

Phänomenologische Todesbegriffe

Gregor Schiemann

Department of Philosophy and
Interdisciplinary Centre for Science and Technology Studies

Gaußstr. 20
D-42119 Wuppertal
Germany

schiemann@uni-wuppertal.de

Abstract

This article discusses the content of life-world experience in Heidegger's and Husserl's respective concepts of death. The modern scientification of the life-world has restricted this content, but has not been able to prevent the concepts from continuing to justify the autonomy of the life-worldly experience of death. However, a phenomenological understanding of death can only be achieved if its essential naturalness is taken into account, for which metaphysics could serve phenomenology as a point of departure.

Einleitung

Die Thematisierung des menschlichen Todes stellt für die Metaphysik und für die Phänomenologie eine Herausforderung dar.

Als *Metaphysik* im weiteren Sinn verstehe ich allgemeine Lehren des Seins bzw. des Seienden.¹ Darunter fallen die Lehren von den notwendigen oder wesentlichen Bestimmungen des Seienden, spekulative Herleitungen der Gesamtwirklichkeit aus allgemeinen Grundsätzen ebenso wie induktive Verknüpfungen von einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen zu einem ganzheitlichen Weltbild. Metaphysik in diesem Sinn muss nicht im Rückgriff

¹ Jürgen Mittelstraß: *Metaphysik*, in: Mittelstraß und Wolters (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart 1984.

auf spezielle Erfahrung gewonnen werden. Im *engen Sinn* verstehe ich unter Metaphysik, was unabhängig von spezieller Erfahrung und insofern a priori behauptet wird.

Den beiden Begriffen entsprechend kann der philosophischen Thematisierung des menschlichen Todes im doppelten Sinn eine metaphysische Dimension eigen sein: Insofern die Endlichkeit der Existenz als Wesensbestimmung des menschlichen Seins aufgefasst wird, gehört das Thema des Todes zur Metaphysik im weiteren Sinn. Auf unterschiedliche Formen der Erfahrung kann dabei zurückgegriffen werden: Der Tod der Anderen ist etwa als lebensweltliches Phänomen präsent, als Naturphänomen ist der Tod Gegenstand der Naturwissenschaften und als Thema der Kulturen Gegenstand der Geistes- und Kulturwissenschaften. Insofern aber das Ereignis des Todes nicht erfahrbar ist, ist seine philosophische Thematisierung metaphysisch im engen Sinn.

Dass die philosophische Thematisierung des menschlichen Todes für die Metaphysik bis in die Gegenwart hinein dennoch eine Herausforderung geblieben ist, geht wesentlich auf das Verkennen seiner metaphysischen Bedeutung im weiteren Sinn zurück: Nicht nur das Nichts am Ende der menschlichen Existenz, sondern auch die Vergänglichkeit des Seienden wird immer noch nur ausnahmsweise als Wesensbestimmung des Seins aufgefasst. Mit Ludger Lütkehaus zu sprechen, kann von einer nur schwer nachvollziehbaren *Nichtsvergessenheit* der Metaphysik die Rede sein, die in den einschlägigen heutigen Darstellungen der Metaphysik in der allermeist fehlenden Thematisierung sowohl des Todes als auch des Nichts zum Ausdruck kommt.² Dieser Mangel verdankt sich der

² Ludger Lütkehaus: *Nichts: Abschied vom Sein - Ende der Angst*. Frankfurt am Main 2003, 599. Für die in den einschlägigen heutigen Darstellungen der Metaphysik allermeist fehlenden Thematisierung sowohl des Todes als auch des Nichts sind exemplarisch: Wolfgang Detel: *Grundkurs Philosophie Bd. 2: Metaphysik und Naturphilosophie*. Stuttgart 2007; Peter Van Inwagen, Dean W. Zimmerman (Ed.): *Metaphysics: The Big Questions*. Malden 2008; Robert C. Koons, Timothy H. Pickavance: *Metaphysics: The Fundamentals*. Chichester 2015; Michael J. Loux: *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York

epochenübergreifenden und bis in die Gegenwart wirksamen Verdrängung des Todesbewusstseins, auf die gleich näher einzugehen ist.

Für die *Phänomenologie* ist die Thematisierung des menschlichen Todes eine Herausforderung, die wegen systematischer und historisch kontingenter Gründen besteht. Unter Phänomenologie verstehe ich eine philosophische Lehre oder Methode, die weltkonstitutive Wesensbestimmungen des Seienden durch die Deskription der lebensweltlichen Erfahrung erschließen will. Mit dieser Bestimmung kann die Phänomenologie immer schon *metaphysisch im weiten Sinn* sein. Sowohl Husserls Rückgang auf das weltkonstitutive transzendente Ego wie auch Heideggers Fundamentalontologie des Daseins sollen hiermit umfasst sein.³ Die Wesensbestimmungen der Phänomenologie – seien sie nun metaphysisch oder nicht – sind unabhängig von erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis. Insofern die Phänomenologie auf Erfahrung zurückgreift, besteht ihr Ausgangspunkt allein in einer lebensweltlichen Erfahrung, die von allen Einflüssen der Wissenschaft absehen kann. Insofern diese Perspektive subjektiv verfasst ist, kann sie auch durch die objektive Perspektive der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht eingeholt werden.

Der eigene Tod bzw. der Eintritt in den Zustand des eigenen Todes ist aber nicht erfahrbare. Der Tod – sowie er hier verstanden wird – beinhaltet nicht eine andere Erfahrung als

2002; E. J. Lowe: *A Survey of Metaphysics*. Oxford 2002; Alyssa Ney: *Metaphysics: An Introduction*. London 2014; Theodore Sider et al. (Hg.): *Contemporary Debates in Metaphysics*. Malden 2008. Auch László Tengelyis phänomenologische Metaphysik nimmt weder auf den Tod noch das Nichts Bezug (László Tengelyi: *Welt und Unendlichkeit: zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg 2014). In der Philosophie des Todes werden hingegen durchaus metaphysische Fragen im engen und weiteren Sinn angesprochen: Christopher Belshaw: *Annihilation: The Sense and Significance of Death*. Stocksfield 2008; Eugen Fink: *Metaphysik und Tod*. Stuttgart 1969; John Martin Fischer (Hg.): *The Metaphysics of Death*. Stanford 1993; Shelly Kagan: *Death*. New Haven 2012; James Stacey Taylor (Ed.): *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*. New York 2013.

³ Helmut Vetter: *Phänomenologie*, in: Ebner et al. (Hg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg 2004, 70 ff.

das Leben, sondern keine Erfahrung. Der Eintritt in den Zustand des Todes ist das Ende der Erfahrung und kann deshalb nicht erfahren werden.⁴ Wo sich der empirische Bezug der phänomenologischen Unternehmung auf die lebensweltliche Erfahrung beschränkt, in der der eigene Tod nicht vorkommt, stellt dieses Thema eine systematische Herausforderung dar, die nicht ohne Rückgriff auf eine *Metaphysik im engen Sinn* bewältigt werden kann. In der lebensweltlichen Erfahrung beschränken sich die Möglichkeiten zur Thematisierung des Todes aber nicht auf das Ereignis des eigenen Todes. Erfahren werden können ein eventuell zum Tod führender Krankheitsprozess, die den kommenden Tod anzeigenden Alterungsprozesse oder der Tod anderer Menschen. Die Thematisierung dieser Phänomene stellt aber insofern ebenfalls eine Herausforderung für die erfahrungsverarbeitende Phänomenologie dar, als die gleiche kulturhistorische Entwicklung, die zur heute noch bestehenden Nichtsvergessenheit der Metaphysik beigetragen hat, auch die Grundlage für einen umfassenden Entzug der Erfahrbarkeit des Todes in der Lebenswelt bildet.

Die *Verdrängung des Todesbewusstseins* geht auf verschiedene kulturelle Faktoren im Rahmen eines umfassenden Individualisierungs- und Rationalisierungsgeschehens zurück, das nicht durch die neuzeitliche Wissenschaft angestoßen wurde, ihr aber eine diskurs- und handlungsdominante Rolle verschafft hat.⁵ Es sind Erfahrungswissenschaften gewesen,

⁴ Die weitgehende Einigkeit der Philosophie der Moderne über die Richtigkeit dieser Auffassung belegt Bernard N. Schumacher: *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Darmstadt 2004, 142 ff. Sie wird auch von Husserl (z.B. Edmund Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): die C-Manuskripte*. Lohmar (Hg.). *Husserliana Materialien* Bd. 8, Dordrecht 2006, 96) und Heidegger (z.B. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Halle a.d.S. 1927, 237) vertreten.

⁵ Zur Individualisierung vgl. Philippe Ariès: *Geschichte des Todes*, übers. v. Hans-Horst Henschen, Una Pfau. München 1980, 123 ff., Céline Lafontaine: *Die postmortale Gesellschaft*. Wiesbaden 2010, 16 f. und Jan Assmann: *Der Mensch und sein Tod*, in: Assmann und Trauzettel (Hg.): *Tod, Jenseits und Identität: Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*. Freiburg 2002, 15). Zur Rationalisierung vgl. Ariès: *Geschichte des Todes*, 379 ff. und 625 ff.

deren Rationalisierung der Erfahrung maßgeblich dazu beitragen hat, den Tod der lebensweltlichen Wahrnehmung umfassend zu entziehen. Der wissenschaftlich ausgebildete Arzt ist an die Stelle des Priesters am Sterbebett getreten. Seine Aufgabe ist die Todesbekämpfung, die seit dem letzten Jahrhundert mit allen Mitteln der neu entwickelten medizinischen Technik betrieben wird. Der Tod ereignet sich in der Regel in Krankenhäusern, deren schulmedizinische Organisation deutlich von lebensweltlicher Erfahrung abgehoben ist. Als Angelegenheit der wissenschaftlich orientierten Medizin ist die Todesfeststellung für die meisten Mitglieder der Lebenswelt nicht nachvollziehbar. Durch den Einfluss der Wissenschaften wird der Tod aber nicht nur der lebensweltlichen Erfahrung weitestgehend entzogen; die Lebenswelt wird mit schulmedizinischen Wissen zudem umfassend durchdrungen. An die Stelle der Erfahrung des lebensweltlichen Todes ist zunehmend das wissenschaftliche Bild vom Tod getreten.⁶

Gegen diesen Verdrängungsvorgang gibt es freilich zahlreiche *Gegenbewegungen*, die sich in fortbestehenden oder neuen Formen auch des lebensweltlichen Todesbewusstseins reflektieren. Dazu gehören Sterbebegleitungen, Hospizbewegungen, selbstbestimmte Formen der Trauer und des Gedenkens.⁷ Das zeitgleiche Bestehen von Verdrängung und Bewusstsein des Todes bezeichne ich als „Ambivalenz der Todesbeziehung“. Die vergleichende Betrachtung der kulturellen Wirksamkeit von Todesbewusstsein und -verdrängung zeigt, dass im Ganzen die Verdrängung im

⁶ Zur Verwissenschaftlichung der lebensweltlichen Erfahrung vgl. Gregor Schiemann: Persistenz der Lebenswelt? Das Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft in der Moderne, in: Müller und Schmidt (Hg.): Abschied von der Lebenswelt? Zur Reichweite naturwissenschaftlicher Erklärungsansätze. Freiburg 2015.

⁷ Hinweise auf ein modernes lebensweltliches Todesbewusstsein finden sich u.a. in: Ariès: Geschichte des Todes; Fischer: The Metaphysics of death; Thomas H. Macho, Kristin Marek (Hg.): Die neue Sichtbarkeit des Todes. München 2007; Reimer Gronemeyer: Sterben in Deutschland: wie wir dem Tod wieder einen Platz in unserem Leben einräumen können. Frankfurt am Main 2007; Karl Gabriel: Tod - soziologisch, in: Lücke (Hg.): Tod - Ende des Lebens!? Freiburg 2014.

öffentlichen und privaten Bewusstsein dominiert.⁸ Die lebensweltliche Nichtwahrnehmbarkeit und Nichtthematisierbarkeit des Todes hat solche Ausmaße angenommen, dass die *phänomenologischen Todesbegriffe*, die für sich eine Unabhängigkeit von den Erfahrungswissenschaften beanspruchen, einer kritischen Prüfung unterzogen werden müssen. Schon vor fast 50 Jahren hat Eugen Fink in seiner Monographie „Metaphysik und Tod“ festgestellt: „Die Ausbeute an fasslichen Phänomenen des Menschentodes bleibt gering – ganz geringfügig gegenüber den Möglichkeiten von positiven Wissenschaften, hier Fakten vorzulegen“.⁹ Wäre der Tod lebensweltlich nicht mehr erfahrbar, könnte er phänomenologisch nur noch metaphysisch im engen Sinn thematisiert werden.

Im restlichen Teil dieses Textes möchte ich eine kritische Prüfung phänomenologischer Todesbegriffe auf ihren lebensweltlichen Erfahrungsgehalt exemplarisch an den Begriffen von Heidegger und Husserl vornehmen.¹⁰ Ich beginne mit Heidegger, weil er zum einen seine Begrifflichkeit dezidiert als Husserl in Absetzung von der Wissenschaft formuliert. Zum anderen kann Husserl so gelesen werden, dass sein Bemühen um eine Todesbegrifflichkeit gerade auch die Phänomene umfasst, die Heidegger auslässt oder in ihrer phänomenologischen Berechtigung bestreitet.

Das Ergebnis meiner Prüfung wird sein, dass von den vorgestellten phänomenologischen Todesbegriffen zwar Abstriche vorgenommen werden müssen, die mit auf die Verwissenschaftlichung der lebensweltlichen Erfahrung zurückgehen. Die Begriffe reichen aber immer noch aus, um eine Eigenständigkeit der lebensweltlichen Erfahrung vom Tod zu

⁸ Gregor Schiemann: Quellen und Grenzen lebensweltlicher Vorstellungen vom Tod, in: Jassen et al. (Hg.): Das interpretative Universum: Dimitri Ginev zum 60. Geburtstag gewidmet. Würzburg 2017.

⁹ Fink: Metaphysik und Tod, 85.

¹⁰ Dabei stütze ich mich auf Schiemann: Quellen und Grenzen.

begründen. Die Phänomenologie muss also nicht auf metaphysische Dimensionen des Todes im engen Sinn zurückgreifen. Ein angemessenes, auch phänomenologisches Verständnis des Todes lässt sich allerdings nur erreichen, wenn seine wesentliche Naturhaftigkeit in den Begriff Eingang findet, wozu die Metaphysik im weiteren Sinn der Phänomenologie einen Anknüpfungspunkt bieten könnte.

Lebensweltliche versus erfahrungswissenschaftliche Todesvorstellungen

Martin Heidegger hat die wohl einflussreichste These zum Ursprung der lebensweltlichen Vorstellungen vom Tod formuliert. Das existenziale Verständnis des Todes, das der Lebenswelt zuzurechnen ist, grenzt er kategorial von erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnissen ab. Ist das existenziale Verständnis durch ein "umsichtiges Besorgen von Zuhandenem" charakterisiert, haben es die nach Objektivität strebenden Erfahrungswissenschaften mit der "Erforschung des innerweltlich vorfindlich Vorhandenen" zu tun.¹¹

Erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisse können nur dann für die Analyse der Lebenswelt von Bedeutung sein, wenn ihre "Grundorientierung für eine existenziale Interpretation des Todes gesichert ist"¹². Bei seinen Bestimmungen des "volle[n] existenziale[n] Begriff[s] des Todes"¹³ greift Heidegger an keiner Stelle auf erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisse zurück, sei es, dass er die geforderte Grundorientierung nirgends gewährleistet sah, sei es, dass er glaubte, dieser Erkenntnisse trotz gegebener Grundorientierung nicht zu bedürfen.¹⁴

¹¹ Heidegger: Sein und Zeit, 357.

¹² A.a.O., 247.

¹³ A.a.O., 255.

¹⁴ Treffend formuliert Dimitri Ginev: Nach Heidegger kann "die Endlichkeit [...] nicht als eine ontische (empirische) Eigenschaft gedacht werden, die

Es sind im Wesentlichen *drei Elemente von Heideggers Todesbegriff*, deren lebensweltlicher Ursprung sich rechtfertigen lässt: Die Jemeinigkeit und die Gewissheit des kommenden Todes sowie die Ambivalenz von Bewusstsein und Verdrängung des Todes.

Mit *Jemeinigkeit* bezeichnet Heidegger den Bezug eines Phänomens auf das je eigene Leben: Der Tod gehört in besonderer Weise zu den Ereignissen, dessen – mit Heidegger zu sprechen „ausgezeichneter Bevorstand“¹⁵ – einen jeden vor allem selbst betrifft. Keine Außenperspektive – weder von Mitmenschen in der Lebenswelt noch von Erfahrungswissenschaften, die den Tod thematisieren – kann diesen Selbstbezug einholen.¹⁶ Während die Mitmenschen aber mit dem Sterbenden den gleichen praktischen Kontext teilen und damit über die Möglichkeit des Selbstbezuges ebenfalls je selbst verfügen, bleibt die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis kategorial durch die Differenz von Vor- und Zuhandenheit von der Jemeinigkeit geschieden.

Auch für die *Gewissheit des kommenden Todes* nimmt Heideggers Unterscheidung zwischen alltäglichem und erfahrungswissenschaftlichem Verständnis eine spezifische Form an. Der Alltäglichkeit komme "eine 'höhere' als nur empirische Gewißheit" des kommenden Todes zu, die im Bewusstsein des Todes beschlossen liege.¹⁷ Man muss Heidegger in der

dem Menschen nur anhängt" (Dimitri Ginev: Das hermeneutische Projekt Georg Mischs. Wien 2011, 61).

¹⁵ Heidegger: Sein und Zeit, 251.

¹⁶ Heidegger knüpft mit dieser thanatologischen Bestimmung an die auf das christliche Mittelalter zurückgehende Individualisierung und an die neuzeitliche Subjektivierung der Todesvorstellungen an. Zur Individualisierung vgl. Fußnote 5, zur Subjektivierung der Todesvorstellungen in der europäischen Kultur vgl. Ariès: Geschichte des Todes, 10. Kapitel. Nach Volpi geht Heideggers Begriff der Jemeinigkeit als Charakter des Daseins auf Aristoteles' Begriff der phronesis zurück (vgl. Franco Volpi: Der Status Der Existenzialen Analytik, in: Rentsch (Hg.): Martin Heidegger, Sein und Zeit, Berlin 2001, 41).

¹⁷ Heidegger: Sein und Zeit, 258. Hinter der im Vorlaufen in den Tod beschlossenen Gewissheit muss sogar "die Evidenz einer unmittelbaren Gegebenheit der Erlebnisse, des Ich und des Bewusstseins notwendig [...] zurückbleiben" (a.a.O., 265).

Hochschätzung der alltäglichen Gewissheit des kommenden Todes nicht folgen, um den Kern seiner Begründung hierfür anzuerkennen. Die Lebenswelt teilt mit der Wissenschaft die bloß induktive empirische Gewissheit des kommenden Todes, kann aber nicht wie die Wissenschaft daraus eine nur hypothetische Geltung ableiten, sondern muss die Möglichkeit des Lebensendes als unhintergehbare Bedingung ihrer Existenz auffassen können.

Ein weiteres lebensweltliches Gewissheitsmerkmal überzeugt allerdings in seiner Einseitigkeit nicht. Heidegger verknüpft die Gewissheit des kommenden Todes mit der Unbestimmtheit seines Zeitpunktes: "das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, dass er jeden Augenblick möglich ist."¹⁸ Die Gewissheit der Unbestimmtheit fasst Heidegger als „ständige Bedrohung“, der sich das Subjekt nur in der Befindlichkeit der Angst „offen zu halten vermag“.¹⁹ Die Angst sei überhaupt der Modus, in der die Ungeheuerlichkeit des „Tod[es] als die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“ erfahren werde.²⁰ Mit der wachsenden, auch lebensweltlich wirksamen Reduktion von Kontingenz, die die Schaffung von materiell gesicherten Lebensverhältnissen begleitet, ist das Merkmal der bedingungslosen Unbestimmtheit des Todeszeitpunktes allerdings nur mit erheblichen Einschränkungen verträglich. Die lebensweltlich fehlende Voraussicht von Todeszeitpunkten sinkt mit der Zivilisierung der Gesellschaft, dem verstärkten Schutz vor Schadensereignissen, der verbesserten Bekämpfung von Krankheitsursachen und der gewachsenen Beherrschung von Krankheitsverläufen. Seit den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts haben sich die Todeszeitpunkte durchschnittlich signifikant in höhere Lebensalter verschoben

¹⁸ A.a.O., 258. Diese Bestimmung entspricht dem weit zurückreichenden Sinnspruch "Mors certa, hora incerta", der sich sinngemäß schon im Matthäus-Evangelium (25,13) findet.

¹⁹ Heidegger: Sein und Zeit, 265.

²⁰ A.a.O., 250.

bzw. für jüngere Altersklassen ebenso signifikant abgenommen.²¹ Sterbeprozesse werden frühzeitig, oft weit vor ihrer eigenleiblichen Wahrnehmung mit medizinischen Nachweismethoden erkannt, die jeweils noch zu erwartende Lebensdauer wird zum Gegenstand von zunehmend präziseren Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Generell greifen medizinische Informationen über letale körperliche Veränderungen tief in lebensweltliche Verständigungs- und Orientierungsleistungen ein. Der Tod ist zwar nach wie vor immer möglich, aber die Wahrscheinlichkeit seines plötzlichen Eintretens nimmt in der Moderne erkennbar ab. Damit hat der Tod seine vielleicht in vormodernen Zeiten bestehende enge Beziehung zur Angst verloren.

Die Ambivalenz von Bewusstsein und Verdrängung des Todes hält Heidegger für ein Kennzeichen der "verfallenden Alltäglichkeit", die das lebensweltliche Miteinandersein bezeichnet, sofern es „durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird“.²² "Die verfallende Alltäglichkeit des Daseins", so schreibt Heidegger an einer anderen Stelle von „Sein und Zeit“, „kennt die Gewißheit des Todes und weicht dem Gewißsein doch aus.“²³ Er fasst das Ausweichen als ein Hinausschieben der Relevanz des Todes auf einen späteren unbestimmten Zeitpunkt und damit als eine Variante der Bestreitung des jederzeit möglichen Eintretens des Todes. Dass dieser Verdrängung eine allgemeine strukturelle Bedeutung eigen ist, die gegen Heidegger als Kontingenzreduktion bezeichnet werden kann, muss Heidegger selbst einräumen, wenn er die verfallende Alltäglichkeit als "eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst" auffasst.²⁴

²¹ Vgl. Arthur Erwin Imhof: *Ars moriendi: die Kunst des Sterbens einst und heute*. Wien 1991, 9 ff.

²² Heidegger: *Sein und Zeit*, 179 und 175.

²³ A.a.O., 258.

²⁴ A.a.O., 176 und 371.

Mit der Anerkennung der Ambivalenz von Bewusstsein und Verdrängung des Todes relativiert sich die lebensweltliche Wirksamkeit der gleichsam objektiv bestehenden Jemeinigkeit und der subjektiven Gewissheit des Todes. Die dominierende Verdrängungstendenz lässt nicht nur das Bewusstsein der Jemeinigkeit, sondern auch das der Unhintergebarkeit des Todes in den Hintergrund treten. Man bezieht den kommenden eigenen Tod nur widerstrebend auf sich und ist in reiferen Lebensjahren immer aufs Neue fassungslos, wenn er altersbedingt einem selbst näher rückt.

Gegen *andere Bestimmungen von Heideggers Todeskonzeption*, die hier nicht annähernd vollständig dargestellt wird, ist einzuwenden, dass ihnen nicht die behauptete Relevanz zukommt oder ihre Charakterisierung allenfalls teilweise zutreffend ist. Heidegger versteht seine Konzeption als Kritik an der vorherrschenden Verdrängung des Todes in der verfallenden Alltäglichkeit. Doch das Gewicht, das er dem Bewusstsein des Todes verleihen will, läuft auf eine *philosophische Lebensform* hinaus, die mit dem unprofessionellen und unreflektierten Charakter der Lebenswelt kaum vereinbar ist.

Unzutreffend ist die Konsequenz, die er aus dem *Gegensatz von nichtmenschlichem Verenden und dem Sterben des Menschen* zieht. Menschliches Sterben hat nach Heidegger nichts mit dem Verenden der Tiere gemein.²⁵ Es ist aber gerade das Verenden, mit dem der Mensch im Sterben konfrontiert ist.²⁶ Die Herausforderung des Todes besteht lebensweltlich auch darin, sein Leben in organischer Hinsicht wie ein Tier beenden zu

²⁵ Vgl. a.a.O., 240 f. und 247. Heidegger deutet den Begriff des Sterbens um, indem er ihn auf das ganze menschliche Leben bezieht (vgl. ebd.).

²⁶ Zu Recht stellt Walter Schulz fest: "Es ist [...] sicher nicht zu leugnen, daß der Mensch im Gegensatz zum Tier an seinen Tod vorausdenken kann. Aber das ändert ja nichts daran, daß auch der Tod des Menschen als Ableben und Verenden ein objektiver Vorgang in der Zeit ist. Die Härte des Todes zeigt sich erst [...] von der Objektivität der Weltzeit her." (Walter Schulz: *Wandlungen der Einstellung zum Tode*, in: Schwartländer (Hg.): *Der Mensch und sein Tod*. Göttingen 1976, 102).

müssen. Der kommende Tod konfrontiert den Menschen in unhintergehbare Weise mit seiner Natürlichkeit.

Heidegger bestreitet oder ignoriert die Bedeutung zweier weiterer lebensweltlicher Erfahrungsgegenstände, die ebenfalls mit den Naturbedingungen des Todes zusammenhängen und potentiell Grundlagen für *eigenständige Todesvorstellungen* darstellen: Der Tod der Anderen und das Altern.²⁷ Das Sterben und der Tod der Anderen bieten eine Außenansicht auf das Ende des Lebens, in der die Ähnlichkeit zum Sterben und Tod der nichtmenschlichen Lebewesen hervortreten vermag. Der Prozess des Alterns ist ein Naturprozess, der mit Gewissheit zum Tod hinführt. Wir erleben am eigenen Leib, wie die Natur uns zu unserem absoluten Ende hintreibt.

Eigenständigkeit lebensweltlicher Todesvorstellungen

Edmund Husserls Reflexionen zum lebensweltlichen "Grenzproblem" des Todes finden sich erst in Nachlassmanuskripten, die größtenteils in diesem Jahrhundert veröffentlicht wurden.²⁸ Sie stellen eine noch viel zu wenig beachtete Analyse der Quellen und Grenzen lebensweltlicher Todesvorstellungen dar. Die Eigenständigkeit dieser Vorstellungen sucht Husserl nicht wie Heidegger durch eine

²⁷ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 47.

²⁸ Edmund Husserl: *Die Apodiktizität der Wiedererinnerung*, in: Ders.: *Analysen zur passiven Synthesis*. Fleischer (Hg.). Husserliana Bd. 11, Den Haag 1966, 365-383; Edmund Husserl: *Die Anthropologische Welt*, in: Ders.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Smid (Hg.). Husserliana Bd. 29 Dordrecht 1993; Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution und* Edmund Husserl: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, in: Ders.: *Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Sowa und Vongehr (Hg.). Husserliana Bd. 42, Dordrecht 2014, 321-338. Zur Todesthematik in den Nachlassmanuskripten vgl. James Dodd: *Death and Time in Husserl's C-Manuscripts*, in: Lohmar und Yamaguchi (Ed.): *On time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Dordrecht 2010, 51-70, und Saulius Geniusas: *On birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time*, in: Lohmar und Yamaguchi (Ed.): *On time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Dordrecht 2010, 71-89.

kategoriale Entgegensetzung von Lebenswelt und Wissenschaft zu sichern, sondern durch eine methodische *Ausklammerung des Glaubens an die wissenschaftliche Erkenntnis*. Hierdurch gelangt er zu einer Betrachtung der Lebenswelt, die so verfasst ist, als ob in ihr die "Wissenschaften noch nicht da wären".²⁹ Ob dieses Verfahren unter den Bedingungen einer zunehmenden Verwissenschaftlichung der Lebenswelt zulässig ist, wird an den Argumenten der Analyse selbst zu überprüfen sein. Durch die Abstraktion von den Wissenschaften wird die *Wahrnehmung* als empirisches Fundament der Analyse freigelegt.

Husserl teilt mit Heidegger die Überzeugung, dass mit dem eigenen Tod in der Lebenswelt ein Ereignis gegeben ist, das durch seinen *Bezug auf das je eigene Leben* ausgezeichnet ist: Mein Tod ist "Weltvernichtung" durch Abwandlung meiner lebendigen Gegenwart"³⁰. Er bestreitet auch nicht die *Unvermeidlichkeit* des kommenden Todes, wenngleich aus der Perspektive der Reduktion auf subjektive Wahrnehmungsleistungen dieser Tatsache nicht wie bei Heidegger ausgezeichnete Gewissheit zukommt, sondern vielmehr bloße Notwendigkeit.³¹ Schließlich bestätigt Husserls Analyse auch die *Ambivalenz von Verdrängung und Bewusstheit des Todes*. Sie wird zwar nicht explizit thematisch, findet sich jedoch sich als Strukturelement, nach der sich seine verstreuten Bemerkungen, wie im Folgenden geschehen, gliedern lassen.

Der *Thematik der Verdrängung* können Husserls Argumente zur Problematik der Denkbarkeit des eigenen Todes zugeordnet werden. Sie beinhalten zum einen die zeitliche Verfasstheit

²⁹ Husserl: Die Anthropologische Welt, 219, vgl. auch 138 ff. und 150, sowie Gregor Schiemann: Natur, Technik, Geist: Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung. Berlin 2005, 94 ff.

³⁰ Husserl: Grenzprobleme der Phänomenologie, 20.

³¹ "Es kommt die Nacht, da niemand mehr hoffen, wirken, sich am Erfolg erfreuen, genießen kann" (a.a.O., 402 f.). "Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig" (Husserl: Die Anthropologische Welt, 338).

der Lebenswelt, in welcher der eigene Tod keinen Ort hat, und zum anderen ihre natürliche Grundlage, die den Tod überhaupt umfasst. Die *zeitliche Verfasstheit* der Lebenswelt untersucht Husserl aus der Perspektive des transzendentalen Subjektes. "Transzendental" bezeichnet in diesem Zusammenhang die für die lebensweltliche Erfahrung konstitutive Gegebenheit eines Wahrnehmungsgegenstandes.³² Gemäß den von Husserl angenommenen transzendentalen Fundamenten der – seiner Auffassung nach allenfalls schwach historisch veränderlichen – Lebenswelt ist menschliches Leben essentiell auf die in die Zukunft gerichtete Gegenwart fokussiert.³³ Eine Gegenwart ohne Zukunft sei deshalb strenggenommen undenkbar: "Es ist evident, dass das konkrete Aufhören, natürliche Aufhören der lebendig strömenden Gegenwart, nicht als eine Tatsache, nicht als ein Seiendes, als ein Erfahrbares denkbar ist".³⁴ Reichweite und Gewicht dieses Argumentes lassen sich daran ermessen, dass es jede mutmaßlich bevorstehende Unterbrechung der Aufmerksamkeit einbezieht. Neben dem Tod ist der Schlaf ein paradigmatischer Inaktivitätszustand. Der zeitliche Horizont der Untersuchung zieht sich bei Husserl auf die der unmittelbaren Erfahrung nächstliegenden Ereignisse zusammen: Wie der Schlaf in seinem täglichen Vorkommen, so gehört der Tod nicht so sehr in seiner abstrakten Möglichkeit, als vielmehr in seiner konkreten Präsenz, beispielsweise bei einem drohenden oder schon eingetretenen Sterbeprozess, zum bevorzugten Untersuchungsinteresse Husserls.³⁵ Im Gegenwärtigen ist aber der Tod nur ausnahmsweise thematisch. Die Fokussierung auf

³² Vgl. Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, 420 ff.

³³ Zu Husserls schwach veränderlichen Lebensweltbegriff vgl. Schiemann: Natur, Technik, Geist, 95.

³⁴ Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, 96, vgl. auch Husserl: Die Apodiktizität der Wiedererinnerung, 377.

³⁵ Vgl. Husserl: Grenzprobleme der Phänomenologie, 22, 79 f., 98 u.ö. und Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, 103, 157 u.ö. Zur Relevanz des konkret bevorstehenden Todes vgl. Ernst Tugendhat: Unsere Angst vor dem Tod, in: Graf et al. (Hg.): Der Tod im Leben: ein Symposium. München 2004.

Gegenwärtiges stellt deshalb eine hinreichende Bedingung der lebensweltlichen Verdrängungstendenz dar.

Wenngleich der eigene Tod für das transzendente Subjekt nicht denkbar ist, so ist er nach Husserl doch "ein Ereignis in der Welt des Menschen"³⁶. Aber "alles in der Welt, die unser aller Welt ist, ist zuunterst Natur, physische Körperlichkeit"³⁷. In seiner *Naturhaftigkeit* seien der Tod und die mit ihm verbundenen Vorgänge durch Zufälligkeit, Irrationalität und Sinnlosigkeit gekennzeichnet und einer vernünftigen Lebensgestaltung (um die es Heidegger im Kontext seiner ontologischen Todeskonzeption vor allem zu tun ist) entgegengesetzt.³⁸ Das zum Tod hinführende eigene Altern wie auch das krankheitsbedingte Sterben beschreibt Husserl als sukzessive Abnahme der leiblichen Vermögen und als fortschreitenden Verfall des Körpers, die erst dann lebenspraktisch bedeutsam werden, wenn sie unabweisbare Realität erhalten.³⁹ Insofern diese Charakterisierung unterstellt, dass sich Sterben und Tod der Verfügungsgewalt des Menschen entziehen, lässt sie wie Heideggers Todeskonzeption die lebensweltlich wirksame Verminderung von natürlicher Kontingenz unberücksichtigt. Auch wenn die Wahrscheinlichkeit für einen plötzlichen Tod in der Moderne sinkt, bleiben lebensweltlich unverkennbar natürliche Merkmale des Sterbens und des Todes bestehen. Die Lebenswelt vermag, wenn sie mit dem Tod konfrontiert ist, wie es Heidegger einfordert, von seiner Naturhaftigkeit abzusehen. Es steht ihr aber auch frei, die eigentliche Bestimmung des Todes, wie es Husserl nahelegt, in seine Naturhaftigkeit zu legen.

Als problematisch mag ferner Husserls Ansicht erscheinen, die Naturbestimmtheit des Todes sei Quelle von Irrationalität. Die

³⁶ Husserl: Grenzprobleme der Phänomenologie, 78.

³⁷ A.a.O., 79.

³⁸ Vgl. a.a.O., 98, 195, 408 ff. und 433.

³⁹ Vgl. a.a.O., 11 f., 17 und Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, 155 ff.

Todesursachen sind nicht nur Gegenstand der wissenschaftlich-technischen Rationalität, sondern bleiben auch lebensweltlich erkennbar. Der Tod findet eine eigenständige lebensweltliche Erklärung, wenn er als vorhersehbares Ende einer altersbedingten Körperschwäche oder als Ausfallen von lebenswichtigen Körperfunktionen, d.h. als Naturphänomen aufgefasst wird. Solche Verständnisweisen des Todes reichen bis auf die Antike zurück.⁴⁰

Kann der Tod, der von den transzendentalen Voraussetzungen her undenkbar ist, dennoch in der Lebenswelt vorstellbar sein? Anders formuliert: Kann der Tod gegen die Kräfte, die der Verdrängung zuarbeiten, zu *Bewusstsein* kommen und gedanklich gefasst werden? Zu dieser Problematik kommt hinzu, dass der eigene Tod als weltliches Ereignis nicht erfahrbar ist. Husserls Lösungsansatz, mit dem er Quellen lebensweltlicher Todesvorstellungen, die unabhängig von den Wissenschaften sind, freizulegen versucht, besteht darin, ausgehend von wahrnehmbaren Erfahrungen auf Eigenschaften des nicht erfahrbaren Ereignisses zu schließen. Er bedient sich dabei teils einer Methode, die Entwicklungstendenzen von Phänomenen gedanklich fortschreibt ("Limeserwägungen"⁴¹), teils der Analogiebildung zwischen Eigenschaften von verwandten Phänomenen und den mutmaßlichen Eigenschaften des Todes. Bei den untersuchten Phänomenen handelt es sich um lebensweltliche Erscheinungen, die traditionell mit dem Tod in Verbindung gebracht werden: Das auf den Tod hinführende eigene Altern, den mit dem Tod partiell verwandten Schlaf und den Tod der Anderen. Husserls Diskussion dieser Themen nimmt bekannte Argumente auf.

Das auf den Tod hinführende eigene *Altern* fasst er als unaufhaltsame Entkräftung, "als deren Ende vorgezeichnet wäre:

⁴⁰ Simone de Beauvoir: *Das Alter: Essay (La vieillesse)*, Übers. v. Anjuta Aigner-Dünnwald, Ruth Henry. Zürich 1977, 17.

⁴¹ Husserl: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, 9. An anderer Stelle spricht er von "Limes-Analyse" (Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution*, 171).

nichts mehr sehen, hören usw., also auch nichts mehr weltlich können; schließlich nichts mehr in Erinnerung haben als Weltvergangenheit und somit auch als Weltzukunft"⁴². Der behaupteten Naturhaftigkeit des Todes gemäß geht diese Charakterisierung vom Nachlassen der körperlichen Leistungsfähigkeit aus. Sie ist dementsprechend bei Husserl überwiegend durch Negationen gekennzeichnet, die sich einem rationalen Verständnis entziehen. Seine bloß verneinende Beschreibung des eigenen Alterns blendet spezifische Vermögen der durch Altern gekennzeichneten Lebensphase aus, wie sie sich etwa in altersgemäßen Lebensstilen, Kompetenzen oder Aktivitäten niederschlagen.⁴³ Dass auch Husserls Darstellung des eigenen Alterns nicht ganz merkmalslos bleibt, verdankt sich den von ihm eingesetzten *Analogien*. Indem er das altersbedingte Nachlassen der eigenen Leistungsfähigkeit mit *krankheitsbedingten Zuständen* vergleicht, eröffnet er sich die, jedoch von ihm kaum genutzte Möglichkeit, Prädikate von pathologischen Verhältnissen auf das Altern anzuwenden. Aus der Perspektive eines biologisch induzierten Abbaus der Kräfte liegt ferner die Analogie zur *Müdigkeit* vor dem Einschlafen nahe. "In der Müdigkeit ist alles Tun [...] mühsam, unlustig. [...] Die affektive Kraft lässt nach. Schließlich reagiert das Ich nicht mehr. [...] Jedes Interesse erlahmt und stirbt ab."⁴⁴

Der Analogie von eigenem Altern und Müdigkeit folgt die von eigenem Tod und *Schlaf*.⁴⁵ Der Übergang von Wachheit zum

⁴² Husserl: Grenzprobleme der Phänomenologie, 157. Bereits Seneca fasste das Alter (mit Berufung auf Vergil) als "unheilbare Krankheit" auf, die zum Tod führt (Lucius Annaeus Seneca: Briefe an Lucilius, hg. v. Marion Giebel und übers. v. Heinz Gunermann, Franz Loretto, Rainer Rauthe. Stuttgart 2014, 555).

⁴³ Altersgemäße Lebensstile, Kompetenzen und Aktivitäten sind Elemente des Begriffs des "Successful Aging", vgl. Dieter Ferring: Von ‚Disengagement‘ zu ‚Successful Ageing‘: Modellvorstellungen über das (gute) Altern., in: Ferring et al. (Hg.): Soziokulturelle Konstruktion des Alters: transdisziplinäre Perspektiven. Würzburg 2008.

⁴⁴ Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, 98.

⁴⁵ Die Analogie von Tod und Schlaf gehört seit der griechischen Antike zum festen Bestand der abendländischen Kultur.

Schlafen lässt sich nur partiell wahrnehmen,⁴⁶ so dass ein nicht erfahrbarer Rest bleibt, der als solcher eine erste Merkmalsähnlichkeit zum Tod aufweist. Weitergehend sei der Tod "ein traumloser Schlaf ohne ein mögliches Erwachen"⁴⁷. Wie die Welt im Fall eines individuellen Todes ohne das gestorbene Subjekt fortexistiere, bestehe sie auch während des Schlafes ohne willentliche Teilnahme des Schlafenden. Die in der Wachheit erfahrene "lebendig strömende[...] Gegenwart"⁴⁸ höre im Schlafen wie im Tode auf.⁴⁹

Die Grenzen der letztgenannten Analogie werden in der Erfahrung des *Todes der Anderen* evident. Der Todesschlaf kennt keine Atmung, ist von Erkaltung und zeitweiser Erstarrung des Körpers begleitet, führt zu Hautverfärbungen und hat kein dem Erwachen vergleichbares Ende. Der Tod, das weiß auch Husserl, "ist kein Schlaf"⁵⁰. In der Moderne kommt der Schlafanalogie allenfalls eine untergeordnete Relevanz als Quelle lebensweltlicher Vorstellungen vom Tod zu.⁵¹ Hierin reflektiert sich der Verlust des Einflusses religiöser Überzeugungen, nach denen ein Erwachen vom Tod in einer jenseitigen Wirklichkeit zu erwarten steht.

Die Erfahrung des Todes der Anderen eignet sich nicht nur, um die mundanen Grenzen der Schlafanalogie zu demonstrieren. Sie bildet, wie Husserl an wenigen, leider kaum ausgeführten

⁴⁶ Treffend schreibt Christa Wolf: „Dass man die Sekunden vor dem Einschlafen nicht wirklich erleben kann – sonst schliefte man nicht ein –, werde ich immer bedauern“ (Christa Wolf: Dienstag, der 27. September, in: Dies.: Der geteilte Himmel: Erzählung, 3. Aufl. Frankfurt am Main 2014, 272).

⁴⁷ Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, 157.

⁴⁸ A.a.O., 96.

⁴⁹ A.a.O., 423 f. und Husserl: Die Anthropologische Welt, 335.

⁵⁰ Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, 103.

⁵¹ Ein Indiz für die gegenwärtige Irrelevanz der Analogie ist ihr fehlendes Vorkommen in Héctor Wittwer et al. (Hg.): Sterben und Tod: Geschichte, Theorie, Ethik: ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2010. Ariès verortet das Ende ihrer Wirksamkeit bereits am Ende des Mittelalters (vgl. Ariès: Geschichte des Todes, 502), Alfred Schütz und Thomas Luckmann ordnen die Analogie der religiösen Vorstellung zu, "daß hinter der Grenze des Todes eine andere Wirklichkeit wartet" (Alfred Schütz, Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, Bd. 2. Frankfurt am Main 1990, 173).

Stellen zu Recht bemerkt, vielmehr eine prioritäre Quelle der lebensweltlichen Vorstellungen vom Tod: "Der Tod der Anderen ist der früher konstituierte Tod."⁵² In der Moderne nimmt die Erfahrung des Todes der Anderen eine spezifische Form an, die auf die mittelalterliche Individualisierung und neuzeitliche Subjektivierung der Todesvorstellungen zurückgeht. Die Fürsorge um geliebte Sterbende und die Trauer um deren Ableben erfährt eine kulturprägende Aufwertung,⁵³ die der Anerkennung des Todes in der Lebenswelt einen begrenzten, wenn auch durch die Verdrängung des Todes gefährdeten Ort verschaffen. In dem Maß, wie die lebensweltliche Hinwendung zu den Sterbenden durch ihre institutionelle Versorgung ersetzt wird, droht die Wahrnehmung als Quelle lebensweltlicher Vorstellungen vom Tod zu versiegen.

Schluss

Ich fasse abschließend die Ergebnisse zusammen, nehme eine Auswertung vor und schlage eine Erweiterung der untersuchten phänomenologischen Todesbegriffe vor.

In kritischer Auseinandersetzung mit den Todesbegriffen von Heidegger und Husserl lassen sich Merkmale von Todesvorstellungen angeben, die für die modernen Lebenswelten kennzeichnend sind, aber zugleich an traditionellen, weit in die Geschichte zurückreichenden Auffassungen anknüpfen. Vor dem Hintergrund der historisch bestimmenden Ambivalenz von Verdrängung und Bewusstsein des Todes lassen sie sich in *drei Gruppen* gliedern:

⁵² Husserl: Grenzprobleme der Phänomenologie, 3 und entsprechend Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, 425 ff. Zur Bedeutung, die Husserl der intersubjektiven Erfahrung für das Bewusstsein der Endlichkeit zumisst vgl. Geniusas: On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time, 79 ff.

⁵³ Vgl. Ariès: Geschichte des Todes, 10. Kapitel.

1. Nicht eindeutig im Schema von Verdrängung und Bewusstsein des Todes einzuordnen ist die Vorstellung von der *Naturhaftigkeit* des Todes. Als Teil von Rationalisierungsprozessen dient die Naturauffassung vom Tod sowohl der Verdrängung als auch der Förderung des Todesbewusstseins. Heute kann die Naturgegebenheit des Todes einerseits als Argument dienen, ihn als Gegenstand der Medizin aufzufassen und der Lebenswelt zu entziehen. Andererseits vermögen Erklärungen, die auf natürliche Prozesse Bezug nehmen, die diskursive Kommunikation über den Tod und damit die Bildung eines lebensweltlichen Todesbewusstseins zu unterstützen.

2. Zwei Bedingungen der lebensweltlichen *Todesverdrängung* können genannt werden. Nach Husserl ist der zeitliche Modus der Lebenswelt wesentlich die "lebendig strömende[...] *Gegenwart*".⁵⁴ Sie lässt ein Aufhören dieser in die Zukunft gerichteten Präsenz aus transzendentaler Perspektive undenkbar erscheinen; das gegenwartszentrierte Leben wähnt sich unsterblich. In seinem Bannkreis kommt der Tod allenfalls als abstrakte Möglichkeit eines unendlich fernen Eintretens vor, nicht aber in seiner konkreten Präsenz, wie sie sich etwa beim Sterben von anderen Menschen einstellt. Die Fokussierung der Lebenswelt auf die Gegenwart ist von der Phänomenologie oft festgestellt worden.⁵⁵ Vermutlich geht aus ihr die Verdrängungstendenz des Todesbewusstseins mit Notwendigkeit hervor. Als weitere Bedingung der lebensweltlichen Todesverdrängung sind die Auswirkungen der modernen *Kontingenzreduktion* anzuführen, mit der sich die Wahrscheinlichkeit eines unvorhersehbaren Todes vermindert und die Todeszeitpunkte in höhere Lebensalter verschoben werden.

⁵⁴ Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, 96 [Hervorhebung von mir], vgl. auch Husserl: Die Apodiktizität der Wiedererinnerung, 377.

⁵⁵ Heidegger charakterisiert die „vulgäre Zeitvorstellung“ als „jetzt-Zeit“ (Martin Heidegger: Sein und Zeit, 420 ff.), Schütz und Luckmann beschränken die aktuelle Reichweite der lebensweltlichen Erfahrung ganz auf die Gegenwart (Schütz, Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1, 73 ff.).

3. Als Kennzeichen des *Todesbewusstseins* können die von Heidegger beschriebene *existenzielle Dimension* des Todes, d.h. sein nicht durch wissenschaftliche Erkenntnis einholbarer Bezug auf das je eigene Leben ("Jemeinigkeit") und die besondere Relevanz der *Gewissheit* des Todes gelten.⁵⁶ Als Quellen des Todesbewusstseins fasse ich die von Husserl thematisierten Phänomene des Alterns und der Erfahrung des Todes der Anderen auf. *Das Altern* weist zwar auch eigene Lebensqualitäten auf, führt aber auf den Tod als Grenze eines körperlichen Veränderungsprozesses hin. Das kommende Ende des eigenen Lebens stellt sich als dessen vollständige Negation dar, da ohne den Körper nichts sein wird. Das Altern – sei es das eigene oder das der Anderen – macht dem Subjekt seine bevorstehende Vernichtung präsent. Obgleich *der Tod der Anderen* – worauf Heidegger hinweist – die Differenz zum eigenen Fortleben hervortreten lässt, gewährt er eine gegenwärtige Außenperspektive auf einen Zustand, der dem eigenen zukünftigen Ende gleich ist. Allerdings wird die Erfahrung des Todes der Anderen durch die Auslagerung von Sterbeprozessen und Todesereignissen in nichtlebensweltliche medizinische Einrichtungen sukzessive verhindert. Teils bieten Hospizbewegungen, teils die Unterstützung der häuslichen Pflege Gegenteilstendenzen, die die Potenz haben, das Todesbewusstsein in der Lebenswelt wieder zu stärken.

Mit der Erfahrung des eigenen Alterns sowie des Alterns und des Todes Anderer sind die Quellen lebensweltlicher Todesvorstellungen nicht erschöpft, sondern nur exemplarisch dargestellt. Als Beispiele weiterer, *hier nicht erörterter Quellen* seien die von Jean-Paul Sartre diskutierte Einbeziehung der Perspektive der meinen Tod überlebenden

⁵⁶ In Schiemann: Quellen und Grenzen diskutiere ich diese beiden Kennzeichen als Elemente der Todesverdrängung, insofern sie „im Vollzug der lebensweltlichen Praxis allermeist nicht präsent“ sind (S. 433). Unabhängig von ihrer faktischen Irrelevanz handelt es sich aber um Formen des Todesbewusstseins.

Anderen oder die vielfach erörterte Analogie von Geburt und Tod genannt.⁵⁷

Die phänomenologischen Todesbegriffe müssen nicht auf metaphysische Dimensionen *im engen Sinn* zurückgreifen. Die lebensweltliche Erfahrung weist eigenständige Anknüpfungspunkte zur begrifflichen Charakterisierung des Todes auf. Aber in der Beschränkung auf lebensweltliche Erfahrung ist der Tod nur bedingt thematisierbar. Der kommende Tod tritt in der auf die Gegenwart fixierten Lebenswelt nur randständig auf. Zudem ist das Sterbe- und Todesgeschehen durch die moderne Medizintechnik und Gesundheitsorganisation weitgehend der lebensweltlichen Wahrnehmung entzogen.

Unter den Bedingungen einer allgemein zunehmenden Verwissenschaftlichung wird es zudem problematisch, die lebensweltliche Erfahrung von der wissenschaftlichen abzugrenzen, wie es Heidegger und Husserl versuchen. Um die Endlichkeit der Existenz als Wesensbestimmung des menschlichen Seins, d.h. metaphysisch *im weiteren Sinn*, aufzufassen, kann nicht nur auf die lebensweltliche Erfahrung zurückgegriffen werden. Wissenschaftliche Erkenntnis und lebensweltliche Erfahrung laufen in der von Husserl als Grundbestimmung gefassten *Naturhaftigkeit des Todes* zusammen. Die von Heidegger thematisierte Differenz von nichtmenschlichem und menschlichem Tod verweist nicht nur auf den natürlichen Ursprung des Todes, sondern auch auf die damit konfrontierte *Kulturbestimmtheit des Menschen*.

Der Tod ist – metaphorisch gesprochen und metaphysisch im weiteren Sinn verstanden – eine Erfindung der Natur, die Erfindungen der Kultur zuwiderläuft. Die Begrenzung des Lebensalters von Organismen ist in der Natur weit, wenn auch

⁵⁷ Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg 1989, 680 f. Zur Analogie von Geburt und Tod vgl. Husserl: Grenzprobleme der Phänomenologie, Nr. 1 und 4, sowie Husserl: Späte Texte über Zeitkonstitution, Nr. 43a, 94 und 96.

in sehr unterschiedlicher Ausprägung verbreitet. Noch liegt kein allgemein anerkannter wissenschaftlicher Ansatz zur Erklärung der Mechanismen, die zur Alterung und bei den meisten Organismen zum Tod führen, vor.⁵⁸ Der Mensch scheint zu den Tieren zu gehören, bei denen die nach der Aufzucht der Kinder oder Kindeskinde wirksame letale Altersschwäche eine natürliche Grundlage hat.⁵⁹ Diese Lebensbegrenzung passt zu einem Evolutionsprozess, in dem sich Mutation und sexuelle Rekombination als effektivste Mittel zur Schaffung von Innovationen des Lebens bewährt haben. Kulturelle Innovationen gehen hingegen auf Erfahrungsaustausch und kognitive Leistungen zurück und werden symbolisch vermittelt tradiert. Dem steht der natürliche Tod in vielfacher Weise entgegen. Er schneidet den Erfahrungsaustausch ab, zerstört erworbene kognitive Fähigkeiten und schränkt die Tradierung von Innovationen auf mündliche und die Erstellung schriftlicher Mitteilungen innerhalb der kurzen Lebenszeit ein. Das Wissen um den Tod verbindet sich nicht zuletzt deshalb in einigen Kulturen mit dem Streben nach einer Fortdauer der Existenz über den natürlichen Tod hinaus. Dem Tod wird in diesem Zusammenhang Auflehnung und Hass entgegengebracht. In anderen Kulturen verbindet sich die Erkenntnis der Naturbestimmtheit des Todes mit der Aufwertung der Naturhaftigkeit des Menschen.⁶⁰ Diese Stimmungen und Wertungen müssen in den phänomenologischen Todesbegriff eingehen, wenn er der

⁵⁸ Kimberly A Hughes, Rose M Reynolds: Evolutionary and mechanistic theories of aging, in: Annual review of entomology, No. 50, 2005, 421-445.

⁵⁹ Paul B. Baltes, Margret M. Baltes: Gerontologie: Begriff, Herausforderung und Brennpunkte, in: Baltes, Mittelstraß Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung. Berlin 1992, 17 ff., und Dietrich O. Schachtschabel: Humanbiologie des Alterns, in: Kruse, Martin (Hg.): Enzyklopädie der Gerontologie: Alternsprozesse in multidisziplinärer Sicht. Bern 2004, 180.

⁶⁰ Jan Assmann: Tod und Kultur, in: Jacobi et al. (Hg.): *Die Wahrheit der Begegnung: anthropologische Perspektiven der Neurologie: Festschrift für Dieter Janz*. Würzburg 2001, 411 ff., unterscheidet idealtypisch zwischen Kulturen der geistig orientierten Todesauflehnung, die nach einer den Tod überdauernden Existenz streben, und Kulturen der naturverbundenen Todeshinnahme, die dem Menschen keine Sonderstellung unter den Lebewesen einräumen.

lebensweltlichen Erfahrung und wissenschaftlichen Erkenntnis
des Todes gerecht werden soll.