

Jacques Choron

Der Tod
im abend-
ländischen
Denken

Klett

JACQUES CHORON

Der Tod im abendländischen
Denken

ERNST KLETT VERLAG
STUTTGART

*Yo quiero que me enseñen donde está la salida
para este capitán atado por la muerte.*

Die sollen, will ich, zeigen mir den Weg hinaus
für diesen Kapitän, den Tod gebunden.

Federico García Lorca
Llanto por Ignacio Sánchez Mejías
(übertragen von Enrique Beck)

Vorwort

Die folgende Untersuchung hat sich zwei Aufgaben gestellt. Einmal will sie, vorläufig, eine Lücke in der philosophischen Literatur schließen, indem sie knapp, jedoch umfassend durchmustert, was die großen abendländischen Philosophen über den Tod gedacht haben. Zum anderen will sie, und das ist bisher kaum geschehen, philosophische Motivforschung betreiben: sie will erhellen, in welchem Umfang der Tod (mit Schopenhauer) als »der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie« bezeichnet werden kann.

In einen derartigen Überblick wurden natürlich alle großen Denker einbezogen — über ihre Namen ist man sich ja ziemlich einig. Und doch bedingte unser Thema eine gewisse Auswahl. Es schien uns beispielsweise sinnlos, John Dewey aufzunehmen, weil sich in seinem umfangreichen Werk nur verstreute Anspielungen auf das Todesproblem finden; und auch zwei weitere große englische Philosophen, John Locke und George Berkeley blieben hier unberücksichtigt, denn sie trugen nichts wesentlich Neues bei zu dem, was wir als die christliche Antwort auf das Todesproblem darlegen.

Andererseits mußten einige Philosophen in Betracht gezogen werden, die nicht zu den »großen«, zu den allgemein anerkannten Denkern zählen und deren Ruhm und Einfluß auf ihre Heimatländer beschränkt blieben; sie wurden aufgenommen, weil sie sich ausführlich mit dem Todesproblem beschäftigten und neue Gedanken dazu entwickelten. Falls der Verfasser hier einen wichtigen Beitrag übersehen haben sollte, bittet er um die Nachsicht seiner Leser. Goethe und Freud hingegen wurden mit gutem Grund nicht in die Untersuchung einbezogen; denn keiner von beiden ist im genauen Wortverstande ein Philosoph, und beide wurden bereits ausführlich gewürdigt in einem früheren Buch des Verfassers, »Modern Man and Mortality«.

Noch eine wichtige Bemerkung sei gleich im voraus gemacht. Diese Untersuchung beschäftigt sich mit dem Tod als Gesamtphänomen, nicht etwa nur mit dem Problem der Unsterblichkeit. Ihr Thema ist

also weiter gefaßt: es umschließt sowohl die Unsterblichkeit und den ganzen Komplex der Todesfurcht wie auch jene Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz, die sich beim Fehlen eines Unsterblichkeitsglaubens stellen. Das soll allerdings nicht heißen, daß der Verfasser die Probleme des Weiterlebens nach dem Tode ungebührlich vernachlässigt hätte. Denn obwohl es über dieses Thema eine umfangreiche Literatur gibt (William James wies 1898 in seinen Ingersoll-Vorlesungen »On Human Immortality« darauf hin, daß die Bibliographie in der »Critical History of the Doctrine of a Future Life« von W. R. Alger bereits über fünftausend Titel verzeichnet — im Jahre 1879) enthalten die meisten dieser Arbeiten (und auch die späteren) im wesentlichen nur Auslegungen, Wiederholungen oder Variationen der gleichen wenigen Antworten auf das Unsterblichkeitsproblem, die von den hier behandelten großen Philosophen gegeben wurden.

Der Verfasser hofft, daß die folgende Übersicht nicht nur ein Beitrag zur Ideengeschichte sein werde, sondern daß sie diejenigen, denen die Tröstungen der Kirchen nichts mehr sagen, dabei unterstütze, sich mit der Tatsache des Todes auszusöhnen.

INHALT

Vorwort	7
Einleitung	13
BUCH I · ALTERTUM	
1. Die Vorsokratiker	31
2. Vielleicht ist der Tod besser als das Leben Sokrates (469—399 v. Chr.)	44
3. Der Tod ist die Befreiung der Seele vom Körper Platon (427—347 v. Chr.)	49
4. Die Unsterblichkeit des reinen Verstandes Aristoteles (384—322 v. Chr.)	54
5. Der Tod geht uns nichts an Epikur (341—270 v. Chr.)	59
6. Die Stoa in Griechenland und in Rom Die ältere Stoa Poseidonios Cicero Seneca Epiktet und Marc Aurel	65 69 72 73 78
BUCH II · DIE CHRISTLICHE ANTWORT	
7. Der Tod im Alten Testament	87
8. Der Tod im Neuen Testament	90
BUCH III · DIE RENAISSANCE	
9. Die Krise der christlichen Todesvorstellung	97
10. Wie sich das Sterben lernen läßt Montaigne (1533—1592)	104

11. In einem unendlichen All ist der Tod nicht möglich Giordano Bruno (1548–1600)	109
--	-----

BUCH IV · DAS TODESPROBLEM IN DER PHILOSOPHIE
DER NEUZEIT

12. Die Seele überdauert den Körper Descartes (1596–1650)	119
13. Das Beste in diesem Leben ist die Hoffnung auf ein künftiges Leben Pascal (1623–1662)	123
14. Der menschliche Geist kann nicht ganz zerstört werden Spinoza (1632–1677)	128
15. Kein Lebewesen geht gänzlich unter — es verwandelt sich nur Leibniz (1646–1716)	135
16. Die Leugnung der Unsterblichkeit Das 18. Jahrhundert	138
17. Das »moralische« Argument für die Unsterblichkeit Immanuel Kant (1724–1804)	144
18. Der Tod ist die Versöhnung des Geistes mit sich selbst Hegel (1770–1831)	157
19. Die Verherrlichung des Todes Romantik	162
20. Der Tod ist das wahre Ziel des Lebens Schopenhauer (1788–1860)	168
Die Welt als Wille und Vorstellung	169
Die Todesangst	176
Die Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich	179
Die Verneinung des Willens	185
Schopenhauers Pessimismus	190
21. Das erfüllte Leben im Angesicht des Todes Feuerbach (1804–1872)	194
22. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr Nietzsche (1844–1900)	207

BUCH V · DIE ZEITGENÖSSISCHE PHILOSOPHIE

23. Der Tod und die Lebensphilosophie Bergson, Klages, Simmel	217
24. Das Fortleben nach dem Tode ist glaubhaft und wahrscheinlich Scheler (1874–1928)	221
25. Die Unsterblichkeit der verwirklichten Werte Whitehead (1861–1947)	226
26. Die Existenzphilosophie und das Todesproblem	231
Karl Jaspers (geb. 1883)	235
Martin Heidegger (geb. 1889)	239
Jean Paul Sartre (geb. 1905)	249
Gabriel Marcel (geb. 1889)	263
Nachwort	
Der Tod als Gegenstand des Philosophierens	272
Der Tod als Anstoß zum Philosophieren	275
Die Philosophie der Gegenwart und das Todesproblem	277
Anmerkungen und Nachweise	282
Namenverzeichnis	331

Bei den Zitaten wurden Rechtschreibung und Interpunktion der Originalausgaben beibehalten.

Einleitung

... ein ewig buntes Fest der Himmelskinder und der Erdbewohner rauschte das Leben, wie ein Frühling, durch die Jahrhunderte hin — ... Ein Gedanke nur war es, Ein entsetzliches Traumbild,

Das furchtbar zu den frohen Tischen trat
Und das Gemüth in wilde Schrecken hüllte ...
Es war der Tod, der dieses Lustgelag
Mit Angst und Schmerz und Thränen unterbrach.

Novalis, »Hymnen an die Nacht«¹

Der Tod mußte, in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, zunächst einmal buchstäblich von den Menschen entdeckt werden, ehe er ihnen problematisch erscheinen konnte. Die Anthropologen haben nun in zahlreichen Untersuchungen ermittelt, wie sich primitive Völker den Tod vorstellen und welche Haltung sie ihm gegenüber einnehmen. Aus ihren Berichten können wir schließen: In der Frühzeit der menschlichen Entwicklung wurde nicht nur die Endgültigkeit des Todes bestritten, sondern auch seine Unvermeidlichkeit. Lévy-Bruhl schreibt darüber:

»Überall wird bei den wilden Völkern der Tod anders als durch natürliche Ursachen erklärt. Nach einer häufig gemachten Bemerkung könnte man glauben, wenn man dort einen Menschen sterben sieht, daß eine solche Tatsache zum erstenmal vorkommt, und daß noch niemals jemand dabei gewesen ist. Ist es möglich, fragt sich der Europäer, daß diese Leute nicht wissen, daß jeder Mensch notwendig eines Tages sterben muß? Aber der Primitive hat die Dinge niemals aus diesem Gesichtswinkel betrachtet. In seinen Augen sind die Ursachen nicht notwendig mit dem Tode verbunden, die ihn unfehlbar in einer immerhin begrenzten Anzahl von Jahren herbeiführen müssen, so z. B. Abnutzung der Organe, greisenhafte Entartung, Verlangsamung der körperlichen Funktionen usw. Sieht man nicht ganz gebrechliche Greise, die dennoch weiterleben? Wenn also im gegebenen Augenblick der Tod eintritt, so ist eine geheimnisvolle Macht im Spiele. Übrigens wird die greisenhafte Schwäche selbst wie jede

andere Krankheit nicht durch das hervorgerufen, was wir die natürliche Ursache nennen: auch sie muß durch die Einwirkung einer geheimnisvollen Macht erklärt werden. Kurz, wenn der Primitive den Ursachen des Todes keine Aufmerksamkeit schenkt, so geschieht es, weil er schon weiß, warum der Tod eingetreten ist; und wenn er das Warum weiß, ist ihm das Wie gleichgültig. Wir stehen hier einer Art von Apriorität gegenüber, auf welche die Erfahrung keinen Einfluß übt.«²

Nach Meinung der Primitiven wird der Tod also nur durch eine Handlung oder durch den bösen Einfluß menschlicher oder geisthafter Feinde hervorgerufen: entweder wird man getötet oder durch Magie todkrank gemacht. Ohne solche feindlichen Akte jedoch würde niemals jemand sterben.

Die vielen Mythen über den Ursprung des Todes, die man bei primitiven Völkern aufgezeichnet hat, lassen nur einen Schluß zu: Während der ganzen langen Vorgeschichte der Menschheit gehörte der Tod keineswegs notwendig zum Menschsein.³ Man glaubte vielmehr, die Menschen seien unsterblich geschaffen. Der Tod kam meistens nur deshalb in die Welt, weil der Bote, der den Menschen die Gabe der Unsterblichkeit überbringen sollte, einen Fehler machte. Entweder brachte er den Wortlaut seiner Botschaft aus Bosheit oder aus Vergeßlichkeit durcheinander, oder er kam einfach zu spät.⁴ Wie Paul Radin betont, findet sich bei keinem primitiven Volk die Vorstellung, der Mensch sei, wie im Alten Testament, selbst für seine Sterblichkeit verantwortlich. Vielmehr heißt es oft, die Götter hätten den Tod auf die Erde gesandt, weil sie neidisch auf die Menschen seien, die sie von dort vertrieben.⁵

Ein typischer Mythos über den Ursprung des Todes wurde bei den Nama-Hottentotten gefunden. Sie erzählen, der Mond habe einst die Laus ausgeschiedt, den Menschen die Unsterblichkeit zu versprechen: »So, wie ich sterbe und im Sterben lebe, sollt auch ihr sterben und im Sterben leben.« Aber unterwegs überholte der Hase die Laus und versprach, er werde statt ihrer die Botschaft überbringen. Allerdings vergaß er den richtigen Wortlaut und verkündete das Gegenteil: »So, wie ich sterbe und im Sterben untergehe, sollt auch ihr sterben und im Sterben untergehen.« Voll Zorn darüber schlug der Mond den Hasen aufs Maul — und seitdem ist seine Lippe gespalten.⁶

Obwohl ein Vergleich von primitiven und von kindlichen Vorstellungen fast immer fragwürdig bleibt, sei hier ergänzend über das

kindliche Todesbewußtsein berichtet; denn seine Entwicklung deutet mit einiger Wahrscheinlichkeit an, wie in der menschlichen Frühzeit der Tod entdeckt wurde.

Gesell beschreibt die Entstehung des kindlichen Todesgedankens in allen Einzelheiten.⁷ Das Fünfjährige hat noch keine Vorstellung davon, daß es »selbst am Leben ist, selbst sterben kann, oder daß irgend jemand vor ihm gelebt hat«. In seltenen Fällen durchschauen Kinder dieses Alters die Endgültigkeit des Todes, aber meistens verstehen sie ihn als »umkehrbar« — die Toten können ins Leben zurückkehren; im allgemeinen ist ihre Haltung gegenüber dem Tod nicht gefühlbelastet, sondern selbstverständlich. Das Sechsjährige beginnt, »sich mit dem Todesgedanken gefühlsmäßig auseinanderzusetzen«; es fürchtet etwa, daß seine Mutter stirbt und es allein zurückläßt. Das Kind begreift nun den Zusammenhang zwischen Töten und Tod, und manchmal auch, daß Krankheit oder hohes Alter zum Tod führen können. Vorherrschend gilt jedoch der Tod als Ergebnis eines Angreifens und Tötens; das Kind glaubt noch nicht, daß es selbst sterben werde. Erst im Alter von sieben Jahren kommt ihm solch ein Verdacht — aber er wird meist nur als Möglichkeit verstanden und für die eigene Person gewöhnlich bestritten. Den entscheidenden Schritt zu der Erkenntnis, daß nicht nur einige Menschen sterben, wenn sie getötet werden oder wenn sie krank oder zu alt sind, sondern daß alle Menschen sterben müssen, auch das Kind selbst — diesen entscheidenden Schritt vollzieht es zwischen dem achten und neunten Lebensjahr.

In der Regel erfährt das Kind von der Unvermeidlichkeit des Todes durch die Erwachsenen.⁸

Wie aber gelangte die Menschheit zu dem Schluß, daß der Tod unvermeidlich sei? Aus Erfahrung — darf man nicht antworten, denn ein gewisses Niveau der geistigen und seelischen Entwicklung muß zunächst einmal erreicht sein, ehe jemand aus Erfahrungen lernen kann. Die Primitiven hatten zwar ohne Zweifel viel häufiger Gelegenheit, Sterbende zu beobachten, als ein zivilisierter Mensch unter normalen Umständen. Aber die Primitiven waren — das zeigten wir — nicht in der Lage, daraus die naheliegenden Folgerungen zu ziehen. Die Unvermeidlichkeit des Todes konnten sie erst dann entdecken, als sie ihre primitive Mentalität hinter sich gelassen hatten, als sie aus der Vorzeit herausgewachsen waren. Und in diesem Prozeß des geistigen Heranwachsens war der wichtigste Schritt die Er-

kennntnis der eigenen Individualität. Der Primitive verstand sich ja zunächst nur als Mitglied einer Sippe oder Horde; sein einziges persönliches Charakteristikum war der Platz, den er in ihrer Rangordnung einnahm. Landsberg weist ausdrücklich darauf hin: »Das Todesbewußtsein entwickelte sich gleichzeitig mit der Individuation, mit dem Selbstverständnis des individuellen Einzelnen. Sobald der Einzelne einen Gehalt spürt, der ihm allein eigen ist, verläßt er die Grenzen der Sippe und seiner Selbsterneuerung durch die Wiedergeburt innerhalb der Sippe.«⁹

Eine weitere notwendige Voraussetzung für das Todesbewußtsein war die Entstehung des logischen Denkens; nur dies gestattet, aus den vielen beobachteten Einzeltoden die allgemeine Regel, das Gesetz herzuleiten, daß alle Menschen sterblich sind. Erst wenn diese beiden Bedingungen erfüllt sind, kann der Einzelne »aus Erfahrung« lernen, daß auch er sterben muß. Voltaire schrieb deshalb, ein Kind, das man allein aufziehe und auf eine einsame Insel bringe, werde die Notwendigkeit des Todes ebenso wenig verstehen wie eine Pflanze oder eine Katze.

Diese Ansicht wurde in der Gegenwart von zwei Denkern als falsch bezeichnet — wir wollen uns kurz ihren Überlegungen zuwenden. Max Scheler vertritt die Auffassung, jeder Mensch wisse intuitiv, daß er sterben müsse. Und Paul Landsberg lehrt, das Wissen über den Tod werde durch eine spezielle Todeserfahrung gewonnen.

Scheler schreibt: »Ein Mensch wüßte in irgendeiner Form und Weise, daß ihn der Tod ereilen wird, auch wenn er das einzige Lebewesen auf Erden wäre; er wüßte es, wenn er niemals andere Lebewesen jene Veränderungen hätte erleiden sehen, die zur Erscheinung des Leichnams führen.«¹⁰ Nach seiner Meinung ist der Tod »ein Apriori für alle beobachtende, induktive Erfahrung von dem wechselnden Gehalt eines jeden realen Lebensprozesses«, nicht aber ein »zufälliges Gestorbenwerden ... von diesem oder jenem Individuum«.¹¹

Scheler fährt fort: »Die Struktur jeder beliebigen Phase des Lebensprozesses und des inneren Bewußtseins von ihm enthält nun drei eigenartige Erstreckungen ...: unmittelbares Gegenwärtigsein, Vergangensein und Zukünftigsein von etwas.«¹² »Der Umfang des Gehalts in der Erstreckung der Vergangenheit ... wächst und wächst, während zugleich der Umfang des Gehalts in der Erstreckung der unmittelbaren Zukunft ... abnimmt und abnimmt.«¹³ »Mit jedem Stück Leben, das gelebt ist und als gelebt in seiner unmittelbaren

Nachwirkung gegeben ist, verengert sich fühlbar dieser Spielraum des noch erlebbaren Lebens.«¹⁴

Dieses Erlebnis einer »stetigen Aufzehrung« des Lebens durch das gelebte Leben, dieses »Erlebnis der Todesrichtung« bezeichnet Scheler als das »Grundphänomen des Alterns, das Wesen ›Altern‹, das für die tote Welt nicht existiert«.¹⁵ Scheler schreibt, selbst ein Mensch, der weder seinen Geburtstag noch sein Alter wisse, der niemals krank oder erschöpft gewesen sei, »besäße, obzwar keinerlei Maß für sein Alter, doch ein Bewußtsein von ihm ... Der Tod ist also nicht ein bloß empirischer Bestandteil unserer Erfahrung, sondern es gehört zum Wesen der Erfahrung jedes Lebens, und auch unseres eigenen, daß sie die Richtung auf den Tod hat ... Er ist nicht ein Rahmen, der zufällig zu dem Bilde einzelner psychischer oder physiologischer Prozesse hinzukommt, sondern ein Rahmen, der zu dem Bilde selbst gehört.«¹⁶

Landsberg irrt mit der Behauptung, Scheler analysiere einzig und allein die Erfahrung des Alterns.¹⁷ Denn Scheler schränkt vorsichtig ein: »Selbst unabhängig vom Altern ist uns, wenn auch nicht der Zeitpunkt und die Art unseres Endes, so doch dieses Ende selbst gegenwärtig.« Der Tod ist, nach Scheler, nichts Akzidentelles, »an das wir gleichsam bloß zufällig anrennen wie an eine Wand, an die wir im Dunkeln schreitend stoßen«; er ist auch kein pures »Zerschmetterwerden des Lebewesens durch äußere lebensschädliche Reize und ihre Nachwirkungen, sondern ein notwendiger und evidenter Bestandteil des Lebensprozesses.«¹⁸ Das Sterben des Todes ist ... eine Tat, ein Actus des Lebewesens selbst.«¹⁹

Kurz, es gibt nach Scheler eine »intuitive Todesgewißheit«, und diese ist wohl zu unterscheiden von dem »Gefühl der Todesnähe oder einem Vorfühlen des Todes, wie es bei vielen Krankheiten eintritt«. Die intuitive Todesgewißheit »hat auch nichts damit zu tun, ob uns der Tod in ihr als erwünscht gegeben ist oder als Gegenstand der Furcht und der Angst«; sie liegt »sehr viel tiefer als solche Regungen«, die in diesem Zusammenhang sekundär sind und »von der besonderen Organisation und der Geschichte des betreffenden Menschen« abhängen. »Soweit wir allem Lebendigen überhaupt eine Bewußtseinsform zuschreiben müssen — soweit müssen wir ihm auch irgendeine Art der intuitiven Todesgewißheit zuschreiben.«²⁰

Hier drängt sich nun eine wichtige Frage auf: Wenn es tatsächlich solch eine intuitive Todesgewißheit gibt, wie kommt es dann, daß

selbst zivilisierte Menschen eigentlich nicht an ihren eigenen Tod glauben? Und wie können wir erklären, daß die Primitiven beharrlich auf der Zufälligkeit des Todes bestehen? Scheler meint, das sei eine menschlich ganz verständliche und überdies sehr wirksame Verdrängung.

Landsberg jedoch gibt sich mit dieser Erklärung nicht zufrieden (obwohl er sie, wie wir gezeigt haben, mißversteht). Er meint, eine spezifische Todeserfahrung müsse vorangehen, ehe die Unvermeidlichkeit des Todes als Wahrheit begriffen werde. Nur so könnten wir unsere zwangsläufige Sterblichkeit voll verstehen. Nach Landsberg gibt es viele Möglichkeiten der Todeserfahrung. Zu ihnen gehören gewisse Stadien der Ohnmacht und des Tiefschlafes, und der Augenschein bei schweren Unfällen oder im Krieg. Die wichtigste Erfahrung ist jedoch nach seiner Meinung der Tod eines Menschen, der einem nahestand, *la mort du prochain*; und zwar ganz besonders: der Tod eines geliebten Menschen.

»Das Bewußtsein der Notwendigkeit des Todes wird allein geweckt durch Teilnahme, durch die Liebe zu einem Menschen. Nur sie kann diese Erfahrung wirklich erfüllen. Denn wir hatten uns ja mit dem sterbenden Nächsten zu einem Wir zusammengeschlossen. Und innerhalb dieses Wir, durch die besondere Kraft dieses neuen, personalen Wesens, werden wir – lebend – gewahr, daß wir sterben müssen . . . Meine Verbindung mit dem geliebten Menschen wird ganz offensichtlich abgebrochen. Und ich war ja, in gewissem Maße, selbst diese Verbindung. Deshalb spüre ich den Tod im Herzen meiner eigenen Existenz.«²¹

Durch solch eine direkte Teilnahme am Tod eines geliebten Menschen wird im Gilgamesch-Epos, dem ältesten Dokument über den Tod, tatsächlich dessen Unvermeidlichkeit entdeckt. Während Gilgamesch um seinen Freund Engidu trauert, erkennt er plötzlich, daß ihm dasselbe schreckliche Schicksal bevorsteht: »Was ist das nun für ein Schlaf, der dich gepackt hat? Du bist verdüstert und hörst mich nicht! . . . Werd' ich nicht, sterbe ich, sein wie auch Engidu? Harm hielt Einzug in meinem Gemüte, Todesfurcht überkam mich.«²²

Aber kehren wir zu den Überlegungen von Landsberg zurück. Kann uns wirklich nur der Tod eines geliebten Menschen unsere eigene Sterblichkeit vor Augen führen? Oder muß man gar mit John Donne verallgemeinern: »Jedes Menschen Tod nimmt mir etwas, denn ich bin mit der Menschheit verflochten?« Das scheint zweifelhaft, denn

Donne lebte bekanntermaßen im vollen Bewußtsein seines Todes, war also eine Ausnahme. Nicht wegzudisputieren ist jedoch die ebenso merkwürdige wie unbestrittene Tatsache, daß kaum jemand wirklich an seinen eigenen Tod glaubt (obwohl auch niemand seine Unvermeidlichkeit ernsthaft bestreitet). Offenbar reicht eine Todeserfahrung im Sinne von Landsberg und auch ein Knapp-dem-Tode-entronnen-Sein nicht aus, um ein dauerhaftes Sterblichkeitsbewußtsein zu konstituieren. Die Unvermeidlichkeit des Todes muß wohl auch heute noch jeder auf seine persönliche Weise entdecken: als Todeserfahrung, wie Landsberg sie allein gelten lassen will; als Erkenntnis, daß man an der Reihe sein wird, »wenn die Stunde schlägt«; oder, und das ist der gewöhnlichste Fall, durch eine Belehrung, der man Glauben schenkt.

Auf welche Weise die Menschheit ursprünglich erkannte, daß der Tod unvermeidlich ist, das läßt sich nach der Überlieferung nicht mehr zweifelsfrei entscheiden. Schelers und Landsbergs Überlegungen werden wohl beide richtig sein; aber andere sind damit nicht ausgeschlossen. Auf jeden Fall wurde die Unvermeidlichkeit des Todes nach und nach zu einem Gemeingut der menschlichen Erkenntnis; sie braucht keine »Entdeckung« gewesen zu sein, keine zeitlich fixierbare Original-Idee. Von einer gewissen Zeit an war sie einfach allgemein anerkannt. Wir können das Gilgamesch-Epos als Wendemarke nehmen. Aber selbst wenn wir berücksichtigen, daß die Erzählung noch ein paar tausend Jahre älter sein dürfte als die aufgezeichnete Fassung, kommen wir zu dem Ergebnis: Die Unvermeidlichkeit des Todes ist, gemessen an der langen Zeit, in der es schon Menschen auf der Erde gab, eine relativ junge Vorstellung.

In der Geschichte des Todesgedankens war das jedoch nur ein erster Schritt. Zwar deutet das Gilgamesch-Epos schon die meisten Themen an, über die später nachgedacht wurde: die Todesfurcht, die Vergänglichkeit des Lebens, und vor allem die Frage, wie man mit der bitteren Wahrheit leben könne, daß der unwiderrufliche Übergang vom Leben zum Tode durch nichts zu vermeiden ist. Doch Gilgamesch hatte noch nicht den ganzen Tod gesehen. Zerstört wurde allein sein Glaube an die irdische Unsterblichkeit, an eine Welt ohne Tod; daß der Tod jedoch die absolute Vernichtung sein könne, befürchtete er nur. Denn im babylonischen und assyrischen Denken »betrachtete man den Tod nicht als das absolute Ende der Existenz, nicht als völlige Vernichtung des mit Bewußtsein begabten Lebens.

Sondern der Tod bedeutete einfach die Trennung von Körper und Geist, den Zerfall des Körpers und den Übergang der Seele aus einer Existenzform in die andere: die Seele fuhr nieder in die Unterwelt und blieb dort in alle Ewigkeit. Dieser Gedanke läßt sich vielfältig belegen.«²³

Obwohl die Unvermeidlichkeit des Todes an sich schon eine schreckliche Erkenntnis für den Menschen war, und er sich nur widerwillig darein fand, daß er die Erde und ihren Glanz verlassen müsse und seine Liebsten verlieren werde, bot ihm der Glaube an eine Wiedergeburt oder an die Unsterblichkeit einen Trost. Damit war aber der Tod noch nicht vollständig entdeckt. Erst nachdem die beruhigende Seite der primitiven Todesauffassung zweifelhaft geworden war, enthüllte sich der Tod auch in seiner Endgültigkeit als völlige Auslöschung.

Der Primitive glaubt nicht daran, daß irgendein Lebewesen ganz und gar sterben könne. In keinem Falle versteht er den Tod als endgültige Vernichtung der lebendigen Existenz, der Tod gilt nie absolut.²⁴ Denn die Gestorbenen leben weiter, während sie auf ihre Wiedergeburt warten.

James Frazer stellte fest, daß in den meisten primitiven Gesellschaften »die Unsterblichkeit mit großer Sicherheit erwartet wird; der einzelne bezweifelt sie genau so wenig, wie er an seiner eigenen bewußten Existenz zweifelt.«²⁵

Paul Radin schreibt dazu: »In jenen primitiven Gesellschaftsformen, von denen wir irgendwelche Zeugnisse besitzen, verstanden alle Mitglieder genau den Unterschied zwischen einem lebenden Menschen und seinem Leichnam; ebenso übereinstimmend glaubten sie nicht daran, daß die gesamte Persönlichkeit eines Menschen, also alles, was ihn als Lebenden charakterisierte, bei seinem Tode verschwinden werde. Sein Körper blieb ja schließlich zurück, und obwohl er in Verwesung überging, bestanden einige Teile offenbar für immer weiter. Dies war der sichtbare Beweis für seine Unzerstörbarkeit, und damit für die Unzerstörbarkeit des Menschen überhaupt ...

Wir müssen uns klar darüber sein, daß der Tod nirgends als das Verschwinden eines Individuums ins völlige Nichts verstanden wird. Er bedeutet einfach eine Änderung der Art und Weise, wie ein Mensch mit dem anderen verkehrt. Er führt zu einer Trennung von ihm – wie eine Krankheit. Und so, wie die Krankheit eine zeitweilige Trennung ist, ist der Tod eine dauernde ...

Wir dürfen deshalb vermuten, daß sich bei den Primitiven nur aus

dem unmittelbaren Anlaß eines Todes die Einstellung gegenüber dem Toten veränderte: die Lebenden erkannten, daß der gewohnte und übliche Verkehr mit dem jetzt Gestorbenen anders geworden war. Sonst aber nichts.«²⁶

Fünffährige Kinder, das sahen wir, glauben noch an die Umkehrbarkeit des Todes. Die Ojibwa-Indianer im Osten der USA und in Kanada sind der Überzeugung, ein Gestorbener bleibe »genauso empfindungsfähig wie ein Lebender. Sein Tod hat ihn nur auf erkennbare Weise vom Verkehr mit den Lebenden abgeschnitten. Seine Seele jedoch behält ihr volles Bewußtsein und kann genauso wie der Lebende wünschen und fühlen. Sie reist ab in das Land der Toten, wo sie zu einer großen Erdbeere kommt. Wenn sie davon isst, kann sie niemals mehr ins Reich der Lebenden wiederkehren. Falls die Seele das aber nicht tut, kommt sie möglicherweise zurück. Und den Lebenden gegenüber besitzt sie weiter alle menschlichen Begierden.«²⁷

Alle Primitiven in unserer Zeit glauben, daß der Mensch eine Seele besitzt, die nach dem Tode in Gestalt eines Geistes weiterlebt. Die Tasmanier, die Samoaner und die Ainus in Nordjapan sind überzeugt, jeder Mensch habe einen geistigen Doppelgänger, eine Seele, die nach dem Tode weiterlebt – als Beweis geben sie zu bedenken, daß »die Toten sich den Lebenden manchmal wirklich im Traume zeigen«. Die Polar-Eskimos haben die Vorstellung, jeder Mensch besitze zwei geistige Attribute, seinen Namen und seine Seele; nach dem Tode verlasse der Name den Körper, gehe ein in den Leib einer schwangeren Frau und werde als Kind wiedergeboren. Die Hopis aus Arizona sind der Ansicht, daß allen Dingen, auch den leblosen, »Atemkörper«, also Seelen innewohnen. Und die Witotas vom Amazonas schreiben sowohl den Menschen wie den Tieren Seelen zu, die genaue aber substanzlose Nachbildungen der Körper sind.²⁸

Aus diesem Grunde müssen wir die landläufige Erklärung, der Glaube an die Unsterblichkeit sei ein Wunschgedanke, der aus der Furcht vor der Auslöschung im Tode entspringe, noch etwas näher untersuchen. Auf die zivilisierte Menschheit mag diese Erklärung zutreffen, auf die Primitiven jedoch nicht. Denn wer sich die Unsterblichkeit sehnlich wünscht, muß zumindest einmal an ihrer Realität gezweifelt haben – und das tun die Primitiven keineswegs.²⁹ Mitunter fürchten sie zwar den Tod, aber niemals deshalb, weil er vielleicht das absolute Ende bedeuten könnte.

Wie und warum begann nun die Überzeugung an Boden zu verlieren, daß die menschliche Persönlichkeit wesentlich unzerstörbar sei? Und wann setzte diese Entwicklung ein?

Das ägyptische »Totenbuch«, das um 3500 v. Chr. entstand, behandelt die Reise der menschlichen Seele in die Ewigkeit als gesicherte Tatsache und schildert sie so, als sei sie mindestens ebenso angenehm wie die irdische Existenz.³⁰

Möglicherweise war der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, so wie er im Totenbuch dargestellt wird, schon eine Reaktion auf die neue Furcht, der Tod sei die vollständige Vernichtung. Andererseits kann hier sehr wohl noch einmal die primitive Überzeugung von der Unzerstörbarkeit des Menschen zum Ausdruck gekommen sein. Deshalb läßt sich weder der historische Zeitpunkt noch der Zustand der geistigen Entwicklung genau bezeichnen, in dem man am Weiterleben zu zweifeln begann.

Um 1200 v. Chr. jedoch finden wir plötzlich eine ganz neue Einstellung gegenüber dem Tode – und vor allem Zweifel an den alten Jenseitsvorstellungen. In jener Zeit wurde zwar das Weiterleben im Jenseits noch »als Erlösung bezeichnet, als Belohnung für demütige Geduld auf Erden«; aber offenbar glaubte man nicht mehr so recht an dieses Weiterleben: »Eine ungewisse Ewigkeit senkte sich, wie ein Schatten, über die strahlende Heiterkeit des alten Ägyptens.«³¹

Grundsätzlich wäre es natürlich denkbar, daß man die Unvermeidlichkeit des Todes erst in dem Augenblick erkannte, als man zu fürchten begann, damit sei alles zu Ende.³² Vielleicht wurden die Unvermeidlichkeit des Todes und seine Endgültigkeit auch gleichzeitig entdeckt. Dem widersprechen allerdings alle Zeugnisse, die wir bisher betrachtet haben; es bleibt also nur noch eine Möglichkeit: Der Gedanke, daß der Tod völlige Auslöschung bedeute, gehört einer späteren Phase in der Geschichte des menschlichen Todesbewußtseins an. Denn immerhin glaubt bis in unsere Tage der größere Teil der Menschheit an ein Weiterleben nach dem Tode. Da wir also nicht genau festlegen können, wann die Menschen entdeckten, daß mit dem Tode vielleicht alles zu Ende sei, müssen wir versuchen, den Gedankengang zu rekonstruieren, der zu solch einer Schlußfolgerung führte.

Nach Paul Radin ist jegliches Denken in primitiven Gesellschaftsordnungen »nicht nur überwiegend, sondern mit wahrer Besessenheit subjektivistisch«; darin wurzelt die primitive Überzeugung von der

eigenen Unzerstörbarkeit.³³ Diese besaßen subjektive Mentalität erweiterte sich erst dann zu einem realistischeren Menschen- und Weltverständnis, als zwei entgegengesetzte Auffassungen der Unzerstörbarkeit miteinander in Konflikt gerieten: die Auffassung der Tatmenschen und diejenige der Künstler-Philosophen und Priester. Beide betrachteten zwar die Welt als ein lebendiges, zusammenhängendes Ganzes, und beide entdeckten darin Konflikte, Unterbrechungen und Störungen; aber sie erklärten diese auf verschiedene Weise. Für die Tatmenschen war die Unterbrechung des Lebens durch den Tod kein Bruch, sondern nur eine »momentane Fehlhandlung«; deshalb barg sie keine Schrecken. Die Künstler-Philosophen und Deuter hingegen verstanden den Tod als wirklichen Bruch mit dem Leben, der zu »wirklichen oder vorgetäuschten Schrecken« führte. Und diese Auffassung der Medizinmänner oder Priester setzte sich schließlich durch.³⁴

Leider kann Radins Theorie nicht ganz überzeugen, denn warum sollten gerade die Priester den Tod als völligen Bruch mit dem Leben deuten? Radin erklärt genaugenommen nur, wie die Spekulationen über die Verfahrensweise im Jenseits entstanden sind³⁵ (ob man also nach dem Tode auf die Erde zurückkehrt, oder ob man in ein übernatürliches Reich eingegliedert wird; und was man tun muß, um wiedergeboren zu werden); eine Antwort auf die Frage, wie die Zweifel am Fortleben nach dem Tode entstanden, gibt er nicht.

Ehe sich diese Zweifel einstellten, mußte zuerst der Glaube an die Wiedergeburt eine radikale Verwandlung erfahren haben. Cornford schreibt: »Das Wesen dieses Glaubens liegt in der Überzeugung begründet, daß sich das eine Leben der Gruppe oder des Stammes ununterbrochen durch alle seine Mitglieder hindurchzieht, durch die Toten genauso wie durch die Lebenden; die Toten bleiben in dem gleichen Sinne Mitglieder der Gruppe wie die Lebenden. Das eine Leben des Stammes aber erneuert sich beständig, es wird wiedergeboren aus seinem Gegenteil, dem Tod; und dorthin kehrt es, am anderen Ende des Bogens, wieder zurück.« Es gibt also nur eine homogene Stammesseele, den »Dämon« des Stammes. Und dieser Dämon manifestiert sich »im König oder in einem Helden – sie schlagen sozusagen die Brücke vom Stammesdämon zur Seele des Einzelnen. Der Häuptling war also wohl das erste Individuum. Aber die gemeinsame Autorität des Stammes, die er verkörperte, ließ sich natürlich nur schwer von seinem persönlichen Willen unterschei-

den ... In seltsamer Perversion entstand so ein tyrannischer Egoismus aus den Kräften seiner Opfer. Der Sinn für die eigene Individualität wuchs, weil er vom kollektiven Mana gespeist wurde.«³⁶

Allerdings gilt der König trotzdem weiter als Verkörperung der Stammes-Autorität, die vor ihm existierte und nach seinem Tode auf den Thronfolger übergeht. Die Seele des Königs überdauert seine Lebenszeit; sie ist unsterblich, weil sie als Stammesseele alle Generationen von Stammesangehörigen überdauert. Lange konnten wohl nur der König und die Helden unsterbliche Seelen besitzen. Aber deshalb mußten die anderen Stammesmitglieder nicht notwendig sterblich sein – sie hatten teil an der kollektiven Unsterblichkeit des Stammes. Nach und nach erwarb dann jedoch jeder von ihnen eine eigene unsterbliche Seele, und Cornford erläutert: »Die demokratische Ausdehnung der Unsterblichkeit auf alle Menschen wurde wohl nicht zuletzt dadurch gefördert, daß sich die patriarchalische Familie zur Grundeinheit der neuen Gesellschaftsordnung entwickelte.«³⁷

Ein zweiter Grund für den Zweifel am Fortleben mag bereits in der Vorstellung gelegen haben, die man sich von der Seele gemacht hat. Nach Homer besitzt der Mensch eine »Atem-Seele«, bestehend aus *thymos*, dem sterblichen Geist, und *psyche*, der unsterblichen Seele. Den *thymos* scheint man eher dinglich als funktional verstanden zu haben; er zerfiel mit dem Tode, mit dem Zerfall der Körperorgane, auf die er angewiesen war. Die *psyche* dagegen verließ den Körper im Tode, und noch im fünfzehnten Jahrhundert wird sie dargestellt als ein naturalistisches, kleines Abbild des Sterbenden (besonders bei Giotto und Fra Angelico).³⁸ Die *psyche* befand sich im Kopf des Lebenden und galt als unsterbliches Lebensprinzip, als Quelle der individuellen Lebenskraft.³⁹

Der Gedanke, daß die Seele vergänglich sei, ist anscheinend in zwei Etappen entstanden: Zunächst wurde die kollektive Stammesseele in individuelle Seelen aufgesplittert, die sich unsterblich und unvergänglich fühlten. Und später führten dann die Zweifel an der alten Dualität von *thymos* und *psyche* zur Vorstellung einer komplexeren Seele, in der sich die beiden Elemente untrennbar zusammengeschlossen haben. Diese Seele wurde an bestimmten Stellen des Körpers, im Kopf oder in der Brust, angesiedelt, war aufs engste mit dem Körper verbunden und kam dadurch in die Gefahr, ihn – vielleicht – nicht zu überleben.

Ein weiterer Faktor wird in eben dem gleichen Maße zur vollständigen Entdeckung des Todes beigetragen haben, also zur Erkenntnis seiner Unvermeidlichkeit und zu dem Verdacht, daß er die völlige Vernichtung sein könne – und das war die Entstehung einer linearen Zeitvorstellung. Wie Plessner zeigt, lebt der Primitive »in Kreisen, in einem ewigen Heute.«⁴⁰ Das im Kyklos geordnete Weltgefüge kennt den Tod nur als organisches Phänomen. Wo die Kette nicht abreißt, genauer gesagt, die Vergänglichkeit unter dem Gesetz der Wiederkehr steht, bleibt die Bedeutung des individuellen Todes begrenzt und gewissermaßen verdeckt. Erst mit der Umbildung des mythologischen Zeitbewußtseins aus seiner zyklischen in seine eschatologische Form kommt es zu einer Sicht auf das Niemalswieder und zur Trennung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.«⁴¹

Erst als die zyklische Zeitvorstellung von einer linearen abgelöst war, konnte jedes Ereignis als etwas Einzigartiges, Unwiederholbares verstanden werden; und erst dieses Verständnis ließ, in Zusammenhang mit der beginnenden Individuation der primitiven Stammesmitglieder, den Tod wirklich als Bedrohung erscheinen.

Wahrscheinlich entwickelte sich die Erkenntnis, daß der Tod die völlige Vernichtung sein könne, langsam und schrittweise. Für viele Primitive ist das Skelett noch Beweis genug, daß der Mensch durch den Tod nicht völlig ausgelöscht wird. Wir wissen nicht, wann und wie zum ersten Male Tod und Zerfall miteinander in Beziehung gesetzt wurden. Aber dieser Zusammenhang hat wohl den entscheidenden Anstoß dazu gegeben, den Tod als absolutes Ende zu fürchten.

Die Beobachtung des menschlichen Sterbens gab vielleicht den ersten Hinweis; denn der Übergang zum Tode wirkt so unerwartet und niederschmetternd, daß man sich kaum der Idee verschließen kann, dies sei nun wirklich das unwiderrufliche Ende. Und trotzdem: Es gibt ja immer noch die Seele oder den Geist, die vielleicht weiterleben.

Entscheidend für die Wirksamkeit dieses Trostes ist nun die Art und Weise, wie wir uns die Abhängigkeit des psychischen vom körperlichen Leben vorstellen. Wenn wir die Selbständigkeit unseres Geistes spüren, der entweder unseren Körper leitet und beherrscht oder der von ihm unabhängig ist, und sogar, wenn wir einfach fühlen, daß wir eine Seele besitzen, dann scheint ihr Fortleben nach dem körperlichen Tode selbstverständlich zu sein.

Wenn wir dagegen unser Wesen ganz mit unserer Körperlichkeit gleichsetzen, wenn wir unser körperliches Leben als das einzige empfinden (und offenbar neigen die Menschen dazu immer mehr),⁴² dann liegt die Annahme nahe, dann erwarten wir, daß unsere Persönlichkeit mit dem Körper zusammen untergeht. Denn diesen Eindruck macht der Körper eines Verstorbenen: Es gibt diesen Menschen nicht mehr.

Damit war die Entdeckung des Todes abgeschlossen. Und nun überwältigte ein neuer Gedanke die Menschen mit unerhörter Gewalt – sie empfanden plötzlich das Leben als sinnlos: »Man arbeite, wie man will, so hat man keinen Gewinn davon ... und wie der Narr stirbt, also auch der Weise ... Denn es geht dem Menschen wie dem Vieh: wie dies stirbt, so stirbt er auch, und haben alle einerlei Odem, und der Mensch hat nichts mehr als das Vieh; denn es ist alles eitel. Es fährt alles an einen Ort; es ist alles von Staub gemacht und wird wieder zu Staub.«⁴³

Eine derartige Verzweiflungsstimmung ergriff nicht nur die Menschen in Ägypten, Mesopotamien und Palästina, sondern auch die griechischen Kolonisten in Kleinasien. »Die Jonier waren, wie ihre Literatur beweist, tief beeindruckt von der Vergänglichkeit aller Dinge ... Mimnermos aus Kolophon beschäftigte sich unablässig mit dem traurigen Schicksal des Alterns. Und später klagte Simonides in homerischen Tönen: die Generationen der Menschen fallen wie die Blätter im Herbstwald.«⁴⁴

Das Todesproblem stellte sich zum ersten Male, als man die Unvermeidlichkeit des Todes erkannt hatte. Und die Furcht vor dem Sterben sowie die Enttäuschung über die Vergeblichkeit des Lebens wirkten immer bedrängender und schmerzhafter, je mehr man fürchten mußte, daß der Tod die absolute Vernichtung der menschlichen Persönlichkeit mit sich bringe. Die feste Überzeugung des Primitiven, eine völlige Auslöschung des Menschen sei unmöglich, wurde nun zu einer verzweifelten Hoffnung auf die Unsterblichkeit abgeschwächt. Aber das zentrale Problem blieb bestehen: Was ist der Tod?

Unsere Geschichte des Todesgedankens in der Philosophie muß deshalb einerseits zeigen, wie man versuchte, den Tod nicht als das absolute Ende zu verstehen und das Fortleben nach dem Tode nicht als eine Illusion – denn dies möchten die Menschen glauben, und ihre Mythen und Religionen haben es ihnen immer wieder bestätigt. Auf der anderen Seite ist jedoch ein zunehmender Skeptizismus

gegenüber diesen Behauptungen und Glaubenssätzen zu beobachten. Das Todesproblem wird auf eine andere Ebene verlagert: Man will nun nicht mehr die Unwirklichkeit des Todes beweisen, sondern durch Appelle an Gefühl und Verstand sich mit der Tatsache versöhnen, daß mit dem letzten Pulsschlag alles vorbei ist.

Die zwei wichtigsten Aspekte des Todesproblems sind demnach: die Meisterung der Todesfurcht, und die Neutralisierung oder Widerlegung des scheinbar unvermeidlichen Schlusses, unser kurzer Aufenthalt auf Erden sei ein sinnloser Witz, eine absurde Tragikomödie. Die Grundfrage jeder Philosophie, die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz im Zusammenhang alles Seienden, bekommt erst mit der vollständigen Entdeckung des Todes wirklich Gewicht.

BUCH I · ALTERTUM

1. Die Vorsokratiker

Um 600 v. Chr. nahm in den kleinasiatischen Kolonien Griechenlands das Philosophieren im heutigen Sinne seinen Anfang. Was dachte man damals über den Tod? Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) vertrat in seinem berühmten Aufsatz »Wie die Alten den Tod gebildet« die Meinung, das Totsein habe für die Griechen »nichts Schreckliches« gehabt; denn »in so fern Sterben nichts als der Schritt zum Totsein ist, kann auch das Sterben nichts Schreckliches haben.«¹ Lessing begründet diese Argumentation mit zwei Beobachtungen: Man habe damals das Knochenskelett nicht als Symbol des Todes verstanden, sondern als eine *larva*, als die Seele eines bösen Menschen. Der Tod dagegen sei immer als ein Jüngling personifiziert worden, der eine Fackel zur Erde gesenkt hielt. Durch diese bildliche Darstellung kam er auf den Gedanken, im klassischen Griechenland sei man mit dem Tode durchaus versöhnt gewesen.

Die gelehrte Welt nach Lessing hat diese Ansicht widerlegt. Schelling schreibt sogar, die Trauer über die unüberwindliche Endlichkeit der Existenz durchdringe die Kunstwerke der Griechen wie ein »süßes Gift«. Erwin Rohde schreibt, die Griechen hätten nichts verabscheuenswürdiger gefunden als den Tod. Und Cornford faßt zusammen: »Das überwältigende Bewußtsein der menschlichen Sterblichkeit verdunkelt den gesamten Hauptstrom des griechischen Denkens.«² Burnet betont, wie wir schon zeigten, die Jonier seien »von der Vergänglichkeit der Dinge tief beeindruckt gewesen. Mehr noch: ihre ganze Lebensauffassung war im wesentlichen pessimistisch.«³ Und Edith Hamilton schließlich weist zwar besonders auf die Lebensfreude der Griechen hin, gesteht aber auch: »Die Griechen waren sich der Unsicherheit des Lebens und der ständigen Drohung des Todes schmerzhaft bewußt. Immer wieder betonten sie, alles menschliche Mühen sei nur ein kurzes Zwischenspiel, das endgültig doch scheitern werde.«⁴ Der Tod war also offenbar für die Griechen vor allem deshalb etwas Schreckliches, weil sie die Welt so schön fanden und mit Inbrunst in ihr lebten.

Dafür gibt es zahllose Belege. Die vorherrschende Ansicht über den Tod legt Homer dem Achilleus in den Mund:

Preise mir jetzt nicht tröstend den Tod, ruhmvoller Odysseus.
Lieber möcht' ich fürwahr dem unbegüterten Meier,
Der nur kümmerlich lebt, als Tagelöhner das Feld bauen,
Als die ganze Schar vermoderter Toten beherrschen.⁵

»Sterben«, sagte Sappho, »ist etwas Schlimmes. Die Götter selbst haben so entschieden. Denn sie würden sterben, wäre Sterben etwas Schönes.«⁶ Und Anakreon findet das unaufhaltsame Herannahen des Todes schrecklich:

Denn entsetzlich ist des Hades Tiefe, leidvoll seine Straße,
Offen stets der Stieg, hinunter-, nimmermehr herauf zu gehen.⁷

Die traditionelle Todesvorstellung der Griechen vermochte dieses schmerzhafteste Sterblichkeitsbewußtsein nicht zu beschwichtigen. Denn man verstand den Tod nicht als friedlichen Schlaf, nicht als ein besseres und glücklicheres Leben im Jenseits; vielmehr glaubte man, die Toten würden zu blutleeren Schatten und müßten ewig ruhelos die Unterwelt durchwandern. Diese Aussicht aber war schrecklicher als irgendein Übel, das sich die Griechen vorstellen konnten.

Die Unterwelt wurde von der volkstümlichen Literatur und Kunst zunächst im Mittelpunkt der Erde angenommen, und später in der unteren Hälfte der Erdkugel. Dort herrschten Hades (Pluto) und Persephone (Proserpina). Ihr Reich wurde von einem Strom ohne Brücken, vom Styx umflossen. Wenn die Seelen, die »Schatten« der Toten aus ihren Gräbern in die Tiefe der Unterwelt herabgestiegen waren, mußten sie sich vom Fährmann Charon über den Styx setzen lassen – daher der Brauch, dem Toten einen Obolus, eine kleine Münze, als Fährgeld in den Mund zu legen. Nach ausführlicheren Fassungen des Mythos ließ Charon sie oft sehr lange am Ufer warten. Jenseits des Flusses kamen sie vor die gnadenlosen Richter Minos, Aiakos und Rhadamanthys, und deren Urteile wurden durch die Erinnyen (Furien) vollstreckt. Wer sich eines unsühnbaren Verbrechens schuldig gemacht hatte, den legten sie in Ketten und brachten ihn in das Gefängnis des Tartaros, das von einem Fluß aus Feuer, dem Pyriphlegethon umgeben war. In der griechischen Unterwelt gab es noch zwei weitere Flüsse: den Acheron, den Strom des Jammers, und seinen Nebenfluß Kokytos.⁸

Diesem bedrückenden Bild des Todes stellten die Griechen das Ideal einer heroischen Haltung gegenüber. Bowra schreibt: »Die Anhänger dieses Heroen-Ideals betrachteten den Tod als Höhepunkt und Vollendung des Lebens, als die letzte und schwerste Prüfung, der sich der Mensch unterwerfen muß – und als einzig wahren Beweis seines Wertes.«⁹

Es ist jedoch zweifelhaft, ob wir dieser heroischen Haltung sehr viel mehr als eine Ausnahmestellung zuerkennen dürfen. Die Griechen besaßen zwar ein starkes Pflichtbewußtsein gegenüber ihrer Heimatstadt und waren bereit, für deren Wohl das eigene Leben zu opfern. Außerdem wurde der Ruf, ein ruhmreicher Krieger zu sein, hoch geschätzt, denn dadurch konnte man im Gedächtnis künftiger Generationen als Held unsterblich werden. Eigentlich aber wurde der Heros nur deshalb so verherrlicht, weil er die Ausnahme von der Regel darstellte.

Sehr viel anschlufreicher für das griechische Todesverständnis ist die Tatsache, daß sich unverhohlene Verzweiflung und Trauer durchaus mit der heroischen Haltung vertrugen. Bowra erläutert, aus einer »Trotzhaltung« heraus habe der Heros mit glanzvoller Uner-schrockenheit sein Leben in die Schanze geschlagen. Aber weil er in seinen Taten und Leistungen den Göttern besonders nahestand, war er sich auch um so deutlicher seiner Sterblichkeit bewußt. Achilleus bezeichnet deshalb den Tod und die überwältigende Kraft des Schicksals als die obersten Mächte. Der Held findet sich ab mit seiner Menschenhaftigkeit – aber in einem Akt des düsteren Verzichts. Gerade diese menschliche Seite des heroischen Ideals beweist, daß man ein helleres Bild vom Tode brauchte, als es die homerische Religion entworfen hatte.

Und tatsächlich gab es neben der offiziellen homerischen Religion eine inoffizielle, die der Orphiker. Ihr Kult ging wahrscheinlich auf die sehr viel ältere Dionysos-Verehrung zurück. Für die griechischen Jenseitsvorstellungen waren die Orphiker überaus bedeutsam, denn sie besaßen ein Gegenbild zum Tartaros, die Elysischen Gefilde: »blumenübersäte, sonnenglänzende Wiesen, erfüllt von Gesang und Tanz; hier durften die Gesegneten ihren Lieblingstätigkeiten nachgehen.«¹⁰ Damit konnte, wie Franz Cumont schreibt, »der unsichere und düstere Glaube an ein Weiterleben nach dem Tode umschlagen in eine vertrauensvolle Hoffnung auf die sichere Glückseligkeit.«¹¹ Aber nur wenige durften sich Hoffnung machen, in die Elysischen

Gefilde hineinzugelangen, denn dieser Bezirk blieb den Heroen, den Halbgöttern und – später – den großen Weisen vorbehalten. Für die Mitglieder der orphischen Geheimreligion war jedoch schon die Teilnahme an einer Zeremonie »ein untrüglicher Weg zur Rettung«. ¹² Der Kult hatte viele Anhänger, aber im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung blieb ihre Anzahl doch relativ gering.

Durch Pythagoras (572–497 v. Chr.) fand die orphische Todesvorstellung dann Eingang in die Philosophie. Pythagoras lehrte, die Seele sei göttlichen Ursprungs; sie müsse eine Seelenwanderung, eine Reinigung im Kreislauf der Geburten durchmachen und vereinige sich schließlich wieder mit dem Göttlichen. ¹³

Die Seele ist im Körper des Lebenden gefangen. Sobald dessen Tod eintritt, verläßt sie ihn; und nach einer gewissen Zeit der Reinigung kehrt sie in einen anderen Körper zurück. Dieser Vorgang wiederholt sich viele Male, aber durch eine gewisse Selbstzucht kann der Mensch ihn abkürzen. Wenn er dafür sorgt, daß die Seele in jeder neuen Existenz ihre Reinheit behält und vielleicht sogar noch reiner und besser wird, dann kommt sie dem Endstadium, der Vereinigung mit dem Göttlichen schneller nahe.

Für Pythagoras wird deshalb die Philosophie zur Kunst der Lebensführung – mit dem Ziel der Erlösung. Da sich alle Taten einer Verkörperung der Seele in ihrer nächsten Existenz auswirken, stellt Pythagoras strenge ethische Grundsätze auf und verbindet dadurch die Theorie des Philosophierens aufs engste mit dem praktischen Leben. Die Breitenwirkung blieb jedoch gering, vor allem wahrscheinlich wegen der Kompliziertheit der Lehre, in der mathematische Vorstellungen als höchster Grad der Reinheit galten. Außerdem konnten die mystischen Elemente des Pythagoräismus ein Volk wie das griechische, das den Nutzen des rationalen Denkens entdeckt hatte und ihm verfallen war, auf die Dauer wohl nicht überzeugen.

Schon im vierten Jahrhundert v. Chr. war die pythagoräische Lehre praktisch verschwunden. Sie gewann erst im ersten Jahrhundert v. Chr. beachtlichen Einfluß, nachdem die Neupythagoräer den gesamten Zahlen-Rationalismus aufgegeben hatten und allein die Verheißung der Unsterblichkeit betonten. Und tatsächlich war der Pythagoräismus niemals Philosophie im reinen Sinne, sondern »viel eher eine Kirche als eine Schule: eine religiöse und keine akademische Gemeinschaft«. ¹⁴

Eine dritte Antwort auf die Frage nach dem Tode wurde allmählich unter den »Sophoi«, den ersten Philosophen in Ionien entwickelt. Thales von Milet erhob das »Wasser als gewissermaßen einziges Element« zum Urgrund aller Dinge und gab damit in einem revolutionären Schritt die alte mythische Weltdedeutung auf. An ihre Stelle setzte er die Erklärung aus natürlichen Ursachen und gilt deshalb mit Recht als Begründer des wissenschaftlichen Denkens. Zugleich aber hatte er damit eine Lehre von großer Tragweite aufgestellt – daß nämlich alle Dinge in Wahrheit nur eines sind. Die Folgerung liegt auf der Hand: wenn alle Dinge eines sind, kann eine Veränderung – und auch die erschreckendste von allen, der Tod – die Substanz überhaupt nicht angreifen; denn alles Existierende bildet ja wesentlich eine Einheit. Dieser Gedanke schlägt die Brücke von der verblüffenden Lehre, das Wasser sei das unsterbliche und alterslose Grundprinzip, zu dem unbestrittenen Wissen, daß die Welt belebt ist.

Die jonischen Philosophen beschäftigten sich eindringlich mit dem Tode und suchten eine Antwort darauf – der älteste uns überlieferte philosophische Text, das berühmte Fragment des Anaximander (610 bis 546 v. Chr.) handelt von der Vergänglichkeit der Dinge. Die Erhaltung gerade dieses Fragmentes kann natürlich ein Zufall sein; wahrscheinlich wurde es jedoch vor allem deshalb immer wieder zitiert, weil es als der erstaunlichste und wichtigste Teil von Anaximanders Lehren galt.

In der Standard-Übersetzung von Diels lautet das Fragment: »Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das Apeiron (das grenzenlos-Unbestimmbare). Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.« ¹⁵

Friedrich Nietzsche hat den zweiten Satz des Fragmentes nach einer anderen griechischen Vorlage übersetzt und schreibt: »Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit.« ¹⁶ Er nennt das Fragment den »räthselhaften Ausspruch eines wahren Pessimisten«; nach seiner Interpretation fallen die einzelnen Dinge der Zerstörung und dem Tod anheim wegen ihrer »strafwürdigen Emanzipation vom ewigen Sein«. ¹⁷ Und er weist darauf hin, daß

Schopenhauer etwas Ähnliches meinte, als er schrieb, der Mensch sei »eigentlich ein Wesen, welches gar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüßt durch vielgestaltetes Leiden und Tod«. ¹⁸

Dreißig Jahre nach Nietzsches Übersetzung entdeckte Hermann Diels im Jahre 1903 eine ältere Variante des Fragments, die Nietzsche noch nicht gekannt hatte; ¹⁹ darin kommt das Wort *allelois* (einander) vor, und nun kann es nicht mehr heißen, die Dinge müßten Buße zahlen, sondern »sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße«. Damit ist Nietzsches Interpretation, Zerstörung und Tod seien die Strafe für die »Emanzipation vom ewigen Sein«, hinfällig geworden. ²⁰

Aber ob nun die einzelnen Dinge untergehen müssen, weil sie durch ihre individuelle Existenz Unrecht tun, oder ob sie sich wechselseitig ein Unrecht tun, indem sie »einander die Daseinsmöglichkeiten bestreiten, weshalb sie wieder vergehen müssen, um anderen Platz zu machen«, wie Wilhelm Nestle meint ²¹ — auf jeden Fall hat die schreckliche Erkenntnis, daß alle Dinge vergehen, Anaximander außerordentlich beeindruckt. Mit dem Satz: »Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen« versucht er wohl, den Tod zu neutralisieren; und vielleicht drückt er damit sogar seine Hoffnung aus, irgendwo und irgendwie werde der Tod keine Macht mehr haben. Anaximander brauchte die Vorstellung eines unendlichen und unerschöpflichen *apeiron*, um eine Antwort geben zu können auf die großen, verwirrenden und quälenden Fragen: Warum muß alles, was Existenz gewinnt und ein Existenz-Recht besitzt, trotzdem wieder untergehen? Was kann schon eine Existenz wert sein, die nur momentan und flüchtig ist?

Anaximanders Antwort wurde zum Kern aller philosophischen Lehren der Folgezeit, die sich weder mit den Tröstungen der großen Religionen noch mit der Aussicht, der Tod sei völlige Vernichtung, aus tiefster Überzeugung abfinden konnten. Man nahm nun zwar seinen individuellen Tod auf sich, betrachtete ihn aber nicht als einen sinnlosen Untergang; denn man hoffte, im ewigdauernden Ganzen einbeschlossen zu bleiben.

Heraklit (533–475 v. Chr.) war möglicherweise noch tiefer als Anaximander beeindruckt vom Schauspiel der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit aller Dinge. Seine Beschäftigung mit dem Todesproblem ist uns durch eine beträchtliche Anzahl überlieferter Fragmente bezeugt. ²² Die tiefgreifende, sichtbare und schreckliche Veränderung des Menschen im Tode muß ihn so stark berührt haben,

daß er die Veränderung zum wichtigsten Charakteristikum aller Wirklichkeit erklärte. ²³ »In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht.« ²⁴

Aber Heraklit verharret nicht in dieser stauenden Verzweiflung über die Flüchtigkeit des Lebens. Er geht davon aus, daß alles Werden ein Kampf ist; aber in diesem Kampf bilden die Gegner eine Einheit, sie sind abhängig voneinander wie die zwei Pole eines Magneten oder wie zwei Ringer in der Arena. Und dieser Kampf der Gegensätze ist nicht ungerecht, sondern höchste Gerechtigkeit, ²⁵ »aus Allem Eins und aus Einem Alles«. ²⁶ Damit kehrt Heraklit jedoch keineswegs zu Anaximander zurück, im Gegenteil. Denn nach seiner Meinung sind die vielen sinnlichen Qualitäten der Dinge weder die Wesenheiten selbst (wie Anaxagoras später lehrte) noch sind sie (wie Parmenides behauptete) Produkte unserer Einbildungskraft. Heraklit ersetzt vielmehr das *apeiron* des Anaximander, in das alle Dinge als Strafe für ihren Kampf zurückkehren müssen, durch eine konkrete Substanz, die in alles Seiende eingeht, und in die alles dann auch wieder zurückkehrt. Diese Substanz ist das Feuer: »Wechselseitiger Umsatz: des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, so wie der Waren gegen Gold und des Goldes gegen Waren.« ²⁷ Und weil alles fließt und sich ändert, ist auch der Tod nicht von Dauer. Denn die Seele hat teil am ewigen Prozeß der Veränderung: »Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers.« ²⁸ Die Atmung ernährt die Seele — mit den äußeren Ausdünstungen der Atmosphäre, und mit den inneren Ausdünstungen, die aus dem Blut kommen. Und der Wechsel von Feuchtigkeit und Trockenheit führt zu den Wecheln des Lebensrhythmus, zu Schlafen und Wachen, zu Leben und Tod. Die trockene Seele betrachtet er als die weiseste und beste. ²⁹ Andererseits lehrt er jedoch: »Für die Seelen ist es Lust oder Tod, feucht zu werden. Die Lust bestehe aber in ihrem Eintritt in das Leben —« und damit auch in den Tod. ³⁰

Der Angelpunkt von Heraklits Überlegungen besteht darin, daß alle Prozesse durch ihre wechselseitige Abhängigkeit umkehrbar sind: »Für Seelen ist es Tod, Wasser zu werden; für Wasser aber Tod, Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser, und aus Wasser Seele.« ³¹ Nach dem Weiterleben der individuellen Seele fragt er nicht, denn Leben und Tod sind dasselbe: »Des Bogens Name also ist Leben (*biós : bíos*), sein Werk aber Tod . . . Unsterbliche: Sterbliche,

Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener, und das Leben jener der Tod dieser . . . Und es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses.«³²

Wie ist nun diese Identität von Leben und Tod zu verstehen? Nun, Heraklit redet eigentlich gar nicht von Leben und Tod, sondern vom Lebendigen und vom Toten. Und dieses Gegensatzpaar erscheint bei ihm im gleichen Zusammenhang wie Schlafen und Wachen. Nach Meinung von Kirk läßt sich dies folgendermaßen erklären: »Heraklit hat wohl angenommen, lebendig und tot seien ebenso reziproke Ausnahmefälle wie schlafen und wachen. Diese Wechselseitigkeit dient bei ihm jedoch zur Erläuterung einer ganz anderen Wahrheit: der allgemeinen Einheit der Gegensätze.«³³

Kirk weist noch auf eine weitere Erklärung hin. Vielleicht nahm Heraklit einen quasi-religiösen Glauben auf, der im griechischen Volk ebenso verbreitet war wie heute noch in vielen primitiven Gesellschaftsordnungen: den Glauben nämlich, daß sich im Enkelkind das Leben des Großvaters fortführt (weshalb der Enkel oft dessen Namen bekommt). »Auf diese einfache Weise ist das Leben als Nachfolge des Todes zu verstehen, das Kind als Fortsetzung des Alten . . . Denn von woher kommt die Existenz des Kindes? Aus dem Nichts, aus einem Zustand des Nicht-Lebens, den man auch Tod nennen kann. Durch diese Überlegung allein läßt sich das Fragment voll erklären.«³⁴ Aber lassen wir damit Heraklit Gerechtigkeit widerfahren?³⁵

»Der Menschen wartet, wenn sie gestorben, was sie nicht hoffen noch wähen«³⁶ – dieses berühmte Fragment 27 will sicherlich weder mit einer Strafe drohen noch eine glückselige Unsterblichkeit versprechen.³⁷ Trotzdem bleibt es zweifelhaft, ob hier ein absolutes Ende gemeint ist.

Warum folgte nun aber Heraklit nicht dem Weg, den Pythagoras mit seinen orphischen Mysterien eingeschlagen hatte? Warum wies er das zugkräftige Versprechen der Unsterblichkeit zurück? Darauf gibt es wohl nur eine Antwort: Heraklit war überzeugt, eine Lösung des Todesproblems gefunden zu haben, die nicht mit den »schimpflichen Bräuchen der Mysterienkulte« belastet war,³⁸ und die auch nicht dem gesunden Menschenverstand widersprach. Wenn diese Interpretation richtig ist, erscheint die umstrittene Stellung Heraklits

innerhalb der Geschichte des philosophischen Denkens in einem ganz neuen Licht. Heraklit setzte nicht das fort, was man oft als die Haupttätigkeit der Milesier bezeichnet hat, nämlich die Begründung des naturwissenschaftlichen Denkens; erst recht aber kann man ihn nicht, wie Cornford es tut, als Schrittmacher einer »unverhohlenen Auflehnung gegen die rationale Wissenschaft« bezeichnen.³⁹

Wenn Heraklit mit der Identität von Leben und Tod gemeint hätte, zwar gehe das Individuum unter, die Art jedoch überlebe, dann würde das bedeuten, daß er die Antwort des Aristoteles⁴⁰ vorweggenommen hätte – und alles, was die ihm folgende Biologie über den Tod zu sagen wußte. Aber eines ist bei Heraklit anders: Die moderne Wissenschaft räumt die Möglichkeit ein, daß manche Arten aussterben oder daß sogar das Leben überhaupt aufhört. Heraklit hingegen (er versteht zwar die Entwicklung der Welt nicht mehr als Kreislauf, sondern als einen »Weg hinauf hinab«,⁴¹ aber er glaubt an keinen apokalyptischen Weltbrand, wie es später die Stoa von ihm behauptete⁴²) ist der festen Überzeugung, die Kette des Lebens könne niemals abreißen. Der Schöpfungsvorgang, in dem aus toter Materie Leben entspringt, geht in alle Ewigkeit weiter. Denn das Leben entstand nicht zufällig aus anorganischen Substanzen, sondern notwendig – auf Grund der Natur des Feuers, das sich als alles durchdringender Lebensgeist manifestiert.

Heraklit lehrte: »Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.«⁴³ Und da nach seiner Meinung die Natur lebt und die menschliche Seele aufs engste verbunden ist mit dem gesamten Weltentstehungsprozeß, konnte der Tod für ihn nicht die endgültige und völlige Vernichtung bedeuten.⁴⁴

»Ich durchforschte mich selbst«,⁴⁵ schreibt Heraklit. Dabei entdeckte er den *logos*, die Vernunft, das Denken, das Wort. Und er stellt fest: »Gemeinsam ist allen das Denken . . . dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle (und alles) und ist sogar noch darüber.«⁴⁶

Wir können also zusammenfassen: Heraklit versuchte, den Tod als ein notwendiges und natürliches Ereignis annehmbar zu machen. Man brauchte sich nur vor Augen zu führen, daß der Kampf und die Spannung der Gegensätze (wozu auch der Gegensatz von Leben und

Tod gehört) die Welt erschaffen und in Gang halten. Die Drohung des Todes verliert ihre Schrecken, wenn jede Veränderung nur Äußeres betrifft. Der Tod kann nicht das absolute, unwiderrufliche Ende sein, weil das Lebendige und das Tote eine Einheit bilden: während das Lebendige stirbt, bringt der Tod neues Leben hervor. Anders gesagt: Da alles im Fluß bleibt und sich wandelt, kann der Tod nicht endgültig sein; denn die menschliche Seele ist ein Teil des ewigen Feuers, kehrt als solches wieder, gibt sich weiter und geht in alles ein. In gewissem Sinne ist Heraklits Antwort auf das Todesproblem also schon eine Lehre von der »ewigen Wiederkehr des Gleichen«, wie sie Nietzsche zweieinhalbtausend Jahre später aufstellte.

Parmenides (um 500 v. Chr.) gilt als Gegenspieler Heraklits. Aber eines hat er mit seinem älteren Zeitgenossen gemein: auch er bestreitet, daß der Tod die völlige und endgültige Vernichtung bringe. Parmenides mißtraut den Zeugnissen des »blicklosen Auges«, des »dröhnenden Gehörs« und der »Zunge«, auf die sich Heraklit noch verlassen hatte. Er stellt sich auf den Boden der Vernunft. Trotzdem ist auch er beeindruckt vom Schauspiel der ständigen Veränderung in der Welt; aber er braucht sich nicht mehr allein auf eine umfassende Vision der kosmischen Entwicklung zu berufen. Vielmehr kann er argumentieren und demonstrieren, daß es hinter dem ständigen Fließen etwas von Dauer gibt. Parmenides lehrt: »Es ist ja nichts und wird nichts anderes sein außerhalb des Seienden, da es ja die Moira daran gebunden hat, ein Ganzes und unbeweglich zu sein.«⁴⁷

»Aber nur noch Eine Weg-Kunde bleibt dann, daß *Ist* ist. Auf diesem sind gar viele Merkzeichen: weil ungeboren ist es auch unvergänglich, denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel; und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes (Kontinuierliches). Denn was für einen Ursprung willst du für dieses ausfindig machen? Wie, woher sein Heranwachsen? Auch nicht sein Heranwachsen aus dem Nichtseienden werde ich dir gestatten auszusprechen und zu denken. Denn unaussprechbar und undenkbar ist, daß *Nicht ist* ist . . . Wie könnte aber dann Seiendes zugrunde gehen, wie könnte es entstehen? Denn entstand es, so ist es nicht und ebensowenig, wenn es erst in Zukunft einmal sein sollte. So ist Entstehen verlöscht und verschollen Vergehen.«⁴⁸

Wir können uns hier nicht mit den Folgerungen befassen, die Par-

menides daraus für seine Begründung der Logik zog. Uns interessieren nur die Folgerungen für das Todesproblem. Nach Burnets Zusammenfassung lehrte Parmenides, »daß das Universum ein Ganzes ist, . . . in dem es keinerlei leeren Raum gibt, weder innerhalb der Welt noch außerhalb. Daraus folgt, daß es keinerlei Bewegung geben kann; Parmenides bezeichnete Bewegung und Veränderung als Einbildungen. Ihm lag nichts daran, das Eine mit dem Drang nach Veränderung zu begaben, wie Heraklit es tat, um es so zur Erklärung der Welt zu benutzen.«⁴⁹

Wenn aber jede Veränderung nichts als Illusion ist, dann auch der Tod, die augenscheinlichste von allen. »Denn Entstehen und Vergehen wurden weit in die Ferne verschlagen, es verstieß sie die wahre Überzeugung.«⁵⁰ Auf dem Wege der »wahren Erkenntnis« erfährt Parmenides also das gleiche wie Heraklit in seiner Vision einer Einheit von Leben und Tod: völliges Vergehen ist unmöglich.

Das Denkergebnis von Heraklit und Parmenides, die erste philosophische Beschäftigung mit dem Todesproblem, war jedoch weit entfernt vom Versprechen einer persönlichen Unsterblichkeit.

Inzwischen lehrte dagegen schon Empedokles (495–435 v. Chr.) eine merkwürdige Mischung pythagoräischer Unsterblichkeitslehren und naturwissenschaftlicher Theorien. In seiner »Lehre von den Reinigungen« verkündet er die Seelenwanderung und den göttlichen Ursprung der Seele. In dem Fragment »Über die Natur« behauptet er dagegen, die psychischen Kräfte seien Funktionen der Materie: »Das den Menschen ums Herz wallende Blut ist ihnen die Denkkraft.«⁵¹ Und er fährt fort: die Lebewesen entstünden aus einer Mischung der vier Elemente, in die sie sich nach dem Tode wieder auflösten.

Dieser Widerspruch ist natürlich durch die Erklärung, Empedokles sei nun einmal eine kuriose Mischung aus Wissenschaftler und Mystiker gewesen, nicht aus der Welt geschafft; und man macht es sich, wie Erich Frank zeigte, sicherlich zu leicht, wenn man behauptet, der Wissenschaftler Empedokles habe sich im Alter der Mystik zugewandt.⁵² Frank meint, diese Inkonsequenz habe einen viel konkreteren Grund. Die griechischen Philosophen hätten nämlich deshalb diese beiden Denkweisen nicht als unvereinbar betrachtet, weil sie auf andere Weise dachten.⁵³ Das leuchtet ein, denn wo es um den Tod geht, sind solche Widersprüche niemals ausgeschlossen — nicht einmal bei den Philosophen der Neuzeit.

Bald finden wir dann auch schon jene Gelassenheit im Angesicht des Todes, die in der Folgezeit als die einzig würdige Haltung eines Philosophen und Wissenschaftlers gepriesen wurde. Anaxagoras (500 bis 428 v. Chr.) gilt als beispielhaft in diesem Sinne: Er war Wissenschaftler und ein überaus gelassener Beobachter. Auf die Frage, weshalb er die irdische Existenz dem Nichtsein vorziehe, soll er geantwortet haben: Weil er sich nur als Lebender mit Astronomie beschäftigen und die Ordnung des Kosmos erforschen könne. Weder die offenkundigen Leiden des Existierens noch die Kürze des Lebens durften Einfluß gewinnen auf den eigentlichen Lebenszweck, die Forschertätigkeit. In der Ordnung des Universums um ihn herum fand Anaxagoras Ermutigung und Trost, besonders aber in der geistigen Erkenntnis; denn »was nur Seele hat, die größeren wie die kleineren Wesen, über alle hat der Geist die Herrschaft. Auch über die gesamte Umdrehung hat der Geist die Herrschaft angetreten, so daß er dieser Umdrehung den Anstoß gab.«⁵⁴

Die entschlossene Mißachtung des Todes rückte noch weiter in den Vordergrund, als man überzeugt war, daß er die völlige Auslöschung bedeutet. Vielleicht ist sie sogar ganz aus dieser Erkenntnis zu begründen. Nach der Lehre von Leukipp (um 440 v. Chr.) zerfallen die Tiere bei ihrem Tode wieder in »Atome«; und der Tod ist eine notwendige und natürliche Veränderung. Leukipps großer Schüler Demokrit (460—371 v. Chr.) lehrte dann auch die Sterblichkeit der Seele:⁵⁵ Die feinen Atome, aus denen sie zusammengesetzt ist, zerfallen nach seiner Meinung beim Tode. In dieser Erkenntnis fand er den gleichen Trost wie später Epikur. Manche Menschen, so sagt er, haben ein schlechtes Gewissen und merken nicht, daß es überall in der Natur völlige Auflösung gibt; deshalb leben sie in Furcht vor dem, was ihnen nach ihrem Tode zustoßen kann. Demokrits Lebensziel war dagegen die *eudemia* (Freude, Fröhlichkeit). Zwar schrieb er: »Keinen Genuß soll man sich gönnen, wenn er nicht zuträglich ist«;⁵⁶ man solle lieber starke Erregungen meiden und nach *paideia*, nach Bildung streben; sie sei ein Schatzhaus, wenn das Glück uns hold ist, und eine Zuflucht im Unglück. Nach der Überlieferung hat Demokrit zwar auch gesagt, ein Leben ohne Feste sei so trübselig wie eine lange Straße ohne Wirtshaus. Über den Tod jedoch sprach er ernster: der Mensch müsse sich einfach klar machen, daß sein Leben vergänglich und kurz ist, voller Schwierigkeiten und voller Elend, und daß wir fast immer in Furcht sterben.

Demokrit nimmt also den Tod nicht leicht, aber er trägt auch nicht besonders schwer daran; denn er versteht ihn als einen notwendigen Teil des Lebens. Und er sieht nicht nur diese dunklen Wolken, sondern auch den heiteren Himmel. Im Gegensatz zum »weinenden Philosophen« Heraklit ist er der lachende — auch wenn sich in sein Lachen einige Tränen mischen.

z. Vielleicht ist der Tod besser als das Leben

Sokrates (469–399 v. Chr.)

Im Denken und in den Mythen des achten, siebten und sechsten Jahrhunderts v. Chr. fanden wir die ersten beredten Zeugnisse eines quälenden Todesbewußtseins; während des nächsten Jahrhunderts drangen diese Vorstellungen ins griechische Drama ein.

Bei Euripides begegnen uns immer wieder Klagen über die Vergänglichkeit des Lebens, und daneben nicht selten ein Bedauern, daß es dem Menschen versagt ist, zweimal jung zu sein: »Dies Licht der Sonne schauen ist das Süßeste . . .¹ / Denn kommt die Todesstunde, wünscht sich niemand mehr / Zu sterben, und das Alter ist ihm keine Last.«²

Die ständige Klage über die Notwendigkeit des Sterbenmüssens verknüpft sich jedoch paradoxerweise mit Schilderungen des elenden Lebens auf Erden. Euripides preist zwar den Tod als Befreiung von allem irdischen Jammer; aber er nennt es auch eine Gottesgabe, nicht dauernd an den Tod denken zu müssen. Die Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode bietet nach seiner Meinung keinen wirklichen Trost:

Nur Trübsal ist ja der Sterblichen Los,
Und niemals ruhn sie vom Leide.
Was mehr Wert hat denn das Leben im Licht,
Das birgt in Gewölk die verhüllende Nacht.
Wohl hängen wir nur so töricht an ihm,
Weil's hier auf Erden uns glänzt, weil nie
Von dem anderen Leben uns Kenntnis ward
Noch Kunde von dem, was die Erde verbirgt:
Denn nichtige Fabel betört uns.³

Sophokles dagegen geht über Klage und Resignation hinaus. Auch er gesteht zwar ein, daß der Tod allmächtig ist:

Ungeheuer ist viel. Doch nichts
Ungeheurer, als der Mensch. . .
Der Todten künftigen Ort nur
Zu fliehen weiß er nicht.⁴

Aber er zeigt, daß in bestimmten Situationen die Erhaltung des Lebens hinter höheren Zwecken zurückstehen muß. Die Pflicht und die Ehre zum Beispiel gestatten keine Zugeständnisse, man muß sie hoch halten, selbst wenn man dabei den Tod erleidet.⁵ Antigone fragt: »Willst du denn mehr, da du mich hast, als tödten?«⁶ Und sogar ein früher Tod läßt sich ertragen, wenn das Leben nur von Mißlichkeiten erfüllt ist – von körperlichen Schmerzen, von äußerem Elend, besonders aber von moralischen Konflikten. Antigone erklärt:

Wenn aber vor der Zeit ich sterbe, sag' ich, daß es
Sogar Gewinn ist. Wer, wie ich, viel lebt mit Übeln,
Bekommt doch wohl im Tod ein wenig Vortheil?
So ist es mir, auf solch Schicksaal zu treffen,
Betrübniß nicht.⁷

Der Mensch ist endlich und bedingt; seine Größe besteht darin, dieses Menschenlos verantwortlich auf sich zu nehmen und dem Tod seine ganze Charakterstärke entgegenzustellen.

Dies war, im wesentlichen, auch die Haltung des Sokrates. Nachdem die Richter das Todesurteil verkündet hatten, wies er sie darauf hin, daß er dem Tod leicht entgangen wäre, wenn er es gewollt und versucht hätte. Aber er entschied sich dagegen, denn »nicht dies möchte schwer sein, ihr Athener, dem Tode zu entgehen, sondern weit schwerer, der Schlechtigkeit.«⁸

Sokrates äußerte sich jedoch keineswegs dogmatisch über die Unsterblichkeit. Er wußte: »Behaupten werden die nun freilich, daß ich weise bin, wenn ich es auch nicht bin.«⁹ Deshalb hielt er sich zurück und stellte zwei Möglichkeiten zur Wahl: Der Tod könne entweder ein traumloser Schlaf sein, oder »Versetzung und Umzug der Seele von hinnen an einen andern Ort.«¹⁰ Die Todesfurcht jedoch, die allein den Tod als größtes Übel erscheinen lasse, sei in jedem Falle unbegründet. Denn als traumloser Schlaf wäre der Tod »ein wunderbarer Gewinn.«¹¹ Und andererseits, als »Auswanderung von hinnen an einen andern Ort, . . . was für ein größeres Gut könnte es wohl geben als dieses?«¹²

Wie konnte er aber nun seine Zuhörer davon überzeugen, daß sie den Tod nicht zu fürchten brauchten? Nach Platons Bericht über den Prozeß hätte sich Sokrates durchaus so verteidigen können, daß er freigesprochen oder wenigstens nicht zum Tode verurteilt worden

wäre; wir wissen auch von Fluchtmöglichkeiten, sein Schüler Kriton empfahl mehrmals diesen Ausweg. Sokrates jedoch wählte den Tod, denn nur so konnte er seine Anhänger überzeugen, daß der Tod nicht zu fürchten sei.

Woher nahm er diesen Mut? Seine agnostischen Äußerungen über das Leben nach dem Tode, die sich am Ende der »Apologie« finden, gelten in den Augen der meisten Platon-Forscher als genaue Wiedergabe des sokratischen Denkens. Wie aber läßt sich dies vereinbaren mit seinen Lehren im »Phaidon«, wo er die Unsterblichkeit der Seele und die Ideenlehre vertritt? Die übliche Erklärung ist, Platon habe den faktischen Bericht vom Tod des Sokrates willkürlich um seine eigene Unsterblichkeitslehre erweitert.

Diese Antwort ist jedoch nicht gerade befriedigend. Walter Kaufmann schreibt: »Der völlige Gleichmut des Sokrates gegenüber seinem Tode erinnerte Platon an die pythagoräische (eigentlich orphische) Lehre, daß der Körper das Gefängnis der Seele sei. Deshalb ist der Tod nicht das Ende: er darf es nicht sein und er kann es nicht sein.«¹³ Denkbar wäre es auch, daß sich Sokrates selbst – im Angesicht des Todes – der pythagoräischen Lehren erinnerte. Oder gar: daß er den Schmerz seiner Schüler sah und nun die Unsterblichkeit bejahte und Beweise dafür anführte, um sie mit seinem unmittelbar bevorstehenden und ihrem eigenen späteren Tode auszusöhnen. Im letzteren Falle hätte Platon die realen Worte des Sokrates nur durch eines ergänzen müssen, durch seine Ideenlehre: Sie bietet, mit dem Jenseits als der Heimat der Seele vor der Geburt und nach dem Tode, eine festere Grundlegung der sokratischen Unsterblichkeitslehre.

Möglicherweise glaubte Sokrates in Wirklichkeit nicht an eine Unsterblichkeit, die ihn mit den Heroen und den Weisen der Vergangenheit zusammenführen würde. Trotzdem erweist er sich jedoch in der »Apologie« als ein tiefreligiöser Mensch: »Wohl glaube ich an sie (die Götter) wie keiner von meinen Anklägern, und ich überlasse euch und dem Gotte, über mich zu entscheiden, wie es für mich das Beste sein wird und für euch.«¹⁴

Es gibt noch einen weiteren Grund für seinen Todesmut. Sokrates war zur Zeit des Prozesses siebenzig Jahre alt, und er sagte: »Es wäre ja auch feivelhaft, o Kriton, mich in solchem Alter unwillig darüber zu gebärden, wenn ich endlich sterben muß.«¹⁵

Diese Überlegung spielt in Platons Bericht keine große Rolle; in

Xenophons Prozeß-Reportage nimmt sie jedoch eine zentrale Stellung ein (das Unsterblichkeitsproblem wird nicht einmal erwähnt). Nach Meinung von Xenophon verhielt sich Sokrates deshalb so unbeugsam gegenüber seinen Richtern, weil er durch seinen Tod den Behinderungen und Mißlichkeiten des Alters aus dem Wege gehen wollte. Er sei einfach zu dem Schluß gekommen, »daß er den Tod für sich schon für vorteilhafter hielt als das Leben.«¹⁶ Damit erinnert Xenophon an die weitverbreitete Furcht der Griechen vor dem Altern: sehr häufig wünschten sie sich einen leichten Tod – und von fremder Hand. Überdies konnte Sokrates mit einem Rückblick auf sein Leben zufrieden sein: »Ich weiß doch, und darüber bin ich glücklich, daß ich mein ganzes Leben fromm und gerecht verbracht habe. Wenn ich dieses Bewußtsein habe, so weiß ich, daß auch meine Anhänger das erkannt haben und mich deswegen bewundern. Wenn jetzt aber das Leben weitergeht, dann werden sich, das weiß ich, notwendigerweise die Folgen des Alters einstellen . . . Vielleicht meint es der Gott sogar gut mit mir, wenn er mein Leben zur richtigen Zeit und auf die leichteste Weise beendet.«¹⁷

Sehr wichtig war es ihm jedoch, in den Herzen seiner Begleiter ein angenehmes Bild zu hinterlassen: »Solch ein Tod weckt in den Herzen der Freunde die meiste Sehnsucht nach dem Toten, denn es bleibt keine häßliche oder unangenehme Erinnerung bei denen zurück, die ihm nahe standen. Er stirbt bei gesundem Körper und mit einer Seele, die keinen Groll, sondern nur freundliche Gedanken hegte . . . Wenn ich aber das Leben beende, wo das Schwere zu erwarten ist, dann meine ich, müßt ihr alle frohen Mutes sein, da ich glücklich bin.«¹⁸

Im Bericht des Xenophon weist Sokrates als Abschlußargument auf die Natürlichkeit des Todes hin: »Wißt ihr nicht, daß ich schon vor langer Zeit, seit ich geboren wurde, von der Natur zum Tode verurteilt worden bin?«¹⁹

Platon und Xenophon haben also dem Sokrates zwei verschiedene Antworten auf das Todesproblem zugeschrieben²⁰, und beide sind von den Philosophen der Folgezeit weiterentwickelt worden: Entweder verstand man Sokrates vor allem als großen Verkünder der Unsterblichkeit, oder man sah in ihm den idealen stoischen Weisen.

Das tiefverwurzelte Bedürfnis des Menschen, seine bewußte Persönlichkeit nach dem Tode bewahrt zu wissen, ließ sich jedoch durch die

agnostische Philosophie ebensowenig befriedigen wie durch die Volksreligion, obwohl diese ein Leben nach dem Tode versprach und es sehr angenehm schilderte. Auch die Lehren des Heraklit und des Empedokles erfüllten nicht alle Wünsche. Platon dagegen gab eine neue und trostreiche Antwort — durch seine allem Anschein nach schlüssigen Argumente für die Unsterblichkeit der Seele.

3. Der Tod ist die Befreiung der Seele vom Körper

Platon (427—347 v. Chr.)

Eine bessere Antwort auf das Todesproblem als die homerische Religion bot — wie wir sahen — der orphische Mysterienkult. Seine Anhänger behaupteten, geheime Kenntnisse der geistigen Welt zu besitzen. Sie lehrten die Unsterblichkeit der Seele und versicherten, der Tod sei nur der Durchgang in ein anderes, besseres Leben. Das spiegelt sich in einem Fragment von Euripides wider: »Wer weiß, ob nicht Das Leben ist, was Sterben heißt, Und Leben Tod?«¹

Die Seele ist nach der orphischen Lehre göttlichen Ursprungs. Im Körper wohnt sie wie eine Gefangene; erst wenn sie ihm, im Tode, entfliehen kann, erhält sie ihre Göttlichkeit zurück. Wie Cornford betont, ist damit die genaue Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen aufgehoben, die der homerischen Theologie zugrunde gelegen hatte. Außerdem ist »Unsterblichkeit in diesem Sinne wohl zu unterscheiden von einfacher Fortdauer«.² Diese Lehre fand, das haben wir gezeigt, über Pythagoras ihren Weg in die Philosophie. Und Platon versuchte, sie in ein logisch schlüssiges System zu fassen.

Die Behauptung, die Seele sei unsterblich, bedeutet, daß »die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehen kann«.³ Platon kannte jedoch die Zweifel seiner gebildeten Zeitgenossen. Deshalb ließ er Kebes, einen der Schüler des Sokrates, die entgegengesetzte Auffassung vertreten: »Nur das von wegen der Seele findet großen Unglauben bei den Menschen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe getrennt ist, nirgend mehr ist, sondern an jenem Tage umkommt und untergeht, an welchem der Mensch stirbt, und sobald sie von dem Leibe sich trennt und ausfährt wie ein Hauch oder Rauch, auch zerstoßen ist und verfliegen, und nirgend nichts mehr ist ... Aber dies bedarf vielleicht nicht geringer Überredungsgründe und Beweise, daß die Seele noch ist nach dem Tode des Menschen und noch irgend Kraft und Einsicht hat.«⁴

Platon bringt im »Phaidon« die folgenden Argumente für die Unsterblichkeit vor:

1. Die Seele existiert schon vor der Geburt. Diese Behauptung gründet auf der Lehre, daß alles Wissen Erinnerung ist (wirkliches Wissen erwirbt man nicht empirisch, sondern man besitzt es a priori). Damit ist jedoch nur die vorgeburtliche Existenz der Seele erklärt. Existiert sie auch nach dem Tode weiter? ⁵

2. Es gibt ewige und unwandelbare »Ideen«. Da die Seele sie begreifen kann, muß sie selbst ewig und göttlich sein. ⁶

3. Die Seele beherrscht den Körper und ähnelt darin den unsterblichen Göttern.

4. Die Seele ist einfach. Da sie nicht zusammengesetzt ist, kann sie auch nicht zerfallen. (Das Einfache kann sich nicht verändern, es kann weder anfangen noch aufhören. Und das Wesen der Dinge ist einfach, unteilbar, unsichtbar und ewig.)

5. Das Wesen der Seele ist das Leben (also das genaue Gegenteil des Todes); deshalb kann sie ebensowenig sterben, wie Feuer kalt werden kann. ⁷ Im »Phaidros« gibt Platon noch einen weiteren Beweis: Die Seele bewegt sich selbst, sie ist der Ursprung des Lebens und der Bewegung; deshalb kann sie niemals aufhören, sich zu bewegen und zu leben. ⁸

Diese »Beweise« lassen jedoch viele Fragen offen, und seit Platons Tagen haben die Philosophen darüber gerätselt. In seiner Einleitung zu Platons »Phaidon« hat Jowett all diese Probleme zusammengestellt: »Wie haben wir uns die Seele vorzustellen, wenn sie vom Körper getrennt ist? Und umgekehrt: Wie kann sie mit dem Körper vereinigt und trotzdem unabhängig von ihm sein? Ist die Seele so mit dem Körper verbunden, wie das Ideal mit der Wirklichkeit, wie das Ganze mit den Teilen? Oder wie Subjekt und Objekt, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel? Können wir mit Aristoteles die Seele als Entelechie bezeichnen, als die Form eines organisierten lebenden Körpers? Oder müssen wir ihr mit Platon ein Eigenleben zuerkennen? Wäre vielleicht das pythagoräische Symbol der Harmonie oder der Begriff Monade ein besserer Ausdruck für Seele? Steht die Seele so in Relation zum Körper, wie der Gesichtssinn zum Auge, oder der Ruderer zu seinem Boot? Müssen wir, wenn die Seele in einen anderen Zustand des Seins übergeht, uns vorstellen, daß sie in die Unendlichkeit entschwindet und kaum noch eine Existenz ihr eigen nennen kann, wie es Spinoza und andere Pantheisten gelehrt haben? Oder als einen individuellen Geist, der sich in einen neuen Körper hineinprägt, dabei jedoch Abdrücke seines früheren bewahrt?

Oder ist der Gegensatz von Seele und Körper nur eine Illusion – und das wahre Selbst weder Seele noch Körper, sondern die Vereinigung beider in einem darüberstehenden Ich? Bestätigt der Tod vielleicht diese Individualität in ihrer höheren Natur, und läßt er ihre niedere ins Nichts versinken? Oder versuchen wir hier überhaupt vergeblich, die Grenzen der menschlichen Denkmöglichkeiten zu überschreiten?« ⁹

Platon selbst erkannte klar, wie unzulänglich seine Beweise waren. Zeigen konnte er nur, daß der Vorgang des Sterbens einzig und allein den körperlichen Organismus betrifft und nicht die Seele. Damit hatte er jedoch noch nicht bewiesen, daß sie nach dem Tode des Körpers auch weiterleben muß. Zwar trifft die Aussage »tot« auf die Seele niemals zu – aber immerhin könnte sie vernichtet werden oder sich zurückziehen. Doch selbst das Sich-Zurückziehen der Seele läßt sich nicht beweisen, sondern es wird auf Treu und Glauben akzeptiert, wie die Behauptung ihrer Unzerstörbarkeit; die Richtigkeit dieser Behauptung ist ziemlich wahrscheinlich, weil die Seele ja göttlich ist. Tatsächlich bedürfen jedoch die Göttlichkeit der Seele und die Existenz ewiger Ideen einer weiteren Untersuchung. ¹⁰ Platon lehrt also die Hoffnung auf die Unsterblichkeit, und nicht ihr sicheres Eintreten – aber diese Hoffnung ist vernünftig. ¹¹

Wie soll sich nun ein wahrer Philosoph auf den Tod einstellen? Nun, »diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl . . . nach gar nichts anderm streben, als nur zu sterben und tot zu sein.« ¹² Beim »Erwerb der richtigen Einsicht ist jedoch der Leib im Wege«; ¹³ unsere Sinne trüben jene geistige Schau, die allein das Licht der Wahrheit erblicken kann. Deshalb können wir erst dann wahres Wissen erwerben, wenn die Seele sich aus den Ketten des körperlichen Kerkers befreit hat. Und diese Befreiung ist bei Platon der Tod. Da der Philosoph nach Wissen und Wahrheit dürstet, »sehnten die Philosophen sich, wirklich zu sterben.« ¹⁴

Dies heißt allerdings nicht, daß Platon, wie gern behauptet wird, die Philosophie als »Meditation über den Tod« verstanden hätte. Nach Taylor bedeutet der platonische Begriff der *melete* nämlich nicht Meditation, sondern Probe, Einübung, »jene dauernde Wiederholung, durch die wir uns für eine Aufführung vorbereiten . . . Der Tod wird als ein Spiel gedacht, für welches das Leben des Philosophen eine tägliche Probe war. Er muß seine Rolle beherrschen, wenn der Vorhang aufgeht . . . Die gesamte Argumentation zeigt, daß Pla-

ton die Philosophie in einem ganz speziellen und deutlich pythagoräischen Sinn versteht: als eine Hingabe an die Wissenschaft, die den Weg zur Rettung der Seele bedeutet.«¹⁵

Diese Probe, diese Einübung umfaßt also nicht (oder nur zufällig) das Sterbenlernen im Sinne der späteren Stoa — jenes Sich-Gewöhnen an die Notwendigkeit des Sterbenmüssens, um die Todesfurcht zu überwinden. Für Platon handelt es sich vielmehr zunächst und vor allem um die Vorbereitung auf eine Existenz, die nicht mehr vom Körperlichen eingeschränkt wird.

Das Leben des Philosophen als Vorbereitung auf den Tod, und der Tod als Idealzustand des wahren Wissens — solche Vorstellungen können nur dann entstehen, wenn der Glaube an die Unsterblichkeit fest gegründet ist. Nun haben wir aber gesehen, daß Platon nicht ganz zufrieden war mit seinen Argumenten für die Unsterblichkeit. Können wir daraus schließen, daß Platon in seinem Unsterblichkeitsglauben wankend wurde? Wohl kaum. Denn dann müßten wir auch seine Vorstellung des philosophischen Lebens und Sterbens aufgeben. Es scheint, als richte sich Platons Skepsis nur auf die Beweise selbst — daß widerspruchsfreie Beweise für die Unsterblichkeit nicht möglich sind. Doch Platon selbst glaubte an die Unsterblichkeit, und seine Argumente formulierte er zum Besten anderer.

Aber auf welchem Grund war dieser Glaube gebaut? Als Erklärung wurde vorgebracht, Platon habe deshalb an die ewigen Ideen und an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt, weil er Angst hatte vor dem Sterben.¹⁶ Als junger Mann stand er nämlich unter dem Einfluß von Kratylos, und dieser soll die Lehren seines Meisters Heraklit in mehrfachem Sinne übersteigert haben: Er legte noch größeren Wert auf die Vorstellung der Veränderung (und soll gesagt haben, man könne in denselben Fluß auch nicht ein einziges Mal hinabsteigen); und er beklagte viel eindringlicher die Unmöglichkeit, dem Tode zu entkommen. Nun gibt es allerdings keine Beweise dafür, daß Platon vom Schauspiel der Veränderung und des Todes sehr beeindruckt gewesen wäre. Aristoteles, der als einziger über Platons Bekanntheit mit Kratylos berichtet, schreibt kein Wort darüber, seine Formulierungen scheinen eher das Gegenteil zu besagen. Er berichtet nämlich, die Entdeckung, daß alles sinnlich Wahrnehmbare immer im Fluß sei, habe Platon nur zu dem Schluß geführt, der Allgemeinbegriff könne nicht auf etwas Sinnliches gehen, da dieses sich immerzu wandle.¹⁷

Die Todesfurcht war nicht der »Musaget« von Platons Philosophie, das beweist eine Stelle im »Theaitetos«: »Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen.«¹⁸ Natürlich kann »Verwunderung« auch vom Phänomen des Todes ausgelöst werden. Aber es geht hier ja nicht um die Frage, ob Platon vom Tod fasziniert war oder ihn fürchtete (was er wahrscheinlich, wie die meisten Menschen, tat), sondern ob er das, was er glaubte, aus Todesfurcht glaubte.¹⁹

Der schlagendste Einwand gegen diese Behauptung dürfte jedoch die Tatsache sein, daß Todesfurcht keineswegs denotwendig zum Unsterblichkeitsglauben führt: Viele Todesfürchtige sind außerstande, diesen tröstenden Glauben zu akzeptieren.

Platon glaubte also an die ewigen Ideen und an die Unsterblichkeit der Seele wahrscheinlich nicht deshalb, weil er den Tod fürchtete; aber als Gegenstand und Motiv seines Philosophierens gewann der Tod eine große Bedeutung.²⁰ Denn ein Tod insbesondere, der seines Lehrers und Freundes Sokrates, spielte für sein Denken eine entscheidende Rolle: Hier war ein guter und weiser Mann fälschlich angeklagt und zum Tode verurteilt worden. Von daher rührte Platons Interesse für die Probleme des Rechts, der guten Regierung und der Erziehung, die er im »Staat« und in den »Gesetzen« niedergelegt hat. Und die letzten Stunden des Sokrates, sein Mut und seine Heiterkeit im Angesicht des Todes sowie seine Diskussion über das Wesen des Todes, führten Platon dazu, in den Dialogen »Phaidon« und »Phaidros« die Argumente für die Unsterblichkeit der Seele auszuarbeiten und weiterzuentwickeln.

4. Die Unsterblichkeit des reinen Verstandes

Aristoteles (384–322 v. Chr.)

Aristoteles war zwar der größte Schüler Platons, aber in vieler Hinsicht auch sein genaues Gegenteil. Während Platon sich für die außersinnliche Welt interessierte, stand Aristoteles mit beiden Beinen auf dem Boden der Wirklichkeit. Aus diesem Grunde versuchte er, seine Antwort auf das Todesproblem in der natürlichen Welt zu finden, mit Hilfe der eingeborenen menschlichen Denkmöglichkeiten, nicht aber durch einen Rückgriff auf das Unsichtbare.

In seinen Frühschriften war Aristoteles noch ein treuer Schüler Platons. Thematisch ist sein Dialog »Eudemos« – er handelt von der Unsterblichkeit der Seele – noch ganz der platonischen Philosophie verpflichtet; Aristoteles vertritt hier die Präexistenz der Seele, ihre Wanderung von Körper zu Körper, und dazu, als eine Selbstverständlichkeit, das Weiterleben der individuellen, bewußten Persönlichkeit nach dem Tode. Im »Protreptikos« bezeichnet Aristoteles den Körper auch als Kerker der Seele.¹

In seinem eigenen philosophischen System brach er dann jedoch radikal mit den platonischen Gedanken und nannte in der Untersuchung »De Anima« die Seelenwanderung von einem Körper zum anderen einen »Mythos«. Aristoteles versteht die Seele als »primäre aktuale Wirklichkeit eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt«. Sie ist so eng mit dem Körper verbunden, wie das Sehvermögen mit dem Auge (»wäre das Auge ein Lebewesen, so wäre seine Seele das Sehvermögen«). Die Seele läßt sich weder trennen vom Leib, noch ist sie dasselbe wie der Leib, sondern sie ist »etwas am Leibe«. Deshalb, so schreibt er, »darf man auch nicht fragen, ob Seele und Körper eins sind, wie man auch nicht fragt, ob das Wachs und das Gepräge ... eins sind.«² Und er folgert, daß der Mensch, wie die meisten anderen Lebewesen, nur insofern weiterlebt, als er sich in seinen Nachkommen fortführt:

»Denn dies ist die naturgemäße Leistung für die Lebewesen, soweit sie vollkommen und keine Verstümmelungen sind oder von selbst entstehen: nämlich ein anderes hervorzubringen wie sie selbst,

das Tier ein Tier, die Pflanze eine Pflanze, damit sie, soweit sie es vermögen, am Ewigen und am Göttlichen teilhaben. Denn danach strebt alles und um dessentwillen handelt alles, was seiner Natur gemäß handelt. Das »um dessentwillen« hat dabei einen doppelten Sinn, das Wozu und das Womit. Da es nun unfähig ist, am Ewigen und am Göttlichen in einer kontinuierlichen Weise Anteil zu haben, weil kein Vergängliches als es selbst und als eines an Zahl zu dauern vermag, so nimmt es eben teil, soweit ein jedes teilzunehmen vermag, das eine mehr das andere weniger. Und es dauert nicht als es selbst, sondern wie es selbst, nicht der Zahl, wohl aber der Art nach eines.«³

Aristoteles steht der Ideenlehre Platons sehr skeptisch gegenüber; er hält es für unmöglich, daß die Seele in ihrer Gesamtheit nach dem Tode weiterleben kann. »Deswegen hatte Platon nicht Unrecht, wenn er lehrte, Ideen seien nur die Naturdinge (wenn es Ideen gibt, die von diesen verschieden sind!) ... Die bewegenden Ursachen wirken teils als früher entstandene Wesen, teils – nämlich als Begriffe in unserer Kunst – gleichzeitig. Erst wenn der Mensch gesundet, ist auch die Gesundheit da, und die Gestalt der ehernen Kugel erst, wenn die eiserne Kugel da ist. (Ob nachher noch etwas bleibt, wäre zu bedenken. Bei einigen Wesen könnte dies sehr wohl der Fall sein, wenn z. B. die Seele als deren Gestaltwesen gilt, freilich nicht die ganze Seele, sondern nur die Vernunft »könnte dann auch nach dem Zerfall des Gesamtdings noch bleiben«, daß die ganze Seele bleibt, ist vielleicht unmöglich.) Jedenfalls ist klar, daß wir dazu keine Ideen anzunehmen brauchen. Der Mensch erzeugt ja den Menschen, der einzelne einen einzelnen, und ebenso in unserer Kunst: die Kunst des Arztes ist der Begriff der Gesundheit.«⁴

Trotzdem war sich Aristoteles des wesentlichen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier bewußt. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch den Geist, *nous* – durch seine Denkfähigkeit. Und dieser Geist kommt in den Menschen von außen her: Er ist das göttliche Element im Menschen – und er allein geht beim Tode nicht unter. Diese Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes hat allerdings einen langen und erbitterten Streit der Interpreten nach sich gezogen. Glaubte Aristoteles wirklich an die persönliche Unsterblichkeit? Oder was bedeutete sonst das Weiterleben des Geistes? Alexander von Aphrodisias, der berühmteste und einflußreichste Aristoteles-Kommentator der Antike (um 200 n. Chr.) bestand darauf, der Meister

habe folgendes gelehrt: Der gesamte *nous*, der niedere und der höhere, bedürfe des Körpers, um handeln zu können; und dieser gesamte *nous* gehe mit ihm unter. Aristoteles drückte sich auf jeden Fall nicht ganz eindeutig aus:

»Es gibt also Geist von solcher Art, daß er alles wird, und wiederum einen von solcher, daß er alles bewirkt als ein besonderes Verhalten, wie etwa das Licht. Denn auf eine gewisse Weise macht auch das Licht die der Möglichkeit nach vorhandenen Farben zu wirklichen Farben. Dies ist der abgetrennte Geist, der leidenslos ist und unvermischt und seinem Wesen nach Wirklichkeit. Denn stets ist das Bewirkende ranghöher als das Leidende und der Ursprung höher als die Materie. Die wirkliche Wissenschaft ist dasselbe wie der Gegenstand. Die mögliche Wissenschaft ist der Zeit nach früher im einzelnen, im ganzen aber auch nicht der Zeit nach.

Der Geist denkt nicht zuweilen und zuweilen denkt er nicht. Aber erst wenn er abgetrennt ist, ist er das, was er wirklich ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht daran; denn der eine Teil ist wohl leidenslos, der leidensfähige Geist aber vergänglich, und ohne diesen gibt es kein Denken.«⁵

Der Satz »erst wenn er (der Geist) abgetrennt ist, ist er das, was er wirklich ist«, erinnert an Platons Lehre von der Befreiung der Seele aus den Ketten des Körpers. Aber bedeutet das nun ein Weiterleben des individuellen Bewußtseins, oder heißt es, daß der göttliche Teil des Menschen zu seinem Ursprung zurückgenommen wird? Will Aristoteles hier vielleicht ausdrücken, der Mensch könne (abgesehen von seinem indirekten Weiterleben in den Nachkommen) Unsterblichkeit nur dadurch erringen, daß er seiner wahren Natur folgt und ein vernunftgemäßes Leben führt?

Auf jeden Fall war dies letztere für Aristoteles nicht nur eine Möglichkeit des Menschen, sondern sogar seine Pflicht:

»Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein.

Man darf aber nicht auf jene Mahnung hören, die uns anweist, als Menschen nur an Menschliches und als Sterbliche nur an Sterbliches zu denken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein und alles zu tun, um nach dem Besten, was in uns ist, zu leben. Denn mag es auch klein an Umfang sein, ist es doch an Kraft und Wert das bei weitem über alles Hervorragende. Ja, jeder

Einzelne ist wohl gerade dieses, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist. Also wäre es auch unsinnig, wenn einer nicht sein eigenes Leben leben wollte, sondern das eines anderen. Und was wir oben gesagt haben, paßt auch hieher. Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist, ist auch für es das beste und genußreichste. Für den Menschen ist dies das Leben nach der Vernunft, wenn die Vernunft am meisten der Mensch ist. Also ist dieses Leben auch das glücklichste.«⁶

Deshalb besteht nur selten wirklich Anlaß zur Todesfurcht. Denn selbst der widerwärtigste und schmerzhafteste Tod — Aristoteles schildert ihn in dem Gedenk-Gedicht für seinen Freund Hermeias, der von Artaxerxes III. auf grausame Weise getötet wurde — selbst dieser Tod läßt sich durch Mut und Rechtschaffenheit überwinden.

»Was wir fürchten, ist offensichtlich das Furchterregende; dieses ist, allgemein gesagt, das Schlimme. Darum wird auch die Furcht bestimmt als die Erwartung eines Schlimmen. Wir fürchten nun zwar alle Übel, wie Schande, Armut, Krankheit, Freundlosigkeit, Tod, aber die Tapferkeit scheint sich nicht auf alle zu beziehen. Denn einige Übel zu fürchten ist sogar Pflicht und gut, sie nicht zu fürchten ist schlecht, etwa die Schande ...

Welches ist also das Furchtbare, dem der Tapfere entgegentritt? Etwa die schlimmsten Dinge? Denn keiner ist eher imstande, das Schreckliche zu ertragen. Das Furchtbarste ist aber der Tod. Denn er ist die Grenze, und es scheint für den Toten weder Gutes noch Schlechtes mehr zu geben. Indessen scheint es der Tapfere auch nicht mit dem Tode in jeder Form zu tun zu haben; etwa mit demjenigen auf dem Meere oder in Krankheiten. In welcher Form also? Etwa demjenigen in der edelsten Form? Das wäre derjenige im Kriege. Denn hier ist die Gefahr am größten und am ruhmvollsten ... Tapfer im wesentlichen Sinne hieße dann, wer unerschrocken ist vor einem edlen Tode und vor all dem, was den Tod unmittelbar nahe bringt ...«⁷

»Was man fürchtet und wen und in welcher Verfassung, wird folgendermaßen deutlich werden. Furcht soll sein Kummer oder Verwirrung aus der Vorstellung eines drohenden Übels, das vernichtet oder kränkt. Nicht alle Übel nämlich fürchtet man, z. B. daß man ungerecht oder zu langsam sein wird, sondern nur solche, die großen Kummer oder Vernichtung in sich tragen, und auch nur dann, wenn sie nicht in weiter Ferne, sondern nah bevorstehen. Denn was sehr

weit ist, fürchtet man nicht. Alle wissen ja, daß wir sterben müssen, aber da der Tod nicht nahe ist, kümmert man sich nicht darum ...«⁸

»Die Soldaten werden feige, wenn die Gefahr übermäßig wird ... Bürger dagegen halten stand und sterben ... Denn diese halten die Flucht für schimpflich und den Tod für wünschbarer als eine solche Rettung.«⁹

Was außer dem persönlichen Mut konnte Aristoteles diesem »Furchtbaren«, dem Tod entgegenstellen? Nun, sein Staunen über die Wunder des Universums. Unstillbare Neugier trieb ihn dazu, die Himmelskörper, die Minerale, Pflanzen und Tiere und den Menschen zu studieren: Er sammelte, ordnete und klassifizierte Tatsachen und Berichte aus allen Weltgegenden. Und bei dieser gewaltigen Tätigkeit hielt ihn sein großer Überblick über die Gesamtheit der Dinge aufrecht. Die Welt ist für ihn nicht nur ewig und unzerstörbar, sie ist auch plan- und zweckvoll – das zeigte ihm die sinnreiche Einrichtung der Lebewesen: »Gott und die Natur machen nichts zwecklos.«¹⁰ Zwar gibt es keine Vorsehung, die sich um das Wohlergehen jedes Einzelwesens kümmert, zwar kann die Persönlichkeit des Menschen nicht den Tod überdauern; aber Aristoteles war fest überzeugt, daß die menschliche Existenz in die kosmische Ordnung sinnvoll eingliedert ist. Der Tod mochte also ein Übel sein, aber lange noch keine Absurdität.

5. Der Tod geht uns nichts an

Epikur (341–270 v. Chr.)

Offenbar ging der philosophische Glaube des Aristoteles weit über das Fassungsvermögen seiner Zeitgenossen hinaus; und er bot auch keine ganz zufriedenstellende Antwort auf die Fragen derer, die den Schock des Sterben-Müssens eindringlich spürten. Die meisten Menschen haben einfach nicht jenen Mut im Angesicht des Todes, von dem er sprach – oder sie glauben ihn nicht aufbringen zu können. Das Gespenst des Hades war anscheinend für die Mehrheit der Menschen jener Zeit noch sehr lebendig.

Es mußte also ein philosophisches System entwickelt werden, das dieser Situation entsprach und es den Menschen leichter machte, mit dem Tod ins reine zu kommen. Ohne das Bild vom Tode, so wie es die sinnliche Erfahrung bot, in Frage zu stellen, betonte diese Lehre die Sterblichkeit der Seele und die völlige Auslöschung durch den Tod.

Für Epikur ist das Wissen nicht, wie für Demokrit, Selbstzweck, sondern ein »Heilmittel der Seele«. Er nennt deshalb die Zusammenfassung seiner Hauptlehren die »vier Heilmittel: Vor Gott braucht man keine Angst zu haben. Der Tod bedeutet Empfindungslosigkeit. Das Gute ist leicht zu beschaffen. Das Schlimme ist leicht zu ertragen.«¹ Und er schreibt: »Man soll nicht vorgeben zu philosophieren, sondern wirklich philosophieren. Denn wir bedürfen nicht des Anscheins der Gesundheit, sondern wirklicher Gesundheit.«²

Philosophiehistorisch sind die Lehren Epikurs und der Stoa eine Reaktion auf den platonischen Dualismus. Aber darüber hinaus auch eine Reaktion auf gewisse Vorstellungen der volkstümlichen Religion; und speziell eine Reaktion auf die offenbar unvermeidliche Nebenwirkung jeder Lehre, die die Endgültigkeit des Todes leugnet: nämlich eine Reaktion auf die Furcht vor dem Jenseits. Diese Furcht muß groß und weitverbreitet gewesen sein, denn Epikurs Lehre, die Seele löse sich nach dem Tode auf, fand großen Widerhall. Sein Schüler Lukrez pries den Meister mit den Worten: »Dir nur folg' ich, o Zierde der Grajen!«³ und nannte ihn einen Wohltäter der Menschheit:

Also sucht' er die Brust mit der Wahrheit Worten zu läutern;
Setzte Begierden und Furcht die eignen gehörigen Schranken;⁴
Um hinunter zu stoßen mit Macht die Schrecken des Orkus;
Jene, welche betrüben der Menschen Leben von Grund aus;
Alles mit Todesfarbe beschwärzen, und nie dem Gemüthe
Reine Freude vergönnen, noch ungestörte Wollust.⁵

Epikur übernimmt den Materialismus Demokrits, jedoch in gewandelter Gestalt: als Hyloizismus. Nach dieser Lehre enthält die Materie auf irgendeine Weise die Samenkeime des Lebens. Für Epikur ist die Welt, wie für Demokrit, zusammengesetzt aus unteilbaren, ewigen Atomen, die sich nach Größe, Gewicht und Gestalt unterscheiden. Und eine besondere Art von runden, feuerartigen Atomen befindet sich in der Brust und bildet die Seele. Diese entsteht als Ergebnis eines zufälligen Zusammenschlusses von Atomen, gleichzeitig mit dem Körper, und bei seinem Tod zerfällt sie auch wieder. Seele und Körper vergehen nach dieser Lehre also zur gleichen Zeit; damit war alle Furcht vor Drangsal und Leid der Seele nach dem Tode als unbegründet bewiesen.

Während ihrer körperlichen Existenz wird die Seele jedoch nach Epikur von einer Art Krankheit befallen, die auf religiösen Glaubensprinzipien beruht und sich als Gottesfurcht und als Furcht vor dem Jenseits äußert. Zwar gibt es Götter, aber sie sind anders, als die Menge glaubt. Denn die Gottesvorstellung des Volkes entstand aus dem Erschrecken über fürchterliche Naturerscheinungen, die als Zeichen des göttlichen Zornes gedeutet wurden. Und die Vorstellung von einem Jenseits, in dem die Sünder bestraft werden, entsprang nur dem schlechten Gewissen der Menschen.

Nach Epikur haben die Götter ganz andere Eigenschaften, als man ihnen gewöhnlich zuschreibt: Sie führen ein seliges Leben im Raum zwischen den Sternen, und die Welt der Menschen ist ihnen gleichgültig, weil sie ihre Seligkeit stört. Diese Lehre, daß nämlich die Götter buchstäblich in Pension leben, läuft praktisch auf Atheismus hinaus; Epikur hat solch eine Folgerung jedoch immer energisch bestritten.

Die von den Göttern verlassene Welt wird vom Zufall regiert. Der Mensch hat keine Möglichkeit, sie zu bessern, sondern er kann sich nur darauf beschränken, durch persönliche Anstrengung seiner Existenz die besten Seiten abzugewinnen. Zwar ist er, wie die Tiere,

den Naturgesetzen unterworfen, aber er besitzt doch einige Handlungsfreiheit: »Es besteht kein Zwang, unter Zwang zu leben.«⁶ Der Mensch kann deshalb seelischen Frieden finden und dem Leben die größtmögliche Lust abgewinnen.

Epikur lehrt also auf der einen Seite, das Ziel des Lebens sei die Lust. Andererseits vertritt er die Meinung, das Lebensziel des Weisen müsse es sein, einen Zustand der Furchtlosigkeit, der *ataraxia* zu erreichen — durch Unterdrückung seiner Begierden und durch Überwindung der Furcht. Das ergibt nur scheinbar einen Widerspruch, denn für Epikur ist die *ataraxia* kein Selbstzweck, sondern nur als ein Mittel des Lustgewinns überhaupt von Wert.

Diese Betonung der Lust führte allerdings dazu, daß seine Ethik mißverstanden wurde. Epikur nahm diese Fehldeutungen vorweg und betonte: »Wenn wir also sagen, daß die Lust das Lebensziel sei, so meinen wir nicht die Lüste der Schlemmer und das bloße Genießen, wie einige aus Unkenntnis und weil sie mit uns nicht übereinstimmen oder weil sie uns mißverstehen, meinen, sondern wir verstehen darunter, weder Schmerz im Körper noch Beunruhigung in der Seele zu empfinden.«⁷ Der berühmte Spruch: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas* ist also nicht mehr als ein pseudo-epikuräisches Schlagwort, das die geläufige Fehlinterpretation verewigt hat; ebenso Horazens berühmter Ratschlag *carpe diem* (nütze den Tag), der oft nur ganz oberflächlich verstanden wird.

Die gewichtigsten Hindernisse auf dem Wege zum Seelenfrieden bilden nach Epikur die Gottesfurcht und die Todesfurcht. Welche von beiden das größere Übel sei, wurde in seinem Schülerkreis leidenschaftlich diskutiert. Wir haben gesehen, wie Epikur die Gottesfurcht überwand. Die Todesfurcht hingegen konnte er nur dadurch ausröten, daß er ihre Grundlosigkeit bewies:

»Gewöhne dich an den Gedanken, daß der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und Schlimme beruht auf der Wahrnehmung. Der Tod aber ist der Verlust der Wahrnehmung. Darum macht die rechte Einsicht, daß der Tod uns nichts angeht, die Sterblichkeit des Lebens genußreich, indem sie uns nicht eine unbegrenzte Zeit dazugibt, sondern die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit wegnimmt. Denn im Leben gibt es für den nichts Schreckliches, der in echter Weise begriffen hat, daß es im Nichtleben nichts Schreckliches gibt. Darum ist jener einfältig, der sagt, er fürchte den Tod nicht, weil er schmerzen wird, wenn er da ist, sondern weil er jetzt schmerzt, wenn man ihn

vor sich sieht. Denn was uns nicht belästigt, wenn es wirklich da ist, kann nur einen nichtigen Schmerz bereiten, wenn man es bloß erwartet.

Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen berührt er nicht und die anderen existieren nicht mehr.«⁸

Während Epikur auf diese Weise die Todesfurcht zu bannen sucht, stellt er sich andererseits jedoch auch denen entgegen, die das Leben gering achten und behaupten, am besten sei es, nie geboren zu werden. Nach Epikurs Auffassung kann das Leben dann gut sein, wenn der Mensch lernt, wie man leben und wie man sterben muß: »Ich habe dich, Zufall, zum voraus überwunden und alle deine heimlichen Schleichwege verrammelt. Wir werden uns weder dir noch irgend einer andern äußern Situation ausliefern. Sondern wenn uns die Notwendigkeit hinausführt, werden wir kräftig auf das Leben spucken und auf jene, die sinnlos an ihm kleben; wir werden aus dem Leben heraustreten mit einem schönen Lobgesang, verkündend, daß wir gut gelebt haben.«⁹

Epikurs berühmter Schüler Lukrez (96–55 v. Chr.) hat dann die epikuräische Antwort auf das Todesproblem weiter ausgearbeitet – und machte damit zugleich die Unzulänglichkeit der Argumentation offenbar. In Buch III des Lehrgedichts »De rerum natura« bringt Lukrez eine Reihe von Gründen für die Sterblichkeit der Seele vor und schließt: »Nichts ist also der Tod, nichts geht er im mindesten uns an; sintemal der Seele Natur für sterblich erkannt wird.«¹⁰

Lukrez versucht, die Furcht derer zu zerstreuen, die an die Existenz einer körperunabhängigen Seele und an ihr Weiterleben nach dem Tode glauben:

Und erhalte sich noch Empfindung in Theilen des Körpers,
Wann von diesem bereits sich getrennet der Seele Natur hat;
Geht es doch uns nicht an, die in eins wir zusammengeknüpft nur
Durch Gemeinschaft und Band des Geist's und der Seele bestehen.
Ja, wann künftige Zeit die Stoffe von unserem Daseyn
Sammeln sollte, zurück in die jetzige Lage sie bringen;
Sollte des Lebens Licht aufs neu' uns wieder geschenkt seyn;
Würde doch dieses nicht mehr uns selbst im geringsten betreffen,

Da doch einmal in uns die Wiederholung des Unsem
Unterbrochen.¹¹

Die epikuräische Argumentation war allerdings keineswegs ein Allheilmittel gegen die Todesfurcht, denn sie versuchte ja nur eine Art dieser Furcht zu zerstreuen, die Furcht vor dem, was nach dem Tode mit uns geschieht. Daneben gibt es jedoch mindestens noch zwei weitere Arten von Todesfurcht.¹² Nach Lukrez braucht man den Vorgang des Sterbens nicht zu fürchten, weil der Tod schnell und schmerzlos eintritt. Gegen die häufigste Art der Todesfurcht, gegen die Abneigung, das Leben aufgeben zu müssen, weiß er jedoch keine stichhaltigen Argumente vorzubringen. Er behauptet einfach, wenn sich die Menschen darüber beklagten, irrten sie, denn

... dieß ist der kurze Genuß für das Menschlein!
Bald ist dieser auch hin, und nimmer kehrt er zurücke.
Gleichsam als wäre nur dieß das größte Übel im Tode,
Daß sie, die Armen, der Durst auszehr' und brennend sie quäle,
Oder als ob noch irgend die Lust nach etwas sie plage!¹³

Dieses Argument umgeht ganz offensichtlich die Hauptsache: die meisten Menschen fürchten sich genau davor, daß es sie nicht mehr gibt, wenn sie gestorben sind. Epikur sah dies von einer höheren Warte aus¹⁴ und nahm als selbstverständlich an, daß sich niemand um seine Nichtexistenz Sorgen mache. Er redete beiläufig davon, als sei es etwas Ähnliches, wie nicht zu Hause zu sein, wenn ein ungerne gesehener Besucher kommt.¹⁵

Lukrez muß gemerkt haben, daß sich die Menschen am meisten vor der Sterblichkeit ihres Geistes fürchten, und daß er dieser Furcht nicht viel entgegenzusetzen hatte. Denn plötzlich gibt er seine ironische Verspottung derer auf, die sich vor dem Nichts des Todes ängstigen; und er beklagt mit einem Male die Leere und Eintönigkeit des Lebens. Um den Tod annehmbar erscheinen zu lassen, greift er also – im Gegensatz zu Epikur – auf den alten Ausweg einer Abwertung des Lebens zurück:

Übrigens drehen wir uns, und bleiben in selbigem Kreislauf;
Neues Vergnügen bildet sich nicht durch längeres Leben;
Sondern so lang' es uns fehlt, wonach wir schmachten, so dünkt es
Weit uns das beste; doch ist es erlangt, so geizt man nach anderm.
Immer erhält ein ähnlicher Durst uns lechzend nach Leben.¹⁶

Und Lukrez fügt hinzu, wir seien ja

Immer in Zweifel gesetzt vom Glücke des künftigen Tages,
Was uns der Zufall bringt, was der Ausgang, welcher bevorsteht.¹⁷

Er nimmt also offenbar an, die Menschen würden aus Furcht vor künftigem Elend freiwillig das Leben aufgeben; oder sich mit einem frühen Tod abfinden, weil »der Ausgang, welcher bevorsteht«, zweifelhaft ist. Als wäre dies etwas anderes als eben ein kurzer, schmerzloser Tod!

Das Leben ist nach Lukrez von Schmerzen und Leiden erfüllt, und der Mensch hat nicht mehr Bedeutung als ein Staubkörnchen in der unendlichen Ausdehnung des zufallsbestimmten Universums. Diese Erkenntnis tröstet ihn und läßt ihn den Tod als Erlösung verstehen:

Fragen möcht' ich sie wohl: was hierin denn immer so herb sey,
Wenn doch alles zuletzt auf Ruh' und Schlummer hinausläuft . . .
Muß das Veraltete nicht, hinweggedrängt vom Neuen,
Weichen? immer sich eins aus dem anderen wieder ergänzen?
Nichts versinkt in den Schlund, und nichts in des Tartarus Nächte . . .
Also wird immerfort aus dem einen entstehen das andre:
Keiner erhält das Leben zum Eigenthum, alle zum Nießbrauch . . .
Sieh'st du was schreckliches drinn? erscheint ein trauriges Bild dir?
Ist's nicht sicherer dort als selbst in dem ruhigsten Schläfe?
Was von den Seelen man sagt, die tief sich im Acheron fänden,
Das ist alles bei uns in dem gegenwärtigen Leben.¹⁸

Die epikuräischen Lehren fanden in der dichterischen Gestalt, wie Lukrez sie verkündete, zu ihrer Zeit viele Anhänger – einer von ihnen war Cassius, der Mörder Cäsars. Und zahlreiche Grabinschriften bezeugen, daß die epikuräische Todesauffassung auch noch in den folgenden Jahrhunderten weit verbreitet war. Die berühmteste Formulierung lautet: *non fui, fui, non sum, non curo* (ich war nicht, ich war, ich bin nicht, es ist mir gleichgültig). Besonders die Gladiatoren und die Sklaven liebten diesen Spruch, denn ihnen brachte der Tod die willkommene Erlösung; nur ein trauriges Fortleben im Hades wäre noch schrecklicher gewesen als ihre elende irdische Existenz.

6. Die Stoa in Griechenland und in Rom

Die ältere Stoa

Das nächste bedeutende philosophische System der Antike, die Stoa, ist sehr viel besser durchdacht als die Lehre Epikurs. Beide entstanden zwar um dieselbe Zeit, aber die Stoiker beschäftigten sich gleich mit einem breiteren Problembereich als Epikur und seine Nachfolger.

Mit dem Niedergang der alten Stadt-Staaten und mit der Reichsgründung durch Alexander den Großen sah sich nämlich das griechische Denken zwei neuen Aufgaben gegenübergestellt. Zum einen schien es geboten, die Vorstellung einer einheitlichen Welt zu entwickeln, in der sich alle Verschiedenheiten der Herkunft, der Sitten und der Gebräuche auf einen gemeinsamen Nenner bringen ließen; hier wurde, in der Nachfolge der Sophisten, die alle Überlieferung in Frage stellten und statt ihrer die menschliche Natur in den Mittelpunkt rückten, ein umfassendes neues Bezugssystem entdeckt. Andererseits hatte der Einzelne seine gefühlsmäßige Sicherheit verloren, der Stadt-Staat reichte nicht mehr aus, seinem Leben den selbstverständlichen Sinn zu geben. Vielmehr fand er sich nun einer großen und fremden Welt konfrontiert und brauchte Unterstützung und Führung, um darin leben zu können. Außerdem wurde ihm klar, daß er ganz allein dastand – und dieses neue Individualitätsbewußtsein rückte das alte Todesproblem noch entschiedener ins Gesichtsfeld. Die Epikuräer gingen ganz vom Individuum aus und versuchten, der neuen Situation gerecht zu werden, indem sie das Selbstbewußtsein des Menschen und seine inneren Kräfte mobilisierten. Sie wollten Ängste und Furcht von Innen her unter Kontrolle bringen. (Die Frage ist also müßig, ob sie allein aus diesem Grund die Welt als einen zufälligen, für die Menschen gleichgültigen Zusammenschluß von Atomen deuteten, oder ob sie wirklich an ein solches Weltbild glaubten.)

Die Stoiker unternahmen es zwar ebenfalls, die Widerstandskraft des Einzelnen gegen die Mißlichkeiten der Außenwelt zu stärken. Ihr Ideal der *apatheia*, der Unempfindlichkeit, geht jedoch weiter als das

epikuräische Ideal der *ataraxia*, der Furchtlosigkeit. Die Stoiker wollten den Menschen fest in der Natur verwurzeln. Sie verstanden ihn als einen wesentlichen Teil des Universums — und dieses war nach ihrer Meinung ebenso wohlgeordnet, wie es nach epikuräischer Auffassung chaotisch war.

Die älteren Stoiker folgten Heraklit und seiner Lehre vom Feuer als dem materiellen und geistigen Grundprinzip. Die Welt ist nicht dem Zufall unterworfen, sondern sie folgt universalen Gesetzen, und über diese Gesetze herrscht absolut die *pronoia*, die göttliche Vorsehung. In periodischen Abständen wird die Welt immer wieder durch eine *ekpyrosis*, einen Weltenbrand, in ihr Ursprungsstadium zurückgeführt, und aus diesem göttlichen Feuer beginnt der Vorgang der Weltentstehung dann aufs Neue, alles Geschehen wiederholt sich wieder.¹ Das Göttliche ist also der Welt immanent, und dieser Pantheismus nimmt nun eine mittlere Position ein — zwischen dem Anthropomorphismus der Volksreligion und dem Atheismus der Epikuräer.

Die menschliche Seele ist »körperlicher Natur, und sie entsteht zugleich mit dem Leibe . . . aber ihr Stoff ist der reinste und edelste.«² Sie ist ein Teil des göttlichen Lebensatems und kann niemals ganz vergehen; beim Weltende wird sie in den göttlichen Geist zurückgenommen, aus dem sie hervorging. Während also die Epikuräer den Menschen radikal von den Göttern absonderten, bringen ihn die Stoiker in direkte Verbindung mit dem göttlichen Prinzip.

Der Mensch soll »naturgemäß« leben und handeln. Nun gehört aber der Tod genauso zur kosmischen Ordnung der Dinge wie die Geburt, und als universales Gesetz gilt er für alle Lebewesen. Also ist er »naturgemäß«, deshalb auch gerecht, und niemand kann sich mit Grund darüber beklagen oder sich sogar dagegen auflehnen. Natur, *physis*, bedeutet hier allerdings mehr, als wir heute darunter verstehen. Ein »naturgemäßes Leben« im Sinne der Stoa ist deshalb wohl zu unterscheiden vom einfachen Leben oder gar der Ideologie der Naturisten. Denn auch die Vernunft ist eine natürliche Gabe des Menschen. Naturgemäß leben heißt also auch, seine Vernunft gebrauchen und ihrem Lichte folgen. Und die Vernunft zeigt uns nicht nur, daß viele lang geheilte Werte überschätzt wurden, sondern sie gibt uns vor allem die Möglichkeit, unsere Leidenschaften zu bezwingen.

Zenon von Kittion (335–265 v. Chr.) war der Begründer dieser

Lehre. Mit Epikur glaubt er, daß man das gute Leben nur durch Bezähmung der Leidenschaften erreichen könne. Aber er geht noch weiter: Über den epikuräischen Seelenfrieden hinaus erstrebt er eine völlige Leidensunfähigkeit, eine seelische Abschirmung gegen alle Ärgernisse — kurz: eine Art von Apathie. Die Stoiker müßten dadurch eigentlich viel besser gerüstet gewesen sein, als das Todesproblem in ihrem Denken nach und nach denselben bedeutenden Platz einnahm wie bei Epikur und Lukrez. Zudem konnten sie den Tod von zwei Seiten angreifen: psychologisch, indem sie die Unempfindlichkeit schulten; und metaphysisch einerseits durch ihre pantheistische Weltanschauung, und andererseits (solange sie dabei blieben) durch ihre Lehre von der ewigen Wiederkehr.

Danach wiederholt sich alles nach einer bestimmten Zeit — die gleichen Individuen erscheinen in den nächsten Weltperioden immer wieder in den gleichen Situationen. Zwar endet jede Periode mit einem Weltbrand, der auch die Seelen zerstört; aber nichts kann gänzlich untergehen, alles kehrt ja wieder. Und die »neue« Seele, die nach einem Weltbrand zusammen mit dem Körper durch die Fortpflanzung geschaffen wird, ist in jeder Hinsicht mit der vorigen identisch.

Die Stoiker waren sich allerdings nicht ganz einig über diese »gebrochene« Unsterblichkeit. Cleanthes (300–220 v. Chr.) lehrte, daß alle Seelen bis zum Zeitpunkt eines Weltbrandes ihren Körper überleben. Chrysippos dagegen (280–208 v. Chr.) gestand dies nur den Seelen der Weisen zu.

Die Lehre vom Weltbrand wurde jedoch bald aufgegeben. Einige spätere Stoiker machten sich zwar noch Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele und hielten sie vielleicht sogar — mindestens als erhoffte Möglichkeit — für wünschenswert. Aber als wahre stoische Position setzte sich die von Panaitios (180–112 v. Chr.) durch; dieser wichtigste Vertreter der mittleren Stoa bestritt die persönliche Unsterblichkeit ganz entschieden. Nach seiner Meinung und der seiner Nachfolger verläßt die Seele eines Gestorbenen den Körper und steigt in der Atmosphäre nach oben (hier brach man mit der alten Vorstellung einer unterirdischen Wohnung der Seelen). In den höchsten Regionen des Himmels, um den Mond herum, bleibt sie einige Zeit und löst sich schließlich auf in die Elemente, aus denen sie gebildet war. Eine römische Grabinschrift lautet deshalb: »Einstmals war ich zusammengesetzt aus Erde, Wasser und Lufthauch,

aber dann starb ich. Nun liege ich hier und habe alles ans All zurückgegeben. Das ist Menschenlos. Aber was macht es schon? Dorthin, woher mein Körper kam, kehrte er zurück, als er aufgelöst wurde.«³

Franz Cumont faßt diese stoische Todesvorstellung mit folgenden Worten zusammen: »Der Tod war ein Verschwinden in die Weite der göttlichen Natur. Wir dürfen nicht auf eine Bewahrung unserer vergänglichen Persönlichkeit hoffen. Denn unsere Seele ist eine freischwebende Energie, die sich vom All losgelöst hat und nach dem Tode dorthin zurückkehrt, so wie unser Körper. Beide werden wieder in Gott aufgenommen.«⁴

Die stoische Lehre rät zur Unterwerfung unter die unberechenbaren Gesetze des Universums, von dem ja auch der Mensch ein kleiner Teil ist. Ein Auflehnen gegen diese Gesetze wäre nicht nur vergeblich und schmerzvoll, sondern direkt ruchlos; man muß sich dem Unvermeidlichen freudig unterwerfen. Die Philosophie wurde verstanden als die wichtigste Lehrmeisterin des Menschen in der Kunst des Richtig-Lebens und des Gut-Sterbens. Denn der Sinn der menschlichen Existenz war hier auf Erden zu finden – bei der Erringung vollkommener Rechtschaffenheit. In diesem Leben konnten die Menschen glücklich werden, sie brauchten nichts hinauszuschieben in ein Jenseits. Und der außergewöhnliche Mensch, der Weise, konnte sogar vollkommene Glückseligkeit auf Erden erreichen – sobald er sich nicht mehr bedroht fühlte von der Kürze des Lebens und von der Erwartung seines Todes. Ernst Benz schreibt: »Der Tod als Phänomen verdient keine Beachtung: der Tod als Akt wird zentrales Problem der stoischen Ethik.«⁵ Denn allein die Haltung des Menschen gegenüber dem Tode dient nun als Richtmaß seiner moralischen Größe.

Das Ideal der *apatheia*, der souveränen Unberührbarkeit, tat zweifellos gute Dienste als psychologische Waffe gegen den Tod. Für das Leben jedoch war dieses Ideal gefährlich. Denn es verwandelte den Menschen in ein gesellschaftsfeindliches Ungeheuer und eine psychologische Abnormität – ohne jegliche Freude am Leben. Die große Schwierigkeit der stoischen Lehre bestand also in Folgendem: Wie konnte man im Angesicht des Todes und anderer Widrigkeiten Stoiker bleiben, ohne der Existenz alles zu nehmen, was für die meisten das Leben erst lebenswert macht? Außerdem zeigte sich: vollkommene Leidensunfähigkeit ist nicht nur unmenschlich, sondern

übermenschlich – mit den Kräften eines normalen Menschenwesens läßt sie sich nicht vereinbaren. Das beweist auch die zitierte Grabinschrift (die nur eines von vielen stoischen Beispielen ist); einerseits die traurige Resignation: »Das ist Menschenlos«, und daneben die wenig überzeugende Leichtfertigkeit: »Was macht es schon?« Wir werden uns mit drei späteren Stoikern zu beschäftigen haben, die nach und nach die strenge stoische Haltung aufgaben und eine trostreichere Todesvorstellung suchten. Poseidonios vollzog den Bruch am radikalsten und ausgesprochensten: in klarem Widerspruch zu seinem Lehrer Panaitios verkündete er die Unsterblichkeit der Seele. Bei seinen griechischen und römischen Zeitgenossen stand er zwar lange in hohem Ansehen; doch östlichen Religionen, daß man Geistesgut der Pythagoräer und der östlichen Religionen, daß man ihn kaum einen echten Stoiker nennen kann. Das gleiche gilt für seinen zeitweiligen Schüler Cicero, dessen Stoizismus schließlich fast ganz im Platonismus unterging. Trotzdem: der Begriff Eklektiker kennzeichnet diese beiden Denker nur unzureichend.

Poseidonios

Für seine Zeitgenossen, aber auch noch für spätere Generationen galt Poseidonios (130–51 v. Chr.) als der universalste griechische Denker seit Aristoteles. Und dies, obwohl er eine diametral entgegengesetzte philosophische Richtung vertrat. Das zeigen besonders deutlich seine Lehren über Tod und Unsterblichkeit.

Wir haben gesehen, wie unklar sich Aristoteles zur Frage der Unsterblichkeit äußerte. Seine unmittelbaren Schüler behaupteten, er habe die Unsterblichkeit der Seele bestritten. Seitdem wurden für lange Zeit in der griechischen Philosophie alle Fragen nach der Natur der Seele, nach ihrem Ursprung und insbesondere nach ihrer künftigen Bestimmung als unlösbare Probleme bezeichnet; Spekulationen darüber galten als müßig. (Interessanterweise überwog eine ähnliche Einstellung auch seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts und bis in unsere Zeit). Derartige Fragen seien eines philosophischen Kopfes unwürdig; er solle sich mit gegenwärtigeren, konkreteren Problemen beschäftigen – mit der Gesellschaft und mit der Politik. Vor dem Hintergrund einer wissenschaftlichen und »realistischen« Geisteshaltung schätzte man die ergebnislosen Dispute gering ein

und zweifelte, ob der begrenzte Menschenverstand hier jemals zur Wahrheit finden könne. Solch ein Defätismus angesichts von metaphysischen Fragen wurde allerdings immer wieder überwunden — durch den unbezähmbaren Drang des Menschen, sich über die »letzten Fragen« Sicherheit zu verschaffen, und durch seine starke Abneigung, den Tod als endgültige Auslöschung anzuerkennen. Wenn sich damit noch eine kräftige Phantasie verband, eine mystische oder »religiöse« Grundhaltung und der Glaube, daß gewisse wesentliche Wahrheiten von den Weisen des Altertums vorausgeahnt wurden oder ihnen gar offenbart waren, dann konnte man zu einer Antwort auf diese Fragen gelangen, die nicht nur Trost spendete, sondern auch nach Wahrheit klang — zumindest für ihre Verfechter.

Eine derartige ältere Offenbarung war für Poseidonios die Lehre der Pythagoräer. Wir erinnern uns: Pythagoras hatte die Meinung vertreten, die Seele sei mit Gott verwandt und deshalb unsterblich. Beim Eintritt des Todes verläßt sie das Gefängnis des Körpers, in der Gestalt eines schattenhaften Abbilds des Gestorbenen. Sie verharrt ein paar Tage neben dem Körper oder in seiner unmittelbaren Nähe und steigt dann in die Atmosphäre auf, wo sie von den Elementen Wind, Wasser und Feuer gereinigt wird. Schließlich steigt sie noch höher, bis in die Gegend des Mondes, und dort löst sie sich auf; nur die reine Seele, der Verstand, der bisher noch in den Schatten eingehüllt war, fliegt weiter hinauf, zur Sonne und an ihr vorbei, dorthin, wo das Höchste Wesen wohnt. Damit ist die Seele in ihre wahre Heimat zurückgekehrt; umschmeichelt von der Musik der Sphären erfreut sie sich fortan der Betrachtung des strahlenden Götterglanzes.

Natürlich gab es auch Ausnahmen: Die Seele eines Verbrechers, eines Gottlosen, eines in früher Jugend oder durch äußere Gewalt Gestorbenen war dazu verdammt, in den niederen Regionen viele Jahre lang ruhelos herumzustreifen, bis sie schließlich ins Fegefeuer Einlaß fand und dort zur Wiedergeburt in einem anderen Menschen oder gar in einem Tier verurteilt wurde.

Poseidonios übernahm diese pythagoräischen Gedanken und gliederte sie in die Stoa ein. Aber er blieb dem stoischen Pantheismus treu und ließ die Vorstellung eines transzendenten Gottes fallen. Der Gott der Stoiker — die leitende Vernunft des Universums — durchdringt die Welt und ist ihr immanent. In gewissem Sinne ist er selbst die Welt und macht sie dadurch ihrerseits göttlich. Die Welt

stellte man sich als ein geschlossenes System vor, umhüllt von der Kugelschale der Fixsterne, hinter denen die Leere begann. Die Erde hing nach dieser Auffassung bewegungslos mitten im Universum, und um sie herum kreisten auf sieben Sphären die Planeten und der Mond; in der Mitte des Himmels, auf der vierten Sphäre, befand sich die Sonne und verbreitete von dort aus ihre Wärme, ihr Licht und ihre Klugheit durch das ganze Weltall. Und für Poseidonios stammte (nach orientalischem Vorbild) von ihr der menschliche Geist her.

Der Mensch ist in diesem Universum zu Hause, weil er seinen Mittelpunkt bewohnt, darüberhinaus und vor allem aber, weil das Wesen, welches das Universum durchdringt, aus dem gleichen Stoff besteht wie seine Seele. Das Universum selbst lebt, und der Mensch bildet die Brücke zwischen seinen beiden Teilen, dem irdischen und dem himmlischen. Da der Mensch ein Erdenwesen ist, wird seine Seele von der Körperlichkeit, von sinnlichen Begierden und von Leidenschaften verunreinigt. Trotzdem bleibt die Seele, als ein Teil Gottes, göttlich. Die wichtigste Aufgabe des Menschen besteht also darin, sich von seinem Körper zu befreien und in die höchsten Regionen aufzusteigen, wo die göttliche Vernunft sich konzentriert. Doch selbst in den Fesseln des Körpers ist die menschliche Vernunft frei: Sie kann das Universum durchstreifen, sein Wesen und seine Gründe schauen und einen Vorgeschmack erhalten von der Glückseligkeit, die der Seele nach dem Tode bevorsteht.

Auf diese Weise ist bei Poseidonios der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele verknüpft mit der Kosmologie. Allerdings enthält sein System auch Elemente, die aufgeklärtere Geister abschrecken konnten, nämlich den Glauben an Dämonen und an die Möglichkeit der Prophetie. Poseidonios lehrte, der Mensch sei nicht das einzige geistige Wesen; vielmehr sei die Luft erfüllt von »Dämonen und Heroen«, und mit ihnen könne man in Verkehr treten. Darüber hinaus habe die Seele sogar die Fähigkeit, Zukünftiges vorzusehen; denn sobald sie nur noch lose mit dem Körper verbunden sei, im Schlaf, in der Ekstase oder beim Herannahen des Todes, könne sie einen Blick erhaschen auf die wahren Gründe der Dinge. Zum Niedergang der Philosophie von Poseidonios führten allerdings nicht so sehr diese abergläubischen Elemente, sondern vielmehr der Zusammenbruch der antiken Kosmologie, auf der sie aufbaute.

Cicero

Unter den vielen Hörern von Poseidonios befand sich eine Zeitlang auch Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.). Er gilt als einer der größten Politiker Roms und war ein prominenter Förderer des Lukrez, obwohl er dessen Lehrgedicht »Über die Natur der Dinge« wahrscheinlich nur mit Einschränkungen bewunderte; seine wohlüberlegten philosophischen Ansichten unterscheiden sich beträchtlich von denen des unglücklichen Dichters. Die Bedeutung Ciceros rührt nicht von der Originalität seines Denkens her – die hatte er nicht –, sondern von seiner Wirkung auf spätere Generationen. Für die vorliegende Untersuchung sind seine Ansichten besonders aufschlußreich, weil Cicero in einer geistigen Umwelt, die vom Epikuräismus und von der Stoa geprägt war, platonische Gedanken vertrat. Wie er selbst berichtet, hatte ihn der Tod seiner einzigen Tochter Tullia, die 45 v. Chr. starb, zur Philosophie geführt. Von seiner »Consolatio« sind zwar nur noch Bruchstücke erhalten; aber im ersten Buch seiner »Tusculanae Disputationes« beschäftigte er sich mit der Todesfurcht und mit dem Problem der Unsterblichkeit der Seele.

Cicero steht dem Lob, das Lukrez seinem Lehrer Epikur für die Befreiung des Menschen von der Todesfurcht zollte, sehr kritisch gegenüber. Er fragt ironisch, »von was für einem Schrecken und was für einer Angst« er die Menschen befreit habe. Und er fährt fort: »Soll sich ein Philosoph nicht schämen, darauf stolz zu sein, daß er dergleichen nicht fürchtet und als falsch erkannt hat?«⁶ Der Dialog, in dem der Unterredner B offenbar die Ansichten Ciceros vertritt, beginnt mit einer Diskussion über diese Seite der Todesfurcht:

A: Der Tod scheint mir ein Übel zu sein.

B: Für jene, die tot sind, oder für jene, die sterben müssen?

A: Für beide ...

B: Bitte sag, sind es etwa die Geschichten vom dreiköpfigen Unterweltshund Kerberos, die Dir Angst machen ... Oder vielleicht auch die unerbittlichen Richter Minos und Rhadamanthys? ...

A: Hältst Du mich für so verrückt, daß ich solche Sachen glaube? ...

Offensichtlich fürchtet sich A gar nicht so sehr vor dem Totsein, sondern vielmehr vor dem Sterben. Ohne Empfindungen zu sein ist für ihn kein Übel, aber ein großes, diesem Zustand entgegensehen zu müssen. Damit hat Cicero, auf eine andere Weise, den berechtigten

Einwand gegen die epikuräischen Argumente zur Überwindung der Todesfurcht neu formuliert.

Cicero will nun aber nicht nur zeigen, daß der Tod kein Übel ist, sondern er will ihn zu etwas positiv Gutem aufwerten. Schon die Alten, so versichert er, hätten daran geglaubt, daß man als Toter weiter empfinden könne; wenn der Mensch das Leben verlasse, falle er nicht der völligen Vernichtung anheim. Und nun zieht Cicero Platons Unsterblichkeitslehre aus dem »Phaidón« heran. Darauf erwidert A, er stimme zwar Platon durchaus zu, während er ihn lese; sobald er aber das Buch beiseite lege und selbst über die Unsterblichkeit der Seele nachzudenken beginne, verfliege alle Sicherheit. Darauf kann Cicero nur antworten: »Ein Gott mag sehen, welche dieser Ansichten die richtige ist. Welches die wahrscheinlichste ist, das ist eine große Frage.«⁸ Ihm persönlich jedoch falle kein zureichender Grund ein, »weshalb die Meinung des Pythagoras oder Platon unrichtig sein soll.«⁹ Denn »der größte Beweis dafür, daß die Natur selbst stillschweigend für die Unsterblichkeit der Seele plädiert, ist, daß alle Menschen sich die größten Sorgen darüber machen, was nach ihrem Tode geschehen wird.«¹⁰

Es liegt auf der Hand, daß dieser »größte Beweis« für viele Menschen alles andere als überzeugend klingt. Wahrscheinlich hatte Cicero selbst Zweifel in dieser Hinsicht, denn er schrieb: »Darum darf man auch, wenn man die Seele für sterblich hält, doch Ewiges vorbereiten, nicht aus Begierde nach Ruhm, den man nie empfinden wird, sondern aus Begierde nach Tugend.«¹¹ Cicero, der sonst den Pantheismus und den Fatalismus der Stoiker entschieden ablehnt, kommt hier ihrer Ethik sehr nahe – und auch ihrer Lehre, daß der Mensch von äußeren Umständen unabhängig sei. Ganz stoisch aber klingt schließlich sein Gebot, der Weise dürfe sich durch die Gedanken an den Tod nicht davon abschrecken lassen, seine gesamte Kraft dem Interesse des Staates und seiner Familie zu widmen.

Seneca

Seneca (4 v. Chr.–65 n. Chr.), der Lehrer Neros und einer der einflußreichsten Römer seiner Tage, stellt in einem seiner Briefe an den Freund Lucilius mit aller Deutlichkeit die Frage, die ihn vor allem

anderen beschäftigte: »Ich soll nicht fragen, was der Anfang des Ganzen, wer der Bildner aller Dinge sei? Wer die in eine einzige, chaotische und träge Masse zusammengeworfenen Grundstoffe gesondert habe? Nicht fragen, wer der Werkmeister dieser Welt sei ... soll nicht wissen wollen, von wo ich hieher gekommen? Ob ich diese Welt einmal oder mehrmals erblicken soll? Wohin ich von hier gehen werde? Welcher Aufenthalt meine Seele erwarte, wenn sie von dem Gesetze dieser Knechtschaft entbunden sein wird?«¹²

Die Philosophie, von der Seneca die Antworten darauf erwartete, kann uns auch die Kunst des Sterbens lehren. Er empfiehlt deshalb das Studium der großen Denker, denn »von diesen wird keiner dich zu sterben zwingen, aber lehren werden dich's alle.«¹³

In seinem Dialog »Über die Kürze des Lebens« führt er aus, die Menschheit beklage allgemein, »daß wir für so kurze Lebensdauer geboren werden, daß so rasch, so reißend diese Frist der uns verönnnten Zeit ablaufe, also daß, ganz wenige ausgenommen, den andern mitten unter den Zubereitungen für das Leben das Leben ausgehe. Und über dieses allgemeine Übel, wofür man es nämlich hält, pflegt nicht nur der große Haufen und der unverständige Pöbel zu jammern, auch berühmte Männer hat dieser Zustand zu Klagen veranlaßt ... Darum führt Aristoteles, mit der Natur hadernd, den einem Weisen am wenigsten ziemenden Zank: sie sei gegen Tiere so gütig gewesen, daß solche es bis auf fünf oder zehn Jahrhunderte brächten; dem Menschen, zu so Vielem und Großem geboren, sei ein so bedeutend näheres Ziel gesteckt.«¹⁴

Seneca meint, derartige Klagen seien ungerechtfertigt; denn die wahre Länge des Lebens lasse sich nicht in Jahren abmessen: »Nicht wie wir's empfangen haben, das Leben, ist es kurz, sondern wie wir's gemacht haben, und wir sind damit nicht gering bedacht, sondern verschwenderisch.«¹⁵ Die Menschen aber vertun es auf mancherlei sinnlose Weise, mit »vergeblichem Kummer, törichter Freude, gieriger Leidenschaft, einschmeichelndem Liebesgenuß.«¹⁶ Und dann merken sie plötzlich, daß der Tod sie zu früh ereilt.

Das Leben scheint nur deshalb kurz zu sein, weil die Menschen es so führen, als würden sie ewig leben. »Es kommt euch nicht in den Sinn, wie karg ihr bedacht seid ... Du kannst manche sagen hören: Mit dem fünfzigsten will ich mich in die Ruhe begeben.«¹⁷ Dem entgegnet er: »Welch törichtes Vergessen der Sterblichkeit, vernünftige Vorsätze auf das fünfzigste oder sechzigste Jahr hinauszu-

schieben und das Leben an dem Punkt beginnen zu wollen, an den es wenige bringen!«¹⁸

Nicht lang genug ist das Leben also nur für die rastlosen Menschen. Seneca meint damit einerseits diejenigen, »die in zu großer Geschäftigkeit befangen sind ... Auf Kosten ihres Lebens treffen sie Einrichtungen fürs Leben und spinnen weit ausschende Pläne«¹⁹; er meint aber auch die Menschen, die »selbst in ihrem zurückgezogenen Leben«²⁰ nach außen aktiv bleiben und ihre Zeit in »rastloser Untätigkeit«²¹ vertun — die Kunstsammler, die Sportfanatiker und die Stutzer, »denen viele Stunden unter der Hand des Barbiers vorübergehen.«²² Schließlich meint er damit auch alle, »die sich mit dem Dichten, Anhören und Vortragen von Liedchen beschäftigen,²³ (und) hauptsächlich auch die, so für nichts als für Trunk und Wollust Zeit haben.«²⁴

Seneca kommt daher zu dem Ergebnis: »In Muße leben einzig unter allen diejenigen, die ihre Zeit der Weisheit schenken; sie allein leben ... Wenn wir nicht ganz undankbar sind, so sind jene hochberühmten Religionsstifter für uns geboren, so haben sie uns den Weg zum Leben gebahnt.«²⁵ Und Seneca fährt fort: »Diejenigen ... widmen ihre Zeit einem rechten Dienste, die da täglich den Zeno, den Pythagoras, den Democritus ... den Aristoteles und Theophrastus zu vertrauten Freunden haben wollen.«²⁶ Glückseligkeit und ein schönes Alter sind dem Adepten der Philosophie gewiß, denn mit den großen Denkern »kann er sich über das Geringste und Wichtigste beraten und sie täglich über sich selbst zu Rate ziehen.«²⁷ Aber viel mehr noch: »Jene Männer werden dir den Weg zur Ewigkeit anweisen und dir zu dem Platz verhelfen, von dem dich niemand verdrängen wird; das ist das einzige Mittel, die Sterblichkeit weiter hinauszurücken, ja in Unsterblichkeit zu verwandeln. Ehrenämter und Denkmale, alles ... fällt bald zusammen; an alles legt die Länge der Zeit zerstörende Hand an ...« Nur »der Weisheit kann kein Abbruch getan werden; kein Zeitalter wird sie vertilgen, keines sie schwächen.«²⁸ Allein auf diese Weise kann man nach Senecas Meinung die trüben Gedanken an den Tod verscheuchen.²⁹

Denn die Philosophie zeigt dem Menschen, daß sein Leben und seine Persönlichkeit Dinge sind, »auf die man nicht rechnen darf«. Deshalb soll der Mensch so leben, »als ob er sich selbst nur geliehen wäre, und sich ohne Murren hergeben müsse, wenn man ihn zurückfordere.«³⁰

Ganz offensichtlich reicht das jedoch noch nicht aus, die Todesfurcht zu überwinden. Zwar schreibt er: »Wer kann zweifeln, daß es ein Geschenk der unsterblichen Götter sei, daß wir leben; der Philosophie aber, daß wir gut leben«³¹ und: »das Leben ist nicht um jeden Preis zu erkaufen«³²; trotzdem verfolgt ihn der Gedanke an den Tod. Er möchte deshalb lernen, so zu sterben, daß er sich weder davor fürchten noch irgend etwas bedauern muß; der Gedanke an die Sterblichkeit soll nicht seine Tage vergiften. Doch ist diese Kunst, das weiß er, nicht leicht zu meistern. »Es ist etwas Großes, mein Lucilius, woran man lange zu lernen hat: wenn jene unausbleibliche Stunde eintritt, mit Gleichmut von hinnen zu gehen ... Der wollte nicht leben, der nicht sterben will. Denn das Leben ist uns mit der Bedingung des Todes verliehen: es ist der Gang zu diesem. Ihn also fürchten, ist sinnlos ...«³³

Senecas berühmte Anweisung zur Überwindung der Todesfurcht lautet deshalb: »Denke stets an den Tod, um ihn nie zu fürchten.«³⁴ Einerseits greift er damit praktisch auf die sokratischen Argumente in der »Apologie« zurück; er schreibt: »Der Tod ist entweder das Ende, oder ein Übergang. Ich fürchte mich nicht, zu enden; denn es ist eben so viel, als nicht angefangen zu haben. Ich fürchte mich nicht, überzugehen; denn ich werde nirgends so enge wohnen.«³⁵ Andererseits aber möchte er auch an die Unsterblichkeit der Seele glauben: »Gerne vertraute ich mich den Meinungen großer Männer an, die die wünschenswerteste Sache mehr verheißen als beweisen.« Er will also nicht ganz das aufgeben, was er seinen »angenehmen Traum« nennt.³⁶ Deshalb weicht er von der stoischen Überlieferung ab, wendet sich Platon zu und lehrt, der Geist sei »in diese düstere und dumpfige Behausung«, in den Körper »eingeschlossen«.³⁷ Senecas Hauptargument für die Unsterblichkeit ist jedoch die Größe des menschlichen Geistes:

»Etwas Großes und Edles ist die menschliche Seele: ... Ihr Vaterland ist der Raum, der das Höchste und der alles in seinem Umkreis umfaßt: dieses ganze Gewölbe, innerhalb dessen die Meere samt den Ländern liegen, innerhalb dessen die Luft das Göttliche von dem Menschlichen trennend zugleich mit demselben verbindet ...

Sodann läßt sie sich kein engbegrenztes Lebensalter geben: alle Jahre, spricht sie, sind mein. Kein Jahrhundert ist großen Geistern verschlossen, keine Zeit ist dem Gedanken unzugänglich. Wenn jener Tag kommen wird, der diese Mischung von Göttlichem und Mensch-

lichem scheidet, so werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden, zurücklassen, ich selbst werde mich den Göttern zurückgeben.

Wie neun Monate lang der mütterliche Schoß uns festhält und uns vorbereitet, nicht für sich, sondern für den Raum, in welchen wir gleichsam entlassen werden, sobald wir fähig sind Atem zu schöpfen und im Freien auszudauern: also reifen wir während des Zeitraums, der sich von der Kindheit bis zum Alter erstreckt, für eine andere Geburt. Ein anderer Ursprung erwartet uns, ein anderer Stand der Dinge ... Jener Tag, den Du als den letzten fürchtest, ist der Geburtstag der Ewigkeit.«³⁸

Den Einwand, daß ja in diesem Falle keine Veranlassung mehr bestehen würde, »diese Abreise« hinauszuzögern, beantwortet Seneca mit der Feststellung, es sei natürlich, sich jedem Wechsel entgegenzustemmen: »Du zögerst, Du widerstrebst: auch damals wurdest Du durch große Anstrengung der Mutter ausgetrieben. Du seufzest und weinst: auch dieses Weinen ist dem Kinde eigen, das geboren wird.«³⁹ Dann kommt er auf die Todesfurcht zurück und argumentiert: bei der Geburt in die irdische Existenz sei das Weinen verzeihlich gewesen, denn »roh und in allem unerfahren warst Du gekommen«. In der Stunde der »neuen Geburt« sind dann jedoch die Forderungen an den Menschen größer: »Schaue unverzagt auf jene entscheidende Stunde: sie ist nicht für die Seele die letzte, sondern für den Körper.«⁴⁰

Eine solche Einstellung, so meint er, erleichtert nicht nur das Sterben, sondern sie garantiert auch Freiheit während des Lebens: »Dieser Gedanke läßt nichts Schmutziges, nichts Niedriges, nichts Rohes in der Seele zurückbleiben ... Wer die Ewigkeit im Geiste vor sich hat, dem schaudert vor keinen Heeren, der wird durch keine Trompete erschreckt und durch keine Drohungen in Furcht gesetzt. Wie sollte nicht der die Furcht ablegen, welcher zu sterben hofft?«⁴¹

Die Kritiker Senecas wiesen allerdings schon zu seinen Lebzeiten immer wieder darauf hin, daß er selbst nicht nach seinen eigenen Regeln lebte. Er führte kein einfaches Leben, das ganz der Philosophie gewidmet war, sondern machte eine glänzende Karriere, die ihn zu einer Art von Nebenkaiser des Römischen Reiches erhob. Aber als er dann in Verdacht geriet, an einer politischen Verschwörung beteiligt zu sein, und Nero ihm befahl, Selbstmord zu begehen, tat er es ohne Zaudern. Seine letzten Stunden waren kaum weniger eindrucksvoll als die des Sokrates. In den »Annalen« berichtet Tacit-

tus, Seneca habe Schreibmaterial erbeten, um sein Testament aufzusetzen. Doch die Sendboten Neros schlugen ihm diese Bitte aus, und so wandte er sich an seine Freunde und erinnerte sie an die »philosophischen Grundsätze«, an die »Fassung im Unglück, zu der wir uns so viele Jahre lang gerüstet haben.«⁴² Als seine Frau den Wunsch äußerte, mit ihm zusammen zu sterben, versuchte er zunächst, ihr diese Absicht auszureden; aber schließlich erklärte er sich einverstanden, und beide zerschnitten sich gleichzeitig die Pulsadern.

Die moralische Natur des Menschen sah Seneca durchaus pessimistisch: »Alle sind wir unüberlegt und unvorsichtig, alle unzuverlässig, unzufrieden, ehrsüchtig ... böse sind wir alle.«⁴³ Gerade in dieser Hinsicht unterscheidet sich seine Philosophie wesentlich von der Epiktets, des zweiten großen Vertreters der späten Stoa.

Epiktet und Marc Aurel

Epiktet (60–117 n. Chr.) war der Meinung, es gebe kein Übel in der Welt: »So wenig man ein Ziel darum aufsteckt, damit man es nie treffe, so wenig ist das mit dem natürlichen Übel in der Welt der Fall.«⁴⁴

»Aber laß mir kommen, was du willst, so will ich es zu einem Gut machen. Laß mir Krankheit, laß mir Tod, laß mir Mangel, laß mir Schmach, laß mir Blutgericht kommen; dies alles wird mir durch den Hermesstab ein Vorteil werden. Was willst du aus dem Tode machen? Was anders als etwas, davon du Ehre haben, dabei du durch die Tat zeigen mögest, was ein Mensch ist, der die Absichten der Natur versteht.«⁴⁵

Die Tugend definiert Epiktet als »naturgemäßes Leben«; darunter versteht er, daß der Mensch jegliches Geschehen entweder als gut oder als gleichgültig für ihn hinnehmen müsse. Von größter Wichtigkeit sei dabei die *karteria*, das Ausharren. »Alles steht unter den Gesetzen der Weltordnung ... Ihr gehorcht auch unser Leib; er ist krank und gesund, jugendfrisch und greisenhaft, er macht die anderen Wandlungen durch, wenn sie es bestimmt. Daher ist es vernünftig und billig, daß auch das, was in unserer Macht steht, d. h. unsere Urteilskraft, nicht allein sich gegen sie auflehne. Ist sie doch gewaltig und stärker als wir und meint es besser mit uns als wir selbst, indem sie ihre Regierung nicht bloß auf das All sondern auch

auf uns erstreckt. Außerdem aber verursacht auch der Widerstand, der unvernünftig ist und nichts weiter ausrichtet als daß wir vergeblich hin- und herzucken, obendrein noch den Sturz in Kummer und Schmerzen.«⁴⁶

Epiktet schränkt das stoische Gebot der Empfindungslosigkeit ein und fordert stattdessen Seelenfrieden und innere Ruhe. Beide lassen sich erreichen durch den richtigen Gebrauch unserer Eindrücke — wir müssen nur genau unterscheiden, ob etwas in unserer Macht steht, oder ob es sich ihr entzieht. Dabei hilft uns die Philosophie; sie hat nur dann einen Sinn, wenn sie nicht theoretische Spekulation bleibt, sondern in Beziehung steht zum Geschäft des Lebens und darauf anwendbar ist.

»Wohin könnte ich vor dem Tode fliehen? Nenne mir das Land, nenne mir das Volk, wo ich mich vor ihm retten könnte, wo der Tod nicht hinübersetzte. Lehre mich das Zauberlied, womit ich ihn bannen könnte. Wenn ich ihm nun nicht entfliehen kann, was wollt ihr denn, daß ich tue? Vor dem Tode kann ich mich nicht retten; sollte ich mich denn nicht vor der Todesfurcht retten? sollte ich zittern und wehklagend sterben?«⁴⁷

Der Tod hat nichts Schreckliches, »denn nicht Tod oder Schmerz, sondern die Furcht davor sind furchtbar ... Sokrates nannte Tod und dergleichen mit Recht Schreckbilder für Kinder.«⁴⁸

Das Leben wurde uns, nach Epiktets Meinung, von Gott leihweise überlassen, nur zum zeitweiligen Gebrauch. Es ähnelt einem Festmahl, bei dem man einen bescheidenen Platz einnimmt. Sobald der Tod naht, müssen wir uns mit unserem Schicksal abfinden und die Rolle, die Gott uns zugeteilt hat, so gut wie möglich zu Ende spielen. Wir müssen das Fest des Lebens ruhig und mit Anstand verlassen — und Gott dafür danken, daß er uns einlud, daran teilzunehmen und seine Werke zu bewundern.

Epiktets Philosophie ist durchdrungen von Verzicht und stillem Heldentum, und doch wird sie nicht zu einer Philosophie der Verzweiflung, denn Epiktet liebte das Leben und die Menschen. Aber auch er war weit von der ursprünglichen Lehre der Stoa abgewichen. Von Gott redet er in einer Weise, die erheblich über die reine pantheistische Position hinausgeht. Zwar erklärt er nicht, wozu die Seele nach dem Tode bestimmt ist. Aber er spricht von ihrer Sehnsucht nach einer besseren Existenz in Gott so, als ob er fest mit der Erfüllung dieses Wunsches rechne. Marc Aurel schrieb zusammenfas-

send: Epiktet habe den Menschen verstanden als »ein Seelchen, das einen Leichnam trägt.«⁴⁹

Marc Aurel (121–180 n. Chr.) vollzog dann die Abkehr vom Materialismus der Stoa noch energischer. Schon Seneca betrachtete Körper und Geist als Gegensätze, und in der Seele unterschied er eine *pars rationalis* und eine *pars irrationalis*. Epiktet verstand dann die Seele als Trägerin des göttlichen *logos*. Marc Aurel schließlich entdeckte aufs Neue den *nous*, den reinen Geist; er allein ist nach seiner Meinung wahrer Erkenntnis fähig, und zudem völlig unabhängig vom Körper. »Was ich auch sein mag: es ist doch nur ein wenig Fleisch, ein schwacher Atem und die führende Vernunft.«⁵⁰ Oder, anders ausgedrückt: »Drei Teile sind es, aus denen du bestehst: Körper, Lebenshauch und Geist. Von diesen sind die beiden ersten nur insoweit dein, als sie deiner Pflege anvertraut sind; nur der dritte ist uneingeschränkt dein.«⁵¹

Marc Aurel, der hierin Aristoteles folgt, geht jedoch nicht so weit, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben – oder wenigstens ihres »höheren Teils«. Wahrscheinlich ließ seine besessene Beschäftigung mit der Vergänglichkeit einen solchen Glauben einfach nicht zu.

Wenige Philosophen der Antike waren sich so schmerzhaft der Vergänglichkeit und des Übergangscharakters aller Dinge bewußt, wie dieser Philosoph auf dem Kaiserthron. Die Vergänglichkeit bestimmt nicht nur das Los des Einzelnen, sondern auch das Schicksal der Menschheit; das höchste Gesetz der Geschichte scheint die Unbeständigkeit irdischer Größe zu sein – Marc Aurel spielt immer wieder auf den Niedergang großer Herrscher und Reiche an. Aber auch die Untersuchung jener Dinge, die wir am höchsten schätzen, zeigte ihm nur ihre Wertlosigkeit:

»So, wie wir uns bei Fleischgerichten und ähnlichen Speisen zum Bewußtsein bringen: das ist ein toter Fisch, dies der Leichnam eines Vogels oder eines Schweines . . . (so sehen nämlich die Vorstellungen aus, die die Gegenstände treffen und ihr Wesen wirklich erfassen, so daß man sieht, was eigentlich an ihnen ist) – genau so muß man das ganze Leben lang verfahren und da, wo man sich die Dinge zu vertrauenswürdig vorzustellen geneigt ist, sie ihres Scheines entkleiden, sich ihren geringen Wert vor Augen führen und ihnen das täuschende Gewand, auf das sie stolz sind, ausziehen.«⁵²

Dieser Eindruck einer alles durchdringenden Vergänglichkeit führte ihn zu der Erkenntnis: »Alles ist eitel.«

»Die Dauer des menschlichen Lebens gleicht einem Punkt, die Substanz des Menschen einem Flusse; sein Empfindungsvermögen vermittelt unklare Erkenntnisse, die Zusammensetzung des ganzen Körpers ist so, daß er leicht der Fäulnis verfällt. Die Seele ist ewig kreisende Bewegung, das Schicksal ein Rätsel, unser Ruf ein Geschwätz. Kurz: alles Körperliche ist wie ein Fluß, das Seelische Traum und Trug, das Leben ein Kampf und ein Verweilen in der Fremde, der Nachruhm aber Vergessenheit.«⁵³

Wie Lukrez betont auch er die Langeweile des Existierens: »Wie dir die Darbietungen im Amphitheater und in anderen solchen Vergnügensstätten widerstehen, da du immer nur das gleiche zu sehen bekommst und die Gleichförmigkeit dir das Zuschauen verleidet, so ist auch der Eindruck, den du von dem Leben als Ganzem empfängst. Denn alles ist in allem Auf und Nieder doch nur ein und dasselbe und hat den gleichen Ursprung. Wie lange wirst du das noch mit ansehen?«⁵⁴

Der Tod kann also durchaus als willkommene Erlösung erscheinen. Und gleichzeitig macht der Gedanke an ihn das Leben erträglicher, denn er bringt den Menschen dazu, sein Leben vernünftiger und anständiger zu führen: »Das wird dir gelingen, wenn du jede Handlung so vollziehst, als ob es die letzte deines Lebens wäre, frei von jeder Planlosigkeit, frei von Leidenschaft, die dich dem gesunden Urteil der Vernunft entzieht, frei von Pose und Selbstliebe, frei von Unmut über das Los, das dir das Schicksal zugebracht hat.«⁵⁵

»Handle, sprich und denk in allem so, als müßtest du möglicherweise im Augenblick aus dem Leben scheiden! Die Gemeinschaft der Menschen aufzugeben, kann nichts Beängstigendes sein, wenn es Götter gibt.«⁵⁶

Diese letzte Äußerung zeigt deutlich, wie fest Marc Aurel daran glaubte, daß der Gedanke an den Tod und das ständige Bewußtsein seiner verborgenen Gegenwart zu einem moralischeren Lebenswandel führen werde. Aber er wußte auch, daß die Menschen nicht gern an den Tod denken, weil sie ihn fürchten – sogar seine eigene Todesfurcht klingt hier mit an. Offenbar reichte seine Überzeugung, es sei sinnlos, die Bürde des Lebens zu tragen, nicht dazu aus, die Todesfurcht zu bannen. Marc Aurel ruft zwar die Götter um Hilfe an, er ist sich aber nicht ganz sicher, ob es sie gibt. Der Gott, der ihn tröstet, bleibt deshalb dann doch ein stoischer Gott: das ewige Feuer, die universelle Seele, die kosmische Vernunft.

»Wonach verlangst du? Immer weiter zu leben? Oder doch das Empfindungsvermögen zu behalten? Dein Triebleben zu retten, dein Wachstum und seinen Stillstand? Den Gebrauch deiner Stimme, das Denken? Welche der genannten Tätigkeiten scheint dir begehrenswert? Ist aber eine so bedeutungslos wie die andere, dann wende dich dem letzten Ziele zu und sei der Vernunft und Gott gehorsam! Damit verträgt sich die Wertschätzung der genannten Tätigkeiten so wenig wie die Verbitterung, daß sie einem durch den Tod entzogen werden.«⁵⁷

»Welcher Bruchteil der grenzenlosen, unermesslichen Zeit ist dem einzelnen Menschen zugewiesen! Wie schnell geht er in der Ewigkeit auf! Welchen Bruchteil der Allsubstanz, der Allseele macht er aus! ... Dies alles sollst du beherrzigen und dir nichts bedeutend vorstellen als das eine: zu handeln, wie dich deine Natur anleitet, zu tragen, was dir die Allnatur bringt!«⁵⁸

»Alles andere, ob es von unserem Willen abhängig ist oder nicht, ist bedeutungslos, ist Staub und Rauch.«⁵⁹ »Den Tod zu verachten, ermuntert uns mehr als alles andere die Tatsache, daß die Menschen, die die Lust für ein Gut, den Schmerz für ein Übel hielten, ihn doch auch verachtet haben.«⁶⁰

»Was kann uns da sicher geleiten? Einzig und allein die Philosophie. Philosoph aber sein heißt, den Gott in der eigenen Brust vor Mißhandlung und Schaden bewahren, Herr sein über Lust und Schmerz ... Der Philosoph nimmt ferner alles, was ihm widerfährt und zugemessen wird, in dem Bewußtsein auf, daß es irgendwie von dort kommt, woher er selbst kam; in jeder Lage erwartet er den Tod mit heiterem Gemüte, da er in ihm nichts anderes sieht als einen Zerfall in die Urstoffe, aus denen jedes Lebewesen aufgebaut ist. Wenn aber für die Elemente selbst nichts Schlimmes darin liegt, daß jedes einzelne von ihnen beständig in ein anderes übergeht, warum sollte man dann die Umwandlung und den Zerfall aller mit bedenklichen Augen ansehen? Es ist doch nur ein natürlicher Vorgang, und es ist nichts schlecht, was aus natürlichen Ursachen geschieht.«⁶¹

Philosophie ist also für Marc Aurel nicht die Suche nach Erkenntnis, sondern die Fähigkeit, Leben und Tod philosophisch zu betrachten. In seinen Schlußworten betont er noch einmal, wie notwendig es sei, daß der Mensch seine Bedingtheit als sterbliches Wesen auf sich nehme:

»Mensch, du bist in diesem großen Weltenstaate Bürger gewesen; was macht es dir aus, ob fünf Jahre lang, ob drei? Jeder steht unter den gleichen Gesetzen: was ist Schlimmes dabei, wenn dich nicht ein Tyrann oder ein ungerechter Richter aus dem Staate verweist, sondern die Mutter Natur, die dich einst hineingeführt hat? Es ist genau so, als wenn der Prätor, der einen Schauspieler angestellt hat, ihn von seiner Spielverpflichtung entbindet. »Aber ich habe nur drei, nicht fünf Akte gespielt!« Das ist richtig; aber im Leben sind diese drei Akte eben oft das ganze Drama. Denn das Ende bestimmt der, der einst den Anstoß zu deiner Entstehung gab und jetzt den zu deiner Auflösung gibt; du bist für keines von beiden verantwortlich. So gehe denn in guter Stimmung davon: auch der, der dich erlöst, ist gut!«⁶²

Man wird bei der Lektüre dieser Sätze immer wieder tief beeindruckt vom Ausmaß und von der Stärke des Sterblichkeitsbewußtseins, das Marc Aurel hier zeigt. Ganz offenbar schrieb er die verschiedenen Argumente für eine Aussöhnung mit dem Tode nicht nur zum Besten anderer nieder. Deshalb drängt sich die Frage auf: Konnte sich dieser große, tragische Mensch damit wirklich zufriedengeben? Kann der Glaube an eine Weltharmonie, in der jeder ausführt, was ihm die göttliche Natur aufgetragen hat, kann dieser Glaube eine so tiefe, so verzweifelte Enttäuschung über das Leben und ein so starkes Sterblichkeitsbewußtsein wirksam überwinden? Augustinus fand sich eine Zeitlang in einer ähnlichen Lage (»der Überdruß am Leben lastet schwer auf mir, aber gleich schwer auch die Furcht vor dem Sterben«⁶³); er brauchte, wie er erkannte, eine bessere Zuflucht, als der Pantheismus sie bot, und fand sie in der neuen Religion des Christus, der starb und wieder auferstand.

Ehe wir uns der christlichen Antwort auf das Todesproblem zuwenden, müssen wir noch das Wiederaufleben und die Klärung des Platonismus betrachten: Plotin (204–270 n. Chr.), der letzte große Denker der Antike, gewann dadurch großen Einfluß auf das christliche Denken. Wichtiger für unsere Untersuchung ist jedoch, auf welche Weise er die Inkonsequenzen der platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele überwand oder vielmehr beiseitewischte. In der »mystischen« Erfahrung der »Ekstase« erfuhr Plotin die Unabhängigkeit der Seele vom Körper, den sie bewohnt: »Immer wieder wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse ich das andere hinter mir und trete ein in mein Selbst; sehe eine wunderbar ge-

waltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick, ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören.«⁸⁴

Problematisch ist jedoch, wie die Seele in den Körper gelangte. Wie soll man die Beziehung zwischen beiden verstehen? Ist die Seele so im Körper, »wie der Steuermann im Schiff?« Oder so, »wie das Licht bei der Luft? Denn auch das Licht ist, indem es bei ihr ist, doch nicht bei ihr, es durchdringt sie überall und vermischt ihr doch keinen seiner Teile ... so daß man auch hier mit Recht sagen kann, daß die Luft im Lichte ist, eher als das Licht in der Luft. Weshalb denn auch Plato treffend die Seele des Alls nicht in den Körper setzt, sondern den Körper in die Seele.«⁸⁵

Die Seele wird deshalb immer begehren, wieder an der Göttlichkeit teilzuhaben und sich beim Tode des Körpers von ihm zu befreien: »Das wahre Aufwachen« der Seele »ist ein Auferstehen vom Leibe, nicht mit dem Leib.«⁸⁶ Wenn wir seinem Schüler und Biographen Porphyrios trauen dürfen, schämte sich Plotin seiner Körperlichkeit, er lehnte es ab, einem Bildhauer für eine Büste zu sitzen: »Es soll also nicht genug daran sein, das Abbild zu tragen, mit dem die Natur uns umkleidet hat, nein, du forderst ich soll freiwillig zugeben, daß ein Abbild des Abbildes von mir nachbleibe.«⁸⁷

Seine letzten Worte stimmten ganz mit seiner Philosophie und seiner Einstellung gegenüber der irdischen Existenz und dem Tode überein; er erklärte, »daß er versuchen wolle, sein ›Göttliches in uns‹ hinaufzuheben zum Göttlichen im All.«⁸⁸

BUCH II · DIE CHRISTLICHE ANTWORT

Die platonische und die stoische Haltung gegenüber dem Tode waren vom Sterben des Sokrates geprägt — bis hin zu Marc Aurel, der sich durch philosophische Gelassenheit über die Sterblichkeit hinwegzutrusten suchte. Doch schon über hundert Jahre vor seiner Zeit ereignete sich ein weiterer Tod, der zum Ausgangspunkt einer großen neuen Religion wurde. Das Christentum rückte nun unaufhaltsam in den Vordergrund — nicht zuletzt auch wegen seiner Todesvorstellung. Und im Abendland verdrängte die christliche Antwort auf das Todesproblem alle anderen und blieb fast tausend Jahre allein gültig. Immer noch ist sie weit verbreitet, und viele Philosophen, die sich damit auf Grund ihrer Überlegungen und unter normalen Bedingungen nicht zufriedengeben wollten, suchten schließlich doch wieder dort Zuflucht, wenn Todesgedanken sie übermannten oder wenn ihr eigenes Sterben unmittelbar bevorstand. Zunächst müssen wir jedoch kurz die Todesvorstellung des Alten Testaments betrachten.

7. Der Tod im Alten Testament

Die Beruhigung und den Trost eines Unsterblichkeitsglaubens sucht man im Alten Testament vergebens. Das Volk Israel ging natürlich nicht einfach am Tode vorbei, im Gegenteil. Im jüdischen Denken nahm er eine wichtige Stellung ein, und gleich am Anfang des Alten Testaments findet sich eine Erklärung für den Ursprung des Todes. Aber die jüdische Religion machte es den Gläubigen nicht gerade leicht, sich mit dem Tode auszusöhnen; und diese Schwierigkeit führte schließlich zu einer häretischen Richtung des Judentums, zur jüdischen Gnosis.

Renan betont zwar, die Vorstellung der Unsterblichkeit und einer Wiedergeburt sei den Juden nicht fremd gewesen. Als Nachweis zitiert er aus dem Buch Daniel: »Und viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen: etliche zum ewigen Leben, etliche zu ewiger Schmach und Schande.«¹ Andere weisen auf Jesaja hin: »Aber deine Toten werden leben, meine Leichname werden auferstehen.«² Und schließlich auf Hiob: »Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebt; und als der letzte wird er über dem Staube sich erheben. Und nachdem diese meine Haut zerschlagen ist, werde ich ohne mein Fleisch Gott sehen.«³

Diese Passagen der Schrift geben jedoch kaum die vorherrschende Auffassung der Juden wieder; sie ist eher im Prediger Salomon enthalten: »So gehe hin und iß dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dein Werk gefällt Gott ... Alles, was dir vor Händen kommt zu tun, das tue frisch: denn bei den Toten, dahin du fährst, ist weder Werk, Kunst, Vernunft noch Weisheit.«⁴

Die Welt ist gut, darüber besteht kein Zweifel, denn: »Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.«⁵ Wenn aber Gott seine Schöpfung gut nennt, so argumentierten die Rabbiner, wer darf dann Fehl an ihr finden? Alles Übel — auch das größte von ihnen, der Tod — ist durch die Sündhaftigkeit des Menschen in die Welt gekommen. Er wurde zum Leben und nicht zum Sterben

erschaffen; Gott gab dem Menschen den göttlichen Funken des Lebens ein und bestimmt ihn dazu, die Erde zu bewohnen, die er für ihn bereitet hatte. Er warnte ihn sogar, eines zu unterlassen, um nicht dem Tode anheimzufallen: »vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen.«⁶

Es gab jedoch im Garten Eden — wie Frazer betont — neben dem Baum der Erkenntnis auch noch einen Baum des Lebens, der mit keinem göttlichen Verbot belegt war. Im biblischen Bericht über den Sündenfall spielt er zwar keine Rolle; trotzdem wurden die Menschen um dieses Baumes willen aus dem Paradies vertrieben, denn wenn sie von seinen Früchten aßen, konnten sie die Unsterblichkeit erringen. Frazer begründet, weshalb es neben dem Baum der Erkenntnis auch diesen Lebensbaum gegeben haben müsse: Nach der ursprünglichen Erzählung sei der Mensch weder unsterblich noch sterblich gewesen, sondern er habe zwischen den Früchten der beiden Bäume wählen dürfen. Die Schlange aber verleitete ihn dazu, sich für den Baum der Erkenntnis zu entscheiden, der in Wirklichkeit der Baum des Todes war.⁷ Auch noch im biblischen Bericht über den Ursprung der Sterblichkeit hat der Mensch sie selbst verschuldet. Allen Versuchen, den Tod als Ungerechtigkeit des Schöpfers hinzustellen, ist damit der Boden entzogen.

Sobald es den Tod erst einmal gab, konnte Gott, als Lohn für die Achtung seiner Gesetze, nur noch das Leben des Menschen verlängern, mehr jedoch nicht. Dem Tod vermag niemand zu entinnen, und es gibt auch kein Fortleben danach; nur in seinen Kindern hat der Mensch die Möglichkeit, sein Leben auf eine gewisse Weise weiterzuführen. Der Aufenthalt im *Scheol*, in der Unterwelt des volkstümlichen Glaubens, ließ sich kaum als Ersatz für die irdische Existenz betrachten.

Noch vor Beginn der christlichen Ära begannen jedoch die Pharisäer, den Glauben an die Unsterblichkeit zu lehren, und sogar den Glauben an die Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten. Jeder galt in ihren Augen als Ketzer (und verscherzte damit seinen Anteil am Jenseits), der die Lehre von der Auferstehung leugnete — wie die Sadduzäer — oder bestritt, daß die Autorität dieses Glaubens die Thora sei.

Sogar die Seelenwanderung fand schließlich Eingang in die jüdische Religion, und zwar in ihre Mystik; eine systematische Darstellung findet sich im »Buch Sohar« der Kabbala. Grundsätzlich aber ge-

hörte der Glaube an ein Jenseits niemals zum dogmatischen Bestand des Judentums. Er zählte zu den »verborgenen« Gegenständen, über die man besser nicht nachsinnen sollte.⁸

Allein der Glaube an den einzigen und allmächtigen Schöpfer spendete Trost im Angesicht des Todes; und es fällt uns heute schwer, auf den Grund dieser Glaubenstiefe zu gelangen und das absolute Vertrauen auf den Willen Gottes, die absolute Auslieferung an ihn zu verstehen. Herbert J. Muller schreibt darüber: »Die Verfasser des Alten Testaments besaßen keine Philosophie, dafür aber einen einfachen, sicheren Glauben: daß es Gott gab, daß ihn das ganze Universum bezeugte, und daß sich dies von selbst verstand. Sie brauchten ihn nicht durch Introspektion oder in mystischen Erfahrungen zu suchen; sie mußten ihren Glauben weder formulieren noch erklären. Selbst wenn sie, wie Hiob, mit Gott haderten, dachten sie keinen Augenblick daran, seine Existenz und seine Majestät zu bezweifeln. Die Logik ihres Glaubens bestand darin, daß Gott sich Abraham, Jakob und vor allem Moses gezeigt hatte.«⁹ Aus diesem Grunde bittet der Jude im Augenblick der Todesgefahr um nichts, sondern wiederholt einfach sein Glaubens- und Vertrauensbekenntnis: »Der Ewige, unser Gott, ist ein einziger Gott.«¹⁰ Gottes Wege erscheinen zwar dem armseligen Menschen oft dunkel, aber er kann sich ganz auf ihn verlassen: »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott.«¹¹ Das bedeutete ein unbegrenztes Vertrauen und die fraglose Unterwerfung unter Gottes Willen. »Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt!«¹² Aus diesem unerschütterlichen Glauben erwächst die Überzeugung, daß Gott alles vermag in seiner Güte, Menschenliebe und Gnade: »Er wird den Tod verschlingen ewiglich; und der Herr, Herr wird die Tränen von allen Angesichtern abwischen.«¹³

8. Der Tod im Neuen Testament

Das Neue Testament verkündet den Sieg über den Tod. Er ist zwar der letzte und größte Feind des Menschen, aber auch schon überwunden — durch die Auferstehung der Toten am Tage des Jüngsten Gerichts. Dann werden sich die Gräber öffnen, und Heilige und Sünder werden vor Gottes Sohn treten und gerichtet werden. Aber diese Auferstehung des Körpers ist wohl zu unterscheiden von der Unsterblichkeit der Seele, einer heidnischen Vorstellung, die nicht mit der christlichen verwechselt werden darf.¹

Wir wissen, daß Paulus, als er in Athen predigte, aufmerksame Zuhörer fand.² Wenn er dort jedoch von der Auferstehung der Toten sprach, erntete er Spott und Hohn. »Den Griechen war die Vorstellung einer Unsterblichkeit der Seele durchaus geläufig. Doch sobald dieser reddegewandte asiatische Zeltmacher behauptete, die Leichname würden aufstehen und wandeln, konnten sie ihn nicht mehr ernst nehmen.«³ Als Paulus vor König Agrippa erschien und der römische Statthalter Festus ihn von der Auferstehung reden hörte, konnte er seine Empörung nicht zurückhalten: »Paulus, du rasest! die große Kunst macht dich rasend.«⁴

Warum redete Paulus in dieser Weise? Nach Gilbert Murrays Meinung deshalb, weil die Unsterblichkeitslehre für die ungebildete Bevölkerung der kleinasiatischen Dörfer und Industriestädte nur in dieser Form, als physische Auferstehung des Körpers verständlich war.⁵

Doch das dürfte nicht der Hauptgrund gewesen sein. Wir kommen wohl der Wirklichkeit näher, wenn wir annehmen, daß Paulus diese Lehre vertrat, weil er an ihre Wahrheit glaubte. Sie erfüllte dem Menschen, nachdem sich die Todlosigkeit als unmöglich erwiesen hatte, wenigstens einen Teil seines größten Wunsches: er wurde unsterblich, sobald er die Pforte des Todes durchschritten hatte. Und nicht nur seine Seele lebte nun weiter, sondern auch sein Körper — das war in der Tat eine »frohe Botschaft«. Sie muß einen ganz außerordentlichen Eindruck gemacht haben, denn die dauernde Be-

schäftigung mit dem Tode und die Furcht vor ihm erreichten damals gerade ihren Höhepunkt. In Rom wurde ein schwunghafter Handel mit Unsterblichkeitspillen betrieben, und überall blühten Mysterienkulte, die den Körper reinigten und die Adepten auf seine Umwandlung und auf die Erhöhung ins Reich der Seligen vorbereiteten. In diese von Angst und Schrecken erfüllte Welt brach nun die Nachricht herein, man habe die Auferstehung tatsächlich beobachtet. Der Tod, dieses große Furchtbare, war also wohl doch nicht das, wofür man ihn immer gehalten hatte: eine unbesiegbare Macht, das Schicksal, vor dem es kein Entrinnen gab. Er war besiegt worden — die Toten würden wieder auferstehen.

Von den klassischen Philosophen wurde die Auferstehung des Fleisches verspottet. Und wirklich zu verstehen ist sie auch nur aus dem paulinischen Menschenbild. Paulus unterscheidet zwischen dem natürlichen, »fleischlichen« und psychischen, und dem geistigen Menschen. Der natürliche Mensch ist nun aber nicht der gute oder böse Heide, er kann vielmehr höchst zivilisiert sein. Doch wie groß seine Weisheit und wie integer seine moralischen Grundsätze auch immer sein mögen, er bleibt in den Grenzen des Nur-Menschlichen befangen. Ihm gegenüber steht der *pneuma*-Mensch, der den Geist Gottes empfangen hat; er begreift sich als Empfänger und Hüter des göttlichen Funkens. Der *Pneuma*-Mensch ist keine andere Art von Mensch, sondern er erwächst aus dem natürlichen durch eine plötzliche Bekehrung, eine Wiedergeburt.

Diese geistige Wiedergeburt, die Paulus auf dem Wege nach Damaskus erlebte, kann man nicht selbst herbeiführen — wie sehr man sich auch nach ihr sehne, und was immer man auch dafür tue — sie bleibt ein Geschenk Gottes. Und bedeutsamerweise kann der *Pneuma*-Mensch sogar intellektuell und moralisch dem natürlichen Menschen durchaus unterlegen sein; doch als Gottes Kind, als Tempel des heiligen Geistes, steht er weit über ihm.

Der *Pneuma*-Mensch vereinigt zwei Menschen in einem: *Fleisch* und *Geist*, den *äußeren* und den *inneren* Menschen. Diese Vorstellung klingt dualistisch, und sie erinnert an die platonische Lehre, nach der man den Körper als ein Gefäß zu verstehen hat, in dem die unsterbliche Seele wohnt. Während jedoch Platon die Seele, das reine und göttliche Prinzip, dem Körper als der Ursache alles Bösen gegenüberstellt, ist für Paulus der ganze natürliche Mensch, sind Körper und Seele sündhaft. Die Seele steht nach seiner Auffassung (und nach der

Lehre des Alten Testaments) nicht im Gegensatz zum Körper, sondern sie ist dessen Lebensprinzip, das Leben selbst.⁶

Alle späteren Versuche, die platonische und die paulinische Vorstellung miteinander zu vereinigen, mußten deshalb scheitern. Das *pneuma* ist nicht dasselbe wie Platons *psyche*; es ist nicht der Feind der Körperseele, und es führt auch zu keinem Dualismus. Vielmehr hat man den Pneuma-Menschen als eine Ganzheit zu verstehen, die den Körper einschließt. Damit verliert die Auferstehung des Fleisches jenen Anschein von Narrheit, der die Griechen und Juden abstieß.

Für die christliche Theologie ergaben sich daraus drei verschiedene Bedeutungen des Begriffes Tod. Einmal wurde damit der physische Tod bezeichnet, das Ende des biologischen Lebens. Zum anderen, als geistiger Tod, das Leben derjenigen Menschen, die außerhalb des christlichen Glaubens stehen. Und schließlich, als mystischer Tod, jene Teilnahme am Göttlichen — noch während dieser irdischen Existenz und trotz des physischen Todes — die Christus den Menschen ermöglicht hat. Paulus sagte: »Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott.«⁷ Dieser mystische Tod aber bedeutet den Sieg über den physischen Tod. Die Auferstehung ist nur eine zweite Phase des mystischen Todes, und sie bringt dem Menschen das ewige Leben.

Für gläubige Christen gründet diese Todesanschauung allein auf der Auferstehung Jesu; sie ist der Fels aller Zuversicht. Christus ist auferstanden, also werden auch wir in ihm auferstehen. Eines weiteren Beweises bedarf es nicht.

Doch nun erhebt der Zweifel sein häßliches Haupt. Der Gott Christus besiegte zwar den Tod — aber wie können die sündigen Menschen sicher sein, daß dieser Sieg auch für sie errungen wurde? Und auf welche Weise läßt sich dieser Glaube mit dem Zeugnis unserer Sinne und dem gesunden Menschenverstand vereinbaren? Tertullian antwortete, weil es sinnlos sei: *Mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.* (Der Sohn Gottes starb; das ist glaubhaft, weil es keinen Sinn hat. Und er stand aus dem Grabe wieder auf; das ist sicher, weil es unmöglich ist.)⁸

Wo solch ein Glaube herrscht, wird der Tod nur mehr als notwendige Vorbereitung für die nächste Existenz verstanden: Er ist zwar ein Wendepunkt, aber von ihm aus führt der Weg nicht ins Nichts, sondern ins wahre Sein.

John Donne sprach in seiner letzten Predigt⁹ von einer dreifachen Erlösung, die Gottes Allmacht uns gewähre, *a morte, in morte, per mortem* (vom Tode, im Tod, durch den Tod). So gewappnet, können viele Menschen ihm gelassen entgegensehen und sagen: »Wenn ich sterbe, wird es ein Lobpreis Gottes sein; wenn ich lebe, seine Gnade.«¹⁰

In den ersten Jahrhunderten nach Christus fand der Glaube an die Auferstehung große Verbreitung, aber ganz verbindlich war er noch keineswegs. Es gab noch manche ungeklärte Fragen — zum Beispiel, ob alle Menschen auferstehen, oder nur die im Stand der Gnade. Erst im Jahre 1215, beim Vierten Lateranischen Konzil, fiel die Entscheidung: »Alle Menschen werden mit ihren Körpern, die sie jetzt mit sich herumtragen, auferstehen.«

Mit diesem Satz wurde zugleich eine weitere Frage beantwortet, nämlich ob identisch der gleiche Mensch auferstehe. Im Tode erfährt ja der Körper eine tiefgreifende Veränderung, und Aristoteles hatte gelehrt, Dinge, die in ihrer zerstörbaren Substanz verändert worden seien, könnten nicht identisch wiedererstehen. Außerdem fragte man sich, ob nicht in Wahrheit erst bei der Auferstehung die Seele wieder mit dem Körper vereinigt werde, den sie im Tode verlassen hatte. Der Glaube an die Seelenwanderung, nach dem die Seele nacheinander in verschiedene menschliche oder gar tierische Körper eingeht, war also offenbar noch weit verbreitet.

Die wichtigsten Antworten auf diese Fragen gab Thomas von Aquin (1225–1274), und seine Ansichten und Gründe galten fortan als verbindlich.

Um die Richtigkeit der christlichen Auferstehungslehre zu beweisen, versuchte Thomas, die platonische und die aristotelische Position zu vereinigen. Er lehnte es auf der einen Seite ab, die Seele nur als Form des Körpers im aristotelischen Sinne zu betrachten. Stattdessen ging er von der Voraussetzung aus, sie sei »etwas Substantielles«, wenn auch »unkörperlich«. Und daraus konnte er folgern, die Seele sei »unzerstörbar« und könne nach dem Tode nicht »zu sein aufhören«. Sobald sie vom Körper befreit ist, fährt sie nieder zur Hölle oder hinauf in den Himmel, je nach dem, ob sie Strafe oder Lohn verdient hat.

Andererseits stimmte Thomas aber auch Aristoteles zu. Die Seele ist nach seiner Ansicht ganz im aristotelischen Sinne »als Form mit dem Körper vereint« — nicht akzidentell hinzugefügt, wie die Kleider

einem Menschen. Von dieser Position aus läßt sich nun der Beweis für die Auferstehung führen. Thomas argumentiert: Das oberste Ziel der Menschen, von allen erstrebt, ist Glückseligkeit; solange sie aber irrtümlich hoffen, in diesem Leben Glückseligkeit zu erlangen, brauchen sie kein Weiterleben nach dem Tode und können die Auferstehung bestreiten. (Augustinus dagegen vertrat die ketzerische Meinung, da Glückseligkeit auf Erden unmöglich sei, müsse die Seele tunlich alle Körperlichkeit meiden; dies führt, wie Thomas zeigt, zu einem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, nicht aber zum Glauben an die Auferstehung des Fleisches.)

Nur unter der Voraussetzung, daß Körper und Seele eine Einheit bilden, gelangt man zu dem Schluß: In diesem Leben ist eine völlige Glückseligkeit unmöglich, sie wird erst mit der Auferstehung erreicht. Die Frage, ob die Seele bei der Auferstehung mit identisch dem gleichen Körper vereinigt werde, beantwortet Thomas mit Ja: Die Wahrheit der Auferstehung sei von der Schrift bezeugt, und wir könnten sie nicht Auferstehung nennen, wenn nicht die Seele in den identisch gleichen Körper zurückkehre. Auch die Frage, ob der identisch gleiche Mensch wieder auferstehe, bejaht Thomas. Er argumentiert, der Mensch wäre umsonst geschaffen, wenn er sein Ziel, für das er bestimmt ist – die Glückseligkeit – nicht zu erreichen vermöchte. Dies kann er jedoch weder in diesem Leben noch im Weiterleben einer getrennten Seele; denn der ganze Mensch, Körper und Seele, ist für die Glückseligkeit bestimmt. Also wird der ganze Mensch auferstehen, die gleiche Seele wird mit dem gleichen Körper wieder vereinigt werden. Und alles andere kann keine richtige Auferstehung sein, weil es der biblischen Wahrheit widerspricht.¹¹

BUCH III · DIE RENAISSANCE

9. Die Krise der christlichen Todesvorstellung

Die unerträglichen Spannungen, die sich aus der christlichen Antwort auf das Todesproblem ergaben, haben nicht wenig dazu beigetragen, diese christliche Antwort zweifelhaft erscheinen zu lassen; und nicht zuletzt aus diesem Grunde verlor das Christentum seine absolute Vorherrschaft über das abendländische Denken. Diese Spannungen äußerten sich, nach den Worten von Lecky, in zweierlei Gestalt: einmal als bedrückende Unsicherheit – würden die Versprechungen der Unsterblichkeit und der Wiedergeburt wirklich erfüllt werden? Und zum anderen als ebenso schreckliche Sicherheit – die ewigen Qualen im Jenseits standen dem Menschen ganz gewiß bevor.

Das Jenseits war durch die Lehren der Kirche zu einem Ort des Schreckens geworden und bot keinerlei Trost; die meisten Menschen durften dort keine Belohnung, sondern nur Strafe erwarten. Man hatte nur wenig Aussichten, nicht in alle Ewigkeit zu den unbeschreiblichen Qualen verdammt zu werden, die von Hieronymus Bosch und anderen so anschaulich dargestellt wurden. Denn um im Jenseits eine selige Existenz zu erlangen, mußte man nach den Geboten der Kirche hier auf Erden ein Leben führen, das für die Mehrzahl der Menschen – abgesehen von einigen übereifrigen Asketen – weit über das Erträgliche hinausging. Die Priester und Mönche aber predigten unablässig über Sterblichkeit und Tod; *media in vita in morte sumus* (inmitten des Lebens sind wir im Tode).¹

Huizinga schreibt dazu: »Keine Zeit hat mit solcher Eindringlichkeit jedermann fort und fort den Todesgedanken eingepreßt wie das fünfzehnte Jahrhundert. Unaufhörlich hallt durch das Leben der Ruf des Memento mori. . . Wohl hatte der Glaube auch früher den beständigen Gedanken an den Tod mit Ernst eingeschärft; doch die frommen Traktate des frühen Mittelalters erreichten nur jene Kreise, die ohnehin schon von der Welt geschieden waren. Erst seitdem durch den Aufschwung der Bettelorden die Volkspredigt sich entwickelt hatte, schwoll die Ermahnung zu einem drohenden Chor an, der mit der Heftigkeit einer Fuge die Welt durchschallte.«²

Zwar versicherten die Prediger ständig, *mors melior vita* (der Tod ist besser als das Leben), doch die allgemeine Furcht vor dem Tode erwies sich als stärker. Weder die angenehme Vernünftigkeit der Philosophie noch die religiösen Glaubenssätze konnten dagegen etwas ausrichten. Nur auf eine Weise ließ sich dieser Furcht begegnen: indem man ihr nachgab und sie offen zur Schau stellte.³ Es war eine völlige Verkehrung der früheren Situation: Niemand suchte mehr nach Gründen, weshalb man den Tod nicht zu fürchten brauche; sondern es wurde ständig daran erinnert, warum man ihn fürchten müsse – eine Art von Apologie der Todesfurcht also.

Das Generalthema der Vergänglichkeit aller Dinge erschien, nach Huizinga, in drei verschiedenen Fassungen: »Da war vorab das Motiv: wo sind sie alle geblieben, die früher die Welt mit ihrer Herrlichkeit ausfüllten? Dann gab es das Motiv der schauernden Betrachtung der Verwesung alles dessen, was einmal menschliche Schönheit ausmachte. Schließlich das Motiv des Totentanzes, der Tod, der die Menschen mit sich zerrt aus jedem Beruf heraus, aus jedem Lebensalter.«⁴

Die beiden letzteren Motive nahmen gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts in der Malerei, Plastik und Literatur eine Vorrangstellung ein. Charakteristisch dafür ist Villons »Balade des Dames du Temps Jadis« mit dem Refrain: *Mais où sont les neiges d'antan?* (Doch wo ist der Schnee vom vergangenen Jahr?) Und in seinem Gedicht »Les Regrets de la Belle Heaulmière« beklagt eine alte Frau den Verlust ihrer Jugend und Schönheit. Bildliche Darstellungen von verwesenden Leichnamen und grinsenden Skeletten dienten als lebendige Illustrationen zu den Predigten, die man überall von den Kanzeln und an den Straßenecken hörte. Und viele große Gemälde hatten den »Triumph des Todes« zum Thema – den Tod als den großen Gleichmacher.

Daneben hielt ein weiterer Gedanke die Todesfurcht lebendig: Dem Augenblick des Sterbens wurde nämlich im Laufe der Zeit eine immer größere Bedeutung beigemessen, weil auf dem Totenbett – so hieß es – der Teufel und seine Helfer zum letzten Mal verzweifelt um die Seele des Menschen kämpften. Für diesen letzten Wettstreit zwischen Gut und Böse mußte man sich also der bereitwillig gegebenen Hilfe der Kirche versichern. Und aus diesem Grund fürchtete man sich ganz besonders vor einem überraschenden Tod.⁵

Wohin die Düsternis und Verzweiflung jener Zeit führen konnten, das zeigt die damals sehr volkstümliche Geschichte »von einem König, der nie lachte, weil er den Tod so fürchtete. Das quälte seine Umgebung, und als man ihn nach dem Grund frug, antwortete er mit dem furchtbaren Bilde: er lache nie, weil vier Lanzen gegen seinen Körper gerichtet seien, die ihn durchbohren würden, äußerte er ein Zeichen der Freude. Die erste Lanze sei das bittere Leiden Christi, die andere sei der Gedanke an den Tod, der die Seele vom Leib trenne, die dritte Lanze sei die Ungewißheit der Todesstunde und die Angst vor dem plötzlichen Tod, dem Tod in Sünden, und die habe ihm alle irdische Freude genommen, die vierte Lanze endlich sei die Furcht vor dem jüngsten Gericht.«⁶

Diese aufschlußreiche Erzählung macht deutlich jene Kluft offenbar, die sich nach und nach im lange Zeit einheitlichen und großartigen Weltbild des Mittelalters aufgetan hatte: Der Seelenfrieden war gestört. Zwar glaubte man, daß alles in Gott lebt und webt, und sicher ist in ihm. Aber konnte der Mensch es Gott recht machen? Konnte er nach seinen Geboten leben?

Das Gewissen der Menschen war von Zweifeln gepeinigt; man mußte einfach den allgegenwärtigen Gedanken an den Tod entkommen. In welchem Ausmaße dies jedoch zur Entwicklung des charakteristischen Renaissance-Bewußtseins beitrug, läßt sich nicht mehr genau sagen; denn dabei spielten auch noch viele andere Faktoren eine Rolle. Man interessierte sich mit einem Male für die Welt und entdeckte ihre Schönheiten; man spürte plötzlich, daß Leben etwas Herrliches ist. Und dieses neue Welt- und Lebensgefühl führte zu einer radikal anderen Einstellung gegenüber dem Tode: Mochte der Tod warten. Guicciardinis Rat, *memento vivere*, wurde zum Schlagwort der Renaissancemenschen.

Jene Veränderungen, die sich schließlich als Geisteshaltung der Renaissance manifestierten, hatten allerdings schon sehr viel früher eingesetzt. Sie begannen mit dem neuen Weltverständnis der Empiristen und mit dem Sieg des Nominalismus über den »Realismus«. Schon Abälard (1079–1142) hatte Platons Behauptung, die Ideen seien wirklicher als die Dinge, bestritten. Er lehrte, unsere Vorstellungen würden allein durch die Abstraktion von beobachteten Einzelheiten gewonnen. Damit aber forderte er implizit zur direkten Beobachtung der Dinge auf.

Der neue Respekt vor dem empirisch gewonnenen Wissen rückte

dann bei Abälards Schüler Johannes von Salisbury (1115–1180) ganz in den Mittelpunkt. Und nun begann man, sich mit Augustin kritisch auseinanderzusetzen – insbesondere mit seiner Mißachtung der Sinneswelt zugunsten der zwei einzigen Gegenstände, die für ihn Bedeutung hatten: *deus et anima* (Gott und Seele). Die majestätische Welt des Glaubens, die Welt als Wirkungsfeld übernatürlicher Kräfte, als *theatrum Dei* trat zurück, man beschäftigte sich immer mehr mit der natürlichen Welt. Gewiß, sie galt weiterhin als Gottes Welt, deren Wunder klar den Ruhm des Schöpfers preisen. Aber das neue Naturgefühl war doch schon so stark, daß es Petrarca (1304 bis 1374) in einen Gewissenskonflikt stürzte: sollte er sich nun, nach der Lehre der Kirchenväter, von der Welt zurückziehen, oder durfte er seinem brennenden Interesse für die Welt nachgeben? Als er den Mont Ventoux bestiegen hatte, schrieb er an seinen Lehrer: »Dabei trieb mich einzig die Begierde, die ungewöhnliche Höhe dieses Flecks Erde durch Augenschein kennenzulernen.« Trotzdem aber, so meinte er, »schien es mir gut, in das Buch der Bekenntnisse des Augustin hineinzusehen«, das er mitgenommen hatte. Doch als er es an einer beliebigen Stelle aufschlug, fiel sein Blick auf den Satz: »Und es gehen die Menschen, zu bestaunen die Gipfel der Berge und die ungeheuren Fluten des Meeres und die weit dahinfließenden Ströme und den Saum des Ozeans und die Kreisbahnen der Gestirne, und haben nicht acht ihrer selbst.« Da schloß Petrarca das Buch, »im Zorne mit mir selbst darüber, daß ich noch jetzt Irdisches bewunderte. Hätte ich doch schon zuvor – selbst von den Philosophen der Heiden – lernen müssen, daß nichts bewunderswert ist außer der Seele: Neben ihrer Größe ist nichts groß.«⁷

Bei Petrarca können wir dann auch verfolgen, wie viel die Wiederentdeckung der Antike zur Entstehung des neuen Weltgefühls beitrug. Er berichtete, er habe den Entschluß zum Aufstieg gefaßt, »nachdem mir, als ich römische Geschichte beim Livius nachlas, zufällig jene Stelle vor Augen gekommen war, wo Philipp der Makedonierkönig den Berg Hämus in Thessalien besteigt. Denn er hatte der Fabel glauben geschenkt, man könne von seinem Gipfel zwei Meere schauen: das Adriatische und das Schwarze Meer.«⁸

Zwar fand Petrarca selbst noch keine neue Einstellung gegenüber dem Tode, aber er begann doch schon damit, sein Wesen neu zu deuten. Immerhin maß man ja nun dem empirischen Augenschein großes Gewicht bei; überdies hatte man die antiken Denker, besonders

Aristoteles und Lukrez, neu entdeckt. Deshalb schien es nun wieder möglich, den Tod als völlige Auslöschung des Menschen zu verstehen. Horace M. Kallen schreibt darüber: »Petrarca verstand sich selbst als Priester und als gläubigen Anhänger der christlichen Verkündigung; und wenn er über den Tod nachdachte, war er das auch. Trotzdem bot ihm die christliche Lehre, daß die Gestorbenen nach dem Tode weiterleben, keinen sicheren Trost. Im Innersten seines Herzens spürte er, daß er sicherer den Tod zu gewärtigen hatte als die Unsterblichkeit; und daß gegen den Tod nicht einmal die Schönheit siegreich bleiben kann. Daher heißt es in seinen Gedichten immer wieder: Das Leben ist – leider – kurz und von Gefahren umgeben; deshalb darf sich der Geist nicht vom ‚Hochmut der Schönheit‘ irreleiten lassen.«⁹

Die folgende Briefstelle zeigt Petrarcas Ringen um die Frage, wie man sicher sein könne, daß man die Unsterblichkeit verdiene.¹⁰ Und sie zeigt, daß er dem Tod gelassen entgegentreten will; das Jenseits erfüllt ihn also offenbar schon nicht mehr mit Schrecken, wohl aber noch der Gedanke einer völligen Auslöschung. »Ich ... befragte mich selbst: Wenn es dir vielleicht gelingen sollte, durch zwei fernere Lustren dies unstete flüchtige Leben weiter zu führen und im Verhältnis zur Zeitdauer ebensoviel zur Tugend fortzuschreiten, wie du in diesen zwei Jahren durch das Anstürmen des neuen Willens gegen den alten von der ursprünglichen Verstocktheit losgekommen bist, könntest du dann nicht, wenn auch nicht gesichert, so doch in Hoffnung, im vierzigsten Lebensjahre dem Tode entgegengehen und den Überschuß des ins Greisenalter hinabsteigenden Lebens leichten Herzens preisgeben?«¹¹

In den »Trionfi« formulierte Petrarca schließlich seine Antwort auf das Todesproblem: Der Tod triumphiert über die Liebe; aber der Ruhm und die Zeit triumphieren über den Tod; und die Zeit wird ihrerseits durch die Ewigkeit des Göttlichen überwunden.¹²

In den folgenden Jahrhunderten erschien jedoch nicht nur die christliche Antwort auf das Todesproblem, sondern auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele immer fragwürdiger. Alexander von Aphrodisias hatte schon um 200 n. Chr. die Meinung vertreten, Aristoteles habe die persönliche Unsterblichkeit bestritten, und der führende arabische Denker Averroes (1126–1198) schloß sich dieser Deutung an. Mit Pietro Pomponazzis Schrift »De immortalitate animae« aus dem Jahre 1516 wurde diese Interpretation für die

Philosophie, die sich gerade von der Theologie emanzipiert hatte, verbindlich.¹³

Manche waren wahrscheinlich nicht gerade glücklich über den Verlust aller Hoffnung auf ein persönliches Weiterleben nach dem Tode; doch dieser Verlust wurde wettgemacht: durch eine uneingeschränkte *joie de vivre* und durch die radikal neuen Vorstellungen, die man von der Beziehung des Menschen zu Gott und von seiner Stellung im Universum gewonnen hatte; vor allem aber durch einen nie dagewesenen Glauben an die Kräfte und die unbegrenzten Möglichkeiten des Menschen.

In seiner Schrift »De dignitate hominis« läßt Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) Gott dem Menschen sagen: »Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt. Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluß deines eigenen Geistes zu erheben.«¹⁴

Dieses Manifest der Renaissance ist nun schon sehr weit entfernt von der christlichen Passivität, und erst recht von der stoischen; es setzt an deren Stelle eine tätige Auflehnung gegen das Schicksal – und den Drang nach Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung. Der Renaissance-mensch verspürte in sich eine grenzenlose Vitalität, ein fast übermenschliches Machtgefühl und die Sicherheit, teilzuhaben an einer herrlich weiten Welt, in der es weder Verfall noch Zerstörung gab, sondern nur Veränderung und Umformung. Solche Gefühle und Erfahrungen ließen die Sehnsucht nach dem persönlichen Fortleben zurücktreten. Denn wenn der Mensch sein Leben in vollen Zügen genoß und es schöpferisch ausgestaltete, wenn er ihm Tiefe und Schwung gab, verlor der Tod seinen Schrecken und vor allem: seine auslöschende Macht.

Von der bedrückenden Furcht vor Hölle und ewiger Verdammnis konnte sich der Mensch also dadurch befreien, daß er auf den Gedanken eines persönlichen Weiterlebens nach dem Tode verzichtete. Und dieser Verzicht ließ sich auch rational begründen. Erstens forderte man ja nun, jede Erkenntnis müsse mit dem neuen (oder viel-

mehr, dem wiederentdeckten) obersten Kriterium der Wahrheit übereinstimmen: mit dem empirischen Augenschein. Die natürliche Vernunft jedoch ließ die Unsterblichkeit (sei es als ewiges Leben, oder als Unsterblichkeit der Seele) unwahrscheinlich erscheinen. Und zweitens war, nach der Meinung emanzipierter Geister, der Glaube an ein ewiges Leben für die Tugend eher gefährlich als förderlich.

Gar nicht so lange vorher hatte zwar Dante noch betont, der Zweifel am Weiterleben nach dem Tode sei die närrischste, niedrigste und gefährlichste Haltung, die man einnehmen könne.¹⁵ Und Thomas Morus ließ König Utopos feierlich und streng verbieten, »so tief unter die Würde der Menschen zu sinken, daß man meine, auch die Seele gehe mit dem Leibe zugrunde.«¹⁶ Nun aber lehrte Pomponazzi: »Wer von der Sterblichkeit der Seele überzeugt ist, der kann offensichtlich Wesen und Sinn der Tugend reiner erhalten als ein Mensch, der an die Unsterblichkeit der Seele glaubt. Denn die Hoffnung auf Belohnung und die Furcht vor Strafe entspringen einer Knechtsgesinnung, die unvereinbar ist mit der wahren und vernünftigen Tugend.«¹⁷

Und Montaigne schrieb: »Was für ein Glaube muß das sein, welchen Verzagtheit und Schwäche des Herzens in uns pflanzen und gründen? Das muß mir eine saubere Religion sein, worin man nur glaubt, was man glaubt, weil man nicht das Herz hat, daran zu zweifeln.«¹⁸

Die Begeisterung und der Überschwang des Renaissancedenkens machten also den Verzicht auf eine persönliche Unsterblichkeit annehmbar; aber das war noch keine Antwort auf das Todesproblem, die alle Menschen zufriedenstellen konnte. Viele sehnten sich weiterhin nach der Beruhigung, daß die Persönlichkeit des Menschen mit dem Tode nicht ganz verschwindet. Entweder hielten sie fest am theologischen Todesverständnis; oder sie versuchten, durch neue Argumente die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wiedererstehen zu lassen – wir werden sehen, wie Giordano Bruno sie mit seiner Vorstellung eines unendlichen Raumes begründete. Manche glaubten noch an ein Weiterleben nach dem Tode, andere zweifelten daran, und einige waren von seiner Unmöglichkeit überzeugt. Allgemein aber suchte man nun nach einer *ars moriendi* – nach einer Kunst des leichten Sterbens; und insbesondere nach einer Möglichkeit, die Todesfurcht zu bannen – sie sollte nicht mehr alle Freude am Leben vergiften. Dieser Frage vor allem widmete sich Michel de Montaigne.

10. Wie sich das Sterben lernen läßt

Montaigne (1533–1592)

Michel de Montaigne legte der abendländischen Welt eine Antwort auf das Todesproblem vor, die in der Folgezeit wahrscheinlich am häufigsten als Alternative zu den christlichen Vorstellungen herangezogen wurde. Im Gegensatz zu den Überlegungen des klassischen Altertums, die wir in Buch I dargelegt haben, steht bei Montaigne die Frage nach der Natur des Todes nicht mehr im Mittelpunkt. Vielmehr begreift er den Tod so, wie dieser dem gesunden Menschenverstand erscheint – als eine vollständige Vernichtung des Menschen. In seiner Beschäftigung mit dem Todesproblem lassen sich zwei Ansätze unterscheiden: Zunächst einmal verpflichtete er sich ganz der Stoa; aber dann griff er entschieden über sie hinaus, stellte sich auf die Seite des Lebens und wandte sich ab von der stoischen Todesbesessenheit und ihren Vorbereitungen auf das Sterben.

Montaigne gesteht in seinen »Essays« ein, er habe sich lange Zeit von der Furcht vor dem Sterben quälen lassen – obwohl er sich bester Gesundheit erfreute. Sein ganzes Denken war durchdrungen vom Bewußtsein der *nihilité de l'humaine condition*.¹ Das Leben schien für den Tod bestimmt, der jeden Augenblick hereinzubrechen drohte. Gegen derartig zwanghafte Todesgedanken und gegen solch eine lähmende Todesfurcht gab es offenbar nur ein Mittel: Man mußte lernen, mit diesen Vorstellungen zu leben. Wie das zu bewerkstelligen sei, erfuhr Montaigne bei der Lektüre der antiken Denker; vor allem Cicero und Seneca zeigten ihm: Die Philosophie lehrt den Menschen, Tod und Sterben nicht zu fürchten. »Philosophieren heißt sterben lernen.«²

Montaigne wiederholte nun noch einmal die Argumente der späten Stoiker gegen die Todesfurcht: Der Tod ist nur eine Augenblicksache und etwas Natürliches. »Euer Tod ist ein Stück aus der Ordnung des Weltalls, er ist ein Stück von dem Leben der Welt ... Der Tod ist Bedingung eurer Schöpfung; ist ein Teil eures eigenen Wesens.«³ »Das Ziel unserer Laufbahn ist der Tod«⁴. Warum sollten wir uns gegen die Tatsache sträuben, daß wir in hundert Jahren

nicht mehr sein werden? Der Gedanke, daß es uns vor hundert Jahren nicht gab, läßt uns doch auch unbeeindruckt.

Naive Gemüter empfehlen zwar, man solle die Todesgedanken einfach unterdrücken. Der Philosoph dagegen ist sich des Todes voll bewußt, er weiß, daß er überall von ihm ereilt werden kann. Montaigne rät deshalb mit Seneca, das beste Mittel zur Überwindung der Todesfurcht sei, immer an den Tod zu denken. Man müsse mit dem Tode vertraut sein, weil das Vertraute keine Schrecken mehr birgt. Gleichzeitig solle man sich jedoch von Bindungen möglichst frei halten und keiner Sache zu viel Bedeutung beimessen. »Man muß beständig, so viel an uns liegt, gestiefelt und zur Abreise gerüstet sein.«⁵

Montaigne ist sich im Klaren darüber, welche Vorteile eine Aussöhnung mit dem Tode bringen kann: *Qui apprendroit les hommes à mourir, leurs apprendroit à vivre*.⁶ Und: »Wer sterben gelernt hat, versteht das Dienen nicht mehr. Für den hat das Leben kein Übel mehr, der die Wahrheit einsieht; das Leben aufgeben ist kein Übel. Zu sterben wissen, das befreit uns von aller Lehnspflicht und von jedem Zwange.«⁷

Nach und nach gelangte Montaigne jedoch zu der Erkenntnis, daß dieses ständige Bereitsein eigentlich keine rechte Lösung ist. Man kann in dieser Weise nicht leben, denn wer sich so von den bedrückenden Todesgedanken befreien will, macht sich damit gerade zu ihrem Sklaven. In der Ausgabe seiner »Essays«, die 1588 erschien, hat sich Montaignes Haltung deshalb entschieden gewandelt: »Wir trüben das Leben durch die Sorge des Todes und den Tod durch die Sorge des Lebens.«⁸ Jetzt weiß er: »Gewiß hat den meisten Menschen die Zubereitung auf den Tod mehr Qual gemacht als das Sterben selbst.«⁹

Seit dem ersten Erscheinen der »Essays« im Jahre 1580 hatte sich in Montaignes Leben vieles ereignet, das zu diesem Standpunktwechsel beigetragen haben muß. Seine kleinen Töchter starben; der Bürgerkrieg breitete sich 1585 bis in die Gegend von Bordeaux aus; und im selben Jahre brach auch die Pest herein. Damit war der Tod keine abstrakte Vorstellung mehr, sondern er saß ihm selbst im Nacken – als eine sehr reale Bedrohung.¹⁰

Montaigne konnte nun die Reaktion der einfachen Leute beobachten – und davon war er tief beeindruckt: »Alle durcheinander bereiteten sich auf den Tod, den sie heute abend oder morgen früh er-

warteten, mit einer so wenig erschrockenen Miene und Stimme, daß es schien, als wären sie mit dieser Notwendigkeit völlig einverstanden und hielten solche für ein allgemeines, unvermeidliches Schicksal.«¹¹

In der posthumen Ausgabe der »Essays« von 1595 liegt diese Wandlung von Montaignes Todesvorstellung dann abgeschlossen vor uns: »Die Philosophie gebietet uns, den Tod täglich vor Augen zu haben, ihn, ehe er kommt, vorauszusehen und ihm ins Angesicht zu schauen. Hernach gibt sie uns Regeln und Warnungen, wie wir uns bei dieser Voraussicht benehmen sollen, damit uns die Gedanken nicht quälen ... Wußten wir nicht zu leben, so ist es ungerecht, uns sterben zu lehren.«¹² Jetzt weiß er: der Tod ist nichts anderes, als das Ende des Lebens; keineswegs aber sein Ziel, wie er früher geglaubt hatte. Damals schrieb er zwar: »Das Ziel unserer Laufbahn ist der Tod: er ist das unvermeidliche Mal unserer Richtung.«¹³ Doch jetzt ist er zu der Erkenntnis gelangt: »Der Tod mag wohl das Ende des Lebens sein, aber nicht der End-Zweck. Er ist sein Ziel, seine äußerste Grenze, aber nicht sein Gegenstand.«¹⁴

Und wie ist es mit der Todesfurcht bestellt? Montaigne schreibt: »Ich habe niemals einen Bauern in meiner Nachbarschaft gesehen, der darüber nachgedacht hätte, wie standhaft und gesetzt er seiner letzten Stunde entgegengehen wolle. Die Natur lehrt ihn, nicht früher an den Tod zu denken, als bis er stirbt ... Die Stumpfheit und der Mangel an Begriffen des großen Haufens gebrauchen Geduld bei gegenwärtigem Übel und tiefe Gleichgültigkeit gegen die traurigen Zufälle der Zukunft ... Wenn dem also ist, nun beim Himmel, so laßt uns künftig eine Schule der Dummheit errichten!«¹⁵

Früher hatte Montaigne befürchtet, das Leben sei durch seine Endlichkeit völlig entwertet. Jetzt entdeckt er, daß es genau dadurch seinen Eigenwert erhält. Denn unsere Vernunft lehnt sich nur deshalb gegen unsere Endlichkeit auf, weil sie den Fehler macht, unser wahres Wesen durch eine eingebildete Wirklichkeit zu ersetzen – sie bestreitet die wichtigste Grundlage des Lebens: seine Zeitlichkeit. Und dieser unvernünftige Anspruch auf Ewigkeit, dieses unbegründete Gefühl, betrogen worden zu sein, führt dazu, daß der Mensch das Geschenk des Lebens nicht richtig zu würdigen versteht.

Wie Montaigne jetzt klar erkennt, ist dieses Geschenk nichts anderes als das konkrete Individuum selbst, das seinerseits allein dessen Wert ermessen kann. Die Sicherheit, daß wir eines Tages sterben müssen,

gibt uns nicht die geringste Veranlassung, das Leben gering zu schätzen, denn ein nicht-sterbliches Leben, eine Existenz ohne den Charakter der Vergänglichkeit, bleibt unserer bewußten Erfahrung verschlossen. Unsere Vernunft aber ist krank, »und keine Krankheit ist so verheerend als die Verachtung unseres eigenen Wesens.«¹⁶ Sie führt uns dazu, unser wahres Sein zu verraten und es zu verachten – *mépriser notre être*. Montaigne setzt dem entgegen: »Ich aber liebe das Leben und pflege sein, wie es Gott gefallen hat, mich damit zu begaben.«¹⁷

In der Nachfolge Senecas stellt Montaigne fest: »Die Nützlichkeit des Lebens liegt nicht in seiner Länge, sondern in seiner Anwendung ... Es liegt in euerem Willen, nicht in der Anzahl der Jahre, daß ihr hinlänglich gelebt habt.«¹⁸ Und nun faßt er einen radikal neuen Gedanken: »Ich lebe zwiefach in Vergleich mit andern ... Vornehmlich aber jetzt, da ich gewahr werde, daß meine Lebenszeit immer abnimmt, will ich solche an Gewicht ausdehnen. Ich will die Schnelligkeit ihrer Flucht durch die Schnelligkeit meiner Ergreifung aufhalten und die Eile ihres Vorübergangs durch den Nachdruck ihres Gebrauchs ersetzen. Wie die Besitzzeit des Lebens kürzer wird, muß ich solche einträglicher und ergiebiger machen.«¹⁹

Aus diesen Sätzen spricht nicht mehr die Stoa, sondern der Geist der Renaissance: einerseits die Wertschätzung der erregenden und schönen Welt, die den Menschen umgibt, und andererseits das neue Gefühl, daß der Mensch sich seines Lebens erfreuen sollte, weil es angenehm sein kann. Und aus dieser neuen Lebensanschauung erwächst der Gedanke, der Mensch müsse sein Leben keineswegs nur ertragen und durchstehen, sondern er könne es ändern und formen – nach eigenen, freigewählten Plänen. Die Begeisterung für ein intensives, kraftvolles Leben scheint fast schon auf Nietzsches Forderung vorauszudeuten, man solle »gefährlich leben«.

Diese neue Einstellung zum Leben, diese neue Lebensweise wurden als Selbstzweck verstanden. Doch konnte der Skeptiker Montaigne nicht den phantasievollen Schwung eines Pico della Mirandola aufbringen, nach dessen Meinung sich der Mensch vor allem um eine möglichst große Ebenbildlichkeit Gottes bemühen müsse. Die sichere Erwartung eines ewigen Lebens, die der gläubige Christ hegen darf, fehlte Montaigne. Selbst am Totenbett seines liebsten Freundes La Boétie, der fest daran glaubte, nun bald in den »Aufenthalt der Seligen« einzugehen, konnte er seine Skepsis nicht unterdrücken. Er berichtet,

La Boétie habe ihm entgegengehalten: »Wie, mein Bruder, wollt Ihr mir Furcht machen?«²⁰

Montaigne versteht seine Definition, »Philosophieren heißt sterben lernen«, deutlich in einem anderen Sinne als der Platoniker Cicero, der etwas sehr Ähnliches sagte. Nach Cicero und Platon war die Philosophie, wie wir sahen, eine Probe, eine Einübung für das Sterben — und der Tod jener große Augenblick der Erfüllung, da die Seele sich vom Körper trennt. Für Montaigne dagegen lernt man philosophierend, den Tod als endgültige Auslöschung der menschlichen Persönlichkeit zu akzeptieren. Deshalb ist es der vornehmste »Auftrag des Menschen, den Menschen nach seiner natürlichen Beschaffenheit zu leiten.«²¹ Die Selbstverwirklichung erweist sich, wie Montaigne auf der letzten Seite seiner »Essays« schreibt, als die höchste Leistung, die der Mensch vollbringen kann: »Es ist eine unbedingte und gleichsam göttliche Vollkommenheit, in richtigem Maße seines Wesens zu genießen.«²²

Beruhigung und Trost im Angesicht des Todes fand Montaigne jedoch nicht nur durch die Unterdrückung alles nutzlosen Sinnierens über die Geheimnisse von Leben und Sterben, sondern auch in Gott²³ — er lehnte den Atheismus aufs entschiedenste ab. Zwar sah es so aus, als sei er, der die Geistlichkeit grenzenlos haßte, nur dem Namen nach ein Christ.²⁴ Aber sehr häufig bezeichnete er Natur und Schicksal mit dem Namen Gott.

Die Natur verstand er als große und mächtige Mutter des Menschen. Sie Sorge sogar dafür, daß uns das Sterben nicht zu schwer falle. Wie die Stoiker empfahl auch Montaigne, man solle der Natur nachgeben. Er haderte also nicht mit dem Schicksal, sondern paßte sich an.²⁵ Aber diese Anpassung war für ihn kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, die »gleichsam göttliche Vollkommenheit« zu erreichen, nämlich: »in richtigem Maße seines Lebens zu genießen.«²⁶ Seine Einstellung gegenüber dem Tode faßte er in dem abschließenden Satz zusammen: »Wußten wir standhaft und ruhig zu leben, so werden wir auch wissen, ebenso zu sterben.«²⁷ Die *nihilité de l'humaine condition* jedoch, jene Vergeblichkeit des Lebens, die der Tod selbst zu verkünden schien, beschäftigte ihn nun nicht mehr, Montaigne war kein Metaphysiker. Sobald die Furcht vor dem Sterben überwunden war, verlor das Todesproblem für ihn alle Dringlichkeit. Er gab sich zufrieden mit einem guten Leben nach den Geboten der Natur.

11. In einem unendlichen All ist der Tod nicht möglich

Giordano Bruno (1548—1600)

Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Naturverständnis Giordano Brunos und dem von Montaigne ist nicht zu verkennen.¹ Montaigne schrieb ganz ähnlich wie später Bruno: »Wer sich aber das große Bild unserer Mutter Natur ... in ihrer ganzen Majestät vorstellt, ... wer sich darin betrachtet, und nicht bloß sich selbst, ... nur der schätzt die Dinge nach ihrer wahren Größe. Diese große Welt ... ist der Spiegel, in den wir schauen müssen, um unseren wackeren Balken wahrzunehmen. Kurz, ich verlange, daß sie das Buch meines Schülers sein soll.«²

Aber mit einem wesentlichen Unterschied: Montaigne ließ sich ganz von der menschlichen Natur leiten, er entwickelte seine Lebensphilosophie von ihr her und kümmerte sich wenig um das Universum. Für Giordano Bruno dagegen wurde die Kosmologie zum »leidenschaftlichen Glauben seines Lebens«; sie führte ihn zu einer neuen Ethik und einer neuen Philosophie.³ Seinem Temperament nach war Bruno das genaue Gegenteil des vorsichtig vermittelnden Montaigne. Er war der geborene Revolutionär, mit Diltheys Worten »so feurig wie der Vesuv« — ganz in der Nähe dieses Vulkans wurde er auch geboren. Aber Bruno und Montaigne dachten doch in sehr ähnlicher Weise über den Tod nach. In einem Gedicht, das er seinen »Zwiegesprächen vom unendlichen All und den Welten« voranschickte, fragt Bruno:

Und wer ist's, der die Schwingen mir verliehen,
Mein Herz entflammt, der Ketten frei, verlachen
Mich Schicksal heißt und Tod?⁴

Das unendliche All stellte er sich jedoch ganz anders vor als Kopernikus. Nach dessen Meinung war es, trotz der revolutionären Vertreibung der Erde aus seinem Mittelpunkt, immer noch ein geschlossenes System: »Die erste und oberste von allen ist die Sphäre der Fixsterne, die sich selbst und alles andere umschließt und deshalb unbeweglich ist; denn sie ist sicherlich der Ort des Universums, an welchem die

Bewegung und die Stellung aller übrigen Gestirne gemessen werden kann ... Es folgt der erste der Wandelsterne, Saturn, der seinen Umlauf in 30sten Jahr vollendet ... Den vierten Platz in der Reihe nimmt die jährliche Umlaufszeit ein; in ihm ist, wie wir gesagt haben, die Erde mit der Mondbahn wie mit einer Art Epizykel enthalten ... In der Mitte von allen aber hat die Sonne ihren Sitz. Wer könnte nämlich in diesem herrlichsten Tempel diese als Leuchte an einen anderen oder gar besseren Ort stellen als an denjenigen, von dem aus sie das Ganze zugleich beleuchten kann? Nennen doch einige sie ganz passend das Licht der Welt, andere ihr Herz, wieder andere ihren Lenker ... So lenkt die Sonne, gleichsam auf königlichem Throne sitzend, in der Tat die um sie kreisende Familie der Sterne.«⁵

Bruno brach aus diesem in sich geschlossenen Universum aus. Er entthronte die Sonne; sie ist für ihn nicht mehr der Mittelpunkt des Alls, sondern nur noch irgendein Stern – die anderen Sterne sind ebenfalls Sonnen. Nach seiner Meinung wird das Universum nicht von der »Sphäre der Fixsterne« umschlossen, sondern es ist unendlich und enthält eine unendliche Anzahl von Welten. Denn »es widerspricht doch jeder Vernunft, zu behaupten, das All finde eben dort seine Schranke und Grenze, wo unsere Sinne nicht mehr hintasten können.«⁶ Da das Universum unendlich ist, gibt es in ihm ebenso viele Mittelpunkte wie Welten. Bruno argumentiert: »Wenn es gut ist, daß diese Welt besteht, so ist es nicht weniger gut, daß auch jede der unzähligen möglichen anderen Welten bestehe.«⁷

Aber er geht noch einen Schritt weiter: »Urmöglich kann ein vernünftiger und einigermaßen geweckter Verstand sich einbilden, daß jene unzähligen Welten, die sich entweder ebenso oder noch prächtiger bezeugen als diese, die entweder Sonnen sind, oder denen eine Sonne nicht weniger herrliche und befruchtende Strahlen zusendet, ... von ähnlichen oder besseren Bewohnern beraubt seien.«⁸

Diese prophetische Vorahnung wirkt umso eindrucksvoller, da sie vor der Erfindung des Teleskops niedergeschrieben wurde, zu einer Zeit, als man mit unbewaffnetem Auge nicht mehr als fünfzehnhundert Sterne wahrnehmen konnte. Brunos Vision des Alls hat große Ähnlichkeit mit der indischen Kosmologie, ihren unzähligen Welten und ihren endlosen Äonen der Zeit; er stellte sich ein so ungeheures Weltall vor, daß die Einbildungskraft kaum noch mithalten kann. Trotzdem ist seine Vorstellung des Unendlichen christlichen Ursprungs: Bei Thomas, Bonaventura und Duns Scotus galt die Un-

endlichkeit als ein Attribut Gottes; und Nikolaus von Kues (1401 bis 1464), den Bruno sehr verehrte, gestand immerhin dem geschaffenen Universum schon eine abgeleitete Unendlichkeit zu, obwohl die positive Unendlichkeit Gott allein zukam.⁹

Für Pascal wurde später, wir kommen noch darauf, die Unendlichkeit des Universums zum Quellpunkt tiefen Unbehagens; für Bruno dagegen war die Unendlichkeit eine Zauberformel – zur Beschwörung der drohenden Veränderung, des Verfalls und des Todes. Denn gerade weil das Universum unendlich ist, kann nichts ganz zu Ende gehen. Selbst seine kleinsten Bestandteile ändern nur ihre äußere Erscheinung, sie verwandeln sich, verschwinden können sie nicht. Das unendliche All ist ein *plenum*, es gibt darin keine Leere, kein Nichts, das die Dinge verschlingen könnte.

»Gegen diese Torheit erhebt die Natur selber ihre laute Stimme und versichert uns, daß weder der Körper noch die Seele den Tod zu fürchten braucht; denn sowohl der Stoff wie die Form sind schlechthin beharrliche Prinzipien.«¹⁰ Von diesem Glauben gestärkt, starb Bruno – wie ein neuer Sokrates – furchtlos den schrecklichen Tod auf dem Scheiterhaufen.

Die grundsätzliche philosophische Position Brunos und einige Argumente, mit denen er sie zu rechtfertigen suchte, können wir hier nur andeuten. Er wandte sich leidenschaftlich gegen Aristoteles, bei dem die Unendlichkeit allein als Ausdehnung des Endlichen und Determinierten einen Sinn hatte, also als Möglichkeit, die sich nie verwirklichen läßt. Die mystische Unendlichkeit des Neuplatonismus entsprach da seinem poetischen Temperament besser.

Im Gegensatz zu Nikolaus von Kues, der das Universum als Selbstentfaltung des unendlichen Gottes verstand, bezeichnete Bruno das »extensive« Unendliche (im Gegensatz zur »intensiven« Unendlichkeit der Substanz) als lebendige Spiegelung der unendlichen Substanz.

Gott stellte er sich als eine universale, vereinigende Substanz vor, aus der notwendig alle Dinge entspringen. Folglich mußte auch die Manifestation Gottes, das Universum, unendlich sein. Vor den Inquisitionsrichtern erklärte Bruno: »Ich halte das Weltall für unendlich als Schöpfung einer unendlichen göttlichen Allmacht ... Des weiteren setzte ich in diesem Universum eine allgemeine Vorsehung, kraft deren jegliches Wesen lebt, sich erhält und sich bewegt.«¹¹

Vorher hatte er geschrieben: »Also ist das Weltall Eins, unendlich,

unbeweglich ... Ferner, da es alle Gegensätze in seinem Sein umfaßt, in Einheit und Harmonie und keine Hinneigung zu einem anderen und neuen Sein oder zu einer anderen Seinsart haben kann, kann es in keiner Eigenschaft der Veränderung unterliegen ... denn in ihm ist Jegliches in Eintracht.«¹²

In der Nachfolge des Nikolaus von Kues weist Bruno darauf hin, daß man im unendlichen All keine absoluten Lageangaben machen könne, weder »höher« noch »niedriger«, weder »rechts« noch »links«, weder »im Mittelpunkt« noch »am Rande«. Denn im Universum ist »Wirklichkeit von Möglichkeit nicht zu trennen. Wenn die Wirklichkeit von der Möglichkeit sich nicht unterscheidet, so folgt notwendigerweise, daß in ihm der Punkt, die Linie, die Fläche und der Körper nichts Verschiedenes sind. Denn dann ist jene Linie eine Fläche, da die Linie, wenn sie sich bewegt, zur Fläche wird; dann ist jene Fläche bewegt und ein Körper geworden ... Also kann notwendigerweise der Punkt im Unendlichen nicht verschieden sein vom Körper ... Mithin ist das Unteilbare nicht verschieden vom Teilbaren, das Einfachste nicht vom Unendlichen, der Mittelpunkt nicht vom Umfang ... das Begrenzte nicht vom Unbegrenzten.«¹³ Zudem ist das All auch noch ewig. Deshalb sind »das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick verschieden.«¹⁴

Und in diesem unendlichen, ewigen All entdeckte Bruno (wiederum in der Nachfolge des Cusaners) die *coincidentia oppositorum* (das Zusammenfallen der Gegensätze): »die Einteilung in das, was ist, und was sein kann, hat nur logische Bedeutung, physisch ist beides untrennbar, ununterschiedlich und eines, und gleichermaßen unendlich, unbeweglich, unteilbar, ohne Unterscheidung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, zwischen dem Anfang und dem Angefangenen ... daß Jegliches in Jeglichem ist und daß also alles Eins ist ... wie in der Vielheit Einheit und Einheit in der Vielheit ist.«¹⁵

Wer das einsieht, hält nach Brunos Meinung den »unersetzlichen Schlüssel« zum wahren Verständnis des Alls in Händen; jeder, der diese Einheit begreift, besitzt den Schlüssel.

Von dieser Ausgangsposition her konnte er nun seine Lösung für das Problem der Veränderung entwickeln und eine Antwort auf den Tod finden:

»Sie werden sagen: Warum denn verändern sich die Dinge? Warum wird die gesonderte Materie zur Annahme immer neuer Formen ge-

zwungen? Ich antworte Ihnen, daß es keine Veränderung gibt, die ein anderes Sein bewirkt, daß vielmehr alle Veränderung sich auf die Seinsart beschränkt. Und dies ist der Unterschied zwischen dem Universum selber und den Dingen im Universum: jenes umfaßt alles Sein und alle Seinsarten, von diesen hat jedes das ganze Sein, aber nicht dessen sämtliche Arten ... Von den Dingen aber umfaßt jedes alles Sein, jedoch nicht völlig, weil außerhalb jedes einzelnen Dinges unzählige andere existieren. So sehen Sie, daß zwar Alles in Allem ist, aber nicht völlig und auf jegliche Weise. So werden Sie einsehen, daß jedes Ding Eins ist, aber nicht auf einfache Weise,¹⁶ ... daß alle die Unterschiede, die man in Ansehung der Formen, Komplexionen, Gestaltungen, Farben und sonstiger Eigentümlichkeiten und Gemeinsamkeiten an den Körpern sieht, nichts anderes sind, als ein wechselndes Angesicht derselben Substanz, ein schwankendes, bewegliches, vergängliches Antlitz eines unbeweglichen, beharrlichen und ewigen Seins.«¹⁷

Und er erläutert: »Wie im Handwerk des Zimmermanns eine Substanz, das Holz all seinen Maßen und Gestaltungen zugrunde liegt, die als solche nicht Holz, sondern von Holz, aus Holz und am Holze sind. Alles also, was Verschiedenheit von Gattungen, Arten, was Unterschiede, Eigentümlichkeiten bewirkt, alles, was auf Zeugung, Vergänglichkeit, Wechsel, Veränderung beruht, ist nicht seiend, ist nicht Sein, sondern Bedingung und Umstand des Seienden und des Seins, welches Eins, unendlich, unbeweglich, Unterlage, Materie, Leben, Seele, Wahres, Gutes ist.«¹⁸

Dorothea Singer schreibt dazu: »Bruno stellte sich einen ewigen Prozeß vor, den wir als eine Art kosmischen Stoffwechsel bezeichnen können. Der Tod war darin nur ein Stadium, das Leben hingegen eine Qualität, die in geringerem oder stärkerem Maße jeden Teil der Natur durchdrang.«¹⁹

Nach Bruno erreicht der Mensch seine Vollendung in der Kontemplation des unendlichen Alls. Dadurch erhebt er sich zum Verständnis des wahren, unendlichen Seins, und kann seinen höchsten Zweck erreichen: eins zu werden mit dem ewigen Quell des Seins.

»Hier liegt der Grund, weswegen wir nicht zu fürchten brauchen, daß irgend ein besonderes wahres Wesen wirklich vernichtet werde oder vergehe oder sich ins Leere verliere, woselbst es sich in nichts auflösen könnte ... Hier werden wir den wahren Weg zur wahren Sittlichkeit finden, werden lernen, hochherzige Verächter aller Dinge zu

sein, welche kindisches Denken hochschätzt, ... als gehorsame Befolger der göttlichen Gesetze, welche dem Zentrum unseres Herzens eingemeißelt sind ... Siehe! so sind wir denn über allem Neid erhaben, frei von eitler Angst.«²⁰ »Wenn wir das Sein und Wesen Dessen tiefer erwägen, in dem wir unwandelbar sind, werden wir finden, daß es nicht nur für uns, sondern überhaupt für keine wahre Substanz einen Tod gibt, daß im wahren Sinne nichts vergeht, sondern daß jegliches, durch den unendlichen Raum dahinwallend, nur sein Angesicht ändert.«²¹ »Dies hat Pythagoras wohl zu durchschauen vermocht, der den Tod nicht fürchtet, sondern darin nur eine Verwandlung sieht ... Dies hat Salomo eingesehen, der da sagt: Es gibt nichts Neues unter der Sonne, was ist, ist schon gewesen. Sie sehen also, wie alle Dinge im Universum sind und das Universum in allen Dingen ist, wie wir in ihm, es in uns, und so alles in einer vollkommenen Einheit zusammentrifft. Sehen Sie nun warum sich unser Geist nicht quälen soll, wie es nichts gibt, über das unser Herz erschrecken sollte!«²²

Beruhigung und Trost bei den Gedanken an Tod und Auflösung, die seine Seele quälten und sein Herz erschreckten, fand Bruno in der Überzeugung, daß der Tod unmöglich eine völlige Auslöschung des Lebens sein könne. Jener unstillbare Durst nach Wissen und sittlicher Vollkommenheit, der ihn vorantrieb, war für Bruno zugleich eine Bestätigung für die Unendlichkeit des Alls. Und dessen Kontemplation bezeichnete er als die höchste Aufgabe des Menschen. Wenn dieser nach dem edelsten und rechtschaffensten Ziele strebe, nach der unendlichen Vollkommenheit, so befinde er sich im Einklang mit dem All, wo auf jedes Seiende Ewigkeit und Verwirklichung warten. In Brunos unendlichem All fand der Tod einfach keinen Platz:

... wo vergeblich voll Wut du die Sichel erhebest zum Streiche,
Sinken lasse die Hand, schone die höhere Welt.²³

Giordano Brunos Ideen waren ihrer Zeit um viele Jahre voraus und galten als ketzerisch — er zahlte dafür mit dem Leben, am 17. Februar 1600 wurde er in Rom verbrannt. Wir wollen uns deshalb — zum Vergleich — noch mit den Todesgedanken bei einem Zeitgenossen Brunos beschäftigen, bei Francis Bacon (1561–1626). Weit mehr als Bruno ein Kind seiner Epoche, und sei es nur deshalb, weil er den

Widerstreit zwischen Religion und Wissen vorsichtiger anging, warnte Bacon ausdrücklich davor, Philosophie und Theologie zu vermengen. Ihre Wurzeln seien zu verschieden, die Philosophie gründe sich auf den Sinneswahrnehmungen, die Theologie dagegen auf der göttlichen Offenbarung.

Während nun Brunos Gedanken keine große Bedeutung für die Weiterentwicklung der Wissenschaften hatten, nahm Bacon vieles von ihr vorweg, umriß die Grundlinien und beeinflusste sie stark. Wir können uns hier allerdings nicht mit seinem »Novum Organon« oder mit seiner Schrift »The Advancement of Learning« beschäftigen, sondern beschränken uns auf ein kurzes Kapitel »Über den Tod« in seinen »Essays«.

Bacon verweist darin zwar auf die christliche Anschauung, die den Tod als Übergang in eine bessere Welt versteht; aber bei der Untersuchung seines Hauptthemas, der Todesfurcht, beruft er sich nicht auf den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an die Auferstehung als ein Gegenmittel für diese Furcht. Vielmehr konstatiert er, wie ein wissenschaftlicher Beobachter, daß zum Beispiel »oftmals der Tod mit weniger Schmerzen kommt, als wenn ein Glied gefoltert wird«;²⁴ oder »daß im menschlichen Herzen kein Trieb so schwach ist, daß er nicht stärker wäre als die Todesfurcht und sie überträfe ... Rache triumphiert über den Tod; Liebe mißachtet ihn; Ruhm erstrebt ihn; Kummer flieht ihm zu.«²⁵ Er tadelt: »Bestimmt legten die Stoiker dem Tode ein zu hohes Gewicht bei und machten ihn mit ihren großen Vorbereitungen nur noch schrecklicher.« Trotzdem folgt er ihnen und Montaigne, wenn er schreibt: »Sterben ist ebenso natürlich wie Geborenwerden, und für einen Säugling ist das eine vielleicht so schmerzhaft wie für uns das andere.«²⁶

Sein Hauptargument lautet jedoch, der Tod sei das geringste der Übel für den, der ein arbeitsreiches und nützliches Leben geführt hat. »Deshalb wendet der auf etwas Gutes gerichtete Sinn die Schrecken des Todes ab. Glaubt mir, das allersüßeste Lied ist: *nunc dimittis*, wenn ein Mensch würdige Ziele und Hoffnungen erreicht hat.«²⁷

Bacon nimmt hier Bezug auf ein Wort in Lukas II, 29; vollständig heißt es *nunc dimittis servum tuum, Domine*. Es steht in der Erzählung von Simeon, einem gerechten und frommen Juden, dem der Heilige Geist offenbart hatte, er werde nicht eher sterben, als bis er den Heiland gesehen habe. Als das Jesuskind von seinen Eltern zum Tempel gebracht wurde, nahm Simeon es in die Arme, segnete Gott

und sprach: »Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren, wie du gesagt hast; denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen.«

Bezeichnenderweise versteht Bacon unter »würdigen Zielen und Hoffnungen« nur irdische Pläne und Zwecke. Daraus spricht ein moderner, »säkularisierter« Geist. Und in gewissem Sinne stellt Bacon sogar bescheidenere Ansprüche auf ein Weiterleben und ist mutiger im Angesicht des Todes, als der fromme Simeon. Denn dieser will ja erst dann sterben, wenn er den Heiland gesehen, das heißt, nachdem er die Versicherung erhalten hat, daß er im Sterben ewig leben werde. Aber vielleicht tut ihm solch eine Interpretation Unrecht. Wie Bacon, der auch sein Teil Sorgen zu tragen hatte, machte ihm das Sterben selbst nicht viel aus; nur wurde es hinausgezögert, weil er zum Zeugen für die Ankunft des, wie der Evangelist wußte, wahren Messias auserwählt war.

BUCH IV

DAS TODESPROBLEM

IN DER PHILOSOPHIE DER NEUZEIT

12. Die Seele überdauert den Körper

Descartes (1596–1650)

In einer Monographie über den Begründer der neuzeitlichen Philosophie schreibt Leon Roth: Das Hauptinteresse von René Descartes »galt weder der Theologie noch der Metaphysik, und schon gar nicht den reinen Vorstellungen des Bewußtseins ... Er versicherte zwar seine Leidenschaft für die Wahrheit, doch meinte er damit eine spezielle Wahrheit, nämlich, um den Untertitel des ›Discours‹ zu zitieren, ›die Wahrheit in den Wissenschaften‹. Die Wissenschaften aber hatten nach der Auffassung von Descartes entschieden einen praktischen Sinn – sie sollten die Natur für die Zwecke des Menschen dienstbar machen. Er folgte sein Leben lang einem Irrlicht: Er wollte den Tod bezwingen, und zwar nicht nur den Tod der Seele, sondern auch den des Körpers.«¹

Wir wissen, daß Descartes sich viele Jahre sehr für die Medizin interessierte und immer mit ärztlichen Ratschlägen bei der Hand war. Doch bedeutete sie für ihn weit mehr, als nur eine Kunst des Heilens und Schmerzlinderns, er wies ihr eine größere Aufgabe zu: Nach seiner Überzeugung mußte es möglich sein, die Lebensdauer des Menschen durch bessere Kenntnis seines Körpers und richtige Ernährung mindestens auf ein paar Jahrhunderte zu verlängern. Man wußte über diesen Wunschtraum so gut Bescheid, daß Königin Christina von Schweden sich sehr sarkastisch äußerte, als Descartes, der in Stockholm ihr Gast war, im Alter von dreiundfünfzig Jahren starb.

Doch wie sehr er sich auch nach einer Verlängerung des Lebens sehnte – Descartes erkannte schließlich den utopischen Charakter dieser Hoffnung. In einem Brief vom 15. Juni 1646 nimmt er Bezug auf ein Buch, an dem er gerade arbeitet (»Über die Leidenschaften der Seele«) und schreibt: »Derart habe ich statt der Mittel, das Leben zu erhalten, ein anderes sehr viel leichteres und sichereres gefunden, nämlich den Tod nicht zu fürchten.«²

In einem früheren Brief, den er 1642 an Constantin Huygens, den Vater des berühmten Physikers gerichtet hatte, erläutert er sein Heilmittel gegen die Todesfurcht: Er ist davon überzeugt, daß »die See-

len den Körper überdauern«, und zwar nicht deshalb, weil die Religion es so lehrt, sondern aus »sehr augenscheinlichen natürlichen Gründen«:

»Ich weiß auch wohl, daß Sie einen sehr starken Geist haben und jedes der Mittel kennen, die zur Linderung Ihres Schmerzes dienen können; ich möchte mich aber dennoch nicht enthalten, Ihnen eines zu sagen, das ich für sehr mächtig befunden habe, nicht allein um mich geduldig den Tod derer ertragen zu lassen, die ich liebte, sondern auch um mich daran zu hindern, den meinen zu fürchten, obgleich ich zu denen zähle, die das Leben am stärksten lieben. Es besteht in der Betrachtung der Natur unserer Seelen, von denen ich so deutlich zu wissen glaube, daß sie länger als der Körper dauern müssen und für sehr viele größere Vergnügen und Glückseligkeiten geboren sind als die, die wir auf dieser Welt genießen, sodaß ich von denen, die sterben, nichts anderes meinen kann, als daß sie in ein sanfteres und ruhigeres Leben als das unsere übergehen, und daß wir sie irgendeines Tages sogar mit der Erinnerung an die Vergangenheit wiederfinden werden; denn ich erkenne in uns ein intellektuelles Gedächtnis, das gewißlich vom Körper unabhängig ist.«³

Zwar — so betont er — wolle er selbst glauben, was die Religion lehrt, und er nehme auch an, daß er glaube; aber er sei sich klar darüber, daß ihn nur »sehr augenscheinliche natürliche Vernunftgründe« überzeugen könnten.

Die natürliche Vernunft zeigt nun nach Descartes, daß der Körper zur Welt der Materie gehört, zur *res extensa*; er unterliegt den Gesetzen der Bewegung und kann deshalb als ein mechanisches System betrachtet werden. Der Geist hingegen besitzt keine Ausdehnung, er ist die Denksubstanz, *res cogitans*. Und zwischen diesen beiden Substanzen herrscht ein radikaler Dualismus. Zwar wird der Körper nicht vom Geist oder der Seele belebt, sondern von besonderen »Lebensgeistern«; aber der Geist oder die Seele wohnt im Körper, und die Frage ihrer Wechselwirkung wird zum Hauptproblem des Cartesianischen Denkens.

Die Untersuchung »Über die Leidenschaften der Seele« geht von der Voraussetzung aus, daß wir zum Verständnis dieser Leidenschaften wohl unterscheiden müssen zwischen der »Wirksamkeit der Seele« und der des Körpers. »Dies wird leicht geschehen können, wenn alle in uns bemerkten Vorgänge, sofern sie auch in ganz leblosen Körpern stattfinden können, nur unserem Körper zugeschrieben werden, und

umgekehrt alle Vorgänge in uns, die in keiner Weise einem Körper zukommen können, unserer Seele zugeteilt werden.

Es ist ein Irrtum, wenn man meint, die Seele gebe dem Körper die Bewegung und die Wärme.«⁴

»Man sah, daß die Leichname keine Wärme und folglich auch keine Bewegung haben, und so glaubte man dies aus der Abwesenheit der Seele ableiten zu müssen. So hat man ohne Grund alle natürliche Wärme und Bewegung unseres Körpers von der Seele abhängig gemacht, anstatt umgekehrt anzunehmen, daß die Seele bei dem Tode nur entweicht, weil diese Wärme aufhört und die Bewegungsorgane des Körpers verderben.«⁵

Descartes legt also größten Wert darauf, daß die Seele ursächlich nichts mit Bewegung und Wärme des Körpers zu tun hat, und daß sie ihn verläßt, wenn er »unbewohnbar« wird. Damit will er die Unabhängigkeit von Körper und Seele zeigen und zugleich die Wahrscheinlichkeit vergrößern, daß die Seele nach der Auflösung des Körpers weiterlebt. Deshalb betont er auch nachdrücklich, »daß niemals die Seele, sondern ein Hauptorgan des Körpers, was unbrauchbar wird, an dem Tode Schuld ist. Der Körper eines lebendigen Menschen unterscheidet sich von dem eines toten, wie eine Uhr oder eine andere selbstbewegliche Maschine, die aufgezogen ist und damit in sich das körperliche Prinzip der Bewegungen, für die sie bestimmt ist, und alles zu ihrer Tätigkeit Nötige hat, von einer Uhr oder Maschine, die zerbrochen ist, und in der das Prinzip ihrer Bewegung nicht mehr wirkt.«⁶

Nach seiner Auffassung ist die Seele ihrer Natur nach radikal dem Körper entgegengesetzt und bleibt nach seinem Tode ganz und unversehrt erhalten. »Die Seele ist mit allen Teilen des Körpers zusammen geeint . . . Um dies alles besser zu verstehen, muß man wissen, daß die Seele wahrhaft mit dem ganzen Körper verbunden ist, und daß man nicht wohl sagen kann, sie befinde sich in einem seiner Teile mit Ausschluß der anderen; denn der Körper ist einer und in gewisser Hinsicht unteilbar, weil seine Organe sich so auf einander beziehen, daß mit dem Wegnehmen eines der ganze Körper fehlerhaft wird, und die Seele hat von Natur keinen Teil an der Ausdehnung oder den Richtungen oder den anderen Eigenschaften des Stoffes, aus dem der Körper besteht, sondern nur am Ganzen seiner Organe. Denn man kann sich keine halbe oder dritte Seele vorstellen und keinen Raum, den sie einnimmt; sie wird auch nicht kleiner,

wenn man einen Teil von dem Körper ablöst, sondern sie trennt sich ganz, wenn man den Verband seiner Organe auflöst.«⁷

So weit, so gut. Nachdem Descartes allerdings derart sorgfältig Körper und Seele getrennt hatte, erhob sich eine Schwierigkeit: wie konnten sie aufeinander einwirken? Denn das tun sie augenscheinlich. Descartes fand dafür folgende Erklärung:

»Im Gehirn ist eine kleine Eichel, in welcher die Seele wirksamer ist als in den übrigen Körperteilen. Obgleich die Seele mit dem ganzen Körper verbunden ist, so ist doch in ihm ein Teil, wo sie ihre Verrichtungen mehr als in den übrigen ausübt. Man hält gewöhnlich das Gehirn oder das Herz für diesen Teil ... Aber nach sorgfältiger Untersuchung glaube ich erkannt zu haben, daß der Teil, wo die Seele unmittelbar ihre Wirksamkeit übt, weder das Herz noch das ganze Gehirn ist, sondern nur ein innerlichster Teil des letzteren, eine gewisse kleine Eichel, in der Mitte der Gehirnssubstanz befindlich und so über den Gang aufgehangen, durch welchen die Lebensgeister der vorderen Höhlen mit denen aus den hinteren Höhlen verkehren.«⁸

Das ist natürlich pure Phantasie. Aber es macht wirklich kaum überwindbare Schwierigkeiten, die Einwirkung der Seele auf den materiellen Körper zu erklären. Descartes nimmt schließlich zu der wenig überzeugenden Entschuldigung Zuflucht, vielleicht sei es unklug, zu viel Zeit an solche Dinge zu verschwenden.

Letztlich hat also doch nicht der »Augenschein des natürlichen Verstandes« seine Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet. Vielmehr war diese Überzeugung entscheidend geprägt von seiner persönlichen Hoffnung auf ein seliges Weiterleben nach dem Tode.

13. Das Beste in diesem Leben ist die Hoffnung auf ein künftiges Leben

Pascal (1623—1662)

Genau genommen, dürfte Pascal in einer Untersuchung der philosophischen Todesanschauungen keinen Platz finden; denn er war der festen Überzeugung, die Philosophie sei keine einzige Stunde Studierens wert.¹ Außerdem wiederholte er nur die christlichen Lehren über den Tod und befaßte sich hauptsächlich damit, ihre Wahrheit aufzuzeigen.

Trotzdem gehört Pascal in den Rahmen unserer Studie, denn er beschäftigte sich außerordentlich eindringlich mit den Grundsituationen der menschlichen Existenz. Er war geradezu besessen von Todesgedanken, und seine Furcht vor dem Tode gipfelte in der Überzeugung, wenn damit das Leben tatsächlich ausgelöscht werde, sei es nur ein sinnloser Witz. Deshalb mahnte er: »Sorglos eilen wir in den Abgrund, nachdem wir etwas vor uns aufgebaut, was uns hindert, ihn zu sehen ...

Zum Schluß wird der Tod, der uns ständig bedroht, uns unaufhebbar in wenig Jahren vor die entsetzliche Notwendigkeit stellen ... , daß wir entweder auf ewig vernichtet oder auf ewig elend sind. Nichts Wirklicheres, nichts Furchtbarereres als das gibt es. Man spiele, so viel man will, den Heldischen, das ist der Schluß, den das glänzendste Leben erwartet.

Im letzten Akt, wie schön auch immer das Schauspiel war, fließt Blut: am Ende wirft man die Erde auf den Schädel und damit für immer.«²

Pascal kann es nicht begreifen, daß so viele Menschen der wichtigen Frage, ob der Tod sie völlig und für immer vernichte, gleichgültig gegenüberstehen.³ »Die Unsterblichkeit der Seele geht uns dermaßen an, berührt uns derart im tiefsten, daß, wer bei der Frage, was damit ist, gleichgültig bleibt, jegliches Gefühl eingebüßt haben muß.«⁴

Dementsprechend interessierte sich der Wissenschaftler und Mathematiker Pascal bemerkenswert wenig für die Diskussion um ein neues Weltbild: »Ich finde es in Ordnung, daß man nicht die Lehre des Kopernikus ergründet, sondern diese: Es ist von entscheidender

Wichtigkeit für das ganze Leben zu wissen, ob die Seele sterblich oder unsterblich ist.«⁵ »In Zeiten der Trübsal wird mich die Kenntnis aller Dinge der äußern Welt nicht über die Unkenntnis in der Sittenlehre trösten.«⁶ Und er ist der festen Überzeugung, »daß in diesem Leben das Gut nur in der Hoffnung auf ein anderes Leben besteht, daß man nur glücklich ist in dem Maße, in dem man sich ihm nähert, und daß, da es für die, die von der Ewigkeit völlig überzeugt sind, kein Unglück mehr geben wird, es auch für die kein Glück gibt, die davon nichts wissen.«⁷

Die Unsterblichkeit ist für Pascal das tiefste und wesentlichste Problem. Deshalb unternimmt er es, anderen bei der Suche nach jener Antwort zu helfen, die er selbst in seinem Glauben fand. Niemand, so meint er vorweg, dürfe einem Christen zum Vorwurf machen, daß er seinen Glauben nicht rational begründen könne; denn Gott sei – falls er existiere – »unendlich unbegreifbar ... Also sind wir unfähig zu wissen, was er ist, noch ob er ist.«⁸

Pascal schlägt allen, die eine Hilfe brauchen bei ihrer Entscheidung für die Existenz Gottes, seine berühmte »Wette« vor: Entweder existiert Gott, oder er existiert nicht – keine der beiden Aussagen läßt sich beweisen; deshalb müssen wir einen Einsatz wagen. Wenn wir darauf setzen, daß Gott existiert, können wir alles gewinnen – nämlich das »unendliche und unendlich glückliche Leben«.⁹ Und wenn sich herausstellen sollte, daß Gott nicht existiert, haben wir nichts verloren. Zwar ließe sich dagegen einwenden, es sei vielleicht besser, gar keine Wette einzugehen; aber Pascal meint, man könne ihr nicht ausweichen, »darin ist man nicht frei«.¹⁰ Da man sich also entscheiden muß, sollte man es auch zu seinem eigenen Besten tun; und offensichtlich empfiehlt es sich im eigenen Interesse, an Gottes Existenz zu glauben.¹¹

Dies ist kein theoretisches Argument, die Wahrheit der beiden Möglichkeiten wird weder untersucht noch analytisch begründet. Vielmehr geht Pascal mit seiner Wette ganz pragmatisch vor: Er wägt zwei Risiken ab, und er richtet seine Aufmerksamkeit nur auf das Nützlichere, auf das, was uns größere Vorteile bietet bei unserer Suche nach Seelenfrieden und nach einem »unendlich glücklichen Leben«.

Pascal stellt zur Begründung der Wette wahrscheinlichkeitstheoretische Überlegungen an; nach E. T. Bell ist die Gewinn-Erwartung dabei so groß, wie der Wert des »Gewinns« multipliziert mit der

Wahrscheinlichkeit, ihn zu gewinnen.¹² Nach Pascal muß man nun aber den Wert der ewigen Seligkeit als unendlich ansetzen. Selbst wenn die Wahrscheinlichkeit, sie durch ein religiöses Leben zu gewinnen, sehr gering sein sollte, lohnt sich die Entscheidung für Gott, weil schon der kleinste Bruchteil der Unendlichkeit unendlich ist. Bell weist allerdings darauf hin, daß Pascal offenbar nicht ganz von seinen Argumenten überzeugt war, denn er notierte sich die Frage, ob die Wahrscheinlichkeit selbst wahrscheinlich sei.

Wie man mit Recht betont hat, liegt dieser Wette eine pessimistische Lebensanschauung zugrunde. Und tatsächlich: Pascal war sicher, daß die irdische Existenz für einen Christen keinen großen Wert besitzt. Ein solches Leben aufzugeben bedeutet also kein Opfer, und deshalb ist die Wette ohne Risiko: man kann alles gewinnen, aber nur sehr wenig oder gar nichts verlieren.

In ihrer Biographie Pascals schildert seine Schwester, was er sich unter einem wahrhaft christlichen Leben vorstellte. Wenn er große Schmerzen und Unbequemlichkeiten litt, pflegte er zu sagen: »Beklagt mich nicht, die Krankheit ist der natürliche Zustand des Christen, weil man da so ist, wie man immer sein sollte, das heißt leidend, voller Schmerzen, aller Güter und Sinnesfreuden beraubt, befreit von allen Leidenschaften, ohne Ehrsucht, ohne Geiz und in ständiger Erwartung des Todes. Sollten so nicht die Christen ihr Leben verbringen? Und ist es nicht ein großes Glück, wenn man durch die Not zu einem Zustand gezwungen wird, zu dem man eigentlich verpflichtet ist?«¹³

Als sein Vater gestorben war, schrieb er am 17. Oktober 1651 an seine Schwester Gilberte: »Betrachten wir also den Tod nicht als Heiden, sondern als Christen, d. h. in Hoffnung ... denn das ist das besondere Vorrecht der Christen. Betrachten wir den Leichnam des Menschen nicht mehr als einen faulen Kadaver, wie ihn die trügerische Natur uns zeigt, sondern als den unverletzlichen, ewigen Tempel des Heiligen Geistes.«¹⁴

»Es ist ohne Zweifel, daß Seneca und Sokrates uns in diesen Dingen nicht überzeugen können. Sie standen unter dem Irrtum ... der Tod gehöre zur Natur des Menschen, und alle Gedanken, die sie auf dieses falsche Prinzip gegründet haben, sind eitel; ihre Sinnlosigkeit überzeugt uns nur von der allgemeinen Schwäche des Menschen, wenn selbst die größten Schöpfungen der höchsten unter den Menschen so niedrig und so kindlich sind ...

Lasset uns also den Tod in der Wahrheit betrachten, die der Heilige Geist uns gelehrt hat. Wir haben den wunderbaren Vorteil, zu erkennen, daß der Tod wahrhaft und wirklich eine Folge der Sünde ist, dem Menschen auferlegt zur Sühnung seiner Schuld, den Menschen notwendig zur Reinigung von der Sünde.«¹⁵

Nur der christliche Glaube kann helfen, die Furcht vor dem Tod zu überwinden: »Ohne Jesus Christus ist er schrecklich, verabscheuungswürdig und das Grauen der Natur. In Jesus Christus ist er etwas anderes: liebenswürdig, heilig und die Freude der Gläubigen.«¹⁶

»Laßt uns achthaben auf diese Wahrheiten und uns abkehren von den irrigen Gedanken, die uns eingewurzelt sind, und von jenen Empfindungen des Grauens, die dem Menschen so natürlich sind.«¹⁷

Pascal erläutert den Ursprung dieses natürlichen Grauens vor dem Tode: Gott habe dem Menschen ursprünglich zwei Arten von Liebe eingegeben – die Gottesliebe und die Selbstliebe. Durch den Sündenfall aber verlor der Mensch die erstere, und nur die zweite blieb ihm, so daß er sich nun grenzenlos selbst lieben kann. Für Adam im Stande der Unschuld war das Grauen vor dem Tode etwas Natürliches, denn der Tod begrenzte ein Leben, das dem Willen Gottes entsprach. Nach dem Sündenfall jedoch wurde das Leben sündig; Körper und Seele traten in Feindschaft zueinander, und beide wurden zu Feinden Gottes. Adam tat zwar recht daran, wenn er vor dem Sündenfall das Leben liebte und den Tod fürchtete; für einen gläubigen Christen aber ist dies ungerecht und verbrecherisch. Zwar sollte ein Christ seine Liebe zum Leben nicht ganz aufgeben, denn sie wurde ihm von Gott verliehen; aber sie sollte sich nur auf das unschuldige Leben erstrecken (sogar Christus liebte sein schuldloses Leben und erlitt den Kreuzestod mit Widerstreben). Ein wahrer Christ darf sich also nicht vor dem Tode seines bösen und sündigen Körpers fürchten.

Wie aber kann man ein wahrer Christ werden? Nicht durch die Vernunft, sondern durch die *raison du coeur*; Pascal erklärt: »Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt.«¹⁸ Nach seiner Meinung ist das Herz viel mehr als nur ein Vermögen der Seele: Es ist die Seele selbst, da es die Offenbarung ewiger Wahrheiten empfangen kann – dafür wurde es geschaffen. Religion ist also die direkte Gotteserfahrung des Herzens.

Pascal selbst hatte eine solche Erfahrung.¹⁹ Doch was sollen alle die Menschen tun, denen keine mystische Erleuchtung zuteil wurde?

Pascals Ratschlag, *il faut s'abêtir* (man muß sich dumm machen), wird von den meisten kaum sehr bereitwillig befolgt werden. Und sein zweiter Rat: »Handeln Sie so . . . als ob sie gläubig wären«²⁰ – denn der Glaube entstehe durch die Gewöhnung – führt im allgemeinen ebenfalls nicht weiter.

14. Der menschliche Geist kann nicht ganz zerstört werden

Spinoza (1632—1677)

Unter den großen Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts nimmt Spinoza eine Sonderstellung ein. Auch er suchte die Erlösung — jedoch auf einem Weg, der dem Pascals oder dem der allgemeinen christlichen Überlieferung genau entgegenlief. Zwar war er in Wirklichkeit nicht ein so kompromißloser Rationalist oder ein so leidenschaftsloser Denker, wie häufig behauptet wird. Aber in Übereinstimmung mit diesem offiziellen Bild zitiert man seine Worte häufig als Zeugnisse höchster philosophischer Weisheit, besonders, wenn es um den Tod geht. Spinoza rät, überhaupt nicht an ihn zu denken, und gilt deshalb als Musterbeispiel eines wahren Philosophen.

Es heißt, er habe den Tod als Gegenstand philosophischer Überlegungen abgelehnt und sei selbst nicht im geringsten über die menschliche Sterblichkeit betroffen gewesen; als Beweis wird meistens der 67. Lehrsatz aus seiner »Ethik« angeführt: »Der freie Mensch denkt an nichts weniger, als an den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern ein Nachsinnen über das Leben.«¹

Doch schon Spinozas Nachdruck hierbei fordert zur Skepsis heraus: ganz gleichgültig war ihm der Tod offenbar doch nicht. Seine Definition des freien Menschen, die er als Beweis an diesen Lehrsatz anschließt, zeigt dann deutlich, daß er unter Nicht-an-den-Tod-Denken nicht einfach ein Sich-Abwenden versteht, nicht einfach ein Darüber-Hinweggehen. »Der freie Mensch, das heißt der Mensch, der allein nach der Leitung der Vernunft lebt, wird nicht von der Furcht vor dem Tode geleitet, sondern begehrt unmittelbar das Gute, das heißt, er begehrt zu handeln, zu leben und sein Sein zu erhalten auf der Grundlage des Suchens nach dem eigenen Nutzen. Und somit denkt er an nichts weniger, als an den Tod, vielmehr ist seine Weisheit ein Nachsinnen über das Leben.«²

Der wahrhaft freie Mensch ist also der Weise; er hat, unter der Leitung der Vernunft, seine Leidenschaften und Ängste bezwungen. Der Lehrsatz Spinozas enthält demnach keineswegs eine Mahnung, keines-

wegs den wohlmeinenden Rat, nicht an den Tod zu denken, weil kein Weiser so etwas Nürrisches tue; vielmehr betont Spinoza, die Fähigkeit, nicht an den Tod zu denken, entspringe dem richtigen Gebrauch der Vernunft. In dem Lehrsatz wird nicht ein Gebot formuliert, sondern eine Tatsache festgestellt, die aus dem Freisein und Weisesein folgt. Spinoza versteht offenbar die Fähigkeit, nicht an den Tod zu denken, als Belohnung dafür, daß man frei geworden ist; und somit auch als Ansporn zum Streben nach Weisheit.³ Der Weise denkt nicht mehr an den Tod, weil er schon viel über ihn nachgedacht hat; er kommt mit ihm zu Rande, weil er ihn in einem größeren Zusammenhang sieht: *sub specie aeternitatis* ist der Tod notwendig und gerecht.

Spinoza weist selbst darauf hin, daß sich sein Bild eines Weisen von der stoischen Vorstellung unterscheidet; während für die Stoa die Tugend eine Schulung der Willenskraft war, entspringt die Weisheit eines freien Menschen im Sinne Spinozas seinen geistigen Erkenntnissen: »Je mehr einer danach strebt und je mehr er dazu imstande ist, seinen Nutzen zu suchen, das heißt sein Sein zu erhalten, desto mehr ist er mit Tugend begabt.«⁴

Man kann nun aber nicht durch einen einfachen Willensakt aufhören, an den Tod zu denken; und Spinoza weiß auch, wie schwierig es ist, weise zu werden. Am Ende seiner »Ethik« schreibt er: »Wenn nun der Weg, der, wie ich gezeigt habe, hierhin führt, äußerst schwierig zu sein scheint, so läßt er sich doch finden . . . Aber alles Erhabene ist ebenso schwer, als selten.«⁵

Spinozas angeblicher Gleichmut dem Tode gegenüber ist damit jedoch noch nicht erklärt. Warum maß er der Fähigkeit, nicht an den Tod zu denken, so große Bedeutung bei? Immerhin suchte er mit Inbrunst nach einer Möglichkeit, die Gedanken zu meistern und unter Kontrolle zu halten, wenn sie sich dem in Aussicht stehenden Tode zuwenden. Wir dürfen also wohl vermuten, daß er selbst auch davon entmutigt wurde und keineswegs unempfindlich gegen Todesfurcht war.

Allerdings kann man sicherlich nicht soweit gehen wie Dixon, der behauptet, Spinoza sei von Todesgedanken besessen gewesen: »Er wünschte sich, nicht daran zu denken, und er konnte es doch niemals lassen.«⁶ Die Wahrheit liegt irgendwo in der Mitte. Spinoza erklärt in seiner »Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes«, der wichtigste Ansporn zum Philosophieren sei für ihn die Möglichkeit

gewesen, dabei zu entdecken, wie man »eine beständige und höchste Lust auf ewig genießen könnte«. Zugleich aber betrachtet er den Tod als ein großes Übel, das man so lange wie möglich meiden sollte. Er schreibt, »alles, was im gewöhnlichen Leben häufig vorkommt, sei eitel und unnütz«, weil es das Eintreten des Todes nur beschleunigt oder gar herbeiführt.⁷

»Alles das . . ., was der große Haufe verfolgt, verschafft nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unseres Seins, sondern verhindert es sogar, und ist oft die Ursache des Untergangs derjenigen, die es besitzen, und immer die Ursache des Untergangs derjenigen, die davon abhängen.

Denn es gibt sehr viele Beispiele von solchen, die für ihre Reichtümer bis auf den Tod Verfolgung gelitten haben, und auch von solchen, die, um Schätze zu erwerben, sich so vielen Gefahren ausgesetzt haben, bis sie endlich ihre Torheit mit dem Leben büßten. Nicht weniger sind die Beispiele von solchen, die, um Ehre zu erlangen oder zu behaupten, das größte Elend erduldet haben. Unzählig endlich sind die Beispiele solcher, die durch zu große Sinnenlust ihren Tod beschleunigt haben.«⁸

Wie sehr Spinoza sich mit dem Tode beschäftigte, beweist auch die Aufmerksamkeit, die er dem Problem widmete, auf welche Weise die Todesfurcht zu meistern sei; er schreibt: je mehr die Seele nach höchsten Erkenntnissen strebt, »desto weniger leidet sie von den Affekten, die schlecht sind, und desto weniger fürchtet sie den Tod.«⁹

Wenn er zur Abwendung der Todesfurcht die persönliche Unsterblichkeit bejaht hätte, wäre er in Widerspruch geraten zu seinem Bild von der Einheit der Natur und von der Einheit und Allgemeingültigkeit der Naturgesetze. Spinoza mußte deshalb die Todesfurcht ohne Hilfe des Glaubens an ein Fortleben überwinden. Denn »wenn diese Hoffnung und Furcht (nach dem Tode mit schrecklichen Martern bestraft zu werden) den Menschen nicht innewohnte, wenn sie vielmehr umgekehrt glaubten, daß die Seele mit dem Körper untergehe, und daß den Unglücklichen . . . kein weiteres Leben bevorstehe, dann würden sie zu ihrer ursprünglichen Sinnesweise zurückkehren und alles nach ihrem Gelüsten einzurichten trachten und lieber dem Ungefähr gehorchen wollen, als sich selbst. Es scheint mir das nicht minder ungereimt, als wenn jemand deswegen, weil er nicht glaubt, mit guten Nahrungsmitteln seinen Körper in Ewigkeit unterhalten zu können, sich lieber mit Gift und totbringenden Dingen sättigen wollte.

oder wenn jemand, weil er die Seele nicht als ewig oder unsterblich ansieht, darum lieber ohne Verstand sein oder ohne Vernunft leben will, was derartig ungereimt ist, daß es kaum Beachtung verdient.«¹⁰

Zwar ist Spinoza der Meinung, der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tode sei keine notwendige Voraussetzung der Ethik; das bedeutet aber nicht, daß der Tod für ihn als völlige Vernichtung annehmbar ist. Daher ist das, was man als seine Lehre der Unsterblichkeit bezeichnen kann, ein Kompromiß zwischen seinem Wunsch, einen Trost im Angesicht des Todes zu finden, und dem Streben, seiner pantheistischen Position von der Einheit von Gott und Natur treu zu bleiben. Andere Philosophen waren da inkonsequenter: Sie bejahten zwar auch diese Einheit, konnten es aber nicht über sich bringen, die Sonderstellung des Menschen innerhalb der Natur völlig aufzugeben. Spinozas Verdienst besteht darin, diese Einheit ohne Abstriche erhalten zu haben. Dadurch bekommt sein philosophisches System eine eindrucksvolle Geschlossenheit.

Wie stellte sich Spinoza nun zur Unsterblichkeit der Seele? »Die menschliche Seele kann mit dem Körper nicht völlig zerstört werden, sondern es bleibt von ihr etwas bestehen, das ewig ist . . . Wir legen . . . der menschlichen Seele eine Dauer, die durch die Zeit definiert werden kann, nur insofern bei, als sie die wirkliche Existenz des Körpers ausdrückt, die durch die Dauer erklärt wird und durch die Zeit definiert werden kann; das heißt, wir legen der Seele eine Dauer nur bei, solange der Körper dauert. Da aber nichtsdestoweniger das, was nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit durch Gottes Wesenheit selbst begriffen wird, etwas ist, so wird notwendig dieses etwas, das zur Wesenheit der Seele gehört, ewig sein.«¹¹

Zwar »ist es nicht möglich, daß wir uns erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, da es im Körper keine Spuren davon geben . . . kann«. Jedoch: »Wenngleich wir uns also nicht erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, so empfinden wir doch, daß unsere Seele, sofern sie die Wesenheit des Körpers unter einer Art der Ewigkeit in sich schließt, ewig ist und daß diese ihre Existenz nicht durch die Zeit definiert oder durch die Dauer erklärt werden kann.«¹² Die Voraussetzungen für diese Behauptung hatte Spinoza durch eine vorangehende Definition gelegt: »In Gott gibt es notwendig eine Idee, die die Wesenheit dieses und jenes menschlichen Körpers unter einer Art der Ewigkeit ausdrückt.«¹³

»Die Dinge werden von uns auf zweierlei Weisen als wirklich begriffen: entweder sofern wir sie als mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort existierend begreifen, oder sofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Die Dinge nun, die auf diese letztere Weise als wahr oder real begriffen werden, die begreifen wir unter einer Art der Ewigkeit, und deren Ideen schließen die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich.«¹⁴

Die Existenz alles Seienden – auch des Menschen – ist also von zweierlei Art: insofern der Mensch »in Gott enthalten« ist, behält sein Körper die ideale Existenz, selbst wenn es ihn de facto nicht mehr gibt. Und die Idee »in Gott«, die im menschlichen Körper zum Ausdruck kommt, umfaßt auch das Wesen des menschlichen Geistes; denn der menschliche Körper ist nur die Vergegenständlichung jener Idee, die den Geist konstituiert.¹⁵ Eines, das »mit dem Körper nicht gänzlich vernichtet werden kann«,¹⁶ bleibt vom menschlichen Geist also übrig und ist ewig: die »Wesenheit des Geistes« – ein Modus der ewigen und unendlichen Eigenschaft des Denkens.

Wolfson schreibt: »Spinozas Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele läßt sich, im Vergleich mit anderen Jenseitsvorstellungen, entweder als Bejahung oder als Verneinung der Unsterblichkeit deuten. Eine Verneinung, weil Spinoza das Fortleben der Seele als eines Ganzen, einer individuellen Wesenheit bestreitet; Bejahung jedoch, weil er nicht glaubt, die Seele könne vollständig zerstört werden.«¹⁷

Doch selbst in dieser eingeschränkten Unsterblichkeit gibt es noch Gradunterschiede. Spinoza schreibt: »Die Wesenheit der Seele besteht in der Erkenntnis; je mehr Dinge die Seele also in der zweiten und dritten Erkenntnisgattung erkennt, ein um so größerer Teil von ihr bleibt bestehen.«¹⁸ Nur wer zu den höheren Graden der Erkenntnis aufsteigt, zur »geistigen Liebe der Seele zu Gott« – *amor Dei intellectualis*¹⁹ kann eine Unsterblichkeit in dem Sinne erlangen, wie man sie traditionell verstanden hat.

Frederick Pollock stellt in seinem Spinoza-Buch dem Kapitel über die Unsterblichkeitsvorstellung ein Zitat von Rabelais als Motto voran: »Ich glaube«, fuhr Pantagruel fort, »daß alle verständigen Seelen der Schere der Atropos nicht verfallen sind.«²⁰ Pollock faßt Spinozas Auffassung folgendermaßen zusammen: »Die Ewigkeit des menschlichen Geistes ist eine Funktion des reinen Geistes; sie hängt ab von der Kraft des Geistes und seiner Fähigkeit zu exakter Erkenntnis.

Die Vervollkommnung des Geistes geht Hand in Hand mit der Formulierung höchster Erkenntnisse, und diese sind bei den verschiedenen Individuen unterschiedlich. Die Ewigkeit des Geistes hat keinen Bezug zur Zeit, ist also nicht als ein künftiges Weiterleben oder als eine Fortführung des persönlichen Bewußtseins im üblichen Sinne zu verstehen. Zugleich aber ist die Ewigkeit des Geistes auf gewisse Weise dennoch individuell; der aktive, verstehende Geist ist ein ewiger Modus des Denkens, welcher am unendlichen Geist teilhat, aber nicht darin aufgeht . . . Mir scheint, wir können diese Vorstellung direkt von der Aristotelischen Unsterblichkeitslehre in der Gestalt herleiten, wie sie Averroes im Mittelalter aufgenommen und weiterentwickelt hat.«²¹

Auch nach Wolfson entspricht Spinozas Unsterblichkeitsvorstellung jener, »die allgemein von den mittelalterlichen Philosophen vertreten wurde«. Morin weist demgegenüber darauf hin:

»Spinoza läßt, wenn auch im Rahmen der Cartesianischen Logik, das Hauptthema des Hinduismus anklingen. Es bestehen bemerkenswerte Ähnlichkeiten zwischen Spinozas Wesen der Seele und dem indischen Atman, zwischen der pantheistischen Gottheit und dem Brahman, zwischen Spinozas Glückseligkeit und höchster Erkenntnis und der ekstatischen Erkenntnis des Brahmanismus im Sinne der Radscha Joga.«²²

Nach Spinozas Auffassung ist es müßig, über den tatsächlichen Zustand des Geistes nach der Auflösung des Körpers Spekulationen anzustellen. Wir wissen davon nur durch Analogie mit unserer lebendigen Erfahrung der Unsterblichkeit – durch die Einheit mit Gott, durch den *amor Dei*.

Diese Art der geistigen Liebe erfahren wir insbesondere während der philosophischen Betrachtung, durch die wir den größten überhaupt möglichen Seelenfrieden erlangen. »Wenn wir die gemeine Meinung der Menschen ins Auge fassen, so sehen wir, daß sie sich der Ewigkeit ihrer Seele zwar bewußt sind, daß sie sie aber mit der Dauer verwirren, und sie dem Vorstellungsvermögen oder der Erinnerung beilegen, von der sie glauben, daß sie nach dem Tode bestehen bleibe.«²³ Spinoza erläutert: »Insofern unsere Seele sich und den Körper unter einer Art der Ewigkeit begreift, insofern hat sie notwendig die Erkenntnis Gottes und weiß, daß sie in Gott ist und durch Gott begriffen wird.«²⁴

Für Spinoza ist Gott zwar Substanz, Natur – *deus sive natura* – also

weder der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, noch der Gott der Philosophen; aber nun versucht er, wie Wolfson schreibt, nicht nur, den entpersönlichen Gott zu beweisen, sondern auch, »daß solch ein Gott – wenn auch entpersönlicht – niemals aufhört, als Macht der Güte auf das menschliche Leben einzuwirken; und daß er, wie der Gott der Überlieferung, in Zeiten des Übels ein Hort der Rettung, eine Zuflucht ist.«²⁵

Spinoza hält seine Vorstellung der Unsterblichkeit frei von allem Übernatürlichen. Sein Gott ist sich seiner unendlichen Vollendung bewußt – durch seine Eigenschaft des Denkens und weil er der Grund seiner selbst ist, *causa sui*. Daraus folgt: »Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt.«²⁶ Obwohl Spinoza vorher schrieb, »eigentlich zu reden, liebt oder haßt Gott niemanden«,²⁷ folgert er jetzt, »daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt.«²⁸

Ob man nun von Erlösung, Seligkeit oder Neuwerdung spricht – der Zustand der Unsterblichkeit besteht in der wechselseitigen Liebe zwischen Gott und Mensch. Das ist, wie Wolfson zeigt,²⁸ nichts Neues: Die Theologie hat dies schon früher gelehrt, und Spinoza weist darauf hin, wenn er schreibt: »Diese Liebe oder Glückseligkeit wird in der Heiligen Schrift »Ruhm« genannt; und nicht mit Unrecht.«³⁰

Nach Spinozas Vorstellung ist das Individuum nicht mehr, als ein abhängiger und vergänglicher *modus*, ein winziger Bestandteil eines unermesslich großen Ganzen, innerhalb dessen alles mit Notwendigkeit geschieht; und die menschliche Persönlichkeit mit ihren Begierden, Ängsten und Hoffnungen hat weder eine Bedeutung noch einen Wert für dieses unpersönliche Ganze. Solch eine Vorstellung klingt vielleicht zunächst bedrückend und entmutigend, aber sie besitzt die merkwürdige Kraft, wenn schon nicht Trost, so doch inneren Frieden zu geben. Einerseits deshalb, weil sie mit dem Verstand nicht in Widerspruch gerät, andererseits, weil der Tod nun nicht mehr als Katastrophe und Ungerechtigkeit erscheint, sondern als notwendiger und belangloser Faktor in einem gerechten und guten Weltplan – gerecht und gut nicht nach menschlichem Maß, sondern nach dem Maß der Natur, die Spinoza Gott nennt.

Für die Menschen unserer Zeit jedoch liegt die Problematik von Spinozas Antwort auf den Tod – wie Nietzsche bereits erkannte – darin, ob so etwas wie Spinozas *amor Dei* wieder erlebt werden könne ...³¹

15. Kein Lebewesen geht gänzlich unter – es verwandelt sich nur

Leibniz (1646–1716)

Leibniz, nach Russells Worten »einer der größten Geister aller Zeiten«, wendet sich gegen das mechanistische Naturverständnis, das die Denksysteme von Descartes und Spinoza beherrschte. Er versucht, ihre Position mit einer teleologischen Naturauffassung zu verbinden und die Religion mit der Philosophie auszusöhnen.

Nach Meinung von Leibniz haben seine Vorläufer die Reform zu weit getrieben, wenn sie alles auf einen maschinenartigen Mechanismus reduzierten. Der Unterschied zwischen Geist und Körper schließe zwar die Möglichkeit nicht aus, daß sie (nach Spinoza) verschiedene Qualitäten derselben Substanz seien; aber es gebe nicht nur eine einzige Substanz, sondern eine unendliche Anzahl von ihnen, die »Monaden«.

Das Wesen dieser Monaden müssen wir uns in Analogie zu den Seelen der Menschen und Tiere vorstellen. Jede dieser individuellen Substanzen ist eine Idee Gottes, die er durch eine fortlaufende »Emanation« Wirklichkeit werden ließ. Die Tatsache, daß sie in Harmonie miteinander existieren, beruht auf der universalen Harmonie, und daran glaubte Leibniz fest.

Schon der Titel seiner Schrift »Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade« verrät, daß er Religion und Philosophie miteinander aussöhnen wollte. Um das Körper-Seele-Problem zu lösen, das Descartes so viele Schwierigkeiten bereitet hatte, braucht er eine Voraussetzung: »In der Natur ist alles erfüllt.«¹

»Da nun infolge der durchgängigen Erfüllung der Welt alles miteinander in Verbindung steht und jeder Körper, je nach der Entfernung, mehr oder weniger auf jeden anderen Körper einwirkt und so durch dessen Reaktionen betroffen wird, so folgt daraus, daß jede Monade ein lebendiger, der inneren Tätigkeit fähiger Spiegel ist, der das Universum aus seinem Gesichtspunkte darstellt und ebenso eingerichtet ist wie das Universum selbst. Die Perzeptionen in der Monade entstehen auseinander nach den Gesetzen des Strebens oder den Zweckursachen des Guten und des Bösen, die in geordneten

oder ungeordneten bemerkbaren Perzeptionen bestehen – wie die Veränderungen der Körper und die äußeren Erscheinungen nach den Gesetzen der Wirkursachen, d. h. der Bewegungen, auseinander hervorgehen. Daher besteht eine vollkommene Harmonie zwischen den Perzeptionen der Monade und den Bewegungen der Körper, die von Anbeginn an zwischen dem System der Wirkursachen und dem der Zweckursachen prästabiliert ist; und eben darin besteht die Übereinstimmung und die natürliche Vereinigung von Seele und Körper, ohne daß eines die Gesetze des anderen zu ändern vermöchte.«²

Dann weist Leibniz auf die Notwendigkeit hin, »eine Unterscheidung zu machen zwischen der Perzeption oder dem inneren Zustand der Monade, der die äußeren Dinge darstellt, und der Apperzeption, die das Selbstbewußtsein oder die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustandes ist. Dies letztere ist keineswegs allen Seelen, ja nicht einmal derselben Seele allzeit gegeben«. Die Cartesianer haben nach seiner Meinung diese Unterscheidung übersehen, weil sie fälschlich glaubten, die niederen Tiere hätten keine Seelen. Er wendet sich deshalb dagegen, daß sie »eine lange Betäubung, die von einer großen Verwirrung der Perzeptionen herrührt, mit dem Tode im strengen Sinne verwechselt haben, worin alle Perzeption aufhören würde. Dadurch ist die schlecht begründete Annahme von der Vernichtung einiger Seelen und die verderbliche Ansicht einiger sehr hochtrabenden Geister, die die Unsterblichkeit unserer Seele bekämpft haben, bestärkt worden.«³

Die moderne Wissenschaft habe im Gegenteil gezeigt, daß Pflanzen und Tiere nicht, wie man bisher annahm, aus Verwesendem entstehen, sondern aus »präformierten Samen, und daß sie daher nur eine Umwandlung präexistenter Lebewesen sind.«⁴

»Wie nun im allgemeinen die Tiere bei der Empfängnis oder Zeugung niemals völlig neu entstehen, so gehen sie auch in dem, was wir Tod nennen, nicht völlig zugrunde. Denn die Vernunft sagt uns, daß dasjenige, was nicht auf natürlichem Wege anfängt, ebensowenig innerhalb der natürlichen Ordnung sein Ende findet.

Und was hier von den großen Tieren gesagt wurde, gilt gleicherweise für die Zeugung und den Tod der Samentiere selbst, d. h., sie entstehen wieder aus dem Wachstum anderer, kleinerer Samentiere, an denen gemessen sie als groß gelten können; denn in der Natur geht alles ins Unendliche.

Demnach sind sowohl die Seelen wie auch die Tiere un erzeugbar und

unzerstörbar: sie werden nur entwickelt, rückentwickelt, bekleidet, entkleidet, umgestaltet. Die Seelen trennen sich niemals völlig von ihren Körpern und wandern auch nicht von einem Körper in einen anderen, ihnen gänzlich fremden hinüber. Es gibt also keine Metempsychose, wohl hingegen eine Metamorphose.«⁵

Allerdings: »Was die vernunftbegabte Seele oder den Geist anbetrifft, so liegt in ihm etwas mehr als in den Monaden oder selbst in den einfachen Seelen. Er ist nicht nur ein Spiegel des Universums der Geschöpfe, sondern außerdem ein Ebenbild der Gottheit. Der Geist hat nicht nur eine Perzeption der Werke Gottes, sondern er ist selbst auch imstande, etwas ihnen Ähnliches – wenn auch nur im kleinen – hervorzubringen. Denn, ganz zu schweigen von den Wundern der Träume, in denen wir mühelos (aber auch ohne es zu wollen) Dinge erfinden, über die man lange nachdenken müßte, wollte man sie im Wachsein finden – so verfährt unsere Seele auch in ihren gewollten Handlungen wie ein Baumeister; und indem sie die Wissenschaften entdeckt, denen gemäß Gott die Dinge eingerichtet hat (nach Gewicht, Maß, Zahl etc.), ahmt sie innerhalb ihres Bereiches und ihrer kleinen Welt, in der sie sich betätigen darf, das nach, was Gott in der großen tut.«⁶

Schließlich versucht Leibniz, wie Descartes vor ihm, die Lehren der Religion durch den Augenschein natürlicher Gründe zu rechtfertigen:

»Um aber aus natürlichen Gründen zu dem Urteil zu gelangen, daß Gott allemal nicht nur unsere Substanz, sondern auch unsere Person erhalten wird, d. h. die Erinnerung und das Wissen um das, was wir sind (obwohl das deutliche Wissen manchmal im Schlafe und in Ohnmachten ausgeschaltet wird), muß man die Moral mit der Metaphysik verbinden; d. h., man muß Gott nicht nur als das Prinzip und die Ursache aller Substanzen und aller Wesen betrachten, sondern auch als Oberhaupt aller Personen oder vernünftigen Substanzen und als den absoluten Monarchen des vollkommensten Staates bzw. Gemeinwesens, wie es das Universum ist.«⁷

16. Die Leugnung der Unsterblichkeit

Das 18. Jahrhundert

Wahrscheinlich beschäftigte man sich in keiner anderen Epoche als dem achtzehnten Jahrhundert so intensiv mit der Frage, was auf den Tod folgt. Daneben jedoch wurde gerade in dieser Zeit die Unsterblichkeit hartnäckig bestritten.

Für die erste Richtung zeugen ein unablässiger Strom von Schriften über das Leben nach dem Tode – darunter sogar sogenannte »Briefe von Abgeschiedenen«, in denen die Existenzbedingungen der Toten im Jenseits ausführlich geschildert wurden; vor allem aber die hervorragende Stellung, die das Unsterblichkeitsproblem in der philosophischen Literatur beanspruchte. Moses Mendelssohns Dialog »Phädon« (1767), angeblich nach platonischem Muster geschrieben, wurde in weiten Kreisen gelesen und kommentiert. Außerdem lebte das Interesse an der Seelenwanderungslehre wieder auf; der nüchterne Lessing stand ihr nicht ablehnend gegenüber, und auch der Skeptiker Hume hielt sie für diskussionswürdig.¹ Diese Vorliebe für die Seelenwanderungslehre weist bereits darauf hin, daß die Zweifel an den bisherigen Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele gewachsen waren. Man begann, nach neuen Argumenten zu suchen.

In dieser Hinsicht verdient eine Schrift des Russen Alexander Radistschew (1749–1802) besondere Aufmerksamkeit.² Denn Radistschew ist der Meinung, die Sterblichkeit der Seele lasse sich viel überzeugender beweisen. Er bietet einen Überblick über die Argumente für die Unsterblichkeit, die er in den philosophischen Erörterungen seiner Zeit vorfand (mit denen von Kant war er allerdings offenbar nicht vertraut) und gelangt zu dem Schluß, alle rein metaphysischen und rationalistischen Begründungen reichten nicht aus: »Für die Überzeugung von der Unsterblichkeit des Menschen bedarf es also gefühlsmäßiger und sozusagen zu Herzen gehender Argumente.«³

»Indem ich die beiden entgegengesetzten Standpunkte nach bestem Vermögen abwäge, überlasse ich es euch, meine Lieben, euch für den zu entscheiden, der die größte Wahrscheinlichkeit oder Klarheit,

wenn schon nicht Gewißheit, für sich hat. Ich aber . . . folge der Ansicht, die die gequälte Seele tröstet.«⁴ Und er erläutert: »Sind alle im menschlichen Organismus zusammengedrängten Kräfte nutzlos und nur zum Zerfall bestimmt? Nein, so sinnlos waltet die Gottheit nicht! Dann gäbe es kein Ziel, keine Absicht, und der vollkommenste, allmächtige, ewige Geist verfolgte keinen Zweck! Das ist Lästerei!«⁵

Die entgegengesetzte Position, die Leugnung der Unsterblichkeit, begann sich schon im siebzehnten Jahrhundert zu verbreiten. Wir müssen bei der Beurteilung dieser Äußerungen jedoch vorsichtig sein: Darin spiegelt sich nicht unbedingt die wirkliche Meinung eines Philosophen über das Todesproblem. Thomas Hobbes (1588–1679) ist zum Beispiel nur unter diesem Vorbehalt zu verstehen. Ähnlich wie Pietro Pomponazzi gibt er, sobald es um den Tod geht, alle materialistischen Schlußfolgerungen preis, zu denen ihn sein rationales Denken geführt hat, und zieht das Versprechen der Auferstehung vor, das die christliche Religion den wahrhaft Gläubigen macht. Hobbes beharrt zwar, theoretisch, auf dem Standpunkt, die Seele sei nicht unsterblich; aber er glaubt auch, Gott werde beim jüngsten Gericht die Gläubigen als strahlende Geist-Körper auferstehen lassen und die Sünder zu einem zweiten, ewigdauernden Tod verdammen. Dies ist natürlich ein Wunder, doch Hobbes meint: »Kann nicht Gott, der durch sein Wort den unbeseelten Staub und Lehm als lebendiges Wesen aufstehen ließ, ebenso leicht einen toten Kadaver aufs neue zum Leben erwecken?«⁶

Zur Erklärung dieser Inkonsequenz bietet uns die Autobiographie von Hobbes einen Hinweis; er schreibt dort, seine Mutter habe ihn in Furcht empfangen und mit ihm einen Zwillingsbruder, die Furcht geboren: *Atque metum tantum concepit tunc mea mater / Ut pareret geminos, meque metumque simul;*⁷ wahrscheinlich war dieser Zwillingsbruder Furcht nicht zuletzt seine Todesfurcht. Seine letzten Worte, »ich tue einen schrecklichen Sprung ins Dunkel«,⁸ scheinen diese Deutung zu bestätigen; man kann sie verstehen als Ausdruck der Erkenntnis, daß seine Philosophie unvereinbar war mit seinem religiösen Glauben, als Ausdruck seiner Zweifel an der Religion – oder einfach als Überlegung, was ihn wohl nach dem Tode erwarten werde.

Bei den französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts galt die Leugnung der Unsterblichkeit als philosophische Haltung

schlechthin. Wie zur Zeit des Humanismus, in der Renaissance, lag der Nachdruck auf dem Leben; der Tod schien nicht mehr zu sein, als ein unvermeidlicher und unangenehmer Unglücksfall der Natur,⁹ man machte sich am besten nicht zu viele Gedanken darüber. Im Geiste der Aufklärung vertrauten diese Philosophen mit Überschwang und Inbrunst auf die Kraft der Vernunft: Das menschliche Leben ließ viele Verbesserungen zu, und Glückseligkeit war schon in diesem Leben erreichbar — dem einzigen, das sein konnte, und deshalb dem einzigen von Belang. Die Unsterblichkeit galt als pfäffische Lüge, man mußte diese Vorstellung entlarven und ausrotten, um ein Leben in Freiheit und Glück für alle Menschen zu erlangen, hier und jetzt, oder doch wenigstens für zukünftige Geschlechter. Dies war das höchste Ziel, nicht die Rettung der Seele. Und was den Tod anging, so gehörte das Wissen, wie man richtig stirbt, die *ars moriendi* also, einfach mit zur Lebenskunst eines aufgeklärten Weltbürgers.

Lametrie (1709–1751), der berühmte Verfasser von »L'Homme Machine«, schreibt in diesem Sinne: »Folgendes sind meine Pläne für Leben und Sterben: das ganze Leben über und bis zum letzten Atemzug ein sinnlicher Epikuräer sein; aber ein selbstsicherer Stoiker beim Herannahen des Todes.«

Auch D'Holbach (1723–1789), der Verfasser einer einflußreichen Schrift mit dem Titel »Système de la Nature«, verläßt sich ganz auf die Philosophie; nach seiner Meinung ist sie in Wahrheit nichts anderes, als eine Meditation über den Tod. Wir müssen uns mit dem Unvermeidbaren vertraut machen und dem Tod gelassen entgegensehen. Vor allem darf er uns auf keinen Fall die Freude am Leben verderben. Die Todesfurcht ist also der einzige wahre Feind, den es zu überwinden gilt; und die Tatsache, daß es kein Leben nach dem Tode gibt, befreit uns aus der Macht der Priester.

Für Condorcet dagegen (1743–1794) genügt es nicht, sich einfach mit dem Sterben abzufinden. Wie Descartes beschäftigte er sich eingehend mit der Frage, wie das Leben zu verlängern sei, und er verkündete eine neue Idealvorstellung, den »natürlichen Tod«, der erst nach Erschöpfung aller Lebenskräfte eintritt¹⁰ und dann auch willkommen ist. In seinem »Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes« (1794) schreibt er:

»Und würde es nach alledem widersinnig sein vorauszusetzen, daß die Vervollkommnung des Menschengeschlechts eines unbegrenzten Fortschritts fähig ist; daß eine Zeit kommen muß, da der Tod nur-

mehr die Wirkung außergewöhnlicher Umstände oder des immer langsameren Abbaus der Lebenskräfte sein wird; vorauszusetzen schließlich, daß die mittlere Dauer der Zeit von der Geburt bis hin zu diesem Abbau keiner bestimmbaren Grenze unterliegen wird? Ohne Zweifel wird der Mensch nicht unsterblich werden; aber kann nicht der Abstand zwischen dem Augenblick, in dem er zu leben beginnt, und der Zeit sich unablässig vergrößern, da sich bei ihm von Natur aus, ohne daß er krank wäre oder einen Unfall erlitten hätte, die Schwierigkeit, zu sein bemerkbar macht?«¹¹

Durch ein Hinausschieben des Todes ist jedoch die Todesfurcht noch nicht aus der Welt geschafft. Gewiß, wer in hohem Alter an natürlicher Erschöpfung stirbt, wird wahrscheinlich in der Todesstunde nicht mehr von ihr befallen; aber die Furcht, zu früh zu sterben, bleibt bestehen. Der sokratische Mut, den Condorcet im Angesicht des Todes zeigte, beruhte allerdings nicht nur auf seiner persönlichen Tapferkeit, sondern in erheblichem Maß auch auf einem Glauben, der durch ihn zum offiziellen Credo des folgenden Jahrhunderts wurde: auf dem Fortschrittsglauben. Denn schon für ihn war das pure Durchstehen des Lebens nicht genug; das Leben mußte einen Sinn haben, es mußte einem Ideal gewidmet sein. Bei Condorcet heißt dieses Ideal *humanitas*, Beförderung des Wohlergehens aller Menschen, ihre Erlösung von Schmerz und Leid und Elend. Dieses allgemeine Wohlergehen sollte durch größeres Wissen und den Fortschritt der Wissenschaften erreicht werden, und die Erlösung von Schmerz und Elend durch die Befreiung aus der politischen und wirtschaftlichen Sklaverei. Darüber hinaus bietet dieses Ideal — etwa dem Faust Goethes — auch selbst noch Befriedigung und Trost; denn der Tod ist zwar das unwiderrufliche Ende, eine völlige Vernichtung der Persönlichkeit, aber:

Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Äonen untergehn.¹²

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wurde auch noch von einer anderen Seite heftig angegriffen. David Hume (1711–1776) mißtraute ihr, weil sie so offensichtlich unseren Leidenschaften entgegenkommt. Der Mensch, so schreibt er, würde sich nicht so beharrlich an die Hoffnung auf ein Jenseits klammern, wenn er nicht den Tod fürchtete. Nun unterstützt aber gerade die Tatsache der Todesfurcht viel eher die Vermutung, daß mit dem Tode alles zu-

ende ist, »denn da die Natur nichts umsonst tut, so würde sie uns nicht Furcht vor einem unmöglichen Ereignis eingepflanzt haben.«¹³ Doch was hat es für einen Sinn, uns ein unvermeidliches Ereignis fürchten zu machen? Hume antwortet: »Das Menschengeschlecht könnte sich nicht erhalten, hätte uns die Natur nicht eine Abneigung gegen den Tod eingepflanzt.«¹⁴

Seine Haupteinwände gegen die Unsterblichkeit der Seele lauten folgendermaßen:

Weshalb hat die Natur unsere Erkenntnis auf dieses Leben beschränkt, falls es noch ein weiteres gibt? »Durch welche Argumente oder Analogien können wir einen Zustand der Existenz beweisen, den niemals jemand sah und der auf keine Weise einem, der je gesehen wurde, gleicht?«¹⁵ Die Analogieschlüsse zur Natur (und sie sind hier wie in allen anderen Fragen, die Tatsächliches betreffen, allein zulässig) sprechen nach seiner Meinung »deutlich für die Sterblichkeit der Seele.«¹⁶

Denn: »Die Schwäche des Körpers und des Geistes in der Kindheit sind genau entsprechend, ihre Kraft im Mannesalter, ihre sympathische Störung in Krankheit, ihr gemeinsamer allmählicher Verfall im Alter.« Daraus aber folgert er: »Was ist für ein Grund zu der Einbildung, daß eine so ungeheure Veränderung, als die Seele durch die Auflösung des Körpers und aller seiner Organe des Denkens und Empfindens erfährt, ohne die Auflösung des Ganzen überstanden werden könne?«¹⁷

Aber es wäre noch eine weitere Antwort denkbar, und Hume übersieht sie keineswegs: Falls es eine Präexistenz der Seele gibt, ist Unsterblichkeit möglich — als Seelenwanderung. »Die Metempsychose ist daher das einzige System dieser Art, dem die Philosophie Gehör geben kann.«¹⁸

Doch Hume will nicht viel davon wissen. Natürlich könne man einfach offen zugeben, daß es einen »Zustand der Existenz« gibt, den »niemals jemand sah«, und dafür eine neue Logik fordern sowie »neue Geisteskräfte, die uns diese Logik zu verstehen befähigen.«¹⁹ Aber Hume läßt uns nicht darüber im Zweifel, was er von solchen Geisteskräften und solcher Logik hält. Wir dürfen deshalb annehmen, daß der Satz: »Nichts kann die unendliche Verpflichtung, welche die Menschheit gegen die göttliche Offenbarung hat, in helleres Licht setzen, als der Umstand, daß wir kein anderes Mittel finden, welches diese große und wichtige Wahrheit feststellen könnte«²⁰ —

die Wahrheit der Unsterblichkeit nämlich, daß dieser Satz ironisch gemeint war.

Diese vernichtende Kritik des Unsterblichkeitsglaubens wird durch Humes Ablehnung des Substanzbegriffes für alles Psychische noch weiter vertieft. Er zeigt, daß es so etwas wie ein Ich gar nicht gibt: »Ich meines Teils kann, wenn ich mir das, was ich als ›mich‹ bezeichne, so unmittelbar als irgend möglich vergegenwärtige, nicht umhin, jedesmal über die eine oder die andere bestimmte Perzeption zu stolpern . . . Niemals treffe ich mich ohne eine Perzeption an und niemals kann ich etwas anderes beobachten als eine Perzeption.« Das Ich selbst wird also nie wahrgenommen; folglich können wir nach Hume auch keine Vorstellung davon haben. Wir glauben nur deshalb daran, weil wir aus Gewohnheit unsere Empfindungen und Eindrücke auf dasselbe Subjekt beziehen und so zu der Vorstellung eines unveränderlichen Trägers der Eindrücke kommen. In Wahrheit aber ist das, was wir Ich nennen, so hoch schätzen und erhalten wollen, nichts anderes als »ein Bündel verschiedener Perzeptionen.«²¹

Die Kraft von Humes Angriffen gegen die Unsterblichkeitslehre wird kaum abgeschwächt durch einige interessante psychologische Gründe, die ihn wünschen ließen, sie möge nicht wahr sein. Als Vernichtung seiner bewußten Persönlichkeit fürchtete er den Tod nicht im geringsten. Aber vor etwas anderem fürchtete er sich durchaus, wie es in seiner Zeit üblich war: vor dem, was nach dem Tod kommen würde. Zwar glaubte er, diese Ängste müßten schnell verschwinden, sobald sie nicht mehr durch kindliche Lehren und die Erziehung künstlich genährt würden. Aber als er im Jahre 1748 schwer erkrankte — er war damals siebenunddreißig Jahre alt —, machte ihm seine calvinistische Erziehung einen Strich durch die Rechnung. Lord Charlemont berichtet, Hume habe damals im Fieberwahn häufig sehr erregt vom Teufel, von Hölle und Verdammnis gesprochen. Später jedoch, als er mit vierundsechzig Jahren von einer Krebserkrankung befallen wurde, war sein Gleichmut bewunderungswürdig. Auf Grund seiner Argumente gegen den Unsterblichkeitsglauben mußte dieser eine Illusion sein, folglich gab es am Tod nichts zu fürchten. Hume freute sich förmlich darauf. Zwar rechnete er mit einem plötzlichen Ende, aber er verfolgte seine Studien mit dem gleichen Feuer und war in Gesellschaft so heiter wie eh und je. Adam Smith berichtet, die Fröhlichkeit seines Freundes sei so groß gewesen, daß viele nicht an seinen nahen Tod glauben wollten.

17. Das »moralische« Argument für die Unsterblichkeit

Immanuel Kant (1724–1804)

Kant durchschaute genau die Schwächen des bisherigen Unsterblichkeitsglaubens. Moses Mendelssohn war zum Beispiel davon ausgegangen, das übliche Argument für die Unsterblichkeit der Seele sei unzureichend: sie könne nicht auf der einen Seite ein »einfaches Wesen« sein, andererseits aber auch »verschwinden«; in seinem »Phaidon« von 1767 brachte er nun die neue Überlegung vor, dieses Verschwinden, also eine völlige Vernichtung, sei überhaupt nicht möglich, weil sich die Seele nicht schrittweise in nichts auflösen und zerlegen lasse. Gegen diesen negativen Beweis für die Dauerhaftigkeit der Seele wandte sich Kant in der »Kritik der reinen Vernunft«: Selbst wenn wir »der Seele diese einfache Natur einräumen« und ihr eine »extensive Größe« absprechen, besitzt sie doch eine »intensive Größe« und kann deshalb »durch allmähliche Nachlassung (*remissio*) ihrer Kräfte ... in Nichts verwandelt werden ... Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele als bloß Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen und selbst unerweislich«.¹

Kant kritisiert auch Herders Behauptung, der »Glaube eines zukünftigen Lebens (sei) der Menschheit nothwendig, ja ich möchte sagen, natürlich«,² und weist die »Palingenese« zurück. Denn hier wird jene Vorstellung der Unsterblichkeit, die auf dem rationalistisch verstandenen Widerspiel von Geist und Materie beruht, ersetzt durch den Glauben an eine geistige und körperliche Wiedergeburt. Und dieser Glaube beruht auf einer mystisch geschauten Einheit der Schöpfung, auf einem ewigen Stirb und Werde, in dem die Zukunft auf ähnliche Weise aus dem Gegenwärtigen erwächst, wie höhere Formen des organischen Lebens aus der Entwicklung niederer Organismen.

In seiner Rezension von Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« schreibt Kant: »Es ist also zwischen der Stufenerhebung eben desselben Menschen zu einer vollkommeneren Organisation in einem andern Leben und der Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines

Naturreichs denken mag, nicht die mindeste Ähnlichkeit. Hier läßt uns die Natur nichts anders sehen, als daß sie die Individuen der völligen Zerstörung überlasse und nur die Art erhalte; dort aber verlangt man zu wissen, ob auch das Individuum vom Menschen seine Zerstörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moralischen, oder, wenn man will, metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgendeiner Analogie der sichtbaren Erzeugung geschlossen werden kann.«³

Nichtsdestoweniger war Kant von Anbeginn dem Glauben an die Unsterblichkeit verpflichtet; er definiert sie als »eine ins Unendliche fortdaurende Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens«.⁴

In den »Träumen eines Geistersehers« (1766) schreibt er: »Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen.«⁵ Wenn man Humes Kritik bedenkt, dürfte eine solche Äußerung damals tatsächlich nur ein Traum gewesen sein. Als Kant dann jedoch seine Untersuchung über das Erkenntnisproblem und die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft in Angriff nahm, erhoffte er von ihr, wie wir annehmen dürfen, eine schlüssige Bestätigung für den Unsterblichkeitsglauben, oder, wie er sich lieber ausdrückt, für den Glauben an ein »künftiges Leben«. Es läßt sich kaum mit Sicherheit bestimmen, zu welchem Zeitpunkt Kant die Überzeugung gewann, daß die Fähigkeit des menschlichen Verstandes, sichere Erkenntnisse über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu gewinnen, begrenzt ist und daß die Beweise anderwärts zu suchen waren. Aber er spürte offenbar schon vor Beginn seiner Arbeit an der »Kritik der reinen Vernunft«, die 1781 erschien, daß das Wahrheitskriterium für diese Gegenstände der Metaphysik nur in der moralischen Erfahrung, also durch die praktische Vernunft vermittelt wird. Der außerordentliche Rang der »Kritik der reinen Vernunft« ist unbestritten – sie wurde als größter Triumph, aber auch als die schmachlichste Niederlage der Vernunft bezeichnet. Über ihren wahren Zweck jedoch schreibt Kant: »Ich mußte ... das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.«⁶ Aus diesem Grunde beweist die scherzhafte Behauptung, Kant habe die Postulate der praktischen Vernunft nur deshalb angeschlossen, um seinen Diener Lampe zu beruhigen, ein völliges Mißverstehen seiner Position. Wenn Kant den Primat der praktischen Vernunft betonte⁷ und

sie als einen Besitz aller Menschen bezeichnete, gestand er damit keineswegs widerstrebend die Unfähigkeit der reinen Vernunft ein; sondern er stellte damit die moralische Forderung auf, der Mensch dürfe nicht wissen, denn Wissen würde seine Möglichkeit, frei zu handeln, einschränken und sein Vertrauen auf die Erfüllbarkeit moralischer Gebote untergraben.⁶

Nach Kant ist es ein Fehler, der Natur den Vorwurf zu machen, sie habe den Menschen stiefmütterlich behandelt, als sie die reine spekulative Vernunft nicht mit der Fähigkeit ausstattete, die letzten, gewichtigsten Fragen zu lösen. Vielmehr betont er: wenn die reine (spekulative) Vernunft nicht so begrenzt wäre, »würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen ... Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden ...«, doch dann würden auch »die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht ... geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren«. Wie aber nun die Dinge liegen, vermögen wir nur schwach und undeutlich in die Zukunft zu blicken. Das moralische Gesetz droht zwar nicht und es verspricht auch nichts, aber es verlangt, interesselos beachtet zu werden; und sobald diese Achtung herrscht, öffnet sich der Blick »ins Reich des Übersinnlichen«. Also darf man zusammenfassend sagen, »daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ«. ⁸ Kants Optimismus offenbart sich in der Überzeugung, daß eine Antwort auf die gewichtigsten Fragen zu finden sein muß – wenn auch nicht durch die spekulative Vernunft. Er kann sich nicht vorstellen, daß »die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht« hat, diesen Antworten »als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren«, falls es keinen »sicheren Weg der Wissenschaft« gäbe; die Natur kann es nicht zulassen, daß unsere Vernunft uns »durch Vorspiegelungen hinhält und am Ende betrügt«. ¹⁰

Zwar vermag die Vernunft in metaphysischen Fragen keine Sicherheit zu geben; aber wissenschaftliche Erkenntnis ist möglich, Humes Skeptizismus also ungerechtfertigt. In der »Kritik der reinen Vernunft« zeigt Kant einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen den unfruchtbaren Tautologien von analytischen Urteilen a priori und

der Unvollständigkeit und Sinnenabhängigkeit von synthetischen Urteilen a posteriori. Er demonstriert nämlich, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, also erfahrungsbereichernde Urteile über die Wirklichkeit, die universale Geltung haben.

Zu diesem Zweck mußte er nichts Geringeres unternehmen, als den Ansatzpunkt der Erkenntnistheorie revolutionieren. »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten«; das aber führte zu nichts. Deshalb müssen wir untersuchen, was geschieht, wenn wir den Vorgang umkehren, wenn wir »annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten«. ¹¹

Kant weist darauf hin, daß die Anregung zu diesem revolutionären Neuansatz von Kopernikus stammt. Auf der Suche nach einer Erklärung für die Bewegungen der Himmelskörper hatte dieser überlegt, ob es nicht besser sei, »wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ«. ¹² Kant nimmt sich vor, dieses Verfahren für die Mathematik und die Naturwissenschaften, »so viel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik verstatet, ... wenigstens zum Versuche nachzuahmen«. ¹³ Er kommt zu dem Ergebnis: »Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.« ¹⁴

Es wäre eine interessante Frage, ob Kant sich selbst darüber im Klaren war, wie tiefgreifend sich die ursprüngliche kopernikanische Wendung von der seinen unterscheidet. Aber wie dem auch sei: Kopernikus ließ den Betrachter sich drehen, das Weltall, die Sonne und die Planeten kreisten also nicht mehr um ihn. Damit zerbrach er das geozentrische Weltbild und versetzte allen Denksystemen, in deren Mittelpunkt der Mensch steht, einen schweren Schlag. Kant hingegen forderte, daß die Natur mit der Anschauung und dem Verstand des Menschen übereinzustimmen habe. Er lehrte, nach den Worten von Alois Riehl, die Naturgesetze seien die Gesetze der Naturerfahrung – und versetzte dadurch den Menschen wieder in den Mittelpunkt der Welt. In diesem Sinne hat man sehr richtig angemerkt, Kants sogenannte kopernikanische Revolution der Philosophie sei eher eine ptolemäische Restauration gewesen.

Kurz: Kant geht von der Voraussetzung aus, die objektive Wirklichkeit müsse, um überhaupt erkannt zu werden, mit dem grundlegenden Aufbau des menschlichen Verstandes übereinstimmen. Falls diese Voraussetzung richtig ist, kann uns jede Erkenntnis über den Grundaufbau des menschlichen Denkens zuverlässige Hinweise geben für die Entdeckung des unveränderlichen Wesens der erkennbaren Wirklichkeit — also eine synthetische Erkenntnis a priori von ihr. Kant führt aus, »daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniß der Dinge haben, als so fern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntniß haben können.«¹⁵

Diese strenge Unterscheidung zwischen »Erscheinung« und »Ding an sich selbst« ist nach Kant von größter Wichtigkeit: »Von eben demselben Wesen . . ., z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu gerathen . . . Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst; . . . mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so fern sie Gegenstände der Erfahrung sind . . . so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze nothwendig gemäß und so fern nicht frei und doch andererseits als einem Dinge an sich selbst angehörig jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht.«¹⁶ Und trotzdem kann ich »meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine spekulative Vernunft . . . erkennen.«¹⁷

Unsere »unvermeidliche Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst« erstreckt sich auch auf die Unsterblichkeit der Seele: »Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit . . . nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwinglicher Einsichten benehme.«¹⁸

Deshalb gibt es »aus spekulativen Prinzipien« nicht den geringsten Grund zu der Annahme, »daß die Seele, nach Aufhebung aller Ge-

meinschaft mit der körperlichen Welt, noch fortfahren könne zu denken . . .; aber ebensowenig kann auch jemand irgendeinen gültigen dogmatischen Einwurf dagegen machen . . . So ist denn also aller Streit über die Natur unseres denkenden Wesens und der Verknüpfung desselben mit der Körperwelt lediglich eine Folge davon, daß man in Ansehung dessen, wovon man nichts weiß, die Lücke durch Paralogismen der Vernunft ausfüllt, da man seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasiert.«¹⁹ Die »nothwendigen Schranken unserer Vernunft« schließen allerdings die Möglichkeit anderer Beweise nicht aus; im Gegenteil, diese gewinnen »an Klarheit und ungekünstelter Überzeugung . . . Gleichwohl wird hiedurch für die Befugniß, ja gar die Nothwendigkeit der Annahme eines künftigen Lebens nach Grundsätzen des mit dem spekulativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauchs, . . . nicht das mindeste verloren.«²⁰

Der Mensch fühlt sich, nach Kants Überzeugung, innerlich dazu berufen, »sich durch sein Verhalten in dieser Welt mit Verzichtung auf viele Vortheile zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund« wird »begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtsein einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse samt einem dieser angemessenen Triebe.«²¹

Obwohl wir es nach Kant »aufgeben müssen, die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntniß unserer selbst einzusehen«;²² und obwohl sich niemand rühmen kann, »er wisse, daß ein Gott und daß ein künftiges Leben sei; denn wenn er das weiß, so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe«²³ — trotz dieser Vorbehalte erklärt Kant mutig: »so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne.«²⁴ Allerdings gesteht er zu: »Die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw., sondern: ich bin moralisch gewiß usw. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig

ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das sich hiebei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehn wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Spekulation und kann alsdann zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte, unterstützt werden.«²⁵

Weiterhin gesteht er zu, es sei »kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse«. Trotzdem, so meint er, bleibt »auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte. Denn hiezu wird nichts mehr erfordert, als daß er wenigstens keine Gewißheit vorschützen könne, daß kein solches Wesen und kein künftig Leben anzutreffen sei.«²⁶ Um zu verstehen, welche Kraft das moralische Argument für Kant besitzt, müssen wir seine Lebensphilosophie und seine Auffassung der Moral betrachten. Über beide sagt er sehr Aufschlußreiches in seiner »Kritik der Urteilskraft«.

»Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbstentworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten?«²⁷ Andererseits gibt es aber den »Hauptzweck einer allgemeinen Glückseligkeit«,²⁸ und dabei ist zu bedenken, »daß die moralische Gesinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt, die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache.«²⁹

Letztlich ist Kant zutiefst davon überzeugt, »daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe«,³⁰ — auch die allgemeine Glückseligkeit, und dies ist die Grundlage und das Kriterium für seinen Glauben an eine »bessere Welt«, sowie die Rechtfertigung des menschlichen Hoffens auf ein künftiges Leben.

Die möglichen Einwände beunruhigen ihn wenig. »Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? ... soviel hätte

auch wohl der gemeine Verstand ... ausrichten können!« Er fragt sogar, ob man wirklich verlangen dürfe, »daß ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und auch nur von Philosophen entdeckt werden solle?«³¹

Dies mag erklären, weshalb er seine eigene Lehre von der Idealität der Zeit nicht dazu heranzog, die Unvergänglichkeit der wahren Natur des Menschen zu beweisen; später bezeichnete Schopenhauer diese Möglichkeit als das beste und schlüssigste Argument für die Unsterblichkeit.

In der »Kritik der reinen Vernunft« hat Kant seine Unsterblichkeitslehre zum ersten Male als ein Postulat der praktischen Vernunft formuliert: Glückseligkeit und Tugend entsprechen einander nicht in diesem Leben, obwohl die Vernunft dies fordert; zwar läßt sich Glückseligkeit in dieser Welt erreichen, aber Tugend nur unter der Bedingung, daß der Fortschritt unbegrenzt ist; deshalb muß es ein »künftiges Leben« geben. In der »Kritik der praktischen Vernunft« argumentiert er etwas anders, er legt mehr Nachdruck auf das sittliche Verhalten. Das moralische Gesetz verlangt von uns Vollkommenheit; aber eine solche Verpflichtung ist nach Kant ungültig, wenn sie nicht erfüllt werden kann.

»Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also eben sowohl möglich sein als ihr Objekt, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist.«³²

Doch wie kann ein endliches, sinnliches Wesen die Forderung des moralischen Gesetzes erfüllen? Nur wenn ein endloser Fortschritt von den niederen zu den höheren Stadien der sittlichen Vollkommenheit möglich ist. Und ein unendlicher Fortschritt ist nur möglich, wenn unsere Existenz unendlich, das heißt, wenn unsere Seele unsterblich ist. »Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt).«³³

Kant greift also nicht auf die religiöse Erfahrung oder den blind-

vertrauenden Glauben zurück, sondern er verläßt sich auf das moralische Argument für die Unsterblichkeit. Denn er schätzte den Mystizismus gar nicht, sein Bild der Religion war rationalistisch gefärbt, und vor allem war er überzeugt vom Primat der sittlichen über die religiöse Erfahrung. Das »moralische Gesetz in uns« offenbarte ihm, daß die Welt in den Händen einer weisen Vorsehung liegt und daß der Mensch in zwei Welten zuhause ist, in der Welt der Erscheinungen und in der geistigen Welt.

Wenn Kant allerdings schreibt, »Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, . . . der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir«,³⁴ ist er sich der Spannung und des Widerspruchs zwischen diesen beiden Erfahrungen durchaus bewußt: »Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.«³⁵

Die Einschränkung im letzten Satz ist entscheidend; sie deutet an, daß wir noch nicht bis ans Ende des Weges vorgedrungen sind, sondern erst an seinem Anfang stehen. Nun soll die Vermutung der Unsterblichkeit und Zweckhaftigkeit eine ebenso »klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau« erbringen, wie es die »fortgehende Beobachtung« der Wissenschaft vermag. Kant glaubt, daß wir mit der »Hoffnung zu ähnlich gutem Erfolg«³⁶ denselben Weg einschlagen können, wenn wir uns mit den sittlichen Fähigkeiten unserer Natur beschäftigen.

Was aber stellt uns Kant für das künftige Leben in Aussicht? Herzlich wenig, seine allgemeine Einstellung dazu umreißt er mit den Worten: »Wir wissen von der Zukunft nichts und sollen auch nicht nach mehrerem forschen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derselben in vernunftgemäßer Verbindung steht.«³⁷

Er erwartet allerdings, daß sich das künftige Leben von der gegenwärtigen Existenz des Menschen nicht wesentlich unterscheide. »Wenigstens hat er keinen Grund, zu glauben, daß dort eine plötzliche Umänderung erfolgen werde. Vielmehr giebt ihm die Erfahrung von seinem Zustande in der Welt und der Ordnung der Natur überhaupt deutliche Beweise, daß seine moralische Verschlimmerung, und mit ihr wesentlich nothwendige Strafen, so wie seine moralische Vervollkommnung, und mit ihr unzertrennliches Wohlbefinden unabschlich d. h. ewig fort dauern werde.«³⁸ Dieses ewige Fortdauern ist der Seele gewiß, sie überlebt den Tod des Körpers. Kant scheint jedoch nicht an die Auferstehung des Fleisches zu glauben und mißt ihr offenbar wenig Bedeutung bei; »denn wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann?«³⁹

Die Vorstellung eines künftigen Lebens, in dem man immer weiter nach sittlicher Vervollkommnung strebt, bringt es allerdings auch mit sich, daß der Mensch weiterhin Schmerzen empfindet und sich weiterhin nach Glückseligkeit sehnt. Doch müssen wir uns vor Augen führen: dieses Bild von der Unsterblichkeit der Seele ist ja kein Selbstzweck, es dient nicht dazu, unsere Sehnsucht nach einem Weiterleben zufriedenzustellen, sondern unsere Sittlichkeit in dieser Existenz wirksam werden zu lassen. Die kantsche Unsterblichkeit ist kein Ansporn zum sittlichen Verhalten, keine in Aussicht gestellte Belohnung, denn wir sind dem moralischen Gesetz gegenüber zum Gehorsam verpflichtet. Vielmehr hat die Unsterblichkeit sozusagen die Funktion eines Gegenarguments — gegen die Ansicht, es sei gleichgültig, wie wir uns hier und jetzt verhalten, denn der Tod vernichte den Übeltäter wie den Heiligen in gleicher Weise.

In seinem Aufsatz »Das Ende aller Dinge« beschäftigt sich Kant genauer mit dem künftigen Leben und dem Jüngsten Gericht. Er weist darauf hin, wie schwer der Begriff Ewigkeit zu fassen ist, »wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte«; Ewigkeit sei »eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe«.⁴⁰ Unser gegenwärtiges Leben können wir uns jedoch nur in der Anschauungsform der Zeit vorstellen; außerhalb der Zeit, in einer Ewigkeit, ist es nicht denkbar. Überdies müßten wir uns verändern, wenn wir ewig würden, — und das widerspräche Kants Definition der Unsterblichkeit als einer endlosen Verlängerung unseres gegenwärtigen Zustandes. Er löst die Schwierigkeiten teil-

weise dadurch auf, daß er zeigt, der Übergang von diesem ins ewige Leben betreffe nicht die moralische Veranlagung: sie sei immer schon etwas Ewiges in der Welt der Erscheinungen und gehöre zum *homo noumenon*, dessen Wandel im Himmel ist.⁴¹ Ewiges ist also immer schon in uns, da wir moralische Wesen sind. Doch Kant bezeichnet dies schon als eine transzendente Vorstellung, die eher in den Bereich jener Phantasievorstellungen über ein künftiges Leben gehöre, zu der sich die religiösen Denker und Seher aller Zeiten besonders hingezogen fühlten; auf eine Begründung aus der Vernunft könne sie keinen Anspruch erheben.

Einige Zeitgenossen Kants wiesen bald auf die Widersprüche hin, die im »Ding an sich« beschlossen sind. Zum Beispiel soll es unserer Erscheinungswelt als Grund zugrunde liegen, müßte also unter die Kategorie der Kausalität fallen; andererseits darf aber nach Kant die Kategorie der Kausalität nur auf Erscheinungen angewandt werden, niemals auf Dinge, die jenseits unserer Erfahrung liegen. Friedrich Heinrich Jacobi meinte, man könne in das kantsche System gar nicht eintreten, wenn man nicht voraussetze, daß die Dinge auf den Sinnen Eindrücke hinterlassen — aber unter dieser Voraussetzung könne man nicht darinbleiben.

Ein anderer Zeitgenosse Kants, Salomon Maimon, gab zu bedenken, wenn wir das »Ding an sich« als unvorstellbar bezeichneten, könnten wir unmöglich überhaupt davon sprechen, und wenn wir es als vorstellbar annähmen, wäre es nicht mehr das »Ding an sich«. Es sei eine unmögliche Idee, ein »Unding«. Kein x , wie Kant meinte, sondern $\sqrt{-a}$.

Aus dieser kritischen Auseinandersetzung entsprang unter anderem die Meinung, Kant habe die Niederlage der Vernunft voreilig verkündet; seine Überzeugung, daß es Unerkennbares in der Welt gebe, sei falsch. Und die Philosophen gingen, unbekümmert um Kants Warnungen, erneut auf die Suche nach der Allwissenheit. Fichte und Hegel machten die Ablehnung des Dings an sich zum Ansatzpunkt ihrer Philosophie, und Schopenhauer erklärte gar, es lasse sich nicht nur erkennen, sondern er wisse auch, was es sei.

Vielen von denen, die Kants moralisches Argument für die Unsterblichkeit nicht besonders einleuchtend finden, scheint Fichtes absoluter Idealismus eine festere Grundlage für den Unsterblichkeitsglauben zu versprechen. Aber das ist, wie wir sehen werden, nicht der Fall.

Kants Auffassung der Unsterblichkeit beruht letztlich auf dem Glauben, das Weltall werde von einer Göttlichen Vorsehung regiert, und diese beachte die menschlichen Wertbegriffe genau. Fichte (1762 bis 1814) scheint darin zunächst Kant zu folgen — zumindest ist auch er von der sittlichen Weltordnung überzeugt: »Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung giebt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte.«⁴² Und er folgt Kant auch darin, daß er die Unsterblichkeit mit moralischen Überlegungen begründet: »Nicht der Tod tödtet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt . . .; was der Sterbliche Tod nennt, ist die sichtbare Erscheinung einer zweiten Belebung.«⁴³ Dieses zweite, höhere Leben ist das sittliche Leben, und der Tod »kann mein Werk nicht abrechnen, denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt, — und ich bin ewig.«⁴⁴

Ein bedeutsamer Unterschied zu Kant besteht jedoch: Fichte hält zwar die moralische Weltordnung für »das Gewisseste, was es giebt«, aber er hat doch einige Zweifel an der Existenz Gottes, oder jedenfalls eines persönlichen, sich um die Menschen kümmernden Gottes. Solch ein Zweifel verändert aber den Glauben an die moralische Weltordnung — und auch die Bejahung der Unsterblichkeit. Fichte gründet deshalb die Unsterblichkeit nicht nur auf der moralischen Weltordnung, sondern auch auf dem Primat des Ichs. Sein »subjektiver Idealismus« verwandelt das denkende Subjekt in ein frei wollendes Ich, und nun kann er die Unzerstörbarkeit des Ichs bejahen: »Daß die Kräfte schon jetzt in Wirksamkeit sind, welche . . . meinen Leib . . . zerstören sollen, befremdet mich nicht; dieser Leib . . . ist vergänglich, . . . aber dieser Leib ist nicht Ich . . . Wenn unter den Millionen Sonnen, die über meinem Haupte leuchten, die jüngstgeborene ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch unversehrt und unverwandelt derselbe seyn, der ich jetzt bin.«⁴⁵ Der Primat des Ichs, den man psychologisch als eine Hypertrophie der Selbsterfahrung bezeichnen kann, leuchtet als

Begründung für die Unsterblichkeit nicht ohne weiteres ein. Noch größere Schwierigkeiten ruft jedoch die Verwirrung hervor, mit der Fichte die genaue Bedeutung des Ichs umgibt. Er spricht so darüber, als meine er ein individuelles Ich — also auch eine persönliche Unsterblichkeit. Aber nach und nach wird deutlich, daß er nur anfangs so dachte und später mit demselben Begriff das reine, absolute Ich bezeichnete. Unter diesen Umständen darf man deshalb seine Unzerstörbarkeit des Ichs nicht als eine persönliche Unsterblichkeit deuten, so wie Kant sie versteht, wenn er von der Unsterblichkeit der Seele spricht.

Tatsächlich setzt Fichte in seiner späten Philosophie das absolute Ich mit Gott gleich, und damit verschwinden alle Unklarheiten hinsichtlich seiner Auffassung des Todes. Es gibt nicht einmal eine Seele, sie wird nun »schlechthin geläugnet, und der ganze Begriff verworfen als eine schlechte Erdichtung«. ⁴⁰ Der Einzelne ist nur ein Übergangsstadium, etwas, das nicht sein sollte. (Hier erhebt sich Anaximanders Geist, und Schopenhauer wird vorweggenommen.) Trotzdem soll die Individualität nicht durch eine buddhistische Leugnung des Willens überwunden werden, sondern durch ein aktives Streben nach ewigen Zielen. Diese Ziele sind: die Erkenntnis Gottes (des absoluten Ichs), und die Liebe zu Gott als dem wahren Sinn des Lebens. ⁴⁷ Für den Mystiker Fichte, und dazu hat er sich entwickelt, ist der Tod gut, denn er führt zurück zu Gott.

18. Der Tod ist die Versöhnung des Geistes mit sich selbst

Hegel (1770—1831)

Wer in Hegels Philosophie des »absoluten Idealismus« neue Argumente für eine persönliche Unsterblichkeit zu finden hofft, den erwartet eine Enttäuschung: Hegel beschäftigt sich mit diesem Thema an keiner Stelle klar und erschöpfend.

Nach Meinung von W. T. Stace betrachtete Hegel sogar Unsterblichkeit einfach als ein Synonym für »die Unendlichkeit des Geistes, den absoluten Wert der geistigen Individualität«; in seiner Philosophie sei »die Unsterblichkeit eine gegenwärtige Qualität des Geistes, kein zukünftiges Faktum oder Ereignis«.¹

Diese Ansicht scheint sich aus Hegels Geschichtsauffassung zu ergeben. Karl Löwith interpretiert folgendermaßen: »Für uns« sei die Geschichte eine Geschichte des Geistes, und obwohl der Geist sich ebenfalls selbst verzehre, so kehre er doch nicht in dieselbe Gestalt zurück, sondern trete »erhöht, verklärt« hervor. Mit jeder Phase wird er sich selbst zum Material, wodurch die geistige Geschichte des Menschen zu immer höheren Stufen der Erfüllung fortschreitet. Auf diese Weise wird die Vorstellung des bloßen Wechsels durch die einer geistigen Vollendung, die auch die naturhaften Bedingungen der Geschichte umfaßt, ersetzt«.²

Das Individuum aber verschwindet vollständig, nachdem es seine unbedeutende Rolle auf der Bühne der Welt gespielt hat; es macht Platz für eine neue »Selbstentfremdung« der Idee — nur diese allein ist ewig.

Außerordentlich bedeutsam für ein richtiges Hegel-Verständnis ist allerdings die Tatsache, daß Hegel der tragischen Seite des Geschichtsprozesses nicht etwa gefühllos gegenüberstand: Das Leid des Einzelnen und seine Verzweiflung über seine Sterblichkeit ließ er keineswegs so unbeachtet, wie es ein weitverbreitetes Vorurteil behauptet. Er spricht zum Beispiel in seinen »Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte« von der »Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt« und fährt fort: »Man kann jene Erfolge ohne rednerische Übertreibung, bloß mit richtiger Zusammenstel-

lung des Unglücks, das das Herrlichste an Völker- und Staatengestaltungen wie an Privattugenden oder Unschuld wenigstens erlitten hat, zu dem furchtbarsten Gemälde erheben und ebenso damit die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält, und gegen die wir uns etwa dadurch befestigen oder daraus heraustreten, daß wir denken: es ist eben so gewesen, ein Schicksal; ... so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind.«³

Hegel war sich deutlich und schmerzhaft seiner Sterblichkeit bewußt. In seinen »Aphorismen aus der Jenenser Periode« lesen wir: »Aber das Höchste, was zu überwinden wäre, wäre gerade diese Freiheit, dieser Tod selbst.«⁴ Als Dreizehnjähriger wurde er vom Tod seiner Mutter tief erschüttert, und später konnte er sich nie wirklich damit abfinden, daß seine einzige Tochter sterben mußte. Doch ob nun dem Tod eines geliebten Menschen oder dem eigenen unvermeidlichen Ende — Hegel wollte ihm beherzt entgegentreten. Diese Tapferkeit war nach seiner Meinung eine notwendige Eigenschaft des wahren Philosophen. In der Einleitung zur »Phänomenologie des Geistes« schreibt er: »Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.«⁵

Selbst wenn Hegel die persönliche Unsterblichkeit einfach und schlicht geleugnet haben sollte, beweisen diese Zitate doch deutlich, daß er nach einer Rechtfertigung für den Tod suchte. Seine Geschichtsauffassung zielte darauf ab, sie bereitzustellen. Und wir werden sehen: mitunter scheint es sogar, als bringe ihn die »absolute Verzweiflung«, von der er im Zusammenhang mit dem Tode spricht, zeitweilig in die Nähe der christlichen Todesauffassung.

In seiner Jugend begeisterte Hegel sich für Heraklit; die griechischen Worte *hen kai pan* standen im Notizbuch des Studenten — wahrscheinlich hatte Hölderlin, sein engster Jugendfreund, sie hineingeschrieben. Man kann Hegels Philosophie als eine Systematisierung dessen betrachten, was Hölderlin am Ende seines »Hyperion« dichterisch in die Worte faßt: »Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.«⁶

Hier liegt Hegels Widerspruch zur damals in Deutschland herrschenden Philosophie beschlossen: Er leugnete die angeblich unüberbrückbare Kluft zwischen Geist und Materie, Vernunft und Glauben, Individuum und Gesellschaft, Mensch und Weltall. Und seine hin und wieder durchbrechende Neigung, den Tod zu verherrlichen, ist ebenfalls auf den Einfluß Hölderlins und der Romantiker zurückzuführen.

Als Hegel dann jedoch seine eigene Philosophie des Geistes zu entwickeln begann — alles ist Geist und der Geist ist alles —, trat ein bedeutsamer Wandel in seiner Todesauffassung ein.

Alexandre Kojève betont deshalb »die gewichtige Rolle, die der Todesgedanke in Hegels Philosophie spielt«. Er wagt sogar die Behauptung: »Hegels dialektische oder anthropologische Philosophie ist, genau betrachtet, eine Philosophie des Todes (oder, was dasselbe bedeutet, eine Philosophie des Atheismus).«⁷

Er weist darauf hin, der Mensch sei in Hegels Augen »nicht das, was die Griechen und die nachfolgende Philosophie in ihm zu sehen glaubten, ein rein natürliches Wesen, sondern vielmehr der Mensch der vorphilosophischen, jüdisch-christlichen Tradition, ein freies, geschichtliches Individuum, eine »Person«. Allerdings unterscheide sich Hegels Ansatz von dieser Tradition in einem wesentlichen Gesichtspunkt: Wenn Hegel den Menschen als ein freies, geschichtliches Individuum betrachte, dann beschreibe er ihn als endlich auf der ontologischen Ebene, als weltlich oder raum-zeitlich auf der metaphysischen, und als sterblich auf der phänomenologischen Ebene. Auf dieser letzteren aber sei der Mensch immer ein todesbewußtes Wesen, das häufig den Tod in Freiheit akzeptiert und sich ihn mitunter sogar selbst zufügt.

Kojève zeigt, daß Hegel wiederholt auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem menschlichen Tod und dem Tod oder Verfall eines Wesens hinweist, das nur lebendig ist: »Das Tier stirbt, doch der Tod des Tieres ist das Werden des menschlichen Bewußtseins.«⁸ Der Mensch aber, und das ist wesentlich, könne gar nicht über sich selbst hinausgelangen, wenn er nicht endlich und sterblich wäre. Kojève folgert daraus, für Hegel sei der Mensch »die tödliche Krankheit der Natur«. Und er fährt fort: »Der Mensch ist nicht nur sterblich, sondern er ist die Verkörperung des Todes; er ist sein eigener Tod.« Und im Gegensatz zum natürlichen, rein biologischen Tod, ist jener Tod, der der Mensch selbst ist, gewaltsam, seiner selbst be-

wußt und willentlich: »Der Tod des Menschen und folglich die wahre menschliche Existenz sind gewissermaßen ein Selbstmord.«⁹ Ob man dieser Interpretation nun folgen will oder nicht – entscheidend für das Verständnis von Hegels Ansatz ist seine Überzeugung, der Philosoph sei ein »Mitwisser des Weltgeistes«. Aus diesem Grunde weiß er mit Sicherheit, daß in der unauslotbaren Tiefe des Seins weder Sinnlosigkeit noch Ungerechtigkeit herrschen; und dies, obwohl der weltgeschichtliche Prozeß mit seinem Elend und Verfall, seinen Leiden, Opfern und dem Tod ungezählter Millionen gerade das Gegenteil, die Bedeutungslosigkeit der menschlichen Existenz zu demonstrieren scheint. Die Aufgabe der Philosophie aber besteht darin, alles Geschehen zu rechtfertigen, und Hegel glaubt, sie könne das scheinbar Unmögliche leisten: »Die Philosophie ist also nicht ein Trost; sie ist mehr, sie versöhnt, sie verklärt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen, zeigt es als solches auf, das in der Idee selbst begründet ist und womit die Vernunft befriedigt werden soll.«¹⁰

Zunächst wollte Hegel den menschlichen Tod durch die »Dialektik der Liebe« rechtfertigen – durch jene Liebe, die ein Sich-Entäußern in das Kind fordert. Später gab er diesen Gedanken auf – die Sterilität wird ja dabei ohnedies nicht in Betracht gezogen – und ging immer mehr dazu über, das Individuum nicht mehr der Gattung, sondern dem Staat unterzuordnen. Dabei wurde der Tod für Hegel zu einem »Aufheben« – im dreifachen Sinne: ein »Hinwegräumen«, ein »Aufbewahren« und ein »Erhöhen« aus der natürlichen Endlichkeit heraus. Leiden und Schmerz des Todes gehören also nach seiner Meinung in den Zusammenhang der »Versöhnung des Geistes mit sich selbst«.

Edgar Morin hat sich mit der dreifachen Rechtfertigung des Todes bei Hegel genauer auseinandergesetzt und kommt zu dem Ergebnis, Hegels eigenster Beitrag dazu sei die Erkenntnis gewesen, daß »jedes Bewußtsein, das frei und universal werden will«, auch mit absoluter Notwendigkeit das Risiko des Todes auf sich nehmen müsse. Die metaphysische Rechtfertigung des Todes, die Notwendigkeit der Negation, so kritisiert Morin, gründe auf einer unzulässigen Gleichsetzung von Tod und Negation. Die biologische Rechtfertigung sodann werde von einer »tierischen Wahrheit hergeleitet, die der Mensch sehr wohl zurückweisen« dürfe. Und gegen die dritte Rechtfertigung des Todes, gegen die angeblich absolute Notwendigkeit

dieses Risikos für den Fortschritt der Menschheit, lasse sich einwenden, dieses Risiko habe »nur für die Menschen einen Sinn, die nicht sterben«.¹¹

Zudem lasse sich diese »kulturelle« Rechtfertigung des Todes wohl kaum vereinbaren mit einer Kultur, die sich der Beseitigung der Todesgefahr verpflichtet habe und in der der Tod in immer größerem Maße sinnlos erscheine. Offenbar übersieht Morin dabei allerdings Hegels Feststellung, »daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. Sie vollbringen ihr Interesse; aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und ihrer Absicht lag.«¹²

Hegel erläutert, dieses Fernere sei wesentlich Gottes Plan, und er beschließt seine »Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte« mit den Worten: »Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt und nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk Gottes selbst ist.«¹³

In seinen »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« bezeichnet Hegel den Tod dann sogar mehrfach als das Sterben Gottes; dieser Tod sei der höchste Akt der Liebe:

»Der Tod ist die Liebe selbst; – es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Menschlichen, im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Durch den Tod hat Gott die Welt versöhnt und versöhnt sich ewig mit sich selbst.«¹⁴

Damit wird auch eine Anekdote verständlich, die ein früherer Schüler Hegels berichtet: Als Hegels Frau ihren Mann fragte, was er von der Unsterblichkeit halte und ob er daran glaube, soll dieser schweigend auf die Bibel gedeutet haben.¹⁵

19. Die Verherrlichung des Todes

Romantik

Während Kant und Fichte den Glauben an die Unsterblichkeit neu zu begründen versuchten, setzten sich die französischen Materialisten für eine stoische Haltung gegenüber dem Tode ein, der nach ihrer Überzeugung die vollständige Vernichtung bedeutete. Die romantischen Dichter-Philosophen des frühen neunzehnten Jahrhunderts fanden dagegen eine grundlegend neue Antwort auf das Todesproblem. Diese Antwort unterschied sich von der platonischen Idealisierung des Todes durch ihre starke Gefühlsbetontheit. Die Romantiker bejahten den Tod, aber nicht, wie Theognis von Megara und seine Nachfolger, mit der Begründung, am besten sei es, überhaupt nicht geboren zu werden, und das zweitbeste, so schnell wie möglich aus dieser elenden Existenz zu entinnen. Sie verherrlichten den Tod also nicht etwa als das kleinere von zwei Übeln in einer pessimistisch gesehenen Welt; ¹ denn im strengen Wortsinn darf man die frühen Romantiker nicht als Pessimisten bezeichnen: Das Leben war für sie nicht notwendig schlecht, nicht unbedingt ein Übel. Sondern es erschien ihnen einfach zu eng und zu leer im Vergleich mit der wahren, höheren Existenz, von der sie träumten.²

Wenn sich die Romantiker nach dem Tode sehnten, verstanden sie ihn allerdings selten als eine völlige Vernichtung. Einige deuteten ihn als Eingehen in das Ganze — eine Auffassung, die sich kaum von der Giordano Brunos unterscheidet, jedoch nun auf Schellings Philosophie zurückzuführen ist. Andere betrachteten den Tod als Beginn des Ewigen Lebens im christlichen Sinne und kamen damit der Todessehnsucht der christlichen Mystiker und Märtyrer sehr nahe.³

So schrieb Heinrich von Kleist, ehe er im Alter von vierunddreißig Jahren zusammen mit Henriette Vogel Selbstmord beging: »Wir, unsererseits, wollen nichts von den Freuden dieser Welt wissen und träumen lauter himmlische Fluren und Sonnen, in deren Schimmer wir, mit langen Flügeln an den Schultern, umherwandeln werden.«⁴ Für Novalis (1772—1801), den größten und tiefsten der Romantiker, bedeutet der Tod keine Rückkehr in das Ganze. Zwar hat seine

Philosophie, soweit sie sich aus hunderten von Fragmenten zusammensetzen läßt, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Schellings. Aber er stellt doch, von Anfang an, den menschlichen Geist und seine unerschlossenen Möglichkeiten stärker in den Mittelpunkt und kommt damit der Position Fichtes näher. Er lehrt: Alle Erkenntnis ist letztlich mystisch; der Geist muß sich nach Innen wenden, um die Welt neu zu erschaffen. »Unser Leben ist kein Traum — aber es soll und wird vielleicht einer werden.«⁵ »Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft.«⁶

Und dorthin will seine Philosophie des »magischen Idealismus« vordringen: »Wenn ihr die Gedanken nicht zu äußern Dingen machen könnt, so macht die äußern Dinge zu Gedanken.«⁷ Dadurch, so meint er, werde der Mensch so weit von der Natur emanzipiert, daß er möglicherweise verlorene Glieder ersetzen oder den Tod durch eine einfache Willensanstrengung herbeiführen könne. Und dann könne er vielleicht das Wesen des Todes und der geistigen Welt wahrhaft begreifen. »Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identifiziert ... Diese Operation ist noch ganz unbekannt. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.«⁸

Der Tod aber »ist das romantisierende Prinzip unsers Lebens ... Durch den Tod wird das Leben verstärkt.«⁹ Denn er öffnet die Tore zur Ewigkeit und zum Übernatürlichen. Deshalb ist der Tod nicht das Gegenteil des Lebens, sondern seine Vollendung: »Leben ist der Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist Endigung und Anfang zugleich.«¹⁰

Dieser »magische Idealismus« verschmilzt dann bei Novalis nach und nach mit dem Christentum. Für einige seiner Freunde wurde er dadurch zum Stifter einer neuen Religion — einer inspirierten Spielart des Christentums.¹¹ »Was bei den Philosophen die Vernunft ist, das ist bei den Poeten im engern Sinn der Glaube.«¹² Und: »Aus Kraft des Glaubens ist die ganze Welt entstanden ... Im Willen ist der Grund der Schöpfung. Glauben ist Wirkung des Willens auf die Intelligenz.«¹³

In den »Hymnen an die Nacht« wird die christliche Todesauffassung des Novalis klar ersichtlich; dort schreibt er: »Im Tode ward das ewige Leben kund.«¹⁴ Das aber bedeutet, in Oskar Walzels Worten: »Der Mittlertod Christi hat der Menschheit den Weg ins Ewige geöffnet.« Das Christentum erscheint hier also als eine Religion des Todes – aber der Tod ist besiegt durch den Opfertod des Heilands.¹⁵

Schelling (1775–1854) bezeichnete sein philosophisches System als »objektiven Idealismus«, um seinen Gegensatz zu Fichtes »subjektivem Idealismus« zu betonen. Die Natur ist nach seiner Überzeugung keine tote Materie, kein Wechselspiel von mechanischen Kräften, sondern beseelt, geistig, lebendig. Deshalb lehnte er den mechanistisch-materialistischen Ansatz der Naturwissenschaft als völlig verfehlt ab. Das Wesen der Wirklichkeit sei irrational und deshalb dem logischen Denken nicht zugänglich; es könne nur durch die Intuition erfaßt und symbolisch verstanden werden. Die Natur versteht er als eine »Odyssee des Geistes« und den Menschen als ihre höchste Ausprägung; ihr Ziel sei, wieder zu sich zurückzukehren. Die Materie selbst, so argumentiert er, ist nichts als schlafender Geist;¹⁶ Dualitäten, Widersprüche, polare Gegensätze beleben die gesamte Natur, das zeigen der Magnetismus und die Elektrizität, die Neutralisierung von Laugen und Säuren, die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Pflanzen und Tieren und dem Sauerstoff – und nicht zuletzt der bewußte und der unbewußte Bereich der individuellen Seele.

Der Romantiker möchte in dieses lebendige Ganze, in seine ungreifbare und unermessliche Pracht, Größe und Heiligkeit zurückkehren.¹⁷ »Wie schön«, schrieb Friedrich Creuzer an Karoline von Günderode, »wird es erst im Tode sein, oder vielmehr im großen All, wo das Einzelne aufgehoben sein wird.«¹⁸ Und Shelley, der sich ähnlich für den Tod begeisterte, sagt in seinem Gedicht »Adonais – eine Elegie auf den Tod von John Keats«:

Nun eins mit der Natur klingt seine Stimme
In ihren Harmonien, im dumpfen Groll
Des Donners wie im Schlag der Nachtigall.¹⁹

Ähnlich schreibt Hölderlin im »Hyperion«: »Eines zu seyn mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist

die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe ... und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod.«²⁰

Dieser Gedanke bietet auch nach Schleiermacher Trost im Angesicht des Todes: »Das persönliche Leben ist ... nicht das Wesen des Geistes, es ist nur eine Erscheinung. Wie sich diese wiederholt, das wissen wir nicht, wir können nichts darüber erkennen, sondern nur dichten. Aber laß in Deinem heiligen Schmerz Deine liebende fromme Phantasie dichten nach allen Seiten hin und wehre ihr nicht ... Wenn Dir Deine Phantasie ein Verschmolzensein in das große All zeigt, liebes Kind, so laß Dich dabei keinen bitteren herben Schmerz ergreifen. Denke es Dir nur nicht todt, sondern lebendig und als das höchste Leben. Es ist ja das, wonach wir in diesem Leben Alle trachten und es nur nie erreichen, allein in dem Ganzen zu leben und den Schein, als ob wir etwas Besonderes wären und sein könnten, von uns zu thun.«²¹

Germaine de Stael bemerkte dagegen recht sarkastisch: »Daß das Einzelwesen in uns vergeht, daß die inneren Eigenschaften, die wir besitzen, in dem großen Ganzen der ewigen Schöpfung zurückkehren ... diese Art von Unsterblichkeit hat eine schreckliche Ähnlichkeit mit dem Tod; denn der physische Tod ist selbst nichts anderes, als die universelle Natur, die die dem Individuum geliehenen Gaben wieder zurücknimmt.«²²

Und tatsächlich steht diese romantische Todessehnsucht, besonders, wenn der Tod als völliger Verlust der bewußten Persönlichkeit verstanden wird, so eklatant im Widerspruch zu der üblichen Einstellung gegenüber dem Tode, daß sie von vielen einfach als leere Pose betrachtet wurde.

In diesem Sinne wandte sich Stendhal voll Verachtung gegen die »jungen Männer« seiner Zeit, die ohne Unterlaß das Elend des Lebens und die Freuden des Todes verkündeten, obwohl es ihnen selbst sehr gut gehe. Aber man darf wohl die Aufrichtigkeit der Romantiker nicht in Zweifel ziehen, sie litten nun einmal unter einer »Hypertrophie des poetischen Organs«, wie Clemens Brentano es formulierte. Zudem lebten viele von ihnen am Rande des Todes; die meisten Romantiker starben in jungen Jahren, Novalis etwa mit neunundzwanzig an der Schwindsucht. Wir lesen in seinem Tagebuch: »Ich soll hier nichts erreichen – ich soll mich in der Blüte von allem trennen.«²³ Ein früher Tod traf seinen geliebten Bruder Erasmus; und seine große Liebe, Sophie von Kühn, starb im Alter von

fünfzehn Jahren — »mit ihr ist für mich die ganze Welt ausgestorben.«²⁴

Auch Schelling kam eine Zeitlang der Verherrlichung des Todes ziemlich nahe, als seine erste Frau plötzlich starb. Ihr Verlust brachte den Vierunddreißigjährigen dazu, sich ganz den Herrlichkeiten der geistigen Welt zuzuwenden; beim Nachsinnen über die Unsterblichkeit brach sein melancholisches Temperament durch und er beklagte die Schrecken der menschlichen Existenz — wir wüßten nur gewöhnlich nichts davon, weil Gott sie in seiner Güte vor uns verborgen halte. An einen Freund schrieb er sogar, man solle jeden glücklich preisen, der aus seiner irdischen Existenz befreit sei.

Aber diese Phase dauerte nicht lange; schon bald versichert er, »weit entfernt« zu sein »von aller sentimentalen Sehnsucht nach dem Tod und fest entschlossen zu leben und zu wirken, so lang' es mir vergönnt ist.«²⁵ Drei Jahre nach dem Verlust seiner ersten Frau heiratete er die zwanzigjährige Tochter einer ihrer Freundinnen und erfreute sich bis ins hohe Alter von neunundsiebzig Jahren seiner zahlreichen Nachkommen und der vielen Ehrungen, die ihm zuteil wurden.

Allerdings glaubte Schelling nie, er werde einmal in das Ganze eingehen; vielmehr hoffte er auf eine persönliche Unsterblichkeit, und darunter verstand er nicht nur ein seelisches Weiterleben, sondern körperliche Unsterblichkeit: »Wir können uns nicht mit einem allgemeinen Fortdauern unserer Verstorbenen begnügen, ihre ganze Persönlichkeit möchten wir erhalten.«²⁶ Dies bestätigte ihm seine »Überzeugung von einer wirklichen Einheit Gottes und der Natur . . . Die Gewißheit, daß der durch den Tod hindurchgegangen ist, der zuerst die Verbindung zwischen der Natur und dem Geisterreiche wieder hergestellt hat, wandelt den Tod für uns in einen Triumph, dem wir entgegen gehen wie der Krieger dem gewissen Sieg.«²⁷

Obwohl Schelling also den Tod ganz im christlichen Sinne verstand, deuten seine philosophischen Überlegungen auch noch andere Möglichkeiten an. Das zeigt insbesondere seine berühmte Frage: »Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?«²⁸

Wir können uns nun hier nicht mit den verschiedenen Antworten darauf beschäftigen,²⁹ sondern nur mit einer Bemerkung Schellings, das wahre Philosophieren beginne erst in dem Augenblick, da man betroffen und erschreckt sei über die Tatsache, daß etwas ist und nicht nichts. Denn erst wenn man diese Frage stellt, wenn es den Verstand schwindelt vor dem Abgrund der Ewigkeit, wird man ge-

wahr, wie geheimnisvoll und wunderbar die Existenz ist.³⁰ Dieses Bewußtsein, dieses Gefühl für das Mysterium von Leben und Tod zu wecken und auf die eigene Existenz auszudehnen, ist wahrscheinlich die vornehmste Aufgabe der Philosophie; in dieser Hinsicht kann sie den Menschen helfen, die bei ihr eine Antwort auf das Todesproblem suchen.

Zwar dürfte die Verherrlichung des Todes etwas ungewöhnliches bleiben; aber ein gewisses Zu-ihm-hingezogen-Sein läßt sich auch noch in den meisten späteren Deutungsversuchen entdecken — selbst wenn sie die persönliche Unsterblichkeit leugnen.

Schopenhauer (1788–1860)

Arthur Schopenhauer hat es als erster Philosoph der Neuzeit unternommen, systematisch und umfassend allen Problemen nachzugehen, die sich aus der Tatsächlichkeit des Todes ergeben. Seine Ansichten verdienen ein ganz besonderes Interesse, denn er betrachtete zwar das Leben zutiefst pessimistisch und meinte, die »so oft beklagte Kürze des Lebens sei vielleicht gerade das Beste daran«¹ aber er wollte trotzdem »die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens«² beweisen. Das versuchte er mit Hilfe eines philosophischen Systems, zu dessen Verständnis er bei seinen Lesern eine gründliche Bekanntschaft mit Kants Philosophie und einige Vertrautheit mit Platons Schriften und mit den Upanischaden voraussetzte.³

Ehe wir uns nun Schopenhauers Antwort auf das Todesproblem zuwenden, wollen wir seine für unseren Überblick besonders bedeutende Behauptung prüfen, zwischen dem Tod und dem Geschäft der Philosophie bestehe ein ganz enger Zusammenhang. Er schreibt:

»Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch *thanaton melete* definiert hat. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophiert werden ... Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes ... Beim Menschen fand sich, mit der Vernunft, nothwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Übel ein Heilmittel, oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft die selbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu metaphysischen Ansichten, die darüber trösten, und deren das Thier weder bedürftig noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem sie diesen Zweck erreichen, ist sehr verschieden, und allerdings wird eine Religion oder Philosophie viel mehr, als die andere, den Menschen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehn.«⁴

Zwei Thesen Schopenhauers verdienen besondere Aufmerksamkeit: Er setzt voraus, daß die Gewißheit des Todes etwas Erschreckendes sei; und er ist der Meinung, die Natur wisse für jedes Übel ein Heilmittel oder einen Ersatz. Die reflektierende Vernunft produziert also sozusagen ein Antitoxin gegen die Todesfurcht — in Gestalt religiöser oder philosophischer Systeme; und diese Systeme sind keine bloßen Einbildungen, sondern jedes enthält ein Körnchen Wahrheit. Die erste dieser Thesen ist nun aber durchaus anfechtbar, und die zweite klingt erstaunlich optimistisch für einen Pessimisten.

Schopenhauer selbst versteht jedoch zweifellos den Tod wirklich als den Musageten der Philosophie. Und er meint damit nicht nur seinen eigenen Tod; vielmehr ist er außerstande, sich mit der Vorstellung abzufinden, daß alles Lebendige nach einem kurzen Zeitraum einfach verschwindet: »Denn, daß, während das Unvollkommenste, das Niedrigste, das Unorganische, unangefochten fort dauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren unendlich komplizierten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen ... absolut zu nichts werden sollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Daseyn tretenden, ihres Gleichen, Platz zu machen, — Dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge seyn kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unsers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja, das ganze Seyn und Nichtseyn selbst dieser Einzelwesen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegensätze sind, kann nur ein relatives seyn: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein absolutes gegeben wird, kann also nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beschaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt seyn, sondern wahrlich nur ein *patois du pays*, d. h. ein bloß relativ Wahres, ein Sogenanntes, ein *cum grano salis* zu Verstehendes, oder eigentlich zu reden, ein durch unsern Intellekt Bedingtes.«⁵

Wie sieht nun aber, nach Schopenhauers Meinung, diese andere, »wahre Beschaffenheit der Dinge« aus?

Die Welt als Wille und Vorstellung

Der Titel von Schopenhauers Hauptwerk enthält den Grundgedanken gleichsam in einer Nußschale: »Die Welt ist meine Vorstellung.« — dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt.«⁶ Der Mensch muß sich klar-

machen, »daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht ... daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist ... Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung.«⁷

Die Feststellung »Die Welt ist meine Vorstellung« bedeutet allerdings nicht, sie sei ein Traum. Schopenhauer räumt zwar ein, daß sie »wenigstens von Einer Seite, als dem Traume verwandt ... erkannt werden muß. Denn die selbe Gehirnfunktion, welche, während des Schlafes, eine vollkommen objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben so viel Antheil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben.«⁸

Aber Schopenhauer leugnet auch nicht die empirische Realität der Außenwelt, »sie giebt sich als das was sie ist, und leistet unmittelbar was sie verspricht.«⁹ »Dem empirischen Standpunkt der übrigen Wissenschaften ist es ganz angemessen, die objektive Welt als schlechthin vorhanden anzunehmen: nicht so dem der Philosophie, ... welche auf das Erste und Ursprüngliche zurückzugehn hat.«¹⁰ Denn der empirische Standpunkt der Wissenschaften »reicht keineswegs hin, uns Aufschluß zu geben über das Dasein und Wesen an sich der auf solche Weise für uns entstehenden Erscheinungen, oder vielmehr ihres intelligibeln Substrats.«¹¹ »Das Wesen an sich der Dinge zu erfassen ist schlechthin unerreichbar ... auf dem Wege der bloßen Erkenntniß und Vorstellung ... So lange wir ... bei der objektiven Auffassung, also bei der Erkenntniß, stehn bleiben, ist und bleibt uns die Welt eine bloße Vorstellung.«¹²

Schopenhauer bezeichnet seine philosophische Position als »transcendentalen Idealismus« und erläutert: »Dieser läßt die empirische Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, daß alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subjekt zwiefach bedingt ist: erstlich materiell, oder als Objekt überhaupt, weil ein objektives Daseyn nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponirt ist.«

Daraus folgt, »daß die gesammte materielle Welt, mit ihren Körpern im Raum, welche ausgedehnt sind und, mittelst der Zeit, Kausalverhältnisse zu einander haben ... daß dies Alles nicht ein unabhängig von unserm Kopfe Vorhandenes sei; sondern seine Grundvoraussetzungen habe in unsern Gehirnfunktionen, mittelst welcher und in welchen allein eine solche objektive Ordnung der Dinge möglich ist.«¹³

Schopenhauer würde jedoch mißverstanden, wenn man daraus schließen wollte, es gebe nichts als das Selbst: keine Welt unabhängig von mir, sondern nur meine eigenen Vorstellungen davon, und keinen wahrnehmenden Verstand außer dem meinen. Selbst wenn Schopenhauer schreibt: »Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt«,¹⁴ so bestreitet er damit keineswegs die Existenz anderer wahrnehmender Subjekte; denn nur die Welt als meine Vorstellung, also gerade ein Aspekt von ihr, kann mit der Aufhebung der Erkenntniß ins Nichts verschwinden. Tatsächlich wendet sich Schopenhauer entschieden gegen den Solipsismus, den er »theoretischen Egoismus« nennt.¹⁵

»Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Überzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur. Daher wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als die letzte Feste des Skepticismus, der immer polemisch ist, betrachten. Bringt nun also unsere stets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beschränkung habende Erkenntniß es nothwendig mit sich, daß Jeder nur Eines seyn, hingegen alles andere erkennen kann, welche Beschränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philosophie erzeugt.«¹⁶

Wie wir gesehen haben, betrachtet Schopenhauer die Behauptung: »Die Welt ist meine Vorstellung« als ersten Schritt zur philosophischen Erkenntniß. Er ist sich jedoch klar darüber, daß wir diesen Schritt nur mit innerem Widerstreben tun, und er deutet dieses Widerstreben als einen Hinweis darauf, daß die Wahrheit des Satzes einseitig und unvollständig ist.

Um die ganze Wahrheit zu finden, muß man weiter in die Tiefe dringen und noch strenger abstrahieren. Schopenhauer hält es für

einleuchtend, »daß von außen dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist«, wenn der Mensch ein »rein erkennendes Subjekt« wäre. »Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, d. h. sein Erkennen ... ist ... durchaus vermittelt durch einen Leib.«¹⁷ »Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: ein Mal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich ... als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.«¹⁸ Und er folgert, man könne »in gewissem Sinne sagen: der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib ist die Erkenntniß a posteriori des Willens.«¹⁸

Diese Erkenntnis, die jeder vom Wesen und der Tätigkeit seines Leibes hat, benutzt Schopenhauer nun als »Schlüssel ... zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesammten Natur«;²⁰ und er betrachtet alle Gegenstände, die unserem Bewußtsein als Vorstellungen gegeben sind, ihrem innersten Wesen nach als Willen. Ob eine solche Analogie zum Leiblichen gerechtfertigt ist, und ob, falls dem so wäre, der Wille tatsächlich von uns unmittelbar erfahren wird und tatsächlich die höchste Wirklichkeit darstellt — das sind strittige Fragen. Schopenhauer beantwortet sie mit Ja und geht damit bewußt über Kant hinaus, der die Möglichkeit, das Ding an sich zu erkennen, bestritten hatte; er hingegen behauptet nun, es könne erkannt werden, und es sei dasselbe wie der Wille. Denn der Wille existiert, wie das Kantsche Ding an sich, außerhalb von Raum und Zeit, »in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist.«²¹

Der »gränzenlose, unendliche« Wille, also das »Ding an sich«, ist »in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungetheilt gegenwärtig.«²² Und der auf diese Weise »Objekt, d. i. Vorstellung gewordene Wille«²³ manifestiert sich in verschiedenen Stufen. Schopenhauer erläutert, »daß jene verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehn, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; sondern fest stehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden; während jene entstehn und vergehn, immer werden und nie sind; daß, sage ich, diese Stu-

fen der Objektivation des Willens nichts Anderes als Plato's Ideen sind.«²⁴

»Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Elektrizität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Sie sind an sich unmittelbare Erscheinungen des Willens, so gut wie das Thun des Menschen, sind als solche grundlos, wie der Charakter des Menschen.«²⁵

Der Mensch ist die höchste Stufe der Objektivation, »eine besonders bestimmte und charakterisirte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen ... eine eigene Idee.«²⁶

Aber »Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Überwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Äußerung ihres Wesens zu gelangen ... ebenso unterhält jede ... Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben ... Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes ... So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges ... Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig.«²⁷

Nun geschieht es aber, daß »bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig seyn würde ... Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erforderliches Hilfsmittel, *mechane*, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts ...

Allein mit diesem Hilfsmittel, dieser *mechane*, steht nun, mit einem

Schlage, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge und der complicirten Beschaffenheit seiner Erscheinungen . . . erwachsen würde.«²⁸

Der Wille selbst unterliegt weder der Vielheit noch dem Wechsel: »Wie eine Zauberalaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und die selbe Flamme ist, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; so ist in allen mannigfaltigen Erscheinungen, welche neben einander die Welt füllen, oder nach einander als Begebenheiten sich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erscheinende, dessen Sichtbarkeit, Objektivität das Alles ist, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechsel.«²⁹

Einige Kritiker haben geglaubt, in Schopenhauers System einen *circulus vitiosus* zu entdecken: einerseits behauptete er, das Bewußtsein setze die Materie voraus, andererseits, die Materie das Bewußtsein; einerseits, die Welt sei im Gehirn, andererseits das Gehirn ein Teil der Welt. Solche Vorwürfe gründen auf einer zu oberflächlichen Beschäftigung mit Schopenhauers Werk. Zwar beginnt es mit dem Satz: »Die Welt ist meine Vorstellung«; aber der Gesamttitel deutet schon an, daß die Welt primär Wille und erst in zweiter Linie Vorstellung sei. Weil die »Art und Weise der Existenz des Objekts . . . im Subjekt prädisponirt ist«,³⁰ weil sie in Raum, Zeit und Kausalität erst durch den Verstand oder, mit Kant gesprochen, durch die Erkenntnisfähigkeit angesiedelt wird, deshalb ist die Welt »meine Vorstellung«. Und nur in diesem Sinne bringt sie die empirische Wirklichkeit, die alltägliche Welt der Erscheinungen hervor. Schopenhauer schreibt: »Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Korrelata sind, d. h. Eines nur für das Andere da ist, Beide mit einander stehn und fallen . . . daher der Ursprung der Welt in keinem von Beiden zu suchen ist . . . Die Materie ist die Vorstellung des Intellekts; der Intellekt ist das, in dessen Vorstellung allein die Materie existirt. Beide zusammen machen die Welt als Vorstellung aus, welche eben Kants Erscheinung, mithin ein Sekundäres ist. Das Primäre ist das

Erscheinende, das Ding an sich selbst, als welches wir nachher den Willen kennen lernen.«³¹

»Inzwischen versteht es sich, daß das Daseyn, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, ganz allein das Daseyn im Raum und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden ist: dieses allein ist stets ein erkanntes, folglich ein Daseyn für ein Anderes. Hingegen mag jedes auf diese Weise Daseiende noch ein Daseyn für sich selbst haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieses Daseyn für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) seyn; sondern es ist nothwendig ein Seyn anderer Art, nämlich das eines Dinges an sich selbst, welches, eben als solches, nie Objekt seyn kann.«³²

»Was ist Vorstellung? — Ein sehr complicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtseyn eines Bildes eben daselbst ist. — Offenbar kann die Beziehung eines solchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in dessen Gehirn es dasteht, gänzlich Verschiedenes nur eine sehr mittelbare seyn.«³³

»Das Bewußtseyn ist bedingt durch den Intellekt, und dieser ist ein bloßes Accidens unsers Wesens: denn er ist eine Funktion des Gehirns, welches, nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Produkt, ja, insofern ein Parasit des übrigen Organismus ist . . . Der Organismus selbst hingegen ist die Sichtbarkeit, Objektivität, des individuellen Willens, das Bild desselben, wie es sich darstellt in eben jenem Gehirn (welches wir . . . als die Bedingung der objektiven Welt überhaupt kennen gelernt haben), daher eben auch vermittelt durch dessen Erkenntnißformen, Raum, Zeit und Kausalität . . . Diesem zufolge kann man sagen: der Intellekt ist das sekundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; — der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch.«³⁴

Es würde allerdings in die Irre führen, wollte man eine scharfe Trennungslinie ziehen zwischen dem erkennenden Subjekt und der rohen Materie. Sie sind eng miteinander verknüpft: »Die Welt als Vorstellung, die objektive Welt, hat . . . gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt schlechthin, ohne die Formen seines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide sind durchaus unerkennbar: das Subjekt, weil es das Erkennende ist; die Materie, weil sie ohne Form und Qualität nicht angeschaut werden kann. Dennoch sind Beide die Grundbedingungen

aller empirischen Anschauung ...³⁵ unzertrennlich verknüpft, als nothwendige Theile eines Ganzen, das ... Beide umfaßt ... Dieses Beide umfassende Ganze ist die Welt als Vorstellung, oder die Erscheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphysische, das Ding an sich, welches wir ... als den Willen erkennen werden.«³⁶

Wir können also den Titel von Schopenhauers Hauptwerk folgendermaßen paraphrasieren: »Die (transzendente) Welt als Wille und (die empirische Erscheinungswelt als) Vorstellung«. Damit wären die Grundthesen seiner Philosophie genau wiedergegeben.

Eine Besonderheit von Schopenhauers Philosophie liegt allerdings darin, daß er den Willen als den eigentlichen Grund für das menschliche Unglück bezeichnet: »Die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glückes« gehören zum Wesen des Menschen, weil »der Wille, dessen Objektivierung das Menschenleben wie jede Erscheinung ist, ein Streben ohne Ziel und Ende ist«,³⁷ weil er »strebt, befriedigt wird und von Neuem strebt, und so immerfort, ja, sein Glück und Wohlseyn nur Dieses ist, daß jener Übergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch rasch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunsches leeres Sehnen, *languor*, Langeweile ist.«³⁸

Der Mensch führt also einen ständigen Kampf um seine Existenz, obwohl er sie letztlich mit Sicherheit wieder verliert: »Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last.«³⁹

Das Leben pendelt zwischen Schmerz und Langeweile hin und her. Und diesen erschöpfenden Kampf ertragen wir nach Schopenhauer nicht so sehr aus Liebe zum Leben, sondern aus Furcht vor dem Tode: er lauert im Hintergrund als etwas Unvermeidliches und kann uns jeden Augenblick ereilen.

Die Todesangst

Warum fürchten die Menschen sich vor dem Tode, wenn schon die einfachste Überlegung zeigt, daß ihnen das Leben vor allem »Man-

gel, Elend, Jammer, Quaal« bringt?⁴⁰ Warum gilt der Tod als »das größte der Übel, das Schlimmste was überall gedroht werden kann«, warum ist »die größte Angst Todesangst?«⁴¹ Und wie kommt es, daß »der Mensch nicht bloß für seine Person den Tod mehr als alles Andere fürchtet, sondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoistisch über seinen eigenen Verlust, sondern aus Mitleid, über das große Unglück, das Jene betroffen?«⁴²

Schopenhauer antwortet: »Was wir im Tode fürchten, ist keineswegs der Schmerz: denn theils liegt dieser offenbar diesseits des Todes; theils fliehen wir oft vor dem Schmerz zum Tode, eben so wohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entsetzlichsten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode ... zu entgehn. Wir unterscheiden also Schmerz und Tod als zwei ganz verschiedene Übel.«⁴³ Zudem ist der Tod für den Sterbenden nur jener Sekundenbruchteil, da sein Bewußtsein aufhört – wie bei der Ohnmacht, dem »Zwillingsbruder des Todes.«⁴⁴

Wir fürchten aber auch nicht den Gedanken, nicht mehr zu sein, denn in diesem Falle müßten wir nach Schopenhauer auch mit Schrecken an die Zeit zurückdenken, da wir noch nicht existierten;⁴⁵ sondern »was wir im Tode fürchten, ist in der That der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverhohlen kund giebt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objektivierung ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod.«⁴⁶

Im Willen also liegt die Todesfurcht beschlossen. Doch nun scheint sich ein Widerspruch anzutun: Schopenhauer behauptet, das Bewußtsein wisse vom Tod, aber es fürchte ihn nicht, obwohl es von ihm zerstört wird. Einerseits schreibt er: »Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes: daher genießt das thierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich mit der Vernunft, nothwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein.«⁴⁷ Doch zwei Seiten weiter lesen wir: »In der That ist die Todesfurcht von aller Erkenntniß unabhängig: denn das Thier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt. Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja sind. Daher ist jedem Thiere, wie die Sorge für seine Erhaltung, so die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren.«⁴⁸

Wahrscheinlich entsteht der Widerspruch nur deshalb, weil man gewöhnlich nicht deutlich genug zwischen zwei Arten von Todesfurcht unterscheidet: der bewußten Todesfurcht, die aus der Erkenntnis der Sicherheit des Todes entspringt und dem Menschen eigen ist; und der Furcht vor der Vernichtung, dem Bewußtsein der Zerbrechlichkeit des Lebens, die jedes Lebewesen besitzen könnte.⁴⁰ Vielleicht hat der Widerspruch auch mit dem Umstand zu tun, daß die Todesfurcht nach Schopenhauer auf einem Fehler des Willens beruht. Dieser spiegelt sich in der Erscheinungswelt, die seinem Drang nach Verwirklichung entspringt. Der Wille erkennt sich selbst nur durch sie und in ihr, seine Selbsterkenntnis ist ihm also nur in Gestalt von individuellen Erscheinungen gegeben. Deshalb aber verfällt er unvermeidlich auf den Fehlschluß, das Wesen gehe mit dem Individuum unter – ein ähnlicher Fehlschluß, als wenn man sein Spiegelbild für das wirkliche Selbst hält und nach der Zerstörung des Spiegels und dem Verschwinden des Bildes folgert, nun sei das Selbst auch zerstört.

Schopenhauer betont jedoch, das Gegenteil sei richtig. So, wie ein Mensch nicht untergeht, wenn sein Spiegelbild zerstört wird, ist auch der Wille nicht betroffen, wenn das Individuum stirbt. Und deshalb ist die Todesfurcht unbegründet, da ja unser »wahres Wesen«, der Wille, bestehen bleibt. Diese These von der Unzerstörbarkeit unseres eigentlichen Wesens hat interessante Konsequenzen für Schopenhauers Ansichten über den Selbstmord. Er läßt nämlich den Selbstmord nicht als Ausweg gelten; die »immerfort offene Tür« Epiktets führe nirgendwo hin, denn der alles durchdringende und allmächtige Wille zum Leben werde durch den Tod des Individuums weder aufgehoben noch negiert: »Wenn die Lasten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte und es bejaht, aber die Qualen desselben verabscheut ... ein solcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten.«⁵⁰ Denn »der Selbstmörder verneint bloß das Individuum, nicht die Species«. Deshalb ist »der Selbstmord, die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehn bleibt, wie der Regenbogen feststeht, so schnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke seine Träger sind, wechseln, eine ganz vergebliche und thörichte Handlung.«⁵¹

Hier scheint die Metaphysik des Willens den Folgerungen zu widersprechen, die Schopenhauer aus seinem Pessimismus ziehen müßte.

Dieser verlangt ja geradezu eine Flucht aus dem Elend der Existenz. Eine solche Flucht aber, üblich und möglich nur als selbstverursachter (oder sogar natürlicher) Tod, wird durch die Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens zwecklos. Vielleicht fürchtete sich Schopenhauer so sehr vor dem Tode, daß er der naheliegenden Folgerung nicht ins Auge blicken konnte und lieber auf das Argument verfiel, der Selbstmord führe zu nichts, um eine Entschuldigung für sein Weiterleben zu haben.

Aber wie dem auch sei – Schopenhauer versichert, der Wille, also das wahre Wesen des Menschen, werde vom Tode nicht betroffen. Diese »Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich« ist eine der Grundlagen, auf denen Schopenhauers Erörterung des Todesproblems ruht. »Da nun der Mensch die Natur selbst, und zwar im höchsten Grade ihres Selbstbewußtseyns ist, die Natur aber nur der objektivirte Wille zum Leben ist; so mag der Mensch, wenn er diesen Gesichtspunkt gefaßt hat und dabei stehn bleibt, allerdings und mit Recht sich über seinen und seiner Freunde Tod trösten, durch den Rückblick auf das unsterbliche Leben der Natur, die er selbst ist.«⁵²

Die Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich

Die Lehre von der »Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich«⁵³ scheint eine Konzession zu sein, die Schopenhauer seiner Sehnsucht nach einer (zumindest teilweisen) Unsterblichkeit macht. Aber sie stimmt auch mit seinem Willensbegriff genau überein.

Er beginnt die Argumentation mit dem Hinweis, jeder Mensch besitze eine Ahnung seiner Unzerstörbarkeit, »keiner habe eine eigentlich lebendige Überzeugung von der Gewißheit seines Todes.«⁵⁴ Die rein psychologische Erklärung, diese menschliche Eigenart entsamme der Gewöhnung oder einem Sich-Fügen ins Unvermeidliche, weist er als unzureichend zurück.

Die Erklärung liege vielmehr tiefer: Das Gefühl der Unzerstörbarkeit spiegele nämlich die Wahrheit wider. Und die Tatsache, daß es zu allen Zeiten und bei allen Völkern einen Glauben an die Weiterführung der individuellen Existenz gegeben habe, bestätige ihre allgemeine Verbindlichkeit. »Das innige und bloß gefühlte Bewußtseyn Dessen, was wir soeben zur deutlichen Erkenntniß erhoben haben«, verhindert zwar, »daß der Gedanke des Todes sogar dem vernünftigen Wesen das Leben nicht vergiftet«;⁵⁵ »aber hiedurch wird nicht

verhindert, daß wann der Tod im Einzelnen und in der Wirklichkeit, oder auch nur in der Phantasie, an das Individuum herantritt . . . es nicht von Todesangst ergriffen würde und auf alle Weise zu entfliehn suchte.«⁶⁰

In einem solchen Falle werden überzeugendere Beweise gebraucht, und Schopenhauer legt sie vor. Aber zunächst müssen wir uns klar machen, was dieses unzerstörbare Etwas in uns ist. Nach Schopenhauer auf keinen Fall das Bewußtsein, denn dies ist ein »Produkt und Resultat des organischen Lebens«, und es besteht kein Grund zu der Annahme, daß die Individualität dem »Leben ertheilenden, mir völlig unbekanntem Princip inhärent . . .; eben so wenig Anlaß ist andererseits zu schließen, daß, weil . . . das organische Leben aufgehört hat, deshalb auch jene . . . Kraft zu Nichts geworden sei; so wenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schließen ist.«⁶¹

Ein Blick auf die Natur zeigt mit unmißverständlicher Klarheit, daß in keinem Fall das Individuum in irgendeiner Gestalt oder Form den Tod überdauern kann. Die Natur läßt das Individuum völlig außer acht. Aber würde die Mutter Natur ihre Kinder tausend Gefahren aussetzen, wenn sie nicht sicher wäre, daß sie im Fallen wieder in ihren Schoß zurückkehren? Der Tod rafft sie gnadenlos dahin, jedoch »Trotz Zeit, Tod und Verwesung, sind wir noch Alle beisammen!«⁶²

»In dem Sinne . . . in welchem der Mensch bei der Zeugung aus nichts entsteht, wird er durch den Tod zu nichts. Dieses nichts aber« ist keineswegs absolut, »in jedem Sinne nichts . . . Auf diese Einsicht leitet schon die empirische Bemerkung hin, daß alle Eigenschaften der Eltern sich im Erzeugten wiederfinden, also den Tod überstanden haben.«⁶³

»Ich weiß wohl, daß, wenn ich Einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch die selbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es sehr viel toller ist, zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren.«⁶⁴ Zwar bestreiten wir nicht, daß die gegenwärtige Katze vergänglich ist. Unzerstörbar bleibt jedoch die Idee von ihr (im platonischen Sinne), die Gattung als »unmittelbarste Objektivation des Dinges an sich, das ist des Willens.«⁶⁵

»Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede Idee, d. i. jede Gattung lebender Wesen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die Idee aber, oder die Gattung, ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestirt; daher auch ist an ihrem Bestand allein ihm wahrhaft gelegen. Z. B. die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die *leonitas*, die Idee, oder Gestalt, des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf.«⁶⁶

»So ist dies die große Unsterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwischen Schlaf und Tod kein radikaler Unterschied ist, sondern der Eine so wenig wie der Andere das Daseyn gefährdet.«⁶⁷

»Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschlft und morgen wieder summt; oder ob sie am Abend stirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei erstanden, eine andere Fliege summt; das ist an sich die selbe Sache.«⁶⁸

»In Übereinstimmung hiemit finden wir die Natur, . . . welche von jenem Wahn des Individuums frei ist, so sorgsam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen.«⁶⁹

Entscheidend für diese Argumentation ist die Voraussetzung, daß es keine Schöpfung aus dem Nichts gibt; denn wenn es sie gäbe, müßten wir auch anerkennen, daß der Tod zum absoluten Ende, ins Nichts führen könnte. Schopenhauer betont deshalb: »Wirklich ist der solideste Grund für unsere Unvergänglichkeit der alte Satz: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti.*«⁷⁰

»Die entgegengesetzte Annahme aber, daß die Geburt eines Thieres eine Entstehung aus nichts, und dem entsprechend sein Tod seine absolute Vernichtung sei, und Dies noch mit der Zugabe, daß der Mensch, eben so aus nichts geworden, dennoch eine individuelle, endlose Fortdauer und zwar mit Bewußtseyn habe, während der Hund, der Affe, der Elephant durch den Tod vernichtet würden, — ist denn doch wohl etwas, wogegen der gesunde Sinn sich empören und es für absurd erklären muß.«⁷¹

Schopenhauer vertritt aber nicht nur die Unzerstörbarkeit der Gattung, er greift auch noch auf die Erhaltung der Materie zurück. Er

ist der Meinung, daß auch die Materie durch ihre »absolute Beharrlichkeit uns eine Unzerstörbarkeit zusichert, vermöge welcher, wer keine andere zu fassen fähig wäre, sich doch schon einer gewissen Unvergänglichkeit getrösten könnte. ›Wie?‹ wird man sagen, ›das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unsers Wesens angesehen werden?‹ – Oho! kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet.«⁶⁸

Bis hierher hat Schopenhauer nur vom empirischen Standpunkt aus argumentiert. Nun wendet er sich der »ächten philosophischen Betrachtungsweise der Welt« zu⁶⁹ und untersucht das Todesproblem im Lichte der kantschen Philosophie, insbesondere seiner Lehre von der Zeit als einer Anschauungsform unserer Erkenntnis der Erscheinungswelt.⁷⁰ »Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit.«⁷¹

Kant stellt in dem Kapitel »Die transcendente Ästhetik« seiner »Kritik der reinen Vernunft« fest: »Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden.«⁷² Vielmehr: »Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.«⁷³

Nach Kant besitzt die Zeit einerseits »empirische Realität . . . , d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen«; andererseits aber auch »transcendentale Idealität . . . , nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst . . . weder subsistierend noch inhärirend beigezählt werden kann«.⁷⁴

Kurz und sehr vereinfacht gesagt: Die Zeit ist in uns. (Dabei übersehen wir einmal die wichtigen Unterscheidungen zwischen der Zeit als notwendiger Form aller Anschauung und der Zeit als Form der Verknüpfung von Wahrnehmungen; zwischen Zeit als Form der Wahrnehmungsfähigkeit und Zeit als Form der Spontaneität, als Form der Bewußtseins-Inhalte und als Bedingung des Bewußtseins.) Kants Darlegungen selbst sind vielleicht nicht sehr klar, aber was er zeigen will, wird deutlich: der menschliche Verstand produziert die Zeit, er bringt sie hervor.

Aus dieser Lehre ergibt sich für Schopenhauer die zwingende Folgerung, daß unsere zeitliche Existenz nur ein Abbild unseres wahren

Wesens ist, und der Tod nur das zeitliche Ende einer von der Zeit umschlossenen Erscheinung. Der Mensch als Ding an sich selbst steht außerhalb der Zeit, er ist zeitlos, ewig, denn für ein Ding an sich gibt es kein zeitliches Ende, der Begriff Zeit verliert hier seinen Sinn. Schopenhauer schreibt:

»Das Ende der Person ist eben so real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr seyn. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war . . . Nun aber liefert die gesammte empirische Erkenntniß bloße Erscheinungen: nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Für dieses existirt der durch das Gehirn bedingte Gegensatz von Entstehen und Vergehen gar nicht, sondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren.«⁷⁵

Nur auf die Erscheinungen also »finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung . . . Man könnte zwar behaupten, daß unser Wesen an sich nach dem Tode fortduere, weil es falsch sei, daß es unterginge; aber eben so gut, daß es unterginge, weil es falsch sei, daß es fortduere: im Grunde ist das Eine so wahr wie das Andere . . .

Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zusammen, sondern einzeln ihm abspricht, gewinnt es den Schein, als wäre das kontradiktorische Gegentheil des jedesmal abgesprochenen Prädikats dadurch von ihm bewiesen. Dies beruht aber darauf, daß hier inkommensurable Größen verglichen werden, insofern das Problem uns auf einen Schauplatz versetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach Zeitbestimmungen fragt, welche folglich dem Subjekt beizulegen und ihm abzusprechen gleich falsch ist: dies eben heißt: das Problem ist transcendent. In diesem Sinne bleibt der Tod ein Mysterium.

Hingegen kann man, eben jenen Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich festhaltend, die Behauptung aufstellen, daß der Mensch zwar als Erscheinung vergänglich sei, das Wesen an sich desselben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, dasselbe also, obwohl man, wegen der diesem anhängenden Elimination der Zeitbegriffe, ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerstörbar sei.«⁷⁶ »Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart sicher und gewiß.«⁷⁷

Und Schopenhauer fährt fort: »Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der, auf dem Wege der Abstraktion gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann.«⁷⁸ Er erinnert noch einmal daran: »Andererseits jedoch ist hier festzuhalten, daß wir nicht, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, daß dasselbe im Willen zu suchen sei.«⁷⁹ Dieses »Wesen an sich . . . bleibt also unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Daseyn, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar sind.«⁸⁰

»Jeder fühlt, daß er etwas Anderes ist, als ein von einem Andern einst aus Nichts geschaffenes Wesen. Daraus entsteht ihm die Zuversicht, daß der Tod wohl seinem Leben, jedoch nicht seinem Daseyn ein Ende machen kann.«⁸¹ Und Schopenhauer zitiert Spinozas Worte: »*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, sofern er sich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt.«⁸² »Die Schrecken des Todes beruhen größtentheils auf dem falschen Schein, daß jetzt das Ich verschwinde, und die Welt bleibe. Vielmehr aber ist das Gegentheil wahr: die Welt verschwindet; hingegen der innerste Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in dessen Vorstellung allein die Welt ihr Daseyn hatte, beharrt.«⁸³

»Eigentlich aber liegt im Worte Ich das größte Äquivokum . . . Je nachdem ich dieses Wort verstehe, kann ich sagen: »Der Tod ist mein gänzlichendes Ende«; oder aber auch: »Ein so unendlich kleiner Theil der Welt ich bin; ein eben so kleiner Theil meines wahren Wesens ist diese meine persönliche Erscheinung.«⁸⁴

»Wann nun ein Individuum Todesangst empfindet; so hat man eigentlich das seltsame, ja, zu belächelnde Schauspiel, daß der Herr der Welten, welcher Alles mit seinem Wesen erfüllt, und durch welchen allein Alles was ist, sein Daseyn hat, verzagt und unterzugehen befürchtet, zu versinken in den Abgrund des ewigen Nichts; — während, in Wahrheit, Alles von ihm voll ist und es keinen Ort giebt, wo er nicht wäre, . . . da das Daseyn nicht ihn trägt, sondern er das Daseyn.«⁸⁵

Wer also das Leben liebt, kann von der Todesfurcht geheilt werden,

wenn er sich klar macht, daß »die Zeit nur die Form unsers Erkennens« ist, und daß »unser Wesen an sich« nicht der Zerstörung anheimfällt.

»Ein Mensch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten seiner Sinnesart fest einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung, oder durch eine weitergehende Einsicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als wesentlich zu erkennen; sondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Überlegung, seinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloser Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünschte, und dessen Lebensmuth so groß wäre, daß er, gegen die Genüsse des Lebens, alle Beschwerde und Pein, der es unterworfen ist, willig und gern mit in den Kauf nähme; ein solcher stände »mit festen, markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde« und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, sähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, Schwache zu schrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erscheinung des Willens . . . der daher so wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht.«⁸⁶

Die Verneinung des Willens

Für Menschen, die das Leben nicht mehr ertragen wollen und den Tod herbeiwünschen, um von Schmerz und Leiden erlöst zu werden, bietet der Tod, wie wir gesehen haben, keine Befreiung und der Selbstmord keine Lösung; denn unser Wesen an sich ist unzerstörbar, und der Mensch kann nur seinem Leben, aber nicht dem Willen zum Leben ein Ende setzen.

Über den Selbstmord schreibt Schopenhauer nun des genaueren: »Weit entfernt, Verneinung des Willens zu seyn, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm

geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben.«⁸⁷

Der Wille zum Leben ist verantwortlich dafür, daß jedes Individuum »seine eigene Existenz und Wohlseyn vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst . . . etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der *Egoismus*, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist . . . In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewußtseyn, dem menschlichen, muß . . . auch der *Egoismus* den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das entsetzlichste hervortreten.«⁸⁸

Die gesellschaftliche, staatliche Ordnung ist eines der Mittel »wodurch der mit Vernunft ausgerüstete *Egoismus* seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht.«⁸⁹ Das zweite Heilmittel für den *Egoismus* ist die Liebe, welche »zur Erlösung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d. h. alles Wollens führt.«⁹⁰

Wie gelangt der Mensch zu diesem, dem *Egoismus* entgegengesetzten Zustand? »Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehn, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt . . . Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniß der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen?« Er tut es nicht. Vielmehr wird »jene beschriebene Erkenntniß des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit.«⁹¹

In ähnlicher Weise wie bei der »ästhetischen Freude am Schönen« geschieht es nun, »daß wir, in den Zustand der reinen Kontemplation tretend, . . . allem Wollen, d. h. allen Wünschen und Sorgen enthoben, gleichsam uns selbst los werden, . . . das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee sind.«⁹²

Zwar ist »jene Verneinung des Wollens . . . nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche sie Gnadenwirkung.«⁹³ Aber sie muß »durch steten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, . . . so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da.« Deshalb die Notwendigkeit der »Askesis«, der »vorsätzlichen Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, . . . zur anhaltenden Mortifikation des Willens.«⁹⁴ Und diese Askesis führt nach Schopenhauer zur endgültigen Bezwungung der Todesfurcht:

»Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier, durch freie Verneinung seiner selbst, schon längst, bis auf den schwachen Rest, der als Belebung dieses Leibes erschien, abgestorben war; so ist er, als ersehnte Erlösung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Andern, bloß die Erscheinung; sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Daseyn hatte; welches letzte mürbte Band nun auch zerreißt. Für Den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendigt.«⁹⁵

An diesem Punkt erhebt sich die Frage, wie die Verneinung des Willens, der seinem Wesen nach doch eine Bejahung ist, überhaupt möglich sein kann. Schopenhauer gesteht selbst zu: »Man könnte vielleicht unsere ganze . . . Darstellung dessen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der frühern Auseinandersetzung der Nothwendigkeit.«⁹⁶ Seine Antwort lautet jedoch: Der Wille ist frei, weil »die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte des selben Willens sind, dessen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit ist.«⁹⁷ Und er begründet: »Daß der Wille als solcher frei sei, folgt schon daraus, daß er, nach unserer Ansicht, das Ding an sich . . . ist.«⁹⁸ »In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit . . . nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall . . . das Element der Nothwendigkeit ist.«⁹⁹

Da nun aber der Wille, als Ding an sich, nicht unter die Kategorie der Kausalität gefaßt werden kann, dürfen wir auch nicht nach dem Grund eines solchen Wechsels von der Bejahung zur Verneinung

fragen. Ein Schleier des Geheimnisses umhüllt also das Problem der Willensfreiheit. Schopenhauer zitiert zustimmend den Ausspruch von Malebranche, *la liberté est un mystère*, und er schreibt: »Eben Das, was die Christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist uns die einzige unmittelbare Äußerung der Freiheit des Willens.«¹⁰⁰

»Das Sterben ist der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist: die wahre, ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in diesem Augenblick, welcher, im angegebenen Sinn, als eine *restitutio in integrum* betrachtet werden kann.«¹⁰¹ Sterbend kehren wir also in unseren ursprünglichen Zustand zurück, den Zustand des Dings an sich. Wenn unser Bewußtsein und unser Verstand mit dem Tode zugrundegehen, versetzt uns dies nur in den Zustand des Nicht-mehr-Erkennens – das heißt: nicht in einen bewußtseinslosen, sondern in einen höheren Zustand, in dem die Trennung von Subjekt und Objekt aufgehoben ist.

Schopenhauer wußte genau, wie stark seine Philosophie Giordano Bruno und Spinoza verpflichtet war. Er schreibt: »Auf diesen Standpunkt könnte auch die Philosophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Überzeugung nicht störten oder schwächten.«¹⁰² Deshalb »will ich, nachdem ich das Verhältniß meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem sie zum Spinozismus insbesondere steht, bezeichnen. Zu diesem also verhält sie sich wie das Neue Testament zum alten. Was nämlich das Alte Testament mit dem neuen gemein hat, ist der selbe Gott-Schöpfer. Dem analog, ist bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer innern Kraft und durch sich selbst da. Allein beim Spinoza ist seine *substantia aeterna*, das innere Wesen der Welt, welches er selbst *Deus* betitelt, auch seinem moralischen Charakter und seinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet, daß Alles vortrefflich gerathen sei . . . Spinoza hat ihm weiter nichts, als die Persönlichkeit entzogen. Auch bei ihm also ist die Welt und Alles in ihr ganz vortrefflich und wie es seyn soll: daher hat der Mensch weiter nichts zu thun, als *vivere, agere, suum Esse conservare* . . . er soll eben sich seines Lebens freuen, so lange es währt; . . . Kurz, es ist Optimismus . . . Bei mir hingegen ist der Wille, oder das

innere Wesen der Welt, keineswegs der Jehova, vielmehr ist es gleichsam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer.«¹⁰³

Schopenhauer weist daneben auch auf seine Verpflichtung gegenüber dem Buddhismus hin: »Die hier ausgesprochene große Wahrheit ist . . . nie ganz verkannt worden . . . am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend . . . im Buddhismus.«¹⁰⁴ Und er berichtet: »In meinem 17ten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte.«¹⁰⁵ Nachdem er sich mit dem Pantheismus Spinozas und dem Buddhismus beschäftigt hatte, kam er dann zu dem Schluß: »Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben, und näher der diesem wesentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unser Daseyn . . . Wir sind im Grunde etwas, das nicht seyn sollte: darum hören wir auf zu seyn.«¹⁰⁶ Doch obwohl wir als Individuen untergehen, bleiben wir im großen Ganzen erhalten: »Trotz Zeit, Tod und Verwesung, sind wir noch Alle beisammen!«¹⁰⁷

Ist dies nun jene Art von Unsterblichkeit, nach der sich die meisten Menschen sehnen? Schopenhauer weiß, daß die Antwort Nein lauten muß. Zwar konnte er »die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber freilich wird dies den Ansprüchen, welche man an Beweise unsers Fortbestehens nach dem Tode zu machen gewohnt ist, nicht genügen, noch den Trost gewähren, den man von solchen erwartet. Indessen ist es immer etwas, und wer den Tod als seine absolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerste Princip seines Lebens von demselben unberührt bleibt, nicht verschmähen.«¹⁰⁸ Außerdem gibt er zu bedenken: »Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuieren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist.«¹⁰⁹

Der Mensch darf von seinem Leben nicht Glückseligkeit erwarten: »Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Daseyn das Leiden als die wahre Bestimmung desselben.«¹¹⁰ »Das Sterben ist . . . als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehn.«¹¹¹ Wer dies anerkennt, kann dem Tod nicht nur mit Gleichmut, sondern sogar freu-

dig entgegensehen; denn »im Augenblick desselben wird alles Das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war«. Und wir erkennen, »daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eiteles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu seyn eine Erlösung ist«. ¹¹² »Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts.« ¹¹³ Man muß sich allerdings vor Augen halten, daß diese Welt eine Manifestation des sich bejahenden Willens ist; eine Manifestation des sich verneinenden Willens kennen wir nicht. Doch heißt das nicht, daß es sie nicht gibt, denn »das Wesen der Dinge vor oder jenseit der Welt und folglich jenseit des Willens, steht keinem Forschen offen«. ¹¹⁴ Schopenhauer betont deshalb, daß in seiner Philosophie »die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seyns ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für Das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben.« ¹¹⁵

Schopenhauers Pessimismus

Wir haben gesehen, daß Schopenhauer wohl unterscheidet zwischen der Mehrheit der Menschen, die das Leben nicht als ein beständiges Leid erkennt, und einer kleinen Anzahl, die von dieser Wahrheit überzeugt ist. Für sie wurde er zum Propheten des orientalischen Pessimismus — gegen die optimistische Grundströmung des europäischen Rationalismus im achtzehnten und gegen den Fortschritts-Optimismus im neunzehnten Jahrhundert. Allerdings — und dies macht seinen Fall bemerkenswert — geht seine negative Einstellung dem Leben gegenüber Hand in Hand mit einer ungewöhnlich heftigen Abneigung gegen den Tod. Augustins Bekenntnis, »der Überdruß am Leben lastete schwer auf mir, aber gleichschwer auch die Furcht vor dem Sterben«, ¹¹⁶ ist ganz in seinem Sinne gesprochen. Doch war eine solche Stimmung für Augustinus nur ein kurzes Zwischenspiel, für Schopenhauer dagegen ein chronischer Geisteszustand, der den größeren Teil seines Lebens andauerte. Dies deutet nicht nur darauf hin, daß er vielleicht unter einer pathologischen Todesfurcht gelitten habe, sondern damit erhebt sich zu-

gleich die Frage nach dem Ursprung und Wesen seines Pessimismus. Es geht uns hier nicht darum, ob seine Überzeugung, die Welt sei die »Hölle« und die Menschen »einerseits die gequälten Seelen und andererseits die Teufel darin« ¹¹⁷ als Produkt einer düsteren, misanthropischen Veranlagung erklärt und beiseitegewischt werden kann. Wir wollen auch nicht untersuchen, ob und in welchem Umfang seine pessimistischen Äußerungen Gültigkeit besitzen. Sondern uns beschäftigt hier die Frage, ob sein zweifellos aufrichtiger Abscheu vor dem Leben nicht in großem Maße auf seiner Todesfurcht beruhte. Denn »normalerweise« müßte die Logik ja wohl verlangen, daß der Pessimist den Tod als willkommene Erlösung begrüßt und ihn nicht als etwas Schreckenerregendes betrachtet; »normalerweise« dürfte ein Pessimist nicht, wie Schopenhauer, so intensiv nach einer Möglichkeit suchen, »ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehn«. ¹¹⁸

Sein Pessimismus wurzelte offenbar nicht so sehr im Schmerz und Elend des Existierens, sondern in der Sterblichkeit des Menschen; denn tatsächlich bezeichnete Schopenhauer, wie wir sahen, den Tod als den »Musageten« der Philosophie und behauptete voll Stolz, sein philosophisches System sei ausgezeichnet dazu geeignet, beim Nachsinnen über den Tod Trost zu spenden. Zudem wissen wir von seinen Freunden, daß dieser große und gnadenlose Verneiner des Lebens dessen Annehmlichkeiten durchaus zu genießen verstand und daß er sich in späteren Jahren sogar wünschte, neunzig Jahre alt zu werden. All dies bestätigt unsere Vermutung, Schopenhauer habe sich dem Pessimismus ergeben, weil dieser ihm die Schrecken des Todes überwinden half, und seine beharrliche Betonung der Schmerzhaftigkeit und Langeweile des Lebens habe in großem Ausmaße dem Zwecke gedient, ihn über den wirklichen Grund seiner Verzweiflung, nämlich über die Endlichkeit des Lebens hinwegzutösten. ¹¹⁹

Als wahre Wurzel seines Pessimismus müssen wir also wohl Schopenhauers »tragisches Lebensgefühl« bezeichnen. Denn letztlich führt vor allem die offenbare Vergeblichkeit des Lebens dazu, daß dessen Prüfungen und Widerwärtigkeiten so schwer zu ertragen sind. Mit dieser Interpretation berücksichtigen wir bereits, welche Veränderungen Schopenhauer an der buddhistischen Lebens- und Todesauffassung vornahm. Ihre drei Hauptgrundsätze lauten: Das Leben ist nichts als Schmerz und Leiden; wegen der Kette von Wie-

dergeburten bietet der Tod kein wirkliches Entkommen daraus; man kann die Kette nur dadurch zerbrechen, daß man in sich den Willen zum Leben abtötet. Schopenhauer übernahm diese Grundsätze — bis auf die Seelenwanderungslehre, die er nicht gelten lassen konnte. An ihre Stelle setzte er seine eigene Lehre von der »Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich«. ¹²⁰ Weil sich jedoch für diese Lehre, wie er selbst bemerkte, offenbar keine ganz zwingenden Beweise beibringen ließen, griff er auf Platons Theorie der ewigen »Ideen« zurück; damit konnte er die allgemeine Veränderung in der Welt widerlegen. Und er machte sich Kants Lehre von der Subjektivität der Zeit zunutze, um die Macht der Zeitlichkeit zu brechen, die ja unauflösbar mit der des Todes verbunden ist.

Doch wie überzeugend diese Gedanken auch klingen mögen, Schopenhauer wußte, daß sich die Abneigung gegen das Sterben nur auf einem Wege überwinden ließ: durch eine Unterdrückung des Willens zum Leben, so wie der Buddhismus es gefordert hatte. Deshalb griff er diese Lehre auf und formulierte sie neu als »Verneinung des Willens«. Aber im Gegensatz zu der (wenigstens prinzipiell) unproblematischen Aufhebung der Begierden und des Willens zum Leben, wird nun die Verneinung des Willens selbst — im Rahmen von Schopenhauers Metaphysik — etwas sehr Geheimnisvolles. Dies ist denn auch wohl der schwächste Punkt seines Systems und seiner Antwort auf das Todesproblem.

Nun scheint aber der Tod, als völlige Vernichtung, die Sinnlosigkeit des Lebens zu verkünden; und wie wir gesehen haben, betrachtet Schopenhauer das Leben auf jeden Fall als sinnlos: es ist ein »Fehltritt«, ein »Irrthum«, eine dauernde Selbsttäuschung des Willens. Doch den Gedanken einer völligen Vernichtung des Lebens kann er nicht ertragen. Er schreibt: »Daß gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren unendlich complicirten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen . . . absolut zu nichts werden sollten . . . Dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge seyn kann.« ¹²¹ Die wahre Ordnung der Dinge verlange vielmehr, daß unser Wesen an sich unzerstörbar sei.

Eine solche unpersönliche Unsterblichkeit wird vielen als unbefriedigend erscheinen — besonders im Vergleich mit der Seelenwanderung, der sogenannten »platonischen« Unsterblichkeit, oder mit der christlichen Verheißung einer Auferstehung des Fleisches. In diesem Zu-

sammenhang ist es jedoch von noch größerer Bedeutung, daß der einzelne Mensch nach christlicher Lehre in seiner zeitlichen Existenz eine überzeitliche Bestimmung erfüllt. Schopenhauers Meinung dagegen läßt sich gerade dahingehend zusammenfassen, daß der Einzelne diese Bestimmung erfüllt, indem er zu existieren aufhört: das Leben habe weder eine Bedeutung noch einen Sinn ¹²², deshalb sei das Sterben »als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehn«. ¹²³ Damit erhält nun statt des Lebens der Tod einen Sinn zugewiesen: Das Individuum ist »etwas, das nicht seyn sollte«, es stört die ursprüngliche Einheit der höchsten Wirklichkeit. Diese wird erst dann wiederhergestellt sein, wenn »der Unterschied zwischen Äußerem und Innerem« aufhört. ¹²⁴ So wird also der Tod des Einzelnen als Wiederherstellung der Einheit gerechtfertigt, und der Glaube an diese sinnvolle Funktion söhnt Schopenhauer letztlich mit ihm aus.

21. Das erfüllte Leben im Angesicht des Todes

Feuerbach (1804—1872)

Die Ermahnung, man solle sich die Freude am Leben dadurch, daß es vom Tode kein Zurück gebe, nicht verderben lassen, entspringt bei Feuerbach keineswegs einfach einer überströmenden Vitalität, die das Faktum der Sterblichkeit bequem übersieht. Feuerbach hat sich Zeit seines Lebens mit dem Tod und dem Problem der Unsterblichkeit auseinandergesetzt — seine erste und seine letzte philosophische Schrift beschäftigen sich damit.¹ Wir wollen im einzelnen untersuchen, wie er Lebensfreude und Todesbewußtsein vereinbaren konnte, wie er einerseits das Leben bejahte, sich andererseits aber auch freudig mit dem Tode aussöhnte. Und wir wollen uns fragen, ob andere ihm darin folgen können. Dies ist heute umso nötiger, da die Schreckensvorstellung, nicht mehr zu existieren, vielen Menschen das Leben vergiftet; nicht wenige verspüren zutiefst die Notwendigkeit, mit dem Tode als völliger Vernichtung einig zu werden.

In seiner ersten philosophischen Schrift, den »Todesgedanken«, steht Feuerbach noch ganz unter dem Einfluß Hegels — weit stärker, als er es selbst zugeben will. Charakteristischerweise beginnt er mit der »ethischen Bedeutung des Todes«. Er ist der Meinung, alles menschliche Handeln könne von der Liebe hergeleitet werden: »Der Mensch liebt, und muß lieben;² aber das sittliche, das Menschenwesen ist eben, sein bloßes natürliches Selbstsein aufzugeben, einen Grund seines Seins sich zu setzen, durch ein Andres zu sein, in dem Sein eines Andern den Grund seines Seins zu haben.«³ Je weiter der Mensch in dieser Richtung vordringt, umso menschlicher wird er. Und sobald er das höchste Leben, das Leben in der Religion, im Denken und in der Moral erreicht hat, gibt er sein falsches Selbst völlig auf. Allerdings: »Mit demselben Willen und in demselben Willen, mit und in dem Du die Liebe, die Wahrheit willst, ursachest Du den Tod.«⁴ »Die Liebe wäre nicht vollkommen, wäre kein Tod. An und für sich ist der Tod als natürlicher das letzte Versöhnungsoffer, die letzte Bewährung der Liebe.«⁵ »Einmal nur bist Du reines Ich, bloßes Selbst, Einmal nur für Dich ganz allein, und dieser Augenblick ist

der Augenblick des Nichtseins, des Todes. Und der Tod ist daher, eben weil er die Offenbarung Deines Fürdichseins ist, in Einem die Offenbarung der Liebe.«⁶

Doch die Liebe setzt Freiheit voraus, »Deine Moralität ist daher die unmoralischste ... wenn sie in dem Tode nicht die Handlung der höchsten Freiheit anerkennt.«⁷ Feuerbach nimmt nämlich eine Art von prästablierter Harmonie an, die zwischen dem wahren Willen des Menschen und der Natur besteht. Eine Notwendigkeit in der Natur entspricht also genau dem freien Handeln des Menschen, folglich auch jede innere Verneinung einer Verneinung im natürlichen Bereich. Deshalb ist »der Tod als natürlicher das letzte Versöhnungsoffer, die letzte Bewährung der Liebe«. Und Feuerbach folgert: »Der Denkende, der tiefer Schauende überwindet den Tod, denn er erkennt den Tod als das, was er ist ... Er erkennt ... daß im natürlichen Tode nicht erst der Tod beginnt, sondern sich schließt und endet; daß er nichts ist als eine Exhalation, Ausathmung des innern und verborgnen Todes, daß in dem äußern sinnlichen Tode nur der gefangne und verbundene Tod — denn der verbindende und gebundene Tod des Selbsts ist Liebe — losgelassen, isolirt, entbunden wird.«⁸

»Aber warum sterben denn die Thiere, die Pflanzen, woher kommt denn in sie der Tod? Nur weil die Menschen sterben, der Tod des Menschen ist der Grund des Todes der Pflanzen und Thiere, gleichwie auch der Tod der wahrhaft Liebenden und Sittlichen der Grund des Todes der minder, der endlich und beschränkt Liebenden ist; das Höhere ist immer Grund des Niedern ... Aus dem Höchsten holt der Mensch den Tod herunter und gießt ihn in die Schöpfung ein.«⁹

In den Kapitelüberschriften der »Todesgedanken« kündigt Feuerbach eine Untersuchung an über den »speculativen oder metaphysischen«, über den »physischen« und über den »geistigen oder psychologischen Grund des Todes.«

Erstens der metaphysische Grund: »Der unbestimmt unendliche Grund Deines Todes ist Gott, das Unendliche; die bestimmten, endlichen, selbst begründeten Gründe ... sind Zeit, Raum, Leben; der bestimmt unendliche Grund Deines Todes, der darum auch erst bestimmter Erkenntnißgrund des Todes selber ist, ist die Vernunft, der Geist, Bewußtsein.«¹⁰

»Der gewöhnlich nur als Tod bekannte Tod ist keineswegs der wahre,

wesentliche Tod; der zeitliche, sinnliche Tod setzt vielmehr als seinen Grund einen unzeitlichen, übersinnlichen Tod voraus. Dieser ewige, übersinnliche Tod ist – Gott. Wenn Du auch weiter gar keine Erkenntniß von Gott hast, so wirst Du doch wenigstens die haben, daß Gott das unbeschränkte, unendliche Wesen ist, daß man, um Gott auch nur zum Gegenstand des Geistes machen zu können, alle Beschränkungen und Bestimmungen, in die das Endliche eingefaßt ist, hinwegnehmen, d. i. negiren muß . . . Diese Nothwendigkeit aber, nur vermittelt der Negation der Endlichkeiten zum Gedanken des Unendlichen dringen zu können, hat doch wohl ihren Grund nicht in Dir, sondern im Gegenstande selbst. Nur weil das Unendliche selbst ist die Negation des Endlichen, muß Du dasselbe auch negiren, von ihm abstrahiren, um zum Gedanken desselben zu kommen. Dein Thun der Abstraktion, indem Du die Vorstellung des Unendlichen in Dir zu erzeugen strebst, ist nur ein Nachthun, eine Nachahmung gleichsam Dessen, was das Unendliche selbst thut.

Die wirkliche und wahrhafte Nichtigkeit des Endlichen ist daher das Unendliche selbst. Daß die Dinge der That endlich sind, wechseln, sich verändern, vergehen, beruht allein auf dem wirklichen Sein des Unendlichen . . . nur durch das Unendliche und in ihm ist das Endliche als endlich, und in dieser Endlichkeit seine Nichtigkeit, sein Tod gesetzt. Der sinnliche Tod ist gleichsam nichts anders, als der Ton, wodurch das zeitliche Ding seinen zeitlosen Tod äußert und verkündet; nichts als ein Licht, das in der Finsterniß leuchtet, das den verborgenen und geheimen Tod sichtbar und offenbar macht. Das, dem nichts Unendliches innewohnte, könnte nicht sterben. Nach dem Tode daher noch Etwas zu wünschen, nach Etwas noch sich zu sehnen, ist gränzenlose Verirrung. Du stirbst gerade nur deßwegen, weil vor dem Tode Alles da ist, was Du nach dem Tode erst zu erreichen Dir einbildest; der Tod kommt nicht aus Mangel und Armuth, sondern aus Fülle und Sättigung her.«¹¹

»Die Dinge und Wesen, die außer Dir existiren, die Du von Dir unterscheidend unter den Gattungsbegriff des Objects oder der Natur ordnest, sind alle Grenz- und Negationspunkte von Dir; . . . an jedem Baume, an jeder Wand, an jedem Tische, an dem Du anstößest, stoßest Du gleichsam auf Deinen Tod, auf die Grenze, auf das Ende Deines Daseins. Um Dir Dein Ende zu vergegenwärtigen, brauchst Du nicht erst auf den Kirchhof zu spaziren, jeder Gegenstand außer Dir kann Dir den Tod Deines Selbsts vergegenwärtigen;

jeder Rippenstoß, jeder Druck von außen ist ein lebendiges *memento mori* . . . Wäre kein Object, so wäre das Subject unendlich und folglich per se unsterblich.«¹²

Damit kommen wir zum zweiten, zum »physischen Grund des Todes«. Der einzelne Mensch, »seinem Inhalt oder Wesen nach beschränkt«, existiert als »eine bestimmte Person nur eine bestimmte Zeit:

Nur in diesem Leben bist Du dieser Mensch; hört daher dieses Leben auf, so hörst Du selbst zu sein auf . . . Der Satz: ich bin ein bestimmtes Individuum, hat daher seinen bestimmten Ausdruck und Sinn erst in dem Satze: Ich bin ein Empfindendes. Aber von der Empfindung ist die Zeit unabsonderlich . . . Wo also die Zeit aufhört, da hört auch die Empfindung und mit dieser die Individualität auf.«¹³

»Das Individuum ist als ein bestimmt zeitliches und bestimmt räumliches ein leiblich lebendiges Wesen; es ist Individuum nur in dieser seiner leiblichen Lebendigkeit. Und das bestimmte Individuum ist Nichts außer und ohne diesen seinen bestimmten Leib. Das Ende Deines Leibes ist Dein eignes Ende.«¹⁴

»Die Seele ist, obwohl unkörperlich, doch eben so wenig ohne ihren Körper Seele, als der Herr noch Herr ist, ohne Knecht, der Zweck ohne Mittel Zweck. Die Seele verhält sich zum Leibe, wie das Feuer zum Stoffe; der Körper ist der Docht, der Nahrungsstoff der Seele.«¹⁵

»Glaubst Du aber, daß die Trennung der Seele vom Leibe und ihr Außerkörpersein etwas Anderes bedeute und bedeuten könne, als daß die Seele sich vom Leibe unterscheide, und in dieser Unterscheidung Denken und Vernunft sei, so muß Du Dir das Verhältniß der Seele zum Leibe als ein räumliches und sie selbst als ein Räumliches vorstellen . . . so ist Dein Glaube an die Unsterblichkeit, insofern er der Glaube und die Vorstellung ist, daß die Seele im Tode förmlich, wirklich außer den Leib hinausgehe, eine theoretische Narrheit, eine theoretische Seelenkrankheit.«¹⁶

»Was nur immer Grund und Princip Deines Lebens ist, dasselbe ist auch Grund und Princip Deines Todes . . . So sind erstlich Raum und Zeit Bejahungen Deines Seins, aber ungetrennt sind sie auch Verneinungen desselben . . . Du fängst an in Raum und Zeit, aber in ihnen endest Du auch . . . Der Tod, abgeleitet nur aus Zeit und Raum, aus dem Leben ist nur ein sinnlich begründetes; . . . führt man daher nur Zeit, Raum, Leben als Grund des Todes an, so führt man

nur Folgen, Erscheinungen, Mittelglieder als Grund des Todes an. Wer bei dieser Begründung des Todes stehen bleibt, ist ein Empirist, Materialist, Naturalist: und im Gegensatz gegen diesen Materialismus behauptet daher der Idealismus des Immortalitätsglaubens sein Recht und seine Wahrheit ... Aber die wahre Grenze des Individuums, die daher über die sinnliche Grenze, den Tod, hinausgeht, ... der wahre Tod des Individuums ist die Vernunft.«¹⁷

Der dritte, »geistige oder psychologische Grund des Todes« liegt in der »Vernunft, im Geist, im Bewußtsein: Die Grenze alles Sinnlichen, und darum des Todes selber, als eines sinnlichen Endes ist der Geist«, der sich selbst zum Gegenstand werden kann. Dieser Geist ist universal. Was für Schopenhauer die Einheit und Universalität des Willens war, das ist in diesem Frühstadium seiner Philosophie für Feuerbach die Einheit des Geistes: »Du bist Eins mit dem Bewußtsein als Bewußter, Eins mit dem Denken, in welchem Alle Eins sind, als Denkender, Du bist geistig untergegangen, aufgelöst in den Geist. ... die äußerliche Verwirklichung dieser geistigen Auflösung und Negation ist der Tod.«¹⁸

Vernunft, Geist und Bewußtsein sind unabhängig von der konkreten Person, von einem bestimmten Individuum: »Gleichwie nun die Farben wechseln, entstehen und vergehen, so vergehen auch die Personen, die bestimmten Personen, weil sie nicht selbst das Selbstbewußtsein sind, sondern nur die Objecte desselben, oder nur Subjecte, aber nicht die reine Subjectivität ... Der Tod ist nun nichts Anderes, als die Handlung, wo das Subject aus seinem Principe, aus der Subjectivität heraustritt, sich von ihm abtrennt, und so bloßes Object wird. Todt ist, was nur Gegenstand ist ... Nur die niedrige Denkungsart faßt den Tod als ein äußerliches Gesetz, als eine harte Naturnothwendigkeit; wo kein Geist, keine Freiheit, keine innere Natur ist, da ist kein Tod ... Der Tod setzt Geist voraus.«¹⁹

Der Mensch stirbt also nur deshalb, weil er ein freies, denkendes und bewußtes Wesen ist. Das entspricht ganz der idealistischen Tradition, der auch Feuerbach verpflichtet war; aber er gibt sie schon nach kurzer Zeit auf. Wie Schopenhauer vor ihm, setzt er beim Menschen an, der sich von allen anderen Lebewesen dadurch unterscheidet, daß er sich selbst Objekt werden kann: Er ist Subjekt und Objekt, Erkennen und Existieren zugleich. Und je mehr er Geist wird, umso größer ist seine Freiheit und umso höher erhebt er sich über seine Körperlichkeit.

Feuerbach gelangt zu dem Schluß, weder der Tod noch die Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne seien etwas Wirkliches: »Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod Tod und schmerzlich; der Tod ist so ein gespenstisches Wesen, daß er nur ist, wenn er nicht ist, und nicht ist, wenn er ist.«²⁰ Feuerbach wandelt hier offensichtlich einen berühmten Ausspruch Epikurs ab. Und er fährt fort: »Der Tod ist nur Tod für die Lebenden, er ist Nichts an sich, nichts Positives oder Absolutes, er hat keine Realität außer in Deiner Vorstellung und Vergleichung. Du vergleichst das todte Wesen mit dem einst lebendigen Wesen, ... und nur in dieser Vergleichung fixirst Du den Tod, verselbständigst Du ihn und denkst ihn Dir mit Schrecken und Schauer als eine grausame, dem Todten selbst empfindliche, positive Vernichtung des Lebens.

Der Tod ist aber keine positive Vernichtung, sondern eine sich selbst vernichtende Vernichtung, eine Vernichtung, die selbst nichtig, Nichts ist; der Tod ist selbst der Tod des Todes; indem er Leben endet, endet er selbst, stirbt er an seiner eignen Gehalt- und Inhaltslosigkeit. Eine wirkliche, positive Vernichtung ist nur eine solche, die innerhalb des Wirklichen selber ist ... Der Tod wäre also eine positive Grenze des Lebens? Wäre er dies, so müßte er nicht nur ein Seiendes, sondern auch eine höhere Wirklichkeit, mehr Leben sein, als das Leben selbst ist. Der Tod ist aber eine Grenze des Lebens, die keine Existenz und Realität hat; das Leben ist daher unendlich, denn seine Grenze ist Nichts.«²¹

»Wenn nun aber der Tod nur eine sich selbst verneinende Verneinung ist, so ist auch die Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne als der bloße Gegensatz einer Nichtigkeit eine unwirkliche, unbestimmte Bejahung des Individuums, des Lebens und Daseins. Wenn ich von Dir sage, Du bist ein lebendiges, empfindendes, liebendes, wollendes, erkennendes Wesen, so sage ich unendlich mehr, unendlich Reelleres und Bestimmteres und Tieferes von Dir aus, als wenn ich von Dir sage, Du bist unsterbliches Wesen ... Aber der Inhalt eines Dings ist erhaben eben sowohl über Sterblichkeit als Unsterblichkeit ... wie ihm der Tod oder die Vergänglichkeit Nichts nimmt, so giebt ihm die Unsterblichkeit Nichts. Wie daher der Tod nur eine Verneinung ist, die Schein ist; gleicher Weise ist die Unsterblichkeit nur eine Bejahung, die Schein ist.«²²

»Unsterbliches Leben ist das Leben, das um seiner selbst willen ist, das seine Bestimmung, seinen Zweck und Werth in sich selbst hat —

unsterbliches Leben ist inhaltsvolles Leben ... Jeder Augenblick des Lebens ist erfülltes Sein, von unendlicher Bedeutung, um seiner selbst willen, durch sich selbst gesetzt, in sich selbst befriedigt, uningeschränkte Bejahung seiner selbst; jeder Augenblick ist ein Trunk, der bis auf den Grund den Kelch der Unendlichkeit ausleert, der wie der Wunderkelch des Oberon immer aus sich selbst wieder sich füllt ... das Leben ist Musik, jeder Augenblick eine Melodie oder ein erfüllter, seelenvoller, geistreicher Ton ... Auch die Töne der Musik vergehen, aber jeder Ton hat als Ton Bedeutung; vor dieser innern Bedeutung und Seele des Tons verschwindet als ein Nichtiges und Bedeutungsloses die Vergänglichkeit.«²³

»Wie soll man nun Diejenigen nennen, die die Vergänglichkeit zu einem Prädicate dieses Lebens machen, die da glauben, sie sagen Etwas, sie fällen ein Urtheil über das Leben, wenn sie sagen: es ist endlich, zeitlich, vergänglich? ... Sie selbst nennen sich Christen, Fromme, Rationalisten, wohl auch Philosophen; Du aber nenne sie Thoren und bestätige noch mit Deinen letzten Athemzügen die Wahrheit dieses Lebens!«²⁴

Der Einfluß Hegels ist in diesen Todesgedanken zwar noch deutlich zu spüren; aber einige Gedanken des späteren, selbständigen Feuerbach werden hier doch schon vorweggenommen.²⁵ Gleich nach Beendigung dieser Schrift wurde ihm klar, daß ihre Argumente gegen den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit nicht wirklich zwingend waren, weil sie immer noch auf die spekulative Philosophie zurückgriffen. Feuerbach betont deswegen in seiner Untersuchung »Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie«, die im Jahre 1846 herauskam: »Die speculative Philosophie ist aber nichts Anderes als die Philosophie der Misanthropie, der Ascetik, das Mönchswesen auf dem Gebiete der Theorie. Ihr Wesen ist der Dualismus von Geist und Fleisch, Übersinnlich und Sinnlich, Ewig und Zeitlich ...«²⁶

»Eine im Geiste der speculativen Philosophie gegen die Unsterblichkeit geschriebene Schrift ist daher nothwendig eine negative, ungenügende, dem Menschen widersprechende Schrift; denn sie betrachtet die Unsterblichkeitsfrage als eine Frage an sich, das heißt in abstracto, ohne Beziehung auf den Menschen; sie bejaht oder verneint sie aus allgemeinen speculativen Gründen, und giebt eben deßwegen dem Menschen keine vollständige Erklärung und Befriedigung. Es bleibt immer Etwas im Menschen übrig, was wider die Unsterblichkeit

spricht, wenn sie von der speculativen Philosophie bejaht wird, und eben so für die Unsterblichkeit spricht, wenn sie von ihr verneint wird. Die wahre und eben deßwegen versöhnende Verneinung ist nur die, welche in der genetischen Erklärung des Gegenstands seine Auflösung giebt, welche ihn nur indirect verneint, so, daß die Verneinung nur eine unwillkührliche, sich von selbst ergebende Folge ist, so, daß der verneinende Schlußsatz: es ist keine Unsterblichkeit, nur der negative, plumpe Ausdruck von dem, was die Unsterblichkeit ist, die Nichtigkeit der Unsterblichkeit nur die Enthüllung ihres Wesens ... ist ... Die erschöpfende und den Menschen mit ihrem Resultat versöhnende Auflösung des Räthsel der Unsterblichkeit ist daher nur die vom Standpunkt der Anthropologie.«²⁷

»Die Anthropologie geht aus von dem Dasein des Unsterblichkeitsglaubens«, und sie ist »so bescheiden, zu bekennen, daß sie vom Menschen Nichts wüßte, wenn er nicht wäre«. Nachdem sie »in Erfahrung gebracht hat, daß die Menschen glauben«, fragt sie sich, »was sie glauben« und erklärt nun das »Dasein dieses Glaubens, seine innere, anthropologische Entstehungsgeschichte.«²⁸

Die Wurzel dieses Glaubens liegt keineswegs im menschlichen Streben nach immer größerer Vollendung, sondern darin, daß der Mensch in der Regel nichts von Bedeutung unternehmen kann, ohne damit die Vorstellung der Dauer zu verbinden. Vielleicht wird über Nacht alles zunichte; aber das kümmert ihn wenig, er nimmt trotzdem an, es werde unendlich weiterdauern. Dasselbe gilt nun auch für das menschliche Leben: Das Streben nach der Unsterblichkeit richtet sich nicht etwa auf ein Ewiges Leben, so wie es die Religion verspricht, sondern auf eine unendliche Verlängerung dieses Lebens.

Als Ergebnis seiner anthropologischen Untersuchung stellt Feuerbach fest: Die Unsterblichkeitsvorstellung entstammt dem Instinct der Selbsterhaltung und ist nichts anderes als eine unbewußte Übertragung der menschlichen Zukunftsvorstellung in die Realität. Das konkrete Bild einer himmlischen Zukunft entsteht in dem Augenblick, da der Mensch sich seiner Grenzen in Raum und Zeit bewußt wird. Würde er dagegen umgekehrt seine praktisch unbegrenzten Möglichkeiten in dieser Welt erkennen, dann könnte er an die Stelle des künftigen Himmels ein konkretes Leben im Hier und Jetzt setzen, und dies will Feuerbach lehren.²⁹

Er beantwortet deshalb die Frage nach der Unsterblichkeit ganz ähnlich wie Condorcet: »Also Nichts ist nach dem Tode?« Aller-

dings; bist Du Alles, so ist, wenn Du stirbst, nach dem Tode Nichts; bist Du aber nicht Alles, so bleibt nach dem Tode noch Alles übrig, was Du nicht gewesen bist. Bist Du freilich die Menschheit, der Geist, das Bewußtsein selbst, so ist natürlich mit Dir Alles aus. Du bist aber, so glaube ich wenigstens, kein Gott, sondern ein Mensch, und eben weil Du nicht ein Gott bist, so sind Mehrere Deines Gleichen ... Da Du nun aber, wie mir die Erfahrung augenscheinlich lehrt, und Du wohl selbst eingestehst, nicht allein existierst, so sind wir wohl beide verbunden, uns zu überzeugen, daß unsere Existenz unzertrennlich ist von der Existenz Anderer.«³⁰

Aus dieser Position heraus kann Feuerbach auch versichern: »der Tod ist nur Tod für die Lebenden«³¹ — als ob dieses epikuräische Argument ein für allemal Todesfurcht abschaffen könnte, und als ob die Angst und Verzweiflung vor dem Nichtsein nur auf einem Denkfehler beruhte.

Nicht zuletzt jedoch ist Feuerbachs Philosophie des Todes auch noch aus seiner Verherrlichung des Todes zu begründen. Einerseits gibt er zwar zu bedenken: »Du vergissegst in diesem Deinem Lebensrausch zu bemerken, daß die Lebenslust der Natur zugleich Mordlust ist, die Geburt eines Wesens der Tod eines andern, der Selbsterhaltungstrieb in der Natur zugleich Zerstörungstrieb ist ... Schade, daß die Natur nicht so lebenslustig ist, wie Du.«³² Andererseits aber gesteht er deutlich eine starke Anziehungskraft des Todes ein:

»O Tod! ich kann mich nicht loswinden von der süßen Betrachtung Deines sanften, mit meinem Wesen so innig verschmolzenen Wesens! Spiegel meines Geistes, Abglanz meines eignen Wesens! Aus der Trennung der einfältigen Einheit der Natur mit sich selber ist der bewußte Geist auferstanden, ist dieses allgemeine sich selbst schauende Licht hervorgebrochen, und wie der Mond mit dem Lichte der Sonne glänzt, so spiegelst Du in Deinem milden Scheine nur das brennende Sonnenfeuer des Bewußtseins wieder. Du bist der Abendstern der Natur, und der Morgenstern des Geistes, die sinnlichen Thoren halten den Einen Stern für zwei verschiedene Sterne ... Die Thoren wännen, daß sie erst nach dem Tode und durch ihn in den Geist kommen, daß geistiges Leben erst nach dem Tode entsteht, gleich als könnte eine sinnliche Negation zum Geiste führen, eine sinnliche Negation der Grund oder die Bedingung des Geistes sein.«³³

Dieses Hingezogenwerden zum Tode begründet Feuerbach allerdings

nicht, wie es nach diesem Zitat den Anschein haben könnte, mit der Identität von Tod und Geist, obwohl er davon ursprünglich fest überzeugt war. In seinen »Reimversen auf den Tod«, die unmittelbar nach Beendigung der »Todesgedanken« entstanden, nimmt er vielmehr schon manches von dem vorweg, was er Jahre später in seiner Schrift »Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie« näher ausführte. Sein Hingezogensein zum Tode hat hier von Anfang an nichts mehr mit seinem ursprünglichen, idealistischen und spekulativen Ansatz zu tun.

Es zieht mich fort von diesem Leben,
Daß ich den Nichts mich thu' ergehen.

Es zieht mich in das Nichts hinunter
Als neuen Lebens Feuerzunder ...³⁴

Dieses Gedicht zeigt mit besonderer Deutlichkeit, daß Feuerbach seinen hegelianischen Standpunkt praktisch schon zur Entstehungszeit der »Todesgedanken« aufgab. Vor allem aber stellt es seine Ansichten über den Tod sehr viel deutlicher und schlagkräftiger dar, als seine spätere, diskursive Prosafassung derselben Gedanken.³⁵ Es gibt keine persönliche Unsterblichkeit in einem Jenseits:

Das Leben ist nur darum Leben,
Weil es nicht kann ein zweites geben.³⁶
Die alte Fabel lehret zwar:
Ich käme zu der Engelschaar;
Doch das ist Wahn der Theologen,
Die uns von jeher angelogen.
Mein leidiges Derselbesein,
Das modert in dem Todtenschrein;
Es endet die Identitas.³⁷

Der Tod ist eine Realität — und er ist endgültig.

Der Tod ist nicht ein leerer Spaß;
Natur spielt keinen Eulenspiegel,
Sie führt wahrhaften Tod im Siegel.
Es zehrt sich selber auf das Sein,
Und schließet in das Nichts sich ein.³⁸
Doch ich, ich steh' nicht wieder auf,
Mir schließt der Tod den Lebenslauf.³⁹

Denn Körper und Seele bilden eine Einheit.

Ich bin untheilbarer Natur,
Ein Sein, ein Ich, ein Ganzes nur;
Von meinem Sein nicht lassen thu',
Kann Nichts davon, kann Nichts dazu.
Den Menschen kannst Du nicht tranchiren,
Ad libitum nicht excerptiren.⁴⁰

Feuerbach ist der Ansicht, die einzig mögliche Unsterblichkeit sei eine biologische Unsterblichkeit in unseren Nachkommen; der wahre Himmel sei deshalb, für künftige Generationen und immer im Gedanken an sie zu leben:

Zu denen treibts mich hinzufahren,
Die noch nicht sind und noch nicht waren:

Zu Euch Ihr lieben Kinderlein,
Die Ihr statt unser tretet ein,
Und athmet Eure Lebensluft
Aus unsrer kalten Todtengruft.⁴¹

Ich muß im Nichts zu Grunde gehen,
Soll neues Ich aus mir entstehen,

Der andern Menschheit bess'res Ich,
Vor dem mein Ich ins Nichts entwich,
Das ist das wahre Himmelreich,
In das ich nach dem Tode steig.⁴²

Bemerkenswert ist auch, daß Feuerbach hier schon zwei Gedanken über den Tod formuliert, die bei den Philosophen nach ihm eine große Rolle spielen sollten: Einerseits sei der Tod nicht eine plötzliche Katastrophe, sondern von Anbeginn mit dem Leben aufs engste verbunden.

Gleichwie im Fleische der Citronen
Der Säure herber Saft thut wohnen;
So sitzt als in seinem Park
Der Tod in Deinem Knochenmark.⁴³

Und andererseits sei die Vorausschau auf den Tod nicht zuletzt ein Mittel zur Erkenntnis der Welt (und der wahren Existenz im heidegger'schen Sinne).

Der Tod enthüllt den Grund der Welt,
Der Tod nur die Natur erhellt.
Das Sein wird erst im Tode klar,
Drum ist das Sein im Tode gar.⁴⁴

Feuerbach glaubt schließlich, der Schock des Todesbewußtseins werde eine heilsame Katharsis herbeiführen, aus der dann – sozusagen von selbst – der Seelenfrieden und die Aussöhnung mit dem Sterbenmüssen entspringen.

Ich rath' es darum ernstlich Dir,
Wenn es Dir gleich nicht macht Plaisir;
Fall betend nieder vor dem Tod,
Allmächtig ist die Todesnoth.
Erst laß vom Tode Dich erschüttern,
Von seinen Schrecken Dich durchzittern;
Dann kommt von selbst in Dein Gedärme
Des Lebensfriedens linde Wärme.
Erst beitz' im Tod vom Selbst Dich rein;
Versöhnung kommt schon hintendrein.⁴⁵

Ein Überblick über Feuerbachs Todesphilosophie wäre jedoch unvollständig ohne einen Blick auf seine Geschichtsauffassung: »Die Geschichte, als die Selbstbethätigung des seiner selbst bewußten, denkenden, vernünftigen Wesens, des Geistes, ist aber kein bloßer Verlauf, wie der Verlauf des Wassers . . . sondern ein in sich durch Grenzen unterschiedener, zweck und vernunftbestimmter Verlauf. Die geschichtliche Existenz des Individuums ist daher eine zweckbestimmte Existenz; es ist ein bestimmtes Glied des geschichtlichen Ganzen . . . Jeder Mensch hat eine Bestimmung, eine Zweck und Vernunftbestimmung seines Daseins, sie offenbart sich in dem Individuum als Trieb, Verlangen, Talent, Neigung. Die Bestimmung des Individuums ist sein heiliges, unverletzliches Wesen . . . Du sollst sein, Du mußt sein, so spricht die Bestimmung; aber dieses Sollen, dieses Muß ist ein sanftes, mildes Sollen und Müssen, ist kein Zwang . . . Das innere Ziel des Menschen ist auch das Ziel seines Lebens . . . Nur dann, wenn die Geschichte Nichts ist, wenn das nackte, von aller geschichtlichen Bestimmung und Zweckgrenze entblößte Individuum, das eitle, abgezogene, inhaltslose, nichtige Individuum, also das Nichts Etwas ist, . . . nur dann ist allerdings Nichts nach dem Tode.«⁴⁶ Dieses Vertrauen auf die Zweckhaftigkeit des Weltprozesses und

dazu das romantische Anzugesensein vom Tode bieten Feuerbach die Möglichkeit, sich gefühls- und verstandesmäßig mit dem Tode auszusöhnen: »Schrecklich ist nicht der Tod an und für sich; nein! der naturgemäße, der gesunde Tod, – der Tod, der im hohen Alter erfolgt, dann erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Erzvätern und andern gottgesegneten Männern heißt, ist selbst der letzte Wille und Wunsch des Menschen, so lange er wenigstens in seinen Wünschen und Vorstellungen der menschlichen Natur getreu bleibt. Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod. Nur dieser erscheint daher dem Menschen als göttliches Strafgericht.«⁴⁷

Der Sinn des Lebens aber, das haben wir gezeigt, besteht darin, daß wir es aktiv und schöpferisch erfüllen. Dies schenkt uns die einzige Art von Unsterblichkeit, die wir erhoffen dürfen: das Fortleben im Gedächtnis künftiger Generationen, deren endloser Strom von der Geschichte und der Natur gewährleistet wird, in der wir zuhause sind.

Ubi patria, ibi bene

Fürchte Dich nicht vor dem Tod! Du verbleibst ja stets in der Heimat,
Auf dem vertrauten Grund, welcher Dich liebend umfängt.⁴⁸

Das einzig vernünftige Memento mori

Sei nur nicht vornehm, laß selber zum Steine herab Dich,
Fühl' in Das Dich hinein, was des Gefühls ist beraubt,
Theile Dein Leben mit dem, was ewiglich lebet den Tod nur,
O! dann ist Dir gewiß sanft, wie die Liebe, der Tod.

Die menschliche Unsterblichkeit

Leben begehrt Du vom Tod? O! strebe doch lieber nur darnach,
Daß die Menschheit dereinst Dein noch mit Liebe gedenkt.⁴⁹

22. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr

Nietzsche (1844–1900)

Der bedeutsamste philosophische Mentor Friedrich Nietzsches ist Arthur Schopenhauer gewesen.¹ Als Student las Nietzsche die »Welt als Wille und Vorstellung«, war sofort von Schopenhauers Gedanken beeindruckt und spürte eine tiefe Verwandtschaft mit ihnen; er hatte das Gefühl, so berichtet er, als sei dieses Buch speziell für ihn geschrieben worden.

Später stellte er sich Schopenhauer als den Ritter in Dürers Kupferstich »Ritter, Tod und Teufel« vor, »der seinen Schreckensweg, unbeeinträchtigt durch seine grausen Gefährten, und doch hoffnungslos ... zu nehmen weiß«.² Ob er Schopenhauer damit richtig charakterisiert hat, steht auf einem anderen Blatt; zweifellos wäre er jedoch selbst gern ein solcher idealer Ritter gewesen. Nach und nach wandte er sich dann allerdings, trotz seiner Bewunderung, in einigen wichtigen Punkten von diesem großen Pessimisten ab.

Schopenhauer war, wie Nietzsche schreibt, »als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben«.³ Aber er zeigte keinerlei Anzeichen von Betroffenheit darüber, während Nietzsche von der furchtbaren Wahrheit »Gott ist tot« zutiefst erschreckt wurde. Nicht nur, weil dieses gräßliche und welterschütternde Ereignis nach seiner Ansicht zu einer unerträglichen Einsamkeit und zum Zusammenbruch aller Werte führen mußte, sondern vor allem, weil er sich selbst – in einem nicht zu vergebenden Ausmaße – daran mitschuldig fühlte: »Wir haben ihn getötet – ihr und ich!«⁴

Das einzig sinnvolle Verhalten in dieser Situation, so meinte er, war nicht die Verneinung des Willens zum Leben, wie Schopenhauer sie lehrte, sondern eine ekstatische Bejahung des Lebens – trotz der Leiden und Schmerzen, die es uns bringt.⁵ Er schreibt: »Die furchtbare und fast unablässige Marter meines Lebens läßt mich nach dem Ende dürsten ... Was Qual und Entsagung betrifft, so darf sich das Leben meiner letzten Jahre mit dem jedes Asketen irgendeiner Zeit messen ... Kein Schmerz hat vermocht und soll vermögen, mich zu

einem falschen Zeugnis über das Leben, wie ich es erkenne, zu verführen.«⁶

»Der Schmerz gilt nicht als Einwand gegen das Leben.«⁷ Nietzsche betrachtete es deshalb als seine ureigenste Aufgabe, das Leben zu bejahen, obwohl er sich der schrecklichen Bürde der Existenz bewußt war: »Den ganzen Umkreis der modernen Seele umlaufen ... mein Ehrgeiz, meine Tortur und mein Glück. Wirklich den Pessimismus überwinden.«⁸

Nietzsche hatte in ungewöhnlichem Grade am eigenen Leibe erfahren, wie sehr das Leben Leid und Schmerz ist. Quälende Kopfschmerzen, vorübergehende Erblindung und Einsamkeit plagten ihn ständig. In einem seiner Briefe gesteht er: »Meine Existenz ist eine fürchterliche Last: ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte.«⁹ Zu den körperlichen Schmerzen und dem seelischen Leid kam aber noch die qualvolle nihilistische Verzweiflung über den Tod Gottes: Was konnte, wenn Gott tot war, als Wahrheit gelten? Wurde dadurch nicht alles erlaubt? Nietzsche ist ein fleischgewordener Iwan Karamasow, doch im Gegensatz zu dieser literarischen Gestalt gelang es ihm nicht, sich mit seiner Situation zynisch abzufinden.

Zwar fühlte er mit jeder Faser seines Daseins, »daß die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden müssen«;¹⁰ aber er stand allein da und suchte blutenden Herzens den Horizont nach einem Leitstern ab. Worin besteht der Sinn eines Lebens am Abgrund des absoluten Nichts? Zunächst schien das klassische Altertum eine Antwort zu geben: In den griechischen Tragödien entdeckte Nietzsche, wie sich die zwei entgegengesetzten Haltungen des »Dionysischen und Apollinischen« miteinander aussöhnen lassen: »Könnten wir uns eine Menschwerdung der Dissonanz denken – und was ist sonst der Mensch? –, so würde diese Dissonanz, um leben zu können, eine herrliche Illusion brauchen, die ihr einen Schönheitsschleier über ihr eignes Wesen deckt. Dies ist die wahre Kunstabsicht des Apollo: in dessen Namen wir alle jene zahllosen Illusionen des schönen Scheins zusammenfassen, die in jedem Augenblick das Dasein überhaupt lebenswert machen.«¹¹

Nur der geniale Künstler kann nach seiner Ansicht mit den dunklen Quellen des Lebens verbunden bleiben und zugleich das Leben durch

den »schönen Schein« erträglich machen, ihm Sinn verleihen. Doch schon bald erschien diese Lösung ungenügend. Nietzsches Enthusiasmus wich einer distanzierten, kritischen Haltung. Dem Ideal der künstlerischen Schöpfung stellte er nun das Ideal des Freigeistes entgegen, des aufgeklärten Menschen, der furchtlos seinem Erkenntnisdrang nachgibt – ohne Rücksicht auf die möglichen Folgen. In der klaren, gereinigten Atmosphäre der Wahrheit und der Erkenntnis, so meinte er, mußte man unempfindlich werden gegen das Elend der Existenz. Aber auch diese Erkenntnis, das wußte Nietzsche sehr wohl, war weder objektiv noch absolut – eigentlich hatte er nur den interessanten Schein der Wissenschaft an die Stelle des schönen Scheins der Kunst gesetzt.

Nach einiger Zeit empfand er deshalb die erhabenen Gipfel der Erkenntnis als »eisbedeckte Höhen«, die ihm den Atem benahmen. Und die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz stellte sich mit neuer Heftigkeit. Nun ergriff die Vorstellung eines »Übermenschen« von ihm Besitz; darunter verstand er eine neue Gattung von großen, wahrhaft humanen Menschen – die allerdings nicht durch darwinistische Zuchtwahl entstehen sollte. Der Übermensch ist vielmehr ein dionysischer Mensch, der seine animalische Natur überwunden, der seine Leidenschaften und Impulse gemeistert hat und deshalb das Leben mit seinem Schmerz und Leiden ertragen und sogar schöpferisch erfüllen kann.

In diesem Sinne ist der Übermensch nicht nur ein Ideal, sondern geradezu eine Notwendigkeit, denn nur er vermag ja offenbar die Wahrheit und das Leben auf sich zu nehmen. Nietzsche schrieb 1888, kurz bevor sein Geist endgültig unnachtet wurde, es sei unmöglich, mit der Wahrheit zu leben: »Die Wahrheit ist häßlich. Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehn.«¹² Aber nun soll die Kunst nicht mehr nur einen »schönen Schein« liefern, sondern: »Der Wille zum Schein, zur Illusion ... gilt hier als tiefer, ursprünglicher, »metaphysischer« als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit«, zum Sein.¹³ »Das Wesentliche an der Kunst bleibt ihre Daseins-Vollendung, ihr Hervorbringen der Vollkommenheit und Fülle; Kunst ist wesentlich Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins.«¹⁴

Der Sinn des Lebens liegt also nicht außerhalb, sondern in ihm selbst; das Leben ist sich selbst »Ziel und Zweck«. Mag es auch noch so viel Leid und Schmerz bringen, unsere Aufgabe ist, es zu bejahen:

aus ihm einen übel-schmeckenden Gift-Tropfen gemacht, durch den das ganze Leben widerlich wird!«²⁵ »Man soll aus seinem Tode ein Fest machen.«²⁶

Andererseits aber schien ihm der Tod oft als Feind. Zwar sind Aussprüche Nietzsches überliefert, die eine Aussöhnung mit der Notwendigkeit des Sterbens vermuten lassen: »Seines Todes ist man gewiß: warum wollte man nicht heiter sein?«²⁷ »Der Tod gehört zu den Bedingungen des wirklichen progressus.«²⁸ »Der Akt des Sterbens nicht so bedeutend . . ., wie die allgemeine Ehrfurcht behauptet.«²⁹ Daneben jedoch steht die offene Auflehnung gegen den Tod: »Aber dem Kämpfenden gleich verhaßt wie dem Sieger ist euer grinsender Tod.«³⁰ »Zerbrecht mir, o meine Brüder, zerbrecht mir auch diese neue Tafel! Die Welt-Müden hängten sie hin und die Prediger des Todes.«³¹

Wie sehr die Lehre von der ewigen Wiederkehr für Nietzsche auch eine Verteidigung gegen Tod und Vernichtung war, beweist die folgende Überlegung: »Zwischen dem letzten Augenblick des Bewußtseins und dem ersten Schein des neuen Lebens liegt ›keine Zeit‹, — es ist schnell wie ein Blitzschlag vorbei, wenn es auch lebende Geschöpfe nach Jahrbillionen messen und nicht einmal messen könnten. Zeitlosigkeit und Sukzession vertragen sich miteinander, sobald der Intellekt weg ist!«³² Nietzsche wollte also »das flüchtige Dasein des endlichen Menschen ›verewigen‹.«³³ Der Glaube an die ewige Wiederkehr scheint für ihn dieselbe Aufgabe zu erfüllen, wie für andere der Unsterblichkeitsglauben.

Es besteht sogar eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Wiederkehr und Wiedergeburt: beide Male wird die Identität des persönlichen Selbst erhalten. Nach der Lehre von der Wiedergeburt kehrt allerdings nur die Seele zurück, nimmt am weiteren Fortschritt der gleichen Welt teil — und wenn sie das frühere Leben als Last empfand, darf sie in der nächsten Inkarnation auf ein besseres hoffen. Bei der ewigen Wiederkehr dagegen wiederholt sich das gleiche Leben — wie die ganze Welt — bis in die kleinsten Einzelheiten. Aber kann eine solche Aussicht, auch wenn sie die einzig mögliche Alternative zur völligen Vernichtung durch den Tod wäre, Trost bieten? Man muß wohl den Tod schon sehr verzweifelt fürchten, um sich die Wiederkehr in die gleiche Existenz zu wünschen. Auch zerbreche, wie Löwith meint, Nietzsches Lehre an einem inneren Widerspruch, »weil der Wille zur Verewigung der ins Dasein geworfenen Existenz des

modernen Ego mit der Schau eines ewigen Kreislaufs der natürlichen Welt nicht zusammen paßt.«³⁴

Aber Nietzsches Lehre krankt nicht nur daran. Vor allem widerspricht sie den abendländischen Denkgewohnheiten, denn sie verlangt die Aufgabe unserer Vorstellung von der Linearität der Zeit. Nietzsche, der zu den kompromißlosesten Denkern der Moderne gehört, sah sich gezwungen, auf das zyklische Weltbild der Primitiven zurückzugreifen, um eine Lösung für das quälende Todesproblem zu finden. Und das ist symptomatisch; es stimmt mit der allgemeinen Tendenz der modernen Philosophie überein, in den Mythen die höhere Wahrheit der Poesie und Religion zu suchen — oder gar die Weisheit des Ostens wiederzuentdecken.

Gegenwärtig scheint es allerdings undenkbar, daß die Samenkörner östlicher Weisheit im völlig ungeeigneten Asphaltboden der westlichen Industriekultur Wurzeln schlagen, aufwachsen und Blüten treiben können. Diese offenbare Unmöglichkeit macht die Suche nach dem *lux ex oriente* zu einem so tragischen Unterfangen wie im Falle Nietzsches; denn seine Antwort ist zwar unannehmbar, aber das Problem bleibt weiterhin bestehen.

Der Nihilismus gehört zum Erbeil des modernen Menschen. Mit der Qual und Verzweiflung in der einsamen Seele eines »Gottesmörders« sind heute schon viele vertraut und wissen — oder ahnen wenigstens im innersten Winkel ihres Herzens —, was Zarathustra offen eingestand: »Unheimlich ist das menschliche Dasein und immer noch ohne Sinn.«³⁵

Von woher wird die übermenschliche Kraft kommen, die nötig ist, um das Gewicht der Entfremdung und Leere der menschlichen Existenz zu tragen? Wahrscheinlich fällt es dem Durchschnittsmenschen leichter, Ja zum Leben zu sagen, als dem lange leidenden Nietzsche. Aber eine Bejahung des Lebens wirft auch gleich das Problem auf, wie man mit dem Tod ins Reine kommen soll. Das war niemals einfach, und es wird umso schwieriger, je mehr der Mensch sich selbst als Gott versteht und das Leben zum höchsten Wert erhebt.

BUCH V
DIE ZEITGENÖSSISCHE PHILOSOPHIE

23. Der Tod und die Lebensphilosophie

Bergson, Klages, Simmel

In mancher Hinsicht gehört Nietzsche eigentlich mit in die Gruppe jener Denker, die man als Lebensphilosophen bezeichnet. Sie waren sich einig in ihrer Ablehnung eines jeglichen Rationalismus im Sinne von Descartes und versuchten stattdessen, alle Wirklichkeit auf die Grundbegriffe des Lebens zurückzuführen. In ihren Antworten auf das Todesproblem jedoch unterscheiden sie sich ebenso stark voneinander wie in ihrer Beschäftigung mit dem Tod überhaupt.

Der einflußreichste Vertreter dieser philosophischen Richtung, Henri Bergson (1859–1941) weist in seinem Hauptwerk »Schöpferische Entwicklung« (1907) nur ganz am Rande auf den Tod hin. Nach seiner Meinung muß er letztlich dem allesumfassenden *élan vital* weichen, denn »die gesamte Menschheit in Raum und Zeit wird zum ungeheueren, neben jedem von uns galoppierenden Heere; vor uns und hinter uns in hinreißendem Vorstoß, fähig alle Hindernisse zu überreiten, und die größten Widerstände zu überwinden – vielleicht selbst den Tod.«¹

In seinen späteren Schriften jedoch widmet er dem Problem des Weiterlebens nach dem Tode beträchtlichen Raum. So wendet er sich entschieden gegen die Behauptung, der Mensch sei nur ein winziger Punkt auf der Oberfläche der Erde, und diese nur ein winziger Punkt im Weltall. »Denn wenn unser Körper der Stoff ist, auf den unser Bewußtsein sich bezieht, dann hat er die gleiche Ausdehnung wie unser Bewußtsein, dann umfaßt er alles, was wir wahrnehmen, dann reicht er bis zu den Sternen.«²

»Allgemein gesprochen: der physische Zustand scheint uns in den meisten Fällen weit über den Gehirnzustand hinauszugehen. Ich meine, daß der Gehirnzustand nur einen kleinen Teil davon bezeichnet und zwar jenen, der sich in örtliche Bewegungen übersetzen läßt.«³ Daraus aber, so meint er, »werden wir die Möglichkeit und sogar die Wahrscheinlichkeit eines Fortlebens der Seele schließen können, denn wir haben ja schon hinnieden etwas von ihrer Unabhängigkeit in bezug auf den Körper beobachten und sozusagen mit

Händen greifen können. Das wird freilich nur einer von den Aspekten dieser Unabhängigkeit sein; wir werden über die Bedingungen dieses Fortlebens nur sehr unvollkommen unterrichtet sein: besteht es für eine Zeit, besteht es für immer?«⁴

Ludwig Klages (1872–1955) nimmt dagegen Schopenhauers These wieder auf, die individuelle Existenz sei ein Fehler der Natur. Deshalb erscheint ihm die Sehnsucht nach einer persönlichen Unsterblichkeit als ein »äußerster Frevelwunsch und verbrecherischer Eingriff in das Recht der Natur, das um der Ewigkeit des Lebens willen bedingungslosen Verzicht auf Beharrung fordert.«⁵ Nach seiner Meinung muß der bewußte, reflektierende »Geist als Widersacher der Seele« betrachtet werden. Das aber ist die Erbsünde, die zur Vertreibung aus dem Paradies führte: »Der Weg der Verselbstung und insofern der Schicksalsweg jeder Persönlichkeit ist der Weg von der Lebensfeuchte zur Lebensverdorrung, von der Eigenherrlichkeit des Rhythmus zur Zwangsherrschaft der Regel.«⁶ Deshalb spielt nun auch der Tod eine bedeutende Rolle in dieser Lebensphilosophie: »Daseinsbewußtsein ist eines und dasselbe mit Bewußtsein der Endlichkeit, und Vorauswissen überhaupt wird nur mit dem Wissen um das Bevorstehen des Todes erkaufte! Unablässig begleitet den bewußtseinsfähigen Menschen im Maße seiner Bewußtheit auch die Wissenschaft seines Endenmüssens, und tragisch zerbricht sein alle Geschöpfe unterjochendes Können an der ewigen Unüberwindlichkeit des Todes.«⁷

Georg Simmel (1858–1910) nimmt in seinem Aufsatz »Zur Metaphysik des Todes« eine Mittlerstellung zwischen Bergson und Klages ein. Wenn wir den Tod wirklich verstehen wollen, so meint er, müssen wir zunächst die Vorstellung aufgeben, daß er eine von außen kommende Bedrohung des Lebens sei, eine vom Leben unabhängige, ihm entgegengesetzte Macht. »Die Einsicht in die Bedeutung des Todes hängt durchaus daran, daß man sich von der ›Parzen‹-Vorstellung befreie, in der sein gewöhnlicher Aspekt sich ausdrückt: als würde in einem bestimmten Zeitmoment der Lebensfaden ... mit einem Male ›abgeschnitten‹ ... Den meisten Menschen erscheint so der Tod als eine dunkle Prophezeiung, die über ihrem Leben schwebt ... In Wirklichkeit aber ist der Tod von vornherein und von innen her dem Leben verbunden.«⁸ Also ist die Todesstunde nur die letzte Phase einer fortlaufenden Entwicklung, die mit der Geburt begann.

(Einer ähnlichen Vorstellung sind wir schon früher begegnet. Manilius schrieb: *nascentes morimur* [wir sterben, wenn wir geboren werden]; Seneca: *prima, quae vitam dedit, hora capit* [die erste Stunde, die das Leben gab, nimmt schon]; Montaigne: »Der Tod ... ist ein Teil eueres eigenen Wesens,« und Sir Thomas Browne: »wir leben mit dem Tode und sterben nicht im Augenblick.«)

Nur weil der Mensch den Tod nicht als seine Bestimmung erkennt, findet er sich nicht damit ab, sondern flieht ihn. Aber diese Flucht ist nach Simmels Meinung illusorisch: »Wir sind wie Menschen, die auf einem Schiff in der seinem Lauf entgegengesetzten Richtung schreiten: indem sie nach Süden gehen, wird der Boden, auf dem sie es tun, mit ihnen selbst nach Norden getragen.«⁹

Das Bewußtsein, daß der Tod schon das Leben durchdringt, sollte also die Vorstellung einer plötzlichen Katastrophe ersetzen. Simmel vergleicht die Beziehung zwischen Leben und Tod mit Thesis und Antithesis: »Die Hegelsche Formulierung ... läßt ihren Tiefsinn vielleicht nirgends stärker als an dem Verhältnis zwischen Leben und Tod hervorleuchten.« Beide streben zu einer Synthesis hin, in der die offenbare Gegensätzlichkeit aufgehoben wird und »das Leben eigentlich erst zu sich selbst, zu dem höchsten Sinne seiner selbst kommt.«¹⁰

Das Phänomen des Todes widerlege, so argumentiert er, keineswegs die Überzeugung, daß das Leben über sich hinausweise. Denn auf der geistigen Ebene sei die Erschaffung sinnvoller Gehalte ebenso charakteristisch für das Leben, wie auf der biologischen Ebene die Erschaffung neuer Wesen. Aus diesem Über-sich-Hinausweisen aber entspringe das Gefühl, die Seele müsse ewig sein. Dieses Gefühl widerspreche zwar der tatsächlichen Sterblichkeit, aber die tiefe Sehnsucht, den körperlichen Tod zu überdauern, weise auf die Glaubhaftigkeit der Unsterblichkeitslehre hin.

Schopenhauer war überzeugt davon, der Mensch besitze einen unvergänglichen Kern, den blinden, unbewußten Willen, der sozusagen ein Teilchen des kosmischen Willens ist. Simmel schreibt nun: »Zwischen der einen Geburt und dem einen Tode fühlen wir uns unzähligmale als ein ›Andersgewordener‹ – körperlich, seelisch, schicksalsmäßig – und fühlen dabei freilich dieselbe ›Seele‹, die durch dies alles hindurchgeht ... Es beharrt etwas in uns, während wir Weise und dann wieder Toren, Bestien und dann wieder Heilige, Selige und dann wieder Verzweifelte sind.«¹¹

Dieses geheimnisvolle, unwandelbare Etwas ist weder Wirklichkeit noch eine Illusion, sondern es ist der Bezugspunkt für alle Erfahrungen, die das Leben bringt. Ohne ihn könnte der Einzelne weder tätig werden noch irgendetwas erleiden. Diesen Bezugspunkt, den wir in uns entdecken, dürfen wir nun für dasjenige halten, was fort dauert und auf ein anderes Wesen übergeht. Nach Simmels Auffassung enthält die Seelenwanderungslehre also vielleicht ein Körnchen Wahrheit, auch wenn sie bisher nur grobschlächtig und materialistisch formuliert wurde.

24. Das Fortleben nach dem Tode ist glaubhaft und wahrscheinlich

Scheler (1874–1928)

Mit Kants moralischem Argument für die Unsterblichkeit hatten wir den dritten großen Versuch umrissen, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Zuvor betrachteten wir die metaphysisch-rationalistischen Begründungen von Descartes und Leibniz, die auf einer bestimmten Definition des Wesens der Seele beruhten – etwa ihrer Einfachheit –, dann aber im Prinzip demselben Weg folgten, den Platon als erster eingeschlagen hatte. Dabei kamen häufig die religiösen Ansichten des jeweiligen Philosophen mit ins Spiel – auch wenn er das ausdrücklich bestritt. Wir müssen diese eher unbewußten religiösen Einflüsse jedoch klar unterscheiden von einer Bejahung der Unsterblichkeit, die ganz und gar den religiösen Lehren verpflichtet ist, sich also auf eine Offenbarung oder, wie bei Pascal, auf eine mystische Erleuchtung gründet.

Max Scheler zeigt in seiner kurzen, aber auf charakteristische Weise eindringlichen Studie über »Tod und Fortleben«¹ noch zwei weitere Wege, auf denen sich das Fortleben nach dem Tode glaubhaft machen läßt. Es ist einerseits »der Weg der Empirie bezüglich der Seelen gestorbener Menschen, die sich uns auf irgendeine Weise äußern ... (Mystizismus, Spiritismus usw.)« und andererseits »der Weg mehr oder weniger kühner Analogiebildungen und -schlüsse, die Grundverhältnisse unserer Erfahrung auf die Daseinssphäre außerhalb unserer Erfahrung übertragen (Fechners »induktive Metaphysik«, z. B. seine Annahme, es sei der Tod eine Analogie zur Geburt, eine zweite Geburt ...).«²

Gegen den kantischen »Weg der moralisch fundierten Forderung oder des Postulats« der Unsterblichkeit wendet er ein: »Daß Sein und Wirklichkeit mir diese Forderung auch bewilligen, daß sie mehr sei als ein »leerer Wunsch«, das folgt auch aus der kräftigsten »Forderung« nicht. Auch die Erhabenheit der Motivierung dieser Forderung ... kann mir ihre Erfüllung nicht wahrscheinlicher machen als ihre Nichterfüllung. Sie ist nur eine subjektive Tatsache, der zu genügen die Welt und ihr Grund keine Verpflichtung einging ... Es

mag sein, daß die Einsicht in meine Fortexistenz ... nicht unabhängig davon ist, daß ich den Ruf einer unendlichen Pflicht ... in mir vernehme und sogar ihm im Leben möglichst stetig gehorche. Dann wäre doch nur das Stattfinden dieser Einsicht — nicht ihr Gehalt ... moralisch-praktisch bedingt.«³

»Die Methode der empirischen Feststellung durch etwaigen Verkehr mit den Seelen Verstorbener wäre, wenn sie zu sicheren Resultaten führen würde, natürlich eine der besten, die sich denken läßt, ja die vollkommenste schlechthin. Für mich fällt dieser Weg schon darum aus, da ich über Erfahrungen oder Beobachtungen solcher Art nicht verfüge, auch nicht wage, die vorhandenen Materialien zu beurteilen ... Die relativ am sichersten belegten ›Erscheinungen‹ dieser Art werden denn auch von ihren kundigsten Interpreten so grundverschieden ›erklärt‹, daß die Annahme, es seien ›Geister der Verstorbenen‹, die sich in ihnen äußern, jedenfalls nur eine der möglichen Annahmen ist.«⁴

»Der Fechnerschen Methode der Analogien ... fühle ich mich in vielem einzelnen näher als den genannten Methoden. Teilt sie doch mit dem, was ich zu geben habe, vor allem das immanente Prinzip, d. h. das Prinzip, die Frage nicht auf Grund sei es rationaler Konstruktion, sei es direkter Erfahrung an den sog. Seelen der Verstorbenen zu entscheiden, sondern ausschließlich an dem Gehalte, der in der Fülle unserer irdischen Lebenserfahrung gegeben ist. Diesen Gehalt nach Formen, Regeln, Gesetzen, die in ihm selbst liegen, über das Erfahrene hinaus zu erweitern, ... diese Mischung von schöpferischer Phantasie und rationaler Analogiebildung«⁵ entsprach Schelers philosophischem Temperament am besten. Er führt aus: »Fechner hatte ein Gefühl für die Grundeinsicht, die für das Dasein und den Sinn einer Metaphysik entscheidend ist ... Er hatte ein Gefühl für den Logos, d. h. den systematischen Inbegriff aller Wesenszusammenhänge, der das Göttrische unserer zufälligen Daseinserfahrung als eines minimalen Winkels aller nur möglichen Daseinserfahrung durchleuchtet und durchgeistet, der aber — seinem Sinne und seiner Geltung nach — über diesen Winkel weit hinaus Sinn und Geltung beansprucht auf alles mögliche Dasein überhaupt.«⁶

»Es ist nicht gefragt, wie man die ›Unsterblichkeit‹ beweisen ... kann. ›Beweisen‹ ... kann man sie sicher nicht ... Dazu ist ›unsterblich sein‹ ein negativer Sachverhalt, der schon als solcher keines Beweises fähig ist. Ausdrücklich sprechen wir darum von Fortdauer

und Fortleben der Person, nicht von ihrer sog. Unsterblichkeit. Hätten wir erfahrungsmäßige Stützpunkte ihres Fortlebens, so könnte eventuell auch das daraus folgen, was man Unsterblichkeit nennt.«⁷

Allerdings: »Daß die Annahme eines Fortlebens nach dem Tode nur eine menschliche ›Wunschillusion‹ sei, das widerlegen zehntausend geschichtliche Tatsachen. Man kann sicher die Frage stellen, ob in den christlichen Zeiten die Angst vor Hölle und Fegefeuer nicht viel größer war als die Hoffnung auf den Himmel.«⁸

»Wie aber steht es mit der Lehre von der persönlichen Fortdauer?«⁹ Scheler fordert die »schärfste Scheidung des unmittelbaren ›Erlebens‹ ... und alles gegenständlichen Seins, also auch des ›gelebten Lebens‹«¹⁰ und folgert nun »Erstens, daß die geistige Person in jedem ihrer Akte, in Wahrnehmen, Erinnern, Erwarten, Wollen, Können, Fühlen, über das hinausgeht, was ihr als irgendwelche ›Grenze‹ des ihr gleichzeitig immer im Erleben mitgegebenen Leibes ›gegeben‹ ist (was ich hier ›Grenze‹ nenne, kann räumliche Grenze, zeitliche Grenze und Grenze des qualitativen Inhalts ihrer Leibzustände sein); zweitens, daß die Mengen der Gehalte jener Akte immer größer sind als die Mengen der ihnen entsprechenden Leibzustände.«¹¹

»Gehört es zum Wesen des persönlichen Geistes ... in seinen Akten hinauszuschließen über die Grenze des Leibes und seiner Zustände, so kann ich fragen: Was gehört zum Wesen der Person, wenn im Sterbensakt der Leib aufhört zu sein ... Ich antworte: Es gehört dann zum Wesen der Person genau das nämliche, was zu ihrem Wesen gehörte, als der Mensch lebte — nichts Neues also —: daß so, wie sich während des Lebens ihre Akte ›hinausschwangen‹ über die Leibzustände, sich nun sie selbst auch hinausschwingen über ihres Leibes Zerfall.

Aber damit ist nun auch alles zu Ende, was aus dem philosophisch feststellbaren folgen möchte. Von mehr als diesem ›Schwungenerleben‹ hinaus über Leibesgrenzen — weiß ich kein Wort. Ich weiß also kein Wort, daß die Person nach dem Tod existiere; kein Wort erst recht, wie sie existiere. Denn warum sollte die Person nicht mit diesem letzten Schwunge ›in‹ ihm durch ein metaphysisches Wunder aufhören zu sein? ... Aber ich glaube es, daß sie fortexistiert — da ich keinen Grund habe, das Gegenteil anzunehmen, und die Wesensbedingungen für das, was ich glaube, evident erfüllt sind.«¹²

Scheler geht sogar noch einen Schritt weiter: er versucht zu zeigen,

daß die Person als Körper fortlebt. Denn es ist nach seiner Auffassung »eine Wesenseinsicht, daß zu einer Person ein Leib gehört. Und darum wissen wir: Wenn unsere geistige Person den Tod überdauert, dann ist ihr auch ein ›Leib‹ gewiß ... Nicht also zu jener Lehre eines sog. spiritualistischen Unsterblichkeitsglaubens mit leiblosen Seelenpünktchen können wir auf diesem Wege gelangen. Im Gegenteil: Diese ist sicher falsch, und – wie Leibniz klar und scharf sagt – selbst die bildhaften Ideen der christlichen Kirche von der ›Auferstehung des Fleisches‹ sind unendlich tiefer und sinnvoller als jene modernen Lehren von den leiblosen ›Seelenpunktsubstanzen‹ und ihre sog. ›Beweise‹ für sie.«¹³

Kurz: der wahre Beweis für das Fortleben entstammt einer inneren Erfahrung. Darin erlebt die Person »für ihr Sein, was sie während des Lebens bereits evident für ihre Akte und deren Gehalt erlebte: Unabhängigkeit ihres Seins vom Leibe.«¹⁴ Denn »der Mensch kann ... ›zweifeln‹ – und doch im Erleben selbst die volle Evidenz für das haben, was er bezweifelt.«¹⁵

Scheler scheint vergessen zu haben, daß er vorher von der inneren Sicherheit gesprochen hat, mit der sich der Mensch über die Unvermeidlichkeit seines Todes im klaren ist. Jetzt spricht er dagegen von der Erfahrung des Über-den-Tod-Hinausschwingens, die als Begründung für die Wahrscheinlichkeit des Fortlebens dienen soll. Wie können wir diese beiden entgegengesetzten Erfahrungen miteinander vereinbaren und entscheiden, auf welche wir vertrauen dürfen?

Scheler nimmt in der Unsterblichkeitsfrage grundsätzlich dieselbe Position wie Bergson ein; er betont, die Beweislast liege bei denen, die sie leugnen. Allerdings ist er dann sehr viel genauer hinsichtlich dessen, was tatsächlich bewiesen werden muß. Er argumentiert: »Ist erstens die Person nur ein Kollektivum ihrer einzelnen Akte ... so muß mit dem Fortfall ihrer Akte auch sie selbst aufhören. Ist sie dagegen kein solches Kollektivum, sondern etwas, zu dessen Wesen es zwar gehört, nur in Akten zu sein und zu existieren, etwas aber, das sich in seinen einzelnen Akten und deren Summe wesenhaft nie erschöpfen kann ... so kann auch der Fortfall eines bestimmten Aktes oder einer beliebigen Mehrheit solcher Akte nur ein Fortfall für unsere Erkenntnis der Person sein, braucht aber nicht ein Aufhören ihrer selbst zu bedeuten ... Gewahre ich keinen weiteren Akt der Person mehr, so kann zwar die Existenz der Person ... aufgehört haben; denn niemals folgt aus dem Wesen einer Sache etwas über

ihre Existenz. Aber gleichwohl fällt dann das *onus probandi* demjenigen zu, der ihre Nichtexistenz behauptet.«¹⁶

»Aber auch wenn die Beweislast im Falle der Wesensunabhängigkeit von Person und Akt und von geistiger und biologischer Gesetzmäßigkeit dem Leugner des Fortlebens zufällt, so wäre damit nie mehr gesagt, als daß der Tod ›kein Grund‹ für das Aufhören der Person sein könne. Keineswegs wäre hierdurch ihre Fortdauer ›bewiesen‹. Es könnte dann immer noch an dem Verhalten der Person selbst liegen, an ihrer von den biologischen Gesetzen freien Tat, ob sie fortexistiert oder nicht. Ihre Fortexistenz selbst wäre – gleichsam – noch völlig offen für sie.«¹⁷

»Daß die Person nach ihrem Tode nicht ›sichtbar‹ und ›spürbar‹ ist, bewiese dies in diesem Falle etwas gegen ihre Existenz? Es bewiese darum nichts, da sie ja auch in ihrem Leben selbst nicht sichtbar und spürbar war. Das waren ihre Beine, ihre Muskeln, der Kopf – aber dafür interessieren wir uns nur als Anatomen, als Ärzte, und zwar durch künstliche Abwendung von den Einheiten des Ausdrucks. Ist es in diesem Falle der Fortfall der Ausdruckserscheinungen auf diesem Körper, der zur Annahme Anlaß gäbe, daß die Person nichts mehr erlebe? Offenbar nicht im mindesten. Schon während ihres Lebens war ja die Kenntnisnahme ihrer Ausdruckseinheiten und das Verstehen der Einheiten ihres Handelns nicht auf die Wahrnehmung und Beschaffenheit der Einheiten ihrer Körperorgane und deren Bewegungen ›fundiert‹. Nur das kann man schließen: der Schauplatz ihres Ausdrucks, die Darstellungsart ihres ›Leibes‹ in einem Teil der Körperwelt ist jetzt verändert ... Nur das dürfte man schließen, daß uns ihr Ausdruck und ihre Handlungen unzugänglich und nur darum ›unverständlich‹ geworden sind.

Denn schon in ihrem Leben war der jetzt zerfallende Körper nur als Schauplatz ihres Ausdrucks und Handelns gegeben, und nicht als Fundament eines Schlusses oder einer Einfühlung. Wieder fällt das *onus probandi* demjenigen zu, der behauptet, daß jene Veränderung des Teiles der Körperwelt, die im Übergang jenes Körpers in einen Leichnam besteht, etwas anderes sei als ein Wechsel des Herrschaftsbereiches der Person und des Schauplatzes ihrer Erlebnis-Äußerungen.«¹⁸

25. Die Unsterblichkeit der verwirklichten Werte

Whitehead (1861–1947)

Ein neuerer Versuch, die Wahrheit der Unsterblichkeit zu bejahen und zu begründen, stammt von Alfred North Whitehead, und wir müssen uns damit beschäftigen, weil Whitehead eine bedeutsame Stellung in der zeitgenössischen Philosophie einnimmt. Für das Verständnis und für die Beschreibung der Welt setzte er eine Reihe von neuen Kategorien an, die den physikalischen Erkenntnissen und den Grundsätzen der Erfahrung besser gerecht werden, als die Begriffssysteme der traditionellen Philosophie. Die Aufgabe seiner neuen Kategorien besteht vor allem darin, »eine genaue Formulierung der Ungenauigkeiten von konkreten Ereignissen zu ermöglichen und auf diese Weise die verwirrend schlechte Übereinstimmung von Gedanken und Tatsachen zu beseitigen«. Die Natur wird deshalb in Whiteheads Philosophie nicht mehr verstanden als eine »Struktur von Energiepartikeln, die sich um nichts kümmern«, sondern im Gegenteil als eine »Struktur der Einheit dieses Vorgangs«.¹

Was für Folgerungen ergeben sich aus diesem Neuansatz für das Unsterblichkeitsproblem? In einem Vortrag, den er 1941 in Cambridge hielt, beschäftigt sich Whitehead zunächst einmal mit dem »allgemeinen Begriff der Unsterblichkeit; seine Beziehung zur Menschheit wird auf breiter Basis abgeleitet werden«.

Er schreibt: »Es wird vorausgesetzt, daß alle Dinge oder wirkenden Kräfte des Universums in wesentlicher Beziehung stehen, in dem Sinne, daß die Existenz eines jeden die Bedingung der Existenz des andern ist ... Im folgenden wird diese Lehre von einer wesentlichen Wechselbeziehung auf die Deutung jener fundamentalen Überzeugungen angewendet, die unter dem Begriff Unsterblichkeit zusammengefaßt werden.«²

»Betrachten wir den Begriff ›Unvergänglichkeit‹ und versuchen wir ihn zu begreifen durch Gegenüberstellung seiner Antithese ›Vergänglichkeit‹. Die beiden Worte beziehen sich auf zwei Aspekte des Universums, welche jeder Empfindung, an der wir uns erfreuen, zu Grunde liegen. Ich werde diese beiden Aspekte ›Die zwei Welten‹

nennen. Jede der beiden ist notwendig für die andere, und zusammen sind sie das wirkliche Universum ... Aus diesem Grund enthält jede adäquate Beschreibung der einen Welt Wesenszüge, die aus der anderen abgeleitet sind.«³

»Die Welt, die den Nachdruck auf die Vielfalt vergänglicher Dinge legt, ist die Welt der Aktivität, es ist die Welt des Werdens, die schaffende Welt. Die Welt, die den Nachdruck auf die Dauer legt, ist die Welt der Werte. Ein Wert ist seiner Natur nach zeitlos und unvergänglich. Sein Wesen wurzelt nicht in irgendwelchen vorübergehenden Verhältnissen ... Die dem Universum inhärierenden Werte sind wesentlich unabhängig von einem besonderen Zeitpunkt; dennoch verlieren sie ohne die notwendige Verbindung mit dem Fluß des Geschehens ihre Bedeutung. Die Werte weisen auf die Tatsachen, und die Tatsachen auf die Werte.«⁴

»Die Beschreibung einer jeden der beiden Welten führt über Stufen, die Wesenszüge aus der anderen Welt enthalten, und zwar weil diese Welten Abstraktionen aus dem Universum sind; jede Abstraktion enthält aber einen Hinweis auf die Gesamtheit des Seins. Es gibt keine Abstraktion, die auf sich selbst steht. Aus diesem Grunde können die Werte nicht getrennt von der Aktivität betrachtet werden, die der primäre Charakter der anderen Welt ist ... Das Wesen dieser Werte liegt in ihrer Fähigkeit zur Verwirklichung in der Welt des Geschehens.«⁵

Andererseits aber gilt: »Jedes Faktum in der Welt der Aktivität hängt bedeutungsvoll mit dem ganzen Bereich der Welt der Werte zusammen ... dieses Ineinandergreifen der beiden Welten ist die Bewertung ... die Welt der Aktivität wird durch die Welt der Werte modifiziert ... (der) Vorgang der Bewertung (stellt) eine unvergängliche Welt koordinierter Werte dar.«⁶

»Erschaffung verlangt nach den Werten, während die Werte durch ihr Zusammentreffen mit dem Prozeß des Erschaffens aus unfruchtbarer Abstraktion befreit werden. Aber die Werte bewahren bei dieser Verschmelzung ihre Unvergänglichkeit.«⁷

Whitehead untersucht nun die Frage, in welchem Sinne die »schaffende Tätigkeit von den Werten Unvergänglichkeit erhält: Der Begriff der Wirksamkeit ist für das Verständnis der Welt der Werte unerläßlich. Der Begriff einer rein abstrakten Existenz der Werte ohne irgendeine Beziehung auf ihre Wirksamkeit in der Welt der Aktivität war der Grundirrtum der griechischen Philosophie ... Die

beiden Welten der Werte und der Tätigkeit sind im Leben des Universums miteinander verknüpft, in der Weise, daß der unvergängliche Faktor der Werte in das aktive zeitliche Geschehen eintritt. Die wesentliche Verknüpfung der beiden Welten läßt die Einheit der koordinierten Werte in die Vielfachheit der endlichen Akte einströmen ... Der Nutzen jeder der beiden Welten liegt also in der Verknüpfung mit der anderen.«⁸

»Diese Verschmelzung bringt es mit sich, daß jede der beiden Welten nur unter Beziehung von Faktoren beschrieben werden kann, die beiden gemeinsam sind ... Diese Faktoren sind die berühmten Ideen, die explizite entdeckt zu haben der Glanzpunkt des griechischen Denkens ist und gleichzeitig auch seine Tragödie infolge der irrigen Auffassung ihrer Stellung im Universum.

Das Mißverständnis, das die philosophische Literatur durch alle Jahrhunderte verfolgte, ist der Begriff der unabhängigen Existenz. Es gibt keine solche Art von Existenz. Jede Wesenheit kann nur aus der Art verstanden werden, in der sie mit dem übrigen Universum verflochten ist ... Jede Idee hat also zwei Seiten, sie ist die Form eines Wertes und die Form eines Faktums.«⁹

Aber auch der »Grundcharakter des Universums« hat diese »zwei Seiten: die eine ist die vergängliche Welt der vorübergehenden Tatsachen, die die Unvergänglichkeit eines verwirklichten Wertes erlangen; die andere Seite ist die zeitlose Welt der bloßen Möglichkeit, die zur zeitlichen Verwirklichung gelangt. Die Brücke zwischen den beiden ist die Idee mit ihren zwei Seiten.«¹⁰

»Das Problem der Unsterblichkeit des Menschen erweist sich so als Spezialfall eines allgemeineren Themas, nämlich der Unvergänglichkeit verwirklichter Werte, d. h. des zeitlichen Charakters reiner Tatsachen, die sich die Unvergänglichkeit des Wertes erwerben.

Wir müssen zuerst die Frage stellen: Können wir eine allgemeine Eigenschaft der Welt der Tatsachen angeben, die ihre Eignung zur Einbeziehung der Werte zum Ausdruck bringt? Eine solche Eigenschaft gibt es nun in der Tat, und zwar ist es die Tendenz der vorübergehenden Augenblicke des Faktums, sich in der Abfolge eines individuellen Bewußtseins zu vereinigen. Jede derartige persönliche Erlebnisreihe schließt die Fähigkeit ihrer Teile in sich, die Identität eines Wertes festzuhalten. Auf diese Weise bringt die Werterfahrung in den Fluß der Geschehnisse ein Abbild ihrer eigenen wesentlichen Unvergänglichkeit.«¹¹

»Die Fortdauer der persönlichen Identität innerhalb der Unvermitteltheit eines Augenblicks ist ein sehr bemerkenswerter Zug der Welt der Tatsachen. Sie ist eine teilweise Aufhebung ihres Übergangscharakters.« Verwirklicht wird diese »persönliche Identität« nämlich in »der betonten Empfindung der Selbstidentität der Vergangenheit in der Unmittelbarkeit der Gegenwart.«¹²

»Dieses Problem der persönlichen Identität in einer wechselvollen Welt von Augenblicken ist das Schulbeispiel für das Verständnis der wesentlichen Verschmelzung der Welt der Aktivität mit der Welt der Werte. Die Unvergänglichkeit der Werte ist in die Veränderlichkeit eingetreten, was der wesentliche Charakter der Aktivität ist.«¹³

»Die Hauptthese dieses Vortrages ist die ungezwungene Vereinfachung des komplexen Universums dadurch, daß wir es an Hand von zwei Abstraktionen betrachten – nämlich als Welt der vielfachen Erscheinungen und als Welt der koordinierten Werte. Der Grundcharakter der einen Welt ist der Wechsel und der der anderen ist die Unvergänglichkeit. Aber das Verstehen des Universums setzt voraus, daß jede Welt den Eindruck der anderen erkennen läßt.

Aus diesem Grund entwickelt die Welt der wechselnden Erscheinungen die dauernde individuelle Identität als ihren für die Verwirklichung von Werten wirksamen Aspekt ... Die Verwirklichung ist ein wesentlicher Faktor in der Welt der Werte, der sie vor der Nutzlosigkeit einer abstrakten Hypothese bewahrt. Die wirksame Realisierung eines Wertes in der Welt des Wechsels muß ihr Gegenstück in der Welt der Werte finden: d. h., daß der zeitlichen Individualität in der einen Welt die unsterbliche Individualität in der anderen entsprechen muß.«¹⁴

»Bisher ist dieser Vortrag in der Form dogmatischer Feststellungen vorwärtsgeschritten. Auf welche Beweise stützen sie sich? Darauf gibt es nur eine einzige Antwort: auf die Reaktion unserer eigenen Natur auf den allgemeinen Lebensaspekt im Universum.

Diese Antwort involviert die vollkommene Ablehnung einer weitverbreiteten Tradition des philosophischen Denkens. Diese irrige Meinung setzt unabhängige Existenzen voraus, und dieses Vorurteil hat zur Folge, daß eine adäquate Beschreibung eines endlichen Faktums möglich ist ... Verstehen Sie mich recht, ich leugne nicht die Wichtigkeit der Analyse der Erfahrung: davon bin ich weit entfernt ... Ich wende mich nur gegen das widersinnige Vertrauen auf die Zulänglichkeit unseres Wissens ... Es gibt keinen Satz, der seinen

Sinn restlos wiedergibt. Es gibt immer noch einen Hintergrund von Voraussetzungen, deren unendlicher Bereich einer Analyse unzugänglich ist.«¹⁵

»Wir sind zu dem Schluß gekommen, daß die Logik, wenn man sie als eine adäquate Analyse des Gedankenablaufes auffaßt, eine Täuschung ist. Sie ist ein machtvolles Instrument, aber sie braucht als Hintergrund den gemeinen Verstand . . . Meine Absicht war zu zeigen, daß das Endziel des philosophischen Denkens nicht auf die exakten Feststellungen gegründet werden kann, die die Grundlage der Wissenschaft bilden.«¹⁶

Whiteheads Aussagen lassen sich also nicht trennen von seiner persönlichen Vergegenständlichung der Ideen, die er vermitteln will. Ein Hörer des Vortrages berichtet, so, wie im »Phaidon« das Beispiel des Sokrates Platons stärkstes Argument gewesen sei, habe auch hier vor allem Whiteheads Persönlichkeit überzeugt: »Die Schlichtheit seiner Überredungskunst, aus der eine reife Erfahrung sprach, vermittelte seinen Hörern nicht nur Argumente, sondern den Eindruck, hier sei etwas Ewiges in den flüchtigen Augenblick getreten.«¹⁷ Bei allem schuldigen Respekt muß jedoch die Frage gestattet sein, ob der Vergleich mit Sokrates wirklich angemessen ist. Solange der eigene Tod nicht unmittelbar bevorsteht, können die oben vorgebrachten Argumente kaum eine große Überzeugungskraft ausstrahlen.

26. Die Existenzphilosophie und das Todesproblem

Die Existenzphilosophie, die unter anderem auch in der Lebensphilosophie wurzelt, räumt dem Faktum des Todes eine zentrale Stellung ein. Simmel erfüllte dabei die Aufgabe eines Vermittlers, und Heidegger beruft sich ausdrücklich auf seine Todesauffassung, weist sie dann aber zurück, weil sie das Problem nur biologisch und nicht existentiell gesehen habe. Das biologische Todesverständnis läßt sich am besten mit einem Ausspruch Goethes kennzeichnen: »Alles, was entsteht, sucht sich Raum und will Dauer; deswegen verdrängt es ein anderes vom Platz und verkürzt seine Dauer.«¹ Die existentialistische Todesauffassung dagegen geht von der spezifischen Bedeutung des Todes für den Menschen aus: Er weiß als einziges von allen Lebewesen, daß er sterben muß, und er allein »existiert«.

Der Begriff der »Existenz« wurde von Sören Kierkegaard (1813 bis 1855) in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses gerückt. Er wies darauf hin, die Erkenntnis der menschlichen Sterblichkeit sei eine abstrakte, theoretische Wahrheit, die den Menschen im allgemeinen betreffe. Wirklich belangvoll jedoch werde diese Erkenntnis – auch für die Philosophie – erst dann, wenn der Mensch die Bedeutung dieser Wahrheit für das eigene Selbst erkenne, wenn er sie auf ein konkretes, individuelles menschliches Wesen beziehe, wenn er sich klar mache: auch ich muß sterben.

Die Existenzphilosophen verstehen den Begriff Existenz in einem weiteren Sinne als die vorhergehende Tradition; sie bezeichnen damit die spezifische Seinsweise des Menschen. Wenn also Heidegger vom »Dasein«, Jaspers von der »Existenz« oder Sartre vom *pour-soi* sprechen, meinen sie damit grundsätzlich dasselbe: die faktische, individuelle Existenz, die nur subjektiv von einem Existierenden erkannt werden kann und sich jeder begrifflichen Analyse oder Definition entzieht.

Die Existenzphilosophie unterscheidet sich jedoch grundlegend von der philosophischen Anthropologie. Diese geht zwar ebenfalls vom Menschen aus, aber sie will feststellen, was er ist, worin er sich als

Mensch von anderen Wesen unterscheidet, was für eine Stellung er in der Welt einnimmt. Die Existenzphilosophie dagegen beschäftigt sich nicht mit dem Menschen im allgemeinen, sondern mit dem konkreten Individuum. Sie bleibt sich dabei durchaus der Welt und anderer Menschen bewußt, aber für die Welt als solche interessiert sie sich nicht.²

Kierkegaard führte seine Angriffe gegen Hegel im Namen des konkreten Individuums, und er stand damit nicht allein. Sein Zeitgenosse Max Stirner betonte ebenfalls, der »Mensch« sei nur eine Fiktion, ein Gespenst; Wirklichkeit habe allein das Individuum. Aber Stirners Individuum ist ein aggressiver, besitzergreifender Egoist: »der Einzige«, dessen Ziel darin besteht, die Welt zu seinem »Eigentum« zu machen. Stirner wußte noch nichts von Kierkegaards Angst, von der Verzweiflung und Einsamkeit der individuellen Seele, die im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit eingeschlossen ist, kurz: von der existentiellen Erfahrung.³

Diese besondere Erfahrung liegt allen existenzphilosophischen Überlegungen zugrunde – wie sehr sie sich im einzelnen auch unterscheiden mögen. Jaspers beschreibt sie als ein »Gewahrwerden der Brüchigkeit des Seins« oder als »Grenzsituation«; Heidegger als »Erfahrung des Vorlaufens zum Tode«, als »Unheimlichkeit«, d. h. als »Nicht-zuhause-sein« in der Welt; und Sartre als alledurchdringenden Abscheu vor der Existenz, als »Ekel«.

Hier werden allerdings zwei entgegengesetzte Erfahrungen beschrieben: die erschreckende Möglichkeit des Nichtseins auf der einen, und der Schrecken des Seins auf der anderen Seite. Der letztere äußert sich darin, daß man die eigene Existenz als eine unerträgliche Last empfindet, unter dem »Tonnengewicht von Existenz erstickt«, wie Sartre schreibt, oder darin, daß man sich verloren fühlt in einer feindlichen Welt.⁴

Besonders für unsere Untersuchung ist es von großer Bedeutung, diese zwei entgegengesetzten Erfahrungen auseinander zu halten. Man könnte vielleicht sogar die Existenzphilosophen nicht nur nach ihren Heimatländern oder nach ihrer Einstellung zur Religion gruppieren,⁵ sondern danach, ob bei ihnen die Furcht vor dem Sein oder die Furcht vor dem Nichtsein vorherrscht. Kierkegaard gehört zweifellos zu der ersten Gruppe; er schrieb: »Das ganze Dasein ängstigt mich, von der kleinsten Fliege bis zu den Geheimnissen der Inkarnation; durch und durch ist es mir unerkklärlich, am meisten ich selbst; das

ganze Dasein ist mir verpestet, am meisten ich selbst. Groß ist mein Leid, grenzenlos.«⁶ Zwar erkennt er, daß für ein einzelnes Tier, eine Pflanze oder einen Menschen das Sein oder Nichtsein allergrößte Bedeutung haben kann. Aber seine eigene »Krankheit zum Tode« ist keine Verzweiflung über die Endlichkeit des Lebens, sondern: »Der Verzweiflung Qual ist gerade, daß man nicht sterben kann.«⁷

Die zeitgenössischen Existenzphilosophen beschäftigen sich dagegen sehr ausdrücklich mit dem Tode. Hermann Glockner gibt davon ein lebendiges Bild; er berichtet über ein Gespräch mit einem Philosophen – vielleicht war es Heidegger selbst – der erklärte: »Wir sind zu der erschütternden Erkenntnis gelangt, daß der Mensch von Anfang an ein Moribundus ist. Diese Erkenntnis befruchtet und durchdringt unser gesamtes Philosophieren.«⁸ Allerdings muß man dabei, wie Emmanuel Mounier betont hat, berücksichtigen: »Nicht der Tod, sondern daß ich sterbe, ist eine philosophische Frage.«⁹

Für Kierkegaard konnte dies nicht das Hauptproblem sein, denn als Theologe bejahte er die christliche Auffassung des Todes. Ihm ging es deshalb nicht um die Tatsache des Sterbenmüssens, sondern um die Erlösung seiner unsterblichen Seele, also um seine Lebensführung auf Erden und um die Reinheit seines Glaubens. Er mußte einen Weg finden, der es ihm möglich machte, christlich zu leben und vor allem: seine religiösen Zweifel zu überwinden.

Nach seiner Auffassung gibt es »drei Existenzphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse«.¹⁰ In ihnen widmet der Mensch sein Leben entweder den Vergnügungen, den moralischen und gesellschaftlichen Verpflichtungen oder der Suche nach der religiösen Wahrheit. In allen drei Existenzphären macht er allerdings früher oder später die Erfahrung der Verzweiflung und Angst: »Wäre der Mensch ein Tier oder Engel, so würde er sich nicht ängstigen können. Da er eine Synthesis ist, vermag er sich zu ängstigen.«¹¹ Daraus aber ergeben sich notwendig schicksalhafte Konflikte. So kann etwa, nach Kierkegaard, niemand von Gott Notiz nehmen, ohne sich damit zugleich seiner Sündhaftigkeit bewußt zu werden, und dies führt zur religiösen Verzweiflung, die es in jeder natürlichen Religion gibt. Denn Religion ist das äußere Zeichen für die verborgene Krankheit der Sünde, und nur die paradoxe biblische Offenbarung der Transzendenz eines gnädigen Gottes kann diese Verzweiflung aufheben. Unsere Vernunft zeigt uns einzig die Absurdität solch eines Glaubens: der Mensch ist gefangen zwischen der Unmöglichkeit des Un-

glaubens und der Unmöglichkeit des Glaubens. Deshalb kann der Glaube nur durch eine Entscheidung, durch einen Sprung in die Absurdität erlangt werden.

Die weltlichen Erben Kierkegaards sind jedoch nur wenig an Sünde und Glauben interessiert. Sie übernahmen seine Ablehnung des nach-cartesianischen Rationalismus und vor allem seine Entdeckung, daß Verzweiflung und Angst zu einem besseren Verständnis der Wirklichkeit führen können und daß die Wahrheit subjektiv ist. Nicht der denkende Verstand, sondern der lebende Mensch wurde zum Ausgangspunkt: Kierkegaard kehrte die Untersuchungsrichtung der Philosophie um. Er beginnt nicht bei der Welt, die in der Sinneswahrnehmung gegeben ist, sondern beim existierenden Ich des Individuums. Er bleibt zwar weit entfernt vom erkenntnistheoretischen Subjektivismus, aber er wendet sich doch gegen eine Objektivität der Wirklichkeit, die nicht an sein subjektives Wesen, an das existierende Ich gebunden ist. Eine gedankliche Beziehung zur Wirklichkeit ist überhaupt keine Beziehung, denn im bloßen Gedanken werden Subjekt und Objekt künstlich getrennt und die Existenz geht beiden verloren. Der Mensch existiert nur als einzelnes Individuum, und nur in dieser seiner individuellen Existenz, nur »existentiell«, kann er zur Wirklichkeit Beziehung aufnehmen. Und dies geschieht durch die »Angst«.

Unter dem Begriff »Angst«¹² versteht Kierkegaard einmal das »kraft des Glaubens Erlösende«.¹³ Zum anderen aber auch das einzige Mittel, den Sinn der Welt zu durchschauen; man könne an die wahre Wirklichkeit nur herankommen, indem man durch die Angst hindurchgeht. Denn die Angst dient dazu, den Menschen aus der Sphäre des Alltagslebens auf die der wahren Existenz zu erheben. Zwar bringe die Angst Verwirrung in die normale Existenz; aber sobald uns — durch sie — klar werde, daß diese normale Existenz etwas Oberflächliches und Künstliches sei, erscheine uns die Angst als ein »Ausdruck der Vollkommenheit der menschlichen Natur«.¹⁴ »Wer . . . gelernt hat, sich recht zu ängstigen, hat das Höchste gelernt.«¹⁵ Denn die Angst ist eine Erfahrung des Erwachens: Sie zeigt uns, was wir sein könnten, sie ist die »Möglichkeit der Freiheit«.¹⁶ »Fragen wir nun näher, welches der Gegenstand der Angst sei, so muß man hier wie allerwegen antworten, er ist Nichts. Angst und Nichts entsprechen ständig einander.«¹⁷ »Aber welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst.«¹⁸

Karl Jaspers (geb. 1883)

Jaspers entdeckte Kierkegaard schon 1914. Als Arzt und Psychiater kam er mit dem Tod häufiger und dichter in Berührung als gewöhnlich ein Philosoph. Zudem berichtet er in seiner »Philosophischen Autobiographie«: »Von Kindheit an war ich organisch krank (Bronchietasen und sekundäre Herzinsuffizienz).« Diese Krankheit brachte häufige Erschöpfungszustände mit sich, die ihn fast zur Verzweiflung trieben; und er kannte auch die Prognose von Rudolf Virchow: »Spätestens in den dreißiger Jahren ihres Lebens gehen diese Kranken an allgemeiner Vereiterung zugrunde.«¹⁹

Unter diesen Umständen erstaunt es nicht, daß Jaspers sich der Grenzen menschlicher Möglichkeiten sehr bewußt war. In seiner »Psychologie der Weltanschauungen« (1919) untersucht er, »welche letzten Positionen die Seele einnimmt, welche Kräfte sie bewegen«,²⁰ und kommt zum Begriff der »Grenzsituationen« oder »letzten Situationen«.²¹ »Wir sind immer in Situationen«, die sich wandeln und an deren Veränderungen wir mitarbeiten können. »Aber es gibt Situationen, die in ihrem Wesen bleiben . . . ich muß sterben, ich muß leiden, ich muß kämpfen . . . Das heißt, es sind Situationen, über die wir nicht hinauskönnen, die wir nicht ändern können.«²² »Die Grenzsituationen — Tod, Zufall, Schuld und die Unzuverlässigkeit der Welt — zeigen mir das Scheitern.«²³ Vor allem sicherlich der Tod.

Dabei muß man sich allerdings, wie Jaspers betont, klarmachen: »Der Tod als objektives Faktum des Daseins ist noch nicht Grenzsituation . . . Der Mensch, der weiß, daß er sterben wird, hat dieses Wissen als Erwartung für einen unbestimmten Zeitpunkt«,²⁴ und das genügt nicht, er muß den Tod als »absolutes Scheitern« erfahren. Deshalb warnt Jaspers vor der »Verdeckung dieser Angst durch Vorstellungen von einer sinnlichen Unsterblichkeit . . . Nur aus dem Nichts kann mir die Gewißheit der wahren Existenz werden.«²⁵ Von dieser Position aus durchmustert Jaspers in seiner »Philosophie« (1932) kritisch die traditionellen Antworten auf das Todesproblem.

»Der Rat des Stoikers, sich auf die eigene Freiheit in der Unabhängigkeit des Denkens zurückzuziehen, tut uns nicht genug. Der Stoiker irrte, indem er die Ohnmacht des Menschen nicht radikal genug sah. Er verkannte die Abhängigkeit auch des Denkens, das an sich leer ist, angewiesen auf das, was ihm gegeben wird, und die Möglichkeit des Wahnsinns.«²⁶

Jaspers weist darauf hin, es habe wenig Sinn zu behaupten, »die Angst vor dem Tode beruhe auf einem bloßen Irrtum«; denn so überzeugend die Gegengründe auch klingen, »keiner . . . vermag das Schaudern auch vor dem Gedanken des Nichtseins aufzuheben«. ²⁷ Zudem werde damit nur »beiseitegeschoben, daß ich noch zu Ende zu bringen habe, daß ich nicht fertig bin, daß ich noch wiedergutmachen habe«, vor allem aber werde dabei »die Angst existentiellen Nichtseins« nicht gebührend berücksichtigt. ²⁸

Doch auch die »Weltverneinung, die sich täuscht und tröstet mit den Phantasmen eines anderen jenseitigen Lebens«, begreift den Tod ebenso wenig als Grenzsituation, wie die Stoa, sondern sie formt nur »den Sinn des Todes als Grenze um«. ²⁹ Und der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist erst recht unzureichend, denn einmal sind »nicht nur alle Unsterblichkeitsbeweise fehlerhaft und hoffnungslos, . . . sondern es läßt sich grade die Sterblichkeit beweisen. Empirisch ist das Leben unserer Seele gebunden an leibliche Organe; die Erfahrung des traumlosen Schlafes zeigt in negativer rückblickender Erfahrung das Nichtdasein; die Erfahrung der Abhängigkeit der Erinnerung vom Gehirn bei Erkrankungen zeigt sogar die Möglichkeit eines leiblichen Lebens bei sterbender Seele.« Der Unsterblichkeitsglauben berücksichtigt nichts davon, sondern »überwindet« den Tod »um den Preis des Verlustes der Grenzsituation«. ³⁰

Aber nicht nur die traditionellen Antworten weist Jaspers zurück. Auch der »unbeschränkte Lebenswillen« begreift den Tod nach seiner Meinung nicht als Grenzsituation, da für ihn die »Unausweichlichkeit des Todes Grund ratloser Verzweiflung« wird. ³¹ Und schließlich ist der Tod auch dann »nicht mehr Grenzsituation, wenn er die objektive Vernichtung als das übermächtige Unglück ist . . . Ich verliere mich in der bloßen Erscheinung, wenn ich am Besonderen als endlosem Bestand, als wäre es absolut, hafte, an der Dauer als solcher; wenn ich durch Angst und Sorge in bezug auf endliche Zwecke beherrscht werde.« ³² Kurz: Ich muß mir meiner selbst als Existenz bewußt werden.

Die traditionellen Antworten reichen also nicht hin, doch was nun? Gibt es eine Antwort ohne Mängel, vielleicht eine ganz neue? Jaspers ist auf jeden Fall der Ansicht, es habe, da man die Grenzsituationen nicht verdecken dürfe, keinen Sinn, in einem religiösen oder philosophischen System Zuflucht zu suchen. Mehr noch: da sich seine Philosophie ausdrücklich distanziert und zwischen den verschie-

denen Möglichkeiten in der Schwebung bleibt, darf man überhaupt keine Antwort von ihr erwarten, denn dazu müßte sie ja eine Lehre entschieden irgendeiner anderen vorziehen. Trotzdem kann auch diese Philosophie mit dem Tode ins Reine kommen.

Doch ehe wir darauf näher eingehen, müssen wir noch eine andere Seite des Problems betrachten. Jaspers stellt fest, »daß höchstes Leben den Tod will, statt ihn zu fürchten«; aber andererseits auch, »Tod kann Tiefe nur haben, wenn keine Flucht zu ihm strebt«. Daraus folgert er: »Es gibt nicht eine beharrende, als richtig auszusagende Stellung zum Tode . . . der Tod wandelt sich mit mir. Darum ist es kein Widerspruch des Menschen mit sich selbst, wenn er mit allen Fasern seines Wesens am Leben hängt, . . . und wenn er das Leben, es noch in seiner Widersprüchlichkeit und Narrheit liebend, verachtet; wenn er am Tode zu verzweifeln scheint und sich angesichts des Todes seines eigentlichen Seins bewußt wird; . . . wenn er den Tod als Freund und Feind erblickt, ihn meidet und ihn ersehnt.« ³³

Tatsächlich ist nun aber eine derart ambivalente Einstellung gegenüber dem Tode durchaus ungewöhnlich. Selbst wenn man mit Freud das Vorhandensein eines Todestriebes voraussetzt, bleibt dieser unbewußt; bewußt jedoch, und das gilt für die überwältigende Mehrzahl der Menschen, lieben wir das Leben und bangen vor der Aussicht des Todes. Es scheint, Jaspers habe dies mitbedacht, als er 1953 in seiner »Einführung in die Philosophie« schrieb: »Wenn Philosophieren sterben lernen ist, so ist dieses Sterbenkönnen gerade die Bedingung für das rechte Leben. Leben lernen und sterben können ist dasselbe.« ³⁴

Doch dies haben im wesentlichen schon die Stoiker und Montaigne gelehrt. Wir erinnern uns aber an Jaspers Kritik des stoischen Denkens. Macht er also hier eine Kehrtwendung, oder meint er etwas anderes? Denn anscheinend stimmt er ja nun in zwei Punkten mit ihnen überein: daß einerseits das Auf-den-Tod-vorbereitet-Sein die Sittlichkeit befördert, und andererseits ein sittliches Leben zur psychologischen Vorbereitung auf den Tod beiträgt.

Im Vorwort zur »Philosophie« schreibt Jaspers: »Der Sinn des Philosophierens ist ein einziger als solcher unaussagbarer Gedanke: das Seinsbewußtsein selbst.« ³⁵ Dies gibt uns einen Hinweis auf die Bedeutung des Sterbenlernens bei Jaspers: Offensichtlich besteht nach seiner Meinung eine Verbindung zwischen dem Philosophieren als Sterbenlernen und dem Seinsbewußtsein, und damit gewinnt nun das

Sterbenlernen eine völlig andere Bedeutung als bei den Stoikern – sowohl der Vorgang des Lernens wie sein Inhalt. Es ist keine geistige Disziplin zur Meisterung unserer Emotionen, die auf der Kraft der Vernunft beruht; und sein Ziel ist auch nicht, daß wir den Tod resignierend als völlige Vernichtung auf uns nehmen.

Um voll zu ermessen, was Jaspers mit Sterbenlernen meint, müssen wir uns vergegenwärtigen: »In den Grenzsituationen zeigt sich entweder das Nichts, oder es wird fühlbar, was trotz und über allem verschwindenden Weltsein eigentlich ist. Selbst die Verzweiflung wird durch ihre Tatsächlichkeit, daß sie in der Welt möglich ist, ein Zeiger über die Welt hinaus.«³⁶ Aus dem Bewußtsein der Grenzsituation heraus können wir also, in einer rational nicht beschreibbaren Weise, den »Aufschwung in die Transzendenz« vollziehen. Dadurch erst werden wir »eigentlich Menschen ... das heißt Menschen aus der Tiefe des Ursprungs und des Zieles, welche beide in Gott liegen«.³⁷

Wir dürfen den »Aufschwung in die Transzendenz« nicht als eine mystische Erfahrung, als ein Einswerden mit dem lebendigen Gott verstehen. Er besteht vielmehr im »Innewerden des Umgreifenden«.³⁸ Dieses »Umgreifende, gedacht als das Sein selbst (wird) Transzendenz (Gott) und die Welt genannt«.³⁹ Es ist völlig unvorstellbar und gestattet auch keinen gefühlsmäßigen Zugang. Jaspers lehrt damit keine Religion sondern einen philosophischen Glauben ohne Dogmen und Credo.

Wir haben gesehen, daß sich die Wirklichkeit Gottes als die einzige Wirklichkeit nur im absoluten Versagen, im Scheitern zeigt, wenn der Mensch sich selbst und alle seine Ziele aufgibt. Ein unechtes Scheitern sehnt bestenfalls das Ende aller Dinge herbei. Das echte Scheitern dagegen bringt die Offenbarung und Bestätigung der Unendlichkeit Gottes – des einzig wahren Seins. Da dies nun aber allein in einem absoluten Scheitern, in der völligen Vernichtung geschehen kann, bedeutet Philosophieren für Jaspers Sterbenlernen. Sterbenlernen heißt demnach: das Bewußtsein von der Grenzsituation des Todes wachzuhalten und sich frei für das echte Scheitern zu entscheiden, um dadurch das einzig wahre Sein zu erlangen – Gott.

Ein Vergleich mit Spinoza macht die Position von Jaspers noch deutlicher. Spinoza wollte sich von den bedrückenden Gedanken an den Tod befreien und erreichte dieses Ziel durch die höchste Erkenntnis Gottes. Nach Jaspers dagegen erlangt man umgekehrt die Erfahrung des Umgreifenden, die Erfahrung Gottes dadurch, daß man sich in

die Grenzsituation hineinstellt, sich den Tod bewußt macht als diejenige Mauer, an der alle unsere Möglichkeiten zerschellen, und mutig dieses absolute Scheitern auf sich nimmt.

Der Sprung vom Scheitern in die Transzendenz ist der Sprung von der Angst in die Ruhe. In ihrer Geborgenheit haben Erfolg oder Scheitern keine Bedeutung mehr, und hier kommt Jaspers mit dem Tode ins Reine.

Man würde zu weit gehen mit der Annahme, das Sterbenlernen im Sinne von Jaspers schließe auch die Erkenntnis ein, daß der Tod nicht die endgültige Vernichtung bringt. Nur der Glaube kann die Unsterblichkeit der Seele behaupten. Jaspers schreibt: »Unsterblichkeit ist unsere ewige Gegenwart (wir sind ihrer in hohen Augenblicken, die die Zeit tilgen, bewußt).« Doch »solche Sätze sind nichtssagend, wenn wir mit unserem Denken in der Erscheinungswelt bleiben. Sie wirken hier wie ein Betrug, wenn sie die Sterblichkeit in der Zeit scheinen wegreden zu wollen ... solche Sätze sind Ausdrucksweisen aus einer Denkungsart, die errungen werden kann nicht in der Form erweiterter wissender Kunde, sondern als ein verwandeltes Grundbewußtsein.«⁴⁰

Aber der Mensch ist, für Jaspers wie für Kant, ein Bürger zweier Welten. Jaspers schreibt: »Das Sein« ist »nicht jenseits des Todes in der Zeit, sondern in der gegenwärtigen Daseinstiefe als Ewigkeit«.⁴¹ Und jedes echte Sein, ob Gott oder Mensch, ist unbestimmt und unendlich.

Vielen wird diese existentielle Bezwungung des Todes nicht nur schwierig, sondern auch unbefriedigend erscheinen; so unbefriedigend, wie ein philosophischer Glaube immer für jene aussieht, die religiöse Sicherheit suchen. Aber ein Denker, der die Forderung der existentiellen Erfahrung erfüllen will, kann nicht weiter gehen, ohne seine Integrität als Philosoph preiszugeben.

Martin Heidegger (geb. 1889)

»Die Frage nach dem Sinn von Sein« und »das Sein zum Tode«

Heidegger beschäftigt sich offensichtlich mit dem Tode nur insofern, als er etwas zu seinem philosophischen Hauptthema beiträgt – der »Frage nach dem Sinn von Sein.«⁴² »Man sagt: Sein ist der allgemeinste

und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch.«⁴³ Aber gerade dies fordere dazu auf, nach seiner Bedeutung zu fragen. Es genüge nicht, sich dabei auf die Selbstverständlichkeit des Seins zu berufen; vielmehr sei es nach Kant »der Philosophen Geschäft«, das Selbstverständliche genau zu befragen und zu klären.

Heidegger führt aus: »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind . . . An welchem Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden?«⁴⁴ Nach seiner Meinung an dem Seienden, das wir selbst sind, am »Dasein«; denn darin besitzen wir ein vorphilosophisches, selbstverständliches Verständnis von Sein. Dieses Verständnis von Sein ist das Herzstück aller Ontologie, der philosophischen Lehre vom Sein.

Es soll also das »Dasein«, die menschliche Seinsweise des konkreten, selbstbewußten Individuums auf die Bedeutung von Sein abgefragt werden. Die Schwierigkeit solchen Fragens liegt darin, daß wir dazu neigen, unser Sein aus dem Seienden zu verstehen, das als »Welt« immer schon zu uns gehört. Deshalb müssen wir sorgfältig darauf achten, daß sich unser »Dasein« nur so offenbart, wie es an sich ist, nämlich als »durchschnittliche Alltäglichkeit«.⁴⁵

Was sind die spezifischen Eigenarten des Daseins? Zunächst ist es »je meines«; es ist persönlich, einzigartig. »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz.«⁴⁶ Trotzdem ist es weder ein »pures Vorhandensein« noch ausschließlich ein »je meines«. Sondern »Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält«, und es ist zugleich »In-der-Welt-sein«.⁴⁷ Aber es wäre falsch, hier »in der Welt« so zu verstehen wie etwa »das Kleid ›im Schrank‹. Denn im letzteren Falle ist nicht von Existenz die Rede, sondern von einem Ding, das einfach vorhanden und an sich »weltlos« ist. Dasein als »In-der-Welt-sein« bedeutet vielmehr: »zutun-haben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen«. Und »diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des Besorgens.«⁴⁸

Nach Heideggers Ansicht wurden diese Seinsarten bisher nicht richtig erkannt, weil eine spezifische Art des »In-der-Welt-seins«, das Erkennen, sie verdeckte. Dieses Erkennen als ein Welterkennen ver-

stand sich »als eine ›Beziehung zwischen Subjekt und Objekt‹ . . . Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt«. Hier nun liegt der Ursprung der jahrhundertealten Frage: »Wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren ›Sphäre‹ hinaus in eine ›andere und äußere‹, wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben?«⁴⁹

Die »Welt« in Heideggers Sinn ist nicht identisch mit der Natur. »Natur ist selbst ein Seiendes, das innerhalb der Welt begegnet und auf verschiedenen Wegen und Stufen entdeckbar wird«; ⁵⁰ sie ist also ein »innerweltlich Seiendes«, das vom Dasein als eine spezielle Weise des »In-der-Welt-seins« entdeckt wird. Unter Welt dagegen versteht Heidegger »die ›öffentliche‹ Wir-Welt oder die ›eigene‹ und nächste (häusliche) Umwelt«.⁵¹

Unser »alltägliches In-der-Welt-sein« hat den Charakter des »hantierenden, gebrauchenden Besorgens«.⁵² Aber dieses »praktische« Verhalten ist nicht »atheoretisch«, sondern es hat seine eigene Weise der Erkenntnis, »seine eigene Sichtart . . . die Umsicht«.⁵³ »Das im Besorgen begegnende Seiende« nennt er »das Zeug«.⁵⁴ Und die Seinsweise des Zeugs ist die »Zuhandenheit«, welche grundlegender ist als die pure »Vorhandenheit«.⁵⁵

In seiner alltäglichen Seinsweise löst sich das Dasein sozusagen in die Welt auf, »und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen«.⁵⁶ Das heißt: »Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen«, und diese anderen sind »die, von denen man selbst sich zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist«.⁵⁷

Entsprechend dem »Besorgen des Zeugs« gibt es eine »Fürsorge«, die sich auf die anderen richtet, und dieser Begriff wird so weit wie nur möglich gefaßt: »Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das An-einandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge.«⁵⁸

Im alltäglichen Miteinandersein verfällt nun aber das »Dasein« an die »Uneigentlichkeit des Man«, zu dessen Charakteristika »das Gerede, die Neugier, die Zweideutigkeit« gehören.⁵⁹ »Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ›Welt‹ verfallen.«⁶⁰ Zwar bringt diese »Vermeintlichkeit des Man . . . eine Beruhigung in das Dasein«, aber zugleich auch »Entfremdung«.⁶¹

Allerdings schreibt Heidegger: »Das Phänomen des Verfallens gibt . . . nicht so etwas wie eine ›Nachtansicht‹ des Daseins«, viel-

mehr betont er, »daß das Verfallen als Seinsart dieses In-Seins vielmehr den elementarsten Beweis für die Existenzialität des Daseins darstellt. Im Verfallen geht es um nichts anderes als um das In-der-Welt-sein-können, wenngleich im Modus der Uneigentlichkeit.«⁶² Und weiter: »Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichs-te: die Stimmung, das Gestimmtsein.«⁶³ Diese Stimmung aber bringt »das Dasein vor das Daß seines Da . . ., als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarzt.«⁶⁴ Und diesen in seinem Wesen »verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses ›Daß es ist‹ nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da.«⁶⁵

Die »Grundbefindlichkeit« des Daseins ist die »Angst«; während sie bei Kierkegaard aus dem Nichts kam und auf das Höchste wies, macht sie nach Heidegger das Nichts als den Grund des Daseins offenbar. Und sie ist aufs engste mit dem Phänomen des »Verfallens« verknüpft: »Das Aufgehen im Man und bei der besorgten ›Welt‹ offenbart so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können . . . Das Wovor dieses Zurückweichens muß überhaupt den Charakter des Bedrohens haben . . . es ist das Dasein selbst.«⁶⁶

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch sind die Begriffe »Furcht« und »Angst« austauschbar; bei Heidegger jedoch bezieht sich »Furcht« nur auf Seiendes in der Welt. »Das Wovor der Angst« hingegen »ist das In-der-Welt-sein als solches . . . Daher ›sieht‹ die Angst auch nicht ein bestimmtes ›Hier‹ und ›Dort‹ . . .«, sondern sie ist »so nah, daß sie beengt und einem den Atem verschlägt — und doch nirgends.«⁶⁷ »Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: ›es war eigentlich nichts‹.«⁶⁸ Die Furcht dagegen »ist an die ›Welt‹ verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.«⁶⁹ Für Heidegger betrifft die Angst also das »In-der-Welt-sein« als ein »Sein zum Tode«; sie entspringt aus dem Dasein, mehr noch, sie ist das Dasein selbst, demnach ganz und gar nichts Psychologisches.

Worin liegt die Bedeutung des »Daseins« für Heideggers ontologische Untersuchung? Er antwortet: »Nur solange (menschliches) Dasein ist, gibt es Sein.« Dies darf man jedoch nicht im Sinne des Subjektivismus oder des Idealismus verstehen; Heidegger leugnet nicht die Realität der Außenwelt. Auch will er damit nicht sagen,

das Sein sei ein Produkt des Menschen oder es könne vom Seienden über das Dasein abgeleitet werden. Aber das Sein und das Dasein brauchen einander. Der Mensch ist aufs engste verknüpft mit der »verfallenden Nichtigkeit der Welt«, er ist der »Platzhalter des Nichts«.⁷⁰ Das Sein und das Nichts gehören zusammen, weil das Sein im Nichts, sozusagen »in seinem Schleier« verhüllt wird. Aber »das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod.«

»Freiheit zum Tode«

Die Interpretation des »Daseins« als »Sorge« zieht allerdings das »mögliche Ganzsein dieses Seienden« nicht in Betracht.⁷¹ Sie übergeht das, was das Dasein sein kann, was es tatsächlich auch wird und was ein Selbstzweck ist — den Tod. Der Tod gehört zur Möglichkeit des Daseins und begrenzt jede ihm mögliche Ganzheit. Gewiß, das Dasein kann »das Nicht-mehr-in-der-Welt-sein des Gestorbenen«⁷² nicht erfahren oder wenigstens als Erfahrung verstehen. Die Todeserfahrung anderer ist nicht übertragbar, denn »der Tod ist, sofern er ›ist, wesensmäßig je der meine . . . Jemand kann wohl ›für einen Anderen in den Tod gehen‹, aber ›keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen‹.«⁷³ Der Tod ist nämlich mehr als nur eine Negation des Daseins: er durchdringt es, »das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert.«⁷⁴ Der Tod ist ein »Bevorstand« — *media in vita in morte sumus*. Weder wird das Dasein im Tode »vollendet«, denn »auch ›unvollendetes‹ Dasein endet«, noch verschwindet es damit einfach, so wie man sagt, »der Regen ist zu Ende, das heißt verschwunden«. Auch wird es im Tode nicht »fertig« in dem Sinne, wie: »mit dem letzten Pinselstrich wird das Gemälde fertig.«⁷⁵ »So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. ›Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben‹.«⁷⁶ »Der Tod im weitesten Sinne« ist also »ein Phänomen des Lebens«. Wenn das Leben eines Tieres aufhört, spricht man vom »Verenden«. Weil nun »das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich

stirbt, andererseits qua Dasein nicht einfach verendet, bezeichnen wir dieses Zwischenphänomen als Ableben . . . Sterben aber gelte als Titel für die Seinsweise, in der das Dasein zu seinem Tode ist.«⁷⁷

»Die existenzielle Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. Sie fundiert aber auch erst alle biographisch-historische und ethnologisch-psychologische Untersuchung des Todes. Eine ›Typologie‹ des ›Sterbens‹ als Charakteristik der Zustände und Weisen, in denen das Ableben ›erlebt‹ wird, setzt schon den Begriff des Todes voraus. Überdies gibt eine Psychologie des ›Sterbens‹ eher Aufschluß über das ›Leben‹ des ›Sterbenden‹ als über das Sterben selbst. Das ist nur der Widerschein davon, daß das Dasein nicht erst stirbt oder gar nicht eigentlich stirbt bei und in einem Erleben des faktischen Ablebens . . . Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor. Wenn der Tod als ›Ende‹ des Daseins, das heißt des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob ›nach dem Tode‹ noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein ›fortlebt‹ oder gar, sich ›überdauernd‹, ›unsterblich‹ ist. Über das ›Jenseits‹ und seine Möglichkeit wird ebensowenig ontisch entschieden wie über das ›Diesseits‹ . . . Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur gefragt werden, was nach dem Tode sei, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. Ob eine solche Frage überhaupt eine mögliche theoretische Frage darstellt, bleibe hier unentschieden.«⁷⁸

Das Dasein umfaßt alles »Bevorstehende . . . Bevorstehen kann zum Beispiel ein Gewitter, der Umbau des Hauses, die Ankunft eines Freundes.« Aber »ein Sein dieser Art hat der bevorstehende Tod nicht«. Er unterscheidet sich von den anderen Arten des Bevorstehenden durch drei Eigenheiten: Erstens ist er, als der je meinige, meine »eigenste« Möglichkeit; zweitens, da er alle Beziehungen zu den anderen Existenzen löst, eine »unbezügliche« Möglichkeit; und drittens eine »unüberholbare« Möglichkeit. Denn »der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit«.⁷⁹

»Wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit geworfen . . . Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst.«⁸⁰

»Wenn aber das Dasein zum Tode ursprünglich und wesenhaft dem Sein des Daseins zugehört, dann muß es auch . . . in der Alltäglich-

keit aufweisbar sein . . . Das Selbst der Alltäglichkeit aber ist das Man.« Es gilt also festzuhalten, »in welcher Weise das alltägliche Dasein sein Sein zum Tode sich auslegt . . . Die Öffentlichkeit des alltäglichen Miteinander ›kennt‹ den Tod als ständig vorkommendes Begebnis, als ›Todesfall‹.«⁸¹ Es ist klar, »man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen«, das Opfer ist »je nicht gerade ich.« Denn »das ›Sterben‹ wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört.«⁸² »Schon das ›Denken an den Tod‹ gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht.« Aber »die Ausbildung einer solchen ›überlegenen‹ Gleichgültigkeit entfremdet das Dasein seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen.«⁸³

Diese »ständige Beruhigung über den Tod«⁸⁴ ist charakteristisch für die Entfremdung des Daseins. Zwar kann es zunächst dem Tod immer wieder ausweichen, denn »mit der Gewißheit des Todes geht die Unbestimmtheit seines Wann zusammen.«⁸⁵ Aber: »Als geworfenes In-der-Welt-sein ist das Dasein je schon seinem Tode überantwortet. Seiend zu seinem Tode, stirbt es faktisch und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist.«⁸⁶

Während für das uneigentliche Dasein der Tod im höchsten Grade wahrscheinlich, aber nicht völlig sicher ist (genau genommen, hat er nur empirische Sicherheit, die weniger zwingend ist als die apodiktische auf einigen Gebieten der theoretischen Erkenntnis), versteht das eigentliche »Sein zum Tode« die Möglichkeit des Todes kompromißlos als »Möglichkeit . . . der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt«. Als derartige Möglichkeit aber ist der Tod die spezifischste, »äußerste Möglichkeit«, in die das Dasein »vorlaufen« kann.⁸⁷

»Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige Bedrohung.«⁸⁸ Und diese Bedrohung enthüllt sich in der Angst: »Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst . . . In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz . . . Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man selbst und bringt es vor die Möglichkeit . . . es selbst zu sein.« Heideggers Antwort auf das Todesproblem lautet also: Das angsterfüllte Dasein nimmt entschlossen den Tod auf sich und erlangt dadurch die »ihrer selbst gewisse und sich ängstende Freiheit zum Tode.«⁸⁹

Dieser Entschluß bedeutet keine Flucht, die zur Überwindung des

Todes erfunden wurde, sondern eine illusionslose Konfrontation. Allerdings kommt nun zu der nüchternen Angst eine »gerüstete Freude« über die Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz. Das Dasein wird damit frei von den Krücken, die sich das uneigentliche Dasein aus den Ereignissen der Welt gemacht hatte.⁹⁰

Das eigentliche »Sein zum Tode« erhebt uns und führt uns zu einem neuen Leben. Diese Vorstellung ähnelt dem alten Rat, um zu leben, müsse man sterben – jedoch in dem Sinne, daß man sich der wesenhaften Endlichkeit der Existenz bewußt wird. Heidegger gibt also nicht wirklich eine Antwort auf das Todesproblem, sondern er ruft den Menschen auf, sein Leben zu ändern, eigentlich zu leben: Erst wenn wir uns klarmachen, daß unsere Existenz wesenhaft und notwendig ein Sein zum Tode ist, können wir uns erheben über das bedeutungslose Alltagsleben und wirklich wir selbst, wirklich frei werden.

Heidegger folgt jener philosophischen Todesdeutung, die wir schon bei Schopenhauer, Feuerbach und Simmel kennengelernt haben: Er versteht den Tod nicht als einen plötzlichen Bruch, sondern als dem Leben immanent. Das scheint zunächst auf eine reine Verherrlichung des Todes hinauszulaufen, und Jolivet betrachtet es als solche.⁹¹ Diese Verherrlichung unterscheidet sich jedoch erheblich von der eines Novalis, für den der Tod letztlich nur die Tür zu einer anderen Existenz war. Allerdings darf man Heideggers Ablehnung, die Möglichkeit eines Jenseits zu diskutieren, nun aber nicht als kategorische Leugnung dieser Möglichkeit verstehen. Sondern er lehrt – zusammenfassend gesagt –: Es gibt keine Lösung für das Todesproblem – jedenfalls nicht in Gestalt eines tröstenden Glaubens, und vielleicht nicht einmal im Sinne eines gefühlsmäßigen Zurandekommens mit dem Sterbenmüssen. Beides liefe nur auf ein »Verdecken« des Todes hinaus, und dagegen wendet er sich entschieden, weil es typisch ist für die uneigentliche Existenz.

Nach Sternberger will Heidegger den Tod verstehen, ihn durchsichtig machen, ihm eine Erhabenheit verleihen, die es uns gestattet, ihn aus der Ferne als ein interessantes Ereignis zu betrachten. Aber Sternberger selbst bezweifelt, ob der Gräßlichkeit und Absurdität des Todes mit einer solchen Sublimierung beizukommen ist. Schon Heidegger hatte auf den grundlegenden Unterschied zwischen dem Tod des anderen und dem eigenen Tod hingewiesen. Es geht also nicht so sehr darum, ob ein entschlossenes Aufsichnehmen des Todes und

eine distanzierte Haltung ihm gegenüber Trost spendet, sondern ob ein solches Todesverständnis überhaupt in den psychologischen Kräften des Menschen liegt. Sternberger meint, was bei Heidegger »im eigentlichen Ganzseinkönnen und vorab im Übernehmen und Vorlaufen durchscheint, ist Nietzsches *amor fati*«. ⁹²

Man mag darin eine gewisse Ähnlichkeit mit Hegels Ansichten entdecken; in der »Phänomenologie des Geistes« spricht er vom »unselbständigen, knechtischen Bewußtsein«, das nicht den Mut aufbringt, den Tod anzunehmen und das Leben zu verleugnen; und vom »selbständigen Bewußtsein« derer, die den Tod akzeptieren und wollen. Die dialektische Spannung zwischen diesen beiden Ausprägungen des Bewußtseins liegt dem welthistorischen Prozeß zugrunde: Es ist die Aufgabe des Herrn, den Knecht zum Streben nach Freiheit zu provozieren; und der Kampf darum ist der wahre Inhalt der Geschichte.

Allerdings hat die Geschichte für Hegel, wie wir gesehen haben, ein äußerstes Ziel, auf das sie sich zubewegt. Für Heidegger dagegen ist zwar der Tod nicht mehr, wie für Hegel, ein schrecklicher Feind, der von außen angreift, sondern er gehört mit zum Wesen des Daseins; und die Angst vor dem Tode ist zwar primär ein Hilfsmittel bei der Suche nach dem Sinn von Sein: Aber Heidegger kennt kein tröstliches Geschichtsbild, das die Bedeutungslosigkeit der menschlichen Existenz, die der Tod als endgültige Vernichtung zu verkünden scheint, auf wirksame Weise verklären könnte.

Doch da Hegels Geschichtsphilosophie – und in gleicher Weise auch andere optimistische Geschichtsauffassungen – heutzutage, gelinde gesagt, fragwürdig geworden ist, löst sich auch diese Möglichkeit, der individuellen Existenz eine umfassendere Bedeutung beizumessen, in Nichts auf.

Heideggers Philosophie jedoch eröffnet völlig neue Ausblicke auf das Todesproblem. Rudolph Berlinger schreibt: »Für ein Denken, das von der Zeit und Geschichte befangen ist, ist das Sterben ein Zug in das »stille Nichts«. Für ein Denken aber, das sich in sich selbst, wie in einem einzigen zeit- und geschichtslosen Augenblick eint, läßt das Sein des Todes dieses Nichts in der Zeit zurück . . . Der Tod selbst aber ist keineswegs dieses In-einander-greifen oder diese Dialektik des Seienden in der Zeit; er ist das Ende der Zeit und der Geschichte, der Verfall des Daseins, der Zeit und des Sterbens . . . Der Tod überwindet sich im Sterben als Aufgang der Ewigkeit, weil er im Sterben

das zum Aufgang bringt, was nun immerwährend ist. Was der Tod ist, geht im Sterben auf. Für das Denken in der Zeit bleibt er ein Rätsel. Dies löst sich in dem Maß, als unser Denken sich von der Zeit löst, und die vorlaufende Ewigkeit in der Zeit offenbar wird . . . Im Tod erst sind wir, durch ihn entziehen wir uns allem, was zeitlich ist, und gesellen uns dem zu, was ewig ist . . . immer ist es das Sein.«⁹³

Ewald Wasmuth dagegen setzt sich sehr kritisch mit Heidegger auseinander: »Das Tor, das sich hier, wie ich meine, zur Wiedergewinnung einer ›verlorenen‹ Welt auftut, einer Sicht des Seins . . . hat er nicht gesehen. Hieran hinderte ihn der Glaube an die erfolgreiche Wissenschaft von der Natur . . . Heidegger verwechselte das Nichts, das es als Verneinung von etwas gibt, mit dem Nichts von allem, das ›Nicht eine Sache zu sein‹ mit dem ›Nichts der Sache‹. Der Tod ist nicht Nichts des Seins, er ist, was er zunächst und für jeden ist, nur das Nicht-Leben, er ist Verneinung, Negation des Lebens.«⁹⁴

»Die Paradoxie, die seinem Seinsbegriff eignet, ist ziemlich genau jene schon lange und wohlbekannte, von der Goethe im Faust Mephisto sagen läßt, er, Mephisto, sei ›die Finsternis, die sich das Licht gebar‹ . . . Auch sonst kannte Goethe die Paradoxie, die Heideggers Tiefsinn unauslotbar zu machen scheint. Dort nämlich, wo Faust zu den Müttern absteigen will, warnt ihn Mephisto: ›Nichts wirst du sehen in ewig leerer Ferne‹ . . . worauf Faust ›faustisch‹ antwortet: ›Nur immerzu, wir wollen es versuchen, in deinem Nichts hoff ich das All zu finden.‹ Heidegger ging den Weg Fausts, doch nicht als Adept der Magie, des magisch mystischen Naturbegreifens, sondern als Nachfahre Kants, Hegels, Kierkegaards und Nietzsches und ohne die ihm an sich vertraute Mathematik zu befragen, der die Paradoxie, die er ausbeutete, wohlbekannt ist. Dort drückt sie sich z. B. in der Formel aus, wonach der Bruch der 1 durch die 0 unendlich ist, $\frac{1}{0} = \infty$. Dieser Bruch, der paradox zu sein scheint, hat sich in der heutigen Physik bestätigt, da dort, wo endliche Masse zum Nichts der Masse wird, die unendliche Strahlungsenergie auftritt.«⁹⁵

»Merkwürdigerweise aber wurde für ihn ein Satz des vorsokratischen Denkers, dem er sich an sich am meisten von allen verpflichtet fühlt, Parmenides nämlich, nicht maßgebend, er überhörte die Warnung, die ihn anging: ›Nötig ist zu sagen und zu denken, daß nur Seiendes ist, es ist nämlich Sein, ein Nichts dagegen ist nicht.‹⁹⁶

»Der Tod begrenzt das Leben, nicht das Sein . . . So großartig und

folgenreich alles in allem Heideggers Versuch ist, den Tod ernstzunehmen, den Zugang zu der geforderten Seinsdeutung, der neuen Ontologie hat er, wie ich meine, nicht gefunden, er blieb dem Sein verhaftet, wo Gott tot ist und also das Nichts sich als Alles vorstellen konnte.«⁹⁷

Da Heidegger die Angst vor dem Tode derart stark betont, liegt die Frage nahe, ob er nicht selbst von Todesgedanken und der Furcht vor dem Tode besessen ist. Vielleicht darf man Guardinis Äußerungen über Rilke, mit dessen Denken und Fühlen Heidegger eine tiefe Verwandtschaft zeigt, auf Heidegger selbst anwenden. Dann müßte unsere Frage lauten: Spürt man nicht hinter seinen Worten, wie wenig er, trotz seiner ursprünglichen Verherrlichung des Todes, an seine eigene Botschaft glaubt, spürt man nicht, wie sehr er sich vor dem Tode fürchtet?⁹⁸

Wie dem auch sei, im späteren Werk Heideggers taucht ein neuer Gedanke auf, der möglicherweise einen Wandel in seiner Einstellung zum Tode anzeigt. Nun spricht er von der »Freude«, die ein »Heimischwerden« in der Nähe des »Ursprungs« und »das Heilige« sei.⁹⁹ Der Mensch, der früher »Platzhalter des Nichts« war, erscheint jetzt als »Hüter des Seins«; die »Angst« wird zur »Verwunderung«¹⁰⁰ und zum »Staunen«, und die »Unheimlichkeit« weicht der »Heimat der Nähe des Seins«. Die Visionen des Dichters Hölderlin eröffnen neue Perspektiven. Vielleicht besteht die neue Antwort auf das Todesproblem, zu der sich Heidegger von ihm führen läßt, in der tröstlichen Sicherheit einer harmonischen Übereinstimmung zwischen der menschlichen Existenz und dem Grund des Seins. Eine solche harmonische Übereinstimmung, so meint er, gab es in der abendländischen Philosophie sonst nur noch bei den Vorsokratikern.

Jean Paul Sartre (geb. 1905)

Während Heidegger hauptsächlich nach dem »Sinn von Sein« fragt, interessiert sich Sartre vor allem für die menschliche Freiheit, aber natürlich nicht ausschließlich. Sartre beschäftigt sich ebenfalls mit dem Problem des Seins, doch wird seine Fragestellung dabei vom Problem des Nichts beherrscht. Die Behauptung, Sartre sei nichts als ein französischer Schüler Heideggers und gebe ein Zerrbild von dessen Philosophie, verrät allerdings nur die Unkenntnis von Sartres Werk

und unterschätzt es zudem auf eine ungerechtfertigte Weise. Sartre verdankt Heidegger viel — aber er mißverstehet ihn nicht, sondern er ist anderer Ansicht. Und die Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Philosophen werden wahrscheinlich nirgends so deutlich wie in ihrer jeweiligen Analyse der Todeserfahrung.

Zwar nimmt der Tod, als Faktum und als Ereignis, in Sartres Denken nicht eine so bedeutende Stellung ein wie bei Heidegger, aber man muß sich klar machen, daß dies keineswegs auf Sartres mangelnde Erfahrung des Todes zurückzuführen ist. Im Gegenteil: während Heidegger offenbar nur darüber nachdenkt und schreibt, lebte Sartre eine beträchtliche Zeit unter dem Schatten des Todes — zu der Zeit nämlich, als er der französischen Résistance angehörte. Und diese Nähe des Todes hat in Sartres Denken ihre Spuren hinterlassen. Er schreibt:

»Exil, Gefangenschaft und besonders der Tod, (mit dem wir in glücklicheren Tagen gewöhnlich möglichst nichts zu tun haben wollen) wurden zu alltäglichen Gegenständen unserer Sorge. Wir lernten, sie weder als unvermeidliche Unfälle noch als beständige und unvermeidliche Gefahren zu betrachten, sondern als unser Schicksal selbst, als unsere Bestimmung, als den tiefen Grund unserer Wirklichkeit als Menschen. In jedem Augenblick erfüllten wir den ganzen Sinn des alltäglichen kleinen Satzes: »Der Mensch ist sterblich«. Und die Wahl, die jeder von uns im Angesicht des Todes traf, konnte immer in der Form »lieber tot als ...« ausgedrückt werden ... So stellte sich die grundlegende Frage der Freiheit, und wir wurden an den Rand der tiefsten Erkenntnis geführt, die der Mensch von sich haben kann. Denn das Geheimnis des Menschen ist nicht sein Ödipus-Komplex oder sein Minderwertigkeitskomplex — es ist die Grenze seiner eigenen Freiheit, seine Fähigkeit, der Folter und dem Tod zu widerstehen.«¹⁰¹

Die wichtigste Meinungsverschiedenheit zwischen Heidegger und Sartre betrifft, soweit es um den Tod geht, Heideggers »Sein zum Tode«. Sartre versteht Heideggers Ansatz als eine Reaktion auf die traditionelle Auffassung, der »lange Zeit der Tod als das Unmenschliche par excellence erschienen ist«, als das, »was auf der anderen Seite der »Mauer« liegt.«¹⁰² Und er führt aus: »Der idealistische Versuch, den Tod wieder in Besitz zu bekommen, war ursprünglich nicht das Unternehmen von Philosophen, sondern von Dichtern, wie Rilke, oder von Romanschriftstellern, wie Malraux ... Dabei ge-

nügte es, den Tod als Endpunkt zu betrachten, der zu der Reihe gehört. Wenn die Reihe in dieser Weise ihren *terminus ad quem* zurückgewinnt, und zwar eben wegen dieses *ad*, das dabei die Innerlichkeit anzeigt, so verinnerlicht und vermenschlicht sich der Tod als Ende des Lebens; der Mensch kann dann nur noch Menschlichem begegnen; es gibt keine »andere Seite« des Lebens mehr; und der Tod ist ein menschliches Phänomen, er ist das letzte Phänomen des Lebens, also noch Leben ...

Aber der so zurückgewonnene Tod ist fortan nicht bloß menschlich, er wird auch der meine ... Dadurch werde ich für meinen Tod so verantwortlich wie für mein Leben ... In diesem Sinne bemüht sich Rilke, zu zeigen, daß das Ende jedes Menschen seinem Leben ähnelt, weil das individuelle Leben Vorbereitung dieses Endes gewesen ist ... Nicht für das empirische und kontingente Phänomen meines Ablebens, sondern für jenen Endlichkeitscharakter, welcher bewirkt, daß mein Leben, wie auch mein Tod, mein Leben ist.«¹⁰³

»Es war Heidegger vorbehalten, dieser Humanisierung des Todes eine philosophische Gestalt zu geben ... So ist der Tod die eigene Möglichkeit des Daseins geworden, das Sein der menschlichen Realität wird als »Sein zum Tode« bestimmt. Insofern Dasein sein Sichentwerfen auf den Tod hin beschließt, realisiert es die Freiheit-zu-Sterben und konstituiert sich selbst durch die freie Wahl der Endlichkeit als Ganzheit. Eine solche Theorie muß uns, wie es zunächst scheint, bezaubern ... Indessen dürfen uns weder die Bequemlichkeit dieser Anschauungen noch ihr unbestreitbarer Wahrheitsgehalt irremachen. Man muß die Prüfung der Frage von Anfang an wiederaufnehmen.«¹⁰⁴

»Man muß also alle Hoffnung aufgeben, den Tod, selbst wenn er an sich ein Übergang zu einem nichtmenschlichen Absoluten wäre, als eine Art Dachluke nach diesem Absoluten hin betrachten zu können. Der Tod enthüllt uns etwas nur über uns selbst und von einem menschlichen Standpunkt aus ... Was man zunächst anmerken muß, ist der Absurditätscharakter des Todes. In diesem Sinne muß jeder Versuch, ihn wie einen auflösenden Akkord am Schlusse einer Melodie zu betrachten, unbedingt als verfehlt bezeichnet werden. Man hat oft gesagt, wir befänden uns in der Lage eines Verurteilten, zwischen anderen Verurteilten, der den Tag seiner Hinrichtung nicht weiß, der aber sieht, wie täglich Mitgefangene hingerichtet werden. Das stimmt nicht ganz genau: vielmehr müßte man uns mit einem zum

Tode Verurteilten vergleichen, der sich tapfer auf den letzten Gang vorbereitet, der alle Sorgfalt darauf verwendet, auf dem Schafott eine gute Figur zu machen und der inzwischen von einer Grippe-epidemie dahingerafft wird. Das hat die christliche Weisheit begriffen, die ja empfiehlt, sich auf den Tod vorzubereiten ... Wenn der Sinn unseres Lebens die Todeserwartung wird, kann der Tod tatsächlich, wenn er eintritt, nur noch sein Siegel auf das Leben setzen.«¹⁰⁵

»Unglücklicherweise sind das Ratschläge, die leichter erteilt als befolgt werden können, nicht wegen einer für die menschliche Realität natürlichen Schwäche ... sondern wegen des Todes selber. Man kann nämlich einen besonderen Tod erwarten, aber nicht den Tod. Heideggers Taschenspielerstückchen ist leicht zu durchschauen: anfangs individualisiert er den Tod eines jeden von uns, indem er uns darauf hinweist, daß es der Tod einer Person ist, eines Individuums; das »einzige, das mir niemand abnehmen kann«; dann aber benutzt er diese unvergleichliche Individualität, die er dem Tod vom »Dasein« aus verliehen hat, dazu, das »Dasein« selbst zu individualisieren.«¹⁰⁶

Sartre vertritt demgegenüber die Ansicht, der Tod werde nur dann »mein Tod, wenn ich mich schon unter den Gesichtswinkel der Subjektivität stelle; meine Subjektivität, wie sie vom präreflexiven *cogito* bestimmt wird, macht aus meinem Tode ein unersetzbares Subjektives«. Eine der Hauptvoraussetzungen von Sartres Philosophie (und hierin wendet er sich gegen Descartes) ist nämlich seine Überzeugung, der Mensch werde sich sofort der Gegenwart anderer bewußt, und er sei sich ihrer Existenz sicherer als seiner eigenen. Das Bewußtsein beginnt also für Sartre schon auf der »präreflexiven« Ebene, und seine Welt ist die Intersubjektivität.

»Außerdem aber kann der Tod in keiner Weise erwartet werden, wenn er nicht sehr genau als meine Verurteilung zum Tode bezeichnet wird (die Hinrichtung, die in acht Tagen stattfinden wird).« Es gilt also zu unterscheiden: »sich auf den Tod gefaßt machen (*s'attendre à la mort*) heißt nicht, auf den Tod warten (*attendre la mort*).«¹⁰⁷ Das letztere ist, wie gesagt, in besonderen Fällen möglich; sonst aber behält der Tod sein wesentliches Charakteristikum des Unerwarteten. Unter normalen Umständen kann mein Tod »für kein Datum vorausgesehen und folglich auch nicht erwartet werden ... Denn es besteht ein beträchtlicher Qualitäts-Unterschied zwischen dem Tod an der Grenze des Greisenalters und dem plötzlichen Tod,

der uns im gereiften Alter oder in der Jugend auslöscht. Auf den ersteren warten heißt zugeben, daß das Leben ein begrenztes Unternehmen ist, eine von mehreren Arten, die Endlichkeit zu erwählen und unsere Ziele auf der Grundlage der Endlichkeit auszuwählen. Auf den zweiten warten hieße erwarten, daß mein Leben eine verfehlte Unternehmung sei. Wenn es nur Tote aus Altersschwäche (oder infolge von Verurteilung zum Tode) gäbe, könnte ich auf meinen Tod warten. Aber die Eigentümlichkeit des Todes ist es eben, daß er jederzeit diejenigen, die ihn für dieses oder jenes Datum erwarten, vorzeitig überraschen kann ... So ist der jähe Tod ... ein solcher, der in keiner Weise erwartet werden kann ... er enthält nämlich immer die Möglichkeit, daß wir überraschend vor dem erwarteten Datum sterben und daß infolgedessen unsere Erwartung als Erwartung eine Narrheit ist, oder aber daß wir dieses Datum überleben und, da wir nichts als diese Erwartung waren, uns selbst überleben ... Der Zufall, der darüber entscheidet, nimmt ihm allen Charakter eines harmonischen Endes. Ein Melodienende muß nämlich, um der Melodie ihren Sinn verleihen zu können, aus der Melodie selbst hervorgehen.«¹⁰⁸

»So ist der Tod nicht meine Möglichkeit ... sondern eine jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt.«¹⁰⁹ Nicht einmal den Tag und die Stunde meines Todes kann ich bestimmen — sie werden festgelegt durch »die Abfolgen des Weltalls. Wenn das so ist, können wir nicht einmal mehr sagen, der Tod verleihe dem Leben von außen her einen Sinn: ein Sinn kann nur aus der Subjektivität selbst kommen. Da der Tod nicht auf dem Untergrund unserer Freiheit erscheint, so muß er dem Leben jede Bedeutung nehmen. Wenn ich Erwartung von Erwartungen auf Erwartung bin und wenn plötzlich der Gegenstand meiner letzten Erwartung und der, welcher wartet, beseitigt werden, dann empfängt die Erwartung rückblickend den Charakter von Absurdheit.«¹¹⁰

Sartre verdeutlicht das am Beispiel eines jungen Mannes, der Schriftsteller werden will und in dem Augenblick stirbt, als er gerade sein Hauptwerk beginnt. Alle seine Lebensziele, die in der Vorbereitung auf das Schriftsteller-Sein bestanden, verlieren jeglichen Sinn — wir wissen nicht einmal, ob es ihm je gelungen wäre, einen großartigen Roman zu schreiben. Daraus folgert Sartre: »So ist der Tod niemals das, was dem Leben seinen Sinn verleiht: er ist im Gegenteil das, was

ihm grundsätzlich jede Bedeutung nimmt. Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn, weil seine Probleme ungelöst bleiben und weil sogar die Bedeutung der Probleme unbestimmt bleibt.

Da er Akt meines Lebens ist, verlangt er nämlich selbst nach einer Bedeutung, die nur die Zukunft ihm geben kann; aber da er der letzte meines Lebens ist, verweigert er sich diese Zukunft; demnach bleibt er völlig unbestimmt. Wenn ich nämlich dem Tod entgehe oder wenn ich »mich verfehle«, werde ich dann nicht später meinen Selbstmord als eine Feigheit verurteilen? Kann das Ereignis mir nicht vor Augen führen, daß andere Lösungen möglich waren? Aber da diese Lösungen nichts anderes als meine eigenen Entwürfe sein können, können sie nur in Erscheinung treten, wenn ich lebe. Der Selbstmord ist eine Absurdität, der mein Leben im Absurden untergehen läßt.«¹¹¹

Ehe wir uns nun weiter mit Sartres Todesauffassung beschäftigen, sind ein paar Anmerkungen nötig über die Hauptziele seiner »phänomenologischen Ontologie« und über die besondere Terminologie, die er dafür entwickelt hat. Das, was Heidegger das »Seiende« nennt, hat keinen Grund für sein Sein, sondern ist absolut kontingent und unerklärbar, und seine Existenz geht seinem Wesen voraus. Außerdem ist es wesentlich »voll« und »starr«, und Sartre nennt es deshalb das *en-soi*, das »In-sich«. Darin ist kein Platz für die Freiheit. Wie ist es nun möglich, daß daneben in der Welt der erkennende und freie Mensch existiert? Dadurch, daß es neben dem Seienden noch eine andere Art des Seins gibt, das *pour-soi*, das »Für-sich« — und dies ist die spezifische Seinsweise des Menschen. Das *pour-soi* entspricht also dem »Dasein« Heideggers und der »Existenz« bei Jaspers.

Aber da nun alles, was ist, zunächst ein »In-sich« sein muß, folgert Sartre, das »Für-sich« sei dessen Negation, *le néant*. Dieses »Nichts« ist weder vor dem Seienden noch außerhalb von ihm, sondern mitten darin. Das »Für-sich«, das Mensch-seiende entsteht, weil das Seiende sich verneint, *se néantise*. Das »Für-sich« ist also »Nichts«, und Sartre belegt dies mit dem Hinweis, es gebe negative Realitäten, *négativités*. Und weil das »Nichts« nicht vom »In-sich« stammen kann, liegt sein Ursprung im Menschen. Der Mensch ist der Träger des »Nichts«, jedoch nicht dessen Verkörperung, denn er ist immer auch noch ein »In-sich« — sein Körper, sein Ich, seine Gewohnheiten.

Nur das spezifisch Menschliche in ihm, das »Für-sich«, ist Nichts und Ursprung des Nichts. Dieses Nichts des Für-sich aber wird offenbar in der Freiheit. Freiheit ist jenes Unbestimmbare, welches das Nichts ist; sie ist kein Attribut des »Für-sich«, sondern identisch mit ihm. Folglich kann man auch nicht von der menschlichen Natur sprechen und Abstriche machen: es gibt keinen Unterschied zwischen Menschsein und Freisein. Das Wesen des Menschen ist seine Freiheit. Er ist zur Freiheit verdammt.

Das »Für-sich« wird charakterisiert durch drei »Ek-stasen« — die Hinneigung zum Nichts, zum Anderen und zum Sein. Die erste Ek-stasis ist die der Freiheit und des Bewußtseins (dieses als prä-reflexiv verstanden). Die zweite ist das »Für-den-Anderen-sein«; Sartre meint, man brauche die Existenz des Anderen nicht zu beweisen, sie sei uns ebenso direkt gegeben, wie das Phänomen der Scham. Wir haben den Geschlechtstrieb nicht deshalb, weil wir Geschlechtsorgane besitzen, sondern im Gegenteil: Der Mensch ist wesentlich Geschlecht, »Für-den-Anderen-sein« — dazu dienen die Organe. Und die grundlegende Beziehung zwischen den einzelnen »Für-sichs« besteht in dem Versuch, die Freiheit des Anderen zu beherrschen.

Nun können wir Sartres Todesauffassung weiterverfolgen. Er schreibt: »Man wird bemerkt haben, daß diese Hinweise nicht von der Betrachtung des Todes, sondern im Gegenteil von der des Lebens abgeleitet sind ... weil das Für-sich das Seiende ist, das immer ein Hernach verlangt, gibt es in einem Sein, das Für-sich ist, für den Tod keinen Platz ... Die Todeserwartung würde sich selbst zerstören, denn sie wäre Verneinung jeder Erwartung. Mein projektum auf einen Tod hin ist verstehbar (Selbstmord, Martyrium, Heroismus), aber nicht der Entwurf auf meinen Tod hin als auf eine unbestimmte Möglichkeit. Anwesenheit in der Welt nicht mehr zu realisieren, denn dieser Entwurf wäre Zerstörung aller Entwürfe. So kann der Tod nicht meine Möglichkeit sein; er kann nicht einmal eine meiner Möglichkeiten sein. Übrigens ist der Tod, insoweit er sich mir enthüllen kann, nicht nur die jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten ..., er ist nicht nur der Entwurf, der alle Entwürfe und sich selbst zerstört ... er ist der Triumph des Standpunktes Anderer über den Standpunkt, der ich in Bezug auf mich selbst bin. Das meint zweifellos Malraux, wenn er in »Espoir« über den Tod schreibt, daß er »das Leben in Schicksal verwandelt«.

Wenn das Für-sich »zu leben aufhört«, wird die Vergangenheit deswegen nicht aufgehoben ... Mein Leben ist ganz und gar, das bedeutet nicht, daß es eine harmonische Ganzheit ist ... Sondern der Sinn jedes beliebigen Phänomens dieses Lebens ist, ganz im Gegenteil, von nun an festgelegt, nicht durch es selbst, sondern durch jene offene Ganzheit, die das stehengebliebene Leben ist.«¹¹²

Für das Leben, das aufgehört hat, ist es charakteristisch, daß nun der Andere sein Hüter wird. Nun, da das »Leben tot ist, kann nur das Gedächtnis des Anderen verhindern, daß seine Fülle auf ein An-sich zusammenschumpft, indem es alle seine Verbindungstau mit der Gegenwart zerschneidet. So ist die Beziehung zu Toten – zu allen Toten – eine Wesensstruktur der grundlegenden Beziehung, die wir »Für-Andere-Sein« genannt haben.«¹¹³

Sartre untersucht unsere Einstellung gegenüber den Toten – auch das Vergessen gehört dazu – und kommt zu dem Schluß: »Das Leben entscheidet über seinen eigenen Sinn, weil es immer in Aufschub ist, es besitzt in seinem Wesen ein Vermögen zu Selbstkritik und Selbstverwandlung, welches bewirkt, daß es sich als ein »Noch-nicht« bestimmt ... Das tote Leben hört deswegen nicht auf, sich zu verändern, und ist trotzdem fertig. Das bedeutet, daß für das tote Leben alles schon entschieden (*que les jeux sont faits*) und es von nun an Veränderungen erleiden wird, ohne im geringsten dafür verantwortlich zu sein ... nichts kann ihm mehr von der Innenwelt her zustoßen, es ist völlig abgeschlossen, man kann nichts mehr eindringen lassen; aber sein Sinn wird weiter von außen her umgewandelt.«¹¹⁴

Der Tod »kann also nicht zur ontologischen Struktur des Für-sich gehören. Insofern er Triumph des Anderen über mich ist, verweist er auf ein sicherlich grundlegendes, aber, wie wir gesehen haben, völlig kontingentes Faktum, nämlich die Existenz des Anderen.«¹¹⁵

»Also müssen wir, gegen Heidegger, zu dem Schluß gelangen, daß der Tod, weit davon entfernt, meine eigene Möglichkeit zu sein, ein kontingentes Faktum ist, das als solches sich mir grundsätzlich entzieht und von Anfang an zu meiner Geworfenheit gehört. Ich kann meinen Tod weder entdecken, noch erwarten, noch eine Haltung ihm gegenüber einnehmen, denn er ist das, was sich als das Unentdeckbare enthüllt, das alle Erwartungen wirkungslos macht ... Der Tod ist, ebenso wie die Geburt, ein reines Faktum; er kommt von Draußen und verwandelt uns in Draußen. Im Grunde genommen unterscheidet er sich in keiner Weise von der Geburt, und die

Identität von Geburt und Tod ist das, was wir Geworfenheit nennen. Heißt das, daß der Tod die Grenzen unserer Freiheit vorzeichnet? Haben wir, indem wir auf das Sein-zum-Tode Heideggers verzichteten, für immer auf die Möglichkeit verzichtet, unserem Sein freiwillig eine Bedeutung zu geben, für die wir verantwortlich sind? Ganz im Gegenteil will es uns scheinen, daß der Tod, indem er sich uns, wie er ist, enthüllt, uns vollständig von seiner angeblichen Zwangsgewalt befreit.«¹¹⁶

»Zunächst einmal muß man die beiden, gewöhnlich in eins gesetzten Vorstellungen von Tod und Endlichkeit radikal auseinanderhalten. Für gewöhnlich scheint man zu glauben, daß der Tod unsere Endlichkeit konstituiert und uns enthüllt. Es kommt von dieser gedanklichen Unsauberkeit, daß der Tod die Gestalt einer ontologischen Notwendigkeit annimmt ... Insbesondere scheint ein Heidegger seine ganze Theorie vom »Sein-zum-Tode« auf der durchgängigen Identifizierung des Todes mit der Endlichkeit aufgebaut zu haben ... Aber wenn man die Dinge von größerer Nähe betrachtet, wird man den Irrtum ... gewahr: der Tod ist ein kontingentes Faktum, das zur Faktizität gehört; die Endlichkeit ist eine ontologische Struktur des Für-sich ...

Mit anderen Worten, die menschliche Realität würde endlich bleiben, auch wenn sie unsterblich wäre, denn sie macht sich endlich, indem sie sich als menschliche erwählt. Endlich sein heißt nämlich, sich erwählen, das heißt sich, was man ist, dadurch verkünden zu lassen, daß man sich auf ein Mögliches hin, unter Ausschluß anderer, entwirft. Gerade der Freiheitsakt ist also Übernahme und Erschaffung der Endlichkeit. Wenn ich mich mache, mache ich mich endlich, und auf Grund dieser Tatsache ist mein Leben einmalig. Daher ist es mir, auch wenn ich unsterblich wäre, untersagt, »wieder von vorn anzufangen«; die Unumkehrbarkeit der Zeitlichkeit untersagt es mir, und diese Unumkehrbarkeit ist nichts anderes als das eigentümliche Merkmal einer Freiheit, die sich zeitigt ... Demnach ist der Tod in keiner Weise ontologische Struktur meines Seins, wenigstens insoweit dieses für sich ist; aber der Andere ist in seinem Sein sterblich. Im Für-sich-Sein ist für den Tod kein Platz; es kann ihn weder erwarten, noch realisieren, noch sich auf ihn hin entwerfen; er ist in keiner Weise die Grundlage von dessen Endlichkeit ...

Was ist er also? Nichts anderes als ein bestimmter Aspekt der Geworfenheit und des Seins für Andere, das heißt, nichts anderes als

Gegebenes.«¹¹⁷ »Es ist widersinnig, daß wir geboren sind, es ist widersinnig, daß wir sterben; andererseits stellt sich diese Widersinnigkeit als fortwährende Entfremdung meines Möglichkeit-Seins dar, welche Möglichkeit nicht mehr meine Möglichkeit, sondern die des Anderen ist ... So ist der Tod in dem vorhin definierten Sinne nicht meine Möglichkeit; er ist Grenzsituation, und zwar als erwählte und davonrinnende Kehrseite meiner Wahl ... So sucht er mich sogar im Innern jeder meiner Entwürfe als deren unvermeidliche Kehrseite heim.

Aber eben weil diese ›Kehrseite‹ nicht als meine Möglichkeit übernommen werden soll, sondern als die Möglichkeit, daß es für mich keine Möglichkeiten mehr gibt, greift sie mich nicht an. Die Freiheit, die meine Freiheit ist, bleibt ganz und unendlich; nicht daß der Tod sie nicht begrenze, sondern weil die Freiheit niemals auf diese Grenze trifft, ist der Tod durchaus kein Hindernis für meine Entwürfe; er ist bloß ein Schicksal, anderswo als diese Entwürfe. Ich bin nicht ›frei um des Sterbens willen‹, sondern ich bin ein freier Sterblicher.«¹¹⁸

»Wir können also den Tod weder gedanklich erfassen, noch erwarten, noch uns gegen ihn wappnen; aber auch unsere Entwürfe sind als Entwürfe unabhängig von ihm – nicht infolge unserer Verblendung, wie der Christ sich ausdrückt, sondern grundsätzlich. Und obwohl es unzählige mögliche Haltungen gegenüber diesem Unrealisierbaren gibt, das ›noch obendrein realisiert werden soll‹, liegt kein Anlaß vor, sie in eigentliche und uneigentliche einzuteilen, da wir eben immer noch obendrein sterben.

Diese verschiedenen Darstellungen, die sich auf meinen Platz, meine Vergangenheit, meine Umgebung, meinen Tod und meinen Nächsten erstrecken, erheben nicht den Anspruch, erschöpfend zu sein oder alle Einzelheiten zu berücksichtigen. Ihr Ziel ist es bloß, uns einen klaren Begriff davon zu vermitteln, was eine ›Situation‹ ist.«¹¹⁹

Doch obwohl Sartre den Tod zunächst nur als Situation abhandelt, hat er noch mehr darüber zu sagen. Wir müssen nun jedoch zunächst die drei Grundbegriffe untersuchen, auf denen er seine Philosophie aufbaut: Negation, Freiheit und Situation.

Der Ursprung der Negation liegt für Sartre, wie für Heidegger, im Nichts. Doch auf der Suche nach dem Ursprung des Nichts geht er weiter als Heidegger, der es als transzendent und sozusagen über-

weltlich verstand; Sartre dagegen lehrt, dieser Ursprung liege »mit-ten im Sein selbst, in seinem Herzen, wie ein Wurm«.¹²⁰

In seiner Erörterung des Freiheitsbegriffs geht Sartre zunächst von der Leugnung der Freiheit durch den sogenannten gesunden Menschenverstand aus: »Viel mehr als er ›sich zu machen‹ scheint, wird der Mensch scheinbar ›gemacht‹ vom Klima und der Erde, von der Rasse und der Klasse, der Sprache, der Geschichte des Kollektivs, dem er angehört, von der Erbmasse, den individuellen Umständen seiner Kindheit, den angenommenen Gewohnheiten, den großen und kleinen Ereignissen seines Lebens ...«

Trotzdem aber kann nach seiner Meinung auch »der Feindseligkeitskoeffizient der Dinge kein Argument gegen unsere Freiheit sein, denn durch uns, das heißt durch die vorläufige Setzung eines Zieles taucht dieser Feindseligkeitskoeffizient auf. Jener Felsblock, der einen unermeßlichen Widerstand bekundet, wenn ich ihn fortbewegen will, ist dagegen eine wertvolle Hilfe, wenn ich hinaufklettern und die Landschaft betrachten will.«¹²¹

»Überdies muß man, entgegen dem gesunden Menschenverstand, feststellen, daß die Wendung ›frei sein‹ nicht bedeutet ›erreichen, was man gewollt hat‹, sondern ›sich dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen (d. h. zu wählen im weiteren Sinne)‹. Anders ausgedrückt, der Erfolg ist für die Freiheit in keiner Weise wichtig ...

Der empirische und volkstümliche Begriff von ›Freiheit‹, hervorgegangen aus geschichtlichen, politischen und geistigen Gegebenheiten, ist gleichbedeutend mit ›Fähigkeit, die gewählten Ziele zu erreichen‹. Der fachphilosophische Begriff von Freiheit, den wir hier allein in Betracht ziehen, bedeutet nur: Autonomie des Wählens.

Es ist indessen zu beachten, daß ein Wählen, welches mit dem Tun identisch ist, einen Beginn von Verwirklichung der Absicht voraussetzt, um vom Traum und vom Wunsch unterschieden werden zu können. So werden wir nicht behaupten, daß ein Gefangener immer die Freiheit hat, das Gefängnis zu verlassen, ... sondern daß er immer die Freiheit hat, zu entfliehen zu suchen (oder sich befreien zu lassen) – das heißt, welches seine Lebensbedingungen auch sein mögen, er kann seinen Ausbruch projektieren und kann sich selbst über den Wert dieses Entwurfes dadurch unterrichten, daß er zu handeln beginnt.«¹²²

Wenn Sartre also sagt, der Mensch sei zwar ein freier Sterblicher,

aber nicht frei zu sterben, meint er damit, der Mensch könne das Sterben wählen, aber nicht willentlich sterben. Schließlich spielt auch noch der paradoxe Charakter der Freiheit mit: Freiheit gibt es nur in Situation, aber es gibt keine Situation, außer durch die Freiheit. Dem Menschen begegnen zwar überall in der Wirklichkeit Hindernisse, die er nicht geschaffen hat; aber diese gewinnen Bedeutung und Sinn nur durch die freie Wahl, also die menschliche Wirklichkeit.

Diese Freiheit der Wahl bringt große Verantwortung mit sich, weil »der Mensch, der verurteilt ist, frei zu sein, das ganze Gewicht der Welt auf seinen Schultern trägt: er ist, was seine Seinsweise betrifft, verantwortlich für die Welt und für sich selbst. Wir nehmen das Wort ›Verantwortlichkeit‹ in dem banalen Sinne eines ›Bewußtseins, der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstandes zu sein.«

Deshalb »muß das Für-sich diese Situation samt ihrem gegebenenfalls unerträglichen Feindseligkeitskoeffizienten ... mit dem stolzen Bewußtsein übernehmen, ihr Urheber zu sein ... Es ist also unsinnig, sich beklagen zu wollen, denn nichts Fremdes hat über das entschieden, was wir fühlen, was wir erleben oder was wir sind.«¹²³

»Also gibt es im Leben keine bösen Zufälle«, und Sartre verdeutlicht: »Wenn ich in einem Kriege einberufen werde, ist dieser Krieg mein Krieg, weil ich jederzeit mich ihm hätte entziehen können, durch Selbstmord oder Fahnenflucht.«¹²⁴

Dies ist in zweierlei Hinsicht aufschlußreich. Zum einen scheint Sartre keinen Augenblick in Betracht zu ziehen, daß die Kur schlimmer sein könnte als die Krankheit; es geht ihm ausschließlich um den Beweis, daß der Mensch allein verantwortlich ist für die Welt. »Es ist also müßig, sich zu fragen, was aus mir geworden wäre, wenn dieser Krieg nicht ausgebrochen wäre, denn ich habe mich erwählt als einen der möglichen Sinngehalte der Zeit, die unmerklich zum Kriege führte.«¹²⁵

Zweitens zeigt es, daß Sartre den Tod – zumindest den willentlichen – als jene »offene Tür« betrachtet, von der schon Epikur gesprochen hatte. Der Tod ist also ein Mittel, sich seiner Freiheit zu versichern. Aber was ist nun mit den Fällen – und das ist die Mehrzahl, die nicht unter die Formel »lieber tot als ...« fallen? Sartres Antwort ergibt sich aus dem, was er über die Geburt ausführt, denn sie ist nach seiner Ansicht – das haben wir gesehen – ebenso absurd wie der Tod.

Den Einwand gegen die Verantwortlichkeit des Menschen nämlich, »daß ich nicht verlangt habe, geboren zu werden«, bezeichnet er als eine »naive Art und Weise ...«, unsere Geworfenheit zu betonen« und fährt fort: »Tatsächlich bin ich für alles verantwortlich, außer für meine Verantwortlichkeit selbst, denn ich bin nicht die Grundlage meines Seins. Alles geht so vor sich, als ob ich gezwungen wäre, verantwortlich zu sein. Ich bin in der Welt verlassen, nicht in dem Sinne, daß ich in einer feindlichen Welt im Stiche gelassen und tatenlos wäre wie ein auf dem Wasser treibendes Brett, sondern vielmehr in dem Sinne, daß ich mich plötzlich allein und hilflos befinde, eingesetzt in einer Welt, für die ich die ganze Verantwortung trage, ohne mich, was immer ich auch tue, auch nur für einen Augenblick von dieser Verantwortung losmachen zu können, denn selbst für meinen Wunsch, die Verantwortung zu fliehen, bin ich verantwortlich; mich zu etwas Passivem in der Welt zu machen, es abzulehnen, auf die Dinge oder auf die Anderen einzuwirken, auch das heißt, mich erwählen ... ich schäme mich oder wundere mich, geboren zu sein, oder ich freue mich darüber, oder ich bestätige beim Versuch, mir das Leben zu nehmen, daß ich lebe, und ich übernehme dieses Leben als schlecht. So wähle ich in gewissem Sinne, geboren zu sein. Diese Wahl ist gänzlich mit Geworfenheit behaftet, denn ich kann nicht nicht wählen ... und deshalb kann ich nicht fragen ›warum bin ich geboren?‹ oder den Tag meiner Geburt verwünschen oder erklären, ich hätte nicht verlangt, geboren zu werden, denn diese verschiedenen Einstellungen zu meiner Geburt, das heißt zu dem Faktum, daß ich in der Welt eine Anwesenheit realisiere, sind eben nichts anderes als die Arten, diese Geburt in voller Verantwortung zu übernehmen und aus ihr die meinige zu machen.«¹²⁶

Es scheint, als gelte dasselbe Argument auch für den Tod. Aber offensichtlich gibt es hier, außer im willentlichen Tod, keine Möglichkeit der Wahl. Oder höchstens die Wahl der Art und Weise, wie man stirbt – davon ist in Sartres Erzählung »Die Mauer« die Rede, deren Held »anständig sterben« will.¹²⁷ Das dürfte allerdings jenen Menschen nicht genügen, die sich gegen das Faktum des Sterbemüssens auflehnen und nach einem Trost suchen. Aber die Suche nach einem Trost gegen die Sterblichkeit, die Schopenhauer als Hauptaufgabe der Philosophie und Religion betrachtete, ist für Sartre unwesentlich – nach seiner Meinung würde schon ein Versuch in dieser Richtung die Freiheit unzulässig einengen. Es ist nutzlos,

zu klagen oder sich aufzulehnen und naiv nach dem Warum des Sterbens zu fragen. Sartres rigorose Einstellung in dieser Frage ergibt sich aus seiner Erfahrung der »Viskosität« der Existenz und aus seiner Überzeugung, daß der Mensch immer wieder versage, scheitere.

Die »existentielle Psychoanalyse«¹²⁸ erklärt, warum der Mensch versagt, indem sie zeigt, wonach er strebt: »Der Mensch ist in grundlegender Weise Seinsbegierde«, und zwar ist »das Sein, dessen das Für-sich ermangelt, ... das An-sich«. Dieses aber will das »Für-sich« nicht werden, denn es ist »viskos«, verursacht ihm Ekel; vielmehr will der Mensch beides sein, »An-und-für-sich«, und »das ist jenes Ideal, das man Gott nennen kann ... der Mensch ist im Grunde genommen Begierde, Gott zu sein.«¹²⁹ »Aber die Idee Gottes ist widerspruchsvoll, und wir richten uns umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Leidenschaft.«¹³⁰

Doch obwohl der Mensch eine »nutzlose Leidenschaft« ist, ist er gleichzeitig alles — der Schöpfer der Welt und seiner selbst. Er ist unabdingbar in Situation — biologisch, wirtschaftlich, politisch, kulturell —, und doch wählt er sich in einer Situation und wählt damit auch die Situation. Indem der Mensch sich wählt, wird er das, was er selbst aus sich macht, stellt also seine eigenen Gesetze auf und die der ganzen Menschheit. »Das menschliche Sein ist nicht nur das Sein, durch das die Negiertheiten in der Welt enthüllt werden, es ist auch dasjenige, was sich zu sich selbst negativ einstellen kann.«¹³¹ Damit jedoch wird das freie Individuum fast schon als Absolutum betrachtet, und man darf wohl sagen, daß bei Sartre die Freiheit alle Eigenschaften eines Religionsersatzes aufweist.

Was kann nun der freie Sterbliche in einer Welt, in der Gott tot ist, angesichts des Todes tun?

Er kann sich auf seine Anständigkeit zurückziehen. Der Held der Erzählung »Die Mauer« erklärt: »Ich wollte nicht sterben wie ein Vieh, ich wollte bei Bewußtsein bleiben«,¹³² und »anständig sterben.« Der weitere Verlauf der Handlung zeigt dann jedoch die Absurdität dieser Anständigkeit: Er wählt den Tod, um einen Freund nicht zu verraten, aber wider Willen verrät er ihn doch, worauf der Freund getötet wird und er am Leben bleibt.

Dennoch hat der Tod für Sartre auch positive Seiten. Zunächst einmal offenbart er unsere Freiheit, und das ist seine wichtigste Funktion. Aber mehr noch: er befreit den Menschen geradezu von der

Bürde seiner Existenz. Vielleicht hat Jolivet also recht, wenn er nicht nur Heidegger, sondern auch Sartre eine Verherrlichung des Todes zum Vorwurf macht.¹³³

Falls man jedoch Sartres existentielle Erfahrung der »Viskosität« des Seienden nicht teilt und auch nicht zufällig in eine Situation gerät, in der der Satz »lieber tot als ...« anwendbar wird, bleibt der Tod der große Feind.

Für viele Menschen scheint der Tod dem Leben allen Sinn zu nehmen und es bedeutungslos zu machen. Sartres Ansichten finden wohl deshalb einen so großen Widerhall. Denn die Frage nach dem Sinn des Lebens ist heute besonders drängend geworden, und nun bestätigt ein fachkundiger und scharfsinniger Philosoph, was so viele schon seit dem Tage unklar gefühlt haben, da der Mensch seine Sterblichkeit entdeckte.

Sartres Philosophie kann zur Verzweiflung führen, oder sie kann zur Ablehnung seiner Überzeugung von der Sinnlosigkeit des Lebens und des Todes herausfordern. Das hängt davon ab, ob wir bereit sind, unsere Freiheit, die Sartre so beredt verkündet, dazu zu nutzen, mit neuer Kraft nach einem Sinn des Lebens zu suchen.

Gabriel Marcel (geb. 1889)

Wenn Heidegger den Tod dadurch »entwaffnen« wollte, daß er ihn ins klare Bewußtsein rückte, oder wenn Sartre ihn der Freiheit unterordnete, so handelt es sich hier im wesentlichen um eine Einstellung gegenüber dem Tode. Aber als Antwort auf das eigentliche Todesproblem reicht dies nicht hin. Denn der Mensch wird immer wieder überwältigt vom Bedauern über die vielen nicht mehr verwirklichten Möglichkeiten; von der Trauer über das offenbar endgültige Scheiden der von ihm Geliebten; und von der offenbaren Unsinnigkeit einer völligen Zerstörung dessen, was bisher als das höchste Gut gegolten hat.

Diese Beunruhigung durch den Tod beschäftigt den christlichen Existenzialisten Gabriel Marcel¹³⁴ weit stärker als die anderen Existenzphilosophen. Er verstand ihn von Anbeginn als eine ständige Einladung zur Verzweiflung. Vielleicht ist Marcells akutes Sterblichkeitsbewußtsein darauf zurückzuführen, daß er im Alter von vier Jahren seine Mutter verlor.¹³⁵ Aber in seiner unablässigen Beschäftigung mit dem Tod und mit Fragen der Unsterblichkeit liegt

ein Widerspruch: Marcel konvertierte im Jahre 1929 und hätte seitdem als Katholik die erstrebte endgültige Antwort besitzen müssen. Er selbst führt sein hiervon abweichendes Philosophieren darauf zurück, daß er »nur teilweise evangelisiert« sei;¹³⁶ der nicht evangelisierte Teil seiner selbst macht ihm also zu schaffen. Es ist charakteristisch für sein Philosophieren, daß er immer danach drängt, Erfahrungen und Eingebungen im Lichte der Vernunft zu betrachten: Marcel will die Gründe des Herzens durch jene der Vernunft rechtfertigen. Dies heißt jedoch nicht, daß er an der Offenbarung des katholischen Glaubens zweifelte; vielmehr kommt darin seine Überzeugung zum Ausdruck, der Glaube habe für die Probleme des Menschen keine endgültigen Lösungen anzubieten. Er zeigt sie nur in einem besonderen Licht, kann jedoch die Unruhe der menschlichen Seele weder beschwichtigen noch unterdrücken, sondern hält sie lebendig und verschärft und vertieft sie. Marcel ist, was den Tod insbesondere betrifft, der festen Überzeugung, daß »die theologischen Spitzfindigkeiten nicht mehr Wert haben als die nichtigen Antworten der Wissenschaftler«.¹³⁷

Es läßt sich allerdings kaum mit Sicherheit entscheiden, ob ihn sein eigener Tod betroffener macht oder der Tod anderer. In »Sein und Haben« notierte er unter dem 22. März 1931: »(Ein trüber Sonntag). Die Zeit als Durchbruch zum Tod — zu meinem Tod — zu meinem Untergang. Der Zeit-Schlund; Schwindel angesichts dieser Zeit, auf deren Grund mein Tod ist, der mich anhaucht.«¹³⁸

Als ihm dann jedoch Léon Brunschvicg den Vorwurf machte, er messe seinem eigenen Tode zuviel Bedeutung bei, entgegnete Marcel: »Was zählt, ist weder mein Tod noch der Ihre, sondern der Tod dessen, den wir lieben.«¹³⁹ Wie wir sehen werden, versteht er das Todesproblem im wesentlichen als Konflikt zwischen Liebe und Tod.

Bei der Betrachtung von Marceles Äußerungen über den Tod müssen wir uns immer vor Augen halten, daß er kein systematischer Denker ist; zwar besitzt er, wie Heinemann schreibt, »die größte abenteuerliche Neugier« und er gehört zu den »sehr wenigen Metaphysikern unserer Zeit«;¹⁴⁰ aber sein Philosophieren ist ein etwas verwirrtes und unklares gedankliches Wandern.

Deshalb dürfen wir keine fortlaufenden Argumente erwarten, sondern nur Aphorismen. Gerade sie erhellen jedoch häufig in erstaunlicher Weise eine bisher übersehene Seite des Problems und eröffnen die Möglichkeit neuer und origineller Antworten.

Marcel wendet sich sowohl gegen den Empirismus wie gegen den Rationalismus. Besonders das analytische Denken verfolgt er mit Ingrim. Er meint, das Denken müsse »sich selber durchsichtig werden«, es müsse ein »Vorgang der Selbsterhellung« sein,¹⁴¹ nicht aber von außen an das Selbst herangehen. Vor allem aber ist er der Ansicht, die Erfahrung erstreckte sich auch auf das Transzendente.

Spinoza hatte zwischen der *natura naturans* und der *natura naturata* unterschieden. Marcel stellt nun dem »gedachten Gedanken« (*pensée pensée*) den »denkenden Gedanken« (*pensée pensante*) gegenüber, der nicht vom Sein und der Existenz abgeschnitten, sondern konkret und existentiell ist. Die Vernunft müsse die Inkarnation des denkenden Gedankens werden. »Inkarnation« ist nach Marcel eine »zentrale Gegebenheit der Metaphysik«, aber was er genauer darunter versteht, wird nicht ganz deutlich. Auf jeden Fall aber soll der Begriff Inkarnation die Empfindung ausdrücken, daß der Verstand mit dem Körper, dem »unumschränkten Vermittler«, aufs engste vereint ist. »Wenn man sagt, daß ein Ding existiert, heißt das nicht allein, daß es zum gleichen System gehört wie mein Körper ... sondern es heißt, daß es auf irgendeine Weise so mit mir vereint ist wie mein Körper ... Von diesem Körper kann ich weder sagen, ob er mein Ich ist, noch ob er nicht mein Ich ist, noch ob er für mich ist (Objekt). Mit einem Schlag ist hier der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt transzendiert.«¹⁴²

Was aber ist nun der Körper, wenn nicht Subjekt oder Objekt? Marcel nennt ihn die »Grenzzone zwischen Sein und Haben ... Jedes Haben steht irgendwie in Funktion zu meinem Körper.« Aber wir können unseren Körper nicht allein unter dem Begriff der »Verfügbarkeit« fassen:¹⁴³ Wenn ich sage, ich sei mein Körper, heißt das nicht, daß ich ihn als mein Werkzeug besitze, denn er ist auch ich. Mir selbst ist er zwar unbekannt, aber für andere bin ich zunächst und vor allem mein Körper.

Marcel gelangt zu dem Schluß, »daß die Frage: bin ich mein Körper? durch die Frage: bin ich mein Leben? zu ersetzen ist«. Allerdings: »Mein Leichnam ist wesentlich das, was ich nicht bin, was ich nicht sein kann ... Die Schwierigkeit liegt darin, daß man begreifen muß, warum die Behauptung, »ich bin mein Leben« metaphysisch falsch sein kann; allerdings ist nicht von dort aus zu folgern, daß ich mein Leben habe, daß ich ein Leben habe.«¹⁴⁴

Marceles »konkrete Philosophie« will den Ursprung und Aufbau des

menschlichen Wesens auf die alltägliche Existenz zurückführen. Denn das Existieren steht außer aller Frage, ich weiß, daß ich bin. Doch »sobald ich mein Leben von meinem Sein unterschieden habe, wird die Versuchung beinahe unwiderstehlich, ein Problem aus dem Subjekt dieses Seins zu machen.«¹⁴⁵ Nun bin ich mir aber nicht selbst durchsichtig, »ich bin ein Sein, dem sein eigenes Sein als Geheimnis erscheint.«¹⁴⁶ Wenn ich jedoch auf mich selbst reflektiere, entdeckte ich mich als Einheit, welche die Ebene der Subjekt-Objekt-Beziehung transzendiert; und Transzendenz hat eine metaphysische Realität, die sich der Analyse entzieht.

Marcel's Überzeugung von der Möglichkeit eines Fortlebens nach dem Tode beruht auf der Unterscheidung zwischen meinem Leben und meiner Existenz. Er schreibt: »Eine ganze Anzahl von präzisen Tatsachen ist schwer erklärbar ohne die Hypothese einer Entelechie, die das überlebt, was wir den Tod nennen. Diese Hypothese ist im ganzen die einfachste und die ökonomischste. Möglicherweise kann man hoffen, hier zu dem Ansatz einer Verifikation zu kommen.«¹⁴⁷

Marie Madeleine Davy erläutert dies folgendermaßen: »Ich bin zugleich in der Welt und außerhalb der Welt. Das heißt, daß ich an der Welt der Dinge teilhabe, in die ich mich einreihe. Und andererseits weiß ich gewiß, daß ich diese Welt überschreite ... Die Doppeldeutigkeit meiner Situation kommt daher, daß ich offensichtlich der Verzweiflung nahe bin, die Existenz erscheint mir daher unverständlich und der Tod als Vernichtung.«¹⁴⁸

Wie Scheler vor ihm, unterscheidet auch Marcel scharf zwischen Fortleben und Unsterblichkeit. Er betrachtet das »Geheimnis des Todes« und das Unsterblichkeitsproblem von der Sicherheit eines lebendigen Glaubens her, den keine Theologie einzuschränken vermag: »Dürfen wir überhaupt sagen, die Unsterblichkeit sei entweder eine Tatsache oder ein bloßes Hirngespinnst? Ist die Entgegensetzung von wirklich und erdacht, die unser Urteil über die Erfahrungswelt beherrscht, in diesem Zusammenhang zulässig? Kann der Glaube an die Unsterblichkeit einem Luftgebilde gleichgehalten werden? Wer das behauptet, hat nichts von dem begriffen, was über den Glauben dargelegt wurde, und darüber, was er unabdingbar sein muß, wenn er echt ist.«¹⁴⁹

Marcel ist überzeugt, der Schlüssel zum Todesproblem liege in der »Intersubjektivität«; denn die Vorstellung eines einsamen, narzißistischen Fortlebens ermangele, jedenfalls für ihn selbst, jeglichen

Sinnes. Vielmehr bestehe die »existentielle Voraussetzung der Unsterblichkeit« darin, daß man sie »aus der Perspektive des Todes des anderen, des Todes des geliebten Wesens« betrachtet.¹⁵⁰ Was also für viele Menschen die Grundlage der Todeserfahrung war, wird für Marcel zur Grundlage der Unsterblichkeitserfahrung.

»Die Wissenschaft spricht vom Realen nur in der dritten Person.«¹⁵¹ In der geistigen Wirklichkeit jedoch gelten andere Gesetze: »Wenn ich sage, ein Wesen sei mir als Gegenwart ... gegeben, so bedeutet dies, daß ich es nicht behandeln kann, als sei es einfach vor mich hingestellt; zwischen ihm und mir knüpft sich eine Beziehung, die in gewissem Sinne die Vorstellung überflügelt, die ich mir davon bilden kann; es ist nicht mehr nur vor mir, es ist ebenso in mir; oder, noch genauer, diese Kategorien sind überwunden, sie haben keinen Sinn mehr ... Selbst wenn ich dich weder berühren noch sehen kann, weiß ich: Du bist mit mir ...

Die ganze Frage besteht darin, zu wissen, ob diese Zerstörung das treffen kann, durch das dieses Wesen wirklich ein Wesen ist. Nun ist es aber diese geheimnisvolle Qualität, auf die in meiner Liebe abgehoben wird.«¹⁵²

Die wissenschaftlich-materialistische Weltauffassung behauptet, »das Leben stirbt ab«. Marcel dagegen spricht von einer »Weihung« des Lebens durch den Tod: »Wenn ich mein Leben opfere, dann ist es nicht irgendetwas, das ich aufgebe, um etwas anderes dafür zu erlangen ... An der Wurzel dieses Opfers findet man, wie wir sagen können, nicht nur ein »ich sterbe«, sondern auch ein »du, du wirst nicht sterben«, oder auch ein, »weil ich sterbe, wirst du gerettet werden«, oder, genauer formuliert: »Mein Tod erhöht deine Lebenschancen.«¹⁵³

»Eins habe ich heute früh klar erkannt: den von Grund auf verschiedenen Doppelsinn dessen, was ich mein Leben nenne, je nachdem ob ich es als Folge von Augenblicken oder von Ereignissen behandle, oder aber als etwas, das gegeben, geopfert oder verloren werden kann. Vielleicht kann man der Idee der Unsterblichkeit nur in diesem zweiten Sinn eine Bedeutung beimessen.«¹⁵⁴

Und in Marcel's Theaterstück »Le mort de demain« finden wir den Satz: »Einen Menschen lieben, heißt sagen, du wirst nicht sterben.«¹⁵⁵ Der Gedanke der Intersubjektivität ist hier entscheidend. Sie bedeutet, »zusammen im Licht zu sein«. Die Vorstellung eines abgesonderten »Ich-Gebietes« sei dagegen als »fiktiver Gedanke« abzu-

lehnen: »Man muß also Grenzen aufheben, denn ich bin keine isolierte Insel.«¹⁵⁶

Die Liebe bleibt, als Möglichkeit, keineswegs auf das Paar beschränkt. Aber sie sollte vor allem nie in einen »Narzißmus zu zweit« ausarten. »Auch die Freundschaft und mehr noch die Kindschaft können Wege sein, die über den – sagen wir – irdischen Gesichtskreis hinausführen. Nebenbei bemerkt, hat es vielleicht gar keinen Sinn, dem Unsichtbaren, darin sich die Geschehnisse der Intersubjektivität fortzusetzen und zu erfüllen haben werden, buchstäblich überirdische Wesenszüge zu verleihen. Es ist zweifellos unendlich vernünftiger, einzuräumen: wenn das Wort Jenseits einen Sinn hat, was wohl behauptet werden darf, dann kann es nicht einen anderen Ort bezeichnen, in den man nach Verlassen dieses Ortes hier einträte. Eher wäre gemäß den Hinweisen etwa in den Werken Stewart Whites anzunehmen, was wir unangemessen das Jenseits nannten, bestehe in einem Gefüge unbekannter Dimensionen oder Perspektiven betreffend ein Universum, von dem wir bloß den unserer organisch-psychischen Struktur gewährten Aspekt wahrnehmen.«¹⁵⁷

Dazu eine Erläuterung von Davy: »Nach Gabriel Marcel gehört die Sorge um sich dem Haben an, sie ist »Unverfügbarkeit«. In dem Maße, in dem ich mich im Haben niederlasse, bin ich die Beute der Unruhe, die die Idee meines Todes für mich hervorruft. In gewisser Weise ruft die Unverfügbarkeit hier die angstvolle Traurigkeit und den Pessimismus hervor. Man muß sich nicht auf einem Weg zur Weisheit oder zur Heiligkeit befinden, damit der Tod (mein Tod) aufhört, ein Gegenstand der Angst zu sein. Es genügt, daß die Existenz von dem Verlangen befreit wird, gemäß den Kategorien der Dauer zu leben.«¹⁵⁸

Aber der Tod des anderen kann trotzdem unerträglich sein – einmal, weil damit eine Freundschaft oder eine Liebe radikal abgebrochen wird, und zum anderen, weil ich mich um das Schicksal des Verstorbenen sorge. »Weil ich nicht lieben kann, ohne die Unsterblichkeit dessen zu wollen, den ich liebe, ... kann ich den Tod nicht annehmen. Um unserer Gemeinschaft willen hoffe ich auf die Unzerstörbarkeit; und die Hoffnung widersteht hier den Verleugnungen aus der Überzeugung, daß, wenn sie die Möglichkeit dieser Zerstörung zuließe, sie die wesentliche Treue verriete, die unsere Gemeinschaft knüpft.«¹⁵⁹

Nach Marcells Auffassung ist der Tod »das Sprungbrett einer abso-

luten Hoffnung. In einer Welt, in der es keinen Tod gäbe, würde die Hoffnung nur im Larvenzustand existieren.«¹⁶⁰ Und Davy kommentiert: »Sobald das Problem des Todes auf seiner eigentlichen Ebene gesehen wird, weicht es vor dem Mysterium zurück. Auf dieser Ebene ändert der Tod sein Gesicht, er verliert seine schrecken-erregende Maske und wird nicht mehr als ein Übel gesehen. Er wird die Schwelle zu einer anderen Dimension und kann so als eine Geburt angesehen werden ... Der existentielle Augenblick fällt hier mit dem ewigen Augenblick zusammen.«¹⁶¹

Die Bedeutung des Glaubens an die Unsterblichkeit ist für Marcel über allen Zweifel erhaben. Die Überlegung, das Leben werde kostbarer und bedeutsamer, wenn man die Unsterblichkeit leugne, weist er als Selbsttäuschung zurück; im Gegenteil: »Das irdische Leben erschien immer allgemeiner als eine Art Phänomen ohne Wert, ohne innere Rechtfertigung.«¹⁶²

»Die Struktur unserer Welt (was ist der Sinn dieses Wortes Welt) erlaubt die Verzweiflung; hierbei enthüllt sich der Tod in seiner Bedeutung als Kreuzestod. Jener erscheint plötzlich als eine ständige Aufforderung zur Verzweiflung ... wenigstens insoweit, als er aus der Perspektive meines Lebens gesehen wird und im Zusammenhang mit der Bejahung, durch die ich mich mit meinem Leben identisch erkläre.«¹⁶³

Marie Madeleine Davy merkt dazu an: »Eine »dem Tode ausgelieferte Welt«, schreibt Gabriel Marcel im Blick auf unsere zeitgenössische Welt ... Die Frage wird umso ernster, als es im Universum eine unerträgliche Verzweiflung gibt, für die es kein Heilmittel zu geben scheint. Wie wir schon sagten, genügen die zu leichten Tröstungen eines pseudo-religiösen Spiritismus nicht, denn sie bergen die Gefahr in sich, in die Illusion und in den Irrtum hineinzureißen. Überdies entspricht die religiöse Theologie nicht immer den Bedürfnissen des zeitgenössischen Menschen, der sich selbst und seiner Not überlassen zu sein scheint.«¹⁶⁴

Nach Marcells Auffassung kann uns allein »die Kritik des Ichs die Tore einer befreienden Metaphysik öffnen«.¹⁶⁵ Er ist überzeugt, daß die Metaphysik zu einer »Verbannung der Verzweiflung« führen kann und »daß mir die metaphysische Überlegung und in einem gewissen Maße die metapsychische Erfahrung erlauben, Hinweise zu sammeln, die diesem freien Akt ein Mindestmaß an Garantie verleihen können, dessen ich bedarf.«¹⁶⁶ »Einer tieferen Überlegung

enthüllt sich diese Welt jedoch gleichzeitig als so beschaffen, daß ich mir hier der Macht bewußt werden kann, die mir belassen worden ist, diesen Schein abzulehnen, dem Tod diese letzte Wirklichkeit abzusprechen.«¹⁶⁷

Allerdings, so betont Marcel, sei es bei der Beschäftigung mit der Frage der Unsterblichkeit ausgeschlossen, »nicht in die Theologie im eigentlichen Sinne einzumünden, das heißt, nicht zu der direkten Quelle allen Lichtes vorzustoßen: zu Gott und zu seiner Liebe zu den Geschöpfen.«¹⁶⁸ Marcel wendet sich also am Ende seiner selbstquälerischen philosophischen Wanderschaft zur Religion zurück.

Selbst wenn man ihm bei diesem letzten Schritt nicht folgen will, sollte doch eines – vielleicht sein originellster Gedanke – Anlaß zu Überlegungen bieten: nämlich seine Definition der Metaphysik als »Reflexion, die auf das Mysterium gerichtet ist«, sowie seine scharfe Unterscheidung zwischen Mysterium und Problem. Marcel stellt dem Ausdruck »Mysterium des Seins« den ganz anderen Ausdruck »Problem des Seins« gegenüber und schreibt: »Das Problem ist etwas, auf das man stößt, das einem den Weg versperrt. Es steht mir in seiner Ganzheit gegenüber. Im Gegensatz dazu ist das Mysterium etwas, bei dem ich mich selbst engagiert fühle; sein Wesen steht mir folglich nicht restlos gegenüber.«¹⁶⁹

Schon der Denkprozeß selbst sei ein Mysterium: »Man wird nie genug betonen können, wie sehr die Formel »es denkt in mir« dem *cogito* vorzuziehen ist ... Das »Ich denke« ist keine Quelle, es ist ein Verschuß.«¹⁷⁰ Allerdings gehe die allgemeine Tendenz dahin, jedes Mysterium in ein Problem umzuwandeln. Für den Philosophen jedoch müsse »jedes individuelle Sein ... Symbol oder Ausdruck des ontologischen Mysteriums« sein.¹⁷¹

»Mein Leben ist etwas, das ich bewerten kann ... Aber wer bin ich, der ich bewerte? ... Der Übergang vom Problem des Seins zur Frage: »Was bin ich?« bedeutet nach Marcel den »Übergang vom Problem zum Mysterium ... Das Problem der Beziehung zwischen Seele und Körper ist mehr als ein Problem.«¹⁷²

Heinemann wendet dagegen ein, die Probleme der Metaphysik seien vielleicht tatsächlich geheimnisvoll, aber sie blieben dennoch Probleme, die eine Erhellung und Diskussion gestatten.¹⁷³ Dieser Einwand ist gerechtfertigt, insofern er auf die gefährliche Versuchung hinweist, ein Problem übereilt zum Mysterium zu erklären. Marcel schreibt jedoch selbst: »Jede Verwechslung zwischen dem Mysterium und

dem Unerkennbaren muß sorgfältig vermieden werden; das Unerkennbare ist tatsächlich nur eine Grenze des Problematischen, die ohne Widerspruch nicht verwirklicht werden kann. Die Anerkennung des Mysteriums ist im Gegenteil ein wesentlich positiver Akt des Geistes ... Das »Problem des Seins« ist also nur eine Übersetzung des Mysteriums in eine ihm inadäquate Sprache. Dieses Mysterium kann nur einem Seienden gegeben sein, ... dessen zentrales Charakteristikum vielleicht darin liegt, nicht einfach mit seinem Leben zu koinzidieren.«¹⁷⁴

Diese Anerkennung eines Mysteriums ist mit der *docta ignorantia* des Cusanus verwandt und hat nichts zu tun mit einem voreiligen *non liquet*. Man kann die Probleme durchaus erkennen und vielleicht sogar einige lösen, aber sich dennoch des grundlegenden Mysteriums bewußt bleiben, welches die Existenz darstellt – dieses konkrete Individuum, das sich sowohl als Wesen in der Welt wie außerhalb ihrer Bezüge versteht.

Und wir müssen zugeben, daß vielleicht schon das Bewußtsein dieses Mysteriums dazu ausreichen kann, der völligen Verzweigung zu widerstehen, die angesichts des Todes in uns aufsteigt.

Im Laufe der Jahrhunderte hat die abendländische Philosophie das Wesen des Todes und das Problem der Todesfurcht immer aufs neue erörtert. Unser Überblick zeigte, daß jede Antwort auf das Todesproblem letztlich davon abhing, was für eine Haltung der einzelne Philosoph zum Leben einnahm, wie stark seine Furcht vor dem Tode war, und in welcher Gestalt sie sich bei ihm äußerte. Es liegt auf der Hand, daß solch eine Antwort niemals rein spekulativ bleiben kann, sondern daß man sie für sich annehmen und zu seiner eigenen machen muß. Zudem wurde manche Antwort, die in früheren Zeiten durchaus befriedigend erschien, in späteren als unzureichend abgelehnt. Es kann also wohl keine allgemeine, und erst recht keine allgemein gültige Antwort geben. Für einige Menschen ist vielleicht eine Aussöhnung mit dem Tode überhaupt nicht möglich. Andere dagegen greifen begierig jedes Argument auf, daß ihre Furcht vor dem Tode lindert und sie von der Verzweiflung über seine Unvermeidlichkeit und offenbare Sinnlosigkeit zu befreien verspricht. Daneben hat dieser Überblick gezeigt, welche Rolle der Tod in der abendländischen Philosophie gespielt hat: in welchem Ausmaße er einerseits Gegenstand und andererseits der »inspirierende Genius« der Philosophie war.

Der Tod als Gegenstand des Philosophierens

Wie wir gesehen haben, wurde der Tod schon ziemlich früh Gegenstand philosophischer Überlegungen. Im klassischen Griechenland war es sogar die Philosophie, die ein tröstlicheres Todesverständnis einführte. Sie setzte an die Stelle des vorherrschenden religiös-mythologischen Glaubens an ein trübseliges Schattenreich des Hades und an ewige Qualen im Tartaros zwei neue Todesvorstellungen: die Idee einer Wiedergeburt und einer glückseligen Unsterblichkeit der Seele. Mit dem Aufkommen des Christentums, das die Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben im Jenseits verhieß, ver-

lor die philosophische Interpretation des Todes immer mehr an Bedeutung und versiegte schließlich ganz, weil alle Probleme, die sich im Zusammenhang mit der Tatsache des Todes stellten, gelöst schienen.

Erst als sich die Widersprüche zwischen der theologischen Verheißung und dem Zeugnis der Sinne nicht mehr bequem übersehen ließen und in der Renaissance das unabhängige Denken wieder auflebte, begann sich die Philosophie erneut mit dem Tode zu befassen. Zunächst vor allem zu dem Zweck, die Lehren der Theologie durch Vernunftgründe zu untermauern; aber dann auch mit der erklärten Absicht, auf spezifisch philosophische Weise mit dem Tode ins Reine zu kommen, der nun als eine persönliche Unsterblichkeit oder gar als völlige Vernichtung verstanden wurde.¹

Die Leugnung einer persönlichen Unsterblichkeit galt, seitdem sich Pietro Pomponazzi auf die Seite der Alexandristen und Averroisten gestellt hatte, als philosophische Haltung schlechthin, besonders in der französischen Philosophie des achtzehnten und in der deutschen des neunzehnten Jahrhunderts. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Tod in der Philosophie keine Rolle mehr gespielt hätte. Im Gegenteil, selbst die französischen Materialisten beschäftigten sich mit ihm, obwohl sie die Unsterblichkeit der Seele leugneten und als eine »pöfliche Lüge«, vor allem aber als Hindernis bei der Verbesserung der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Umstände betrachteten. Doch das Todesproblem verengerte sich nun zu einer *ars moriendi*, zur Kunst, gut zu sterben, das heißt: dem Tode gefaßt entgegenzusehen und sich von ihm nicht die Freude am Leben vergällen zu lassen. Als sich die Philosophie jedoch dann auf ihre eigenen, spezifisch philosophischen Probleme konzentrierte, war vom Tod häufig gar nicht mehr die Rede.

Wie unser Überblick gezeigt hat, gab es drei Möglichkeiten einer direkten Beziehung zwischen dem Tod und dem Geschäft der Philosophie:

1. Der Tod gilt, wie bei Platon, als ideale Bedingung des Philosophierens; nur im Tode kann die Suche des Philosophen nach wahrer Erkenntnis ihre Erfüllung finden.
2. Der Tod gilt, wie bei Schopenhauer, als »Musaget« der Philosophie; er gibt den Anstoß zu einem Philosophieren, das ihn erklären will, indem es ihn in ein umfassendes philosophisches System einordnet, und das so die Todesfurcht überwinden hilft.

3. Der Tod gilt, wie bei Heidegger, als ein methodisches Hilfsmittel der Philosophie; er führt zum Verständnis des Seins, indem er offenbart, daß es vom Nicht-Sein durchdrungen ist.

Einige Philosophiehistoriker vertreten die irrthümliche Ansicht, Spinoza habe als erster versucht, alle Gedanken an den Tod aus dem Philosophieren zu verbannen;² diese Bemühung finden wir jedoch schon bei den Peripatetikern. Erst in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts verlor der Tod seine thematische Bedeutung für die Philosophie, und zwar unter dem Eindruck der spektakulären Fortschritte in den exakten Wissenschaften, die zu einer Umorientierung der gesamten Philosophie führten. Nun setzte sich eine wissenschaftliche, positivistische Grundhaltung durch. Wegen der wachsenden Unzufriedenheit mit metaphysischen Spekulationen beschäftigte sich die Philosophie praktisch überhaupt nicht mehr mit den tiefen und letzten Fragen nach dem Sinn der Welt und der Bestimmung des Menschen. Das Todesproblem lag nun ganz am Rande: es wurde in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts – totgeschwiegen. Nur in Ausnahmefällen war davon einmal die Rede; man fühlte sich sicher in einer wissenschaftlichen Weltauffassung, die für jede Frage eine Antwort bereithielt.

Also eine echte und universale Aussöhnung mit der Tatsache der Sterblichkeit? Vielen erschien es so, aus Mangel an Unterscheidungskraft, oder weil es ihrem Wunsche entsprach. »Der Tod als Motiv ist moribund . . . Der Tod hat seine Schrecken verloren«, verkündete ein zeitgenössischer Beobachter in einem Aufsatz mit dem charakteristischen Titel »Das Sterben des Todes«.³ Und ein anderer schrieb: »Das zwanzigste Jahrhundert ist einfach zu beschäftigt, um sich viel mit den Problemen des Todes und des Jenseits abzugeben. Der Mann von Welt macht ein Testament, schließt eine Lebensversicherung ab und redet von seinem eigenen Tod in den dürftigsten Höflichkeitsfloskeln . . . Sowohl als drohendes Verhängnis wie als Gegenstand heftiger Meinungsverschiedenheiten ist der Tod praktisch tot.«⁴

Ein besserer Menschenkenner und -beobachter, Arthur Schnitzler, schrieb jedoch: »Kein anständiger Mensch wird in einer stillen Stunde nicht einmal über den Tod nachdenken.« Und während sich die Berufsphilosophen auf Spezialuntersuchungen zurückzogen und »an nichts weniger als an den Tod« dachten, faßten die Schriftsteller und Dichter vieler Länder ihr nie verschüttetes Bewußtsein des Todes

in Worte und beklagten den düsteren Schatten, den er über alles Lebendige wirft, nicht zuletzt über ihre eigene Existenz. Tolstoi sah sich unablässig von Todesgedanken verfolgt und fragte immer wieder verzweifelt: »Aber was gibt es für Wahrheiten, wenn doch der Tod sein muß?«⁵ Unamuno, erfüllt von einem unstillbaren »Hunger nach Unsterblichkeit« und von nagenden Zweifeln an der Wirklichkeit eines Lebens nach dem Tode, suchte vergeblich einen Ausweg aus seinem »tragischen Lebensgefühl«, indem er sich beständig vorsagte, man müsse »an den Glauben glauben«. Rilke war vom »Leiden am Vergänglichen« durchdrungen und kämpfte heldenhaft darum, den Tod aus einem gräßlichen Schreckensbild in den »höchsten Augenblick« des Lebens zu verwandeln. Proust suchte durch seine Beschwörung der Vergangenheit aus der vernichtenden Flucht der Zeit zu entkommen – in der vergeblichen Hoffnung, »das Wort Tod« werde, wenn ihm dies gelinge, »keine Bedeutung« mehr für ihn haben.

In der Philosophie setzte die Reaktion erst um die Jahrhundertwende ein. William James und Henri Bergson protestierten dagegen, daß alle den Menschen aufwühlenden Schicksalsfragen aus der Philosophie verbannt sein sollten. Und Georg Simmel bemerkte voll Bedauern: »Es ist erstaunlich, wie wenig von den Schmerzen der Menschheit in ihre Philosophie übergegangen ist.«⁶

Dies führt uns zurück zu der Frage, in welchem Ausmaße der Tod ein Anstoß zum Philosophieren gewesen ist.

Der Tod als Anstoß zum Philosophieren

Sicherlich gehört der Tod eines geliebten Menschen zu den Ereignissen, die tiefes Leid verursachen. Aber auch die Furcht vor dem Tode kann seelischen Schmerz und Unbehagen hervorrufen, obwohl sie nicht so universal ist und wohl kaum das größte aller Übel sein dürfte, wie Epikur und Lukrez behaupteten. Der Glaube an ein Fortleben, insbesondere jenes im christlichen Himmel, erwies sich als kein sehr wirksames Heilmittel dagegen. Im Laufe der Jahrhunderte, die von der christlichen Todesauffassung geprägt waren, entstand nach und nach eine ganz bestimmte bildliche Vorstellung des Lebens im Jenseits und vor allem in der Hölle, die von der Theologie umrissen und von der Dichtung und bildenden Kunst vergegenständlicht wurde. Diese bildliche Vorstellung und der immer größere

Nachdruck, mit dem die Kirche auf die Schwierigkeit hinwies, den ewigen Höllenqualen zu entkommen, verschärfte die Furcht vor dem Tod und führten im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert zu einer wahren Epidemie der Todesbesessenheit. Das Sterben, als solches schon schrecklich genug, wurde zusätzlich belastet durch die Lehre, in den letzten Augenblicken des Lebens hätten die Kräfte des Bösen die beste Gelegenheit, sich der Seele, die dem Körper entflieht, zu bemächtigen.

Nicht zuletzt aber forderte der Tod immer wieder die »tychischen« Sorgen des Menschen heraus, das Nachsinnen über sein Schicksal. Die Kürze des Lebens und die Abneigung gegen die Vorstellung einer endgültigen Vernichtung führten immer wieder zur Frage nach dem höchsten Sinn der menschlichen Existenz — und häufig auch zu der Antwort, die sei sinnlos. Aber der Mensch war nicht bereit, sich lange mit dieser nihilistischen Folgerung abzufinden.

So kann der Tod in einem dreifachen Sinne als »Musaget oder inspirierender Genius« der Philosophie betrachtet werden. Bei einigen Philosophen wird die philosophische Reflektion dadurch angeregt, daß ihnen der Tod als Zerstörer der Liebe erscheint (Shakespeares »liebe-verschlingender Tod«); bei anderen durch die Schrecken der Vernichtung (Hiob spricht vom »König des Schreckens«); und schließlich, weil der Tod jeglichen Sinn und Zweck des Lebens zu zerstören scheint. Cicero berichtet, er habe sich der Philosophie zugewandt, nachdem und weil seine geliebte Tochter gestorben war. Schopenhauer spricht von der »schreckenerregenden Sicherheit des Todes«. Und Berdjajew bekennt, ihm sei »der Sieg über den Tod stets als das eigentliche fundamentale Problem des Lebens erschienen«.⁷

Nicht alle Philosophen reden so frei heraus. Häufig legt zwar eine ausführliche Erörterung des Todes die Vermutung nahe, er sei der wahre Anstoß zum Philosophieren gewesen. Aber vielfach lassen sich nur Indizienbeweise führen; allein das offene Eingeständnis, daß er der Anstoß war, darf jedoch als schlüssig gelten.

Es sollte allerdings nicht unerwähnt bleiben, daß selbst in klaren und eindeutig scheinenden Fällen die Psychoanalyse Einwände erheben kann.

Sie rät nicht nur deshalb zur Vorsicht, weil sie gezeigt hat, in welchem Ausmaße sich der Mensch über seine wahren Motive täuscht. Sondern Freud bezeichnete die Todesfurcht geradezu als ein Analo-

gon zur Kastrationsangst und dem in ihr sich äußernden Widerstreit von Ich und Über-Ich. Dies eröffnet die Möglichkeit, daß ein Philosoph, der guten Glaubens annimmt, er fürchte den Tod, gar nicht ihn meint, sondern einer Selbsttäuschung erliegt.

Doch wird Freuds Ableitung der Todesfurcht von der Kastrationsangst selbst unter seinen Anhängern nicht allgemein akzeptiert, einige halten im Gegenteil die Todesfurcht für primär. Wenn dies der Fall wäre und wenn wir berücksichtigen, wie oft man sich über seine wahren Motive täuscht, dürfen wir folgern, daß ein Philosoph, der nach seiner Meinung nur von einer interesselosen Liebe zur Wahrheit erfüllt ist, in Wirklichkeit von der Furcht vor seiner eigenen Vernichtung inspiriert wird.

Wie dem auch sei, wir haben gesehen, daß der Tod in einem sehr weiten Sinne »Musaget« der Philosophie sein kann — keineswegs nur als Todesfurcht. Diese anderen Gründe werden jedoch von den psychoanalytischen Einwänden nicht betroffen, es sei denn, man deute die Trauer des Menschen über den Tod seiner Lieben als einen Ausdruck seiner Schuldgefühle — weil er ihren Tod wünschte — und betrachte die metaphysische Suche dementsprechend als neurotisch.

Aber die Beschäftigung mit den letzten Grundfragen (darunter dem Tode) fand selbst unter den Philosophen mächtige Gegner, und diesem Problem wollen wir uns jetzt zuwenden.

Die Philosophie der Gegenwart und das Todesproblem

Auch die zeitgenössischen Philosophen sind sich uneins darüber, ob der Tod ein angemessener Gegenstand ihrer Disziplin sei. Ablehnend äußern sich die »analytischen« Philosophen und bejahend jene, für die das Geschäft der Philosophie auch die Fragen nach der höchsten Bestimmung des Menschen umfaßt. Doch gibt es noch andere Formen dieser Meinungsverschiedenheit. Als zum Beispiel Léon Brunschvicg Gabriel Marcel vorwarf, der Tod von Gabriel Marcel interessiere vielleicht Marcel, aber der Tod von Léon Brunschvicg interessiere Brunschvicg nicht im geringsten,⁸ wollte er damit nicht nur Marcells Betroffenheit über den Tod als etwas Pathologisches zurückweisen. Sondern Brunschvicg interessierte sich tatsächlich nicht für das Todesproblem, weil es für ihn bereits gelöst war — in seiner »Philosophie des Geistes« verleiht er der menschlichen Existenz eine Bedeutung, die der Tod nicht zerstören kann. Morin stellt diese

Auffassung dar, als er über den philosophischen Idealismus im allgemeinen schreibt:

»Ein Denker, der die allgemeinsten und höchsten Wahrheiten untersucht ... ist damit in einer Tätigkeit begriffen, die den Tod auf zweifache Weise ausschaltet. Jedes Tun als solches drängt die Gedanken an den Tod schon zurück. Darüberhinaus aber erreicht seine spezielle Tätigkeit des Erkennens das, was auf jeden Fall dem Tode entgeht, was stärker und wahrer ist als der Tod – das Wesen der Wirklichkeit, das Universale ... Er betrachtet sich als Teil des Alls, das Geist ist, und kann aus dieser Teilnahme am höchsten, ewigen und unsterblichen Leben den Tod als etwas akzeptieren, das in keiner Weise die höchsten Werte angreift ... Das rationale Verstandeswesen vertraut derart begeistert auf seine Kraft, daß es den Tod, der sich jeglicher Erkenntnis entzieht, gering achtet.«⁹

Nicolai Hartmann bringt andere Gründe gegen die Beschäftigung mit dem Tode vor. Er tadelt die »selbstquälerischen Metaphysiker« und bezeichnet die Betroffenheit über den Tod als »Unmoral zuchtloser Selbstquälerei«. Denn er ist der festen Überzeugung, »daß hier jede reelle Fühlung mit dem Kommenden fehlt, jeder Anhalt, ob überhaupt der Tod irgendwie sonderlich wichtig für den Menschen ist. Als bloßes Aufhören – mehr wissen wir von ihm nicht – ist er es jedenfalls nicht ... Relativ gleichgültig wird der Tod für den, der sich selbst in unverfälscht ontischer Einstellung als geringfügiges Individuum unter Individuen sieht, als Tropfen im Gesamtstrom des Weltgeschehens.«¹⁰

Scheler dagegen tadelt den »metaphysischen Leichtsinns« jener Philosophen, die sich mit den höchsten Fragen und speziell mit dem Todesproblem nicht abgeben wollen.¹¹ Russell meint, »dem Menschen, der dazu verurteilt ist, heute das Teuerste zu verlieren und morgen selbst durch das Tor der Finsternis zu schreiten«,¹² bleibe nur die Hoffnung auf »etwas, das für die Phantasie in einem Himmel zu leben scheint, der weit entfernt ist, von den zermalmenden Fängen der Zeit«.¹³ Und Berdjajew schreibt: »Ich gehöre nicht zu den Menschen, die von Todesfurcht besessen sind, wie das beispielsweise bei Leo Tolstoi der Fall war. Sehr quälend war für mich nur die Frage nach dem Tode anderer, mir nahe Stehender. Doch ist mir der Sieg über den Tod stets als das eigentliche fundamentale Problem des Lebens erschienen. Den Tod hielt ich für ein tiefer greifendes Ereignis als die Geburt.«¹⁴

Berdjajews Äußerung sollte uns mißtrauisch machen gegen jeden Versuch, die Betroffenheit über den Tod lediglich als eine Folge der Todesfurcht fortzudisputieren. Wenn sich die Philosophie nicht mehr um den Tod kümmern will, gibt sie damit eines ihrer tiefsten Probleme preis, das seit unvordenklichen Zeiten die Menschen bedrückt, verwirrt und immer wieder heimgesucht hat. Fraglich ist, ob die Philosophie sich das leisten kann; insbesondere, da sie so häufig von nichts anderem bestimmt wird als einem irregeleiteten Schuld- und Minderwertigkeitsgefühl der Philosophen darüber, daß sie den Ergebnissen der Wissenschaft nichts zur Seite zu stellen haben.

Es reicht nicht hin, sich auf Konfuzius zu berufen und zu kapitulieren: »Wir wissen nichts über das Leben; was können wir da vom Tode wissen?« Solch ein Ausweichen verfehlt seinen Zweck. Denn der höchste Sinn des Lebens, also gerade das, worüber wir nichts wissen, ist aufs engste verbunden mit dem Tode, den wir nur zu gut kennen.

Eine weitere Entschuldigung, sich nicht mit dem Tode beschäftigen zu müssen, lautet: der Tod sei eine Angelegenheit der Biologie, und die Todesfurcht ein Fall für die Psychologie und Psychopathologie. Es erfordert jedoch keinen großen Scharfsinn, zu erkennen, daß beispielsweise die Frage der Unsterblichkeit einzelliger Organismen im wesentlichen auf eine Frage der Interpretation und der Begriffe hinausläuft. Und was die Todesfurcht betrifft: die Psychoanalyse hat zwar zu ihrer Erhellung Wesentliches beigetragen, aber der ganze Fragenkomplex um die Angst ist nicht im entferntesten geklärt; es dürfte kaum mit Sicherheit zu entscheiden sein, ob nicht vielleicht die Todesfurcht doch als die ursprünglichste Angst gelten muß. Kurz: Ob es den Philosophen paßt oder nicht – dies sind philosophische Fragen. Zudem gilt noch immer Epikurs Forderung, die Philosophie müsse die Wunden des Herzens heilen – besonders wenn diese Wunden vom Tod, dem eigenen oder dem eines geliebten Menschen, geschlagen werden. In diesem Zusammenhang möge man sich ruhig an Clemenceaus Ausspruch erinnern, der Krieg sei eine viel zu ernste Sache, um den Generälen überlassen zu werden. Wir sollten es deshalb ablehnen, diese Wunden allein den Psychoanalytikern und Psychotherapeuten zur Behandlung zu überlassen.

Wir wollen hiermit natürlich nicht die Ansicht vertreten, jedes Philosophieren müsse eine Suche nach der Erlösung vom Tode sein. Letztlich geht es nur den einzelnen Philosophen an, welche Probleme

er für wesentlich hält und welche ihm am besten liegen. Aber mit einer völligen Verdrängung des Todesproblems schneidet sich die Philosophie von einer ihrer wichtigsten Wurzeln ab, die sie ebenso kräftigend nährte wie die geistige Neugier und das Staunen Platons.

Der Einwand, eine Beschäftigung mit dem Tode lenke ab von der konkreten und dringenden Aufgabe, die Lebensumstände des Menschen zu verbessern, übersieht die Tatsache, daß der Tod mit zu diesen Lebensumständen gehört. Verschiedene Umfragen in den letzten Jahren gestatten den Schluß, daß der Durchschnittsmensch viel häufiger an den Tod denkt, als man bisher angenommen hatte. Und falls die bedeutende Literatur unserer Zeit überhaupt etwas aussagt über den Geist dieser Zeit — wir nennen nur Hemingway, Faulkner, Malraux, Camus, T. S. Eliot und Dylan Thomas — dann lastet der Tod schwer auf einem wesentlichen Teil der zeitgenössischen Menschheit. Der Philosoph, der die seelischen und geistigen Probleme, die aus der Tatsache der Sterblichkeit erwachsen, übersieht, weicht seiner besonderen Verantwortung aus, die nur er übernehmen kann in einer Zeit, da der religiöse Glaube immer weiter an Boden verliert.

Zweifellos kann ein Mensch sittlich einwandfrei leben, ohne sicher zu sein, daß die menschliche Existenz einen Sinn hat, der die zerstörerische Kraft des Todes überdauert. Manche halten es sogar für möglich, mit der Überzeugung zu leben, die Existenz sei absurd und sinnlos. Ganz wenige möchten es nicht einmal anders haben. Doch abgesehen von der Frage, ob das nicht krankhaft sei — wenn man an die Zahl der militärischen und zivilen Opfer der zwei Weltkriege denkt, kann man vor der Absurdität eines solchen Massentodes kaum die Augen verschließen. Niemand vermag da wohl guten Gewissens die Frage zurückdrängen, was der Sinn eines Lebens sei, das derart früh und schrecklich endet.

Man könnte einwenden, dieses sei etwas anderes als das Problem der »normalen« Sterblichkeit. Doch sinnlosen Tod wird es weiterhin geben, auch wenn der Mensch ihn nicht mehr verursacht. Die Frage nach dem Sinn eines Lebens, das in der Massenvernichtung endet, läßt die »vernünftigen« Antworten, die man im Zusammenhang mit dem natürlichen Tod vorbringt,¹⁵ solange seicht und unzutreffend erscheinen, wie sie nicht für alle Erscheinungsformen des Todes gelten. Voltaire schrieb: *Il faut avouer du moins que ce*

*chétif animal a droit de crier humblement, et de chercher à comprendre, en criant, pourquoi ces lois éternelles ne sont pas faites pour le bien-être de chaque individu.*¹⁶ In unserer westlichen Welt, die mit so großem Nachdruck den Wert des individuellen Einzelwesens betont, wird unvermeidlich der quälende Zweifel Pascals, wie man diese Vorstellung vereinbaren könne mit der offenbar völligen Vernichtung des Individuums im Tode, weiterhin bestehen bleiben. Malraux drückt dies aus in den Worten: *Une vie ne vaut rien, mais rien ne vaut une vie.*¹⁷ Und Bertrand Russell spielt auf dieselbe Schwierigkeit an: »Wer aus dem Humanismus eine Religion machen will, die nichts größeres als den Menschen anerkennt, stellt meine Gefühle nicht zufrieden. Und doch bin ich außerstande zu glauben, daß es in der uns bekannten Welt irgendetwas gibt, dem ich höheren Wert beimessen könnte, als dem menschlichen Wesen.«¹⁸ Dieser Widerspruch dürfte, zumindest in einigem Ausmaße, für die Neigung mancher Intellektueller zu einem rechten oder linken Totalitarismus verantwortlich sein.

Soll man also, wenn wir all dies bedenken, die Suche nach einem unzerstörbaren, ewigen Sinn des Lebens belächeln und aufgeben? Denn selbst wenn man seinem eigenen Tod gegenüber aufrichtig indifferent ist, kann man der nihilistischen Folgerung, die menschliche Existenz sei sinnlos, kaum ausweichen, sobald man wirklich dem Tode begegnet — dem eigenen oder dem eines anderen. Ist es also die wahre philosophische Haltung, diese Konsequenzen des Todes »philosophisch« auf sich zu nehmen?

Vielleicht kann der Mensch tatsächlich nur danach streben, sein Leben so zu führen, daß er, wenn der letzte Vorhang fällt, nicht mit Rabelais sagen muß: *la farce est jouée*. Aber wahrscheinlich ist dies nur möglich, wenn man die Welt als ein kosmisches Drama versteht, in dem selbst das allerbescheidenste Leben eine solche Rolle spielt, daß ihm die Verwüstungen von Zeit und Tod nichts anhaben können. Denen, die nach einem solchen Verständnis hartnäckig genug suchen, bleibt es vielleicht doch nicht für immer verwehrt.

Anmerkungen und Nachweise

EINLEITUNG

- ¹ Athenaeum, Bd. III, Berlin 1800; Fotomechanischer Nachdruck: Darmstadt 1960, S. 196.
- ² L. Lévy-Bruhl, Die geistige Welt der Primitiven, Fotomechanischer Nachdruck: Darmstadt 1959, S. 19 f.
- ³ Im allgemeinen wird der Tod in diesen Mythen zwar als unvermeidlich betrachtet. Dies ist aber offenbar keine unabdingbare Voraussetzung, denn häufig versteht man den Tod als ein Zufallsereignis und erklärt dann nur seine Möglichkeit.
- ⁴ J. Frazer, Folklore in the Old Testament, New York 1923, S. 21–32.
- ⁵ P. Radin, Gott und Mensch in der primitiven Welt, erw. deutsche Ausgabe Zürich 1953, S. 417 f.
- ⁶ G. Murdock, Our Primitive Contemporaries, New York 1934, S. 501.
- ⁷ A. Gesell u. F. Ilg, The Child from Five to Ten, New York 1946, S. 439–449.
- ⁸ Vgl. dazu: Bromberg und Schilder, Attitudes to Death and Dying, in: Psychoanalytic Review, XX, 1933; und Sylvia Anthony, The Child's Discovery of Death, London 1940.
- ⁹ P. L. Landsberg, L'Expérience de la Mort, Paris 1933, S. 18.
- ¹⁰ M. Scheler, Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I (= Bd. X der Gesammelten Werke), Bern 2. A. 1957, S. 16.
- ¹¹ Scheler, S. 18.
- ¹² Scheler, S. 18 f.
- ¹³ Scheler, S. 19.
- ¹⁴ Scheler, S. 20.
- ¹⁵ Scheler, S. 20 f.
- ¹⁶ Scheler, S. 22.
- ¹⁷ Landsberg schreibt (S. 13): »Scheler schildert ... allein die Erfahrung des Alterns. Nach seiner Auffassung erscheint uns der Tod als eine äußerste Grenze, die man voraussehen kann, wenn man den Vorgang des Alterwerdens in Gedanken weiterverfolgt.«
- ¹⁸ Scheler, S. 23.
- ¹⁹ Scheler, S. 24.
- ²⁰ Scheler, S. 26. Der Herausgeber der »Schriften aus dem Nachlaß« merkt dazu an, Scheler habe in seinen späteren Schriften nicht mehr vom »Bewußtsein«, sondern vom »Psychischen« gesprochen.

²¹ P. L. Landsberg, S. 28 f. u. S. 31.

²² Das Gilgamesch-Epos, hrsg. von Albert Schott, Stuttgart 1958, achte Tafel, II, 13 u. 14; neunte Tafel, I, 3–5.

Offenbar geht Gilgameschs Erfahrung über die Entdeckung der Unvermeidlichkeit des Todes hinaus; wir finden hier schon Anspielungen auf dessen Endgültigkeit. In Gilgameschs Todeserfahrung verbindet sich bereits die Todesfurcht mit einer Vorstellung von der Nichtigkeit des Lebens. (Vgl. dazu dann Augustinus, Confessiones, Buch IV.)

Dagegen sei hier noch einmal auf die übliche Reaktion eines Primitiven hingewiesen; Wilhelm Wundt berichtet, daß der Primitive impulsiv die Leiche verläßt und flüchtet, weil der Tote zu einem Dämon wird, der ihn töten kann. (W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, Leipzig 1913, S. 81.)

²³ A. Heidel, The Gilgamesch Epic and the Old Testament Parallels, Chicago 1946, S. 139.

Allerdings wird das Leben im Jenseits, »wo Erde ihre Nahrung, Lehm ihre Speise ist«, ziemlich trostlos geschildert; manch einem mag es schlimmer vorgekommen sein als eine völlige Auslöschung seiner Existenz. Doch gab es Ausnahmen in der Behandlung der Gestorbenen: Wer mindestens vier Söhne hatte, bekam einen Trunk kalten Wassers, und wer den Heldentod gestorben war, durfte auf einem weichen Lager ruhen und reines Wasser trinken.

Ganz offensichtlich braucht zwischen dem Zweifel an der Unvermeidlichkeit des Todes und einer ausgeprägten Jenseitsvorstellung kein Widerspruch zu bestehen; kein Primitiver bestreitet, daß einige Menschen sterben – aber daraus folgt für ihn noch nicht, daß alle Menschen sterben müssen. Der Mythos berichtet nur, was mit denen geschieht, die sterben oder getötet werden.

²⁴ Anscheinend beruht die mangelnde Betroffenheit des Primitiven über den Tod vor allem darauf, daß er den Tod nicht als endgültige Auslöschung betrachten kann. Durkheims Erklärung, der Primitive sei »daran gewöhnt, seine eigene Individualität gering zu achten und sein Leben beständig aufs Spiel zu setzen«, er sei also »bereit, es leicht aufzugeben«, reicht nicht ganz aus. Denn wenn Durkheim argumentiert, »es stimmt nicht, daß die Notwendigkeit, persönlich zu überleben, schon in der Frühzeit aktiv empfunden wurde«, übersieht er offenbar, daß dies einen einfachen Grund hat: Der Primitive glaubt nicht daran, daß der Tod das absolute Ende sei; da er sich seine Bedeutung nicht vorzustellen vermag, kann ihm die Notwendigkeit, persönlich zu überleben, gar nicht in den Sinn kommen. Vgl. E. Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, übers. von Joseph W. Swain, Glencoe 1954, S. 267.

²⁵ J. Frazer, The Belief in Immortality, London 1913, S. 468.

²⁶ P. Radin, Primitive Religion, New York 1957, S. 271 f.

- ²⁷ P. Radin, S. 28 f.
- ²⁸ G. Murdock, S. 11, 77, 183, 215, 346, 496.
- ²⁹ E. Cassirer schreibt dazu: »Wenn somit auf der Stufe des Denkens, auf der Stufe der Metaphysik, der Gedanke sich abmühen muß, »Beweise« für die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu erbringen, so gilt im natürlichen Fortgang der menschlichen Geistesgeschichte vielmehr das umgekehrte Verhältnis. Nicht die Unsterblichkeit, sondern die Sterblichkeit ist dasjenige, was hier »bewiesen«, d. h., was theoretisch erkannt, was erst allmählich durch Trennungslinien, die die fortschreitende Reflexion in den Inhalt der unmittelbaren Erfahrung hineinlegt, herausgestellt und sichergestellt werden muß.« (Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken, Darmstadt 2. A. 1953, S. 50.)
- ³⁰ Wir müssen die geläufige Vorstellung revidieren, »die alten Ägypter seien morbide Menschen gewesen, die von Todesgedanken besessen waren und sich düster und feierlich Zeit ihres Lebens auf dessen Ende vorbereiteten ... Nichts ist weiter von der Wahrheit entfernt. Die Ägypter wandten ungewöhnlich viel Zeit und Kraft daran, den Tod zu bestreiten oder zu umgehen; aber dies nicht im Geiste düsterer Vorahnung, im Gegenteil: Es war eine Stimmung hoffnungsfrohen Triumphes, ein kraftvolles Genießen des Lebens, die sichere Erwartung eines Weiterlebens im Jenseits. Nichts von der Endgültigkeit und Düsternis des Todes.« Vgl. A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, Chicago 1956, S. 78.
- ³¹ A. Wilson, S. 297.
- ³² Landsberg scheint dieser Meinung nicht zu sein; er schreibt: »Die Individuation besteht ihrem Wesen nach nicht in der Aneignung eines genaueren und feineren Einzelbewußtseins, sondern in der Tatsache, daß der Mensch ganz real an Einzigartigkeit zunimmt. Das neue Bewußtsein setzt eine Änderung des Seins voraus. Deshalb nimmt nicht eigentlich das individuelle Todesbewußtsein an Intensität zu, sondern die tatsächliche Todesdrohung muß ihm vorangehen ...« Erst wenn die Bindungen der Sippe sich gelockert haben, »entwickelte sich ein Bewußtsein, das die Drohung einer realen Vernichtung wahrnehmen kann.« Vgl. P. L. Landsberg, S. 18 f.
- ³³ P. Radin, *Primitive Religion*, S. 271.
- ³⁴ P. Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, S. 189 ff.
- ³⁵ »Den Glauben an irgendeine Form der Wiedergeburt finden wir in allen einfachen Sammler-, Fischer- und Jägerkulturen.« P. Radin, *Primitive Religion*, S. 270.
- ³⁶ F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, New York 1957, S. 161. (Vgl. dazu auch: Lévy-Bruhl, S. 356.)
- ³⁷ F. M. Cornford, S. 109.
- ³⁸ E. Rohde, *Psyche*, New York 1925, Kap. I.

- ³⁹ Die frühgriechischen Denker setzten das Gehirnwasser mit der Samenflüssigkeit gleich; bei ihnen erscheint deshalb die »Psyche« nicht nur als Lebensprinzip, sondern als das Leben selbst, das durch die Fortpflanzung weiter übertragen wird. Vgl. dazu: R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1951.
- ⁴⁰ H. Plessner, Über die Beziehung der Zeit zum Tode, *Eranos Jahrbuch XX* (1951), Zürich 1952, S. 350.
- ⁴¹ H. Plessner, S. 352.
- ⁴² P. L. Landsberg, S. 57 ff. Bei der Erörterung dieser Frage beschreibt er dieses vorherrschende Gefühl der Körperlichkeit mit den Worten: *la prison était aussi un abri* (das Gefängnis war zugleich eine Zuflucht).
- ⁴³ Prediger Salomo, 3, 9; 2, 16; 3, 19 f.
- ⁴⁴ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, New York 4. A. 1930, S. 8.

I. DIE VORSOKRATIKER

- ¹ G. E. Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von P. Rilla, Berlin 1954–58, Bd. V, S. 718.
- ² F. M. Cornford, *Greek Religious Thought*, Boston 1950, S. XVI.
- ³ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, New York 4. A. 1930, S. 8.
- ⁴ E. Hamilton, *The Greek Way*, New York 1932, S. 17.
- ⁵ *Odysee*, 11. Gesang, 488–491, nach der Übers. von Johann Heinrich Voss, Hamburg 1791.
- ⁶ Sappho, übers. von Max Treu, München 1958, S. 105.
- ⁷ *Griechische Lyrik*, übers. von Eduard Mörike, Frankfurt 1960, S. 53.
- ⁸ Als sich der Glaube verbreitet hatte, die Schatten der Toten müßten auf die Erde zurückkehren, um in neuen Körpern wiedergeboren zu werden, kam noch ein weiterer Fluß hinzu: Lethe, aus dem sie trinken mußten, um jede Erinnerung an ihre vorige Existenz zu verlieren.
- ⁹ C. M. Bowra, *The Greek Experience*, New York 1959, S. 49.
- ¹⁰ F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New York 2. A. 1959, S. 34.
- ¹¹ F. Cumont, S. 33.
- ¹² F. Cumont, S. 33.
- ¹³ Als erster Philosoph soll – nach der Überlieferung – Pherekydes von Syros, angeblich der Lehrer des Pythagoras, die Seelenwanderung gelehrt haben.
- ¹⁴ F. Cumont, S. 23.
- ¹⁵ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von Hermann Diels, Berlin 6. A. 1951–52, Bd. I, S. 89. Die Echtheit des ersten Teils dieses Fragmentes wird von Burnet bezweifelt (vgl. J. Burnet, S. 52, Anm. 6). Heidegger stimmt dieser Meinung zu; er hält jedoch den umstrittenen Teil für eine genaue Wiedergabe Anaximanderscher Gedanken (vgl. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1957, S. 314).

- ¹⁶ F. Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, nachgelassenes Fragment. In: Nietzsches Werke in 3 Bänden, hrsg. von Karl Schlechta, München 1954–56, Bd. III, S. 365, 4.
- ¹⁷ F. Nietzsche, S. 366, 4.
- ¹⁸ F. Nietzsche, S. 365, 4.
- ¹⁹ W. Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford 1947, S. 35.
- ²⁰ J. Burnet, S. 54, Anm. 1.
- ²¹ W. Nestle, Griechische Geistesgeschichte, Stuttgart 1944, S. 61. Hier klingt offenbar die Vorstellung des »Lebensraumes« an.
- ²² Nach der Dielschen Numerierung die Fragmente 24, 25, 27, 29, 36, 48, 62, 63 u. 88.
- ²³ Vgl. O. Gigon, Untersuchungen zu Heraklit, Leipzig 1935, S. 94.
- ²⁴ Diels I, S. 161, Fragm. 49 a.
- ²⁵ J. Burnet, S. 143.
- ²⁶ Diels I, S. 153, Fragm. 10.
- ²⁷ Diels I, S. 171, Fragm. 90.
- ²⁸ Diels I, S. 168, Fragm. 76.
- ²⁹ Diels I, S. 177, Fragm. 118.
- ³⁰ Diels I, S. 168, Fragm. 77.
- ³¹ Diels I, S. 159, Fragm. 36.
- ³² Diels I, S. 161, 164, 170 f., Fragm. 48, 62 u. 88.
- ³³ G. S. Kirk, Heraclitus, the Cosmic Fragments, Cambridge 1954, S. 145.
- ³⁴ G. S. Kirk, S. 147.
- ³⁵ Ph. Wheelwright weist in seiner Monographie (Heraclitus, Princeton 1949, S. 105) ausdrücklich darauf hin: »Die Einheit aller Dinge ist nach Heraklits Verständnis eine feine und verborgene Einheit . . . die sich nur gleichnishaft ausdrücken läßt«; und an früherer Stelle (S. 91) schreibt er: »Die typische Schwierigkeit des Heraklitschen Denkens liegt in seinem Anspruch an den Leser, die Kategorie des Entweder-Oder aufzugeben und stattdessen anzuerkennen, daß in jeder Phase der Erfahrung die Beziehung des Sowohl-Als-auch bestehen kann – und zwar in einer so subtilen Weise, daß sie einem abgestumpften Bewußtsein entgeht.«
- ³⁶ Diels I, S. 157, Fragm. 27.
- ³⁷ Dies läßt sich aus den Fragmenten belegen, die sich mit dem Lohn für gefallene Krieger beschäftigen: ihr Lohn ist der Nachruhm, nicht aber die Unsterblichkeit. (Fragm. 24 u. 29.)
- ³⁸ Diels I, S. 166, Fragm. 68. Vgl. dazu: »Aber Reinigung von Blutschuld suchen sie, indem sie sich mit neuem Blut besudeln.« (Diels I, S. 151, Fragm. 5.)
- ³⁹ F. M. Cornford, S. 184.
- ⁴⁰ De Anima, 415 a 27–415 b 7.
- ⁴¹ Diels I, S. 164, Fragm. 60.

- ⁴² Heraklit hat zwar gesagt, »es finde ein Gericht der Welt und alles dessen, was drinnen ist, durch Feuer statt« (Diels I, S. 164, Fragm. 63); dies bedeutet jedoch nicht notwendig einen Weltbrand am Ende der Zeiten, nicht notwendig ein einmaliges Ereignis, sondern eher ein Nach-und-Nach. Vgl. J. Burnet, S. 161.
- ⁴³ Diels I, S. 157 f., Fragm. 30.
- ⁴⁴ Heraklits Äußerung »Leichen sollte man eher wegwerfen als Mist« (Diels I, S. 172, Fragm. 96) muß nicht bedeuten, daß mit dem Tode alles zuende ist; vielmehr bedeutet sie, daß die leibliche Hülle unwichtig wird, sobald sie vom Geist, vom Feuer verlassen ist.
- ⁴⁵ Diels I, S. 173, Fragm. 101.
- ⁴⁶ Diels I, S. 176, Fragm. 113 u. 114.
- ⁴⁷ Diels I, S. 238, Fragm. 8.
- ⁴⁸ Diels I, S. 235–237, Fragm. 8.
- ⁴⁹ J. Burnet, S. 175.
- ⁵⁰ Diels I, S. 237, Fragm. 8.
- ⁵¹ Diels I, S. 350, Fragm. 105.
- ⁵² E. Frank, Begriff und Bedeutung des Dämonischen in der griechischen Philosophie, in: Wissen, Wollen, Glauben, Zürich und Stuttgart 1955, S. 64.
- ⁵³ E. Frank, S. 65.
- ⁵⁴ Diels II, S. 38, Fragm. 12. Anaxagoras hat den Geist noch nicht ganz immateriell verstanden; trotzdem machte man ihn verantwortlich für die Einführung des »Geistigen« in die Philosophie und damit für den Anfang des philosophischen Dualismus. Wenn Platon also im »Phaidon« bedauert, Anaxagoras habe das Geistige nicht genug genutzt, und wenn Aristoteles ihn in der »Metaphysik« genau deshalb lobt, so kennzeichnen diese beiden Urteile eigentlich nur die verschiedenen Grundpositionen der zwei Denker.
- ⁵⁵ Der Dichter Theognis aus Megara lehrte schon im sechsten Jahrhundert v. Chr., der Tod sei eine völlige Auslöschung. Theognis gehört zu jener Schule von großen Pessimisten, die behaupteten: »Am besten wäre es, nie geboren zu werden; und recht gut schon, möglichst schnell zu sterben und von Erde dicht umgeben zu ruhen.« Bei Euripides jedoch darf man einen derartigen Ausspruch nicht mehr als Preis des Nichtseins verstehen; denn er meint, im orphischen Sinne, die Erfüllung einer Vorliebe der Seele – nicht an einen Körper gebunden zu sein und beim Göttlichen bleiben zu können. Es wäre interessant, einmal die Wurzeln dieses frühgriechischen Pessimismus zu verfolgen. (Vgl. Ilias, XVII, 446–447; Herodot über Solons Zusammentreffen mit Croesus.) Denn zu diesem Lieber-tot-sein-als-leben kamen die Griechen nicht nur, weil es unmöglich schien, glücklich zu werden, sondern paradoxerweise auch wegen der Kürze des Lebens.
- ⁵⁶ Diels II, S. 159, Fragm. 74.

2. VIELLEICHT IST DER TOD BESSER ALS DAS LEBEN

- ¹ Euripides, Iphigenie in Aulis, 1250, in: Euripides, Sämtliche Tragödien, übers. von J. J. Donner, Stuttgart 1958, Bd. II, S. 113.
- ² Euripides, Alkestis, 671 f. (Bd. I, S. 28).
- ³ Euripides, Hippolytos, 189–197 (Bd. I, S. 408).
- ⁴ Sophokles, Antigone, II, 349 f. u. II, 377 f., in: Hölderlin, Sämtliche Werke, hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart 1943 ff., Bd. V, S. 219 f.
- ⁵ Friedrich Schiller drückt in der »Braut von Messina« dieselbe Auffassung aus (IV, 2841 f.):
- Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Der Übel größtes aber ist die Schuld.
- ⁶ Sophokles, Antigone, II, 518 (S. 225).
- ⁷ Sophokles, Antigone, II, 479–483 (S. 223 f.).
- ⁸ Platon, Des Sokrates Verteidigung (Apologie), übers. von Friedrich Schleiermacher, 39 A.
- ⁹ Platon, Apologie, 38 C.
- ¹⁰ Platon, Apologie, 40 D.
- ¹¹ Platon, Apologie, 40 D.
- ¹² Platon, Apologie, 41 A.
- ¹³ W. Kaufmann, Critique of Religion and Philosophy, New York 1958, S. 29.
- ¹⁴ Platon, Apologie, 36 A. Hier erscheint zum ersten Mal in der griechischen Philosophie der Glaube an einen vorausschauenden und gütigen Schöpfer und Herrscher der Welt. Vgl. dazu F. M. Cornford, Greek Religious Thought, S. XXII.
- ¹⁵ Platon, Kriton, 43 B.
- ¹⁶ Xenophon, Die Verteidigung des Sokrates, in: Die sokratischen Schriften, übers. von Ernst Bux, Stuttgart 1956, S. 307.
- ¹⁷ Xenophon, S. 307 f.
- ¹⁸ Xenophon, S. 308 u. 313.
- ¹⁹ Xenophon, S. 312.
- ²⁰ Es dürfte nicht ohne Bedeutung sein, daß Platon den Prozeß selbst beobachtete, Xenophon dagegen nicht.

3. DER TOD IST DIE BEFREIUNG DER SEELE VOM KÖRPER

- ¹ Euripides, Fragment aus Fryxos, in: Euripides' Werke, übers. von F. H. Bothe, Berlin u. Stettin 1800–1803, Bd. V, S. 332.
- ² F. M. Cornford, From Religion to Philosophy, S. XXIV.
- ³ Platon, Phaidon, 106 B.
- ⁴ Platon, Phaidon, 70 A. Die Seele ist, nach Platon, nicht als »Harmonie« zu verstehen (Phaidon, 85 D–86 D, 91 D–94 E), »weil sie nämlich etwas

weit Göttlicheres ist als einer Harmonie zu vergleichen« (94 E). Zwar dürfen wir uns die Seele auch nicht als »Substanz« denken – dieser Begriff ist Platon fremd; aber ganz ohne Zweifel ist sie nach seiner Meinung ein »Ding«, wenn auch unsichtbar und körperlos. Zudem bildet sie allein die wahre und wesentliche Persönlichkeit des Menschen.

Im »Alkibiades I« argumentiert Sokrates (129 D–130 C), »der Sichbedienende und das, dessen er sich bedient, sind verschiedene Dinge«; da man sich aber seines Leibes bedient, kann man weder der Leib selbst noch das aus Körper und Seele »vereinigte Ganze«, sondern man kann wesentlich nur die Seele sein. Im »Phaidon« fragt Kriton (115 C): »Auf welche Weise sollen wir dich begraben?« Sokrates antwortet: »Wie ihr wollt, . . . wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwischt bin . . . Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß ich der Sokrates bin, dieser, der jetzt mit euch redet und euch das Gesagte einzeln vorlegt; sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald tot sehen wird.«

Das aber bedeutet: Da die Seele die wirkliche Persönlichkeit ist, wird die Unsterblichkeit der Seele im genauen Wortsinne als persönliche Unsterblichkeit verstanden.

- ⁵ Platon, Phaidon, 70 C–77 A.
- ⁶ Platon, Phaidon, 78 A–84 B. Das Wissen von den Ideen ist jedoch kein rein verstandesmäßiges Wissen, sondern Gnosis. Vgl. dazu G. Murray, The Five Stages of Greek Religion, New York 1955, S. 154.
- ⁷ Platon, Phaidon, 91 C–107 B. Hier wird die Seele gleichgesetzt mit der »Idee« des Lebens, und als solche ist sie natürlich logisch nicht mit dem Tod zu vereinbaren. Die Schwierigkeit oder vielmehr die Schwäche des Arguments liegt in Folgendem: Die Unsterblichkeit der Seele läßt sich nicht dadurch beweisen, daß man sie zum Lebensprinzip erhebt. Denn nicht die individuelle Seele garantiert, »daß das Entgegengesetzte selbst sein Entgegengesetztes niemals werden will« (103 B) – womit natürlich der Tod gemeint ist –, sondern die »Idee« des Lebens garantiert dies. Mit anderen Worten: Das Prinzip Leben, die Idee des Lebens kann zwar unsterblich sein, nicht aber das individuelle Leben, die individuelle Seele. Wer die Unsterblichkeit der individuellen Seele beweisen wollte, müßte zeigen, auf welche Weise sie außerdem noch die universale Idee des Lebens sein kann.

Vgl. dagegen R. Guardini, Der Tod des Sokrates, Hamburg 1956, S. 168 f.: »Das Wesen der Seele wird nicht konstruiert, sondern in der Erfahrung des inneren Lebens gesehen . . .« Platon »entdeckt im eigenen Innern etwas, das sich anders verhält als das, was vergeht. Dieses Etwas ist die Seele.«

- ⁸ Eine ins Einzelne gehende Zusammenstellung von Platons »Beweisen« für die Unsterblichkeit der Seele (besonders im »Phaidon«) findet sich

bei A. E. Taylor, Plato. The Man and His Work, New York 1956, S. 183–208.

- ⁹ B. Jowett, Plato's Dialogues, New York 1937.
- ¹⁰ Platon, Phaidon, 107 B.
- ¹¹ Vgl. A. E. Taylor, S. 206.
- ¹² Platon, Phaidon, 64 A.
- ¹³ Platon, Phaidon, 65 A.
- ¹⁴ Platon, Phaidon, 64 A.
- ¹⁵ A. E. Taylor, S. 179, Fußnote.
- ¹⁶ W. Barrett, Irrational Man, New York 1958, S. 82.
- ¹⁷ Aristoteles, Metaphysik, I. Buch, 987 a, in: Lehrschriften, hrsg. von P. Gohlke, Paderborn 1951–1961, Bd. V, S. 55.
- ¹⁸ Platon, Theaitetos, 155 D.
- ¹⁹ Es ist bedeutsam, daß der »Staat« mit der Meditation eines alten Mannes über den Tod und das Nachleben beginnt, und mit einem Mythos des Jüngsten Gerichtes endet.
- ²⁰ Warum wird von der Forschung eigentlich nur die Todesfurcht und nicht die Todesliebe berücksichtigt? Bei Platon läßt doch die Probe, die Einübung für den Tod auch diese Möglichkeit zu. – Im übrigen kann die Unsterblichkeit der Seele und ihr Streben, aus dem Gefängnis des Körpers zu entfliehen, ein Zum-Tode-hingezogen-Sein genau so gut oder sogar besser erklären als die Theorie des Todestriebes. Taylor meint, das Zentralthema des »Staates« sei die Frage, wie der Mensch ewige Erlösung finden kann. (A. E. Taylor, S. 265.)

4. DIE UNSTERBLICHKEIT DES REINEN VERSTANDES

- ¹ Basic Works of Aristotle, hrsg. von Richard McKeon, New York 1941.
- ² Aristoteles, Von der Seele, II. Buch, 412 a–b, in: Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst, übers. von Olof Gigon, Zürich 1950, S. 286.– Der aristotelische Begriff der »Form« ist wohl zu unterscheiden von der platonischen »Idee«. Unter Form versteht Aristoteles z. B. die äußere Gestalt einer Statue – im Unterschied zum Material, aus dem sie besteht.
- ³ Aristoteles, Von der Seele, II. Buch, 415 a (S. 293 f.).
- ⁴ Aristoteles, Metaphysik, XI. Buch, 1070 a, in: Lehrschriften, hrsg. von P. Gohlke, Paderborn 1951–1961, Bd. V, S. 358.
- ⁵ Aristoteles, Von der Seele, III. Buch, 430 a (S. 333).
- ⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, X. Buch, 1177 b, übers. von Olof Gigon, Zürich 1951, S. 293 f.
- ⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, III. Buch, 1115 a (S. 113 f.).
- ⁸ Aristoteles, Rhetorik, II, 5, in: Lehrschriften, Bd. III, I, S. 118 f.
- ⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, III. Buch, 1116 b (S. 118).
- ¹⁰ Aristoteles, Vom Himmel, I. Buch, 271 a (S. 64; vgl. oben Anm. 2).

5. DER TOD GEHT UNS NICHTS AN

- ¹ W. Nestle, Griechische Geistesgeschichte, Stuttgart 1944, S. 364. (Anm. des Bearbeiters: Angeblich nach Diogenes Laertius zitiert, De Vitis, X, 138 ff.; dort in dieser kontaminierten Form nicht aufzufinden.)
- ² Epikur, Von der Überwindung der Furcht, übers. von Olof Gigon, Zürich 1949, S. 55.
- ³ T. Lucretius Carus, Von der Natur der Dinge, übers. von K. L. von Knebel, Leipzig 2. A. 1831, Buch III, 3.
- ⁴ Lukrez, Buch VI, 24 f.
- ⁵ Lukrez, Buch III, 35 ff.
- ⁶ W. Nestle, Griechische Geistesgeschichte, S. 362. (Anm. des Bearbeiters: Angeblich nach Diogenes Laertius zitiert, De Vitis, X, 133; dort nicht aufzufinden.)
- ⁷ Epikur, S. 48 (Brief an Menoikeus).
- ⁸ Epikur, S. 45 (Brief an Menoikeus).
- ⁹ Epikur, S. 54.
- ¹⁰ Lukrez, Buch III, 835 f. Die apodiktische Form der Behauptung zeigt, daß diese Vorstellung damals gar nicht so selbstverständlich war, wie sie uns heute erscheint.
- ¹¹ Lukrez, Buch III, 847–856.
- ¹² Die Furcht vor dem, was nach dem Tode kommt, erstreckte sich nicht nur auf das Weiterleben im Hades, sondern auch auf die Schändung des Leichnams und die Verhinderung eines anständigen Begräbnisses. Vor dem letzteren fürchtete man sich besonders (nach Meinung einiger Forscher mehr als vor dem Tod selbst), denn nach dem Volksglauben wurde man dadurch entweder zu unendlichen Qualen im Jenseits verdammt (eine ordentliche Ruhe des Körpers galt als Vorbedingung für die Ruhe der Seele); oder man verlor dadurch alle Aussicht, jemals an der Auferstehung des Fleisches teilzunehmen. Die Schändung des Leichnams (die Körper von Verbrechern wurden durch die Straßen geschleift) war aus anderen Gründen etwas Schreckliches: man glaubte nämlich, daß der Körper nach dem Tode noch Schmerzen empfinden könne.
- ¹³ Lukrez, Buch III, 919 ff.
- ¹⁴ Es sei denn, Glodmer habe Recht mit seiner Behauptung, Epikur sei »noch nicht vom Selbstbewußtsein einer unvergleichbar und unersetzbar individuell Person« durchdrungen gewesen. Vgl. H. Glodmer, Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1958, S. 212.
- ¹⁵ Da auch heute die epikuräischen Argumente häufig zu hören sind, sei hier angemerkt, daß ihr Versagen gegenüber der häufigsten Art von Todesfurcht schon damals, zur Zeit ihrer Entstehung, bemerkt wurde. Im »Axiochos«, einem apokryphen platonischen Dialog wird berichtet: Axiochos sei schwer krank geworden und habe Sokrates zu sich gerufen,

damit dieser seine Furcht beschwichtige. Als er jedoch neben anderen tröstenden Worten zu hören bekam, der Tod könne weder dem Lebenden noch dem Gestorbenen etwas anhaben, denn für den Lebenden sei der Tod nichts, und wenn er eintrete, seien wir selbst nicht mehr, könnten ihn also auch nicht fühlen – als Axiochos dieses Argument hörte, habe er zornig »dieses eitle, für die Ohren der Jünglinge herausgeputzte Geschwätz« zurückgewiesen (369 D).

¹⁶ Lukrez, Buch III, 1087 ff.

¹⁷ Lukrez, Buch III, 1092 f.

¹⁸ Lukrez, Buch III, 914 f., 969–971, 975 f., 981–984. Ob Lukrez wirklich durch Selbstmord endete, ist nicht sicher verbürgt.

6. DIE STOA IN GRIECHENLAND UND IN ROM

¹ Die Lehre wurde von Panaitios von Rhodos (185–109 v. Chr.), einem Vertreter der mittleren Stoa, abgelehnt. Es ist fraglich, ob sie identisch ist mit der Lehre von der »ewigen Wiederkehr des Gleichen«, wie sie Nietzsche über zweitausend Jahre später wiederaufleben ließ.

² E. Zeller, Grundriß der griechischen Philosophie, neu bearb. von W. Nestle, Leipzig 13. A. 1928, S. 267.

³ F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New York 1959, S. 15.

⁴ F. Cumont, S. 16.

⁵ E. Benz, *Das Todesproblem in der Stoischen Philosophie*, Stuttgart 1929, S. 86.

⁶ M. T. Cicero, *Gespräche in Tusculum*, I. Buch, 48, übers. von Olof Gigon, München 1951, S. 53.

⁷ Cicero, I. Buch, 9 f. (S. 16 f.). – Die Stoiker interpretierten den legendären Styx, den Fährmann Charon usw. als symbolische Ausdrucksweisen für die Wanderung der Seele aus einer Sphäre des Himmels in die nächste. Diese Entmythologisierung alter Glaubenssätze, diese Leugnung der unterirdischen Hölle hat nicht wenig dazu beigetragen, daß auch die aufgeklärten Geister jener Zeit die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele akzeptieren konnten.

⁸ Cicero, I. Buch, 23 (S. 29).

⁹ Cicero, I. Buch, 49 (S. 53).

¹⁰ Cicero, I. Buch, 31 (S. 37).

¹¹ Cicero, I. Buch, 91 (S. 93).

¹² Seneca, 65. Brief an Lucilius, in: Lucius Annäus Seneca des Philosophen Werke, übers. von J. Moser, A. Pauly u. A. Haakh, Stuttgart 1828–1851, Bd. 13, S. 1662.

¹³ Seneca, Von der Kürze des Lebens, 14. Kap. (Bd. 5, S. 584).

¹⁴ Seneca, 1. Kap. (S. 555 f.).

¹⁵ Seneca, 1. Kap. (S. 556).

¹⁶ Seneca, 3. Kap. (S. 560).

¹⁷ Seneca, 3. Kap. (S. 560).

¹⁸ Seneca, 4. Kap. (S. 561). Seneca geht hier natürlich von der kürzeren Lebenserwartung seiner Zeit aus.

¹⁹ Seneca, 9. Kap. (S. 570).

²⁰ Seneca, 11. Kap. (S. 575).

²¹ Seneca, Von der Gemütsruhe (Bd. 4, S. 415).

²² Seneca, Von der Kürze des Lebens, 12. Kap. (Bd. 5, S. 576).

²³ Seneca, 12. Kap. (S. 576).

²⁴ Seneca, 6. Kap. (S. 565).

²⁵ Seneca, 14. Kap. (S. 582).

²⁶ Seneca, 14. Kap. (S. 584).

²⁷ Seneca, 15. Kap. (S. 584 f.).

²⁸ Seneca, 15. Kap. (S. 585).

²⁹ Wir werden sehen, wie ganz anders Montaigne an die Lösung dieses Problems heranging, nachdem er erst einmal den stoischen Einfluß abgeschüttelt hatte und sich selbständig Gedanken machte. Seneca hingegen lebte in einer Welt, die von Todesgedanken förmlich besessen war, und doch war er schon der Güter und Ablenkungen eines reichen, mächtigen und dekadenten römischen Weltmannes überdrüssig. »Denn was für neuen Genuß könnte ihm wohl noch diese oder jene Stunde bringen? Alles ist ihm bekannt, alles zur Genüge genossen.« (Seneca, 7. Kap., S. 568).

³⁰ Seneca, Von der Gemütsruhe (Bd. 4, S. 409). In diesem Dialog erscheint die seltsame Behauptung, »zaghaft sterben ist ja oft Ursache des Todes« (S. 410).

³¹ Seneca, 90. Brief an Lucilius (Bd. 15, S. 1876).

³² Seneca, 70. Brief an Lucilius (Bd. 14, S. 1698).

³³ Seneca, 30. Brief an Lucilius (Bd. 12, S. 1529 u. 1531).

³⁴ Seneca (S. 1533). Dazu schreibt Francis Bacon: »Bestimmt legten die Stoiker dem Tode ein zu hohes Gewicht bei und machten ihn mit ihren großen Vorbereitungen nur noch schrecklicher.« (F. Bacon, Über den Tod, in: *Essays*, hrsg. von L. L. Schücking, Leipzig 1940, S. 9.)

³⁵ Seneca, 65. Brief an Lucilius (Bd. 13, S. 1663).

³⁶ Seneca, 102. Brief an Lucilius (Bd. 16, S. 1993).

³⁷ Seneca, 65. Brief an Lucilius (Bd. 13, S. 1661).

³⁸ Seneca, 102. Brief an Lucilius (Bd. 16, S. 1998 f.). Wir haben gesehen, daß Seneca den Körper als Gefängnis der Seele bezeichnet und im allgemeinen – was den Tod betrifft – ganz Platon folgt. Er durchbricht die Grenzen der stoischen Lehre jedoch auch noch auf andere Weise: mitunter spricht er, zum Beispiel, von Gott als dem »Vater«.

³⁹ Seneca, 102. Brief an Lucilius (S. 1999).

⁴⁰ Seneca, S. 1999.

⁴¹ Seneca, S. 2000 f.

⁴² Tacitus, *Annalen*, XV. Buch, Kap. 62; übers. von A. Horneffer, Stuttgart

- 1964, S. 543 f. — Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, daß Senecas Einstellung gegenüber dem Tode ambivalent war. Offenbar kannte er — neben der Todesfurcht — auch eine *libido moriendi*. Seine Lehre, daß der Geist »zu jenen Wesen wieder zurückzukehren wünscht, zu denen er gehörte«, entsprang wohl nicht nur seiner Hinneigung zu den Lehren Platons, sondern sie war auch eine Rechtfertigung seiner »Todessehnsucht«. Selbstmord gilt zwar als Akt der Feigheit und ist nur dann berechtigt, wenn die Umstände eine tugendhafte Lösung ausschließen. Aber deshalb ist er auch, als Mittel zur Vermeidung eines Übels, gut. Denn der Weise versteht, unter allen äußeren Umständen, das Leben als einen »Kriegsdienst, zu dem ihn gleichsam ein Fahneid verbindet« (Seneca, 65. Brief an Lucilius, Bd. 13, S. 1661 f.).
- ⁴³ Seneca, Über den Zorn, 3. Buch, 26 (Bd. 1, S. 159).
- ⁴⁴ Epiktet, Handbuch, 27, in: Was von ihm erhalten ist, übers. von J. G. Schulthess u. R. Mücke, Heidelberg 1926, S. 367.
- ⁴⁵ Epiktet, Gespräche, III. Buch, 20, 12 f. (S. 215).
- ⁴⁶ Epiktet, Bruchstück III (S. 335).
- ⁴⁷ Epiktet, Gespräche, I. Buch, 27, 9 u. 10 (S. 74).
- ⁴⁸ Epiktet, Gespräche, II. Buch, 1, 13 u. 15 (S. 89 f.).
- ⁴⁹ Marc Aurel, Selbstbetrachtungen, IV, 41, übers. von A. Mauersberger, Leipzig 1949, S. 42.
- ⁵⁰ Marc Aurel, II, 2 (S. 11).
- ⁵¹ Marc Aurel, XII, 3 (S. 160).
- ⁵² Marc Aurel, VI, 13 (S. 65).
- ⁵³ Marc Aurel, II, 17 (S. 18).
- ⁵⁴ Marc Aurel, VI, 46 (S. 76).
- ⁵⁵ Marc Aurel, II, 5 (S. 13).
- ⁵⁶ Marc Aurel, II, 11 (S. 15).
- ⁵⁷ Marc Aurel, XII, 31 (S. 168 f.).
- ⁵⁸ Marc Aurel, XII, 32 (S. 169).
- ⁵⁹ Marc Aurel, XII, 33 (S. 169).
- ⁶⁰ Marc Aurel, XII, 34 (S. 169).
- ⁶¹ Marc Aurel, II, 17 (S. 18 f.).
- ⁶² Marc Aurel, XII, 36 (S. 169 f.).
- ⁶³ Augustinus, Bekenntnisse, IV. Buch, 6, 11, übers. von J. Bernhart, München 1955, S. 155.
- ⁶⁴ Plotin, IV. Enneade, 8, 1, in: Plotins Schriften, übers. von R. Harder, Hamburg 2. A. 1956—1964, Bd. I a, S. 129.
- ⁶⁵ Plotin, IV. Enneade, 3, 21 f. (Bd. II a, S. 217 f.).
- ⁶⁶ Plotin, III. Enneade, 6, 6 (Bd. II a, S. 123).
- ⁶⁷ Porphyrios, Über Plotins Leben, in: Plotins Schriften, (vgl. Anm. 64) Bd. V c, S. 3.
- ⁶⁸ Porphyrios, Bd. V c, S. 5.

7. DER TOD IM ALTEN TESTAMENT

- ¹ Daniel 12, 2.
- ² Jesaja 26, 19.
- ³ Hiob 19, 25—26. Luther und die klassische englische Bibelübersetzung, die King James Version, interpretieren dagegen im zweiten Teil von Vers 26: »und werde in meinem Fleisch Gott sehen«.
- ⁴ Prediger Salomo 9, 7 u. 10.
- ⁵ 1. Mose 1, 31.
- ⁶ 1. Mose 2, 17.
- ⁷ J. Frazer, Folklore in the Old Testament, abridged ed., New York 1923, S. 15 ff.
- ⁸ G. Scholem (Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich u. Frankfurt 1957) und S. Lieberman zeigen, daß es in der frühen rabbinischen Literatur keine Lehre von der Seelenwanderung gab. (S. Lieberman, Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature, in: Wolfson Jubilee Volume, Jerusalem 1964, S. 416.) Lieberman weist darauf hin, nach dem Talmud sei eine bestimmte Anzahl von Seelen geschaffen worden, die von der Schöpfung bis zum Erscheinen des Messias ausreichen müssen; aber jedes Kind erhält bei der Geburt eine neue Seele.
- ⁹ H. J. Muller, The Uses of the Past, New York 1952, S. 85.
- ¹⁰ 5. Mose 6, 4.
- ¹¹ Micha 6, 8.
- ¹² Hiob 1, 21.
- ¹³ Jesaja 25, 8.

8. DER TOD IM NEUEN TESTAMENT

- ¹ »Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; und dasselbe plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune. Denn es wird die Posaune schallen, und die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden. Denn dies Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit . . . dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht: »Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?« . . . Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesus Christus!« 1. Korinther 15, 51—57.
- ² Apostelgeschichte 17, 32.
- ³ G. Murray, Stoic, Christian and Humanist, Boston 1950, S. 32.
- ⁴ Apostelgeschichte 26, 24.
- ⁵ Murray, S. 33.

⁶ Während nach griechischer Lehre die Unsterblichkeit wesenhaft der Seele eignet, kann nach christlicher Auffassung nur Gott allein dem einzelnen Menschen ein neues Leben als Geschenk verleihen, das er eigentlich, wegen seiner sündhaften Natur, nicht verdient.

⁷ Kolosser 3, 3.

⁸ Tertullian (160–200 n. Chr.) war der Sohn heidnischer Eltern und wurde wahrscheinlich 193 n. Chr. zum Christentum bekehrt. Als einer seiner eifrigsten Vertreter verteidigte er es gegen die Gnostiker und andere ketzerische Richtungen, sogar dann noch, als er selbst einer Ketzerei verfiel: er schloß sich dem Montanismus an, einer extremen Bewegung innerhalb des Christentums, welche die Askese sowie die Weltflucht lehrte. Tertullian glaubte, die Seele sei körperlich, meistens unsichtbar, und sie habe die Gestalt des menschlichen Körpers. Diese Seelenvorstellung kehrt auf Gemälden des Mittelalters und der Renaissance wieder (vgl. S. 24).

⁹ »Death's Duell, a consolation to the soul against the Dying Life and the Living Death of the Body.«

¹⁰ Letzte Worte des Vaters von Justice William O. Douglas, in: *This I Believe*, hrsg. von E. R. Morrow, New York 1952–54. Bd. I.

¹¹ Vgl. dazu *Summa Theologica*, I, 75–89: Wesen und Ausstattung des Menschen, in: Deutsche Thomas Ausgabe, Salzburg 1926 ff., Bd. 6.

Die Schwierigkeiten der Auferstehungslehre werden von einigen Theologen unserer Zeit offen zugegeben. James A. Pike schreibt zum Beispiel: »Offenbar bedeutet sie nicht, daß mein gegenwärtiger, spezieller Körper in alle Ewigkeit weiterbesteht – sein Bestandteile überdauern ja tatsächlich kaum sieben Jahre. Sondern sie bedeutet, daß meine Persönlichkeit weiterbesteht. Gott wird mir in alle Ewigkeit eine Möglichkeit des Ausdrucks und des Kontaktes zur Verfügung stellen, die mindestens ebenso gut ihren Zweck erfüllt wie mein gegenwärtiger Körper; denn er schätzt die menschliche Persönlichkeit und Individualität höher ein als wir es je könnten.« (J. A. Pike, *Beyond Anxiety*, New York 1953, S. 126).

J. Pelikan meint dagegen: »Ohne den Tod Adams und den Tod Christi kann man den menschlichen Tod nicht verstehen . . . Die einzige Chiffre, die all dieses aussagt, ist das Kreuz . . . Und selbst das Kreuz läßt viele Fragen unbeantwortet und manches am Tode unerklärt . . . Die christliche Antwort auf das Todesproblem soll die klinischen Informationen darüber keineswegs ergänzen . . . Vielmehr soll sie dem Menschen den Glauben verleihen, mutig zu leben und in Würde zu sterben. Denn er weiß wenig über dieses unerforschte Land – eigentlich nur, daß durch die Gnade des Kreuzes unser Herr Jesus Christus die Gestalt des Todes verändert hat.« (J. Pelikan, *The Shape of Death, Life, Death and Immortality in the Early Fathers*, New York 1961, S. 122 f.).

9. DIE KRISE DER CHRISTLICHEN TODESVORSTELLUNG

¹ Zum ersten Mal in einer lateinischen Antiphon von Notker Balbulus (830–912).

² J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, übers. von T. Wolff-Mönckeberg, Stuttgart 5. A. 1939, S. 193.

³ »Gegen Ende des Mittelalters schloß sich dem Wort des Predigers eine neue Art bildlicher Darstellung an, die, besonders im Holzschnitt, den Weg zu allen Kreisen fand. Diese beiden massigen Ausdrucksmittel, die Predigt und die Abbildung, vermochten den Todesgedanken nur in einer sehr einfachen, direkten und lebhaften Darstellung wiederzugeben, grell und scharf.« (S. Huizinga, S. 193).

⁴ J. Huizinga, S. 194. Ob im »Totentanz«, in der *danse macabre* der Tod tanzte oder die Toten, war lange Zeit umstritten. Wolfgang Stammeler hat jedoch wahrscheinlich recht, wenn er ausführt, »daß die bildnerischen Darstellungen des »Totentanzes« wirklich einen Tanz der Toten wiedergeben. Im Mittelalter war die Anschauung verbreitet, daß die Toten nachts auf dem Friedhofe Tänze aufführen. Sie haben das Bestreben, die Lebenden in ihren Reigen hineinzuziehen; wer ihn mitspringt, stirbt entweder auf der Stelle oder nach einer bestimmten Zeit.« (W. Stammeler, *Der Totentanz. Entstehung und Deutung*, München 1958, S. 9).

Die Ursprünge des Totentanzes reichen weit zurück. Schon im Altertum war der Glaube verbreitet, die Toten seien böse und wild; falls man sie nicht richtig besänftigte, würden sie über das Land ausschwärmen und den Tod verbreiten.

⁵ Interessanterweise zieht man in unserer Zeit den plötzlichen Tod bei weitem vor. Häufig hört man den Wunsch, am besten sei es, im Schlaf zu sterben – ohne daß man davon wisse.

⁶ W. Rehm, *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik*, Halle 1928, S. 110.

⁷ Briefe des Francesco Petrarca (Auswahl), übers. von H. Nachod u. Paul Stern, Berlin 1931, S. 45–47.

⁸ Petrarca, S. 40.

⁹ H. M. Kallen, *Art und Freedom*, New York 1943, Bd. I, S. 119.

¹⁰ Oder vielmehr: das ewige Leben. Denn der Begriff Unsterblichkeit wird zwar im volkstümlichen christlichen Sprachgebrauch oft als Synonym für das ewige Leben benutzt; aber eigentlich hat er im Christentum nichts zu suchen.

¹¹ Petrarca, S. 45 f.

¹² Auf erstaunliche Weise findet der Geist der Renaissance Ausdruck im »Ackermann aus Böhmen« des Johannes von Tepl. In diesem Streitgespräch aus dem Jahre 1400 wagt es der Mensch, mit dem Tod zu rechten. Und die Argumente des Verfassers stammen aus den Schriften der heid-

nischen Philosophen des Altertums, nicht aber aus denen der Kirchenväter.

Dieser Ackermann ist kein einfacher Bauer, sondern ein Intellektueller, der mit seiner Feder den Acker bestellt. Vor dem höchsten Richter, vor Gott, klagt er den Tod an, ihm seine junge und tüchtige Frau, die Mutter seiner Kinder, genommen zu haben.

In seiner Verteidigung gegen die Angriffe des Ackermannes argumentiert der Tod wie ein Stoiker: »Merke, wie ... alle irdische creature, wie kunstig, wie lustig, wie stark sie sein ... müssen zu nichte werden und verfallen allenthalben ... Das leben ist durch sterbens willen geschaffen; were leben nicht, wir weren nicht, unser gescheft were nicht; damit were auch nicht der werlte ordnung. Du bittest rat, wie du leit aus dem herzen bringen sullest: Aristoteles hat dich es vor gelernet, das freude, leit, forchte und hoffnung die viere alle werlt bekummern ... Freude und forchte kurzen, leit und hoffnung lengen die weile ... Die erde und alle ir behaltung ist auf unsetzung gebawet. In diser zeit ist sie wandelber worden, wann alle dinge haben sich verkeret ... das rechte an das ebich hat die meist menige volkes gekeret ... Alle menschen sint mer zu bosheit dann zu gute geneiget. Tut nu iemant icht gutes, das tut er uns besorgend.« (Der Ackermann aus Böhmen, hrsg. von A. Hübscher, Leipzig 2. A. 1954, S. 10, 26 u. 41).

Und der höchste Richter scheint zugunsten des Todes zu entscheiden: »Der klager klaget sein verlust, als ob sie sein erbrecht were; er wenet nicht, das sie im von uns were verlihen.« (S. 44.) Das ist die Sprache des alttestamentarischen Gottes – das ganze Werk ist offenbar sehr dem Buche Hiob verpflichtet. Doch wird das Todesproblem im »Ackermann« nur in einem einzigen engen Sinne disputiert – es geht um den Tod eines geliebten Menschen. Erst bei Montaigne rückt die Aussöhnung mit dem eigenen Tod in den Mittelpunkt des Interesses.

¹³ Nach Pomponazzis Meinung ist die Seele – die den Verstand mit einschließt – bei Aristoteles »auf keine Weise wirklich selbst ein Individuum. Deshalb ist sie in Wirklichkeit eine Form, die mit dem Körper entsteht und vergeht.« (P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, IX.) Für Pomponazzi selbst enthielt jedoch ein strenger Aristotelismus nicht die endgültige Antwort auf alle Probleme des Todes und des Weiterlebens. Am Schluß seines Essays erklärt er, die Unsterblichkeit der Seele bleibe ebenso eine offene Frage, wie die Ewigkeit der Welt – beide seien durch die natürliche Vernunft weder zu beweisen noch zu widerlegen. Und in seiner »Apologia« verteidigt er sich gegen den Vorwurf der Ketzerei: Seine ganze Argumentation sei doch gegen die »natürliche Theologie« gerichtet gewesen. Er habe sie verspotten und den orthodoxen Glauben gegen die Platoniker und die Liberalen verteidigen wollen, indem er zeigte, daß die Seele ihrer Natur nach sterblich sei. Nur die orthodoxe christliche

Lehre enthalte die Wahrheit – daß Körper und Seele auferstehen durch die Gnade Gottes, der uns erlöst. Wenn dagegen die Seele von Natur aus unsterblich wäre, so begründet er, wie könnte dann die göttliche Gnade noch irgendeinen Wert haben?

Bei seiner Verteidigung des Aristoteles vermochte Pomponazzi allerdings nicht überzeugend zu demonstrieren, daß die Seele individuell mit einer körperlichen Existenz vereinigt wird; er ließ sich ablenken durch die Frage, weshalb der Verstand kein lokalisierbares eigenes Organ besitze. Es dürfte von untergeordnetem Interesse sein, ob er sich für die christliche Antwort aus Kompromißbereitschaft und aus Furcht vor Verfolgungen entschied, oder ob er aufrichtig daran glaubte. Denn: wer würde nicht die Auferstehung einem körperlosen Weiterleben der Seele vorziehen?

- ¹⁴ Giovanni Pico della Mirandola, Über die Würde des Menschen, übers. von H. W. Rüssel, Fribourg, Frankfurt, Wien o. J., S. 52 f.
- ¹⁵ Dante, *Il Convivio* (1307–1309).
- ¹⁶ Th. Morus, *Utopia*, III, 30 c, in: *Der Utopische Staat*, übers. von K. J. Heinisch, Reinbek 1960, S. 98.
- ¹⁷ P. Pomponazzi, *De immortalitate animae* (1516).
- ¹⁸ M. de Montaigne, *Essays* II, 12, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Otto Flake u. Wilhelm Weigand, München u. Leipzig 1908–1911, Bd. III, S. 199.

10. WIE SICH DAS STERBEN LERNEN LÄSST

- ¹ M. de Montaigne, *Essays* II, 6, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Otto Flake u. W. Weigand, München u. Leipzig 1908–1911, Bd. III, S. 87.
- ² Titel des 19. Kap. im I. Buch der *Essays*.
- ³ Montaigne, *Essays* I, 19 (Bd. I, S. 119).
- ⁴ Montaigne, *Essays* I, 19 (Bd. I, S. 102).
- ⁵ Montaigne, *Essays* I, 19 (Bd. I, S. 111).
- ⁶ Montaigne, *Essays* I, 19 (Bd. I, S. 114).
- ⁷ Montaigne, *Essays* I, 19 (Bd. I, S. 108).
- ⁸ Montaigne, *Essays* III, 12 (Bd. VI, S. 135).
- ⁹ Montaigne, *Essays* III, 12 (Bd. VI, S. 134).
- ¹⁰ Dreihundert Jahre später berichtete Leo N. Tolstoj in seinen »Bekenntnissen« auf ähnliche Weise über seine Entdeckung des Todes und pries die Einstellung der einfachen Menschen gegenüber Leben und Tod: »Wir erblicken im Leiden und im Tod nur einen grausamen Scherz; diese Menschen dagegen leben, leiden und sterben mit Gleichmut, und nicht selten sogar mit Freude.«
- ¹¹ Montaigne, *Essays* III, 12 (Bd. VI, S. 130).
- ¹² Montaigne, *Essays* III, 12 (Bd. VI, S. 135).

- ¹³ Montaigne, Essays I, 19 (Bd. I, S. 102).
¹⁴ Montaigne, Essays III, 12 (Bd. VI, S. 136).
¹⁵ Montaigne, Essays III, 12 (Bd. VI, S. 136 f.).
¹⁶ Montaigne, Essays III, 13 (Bd. VI, S. 245).
¹⁷ Montaigne, Essays III, 13 (Bd. VI, S. 249).
¹⁸ Montaigne, Essays I, 19 (Bd. I, S. 123).
¹⁹ Montaigne, Essays III, 13 (Bd. VI, S. 247).
²⁰ Montaigne, Auszug eines Briefes ... über Krankheit und Tod des verstorbenen Herrn de La Boétie (Bd. VI, S. 268).
²¹ Montaigne, Essays III, 13 (Bd. VI, S. 252).
²² Montaigne, Essays III, 13 (Bd. VI, S. 255).
²³ »O welch ein weiches, sanftes, gesundes Kissen ist die Unwissenheit und Unneugierigkeit, um einen wohlgeordneten Kopf darauf zu ruhen!« (Vgl. Essays III, 13, Bd. VI, S. 175).
²⁴ Er schreibt, die *opinions supercélestes* des Klerus seien zu häufig abhängig von seinen *moeurs souterraines*.
²⁵ A. Maurois schrieb darüber: »Il ne révolte pas, il s'adapte.«
²⁶ Vgl. oben Anm. 22.
²⁷ Montaigne, Essays III, 12 (Bd. VI, S. 135).

II. IN EINEM UNENDLICHEN ALL IST DER TOD NICHT MÖGLICH

- ¹ Als Bruno 1583–1585 in London lebte, war er mit John Florio freundschaftlich verbunden, dem englischen Übersetzer von Montaignes Essays.
² Montaigne, Essays I, 25 (Bd. I, S. 243).
³ D. W. Singer, G. Bruno. *His Life and Thought*, New York 1950, S. VI.
⁴ G. Bruno, Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von L. Kuhlenbeck, Leipzig u. Jena 1904–1909, Bd. 3, S. 26.
⁵ N. Kopernikus, *De revolutionibus orbium coelestium*, I, 10, in: *Antike Astronomie*, hrsg. von Heinrich Balss, München 1949, S. 221 f.
⁶ Bruno, Zwiegespräche, 2. Dialog (Bd. 3, S. 82).
⁷ Bruno, Zwiegespräche, Einleitungsschreiben (S. 8).
⁸ Bruno, Zwiegespräche, 3. Dialog (S. 112).
⁹ Vgl. dazu S. Greenburg, *The Infinite in G. Bruno*, New York 1950.
¹⁰ Bruno, Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einigen, 2. Dialog (Bd. 4, S. 61).
¹¹ (Bruno), Akten des Ketzerverfahrens, Dokument XI (Bd. 6, S. 174).
¹² Bruno, Von der Ursache, 5. Dialog (Bd. 4 S. 119).
¹³ Bruno, Von der Ursache, 5. Dialog (S. 121 f.).
¹⁴ Bruno, Von der Ursache, 5. Dialog (S. 120).
¹⁵ Bruno, Von der Ursache, Widmung (S. 13 f.).

- ¹⁶ Bruno, Von der Ursache, 5. Dialog (S. 122 f.).
¹⁷ Bruno, Von der Ursache, 5. Dialog (S. 126).
¹⁸ Bruno, Von der Ursache, 5. Dialog (S. 126 f.).
¹⁹ Singer, S. 71.
²⁰ Bruno, Zwiegespräche, Einleitungsschreiben (Bd. 3, S. 20).
²¹ Bruno, Zwiegespräche, Einleitungsschreiben (S. 21).
²² Bruno, Von der Ursache, 5. Dialog (Bd. 4, S. 123 f.).
²³ Bruno, Von der Ursache, Anhang der Widmung: An die Zeit (S. 17).
²⁴ F. Bacon, Über den Tod, in: F. Bacon, *Essays*, hrsg. von L. L. Schücking, Leipzig 1940, S. 7.
²⁵ Bacon, S. 7 f.
²⁶ Bacon, S. 9.
²⁷ Bacon, S. 9.

12. DIE SEELE ÜBERDAUERT DEN KÖRPER

- ¹ L. Roth, *Descartes' Discourse on Method*, Oxford 1937, S. 7.
² R. Descartes, Briefe, hrsg. von M. Bense, Köln u. Krefeld 1949, S. 345.
³ Descartes, Briefe, S. 260.
⁴ Descartes, Über die Leidenschaften der Seele, Artikel 3, in: René Descartes' philosophische Werke, übers. von J. H. v. Kirchmann, Leipzig 2. A. 1891, Bd. 4, S. 13.
⁵ Descartes, Leidenschaften, Artikel 5 (S. 14).
⁶ Descartes, Leidenschaften, Artikel 6 (S. 14).
⁷ Descartes, Leidenschaften, Artikel 30 (S. 31 f.).
⁸ Descartes, Leidenschaften, Artikel 31 (S. 32). In Artikel 32 (S. 33) erläutert er das näher: »Der Grund, weshalb die Seele nur in dieser Eichel und nirgends sonst unmittelbar wirksam ist, ist, daß alle anderen Gehirnteile doppelt sind, ebenso wie unsere Augen, unsere Hände, unsere Ohren und alle Organe der äußeren Sinne. Da wir aber von einem Gegenstand zu einer bestimmten Zeit nur eine einzige und einfache Vorstellung haben, so muß es einen Ort geben, wo die zwiefachen Bilder der Augen und die zwiefachen Eindrücke eines einfachen Gegenstandes von den zwiefachen Organen der übrigen Sinne sich zu einem summieren können, ehe sie in die Seele gelangen.«

13. DAS BESTE IN DIESEM LEBEN IST DIE HOFFNUNG AUF EIN SPÄTERES LEBEN

- ¹ Wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß Philosophie für Pascal das gleiche bedeutete wie für Descartes, nämlich: Suche nach Wahrheit mit Hilfe der natürlichen Vernunft. Dieser Hinweis ist nötig, um dem Einwand vorzugreifen, Pascal habe eine andere Vorstellung von der Aufgabe der

Philosophie gehabt und sie aus diesem Grund abgelehnt. Vielmehr war die Ablehnung der Philosophie eine Vorbedingung für seinen Glauben an das Fortleben nach dem Tode, weil es ihm unmöglich erschien, die Hoffnung auf Unsterblichkeit durch natürliche Vernunftgründe zu untermauern.

- ² Pascal, *Pensées*, Nr. 183, 194 u. 210, in: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (*Pensées*), übers. von E. Wasmuth, Heidelberg 5. A. 1954, S. 96, 101 u. 115.
- ³ Mit größter Wahrscheinlichkeit war diese Erörterung nicht rhetorisch; Pascal, der selbst an die Auferstehung glaubte, wollte damit nicht etwa die Freidenker (die *esprits forts*) seiner Zeit überzeugen, indem er ihnen zeigte, wie der Tod für den Nichtgläubigen aussieht. Sondern wir müssen seine wohlbekannten Ängste mit bedenken: er sprach *pro domo suo*, die oben angeführten Gedanken über den Tod entsprangen den Tiefen seiner eigenen leidenden Seele. Und er drückt zweifellos seine eigenen Gefühle aus, wenn er schreibt: »Das ewige Schweigen der unendlichen Räume macht mich schauern.« (Nr. 206, S. 115.)
- ⁴ Pascal, *Pensées*, Nr. 194 (S. 100).
- ⁵ Pascal, Nr. 218 (S. 116).
- ⁶ Pascal, Nr. 67 (S. 40). Eine ähnliche Auffassung vertrat Kierkegaard zweihundert Jahre später: Für die moralischen und religiösen Entscheidungen des Menschen sei es gleichgültig, ob der Mond aus grünem Käse oder irgendetwas anderem bestehe.
- ⁷ Pascal, Nr. 194 (S. 101).
- ⁸ Pascal, Nr. 233 (S. 121 f.).
- ⁹ Pascal, Nr. 233 (S. 123).
- ¹⁰ Pascal, Nr. 233 (S. 122).
- ¹¹ Eine genaue Darlegung bietet J. Chevalier, *Pascal*, Paris 1948. Kritisch setzt sich damit auseinander D. M. Eastwood, *The Revival of Pascal*, Oxford 1936.
- ¹² E. T. Bell, *Men of Mathematics*, o. O. u. J. (Pelican Books), Bd. I, S. 96. Bell bezieht sich hier auf Nr. 908 (*Pensées*, S. 420 f.): »Ist es aber probabel, daß die Propabilität Sicherheit gibt? ... Nur die Wahrheit gibt die Sicherheit, nur das aufrichtige Suchen nach der Wahrheit gibt die Ruhe.«
- ¹³ Das Leben Blaise Pascals, aufgezeichnet von seiner Schwester Gilberte Périer, in: Pascal, hrsg. von R. Schneider. Frankfurt u. Hamburg 1954, S. 68.
- ¹⁴ Pascal, Brief an Herrn und Frau Périer, 17. Oktober 1651, in: Briefe des Blaise Pascal, übers. von W. Rüttenauer, Leipzig 1935, S. 107.
- ¹⁵ Pascal, Brief ... (S. 102).
- ¹⁶ Pascal, Brief ... (S. 103).
- ¹⁷ Pascal, Brief ... (S. 108).
- ¹⁸ Pascal, *Pensées*, Nr. 277 (S. 141).

- ¹⁹ Dieses eindrucksvolle Ereignis fand – wie der Wissenschaftler Pascal genau registrierte am Abend des 23. November 1654 statt, zwischen halb elf und halb eins. Nach seinem Tode fand man die Niederschrift seiner mystischen Erfahrung auf einem Zettel, den er ins Futter seiner Jacke eingenäht hatte: »Feuer – Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewißheit, Empfinden: Freude, Friede, Gott Jesu Christi ... Vergessen von der Welt und von allem, außer Gott ... Vollkommene und liebevolle Unterwerfung unter Jesus Christus und meinen geistlichen Führer ... Amen.« (In: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (*Pensées*) – vgl. Anm. 2 – auf S. 248 f. unter dem Titel: Das Memorial.)

²⁰ Pascal, *Pensées*, Nr. 233 (S. 126).

14. DER MENSCHLICHE GEIST KANN GANZ ZERSTÖRT WERDEN

- ¹ Spinoza, *Ethik*, IV, 67. Lehrsatz, übers. von O. Baensch, Leipzig 9. A. 1919, S. 229. David Bidney meint dazu, Spinoza habe sich mit diesem Lehrsatz vor allem der stoischen Verherrlichung des Selbstmordes entgegenstellen wollen. Vgl. D. Bidney, *The Psychology of Ethics of Spinoza*, New Haven 1940, S. 339 u. 388.
- ² Spinoza, *Ethik*, IV, Bew. z. 67. Lehrsatz (S. 229).
- ³ Wenn man unter einem Weisen allerdings, wie heute üblich, einen Menschen versteht, der Dinge und Ereignisse ihrer wahren Bedeutung nach beurteilt, dann kann man mit gutem Grund Spinoza entgegenhalten, gerade der Weise müsse sich Gedanken über den Tod machen.
- ⁴ Spinoza, *Ethik*, IV, 20. Lehrsatz (S. 190).
- ⁵ Spinoza, *Ethik*, V, Anm. z. 42. Lehrsatz (S. 276).
- ⁶ W. Macneille Dixon, *The Human Situation*, London 1950, S. 344.
- ⁷ Spinoza, Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes, in: Baruch de Spinoza's Sämtliche Werke, übers. von B. Auerbach, Stuttgart 1891, Bd. I, S. 525.
- ⁸ Spinoza, Abhandlung ... (S. 527).
- ⁹ Spinoza, *Ethik*, V, 38. Lehrsatz (S. 270).
- ¹⁰ Spinoza, *Ethik*, V, Anm. z. 41. Lehrsatz (S. 274).
- ¹¹ Spinoza, *Ethik*, V, 23. Lehrsatz u. Beweis (S. 262).
- ¹² Spinoza, *Ethik*, V, Anm. z. 23. Lehrsatz (S. 262 f.).
- ¹³ Spinoza, *Ethik*, V, 22. Lehrsatz (S. 261).
- ¹⁴ Spinoza, *Ethik*, V, Anm. z. 29. Lehrsatz (S. 265).
- ¹⁵ Diese Unsterblichkeitsvorstellung scheint einer typischen Idee Geisteskranker analog zu sein; sie glauben mitunter, sie könnten solange nicht sterben, wie eine Vorstellung von ihnen im Kopf eines anderen existiere.
- ¹⁶ Vgl. Anm. 11.

- 17 H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York 1958, Bd. 2, S. 322.
- 18 Spinoza, *Ethik*, V, Beweis z. 38. Lehrsatz (S. 270).
- 19 Spinoza, *Ethik*, V, 36. Lehrsatz (S. 268).
- 20 Rabelais, *Gargantua und Pantagruel*, Buch III, Kap. 27, übers. von E. Hegaur u. Dr. Owlglass, München 1951, S. 534. Atropos ist eine der Parzen, jener römischen Schicksalsgöttinnen, die den Lebensfaden abschneiden.
- 21 F. Pollock, *Spinoza, His Life and Philosophy*, Oxford 1889, S. 270.
- 22 E. Morin, *L'Homme et la Mort dans l'Histoire*, Paris 1951, S. 222.
- 23 Spinoza, *Ethik*, V, Anm. z. 34. Lehrsatz (S. 268).
- 24 Spinoza, *Ethik*, V, 30. Lehrsatz (S. 265).
- 25 Wolfson, S. 274.
- 26 Spinoza, *Ethik*, V, 36. Lehrsatz (S. 268).
- 27 Spinoza, *Ethik*, V, Folgesatz z. 17. Lehrsatz (S. 257).
- 28 Spinoza, *Ethik*, V, Folgesatz z. 36. Lehrsatz (S. 269).
- 29 Wolfson, S. 311.
- 30 Spinoza, *Ethik*, V, Anm. z. 36. Lehrsatz (S. 269).
- 31 F. Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens – Der Nachlaß*, hrsg. von Alfred Baeumler, Leipzig 1931, Bd. I, S. 236.

15. KEIN LEBEWESEN GEHT GÄNZLICH UNTER – ES VERWANDELT SICH NUR

- 1 G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, 3, hrsg. von H. Herring, Hamburg 1956, S. 5.
- 2 Leibniz, *Vernunftprinzipien*, 3 (S. 5 bis 7).
- 3 Leibniz, *Vernunftprinzipien*, 4 (S. 9).
- 4 Leibniz, *Vernunftprinzipien*, 6 (S. 11). Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts lehrte August Weismann, sozusagen als Folgerung aus diesem Gedanken, »daß nur die höheren, die vielzelligen Formen mit ausgebildeter Arbeitsteilung den Keim des Todes in sich tragen, während die niederen, einzelligen Organismen nach potentia unsterblich und ewig sind; gemeinsam ist aber auch allen höheren Organismen der unsterbliche Kern der Propagationszellen.« Vgl. A. Weismann, *Über die Dauer des Lebens*, Jena 1882, S. 46.
- 5 Leibniz, *Vernunftprinzipien*, 6 (S. 13).
- 6 Leibniz, *Vernunftprinzipien*, 14 (S. 21).
- 7 Leibniz, *Metaphysische Abhandlungen*, Nr. 35, übers. von H. Herring, Hamburg 1958, S. 89.

16. DIE LEUGNUNG DER UNSTERBLICHKEIT

- 1 D. Hume, *Unpublished Essays*, London 1875, S. 404.
- 2 A. N. Radistschew, *Über den Menschen, über seine Sterblichkeit und Unsterblichkeit (1792)*, in: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von I. J. Stschipanow, Berlin 1959.
- 3 Radistschew, *Über den Menschen*, 3. Buch, S. 244.
- 4 Radistschew, 2. Buch, S. 180.
- 5 Radistschew, 3. Buch, S. 251.
- 6 Th. Hobbes, *Leviathan*, IV, in: *The English Works of Thomas Hobbes*, London 1839–1845, Bd. III, S. 614 f.
- 7 Hobbes, *Vita – carmine expressa*, Vers 25 f., in: *Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit*, London 1839, Bd. I, S. LXXXVI.
- 8 Die Authentizität dieser Äußerung ist nicht gesichert.
- 9 D'Alembert argumentiert, da der Tod so natürlich sei wie das Leben, gebe es keinen Grund, ihn zu fürchten.
- 10 Condorcet dachte hier allerdings vernünftiger und realistischer als manche seiner Zeitgenossen, die von einer unendlichen Dauer des menschlichen Erdenlebens träumten. Mitunter wurden dafür sogar theologische Argumente angeführt; ein gewisser John Asgill behauptete zum Beispiel in einer Flugschrift, die zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts in London verbreitet wurde: nach der biblischen Verheißung des Ewigen Lebens könne der Mensch es gewinnen, ohne durch den Tod hindurchzugehen. Die Flugschrift wurde öffentlich verbrannt und ihr Verfasser aus dem englischen Parlament ausgestoßen. Vgl. dazu Swifts Kommentar in *Gullivers Reisen*.
- 11 A. de Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, hrsg. von W. Alff, Frankfurt 1963, S. 395–397.
- 12 Goethe, *Faust – Der Tragödie 2. Teil*, 5. Akt, Vers 11 580–81.
- 13 D. Hume, *Über die Unsterblichkeit der Seele*, in: *Dialoge über natürliche Religion, über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele* von David Hume, übers. von F. Paulsen, Leipzig 3. A. 1917, S. 164.
- 14 Hume, S. 165.
- 15 Hume, S. 165.
- 16 Hume, S. 162.
- 17 Hume, S. 163.
- 18 Hume, S. 163.
- 19 Hume, S. 165.
- 20 Hume, S. 165.
- 21 D. Hume, *Traktat über die menschliche Natur*, übers. von E. Köttingen u. T. Lipps, Hamburg u. Leipzig 1895, I. Teil: *Über den Verstand*, S. 327.

17. DAS »MORALISCHE« ARGUMENT
FÜR DIE UNSTERBLICHKEIT

- ¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 414, in: Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902–1955, Bd. III, S. 271.
- ² J. G. Herder, Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft, in: Herders Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, Berlin 1877–1909, Bd. 16, S. 377.
- ³ Kant, Bd. VIII, S. 53.
- ⁴ Kritik der praktischen Vernunft, Bd. V, S. 122.
- ⁵ Kant, Bd. II, S. 327.
- ⁶ Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Ausg., B XXX, Bd. III, S. 19.
- ⁷ Die Vernunft bestätigt sich in zweifacher Rolle: theoretisch oder spekulativ, und praktisch.
- ⁸ R. Kroner, Kants Weltanschauung, Tübingen 1914, S. 20.
- ⁹ Kritik der praktischen Vernunft, Bd. V, S. 147 f.
- ¹⁰ Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Ausg., B XVI, Bd. III, S. 11. S. 11 f.
- ¹¹ B XVII, S. 12.
- ¹² B XVI, S. 11.
- ¹³ B XVII, S. 12.
- ¹⁴ B XXV f., S. 16.
- ¹⁵ B XXVII f., S. 17.
- ¹⁶ B XXVIII, S. 17 f.
- ¹⁷ B XXIX f., S. 18.
- ¹⁸ Kritik der reinen Vernunft, A 394 f., Bd. IV, S. 246.
- ¹⁹ B 424 f., Bd. III, S. 276 f.
- ²⁰ B 426, S. 277.
- ²¹ B 426, S. 277.
- ²² A 828 f., B 856 f., S. 536.
- ²³ A 828, B 856, S. 536.
- ²⁴ A 829, B 857, S. 537.
- ²⁵ A 829 f., B 857 f., S. 537.
- ²⁶ Kritik der Urteilskraft, II, Par. 83, Bd. V, S. 434.
- ²⁷ Kritik der reinen Vernunft, A 851, B 879, Bd. III, S. 549.
- ²⁸ A 833, B 841, S. 528.
- ²⁹ A 826, B 854, S. 535.
- ³⁰ A 830 f., B 858 f., S. 537 f.
- ³¹ Kritik der praktischen Vernunft, Bd. V, S. 122.
- ³² S. 122. — Diese Abwandlung des Ansatzes aus der »Kritik der reinen Vernunft« erledigt den denkbaren Einwand, Glückseligkeit, also ein Zustand, in dem alle Begierden befriedigt werden, sei nur für ein sinn-

liches Wesen vorstellbar und nicht zu vereinbaren mit der Vorstellung des Menschen als eines Bürgers zweier Welten.

- ³³ S. 161.
- ³⁴ S. 162.
- ³⁵ S. 163.
- ³⁶ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 4. Stück, Bd. VI, S. 161 f.
- ³⁷ Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, Leipzig 1817, S. 150.
- ³⁸ Streit der Fakultäten, Bd. VII, S. 40.
- ³⁹ Das Ende aller Dinge, Bd. VIII, S. 327.
- ⁴⁰ S. 334.
- ⁴¹ J. G. Fichte, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: Joh. Gottl. Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin 1845 f., Bd. V, S. 187 f.
- ⁴² Kant, Die Bestimmung des Menschen, Bd. II, S. 317 f.
- ⁴³ Fichte, Über die Bestimmung des Gelehrten, 3. Vorlesung; Bd. VI, S. 322.
- ⁴⁴ Appellation an das Publikum, Bd. V, S. 237.
- ⁴⁵ Die Thatsachen des Bewußtseins, Bd. II, S. 612.
- ⁴⁶ Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, Bd. V, S. 399–580.

18. DER TOD IST DIE AUSSÖHNUNG DES GEISTES
MIT SICH SELBST

- ¹ W. T. Stace, The Philosophy of Hegel, New York 1955, S. 514.
- ² K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, S. 56 f.
- ³ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Philos. Bibliothek F. Meiner, Bd. 171, Hamburg 5. A. 1956, S. 79 f.
- ⁴ K. Rosenkranz, G. W. F. Hegel's Leben, Berlin 1844, S. 543.
- ⁵ Hegel, Phänomenologie des Geistes, Philos. Bibliothek F. Meiner, Bd. 114, Hamburg 6. A. 1952, S. 29 f.
- ⁶ F. Hölderlin, Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, in: Hölderlin – Sämtliche Werke, hrsg. von F. Beißner, Stuttgart 1943 ff., Bd. III, S. 124.
- ⁷ A. Kojève, Introduction à la Lecture de Hegel, Paris 5. A. 1947, S. 527 und 538.
- ⁸ Zitiert nach Kojève; bei Hegel in dieser Form nicht nachzuweisen. (Anm. des Bearbeiters.)
- ⁹ In diesem Zusammenhang schreibt Kojève, Heidegger habe das Hegelsche Todesthema aufgenommen, aber die dazugehörigen Themen Kampf und Arbeit vernachlässigt. Marx dagegen habe Kampf und Arbeit weiterverfolgt, und den Tod vernachlässigt. Vgl. Kojève, Fußnote zu S. 573.
- ¹⁰ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, S. 78.

- ¹¹ E. Morin, *L'Homme et la Mort dans l'Histoire*, Paris 1951, S. 264 f.
¹² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, S. 88.
¹³ S. 938.
¹⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Philos. Bibliothek F. Meiner, Bd. 63, Leipzig 1929, S. 166.
¹⁵ K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß*, Leipzig 1874, Bd. 1, S. 26.

19. DIE VERHERRLICHUNG DES TODES

- ¹ Dieser Pessimismus ist schon bei Lucanus unverkennbar; nach seiner Meinung verbergen die Götter die Glückseligkeit des Sterbens vor den Menschen, damit diese das Leben erdulden können. Wahrscheinlich war Plinius der Ältere der einzige Denker der Antike, der ausgesprochene Sehnsucht nach dem Tode zeigte. Er wies jedoch gleichzeitig den Unsterblichkeitsglauben als eine gefährliche Narrheit zurück.
² Der Pessimismus von Leopardi und Byron gehört einer späteren Epoche an. Ihre Überzeugung, daß Schmerz und Leid im Leben überwiegen, reichte allerdings nicht dazu aus, ihre Todesfurcht überwinden zu helfen.
³ Zugrunde liegt das paulinische Wort: »Ich habe Lust, abzuschneiden und bei Christo zu sein« (Philipper 1, 23). Die Todessehnsucht der Mystiker wurde in beredten Worten von Ignatius von Antiochien geschildert, ehe er in einem römischen Amphitheater den Märtyrertod erlitt: »Schön ist es, unterzugehen von der Welt zu Gott, damit ich zu ihm hinaufgehe . . . Lebend nemlich schreibe ich euch voll Liebe zum Sterben. Meine Liebe ist gekreuzigt, und nicht ist in mir Feuer, das die Materie liebt, sondern lebendiges Wasser, und es spricht in mir, ruft mir innerlich zu: Komm zum Vater! Nicht an vergänglicher Nahrung habe ich meine Freude, auch nicht an Lüsten dieses Lebens.« (Ignatius von Antiochien, Brief an die Römer, Kap. 2 u. 7; in: *Die Schriften der apostolischen Väter nebst den Martyr-Akten des hl. Ignatius und hl. Polycarp*, übers. von Chrys. Mayer, Kempten 1869, S. 164 u. 168.)
⁴ Brief an Sophie Müller, 20. November 1811.
⁵ Novalis, *Neue Fragmente der geheimen Welt*, Fragm. 837 in: *Novalis Brief und Werke*, hrsg. von E. Wasmuth, Berlin 1943, Bd. III, S. 254.
⁶ Novalis, *Blütenstaub*, Fragm. 18, S. 58.
⁷ Novalis, *Die Enzyklopädie IX. Die magische Wissenschaft*, Fragm. 2682, S. 688.
⁸ Novalis, *Neue Fragmente. Logologische Fragmente*, Fragm. 419, S. 173.
⁹ Novalis, *Neue Fragmente. Noten an den Rand des Lebens*, Fragm. 714, S. 232.
¹⁰ Novalis, *Blütenstaub*, Fragm. 16, S. 58.
¹¹ R. Tymms, *German Romantic Literature*, London 1955, S. 168.

- ¹² Novalis, *Die Enzyklopädie IX. Die magische Wissenschaft*, Fragm. 2671, S. 683 f.
¹³ Novalis, *Die Enzyklopädie V. Psychologie*, Fragm. 2169, S. 574.
¹⁴ Novalis, *Hymnen an die Nacht*, Bd. II, S. 258.
¹⁵ O. F. Walzel, *Deutsche Romantik*, Leipzig 2. A. 1912, S. 63 f.
¹⁶ Byron fragt: »Sind Berge, Wellen, Himmel, nicht ein Theil / Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?« (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Buch, Par. 34.)
¹⁷ In der Antike findet sich nur ein Denker, der als Vorläufer gelten könnte, nämlich Empedokles – Hölderlin deutete ihn ausdrücklich in diesem Sinne. Der historische Empedokles glaubte allerdings an die Seelenwanderung.
¹⁸ Brief vom 19. Mai 1805, in: Friedrich Creuzer und Karoline von Günderode. *Briefe und Dichtungen*, hrsg. von E. Rohde, Heidelberg 1896, S. 44.
¹⁹ P. B. Shelley, *Adonais – An Elegy on the Death of John Keats*, XLII, Vers 370 ff.
²⁰ F. Hölderlin, *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*, in: *Hölderlin – Sämtliche Werke*, hrsg. von F. Beißner, Stuttgart 1943 ff., Bd. III, S. 9.
²¹ Brief vom 25. März 1807 an Henriette von Willich, in: *Aus Schleiermachers Leben in Briefen*, Berlin 1860–1863, Bd. II, S. 88 f.
²² Zitiert nach W. Rehm, *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik*, Halle 1928, S. 453.
²³ Tagebucheintragung vom 26. Mai 1797, in: *Novalis Briefe und Werke*, Berlin 1943, Bd. I, S. 279.
²⁴ Tagebucheintragung vom 9. Juni 1797, S. 284. – Die Todessehnsucht der Romantiker wird von den Anhängern Freuds als Bestätigung seiner Theorie des Todestriebes betrachtet. Die Gegner der freudschen Theorie bezeichnen jedoch diesen »Beweis« als *petitio principii*: das zu Beweisende – die Existenz eines Todestriebes – werde vorausgesetzt, und dann interpretiere man gewisse Beobachtungen als Beweis dafür.
²⁵ Schelling an Georgii, Ostern 1811, in: *Schellings Leben*. In *Briefen*, hrsg. von G. L. Plitt, Leipzig 1869–1870, Bd. II, S. 249.
²⁶ S. 248.
²⁷ S. 249. – Schelling weist darauf hin, daß man im Deutschen statt »sterben« häufig auch den Ausdruck »seinen Geist aufgeben« benutzt. Dieser Geist, den man im Sterben aufgabe, seien die egoistischen Begierden; wenn Platon also das Philosophieren ein Sterbenlernen genannt habe, sei damit die Überwindung des egoistischen Wollens gemeint gewesen. Zur Erlösung gelange man allerdings nicht durch Unterdrückung seines Willens, sondern, indem man den paradisischen Zustand eines begierdefreien Wollens erreiche.
²⁸ Heidegger beginnt seine »Einführung in die Metaphysik« (Tübingen 1953) mit der Definition: »Philosophieren heißt fragen: Warum ist über-

haupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» (S. 6). Ohne Schelling auch nur einmal namentlich zu nennen, bezeichnet er sie »als die weiteste, sodann als die tiefste, schließlich als die ursprünglichste Frage.« (S. 2).

²⁹ Vgl. dazu K. Jaspers, Schelling, München 1955.

³⁰ Ebenfalls ohne Schelling zu erwähnen, berichtet Norman Malcolm, Ludwig Wittgenstein habe »mitunter ein Gefühl des Erstaunens darüber geäußert, daß überhaupt etwas existiere«; und er zitiert aus dem »Tractatus« den Satz 6. 44: »Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.« (N. Malcolm, Ludwig Wittgenstein, Oxford 1958, S. 70.)

20. DER TOD IST DAS WAHRE ZIEL DES LEBENS

¹ A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I, 4. Buch, Par. 59, in: Sämtliche Werke, nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe ... hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden 2. A. 1946–1950. Bd. II, S. 383.

² Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 568.

³ Welt, I, Vorrede z. 1. Aufl., Bd. II, S. XII.

⁴ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 528 f.

⁵ S. 542 f.

⁶ Welt, I, 1. Buch, Par. 1, Bd. II, S. 3.

⁷ S. 3 f.

⁸ Welt, II, Erg. z. 1. Buch, Kap. 1, Bd. III, S. 4.

⁹ S. 9.

¹⁰ S. 5.

¹¹ S. 13.

¹² S. 14.

¹³ S. 9 f.

¹⁴ Welt, I, 4. Buch, Par. 68, Bd. II, S. 449.

¹⁵ In Übereinstimmung mit seiner voluntaristischen Metaphysik erläutert Schopenhauer, der »theoretische Egoismus« betrachte den Leib als »das einzige wirkliche Individuum in der Welt, das heißt die einzige Willenserscheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts«. Daraus ergebe sich, daß der theoretische Egoismus »alle Erscheinungen, außer seinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktische Egoismus das Selbe in praktischer Hinsicht thut«. (2. Buch, Par. 19, S. 124.)

¹⁶ S. 124 f.

¹⁷ Par. 18, S. 118.

¹⁸ S. 119.

¹⁹ S. 120.

²⁰ Par. 21, S. 130.

²¹ Par. 23, S. 136.

²² Par. 25, S. 153.

²³ 3. Buch, Par. 30, S. 199.

²⁴ 2. Buch, Par. 25, S. 154.

²⁵ Par. 26, S. 154 f.

²⁶ S. 156.

²⁷ Par. 27, S. 173 f.

²⁸ S. 178 f. Allerdings »Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf.« (3. Buch, Par. 33, S. 209.)

²⁹ 2. Buch, Par. 28, S. 182.

³⁰ Welt, II, Erg. z. 1. Buch, Kap. 1, Bd. III, S. 9.

³¹ S. 18 f.

³² S. 8.

³³ Erg. z. 2. Buch, Kap. 18, S. 214.

³⁴ Kap. 19, S. 224.

³⁵ Erg. z. 1. Buch, Kap. 1, S. 18.

³⁶ S. 22.

³⁷ Welt, I, 4. Buch, Par. 58, Bd. II, S. 378.

³⁸ 3. Buch, Par. 52, S. 307.

³⁹ 4. Buch, Par. 57, S. 368.

⁴⁰ Par. 63, S. 415.

⁴¹ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 531.

⁴² S. 530.

⁴³ Welt, I, 4. Buch, Par. 54, Bd. II, S. 334.

⁴⁴ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 535.

⁴⁵ Dieses Argument ist nicht stichhaltig. Ob wir nun mit Schrecken an die Zeit denken, als wir noch nicht auf der Welt waren, oder nicht – die Tatsache zählt, daß wir es nicht tun, dagegen von dem Gedanken, in Zukunft nicht mehr zu sein, vielfach mit Schrecken erfüllt werden.

⁴⁶ Welt, I, 4. Buch, Par. 54, Bd. II, S. 334.

⁴⁷ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 529.

⁴⁸ S. 531.

⁴⁹ Die Schwierigkeit vergrößert sich noch; wenn der Wille – laut Schopenhauer – unzerstörbar ist, läßt sich nicht einsehen, weshalb ein Tier Furcht vor seinem Ende haben sollte, da es sich seiner selbst nur als endlos bewußt ist.

⁵⁰ Welt, I, 4. Buch, Par. 54, Bd. II, S. 331.

⁵¹ Par. 69, S. 472.

⁵² Par. 54, S. 325 f.

⁵³ Welt, II, aus der Überschrift der Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 528.

⁵⁴ Welt, I, 4. Buch, Par. 54, Bd. II, S. 332.

- ⁵⁵ S. 333.
⁵⁶ S. 333 f.
⁵⁷ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 537 f.
⁵⁸ S. 548.
⁵⁹ S. 550.
⁶⁰ S. 552.
⁶¹ S. 569.
⁶² S. 552. — Hier bereits gibt Schopenhauer das empirische Vorgehen auf und argumentiert metaphysisch: »Darum also legte Plato den Ideen allein, das ist den species, den Gattungen, ein eigentliches Seyn bei.« Aber dürfen wir sie als identisch ansehen? Schopenhauer war sich wohl klar darüber, daß er das tun mußte — sonst hätte er die Unzerstörbarkeit der Gattung nicht bejahen können.
⁶³ S. 545.
⁶⁴ S. 546.
⁶⁵ S. 554.
⁶⁶ S. 557.
⁶⁷ S. 545.
⁶⁸ S. 539.
⁶⁹ Welt, I, 4. Buch, Par. 53, Bd. II, S. 323.
⁷⁰ S. 322.
⁷¹ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 564.
⁷² Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 30, B 46, in: Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902–1955, Bd. III, S. 57.
⁷³ A 34, B 51, S. 60.
⁷⁴ A 35 f., B 52 f., S. 61.
⁷⁵ Schopenhauer, Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 567.
⁷⁶ S. 564 f.
⁷⁷ Welt, I, 4. Buch, Par. 54, Bd. II, S. 328.
⁷⁸ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 565. Dazu merkt Paul Deussen an: »Die contradictio in adjecto, welche in diesem Ausdruck liegt, sagt uns, daß wir es hier mit einer metaphysischen Wahrheit zu tun haben, welche als solche unsere Fassungskraft übersteigt. (P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipzig 1894–1917, Bd. II, S. 549.)
⁷⁹ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 565.
⁸⁰ S. 567. Vgl. dazu: »Wen daher das Leben, wie es ist, befriedigt, wer es auf alle Weise bejaht, der kann es mit Zuversicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuschung bannen, welche ihm die ungerime Furcht eingiebt, er könne der Gegenwart je verlustig werden, und ihm eine Zeit vorspiegelt ohne eine Gegenwart darin.« (Schopenhauer, Welt, I, 4. Buch, Par. 54, Bd. II, S. 330.)

- ⁸¹ Parerga und Paralipomena II, Kap. X, Par. 137, Bd. VI, S. 287.
⁸² Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 557.
⁸³ S. 573. »Die strenge Unterscheidung des Willens von der Erkenntniß, nebst dem Primat des erstern, welche den Grundcharakter meiner Philosophie ausmacht, ist daher der alleinige Schlüssel zu dem sich auf mannigfaltige Weise kund gebenden und in jedem, sogar dem ganz rohen Bewußtseyn stets von Neuem aufsteigenden Widerspruch, daß der Tod unser Ende ist, und wir dennoch ewig und unzerstörbar sein müssen, also dem sentimus experimurque nos aeternos esse des Spinoza. Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den Intellekt setzten: es liegt ausschließlich im Willen, der von jenem gänzlich verschieden und allein ursprünglich ist. Der Intellekt ist, wie im zweiten Buche auf das Gründlichste dargethan worden, ein sekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Der Wille allein ist das Bedingende, der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar. Mit dem Tod geht demnach zwar das Bewußtseyn verloren, nicht aber Das, was das Bewußtseyn hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Prinzip des Lebens, welches in ihm sich manifestirte. Daher also sagt Jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei.« (S. 567 f.)
⁸⁴ S. 562. Vgl. dazu: »Aus meinem Anfangs-Satz ›die Welt ist meine Vorstellung‹ folgt zunächst: ›erst bin ich und dann die Welt‹. Dies sollte man wohl festhalten, als Antidoton gegen Verwechslung des Todes mit der Vernichtung.« (Parerga und Paralipomena II, Kap. X, Par. 139, Bd. VI, S. 289.)
⁸⁵ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 574.
⁸⁶ Welt, I, 4. Buch, Par. 54, Bd. II, S. 334 f. Vgl. dazu: »... daher, wenn ein Mensch den Tod als seine Vernichtung fürchtet, es nicht anders ist, als wenn man dächte, die Sonne könne am Abend klagen: ›Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht.« (S. 330 f.)
⁸⁷ Par. 69, S. 471.
⁸⁸ Par. 61, S. 392.
⁸⁹ Par. 62, S. 413.
⁹⁰ Par. 66, S. 442.
⁹¹ Par. 68, S. 448.
⁹² S. 461.
⁹³ Par. 70, S. 478 f.
⁹⁴ Par. 68, S. 462 f.
⁹⁵ S. 451 f.
⁹⁶ Par. 70, S. 476.
⁹⁷ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 48, Bd. III, S. 724.

- ⁹⁸ Welt, I, 4. Buch, Par. 55, Bd. II, S. 337 f.
- ⁹⁹ Par. 70, S. 476. Vgl. dazu: »Nothwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade.« (S. 476.)
- ¹⁰⁰ S. 478.
- ¹⁰¹ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 582 f. Und Schopenhauer fährt fort: »Der Friede und die Beruhigung auf dem Gesichte der meisten Todten scheint daher zu stammen. Ruhig und sanft ist, in der Regel, der Tod jedes guten Menschen: aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorrecht des Resignirten, dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint. Denn nur er will wirklich und nicht bloß scheinbar sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person. Das Daseyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen nichts; weil unser Daseyn, auf jenes bezogen, nichts ist. Der Buddhaistische Glaube nennt jenes Nirwana, d. h. Erloschen.« (S. 583). Vorher hatte er geschrieben: »Über dies Alles nun aber ist der Tod die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu seyn: wohl Dem, der sie benutzt. Während des Lebens ist der Wille des Menschen ohne Freiheit: auf der Basis seines unveränderlichen Charakters geht sein Handeln, an der Kette der Motive, mit Nothwendigkeit vor sich . . . Daher löst der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im Operari liegt die Freiheit.« (S. 582.)
- ¹⁰² Welt, I, 4. Buch, Par. 54, Bd. II, S. 335.
- ¹⁰³ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 50, Bd. III, S. 741 f.
- ¹⁰⁴ Kap. 41, S. 577.
- ¹⁰⁵ Neue Paralipomena, Par. 656, in: Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß, hrsg. von E. Grisebach, Leipzig o. J., Bd. IV, S. 350.
- ¹⁰⁶ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 581.
- ¹⁰⁷ S. 548.
- ¹⁰⁸ S. 539.
- ¹⁰⁹ S. 563.
- ¹¹⁰ Kap. 49, S. 731.
- ¹¹¹ S. 732. Schopenhauer nimmt die Lehre Sigmund Freuds, das Leben sei ein Kampf zweier entgegengesetzter Kräfte, bereits vorweg wenn er schreibt: »Wirklich ist was unserm Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt Dieses, daß darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Daseyn, . . . und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks.« (S. 734 f.)
- ¹¹² S. 732.
- ¹¹³ Welt, I, 4. Buch, Par. 71, Bd. II, S. 487.
- ¹¹⁴ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 50, Bd. III, S. 738.
- ¹¹⁵ S. 740.

- ¹¹⁶ Augustinus, Bekenntnisse, IV. Buch, 6, 11, übers. von J. Bernhart, München 1955, S. 155. Schopenhauer fürchtete sich offenbar nicht vor dem, was ihn nach dem Tode erwartete, sondern vor der Vernichtung seines Selbst – er war sich zweifellos seiner einzigartigen Persönlichkeit klar bewußt und zudem überzeugt von seiner eigenen Bedeutung.
- ¹¹⁷ Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II, Par. 156, Bd. VI, S. 319.
- ¹¹⁸ Welt, II, Erg. z. 4. Buch, Kap. 41, Bd. III, S. 529.
- ¹¹⁹ Es widerspricht dieser Darstellung keineswegs, daß Schopenhauer schreibt: »In der That sind es auch nur die kleinen, beschränkten Köpfe, welche ganz ernstlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber vollends von den entschieden Bevorzugten bleiben solche Schrecken gänzlich fern.« (S. 543) Diese Äußerung entstand dreißig Jahre nach dem ersten Band der »Welt als Wille und Vorstellung«; sie beweist bestenfalls, daß Schopenhauer seine anfängliche Todesfurcht mit philosophischen Überlegungen zu überwinden wußte.
- ¹²⁰ Der Glaube an die Seelenwanderung ist nicht notwendig ein Schreckgespenst; in der ganzen Geschichte der Menschheit diente er immer wieder als Antwort auf das Todesproblem. Schrecklich wurde die Seelenwanderung erst, wenn die Lebensbedingungen schrecklich waren. Schopenhauer jedoch erfreute sich fast immer bester Gesundheit und lebte in gesicherten Verhältnissen. Die »Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich«, war niemals erschreckend für ihn; aber sie verschloß, wie die Seelenwanderung, die »offene Thür« des Selbstmordes. Und das war, wie wir schon angedeutet haben, in Schopenhauers Augen entschieden ein Vorteil.
- ¹²¹ S. 542 f.
- ¹²² Es sei denn, man wolle die Verneinung des Willens, die Anstrengung der Rückkehr aus dem Leben, als einen solchen Sinn ansehen.
- ¹²³ Kap. 49, S. 732.
- ¹²⁴ Kap. 41, S. 581 f.

21. DAS ERFÜLLTE LEBEN IM ANGESICHT DES TODES

- ¹ In: Ludwig Feuerbach's sämtlichen Werken, Leipzig 1846–1866, enthält Bd. III mit dem Titel »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit« die folgenden Untersuchungen: »Todesgedanken« (1830), »Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie« (1846) und ein Postskriptum »Über meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit«; in Bd. X findet sich ein weiteres Postskriptum »Zur Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie« (1866).
- ² Todesgedanken, Bd. III, S. 13.
- ³ S. 14.
- ⁴ S. 15.

- ⁵ S. 16.
⁶ S. 17.
⁷ S. 18.
⁸ S. 18.
⁹ S. 19.
¹⁰ S. 63.
¹¹ S. 20 f.
¹² S. 25 f.
¹³ S. 29 f.
¹⁴ S. 51.
¹⁵ S. 57 f.
¹⁶ S. 61 f. Sechsendreißig Jahre später schrieb Feuerbach über die Beziehung zwischen Körper und Geist: »Aber es gibt eben so viele That- sachen, welche . . . beweisen, daß bloße Willensentschlüsse, Vorstellungen oder Einbildungen, Gemüthsbewegungen wie Freude, Hoffnung, Liebe, Furcht, Zorn, Ärger, Schrecken, Kummer über unser körperliches Wohl- und Übelbefinden, über Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod entscheiden können und wirklich entscheiden. Die That- sachen sind richtig, aber sind es auch die Folgerungen, welche die Spiritualisten dar- aus ziehen? sind es auch die Voraussetzungen, die sie den That- sachen selbst schon zu Grunde legen? Setzen sie denn nicht voraus, daß die bloße Seele, die Seele für sich selbst ohne Leib wolle, vorstelle, empfinde? . . . Ist denn aber die Seele, so lange sie Macht über den Körper hat, nicht zum allerwenigsten im Körper oder, wenn man dieses Im als ein zu sehr an räumliche Verhältnisse Erinnerndes verschmäht, verbunden, aufs innigste verbunden mit dem Körper, also eine beleibte Seele? Wie ist es also mög- lich, diese Verbindung aufzulösen, die Seele zu isoliren . . . als eine bloße Wirkung auf den Leib zu fassen, was nur Wirkung mit dem Leibe und durch den Leib ist? . . . Denn wie ist es nur möglich, mit einer immate- riellen, einer un- und an sich selbst außerkörperlichen Seele Affecte, wie Liebe, Zorn, Ärger, Furcht, Schrecken zusammen zu reimen? Allerdings ist es ein großer Unterschied, ob ich auf psychische, geistige oder phy- sische, körperliche Weise, ob ich durch die Furcht vor der Ansteckung oder den ansteckenden Krankheitsstoff selbst erkrankte, ob ich durch einen äußern Druck auf das Hirn mein Bewußtsein verliere, oder durch eine niederschlagende Nachricht oder Anschauung in Ohnmacht sinke. Aber die Vorstellung ist ja an und für sich selbst nur unter der Voraus- setzung, nur auf Grund eines Hirns möglich, und es steht daher im schön- sten Einklang damit, daß eine Gemüthsbewegung als eine Hirnbewegung auch in dem übrigen Körper eine entsprechende Wirkung äußert.« (In: Die Macht der Seele über den Leib, Bd. X, S. 176 ff.)
¹⁷ Todesgedanken, Bd. III, S. 63 f.
¹⁸ S. 64 f.

- ¹⁹ S. 68 f.
²⁰ S. 83 f.
²¹ S. 84 f.
²² S. 86 f.
²³ S. 88.
²⁴ S. 89 f.
²⁵ Als Zweiundzwanzigjähriger schrieb er, nach zwei Jahren Studium bei Hegel: »Nun habe ich aber das Bedürfniß, mich in das direkte Gegentheil zu stürzen.« (K. Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß, Leipzig und Heidelberg 1874, Bd. I, S. 16.)
²⁶ Feuerbach, Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie, Bd. III, S. 381.
²⁷ S. 385.
²⁸ S. 385 f.
²⁹ Vgl. dazu seine Schrift: Das Wesen des Christentums.
³⁰ Todesgedanken, Bd. III, S. 71.
³¹ S. 84.
³² S. 37.
³³ S. 69 f.
³⁴ Reimverse auf den Tod, Bd. III, S. 91 f.
³⁵ Feuerbach schreibt über diese Reimverse, seine »satyrisch theologischen Distichen« und die »Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen«, er habe darin »der Wahrheit der Philosophie, Speculation und Religion überhaupt die Wahrheit des Lebens entgegengesetzt. Was ich daher bereits in den Aphorismen und Distichen . . . als Poet aussprach, das habe ich erst viele Jahre nachher als Philosoph, als Denker, d. h. als philo- ströser Prosaiker ausgesprochen.« (Die Unsterblichkeitsfrage vom Stand- punkt der Anthropologie, Bd. III, S. 390.)
³⁶ Reimverse auf den Tod, Bd. III, S. 95.
³⁷ S. 91.
³⁸ S. 91.
³⁹ S. 93.
⁴⁰ S. 91.
⁴¹ S. 92.
⁴² S. 93.
⁴³ S. 98.
⁴⁴ S. 105.
⁴⁵ S. 108.
⁴⁶ Todesgedanken, Bd. III, S. 78 ff.
⁴⁷ Zur Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie, Bd. X, S. 234 f.
⁴⁸ Satyrisch theologische Distichen, Bd. III, S. 130.
⁴⁹ S. 129.

- ¹ Auch Jacob Burckhardts Einfluß war beträchtlich – obwohl Nietzsche ihn nicht mit nennt in seiner Zusammenstellung jener Denker, die sein Philosophieren prägten: »Vier Paare waren es, welche sich mir, dem Opfernden nicht versagten: Epikur und Montaigne, Goethe und Spinoza, Plato und Rousseau, Pascal und Schopenhauer. Mit diesen muß ich mich auseinandersetzen . . . von ihnen will ich mir Recht und Unrecht geben lassen . . . Was ich auch nur sage, beschließe, für mich und andere ausdenke: auf jene acht hefte ich die Augen.« (F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, in: F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, München 1954–1956, Bd. I, S. 869 f.)
- ² Die Geburt der Tragödie, Bd. I, S. 113. Dürer selbst meinte damit allerdings – wie u. a. Erwin Panofsky schreibt – einen christlichen Streiter in einer feindlichen Welt, der sich auf einer Pilgerfahrt zu Gott durch Tod, Wohlleben, Krankheit und Armut weder aufhalten noch entmutigen läßt.
- ³ Die fröhliche Wissenschaft, Bd. II, S. 227. Schopenhauer schreibt: »Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung . . . hinausgeht«. Er unterscheidet »zwei Arten der Metaphysik«, die »Überzeugungslehre« und die »Glaubenslehre«, und er erläutert: »Eine Philosophie . . . hat die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu seyn . . . Eine Religion hingegen . . . hat nur die Verpflichtung, sensu allegorico wahr zu seyn.« (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II, in: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden 1946 bis 1950, Bd. III, S. 180 ff.)
- ⁴ Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Bd. II, S. 127.
- ⁵ Nietzsche kritisiert »Schopenhauers Grundmißverständnis des Willens (wie als ob Begierde, Instinkt, Trieb das Wesentliche am Willen sei) . . . denn dieser ist ganz eigentlich das, was die Begierden als Herr behandelt, ihnen Weg und Maß weist.« (Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre – bisher: Wille zur Macht, Bd. III, S. 516.)
- ⁶ Brief an Malvida von Meysenburg, 14. Januar 1880, Bd. III, S. 1160.
- ⁷ Ecce homo – Also sprach Zarathustra, Bd. II, S. 1129. In diesem Zusammenhang nimmt Nietzsche Bezug auf ein Gedicht von Lou Andreas-Salomé: Hymnus auf das Leben.
- ⁸ Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre – bisher: Wille zur Macht, Bd. III, S. 512.
- ⁹ Brief an Otto Eiser, Januar 1880, Bd. III, S. 1162.
- ¹⁰ Die fröhliche Wissenschaft, Bd. II, S. 159.
- ¹¹ Die Geburt der Tragödie, Bd. I, S. 133.

- ¹² Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre – bisher: Wille zur Macht, Bd. III, S. 832.
- ¹³ S. 693.
- ¹⁴ S. 784.
- ¹⁵ S. 834.
- ¹⁶ K. Löwith, Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956, S. 59.
- ¹⁷ Nietzsche, Ecce homo – Die Geburt der Tragödie, Bd. II, S. 1111.
- ¹⁸ Bei Eudemus, einem Schüler des Aristoteles, finden wir die Lehre von der ewigen Wiederkehr sehr genau dargelegt: »Wenn man den Pythagoräern vertrauen darf, die an die Wiederkehr der genau gleichen Abfolge von Ereignissen glauben, wirst du dort sitzen und ich werde diesen Stab halten und dir meine Geschichte erzählen und alles wird das gleiche sein.« (F. M. Cornford, Greek Religious Thought, Boston 1950, S. 69.)
Und ähnlich bei Vergil: *Erunt etiam altera bella, atque iterum ad triam magnus mittetur Achilles.*
- ¹⁹ Auch Schopenhauer schreibt: »Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der That die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in Allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an, bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Stroh der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Daseyn, d. i. eine Natur, möglich wird.« (Schopenhauer, Welt, II, Bd. III, S. 545.)
- ²⁰ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Bd. II, S. 463 u. 466.
- ²¹ Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre – bisher: Wille zur Macht, Bd. III, S. 916 f.
- ²² L. Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894, S. 222.
- ²³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Bd. II, S. 335.
- ²⁴ S. 556.
- ²⁵ Menschliches, Allzumenschliches, Bd. I, S. 1000.
- ²⁶ Nietzsche über sich selbst, in: Die Unschuld des Werdens, I, hrsg. von A. Baeumler, Leipzig 1931, (= Kröner Taschenausg. Bd. 82), S. 363.
- ²⁷ Dionysos-Dithyramben, in: Götzendämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Gedichte, Stuttgart 1964, (= Kröner Taschenausg. Bd. 77), S. 566.
- ²⁸ Zur Genealogie der Moral, in: Werke in drei Bänden (vgl. Anm. 1), Bd. II, S. 819.
- ²⁹ Morgenröte, Bd. I, S. 1203.
- ³⁰ Also sprach Zarathustra, Bd. II, S. 334.
- ³¹ S. 452.
- ³² Zu Zarathustra, in: Die Unschuld des Werdens, II, hrsg. von A. Baeumler, Leipzig 1931, (= Kröner Taschenausg. Bd. 83), S. 476.

³³ Löwith (vgl. Anm. 16), S. 126.

³⁴ S. 126.

³⁵ Also sprach Zarathustra, in: Werke in drei Bänden (vgl. Anm. 1), Bd. II, S. 287.

23. DER TOD UND DIE »LEBENSPHILOSOPHIE«

¹ H. Bergson, Schöpferische Entwicklung, übers. von G. Kantorowicz, Jena 1912, S. 275.

² Die beiden Quellen der Moral und der Religion, übers. von E. Lerch, in dem Sammelband: Henri Bergson – Materie und Gedächtnis und andere Schriften, Frankfurt 1964, S. 443.

³ Materie und Gedächtnis, Vorwort, übers. von J. Frankenberger, Sammelbd. S. 48.

⁴ Die beiden Quellen . . ., Sammelbd. S. 447.

⁵ L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, Leipzig 1929–1932, Bd. III, S. 1358.

⁶ Bd. I, S. 446.

⁷ S. 448.

⁸ G. Simmel, Zur Metaphysik des Todes, in: Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, hrsg. von G. Mehlis, Tübingen 1910 ff., Bd. I (1910/11), S. 58.

⁹ S. 60.

¹⁰ S. 60 f.

¹¹ S. 68.

24. DAS FORTLEBEN NACH DEM TODE IST GLAUBHAFT UND WAHRSCHEINLICH

¹ M. Scheler, Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bern 1957, Bd. I.

² S. 53. Auch Herders Anschauung (vgl. S. 144) dürfte hierher gehören.

³ S. 55.

⁴ S. 56 f. Zusätzlich merkt Scheler an: »Die Behauptung der Kantianer . . ., es könne sich bei diesen »Erscheinungen« überhaupt um keine Indizes von realen Sachen handeln, die die Einordnungsfähigkeit einer Erscheinung in einen einheitlichen Zusammenhang von Naturgesetzen . . . ja »das« Kriterium ihrer objektiven und realen Bedeutung sei, müssen wir abweisen.« (S. 57.)

⁵ S. 57.

⁶ S. 58.

⁷ S. 36.

⁸ S. 38.

⁹ S. 41. Seine eigene »Lehre von der »Ewigkeit des Geistes«, so meint er, »kann nur von einem Positivismus und Biologismus geleugnet werden, der die einfachsten Dinge verkennt. Aber für die Fortdauer der geistigen Person hat diese Lehre keinerlei Bedeutung . . . Auch wer alle persönliche Fortdauer leugnet, vermag sie anzuerkennen.« (S. 41.)

¹⁰ S. 42.

¹¹ S. 42 f.

¹² S. 46 f.

¹³ S. 49. Zur Unterstützung dieser Auffassung weist Scheler (S. 50 f.) darauf hin, auch Goethes (und Kants) Ansicht darüber beruhe auf dem »geistigen »Überschußphänomen«. Goethe sagte zu Eckermann: »Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine künftige Fortdauer zu glauben, ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen.« (25. 2. 1824.) Vor allem aber: »Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Tätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag.« (4. 2. 1829.)

¹⁴ Scheler, S. 47.

¹⁵ S. 63.

¹⁶ S. 58 f. »Wir sagen also nicht, daß man aus dem Wesen der Person und dem Wesen ihrer Akte und Aktgesetzlichkeit irgend etwas über die Existenz der Person – sei es vor oder nach dem Tode – »beweisen« oder erschließen könne. Jeder solche Versuch trüge den Irrtum des ontologischen Beweises in sich.« (S. 59.)

¹⁷ S. 59.

¹⁸ S. 60 f.

25. DIE UNSTERBLICHKEIT DES VERWIRKLICHTEN WERTS

¹ E. W. Hocking, Whitehead on Mind and Nature, in: The Philosophy of Alfred North Whitehead, hrsg. von Paul A. Schilpp, New York 1951, S. 383.

² A. North Whitehead, Unsterblichkeit, in: A. N. Whitehead – Philosophie und Mathematik, übers. von F. Ortner, Wien 1949, S. 8.

³ S. 10.

⁴ S. 11.

⁵ S. 12.

⁶ S. 13.

⁷ S. 14.

⁸ S. 14 f.

⁹ S. 15 f.

¹⁰ S. 16.

¹¹ S. 17.

¹² S. 17 f.

¹³ S. 18.

¹⁴ S. 23 f.

¹⁵ S. 30 f.

¹⁶ S. 33.

¹⁷ J. Seelye Bixler, Whitehead's Philosophy of Religion, in: The Philosophy of Alfred North Whitehead (vgl. Anm. 1), S. 510.

26. DIE EXISTENZPHILOSOPHIE UND DAS TODESPROBLEM

¹ Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 1252 nach der Numerierung von M. Hecker.

² Aus diesem Grunde ist Pascal – obwohl er es ablehnte, den Menschen zum erkenntnistheoretischen Subjekt oder gar zu einem Ding zu reduzieren – ein Vorläufer der philosophischen Anthropologie, nicht aber des Existenzialismus.

³ Der Unterschied zwischen dem Menschen allgemein und dem konkreten, seiner Endlichkeit bewußten Individuum, zwischen statistischer und existenzieller Grundhaltung, sei durch eine Anekdote verdeutlicht: Vor einer Operation fragte ein Patient den Chirurgen nach ihrer Gefährlichkeit und den Aussichten, sie zu überstehen. Der Chirurg antwortete, die Operation sei schwierig und führte in fünfzig Prozent der Fälle zum Tode des Operierten. Darauf fragte der Patient: »Sind die fünfzig Prozent schon tot?« – Für den wissenschaftlichen Blick des Arztes gibt es nur »Fälle«, der Tod ist anonym. Für den Patienten dagegen zählt allein seine eigene Existenz, die vom Tode bedroht ist.

⁴ Das sind vertraute Motive. Man denkt an Augustinus Worte: »Der Überdruß am Leben lastete schwer auf mir, aber gleichschwer auch die Furcht vor dem Sterben.« (Augustinus, Confessiones – Bekenntnisse, IV. Buch, 6, 11, übers. von J. Bernhart, München 1955, S. 155.) Und an Pascal: »Bedenke ich die kurze Dauer meines Lebens, aufgezehrt von der Ewigkeit vorher und nachher; bedenke ich das bißchen Raum, den ich einnehme ... dann erschauere ich. – Im letzten Akt ... fließt Blut: am Ende wirft man die Erde auf den Schädel und damit für immer.« (Blaise Pascal, Über die Religion (Pensées), hrsg. von E. Wasmuth, Tübingen 1948, S. 115 f., Nr. 205 u. 210.)

Allerdings darf man, bei der Suche nach Vorläufern des Existenzialismus, diese Erfahrungen nicht gleich existenziell nennen – sonst entdeckt man bald Existenzialisten, wo gar keine sind. Die Erfahrungen allein machen Augustin und Pascal noch nicht zu Vorläufern. Und es ist zumindest

zweifelhaft, ob man sie andererseits schon deshalb als Vorläufer bezeichnen darf, weil sie in einigen Überlegungen die Person, das Individuum betonen.

⁵ Hinzu kommt die Unterscheidung danach, ob die Existenzphilosophen Husserls Phänomenologie verpflichtet sind oder sie unbeachtet lassen.

⁶ S. Kierkegaard, »Ad se Ipsum«, Tagebuch des Jahres 1839, übers. von H. Gerdes, Düsseldorf 1962, S. 195. (Diese Übersetzung erschien, wie die anderen hier zitierten Werke Kierkegaards, im Rahmen der Gesamten Werke, hrsg. von E. Hirsch, Düsseldorf 1951–1963.)

⁷ Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übers. von E. Hirsch, Düsseldorf 1957, S. 13.

⁸ H. Glockner, Heinrich Rickert. Betrachtungen zum Tode des Philosophen, in: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, hrsg. von H. Glockner und K. Lorenz, Tübingen 1935–1944, Bd. 3 (1937), S. 1. Glockner berichtet, als er diesen Ausspruch seinem Lehrer Rickert mitteilte, habe dieser geantwortet: »Wir sind keineswegs Moribundi, wir sind lediglich Morituri.« (S. 1.)

⁹ E. Mounier, Einführung in die Existenzphilosophien, übers. von W. Richter, Bad Salzgin u. Boppard 1949, S. 18. – Sartre bildet wohl eine Ausnahme: In der französischen Résistance während des Zweiten Weltkriegs fand er angesichts der entwürdigenden Niederlage und der Besatzung zu der Einstellung: »lieber tot als ...« (vgl. S. 250).

¹⁰ Kierkegaard, Stadien auf des Lebens Weg, übers. von E. Hirsch, Düsseldorf 1958, S. 507.

¹¹ Kierkegaard, Der Begriff Angst, übers. von E. Hirsch, Düsseldorf 1958, S. 161.

¹² Das Wort Angst als Zentralbegriff der Psychoanalyse wird allgemein französisch mit *angoisse* (nicht *anxiété*) und englisch mit *anxiety* wiedergegeben; im Englischen daneben auch mit *dread*. Diese Übersetzungen wurden dann auch für die Existenzphilosophie übernommen, und nun erhebt sich die Frage, ob man zwischen pathologischer und existenzieller Angst nicht doch unterscheiden müsse. Paul Tillich definierte: »Angst ist der Zustand, in dem ein Sein seines möglichen Nichtseins gewahr wird«, und er erläuterte: »Die pathologische Angst ist ein Zustand der existentiellen Angst unter besonderen Bedingungen.« (P. Tillich, Der Mut zum Sein, übers. von G. Siemsen, Stuttgart 1953, S. 30 u. 51.)

¹³ S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, S. 161.

¹⁴ S. 72.

¹⁵ Zitiert nach O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, Stuttgart 4. A. 1955, S. 69.

¹⁶ S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, S. 161.

¹⁷ S. 99.

¹⁸ S. 39.

- ¹⁹ K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, in: Karl Jaspers, hrsg. von P. A. Schilpp, Stuttgart 1956, S. 4.
- ²⁰ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 4. A. 1954, S. 7.
- ²¹ S. 229.
- ²² K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1953, S. 20 f.
- ²³ S. 23.
- ²⁴ K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. II. Berlin 3. A. 1956, S. 220.
- ²⁵ S. 225 f.
- ²⁶ *Einführung*, S. 23.
- ²⁷ *Philosophie*, Bd. II, S. 224.
- ²⁸ S. 226.
- ²⁹ S. 224.
- ³⁰ S. 224 f.
- ³¹ S. 224.
- ³² S. 223.
- ³³ S. 229.
- ³⁴ *Einführung*, S. 121.
- ³⁵ *Philosophie*, Bd. I, Berlin 1932, S. IX.
- ³⁶ *Einführung*, S. 24.
- ³⁷ K. Jaspers, *Vom europäischen Geist*, in: *Rechenschaft und Ausblick*, München 1951, S. 264.
- ³⁸ *Einführung*, S. 36.
- ³⁹ S. 33.
- ⁴⁰ K. Jaspers, *Antwort*: in: Karl Jaspers, hrsg. von P. A. Schilpp, Stuttgart 1956, S. 792.
- ⁴¹ K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. III, Berlin 3. A. 1956, S. 93.
- ⁴² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 8. A. 1957, S. 2.
- ⁴³ S. 3.
- ⁴⁴ S. 6 f.
- ⁴⁵ Wir wollen hier nicht in eine Diskussion der phänomenologischen Methode eintreten, die Heidegger benutzt.
- ⁴⁶ S. 42.
- ⁴⁷ S. 52 f.
- ⁴⁸ S. 56 f.
- ⁴⁹ S. 60.
- ⁵⁰ S. 63.
- ⁵¹ S. 65.
- ⁵² S. 67.
- ⁵³ S. 69.
- ⁵⁴ S. 68.
- ⁵⁵ S. 72.
- ⁵⁶ S. 116.
- ⁵⁷ S. 118.

- ⁵⁸ S. 121.
- ⁵⁹ S. 134.
- ⁶⁰ S. 175.
- ⁶¹ S. 177 f.
- ⁶² S. 179.
- ⁶³ S. 134.
- ⁶⁴ S. 136.
- ⁶⁵ S. 135.
- ⁶⁶ S. 184 f.
- ⁶⁷ S. 186.
- ⁶⁸ S. 187.
- ⁶⁹ S. 189. Allerdings beweist Heideggers Anspruch, vor ihm habe noch nie jemand zwischen dem Phänomen der Angst und dem der Furcht unterschieden, nicht nur eine erstaunliche Selbstüberschätzung, sondern auch seine völlige Unkenntnis des Werkes von Sigmund Freud.
- ⁷⁰ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt 8. A. 1960, S. 38.
- ⁷¹ *Sein und Zeit*, S. 236.
- ⁷² S. 238.
- ⁷³ S. 240.
- ⁷⁴ S. 251.
- ⁷⁵ S. 244 f.
- ⁷⁶ S. 245.
- ⁷⁷ S. 247. Dort führt er aus: »Die medizinisch-biologische Untersuchung des Ablebens vermag Ergebnisse zu gewinnen, die auch ontologisch von Bedeutung werden können, wenn die Grundorientierung für eine existenziale Interpretation des Todes gesichert ist. Oder müssen gar Krankheit und Tod überhaupt – auch medizinisch – primär als existenziale Phänomene begriffen werden?«
- ⁷⁸ S. 247 f.
- ⁷⁹ S. 250.
- ⁸⁰ S. 251.
- ⁸¹ S. 252.
- ⁸² S. 253.
- ⁸³ S. 254.
- ⁸⁴ S. 253.
- ⁸⁵ S. 258.
- ⁸⁶ S. 259.
- ⁸⁷ S. 262.
- ⁸⁸ S. 265.
- ⁸⁹ S. 266. Karl Lehmann schreibt dazu: »Heidegger hat den Tod aufgespalten in das Naturphänomen Tod und in die Tatsache des spezifisch menschlichen Todes, des Todes, den der Mensch zu sterben hat ... Aber wird nun nicht der spezifisch menschliche Tod wieder aufgespalten in das Phä-

nomen Tod, das ich existenzial-ontologisch bewältigen und verstehen kann und in den Tod, zu dem ich als eigentliche Existenz Stellung zu nehmen habe?« Lehmann ist der Meinung: »Die Heideggersche Existenzialanalyse hat nicht das Ganze des Daseins in den Blick bekommen, weil sie nur die eine Grenze, den Tod, in den Blick bekommen hat und nicht auch die Geburt. Das ganze Dasein ist ein anderes, wenn es sich nicht als in diese Welt »geworfen« versteht, sondern in seinem Eintritt in die Welt in irgendeinem Sinn die Schöpfung Gottes wirksam sieht.« (K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und bei Jaspers*, Diss., Heidelberg 1938, S. 82 u. 79.)

⁹⁰ Diese Kritik des uneigentlichen Lebens ist nicht neu. Schon Pascal und Bossuet tadelten die *divertissements*, das imitierte, künstliche Leben, welches die Menschen gewöhnlich führen.

⁹¹ R. Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*, Paris 1950.

⁹² A. Sternberger, *Der verstandene Tod*, Leipzig 1934, S. 115.

⁹³ R. Berlinger, *Das Nichts und der Tod*, Frankfurt 1953, S. 180 f.

⁹⁴ E. Wasmuth, *Vom Sinn des Todes*, Heidelberg 1959, S. 52.

⁹⁵ S. 50 f.

⁹⁶ S. 52.

⁹⁷ S. 53. Wasmuth argumentiert als christlicher Philosoph: »Weder die Auferstehung des Leibes noch die Verklärung noch die Verdammnis konnten in der gedeuteten Welt, die die leblose Natur zum Vorbild wahrer Aussagen machte, verstanden werden.« (S. 41.)

Er gibt zu: »Alles Leben ist sterblich, alles Leben kann getötet werden . . . ist vom Tod begrenzt, der dabei kein Teil des Lebens, seiner zeitlichen Erstreckung sein kann.« (S. 35). Aber hinter und über dem Tod und der »Endlichkeit des Individuums . . . zeigt« sich das weitergehende, das unvergängliche Leben . . . das den Tod nicht kennt.« (S. 65). Die »Verwandlung des Todes, der das Nichts vor uns ist, das im Kommenden auf einen jeden wartet, zum Tor des Lebens ist das Geheimnis der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung Gottes . . . vor dem ich rechtens verstummen müßte. Denn den Sternenhimmel des Glaubens zu deuten, steht der Philosophie nicht zu.« (S. 105).

⁹⁸ R. Guardini, *Die letzten Dinge*, Würzburg 1940, S. 12.

⁹⁹ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 2. A. 1954, S. 14, 18 u. 23.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 8. A. 1960, S. 41.

¹⁰¹ Aus einem Aufsatz Sartres in einem amerikanischen Sammelband mit Selbstzeugnissen der Résistance: *The Republic of Silence*, hrsg. von A. J. Liebling, New York 2. A. 1947.

¹⁰² J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, übers. von J. Streller u. a., Hamburg 1962, S. 670.

¹⁰³ S. 671.

¹⁰⁴ S. 671 f.

¹⁰⁵ S. 672.

¹⁰⁶ S. 672 f.

¹⁰⁷ S. 674.

¹⁰⁸ S. 675 f.

¹⁰⁹ S. 676 f.

¹¹⁰ S. 679.

¹¹¹ S. 680.

¹¹² S. 680 f.

¹¹³ S. 682.

¹¹⁴ S. 684.

¹¹⁵ S. 686.

¹¹⁶ S. 687.

¹¹⁷ S. 687 f. Über dieses »Gegebene« schreibt Sartre: »... diese Notwendigkeit erscheint zwischen zwei Zufälligkeiten: wenn es einerseits notwendig ist, daß ich in der Weise des Daseins bin, ist es gleichwohl zufällig, daß ich überhaupt bin, denn ich bin nicht der Grund meines Seins; wenn es andererseits notwendig ist, daß ich an diesen oder jenen Standpunkt gebunden bin, so ist es doch zufällig, daß ich genau an diesen und keinen anderen gebunden bin. Wir haben diese doppelte Zufälligkeit, die eine Notwendigkeit einschließt, die Faktizität des Für-sich genannt.« (S. 404).

¹¹⁸ S. 688 f.

¹¹⁹ S. 689 f.

¹²⁰ S. 61.

¹²¹ S. 611.

¹²² S. 613.

¹²³ S. 696 f.

¹²⁴ S. 697.

¹²⁵ S. 698.

¹²⁶ S. 699 f.

¹²⁷ J. P. Sartre, *Die Mauer*, übers. von H. Reisiger, Stuttgart 1950, S. 31.

¹²⁸ Dieser sehr eindrucksvolle Begriff scheint die zwei anregendsten geistigen Strömungen unserer Zeit zu vereinen; aber mit Freuds Psychoanalyse hat die »existentielle Psychoanalyse« Sartres kaum noch etwas gemein, das zeigt schon der Satz: »Die existentielle Psychoanalyse verwirft die Lehre vom Unbewußten.« (Das Sein und das Nichts, S. 717).

¹²⁹ S. 711 f.

¹³⁰ S. 770.

¹³¹ S. 91.

¹³² Die Mauer, S. 26.

¹³³ R. Jolivet, *Le problème de la mort . . .* (vgl. Anm. 91). Edgar Morin da-

gegen vergleicht Heidegger mit den Stoikern und Sartre mit den Epikuräern. Heidegger versuche, seine Einstellung zum Tode aus der völligen Abhängigkeit von ihm zu begründen und richte ununterbrochen den Blick auf den Tod. Sartre dagegen leite seine Auffassung des Todes vom Ereignis der Freiheit her, in dem der »Fremdling Tod« absolut übersehen und verachtet werde. »Sartre unterwirft den Tod so sehr, daß er die Wirklichkeit der Todesfurcht vergißt. . . Die Freiheit ist sein philosophischer Kerker. . . Man kann Heidegger vorwerfen, er habe den Tod als Sinn des Lebens zu einem sinnlosen Sinn, und Sartre, er habe aus der Freiheit einen Wahn-Sinn gemacht.« (E. Morin, *L'Homme et la Mort dans l'Histoire*, Paris 1951, S. 294 ff.)

- ¹³⁴ Wie Heidegger und Jaspers möchte auch er nicht als Existentialist bezeichnet werden.
- ¹³⁵ In ähnlicher Weise standen auch Hegel, Schopenhauer und Nietzsche unter dem Eindruck eines Todesfalls im Elternhause.
- ¹³⁶ Marcel, zitiert nach M. M. Davy, *Gabriel Marcel – Ein wandernder Philosoph*, übers. von H. u. W. Vetter, Frankfurt 1964, S. 52. – In dieser Hinsicht unterscheidet er sich wohl von Pascal, mit dem er sonst viel gemein hat.
- ¹³⁷ S. 56.
- ¹³⁸ G. Marcel, *Sein und Haben*, übers. von E. Behler, Paderborn 1954, S. 87.
- ¹³⁹ Davy, S. 318.
- ¹⁴⁰ F. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, New York 1953, S. 134.
- ¹⁴¹ Marcel, *Geheimnis des Seins*, übers. von H. von Winter, Wien 1952, S. 59.
- ¹⁴² *Sein und Haben*, S. 12.
- ¹⁴³ S. 88.
- ¹⁴⁴ S. 94.
- ¹⁴⁵ S. 118.
- ¹⁴⁶ *Metaphysisches Tagebuch*, übers. von H. von Winter, Wien 1955, S. 400.
- ¹⁴⁷ Marcel, zitiert nach Davy, S. 323.
- ¹⁴⁸ Davy, S. 324.
- ¹⁴⁹ Marcel, *Geheimnis des Seins*, S. 472.
- ¹⁵⁰ Marcel, zitiert nach Davy, S. 328.
- ¹⁵¹ Marcel, *Metaphysisches Tagebuch*, S. 196.
- ¹⁵² Marcel, zitiert nach Davy, S. 297 f.
- ¹⁵³ S. 317 f.
- ¹⁵⁴ S. 316.
- ¹⁵⁵ Von Marcel wiederholt zitiert, so etwa in: *Sein und Haben*, S. 102.
- ¹⁵⁶ Davy, S. 322 f.
- ¹⁵⁷ Marcel, *Geheimnis des Seins*, S. 477.
- ¹⁵⁸ Davy, S. 301.

- ¹⁵⁹ S. 302.
- ¹⁶⁰ G. Marcel, *Sein und Haben*, S. 101.
- ¹⁶¹ Davy, S. 302.
- ¹⁶² Marcel, zitiert nach Davy, S. 291.
- ¹⁶³ Marcel, *Sein und Haben*, S. 119.
- ¹⁶⁴ Davy, S. 292.
- ¹⁶⁵ Marcel, zitiert nach Davy, S. 323.
- ¹⁶⁶ S. 325.
- ¹⁶⁷ G. Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*, übers. von H. P. M. Schaad, Frankfurt 1961, S. 303.
- ¹⁶⁸ Marcel, zitiert nach Davy, S. 326.
- ¹⁶⁹ Marcel, *Sein und Haben*, S. 108.
- ¹⁷⁰ S. 29. – Später empfand Marcel diese Feststellung als zu kategorisch.
- ¹⁷¹ S. 111.
- ¹⁷² S. 119 f.
- ¹⁷³ Heinemann (vgl. Anm. 140), S. 145.
- ¹⁷⁴ Marcel, *Sein und Haben*, S. 127.

NACHWORT

- ¹ Es besteht natürlich noch eine dritte Möglichkeit: daß nämlich ein Philosoph, dem die Antworten der Religion nicht genügen, alle Probleme des Todes beiseite schiebt und aus dem Untersuchungsbereich der Philosophie ausschließt. Hiermit brauchen wir uns jedoch im Zusammenhang dieser Untersuchung nicht zu befassen; wir berücksichtigen nur jene Philosophen, denen der Tod Gegenstand des Denkens wurde.
- ² Diese Auffassung vertritt J. M. Bocheński in seinem Buch: *Die europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern 2. A. 1951.
- ³ J. Jacobs, *The Dying of Death*, in: *Fortnightly Review*, London 1899.
- ⁴ F. D'Albe, *New Light on Immortality*, London 1908, S. 1.
- ⁵ M. Gorki, *Erinnerungen an Zeitgenossen*, übers. von E. Boehme, Berlin 1928, S. 47.
- ⁶ G. Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, München 1923, S. 17.
- ⁷ N. Berdiajew, *Selbsterkenntnis*, übers. von R. von Walter, Darmstadt 1953, S. 325 f.
- ⁸ Vgl. S. 328, Anm. 139.
- ⁹ E. Morin, *L'Homme et la Mort dans l'Histoire*, Paris 1951, S. 242 f.
- ¹⁰ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935, S. 197.
- ¹¹ M. Scheler, *Tod und Fortleben*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. X, S. 28.
- ¹² B. Russell, *Was der freie Mensch verehrt*, in: *Mystik und Logik*, übers. von E. Heinzl, Wien 1952, S. 59.
- ¹³ B. Russell, *Why Men Fight*, in: *Mysticism and Logic*, New York 1957.
- ¹⁴ Vgl. Anm. 7.

- ¹⁵ Wie etwa der »Nutzen des Todes«, nämlich »die Bestätigung, daß kein Übel oder Leid ewig dauert« und daß der Tod »die Erde reinwäscht«. (Sidney Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Yellow Springs 1960, S. 12.)
- ¹⁶ Voltaire, *Bien (Tout est)*, in: *Dictionnaire philosophique ou La Raison par Alphabet*, Paris 1930, S. 116.
- ¹⁷ A. Malraux, *Les Conquérants*.
- ¹⁸ B. Russell, *My Mental Development*, in: *The Philosophy of Bertrand Russell*, hrsg. von P. A. Schilpp, New York 1944.
- ¹⁹ Als ein reines »Versagen der Nerven«. Denn es besteht ein großer Unterschied zwischen dem besessenen Denken an den Tod und dem Nachdenken über ihn – in der Absicht, mit ihm ins Reine zu kommen. Solches Philosophieren ist unzweifelhaft weder eine »Seelenpein« noch eine »hysterische Klage über die Sterblichkeit des Menschen«, wozu Hook es offenbar reduzieren will. (Vgl. Anm. 15.)

Namenverzeichnis

- Abälard, P. 99, 100
 Alembert, J. d' 305
 Alexander von Aphrodisias 55, 101
 Alger, W. R. 8
 Anaxagoras 37, 42, 287
 Anaximander 35, 36, 37, 156, 285
 Andreas-Salomé, L. 211, 318, 319
 Angelico, Fra 24
 Anthony, S. 282
 Aristoteles 39, 50, 52, 54–58, 59, 69,
 74, 75, 80, 93, 101, 111, 287, 290,
 298, 299, 319
 Asgill, J. 305
 Augustinus 83, 94, 100, 190, 283, 294,
 315, 322
 Averroes 101, 133
- Bacon, F. 114–116, 293, 301
 Barrett, W. 290
 Bell, E. T. 124, 302
 Benz, E. 292
 Berdjajew, N. 276, 278, 279, 329
 Bergson, H. 217, 218, 224, 275, 320
 Berkeley, G. 7
 Berlinger, R. 247, 326
 Bidney, D. 303
 Bixler, J. S. 322
 Blanqui, L. 210
 Bocheński, I. M. 329
 Bollnow, O. F. 323
 Bonaventura 110
 Bosch, Hieronymus 97
 Bossuet, J. B. 326
 Bowra, C. M. 33, 285
 Brentano, C. 165
- Bromberg, W. 282
 Browne, Sir Th. 219
 Bruno, G. 103, 109–114, 115, 162,
 188, 300–301
 Brunschvicq, L. 264, 277
 Burckhardt, J. 318
 Burnet, J. 31, 41, 285, 286, 287
 Byron, G. 210, 308, 309
- Camus, A. 280
 Cassirer, E. 284
 Cassius, G. 64
 Charlemont, L. 143
 Chevalier, J. 302
 Christina von Schweden 119
 Chrysippos 67
 Cicero 69, 72 f., 104, 108, 276, 292
 Cleanthes 67
 Clemenceau, G. 279
 Condorcet, A. 140 f., 201, 305
 Cornford, F. M. 24, 31, 39, 49, 284,
 285, 286, 288, 319
 Creuzer, F. 164, 309
 Cumont, F. 33, 68, 285, 292
- D'Albe, F. 329
 Daniel 87, 295
 Dante 103, 299
 Davy, M. M. 266, 268, 269, 328, 329
 Demokrit 42 f., 59, 60, 75
 Descartes, R. 119–122, 135, 137, 140,
 217, 221, 252, 301
 Deussen, P. 312
 Dewey, J. 7
 Diels, H. 35, 36, 285, 286, 287

Dilthey, W. 109
 Diogenes Laertius 291
 Dixon, W. 129, 303
 Donne, J. 18 f., 93
 Douglas, W. O. 296
 Duns Scotus 110
 Dürer, A. 207, 318
 Durkheim, E. 283

Eastwood, D. M. 302
 Eckermann, J. P. 321
 Eliot, T. S. 280
 Empedokles 41, 48, 309
 Epiktet 78–80, 178, 294
 Epikur 42, 59–62, 63, 64, 67, 72, 199,
 260, 275, 279, 291, 318
 Eudemus 319
 Euripides 44, 49, 287, 280

Faulkner, W. 280
 Fechner, G. Th. 221, 222
 Feuerbach, L. 194–206, 246, 315–317
 Fichte, J. G. 154, 155 f., 162, 163,
 164, 307
 Frank, E. 41, 287
 Frazer, J. 20, 88, 282, 283, 295
 Freud, S. 7, 237, 276 f., 309, 314, 325,
 327

Gesell, A. 15, 282
 Gigon, O. 286
 Gilgamesch 18, 19, 283
 Giotto 24
 Glockner, H. 233, 291, 323
 Goethe, J. W. 7, 141, 231, 248, 305,
 318, 321, 322
 Gorki, M. 329
 Greenburg, S. 300
 Grün, K. 308, 317
 Guardini, R. 249, 289, 326
 Guicciardini, F. 99
 Günderode, K. von 164, 309

Guyau, J. M. 210

Hamilton, E. 31, 285
 Hartmann, N. 278, 329
 Hegel, G. W. F. 154, 157–161, 194,
 200, 232, 247, 248, 307–308, 317,
 328
 Herodot 287
 Heidegger, M. 231, 232, 233, 239 bis
 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257,
 258, 263, 274, 285, 307, 309, 324
 bis 326, 328
 Heidel, A. 283
 Heine, H. 210
 Heinemann, F. 264, 270, 328, 329
 Hemingway, E. 280
 Heraklit 36–40, 41, 43, 48, 52, 66,
 158, 210, 286, 287
 Herder, J. G. 144, 306, 320
 Hiob 87, 89, 276, 295, 298
 Hobbes, Th. 139, 305
 Hocking, E. W. 321
 Holbach, P. H. D. Baron d' 140
 Hölderlin, F. 158, 159, 164, 210, 249,
 288, 307, 309
 Homer 24, 32
 Hook, S. 330
 Horaz 61
 Huizinga, J. 97, 98, 297
 Hume, D. 138, 141–143, 145, 146,
 305
 Husserl, E. 323
 Huygens, C. 119

Ignatius von Antiochien 308
 Ilg, F. 282

Jacobi, F. H. 154
 Jacobs, J. 329
 Jäger, W. 286
 James, W. 8, 275
 Jaspers, K. 231, 232, 235–239, 254,
 310, 324, 328

Jesaja 87, 295
 Johannes von Salisbury 100
 Johannes von Tepl 297
 Jolivet, R. 246, 263, 326, 327
 Jowett, B. 50, 290

Kallen, H. M. 101, 297
 Kant, I. 138, 144–155, 156, 162, 168,
 172, 174, 182, 184, 192, 221, 239,
 240, 248, 306–307, 312, 321
 Kaufmann, W. 46, 288
 Keats, J. 164
 Kierkegaard, S. 231, 232, 233 f., 235,
 248, 302, 323
 Kirk, G. S. 38, 286
 Klages, L. 217, 218, 320
 Kleist, H. von 162
 Kojève, A. 159, 307
 Konfuzius 279
 Kopernikus, N. 109, 123, 147, 300
 Kratylos 52
 Kroner, R. 306
 Kues, N. von 111, 112, 271

Lametric, J. O. de 140
 Landsberg, P. L. 16, 17, 18, 19, 282,
 283, 284, 285
 Ledcy, W. E. 97
 Lehmann, K. 325 f.
 Leibniz, G. W. 135–137, 221, 224,
 304
 Leopardi, G. 308
 Lessing, G. E. 31, 138, 285
 Leukipp 42
 Lévy-Bruhl, L. 13 f., 282, 284
 Lieberman, S. 295
 Livius 100
 Locke, J. 7
 Lorca, F. G. 6
 Löwith, K. 157, 210, 212, 307, 319,
 320
 Lucanus 308
 Lukas 115

Lukrez 59, 62–64, 67, 72, 81, 101,
 275, 291–292
 Luther, M. 295

Maimon, S. 154
 Malcolm, N. 310
 Malebranche, N. de 188
 Malraux, A. 250, 255, 280, 281, 330
 Manilius 219
 Marc Aurel 78, 79–83, 86, 294
 Marcel, G. 263–271, 277, 328–329
 Marx, K. 307
 Maurois, A. 300
 Medici, L. di 321
 Mendelssohn, M. 138, 144
 Micha 295
 Mimmermos aus Kolophon 26
 Montaigne, M. de 103, 104–108, 109,
 115, 219, 237, 293, 298, 299–300,
 318
 Morin, E. 133, 160 f., 277, 304, 308,
 327 f., 329
 Morus, Th. 103, 299
 Moses 89, 295
 Mounier, E. 233, 323
 Muller, H. J. 89, 295
 Murdock, G. 282, 284
 Murray, G. 90, 289, 295

Nero 73, 77, 78
 Nestle, W. 36, 286, 291
 Nietzsche, F. 35 f., 40, 107, 134, 207
 bis 213, 217, 247, 248, 286, 292,
 304, 318, 320, 328
 Notker Balbulus 297
 Novalis 13, 162–164, 165, 308–309

Onians, R. B. 285

Panaitios von Rhodos 67, 69, 292
 Panofsky, E. 318
 Parmenides 37, 40 f., 248

Pascal, B. 111, 123-127, 128, 221,
 281, 301-303, 318, 322, 326
 Paulus 90-92
 Pelikan, J. 296
 Périer, G. 125, 302
 Petrarca, F. 100 f., 297
 Pherekydes von Syros 285
 Pico della Mirandola, G. 102, 107,
 299
 Pike, J. A. 296
 Platon 45, 46, 47, 48, 49-53, 54, 55,
 56, 73, 76, 91, 92, 99, 108, 168,
 173, 192, 221, 230, 273, 280, 287,
 288-290, 293, 294, 309, 312, 318
 Plessner, H. 25, 285
 Plinius d. Ä. 308
 Plotin 83-84, 294
 Pollock, F. 132, 304
 Pomponazzi, P. 101, 103, 139, 273,
 298-299
 Porphyrios 84, 294
 Poseidonios 69-71, 72
 Proust, M. 275
 Pythagoras 34, 38, 49, 70, 73, 75, 114,
 285
 Rabelais, F. 132, 281, 304
 Radin, P. 14, 20, 22 f., 282, 283, 284
 Radistschew, A. N. 138, 305
 Rehm, W. 297, 309
 Renan, E. 87
 Rickert, H. 323
 Riehl, A. 147
 Rilke, R. M. 249, 250, 251, 275
 Rohde, E. 31, 284
 Rosenkranz, K. 307
 Roth, L. 119, 301
 Rousseau, J.-J. 318
 Russell, B. 135, 278, 281, 329, 330
 Salomon 87, 114, 285, 295
 Sappho 32, 285
 Sartre, J.-P. 231, 232, 249-263, 323,
 326-328
 Scheler, M. 16 f., 18, 19, 221-225,
 266, 278, 282, 320-321, 329
 Schelling, F. W. 31, 162, 163, 164,
 166, 309, 310
 Schilder, P. 282
 Schiller, F. 288
 Schleiermacher, F. 165
 Schnitzler, A. 274
 Scholem, G. 295
 Schopenhauer, A. 7, 36, 151, 154, 156,
 168-193, 198, 207, 218, 219, 246,
 261, 273, 276, 309, 310-315, 318,
 319, 328
 Seneca 73-78, 80, 104, 105, 107, 125,
 219, 292-294
 Shakespeare, W. 276
 Shelley, P. B. 164, 309
 Simmel, G. 217, 218, 219, 220, 231,
 246, 275, 320, 329
 Simonides von Kos 26
 Singer, D. W. 113, 300, 301
 Smith, A. 143
 Sokrates 44-47, 49, 53, 77, 79, 86,
 111, 125, 168, 230, 289, 291
 Sophokles 44, 288
 Spencer, H. 210
 Spinoza, B. de 50, 128-134, 135, 184,
 188, 189, 238, 265, 274, 303-304,
 313, 318
 Stace, W. T. 157, 307
 Staël, G. de 165
 Stammler, W. 297
 Stendhal 165
 Sternberger, A. 246 f., 326
 Stirner, M. 232
 Swift, J. 305
 Tacitus 77, 293
 Taylor, A. E. 51, 290
 Tertullian 92, 296
 Thales von Milet 35
 Theognis von Megara 162, 287
 Tillich, P. 323

Theophrastus 75
 Thomas, D. 280
 Thomas von Aquin 93 f., 110, 296
 Tolstoi, L. N. 275, 278, 299
 Tymms, R. 308

Unamuno, M. de 275

Vergil 319
 Villon, F. 98
 Virchow, R. 235
 Voltaire 16, 280, 330

Walzel, O. F. 164, 309
 Wasmuth, E. 248, 326

Weismann, A. 304
 Wheelwright, Ph. 286
 White, S. 268
 Whitehead, A. N. 226-230, 321 bis
 322

Wilson, A. 284
 Wittgenstein, L. 310
 Wolfson, H. A. 132, 133, 134, 295,
 304
 Wundt, W. 283

Xenophon 47, 288

Zeller, E. 292
 Zenon von Kittion 66, 75