

Der Tod



# Der Tod

Philosophische Texte von der Antike  
bis zur Gegenwart

Herausgegeben von Héctor Wittwer

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19177  
2014 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,  
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen  
Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman  
Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,  
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen  
Printed in Germany 2017  
RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und  
RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken  
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart  
ISBN 978-3-15-019177-4  
[www.reclam.de](http://www.reclam.de)

# Inhalt

Einführung 7

PLATON

*Phaidon* 33

*Einleitung: Die Unvergänglichkeit der Seele* 31

EPIKUR

*Brief an Menoikeus, Lehrsätze, Weisungen* 58

*Einleitung: Der Tod betrifft uns nicht* 56

LUKREZ

*Von der Natur* 64

*Einleitung: Die Sinnlosigkeit der Todesfurcht* 62

SENECA

*An Lucilius. Briefe über Ethik* 76

*Einleitung: Denke stets an den Tod, um ihn nie zu fürchten!* 74

MICHEL DE MONTAIGNE

*Philosophieren heißt sterben lernen* 97

*Einleitung: Gewöhne Dich an den Tod!* 95

DAVID HUME

*Über die Unsterblichkeit der Seele* 111

*Einleitung: Argumente gegen die Unsterblichkeit* 109

ARTHUR SCHOPENHAUER

*Über unser Verhältnis zum Tode* 124

*Einleitung: Dem Willen ist das Leben gewiss* 122

LUDWIG FEUERBACH

*Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* 140

*Einleitung: Kritik des Unsterblichkeitsglaubens* 138

FRIEDRICH NIETZSCHE

*Von den Predigern des Todes / Vom freien Tode* 156

*Einleitung: Stirb zur rechten Zeit!* 154

MAX SCHELER

*Tod und Fortleben* 164

*Einleitung: Das Fortleben* 162

KARL JASPERS

*Existenzerhellung* 184

*Einleitung: Der Tod als Grenzsituation* 182

PAUL LUDWIG LANDSBERG

*Die Erfahrung des Todes* 200

*Einleitung: Der Tod des Nächsten als Symbol der eigenen  
Sterblichkeit* 198

JEAN-PAUL SARTRE

*Mein Tod* 218

*Einleitung: Die Absurdität des Todes* 216

THOMAS NAGEL

*Der Tod* 242

*Einleitung: Der Tod als Beraubung der Güter des Lebens* 240

BERNARD WILLIAMS

*Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile  
der Unsterblichkeit* 261

*Einleitung: Von den Vorteilen der Sterblichkeit* 259

ERNST TUGENDHAT

*Gedanken über den Tod* 296

*Einleitung: Der Tod und die Gefahr, falsch gelebt zu  
haben* 294

Weiterführende Literatur 311

# Einführung

## 1. Worum geht es in der Philosophie des Todes?

Unter den vielen Untersuchungsgegenständen, mit denen sich die Philosophie befasst, nehmen Tod und Sterblichkeit aufgrund ihrer existentiellen Bedeutsamkeit eine Sonderstellung ein. Die Furcht vor dem Ende des Lebens und die Ungewissheit darüber, was nach dem Tod kommen würde, haben die Menschen seit jeher beunruhigt, bedrückt oder sogar gequält. Die zahlreichen Jenseitsvorstellungen, die sich in Mythen und Religionen finden, stellen je nach Kultur verschiedene Reaktionen auf die grundlegende Angst des Menschen vor dem Tod dar. Gleichzeitig handelt es sich bei ihnen um Versuche, den Tod als etwas Sinnvolles zu begreifen.<sup>1</sup> Auch die Philosophie hat sich seit ihren Anfängen mit dem Tod und der Sterblichkeit des Menschen beschäftigt. Zwar wurde das philosophische Nachdenken über den Tod in den verschiedenen Epochen von unterschiedlichen theoretischen und praktischen Interessen geleitet, dennoch lässt sich eine bestimmte Menge von Fragen ausmachen, die zu allen Zeiten zum festen Bestand der philosophischen Thanatologie<sup>2</sup> zählten. Im Rahmen dieser Einleitung kann kein historischer Abriss der Philosophie des Todes gegeben,<sup>3</sup> sondern es soll dargelegt werden,

1 Vgl. den informativen Überblick in C. von Barloewen (Hrsg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, München 1996, sowie H.-P. Hasenfratz, *Der Tod in der Welt der Religionen*, Darmstadt 2009.

2 Der Begriff »Thanatologie« ist von den griechischen Wörtern *thánatos* (»Tod«) und *lógos* (u. a. »Sprache« oder »Lehre«) abgeleitet und bedeutet »Lehre vom Tode«.

3 Vgl. dazu auch die kurzgefasste Übersicht in A. Hügli, »Tod«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.10, Basel 1998, Sp. 1227–

mit welchen Problemen sich die philosophische Thanatologie beschäftigt und wie diese Probleme miteinander zusammenhängen.<sup>4</sup>

Im Mittelpunkt der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod stehen vier Fragen, die aufeinander aufbauen, weil die Beantwortung der einen jeweils Voraussetzung für die Beantwortung der nächstfolgenden ist: (i) Was ist der Tod? (ii) Ist der Tod ein Gut oder ein Übel oder keines von beiden? (iii) Ist es vernünftig, den eigenen Tod zu fürchten? (iv) Wie soll ich mich vernünftigerweise zu meinem eigenen bevorstehenden Tod verhalten? – Im folgenden sollen diese vier Fragen genauer erläutert werden.

(i) *Was ist der Tod?* Ausgangspunkt aller Versuche, den Begriff des Todes zu definieren oder zumindest näher zu erläutern, ist das vor-wissenschaftliche und vor-philosophische Verständnis des Wortes »Tod« und seiner Äquivalente in anderen Sprachen. Dieser in der Alltagssprache gebräuchliche Begriff des Todes bildet das Explanandum, das zu Erklärende in der philosophischen Analyse des Begriffs »Tod«. Ungeachtet der zahlreichen Unterschiede, die zwischen den Todesvorstellungen in verschiedenen Epochen, Kulturen und Religionen bestehen, weist der Begriff des Todes einen kontextunabhän-

1242, sowie die ausführlicheren Darstellungen bei J. Choron, *Der Tod im abendländischen Denken*, Stuttgart 1967, und G. Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 1979. Eine neuere historische Darstellung der Philosophie des Todes liegt derzeit nicht vor. Einen ausgezeichneten systematischen Überblick bietet B.N. Schumacher, *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt 2004.

4 Vgl. zur Einführung in die Thematik auch: Scarre, *Death*, Stocksfield 2007; K. Lacina, *Tod*, Wien 2009; H. Wittwer, *Philosophie des Todes*, Stuttgart 2009; P. Gehring, *Theorien des Todes zur Einführung*, Hamburg 2010; S. Kagan, *Death*, New Heaven 2012.



gigen Bedeutungskern auf. »Tod« bedeutet mindestens »Ende des körperlichen Lebens«. Darüber sind sich die Anhänger der verschiedenen Religionen, mögen sie nun an die Seelenwanderung, die Unterwelt als das Reich der Verstorbenen oder die Auferstehung der Toten glauben, mit den Naturalisten einig, denen zufolge der Tod das endgültige und vollständige Ende des Lebens ist. Nur weil es diesen semantischen Kern als kleinsten gemeinsamen Nenner der verschiedenen Vorstellungen vom Tod gibt, können die Vertreter der verschiedenen Positionen einen sinnvollen Streit darüber führen, ob auf den Tod eine Fortexistenz folgt oder nicht. Verstünden sie nicht übereinstimmend unter »Tod« das »Ende des körperlichen Lebens«, könnten sie gar nicht unterschiedlicher Meinung über denselben Gegenstand sein.

Die Minimalbestimmung des Todes lautet also, dass er das Ende des körperlichen Lebens ist. Wie dieses minimale Verständnis des Todes ergänzt und präzisiert wird, hängt davon ab, wie man die folgenden beiden Fragen beantwortet: (a) Endet die Existenz des Menschen mit dem Tod gänzlich oder nur teilweise? (b) Ist der Tod das endgültige, d. h. unumkehrbare oder nur das vorläufige Ende des Lebens? – Aus der Kombination der jeweils zwei möglichen Antworten auf diese Fragen ergeben sich genau vier mögliche Konzeptionen des Todes (vgl. die Tabelle auf S. 10).

Dass der Tod unumkehrbar ist, wurde innerhalb der Philosophie in der Regel nicht infrage gestellt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt (eine bedeutende Ausnahme bilden hier jedoch v. a. die christlichen Philosophen des Mittelalters). Ob das Leben des Menschen mit dem Tod gänzlich oder nur teilweise endet, war und ist jedoch philosophisch umstritten. In Bezug auf dieses Problem standen sich seit der Antike zwei konträre Positionen gegenüber: die dualistische Anthropologie und die monistische Anthropologie, beide auch kurz Dua-

	<b>Tod als <i>partielles</i> Ende der menschlichen Existenz</b>	<b>Tod als <i>vollständiges</i> Ende der menschlichen Existenz</b>
<b>Tod als <i>vorläufiges</i> Ende des Lebens</b>	<p>Tod als vorläufiges Ende des Lebens eines Teils des Menschen</p> <p>Bsp.: platonisiertes Christentum (mit dem Tod endet vorläufig, d. h. bis zur Auferstehung, das Ende des menschlichen Körpers, während die Seele fortexistiert)</p>	<p>Tod als vollständiges, aber nur vorläufiges Ende des menschlichen Lebens</p> <p>Bsp.: ursprüngliches Christentum (mit dem Tod endet vorläufig, nämlich bis zur Auferstehung, sowohl das körperliche als auch das seelische Leben des Menschen)</p>
<b>Tod als <i>unumkehrbares</i> Ende des Lebens</b>	<p>Tod als irreversibles Ende des Lebens eines Teils des Menschen</p> <p>Bsp.: Buddhismus, Platonismus und andere Seelenwanderungslehren (mit dem Tod endet ein für alle Mal das Leben des menschlichen Körpers; die Seele bleibt davon unberührt)</p>	<p>Tod als unumkehrbares und vollständiges Ende des Lebens</p> <p>Bsp.: antiker Materialismus, wie er sich bei Demokrit, Epikur und Lukrez findet, und gegenwärtiger Naturalismus (mit dem Tod endet das körperlich-geistige Leben des Menschen gänzlich und für immer)</p>

lismus und Monismus genannt.<sup>5</sup> Der dualistischen Anthropologie zufolge ist der Mensch eine Verbindung aus zwei Substanzen, dem menschlichen Organismus einerseits und einer immateriellen Substanz, die meist »Seele« genannt wird, andererseits. Verknüpft man diese Voraussetzung mit der Annahme, dass eine unkörperliche Substanz, da sie unteilbar ist, d. h. da sie nicht in Bestandteile zerfallen kann, auch unzerstörbar ist, so ergibt sich, dass die Seele auch nach dem Tod des Körpers fortexistiert. In dem vorliegenden Sammelband wird diese Auffassung durch Platon (vgl. hier S. 33 ff.) und – mit einem erkenntnistheoretischen Vorbehalt – durch Max Scheler (vgl. hier S. 164 ff.) repräsentiert. Der Grundgedanke der monistischen Anthropologie besagt hingegen, dass alle Eigenschaften des Menschen einschließlich seiner geistigen, seelischen und emotionalen Fähigkeiten Merkmale einer einzigen Substanz sind, nämlich der Substanz des menschlichen Organismus. Aus dieser Voraussetzung folgt, dass das Leben des Menschen mit dem endgültigen Ausfall der körperlichen Funktionen vollständig endet. Als antike Vertreter dieser Position wurden Texte von Epikur (hier S. 58 ff.) und Lukrez (hier S. 64 ff.) in diesen Band aufgenommen. In der Gegenwart gehen die meisten Philosophen ausdrücklich von dieser monistischen Voraussetzung aus. Dies gilt auch für einige der in diesem Band vertretenen Autoren, nämlich für Jean-Paul Sartre (hier S. 218 ff.), Thomas Nagel (hier S. 242 ff.) und Bernard Williams (hier S. 261 ff.).

Da die monistische und die dualistische Anthropologie keine bloßen Vorurteile oder Glaubenssätze, sondern vielmehr philosophische Überzeugungen sind, für die Gründe ange-

5 Diese Bezeichnungen sind von dem lateinischen Wort *duo* (»zwei«) und dem griechischen Wort *mónos* (»einzig«, »einzeln«, »allein«) abgeleitet.

führt werden, die sich kritisch prüfen lassen,<sup>6</sup> verweist die Frage, was der Tod ist, auf eine grundlegendere philosophische Frage: *Was ist der Mensch?* Somit hängt die Beantwortung der ersten thanatologischen Frage, was der Tod sei, zumindest teilweise davon ab, wie die anthropologische Frage, was der Mensch sei, zu beantworten ist.

(ii) *Ist der Tod ein Gut oder ein Übel oder keines von beiden?* Diejenigen, die sich noch niemals auf philosophische Weise mit dem Tod beschäftigt haben, gehen in aller Regel davon aus, dass es immer oder in den meisten Fällen schlecht ist zu sterben. In philosophische Terminologie übersetzt, besagt diese Überzeugung, dass der Tod immer oder zumeist ein Übel (lat.: *malum*; engl.: *evil*) ist. Von der Seite der Philosophie ist die Wahrheit dieser geläufigen Meinung schon sehr früh bezweifelt worden. Man hat sich gefragt, ob nicht vielmehr eine der beiden anderen Möglichkeiten der ethischen Bewertung des Todes die richtige ist: Der Tod könnte nämlich entweder ein Gut (lat.: *bonum*; engl.: *good*) oder weder ein Gut noch ein Übel, sondern etwas, was in Bezug auf das Wohlergehen des Menschen keinen Unterschied macht, also etwas ethisch Indifferentes (griech.: *adiáphoron*), sein. Die Auffassung, dass der Tod etwas Gutes ist, wird etwa von Platon in seinem hier auszugsweise abgedruckten Dialog *Phaidon* (hier S. 33 ff.) vertreten, allerdings mit der nicht unwichtigen Einschränkung, dass sie nur für Philosophen gelte. Argumente für die zweite Position, der zufolge der Tod weder gut noch schlecht sein kann, finden sich beispielsweise in den Textauszügen von Epikur (hier S. 58 ff.) und Lukrez (hier S. 64 ff.).

Offensichtlich kann die Frage, ob der Tod ein Gut oder ein Übel oder keines von beiden ist, nicht unabhängig davon be-

6 Dies führt David Hume in seinem hier wiederabgedruckten Essay »Über die Unsterblichkeit der Seele« anschaulich vor Augen.

antwortet werden, wie man den Begriff des Todes definiert hat, d. h. wie das Wesen des Todes bestimmt worden ist. Legt man die dualistische Auffassung zugrunde, dass die Seele nach dem Tod des Körpers fortexistiert, hängt die ethische Qualität des Todes von dreierlei ab: erstens davon, ob das diesseitige Leben ein Gut oder ein Übel oder keines von beiden ist; zweitens davon, wie die körperlose oder erneut verkörperte Existenz der Seele nach dem Tod zu bewerten ist, und drittens von dem Vergleich zwischen beiden. Da der Tod gemäß dem Dualismus nichts anderes ist als der Übergang von einem erlebbaren Zustand in einen anderen, läuft die Frage, wie der Tod zu bewerten ist, darauf hinaus, ob dieser Übergang bzw. diese Veränderung der Existenzweise zu einer Verbesserung oder zu einer Verschlechterung führt. Aus der Sicht des Dualismus enthält die Bewertung des Todes somit unweigerlich ein komparatives Element.

Anders verhält es sich, wenn man von der monistischen Annahme ausgeht, dass das Leben mit dem Tod vollständig und ein für alle Mal endet. In diesem Fall entfällt die Möglichkeit, das Leben vor dem Tod mit der Existenz nach dem Tod im Hinblick darauf zu vergleichen, ob der Übergang von jenem zu dieser eine Verbesserung oder eine Verschlechterung darstellt. Auf den ersten Blick scheint aus naturalistischer Perspektive für die Bewertung des Todes allein die Qualität des Lebens entscheidend zu sein. Aus der optimistischen Annahme, dass das Leben alles in allem immer lebenswert ist, scheint zu folgen, dass der Tod in jedem Fall schlecht ist, weil er die Möglichkeit, weiterhin das Leben zu genießen, vereitelt. Diese Auffassung wird u. a. von Thomas Nagel in seinem hier wiederabgedruckten Aufsatz »Der Tod« (vgl. hier S. 242 ff.) vertreten. Hingegen scheint die pessimistische These, dass das Leben niemals lebenswert ist, zu implizieren, dass der Tod immer ein Gut ist, weil er dem Verstorbenen eine Zeit erspart, in

der die Übel die Güter überwiegen würden. Bei genauerer Prüfung der pessimistischen Lehren zeigt sich jedoch, dass ihre Bewertung des Todes im allgemeinen differenzierter ausfällt, weil diese von zusätzlichen Annahmen abhängt, die über die Voraussetzung, dass das Leben niemals lebenswert ist, hinausgehen.<sup>7</sup> Die optimistische und die pessimistische Auffassung stimmen jedoch darin überein, dass der Tod für diejenigen, die sterben, gut oder schlecht sein kann.

Mittels eines berühmt gewordenen Arguments hat Epikur vor mehr als 2000 Jahren die Richtigkeit dieser Annahme in Frage gestellt. Die erste Prämisse seines Arguments besagt, dass nur dasjenige für einen Menschen gut oder schlecht sein kann, was dieser Mensch erleben kann, d. h. nur das, was die Qualität seines Lebens auf direkte oder indirekte Weise beeinflussen kann. Hinzu kommt als zweite Voraussetzung die Annahme, dass niemand seinen eigenen Tod erleben kann. Diese Prämisse beruht auf dem Grundgedanken der monistischen Anthropologie, dass alle geistigen und emotionalen Fähigkeiten Eigenschaften des menschlichen Organismus sind und daher mit dem Ende des körperlichen Lebens verlorengehen. Verknüpft man die beiden Prämissen miteinander, so ergibt sich die Konklusion, dass der Tod eines Menschen für diesen selbst weder gut noch schlecht sein kann.<sup>8</sup> Diese durchaus kon-

7 Deutlich wird dies bei Arthur Schopenhauer, dem bekanntesten Vertreter des philosophischen Pessimismus (vgl. dazu A. Schopenhauer, »Über unser Verhältnis zum Tode«, in diesem Band, S. 124 ff.). – Eine zeitgenössische, im Detail ausgearbeitete pessimistische Philosophie findet sich bei D. Benatar, *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, Oxford 2006. In Bezug auf den Tod vertritt auch dieser Autor die differenzierte These, dass der Tod in manchen Fällen ein Gut und in anderen Fällen ein Übel ist (vgl. ebd., S. 219).

8 Allerdings hat Epikur nirgendwo die offensichtlich richtige Annahme bestritten, dass der Tod eines Menschen für andere Menschen ein

traintuitive Schlussfolgerung ist bis zum heutigen Tag Gegenstand einer heftigen, kontroversen philosophischen Debatte.

Aus einem anderen Grund als Epikur haben einige Stoiker den Tod – ebenso wie das Leben – zu den *adiáphora* gezählt, also zu den Dingen, die im Hinblick auf das Gelingen des Lebens keinen Unterschied ausmachen. Auf den ersten Blick mag diese Behauptung ebenso abwegig erscheinen wie Epikurs These. Sobald man sich vor Augen führt, auf welcher Voraussetzung sie beruht, lässt sie sich aber zumindest verständlich machen. In Übereinstimmung mit Vertretern anderer philosophischer Schulen der Antike gingen die Stoiker davon aus, dass ein glückliches Leben nichts anderes ist als ein auf sittlich gute Weise geführtes Leben. Ob ein Mensch ein glückliches Leben im Sinne eines gelingenden Lebens geführt hat, hängt demzufolge nicht davon ab, ob dieser Mensch viele Momente des Hochgefühls erlebt, sondern in erster Linie davon, ob er alles in allem moralisch gut gehandelt und seinen Charakter beständig vervollkommen hat. Unter dieser Voraussetzung kann der Tod tatsächlich nicht zu den Dingen gehören, die im Hinblick auf das gelingende Leben einen Unterschied ausmachen, weil es – wie Seneca häufig betont – nicht darauf ankommt, wie lange ein Mensch lebt, sondern darauf, wie gut (im moralischen Sinne) er sein Leben führt.

Wie diese knappe Übersicht zeigt, finden sich in der Philosophie drei verschiedene Bewertungen des Todes: (i) der Tod ist ein Gut, (ii) der Tod ist ein Übel, (iii) der Tod ist weder ein Gut noch ein Übel. Außerdem dürfte deutlich geworden sein, dass die philosophische Bewertung des Todes nicht nur von der Beantwortung der thanatologischen Frage, was der Tod ist,

Gut oder ein Übel sein kann. Während der Tod eines nahestehenden Menschen, etwa der Mutter oder des Freundes, in aller Regel schlecht ist, kann beispielsweise der Tod eines Tyrannen, unter dem die Mehrheit der Bevölkerung leidet, für diese etwas Gutes sein.

beeinflusst wird, sondern auch von grundlegenden moralphilosophischen Annahmen.

Es ist bemerkenswert, dass Philosophen in der Regel die Frage nach dem ethischen Wert des Todes mittels des Kollektivsingu- lars »der Tod« so gestellt haben, dass sie mit der Frage synonym war, ob alle einzelnen Todesfälle gut oder alle einzelnen Tode schlecht für die jeweils Betroffenen seien. Dabei haben sie stillschweigend vorausgesetzt, dass alle einzelnen Todesfälle die gleiche ethische Qualität haben müssen.<sup>9</sup> Diese Voraussetzung versteht sich jedoch keineswegs von selbst. Geht man von der allgemeinen Lebenserfahrung aus, erscheint vielmehr die Annahme plausibel, dass sich weder über die Qualität des Lebens noch über diejenige des Todes allgemeingültige Aussagen treffen lassen, sondern dass es jeweils im Einzelfall von den besonderen Bedingungen abhängt, ob ein Leben für die Betroffenen lebenswert und der Tod für sie gut oder schlecht ist. Für eine solche differenzierte Bewertung des Todes argumentierte bereits Bernard Williams in seinem ein-

9 Dies bedeutet natürlich nicht, dass sie sich auch quantitativ gleichen müssen. Beispielsweise ist die Auffassung, dass der Tod immer schlecht ist, durchaus vereinbar mit der These, dass der Tod je nach den Umständen mehr oder weniger schlecht sein kann. Samuel Scheffler legte 2013 in seinem Buch *Death and the Afterlife* ein Gedankenexperiment vor, das diese Spur weiter verfolgt: Ein jeder von uns stelle sich vor, er wisse aus irgendeinem Grund, dass die Menschheit 30 Jahre nach seinem eigenen Tod vernichtet werden würde. Welche Auswirkungen würde dieses Wissen auf unsere Lebensführung haben? Würden wir uns also weiterhin dazu motivieren können, an Projekten zu arbeiten? Hätten junge Menschen weiterhin gute Gründe, Kinder zu bekommen? Könnten wir unser eigenes Leben noch als sinnvoll begreifen? Schefflers Antwort lautet: Unser Leben würde seinen Sinn verlieren, wenn wir wüssten, dass die Menschheit bald nach unserem Tod vernichtet werden würde.



flussreichen Aufsatz »Über die Langeweile der Unsterblichkeit« (hier S. 261 ff.).

Anders, als es auf den ersten Blick scheinen mag, ist die philosophische Debatte, ob der Tod ein Gut oder ein Übel oder keines von beiden ist, nicht nur von akademischem Interesse. Die Beantwortung dieser Frage dürfte nicht ohne Konsequenzen für bestimmte ethische Diskussionen bleiben, beispielsweise für die Kontroverse um die Zulässigkeit der aktiven Sterbehilfe und der ärztlichen Beihilfe zum Suizid. Wenn sich beispielsweise nachweisen ließe, dass die Beendigung des Lebens in jedem Fall schlecht für die Betroffenen ist, dann spräche dies *prima facie* gegen die Zulässigkeit der Sterbehilfe und der Suizidbeihilfe, weil es *prima facie* moralisch unzulässig ist, einem anderen Menschen absichtlich etwas Schlechtes anzutun.

(iii) Ist es vernünftig, den Tod zu fürchten? Um zu verstehen, worauf diese Frage abzielt, muss man zwischen zwei Arten der Todesfurcht unterscheiden: Einerseits gibt es die akute Furcht vor dem Tod. Sie stellt sich angesichts einer konkreten Bedrohung des eigenen Lebens ein, beispielsweise bei einem Menschen, der bei einem Verkehrsunfall schwer verletzt worden ist und nun fürchtet, dass er vor dem Eintreffen der Notärzte verbluten könnte, oder bei Geiseln während einer Flugzeugentführung. Andererseits können Menschen aber auch ihren Tod fürchten, obwohl keine bestimmte Bedrohung ihres Lebens erkennbar ist, und zwar nur deshalb, weil sie gedanklich erfasst haben, dass sie irgendwann notwendigerweise sterben werden, d. h. dass alle ihre Bemühungen letztlich zu nichts führen, dass die von ihnen geliebten Menschen irgendwann ohne sie auskommen werden müssen und dass die Welt eines Tages ohne sie existieren wird. Nennen wir diese zweite Art der Todesfurcht die situationsunabhängige Todesfurcht. Die philosophische Frage nach der Vernünftigkeit der Furcht vor dem Ende des Lebens bezieht sich in der Regel nicht auf die

akute, sondern auf die situationsunabhängige Furcht vor dem Tod.<sup>10</sup> Sie bedeutet somit in der Regel: Ist es auch dann vernünftig, den Tod zu fürchten, wenn keine akute Bedrohung des eigenen Lebens erkennbar ist? – Was ist von dieser Frage zu halten?

Wie jede berufliche Tätigkeit, so birgt auch das Philosophieren die Gefahr in sich, dass man bestimmte Fragen, die gewöhnlich nur von Philosophen gestellt werden, für selbstverständlich hält, obwohl viele andere Menschen diese Probleme nicht ohne weiteres nachvollziehen können. Ein Beispiel dafür ist, dass Philosophierende auf die Frage, ob es vernünftig ist, den eigenen Tod zu fürchten, nicht mehr mit Erstaunen reagieren, obwohl ihr gegenüber, wenn man vom sogenannten gesunden Menschenverstand ausgeht, durchaus Verwunderung am Platz wäre. Die meisten Menschen gehen nämlich davon aus, dass Gefühle wie Furcht mit vernünftigen Gründen wenig zu tun haben und dass sie sich durch vernünftige Überlegungen weder herbeiführen noch beseitigen lassen. Falls dies so wäre, wäre nicht abzusehen, wozu es überhaupt gut sein sollte, die Frage zu stellen, ob es vernünftig ist, den eigenen Tod zu fürchten, denn, selbst dann, wenn ein Mensch eingesehen hätte, dass die situationsunabhängige Todesfurcht irrational ist, würde er weiterhin Angst vor dem Ende des Lebens haben. So lautet eine verbreitete Auffassung.

Angesichts der Tatsache, dass sich Philosophen seit Jahrtausenden mit der Frage, ob die Furcht vor dem Tod vernünftig ist, beschäftigt haben, darf man davon ausgehen, dass sie im

10 Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet Amélie Oksenberg Rortys Aufsatz »Fearing Death« (*Philosophy* 58 [1983] S.175–188). Die Autorin untersucht hier, ob unsere Fähigkeit, in lebensbedrohlichen Situationen akute Todesangst zu verspüren, eine bestimmte Funktion für unser Überleben hat und in diesem weiten Sinne rational ist.

allgemeinen das Verhältnis zwischen der Vernunft und den Gefühlen anders beurteilt haben, als dies der gemeine Menschenverstand tut. Dies gilt insbesondere für die situationsunabhängige Todesfurcht. Zumindest implizit setzen Philosophen, die sich mit der Furcht vor dem Tod beschäftigen, zweierlei voraus:

(a) Zwar sind Gefühle wie Zorn, Reue, Vorfreude oder Furcht nicht in dem Sinne rational, dass sie von uns unmittelbar durch vernünftige Überlegungen hervorgebracht oder beseitigt werden könnten. Allerdings können sie in einer anderen Hinsicht durchaus mehr oder weniger vernünftig oder unvernünftig sein, nämlich in Bezug darauf, ob sie ihrem Gegenstand angemessen sind. Während beispielsweise die Furcht vor einer riskanten chirurgischen Operation, bei der die Chance zu überleben nur etwa 20% beträgt, angemessen ist, ist die Furcht vor einer zahnärztlichen Behandlung, die nur kurzzeitig Schmerz verursacht und völlig ungefährlich ist, vergleichsweise unangemessen. Ob Reue, Vorfreude, Liebe, Zorn, Furcht oder andere Gefühle adäquat sind, hängt somit davon ab, ob der Gegenstand, auf den sie gerichtet sind, so beschaffen ist, dass das Gefühl zu ihm passt. Ob beispielsweise Dankbarkeit angebracht oder fehl am Platz ist, hängt davon ab, ob dasjenige, was ein Mensch von einem anderen erhalten hat, etwas Gutes oder etwas Schlechtes ist. In diesem Sinn kann man nun auch sinnvollerweise fragen, ob die situationsunabhängige Furcht vor dem Tod angemessen ist: Sie würde es nämlich dann sein, wenn der Tod ein gravierendes Übel ist. Hier zeigt sich, dass die dritte Grundfrage der philosophischen Thanatologie auf die ersten beiden Fragen der Philosophie des Todes verweist.

(b) Für die Entstehung mancher Gefühle spielen *Überzeugungen* eine entscheidende Rolle. Auch die situationsunabhängige Todesfurcht kommt gewöhnlich dadurch zustande, dass ein Mensch sich die Überzeugung, dass sein Leben

irgendwann enden wird und dass dies furchtbar ist, zu eigen gemacht hat. Die zweite Voraussetzung, unter welcher die Frage nach der Vernünftigkeit der Todesfurcht in der Regel gestellt wird, besagt nun, dass man Menschen von quälenden, aber unangemessenen Gefühlen befreien kann, indem man ihnen darlegt, dass und warum die Überzeugungen, auf denen diese Gefühle beruhen, falsch sind. Mit Bezug auf die Furcht vor dem Tod bedeutet dies: Sollte es gelingen, einen Menschen, der seinen Tod fürchtet, weil er diesen für das größtmögliche Übel hält, davon zu überzeugen, dass der Tod nichts Schlechtes sein kann, wird dieser Mensch im besten Fall die situationsunabhängige Furcht vor dem Tod verlieren.

Wie realistisch insbesondere die zweite Annahme ist, kann hier nicht erörtert werden. Vielmehr kommt es an dieser Stelle nur darauf an zu erklären, warum die Frage, ob es vernünftig ist, den eigenen Tod zu fürchten, durchaus nicht abwegig ist, insofern man bereit ist, bestimmte philosophische Annahmen zumindest hypothetisch zugrunde zu legen.

(iv) *Wie sollte man sich vernünftigerweise zum eigenen Tod verhalten?* Seit Sokrates und Platon lautet eine der zentralen Fragen der Philosophie: Wie sollen wir leben? Weil Menschen im allgemeinen wissen, dass sie sterben werden, schließt die Frage nach der vernünftigen Lebensführung auch die Frage ein, wie wir uns jeweils zu unserem eigenen Tod verhalten sollen. In diesem Zusammenhang wird unter anderem darüber diskutiert, ob sich das Sterben »lernen« lässt. – Sieht man von einigen feinen Unterschieden zwischen den einzelnen Autoren ab, lassen sich die wichtigsten philosophischen Positionen zu diesem Problem folgendermaßen in Typen zusammenfassen (diese typisierten Haltungen schließen sich übrigens nicht in jedem Fall wechselseitig aus).

(a) *Die Philosophen sollten das Leben als Vorbereitung auf die Zeit nach dem Tod begreifen.* Diese Auffassung geht auf

Platon zurück. In seinem Dialog *Phaidon* lässt er den literarischen Sokrates als sein Alter Ego sagen: »Die Philosophen aber sollten so nahe wie möglich am Gestorbensein leben.«<sup>11</sup> Dieser Empfehlung liegen zwei Gedanken zugrunde. Erstens geht Platon davon aus, dass der Mensch aus dem Körper und der Seele als immaterieller und unzerstörbarer Substanz zusammengesetzt ist. Da die Seele unzerstörbar ist, wird sie auch nach dem Tod des Körpers existieren. Zweitens stelle der Körper ein Hindernis für die Erkenntnis der Ideen dar. Deshalb sollten die Philosophen bereits zu Lebzeiten bemüht sein, ihre Seele so weit wie möglich von den Einflüssen des Körpers freizuhalten. Indem sie dies tun, bereiten sie sich auf die vollständige Trennung der Seele vom Leib und auf die Zeit nach dem Tod vor.<sup>12</sup>

(b) Wir sollten uns an den Gedanken gewöhnen, dass wir sterben werden, um dadurch die Furcht vor dem Tod zu mindern, sodass wir das Ende des Lebens, wenn es nahen wird, mit Gelassenheit erwarten können. Der Gedanke, dass man die Schrecken des Todes durch die philosophische Vergegenwärtigung der eigenen Sterblichkeit mindern kann, findet sich bei vielen Autoren. In besonders deutlicher Form begegnet er uns bei Seneca und Montaigne. So gibt Seneca seinem Freund und Schüler Lucilius den Rat: »Du denke immerhin ständig an den Tod, dann brauchst Du ihn niemals fürchten«<sup>13</sup>. Und Montaigne beschreibt eindrucksvoll, was es heißt, das Sterben zu lernen (vgl. hier S.100 f.):

11 Platon, *Phaidon*, 67 e.

12 Vgl. dazu die Einführung zu Platons Text in diesem Band, S. 31f.

13 Seneca, *Briefe an Lucilius*, aus dem Lateinischen übers. von Heinz Gunermann, Franz Loretto und Rainer Rauthe, hrsg., komm. und mit einem Nachw. vers. von Marion Giebel, Stuttgart 2014, 30. Brief, Bd. 3, S.107.

»[...] da auch die stärkste Sicherung uns nicht vor ihm [dem Tod] schützen kann, [...], wollen wir lieber lernen, wie wir ihm entgentreten und mit ihm fertigwerden können: zunächst, wenn wir ihn um den Hauptvorteil, den er uns gegenüber hat, bringen wollen, müssen wir gerade den umgekehrten Weg einschlagen, als es gewöhnlich geschieht; wir müssen versuchen, ihm seine Fremdartigkeit zu nehmen, mit Geschick an ihn heranzukommen, uns an ihn zu gewöhnen, nichts anderes so oft wie den Tod im Kopf haben, ihn uns in unserer Phantasie immer wieder in den verschiedensten Erscheinungsformen auszumalen; [...]. Wo der Tod auf uns wartet, ist unbestimmt; wir wollen überall auf ihn gefaßt sein.«

Zwar lässt sich das Sterben nicht in dem Sinne erlernen, dass man es wie andere Tätigkeiten übt – jeder stirbt ja nur einmal. Versteht man allerdings unter »Sterben lernen« die von Montaigne hier so anschaulich beschriebene Gewöhnung an den Gedanken, dass man sterben wird, lässt sich das Sterben sehr wohl lernen. Das beständige Philosophieren kann einen wichtigen Beitrag dazu leisten. Wem es gelingt, die Furcht vor dem Tod dadurch abzulegen, dass er sich an ihn gewöhnt hat, der wird ein gelingendes Leben führen können. Dies meint Montaigne wohl mit seinem berühmten Diktum: »Wer die Menschen sterben lehrte, würde sie leben lehren.«

(c) *Wir sollen uns immer wieder vergegenwärtigen, dass wir sterben werden, weil uns dies dabei helfen wird, richtig zu leben.* Das *memento mori* (»Sei eingedenk, dass Du sterben wirst!«) ist der wohl bekannteste philosophische und literarische Topos in den Schriften über Sterben und Tod. In der Philosophie hat die Aufforderung, sich den eigenen Tod vor Augen zu halten, um richtig leben zu können, zwei Formen angenommen, die allerdings nicht in jedem Fall eindeutig voneinander unter-

schieden werden können. Innerhalb einer langen, bis in die Antike zurückreichenden Tradition besagt die genannte Aufforderung, dass wir uns die Endlichkeit und die Kürze unseres Lebens bewusst machen sollen, damit wir in der Zeit, die uns gegeben ist, moralisch richtig leben können oder damit wir unser Leben, falls es den Maßstäben der Moral noch nicht entspricht, ändern können, bevor es dafür zu spät ist.<sup>14</sup>

Martin Heidegger und Karl Jaspers haben das *memento mori* etwas anders gedeutet. Ihnen zufolge soll ich als Einzelner dem Gedanken an meinen Tod nicht ausweichen, sondern mich ihm stellen, weil mir dies dazu verhelfen kann, auf »eigentliche«, d. h. wohl auf authentische Weise zu leben (Heidegger) oder nicht bloß zu leben, sondern zu »existieren«, d. h. mein Leben auf reflexive Weise zu führen (Jaspers). Gemeinsam ist den beiden Versionen dieser Haltung zum Tod, dass dem Gedanken an den eigenen Tod und somit auch diesem selber eine positive Funktion für die Lebensführung zugeschrieben wird.

(d) *Wir sollen keine Gedanken an den Tod verschwenden, sondern all unsere Kraft dem Leben widmen.* Dass sich der Gedanke an den bevorstehenden Tod für die Lebensführung fruchtbar machen lässt, wird von Spinoza vehement bestritten: »Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben.«<sup>15</sup> Spinozas Ablehnung des *memento mori* steht im Zusammenhang einer Ethik, deren zentraler Gedanke besagt, dass der Mensch vernünftigerweise nach Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung streben soll.

14 Vgl. dazu etwa Seneca, *Von der Kürze des Lebens*, übers. v. M. Giebel, Stuttgart 2012.

15 Spinoza, Benedictus de, *Die Ethik*, lat. u. dt., revidierte Übers. v. J. Stern, Stuttgart 1977, Teil IV, Lehrsatz 67, S. 581.

Die vier bislang erläuterten Fragen bilden den Kern der Philosophie des Todes. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass sich die philosophische Thanatologie in diesen vier Problemen erschöpft. Im Gegenteil: Die Philosophie des Todes umfasst eine Reihe weiterer Themen, die allerdings im Rahmen dieser Einführung nicht erörtert werden können.

## 2. Heidegger über den Tod

Bedauerlicherweise ist ein Denker in der vorliegenden Anthologie nicht vertreten, obwohl das, was er über den Tod geschrieben hat, zweifellos zum Kanon der Philosophie des Todes gehört: Martin Heidegger.<sup>16</sup> Da in dieser Sammlung mehrere Autoren Bezug auf Heideggers Thesen über den menschlichen Tod nehmen, sollen die wichtigsten Gedanken Heideggers über Sterben und Tod hier in aller Kürze zusammengefasst werden. Dabei ist es unvermeidlich, seine Todesanalytik aus dem Kontext der ontologischen Analyse des Seins und der Zeitlichkeit herauszulösen.

Die einschlägige Quelle für Heideggers Verständnis des Todes ist der Zweite Abschnitt des Ersten Teils von *Sein und Zeit*.<sup>17</sup> Es handelt sich um das Erste Kapitel mit dem Titel »Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode« (§§ 46–53). Auch wenn Heidegger dies nirgendwo deutlich ausspricht, zielt seine Analyse des menschlichen Seins zum Tode auf die Frage ab, ob und gegebenenfalls wie das »Dasein« – so nennt er in *Sein und Zeit* den Menschen – sein Leben auf eigentliche, d. h. authentische Weise führen kann. Vorausgesetzt wird dabei hier wie auch in anderen Kontexten, dass der

16 Aus einem urheberrechtlichen Grund konnte die Genehmigung zum Abdruck eines Auszugs aus seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* leider nicht erlangt werden.

17 Der ursprünglich geplante Zweite Teil ist niemals erschienen.



einzelne Mensch in der Regel auf »uneigentliche« Weise existiert, weil er sich in seinem Denken und Handeln an dem orientiert, was man sagt und tut. Eine wichtige Frage im Hinblick auf den Tod lautet, ob es möglich ist, sich aus dieser Verfallenheit an »das Man« zu befreien.

Heidegger geht in dem genannten Kapitel von der Frage nach dem »möglichen Ganzsein« des Menschen aus. Dies ist deshalb überraschend, weil diese Frage bereits beantwortet worden war: Das strukturelle Ganzsein des Dasein war als »Sorge« bestimmt worden. Warum Heidegger diese Frage dennoch erneut aufwirft und sie nun im zeitlichen Sinne auffasst, bleibt im Dunkeln. Sobald aber die Frage nach dem zeitlichen Ganzsein des menschlichen Lebens einmal gestellt worden ist, wird man unweigerlich auf den Tod verwiesen, weil das Leben erst mit dem Tod zu einem zeitlichen Ganzen mit einem Anfang und einem Ende wird. Solange der Mensch lebt, ist sein Leben hingegen kein Ganzes, sondern etwas noch nicht Abgeschlossenes: Aufgrund dieses Zusammenhangs wird verständlich, warum der Tod im Mittelpunkt des Kapitels über das mögliche Ganzsein des Menschen steht.

Wiederum ohne Begründung wird nun vorausgesetzt, dass ein Ganzseinkönnen des Daseins eine Erfahrung vom Tod als dem Ende des Lebens voraussetzt. Daher kann Heidegger nun fragen, wie eine solche Erfahrung vom Tod möglich ist. Weil Heidegger – wie viele andere Philosophen vor und nach ihm – gänzlich auf das Problem des eigenen Todes fixiert ist, schließt er die sogenannte »Fremderfahrung« des Todes, d. h. die Erfahrung vom Tod anderer, als bloßes »Ersatzthema«<sup>18</sup> aus der weiteren Untersuchung aus: »Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern wir sind höchstens immer ›dabei.«<sup>19</sup>

18 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>17</sup>1993, S. 239.

19 Ebd.