte Bemühen, die Verwundbarkeiten anzuerkennen, auszugleichen, zu besiegen oder gestärkt aus ihnen hervorzugehen.

In all dem hat der heroische Humanismus keineswegs Unrecht. In seinem emphatischen Eintreten für eine Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen behält er Recht gegenüber der ethischen und politischen Gleichgültigkeit, dem Nihilismus oder dem Quietismus. Doch vor dem Hintergrund der *subjectivité du vieillissement* – dem Selbstverlust des Alterns – erhält der heroische Humanismus einen volleren Sinn: Er ist eine Weise des Wohnens, d.h. die Anstrengung, dem Altern zu trotzen, um fragile und temporäre Erfolge zu zeitigen.

Der heroische Humanist trotzt dem eigenen Altern: Er distanziert sich von der subjektiven, passiven Bedrängnis des eigenen Vergehens, erhebt sich zu einem beständigen Sein als Mensch und richtet seine Aktivitäten auf die Gattung, ohne doch seiner Bedrängnis wirklich entfliehen zu können (er stützt sich auf die Festigkeit eines menschlichen Seins, das in jedem seiner Moment vergeht); er übernimmt Verantwortung für den Verlauf des

eigenen Lebens und will dessen Wege und Gehalte selbst bestimmen, aber nicht ohne weiterhin den Unwägbarkeiten des Alterns ausgesetzt zu sein (Autonomie fällt dem Menschen nicht einfach zu, sie muss der Heteronomie des Alterns abgerungen werden); er gibt dem menschlichen Leben einen – humanistischen – Sinn und bleibt doch konfrontiert mit einem Entgleiten des Sinns: Zweifel, Fragen, Veränderungen, bis hin zu Erfahrungen der Sinnlosigkeit des beständigen Vergehens (der humanistische Sinn muss inmitten des eigenen zeitlichen Vergehens immer wieder neu gebildet werden, „er versteht sich nicht von selbst“); der heroische Humanist tritt ein für die dauerhafte Einrichtung einer humanen Gesellschaft und für ihn überdauernde Werte, und weiß doch, dass sie vergehen können wie er selbst (das humanistische Engagement in Wort und Tat ist immer schon vom Schweigen der vergehenden Zeit und vom Verschwinden im Nichts bedroht). Das, worauf der heroische Humanist sein ganzes Engagement baut, ist flüchtig, und dennoch trotz er seinem Altern weiter.

Betrachtet man die Erfolge und Ziele des heroischen Humanismus vor dem Hintergrund des Alterns, zieht man seine Mühen und Anstrengungen in Betracht, die dem Vergehen ausgesetzt bleiben, dann ergibt sich eine tragische Grundierung. Es werden nicht einfach die besonderen menschlichen Vermögen und exzellenten Fähigkeiten ausgezeichnet, durch die der Humanismus einen einseitigen heroischen Beiklang bekäme. Dieser Humanismus ist in seinem Heroismus tragisch, weil inmitten all der glorreichen Errungenschaften seines Eintretens für Humanität eine nicht zu bewältigende „Schwäche“ bleibt.⁸⁸ Der Mensch ist hier nicht einfach nur ein wohnendes Wesen, sondern ein Wesen, das in seinem Wohnen – so gut es eben geht – der Ausgesetztheit an die *subjectivité du vieillissement* zu entfliehen

⁸⁸ In anthropologischer Hinsicht wird hier nicht anstatt der Stärken des Menschen einfach eine Schwäche ausgezeichnet, sondern die Stärken werden sinnhaft eingelassen in den Hintergrund der Schwächen. Ausgehend von der *subjectivité du vieillissement* erhält der Gedanke einer Würde des Menschen nicht nur einen heroischen sondern genauso auch einen tragischen Sinn: Dass der Mensch inmitten seines eigenen Vergehens um sein Bleiben ringt, dass er bemüht ist, in seinem Altern zu wohnen, dass er trotz seiner passiven Ausgesetztheit um aktive Gestaltung ringt. Die Errungenschaften des Menschen entfalten ihren vollen Sinn erst vor dem Sinnhintergrund seiner Ausgesetztheit. Nur so sind die menschlichen Bemühungen in ihrer existenziellen Dramatik erkennbar, nur so ergibt sich eine Milde gegenüber den Scheiternden. Die Würde des Menschen liegt damit auch in seiner passiven Ausgesetztheit, darin, dass er sein Betroffensein von Anderem und Anderen sinnhaft bewältigen muss, ohne dabei doch an ein Ende seiner Ausgesetztheit zu gelangen. Hieraus ergibt sich weder ein anthropologischer Optimismus noch ein anthropologischer Pessimismus. Versteht man den Menschen nur vom Wohnen aus, so lassen sich einseitig entweder seine Fähigkeiten und Errungenschaften feiern oder seine Missgeschicke und Niederlagen belächeln. Ausgehend von der *subjectivité du vieillissement* jedoch ist der Mensch ein Wesen, das sich in jedem Augenblick aus der Ausgesetztheit an sein Altern erhebt, um seiner Existenz im Wohnen Beständigkeit abzutrotzen. Hierfür verdient er weder Beifall noch Häme, sondern allenfalls Milde. Die Figuren Becketts sind sicherlich in diesem Zwischenreich angesiedelt. Fernab von den Tagen des heroischen Humanismus sollten sie nicht im nihilistischen Sinne als Beispiele für die Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz gelesen werden, sondern als Menschen, deren Bemühungen um Sinn – um ein Wohnen – berühren und Empathie nahelegen.

bemüht ist. Nicht einfach ein Wesen, das sich im Glanze seiner humanen Einrichtungen sonnt, sondern eines, das mit diesen Einrichtungen den Schatten zu entkommen versucht. Dem humanistischen Wohnen haftet trotz all seiner eingerichteten Behaglichkeit ein Moment der Vergeblichkeit an. Der heroische Humanismus ist zugleich ein tragischer Humanismus. Ob man den positiven Sinn des Wohnens – hier: den Humanismus – nur anhand seiner Errungenschaften und Ansprüche betrachtet, oder aber ausgehend von den Mühen, die es bedeutet, dem Altern zu trotzen, ist mehr als nur eine unbedeutende Nuance.

Denn die tragische Grundierung sorgt positiv dafür, dass der heroische Humanismus einen gesteigerten Sinn erhält.

(a) All seine ambitionierten Forderungen und realen Errungenschaften erhalten eine gesteigerte Wertschätzung durch die Anstrengungen, mit denen sie dem Altern abzurufen sind oder abgerufen worden sind. Das Eintreten für eine humane Gesellschaft wäre weitaus weniger wertvoll, wenn es keinerlei Mühen erfordern und wenn man es als Leichtigkeit oder Selbstverständlichkeit betrachten würde. Die humanistischen Errungenschaften und Postulate beziehen ihre ganze Würde daraus, dass sie die so vergeblichen wie verständlichen Bemühungen voraussetzen, dem Drama des Alterns so weit wie eben möglich zu entfliehen. Der Humanist erhält seine besondere Wertschätzung nicht einfach dadurch, dass er sich heroisch in seinen humanistischen Einrichtungen sonnt, sondern durch die Anstrengungen und Mühen, die er auf sich nimmt, um dem eigenen Selbstverlust zumindest immer wieder etwas entgegenzusetzen. So erscheint auch noch der einseitigste heroische Humanismus in einem anderen Licht: Weder zu bejubeln noch zu belächeln, ist er der engagierte und verzweifelte Versuch, die völlig unheroische Ausgesetztheit der *subjectivité du vieillissement* vergessen zu machen; seinen vollen Sinn erhält er erst, wenn man ihn als im besten Sinne rührenden und gut gemeinten Versuch betrachtet, der passiven Ausgesetztheit des Alterns zu trotzen.

(b) Aus der tragischen Grundierung der menschlichen Existenz vermag darüber hinaus auch ein besseres Verständnis für die am heroischen Humanismus Scheiternden zu erwachsen, eine gewisse Milde gegenüber denjenigen, die den hehren humanistischen Ansprüchen nicht genügen können oder wollen. Anstatt womöglich jedes Scheitern als Defizit des Scheiternden zu betrachten, der sein eigentliches Menschsein noch nicht verwirklicht hat.

(c) Und es ergibt sich weiter eine erhöhte Wertschätzung für die kleineren Errungenschaften, eine Anerkennung für die alltäglichen Anstrengungen der Vielen, die

ganz unspektakulär und unheroisch ihrem Altern trotzen, ohne doch humanistisch für dieses oder jenes einzutreten. Von der *subjectivité du vieillissement* aus gibt es viele tragische Helden des Alltags zu bewundern.

Der heroische Humanismus hat keineswegs Unrecht, wenn er behauptet, dass der Mensch auch ohne Gott ein gutes Leben führen kann, dass er glücklich sein sowie bindende ethische Wertvorstellungen begründen und leben kann. Hat er aber auch ein Ohr für diejenigen, denen dies punktuell oder prinzipiell nicht gelingt? Hat er eine Sensibilität für die unaufhörliche Mühe, die ein aufgeklärtes Leben ohne Gott abverlangen mag? Ist der heroische Humanist womöglich ein Mensch, der das Elend der metaphysischen Obdachlosigkeit verdrängt oder wegrationalisiert? In diesem Sinne war Nietzsche sicherlich kein heroischer Humanist: Gottes Tod hat er weder bezweifelt noch einseitig als gute Nachricht bejubelt. Dass der Mensch altert und eben nicht Teil hat an einem zeitlosen Reich Gottes, ist kein Anlass für Triumphgesänge, sondern verweist uns auf die tragische Seite der menschlichen Existenz: Im Wohnen dem Altern trotzen, ohne doch gewinnen zu können. Kann man den Menschen nicht auch in seiner tragischen Schwäche sehen, ohne ihm sogleich eine starke Autorität – Götter, Staaten, Ideologien – zu verordnen?

Die öffentlichen Altersdiskurse in der Bundesrepublik scheinen zumeist mit einem Heroismus des Alterns imprägniert zu sein.⁸⁹ Den Alternden wird ein kollektives *Wer rastet, der rostet* entgegen geschmettert. Gefordert wird zum einen ihre ökonomische Integration in Produktion und Konsum, lebenslange Altersprävention (Gesundheit, Bildung, finanzielle Vorsorge), ehrenamtliches Engagement in Politik, Verein und Gemeinwesen. Dieser Heroismus ist anscheinend geboten, damit die Alternden nicht zu einer untragbaren Last für andere Generationen werden. Zum anderen aber auch ein neuer Ton im Diskurs, mit dem die „gewonnenen Jahre“⁹⁰ gefeiert werden, die zu nutzen sind für die Erfüllung eigener Wünsche und Ambitionen: Reisen, Hobbies, Geselligkeit usw. Der geforderte Heroismus liegt hier darin, den negativen Gestimmtheiten und Gebrechen des Alterns die Stirn zu bieten und positive, hedonistische Perspektiven zu entwickeln. Die Elemente des heroischen Humanismus finden sich in all diesen Diskursen wieder:

⁸⁹ Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.), Kommission: Fünfter Altenbericht der Bundesregierung, Potenziale des Alters in Wirtschaft und Gesellschaft, Berlin 2005. Sowie: Ders.: Eine neue Kultur des Alterns, Erkenntnisse und Empfehlungen des Sechsten Altenberichts, Berlin 2010.

⁹⁰ Kocka / Staudinger (2009).

Selbstbestimmung im Alter, Generationengerechtigkeit, -solidarität und -toleranz, soziales und politisches Engagement, Sinngebungen als Mittel gegen negative Widerfahrnisse. Wenngleich auch gelegentlich die Schattenseiten des Alterns thematisiert werden, so drängt sich doch insgesamt der Eindruck auf, dass die Dramen des persönlichen Alterns in den öffentlichen Altersdiskursen eher ausgeblendet oder vergessen werden. Unterbelichtet bleibt dadurch eine angemessene Wertschätzung der Mühen, denen sich die alternden Heroen hier unterziehen, die Empathie für die am gesellschaftlichen Heroismus des Alterns Scheiternden (die anempfohlene neue „Kultur des Alterns“⁹¹ scheint den Erfahrungen von Leid und Trauer nur wenig Platz einzuräumen) sowie die Wertschätzung auch der Anstrengungen der jüngeren Heroen, die genauso ihrem Altern zu trotzen haben. Hätte der Alternde nicht genauso Empathie und Unterstützung verdient für seine Mühen wie er für seine Erfolge („gut gehalten“) zu bewundern wäre? Oder eben Bewunderung dafür, wie er unablässig versucht, dem Altern wohnend zu trotzen, wie er sich in jedem seiner Augenblicke mühevoll neu erhebt und einrichtet, ohne an ein Ende zu gelangen?⁹²

⁹¹ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2010).

⁹² Der heroische Humanismus bezieht seine Positivität oftmals aus seiner Abgrenzung zum Tier. Er stellt sich die Frage nach einem spezifischen Humanum und beantwortet sie mit dieser oder jener herausragenden Fähigkeit, die den Menschen vom Tier oder – naturalistischer gesprochen – von anderen Tieren unterscheidet. Hier gibt es eine Reihe möglicher Kandidaten: Vernunft, Selbstbewusstsein, Autonomie, Rationalität, Moralität, Sprache (ihre prädikativ-propositionale Struktur), Verstehen, Kommunikation, Kultur, Offenheit usw. Ohne tragische Grundierung erscheinen all diese Fähigkeiten wie beständige Vermögen des Menschen, die ihm einen bleibenden Halt im eigenen leiblichen Werden und Vergehen und eine seine Augenblicke und Lebensalter überdauernde Beständigkeit geben. Unabhängig vom Altern bleibe *ich* dieses Ich, das über diese oder jene Fähigkeit verfügt, sei es auch potentiell wie noch in der Kindheit. Dass diese Fähigkeit im Alter womöglich nachlässt, bedeutet entsprechend ein Ende des Menschlichen oder ein Ende des Personenstatus des Menschen, denn vom Wohnen aus ist der Term menschlich reserviert für dieses oder jenes exzellente Können. Ausgehend von der *subjectivité du vieillissement* hingegen erscheinen die zugeschriebenen besonderen Fähigkeiten in einem anderen Licht: Sie sind keine beständigen Vermögen, sondern dem Altern nur mühsam abgerungene und ihm lediglich momenthaft entfliehende Beständigkeiten. Die exzellenten Fähigkeiten sind keine bleibenden Vermögen, sondern sie müssen in jedem Augenblick neu realisiert werden und bleiben dabei beständig heimgesucht vom Scheitern und Versagen. Sie sind nicht einfach exzellente Fähigkeiten, sondern Fähigkeiten, die gebunden bleiben an ein grundlegendes Nicht-Können der *subjectivité du vieillissement*. Das Exzellente ist immer schon getrübt, weil die menschlichen Ausbruchsversuche unabschließbar bleiben. Das Nicht-Gelingen ist keineswegs eine Abirrung vom geraden Weg des Menschlichen, sondern konstitutiver Teil seiner Struktur. Die passive Ausgesetztheit der *subjectivité du vieillissement* gehört konstitutiv mit hinein in das Menschliche, das in den niemals vollends erfolgreichen Bemühungen besteht, inmitten der *subjectivité du vieillissement* zu wohnen. In dieser Interpretationsperspektive wird weder eine exzellente Fähigkeit des Menschen gegenüber anderen Spezies stark gemacht noch aber wird der Anspruch auf ein spezifisches Humanum völlig fallengelassen. Welche Konsequenzen ergeben sich hieraus für die Tierfrage: Gibt es ein spezifisches Humanum, das den Menschen von anderen Tieren unterscheidet? Wohnen Tiere? Altern Tiere? Das spezifische Humanum wäre keine besondere herausragende Fähigkeit, sondern die immer wieder neu zu vollziehende Anstrengung, dem bloßen Altern etwas Beständiges entgegenzusetzen. Der Unterschied zu und das Gemeinsame mit anderen Tieren wäre an dieser Stelle zu suchen: Wahrscheinlich verfügen nicht alle anderen Tiere im gleichen Maße über eine *subjectivité du vieillissement* und wohnen daher auch nicht so wie Menschentiere. Der Unterschied zu anderen Tieren ist entsprechend ein gradueller: Mag es auch bei vielen anderen Tieren eine leibliche Empfindsamkeit für das – eigene und fremde – Altern sowie rudimentäre Formen des Wohnens geben, so

d. Die Dezenz des Anderen

Zu den positiven Seiten der Bewältigung meines eigenen Alterns im Wohnen gehört aber auch, dass der alternde Andere mich trotz seines Vorübergegangenseins ein Ich sein lässt. „C’est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visagé, se présente, et qu’il y aussi justice pour moi.“⁹³ Der Andere hat *mich* entlassen, so dass *ich* zu einem Ich werden konnte, das zählt. „Mon sort importe.“⁹⁴ Im Wohnen bin ich aus der singulären und asymmetrischen Ausgesetztheit an den alternden Anderen entbunden. Es bietet mir einen Schutz vor seiner unbedingten ethischen Aufforderung. Im Wohnen werde ich „citoyen“⁹⁵, d.h. ich erhalte einen Rechtsstatus. Aber es ist der Andere, der mich wohnen und mir meinen Schutz *lässt*, der mich Bürger sein lässt, der mich *mein* Altern bewältigen *lässt*, ohne dass ich mich beständig um *sein* Schicksal kümmern müsste. Dein Vorübergehen, so sehr es mich berührt, so dezent ist es auch, und so wenig determiniert es mein Wohnen: Kein Naturgesetz und keine Gewalt. Erst einmal lässt du mich in Ruhe wohnen und gibst deinen unbedingten Anspruch – deine Singularität – auf. Ich kann mich dank dir im Wohnen von der leiblichen Bedrängnis meines eigenen Alterns distanzieren und über mein eigenes Altern nachsinnen, ihm einen Sinn geben, dank dir vermag ich Verantwortung für den Verlauf meines Lebens zu übernehmen, es zu strukturieren und Pläne für die Zukunft zu machen, dank dir kann ich bleibende Dinge erstehen und erschaffen sowie mein Altern mit Sport, gesunder Ernährung, Versicherungen, Medizin und Technik bewältigen.

Dein *Mich-lassen* ist das Primäre gegenüber den dann im Wohnen jederzeit möglichen Störungen meines Wohnens durch dein Altern. „(...) le retournement du sujet incomparable en membre de société“⁹⁶ im Wohnen hat zunächst die positive Seite, dass du mich mein Altern bewältigen lässt. Wo aber Levinas schreibt: „(...) c’est grâce à Dieu seulement que, sujet incomparable à Autrui, je suis abordé en autre comme les autres,

beginnt das Menschentier doch erst dort, wo die Empfindsamkeit für das Altern eine Intensität erhält, die zu einer Inflation des Wohnens führt.

⁹³ Ae 247, Hervorhebung R.S. „Auf diese Weise wird der Nächste sichtbar, verliert er als nunmehr Angestarrter sein Gesicht, lässt er sich vorstellen, und so gibt es Gerechtigkeit auch *für mich*“. (JdS 346, Hervorhebung R.S.)

⁹⁴ Ae 250. „Mein Schicksal zählt.“ (JdS 350)

⁹⁵ Ebda., „Bürger“ (ebda.).

⁹⁶ Ae 247. „(...) der Umschlag des unvergleichlichen Subjekts zum Mitglied der Gesellschaft“ (JdS 345).

c'est-à-dire „pour moi“⁹⁷, da würde ich sagen: Dank des anderen Menschen, der mich lässt, kann auch *ich* ein Ich sein, das sich bemüht, sein eigenes Altern zu bewältigen.

Es mag nicht unerheblich sein, sich an dieses primäre *Mich-lassen* des Anderen zu erinnern, wenn der Andere dann *später* mein Wohnen stört, obgleich er wie alle anderen Anderen seine ethischen Vorräte doch schon erhalten hat und ich ihm nichts mehr schulde. Ganz ohne eine Bürde der Schuld könnte es mich milde stimmen und anstatt unterzugehen in der Anonymität aller Anderen, die ihm genauso wie ich nichts mehr schulden, kann ich gerade dadurch Ich sein, dass ich mehr gebe als ich müsste. Die alte Frau im Kiez, in ihrer abgetragenen, schmutzigen Küchenschürze, deformiertes Gesicht, Buckel, den Boden hektisch nach kleinen Schätzen absuchend: Sie lässt mich in Ruhe mein eigenes Altern bewältigen, ich sehe sie nur ab und an und könnte mich damit beruhigen, dass es Sozialhilfe und Obdachlosenwohnheime gibt, könnte ihr aber selber auch einen kleinen Schatz geben.

Und doch wäre es nicht *per se* illegitim, wenn ich meine Schätze lieber für mich behalte. Im Wohnen wird ein legitimer Egoismus möglich. Der positive Sinn des Egoismus ergibt sich daraus, dass ich ansonsten nur dem alternden Anderen ethisch ausgesetzt wäre: Auch an sich denken zu dürfen, gerade weil der Andere mich derart auffordert, ihm bedingungslos in seinem Altern bei zustehen. Er ergibt sich also nicht aus einer menschlichen Natur oder der kulturellen Konvention, sondern aus dem leiblichen Geschehen der Intersubjektivität. Mich um die Bewältigung meines eigenen Alterns zu bemühen, meine eigenen Wünsche, Interessen und Rechte geltend zu machen, mich vom Anderen abzugrenzen, ist legitim vor dem Hintergrund, dass ich sonst ohne festen Stand dem Altern des Anderen ausgesetzt wäre.

Mein Altern in Wohnen bewältigen zu können, hat auch ein positives ethisches Implikat. Denn wenn ich dank dir im Wohnen „als Anderer wie die Anderen angesprochen“ werde, dann ist der Andere auch ein Anderer wie ich. All meine Bewältigungen des eigenen Alterns haben daher nicht nur den Sinn, dass mein Schicksal – mein Egoismus – wichtig ist, sondern auch den ethischen Sinn, dass mir auch dein Schicksal – dein Egoismus – wichtig werden kann, dass ich mich an die Stelle des Anderen setzen kann. Die Bewältigung meines eigenen Alterns ermöglicht Empathie, Perspektivenwechsel,

⁹⁷ Ebda.. „(...) Allein *dank* göttlicher *Gnade* werde ich als mit dem Anderen unvergleichbares Subjekt doch als Anderer wie die Anderen angesprochen, das heißt „für mich“ (ebd.). Siehe auch Ae 250 / JdS 350, wo eine „l'aide de Dieu“ ins Spiel gebracht wird.

Moralität. Dies ist vielleicht ein merkwürdiger Gedanke: Dank deiner Zurückhaltung werde ich selbst wichtig und bleibe doch genau dadurch in deiner Nähe. Dein alterndes Gesicht lässt mich frei und ermöglicht mir so, dass ich mich ihm zuwenden kann. Deine Dezenz ermöglicht es mir, den Verlauf meines eigenen Lebens in einer Thematisierung festhalten zu können, mich meiner Vergangenheit erinnern und mich berechtigterweise um meine eigene Zukunft kümmern zu können – auch mein Altern zählt; und zugleich kann dadurch auch dein Altern für mich zählen, deine Sorgen und Nöte können für mich Bedeutung haben, denn du bist ein Anderer so wie ich. Wenn in der legitimen Bewältigung des eigenen Alterns die Möglichkeit der Achtung vor dem alternden Anderen liegt, dann ist dies keine Ableitung der Achtung aus einem eigenen Interesse: Spiegelung, Empathie und Achtung werden möglich, weil du mich wohnen lässt.

Wenn heute die Rede ist von einem *Krieg der Generationen* um Gerechtigkeit, so wird allzu oft vergessen, dass diesem Krieg das *Mich-in-Ruhe-altern-lassen* des Anderen voraus liegt. Ob man sich aufregt über den Egoismus der älteren Generationen, die zu Lasten der folgenden Generationen auf die versprochenen hohen Altersbezüge bestehen, oder über den Egoismus der jüngeren Generationen, die zu Lasten der Älteren nicht weiter hohe Beiträge zahlen wollen, von denen sie am Ende wenig haben werden, so setzt doch beides voraus, dass die Einen die jeweils Anderen „zählen lassen“, dass man sich primär in Ruhe altern lässt. Und wenn über die dank längerer Lebenserwartung und besserer Fitness „gewonnenen Jahre“ diskutiert wird und der Unruheständler oder Jungsenior sich dabei stärker als bisher im Berufsleben möglich auf seine eigenen Wünsche und Bedürfnisse besinnen will, dann wird diese doch nur möglich aufgrund des Wohnens, in dem der alternde Andere durch seine Dezenz meinen Egoismus legitimiert und mir freistellt, in wie weit ich seinem ethischen Anspruch entsprechen will. Ich habe im Wohnen dank dir nicht nur die Freiheit erhalten, meinen persönlichen Interessen und denjenigen meiner Generation nachzugehen, sondern auch die Freiheit, mich an deine Stelle zu setzen und dir in deinem Altern beizustehen. Ist dies nur eine unbedeutende andere Betrachtungsweise – eine moralisch erbauliche Redeweise – oder ergibt sich eine gesellschaftlich relevante andere Färbung, wenn man an die den Konflikten zugrundeliegende primäre Dezenz des Einen gegenüber dem Anderen erinnert? Wird nicht ein besseres Verständnis und ein Mehr an wechselseitiger Achtung dadurch möglich, dass man an das Mich-Lassen des Anderen erinnert?

3.2.2.2 Die Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen

Auch das Vorübergegangensein des Anderen wird im Wohnen auf vielfältige Weise bewältigt: Die Mitbewohner können sich im Wohnen von diesem rätselhaften Vorübergegangensein distanzieren und den Anderen als einen alternden Anderen oder einen konkreten Anderen verstehen: Freund, Feind, Frau, Mann, Tochter, Mitbürger, Mensch usw. Sie verfügen über eine gewisse Freiheit der Abwägung und der Entscheidung⁹⁸, mit der sie auf den Anderen zugehen oder sich von ihm abwenden sowie Beziehungen mit ihm eingehen und beenden können. Die Mitbewohner vermögen den alternden Anderen als jemanden zu verstehen, mit dem sie gemeinsame Attribute haben, wodurch gemeinsame Interessen, Interessenausgleich, Solidarität und wechselseitige Verpflichtungen möglich werden. Sie können ethische Vorräte der Gemeinschaft – moralische Prinzipien, Traditionen, Gewohnheiten, Gesetze – als gemeinsamen Maßstab zur Orientierung, Absicherung und Entlastung akzeptieren oder ablehnen, dem alternden Anderen die gleichen Rechte und Pflichten zugestehen wie sich selbst oder auch nicht, damit einverstanden zu sein, ihm das zu geben, was er selbst auch gibt, oder eben nicht; sich den Gesetzen und der Politik einer Gemeinschaft unterwerfen oder widersetzen. Die Einzelnen vollziehen ihre Bewältigung des Alterns des Anderen nie als isolierte Subjekte, sondern stets unter Bezugnahme auf kulturelle, gesellschaftliche und politische Einrichtungen und Vorratslager einer Wohngemeinschaft. Diese werden von der Wohngemeinschaft und ihren Mitbewohnern hervorgebracht, gepflegt, verändert und gesichert, sie gehören konstitutiv mit zur Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen.

Das Vorhandensein solch ethischer Vorräte und die Bezugnahme der Einzelnen auf diese ermöglichen dem Einzelnen und der Gemeinschaft ein gutes Gewissen. Das Wohnen verhilft zu ethischer Absicherung und Entlastung gegenüber dem *visage*.

In den modernen Wohngemeinschaften gelten als ethische Vorräte insbesondere die Prinzipien der Gleichheit und der Reziprozität. Dort werden die verschiedenen, unvergleichlichen ethischen Ansprüche der Mitbewohner nach dem Kriterium eines gerechten Vergleichs und Ausgleichs austariert. Gleichheit bedeutet, dass alle die gleichen

⁹⁸ Philosophische Begriffe von Willensfreiheit sind durch experimentell fundierte Erkenntnisse der Neurowissenschaften herausgefordert. Was bedeutet es, in bildgebenden Verfahren eine Gehirnaktivität nachweisen zu können, bevor der Proband sich entschieden hat? Hat sein Gehirn für ihn entschieden und ist er nur der irrigen Ansicht, frei entschieden zu haben? Oder ist die Gehirnaktivität die Betroffenheit vom Anderen, ein aufgenommener Impuls, auf den ich mit dieser oder jener Entscheidung reagiere? Welche Rolle spielen die Spiegelneuronen für das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des Anderen?

Rechte und Pflichten haben sollen. Reziprozität betont für das intersubjektive Verhältnis, dass es legitim ist, nur so viel zu geben, wie auch der Andere bereit ist zu geben. Die Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen ist die Etablierung eines allen Mitbewohnern gemeinsamen Maßes. Im modernen Wohnen trauen es Politik und Einzelne insbesondere der Ökonomie resp. der Marktwirtschaft und ihren Akteuren zu, eine solch ausgeglichene, harmonische und gerechte Ordnung zu gewährleisten. Entsprechend augenfällig geworden sind in den letzten Jahren ein Rückzug des Staates aus der politischen Bewältigung des Alterns und demgegenüber eine Betonung der Verantwortung von Zivilgesellschaft und Einzelnen.

Und auch all diese Bewältigungsweisen haben ihr Positives.

a. Nicht-Unmöglichkeit des *Pour-l'autre*

Die Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen bedeutet nicht das restlose Verschwinden des Nicht-zu-Bewältigenden der *subjectivité du vieillissement*. Die Wohnenden sind weiterhin der subversiven leiblichen Intensität des Selbstverlustes und des Vorübergegangenseins ausgesetzt. Positiv an der Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen ist, dass ein radikales *Pour-l'autre*⁹⁹ im Wohnen nicht unmöglich ist.

Meine Bewältigung deines Alterns muss nicht das letzte Wort haben oder der letzte Sinn sein. Im Wohnen herrscht zwischen dir und mir Reziprozität und Gleichheit. Was du von mir verlangen kannst, das kann ich auch von dir verlangen. Was Staat und Gesellschaft dir zubilligen, das wird auch mir und allen Anderen zugebilligt. Dass ich aber darüber hinaus auch altere, mich selbst verliere und beständig von mir abrücke, das bedeutet positiv, dass auch ein radikales, über die Reziprozität und Gleichheit hinausgehendes *Pour-l'autre* nicht unmöglich, nicht sinnlos oder gar lächerlich ist. Ein *Pour-l'autre*, das nicht davon abhängig ist, ob auch du mir etwas gibst, bleibt denkbar und sinnvoll trotz des Verdachts der Eigennützigkeit, der im Wohnen auf jeder Handlung lastet. Eine Selbst-Losigkeit nicht nur im Sinne des Selbst-Verlustes, sondern in einem ethischen Sinne. Dass ich dein *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ethisch bewältigen kann, bedeutet nicht, dass ich damit alles, was sinnvoll ist, erledigt hätte. Vor dem Hintergrund der *subjectivité du vieillissement* bleibt das Wohnen potentiell eine Infragestellung des wohnenden Ichs als letzte Instanz. Das Wohnen lässt ein Mehr-als-nur-Wohnen zu, die Bewältigung deines Alterns macht einen Beistand darüber hinaus nicht sinnlos. Fürst Myschkin ist nicht

⁹⁹ Ae 119 / JdS 167.

notwendigerweise ein Idiot, selbst wenn es den meisten seiner Mitbewohner so erscheinen mag. Er gibt schlichtweg mehr als er muss, er gibt sich selbst auf und opfert sich für eine Andere, insofern er sie wichtiger nimmt als sich selbst. Damit stellt er nicht das Modell einer guten Lebensart dar, dem alle Anderen nachzuehmen hätten, er diskreditiert auch nicht moralisch all diejenigen, die sich mit Reziprozität und Gleichheit begnügen, und er beweist damit noch nicht einmal, dass ein radikales von Mensch zu Mensch im alltäglichen Leben möglich ist, sondern er steht „lediglich“ für einen Sinn, der trotz aller menschlichen Verbrechen und Egoismen als ebensolcher Sinn nicht aus der Welt zu schaffen ist.

Diese Idee der einseitigen Gabe ist keine moralische Predigt, selbst wenn sie gerne in einer solchen verwendet wird, sondern sie scheint immer wieder ganz von selbst im alltäglichen Wohnen auf, wenn etwa beklagt wird, dass es gar kein Jenseits mehr des ökonomischen Denkens gebe, demgemäß nur noch das Eine gegen das Andere getauscht werde. In pädagogischer Hinsicht wird Lehrern und Eltern zu Recht immer wieder geraten, Zugeständnisse nicht ausschließlich an die Bedingung des Wohlverhaltens der Kinder zu knüpfen, um nicht vorzuleben, dass man immer nur dann etwas bekommt, wenn man auch etwas gibt.

So bedeutet das Wohnen positiv einen Nicht-Ausschluss der Barmherzigkeit. Der andere Mensch ist nicht nur derjenige, der mich Mensch sein lässt, sondern auch derjenige, der für mich über die von Reziprozität und Gleichheit geprägten intersubjektiven Beziehungen im Wohnen hinaus mehr zählen kann als ich selbst. Auch in den aktuellen Debatten um einen zeitgenössischen Humanismus-Begriff taucht dieser Gedanke einer Barmherzigkeit jenseits religiöser Konnotationen auf.¹⁰⁰

b. Von deinem Vorübergegangensein wissen können

Das Wohnen ist positiv die Bedingung dafür, sich selbst und anderen das Vorübergegangensein des alternden Anderen thematisieren zu können. Von dir und deinem Altern berührt worden zu sein, mich dir auf die eine oder andere Weise zuzuwenden, dabei das nagende Gefühl zu haben, das alles, was ich hier sagen und machen kann, doch nicht ausreichen wird: Die Erfahrung meiner Unzulänglichkeit gegenüber der Singularität und Unaufhaltsamkeit deines Alterns ist nur möglich im Wohnen, in dem ich sie thematisieren kann. Nur weil ich wohne und dein Altern immer auch schon bewältige, kann ich darüber nachsinnen und schreiben, dass mir an deinem Altern womöglich auch etwas entgeht, dass

¹⁰⁰ Vgl. Groschopp, Horst (Hrsg.): Barmherzigkeit und Menschenwürde, Aschaffenburg 2011.

es vielleicht auch Dimensionen hat, die ich nicht bewältigen kann. Nur im Wohnen, wo deine Einzigartigkeit bereits verloren ist, kann ich diese als Verlorene zur Sprache bringen. Es bedarf des Wohnens mit Anderen, wo du vor dem Hintergrund dieser oder jener Zugehörigkeit schon deine Singularität für mich eingebüßt hast, um die verlassene Singularität *meiner* Beziehung zu *dir* thematisieren zu können. Erst wenn ich in der Lage bin, zu sagen oder zu schreiben, *dass dein Altern mich berührt hat*, mich in einer solchen Bedeutung einrichte, verallgemeinernde Personalpronomen und Begriffe benutze, kann ich ein dadurch Verlorenes behaupten.¹⁰¹ Der Satz „Du hast mich mit deinem Altern berührt, doch diese Berührung ist nicht eine Berührung wie jede andere“ ist der Satz eines Wohnenden. Wenn ich nicht schon damit einverstanden wäre, dass dir die gleichen ethischen Vorräte zustehen wie mir, dann könnte ich gar nicht auf den Gedanken kommen, dass du sogar noch mehr wünschen könntest als diese Vorräte.

c. Autonomie und ethische Orientierung

Zu den Vorteilen des Wohnens zählt auch die Gleichzeitigkeit von Autonomie und ethischer Orientierung. Es ist die Gemeinschaft der Wohnenden, „où j’énonce, dans l’autonomie de la voix de la conscience, une responsabilité – qui n’a pas pu commencer en moi (...)“.¹⁰² Die Autonomie der Gewissensstimme besteht darin, selbst zu entscheiden, ob und inwiefern man der Aufforderung des alternden Anderen entspricht, ob man seine Verantwortung ihm gegenüber ausspricht oder zurückweist. Du lässt mir die Freiheit, wie ich dein *Lass mich in meinem Altern nicht allein* bewältige. Ob ich mich dir zuwende, ob ich deinen Anspruch nach Maßgabe von Gleichheit und Reziprozität bewältige oder darüber hinausgehe, oder ob ich mich von dir abwende. Ich kann die eigenen Eltern gegen ihren Wunsch in ein Pflegeheim geben oder die mit einer häuslichen Betreuung verbundenen Belastungen auf mich nehmen. Ich kann viel Zeit mit meinen Kindern verbringen, so lange sie dies noch wollen, oder aber die berufliche Karriere und den

¹⁰¹ Nicht nur behaupten, sondern genauso auch negieren. Meine Ausgesetztheit an dein Altern – *dass dein Altern mich berührt* – kann im Wohnen auch angezweifelt, negiert oder schlichtweg ignoriert werden. Vom Wohnen aus gesehen sind Ausgesetztheit und Berührung *meine* Einrichtungsgegenstände, und auch der Andere ist Anderer *von mir* ausgehend. Vom Wohnen aus ist also keine Gewissheit darüber möglich, dass wirklich *du* mich mit *deinem* Altern berührt hast und dass diese persönliche Berührung sich von persönlicher Berührung im Allgemeinen unterscheidet, d.h. singular ist. Die prä-kulturelle Berührbarkeit durch den alternden Anderen kann im Wohnen auf diese oder jene Weise thematisiert werden, die auch die Weise der Negation oder der Ignoranz sein kann. In einem Wohnen, in dem es gut läuft, bleibt noch die Negation der Singularität gebunden an die *subjectivité du vieillissement*, d.h. sie gelingt nicht mit gutem Gewissen und es bleiben Zweifel an ihrer Richtigkeit.

¹⁰² Ae 252. Es ist die Gemeinschaft der Wohnenden, in der „ich in der Autonomie der Gewissensstimme eine Verantwortung ausspreche, die nicht in mir hat beginnen können (...)“.(JdS 352)

Abschluss einer Promotion voranstellen. Und auch *Fürst Myschkin* bleibt im Wohnen frei, es ermöglicht ihm die Freiheit, sich der vermeintlichen Idiotie des *Pour-l'autre* hinzugeben oder nicht.¹⁰³

Und doch legt das Wohnen ein bejahendes Aussprechen dieser Verantwortung nahe. Die von mir ausgesprochene oder abgewiesene Verantwortung kann nicht in mir und meiner Freiheit begonnen haben, denn ich finde mich ungewollt und wie „hinterrücks“ in sie hineingestellt: Unsere merkwürdige – d.h. *des Merkens würdig* und zugleich *seltsam* – Erfahrung, sich ungewollt, unfreiwillig und ohne eigene Schuld als verantwortlich für jemand Anderen vorzufinden, womöglich sogar noch für jemanden, der es doch eigentlich gar nicht verdient hätte; sich verantwortlich fühlen noch für die geschiedene Ehefrau, die einem das Leben schwer macht, wo sie nur kann. Aufgrund dieser „liberté finie“¹⁰⁴ ist das Wohnen bei aller Autonomie ethisch nicht einfach neutral. Dank des Vorübergegangenseins des alternden Anderen gibt es im Wohnen eine ethische Orientierung dafür, dass die Achtung des Anderen besser ist als die Indifferenz und der Frieden besser als der Krieg, auch wenn man selbst nicht immer dazu aufgelegt sein mag und gute Gründe dagegen anzuführen weiß. Die mehr oder weniger starken Skrupel, die Eltern ins Pflegeheim oder den Kindern einen abwesenden Vater zu geben, sind doch bereits eine Art und Weise, von sich selbst abzurücken und den Anderen auch zu berücksichtigen, unabhängig davon, wie man sich praktisch entscheidet. *Fürst Myschkin* ist kein Idiot, sondern er folgt der ethischen Orientierung des Wohnens. Die Beziehung des Menschen zum Menschen im Wohnen ist tendenziell immer schon ein Abrücken von sich selbst, sie bedeutet, sich vom eigenen Sein und seinen eigenen Interessen schon zu lösen, insofern der Andere für mich jemand ist, der so ist wie ich auch und an dessen Stelle ich auch sein könnte. Im Wohnen selbst vollzieht sich eine ethische Abdankung: Der Wohnende ist schon „l'un comme renonçant à sa ‚figure‘ pour ‚trèpasser à l'autre““.¹⁰⁵ So ist das Wohnen mit Anderen selbst eine Weise, dem ethischen Anspruch des alternden Anderen zu antworten. Dass ich mich einfühlen oder spiegeln kann, der Empathie oder des Mitleids fähig bin, ist die autonome Bejahung meiner Ausgesetztheit an dein Altern, Bejahung einer ethischen Situation, in der ich unfreiwillig meinen alleinigen „Platz an der Sonne“ (Pascal) verloren habe. Dass ich mich auf einen Vergleich von Ansprüchen

¹⁰³ Vgl. Dostojewski, Fjodor: *Der Idiot*, Berlin und Weimar 1994.

¹⁰⁴ Vgl. Hierzu vor allem Ae 194ff / JdS 270ff.

¹⁰⁵ Ae 257. Der Wohnende ist schon „derjenige, der auf seine ‚Gestalt‘ verzichtet, um ‚für-den-Anderen-dahinzugehen““ (JdS 359).

einlasse, ist bereits ein kleines Opfer für den Anderen. Dass ich mich der Gleichheit und Reziprozität der ethischen Vorräte einer Wohngemeinschaft unterstelle, ist eine Art und Weise des *Pour-l'autre*. Anderer zu sein wie der Andere auch ist eine Form von Selbstvergessenheit: Sich zumindest so weit zu vergessen, dass ich mich an die Stelle des Anderen setzen und ihn berücksichtigen kann.

Die ethische Orientierung des Wohnens, die auf die *subjectivité du vieillissement* zurückgeht, bedeutet auch, dass im Wohnen selbst schon eine ethische Motivation vorliegt. Ich muss mich gar nicht auf die Suche nach einer Motivation für ethisches Handeln begeben, denn in der Tatsache, dass ich ein Wohnender bin, liegt bereits die Motivation vor, den anderen in einer Wohngemeinschaft zu achten. Sie ergibt sich aus der Berührung durch das Altern des Anderen, die ihre Spuren in der ethischen Abdankung hinterlassen hat.

d. Beziehungen zu konkreten Anderen

Im Wohnen werden Beziehungen zu konkreten Anderen möglich. Durch die Entbindung aus dem asymmetrischen Duo, in dem ich dem Nächstbesten ausgesetzt bin, kann ich mit konkreten Anderen wohnen: Besondere, persönliche Andere – Freund, Frau, Tochter usw. – oder aber fernere und anonyme Andere, die Andere für mich sind, insofern sie Mitbürger oder Menschen sind wie ich. Und all diese Beziehungen sind dank des *visage* keine ethisch neutralen Beziehungen, für die von außen eine Ethik verschrieben werden müsste, sondern sie implizieren eine ethische Orientierung und Motivation. „Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres. Toutes les relations humaines en tant qu’humaines *procèdent* du désintéressement.“¹⁰⁶ Die Bewältigung deines Alterns im Wohnen ist nicht einfach die Beendigung meiner ethischen Ausgesetztheit an dein Altern. Noch die Bewältigung trägt die Spuren dieser Ausgesetztheit, insofern sie eine Loslösung von nur meinem Sein und nur meinen Interessen impliziert. Das Wohnen ist die Unmöglichkeit, den Anderen überhaupt nicht zur Kenntnis zu nehmen und ausschließlich am eigenen Sein zu kleben. Allein schon das Wahrnehmen und Verstehen des Anderen als einen konkreten Anderen – Vater, Freund, Mensch – ist eine Loslösung von sich selbst. Das weiß selbst noch derjenige, der sich den Regeln des gemeinsamen Wohnens entziehen und sich nur um sein eigenes Wohl kümmern möchte: Der Egoist will die Loslösung

¹⁰⁶ Ae 247f. „Meine Beziehung mit dem Anderen, dem Nächsten, gibt meinen Beziehungen mit allen Anderen ihren Sinn. Alle menschlichen Beziehungen entstehen, darin liegt ihre Menschlichkeit, aus dem Sich-Lösen-vom-Sein.“ (JdS 346)

vom eigenen Sein ungeschehen machen. So betrachtet ist der Egoismus nicht einfach die legitime Ausübung eines freien Willens, sondern immer auch eine Zurückweisung des Anderen, die aufgrund der Regeln und Gesetze der Wohngemeinschaft legitim oder illegitim ist.

e. Ethischer Stand

Die Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen ermöglicht mir einen festen Stand in einer Wohngemeinschaft mit vielen Anderen. Ich kann die ethischen Ansprüche aller Mitbewohner – d.h. auch meine eigenen – vergleichen und zueinander ins Verhältnis setzen. Dank des Wohnens wird aus der athematischen Asymmetrie des *visage* die Frage nach der Wechselseitigkeit und aus der Diachronie des Vorübergegangenseins eine Synchronie gleicher Ansprüche. Im Wohnen bin *ich* nicht mehr passiv und asymmetrisch dem Altern des singulären Anderen ausgesetzt, sondern ich kann aktiv eine Art und Weise suchen, wie ich mit konkurrierenden Ansprüchen und auch meinen eigenen Interessen umgehen kann. Der Andere wird ein Anderer unter anderen Anderen, zu denen genauso auch ich gehöre. Die Fragen nach meinen Rechten und Pflichten, nach der Achtung des Anderen, nach dem Verhältnis von meinem Glück und allgemeiner Moral, nach Gleichheit und Gerechtigkeit, sie alle erwachsen erst im Wohnen, in der Bewältigung des *visage* der *subjectivité du vieillissement*. Ethik und Moral werden möglich erst im Wohnen.

f. Ethische Vorräte

Das Wohnen etabliert Umgangsweisen und Institutionen – Gewohnheiten, Traditionen, Moral, Regeln, Gesetze, mit denen die Ausgesetztheit an das Altern des Anderen bewältigt wird. Es ermöglicht dem Einzelnen dank dieser ethischen Vorräte Orientierung, Entlastung und Absicherung. Ich bin nicht mehr nur dem verstörenden *visage* des Anderen ausgesetzt, sondern ich kann mich an einer Regel oder einem Gesetz orientieren, das allen – inklusive mir selbst – gerecht zu werden beansprucht: Der ethische Vorrat ist ein Vor-Rat. Ich bin entlastet, weil ich auf eine allgemein akzeptierte Regel zurückgreifen kann, und abgesichert, weil ich mit einer solchen Regel dem *Lass mich in meinem Altern nicht allein* in einer gesellschaftlich akzeptierten Art und Weise geantwortet habe.

Auch Prinzipien können ethische Vorräte sein. Im modernen Wohnen sind es vornehmlich die Prinzipien Gleichheit und Reziprozität, die mir eine Bewältigung des Vorübergegangenseins ermöglichen. Ich beruhige mich gegenüber dem *visage*, in dem ich

dem Anderen gebe, was ihm nach Maßgabe der für alle gleichen Rechte und Pflichten zusteht, oder in dem ich ihm gebe, was er mir auch gegeben hat oder geben würde.

g. Einschränkung der Verantwortung

Die Bewältigung deines Alterns im Wohnen mit Hilfe ethischer Vorräte ist eine Einschränkung meiner singulären und asymmetrischen Verantwortung für den Anderen.

„Es ist äußerst wichtig zu erkennen, ob die Gesellschaft im üblichen Sinne das Ergebnis einer Beschränkung des Prinzips, dass der Mensch des Menschen Wolf ist, darstellt, oder ob sie im Gegensatz dazu aus der Beschränkung des Prinzips, dass der Mensch *für* den Menschen da ist, hervorgeht.“¹⁰⁷

Der positive Sinn dieser Einschränkung liegt darin, dass ich nicht mehr dem maßlosen Anspruch des alternden Anderen ausgesetzt bin. Meine Verantwortung ist sinnvoll eingeschränkt auf etablierte und anerkannte ethische Vorräte, auf ein allen gemeinsames Maß. Ich kann mit guten Gründen ein wechselseitiges Geben und Nehmen zwischen dir und mir bzw. eine Gleichbehandlung aller wünschen. Die ethische Vorratshaltung des Wohnens erhält hier einen spezifischen positiven Sinn: Sie ist nicht die Verwirklichung einer menschlichen Vernunftnatur, sondern die vernünftige Einschränkung der Menschlichkeit.

Auch der Staat mit seinen Legitimationsgrundlagen, seinen Institutionen, seinen Gesetzen und seinen Politiken ist eine Form des Wohnens. Ausgehend von der *subjectivité du vieillissement* erhalten der Staat und das Politische einen besonderen positiven Sinn.¹⁰⁸ Sie leiten sich nicht mehr her aus dem drohenden *Krieg aller gegen alle*. Man wohnt nicht im Staat, weil man sich sonst bekämpfen würde, sondern man wohnt im Staat, weil man dem alternden Anderen auf eine Art und Weise ausgesetzt ist, die den Einzelnen ethisch überfordert. Die Legitimität des Staates ergibt sich aus der interpersonalen Beziehung.¹⁰⁹

Der Staat schützt seine Bürger vor der Maßlosigkeit der ethischen Ansprüche der alternden Anderen, er sichert die Gleichstellung und Gleichbehandlung aller Bürger und Bürgerinnen und organisiert einen gerechten Ausgleich ihrer unterschiedlichen Ansprüche. Die intersubjektive Beunruhigung durch das *visage* wird beruhigt in der Stabilität und Ruhe der politischen Ordnung. Meine unendliche persönliche Verantwortung für den Anderen ist

¹⁰⁷ EU 62.

¹⁰⁸ Zur politischen Differenz von *le politique* und *la politique* vgl. Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt: Das Politische und die Politik, Berlin 2010. Ausgehend von einem Politischen, das seinen Sinn aus der *subjectivité du vieillissement* bezieht, ergeben sich Konsequenzen in Hinsicht auf *polity* (formale Dimension der Politik: Ordnung des politischen Systems, des Normengefüges und der Institutionen), *politics* (prozessurale Dimension der Politik: Macht, Interessen, Konflikt) und *policy* (inhaltliche Dimension der Politik: materielle Politikergebnisse, ihre Entstehung, Formulierung und Implementierung).

¹⁰⁹ Vgl. auch EN 115 / ZU 135.

eingeschränkt auf Gesetzestreue. Ein Teil meiner Verantwortung ist delegiert an staatliche Institutionen und politische Mandatsträger. So ist die Einschränkung der Verantwortung für den Anderen auch der Sinn des Staats und des Politischen.

h. Der moderne Staat

Damit aber zielt Levinas' *subjectivité du vieillissement* auf einen idealen Staat. Die Bewältigung des Alterns im Wohnen gelingt positiv im „l'Etat égalitaire et juste où l'homme s'accomplit (et qu'il s'agit d'instituer et, surtout, de maintenir)“¹¹⁰. Für Levinas ist es der moderne liberale Rechts- und Sozialstaat, der der Verwirklichung eines solchen egalitären und gerechten Staates am nächsten kommt. Wenn er aber – wie im Zitat des vorherigen Abschnitts – hervorhebt, dass es wichtig sei zu wissen, aus welchem Prinzip der egalitäre und gerechte Staat hervorgehe, dann zielt er auch darauf ab, dass der moderne liberale Rechts- und Sozialstaat nicht dessen Verwirklichung ist und auch Gefahr läuft, sich von seiner Verwirklichung zu entfernen. Damit er sich in Richtung eines egalitären und gerechten Staat entwickeln kann, ist es von Bedeutung, dass er sich nicht auf das von Hobbes bekannte Prinzip des *Krieges aller gegen alle*, sondern auf das Prinzip einer unendlichen ethischen Verantwortung für den Anderen besinnt und sich an diesem orientiert. Der moderne Staat hat dadurch bei Levinas eine eigentümliche Zwischenstellung: Zum einen ist er die Bedingung für die Verwirklichung eines egalitären und gerechten Staates, zum anderen aber ist er auch keineswegs gefeit gegen Rückfälle in totalitäre Staatsformen. Im Hintergrund steht bei Levinas sicherlich auch ein messianisches Staatsverständnis. Aber eben keines, das Rechts- und Sozialstaatlichkeit prinzipiell und den konkreten modernen Staat im Besonderen nicht zu schätzen wüsste. Der egalitäre und gerechte Staat ist einer, der immer zu verwirklichen bleibt. Der moderne liberale Rechts- und Sozialstaat kann sich an ihm orientieren wie an einer regulativen Idee, der er immer näher kommen kann und sollte, allerdings nicht ohne ihr auch notwendig fern zu bleiben.

Positiv an der Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen, sofern sie sich am ethischen Anspruch des Vorübergegangenseins orientiert, ist also, dass sie zum einen auf den modernen Staat und zum anderen auf dessen beständiger Weiterentwicklung zu einem wahrhaft egalitären und gerechten Staat abzielt. Sich am Vorübergegangensein zu orientieren, bedeutet entsprechend auch die Möglichkeit, jeden konkreten Staat und jede konkrete Politik daran messen zu können, ob sie dem aus der *subjectivité du vieillissement*

¹¹⁰ Ae 248f. In einem „egalitäre(n) und gerechte(n) Staat, in dem der Mensch seiner Erfüllung findet (und den es einzurichten und vor allem durchzuhalten gilt)“. (JdS 347f)

hervorgehenden Bewältigungsanspruch gerecht werden: Sind Gleichstellung, Gleichbehandlung und soziale Gerechtigkeit realisiert?

i. Humanismus des anderen Menschen

Nach all dem wäre festzuhalten, dass die Bewältigung des Alterns im Wohnen nicht nur – aufgrund des Selbstverlustes des Alterns – einen tragischen Humanismus, sondern – aufgrund der Ausgesetztheit an das Vorübergegangensein des Anderen – auch einen Humanismus des anderen Menschen¹¹¹ in mehrfacher Hinsicht ermöglicht.

Es ist der Andere, der mich mein eigenes Altern bewältigen lässt, der mich ein Mensch sein lässt, dem unveräußerliche Menschenrechte zugesprochen werden können. Der Humanismus ergibt sich nicht aus einer gemeinsamen Gattungszugehörigkeit, sondern aus einem Lassen des Einen durch den Anderen. Noch der heroischste Humanist zieht seine Bahnen dank des Anderen.

Dieses Menschsein, das zumeist als vom Anderen getrennte Individualität gedacht wird, von der aus dann der eine Mensch Beziehungen mit einem anderen aufnehmen kann, dieses Menschsein impliziert bereits eine vorgängige ethische Beziehung zum Anderen. Menschsein bedeutet begrifflich doch schon, dem Anderen eine Gleichheit zuzugestehen. Der Andere kann *genauso* zählen wie ich, denn ich bin Mensch wie er. Darüber hinaus ist es sogar weder unmöglich noch verrückt, dass der Andere für mich *sogar mehr* zählt als ich selbst.

All dies spricht nicht dafür, dass das *Humanum* in irgendeiner Form in einem Identischsein mit sich selbst, in einem *Ohne-den-Anderen* liegt. Das Menschliche besteht doch eher darin, sich vom eigenen Sein lösen und vom alternden Anderen berührt sein zu können. Der Humanismus ist ein Humanismus des anderen Menschen, weil das Menschsein von Anfang an eine Beziehung zum Anderen ist.

Für einen praktischen Humanismus des anderen Menschen bedeutet dies sowohl eine sich dem Anderen zuwendende Weise des Wohnens als auch eine legitime Einschränkung dieser Zuwendung. Nahegelegt ist ein Wohnen, in dem ich mich dem ethischen Anspruch des alternden Anderen stelle und ihn als Orientierungs- und Sinnggebungsfaktor akzeptiere,

¹¹¹ Vgl. Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989 (Sigle HdaM). Nach meinen Recherchen ist diese Formulierung nicht von Levinas selbst, sondern von den Herausgebern dieser Aufsatzsammlung gewählt worden. Sie findet sich in der Sekundärliteratur auch bei Wiemer (1997). In den einzelnen Aufsätzen taucht sie weder in der französischen noch in der deutschen Ausgabe auf. Eine solche Etikettierung für die Philosophie von Levinas ist zwar durchaus sachlich nicht unbegründet, aber doch auch ein wenig plakativ und zudem missverständlich. Ich übernehme sie hier mit der Einschränkung, dass sie explikationsbedürftig ist. Sie kann im Sinne von Levinas nicht für eine gattungsspezifische Subsummierung aller Menschen unter „anderer Mensch“ stehen, denn gemeint ist der jeweils konkrete Andere für mich.

was in die Anerkennung der gleichen Freiheiten aller im liberalen Rechtsstaat münden kann, ohne doch ein *Darüberhinaus* an ethischer Verantwortung auszuschließen.

j. Generationengerechtigkeit

Ein wesentliches Ziel der aktuellen politischen Bewältigung des Alterns in Deutschland ist Generationengerechtigkeit. Der 5. Altenbericht der Bundesregierung formulierte hierzu auf Basis der vorrätigen ethischen Prinzipien Gleichheit und Reziprozität ein Leitbild für Nachhaltigkeit und Generationensolidarität, demgemäß die Förderung der Lebensbedingungen älterer Menschen nicht die Entwicklungschancen nachfolgender Generationen beeinträchtigen darf.¹¹² Es gehört zu den positiven Wirkungen des Wohnens, dass Gerechtigkeit überhaupt ein politisches Thema sein kann. Nur dank der Bewältigung des Alterns im Wohnen sind gesellschaftliche Debatten um Generationengerechtigkeit möglich. Im Wohnen haben wir uns vom bedrängenden, singulären *Lass mich in meinem Altern allein* distanziert und sind Subjekte mit eigenen Interessen und Bedürfnissen geworden, die auch Anderen diesen Status zubilligen. Nur weil die Einzelnen entbunden sind aus dem Vorübergegangensein, können sie als Angehörige von Generationen thematisiert werden, deren Interessen verglichen und ausgeglichen werden müssen.

Es geht dann nicht mehr nur um das verstörende *Lass mich in meinem Altern allein* der Großmutter, die anstatt ins Altenheim zu gehen, lieber zu Hause gepflegt werden möchte, sondern auch um den ethischen Appell der Mutter, die diese Pflege nicht übernehmen möchte, sowie um den Sohn, der gerne beiden gerecht werden will. Gesamtgesellschaftlich gesehen geht es dann nicht mehr nur um die enttäuschten Rentner und Pensionäre, die sich über die gebrochenen Versprechen der Rentenversicherung und der Pensionskassen beklagen, sondern auch um die von Altersarmut bedrohten nachfolgenden Generationen, die hohe Beiträge zahlen und auch noch private Vorsorge betreiben müssen. Das Wohnen führt Gleichheit und Reziprozität ein, im Wohnen zählt mein Glücksanspruch genauso wie der des Anderen und wie der noch anderer Anderer. Auch der häufig kolportierte Gedanke, dass „die Alten“ der Gesellschaft zur Last fallen und sich daher einbringen sollen, anstatt nur „die Füße hoch zu legen“, der Gedanke also, dass Mitglieder einer Wohngemeinschaft nicht nur nehmen, sondern zugleich immer auch geben sollen, ist ein nur im Wohnen in Gemeinschaft und mit ethischen Vorräten möglich werdender Gedanke.

¹¹² Vgl. Kruse, Andreas / Schmitt, Eric: Zur Veränderung des Altersbildes in Deutschland, in: APuZ 49-50/2005, Alter und Altern, S. 13.

3.2.3 Gefährliches Wohnen – Die negative Seite der Bewältigung

Doch der sich im Wohnen vollziehende Umschlag der singulären *subjectivité du vieillissement* in einerseits die Unabhängigkeit des Einzelnen und andererseits die Beziehungen von Mitbewohnern innerhalb einer Wohngemeinschaft hat nicht nur diese positiven Seiten, sondern er birgt gleichwohl auch Gefahren. Die Bewältigung des eigenen Alterns und des Alterns des Anderen, so notwendig und wichtig sie auch ist, kann problematisch werden. Daher werden nachfolgend nun auch die Gefahren des Wohnens in zweifacher Hinsicht betrachtet: Zum einen in Hinblick auf die Bewältigung des eigenen Alterns und zum anderen im Hinblick auf die Bewältigung des Alterns des Anderen. Es gehört zur Aufgabe der Philosophie, sofern sie engagierte Philosophie sein will, nicht nur die positive Seite des Wohnens zu rechtfertigen, sondern auch seine Gefahren zu kritisieren.

3.2.3.1 Die Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen

a. Besinnungsferne Selbstgenügsamkeit – Altern als Stachel

Die erfolgreiche Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen kann suggerieren, das alles in bester Ordnung ist: Ich bin mir meines Alterns bewusst, ich erinnere mich meiner Vergangenheit und plane meine Zukunft; ich habe mich von der eigenen Bedrängnis distanziert, mein Schicksal als ein allgemeines Schicksal angenommen und ihm diesen oder jenen Sinn gegeben; ich kann im Alltag zumeist gut über mein Altern hinwegsehen und habe mein Leben gut im Griff; ich glaube an die Beständigkeit vieler Dinge (Produkte, Ideen, Prinzipien, Beziehungen usw.); ich betreibe gesundheitliche und finanzielle Prävention oder nutze die Ressourcen der Schönheits- und Jungbrunnentechniken.¹¹³ Und so frage ich nicht mehr danach, was es mit dem Altern eigentlich auf sich hat, sondern widme mich meiner Karriere, meiner Familienplanung und anderen Ambitionen. Ich gerate nicht darüber in Nachdenklichkeit oder Verzweiflung, dass ich unwiderruflich vergehe, sondern ich bin deprimiert über eine verpasste Beförderung, frustriert von einer langweiligen Tätigkeit oder verärgert über die Gemeinheiten der Ehefrau.¹¹⁴ Nicht dass diese Besorgnisse unangemessen oder unverständlich wären, merkwürdig aber ist im

¹¹³ Siehe die Beispiele für die Bewältigung des eigenen Alterns im Wohnen, Abschnitt 3.2.2.1.

¹¹⁴ Und nicht zu vergessen die vielen Kleinigkeiten, über die man sich im Alltag so echauffieren kann, der langsame Autofahrer vor mir, der Computer, der nicht macht, was ich will usw.

Wohnen die häufige Diskrepanz zwischen der Betroffenheit in den Fragen des Wohnens und der Gleichgültigkeit in Bezug auf die existenzielle Schicht des eigenen Alterns. Zwar ist es weder möglich noch wünschenswert, im alltäglichen Leben unaufhörlich existenzielle Fragen nach dem eigenen Selbstverlust zu wälzen, doch die Bewältigung des Alterns im Wohnen kann zu einer gedankenlosen Selbstgenügsamkeit tendieren, in der diese Fragen dann komplett ignoriert werden. Auch die im Wohnen anzutreffende Klage über das eigene Älterwerden scheint allzu oft viel weniger Neugier oder Interesse an der menschlichen Grundsituation als vielmehr floskelhafte Traurigkeit, halbautomatisches Lamento oder gar bloßes Selbstmitleid auszudrücken. Denn auch sie führt in der Regel eher weg von einer Besinnung auf Grundsätzliches. Und was ist einer Gesellschaft oder Gemeinschaft zu halten, die in besinnungsferner Selbstgenügsamkeit versinkt?

Die Bewältigung des Alterns im Wohnen läuft also Gefahr, jedwede existenzielle Beunruhigung angesichts des eigenen Vergehens auszutreiben. Die Frage nach dem Sinn dieses Selbstverlustes ist nicht explizit gestellt, sie ist beantwortet oder sie wird ausgeblendet. Die Frage danach, ob die *subjectivité du vieillissement* nicht womöglich all unsere Aktivitäten sinnlos macht oder aber diesen umgekehrt erst eine entscheidende Bedeutung verleiht, erscheint vom Wohnen aus völlig müßig. Die Frage nach dem guten Leben verliert ihren eigentlichen Stachel, wenn das Altern sie nicht berührt, weil es bewältigt ist. Einem tragischen Humanismus dagegen wäre das eigene Altern eine offen bleibende Wunde, die es zu pflegen und zu versorgen gilt. Hiervon sind auch metaphysische Fragen nicht ausgeschlossen. Der tragische Humanismus ist nicht atheistisch, sondern agnostisch. Er nimmt nicht nur ohne Spott zur Kenntnis, dass Menschen sich ernsthaft fragen, ob Altern und Vergehen wirklich das letzte Wort sind, und dass Menschen auch in diesen Dingen nach Antworten suchen, sondern darüber hinaus befürwortet er dieses Ringen und Fragen auch, solange es nicht in die Gewissheiten religiöser oder kirchlicher Dogmen mündet und nicht die bedeutsameren Herausforderungen und Probleme des Diesseits marginalisiert. Eine Gemeinschaft bedarf nicht notwendigerweise einer Religion, sie braucht aber humanistische Orientierungen, die sich auch den unbeantwortbaren „letzten Fragen“ nicht verschließen.

b. Verlust leiblicher Singularität – Altern als Singularität

Im Wohnen bin ich ein Alternder. Als solcher bin ich nicht mehr nur dem reinen Vergehen der eigenen Lebenszeit leiblich ausgesetzt, sondern ich kann mein eigenes Altern schon mehr oder weniger bewusst handhaben und damit bewältigen. Das bedeutet zugleich, ein

Alternder unter anderen Alternden zu sein. Ich bin nicht der einzige, der sein Altern auf diese oder jene Weise bewältigt. Die Gefahr des Wohnens liegt nun darin, dass ich als Alternder untergehen kann in der anonymen Masse aller Alternder und in den allgemeinen Bedeutungen, Ordnungen und Institutionen des Wohnens, so dass die leibliche Singularität der *subjectivité du vieillissement* keine Rolle mehr spielt. Die Neutralität und Ausgewogenheit des Wohnens, in der *ich* ein Ich bin wie alle Anderen auch, kann umschlagen in Monotonie, Anonymität und Bedeutungslosigkeit, das Wohnen ist nicht einfach die „harmonieuse et inoffensive participation“ an einer Gemeinschaft.¹¹⁵ Dem Wohnen widerstrebt der Eigensinn. Ich werde Herr über mein eigenes Altern und bemerke zugleich, dass es in der Herrschaft des Allgemeinen keine große Rolle zu spielen droht. Bei dieser Ironie des Wohnens¹¹⁶ handelt es sich darum, dass das wohnende Ich, das als Alternder sein Altern erfolgreich bewältigt hat, sogleich „ne peut ne pas s’enliser dans l’essence qu’il thématise“.¹¹⁷ In der Bewältigung meines Alterns tauche ich auf als ein Alternder, der zählt, um doch sogleich Gefahr zu laufen, in der Masse der Alternden unterzugehen, die alle gleich zählen. Ein Alternder zu *sein*, das bedeutet, „etwas“ zu sein, „was“ alle Anderen auch *sind*. Ich bewältige mein Altern, d.h. ich denke darüber nach oder ignoriere es, ich erleide es oder genieße es, ich gebe ihm Sinn und Bedeutung und plane den Lauf meines Lebens: Und all das machen die Anderen auch. Man wird mir raten, mein Altern nicht derart dramatisch zu nehmen, schließlich ist es kein besonders außergewöhnliches Schicksal. In der Bewältigung meines Alterns bin ich zwar durchaus Individuum, aber doch immer ein Individuum unter Individuen. Meine Besonderheit ist immer eine allgemeine Besonderheit. Die Bewältigung des Alterns im Wohnen ist eine kulturspezifische Vergegenständlichung und damit Verallgemeinerung *meines je eigenen Alterns*, die Gefahr läuft, meine leibliche Singularität zu vereinnahmen: In der behaglichen Bleibe des wohnenden Ichs, soeben der ungeschützten Ausgesetzttheit an das leibliche Vergehen entronnen, bin *ich* sogleich der neuen Obdachlosigkeit in einer Masse von Ichs ausgesetzt.¹¹⁸

¹¹⁵ Ae 254. Das Wohnen ist keine „harmonische und harmlose Teilnahme“ (JdS 355) an der Gemeinschaft.

¹¹⁶ Vgl. Krewani, Wolfgang Nikolaus: Es ist nicht alles unerbittlich, Freiburg/München 2006, S. 307. Die Ironie des Seins bei Levinas: Zu einem *Ich bin* zu werden, das ein *Ich bin* aller ist.

¹¹⁷ Ae 254. Es ist das wohnende Ich, das sein Altern bewältigt hat und doch sogleich „nicht umhinkann, im sein, das es thematisiert, zu versinken“ (JdS 355).

¹¹⁸ Sobald ich mir *als* Alternder zum Thema werde, verliert *mein* Altern seine Besonderheit. Denn Altern als Thema bedeutet immer etwas *als* Etwas zu verstehen. Das *als* verweist auf vorliegende – kulturelle – Bedeutungen. Die Thematisierung vollzieht sich vor einem thematischen Hintergrund: Thematisieren ist ein Einordnen in ein System von Themen. Die Singularität erfordert somit ihre Thematisierung, in der sie ihre Singularität jedoch verliert.

Wir machen die Erfahrung dieser Gefahr in der Bewältigung unseres Alterns selbst. Wenn wir nüchtern und abgeklärt den Lauf unseres Lebens überblicken und die mit dem Altern verbundenen eigenen Mühen oder Freuden thematisieren, dann erfahren wir uns selbst oftmals als schon distanziert vom eigenen Erleben, dem eigenen Begreifen haftet eine eigentümliche Inadäquatheit und Schaltheit an. Es ist, als ob das eigene Altern schon verfremdet ist in den Worten und Bedeutungen einer Wohngemeinschaft. Und auch wenn wir unsere Erfahrungen mit dem eigenen Altern einem Gesprächspartner mitteilen, dann erfreut uns dessen „Das kenne ich auch“ zumeist nicht ungetrübt, sondern es hinterlässt zugleich auch den mehr oder weniger bitteren Nachgeschmack, er habe mich nicht richtig verstanden. Im Wohnen können die allgemeinen Begriffe der Sprache (ein „Alternder“) und die für alle geltenden kulturellen Bedeutungen (Verfall, Reife usw.) über meine singulären, leiblichen Befindlichkeiten triumphieren, als ob es keine Differenz gäbe zwischen meinem leibhaftigen Erleben und seiner verallgemeinernden Vergegenständlichung und Vergegenwärtigung in Sprache und Kultur. Das Wohnen kann suggerieren, das alles über *mein eigenes* Altern gesagt ist, wenn es eine diskursive Form angenommen hat. Dadurch werden die mit dem eigenen Älterwerden verbundenen Gefühle – die Traurigkeiten oder die Leiden, vielleicht auch die Freuden – in der Bewältigung des Alterns relativiert und entdramatisiert, weil es im Wohnen eine für alle Mitbewohner geltende biologische oder anthropologische Tatsache ist. Alle anderen sind genauso Alternde sind wie ich auch, und viele von ihnen sind doch beileibe schon weitaus mehr gealtert als ich. Die eigene Traurigkeit erscheint vor diesem Hintergrund ein wenig egozentrisch und übertrieben, als ob man sich selbst zu wichtig nehmen würde. In den Institutionen des Wohnens – Kitas, Schulen, Ärzte, Behörden, Krankenhäuser, Altenheime usw. – läuft der alternde Einzelne Gefahr, in seinen singulären Leiden – oder eben auch in seinen Freuden – nicht adäquat berücksichtigt zu werden. Der Alternde wird zu einem Fall unter Fällen und erhält Dienst nach Vorschrift („sauber, satt, gesund“). Er wird dazu angehalten, sich in die vorgeschriebenen Bahnen des Durchlaufens der Lebensphasen und den Vorstellungen eines altersgerechten Lebens zu fügen, und er wird abgespeist mit floskelhaften Lebensweisheiten und Ratgebern für gelingendes Altern.

Die öffentlichen Diskurse über das Altern etablieren oftmals Altersbilder mit präskriptiven Implikationen: Älteren Menschen wird ein „Wer rastet, der rostet“ entgegen geschmettert, Altenberichte fordern die gesellschaftliche Nützlichkeit der Älteren ein und den Jüngeren

wird Altersprävention von Anfang an nahegelegt.¹¹⁹ Die Bewältigung des Alterns gerät dann zu einem gesellschaftlichen Aktivitäts-, Fitness- und Gesundheitswahn, in dem der alternde Einzelne, der nach einem anstrengenden Berufsleben im Alter vielleicht nur noch die Füße hochlegen oder als junger Erwachsener noch gar nicht an sein Altern denken will, zu Egoisten oder Kostgängern werden. Und dies, obgleich die Betroffenen selber ahnen, dass mit ihren individuellen Bewältigungswünschen ebenfalls noch nicht alles über ihr eigenes Altern gesagt ist.

Es ist insbesondere auch die politische Dimension des Wohnens, die – nicht nur in Hinsicht auf Altersdiskurse und Generationenpolitik¹²⁰ – eine Gefahr für die leibliche Singularität des Alterns darstellt. Staat und Politik „sont à tout moment sur le point d’avoir leur centre de gravitation en eux-mêmes, de peser pour leur compte“.¹²¹ Die wirklichen oder vermeintlichen Anforderungen einer politischen Gemeinschaft zählen dann mehr als die Einzelnen. Dies wird deutlich in schwierigen politischen Situationen wie der internationalen Herausforderung durch Terrorismus. Einzelne Staaten oder Staatengemeinschaften brechen internationales Recht und verursachen den Tod von unbeteiligten Zivilisten; moderne liberale Rechtsstaaten schränken im Innern die Freiheitsrechte ihrer Bürger und Bürgerinnen ein. Menschen- und Bürgerrechte, die doch eigentlich das politische Wohnen begrenzen sollen, treten in den Hintergrund.¹²² Doch können auch anerkannte politische Institutionen und *policies* wie z.B. Arbeitslosengeld und Sozialpolitik sich technizistisch auf eine „technique d’ ,équilibre social“¹²³ verkürzen, der

¹¹⁹ Siehe zum ersten Punkt den 5. Altenbericht der Bundesregierung in: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2005), und zum zweiten Punkt den 6. Altenbericht in: ders. (2010). Es ist allerdings auch anzuerkennen, dass im aktuellen 6. Altenbericht zum ersten Mal eine „Vielfalt des Alterns“ durchaus anerkannt wird.

¹²⁰ Der 6. Altenbericht der Bundesregierung fordert explizit eine Generationenorientierung der Politik. Der Begriff „Generationenpolitik“ reflektiert gut, dass der demographische Wandel alle Altersgruppen der Gesellschaft betrifft und das menschliche Altern sich auf den gesamten Lebenslauf bezieht. Vgl. hierzu: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2010), S. 24/25; sowie ausführlicher: Deutscher Bundestag, Bundesdrucksache 17/3815, Sechster Bericht zur Lage der älteren Generation in der BRD, Berlin 2010.

¹²¹ Ae 248. Staat und Politik sind „immer wieder nahe daran (...), ihr Gravitationszentrum in sich selbst zu haben, [nur] für sich selbst zu wiegen und zu zählen“ (JdS 347).

¹²² Es ist der Sinn der unveräußerlichen allgemeinen Menschenrechte, die in viele moderne Verfassungen eingegangen sind und zu deren Einhaltung sich zahlreiche Staaten international verpflichtet haben, die Einzelnen vor unzumutbaren Zugriffen von Politik und Staat zu bewahren. Nicht immer aber können sie diesen Sinn erfüllen. Was daran liegt, dass die Menschenrechte eines Staates (oder einer anerkannten transnationalen Autorität) bedürfen, um gewährt werden zu können, d.h. sie befinden sich selbst im Gravitationszentrum des Staates. Daher auch laufen sie selbst Gefahr, sich zu verselbstständigen. Die Verteidigung der Menschenrechte kann instrumentalisiert werden und in „humanistische“ Kriegseinsätze münden, die die Menschenrechte derjenigen missachten, die lediglich auf dem Markt ihr Brot einkaufen wollten. Internationale Katastrophenhilfe wie in Haiti kann zu einem neuen Kolonialismus werden.

¹²³ Ae 248. Eine „Technik des ,sozialen Gleichgewichts““ JdS 346f.

dann Ruhe und Ordnung oder Kostendämpfung wichtiger werden als Einzelfälle alternder Gesichter. Die Prinzipien des politischen Wohnens triumphieren dann über die Ansprüche der Einzelnen.¹²⁴

Sichtbar wird diese Gefahr des Untergehens der Singularität auch dort, wo in einer Wohngemeinschaft unterschiedliche kulturelle Traditionen aufeinandertreffen. Wenn das pubertierende Mädchen aus der islamischen Familie langsam beginnt, sein Leben zu überblicken, ihm versucht einen Sinn zu geben und vorsichtig eigene Pläne zu machen, sich dann aber einer traditionellen Kleiderordnung unterwerfen muss, bis hin zu einem Verständnis von Ehre, das es ihr nicht erlaubt, die eigene Lebenszeit mit einer Frau oder einem selbst gewählten Partner zu verbringen, dann droht auch in dieser Bewältigung des eigenen Alterns ihre eigene, ungewisse leibliche Singularität unterzugehen in einer kulturell vorgeschriebenen Bewältigungsweise des Alterns.

Mein leibliches Altern aber ist nicht reduzierbar auf das, was man in einer bestimmten Kultur über das Altern des Menschen weiß oder bestimmt. In den Ordnungen des Allgemeinen kann mein leibliches Altern nicht vollends repräsentiert werden. Denn noch nicht einmal *ich* kann mein leibliches Altern als ebensolches selbst diskursivieren, *ich* kann es nur in kommunizierbare Themen fassen und damit verallgemeinern und entsingularisieren, d.h. ein Ich werden. Ein wesentlicher Teil des Menschlichen zeigt sich nicht, sondern vollzieht sich als die Dauer der Leiblichkeit selbst, *altern*. Sich gegenüber den verschiedenen Vereinnahmungsversuchen des Wohnens selber ernst zu nehmen, würde bedeuten, auf der nicht-diskursivierbaren Erlebenschicht der eigenen *subjectivité du vieillissement* zu beharren und sich eine irreduzible Singularität gegenüber allen kulturspezifischen Verallgemeinerungen des Wohnens vorzubehalten. Es ginge darum, die „Qualia“ meiner leiblichen Singularität des Alterns, so unaussprechlich sie als solche auch sein mögen, wertzuschätzen, ohne dabei in ein Raunen über Unaussprechliches abzugleiten. Alle sprachlichen und kulturellen Verallgemeinerungen haben nicht nur den Sinn, überhaupt etwas verstehbar und mitteilbar machen zu können, sondern auch den Sinn, in ihren Ansprüchen von mir begrenzt werden zu können. Dieses Begrenzen ist der Sinn der subversiven Intensität des Nicht-zu-Bewältigenden im leiblichen Altern. Altern bedeutet, immer dann, wenn ich als Alternder thematisiert bin, sagen zu können, *das ist*

¹²⁴ Es ist schon oft bemerkt worden, dass eine Diktatur gelegentlich eher den sozialen Frieden einer Gesellschaft zu gewährleisten vermag als eine freiheitliche Demokratie, ohne dass dies doch normativ für die Diktatur sprechen würde. Ähnlich liegt eine Gefahr darin, wenn in einer politischen Gemeinschaft die Ruhe und Sparsamkeit einer technizistisch verkürzten Gerechtigkeit wichtiger werden als die ethischen Ansprüche der Einzelnen.

nicht alles über mich. Die Bewältigung des Alterns im Wohnen ist dann nicht nur die Kraft zum Bruch mit der Ausgesetztheit in der *subjectivité du vieillissement*, sondern dank eben dieser auch die beständige Kraft zum Bruch mit den Vereinnahmungen des Einzelnen durch die Ordnungen des Allgemeinen.

Zu diesen Ordnungen des Allgemeinen gehören auch die Wissenschaften. Die Altersforschung ist interdisziplinär: Biologie, Gerontologie, die moderne Hirnforschung u.a. untersuchen die körperlichen und geistigen Alterungsprozesse des Menschen, Psychologie und Philosophie erforschen das psychische Erleben bzw. die existenziellen Bedeutungen des Alterns. So haben auch die Natur- und Humanwissenschaften Teil an der Bewältigung des Alterns im Wohnen, sowohl an ihren positiven Seiten wie auch an ihrer Tendenz, der leiblichen Singularität des Alterns nicht gerecht werden zu können. Ein wesentlicher Teil des Menschlichen – die je singuläre *subjectivité du vieillissement* – zeigt sich eben nicht den notwendigerweise verallgemeinernden Wissenschaften und nicht in den bildgebenden Verfahren der Neurowissenschaften. Er zeigt sich noch nicht einmal im thematischen Bewusstsein des Einzelnen. Die leibliche Singularität des Alterns ist ein Einspruch gegen totalisierende Zugriffe von Seiten des Kulturalismus wie des Naturalismus: Der Alternde ist in seiner Ausgesetztheit an den Selbstverlust irreduzibel auch auf seine Eigenschaft als Kultur- und Naturwesen.

In dieser Perspektive erhält auch der tragische Humanismus¹²⁵ eine weitere Bestimmung. Die Tragik des Menschlichen beschränkt sich nicht auf die vergebliche Anstrengung, das Altern zu bewältigen. Sie umfasst darüber hinaus den Humanismus selbst. Dieser ist in seinem Bemühen, etwas über den Menschen als solchen oder das Menschliche als solches in Erfahrung zu bringen resp. zu bestimmen, eine Bewältigung des Alterns, weil er über den einzelnen konkreten Menschen, der altert und stirbt, hinausgeht. Er verfehlt gerade in seiner Verallgemeinerung die leibliche Singularität des Alterns. Die Tragik des Menschlichen liegt auch in den dunkel bleibenden Dimensionen des Menschlichen, in der noch die Dunkelheit dunkel und d.h. zweifelhaft bleibt. Der tragische Humanismus, dem der drohende Untergang der leiblichen Singularität im Wohnen zutiefst widerstrebt, handelt vom Menschen und kennt zugleich die auch vom Humanismus ausgehende Gefahr. Er ist zugleich engagierte Rede des Menschen über den Menschen und Einspruch gegen sich selbst. Er macht den Einzelnen zum Exemplar einer Gattung und widerspricht sogleich dieser Reduktion.

¹²⁵ Vgl. Abschnitt 3.2.2.1 b. und c.

Der Gedanke einer leiblichen Singularität, die keine neue Selbstgewissheit ist, sondern Selbstverlust, zeigt sich auch in einer Tendenz der zeitgenössischen Philosophie, den menschlichen Gefühlen mehr Bedeutung beizumessen als es die traditionelle vermochte. Sie schreibt den Gefühlen nun zu Recht eine eigene Rationalität – einen kognitiven Gehalt – zu und kann doch nicht dabei stehen bleiben, sie nur von einem solchen Standpunkt der thematisierenden Vernunft aus zu betrachten.¹²⁶ Denn sich alt zu fühlen, wäre dann nichts weiter als ein Gefühl mit einem kognitiven Gehalt, den alle Alternden haben können, und dessen Angemessenheit mit allgemeinen Kriterien (kalendarisches Alter, körperliche und geistige Fitness) überprüft werden könnte. Der jammernde 30-jährige würde womöglich genauso der Koketterie mit dem Altern überführt wie der 90-jährige Autofahrer der Ausblendung seines Alterns. Und alle leiblichen Zustände, die gar nicht in einen kognitiven Gehalt überführt werden können, wären weiterhin völlig bedeutungslos. Dagegen auf einer Fremdheit der Gefühle gegenüber den Verallgemeinerungen nicht nur der Philosophie zu beharren, würde nicht nur bedeuten, jedem sein Gefühl zu lassen, nach dem Motto der Subjektivität des Alters, man sei doch nur so alt, wie man sich fühle, sondern vor allem darüber hinaus anzuerkennen, dass das Altern ein singulärer leiblicher Zustand ist, der nicht restlos in kognitive Gehalte übersetzt werden kann. Die besten und entscheidenden „Gefühle“ sind womöglich die, über die man gar keine Klarheit gewinnt. Das Altern ist dieser singuläre, leiblich-seelische Zustand des Menschen, der unklar und ungeklärt bleibt. Die Bewältigung des Alterns im Wohnen tendiert dahin, diesen einzigartigen Zustand zu vergessen oder ihn aus dem Sinnhaften und Bedeutungsvollen auszuschließen.¹²⁷

¹²⁶ Vgl. hierzu *Die Zeit*, Ausgabe Nr. 37 vom 6.9.12, S. 54/55. Und: Hartmann, Martin: *Gefühle*, Frankfurt a. M. 2010.

¹²⁷ Das Wohnen befördert das Aufgehen des Einzelnen in einem Heideggerschen *Man – man altert*. Jedoch geht es hier nicht darum, demgegenüber eine besondere *Eigentlichkeit* zu protegieren, ein spezifisch leibliches Verstehen, sondern gerade im Verlust des Eigenen einen Sinn zu sehen. Der Widerstand gegen das Aufgehen des Ichs in Systeme oder Totalitäten erweist sich entsprechend auch nicht „le cri égoïste de la subjectivité, encore soucieuse de bonheur ou de salud, de Kierkegaard“ (TI 341, „als der egoistische Schrei der kierkegaardschen Subjektivität (...), die noch um ihr Glück oder Heil besorgt ist“, TU 444). Der Widerstand ergibt sich aus der Abwesenheit einer Sorge um sich selbst, die aber nicht notwendig oder ausschließlich die Ausgesetztheit an ein Nichts ist. Sondern: „Ce n’est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c’est l’Autre.“ (TI 30. „Nicht ich bin es, der sich dem System verweigert, wie Kierkegaard dachte, sondern der Andere.“ TU 46f) Levinas vermutet, dass Hegel gegenüber Kierkegaard Recht behält, insofern das Ich immer auf eine Totalität bezogen bleibt. Wirkliche Singularität dagegen gibt es nur im Altern im Sinne der *subjectivité du vieillissement*, die eine Ausgesetztheit an den Anderen ist.

c. Die Verabsolutierung der Bewältigung – Altern als ein Nicht-zu-Bewältigendes

Diese gefährdete leibliche Singularität aber ist ein Entzugsgeschehen. Das Wohnen bedroht eine Singularität des Entzugs – den Selbstverlust des Alterns – und nicht etwa eine besonders authentische Selbsthabe oder leibliche Identität, in der das eigene Altern ebenfalls bereits bewältigt wäre. Auch das leibliche Spüren des eigenen Alterns ist schon seine Bewältigung, insofern es die Bleibe eines Spürenden und die Gegenwärtigkeit eines Themas voraussetzt. Jede Form von Selbsthabe oder Identität ist ein fester Stand inmitten des zeitlichen Vergehens und impliziert Bezüge auf die Ordnungen des Allgemeinen. Würde es angesichts des Alterns nur um eine solche Form von Singularität gehen, dann wäre die Bewältigung des Alterns das letzte Wort. Das Wohnen bekäme Recht, wenn es so tut, als wäre die Bewältigung das einzig Entscheidende am Altern. Hier aber wird auf einer leiblichen Singularität des Alterns beharrt, die sich gerade durch die Intensität eines des Nicht-zu-Bewältigenden auszeichnet. Ist das Altern nicht ein Entziehendes, das anzieht, ohne doch in der Festigkeit einer bewältigenden Beziehung zum eigenen Altern zu erstarren? Die Gefahr des Wohnens ist nicht nur die Subsumtion der Singularität unter die Allgemeinheit, sondern auch die Verabsolutierung der Bewältigung.

Die Verabsolutierung der Bewältigung im Wohnen beginnt ganz harmlos. Das sein Altern bewältigende Ich ist aktiv, initiativ, gestalterisch und kreativ: Es konstituiert sich den Verlauf seines Lebens, indem es seine Vergangenheit erinnernd in seine Gegenwart holt, sein Altern als Thema in einer Gegenwart versammelt und von dieser Gegenwart aus Pläne oder Vorkehrungen für die eigene Zukunft macht. Die Bewältigung kann darin bestehen, sich bewusst oder habituell mit seinem Altern auseinander zu setzen oder aber sich erfreulicheren Dingen zuzuwenden. In jedem Fall handelt es sich um eine Distanzierung von leiblichen Bedrängnissen, die durch Sinngebung – „Reife“ oder „unangenehmes Thema“ – bewältigt werden. Darauf aufbauend plant man seine Zeit, denn man ist ihr nicht mehr hilflos ausgesetzt. Durch einen gesunden Lebenswandel beugt man dem Altern vor oder kaschiert es mit Hilfe von Make-up, Cremes, jugendlicher Kleidung, Medikamenten, chirurgischen Eingriffe usw. In der Bewältigung seines Alterns erstrahlt der Wohnende somit im Glanze eines erfolgreichen Könnens, selbst wenn es das Können eines Lassens ist, indem er das Nachsinnen über das eigene Altern lieber sein lässt.

Schnell aber schlägt die Harmlosigkeit um in eine Verabsolutierung der Bewältigung. In den westlichen Kulturen ist das Wohnen geprägt von einem Heroismus des Alterns: *Stell dich nicht so an, altern müssen schließlich alle*, Positives Denken und Positive Psychologie der Glücksmaximierung, *Wer rastet der rostet bis hin zum Indianer, der keinen Schmerz*

kennt. Angesagt sind angesichts des Alterns eher hektische Aktivitäten sowie eine zur Schau gestellte Souveränität und Omnipotenz des Wohnens als die Passivität, Traurigkeit, Faulheit oder Müdigkeit des Alterns. Wenn dergestalt in den westlichen Bewältigungskulturen das Können und Gelingen verabsolutiert werden, dann schlägt das Positive der Bewältigung schnell in massiven Bewältigungsstress um, weil doch die Bewältigungserfolge immer fragil und nur temporär sind, immer wieder gibt es neue Herausforderungen für das Können und Gelingen. Ich muss beständig einen guten Überblick über mein Leben haben, mir meine Vergangenheit aneignen und eine sinnvolle Zukunft entwerfen; ich darf mich nicht allzu sehr über mein Altern grämen, sondern muss ihm einen tröstenden Sinn geben oder zumindest darüber hinwegsehen; ich muss Verantwortung übernehmen für den Lauf meines Lebens; ich muss Bleibendes erschaffen, Eigentum, Besitz, Familie, Prinzipien usw.; ich soll von Anfang an nachhaltig und gesund leben sowie finanzielle Vorkehrungen treffen; ich muss doch gar nicht so alt aussehen, wie ich bin, schließlich gibt es Anti-Falten-Cremes, Viagra oder plastische Chirurgie.

Wird die Bewältigung des Alterns im Wohnen verabsolutiert, dann misst sich der Alternde nur noch an seinen Fähigkeiten und Errungenschaften, an seinen Einrichtungen und Meisterschaften. Als letzte Zwecke gelten ihm die Ruhe und das Heimischsein, die Bewältigung. Ob er dabei dem Bewältigungsdruck standhält und seine Erfolge und Errungenschaften feiert oder aber darunter leidet, dass ihm die Bewältigung des Alterns nicht so richtig gelingen will, in beiden Fällen ist die Behaglichkeit des Wohnens umgeschlagen in eine neue Unbehaglichkeit und Un-Heim-lichkeit. Denn wenn der Alternde sich nur an der Behaglichkeit des Wohnens und der erfolgreichen Bewältigung des Alterns orientiert, dann muss er einen wesentlichen Teil seiner Existenz – seine Ausgesetztheit an ein Nicht-zu-Bewältigendes – verdrängen, weil diese die Behaglichkeit in der Bleibe stören könnte. Allein von der Bewältigung des Alterns aus gesehen ginge es nur darum, sich mit dem Altern anzufreunden und alle anderen Impulse als störend zu vermeiden oder abzuwehren. Ich darf mich nicht mehr am Altern stoßen, ich muss es bewältigen. Die Verabsolutierung wirkt sich verschärft auf diejenigen aus, denen das Wohnen schwerfällt und das Sich-Einrichten nicht gelingen will, weil die Unruhe der *subjectivité du vieillissement* beständig an ihnen nagt. Wohin soll ich mit meiner Traurigkeit und meinem Leiden, wenn ich mir doch in meiner Bleibe allerhöchstens ein bewältigtes Leiden und eine gemeisterte Traurigkeit erlauben darf?

Das Wohnen scheint zu einer solchen, allzu einseitigen Auszeichnung oder Verabsolutierung des Gelingens und des Könnens zu verführen. Dabei ist und bleibt der

Alternde doch auch ein Wesen, das nicht kann. An diesem Nicht-Können ändert sich durch all sein Bewältigungs-Können überhaupt nichts, selbst wenn der Alternde trefflich über sein Nicht-Können zu reden und zu philosophieren, d.h. es zu bewältigen weiß. Aber das Wohnen suggeriert, es gäbe im menschlichen Altern nichts von Bedeutung, das außerhalb der Bewältigung liegt. Als ob ausschließlich die Bewältigung des Alterns ihren Sinn und Wert hätte, wohingegen die Schwäche des Nicht-Könnens nur dazu da wäre, erfolgreich überwunden zu werden. Aber das gute und sinnvolle menschliche Leben muss sich nicht im Können und Vermögen, nicht in Autonomie und Aktivität, nicht in der Bewältigung des Alterns erschöpfen. Es umfasst doch immer noch mehr als das, was ich kann, was ich will und was ich von mir und meinem Altern weiß. Warum soll nur seine erfolgreiche Bewältigung Sinn und Wert haben? Warum soll das *humanum* nur im Können und Gelingen bestehen? Entgeht uns nicht die leibliche Intensität des athematischen Versagens und Scheiterns¹²⁸ – vielleicht das Menschliche schlechthin, wenn wir ausgehend vom Wohnen allein auf die Bewältigung des Alterns schielen?

Der Selbstverlust des Alterns hat seine ganz eigene leibliche Intensität, die gerade darin besteht, dass ich trotz aller Bewältigung betroffen bin von einem Nicht-zu-Bewältigenden, an dem meine Bemühungen scheitern. Trotz aller theoretischen und praktischen Maßnahmen zur Bewältigung des Alterns, mit denen ich mein Altern aktiv erfasse, werde ich noch im Wohnen von meinem Vergehen erfasst und berührt. Diese leibliche Intensität vollzieht sich als Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber einem Entzug und einem Mir-Entgehen. Sie ist eine spezifische Empfänglichkeit und Empfindsamkeit für etwas, über das ich nicht verfüge und das ich nicht in den Griff bekomme. Dass ich mich in meinem Altern selbst verliere, hat nicht nur den vom Wohnen suggerierten Sinn, mich aktiv finden zu müssen, sondern auch den Sinn einer passiven Betroffenheit durch Anderes, das nicht durch die aktive Bewältigung in der Bleibe eines Ichs konstituiert wird.

So gibt es zum einen den klaren Blick der Thematisierungen, mit dem ich alltäglich mein Altern so oder so bewältige, wie z.B. die mir immer mögliche Thematisierung von Traurigkeit, Schmerz und Weinen, mit der ich unklaren leiblichen Zuständen einen verständlichen Sinn geben kann. Dazwischen aber liegen die kurzen Störungen der erfolgreichen Bewältigung, die athematischen leiblichen Intensitäten einer plötzlichen Traurigkeit oder des Einschießens der Tränen, die getrübbten Augen-Blicke, das

¹²⁸ Natürlich lässt sich – wie es auch hier geschieht – das Versagen und Scheitern genauso thematisieren wie alles andere auch. Aber es ist dann bereits ein bewältigtes Versagen oder Scheitern, ich habe mich schon wieder gefangen und es zum Thema gemacht.

Verschwinden der Sicht im Ungeklärten. Dies sind Störungen, die auf eine im Alltag des Wohnens zumeist vergessene Dimension des leiblichen Lebens verweisen, die ihren Sinn keineswegs in ihrer Bewältigung erschöpfen. Es ist eines, auf dem Sofa sitzend über sein Altern nachzusinnen und sich seiner Stimmung bewusst zu sein. Und es ist ein zweites, währenddessen weggetrieben zu werden von den erfassten Sinngehalten und im reinen Vergehen der eigenen Zeit ohne Einrichtungsgegenstände zu versinken. Wie es etwas Anderes ist, traurig zu sein und zu weinen, als sich selbst zu erfassen, als jemand, der traurig ist und weint. Das Wohnen aber verabsolutiert beständig die Bewältigung gegenüber der Berührung durch ein Nicht-zu-Bewältigendes. Es tendiert dazu, vergessen machen zu wollen, dass der Sinn des Alterns sich in zwei Zeiten – Synchronie und Diachronie – teilt, in die Zeit des Unmittelbaren und in die Zeit des Reflektierten, und dass nicht notwendig das unklare und ungeklärte Unmittelbare dem Reflektierten unterzuordnen ist. Die *subjectivité du vieillissement* beharrt gegenüber der Bewältigung des Alterns auf einer Bedeutung ihres Eigensinns.

d. Die Austreibung des Skeptizismus – Altern als Rätsel

Hiervon ist insbesondere auch der Stellenwert des Bewusstseins und des Wissens betroffen. Die Bewältigung des Alterns im Wohnen suggeriert, dass mir alles, was an meinem eigenen Altern von Bedeutung ist, in einem Wissen bewusst sein kann, wenn ich mich denn nur bemühe. Doch schon die Erinnerungen an meine Vergangenheit verbürgen mir keine gesicherte Erkenntnis über den Verlauf meines Lebens und dessen Bedeutung. Sie sind nachträglich, unvollständig und selektiv, weil sie jeweils von einem aktuellen Ich konstituiert werden, das damals so noch gar nicht existierte. Und auch die Realisierung meiner Zukunftsplanungen ist sehr ungewiss, sei es, weil natürlich nicht alle äußeren Umstände beeinflussbar sind, oder sei es, weil ich heute nicht wissen kann, ob meine aktuelle Wünsche noch diejenigen von morgen sein werden. Wenn ich mein Altern vernünftig betrachte und ihm diesen oder jenen tröstenden Sinn gebe, dann ist weder ausgemacht, dass ich in dieser Distanz des nüchternen Wissens wirklich die Bedeutungen meines Alterns alle erfasse, noch dass mich dieser Sinn auch morgen noch tröstet. Und auch bei den mehr oder weniger wissenschaftlich abgesicherten Erkenntnissen über das gelingende Altern – Alterforschung oder Ratgeberliteratur – sind doch lediglich die Halbwertzeiten gewiss. Diese Unsicherheiten im Wissen liegen der Bewältigung des Alterns im Wohnen nun aber strukturell zugrunde, d.h. sie werden nicht zu einem zukünftigen Zeitpunkt in sicheres Wissen verwandelt worden sein, sondern sie entstehen

mit jeder Bewältigung wieder neu, weil das jeweils wohnende Ich von seinem eigenen Altern mit weggerissen wird und im nächsten Moment der Bewältigung bereits wieder ein anderes ist. Selbst noch die wirkliche oder vermeintliche „Weisheit des Alterns“ ist nicht sicher vor der *subjectivité du vieillissement*.

Eine spezifische Spielart des Bewusstseins und des Wissens ist die leibliche Gewissheit oder das leibliche Spüren. Gemeinsam aber ist der kognitiven und der leiblichen Gewissheit die Informiertheit. Auch die leibliche Gewissheit suggeriert ein Bescheidwissen und hat damit Teil am Wohnen und an der Bewältigung des Alterns. Sie wird sogar oftmals als besonders authentisch informierte Selbsthabe ausgezeichnet. Der Leib dient dann als Refugium für eine vorgebliche Unmittelbarkeit und Authentizität des persönlichen Erlebens, die es in den Verstrickungen mit der Außenwelt nicht gibt. Für das leibliche Altern im Sinne des Selbstverlustes der *subjectivité du vieillissement* gilt dies ausdrücklich nicht. Es ist nicht die leibliche Gewissheit einer Selbsthabe, sondern die ungewisse Ausgesetztheit an den Selbstverlust; ein ungewisses Sich-verlieren, das nicht einmal die Gewissheit des Sich-verlierens ist. Jenseits der kulturspezifischen Vergegenständlichungen des Alterns stellt das leibliche Altern keine authentische Selbsthabe oder die Wiedererlangung des ganzen Selbst dar. Die irreduzible, singuläre Leiblichkeit des Alterns bleibt ein Entzugsgeschehen, sie ist kein festes Fundament leiblicher Gewissheit, sondern verstörende Ungewissheit.

Während also die Bewältigung des Alterns in ihren verschiedenen Spielarten allzu sehr suggerieren kann, wir wüssten Bescheid, legt die *subjectivité du vieillissement* doch eher einen Skeptizismus in Bezug auf das Wissen des Wohnens nahe. Die Lehre von der „Dummheit des Gescheitseins“ ist somit nicht nur eine historische Lehre, sondern vor allem auch eine Lehre des leiblichen Alterns.¹²⁹ Wir haben kein sicheres Wissen über das eigene Altern, selbst wenn wir es beständig erfolgreich bewältigen. Was auch für das damit formulierte Wissen gilt, vom Altern kein sicheres Wissen zu haben.¹³⁰

Die Auszeichnung des Bescheid-Wissens im Wohnen wird dem Altern nicht gerecht, wenn es dessen Rätselhaftigkeit nicht zur Kenntnis nimmt und dem Suchen, der Frage und dem Begehren zugunsten von Finden, Antwort und Erfüllung den Raum nimmt. Es ist eine

¹²⁹ „Zu den Lehren der Hitler-Zeit gehört die von der Dummheit des Gescheitseins.“ (Aus: Gegen Bescheidwissen, Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1993, S. 218)

¹³⁰ Hier trifft sich ein von der *subjectivité du vieillissement* ausgehendes Denken mit Wittgenstein, für den es im menschlichen Denken, Sprechen und Handeln kein letztgültiges festes Fundament gibt, ohne dass doch deswegen die philosophische Suche nach Wahrheit aufgegeben werden müsste. Ebenso wenig hindert die *subjectivité du vieillissement* daran, das Altern zu bewältigen versuchen. Sie eröffnet darüber hinaus aber die Möglichkeit eines Denkens jenseits des Wohnens und jenseits der festen Fundamente.

Gefahr des Wohnens, dass es die im Altern liegende Anziehungskraft des Sich-Entziehenden, Unbekannten und Fremden marginalisiert, obgleich doch diese dem Wohnen seinen tieferen Sinn gibt. Denn warum sollte man immer wieder etwas Bleibendes über sein Altern wissen wollen, wenn das eigene Altern nicht auch etwas wäre, das sich einem beständig entzieht? Machen nicht meine immer wiederkehrenden Gefühle und Gedanken über das Altern Sinn nur dort, wo *ich* ohne Wiederkehr einem leiblichen Entzugsgeschehen ausgesetzt bin?

Die Tragik des Humanismus reduziert sich also nicht nur auf die Gefahr, in der Rede über den Menschen den einzelnen konkreten Menschen in allgemeinen Bestimmungen untergehen zu lassen.¹³¹ Der Humanismus ist tragisch vor allem auch deshalb, weil er nach festen Fundamenten für ein alterndes Wesen sucht. Dies gilt für den alten wie für den sogenannten neuen Humanismus: An die Stelle einer „metaphysischen Natur des Menschen mit normativer Funktion“ setzt der neue Humanist die „biologische Natur des Menschen, deren Grundprinzip das Eigeninteresse ist“.¹³² Der neue Humanismus sucht sein Heil in den Naturwissenschaften, im Atheismus und im Hedonismus. Aber dass der Mensch sich selbst nicht nur ausgehend von seinen bleibenden und heilenden Errungenschaften versteht, sondern dass diese Errungenschaften in seinem Selbstverständnis den Sinn von bewegenden Fluchtversuchen haben, ist wichtig, damit das Wohnen nicht zur Zwangsjacke der Meisterschaft wird.

3.2.3.2 Die Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen

a. Verlust der ethischen Singularität

Doch das Wohnen birgt nicht nur Gefahren, insofern es das eigene Altern, sondern auch insofern es das Altern des Anderen bewältigt.¹³³ Vor dem Hintergrund der *subjectivité du vieillissement* droht in der Gemeinschaft des Wohnens zusätzlich zum Verlust der Singularität des eigenen Alterns¹³⁴ auch der Verlust der ethischen Singularität deines Vorübergegangenseins. Dies gilt in drei Hinsichten.

¹³¹ Vgl. Abschnitt 3.2.3.1 b.

¹³² Wetz, Franz Josef: Wie ist Selbstachtung noch möglich, in: Fink, Helmut (Hrsg.): Der neue Humanismus, Aschaffenburg 2010, S. 200.

¹³³ Zu den Beispielen für die Bewältigung des Alterns des Anderen im Wohnen siehe Abschnitt 3.2.2.2.

¹³⁴ Vgl. Abschnitt 3.2.3.1 b.

Zum ersten nimmt mir das Wohnen *meine* ethische Besonderheit: Dass in einer bestimmten Situation *ich* es bin und niemand anderes, der von deinem *Lass mich in meinem Altern nicht allein* berührt wird. Zum zweiten gefährdet das Wohnen *deine* ethische Singularität: Dass *du* es bist und niemand anderes, die mich in einer bestimmten Situation mit deinem *Lass mich in meinem Altern nicht allein* berührt hat. Und drittens verliert unsere leiblich-ethische Beziehung ihre Singularität und wird entdramatisiert: Was sich zwischen uns ereignet, ist im Wohnen nichts weiter als der besondere Fall eines allgemeinen Typs intersubjektiver Beziehung. In einem Satz formuliert: Die leibliche Betroffenheit durch dein *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ist ein konkretes, situatives, intersubjektives Geschehen, in dem *ich und nur ich* es bin, der in eben diesem Moment *von dir und nur von dir* berührt wird. *ich* bin es jetzt gerade, der von *dir* gemeint und aufgerufen ist und niemand anderes.

Im Wohnen wird dieses Vorübergegangensein bewältigt, in dem ich dich von meiner festen Ich-Bleibe aus im Kontext der in einer Gemeinschaft geltenden allgemeinen Ordnungen von Begriffen und Bedeutungen festhalte und *vergegenwärtige*: Als *einen* Anderen, d.h. als ein besonderes Exemplar einer allgemeinen Gattung von Anderen, zu denen auch ich gehöre. Die Besonderheit des alternden Anderen, meine Besonderheit und die Besonderheit unserer Beziehung kann im Wohnen nur der besondere Fall eines allgemeinen Typs sein.

Dies gilt auch für die sogenannten „Person-qua-Person-Beziehungen“¹³⁵, für unsere Beziehungen zu besonderen und besonders nah stehenden Anderen wie dem Freund, der Ehefrau, der Tochter, dem Vater usw. Ist der Andere Freund oder Tochter, dann wird er immer schon gemessen an der allgemeinen Bedeutung von „Freund“ oder „Tochter“ und verglichen mit anderen Exemplaren dieses Typs. Genauso wie umgekehrt auch ich als ein besonderes Exemplar des Falles „Freund“ oder „Vater“ betrachtet werde. Das Wohnen tendiert aufgrund seines notwendigen Bezugs zu einem Allgemeinen dazu, sowohl deine wie auch meine ethische Singularität in diesem Allgemeinen untergehen zu lassen.

Die Bewältigung des Vorübergegangenseins des Anderen besteht darin, dass er als ein konkreter Anderer verständlich und umgänglich gemacht wird: Als „anderer Mensch“, als Mitbürgerin, Freund, Feind, Frau, Mann, Tochter usw. *ich* bin ihm nicht mehr nur passiv ausgesetzt, sondern Ich kann mich aktiv vom Anderen abwenden oder auf ihn zugehen, ich kann Beziehungen mit ihm eingehen und diese beenden. Und das Gleiche gilt im Wohnen

¹³⁵ Honneth, Axel / Rössler, Beate: Von Person zu Person, Frankfurt a. M. 2008, S.11.

auch für ihn: Während die Singularität meiner Ausgesetztheit asymmetrisch ist, insofern nur ich von *autrui* gefordert werde, ist die Beziehung zum konkreten Anderen nun symmetrisch, denn auch er kann sich mir aktiv zuwenden oder sich von mir abwenden. Die subversive leibliche Intensität des *visage* wird im Wohnen bewältigt durch die Konstitution einer symmetrischen Wechselbeziehung von Alternenden. Wir verstehen uns wechselseitig als jeweils Andere, mit denen wir gemeinsame Attribute teilen, und seien es die Attribute Unterschiedlichkeit und Individualität.¹³⁶

Diese durchaus sinnvolle Bewältigung läuft aber immer Gefahr, sich vollends über die subversive ethische Intensität des Nicht-zu-Bewältigenden zu legen. Die besondere Sensibilität für *autrui*, die in der singulären Einzigkeit der Unvertretbarkeit und Erwählung liegt, gerät in Vergessenheit. Sie mag den Wohnenden gar übertrieben rührselig oder ob ihrer Exklusivität als ungerechtfertigt erscheinen, weil es doch auch noch die Anderen alle gibt. Daher ist es wichtig, innerhalb des Wohnens in einer Gemeinschaft der Vielen an das Vorübergegangensein zu erinnern. Daran, dass im Moment der Berührung kein Anderer meine Stelle einnehmen konnte; daran, dass in diesem Moment anscheinend du mich für dein Vorübergehen ausgewählt hattest¹³⁷; daran, dass in dieser *Einzigkeit für dich* dein Altern mehr zu zählen schien als die Sorge um mein eigenes Altern; daran, dass hier keine harmonische Zweisamkeit von dir und mir, sondern mein Zerfließen für dich, die Singularität eines reinen *Für-dich* vorgelegen hatte.

Diese Gefahr ist auch die Gefahr eines „Identitätsverlustes“, des Verlustes meiner *Einzigkeit für dich*. Das Wohnen tendiert dazu, diese singuläre ethische „Identität“ des Einzelnen durch die allgemeine personale Identität aller Mitbewohner zu verdecken. Die paradoxe „Identität“ eines Sich-selbst-im-Anderen-Verlierens versinkt im Wohnen, weil das Wohnen immer Wohnen in Gemeinschaften ist, so wie Kultur immer auch Massenkultur ist. Der „Identitätsverlust“ in der Bewältigung des Alterns des Anderen liegt im Verlust einer Offenheit für *autrui*, in der es kein Abschieben auf Andere und keine Reziprozitäten gibt, Verlust eines *ichs* der menschlichen Schwäche, einer Menschlichkeit der ethischen Schwäche.

¹³⁶ Dies bedeutet keinen Vorrang des Theoretischen vor dem Praktischen, als ob ich zunächst den Anderen kognitiv als Meinesgleichen verstehen müsste, um dann so oder so handeln zu können. Das Wohnen vollzieht sich habituell als eine konzertierte Aktion von Körper und Geist. Das kognitive Verstehen des Anderen als Anderen ist ein Moment innerhalb dieser Aktion. Vgl. Abschnitt 3.1.1.

¹³⁷ Die Erwählung ist phänomenologisch zu verstehen, d.h. nicht als eine Aussage über das wirkliche Verhalten des Anderen, sondern darüber, wie sein Vorübergegangensein mir erscheint: In dem Moment seines Sich-Entziehens entzieht er sich mir so, als ob er nur mich für sein Vorübergehen auserkoren hätte.

... der Motz¹³⁸-Verkäufer in der Berliner U-Bahn: Aufgestört in meinen Überlegungen für das Abendessen und berührt von seinem zerfurchten Gesicht, eine Berührung, schon verfliegend in dem Moment, in dem seine nervige Stimme auswendig gelernte Worte herunterleiert ... aber was war das da eben? Ich hatte mich ganz kurz nicht weiter um meine Versorgung kümmern und die Aufmerksamkeit für ihn den Mitfahrern überlassen können ... jetzt aber schon wieder denkend, dass es so viele von ihnen gibt und man nie weiß, wer wirklich in Not ist, schon wieder hoffend, dass Andere ihm eine Zeitung abkaufen oder Geld geben, mich um meine eigene Klemme sorgend ... also er und ich schon wieder Anderer unter Anderen, die hier berechtigterweise geben oder verweigern können ...

b. Die ethische Desensibilisierung

Die Gefahr des Verlustes der ethischen Singularität im Wohnen ist auch die Gefahr einer tendenziellen ethischen Desensibilisierung des Wohnens. Sie erwächst aus den Handlungen der Einzelnen wie auch aus den Vorräten und Institutionen selbst. Sie gefährdet die interpersonalen Beziehungen¹³⁹, das „Klima“ der Wohngemeinschaft und die Beziehung des Einzelnen zur politischen Ordnung.

Verstehen

Dies liegt zunächst schon an der Verallgemeinerung und Kontextualisierung des Anderen qua Verstehen¹⁴⁰. Aus der Beobachterperspektive ist er das Exemplar einer Allgemeinheit mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten in Bezug auf andere Exemplare. Aus der Binnenperspektive des Ichs ist er bezogen auf dieses Ich, d.h. all seine Eigenschaften, ob sie als Unterschied oder als Gemeinsamkeit verstanden werden, sind relativ im Verhältnis zu diesem Ich. Die ethische Desensibilisierung im Verstehen liegt darin, dass sowohl der Beobachter als auch das Ich zunehmend weniger empfänglich sind für die sich entziehende Besonderheit des Anderen. So kann eine Wohngemeinschaft sich sehr weit entfernen von den Bedürfnissen und Interessen ihren Mitbewohner. In den interpersonalen Beziehungen distanziert sich durch das Verstehen der Eine vom Anderen, von der Ausgesetztheit an das alternde *visage*, die ihn doch anhalten könnte zu beständigen und unendlichen Versuchen,

¹³⁸ Eine Berliner Obdachlosenzeitschrift, die von Obdachlosen in der U-Bahn verkauft wird.

¹³⁹ Siehe EN 115 / ZU 135.

¹⁴⁰ Es geht hier nicht um die starke These, dass jedes Verstehen des Anderen seine Vereinnahmung ist (Vgl. Kapsch, Edda: Verstehen des Anderen, Berlin 2007), sondern um die schwächere These, dass sich im Verstehen des Anderen ein bedeutsamer Teil seiner Besonderheit entzieht.

dem ethischen Anspruch des singulären Anderen gerecht zu werden. Im kollektiven wie individuellen Verstehen ist das *visage* auf Bedeutungen festgelegt, mit denen sein ethischer Anspruch bewältigt ist.

Ethische Vorräte

Eine ähnliche Gefahr geht aus von den ethischen Vorratslagern des Wohnens, weil sie sich zwischen meine direkte Betroffenheit vom Vorübergegangensein des Anderen stellen. Das individuelle Zurückgreifen auf einen allgemein etablierten Bestand von Werten, Normen, Gesetzen oder Regeln mindert meine Sensibilität für die Besonderheit des Anderen. Der Preis der persönlichen Orientierung, Absicherung und Entlastung durch ethische Vorräte ist die ethische Distanz zum alternden Anderen. Sie drückt sich auch darin aus, dass im Wohnen dem *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des konkreten Anderen durch den Einsatz ethischer Vorräte Genüge getan ist. Darüber hinaus muss ich nicht darauf achten, ob mein Einsatz dieser Vorräte wirklich seinem konkreten Anspruch gerecht wird oder nicht. Ich habe mich bereits entzogen und kann die Angelegenheit als erledigt betrachten. Die ethische Desensibilisierung erwächst aus der Reduktion persönlicher Verantwortung auf die Nutzung von ethischen Vorräten der Gemeinschaft. Dies kommt im Extremfall noch dem Ehrenmörder zu Gute, der sich vom Gesicht seiner Schwester abwenden und dennoch mit den ethischen Vorräten seiner Gemeinschaft im Einklang wähen kann. Im Wohnen kann die persönliche Verantwortung für den alternden Anderen abgeschoben werden auf die ethischen Vorräte einer kulturellen Gemeinschaft. Im politischen Feld können Bürgerin und Bürgerin sich darauf ausruhen, dass sie Verantwortung an staatliche Institutionen und politische Mandatsträger delegiert haben: Ich kann mich beruhigt vom Gesicht des Bettlers distanzieren, weil es Arbeitslosengeld und Sozialhilfe gibt. Genauso können sich politische Mandatsträger auf Parteidisziplin oder Sachzwänge und Staatsbedienstete auf Vorschriften sowie Vorgesetzte – *Ich mache hier nur meine Arbeit* – zurückziehen. Politik- und Politikerverdrossenheit sind Antworten auf die von der Politik ausgehende ethische Desensibilisierung des Wohnens. Die politische Selbstbeschränkung der persönlichen Freiheit und die Delegation von Macht der Bürgerinnen an die Institutionen des Rechtsstaates läuft stets Gefahr, eine Eigendynamik zu entwickeln und sich gegenüber den Einzelnen zu verselbständigen. Die staatlichen Institutionen, die Funktions- und Mandatsträger werden der an sie delegierten Verantwortung nicht gerecht oder missbrauchen diese. Die Einzelnen, die den Staat mit der Regelung ihrer

gemeinsamen Angelegenheiten beauftragt haben, verlieren die Kontrolle über die von ihnen legitimierte politische Ordnung.

Nun können aber auch die vorhandenen ethischen Vorräte als solche genauso zur ethischen Desensibilisierung im Wohnen beitragen. Ausgehend vom Vorübergegangensein lässt sich ihre Qualität und Legitimität bewerten.

„Mais en revanche, c’est à partir de la relation avec le Visage ou de moi devant autrui qu’on peut parler de la légitimité de l’État ou de sa non-légitimité. Un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d’avance dirigée par le déterminisme propre de l’État, es tun État totalitaire.“¹⁴¹

Was Levinas hier zur politischen Wohngemeinschaft schreibt, gilt auch für kulturelle Lebensformen. Die ethischen Vorräte können sowohl der Besonderheit des Einzelnen nicht gerecht werden als auch die Beziehung des Einen zum Anderen reduzieren, beschweren oder vergiften. Eine kulturelle Tradition, die die Familienehre über das individuelle Recht auf Leben stellt, hat sich denkbar weit entfernt nicht nur vom alternden Gesicht der emanzipierten Schwester, sondern auch von dem des Bruders, dem das Töten seiner Schwester abverlangt wird. Wenn die Regelsätze für das ALG II in Deutschland aus ökonomischen und politischen Gründen niedrig gehalten werden, obgleich sie den Einzelnen kein würdevolles Leben ermöglichen, dann hat sich die Politik dem alternden Anderen entzogen sie belastet damit die interpersonalen Beziehungen. Und wenn die Verteidigung der Menschenrechte dazu führt, dass der Tod unbeteiligter Zivilisten in Kauf genommen und als Kollateralschaden abgetan wird, dann ist es ebenfalls schlecht bestellt um die ethische Sensibilität des Wohnens. Die Gefahr der ethischen Desensibilisierung des Wohnens betrifft also nicht nur die persönliche Verantwortung der Einzelnen, sondern genauso auch die ethische Verantwortung einer kulturellen Gemeinschaft, eines Staates oder einer Staatengemeinschaft. Wohngemeinschaften können sich in ihren Wirkungen und Handlungen – zu Recht oder zu Unrecht – auf die Legitimität ihrer Vorräte berufen und dennoch den Einzelnen schaden. Die Vorräte werden dann wichtiger als die Gesichter. Das Wohnen, dessen Sinn doch eigentlich in der Bewältigung des Vorübergegangenseins liegt, schlägt um in Gewalt gegen die alternden Anderen. Die Doppeldeutigkeit des Wohnens liegt darin, sowohl das Drama der *subjectivité du vieillissement* zu bewältigen, als sich auch in dieser Bewältigung gegen diese Subjektivität zu wenden.

¹⁴¹ EN 115. „Doch umgekehrt ist es gerade durch die Beziehung des Antlitzes oder meine Beziehung zum Anderen möglich, von einer Legitimität oder Nicht-Legitimität des Staates zu sprechen. Ein Staat, in dem die interpersonale Beziehung unmöglich, wo sie von vorneherein durch den eigenen Determinismus gelenkt wird, ist ein totalitärer Staat.“ (ZU 135)

Ökonomie

Maßgeblich beteiligt an der ethischen Desensibilisierung des modernen Wohnens sind die ethischen Vorräte der Ökonomie. Die Politik und viele Einzelne trauen es insbesondere der Ökonomie resp. der Marktwirtschaft und ihren Akteuren zu, eine ausgeglichene, harmonische und gerechte Gesellschaftsordnung zu gewährleisten. Im Einklang mit wirkmächtigen ökonomischen Theorien¹⁴² wird den ökonomischen Gesetzen und Akteuren attestiert, den Frieden und die Ruhe des Wohnens zu sichern. Der moderne Staat ist dabei aber keineswegs – wie zumeist angenommen – ein bloßer „Nachtwächterstaat“, der den Markt und seine Gesetze einfach machen ließe, sondern er behält die Zügel auch in Zeiten von Deregulierung in der Hand.¹⁴³ Dies zeigt sich besonders dann, wenn diese – wie in den Finanzkrisen der letzten Jahre – zu entgleiten drohen: Dann gerät sogar eine sozialistisch anmutende Bankenverstaatlichung auf die konservativ-liberale Politik-Agenda. Die Bewältigung des Alterns des Anderen soll sich hier als das von der Politik gesteuerte ökonomische Geschehen einer „unsichtbaren Hand“ (Adam Smith) vollziehen. Die Politik kann dabei mehr oder weniger erfolgreich sein, weil sie Prozesse initiiert oder zulässt, die eine starke Eigendynamik entwickeln und schließlich nur noch mit Mühe und Not zu kontrollieren sind. Wirtschaftliches Wachstum, Rentabilität und internationale Konkurrenzfähigkeit geraten zu den alleinigen, sakrosankten Prinzipien der Wohngemeinschaft, die diese umschlagen lassen in eine Standort Deutschland AG, die ausschließlich einer Logik ökonomischer Sachzwänge huldigt. Wo soeben noch beredt der ökonomische Determinismus politisch damit gerechtfertigt wurde, dass er allen Bürgern und Bürgerinnen gleichermaßen zu Gute komme, werden am Ende soziale Härten durchexekutiert, bei denen die alternden Gesichter nicht mehr zählen. Die ethische Desensibilisierung besteht darin, ein ökonomistisch reduziertes Wohnklima zu produzieren, dessen Kosten-Nutzen-Relationen dann auch die interpersonalen Beziehungen dominieren und vergiften. Das Vorübergegangensein des Anderen ist am Ende nichts weiter als eine Störung des Wettbewerbs oder muss seine Rentabilität erweisen. So mögen

¹⁴² „Seit dem achtzehnten Jahrhundert – und bis heute – ist also die Theorie freier Märkte damit beschäftigt, dem Marktgeschehen eine vorbildliche Ordnungsleistung zu attestieren und damit einen Standard zu schaffen, der besser als jedes andere Modell das Maß für eine harmonische Gesellschaftsordnung bereitstellen kann.“ (Vogl, Joseph: Das Gespenst des Kapitals, Zürich 2010, S. 51)

¹⁴³ „Der Wettbewerb ist nicht vorhanden, sondern ein geschichtliches Ziel, das eine ebenso aktive wie resolute Politik verlangt. Er appelliert an eine Regierung, die seine Spielregeln diktiert, deren Einhaltung überwacht und die Mitspieler zum Mitspielen aktiviert. Er erhält seinen Freiraum nicht durch einen abwesenden oder schwachen Staat; er gewinnt realhistorischen Boden vielmehr durch politische Wachsamkeit und Intervention. Die Bedingungen für Konkurrenz und Kompetition müssen stets neu bewerkstelligt werden, Wettbewerbsgesellschaften erzwungen werden. Und was man seit geraumer Zeit Deregulierung nennt, geht immer auf ein Ensemble heftiger Eingriffe zurück.“ (A.a.O. Vogl 2010, S. 58)

ein neuer großer Bahnhof und eine sich frei entfaltende Finanzwelt vielleicht der Behaglichkeit des Wohnens förderlich sein, in dem sie für Wettbewerbsvorteile und Wachstum sorgen, gleichzeitig aber ruinieren sie das Wohnen, weil sie die Mitbewohner einem Rennen aussetzen, an dessen Ziel doch immer nur einige grinsende Gesichter zufriedengestellt sind und der Eine mit dem Anderen nicht mehr allzu viel anzufangen weiß.

Gleichheit und Reziprozität

Aber auch die ehrwürdiger erscheinenden Prinzipien Gleichheit und Reziprozität, wichtige ethische Vorräte des modernen Wohnens, können zur ethischen Desensibilisierung der Gemeinschaft und der Einzelnen beitragen. Das Altern des Anderen, in dem mich auch schon die anderen Anderen mitbedrängen¹⁴⁴, wird bewältigt durch das Bestreben nach einem gerechten Vergleich und Ausgleich der verschiedenen ethischen Ansprüche, inklusive meines eigenen. In individueller Perspektive ist dann z.B. der Vater bemüht, seine beiden Töchter gleich zu behandeln, oder der eine Freund wünscht sich vom anderen genau das, was er selbst ihm zu geben doch auch bereit ist. Die ethische Desensibilisierung liegt darin, zunehmend weniger hellhörig für die konkrete Besonderheit des Einzelnen zu sein. Es kann sein, dass die eine Tochter ganz anderer Dinge bedarf als ihre Schwester, und das gleiche Maß dem Freund gar nicht gerecht wird. Den Einzelnen können Gleichheit und eine auf Gleichheit beruhende Gerechtigkeit wichtiger werden als die besonderen Ansprüche Einzelner, wodurch sie sich dann vielleicht allzu sehr beruhigt haben angesichts der ethischen Unruhe des Vorübergegangenseins. In gesellschaftlicher Perspektive entwickelt sich dann eine Wohngemeinschaft, deren Mitbewohner ohne besonderes Gespür wären für die ethische Singularität des alternden Anderen.

Auch hier wieder können die Vorräte und Institutionen des Wohnens selbst der Desensibilisierung Vorschub leisten. Sie zielen zwar darauf ab, die verschiedenen ethischen Ansprüche aller Mitbewohner auf ein allen gemeinsames Maß zu bringen, um eine gerechte Gleichbehandlung aller zu verbürgen, und sind doch nicht frei von Ungerechtigkeiten gegenüber dem Einzelnen.¹⁴⁵ Die potentielle Ungerechtigkeit der Gleichheit: Der Hungerige bekommt das Gleiche wie der Satte, der Starke das Gleiche wie der Schwache. Die Politiken der Differenz, mit denen besondere gesellschaftliche Gruppen

¹⁴⁴ Ausführlich erörtert Abschnitt 3.1.2.

¹⁴⁵ Das Unbehagen an der Gerechtigkeit als Gleichheit begleitet die politische Philosophie von Anfang an. (Vgl. Platon: Politikos, in: Sämtliche Werke, Band 3, Übers. von Friedrich Schleiermacher, Hamburg 1994, 294c)

speziell unterstützt werden sollen, d.h. über das Maß der Gleichheit hinaus, sind eine Antwort auf diese Gefahr des Wohnens, die allerdings auch durch Förderprogramme oder Quoten nicht gebannt ist. Auch in diesen Maßnahmen nistet die Gefahr der Ungerechtigkeit: Nicht nur gegenüber denen, die nicht gefördert werden, sondern auch innerhalb der Gruppe der Geförderten, die als solche schon wieder gleich behandelt werden.

Die Anwendung der Prinzipien Gleichheit und Reziprozität suggeriert in individueller und in politischer Hinsicht, nun sei der Gerechtigkeit für den Einzelnen aber Genüge getan, was den Blick auf die möglichen Ungerechtigkeiten von Gleichheit und Reziprozität verstellen kann. Die ethische Verantwortung der Wohngemeinschaft und der Wohnenden ist eingeschränkt auf ein allen gemeinsames Maß, ganz so, als ob sich die Sensibilität des Vorübergegangenseins nicht auch über Gleichheit und Reziprozität hinaus erstrecken könnte. Ganz so, als ob dein *Lass mich in meinem Altern nicht allein* erledigt sei, wenn du genau das bekommst, was allen Anderen auch zusteht. So kann schließlich die Einhaltung des erträglichen gleichen Maßes für alle, die Einschränkung der verstörenden, unendlichen, persönlichen Verantwortung für den Anderen, mehr wiegen als sein *Lass mich in meinem Altern nicht allein*, von dem her Maß und Einschränkung doch eigentlich ihren Sinn bekommen hatten.

Gewissen

Zur ethischen Desensibilisierung im Wohnen gehört auch, dass die Bewältigung des Alterns des Anderen für ein gutes Gewissen sorgt, obgleich nicht klar ist, dass seinem Vorübergegangensein Genüge getan wurde. Das Verstehen des Anderen, die Bezugnahme auf ethische Vorräte, der ökonomische Blick, die Anwendung von Gleichheit und Reziprozität: Sie werden allesamt begleitet von einer Ausschaltung oder gar Verleumdung des schlechten Gewissens. Das Wohnen gibt mir die Möglichkeit, mich mit gutem Gewissen vom verstandenen Anderen abzuwenden und meine Verantwortung auf ethische Vorräte und etablierte Prinzipien abzuwälzen. Die verschiedenen Bewältigungsmaßnahmen beruhigen mein Gewissen: Ich bin meiner Verantwortung dem alternden Anderen gegenüber gerecht geworden, unabhängig davon, wie es ihm jetzt geht. Entsprechend können sich auch Staat, Gesellschaft, Kultur und ihre Repräsentanten selbstgerecht in ihren Institutionen, ethischen Vorräten und Traditionen sonnen, selbst wenn die von ihnen exekutierte Gerechtigkeit vielen Einzelnen nicht gerecht wird. Levinas spricht in diesem Zusammenhang sogar von „toutes les dénonciations dans notre

civilisation de l'inefficacité et de la facilité de la „mauvaise conscience“¹⁴⁶. Ist es nicht ein direkter Ausfluss der ethischen Desensibilisierung im Wohnen, wenn jemand wie Dostojewskijs Fürst Myschkin, dem das Gewissen keine Ruhe lässt, den Mitbewohnern nur noch wie ein lächerlicher *Idiot* erscheinen kann? Staat, Gesellschaft und Kultur erweisen sich keinen Gefallen, wenn sie glauben, auf Freundschaften und Gesichter¹⁴⁷ verzichten zu können.

c. Sensibilität – Die subversive Intensität des Nicht-zu-Bewältigenden

Die leibliche Intensität des Nicht-zu-Bewältigenden im Vorübergegangensein gibt den menschlichen Wohngemeinschaften mit ethischer Vorratshaltung nicht nur einen spezifischen positiven Sinn, sondern kann aufgrund ihrer subversiven Energie auch für eine kritische Infragestellung der Bewältigungsmaßnahmen sorgen. Sowohl in Hinblick auf die intersubjektiven Beziehungen der Mitbewohner als auch in Hinblick auf die Institutionen und Vorräte des Wohnens widersetzt sie sich der ethischen Desensibilisierung.

Den Anderen nicht verstehen

Um der Desensibilisierung des Wohnens Einhalt zu gebieten, kommt es darauf an, sich ausgehend vom Vorübergegangensein nicht zufrieden zu geben mit dem noch so gutgemeinten Verstehen des Anderen. Es bedarf einer gewissen skeptischen Zurückhaltung, wenn es darum geht, den alternden Anderen auf allgemein menschliche oder kulturelle Bedeutungen resp. auf Gleichheiten und Differenzen im Verhältnis zu mir festzulegen.

„La manifestation d'Autrui se produit certes, de prime abord, conformément à la façon dont toute signification se produit. Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. La manifestation de l'ensemble assure cette présence et ce présent. Ils s'éclairent par la lumière du monde. La compréhension d'Autrui est ainsi une herméneutique et une exégèse. (...) Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signification propre indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient seulement à partir du contexte, mais sans médiation, il signifie par lui-même. Sa signification culturelle (...) se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite non intégrée au monde. Sa présence consiste à venir vers nous, à *faire une entrée*. Ce qui peut s'énoncer ainsi : le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui est aussi *visage* ou encore

¹⁴⁶ EN 176. Von den „Verleumdungen, ineffektiv und oberflächlich zu sein, deren sich das ‚schlechte Gewissen‘ in unserer Kultur erwehren muss“. (ZU 207) Die Anführungszeichen verweisen auf die Doppeldeutigkeit des französischen Terms: Das *mauvaise conscience* ist sowohl „schlechtes Bewusstsein“ im Sinne eines Entzugsgeschehens als auch das schlechte Gewissen.

¹⁴⁷ Ae 248f / JdS 347f.

ainsi (pour montrer cette entrée, à tout instant dans l'immanence et l'historicité du phénomène):
l'épiphanie du visage est *visitation*.¹⁴⁸

Dein Vorübergegangensein ist eine nicht zu bewältigende Heimsuchung meines Wohnens.¹⁴⁹ Eine Hermeneutik kann dem alternden Anderen nicht gerecht werden, weil sie nur einen festgestellten Moment von ihm erhascht und dies noch in einem solchen Moment der *eigenen* Gegenwart. Sie erwischt ihn gerade nicht in seinem Vorübergegangensein. Ethisch sensibel zu sein, das würde bedeuten, den alternden Anderen nicht auf etwas zu reduzieren, was ich verstehen kann. Ihn also auch nicht raunend darauf zu reduzieren, mir unverständlich zu sein. Ethisch sensibel zu sein, das heißt, noch über das Verstehen des alternden Anderen hinaus empfindlich zu sein für seine rätselhafte Berührung, dafür, von seinem Sich-Entziehen angezogen zu werden, was sich grundlegend von seinem Verstehen unterscheidet, wie empathisch auch immer es sein mag.

Verunendlichung

Weil die subversive Intensität des Vorübergegangenseins ein uneinholbares und wiederkehrendes Sich-Entziehen des Anderen ist, unterminiert sie beständig die Bewältigung des Alterns durch eine „Verunendlichung“ des ethischen Appells. Ich kann dem *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des Anderen nie abschließend gerecht werden, weil es sich dabei eben nicht um eine inhaltliche Aufforderung handelt, dieses oder jenes zu tun, sondern um das zeitliche Geschehen seines Alterns, das immer weitergeht. Die Bewältigung des Alterns des Anderen, so ambitioniert sie in persönlicher oder gesellschaftlich-politischer Hinsicht auch sein mag, ist dadurch niemals

¹⁴⁸ DEHH 270f. „Gewiß geschieht die Erscheinung des Anderen zunächst in derselben Weise, in der alle Bedeutung hervortritt. Der Andere ist gegenwärtig in einem kulturellen Ganzen und erhält sein Licht von diesem Ganzen, wie ein Text durch seinen Kontext. Die Manifestation des Ganzen gewährleistet diese Gegenwart und dieses Gegenwärtige. Sie erscheinen kraft des Lichts der Welt. So ist das Verstehen des Anderen eine Hermeneutik und eine Exegese. (...) Aber die Epiphanie des Anderen trägt ein eigenes Bedeuten bei sich, das unabhängig ist von dieser aus der Welt empfangenen Bedeutung. Der Andere kommt uns nicht nur aus dem Kontext entgegen, sondern unmittelbar, er bedeutet durch sich selbst. Seine kulturelle Bedeutung (...) wird gestört und umgestoßen durch eine andere, abstrakte, der Welt nicht eingeordnete Gegenwart. Seine Gegenwart besteht darin, auf uns zuzukommen, *inzutreten*. Dies lässt sich so ausdrücken: Das Phänomen, das die Erscheinung des Anderen ist, ist auch *Antlitz*, oder auch folgendermaßen (um dieses Eintreten, das in jedem Augenblick in der Immanenz und Geschichtlichkeit des Phänomens stattfindet, zu zeigen): Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung*.“ (SdA 220f)

¹⁴⁹ Das französische Wort *visitation* klingt etwas freundlicher, zeigt aber genauso die semantische Beziehung zum Wohnen an. Entscheidend ist darüber hinaus bei beiden Begriffen die ambivalente Dimension der Erhabenheit in diesem Begriff, d.h. ein „Wohl und Wehe“ in einem.

abgeschlossen. Das Altern des Anderen ist eine unendliche ethische Aufgabe, eine „devoir sans fin“¹⁵⁰. Dein Altern ist ein Vorübergegangensein,

„où je ne saurais me lever assez tôt pour arriver à temps, ni approcher sans que la distance à parcourir – extra-ordinaire – augmente devant tout effort de la rassembler en itinéraire“.¹⁵¹

Inmitten der Bewältigung des Alterns an ihren Sinnhorizont der *subjectivité du vieillissement* zu erinnern, kommt nicht einer Aufforderung zu altruistischer Aufopferung gleich, als solle man dem Anderen beständig hinterherlaufen, um seinem *Lass mich in meinem Altern nicht allein* gerecht zu werden. Es ist sehr unklar, ob und in welchem Maße man so leben kann oder will. Der Sinn dieser Erinnerung an die Vergangenheit der Bewältigung, oder eben auch der Sinn einer Hellsichtigkeit für ihre Zukunft, besteht darin zu zeigen, dass es keine Illusion des Selbst und damit unangebracht sein muss, wenn der Wohnende angesichts des alternden Anderen wiederkehrend ein schlechtes Gewissen hat. Wäre die *subjectivité du vieillissement* vollends zu bewältigen, dann wäre auch das gute Gewissen leicht zu haben, selbst wenn der Andere hierfür einen hohen Preis zu zahlen hätte. Das Nicht-zu-Bewältigende des ethischen Appells begrenzt die ethische Desensibilisierung des Wohnens, indem es immer wieder neu zur Sensibilisierung aufruft. Übertragen in den Kontext des kulturellen Wohnens bedeutet das Nicht-zu-Bewältigende des Vorübergegangenseins, dass kulturelle Gewohnheiten und Werte niemals das letzte Wort haben können. Weil die kulturelle Bewältigung des Alterns eine Einschränkung der leiblichen Betroffenheit des Einen vom Anderen ist, müssen Kulturen sich daran messen lassen, wie viel Spielraum sie dieser stetigen Sensibilität in den intersubjektiven Beziehungen ermöglichen. Die ethischen Vorräte einer Tradition können sich bleiern über die Beziehungen des Einen zum Anderen legen, sie reduzieren und die Betroffenheit vom Altern des Anderen nahezu still stellen. Aber selbst wenn sie umgekehrt dem ethischen Geschehen viel Raum lassen, so bleibt doch jedes kulturelle Wohnen dessen Einschränkung, d.h. die ethischen Vorräte können immer noch verbessert und veredelt werden. In Hinblick auf die Wohngemeinschaften stellt das Gesicht des alternden Anderen eine Art maßlosen Maßstab dar: Immer wieder neu kann gefragt werden, ob ihre ethischen Vorräte und ihre Institutionen ihm gerecht werden. Der Verweis allein auf kulturelle oder

¹⁵⁰ Ae 251, eine „nicht endende Pflicht“, JdS 351.

¹⁵¹ Ae 252. Dein Altern ist ein Vorübergegangensein, bei dem „ich niemals früh genug aufstehen kann, um rechtzeitig anzukommen“, bei dem „ich mich nicht nähern kann, ohne dass die zu durchlaufende – außerordentliche – Distanz bei aller Bemühung, sie zu einer Wegstrecke zusammenzufassen, weiter zunimmt“. (JdS 352)

religiöse Traditionen reicht nicht aus, um Beschneidungen¹⁵² oder Verheiratungspraktiken allgemein zu rechtfertigen. Leisten die Traditionen – neben ihrer Orientierungsfunktion – oftmals der ethischen Desensibilisierung des Wohnens Vorschub, so kann die unablässige Orientierung am alternden Anderen ein sensibilisierendes Korrektiv sein.

Übersetzt in den politischen Raum bedeutet das Nicht-zu-Bewältigende des Vorübergegangenseins, dass eine politischen Ordnung und ihre Politik niemals vollends legitimiert sein können. Weil die politische Bewältigung des Alterns eine Einschränkung der Verantwortung für den alternden Anderen ist, deshalb sind auch die politische Ordnung und ihre Politik daran zu messen, in welchem Maße sie die leibliche Betroffenheit beeinflussen. Es geht politisch nicht nur darum, im Sinne eines politischen Liberalismus den Einzelnen vor dem Zugriff des Staates zu schützen, sondern darüber hinaus das ethische Geschehen der interpersonalen Beziehungen nicht durch die Zugriffe und Beeinflussungen der allgemeinen Ordnungen des Wohnens – Politik, Kultur – zu verunmöglichen. Nicht nur aus der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts ist hinlänglich bekannt, wie totalitäre Staaten in gravierendem Maße auch die intersubjektiven Beziehungen ruinieren können.¹⁵³ Doch auch im modernen liberalen Rechtsstaat bleibt – sowohl in Hinblick auf dessen Institutionen wie auf seine konkreten Politiken – immer eine Rechnung auf. In der Politik ist es stets noch möglich, ein „Mehr“ in den interpersonalen Beziehungen zu ermöglichen. Sie *ist* deren Einschränkung, und kann die Einschränkung daher auch nicht aufheben, sondern bestenfalls immer weiter mindern. Die subversive Intensität des Vorübergegangenseins legt nahe, auch eine liberale rechtsstaatliche Ordnung und ihre Politik immer weiter zu entwickeln und zu verbessern. Der Widerstand gegen die ethische Desensibilisierung bedarf eines solchen unendlichen Korrektivs. Die institutionelle und öffentliche Kontrolle der demokratischen Delegation von Verantwortung an Staat und Politik kann sich leiten lassen von einer Idee des Politischen, in der dieses konstitutiv an die intersubjektiven Beziehungen gebunden ist.

¹⁵² Es ist auffällig, mit welcher umtriebiger Eile eine große Mehrheit des deutschen Bundestages im Dezember 2012 das Gesetz zur rituellen Beschneidung von Jungen jüdischen und muslimischen Glaubens beschlossen hat, obgleich die medizinische und psychologische Datenlage (Folgeschäden, Schmerzen usw.) sehr dünn ist. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier ohne viel Diskussion die Kinderrechte zu Gunsten eines archaisch-religiösen Initiationsrituals zurückstecken mussten, weil die Monotheisten sich sehr einig darüber sind, dass ihre ethischen Vorräte vor dem alternden Gesicht des Anderen zu schützen sind.

¹⁵³ Die *subjectivité du vieillissement* legt von vorneherein eine rechtsstaatliche, demokratische Ordnung nahe. Der positive Sinn der politischen Bewältigung liegt u.a. in der Einrichtung von Gleichheit und Reziprozität (vgl. Abschnitt 3.2.2.2 f.-h.) Sie widersetzt sich entschieden jedem politischen Totalitarismus, insofern dieser immer eine „Identifikation des Politischen mit dem Gemeinschaftlichen“ unternimmt (Citchley, Simon: Dekonstruktion und Pragmatismus, in: Mouffe, Chantal (Hg): Dekonstruktion und Pragmatismus, Wien 1999, S. 86). Interessanter ist in Bezug auf Levinas daher die Frage, welche Gefahren sich auch innerhalb einer rechtsstaatlichen, demokratischen Ordnung durch die Bewältigung des Vorübergegangenseins ergeben.

„Il n'est pas dès lors sans importance de savoir si l'Etat égalitaire et juste où l'homme s'accomplit (et qu'il s'agit d'instituer et, surtout, de maintenir) procède d'une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité irréductible de l'un pour tous et s'il peut se passer d'amitiés et de visages. Il n'est pas non plus sans importance de le savoir pour que la guerre ne se fasse pas instauration d'une guerre avec bonne conscience.“¹⁵⁴

Wird das Politische eingeschränkt auf den Sinn, der wechselseitigen Gefährdung des Einen durch den Anderen Einhalt zu gebieten, dann wird in letzter Konsequenz auch eine Politik legitim, die im Namen der Staatsraison Krieg gegen die eigenen Bürger oder gegen andere Staaten führt. Der Krieg ist dann nicht nur eine gerechtfertigte Gewalt gegen den Einzelnen, sondern er vergiftet auch legitimerweise die ethische Beziehung zum Anderen. Knüpft man dagegen den Sinn des Politischen an seine Herkunft aus der ethischen Verantwortung für den alternden Anderen, dann kann ein Krieg niemals legitim sein. Das Wohnen im Staat kann dann nicht den Krieg *einrichten*, d.h. es kann ihn nicht in der Behaglichkeit eines guten Gewissens zu führen erlauben. Nur so bleibt selbst im politischen Extremfall noch ein minimaler Raum für interpersonale Beziehungen, in denen die ethische Verantwortung des Einen für den Anderen eine Rolle spielen kann.

Alle philosophischen oder politischen Formulierungen von Legitimitätsbedingungen des Krieges bleiben vor diesem Hintergrund unabschließbar und anfechtbar. Dies gilt selbst dann, wenn z.B. eine außenpolitische Konstellation den Krieg als *ultima ratio* erfordern mag, wenn ein Krieg womöglich sogar nicht nur aus machtpolitischen, ökonomischen oder sonstigen Gründen sondern im Sinne der Verantwortung für Menschen und ihre Rechte geführt wird. Man kann selbst dann nicht in selbstgerechter Pose oder mit Triumphgeheil losschlagen, hinterher von Kollateralschäden sprechen und achselzuckend über diese hinweggehen. Das zerknirschte Gesicht eines Außenministers Fischer passt sicherlich besser in eine ethisch reflektierte politische Landschaft als dasjenige des Texaners, zumindest dann, wenn man bereit ist, ersterem seine Gewissensbisse abzunehmen. Aber auch das verantwortungsethische Kalkül, mit möglichst wenigen Opfern viele Menschen retten zu können, entlastet dann nicht von der ethischen Verantwortung für jedes einzelne Gesicht. Stellt man der politischen Ordnung und ihrer Praxis die Verantwortung des Einen für das alternde Gesicht des Anderen als externes Korrektiv zur Seite, dann ruht weitaus mehr Schwere auf jeder politischen Diskussion und Entscheidung, auf Diplomatie und Verhandlung, auf jeder Kriegserklärung und jedem Marsch- oder Schießbefehl, auf jeder

¹⁵⁴ Ae 248f. „Es ist insofern nicht ganz unwichtig zu wissen, ob der egalitäre und gerechte Staat, in dem der Mensch seiner Erfüllung findet (und den es einzurichten und vor allem durchzuhalten gilt), aus einem Krieg aller gegen aller hervorgeht oder aus der irreduziblen Verantwortung des Einen für alle und ob er auf Freundschaften und Gesichter verzichten kann. Es ist nicht ganz unwichtig dies zu wissen, damit nicht der Krieg zur Einrichtung des Krieges mit gutem Gewissen wird.“ (JdS 347f)

einzelnen Entscheidung und Aktion im Krieg sowie auf all deren Folgen. Dann ist die Verantwortung für verursachtes Leid unbestreitbar und unendlich, dann ist die ganze Sache zu keinem Zeitpunkt mit gutem Gewissen zu haben. Angesagt sind dann eher öffentliche Trauer und großzügige Entschädigung von Opfern und Hinterbliebenen als politische Selbstgerechtigkeit. In realpolitischer Hinsicht mag es in den Bereich der Utopie fallen, wenn man annimmt, dass die allseitige Bindung des Politischen an das *visage* das Führen von Kriegen erschweren würde. Aber wenn man es dagegen gar nicht wichtig findet, von dieser Bindung zu wissen, dann ist eben nicht nur alles möglich, sondern in ethischer Hinsicht auch alles erlaubt. Der alternde Andere steht dafür, dass der Krieg nicht die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist (Clausewitz), sondern ein Bruch mit der Politik, insofern diese noch aus der ethischen Verantwortung hervorgeht. Und er steht dafür, dass ebensowenig die Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln ist (Foucault), sondern die Fortsetzung der ethischen Verantwortung mit anderen Mitteln. Es geht bei der beständigen Erinnerung an das Vorübergegangensein des Anderen im politischen Raum nicht hauptsächlich darum, wirklich praktische Relevanz entfalten und z.B. die Ausübung von Gewalt verringern oder verhindern zu können. Denn selbst wenn dies nicht gelingt, so bleibt doch der eigentliche Sinn dieser Erinnerung schon erhalten, wenn eine jede politische Ausübung von Gewalt oder Inhumanität es sich nicht in der Ruhe einer Legitimation gemütlich machen kann.

Entlastung auf Bewährung

Das Vorübergegangensein unterläuft die ethische Desensibilisierung des Wohnens, weil es die individuelle und kollektive Orientierung, Absicherung und Entlastung durch die ethischen Vorräte zur Bewährung aussetzt. Jede Nutzung ethischer Vorräte muss sich weiter am *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des Anderen bewähren. Die Institutionen der Wohngemeinschaft und die Einzelnen bleiben seinem alternden Gesicht ausgesetzt, selbst wenn ihnen die ethischen Vorräte aus der Bredouille geholfen haben. Diese Rückbindung des Wohnens an die *subjectivité du vieillissement* ist wichtig, damit innerhalb meiner Beziehung zum Anderen und in einer Wohngemeinschaft die Vorräte oder Prinzipien nicht wichtiger werden können als die Gesichter, von denen sie doch ihren Sinn beziehen. Das Gesicht des Bettlers aus der U-Bahn verfolgt mich weiter; ich hatte ihm den Euro verweigert, weil es doch für solche Fälle Jobcenter und Sozialämtern gibt, die von Steuergeldern finanziert werden. Und wirkt nicht selbst ein Adolf Eichmann in seinem Jerusalemer Glaskasten – um ein historisches und drastischeres Beispiel zu wählen,

das aber durchaus auch bei Levinas' Überlegungen im Hintergrund steht¹⁵⁵ – wie verfolgt von den Gesichtern in den Zügen, wenn er sich und seinen Konsorten einen Persilschein ausstellen will mit der Begründung, er habe sich doch nur an seine Vorschriften und Anweisungen gehalten?

Durch die subversive Intensität des Nicht-zu-Bewältigenden gerät die jeweilige Anwendung der vorhandenen ethischen Vorräte in den Focus. Es reicht nicht aus, auf etablierte ethische Vorräte zu verweisen, sondern es muss vor dem Anderen verantwortet werden, dass dieser – und nicht ein anderer – ethischer Vorrat in seinem Fall angewendet wurde, und dass man ihm überhaupt mit der Anwendung eines vorhandenen ethischen Vorrats Gerechtigkeit widerfahren lassen will. Entscheidend ist die bleibende Unruhe, ob dem *Lass mich in meinem Altern nicht allein* entsprochen worden ist.

Die Entlastung auf Bewährung akzentuiert auch die subversive ethische Möglichkeit des *Darüberhinaus* einer auf Gleichheit beruhenden allgemeinen Gerechtigkeit.

„(...) la justice ne demeure justice que dans une société où il n’y pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l’impossibilité de passer à côté du plus proche ; où l’égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits.“¹⁵⁶

Meine Ungleichheit und der Mehrwert meiner Pflichten bestehen darin, dass ich im Vorübergegangensein aufgefordert bin, mehr zu geben als dem alternden Anderen nach Maßgabe der Gleichheit zustehen würde, mehr auch, als er mir gegeben hat oder geben würde. Weil sein Vorübergegangensein aber Entzug ist, bedeutet es gleichzeitig auch „mehr als ich vermag“. Meine Ungleichheit und der Mehrwert meiner Pflichten ist ein *Darüberhinaus* der Gleichheit und der Reziprozität, mit dem ich trotzdem nicht den Anspruch des alternden Anderen endgültig bewältigen kann. Aus der *subjectivité du vieillissement* gehen also nicht nur sinnvoll Gleichheit und Reziprozität hervor, sondern sie ermöglicht auch den Sinn eines nicht-zu bewältigenden *Darüberhinaus*. Die subversive Intensität stürzt jede allgemeine Ordnung von Gerechtigkeit um, die in Anspruch nimmt, das Altern des Anderen zu bewältigen. Dadurch ist eine Gerechtigkeit sinnvoll, die mehr ist als ein abgeschlossenes ökonomisches Tauschgeschäft. Die verbreitete ethische Intuition, dass man nicht für jede „gute Tat“ gleich eine Gegenleistung verlangen muss, verweist ganz alltäglich auf diesen Sinn jenseits des Wohnens: „L’oublie du soi meut la

¹⁵⁵ Vgl. die Widmung in Ae 5 / JdS 7.

¹⁵⁶ Ae 248. „Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen; in der die Gleichheit aller getragen ist von meiner Ungleichheit, durch den Mehrwert meiner Pflichten über meine Rechte.“ (JdS 347)

justice.“¹⁵⁷ Der Selbstverlust im eigenen Altern, meine Ausgesetztheit an dein Altern: Ohne sie nähme die Desensibilisierung im Wohnen ihren unbeirrten Lauf, wäre ein unendliches Engagement über Gleichheit und Wechselseitigkeit hinaus unnötig, sinnlos, ja beinahe lächerlich. Dieser Sinn eines *Mehr* subvertiert jedes ethische Vorratslager.

Sicherlich lässt sich eine Zuwanderungs- und Integrationspolitik mit guten Gründen nach Maßgabe von Gleichheit und Reziprozität ausrichten. Nach Deutschland kommen und hierbleiben, das dürfen heute vor allem diejenigen, die auf dem Arbeitsmarkt gebraucht werden, zum wirtschaftlichen Wachstum beitragen und nicht die Sozialtats belasten. Von den Zugewanderten werden gerne einseitig Integrationsleistungen verlangt, selten aber thematisieren die bereits Ansässigen ihre Integrationsbereitschaft. Hier wird beständig ein *Mehr* von den Anderen verlangt, was nicht nur etwas anderes ist als Gleichheit und Reziprozität, sondern vor allem auch etwas anderes als *Mehr* zu geben. Es wird zwischen „Nahen und Fernen“ unterschieden und es ist möglich, nicht nur „am Nächsten vorbeizugehen“, sondern ihn auszusperren oder wegzuschicken, wenn er nicht nützt. Die Politik sorgt hier für ein raues gesellschaftliches Klima und für eine Vergiftung der interpersonalen Beziehungen von Zuwanderern und Ansässigen.¹⁵⁸

Bezeugte Verantwortung

Die subversive Intensität des Vorübergegangenseins läuft der ethischen Desensibilisierung zuwider, weil sie eine kollektive und persönliche Verantwortung bedeutet, die im Wohnen niemals vollends bewältigt werden kann. Einzelne und Institutionen bleiben verantwortlich für den alternden Anderen, selbst wenn sie ihre Verpflichtungen aus dem Wohnen erfüllt haben.¹⁵⁹ Ethische Vorräte allein können nicht so einfach zur Legitimation geraten, mit gutem Gewissen am Gesicht des Anderen vorbeizugehen. Das gute Gewissen angesichts des Alterns des Anderen ist weder gerechtfertigt noch ungerechtfertigt, es steht beständig in Frage.

¹⁵⁷ Ae 248. „Die Selbstvergessenheit bewegt die Gerechtigkeit.“ (JdS 347)

¹⁵⁸ Vgl. die Ausführungen zur unbedingten Gastfreundschaft in: Schöppner, Ralf: Das gute Leben und die Sinnlichkeit des Fremden, Berlin 2006, S. 115.

¹⁵⁹ Dies geht im persönlichen Extremfall sicherlich bis zur Möglichkeit des Opfers: Dass der Andere mir mehr bedeutet als ich mir selbst. Wenn ein fünfjähriges Mädchen wiederholt – und mit all der Selbstsicherheit, die man in diesem Alter haben kann – sagt, dass sie anstelle ihrer achtjährigen Schwester sterben würde, wenn deren Leben bedroht sei, dann lässt sich das nur vor dem Hintergrund der *subjectivité du vieillissement* verstehen. Was weder ethische Präskription noch Plädoyer für Opferbereitschaft ist, sondern „nur“ besagt, dass die Selbstaufgabe in der Beziehung zweier Menschen möglich und sinnhaft ist.

Im Hinblick auf den Einzelnen ist damit sehr stark dessen persönliche Verantwortung akzentuiert. Es handelt sich dabei aber nicht um den moralischen Zeigefinger einer verallgemeinerbaren, normativen Präskription, sondern um die Bezeugung einer ungewissen leiblichen Beziehung zum Anderen. Diese kann immer nur persönlich vollzogen werden, so wie ich es hier und jetzt in dieser Arbeit versuche. Zwar vermute ich stark, dass sie nicht nur mich alleine betrifft, doch wäre jede Forderung meinerseits an einen Anderen, diese seine Verantwortung zu bezeugen oder ihr gerecht zu werden, schon ein Abschieben gerade dieser meiner eigenen Verantwortung auf Andere. Jeder und jede kann sich natürlich der bleibenden Aufforderung des *Lass mich in meinem Altern nicht allein* widersetzen – sie ist nicht beweisbar, keine Gewissheit, keine Naturkausalität und kein allgemeines moralisches Gesetz, aber er und sie müssen noch dieses Sich-Widersetzen selbst verantworten.¹⁶⁰

Wenn es eine solche nicht zu bewältigende Verantwortung nicht gäbe, dann wäre für jeden Einzelnen – ob nun Richter¹⁶¹, Polizist, Politiker, Lehrer, Bürger oder Freund – die oftmals allzu bequeme Möglichkeit gegeben, persönliche ethische Verantwortung auf ethische Vorräte abzuschieben. Die interpersonalen Beziehungen, das gesellschaftliche Klima und auch die Politik können von *Abschiebung* dominiert sein. Amnesty International hat in Bezug auf die bundesdeutsche Flüchtlings- und Asylpolitik schon mehrmals auf die Verletzung von Menschenrechten hingewiesen. Aber selbst wenn dort alles nach Recht und Ordnung von statten ginge, so blieben dennoch die beteiligten Einzelnen weiter verantwortlich für die Folgen von Rechtsbeschneidung und Abschiebung. Wenn Flüchtlinge jahrelang unter würdelosen Bedingungen leben müssen oder während der Abschiebung zu Tode kommen, dann ist dies nicht nur beschämend in Hinblick auf die Rechte und Würde der Flüchtlinge, sondern auch in Hinblick auf die Zerrüttung der

¹⁶⁰ Die 8-jährige Tochter mit einem Magen-Darm-Virus für einige Stunden alleine im Krankenhaus zu lassen, dürfte in Einklang stehen mit den ethischen Vorräten einer modernen Wohngemeinschaft: Am Schreibtisch dennoch ihrem alternden Gesicht ausgesetzt zu sein, das möglicherweise mehr von mir fordert; Zweifel am eigenen guten Gewissen, selbst verantworten müssen, so gehandelt zu haben. Auch das Dableiben, das angesichts ihres *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ebenfalls sinnhaft gewesen wäre, hätte nicht endgültig entlastet, denn keinesfalls ist klar, ob ihr Gesicht nicht sogar fordert: *Lass mich groß und selbständig werden*.

¹⁶¹ Noch der Richter muss vor dem alternden Anderen verantworten, zu welchem Fall er ihn macht, welche Regel er auf diesen Fall anwendet und ob damit dem Anderen wirklich Gerechtigkeit widerfahren ist. Er kann sich nicht einfach nur auf die Gesetze einer Wohngemeinschaft berufen, er muss die Anwendung dieser Gesetze auf ein bestimmtes Gesicht verantworten. Die *subjectivité du vieillissement* widerspricht nicht dem Rechtspositivismus, sie kann aber seine Vollzüge kontrollieren und deren Genügen in Frage stellen. Vgl. hierzu Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft*, Frankfurt a.M. 1991 sowie Mosès, Stéphane: *Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas*, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst/Hauke: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1995, S. 364-384.

intersubjektiven Beziehungen und des gesellschaftlichen Klimas sowie auf die Kompromittierung der Politik.

Keine neue Sicherheit, keine Metaregel

In globaler Perspektive gibt es eine starke kulturelle Pluralisierung. Die politischen Gemeinschaften sind zunehmend interkulturell geprägt, weit auseinanderliegende kulturelle Gemeinschaften kommen sich weitaus näher als früher.¹⁶² Dies führt u.a. dazu, dass in den modernen Wohngemeinschaften die ethischen Vorräte heute immer weniger als bindende eherne Gesetze betrachtet werden, sondern eher als ethische Konventionen, an die die Mitbewohner sich gewöhnt oder denen sie zugestimmt haben. Weil es keine von allen akzeptierte Instanz jenseits des Wohnens gibt, die unverfügbare Gebote und Verbote verfügt, könnte es auch andere oder gar keine ethischen Vorräte geben. Göttliche Gebote oder auch noch die allgemeinen Menschenrechte sind vom Menschen hervorgebrachte ethische Vorräte, denen eine Letztbegründung ermangelt. Wenn die jeweiligen Vorräte auf diese Weise einen Teil ihrer positiven Orientierungsfunktion einbüßen, dann liegt in ihrer Kontingenz auch eine Chance, der ethischen Desensibilisierung des Wohnens entgegen zu wirken. Ich habe keinen ethischen Maßstab jenseits des Wohnens, sondern muss selbst verantworten, wie und woran ich mich orientiere. Das moderne Wohnen erfordert eine erhöhte ethische Verantwortungs- und Entscheidungskompetenz, für die eine Orientierung an der subversiven und nicht zu bewältigenden Intensität des Vorübergegangenseins hilfreich sein kann.

Das Beharren auf der leiblichen Betroffenheit vom Altern des Anderen ist – trotz aller damit verbundenen Unsicherheiten – eine mögliche Antwort auf die missliche Lage einer globalen Wohngemeinschaft, die sich schwertut, für alle verbindliche ethische Metaregeln zu finden¹⁶³, in der aber doch viele nicht akzeptieren wollen, dass sich Regierungen, religiöse wie kulturelle Autoritäten oder Einzelne mit Recht und gutem Gewissen auf die umstrittenen ethischen Vorräte ihrer jeweiligen Wohngemeinschaft berufen können.

Dieser Widerstand gegen die Desensibilisierung des Wohnens tauscht aber keine alte Sicherheit – die ethischen Vorräte – gegen eine neue Sicherheit ein. Persönliche Verantwortung bedeutet hier gerade, keine Sicherheit zu haben, das Ethische im *visage*

¹⁶² Vgl. Altmeyer, Martin: Im Spiegel des Anderen, Gießen 2003, S. 115ff.

¹⁶³ Selbst die allgemeinen Menschenrechte bleiben umstritten. Vgl. Gosepath, Stefan / Lohmann, Georg (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a. M. 1998; Brunkhorst, Hauke / Köhler, Wolfgang R. / Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte, Frankfurt a. M. 1999; Koenig, Matthias: Menschenrechte, Frankfurt a.M. 2005.

besteht geradezu in der Unsicherheit der Beunruhigung: Weder kann ich meine Verantwortung auf die ethischen Vorräte einer Wohngemeinschaft abschieben, noch finde ich im alternden Gesicht des Anderen die erlösende Absolution; weder die ethischen Vorräte noch meine Bereitschaft zu mehr bieten mir ein Heil. Eine Kultur, die dem Nicht-zu-Bewältigenden in den interpersonalen Beziehungen Raum lässt, findet dort keine neue Tradition. Eine Politik, die der – von ihr selbst vollzogenen – Einschränkung der Gerechtigkeit auf Gleichheit auch entgegenarbeitet, stößt dabei auf keine Grenze.

Das *visage* als maßloser Maßstab, der korrigierend an die Vorräte und Institutionen einer Wohngemeinschaft angelegt werden kann, bietet auch der Philosophie keine feste Grundlage einer Metaregel oder einer normativen Ethik. Es ist kein neues ethisches Paradigma, das konkurrierend oder gar überbietend einer Tugendethik, Pflichtethik oder dem Utilitarismus hinzugesellt werden könnte, sondern es markiert eine unendliche Verantwortung gegenüber den Prinzipien und Regeln einer jeden normativen Ethik, damit diese am Ende nicht wichtiger ist als die Gesichter, um die es ihr eigentlich geht. Im Kampf oder Dialog der Kulturen spielt die *subjectivité du vieillissement* nicht die Rolle einer scharfen Klinge, die man triumphierend dieser oder jener Wohngemeinschaft entgegenstrecken könnte. Sie kann mit ihren rätselhaften ethischen Merkwürdigkeiten, die nicht aus der Welt zu schaffen sind, diesen Kampf wie auch den Dialog allenfalls stören und beunruhigen, d.h. der ethischen Desensibilisierung des Wohnens zuwider laufen.

Bewältigung und Subversion

In beiderlei Hinsicht – der persönlichen Verantwortung des Einzelnen und der Verantwortung der Wohngemeinschaft und ihrer Institutionen – muss die *subjectivité du vieillissement* nicht herbeigeredet werden. Als Entzugsgeschehen ist sie immer schon da, eben weil und indem ich *altere*. Zu altern, das bedeutet die Möglichkeit des beständigen Ineinanderübergehens zweier Kräfte: Zum einen der Kraft, das bloße Vergehen wohnend zu bewältigen, und zum anderen der Kraft, wieder mit dieser Bewältigung zu brechen. Zu altern, das ist zugleich die Möglichkeit der ethischen Desensibilisierung und die Möglichkeit, sie zu unterlaufen. Es ist wichtig, an die subversive Intensität deines Vorübergangenseins zu erinnern, damit die ethische Desensibilisierung nicht das letzte Wort des Wohnens ist. In Richtung Vergangenheit geht es im Wohnen darum, auf den Sinnhorizont der *subjectivité du vieillissement* zu beharren, aus dem die Bewältigungen des Alterns hervorgegangen sind, und zu prüfen, ob diese Bewältigungen sich an ihrem Sinnhorizont bewähren. In Richtung Zukunft muss man hellhörig und hellsichtig sein für

die Wiederkehr der *subjectivité du vieillissement* im Wohnen, weil die Bewältigung des Alterns immer nur eine Aussetzung – und keine Beendigung – der Bedrängnis des *visage* ist.

*... die älter gewordene Mutter, der das Treppensteigen plötzlich derart schwer fällt; der Vater im Krankenhausbett nach einer schweren OP: Inmitten der alltäglichen und informierten Gefasstheit, die sich sogar noch auf diese Momente im Treppenhaus und am Krankbett erstreckt, und die sogleich auch wiedererlangt wird, doch auch die Unterbrechungen des Wohnens und der Bewältigung, diese unklaren Zustände leiblicher Betroffenheit ... was war das da eben gerade? War nicht ich und nur ich aufgefordert von ihm/ihr und nur von ihm/ihr? Und war nicht sogar ich mir selbst soeben noch völlig egal? ... jetzt jedenfalls denke ich schon wieder, dass ich gar nichts für ihr Altern kann, dass ich überhaupt nicht alleine für ihre Nöte zuständig bin, dass sich die beiden gegenseitig haben, dass es hierzulande so viele Möglichkeiten für ältere Menschen gibt, das Altern zu bewältigen, und dass ich selber genug Sorgen habe ... aber damit bin schon wieder Anderer unter Anderen, die alle altern müssen, die auch zuständig sind, die ebenfalls auf die gemeinsamen Institutionen verweisen und die genauso ihre Sorgen um sich selbst haben ...*¹⁶⁴

... meine Großmutter im Altenheim, die da raus und wieder nach Hause will: Lass mich in meinem Altern nicht allein; doch in ihrem Gesicht, in dem all die früheren sich zur Falte gelegt haben, nistet bereits auch das müde, verzweifelte Gesicht meiner Mutter, die ihre Mutter nicht zu Hause pflegen kann und will, die frei sein möchte, dazu noch ich, in ein paar Tagen schon wieder weit weg, anderen Wegen folgend ... schlechtes Gewissen: allzu fein raus als Weggezogener, beide haben mir viel gegeben ... ethische Vorräte helfen mir darüber hinweg: viele hilfsbedürftige ältere Menschen wohnen in Altenheimen; meine Mutter muss das selbst verantworten; es ist legitim, dass ich mein eigenes Leben lebe ... Reziprozität: Ich würde das auch nicht von ihnen verlangen; Gleichheit: Ich kann nicht einer von ihnen rechtgeben, sie haben beide verständliche Ansprüche ... doch das schlechte Gewissen nagt fast unmerklich weiter ... warum auch nicht? ... vielleicht doch

¹⁶⁴ Genauso gehört es zum Wohnen dazu, das moralische Pflichtgefühl der Wechselseitigkeit zu hegen: Denken, dass die Eltern den Kindern auch schon sehr viel gegeben haben und nun die Zeit der Rückgabe angebrochen ist. Aber auch dann ist die ethische Singularität bereits verdeckt, weil jede Reziprozität schon eine Zweisamkeit ist, in der ich genauso zähle wie sie. Die ethische Singularität dagegen ist eine Berührung durch das Altern des Anderen, in der ich mich verliere, anstatt mich in einer Beziehung der Wechselseitigkeit vorzufinden.

öfter mal anrufen und besuchen, vielleicht die eine mal für ein paar Tage aus dem Heim rausholen, und die andere trotz allem in ihrer Entscheidung bestärken ...

d. Altersdiskurse – Die alternde Gesellschaft

Am Ende des 1. Kapitels dieser Arbeit hatte ich im Zusammenhang mit Thomas Rentschs' philosophischer Bewältigung des Alterns den gesellschaftspolitischen Kontext problematisiert, in dem dieser Bewältigungsversuch steht.¹⁶⁵ Meine Befürchtung war, dass der positive Blick auf das menschliche Altern sich allzu sehr leiten lässt von ökonomischen Nützlichkeitsabwägungen: Souverän Alternde, die altersweise und glücklich, in Autonomie und moralischer Verantwortung ihr Altern bewältigen, rechnen sich sicherlich besser als missmutig Alternde, die auf diverse gesellschaftliche Unterstützungsleistungen angewiesen sind.¹⁶⁶ Mit Martens Aufnahme von Nussbaums *capability approach* in sein *Lob des Alters* konnte das Problem anders akzentuiert werden: Eine Gesellschaft muss daran gemessen werden, in wieweit sie es ihren Mitgliedern ermöglicht, die für ein menschliches Leben und Altern essentiellen Fähigkeiten auszuüben.¹⁶⁷ Ausgehend von den Gefahren des Wohnens in Bezug auf die Bewältigung des Alterns des Anderen können nun darüber hinaus die Auswirkungen der aktuellen Generationenpolitik¹⁶⁸ und ihrer Diskurse auf die interpersonalen Beziehungen betrachtet werden: Die Qualität einer Generationenpolitik ist davon abhängig, wie stark sie das ethische Geschehen zwischen den Alternden erschwert oder verunmöglicht.

Der 5. Altenbericht der Bundesregierung beschäftigt sich mit den Herausforderungen des demografischen Wandels und fokussiert dabei stark auf das Verhältnis älterer Menschen zur Gemeinschaft.¹⁶⁹ Unter dem Titel „Potenziale des Alters in Wirtschaft und Gesellschaft“ geht es fast ausschließlich um diverse zu leistende Beiträge älterer Menschen zum gesellschaftlichen Leben, und nur ganz nebenbei um Unterstützungsleistungen, die diesen von der Gemeinschaft zukommen sollten. Die Alternden sind hier auf ihre Rolle als Mitbewohner einer Wohngemeinschaft – Gesellschaftsmitglied, Staatsbürger – reduziert, anonym und austauschbar¹⁷⁰, das ökonomische Kalkül herrscht vor. Zu einer

¹⁶⁵ Siehe Abschnitt 1.6.

¹⁶⁶ Ebda.

¹⁶⁷ Siehe Abschnitt 1.6.4.

¹⁶⁸ Zum Begriff „Generationenpolitik“ siehe Abschnitt 3.2.3.1 b, Anmerkung 119.

¹⁶⁹ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2005).

¹⁷⁰ Es gehört zur Ironie all dieser Diskurse, wie überhaupt eines jeden Diskurses, in ihm einerseits als Einzelner überhaupt erst thematisiert und andererseits sogleich ins *Man* der Einzelnen eingemeindet werden

dementsprechenden Generationengerechtigkeit gehören dann Rentenkürzungen, Beitragserhöhungen, die Forderung eines sozialen Pflichtjahres für Rentner, die Inkaufnahme zukünftiger Altersarmut u.a.. Dieser 5. Altenbericht der Bundesregierung erweckt stellenweise den Eindruck, als sei die demographische Entwicklung der Gesellschaft ausschließlich eine ökonomische Frage, dergestalt, dass sich die Generationen wechselseitig monetär zur Last fallen. Die gesellschaftliche Nützlichkeit des Einzelnen wird offen diskutiert und so manchem droht das Stigma des bloßen Kostgängers. Das Wohnen im Staat, das seinen Sinn doch daraus bezieht, das Altern der Vielen auf eine gerechte Weise zu bewältigen, verselbstständigt sich nach Maßgabe der Ökonomie zu einer „*légalité regissant des masses humaines*“¹⁷¹, welche unzumutbare Härten für die Einzelnen billigt; Härten, die der Bewältigung des Alterns schon zuwider laufen. Ausgehend vom Vorübergegangensein und dem Eintritt des Dritten muss diese Form von Generationengerechtigkeit zum einen daran gemessen werden, ob sie einen gerechten Ausgleich der einzelnen Ansprüche der Alternden bewirkt.

Zum anderen aber ist deutlich, dass durch die Dominanz des Ökonomischen auch die intersubjektiven Beziehungen der Alternden auf reine Kosten-Nutzen-Relationen reduziert werden. In meinem Verhältnis zum Anderen geht es dann darum, der Gemeinschaft nützliche Beiträge zu leisten und nicht allzu hohe Kosten zu verursachen. Ob es um die Sicherung der globalen Konkurrenzfähigkeit des Standortes, die Senkung der Lohnnebenkosten, längere Erwerbszeiten, zweite Karrieren, Kürzungen der Altersbezüge, lebenslanges Lernen, gesundheitliche und finanzielle Vorsorge oder ehrenamtliches Engagement geht, immer steht dies im Kontext einer ökonomischen Bedrohung des Einen durch den Anderen. Der Andere ist für mich dann potentiell immer derjenige, der zu viel kostet und zu wenig leistet – der „die Füße hochlegt“, der gesundheitlich angeschlagen ist oder mir die verdiente Rente kürzen will.

Die „Nutzung der Potentiale des Alters“ zielt vor allem auf gesellschaftliche und ökonomische Nützlichkeit, sie meint nicht die Nutzung der subversiven ethischen Intensität der *subjectivité du vieillissement*. Die öffentlichen Altersdiskurse in Deutschland fördern das Vergessen und die Besänftigung des Vorübergegangenseins des alternden Anderen. Wenn die intersubjektiven Beziehungen derart von Ökonomie durchtränkt sind, dann haben sich die ethischen Vorräte der Gemeinschaft wie z.B. die gesetzliche

zu können. Daran ändert auch die differenziertere Betrachtung des Einzelnen als Mitglied einer jüngeren oder älteren Generation, als „Jungsenior“, „Senior“ oder „Hochaltriger“ nichts. Er ist dann reduziert auf ein Mitglied dieser Gruppe, dieses *Man*, ein Mitglied von vielen.

¹⁷¹ Ae 248. Zu einer „über Massen von Menschen herrschende(n) Legalität“ (JdS 346).

Rentenversicherung, deren positiver Sinn im Wohnen es doch eigentlich war, den maßlosen Appell des Anderen auf ein gerechtes Maß einzuschränken, verselbständigt, insofern diese Vorräte jetzt schlichtweg marktkompatibel sein müssen. Demgegenüber an das Vorübergegangensein des Anderen in der *subjectivité du vieillissement* zu erinnern, heißt, daran zu erinnern, dass in den menschlichen Beziehungen weitaus mehr möglich ist, als die öffentlichen Altersdiskurse es suggerieren: Unvertretbar deinem Altern ausgesetzt zu sein, ohne es bewältigen zu können. Die *subjectivité du vieillissement* untergräbt mit ihrem subversiven Charakter die allgemeinen Ordnungen von Ökonomie und Politik. Sie läuft der gesellschaftlichen Bagatellisierung des Alterns des Anderen zuwider und gibt ihm seine existenzielle Spitze der ethischen Unvertretbarkeit und Erwählung zurück.

Im 6. Altenbericht der Bundesregierung von 2010 wird zum ersten Male deutlich die Vielfalt des Alterns und von Altersbildern thematisiert und anerkannt.¹⁷² Ihm ist auch zu Gute zu halten, dass er die „Grenzsituationen des Alterns“ – Krankheit, Pflegebedürftigkeit usw. – nicht mehr länger marginalisiert. Doch auch die dortige zentrale Empfehlung, eine neue „Kultur des Alterns“ zu entwickeln, steht weiterhin im Kontext einer Ökonomie der gesellschaftlichen Bewältigung des Alterns: „Die fürsorgliche Sicht auf das Alter muss durch eine an den Stärken und Gestaltungsspielräumen des Alters orientierte Sicht ergänzt werden.“¹⁷³ So richtig diese Kritik an einseitigen negativen Altersbildern auch ist, so wird in Bezug auf die intersubjektiven Beziehungen doch der Eindruck erweckt, es ginge darin hauptsächlich darum, die Kosten und Lasten des Einen für die Anderen so weit wie möglich zu minimieren. Der Fokus liegt auch hier noch ausschließlich auf der *Autonomie* des Alternden, die Potentiale der *Beziehung* zwischen Alternden – das, was der Eine auch *für* den Anderen sein kann – bleiben weiterhin konsequent unterbelichtet. Die beschworene „Kultur des Alterns“ zielt allein auf eine beruhigende gesellschaftliche Kultivierung des Alterns, die dem eigenen wie dem Altern des Anderen implizite ethische Unruhe wird sediert. Gleiches gilt auch für die an anderer Stelle gefeierten „gewonnenen Jahre“¹⁷⁴. Auch wenn es zu begrüßen ist, dass die höhere Lebenserwartung nicht mehr länger nur als Problem thematisiert wird, so verdeckt die zentrale Hypothese vom „unausgeschöpfte(n)

¹⁷² Deutscher Bundestag (2010).

¹⁷³ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2010), S. 24.

¹⁷⁴ Vgl. Kocka/Staudinger 2009.

Fortschrittspotential“ für Individuen und Gesellschaft doch vollständig die subversive ethische Intensität des Alterns.¹⁷⁵

Politisch augenfällig geworden ist in den letzten Jahren ein Rückzug des Staates aus der politischen Bewältigung des Alterns und demgegenüber eine Betonung der Verantwortung von Zivilgesellschaft und Einzelnen. Dies zeigt die politische Nahelegung und Förderung privater Altersvorsorge wie auch die explizite Formulierung des Subsidiaritätsprinzips in den Leitbildern der Sechsten Altenberichtscommission: Der Staat und seine Institutionen sind erst dann für „Problemlösungen“ zuständig, wenn die „kleineren sozialen Einheiten nicht zu einer selbstständigen Lösung in der Lage sind“.¹⁷⁶ Hieraus ergibt sich zum einen „die Verpflichtung jeder Einzelperson, durch eine selbstverantwortliche Lebensführung Potenziale auszubilden, zu erhalten und für sich selbst und für andere zu benutzen“, und zum anderen die Verpflichtung des Staates, für entsprechende Rahmenbedingungen zu sorgen.¹⁷⁷ Vor dem Hintergrund einer potentiellen Verselbständigung der politischen Eigendynamiken birgt dies sowohl Gefahren als auch Chancen für die subversive Intensität des Vorübergegangenseins. Die Gefahr besteht darin, dass der Staat sich hier so weit zurückzieht, dass er seine notwendige positive Funktion in der Bewältigung des Alterns der Vielen nur noch rudimentär wahrnimmt und so für die Zivilgesellschaft keine Rahmenbedingungen schafft, in denen die Bürger ethische Verantwortung für den Anderen übernehmen können. Die Chance aber liegt darin, der durch die Delegation von Verantwortung an den Staat drohenden ethischen Desensibilisierung der Bürgerinnen entgegenzuwirken, weil die Verantwortung für das Altern des Anderen nun nicht mehr einfach auf den Staat und seine Institutionen abgeschoben werden kann.

e. Ein anderer Humanismus – Humanismus in zwei Zeiten

Im Verlaufe dieses Kapitels haben sich ausgehend von Levinas' *subjectivité du vieillissement* und meiner These, dass das menschliche Wohnen auf der Erde eine Bewältigung des Alterns ist, Denkanregungen zum Selbstverständnis eines zeitgenössischen Humanismus ergeben.

¹⁷⁵ Allein im letzten Satz ihrer Empfehlungen scheinen den AutorInnen selbst Zweifel an ihrer einseitigen utilitaristischen Ausrichtung zu kommen: „Die Alterung der Bevölkerung erinnert daran, dass sozialer Zusammenhalt nicht allein auf Interessen gegründet sein kann, sondern grundsätzlich auch eine Frage von Moral und Solidarität ist.“ (ebda. S.102)

¹⁷⁶ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2010), S. 10.

¹⁷⁷ Ebda.

Ein solcher Humanismus ist *tragisch*: Alle menschlichen Anstrengungen, das Altern zu bewältigen, inkl. die Bemühungen des heroischen Humanismus, sich dieses oder jenes Fundament zu legen, sind temporär, unsicher, sowie dem Vergehen und potentiellen Scheitern ausgesetzt. Die Alternden und Scheiternden und ihre Anstrengungen erhalten aber gerade dadurch erst ihre besondere Würde. Dieser tragische Humanismus ist ein *Humanismus des anderen Menschen*, insofern es der Andere ist, der mich mein Altern bewältigen und Mensch sein lässt, insofern Humanismus schon rein begrifflich bedeutet, sich an die Stelle des Anderen setzen zu können, insofern das Menschsein vor jeder Selbstbeziehung Beziehung zum Anderen ist, und insofern die Möglichkeit, dass der Andere für mich sogar mehr zu zählen vermag als ich selbst, vielleicht die wesentliche Bestimmung des Menschlichen ist (Abschnitte 3.2.2.1 und 3.2.2.2).

In Bezug auf die Gefahren des Wohnens können nun weitere Anknüpfungspunkte für einen zeitgenössischen Humanismus festgehalten werden. Der tragische Humanismus des anderen Menschen ist ein *politischer* Humanismus in dem Sinne, dass er die allgemeinen Ordnungen des Wohnens – Politik, Kultur, Wissenschaft, und d.h. auch sich selbst als verallgemeinernde Theorie vom Menschen – beständig in Frage stellt. Für den politischen Humanismus des anderen Menschen bleiben diese Ordnungen allesamt kontrollierbar am Maßstab der einzelnen Alternden und der ethischen Qualität der interpersonalen Beziehungen. Staatsräson, Gemeinschaftsinteresse, Tradition oder ökonomische Zwänge können nicht zur alleinigen Richtschnur seiner Politik werden. Die *subjectivité du vieillissement* bewahrt den Humanismus vor einem Umschlag in eine Inhumanität mit gutem Gewissen.

Dem Humanisten und der Humanistin wird damit einiges an politischer und persönlicher Verantwortung zugemutet: Ethische Vorräte, Gleichheit und Wechselseitigkeit, das Vorhandensein von rechtsstaatlichen Institutionen, sie alle können nicht als Vorwand gelten, um mit gutem Gewissen am besonderen Altern des Anderen vorbeizugehen.¹⁷⁸ Diese Zumutung kommt aber nicht einer erneuten heroischen Auszeichnung des Menschen als eines könnenden Wesens gleich, d.h. hier als eines moralischen Wesens, dass trotz der Verstrickung in die Neigungen seiner Natur, zur Achtung des Anderen fähig ist. Sie ist kein Verantwortungs-Können, in dem die Übernahme moralischer Verantwortung als eine glorreiche menschliche Fähigkeit gedacht wird, schließlich einmündend in die moralische

¹⁷⁸ Dies impliziert sogar noch die Verantwortung für die Gefahr, dass der Rekurs auf die Besonderheit des Einzelnen „se muer en protecteur de tous les égoïsmes“ (Ae 251, „zu einem Schutzherrn für alle Egoïsmen“ mutiert, JdS 351).

Selbstgenügsamkeit oder Selbstherrlichkeit, dem Anderen gerecht geworden zu sein. Dieser Humanismus bleibt tragisch: Trotz aller moralisch-ethischen Errungenschaften in der Bewältigung des alternden *visage*, bleibe *ich* verspätet gegenüber *dir*: Angesichts des Altern des Anderen werde ich nie genug getan haben können. Das Menschliche ist auch durch den Humanismus nicht zu bewältigen.

Der politische und tragische Humanismus des anderen Menschen geringschätzt aber nicht die Errungenschaften der allgemeinen Ordnungen: Er ist ein *diachroner* Humanismus, d.h. ein Humanismus in zwei Zeiten. In seiner synchronen Rede vom Menschen und vom Menschlichen bemüht er sich um Gleichheit und Reziprozität, um im nächsten Moment schon skeptisch zu sein in Bezug auf die Angemessenheit aller synchronen Reden vom Menschen und vom Menschlichen. Diachronie: In der Zeit der bewältigenden Synchronie die Bewältigung widerrufen. Politisch geht es dem diachronen Humanismus entsprechend sowohl um die Verwirklichung einer gerechten politischen Ordnung für alle wie um das Bestreiten ihres Genügens. Er zielt auf ein „comparaison de l’incomparable“¹⁷⁹ und erinnert an die Gefahr, dadurch die ethische Differenz zwischen *dir* und *mir* – Unvergleichbarkeit und Ungleichzeitigkeit – auszutreiben.¹⁸⁰ Für die Praxis des diachronen Humanismus bedeutet dies sowohl eine sich dem Anderen zuwendende Weise des synchronen Wohnens als auch eine legitime Einschränkung dieser Zuwendung. Nahegelegt ist ein Wohnen, in dem ich mich dem ethischen Anspruch des alternden Anderen stelle und ihn als Orientierungs- und Sinngebungsfaktor akzeptiere, was in die Anerkennung der gleichen Freiheiten aller im liberalen Rechtsstaat münden kann, ohne doch ein *Darüberhinaus* an ethischer Verantwortung auszuschließen. Der synchrone Humanismus, der wohlmeinend und notwendig die Menschen in einer Gattung und einer Wohngemeinschaft versammelt, bleibt damit immer rückgebunden an den Sinnhorizont des Alterns des Anderen, an *dein* Altern im Sinne *deines* Vorübergegangenseins und an *meine* unaufholbare Verspätung.

Und das leider ohne die frohe Botschaft eines festen Fundamentes. Der tragische, politische und diachrone Humanismus des anderen Menschen ist *schwach*. Schwach im Vergleich mit jenen Humanismen, die in der vernünftigen Gleichzeitigkeit des Einen mit dem Anderen ihren festen Halt finden. Er ist aber kein Humanismus der Schwäche, so als ob nun verständnisvoll und mitfühlend ein menschliches Nicht-Können ausgezeichnet

¹⁷⁹ Ae 247. Auf ein „Vergleichen des Unvergleichlichen“ (JdS 345).

¹⁸⁰ Genau genommen ist die Diachronie aufgrund ihrer Unendlichkeit eine doppelte: Erstens die Ungleichzeitigkeit zwischen *dir* und *mir* im Vorübergegangensein, und zweitens die Ungleichzeitigkeit von allgemeiner Ordnung und dem besonderen Einzelnen.

würde, über das man gut Bescheid wissen und an dem man sich wie Sisyphos wiederum heldenhaft abarbeiten könne. Keine Schwäche also, in der man sich selbstbewusst sonnt und räkelt. Schwächer noch als das kokettierfähige, selbstkritische Eingeständnis eigener Schwäche. Sondern ein Humanismus, der selbst schwach ist, insofern die *subjectivité du vieillissement* sich nur in ihrem ungewissen und rätselhaften Entzug „zeigt“. Dein *Lass mich in meinem Altern nicht allein* ist so schwach, dass es in der vernünftigen synchronen Rede jederzeit mit guten Gründen bestritten und abgelehnt werden kann.¹⁸¹ Es ist also kein Zufall, dass der heroische und synchrone Humanismus immer wieder das letzte Wort haben will: Er bringt meine Ausgesetztheit an den alternden Anderen zur Vernunft.

¹⁸¹ Auch Wittgenstein ist ein Ahnherr dieser Diachronie, wenn er zum einen zugesteht, dass uns in allen Bereichen unseres Lebens, Denkens und Glaubens das von der Philosophie zumeist gesuchte sichere Fundament fehlt, und zum anderen behauptet, dass das aber überhaupt nichts ausmache Dass wir altern müssen und uns dabei selber unwiderruflich im Anderen verlieren, wäre dann nicht nur *ein* Grund für die Ablehnung der einseitig heroischen Humanismen, sondern auch *keiner* für den Verzicht auf den Versuch, die Menschen zu denken.

4. SCHLUSS

Der vorhergehende Text hat von Anfang an in Zweifel gezogen, dass am menschlichen Altern ausschließlich seine Bewältigung von Interesse ist. Die vielgestaltigen kulturellen Bewältigungsweisen, die dem Altern seinen Stachel nehmen sollen, haben zwar ihren positiven Sinn, bergen aber zugleich die Gefahr einer Verabsolutierung der Bewältigung. Dies gilt – wie gezeigt werden konnte – für die abendländische Philosophie, für unsere alltäglichen Thematisierungen sowie für die aktuellen bundesrepublikanischen Diskurse um die *alternde Gesellschaft*. Die Lektüre der in Kapitel 1 dieser Arbeit exemplarisch herangezogenen Philosophen – Cicero, die Position des Kephalos bei Platon, Seneca, Schopenhauer, Jankélévitch, Améry, Rentsch, Nussbaum – hat sehr unterschiedliche Bewältigungsweisen aufweisen können: Bewältigung durch Tugendhaftigkeit, altersgerechte Geistesart, Distanzierung, Verdrängen und Vergessen, Gnosis, Revolte und Resignation, Selbsthumanisierung und gesellschaftspolitische Rahmenbedingungen. Unabhängig davon, ob die Autoren eher einen negativen oder einen positiven Blick auf das menschliche Altern haben, immer fokussieren sie auf dessen Bewältigung. Ebenso ergab die passagenweise in Kapitel 1 und 3 durchgeführte Analyse eines wichtigen Teilausschnittes der gegenwärtigen bundesrepublikanischen Diskurse um die *alternde Gesellschaft* – Altenberichte der Bundesregierung, Empfehlungen der *Akademiengruppe Altern in Deutschland* – eine Dominanz von Bewältigungsbemühungen.

Dagegen ließ sich die ethische Intersubjektivitätstheorie von Emmanuel Levinas als eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Altern interpretieren, in der dessen Dimension eines Nicht-zu-Bewältigenden im Mittelpunkt steht (Kapitel 2). Das Altern erwies sich dort als ein Strukturelement menschlicher Subjektivität und Intersubjektivität: Die Selbstbeziehung ist eine zeitliche Beziehung zum eigenen Altern, die Beziehung zum Anderen ist eine zeitliche Beziehung zum alternden Anderen. Altern als eine solche *subjectivité du vieillissement* ist dann nicht mehr nur ein philosophisches Thema unter anderen, sondern ein philosophischer Grundbegriff; es meint nicht einen in höheren Lebensaltern einsetzenden Prozess, sondern eine lebenslange Dauer. Entscheidend war dabei – abgeleitet aus alltäglichen Thematisierungen des Alterns – die Explikation einer unaufhebbaren gerontologischen Differenz von einerseits bewältigender Thematisierung des Alterns und andererseits seiner leiblichen Athematizität: Die meiste Zeit unseres Lebens altern wir unbemerkt vor uns hin, nur gelegentlich wird uns unser Altern thematisch. Das athematisch bleibende Altern konnte bestimmt werden als subversive

leibliche Intensität eines Nicht-zu-Bewältigenden, als leibliche Betroffenheit von einem sich der Subjektivität entziehenden Geschehen. Dass es in der Subjektivität des eigenen Alterns eine solche Dimension des Nicht-zu-Bewältigenden gibt, war die Möglichkeitsbedingung für die leibliche Betroffenheit vom Altern einer anderen Subjektivität, ebenfalls in der Modalität eines nicht zu bewältigenden Entzugs. Die Beziehung zum Anderen – Levinas' *visage* – konnte beschrieben werden als Beziehung zum Altern des Anderen. Altern in dem Sinne, dass der Andere sich meiner Gegenwart entzieht, er vergeht in jedem Moment, in dem ich ihn empfinde, wahrnehme und erkenne. Die leibliche Intensität des Nicht-zu-Bewältigenden besteht hier in der stets wiederkehrenden Beunruhigung des Einen in Bezug auf das Wohl des Anderen. Wenn die das Altern thematisierenden Philosophien, unsere alltäglichen Thematisierungen des Alterns sowie die Diskurse der *alternden Gesellschaft* ihr Augenmerk nur auf Bewältigung richten, dann verstellen sie die subversive leibliche Intensität der Subjektivität des Alterns, die eine gesteigerte Sensibilität sowohl für das eigene als auch für das Altern des Anderen ermöglicht.

In Kapitel 3 konnte gezeigt werden, dass die *subjectivité du vieillissement* immer im konkreten Kontext kultureller oder politischer Gemeinschaften steht: Wohngemeinschaften mit ethischer Vorratshaltung. Erprobt wurde die These, dass dieses Wohnen eine Bewältigung des Alterns ist. Als sinnvoll hat sich die leitende Interpretationsperspektive erwiesen, Altern und Wohnen – Nicht-zu-Bewältigendes und Bewältigung – nicht gegeneinander auszuspielen, sondern zusammen zu denken. Das Wohnen als Bewältigung des Alterns ist nicht die Verfallsform einer vermeintlich ursprünglichen leiblichen Intensität, keine Abirrung vom rechten Wege, sondern hat gerade dank der *subjectivité du vieillissement* seinen positiven Sinn. Das Altern hat ein weites Herz. Eine ganze Reihe von Aspekten konnte versammelt werden: Das Wohnen ermöglicht immer wieder neu sinnvolle Beständigkeiten wie Thematisierung, Wissen, Sinnggebung, praktische Organisation, Gebräuche und Gewohnheiten, ethische Vorratshaltung und politisch-juristische Institutionen. Die positiven Seiten des Wohnens wurden verdichtet und konkretisiert in Bezug auf den Humanismus sowie die Diskurse der *alternden Gesellschaft*. Im Wohnen wird eine humanistische Bewältigung des Alterns möglich: Das Festhalten an den Potentialen des Menschen – an Humanisierung – trotz aller Vergänglichkeit (tragischer Humanismus), sich an die Stelle des Anderen setzen und ihm Gleichheit und ein *Darüberhinaus* zustehen zu können (Humanismus des anderen Menschen). Das Wohnen ermöglicht Altersdiskurse und Generationenpolitiken, in denen sowohl die singulären

Bedürfnisse der Einzelnen als auch allgemeine Prinzipien wie Generationengerechtigkeit eine Rolle spielen können.

Dass die Bewältigung des Alterns im Wohnen aber neben ihren positiven Seiten auch ihre Gefahren birgt, machten die beiden Schlussabschnitte des 3. Kapitels deutlich. Auch hier konnte eine Vielzahl von Aspekten zusammengestellt werden: Besinnungsferne Selbstgenügsamkeit, Verlust von Singularität, Ökonomisierung, Bewältigungswahn, ethische Desensibilisierung der Wohngemeinschaft. Auch die Gefahren wurden abschließend wiederum verdichtet und konkretisiert in Bezug auf den Humanismus und die Diskurse der *alternden Gesellschaft*. Ein zeitgenössischer Humanismus nimmt das Nicht-zu-Bewältigende des Alterns auf. Er verschließt sich nicht vor „letzten Fragen“ und Abgründen ohne Antwort, er verdrängt keineswegs Traurigkeiten, Leiden und Schwächen. Er ist ein subversiv-politischer Humanismus, weil er die allgemeinen Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens am Maßstab der singularär Alternden und der in diesen Ordnungen möglichen Qualität der intersubjektiven Beziehungen bemisst. Er ist ein fragiler Humanismus, weil sein Maßstab nicht die Sicherheit einer Metaregel zur Verfügung stellt und er mit seinem „Messen“ auch an kein Ende kommt. Ein zeitgenössischer Humanismus ist ausgehend von der *subjectivité du vieillissement* ein ethischer Humanismus, weil er die Verantwortung für den Anderen nicht an die allgemeinen Ordnungen – Gesetze, kulturelle Traditionen, moralische Prinzipien, Ethik-Kataloge – delegiert. Er nimmt es ernst, dass das *Lass mich in meinem Altern nicht allein* des Anderen niemals vollends bewältigt werden kann. Auch hier wieder: Das Altern hat ein weites Herz. In Bezug auf die aktuellen Altersdiskurse und Generationenpolitiken konnte festgestellt werden, dass sie die persönliche und gesellschaftliche Auseinandersetzung mit den Grenzsituationen des Nicht-zu-Bewältigenden keineswegs befördern und die Singularität des je eigenen Alterns sowie vor allem das ethische Geschehen zwischen den Alternden eher erschweren und hemmen.

Am Ende ist man hoffentlich schlauer: Es wäre in Bezug auf die Gesamtheit der Arbeit einfacher und stringenter gewesen, den Begriff des Wohnens wegzulassen und nur danach zu fragen, „wer“ und „was“ alles an der Bewältigung des Alterns beteiligt ist. Eben nicht nur die Philosophie (Kapitel 1), nicht nur die Thematisierungen des Subjekts (Kapitel 2), sondern auch die menschlichen Lebensgemeinschaften und ihre verschiedenen ethischen Vorräte: Kulturelle Traditionen, gesellschaftliche Konventionen, politische Regelungen, Institutionen usw. Dabei erschien mir der Umweg über das Wohnen doch einmal so

folgerichtig wie notwendig. Verbunden damit ist am Ende auch die Frage, ob die These von der „transzendentalen“ Funktion des Alterns, von der *subjectivité du vieillissement*, die der gesamten menschlichen Existenz auf der Erde „zu Grunde liegt“¹, nicht den in den vorhergehenden Kapiteln gesetzten Rahmen gesprengt hat. In jedem Fall bedarf es weiterer Überlegungen und Arbeiten, um das im 3. Kapitel angegangene Verhältnis des Nicht-zu-Bewältigenden des Alterns einerseits und der Bewältigung des Alterns in den menschlichen Gemeinschaften andererseits noch klarer zu fassen. Die einzelnen Aspekte, sowohl die positiven Seiten wie die Gefahren, wären noch besser zu differenzieren, zu konturieren und zu systematisieren.

Der vorhergehende Text hat ebenfalls in Frage gestellt, dass sich der Sinn einer philosophischen Stellungnahme zum Altern auf die sachliche Darbietung eines Themas oder die Einschätzungen und Erfahrungen eines philosophischen Autors reduzieren lässt: Ihr Sinn ist es auch und vielleicht sogar vor allem, sich an einen Anderen zu wenden. Die vorliegende Arbeit war in ihrem formalen Vollzug wie in der inhaltlichen Gestaltung der Versuch, eine Antwort zu sein auf das, was sie thematisch behandelt: Antwort auf die Berührung durch das Altern des Anderen. Nur Leser und Leserinnen können beurteilen, inwieweit dieses Konzept gelungen oder misslungen ist. Hinter all dem verbirgt sich nicht zuletzt auch die Frage nach dem Sinn und der Rolle von Philosophie überhaupt. Am Ende folgt daher nun der Versuch, einen Sinn der Philosophie in Bezug auf die leiblich-ethische Berührbarkeit durch den alternden Anderen zu bestimmen. Ich beginne mit einer Bestimmung der Philosophie von Levinas und werde mich dann im weiteren Verlauf aber von dieser entfernen.

Levinas bestimmt die Philosophie als „sagesse de l’amour au service de l’amour“². Bemerkenswert ist an dieser Bestimmung zweierlei. Zum einen ist Philosophie hier nicht im traditionellen Sinne als *Liebe zur Weisheit*, sondern als *Weisheit der Liebe* bestimmt: Es geht demnach nicht mehr um die Weisheit im Allgemeinen, der man sich liebend zuwendet, sondern um die besondere Weisheit der Liebe. Der Philosoph liebt nicht einfach das Wissen und die Theorie, sondern er möchte weise sein in Bezug auf die Praxis der Liebe. Die Liebe, die Levinas hier meint, ist nicht die erotische, sondern die weitaus weniger romantische, ethische Liebe: Ungewollt und hinterrücks mit dem Anspruch des

¹ Vgl. Einleitung.

² Ae 253, „Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe“ (JdS 353).

Anderen verbunden sein, der mich in der Ruhe meiner Beschäftigungen aufstört und – bis hin zur Provokation – an mich appelliert.

Zum anderen philosophiert diese Philosophie, die *Weisheit der Liebe* ist, nicht um ihrer selbst willen, sondern im fremden Dienste, im Dienste der Liebe. Es kann ihr dann nicht mehr bloß um philosophische Erkenntnis gehen, sondern um die Beziehung des Einen zum Anderen. Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe: Die Weisheit wird hier in zweifacher Weise um ihre üblicherweise hervorgehobene Stellung gebracht, insofern sie zunächst auf die Liebe beschränkt wird, um sodann als eingeschränkte auch noch Mittel für einen höheren Zweck zu sein. Die Liebe ist bei Levinas das gegenüber der Weisheit und der Philosophie Primäre, allerdings so, dass es weiterhin der Weisheit und der Philosophie bedarf, um sich der Liebe zu nähern. Das bedeutet, dass noch die Erkenntnisse, die die Philosophie über die Beziehung des Einen zum Anderen formulieren kann, ihren Zweck nicht in dieser Erkenntnis selbst haben, sondern in einem Anderen der Erkenntnis und der Philosophie. Die Philosophie dient der Liebe.

Ich möchte den Begriff der Liebe nicht übernehmen, weil er allzu romantisierend klingt, etwas überstrapaziert wirkt und missverständlich ist. Ich entnehme der o.g. Bestimmung aber den Gedanken, dass die Philosophie ihren Sinn von einem Außerhalb ihrer selbst bezieht, von der ethischen Beziehung des Einen zum Anderen, und füge den Begriff des *Alterns* ein: Die Philosophie ist eine Weisheit des Alterns im Dienste des Alterns des Anderen. Das ist etwas ganz anderes als die vielgerühmte und gelegentlich vielleicht auch überschätzte Altersweisheit, denn letztere hängt mit einem bestimmten Lebensalter zusammen und betont die Vorzüge der Klugheit und Erfahrung im *eigenen* Altern. Die Philosophie als Weisheit des Alterns aber ist von vornherein auf *Intersubjektivität* ausgelegt. Sie ist (1) Antwort auf den alternden Anderen, (2) Hinwendung zum alternden Anderen, (3) Bewältigung des Alterns des Anderen und (4) bleibende ethische Unruhe.

(1) Die gesamten Bemühungen der Philosophie sind auch Antworten auf die Ausgesetztheit des Einen an das Altern des Anderen. Die nach den Grundlagen und der Verlässlichkeit des menschlichen Wissens forschende Erkenntnistheorie antwortet auf die Ungewissheiten, die in der Ausgesetztheit an das Vergehen des Anderen liegen. Die nach dem richtigen Handeln suchende praktische Philosophie erwächst aus dem ethischen Anspruch des alternden Anderen und der damit einhergehenden Ansprüche aller Anderen inkl. des je eigenen. Die Definitionen des Menschen und des Menschlichen – Freiheit, Gleichheit, Verantwortung – sind Klärungen der ethischen Beziehungen des Einen zum

Anderen. Die Erörterungen zu dem, was wir hoffen können, antworten auf das im Vergehen des Anderen – und im eigenen Vergehen – liegende Inakzeptable. Und wenn die Sprachphilosophie klären will, welche Bedeutung es hat, dass Menschen sprechende Wesen sind, dann antwortet sie damit auf das leibliche Ausdrucksgeschehen zwischen den Alternden. Entsprechend ist dies ein Sinn der hier vorliegenden philosophischen Arbeit: Sie ist motiviert durch die Berührung des alternden Anderen und antwortet darauf; die ruhige philosophische Stellungnahme beruht auf einer ethischen Beunruhigung. Damit beschränkt sich das ihr zugrundeliegende Philosophieverständnis nicht darauf, „Reflexionswissenschaft“, „Denken des Denken“, „Erziehung zum kritischen Denken“, „Argumentationstheorie“, „Wissenschaftstheorie“ oder „begriffliche Klärung“ zu sein, allesamt heute der Philosophie oftmals zugeschriebene Bestimmungen, sondern sie ist darüber hinaus eine spezifische Form von Soteriologie.³ Im Dienste des alternden Anderen zu philosophieren, bedeutet, die Berührung trotz ihrer Modalität eines *Vielleicht* ernst zu nehmen und nach einem Heil auch für den Anderen zu suchen. Doch ist die Haut des Anderen wie auch die eigene Haut – nach allem, was wir wissen – nicht zu retten, sie altert, trocknet aus und legt sich in Falten, um dann schließlich ganz in den Elementen zu verschwinden. Die Philosophie als Antwort auf das Vergehen des Anderen ist also eine Soteriologie ohne frohe Heilsbotschaft. Sie ist Suche, Frage und Zweifel: Wissen wollen, wie dem Anderen in solch einer Lage geantwortet werden kann. Ihre Antworten werden auf diesem Gebiet nicht mit denen der Religion konkurrieren können.⁴ Diese Philosophie kann lediglich die Weisheit darüber sein, wie deine und meine Haut, die Haut aller, die nach Heil verlangt, am besten zu pflegen ist. Aber die Pflege ist eben keine Rettung.

(2) Ein weiterer Sinn der hier vorliegenden philosophischen Arbeit liegt darin, dass die ruhige philosophische Stellungnahme weder nur Selbstgespräch noch anonyme akademische Abhandlung ist, sondern sich als Stellungnahme an einen Anderen – Leser,

³ Vgl. Ferry, Luc: *Leben lernen*, München 2009.

⁴ Auch wenn die Philosophie allzu oft versucht hat, mit dem zugegebenermaßen attraktiven Angebot der Religionen zu konkurrieren. Die Religion antwortet auf das Altern und die Angst mit dem Trost eines alterslosen Lebens nach dem Tode. Und noch der radikalste Atheist würde sich wohl freuen, seine Liebsten doch wieder treffen zu können, wenn er denn nur daran glauben könnte. Die Philosophie mag zwar göttliche Autoritäten zumeist ablehnen und will stattdessen der Angst mit der menschlichen Vernunft begegnen, doch auch sie zeigte sich bestrebt, dem Altern etwas Bleibendes und Beständiges entgegenzusetzen: Kosmos, Seele, Sein, Substanz, transzendentes Ich. Die Frage also, wie es sich überhaupt sinnvoll leben lässt mit der Tatsache, dass man altern und sterben muss, ist auch in der Geschichte der Philosophie oftmals dahingehend beantwortet worden, dass Altern und Sterben des empirischen Menschen nicht das letzte Wort sein können. Diese Antworten aber bleiben zumeist zurück hinter der frohen Botschaft einer fleischlichen Wiederauferstehung des Individuums. Was nicht für die Religion, sondern für eine soteriologische Philosophie spricht, die keine Versprechungen macht, von denen sie nicht weiß, ob sie sie halten kann.

Gesprächspartner – richtet. Der Sinn des philosophischen Textes erschöpft sich nicht darin, etwas zu klären oder zu thematisieren, nicht darin, eine weitere These zum Thema Altern aufzustellen. Als Antwort auf die ethische Beunruhigung durch das Altern des Anderen ist er – jenseits seiner Inhalte – auch die Bewegung einer Hinwendung zum Anderen. Dieser performative Aspekt der Stellungnahme ist noch keine Bewältigung des Alterns des Anderen, weil die Hinwendung ein offenes Geschehen ist. Sie antwortet auf die Berührung, ohne dass sie schon in Beruhigung, Distanzierung oder Erledigung des Anspruchs des Anderen mündet. Auf diese Weise bewahrt die philosophische Stellungnahme qua Hinwendung eine Spur der Berührung. Die Hinwendung bezeugt sogar in ihrem Vollzug die Beziehung zum alternden Anderen, sie vollzieht selbst eine Weise des Berührens und Berührtseins. Deshalb ist die Philosophie als Weisheit des Alterns nicht die Stärke einer Altersweisheit, sondern Schwäche und Verwundbarkeit gegenüber dem alternden Anderen. Sie ist nicht nur Erfahrung, Erkenntnis, Vernunft und Wissen, solide Argumentation, Klarheit oder souveräner Umgang mit dem verhandelten Gegenstand: Sie setzt sich auch dem Anderen aus, sie ist verwundbare Antwort und Hinwendung, mehr oder weniger geheim.

(3) Gleichzeitig aber ist die vorliegende philosophische Stellungnahme auch eine wissenschaftliche Thematisierung und Klärung, sie stellt Thesen auf zum eigenen Altern und zum Altern des Anderen, und versucht diese zu begründen. Mit dem Inhalt ihrer Stellungnahme bewältigt die Philosophie die ethische Unruhe. Im Inhalt beruhigt sich die Berührung, sie wird klarer, verständlicher und handhabbar. Die inhaltliche Festlegung und Vergegenwärtigung distanzieren vom zeitlichen Geschehen. Der Anspruch des Anderen scheint erledigt, weil ihm geantwortet worden ist. Entsprechend liegt ein weiterer Sinn der hier vorliegenden philosophischen Arbeit in dem positiven Sinn, den eine Bewältigung durch ruhige philosophische Stellungnahme auch hat. Eine Weisheit des Alterns: Etwas wissen können über das eigene und das Altern des Anderen; wissen können, was damit zu tun ist; gerechte Regeln für die intersubjektiven Beziehungen der Alternden überlegen und vereinbaren können. Und zugleich kann dieser positive Sinn auch durch die Stellungnahme selbst vollzogen werden. Es kann dem Anderen mitgeteilt werden, dass das Altern des Einen den Anderen – dass *mich dein* Altern – nicht gleichgültig lässt. Wenn also hier in dieser Arbeit wiederholt diese Mitteilung gemacht worden ist, dann hat die philosophische Stellungnahme die Berührung bezeugt, indem sie sie auf eine bejahende Weise bewältigt hat.

(4) Doch die Weisheit des Alterns liegt – anders als im Falle der Altersweisheit – auch darin, sich selbst zu beschränken und die Angemessenheit der eigenen Weisheit in Frage zu stellen. Sie weiß, dass sie mit ihrer philosophischen Stellungnahme das Altern des Anderen bewältigt und dabei Gefahr läuft, die Ruhe über die Unruhe, die Distanz über die Nähe, die Allgemeinheit über die Singularität und die Erledigung über den Auftrag triumphieren zu lassen. Es ist daher ein weiterer Sinn der hier vorliegenden philosophischen Arbeit, die eigene Angemessenheit immer wieder zu bestreiten und darauf zu beharren, dass die allgemeine Stellungnahme über das Altern gegenüber der Singularität der Berührbarkeit nicht das letzte Wort behalten darf. Dem Altern des Anderen wird man nicht mit allgemeinen philosophischen Weisheiten gerecht, es bleibt eine unsichere Angelegenheit in der je konkreten Beziehung zum alternden Anderen.

Die Unangemessenheit der Weisheit des Alterns zeigt sich besonders darin, dass die Berührbarkeit als Weisheit zumeist pathetisch, kitschig, sentimental oder gar lächerlich klingt. Die philosophische Stellungnahme sorgt ungewollt für eine Banalisierung oder Entdramatisierung der Empfindsamkeit für das Altern des Anderen. Die ganze in diese Arbeit verwendete Begrifflichkeit – Berührung, Betroffenheit, Verwundbarkeit usw. – zeugt in eben dieser Begrifflichkeit schon von einem Verlust an Ausdrucksintensität gegenüber dem leiblichen Geschehen. Die Philosophie, die Weisheit des Alterns im Dienste des Alterns des Anderen ist, bemüht sich, nicht auf das ernüchternde, begriffliche Benennen zu verzichten (weil sie ja schließlich auch diskursiv dem Anderen antworten möchte), und dennoch gegenüber der Banalisierung und Entdramatisierung einen Kontrapunkt zu setzen: Sagen, dass Altern ethische Nähe zum Anderen ist, und sich gleichzeitig dem in diesem Sagen mitklingenden hohlen Pathos verweigern. Sätze wie „Altern ist ethische Nähe zum Anderen, die doch in dieser philosophischen Stellungnahme schon verfremdet erklingt“ kehren häufig wieder, weil es gerade ihre Struktur – Behauptung und Einschränkung der Behauptung – ist, die die Empfindsamkeit indirekt erklingen lässt. Sie erklingt nur in einem solchen Sagen. Der Sinn dieser Sätze ist es dabei weder, die Grenzen der begrifflichen Sprache zu behaupten noch eine nicht-begriffliche Ursprünglichkeit zu beschwören; ihr Sinn ist es, die athematische Empfindsamkeit in der Sprache miterklingen zu lassen. Diese Sätze sollen etwas vollziehen und nicht nur eine theoretische Behauptung aufstellen.

Die Infragestellung der eigenen Angemessenheit vollzieht die Weisheit des Alterns auch dadurch, dass sie immer wieder den Kontrast von allgemeiner These zur Berührbarkeit und

der Bezeugung eigener Berührbarkeit inszeniert. Sätze wie dieser: „Altern heißt, vom Altern des Anderen betroffen zu sein, heißt also, dass *dein* Altern *mich* betrifft“ sind zugleich eine das Altern des Anderen bewältigende philosophische Stellungnahme und eine Einschränkung der Angemessenheit von Stellungnahme und Bewältigung. Mit dieser Struktur – Behauptung einer allgemeinen These und Infragestellung/Einschränkung dieser Allgemeinheit durch Personalisierung – verweist die Philosophie auf ihr Außerhalb, in dessen Dienste sie agiert. Ist der erste Teil des Satzes noch eine allgemeine ethische Stellungnahme, durchaus der Predigt verdächtig, so ist der zweite Teil Eingeständnis einer persönlichen Betroffenheit und Verwundbarkeit. Im persönlichen Bezeugen der Empfindsamkeit erklingt diese anders als in der Aufstellung einer These zur Empfindsamkeit und anders auch als in einer ethischen Rechtfertigung und Forderung von Empfindsamkeit. Die Weisheit des Alterns beharrt auf der bleibenden Differenz einer allgemeinen Weisheit und der je singulären Beziehung zum Altern des Anderen.

Weil die Philosophie als Weisheit des Alterns im Dienste des Alterns des Anderen ihre eigenen Grenzen mitreflektiert, steht sie dem Phänomen der Altersdemenz weitaus näher als jede Altersweisheit oder Lebensklugheit.⁵ So wie Altersdemenz eine Gefährdung und Verunmöglichung der ruhigen philosophischen Stellungnahme ist, so ist eine solche Philosophie die Infragestellung der alleinigen und letztgültigen Zuständigkeit der philosophischen Stellungnahme: Beide stören deren vermeintliche Ruhe und verweisen angesichts des alternden Anderen auf die Unruhe praktischen und emotionalen Beistandes, auf Hinwendung und vielleicht Mit-Leiden. Eine *bleibende* Unruhe in beiden Fällen, weil weder der Philosophierende noch die Angehörigen des Erkrankten sie endgültig werden bewältigen können. *Bleibende* Unruhe, weil selbst die gefundenen Praxen des allgemeinen Umgangs und überhaupt der gelingende Umgang nicht vollends beruhigen werden, ganz so als sei die Hinwendung zum vergehenden Anderen wichtiger als die Bewältigung seines Alterns. Dabei legt die Unruhe niemanden auf einen bestimmten Umgang fest, ihre Nennung hier ist kein moralisches Plädoyer für aufopfernde Pflege, die eine besondere Weise der Hinwendung unter anderen ist.

So möchte ich dir am Ende nochmals die Antwort geben, von der ich nicht wissen kann, ob du sie überhaupt haben willst, die du aber fraglos verdient hast: Ich bejahe es, in meinem

⁵ Wie auch anderen besonderen Phänomenen resp. Lebenssituationen. Vgl. dazu wie zum Bezug zur Altersdemenz die Hinweise in der Einleitung.

Altern deinem Altern ausgesetzt zu sein; ich bejahe es, dass dein Vergehen in der Zeit mich nicht unberührt lässt, ob ich diese Berührung nun wollte oder nicht; ich bejahe, dass deine Ausgesetztheit mir nahe geht, und ich bejahe diese Verantwortung, die ich nicht gewählt habe und die mir schleierhaft vorkommt. In dieser Bejahung liegt wahrlich nichts Heroisches, sondern eher eine kleine Schwäche, eine Schwäche für dich. Dein Altern bedeutet mir, dir in deinem kontinuierlichen Abschied von der Welt beizustehen. Eine ungewisse Bedeutung, von der ich nicht weiß, ob du sie wirklich erbeten hast und die du dir auch mit vollem Recht verbitten kannst; ungewiss ferner, weil ich dir nicht beweisen kann, dass ich wirklich von deinem Altern und nicht nur von mir selbst berührt bin; und ungewiss, weil sie nicht genauer bedeutet, was denn zu tun und was besser zu lassen ist. Aber was wollen du und ich in einer solchen Angelegenheit auch mit Beweis und Gewissheit? Schließlich habe ich dir, in vielen Momenten eben gerade hier und vorher geantwortet, dass mich dein Altern berührt hat und auch in Zukunft berührt haben wird, und dass ich dies bejahe, selbst wenn ich diesem Bedeuten nicht gerecht werden kann.

Doch diese ethische Nähe, von der ich dir hier schreibe, ist hier und jetzt im Geschriebenen, das eine ungewisse Erfahrung und ihre ungewissen Bedeutungen mitteilt, schon nicht mehr sie selbst. In verständliche Gedanken und Sätze gefasst bringt sie meine Ausgesetztheit ans Licht, aber eben nachträglich und modifiziert, und insofern schon nicht mehr das Geschehen der Ausgesetztheit selbst. In diesem Moment hier und jetzt, wo ich diese Erfahrung halbwegs souverän für dich formulieren kann, da bin ich deiner Berührung gar nicht mehr in dem Maße ausgesetzt, ich bin dir schon ein Stück entkommen. Und so klingt mir – und wahrscheinlich auch dir und den Anderen – die nachträgliche Rede von der ethischen Nähe und ihrer Bejahung doch auch etwas sentimental, „gefühlsduseelig“ „rührselig“, „kitschig“, „banal“. Doch es ist gerade dieser sentimentale Missklang, der den doppelten Verrat bezeugt: Die nachträgliche Rede von der ethischen Nähe verrät uns etwas von dieser Nähe und verrät sie dabei doch auch schon. Darüber zu schreiben, dass einem angesichts des Alterns der Anderen die Augen feucht und das Herz schwer werden können, der Leib zu erbeben und zu erzittern vermag, verrät uns etwas darüber, wie wir dem Altern des Anderen ausgesetzt sind. Doch die Tatsache, dass wir dieses In-Worte-fassen des Ausgesetztseins („feuchte Augen“, „schweres Herz“, „zitternder Leib“) selbst schon als sentimental empfinden und uns damit schon von unserer Erfahrung entfernen, diese Tatsache zeigt den anderen Verrat: Die Sentimentalität

des Geschriebenen verrät die Ausgesetztheit an das Altern des Anderen, sie wird ihr nicht gerecht.⁶

So werde ich dich auch hier und jetzt schon notwendigerweise verraten haben, meine Antwort hier und jetzt ist Verrat meiner Ausgesetztheit an dein Altern. Die ethische Näherung im Altern ist eine lebendig-praktische Weise, alternder Leib zu sein, die nicht einfach theoretisch mitgeteilt werden kann. Worum es hier geht, steht letztendlich nicht einfach in diesem Text, sondern ereignet sich nur in der Dauer selbst, in der du und ich und die Anderen stehen. Oder anders gesagt, das, warum es hier geht, steht nur insofern im Text, als die ethische Nähe als Erfahrung mitgeteilt wird, um sogleich diese Mitteilung als unzureichend zu widerrufen.

Und wenn ich dir nun – in diesem neuen Moment jetzt – und diesmal wirklich ganz am Ende ein weiteres und vorerst letztes Mal antworten würde, dass dein Altern mich berührt und mich immer berührt haben wird, dann würde ich mich ein weiteres Mal vor allem an dich wenden. Ich würde nicht bloß eine philosophische These zu einem Thema – dem Altern – aufstellen, sondern mich in der Rede über dieses Thema dir aussetzen; ich würde nicht bloß über meine persönlichen Erfahrungen mit dem Altern schreiben, sondern mich im Kontext dieser Erfahrungen ein weiteres Mal in deine Richtung neigen. Denn bei aller Rätselhaftigkeit und Unsicherheit bleibt mir doch immer diese Bezugnahme auf dich, jetzt in diesem Moment, Bezugnahme, die zwar auch wieder zu einer Erfahrung werden kann, die jedoch auch in der Dauer stattgefunden haben wird, der du und ich und die Anderen ausgesetzt gewesen sind.

⁶ Das Sentimentalische steht hier nicht für den Versuch, eine verlorengegangene, ursprüngliche Natürlichkeit durch und in der Reflexion wiederzugewinnen, sondern es soll eine Unmöglichkeit bezeugen: Die ethische Nähe zum Altern des Anderen ist niemals verlorengegangen. Dies aber nicht im naiven Sinne einer schon immer vorhandenen Einheit, sondern im Sinne einer grundsätzlichen Differenz und Unzugänglichkeit. Vgl. Schiller, Friedrich: *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795), Stuttgart, revidierte Ausgabe 1997.

5. LITERATURVERZEICHNIS

A) Emmanuel Levinas

- DE / AS *De l'évasion / Ausweg aus dem Sein*, Französisch-deutsche Ausgabe, Hamburg 2005, Erstveröffentlichung des französischen Textes 1935.
- EE / VS *De L'existence à L'existant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1998, Erstveröffentlichung 1947 (zitiert mit EE); dt. Übersetzung nach: *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg/München 1997 (VS).
- TA / ZA *Le temps et l'autre*, Quadrige/puf, Paris 2001, Erstveröffentlichung 1948 (TA); dt. Übersetzung nach: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1995 (ZA).
- TI / TU *Totalité et infini*, Paris 2001, Edition: Le livre de poche, essais, Erstveröffentlichung 1961 (TI); dt. Übersetzung nach: *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, München 1993 (TU).
- DEHH / SdA *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, edition suivie d'ESSAIS NOUVEAUX*, J. Vrin, Paris 2006, Erstveröffentlichung 1967, (DEHH); dt. Übersetzung nach: *Die Spur des Anderen*, München 1998 (SA).
- Ae / JdS *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 2001, Edition: Le livre de poche, essais, Erstveröffentlichung 1974 (Ae); dt. Übersetzung nach: *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*, München 1998 (JS).
- DDqvi / WGiDe *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1992, Erstveröffentlichung 1982 (DD); dt. Übersetzung nach: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg/München 1999 (GD).
- HdaM *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.
- EN / ZU *Entre nous*, Paris 1991, Edition: Le livre de Poche, biblio essais (EN); *Zwischen uns*, Wien 1995 (ZU).
- EU *Ethik und Unendliches*, Wien 1992.
- GTZ *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996.

B) Andere

Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1993.

Altmeyer, Martin: *Im Spiegel des Anderen*, Gießen 2003.

Améry, Jean: *Über das Altern – Revolte und Resignation*, Stuttgart 2004.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Hamburg 1985.

Aristoteles: *Rhetorik*, Stuttgart 1999.

Beauvoir, Simone de: *Das Alter*, Reinbek bei Hamburg 1977.

Becker, Ralf: *Sinn und Zeitlichkeit*, Würzburg 2003.

Bedorf, Thomas / Röttgers, Kurt: *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010.

Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften Bd. V, Frankfurt a. M. 1991.

Benjamin, Walter: *Der Sürrealismus*, in: ders.: *Angelus Novus*, Frankfurt a. M. 1988.

Bennet-Vahle, Heidemarie: *Philosophie des Alters*, in: Gutknecht, Thomas / Himmelmann, Beatrix / Stamer, Gerd (Hrsg.): *Beratung und Bildung*, Jahrbuch der Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis (IGPP), Bd. 2, Berlin 2006, S.148-181.

Birkenstock, Eva: *Altern – Dialektik eines Themas zwischen Antike und Moderne*, in: Zeitschrift Die Philosophin: Zeit/Alter, Nr. 21 Mai 2000, S. 43-64.

Birkenstock, Eva: *Angst vor dem Altern?*, München 2008.

Bloch, Ernst: *Was im Alter zu wünschen übrigbleibt*, In: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1 [1954-59], Frankfurt a. M. 1985.

Bobbio, Norberto: *Vom Alter – De senectute*, München 1999.

Böhme, Gernot: *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt a. M. 2008.

Böhme, Gernot: *Leibsein als Aufgabe*, Zug 2003.

Böhme, Hartmut: *Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft) – Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs*, in: Glaser, Renate / Luserke, Matthias (Hrsg.): *Kulturwissenschaft – Literaturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, Wiesbaden 1996, S. 48-68.

Bolten, Jürgen: *Interkulturelle Kompetenz*, Erfurt 2007.

Bourdieu, Pierre: *Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld*, in: ders.: *Der Tote packt den Lebenden*, Hamburg 1997.

Bovenschen, Silvia: *Älter werden*, Frankfurt a. M. 2008.

Brumlik, Micha / Brunkhorst, Hauke: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1995.

Brunkhorst, Hauke / Köhler, Wolfgang R. / Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Recht auf Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 1999.

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.): *Eine neue Kultur des Alterns*, Erkenntnisse und Empfehlungen des Sechsten Altenberichts, Berlin 2010.

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.), Kommission: *Fünfter Altenbericht der Bundesregierung, Potenziale des Alters in Wirtschaft und Gesellschaft*, Berlin 2005.

Casper, Bernhard (Hrsg.): *Gott nennen*, Freiburg/München 1981.

Cicero: *De senectute – Über das Alter*, Stuttgart 1998.

Citchley, Simon: *Dekonstruktion und Pragmatismus*, in: Mouffe, Chantal (Hrsg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus*, Wien 1999.

Cowper Powys, John, *Die Kunst des Älterwerdens*, Frankfurt a. M. 2002.

Delhom, Pascal / Hirsch, Alfred (Hrsg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich-Berlin 2005.

Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft*, Frankfurt a. M. 1991.

Deutscher Bundestag, Bundesdrucksache 17/3815, *Sechster Bericht zur Lage der älteren Generation in der BRD*, Berlin 2010.

Dostojewski, Fjodor: *Der Idiot*, Berlin und Weimar 1994.

Dux, Günter: *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1992.

Eagleton, Terry: *Was ist Kultur?*, München 2001.

Elwert, Georg: *Alter im interkulturellen Vergleich*, in: Baltes, Paul B. / Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung*, Berlin 1992, S. 260-282.

Engelhardt, Dietrich von: *Altern zwischen Natur und Kultur – Kulturgeschichte des Alterns*, in: Borscheid, Peter (Hrsg.): *Alter und Gesellschaft*, Marburger Forum Philippinum, Stuttgart 1995, S. 13-24.

Epikur: *Brief an Menoikeus*, in: ders.: *Briefe, Sprüche, Fragmente*, Stuttgart 2000.

- Ferry, Luc: *Leben lernen*, München 2009.
- Fink, Helmut (Hrsg.): *Der neue Humanismus*, Aschaffenburg 2010.
- Gahlings, Ute: *Die Wiederentdeckung des Leibes in der Phänomenologie*, in: *Information Philosophie*, Mai 2008, S. 36-47.
- Gebauer, Gunter: *Wittgensteins anthropologisches Denken*, München 2009.
- Gloy, Karen: *Philosophiegeschichte der Zeit*, München 2008.
- Gloy, Karen: *Zeit – Eine Morphologie*, Freiburg/München 2006.
- Gosepath, Stefan / Lohmann, Georg (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 1998.
- Groschopp, Horst (Hrsg.): *Barmherzigkeit und Menschenwürde*, Aschaffenburg 2011.
- Han, Byung-Chul: *Hyperkulturalität*, Berlin 2005.
- Hartmann, Martin: *Gefühle*, Frankfurt a. M. 2010.
- Heidegger: *Bauen, Wohnen, Denken*, in: ders.: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1994, S.139-156.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993.
- Heidegger, Martin, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1991.
- Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart*, Den Haag 1966.
- Herder, Gottfried: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart 1990.
- Honneth, Axel / Rössler, Beate: *Von Person zu Person*, Frankfurt a. M. 2008.
- Husserl, Edmund: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. v. Martin Heidegger, zuerst in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, BD. IX, Halle a.d.S., Niemeyer 1928; neu: Tübingen 2000.
- Information Philosophie*, Heft 1/2009 März, *Empfindungen und Erlebnisse – Fragen an Johannes Brandl, Achim Stephan und Bettina Walde*, S.42-49.
- Jankélévitch, Vladimir: *Bergson lesen*, Wien 2004.
- Jankélévitch, Vladimir: *Der Tod*, Frankfurt a. M. 2005.
- Jankélévitch, Vladimir: *Kann man den Tod denken?*, Wien 2003.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart 1986.

- Kapsch, Edda: *Verstehen des Anderen*, Berlin 2007.
- Kocka, Jürgen / Staudinger, Ursula (Hrsg.): *Gewonnene Jahre – Empfehlungen der Akademiengruppe Altern in Deutschland*, Stuttgart/Halle 2009.
- Koenig, Matthias: *Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 2005.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus: *Es ist nicht alles unerbittlich*, Freiburg/München 2006.
- Kruse, Andreas / Schmitt, Eric: *Zur Veränderung des Altersbildes in Deutschland*, in: APuZ 49-50/2005, *Alter und Altern*.
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Philosophische Bibliothek Meiner, Bd. 75, Hamburg 2000.
- Lütkehaus, Ludger: *Das Schlimmste kommt zuletzt*, Basel 2011.
- Marquard, Odo: *Theoriefähigkeit des Alters*, in: ders.: *Philosophie des Stattdessen*, Stuttgart 2000, S. 135-139.
- Marquard, Odo: *Zeit und Endlichkeit*, in: ders.: *Zukunft braucht Herkunft*, Stuttgart 2003, S. 220-233.
- Marquard, Odo: *Zum Lebensabschnitt der Zukunftsminderung*, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 2006, Darmstadt 2007, S. 116-119.
- Martens, Ekkehard: *Lob des Alters – Ein philosophisches Lesebuch*, Mannheim 2011.
- Mitscherlich, Margarete: *Die Radikalität des Alters. Einsichten einer Psychoanalytikerin*, Frankfurt a. M. 2010.
- Mittelstraß, Jürgen: *Zeitformen des Lebens: Philosophische Unterscheidungen*, in: Baltes, Paul B. / Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung*, Berlin 1992, S. 386-407.
- Montaigne, Michel de: *Essais*, Zürich 1996.
- Mosès, Stéphane: *Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas*, in: Brumlik, Micha / Brunkhorst, Hauke: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1995, S.364-384.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, München 1988.
- Pascal, Blaise: *Gedanken*, Köln 2011.
- Plato: *Politikos*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Hamburg 1994.
- Platon: *Der Staat (Politeia)*, hrsg. u. übers. v. Karl Vretska. Stuttgart 1981.
- Proust, Marcel: *Die wiedergefundene Zeit*, Frankfurt a. M. 1984.

Rauschenbach, Brigitte: *Politische Philosophie und Geschlechterordnung*, Frankfurt a. M. 1998.

Rentsch, Thomas: *Altern als Werden zu sich selbst. Philosophische Ethik der späten Lebenszeit*, in: Borscheid, Peter (Hrsg.): *Alter und Gesellschaft*. Marburger Forum Philippinum, Stuttgart 1995, S. 53-62.

Rentsch, Thomas (Hrsg.): *Gutes Leben im Alter*, Stuttgart 2012.

Rentsch, Thomas: *Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit*, in: Baltes, Paul B. / Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung*, Berlin 1992, S. 283-304.

Schiller, Friedrich: *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795), Stuttgart, revidierte Ausgabe 1997.

Schmitz, Hermann: *Was ist neue Phänomenologie?*, Rostock 2003.

Schöppner, Ralf: *Das gute Leben und die Sinnlichkeit des Fremden*, Berlin 2006.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Köln 2009. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859.

Schopenhauer, Arthur: *Vom Unterschiede der Lebensalter*, in: ders.: *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Frankfurt a. M. 1976, S. 208-232.

Seneca: *De brevitae vitae / Von der Kürze des Lebens*, (Lateinisch/Deutsch), Stuttgart 1977.

Stegmaier, Werner: *Levinas*, Freiburg 2002.

Vogl, Joseph: *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich 2010.

Walde, Bettina: *Willensfreiheit und Hirnforschung*, Paderborn 2006.

Weinrich, Harald: *Knappe Zeit*, München 2004.

Wetz, Franz Josef (Hrsg.): *Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft*, Kolleg Praktische Philosophie, Bd. 1, Stuttgart 2008.

Wetz, Franz Josef: *Wie ist Selbstachtung noch möglich*, in: Fink, Helmut (Hrsg.): *Der neue Humanismus*, Aschaffenburg 2010.

Wiemer, Thomas: *Die Passion des Sagens*, Freiburg/München 1997.

6. ANHANG

I Ergebnisse der Dissertation – Kurzfassung deutsch

Wenn die abendländische Philosophie das Altern thematisiert, dann steht das Bestreben seiner Bewältigung im Vordergrund. Ebenso ist der aktuelle bundesrepublikanische Diskurs um die *alternde Gesellschaft* von einem Fokus auf Bewältigung des Alterns geprägt. Die ethische Intersubjektivitätstheorie von Emmanuel Levinas ist dagegen lesbar als eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Altern, in der dessen Dimension eines Nicht-zu-Bewältigenden im Mittelpunkt steht. Das Altern erweist sich dort als ein Strukturelement der menschlichen Subjektivität und Intersubjektivität. Als eine solche intersubjektiv grundierte „Subjektivität des Alterns“ – *subjectivité du vieillissement* – erhält es den Status eines philosophischen Grundbegriffs. Die Subjektivität des Alterns ist das beständige Entzugsgeschehen einer subversiven leiblichen Intensität, die eine gesteigerte Sensibilität sowohl für das eigene als auch für das Altern des Anderen ermöglicht.

Die *subjectivité du vieillissement* steht immer im konkreten Kontext kultureller oder politischer Gemeinschaften: Wohngemeinschaften mit ethischer Vorratshaltung. Das Wohnen erhält seinen Sinn durch die *subjectivité du vieillissement*, es ist eine Bewältigung des Alterns.

Die Bewältigung des Alterns hat positive Seiten: Wissen, Sinnggebung, praktische Organisation, Gebräuche und Gewohnheiten, ethische Vorratshaltung und politisch-juristische Institutionen. Im Wohnen wird eine humanistische Bewältigung des Alterns möglich: Das Festhalten an den Potentialen des Menschen – an Humanisierung – trotz aller Vergänglichkeit (tragischer Humanismus), sich an die Stelle des Anderen setzen und ihm Gleichheit zustehen zu können (Humanismus des anderen Menschen). In den aktuellen Altersdiskursen und Generationenpolitiken können sowohl die Bedürfnisse der Einzelnen als auch Prinzipien wie Generationengerechtigkeit eine Rolle spielen.

Neben ihren positiven Seiten aber birgt die Bewältigung des Alterns im Wohnen auch Gefahren: Besinnungsferne Selbstgenügsamkeit, Verlust von Singularität, Ökonomisierung, Bewältigungswahn, ethische Desensibilisierung der Wohngemeinschaft. Ein zeitgenössischer Humanismus nimmt das Nicht-zu-Bewältigende des Alterns auf. Er verschließt sich nicht vor „letzten Fragen“ und Abgründen ohne Antwort, er verdrängt nicht Traurigkeit, Leid und Schwäche. Er ist ein subversiv-politischer Humanismus, weil

er die allgemeinen Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens am Maßstabe der singulär Alternden und der in diesen Ordnungen möglichen Qualität der intersubjektiven Beziehungen bemisst. Er ist ein ethischer Humanismus, weil er die Verantwortung für den Anderen nicht an die allgemeinen Ordnungen delegiert. Die aktuellen Altersdiskurse und Generationenpolitiken befördern nicht die persönliche und gesellschaftliche Auseinandersetzung mit den Grenzsituationen des Nicht-zu-Bewältigenden, sie erschweren die Singularität des je eigenen Alterns und vor allem das ethische Geschehen zwischen den Alternden.

Der Sinn der Philosophie liegt nicht einfach darin, philosophische Stellungnahme eines Autors zu einem Thema zu sein; Philosophie ist immer auch Anrede und Antwort auf den Anderen.

II Results of the dissertation – Short version english

Philosophy, when addressing the topic of ageing, prioritizes the desire of mastering it. Equally, the current discourse on *the ageing society* in Germany is characterized by a focus on mastering ageing. In contrast to that, Emmanuel Levinas' ethical theorie of intersubjectivity is readable as a philosophical examination of ageing, focusing on its dimension of something which cannot be mastered. There, ageing is a structural element of the human subjectivity and intersubjectivity. As such an intersubjective "subjectivity of ageing" – *subjectivité du vieillissement* – it receives the status of a philosophical basic term. The subjectivity of ageing means a continuous withdrawing of a subversive corporal intensity, which allows for an enhanced sensibility for the own ageing as well as for the ageing of the other.

The *subjectivité du vieillissement* always stands in a specific context of cultural or political communities: Residential communities with ethical stockpiling. This sort of cohabitation is informed by the *subjectivité du vieillissement*, it is a manner of mastering ageing.

The mastering of ageing also has upsides: Knowledge, giving meaning, practical organisation, customs and habits, ethical stockpiling and political-juridical institutions. Cohabitation enables a humanistic mastering of ageing: An adherence to the potentialities of human beings – to humanization – despite the irreversible passing of time (tragic humanism), being able to put oneself in the place of the other and to accept equality (humanism of the other). Both the needs of the individual and principles like intergenerational justice can play a role in the current discourses on ageing and the policies of generation.

Despite its upsides, the mastering of ageing through cohabitation bears its dangers: Nonreflective self-sufficiency, the loss of singularity, economisation, the mania to master ageing, the ethical desensitisation of residential communities. However, a contemporary humanism includes the impossibility to master ageing. It does not ignore "last questions" and abysses without answer, it does not suppress sadness, suffering and weakness. It is a subversive-political humanism because it measures the general regulations of living together in communities by the criterion of the ageing individual and the quality of intersubjective relations possible within these regulations. It is an ethical humanism because it does not delegate responsibility for the other to general regulations. Instead of

promoting both personal and social debates about the borderline situations of what cannot be mastered, the current discourses on ageing and the generation policy in Germany hamper the singularity of each individual process of ageing and of ethical issues between the ones ageing.

The purpose of philosophy does not only lie in a philosophical statement made by an author to a specific subject, philosophy also always means to address and to answer the other.

Lebenslauf

Der Lebenslauf ist in der Online-Version
aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten

Erklärung

Hiermit versichere ich, dass die vorliegende Arbeit ausschließlich auf der Grundlage der angegebenen Hilfsmittel und Hilfen selbstständig verfasst worden ist. Sie ist an keiner anderen Hochschule und in keinem anderen Promotionsverfahren eingereicht worden.

Datum

Unterschrift