

Ernst Tugendhat
Aufsätze 1992-2000

Suhrkamp

»Jeder Fremde ist ein Feind.« Wir haben, seit er das schrieb, keine neuen, seien es historische, seien es sozialpsychologische, seien es moralphilosophische Erkenntnisse gewonnen, auf die vertrauend wir sagen dürften, diese Prämisse sei nur hypothetisch zu verstehen und nicht, wie er selbst meinte, als ein freilich nur genereller, aber doch empirisch wahrer Satz. Ist das aber so, müssen wir angesichts der Konsequenz, die Levi nennt, eingestehen, daß wir über kein Gegenmittel verfügen, gewissermaßen über keinen Impfstoff. Das heißt dann aber, daß jeder es nur glücklichen zufälligen Umständen zu verdanken hat – einer Verbindung vielleicht von Hautfarbe und Geographie –, wenn er glaubt, sich in Sicherheit wiegen zu können, sich und seine Kinder nicht eines Tages über Nacht zu Ungeziefer gestempelt zu sehen.

5. Über den Tod

Kann die Philosophie etwas zum Todesverständnis beitragen? Montaigne hat seinen Essay I, 20 überschrieben »*Que philosopher, c'est apprendre à mourir*«. Dieser Satz geht, über Cicero, auf Platon zurück.¹ Hugo Friedrich² hat aber glaubhaft gemacht, daß Montaigne, zumindest in seinen späteren Versuchen, sich gegenüber dem Nutzen der Philosophie für das Sicheinstimmen auf den Tod eher skeptisch verhalten hat. Und man wird Montaigne darin gewiß zustimmen können, soweit man sich den Beitrag der Philosophie von einem eigenständigen Zugang, den die Philosophie zu dem Todesphänomen haben könnte, erwartete, wie es bei Platon der Fall war. Freilich, man könnte weitergehen und die Besorgnis zum Ausdruck bringen, daß die abstrakt begrifflichen Mittel der Philosophie schon als solche die Todeserfahrung in ihrer Konkretisierung und Variabilität verstellen. Zweifellos stammen von der Philosophie auch viele Sophismen über den Tod, wie z. B. der epikureische Gedanke, daß am Tod nichts zu fürchten sei, weil wir, wenn wir tot sind, nichts empfinden; als ob die Furcht vor dem Tod in der Furcht vor einem Zustand danach bestünde. Sollte man also nicht einfach sagen: Der Tod ist eben das Ende des Lebens, und wir wissen, daß, wenn auch nicht alle, so doch die meisten Menschen sich vor ihm fürchten, und basta? Wozu noch eine philosophische Klärung? Aber schon, daß wir hier sagen müssen »die meisten«, zeigt, daß dieser Sachverhalt keineswegs eindeutig ist (Montaigne sagte [I, 50]: Cicero ängstigte sich vor dem Tod, Cato wünschte sich ihn, Sokrates war er gleichgültig). Außerdem ist unklar, wenn man von der Furcht vor dem Tod spricht, was es genau am Tod ist, wovor wir uns fürchten. Es scheint also ein Klärungsbedarf zu bestehen, und ist das nicht die klassische Ausgangssituation für eine philosophische Frage?

Viele Menschen haben nicht nur das eine oder andere Verständnis vom Tod, sondern leben in einem vorthoretischen Konzept, das sie sich zusammengezimmert haben; sie geben etwa Gründe an, warum sie sich vor ihm fürchten oder warum sie sich nicht vor ihm fürchten. So gibt es eine Vielfalt von Meinungen, die sich meist in Wörtern ausdrücken, die ihrerseits häufig vieldeutig oder unbe-

¹ Cf. *Phaidon* 64a.

² H. Friedrich, *Montaigne*, Bern 1946, 6. Kap.

stimmt sind. Damit ist die Frage, ob Philosophie hier etwas beitragen kann, nicht nur positiv beantwortet, sondern auch ein Weg, eine Methode vorgezeichnet. Es gibt, meine ich, keinen eigenständigen philosophischen Zugang, wir können nur von vorgegebenen Ansichten ausgehen, und die philosophische Zutat besteht erstens in Klärung und zweitens in Ergänzung von Einseitigkeiten. Hier wie in so vielen anderen Fällen philosophischer Klärungsbedürftigkeit gilt die Maxime, daß alle Ansichten berücksichtigt werden sollten, sei es, daß sie sich dann als falsch erweisen, sei es, daß sie mit anderen zu integrieren sind, sei es, daß Alternativen offenbleiben. So ergibt sich ein Vorgehen, das unvermeidlich einen subjektiven Ausgangspunkt hat und sich dann schrittweise als klärungs- und ergänzungsbedürftig erweist und allemal unabgeschlossen bleibt. Falls eine Art von Ansichten nicht berücksichtigt wird, liegt darin eine gewisse Willkür, die aber gemildert wird, wenn man sie explizit macht. Ich werde z. B. eine ganze Klasse von Ansichten über den Tod überhaupt nicht berücksichtigen, nämlich die, die eine der Varianten des Glaubens an ein Leben nach dem Tod voraussetzen. Ich bekenne, daß das eine subjektive Entscheidung ist. Ich meine, daß es gute Gründe gibt, einen solchen Glauben nicht zu haben, und daher interessieren mich diese Meinungen zu wenig.

Bevor ich mit einem mehr systematischen Versuch beginne, will ich, wie ich mir das angedeutete Hin und Her zwischen Ansichten und philosophischer Klärung vorstelle, an einem Beispiel illustrieren, das für mich – hierin zeigt sich der unweigerlich subjektive Ausgangspunkt – kein beliebiges ist, weil es eigentlich diese Begegnung war, die, ein oder zwei Jahre zurückliegend, mir den Anstoß für die folgenden Reflexionen gab. Ich war in einem Hafentstädtchen in Chile zufällig mit einem alten Mann, viel älter noch als ich, in ein Gespräch geraten. Vor einiger Zeit habe er sich in einer Krankheit befunden und sich gefürchtet, daß sie zum Tod führen könnte. Er habe gegenüber Gott ein Gelübde abgelegt, ihm eine Kirche zu bauen, falls er ihn errette und ihm noch einige Jahre schenke. Gott hatte ihn erhört, und hier war er also und baute. In diesem Fall handelt es sich nicht um eine Ansicht über den Tod, sondern um ein Verhalten, das eine bestimmte Ansicht impliziert, eine Ansicht freilich, die so trivial scheinen kann, daß man sich wundern könnte, warum sie mich aufhorchen ließ. Um das verständlich zu machen, muß ich einen Schritt zurückgehen und sagen, welches vor dieser Begegnung mehr oder weniger die Vor-

stellung gewesen war, die ich mir vom Tod zurechtgezimmert hatte. Ich hatte mir das Leben wie eine Wurst vorgestellt in zeitlicher Dimension, eine Wurst, die allemal ein Ende in der Zukunft hat, und ob sie nun etwas länger oder kürzer sei, das mache zwar einen Unterschied, aber keinen wesentlichen: Wurst bleibt Wurst. Wie kommt man zu so einer Auffassung? Sie legt sich nahe, wenn man sich klarmacht, daß das Leben *irgendwann* ein Ende findet; es ist nicht dieser Umstand als solcher, der uns ängstigt, ja es liegt nahe, daß uns, wie es Bernard Williams in einem Aufsatz vertreten hat¹, das Gegenteil ängstigen würde: daß wir das Leben ohne Ende weiterführen müßten. Heißt das dann aber nicht, daß es uns außer in den Fällen, die man als tragisch zu bezeichnen pflegt, beim Tod eines jungen Menschen, der, wie man sagt, sein Leben noch vor sich hat, nicht so schrecklich erscheinen sollte, daß das Leben etwas kürzer statt etwas länger sei? Aber für meinen Alten in Chile was das offenbar der Fall, und was mich nach dieser Begegnung beunruhigte, war, daß seine Auffassung so natürlich wirkte. Aber warum? Worin genau lag der Unterschied zwischen seiner und meiner Auffassung? Seine Auffassung mag deswegen als so natürlich erscheinen, weil beim Leben wie bei allem mehr eben mehr ist als weniger. Doch das hatte ich nicht geleugnet; ich hatte nur gemeint, dieser quantitative Unterschied könne nicht so wesentlich sein. Angenommen, er wäre nicht alt gewesen, und als er 27 war, hätte ihm eine *bruja*, wie man in Chile sagt, eine Wahrsagerin also, vorausgesagt, er werde 79 Jahre alt werden; hätte er auch dann ein so großes Gelübde abgelegt, damit Gott ihm noch ein paar zusätzliche Jahre schenke (über die 79 hinaus)? Das wäre nicht undenkbar, aber eher kurios, und gewiß hätte es mich nicht aufhorchen lassen. Jetzt wird deutlich, was mich an der Äußerung des Alten betroffen machte. Es war nicht die Bedeutung des Quantitativen, die ich übersehen hatte, sondern daß wir uns zum Tod immer von einem bestimmten Standpunkt aus verhalten, von einem Standpunkt innerhalb der Wurst: Wir sehen weder die Wurst noch ihr mögliches Ende von außen. Was mich also an dieser Geschichte beeindruckte, war die Wichtigkeit der angenommenen Nähe oder Ferne des Todes oder besser gesagt: der Unterschied zwischen der angenommenen Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit seiner Nähe. Mit Nähe möchte ich sagen, daß man glaubt, daß man *bald* sterben wird.

¹ »The Macropoulos Case; Reflections on the Tedium of Immortality«, in: B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge 1973, S. 82-100.

Ein solches Bewußtsein unterscheidet sich nicht nur auf der einen Seite von unserem gewöhnlichen, in dem der Tod uns fern scheint und es einen Phantasieaufwand erfordert, sich vorzustellen, er könnte uns jetzt oder bald treffen; es ist auch auf der anderen Seite zu unterscheiden von dem, was ich die vegetative Todesangst nennen will. Freilich gibt es hier keine scharfen Grenzen: Weder das Bewußtsein der Todesferne ist von dem der Todesnähe scharf unterschieden, noch ist das Bewußtsein von Todesnähe immer scharf unterschieden von der vegetativen Todesangst; aber auch wenn beide eng verbunden sind, meine ich, daß sie begrifflich unterschieden werden sollten. Von vegetativer Todesangst spreche ich, wenn man in einer bedrohlichen Situation zu sein glaubt, die zum Tod führen kann, aber nicht muß, z. B. wenn man verfolgt wird oder von einer Brücke herunterstürzt oder sich in einem abstürzenden Flugzeug befindet usw. Wieder ein wenig anders ist es, wenn man in einer Krankheit im Sterben zu liegen glaubt; in diesem Fall kommt die Bedrohung von innen. Im Unterschied zu der bloßen Vorstellung, man werde bald sterben, sind für die vegetative Todesangst (ich sehe jetzt von dem eben genannten Krankheitsfall ab) bestimmte Ausdrucks- und physiologische Faktoren charakteristisch, die wir ähnlich an anderen Säugetieren wahrnehmen, z. B. Zittern, extrem erhöhte Herzstätigkeit usw., wenn ein Kalb in einem Rodeo von Reitern bedrängt wird. Nicht zufällig sprechen wir bei der vegetativen Todesangst von Angst, weil das ein diffuser Zustand ist, der nicht, wie man in der Philosophie zu sagen pflegt, einen bestimmten intentionalen Gegenstand hat, während die Furcht, daß man bald sterben wird (trotz Heideggers abwegiger Rede von der Angst vor dem Tod), die Furcht vor einem klar definierten Ereignis ist (das Ereignis ist natürlich nicht hinsichtlich seines Wann und Wo usw. definiert, aber das ist auch nicht erforderlich: Es ist klar definiert einfach dadurch, daß es das Ereignis ist, das darin besteht, daß einer aufhört zu leben). Während bei der vegetativen Todesangst uns nahestehende andere Tiere zwar nicht genauso, aber doch ähnlich reagieren wie Menschen, ist nicht anzunehmen, daß andere Tiere die Furcht, daß man bald sterben wird, kennen, weil man dafür die Sprache und ein Zeitbewußtsein braucht: man muß das Wort »bald« verstehen. Sosehr sich beim Menschen beides verbinden kann, wäre es doch falsch anzunehmen, daß, was ich das vegetative Todesbewußtsein nenne, den Höhepunkt der Furcht vor dem baldigen Tod darstellt – etwa wie

sich das »schon« zum »bald« verhält. Wir können uns den Unterschied der beiden Phänomene etwa an einer Person verdeutlichen, die ihrem Leben ein Ende bereiten will und in dieser Hinsicht ganz unambivalent und ohne Furcht ist und gleichwohl Furcht vor der vegetativen Todesangst hat, die sie für die kurze Übergangszeit des gewaltsamen Sterbens (wenn sie sich z. B. ertränkt) vorausieht.

Für die Frage, was es denn ist, wovor genau wir uns fürchten, wenn wir uns vor dem Tod fürchten, scheint mir einiges gewonnen zu sein, wenn wir die Furcht vor der Todesnähe einerseits von dem Bewußtsein, daß wir irgendeinmal sterben werden bzw. daß wir jederzeit sterben können, unterscheiden und sie andererseits auch von der vegetativen Todesangst unterscheiden. Was mich an dem Gelübde meines Alten aufhorchen ließ, ist, daß es, ganz unabhängig davon, ob sich vegetative Todesangst damit vermischt oder nicht, beängstigend sein kann (nicht muß), daß man bald nicht mehr leben wird, obwohl man natürlich immer wußte, daß man irgendwann einmal nicht mehr leben wird, und einen das gewöhnlich so wenig affektiv berührt, daß man es als natürlich ansieht. Es kann einem entscheidend wichtig sein, jetzt, sagen wir mit 81, noch eine Weile weiterzuleben, obwohl einem dieselbe Verlängerung nach 81 früher, als man 27 war, gleichgültig gewesen wäre. Ist also, was man angesichts eines bevorstehenden Todes meist will, so etwas wie eine Galgenfrist, ein Aufschub? Wenn ja, warum? »Nur jetzt nicht sterben, sondern später«: Das, meine ich, ist es, was in dem Gelübde des Alten zum Ausdruck kam.

Ich habe von dieser Begegnung erzählt, um an einem Beispiel zu zeigen, wie ich mir die Methode vorstelle, verschiedene Meinungen zu vergleichen, aneinander zu korrigieren, Zweideutigkeiten zu desambiguieren, und wie dazu, in einem so subjektiven Reflexionsbereich, auch die Berechtigung gehört, einige Aspekte zurückzustellen und andere verstärkt zu beleuchten, wenn man das nur explizit macht. Freilich ist dabei auch schon die Frage selbst ein Stück weit verdeutlicht worden. Es ist nicht so klar, was es ist, wovor wir uns fürchten, wenn wir uns vor dem Tod fürchten. Warum, so läßt sich jetzt fragen, fürchten wir uns, falls wir uns überhaupt vor ihm fürchten, nicht vor dem Tod als solchem, sondern wollen nur einen Aufschub?

Aber ich will jetzt etwas systematischer vorgehen. Freilich, nach dem, was ich anfangs sagte, kann das nur einen relativen Sinn haben. Der Ausgangspunkt ist unausweichlich subjektiv, von der

begrenzten Optik des Reflektierenden abhängig. Es scheint mir aber **jetzt vorteilhaft, von philosophischen Ansichten auszugehen**, allerdings nur, wenn diese sich nicht, wie die platonisch-stoisch-epikureische Tradition, in einen Gegensatz zu vorphilosophischen Ansichten setzen, sondern sich als deren Interpretation verstehen, also »hermeneutisch«, wie man es mit Heidegger nennen kann. Der methodische Vorteil besteht dann einfach darin, daß es das Vorgehen abkürzt: In einer philosophischen Ansicht treten uns meist vorphilosophische Ansichten schon gebündelt entgegen. Ich will nun – das ist wiederum ganz subjektiv – von zwei philosophischen Ansichten ausgehen, die als Ausgangspunkt den Vorteil haben, daß sie nicht nur entgegengesetzte Auffassungen darstellen, sondern gar nicht auf ein und dieselbe Frage antworten. Jede interessiert sich für etwas, was die andere nicht einmal erwähnt, wie zwei Schiffe, die in einem Fluß aneinander vorbeifahren, ohne voneinander Notiz zu nehmen. Ich meine erstens das Kapitel über das »Sein zum Tode« in Heideggers *Sein und Zeit* (1927) und zweitens Thomas Nagels Aufsatz »Death« (1970).¹

Heidegger stellt eine Frage, die im christlichen Denken üblich war, aber er stellt sie, wie es wohl erst seit dem 19. Jahrhundert hier und da geschehen ist (ich bin kein Historiker), ohne den christlichen Jenseitsbezug, nämlich was es für das *Leben* bedeutet, des Todes ansichtig zu sein. Bei Nagel kommt diese Frage nicht vor. Seine Leitfrage ist die Frage, ob und wieso der Tod ein Übel ist. Diese Frage kommt wiederum bei Heidegger nicht vor. Das aber muß nun, wenigstens auf den ersten Blick, äußerst merkwürdig scheinen. Man müßte ja vielleicht nicht unbedingt, wie Nagel es tut, von einem *Übel* sprechen; vielleicht paßt dieses Wort auf den Tod nicht. Allerdings müßte man zeigen, warum nicht. Was jedoch Heidegger tut, nämlich behaupten, daß wir den Tod fürchten oder, wie er zu sagen vorzieht, uns vor ihm ängstigen, ohne zu sagen, warum und was es an ihm ist, das wir fürchten: das bedeutet, etwas als Faktum voraussetzen, statt es verständlich zu machen. Heidegger hat die Wörter »gut« und »schlecht« ganz allgemein in *Sein und Zeit* vermieden, wohl weil er das Normative vermeiden wollte, aber man mag das beurteilen, wie man will, allemal reicht die Verwendung dieser Wörter weit über den Bereich des Moralischen und überhaupt des Normativen hinaus, und ich meine, es handelte sich

¹ Abgedruckt in seinen *Mortal Questions*, Cambridge 1979 (dt. *Über das Leben, die Seele und den Tod*, Königstein/Ts. 1984).

hier mehr um eine tiefsitzende Antipathie als eine durchdachte Position, wie so manches bei Heidegger. Nun könnte man vielleicht sagen, die Rede von Gütern und Übeln mußte für Heidegger allzu objektivistisch klingen, aber es gibt doch eine recht unschuldige Verwendung dieser Wörter, die durchaus subjektivistisch ist: Man nennt Übel diejenigen Dinge, die im allgemeinen vermieden werden wie Schmerzen, Freiheitsentzug, Verlust von Menschen, Verlust von Sachen und schließlich eben auch den Verlust des eigenen Lebens, und Güter diejenigen Dinge, die im allgemeinen erstrebt werden wie Schmerzlosigkeit, Freude, Freiheit, menschliche Beziehungen usw. und schließlich eben (scheinbar): zu leben. Vielleicht gibt es eine Möglichkeit, hier Heidegger näherzukommen, indem man solche objektiv klingenden Wörter wie »schlecht« und »Übel« durch subjektive Wörter wie Wünschen einerseits, Vermeidenwollen andererseits ersetzt. Aber irgendein Vokabular dieser Art ist unvermeidlich, um überhaupt verständlich zu machen, warum man Wörter wie »Angst« und »Furcht« verwendet und worauf sie sich im jeweiligen Fall speziell beziehen. (In dem Abschnitt über die Furcht gebraucht Heidegger immerhin den Ausdruck »Übel«, aber nur, um Aristoteles zu zitieren.)

Heidegger gebraucht hier aber doch wenigstens *ein* Wort, das die angegebene Funktion zu erfüllen scheint. Nur ist es leider, ohne daß Heidegger darauf aufmerksam wird, zweideutig. Es ist das Wort »Worumwillen«. Dieses etwas künstliche Wort (es ist sehr schwer, es in andere moderne Sprachen zu übersetzen) ist die Übertragung des selbst bereits etwas künstlichen, aber bewußt terminologischen Ausdrucks *to hou heneka* des Aristoteles. Aristoteles verwendet den Ausdruck für das, um willen wovon jemand etwas macht oder überhaupt handelt, also den Zweck, und da dieses Wort bei Aristoteles noch nicht zweideutig war, hatte er keine Hemmungen, es mit dem Guten (in einer bestimmten Verwendung des Wortes) gleichzusetzen. Nun ist die erste starke These in *Sein und Zeit*, daß der Mensch (oder »das Dasein«, wie Heidegger zu sagen beliebt) sich so auf sein Sein (Leben) bezieht, daß es ihm um dieses geht¹, eine Formulierung, die Heidegger später so aufnimmt, daß für den Menschen (ich sage »den« statt »einen«, um Heideggers Rede von »dem Dasein« näher zu bleiben) das eigene Sein sein letztes *Worumwillen* ist.² Heidegger hat das in einer bestimmten

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. d. Saale 1927, S. 12.

² Loc. cit., S. 84 u. ö.

Umwandlung von Aristoteles übernommen. Aber er hätte nun dadurch, daß er das Worumwillen nicht einfach mit Zweck, dem Guten, dem Erstrebten gleichsetzte, der Möglichkeit Rechnung tragen können, daß wir gegebenenfalls den Tod dem Leben vorziehen können. Denn man könnte ja zustimmen, daß das Leben unser letztes Worumwillen ist, also worum es uns letztlich geht, aber doch gleichzeitig finden, daß wir gleichwohl mit Hamlet fragen können, ob es nicht besser ist, tot zu sein, als zu leben. Aber bei Heidegger kommt diese Frage nicht vor; ja, da man, um sie zu stellen, das Wort »besser« oder ähnliches braucht (»whether 'tis nobler«, sagt Shakespeare) und Heidegger solche Wertwörter nicht verwenden will, kann die Hamletsche Frage bei ihm gar nicht vorkommen. Daß es einem Menschen »um sein Sein« geht, erscheint daher bei Heidegger wie ein bloßes Faktum, über das sein Wille nicht hinausreichen könnte, wie er es aber doch offenkundig kann, wenn wir vorziehen, nicht mehr zu leben.

Das Wort »Worumwillen« ist zweideutig, weil es einerseits für die Zwecke im Leben steht und andererseits für den Lebensrahmen als solchen. Auch derjenige, der sich sein Leben nimmt, tut dies, weil es ihm um sein Leben geht; das Leben ist der äußerste Bezugspunkt alles seines Wollens. Jetzt läßt sich deutlich sehen, inwiefern sich jenes äußerste Worumwillen, das für uns das Leben ist, von jedem begrenzteren Worumwillen, von bestimmten Zwecken, unterscheidet. Wer einen bestimmten Zweck nicht mehr will, sieht von ihm ab, hat dann eben andere Zwecke; wer hingegen sein Leben nicht mehr will, will es nicht mehr, weil es so ist, wie es ist; er bleibt auch, indem er es zurückstößt, willentlich auf es bezogen. Das Verhältnis des Lebens als Worumwillen zu den übrigen Gütern ist daher nicht einfach hierarchisch. Was ich Heidegger vorwerfe, ist nicht, daß er das Leben nicht als Gut bezeichnete, sondern daß er nicht, wenn er schon eine neue Begrifflichkeit entwickelte, der Möglichkeit Rechnung getragen hat, daß man es als »besser« ansehen kann, dem Leben ein Ende zu setzen. Es hätte, wenn Heidegger das Problem überhaupt erörtert hätte, gute Gründe geben können zu bestreiten, daß das Leben ein Gut ist, erstens weil alle Güter Güter nur sind innerhalb ihrer und weil man es zweitens als schlecht, sogar als unerträglich ansehen kann. Aber dann beginnt natürlich auch die Auffassung vom Tod als Übel fragwürdig zu werden. Gewiß, auch das wird von Heidegger nicht gesagt, aber einfach deswegen nicht, weil er sowohl diese objektiv-wertende als

auch eine subjektiv-wertende Terminologie vermeidet. Wieso also haben wir Angst vor dem Tod?

Hier führt Heidegger ein weiteres Wort ein, das eine Antwort auf diese Frage geben soll, aber es ist eine Scheinantwort. Es handelt sich um den Ausdruck »das Nichts« oder, wie Heidegger in *Sein und Zeit* noch vorsichtiger formulierte, das »Nicht« oder »die Nichttheit«.¹ Ist es denn aber evident, daß wir vor dem Nichthaften Angst haben? Fürchten wir uns davor, einzuschlafen? Im Gegenteil, wir wünschen häufig nichts sehnlicher, als zeitweise in dieses Nichts zu sinken. Aber eben vielleicht nur zeitweise? Nun ja, vielleicht ist das der Punkt, aber eben das ist doch vielmehr klärungsbedürftig. Jedenfalls ist es ein Fehlschluß zu sagen: Das Sein des Menschen ist sein Worumwillen, also fürchtet er sich davor, nicht mehr zu sein.

Auf die Frage, warum sich, seien es alle Menschen (so Heidegger), seien es die meisten (so fände ich es richtiger formuliert) vor dem Tod fürchten, erhalten wir also von Heidegger keine Antwort, und wir können keine erwarten, weil er die Terminologie, mit deren Hilfe sie zu beantworten wäre, verwirft, ohne eine andere, entsprechend differenzierte an ihre Stelle zu setzen.

Was tut nun Nagel? Setzt man sich erst einmal über die Zweideutigkeit hinweg, die sich innerhalb der Rede von Gütern und Übeln zeigte, scheint er die richtige Ausgangsfrage zu stellen: Ist der Tod ein Übel, und wenn ja, inwiefern? Das könnte zu einer Antwort auf die Frage führen, was es am Tod ist, das wir fürchten, wenn wir uns vor ihm fürchten. Nagel verwirft zuerst mit Recht die Auffassung, daß das *Totsein* ein Übel ist, denn wenn ich tot bin, kann für mich nichts weder gut noch schlecht sein. (Allerdings setzt Nagel hier, ebenso wie ich es getan habe, die Auffassung voraus, daß es kein Leben nach dem Tod gibt, daß also der Tod wirklich ein Aufhören und nicht nur ein Wandel ist.) Das Übel scheint also nur darin bestehen zu können, daß mich der Tod, wie Nagel das zunächst formuliert, der Güter des Lebens beraubt. Diese Redeweise hat nun aber etwas Mißliches an sich, das auch viele andere Formulierungen haben, die bei der Beschreibung des Todes verwendet werden, wie wenn man sagt, im Tode verabschiede sich der Sterbende von der Welt. Alle solche Redeweisen implizieren, daß das Subjekt, das diese Tätigkeiten vollzieht (wie Abschiednehmen)

1 Loc. cit., S. 285 f.

oder diese Widerfahrnisse erleidet (wie der Güter beraubt zu werden), irgendwie erhalten bleibt, während es doch in Wirklichkeit aufhört zu existieren. Diese Schwierigkeit ist freilich eine in der Sprache tief verwurzelte: Auch wenn wir es mit etwas Nichtlebendigem zu tun haben, ergibt sich dieselbe Mißlichkeit, wenn wir sagen: »Es hat aufgehört«, als ob noch von *ihm* zu reden wäre, wenngleich als einem **nicht** mehr Existierenden. Hier in fehlerhaften Vorstellungen zu geraten ist nur dadurch vermeidbar, daß das einzige Prädikat, das dem Gegenstand, nachdem er aufgehört hat, im Präsens oder Futur zusprechbar ist, eben das des Aufgehörthabens ist. Man kann also, wenn es sich um ein Lebendiges handelt, noch im Präsens sagen: Es ist gestorben, es ist tot. Freilich ist auch das nicht ganz ohne Schwierigkeit, weil immer noch ein Subjekt im Präsens erwähnt wird, aber wenigstens sagt man dann nichts weiter von diesem Subjekt, als daß es nicht existiert. Von Beraubtwerden, Abschiednehmen usw. kann jedoch nicht die Rede sein. Wenn also der Tod als Übel angesehen wird, kann dieses Übel nicht darin bestehen, daß man der Güter des Lebens verlustig geht, sondern nur **darin**, daß das **Leben** selbst zu Ende **geht**, und das **könnte** heißen, **wenn** doch der **Tod** ein Übel ist, daß **das Leben** selbst ein Gut ist. Nagel führt das nicht in dieser Weise ein, aber er behauptet es, und er befindet sich mit diesem Satz, daß es gut für einen ist zu leben, in einer edlen Tradition, wie sich eben an Aristoteles gezeigt hat. Nagel schreibt: Es gibt Dinge, die das Leben besser machen, andere, die es schlechter machen, aber der Wert des Lebens besteht nicht einfach in dem, was übrigbleibt, wenn man das eine vom anderen abzieht. Das Lebendigsein selbst – und d. h. gewisse Faktoren, sagt er, die das bewußte Lebendigsein als solches konstituieren wie Wahrnehmen, Wollen, Tätigsein und Denken – sei schon an und für sich »entschieden positiv«.¹

Bevor ich das problematisiere, will ich zwei Zusatzgedanken von Nagel erwähnen. Erstens macht er, wie ich finde zu Recht, darauf aufmerksam, daß dieser Wert des Lebens (wenn er denn besteht) offensichtlich ausschließlich nur eine Sache des Bewußtseins sein kann und sich nicht auf das organische Leben bezieht: »Fast jeder mann«, schreibt er, »wäre es egal, ob er auf der Stelle tot wäre oder ob er nur in ein Koma fiele, das zwanzig Jahre später, ohne daß er je wieder erwacht wäre, mit dem Tod endet«.² Zweitens bemerkt er

¹ Loc. cit. (cf. Anm. 4), S. 16.

² Ibid.

in einer Anmerkung: »Manchmal wird behauptet, es sei der Prozeß des Sterbens, den wir in Wirklichkeit fürchten. Aber ich hätte eigentlich nichts am Sterben auszusetzen, würde ihm nicht der Tod folgen.«¹ Der letzte Satz ist gewiß eine Übertreibung, aber Nagel will hier die Furcht vor dem Aufhören von der vegetativen Todesangst ähnlich unterscheiden, wie ich es vorhin getan habe.

Zurück nun aber zu seiner These, daß das Leben im Sinn des Erlebens – er faßt die vorhin genannten Faktoren im Wort »*expérience*« zusammen – unabhängig von allen einzelnen Gütern ein Gut sei. Er gibt, merkwürdigerweise, keine Gründe an und keine näheren Erklärungen, und sein Wort »*emphatisch*« ist gewiß verächtlich. Man benützt es, wenn man sich in Wirklichkeit seiner nicht so sicher ist. Man pflegt nicht zu sagen, man sei *emphatisch* der Meinung, daß $2 + 2 = 4$ ist. Vielleicht meinte Nagel, die These vom Leben als Gut folge aus dem Faktum der Furcht vor dem Tod. Aber das wäre ähnlich zirkulär, wie wenn Heidegger die Angst vor dem Tod einfach als Faktum voraussetzt. Auf den naheliegenden Einwand freilich, den man hier gegen Nagel machen könnte: daß es Menschen gibt, die den Tod nicht fürchten, und andere, die ihn sogar suchen, hätte er eine leichte Antwort. Er könnte sagen: Wenn die Übel im Leben ein gewisses Maß überschreiten, können sie das Gut, das im Leben selbst liege, überwiegen. Dies also wäre kein Einwand. Aber ein ausreichender Einwand bestünde doch darin, daß, solange keine Begründung angegeben wird, Nagels These eine bloße Behauptung ist und viele Menschen es umgekehrt sehen. Sie würden entgegnen: »Nein, das bewußte Leben ist als solches neutral. Wieso soll das bloße Bei-Bewußtsein-Sein schon als solches positiv sein?« »Und wir«, so könnte weiter argumentiert werden, »können das Phänomen, daß die meisten sich vor dem Tod fürchten, durchaus einfacher erklären, nämlich so: du, Nagel, hast ja eben zugegeben« (das habe freilich nur ich für ihn getan, aber nehmen wir an, er habe es zugegeben), »daß die Übel im Leben den Wert des Lebens überwiegen können; ist es dann nicht näherliegend, von diesem fragwürdigen Wert des Lebens an sich abzusehen und einfach die Übel mit den Gütern zu vergleichen?« Wer so denkt, braucht nicht den vorhin genannten semantischen Fehler zu begehen, daß, wovor man sich fürchtet, darin bestünde, von den Gütern des Lebens beraubt zu sein; wovor wir uns fürchten, kann

¹ Loc. cit., S. 23.

aus logischen Gründen zwar immer nur das Aufhören des Lebens sein, nicht das Beraubtwerden der Güter. Aber der Grund, warum einer nicht will, daß das Leben aufhört, kann durchaus eben darin bestehen, daß er meint, daß die Güter im Leben die Übel überwiegen.

Man scheint es also so sehen zu können oder auch so, wobei freilich Nagel den Nachteil hat, den jeder hat, der eine unbewiesene und von anderen als uneinsichtig erklärte Annahme macht. Welche Partei hätte mein chilenischer Alter in diesem Streit ergriffen? Betete er um noch ein paar Jahre unter der Voraussetzung, daß in ihnen die Güter die Übel überwiegen würden? Diese Annahme wirkt gerade bei einem alten Mann merkwürdig. Ging es ihm also, wie Nagel nahelegt, lediglich um die Lebensverlängerung als solche? Aber warum? Weil, wie Nagel behauptet, das Leben ein Gut ist, und wenn es länger dauert, ein größeres? Klingt das nicht unwahrscheinlich? Erinnern wir uns, daß die Geschichte des Alten zu einem Phänomen führte, von dem wir bei Nagel nichts hören, die besondere Relevanz der Todesnähe, genauer natürlich: der angenommenen Todesnähe.

Nun scheint mir, daß die beiden eben referierten Auffassungen, die von Nagel und die eines von mir fingierten Gegners, in gleicher Weise etwas im unklaren lassen oder sogar falsch sehen, nämlich das Verhältnis zwischen dem Leben einerseits und den Übeln und Gütern andererseits. Beide Parteien scheinen vorauszusetzen, daß das Leben wie ein Behälter oder eine Unterlage ist, sei es, daß es einen eigenen Wert hat oder – nach der anderen Auffassung – keinen. Dem steht eine verbreitete Lebenserfahrung entgegen, die die übrigen Tiere wohl nicht kennen, die die Menschen jedoch häufig befällt und häufig lange erfüllt, nämlich die der Leere, des Überdresses. Das Leben kann, ohne positive Übel, gleichwohl unerträglich erscheinen, und zwar so unerträglich, daß viele sich gerade deswegen (andere freilich aus anderen Gründen) den Tod wünschen. Dieses Phänomen dürfte es nach Nagel, also wenn das bewußte Lebendigsein schon als solches wünschenswert (oder »ein Gut«) ist, gar nicht geben, ja nicht einmal geben können; nach der anderen Auffassung natürlich noch weniger, da es dort nicht einmal vorkommt, außer als Behälter, also quasi als Tablett: für angenehme Klötzchen einerseits, unangenehme andererseits. In Wirklichkeit scheint jedenfalls ein Teil dessen, was man die Lebensgüter nennt, sich in seinem Gutsein-für-mich gerade auf das Leben zu beziehen,

in einer Weise, die häufig so zum Ausdruck gebracht wird, daß man sagt, daß diese Güter – es sind meist Tätigkeiten, Weisen des Bezogenenseins auf andere, aber auch einfach Erlebnisse – es – das Leben – »erfüllen«¹, ihm, wie man auch sagt, »Sinn« geben; anderenfalls erscheint es eben als »leer«, »sinnlos«. Es gibt Güter, die den negativen Gegenpart zu Übeln bilden, z. B. Freiheit gegenüber Freiheitsentzug, aber diejenigen Güter, die dem Leben Sinn geben – es sind wohl immer Verhaltensweisen –, sind nicht von dieser Art, sie haben eine andere Metrik. Ein Unterscheidungsmerkmal scheint zu sein, daß das, was dem Leben Sinn gibt, nie nur, aber immer auch von mir abhängt. Ich erlange z. B. ein Gut, Freiheit, wenn ich aus dem Gefängnis entlassen werde, aber ob das meinem Leben Sinn geben wird, hängt davon ab, ob und was ich mit dieser Freiheit mache.

Was folgt daraus für Nagels These vom Eigenwert des Lebens? Erst einmal dasselbe wie vorher, nur mit diesem anderen Begriff. Während Nagel sagt, das Leben als solches sei emphatisch positiv, meine ich, daß das Leben als solches neutral ist, es ist an und für sich ohne Sinn, es kann mir ebensowohl als erfüllt wie auch als leer erscheinen, das aber hängt jetzt auch von mir ab: Ich kann ihm Sinn geben. Und wenn mir das nicht gelingt, finde ich das Leben häufig (nicht notwendigerweise, wie sich zeigen wird) unerträglich: Manche wollen dann lieber tot sein. Das soll natürlich nicht heißen, daß ich in dieser Sinnggebung etwas aus nichts schüfe, frei nach Sartre. Wenn ich z. B., wie vorhin, aus dem Gefängnis entlassen werde, ist mir die Freiheit vorgegeben, aber das ist noch nicht an und für sich sinnvoll, und es ist uns natürlich sehr viel mehr vorgegeben, z. B. haben die meisten von uns zwei Beine, aber wir müssen sie in Bewegung setzen, und wir finden Menschen um uns vor und z. B. auch Musik und schöne Kunst usw. Wir befinden uns also in einer bestimmten, günstigeren oder ungünstigeren Umgebung und sind mit Dispositionen ausgestattet, in der Jugend meist mehr als im Alter, aber wir müssen die Dispositionen betätigen, und wenn das in der Weise befriedigen soll, daß es das Leben erfüllt – und das muß es scheinbar, wenn wir das Leben nicht als leer empfinden sollen –, müssen wir sie in einer bestimmten Weise betätigen, aber wie, darauf ist wohl nicht generell zu antworten, weil es eine Frage ist, die sich jedem einzeln stellt.

¹ Cf. *Wie sieht erfülltes Leben aus?*, ed. H. Weigel, Stuttgart u. Berlin 1976.

Diese Kritik an Nagel verweist natürlich schon auf eine existenz-philosophische Auffassung. Aber bevor ich zu Heidegger zurückkehre, muß ich sagen, wie aus der jetzigen Perspektive Nagels Frage zu beantworten ist. So wie Nagel es darstellt, wäre der Tod schon an und für sich ein Übel, wie das Leben an und für sich ein Gut ist. Man müßte es dann auch vorziehen, daß das Leben gar kein Ende hätte. Daß dies erstens für Wesen, wie wir es sind, deren Bewußtsein im Unterschied zu dem von anderen Tieren auf das Leben selbst bezogen ist, attraktiv wäre und daß dies zweitens, zeitlich, einem todlosen Leben (wenn wir denn die Option hätten) vorzuziehen wäre, ist zumindest umstritten¹; es liegt eher nahe zu sagen, daß wir dann noch in der einen oder anderen Tätigkeit Sinn finden könnten; aber was wäre dazwischen? Hätte das *Leben* Sinn? Es scheint sich jedenfalls das, was ich anfangs nahelegte, zu bestätigen, nämlich daß wir uns nicht vor dem Tod im allgemeinen – daß wir einmal sterben werden – fürchten, sondern jeweils jetzt; das heißt: es wäre jetzt ein Übel; aber warum? Nur weil man länger leben will? Vielleicht, aber nun nicht mit Nagels Begründung, denn das Leben ist nicht an und für sich ein Gut. Hingegen ließe sich jetzt sagen: Das Übel bestünde darin, daß ich jetzt durch den Tod die Chance – die letzte Chance – verliere, meinem Leben Sinn – oder mehr Sinn – zu geben. Das würde erklären, warum der baldige Tod uns erschreckt, warum wir einen Aufschub wollen. »Nur nicht jetzt, nur nicht in dieser Sinnlosigkeit sterben.« Das gäbe zumindest eine Antwort auf die Frage, was am jetzt bevorstehenden Tod das Übel ausmacht. Ich sage nicht, daß es die einzige Antwort ist; sie enthielte aber zugleich eine Erklärung, wieso das Bevorstehen dieses Übels als Herausforderung erlebt wird.

Es ist diese Antwort, die zu Heidegger zurückführt. Es ist der Aspekt der Herausforderung, den er im Auge hat. Aber was bedeutet diese Herausforderung bei ihm, denn sie ist offenbar nicht einfach identisch mit dem, was sich eben zeigte? Bei Heidegger sieht es so aus, daß der Mensch, weil es ihm um sein eigenes Leben geht, Angst vor dem Tod hat, haben muß (wenn er nicht uneigentlich existiert), aber wir haben schon gesehen, daß das falsch ist. Diese Auffassung ist die Folge davon, daß Heidegger die Zweideutigkeit im Begriff des Worumwillen nicht gesehen hat und daß er den Wertwörtern ausweicht (Hamlets »ob es besser ist« ist bei ihm

¹ Cf. oben S. 78 und den Aufsatz von Bernard Williams, auf den in Anm. 3 verwiesen wurde.

kein möglicher Gedanke). Er hätte sonst seine These so erläutern müssen, daß das Leben das höchste Gut ist, und wir haben eben in der Auseinandersetzung mit Nagel gesehen, daß das nicht stimmt: Das Leben ist nicht ein Gut, sondern es kann, teils durch glückliche Umstände, teils immer auch durch uns, Sinn gewinnen; kann, muß nicht. Die Erfahrung der Leere ist immer die andere Seite für ein Bewußtsein, das sich zeitlich zu seinem Leben verhält. Der eigentliche Kern von Heideggers Gedanke, daß das letzte Worumwillen jedes Menschen sein eigenes Leben ist, ist, daß wir voluntativ nicht nur auf einzelne Inhalte bezogen sind, Zwecke und Tätigkeiten, sondern immer auch auf das eigene Leben, aber auf dies beides, das eigene Leben und die Inhalte, nicht nebeneinander, so daß wir auf das eine und auch auf das andere voluntativ bezogen wären, sondern – wie ich das in der Kritik an Nagel zu zeigen versuchte – so, daß wir durch die Inhalte (und natürlich nur durch sie) dem Leben Sinn geben können oder auch nicht. Es ist freilich nicht abzustreiten, so gibt Heidegger selbst zu, daß wir das Leben als solches vergessen und uns an die Inhalte, die begrenzten Zwecke, gewissermaßen verlieren können. Es ist das, was Heidegger mit dem Wort »Verfallen« meint. Wenn das aber eine offensichtliche Möglichkeit ist – wir gehen zumeist in isolierten Tätigkeiten, Zielsetzungen und der Vermeidung von Übeln auf –, dann stellt sich die Frage, ob die These von dem voluntativen Bezug auf das Leben als solches vielleicht nur eine philosophische Erfindung ist. Ist er überhaupt phänomenal ausweisbar? Darauf lautet Heideggers Antwort: gerade durch die Angst vor dem Tod. Wenn die Furcht vor dem Tod, wie es sich vorhin in der Kritik an Nagel nahelegte, so verstanden werden kann, daß ich angesichts der Möglichkeit des Nichtmehrseins davor erschrecke, daß mein Leben leer war – jetzt auch in dem Sinn, daß ich mich an belanglose Inhalte verloren habe –, dann heißt das, daß der Tod mich daran erinnert, daß ich nicht nur dies und das verfolge und befürchte, sondern eben – in all dem – *lebe*. Im Verhalten zum Tod – dem Ende meines *Lebens* – werde ich meines Lebens ansichtig.

Ich meine nun aber – in der Auseinandersetzung mit Nagel wurde es offensichtlich –, daß es nicht nur die Nähe des Todes ist, die uns auf das Leben als solches aufmerksam machen kann. Man kann hier auf die Verzweiflung hinweisen, so wie Kierkegaard sie beschreibt, das Verzweifeln am Leben, weil unsere begrenzten Ziele scheitern oder weil sie uns ausgehen; dann erscheint, gewis-

sermaßen hinter den begrenzten Zielen, das Leben selbst, und dann stößt unser Wollen, wenn wir es so definiert haben, daß es sich in den begrenzten Zielen erschöpft, ins Leere. Das ist nicht die Leere des Todes, sondern des Lebens, und was uns unerträglich scheint, ist nicht der Tod, sondern das Leben; der Tod ist dann nicht das, was wir fürchten, sondern begehren. Der Überdruß angesichts der Sinnlosigkeit und die Erfahrung der Todesnähe sind also zwei gegensätzliche Möglichkeiten, die jedoch darin übereinkommen, daß wir in beiden mit dem Leben als solchem konfrontiert werden, im Gegensatz zu den begrenzten Zielen. Bei Heidegger klingt diese zweite Möglichkeit höchstens am Rande an (in *Sein und Zeit* kaum, in den Vorlesungen eher; man braucht das nicht nachzulesen, weil man es sich begrifflich klarmachen kann). Schon Heideggers massive Rede vom Nichts und der Angst vor dem Nichts, als ob alles am Leben, was als nichtig erfahren würde, ungefähr dasselbe wäre, hinderte ihn daran, diese zweite Möglichkeit in ihrer Gegensätzlichkeit zu ersten zu erkennen. Dabei ist nicht abzustreiten, daß sich die beiden Erfahrungen durchaus verbinden können. So ist bekannt, daß viele, die in Depression versunken sind und am liebsten sterben würden, wenn sie sich dann durch eine schwere Krankheit, z. B. einen Infarkt, wirklich in Todesnähe sehen, um jeden Preis leben wollen. Auch schließt die Depression nicht die Todesfurcht aus, ja es ist naheliegend, daß der Depressive, obwohl er sich den Tod wünscht, ihn gleichzeitig fürchtet, weil er nicht in dieser Verfassung – im Bewußtsein, am Leben vorbeigelebt zu haben – aufhören will.

Ich will mit alledem nicht leugnen, daß es auch Menschen gibt, oder besser gesagt Menschen in bestimmten Situationen, die sich den Tod weder wünschen noch ihn fürchten, und man sollte sie nicht, wie Heidegger es tut, in die Ecke der Uneigentlichkeit schieben, in die der Lebensvergessenheit. Es kann verschiedene Gründe geben, warum man den Tod nicht fürchtet und ihn doch nicht sucht, auf der einen Seite ein bestimmtes Gefühl von Sinninsuffizienz, auf der anderen gerade das Gefühl, erfüllt gelebt zu haben. Wer das Bewußtsein hat, sinnvoll gelebt zu haben, dürfte eigentlich, wenn das bisher Ausgeführte stimmt, wenn er ein bestimmtes Alter erreicht hat, keinen Grund mehr haben, sich vor dem Tod zu fürchten. Meine Frage war hier eher hypothetisch: Was am Tod ist es, das man fürchtet, wenn man ihn fürchtet? Einige Antworten scheinen mir falsch oder einseitig, und meine ist gewiß auch einseitig. Zum

Beispiel habe ich, Heidegger und Nagel folgend, das Soziale ganz herausgelassen. Man könnte mir entgegenhalten, der Tod sei ein viel komplexeres Phänomen, ein Knäuel von Problemen. Das ist gewiß richtig, aber wenn wir nicht im völlig Unbestimmten bleiben wollen, müssen wir – glaube ich – irgendwo anfangen, aber mit einer Lupe, und dann ergänzen. Worauf es mir ankam, war nicht so sehr, eine bestimmte Antwort zu geben, als einen Diskurs, der schon wenig Neues zu bieten schien, wieder in Gang zu bringen.

Zumindest eine Ergänzung ist schon aufgrund meiner eigenen Gedankenführung erforderlich. Auf die Ausgangsfrage, inwiefern – um mit Nagel zu sprechen – der Tod ein Übel ist, oder – unverfänglicher formuliert – warum wir ihn fürchten, fanden wir bei Heidegger gar keine Antwort, bei Nagel eine falsche. Die Frage, so zeigte sich, kann nur lauten: Warum fürchten wir, bald zu sterben? Das war das Ergebnis bereits der Auseinandersetzung mit dem chilenischen Alten. Ich habe als eine mögliche Antwort vorge schlagen: weil wir durch den Tod die Chance verlieren, dem Leben einen Sinn zu geben oder mehr Sinn zu geben. Ich ließ aber offen, daß diese quasi existenzphilosophische Antwort nur eine mögliche ist. Ich bezweifle, daß sie dem chilenischen Alten eingeleuchtet hätte. Er hätte – so meine ich – gesagt, daß er lediglich weiterleben wolle. Aber warum, wenn doch die Übel im Alter die Güter überwiegen?

Ich werde nur auf einem Umweg zu einer Antwort kommen, indem ich zuerst die existenzphilosophische Antwort weiter kläre. Ein Begriff, den ich an zentraler Stelle verwendete und im unklaren ließ, war der der Sinngebung. Ich kann, was ich damit meine, etwa so erläutern (alle Klärungen, so erinnere man sich, sind vorläufig und können verbessert werden): Wenn wir auf der einen Seite selbstvergessen auf irgendeinen Zweck aus sind, erfüllt dieser unser Wollen, aber das bleibt isoliert; und was kommt danach? Wir stehen dann vor der Leere des Lebens; leer, weil unser Wollen nicht mehr oder nur partiell noch greifen kann. Wenn wir hingegen das Leben selbst bejahen können, und das kann immer nur durch Tätigkeiten und Zwecke oder Haltungen, Haltungen auch zu unserem Leiden, geschehen, geben wir dem Leben Sinn. Das Leben ist für mich sinnvoll, so möchte ich das quasi definieren, wenn ich mich einerseits nicht in den begrenzten Zwecken verliere, sondern mich auf das Leben selbst beziehe, und ich mir andererseits nicht, weil es mir leer erscheint, den Tod wünsche.

Diese Definition ist freilich, bewußt, völlig formal. Gibt es Rezepte? Heidegger verneint das entschieden¹, und letztlich ist das gewiß richtig, nicht nur wegen der Verschiedenheit der Lebenssituationen, sondern weil es dem Umstand widerspräche, daß die Sinnggebung nur als Akt der Freiheit verstanden werden kann. Aber wenigstens die formale Charakterisierung des Existenzproblems sollte möglichst angemessen erfolgen, und ich meine, daß es so, wie Heidegger es darstellt, verengt und mit unnötigen Merkwürdigkeiten belastet ist. Die einzige Aussage, die man bei Heidegger darüber findet, wie sich das Bewußtsein der Todesnähe auf das Leben auswirkt, ist, daß es »von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten« befreie.² Das ist sicher eine Seite, aber Heidegger schreibt so, als stehe jeder immer vor einer Menge von Möglichkeiten – das ist sein Wort für die begrenzten Zwecke – und müsse nur wählen. Wieder zeigt sich, daß Heidegger die Situation der Leere, in der jemand wenigstens meint, keine Möglichkeiten zu haben, nicht berücksichtigt. Und dann spricht er so, als gelte es, die »eigenste« Möglichkeit zu wählen. Dieser Ausdruck: »eigenste Möglichkeit« schillert in *Sein und Zeit*. Erstens steht er für den Todesbezug selbst, und hier finde ich den Ausdruck einleuchtend – es handelt sich um etwas, worin jeder ganz auf sich zurückgeworfen, »unvertretbar« ist³ –, aber dann, im folgenden Kapitel, verwendet Heidegger den Ausdruck auch inhaltlich, als ob es darauf ankäme, einen bestimmten ganz eigenen Weg zu finden. Durch dieses Insistieren auf Eigenstes und Eigentlichkeit gibt Heidegger seinem Gedanken eine sehr eigene Wendung, durch die das Problem, vor das wir uns wirklich angesichts des Todes gestellt sehen, schon in seiner formalen Fassung vereinseitigt wird.

Tolstoi hat in seiner Erzählung »Der Tod des Iwan Iljitsch« eine allgemeinere Formulierung gewählt, die ich angemessener finde. Heidegger erwähnt diese Erzählung nebenbei in einer Anmerkung⁴, aber ich meine, daß das, was Heidegger über das Sein zum Tode sagt, lediglich der Versuch ist, das, was Tolstoi in der Form einer Erzählung beschrieben hat, begrifflich zu fassen – und Tolstoi gelang das ohne die Sophistereien, die sich bei Heidegger finden

und von denen ich nur einige genannt habe.¹ Die Einsicht, zu der Iwan Iljitsch am Ende seiner Krankheit und seiner Todesangst kommt, ist: Ich habe falsch gelebt, mein Wohlbefinden war Täuschung, ich habe nicht gelebt, wie ich gesollt hätte. Ich finde diese Antwort befriedigender, schon weil sie formaler und allgemeiner ist als Heideggers Rede von Möglichkeiten und einer eigensten. Sie scheint auch genau dem zu entsprechen, was ich vorhin meinte, als ich sagte: Ich habe am Leben vorbeigelebt. Heidegger war der Bezug auf ein Sollen offensichtlich unsympathisch, und man wird in der Tat vorsichtig sein müssen, wie das Wort hier zu verstehen ist.

¹ Der in systematischer Hinsicht entscheidende Irrtum, der Heidegger im Todeskapitel unterlaufen ist – er macht die Absicht des ganzen Buches zunichte –, besteht darin, daß er glaubte, wenn er vom Tod als Möglichkeit spricht, »Möglichkeit« im existenzialen Sinn verstehen zu können. Mit Möglichkeiten im existenzialen Sinn meint Heidegger Seinsweisen des Daseins. Der Tod hingegen, der »jeden Augenblick möglich ist« (d. h. eintreffen kann), läßt sich natürlich nur als Ereignis verstehen, das Ereignis des Aufhörens meines Lebens, und das »Vorlaufen zum Tode« ist ein Sichverhalten zu diesem Ereignis. Um sich gegen diesen einfachen Tatbestand zu sperren, schreckte Heidegger nicht vor den abenteuerlichsten Sätzen zurück: »Das Zu-Ende-Sein besagt existenzial: Sein zum Ende« (S. 250). Die Hinzufügung des Wortes »existenzial« soll die magische Wirkung haben, das Ende als Sein zum Ende zu verstehen, während dieser Ausdruck doch seinen Sinn verliert, wenn man nicht zwischen dem Ende und dem »Sein zu« ihm unterscheidet. Dieselbe Verdrehung wiederholt sich in dem Satz: »Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-Sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden« (S. 243). Man kann so eine Definition nicht verbieten, muß sich aber im klaren sein, daß sie impliziert, daß wir immer, wenn wir uns zum Tod verhalten, am Sterben sind. Daß Heidegger das, was man normalerweise als Sterben versteht, demgegenüber als »Ableben« bezeichnet, wird man wohl nur noch als geschmacklos empfinden können. – Der strukturelle Fehler, der Heidegger hier unterlaufen ist, ist derselbe, den er im § 65 begeht, wenn er behauptet, die existenziale »Zu-Kunft« sei ursprünglicher als das Künftige, und den schlichten Tatbestand übersieht, daß jemand in der Weise dieser »Zu-Kunft« auf sich – sein Leben – nur zukommen kann, wenn vorausgesetzt ist, daß es eine zukünftige Ereignisfolge gibt (cf. meine *Philosophischen Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992, S. 131). Die Grundthese von *Sein und Zeit*, daß das existenziale Sein ursprünglicher sei, als was Heidegger »Vorhandenheit« nennt, scheidet also in gleicher Weise bei der Todesanalyse wie bei der allgemeinen Analyse der existenzialen Zeitlichkeit. (Man kann, sobald man diese Fehler durchschaut hat, nur erstaunt mit dem Kopf schütteln.) – Weil der Tod nun einmal ein Ereignis ist, spreche ich im Text dauernd von Furcht vor dem Tod, wo Heidegger von Angst spricht. Wir haben Furcht vor dem Tod, also vor etwas. Gerade wenn man, wie Heidegger es tut, die Angst in der Weise terminologisch von der Furcht unterscheidet, daß die Angst keinen intentionalen Gegenstand hat, ist es sinnwidrig, von der Angst vor dem Tod zu sprechen. Bei einer laxeren Verwendung des Wortes »Angst«, wie sie dem üblichen Sprachgebrauch entspricht, ist gegen diese Redeweise natürlich nichts einzuwenden.

¹ Loc. cit. (cf. Anm. 5), S. 298.

² Loc. cit., S. 264.

³ Loc. cit., S. 239f., 263f.

⁴ Loc. cit., S. 254 Anm.

Hat Tolstoi es auf Gott bezogen? Er sagt das aber nicht. Und moralisch wird man es auch nicht verstehen können. Ich schlage vor, es so zu verstehen: Ich habe falsch gelebt, d. h. nicht so, wie ich gesollt hätte, wenn ich, wie ich gelebt habe, angesichts des Todes bedauere. Wieder bleibt die Antwort ganz formal, formaler als die Heideggers. Wir müssen nicht Angst vor dem Tod haben, aber wenn wir sie haben, haben wir sie – meine ich – davor. Aber auch diese Aussage scheint zu stark, denn viele Menschen würden mir widersprechen und mit meinem chilenischen Alten sagen: Nicht, weil sie bedauern, wie sie gelebt hätten, hätten sie Furcht vor dem Tod, sondern einfach, weil sie weiterleben wollten. Etwas fehlt also noch.

Ich bleibe gleichwohl noch einen Moment bei Tolstoi. Für ihn war die Begegnung mit dem Tod Anlaß zur Umkehr, jedoch keiner Umkehr, wie in der christlichen Tradition, zu einer Norm. Was man erlebt, ist vielmehr wie eine Verbindung eines Ausrufezeichens mit einem Fragezeichen. Das Beängstigende ist die Unbestimmtheit des Fragezeichens. In der Erzählung erscheint schließlich ein Licht, das die Angst löst. Das wirkt erst einmal wie ein *deus ex machina* und ist gewiß nicht verallgemeinerbar.

Schlicht verallgemeinerbar ist hier wohl nichts, aber lehrreicher erscheint mir, wie Tolstoi das Bewußtsein der Todesnähe in dem zwanzig Jahre früher geschriebenen Roman *Krieg und Frieden* darstellt. Als Fürst Andrej in der Schlacht von Austerlitz tödlich verwundet wird (er stirbt dann gleichwohl nicht), sieht er, nachdem er rücklings auf die Erde gefallen war, »nichts mehr über sich als den Himmel, den hohen Himmel, der jetzt nicht klar, aber doch unermesslich hoch war, mit ruhig über ihn hingleitenden Wolken« (III, § 16). Der Hinweis auf die Wolken scheint mir deutlich zu machen, daß nicht der christliche Himmel gemeint ist, sondern unser wirklicher, der wahrnehmbare Himmel. »Wie ist es nur zugegangen«, fragt sich Andrej, »daß ich diesen hohen Himmel früher nie gesehen habe?« »Ja, alles ist nichtig, alles ist Irrtum und Lüge«, sagt er, ähnlich wie Iwan Iljitsch sein früheres Leben als Irrtum und Täuschung erkennt, alles »außer diesem unendlichen Himmel«. In den kurzen Momenten, in denen ihm das Bewußtsein wiederkehrt, sieht er immer wieder diesen hohen Himmel, und als zufällig Napoleon, sein früheres Idol, heranreitet und ihn anspricht, würdigt er ihn keiner Antwort. Napoleon erscheint hier als der Inbegriff der begrenzten Ziele, wie groß auch immer sie einem erscheinen mögen. »In diesem Augenblick erschien ihm Napoleon als ein so

kleiner, nichtiger Mensch im Vergleich mit alledem, was jetzt zwischen seiner Seele und diesem hohen, unendlichen Himmel mit den darüber hinlaufenden Wolken vorging« (III, § 19).

Es ist ein alter Topos, daß der Mensch angesichts des Todes sich seiner Geringfügigkeit und der Geringfügigkeit seiner Sorgen bewußt werden kann. Wie anders klingt das als die Frage nach der eigensten Möglichkeit. Die Maßstäbe werden zurechtgerückt. In diesem Sinn läßt sich jetzt auch das Licht der späteren Novelle und die dortige Rede von einem Sollen verstehen. Es zeigt sich etwas Offensichtliches, was nur verdrängt worden war. Im gewöhnlichen Leben und auch gerade in der Depression neigt jeder dazu, sich als Universum zu sehen, aber es ist ein Irrtum: Ich bin *in* der Welt, diese ist das Universum, und ich nur eine Partikel. Der Tod und schon das Altern enthalten die Chance, diesen Irrtum einzusehen und sich gewissermaßen innerhalb des Theaters auf die Seite zu stellen, aus dem Zentrum heraus. Im gewöhnlichen Leben liegt die Vorstellung nahe, daß mein Bewußtsein vielmehr das Theater ist, deswegen empfindet der Depressive diese Leere, obwohl doch das Theater der Welt, wenn man nicht gerade z. B. in einem Konzentrationslager ist, voller Leben ist. Und deswegen erscheint das Aufhören des Lebens, wenn ich das nicht sehe, nicht als ein im Theater Zurück- und schließlich aus ihm Heraustrreten, sondern als Aufhören des Theaters selbst, und das wirkt unvorstellbar im Sinn von schrecklich. Für diejenigen hingegen, der den Tod zum Anlaß nehmen kann, sich aus dem Zentrum zurückzunehmen, das Napoleonische abzustreifen, verändern sich die Gewichte. Er läßt sich los, indem er sich in die Welt zurück und in dieser an den Rand stellt. Das bedeutet nicht, daß er entschwebt (und etwa mit Gustav Mahler sagt »Ich bin der Welt abhanden gekommen«), sondern diese Positionsänderung kann auch zu einer Quelle der Sinngebung seiner konkreten Situation werden. Es ist das, was Fürst Andrej aufgehen wird, wenn er sechs Jahre später zum zweiten Mal, und diesmal endgültig, tödlich verwundet wird. So gesehen, legt der Tod auf die Frage, vor die er stellt, selbst eine Antwort nahe, aber es ist nicht leicht, sie zu ergreifen.

Warum nicht? Ich habe vorhin von einem Irrtum gesprochen, und man kann sagen, es ist ja wirklich ein Irrtum, sich als Zentrum der Welt zu sehen, aber es ist, darin muß man Nietzsche recht geben, ein Irrtum, ohne den kein Mensch und kein Lebewesen lebensfähig wäre. Wer sich selbst nicht über alles wichtig nimmt, ist

nicht lebensfähig. Es ist das, was die Stoiker mit dem Begriff der *Oikeiosis* und Rousseau mit dem des *amour de soi* im Auge hatten. Als Säugling ist jeder allemal für sich das ganze Theater, das Universum. Im Aufkommen und Wachsen des Realitätssinns spaltet sich das dann: Wir lernen, daß wir das Universum uns gegenüber haben und unsere Wünsche mit ihm in Einklang bringen müssen. Aber nach wie vor sind unsere Wünsche das für uns Ausschlaggebende, wir halten an diesem Mikrokosmos fest und wir würden unsere Lebensfähigkeit verlieren, wenn wir uns nicht gegen die Grenzen stemmten, die uns die Realität vorgibt. Jeder Weg hinauf, alle Kreativität, jeder Einsatz, aber wohl auch alles Obensein, alles Glück setzt diese Selbstzentriertheit voraus und impliziert das Risiko der Verzweiflung. Die Gelassenheit, das Sichloslassen ist nicht mehr Realitätssinn, denn in dieser Haltung stemmen wir uns nicht mehr nach außen und haben das Universum nicht mehr uns gegenüber, sondern treten in dieses zurück.

Die Rede von einem Irrtum, sich als Zentrum anzusehen, ist also nicht ganz richtig. Weil es ein Irrtum ist, haben wir die Möglichkeit, uns loszulassen und zurückzustellen. Aber weil dieser Irrtum die Bedingung des individuellen Lebens ist, läßt sich das nur als Grenzmöglichkeit verstehen. Mit der Geschichte des Fürsten Andrej ist gleichzeitig die Gegenmöglichkeit, das Am-Leben-Haftens meines chilenischen Alten verständlich geworden. Beide Geschichten Tolstois enthalten eine Umkehr. Geschieht diese nicht, dann ist das Weiterleben wollen um jeden Preis selbstverständlich – nicht weil das Leben ein Gut ist, nicht weil die Güter die Übel überwiegen, sondern weil der Wille zur Selbsterhaltung die erste, grundlegende Komponente der *Oikeiosis* des Sichwichtignehmens ist, und das ist auch der Grund, warum das Aufhören schrecklich erscheint, wenn man im Zentrum bleibt, d. h. selbst das Theater ist. Diese Reaktion ist jetzt verständlich, aber sie wirkt unter bestimmten Bedingungen irrational, sei es, daß man sich, z. B. im Alter, in einer Situation befindet, in der es außer aufgrund dieses Triebs nicht sinnvoll erscheint, am Leben zu haften, sei es, weil man etwas als schrecklich empfindet, was man nicht als schrecklich empfinden muß, wenn es den anderen Weg gibt, den des Fürsten Andrej. Man kann jetzt das mysteriöse »sollte«, auf das wir in der anderen Geschichte gestoßen waren, so interpretieren, daß der, der sich dem Tod nahe sieht, es bedauern würde, wenn ihm die Entzentrierung nicht gelingt, wenn es ihm also nicht gelingt, mit dem Apostel Pau-

lus, wenn auch nicht in seinem Sinn, auszuruhen: »Tod, wo ist dein Stachel?« (Kor. I, 15,55)

Man könnte die Gelassenheit vielleicht ihrerseits unter den Realitätssinn subsumieren, weil sie sich besonders dann nahelegt, wenn das Festhalten als irrational erscheint, ähnlich wie wir ein Übermaß an Emotionen zu vermeiden versuchen, wo wir dieses als realitätsunangemessen erkennen, ohne deswegen die Emotionalität als solche zu verachten. Das führt schließlich zur Frage nach der anzustrebenden Ausgewogenheit zwischen Festhalten und Kämpfen einerseits und Loslassen andererseits. Denn um Ausgewogenheit scheint es sich doch handeln zu müssen. Die schlichte Lebensverneinung, wie der Buddha sie lehrte, wirkt ebenso fragwürdig wie die sture Selbstbehauptung. Das Loslassen, die Gelassenheit, ist im übrigen eine Haltung, die wir uns nicht nur dem Tod gegenüber wünschen, sondern in allem unseren Tun und Trachten, und doch wissen wir, daß die Gelassenheit, wenn sie nicht nur als Grenzmöglichkeit verstanden wird, zur Gleichgültigkeit und Apathie führen würde. So scheint unser Leben in einer Gratwanderung zwischen diesen gegensätzlichen Haltungen zu bestehen, deren Verlauf wohl jeder für sich finden muß, wobei der Kompaß, die Anzeige des Sichverirrens, vielleicht nur in dem vorhin genannten Bedauern besteht.

Aber, so könnte man fragen, sind hier nicht einfach eine Reihe von Lebensmöglichkeiten genannt worden, ohne daß klar wurde, welche Verbindlichkeit sie haben oder welche Grundlage, sei es in unserem Wesen, sei es in sonst etwas? Warum müssen wir uns denn z. B. nicht nur auf die begrenzten Ziele, sondern auch aufs Leben selbst beziehen? Und dann: Warum müssen wir, wenn auch nicht uneingeschränkt, Gelassenheit anstreben? Und schließlich: Warum müssen wir die eben angedeutete Ausgewogenheit anstreben? Diese Fragen sind nicht sinnvoll, das »warum müssen wir?« ist nicht sinnvoll; wir müssen nichts. Die Vorstellung der tradierten Philosophie, daß wir Haltungen einnehmen müssen, und dies, weil sie auf etwas beruhen, erscheint mir nicht sinnvoll. Philosophieren geschieht nicht in dritter Person, in der wir über etwas – und auch über andere und auch über mich selbst – beschreibend und erklärend reden, sondern in erster und zweiter Person, in der wir miteinander über willentliche Einstellungen, tradierte oder auch nicht-tradierte, sprechen – Einstellungen, die wir zu haben glauben oder die wir erstrebenswert finden. Indem wir sie in ihren

Implikationen klären, erweisen sich einige als konfus, und es liegt dann nahe, sich von ihnen zu trennen, aber zwingend ist das nicht; sind sie klar, so können wir uns analytisch über ihre Implikationen verständigen, Implikationen, die uns gegebenenfalls so wenig behagen, daß wir uns auch von ihnen trennen wollen könnten; aber auch das ist nicht zwingend. Schließlich zeigen sich bei der Klärung andere Haltungen, die keine unerwünschten Implikationen zu haben scheinen (über das »scheinen« kommen wir ohnehin nie hinaus), und das kann dann dazu führen – aber wieder nicht zwingend –, daß wir sie als wirkliche Optionen unseres Wollens (aber nicht unbedingt als ausschließliche) ansehen. Alle Willenseinstellungen, die faktischen und die erstrebten, haben eine mehr oder weniger weitgehende und mehr oder weniger verstandene Grundlage, eine historische z. B. oder eine biologisch-anthropologische, aber die Frage, ob es und inwieweit es das eine oder das andere oder ein drittes ist, ist nicht sehr wichtig, weil die Fragen, vor die wir uns gestellt sehen, praktische Fragen sind: Fragen, wie wir leben wollen, nicht Fragen, wie wir sind oder woher wir kommen. Wir *wollen* im Lichte dessen, was wir zu sein glauben, und je besser wir verstehen, was wir sind, desto klarer unser Wollen; aber das Wollen würde aufhören, ein Wollen zu sein, wenn sich jemand einbildete, daß, weil wir so und so sind, wir so und so wollen müssen. Wir müssen etwas wollen nur relativ zu etwas anderem, was wir wollen.

6. Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?

Für Gertrud Nunner-Winkler

Es ist gewiß nicht so klar, daß man moralische Urteile begründen kann, irgendwie ähnlich wie empirische Urteile über Tatsächliches. Entsteht also vielleicht der Wunsch, moralische Urteile zu begründen, aus einer verfehlten Analogie? Das scheint deswegen nicht der Fall zu sein, weil sich leicht zeigen läßt, daß moralische Urteile allemal begründungsbedürftig sind, so sehr, daß diese Begründungsbedürftigkeit geradezu zum Sinn von Moral zu gehören scheint. Ich will das an drei Beispielen erläutern:

1. Wir können uns z. B. denken, daß in der moralischen Sozialisation ein Kind diese Warum-Frage stellt, etwa in Fragen wie: Warum seid ihr entrüstet, wenn ich das und das tue? Warum *muß* ich, warum müssen wir das und das tun? Die moralischen Normen sind Einschränkungen unserer Freiheit, sie haben also etwas Belastendes. Daher scheint es naheliegend, nach einer Begründung zu fragen, warum wir ein solches normatives System eingehen, im Unterschied zu einem Spiel, wo wir uns auch einschränkenden Regeln unterwerfen, die wir jedoch – im deutlichen Unterschied zur Moral – frei eingehen und wieder verlassen können. An dieser Frage eines Kindes wird nur besonders deutlich, was für uns alle gilt. Die Eltern können die Frage nicht immer befriedigend beantworten; wenn nicht, werden sie das als peinlich empfinden, sie werden nicht sagen: diese Regeln sind also etwas Subjektives, denn woher nähmen sie, wenn sie so subjektiv wären, das Recht, das Einhalten dieser Regeln vom Kind zu fordern? Woher nehmen wir Erwachsene das Recht, das voneinander wechselseitig zu fordern?

Mein 2. Beispiel läßt sich an das erste anschließen. Einige der Regeln wie z. B. Tisch- und Kleidersitten, die einzuhalten die Eltern von dem Kind fordern, erscheinen wie Konventionen. Was das heißt, werden die Eltern vielleicht auch nicht so genau sagen können, aber sie werden doch die Forderung, Regeln einzuhalten, die sie als konventionell ansehen, von solchen Forderungen, wie nicht zu lügen oder nicht zu quälen, unterscheiden. Diese im engeren Sinn moralischen Regeln scheinen in einem Sinn begründet zu sein,