

Kapitel 6

6.1 Scheitern und Leiden

Die bisherigen Ausführungen könnten bei Ihnen einen etwas unangenehmen Beigeschmack ausgelöst haben: Es ist ja gut und schön, immer wieder vom gelungenen Leben, den tiefen menschlichen Beziehungen und der erfüllenden Arbeit zu sprechen, aber erleben wir unser Leben nicht oft ganz anders? Unser Leben besteht ja nicht darin, dass Schritt für Schritt unsre Beziehungen tiefer und persönlicher werden, dass die Arbeit immer sinnvoller wird, sondern ist ebenso durch Krisen charakterisiert, durch Beziehungen, die schwierig werden, durch drohende Arbeitslosigkeit und wachsende Orientierungs- und Perspektivlosigkeit in Bezug auf die Zukunft. Wenn gelungenes Leben auch bedeutet, seine Fähigkeiten zu verwirklichen und seine Ideale und Werte zu realisieren - was ist, wenn aufgrund von äußeren Umständen, an denen wir nichts ändern können und die nicht in unserer Macht stehen, diese Fähigkeiten nicht verwirklicht und die Ideale und Werte nicht umgesetzt werden können? Denken Sie an einen Komponisten, dessen Werke nicht aufgeführt werden. Oder denken Sie nur daran, was passiert, wenn die Zeit des relativen Friedens vorbei sein sollte und ganz andere äußere Umstände herrschen. Und schließlich denken Sie auch an den Tod, der allem ein Ende macht - unseren tiefen persönlichen Beziehungen wie unserer ganzen möglicherweise sinnerfüllten Existenz. Bleibt dann als Alternative nur die Antwort, dass dann, wenn das Leben aus Gründen, die nicht in unserer Macht liegen, nicht gelingt, wir notwendig unzufrieden mit dem Leben sein müssen?

Von gelungenem Leben, tiefen persönlichen Beziehungen und sinnvoller Arbeit zu sprechen zwingt dazu, sich auch den Fragen des möglichen Scheiterns zuzuwenden. Und die Frage zu stellen, wie wir uns zu unserem Tod verhalten sollten. Ich möchte in diesem Kapitel so vorgehen, dass ich zunächst etwas zur ersten Frage, der Frage des Scheiterns, sage, und mich dann der zweiten Frage, der Frage nach dem Tod, zuwende. Ich werde dabei vor allem auf die Konzeption von Bernhard Williams in seinem Aufsatz ‚The Macropulos Case‘ eingehen, weil diese Konzeption unmittelbar für unser Projekt relevant ist. In einem dritten, abschließenden Punkt möchte ich Ihnen dann zwei Konzeptionen der Transzendenz vorstellen, in denen die Frage der Transzendenz auf sehr unterschiedliche Weise unmittelbar aus der Anthropologie entwickelt wird.

6.1.1 Das gelungene und das geglückte Leben – Zufriedenheit.

Heute möchte ich mich also der Frage des Scheiterns des Lebens zuwenden. Dabei möchte ich Ihnen zunächst einmal eine wichtige Unterscheidung ins Gedächtnis rufen: Die Unterscheidung zwischen dem gelebten Leben und der Einstellung zu dem gelebten Leben. Wenn wir uns in dem vierten und fünften Kapitel mit dem Thema Beziehungen und Arbeit auseinander gesetzt haben und ich dafür argumentiert habe, dass tiefe persönliche Beziehungen zu haben Teil des gelungenen Lebens ist, dann meine ich mit ‚gelungenem Leben‘ in erster Linie das gelebte Leben. Beziehungen zu leben und zu arbeiten sind Dinge, die wir in unserem Leben tun. Natürlich habe ich der Sache nach vor allem darüber gesprochen, wie wir über diese denken sollten, also über die Frage, welche Einstellung wir zu den Beziehungen und zur Arbeit haben sollten, aber zu arbeiten und tiefe persönliche Beziehungen zu haben ist doch Teil des gelebten Lebens selbst.

Die Frage, ob ein Leben gelungen ist oder nicht, kann man zweifach verstehen: Man kann sie verstehen als Frage danach, ob das gelebte Leben gelungen ist und das Frage danach, ob die Einstellung zu Leben gelungen ist. Die zweite Formulierung ist aber etwas unnatürlich: Man

würde nicht sagen, dass das Leben gelungen ist, wenn das Leben auf der Ebene des gelebten Lebens ein einziges Desaster gewesen ist, es einem aber möglich gewesen ist, eine solche Einstellung zu dem gelebten Leben zu haben, die es einem ermöglicht, versöhnt auf die schwierigen und widrigen Dinge, die auf der Ebene des gelebten Lebens passiert sind, zu schauen. Man würde dann davon sprechen, dass man sein eigenes Leben bejahen konnte und versöhnt und zufrieden auf das Leben zurückschauen kann.

Ich möchte diese Unterscheidung terminologisch noch einmal um der Klarheit willen etwas zuspitzen: Wir haben bisher den Begriff des gelungenen Lebens in dem erläuterten weiten Sinn gebraucht: Er umfasste sowohl das gelebte Leben als auch die Einstellung zu diesem gelebten Leben: Das Leben ist dann gelungen, haben wir gesagt, wenn wir in tiefen Beziehungen leben und etwas Sinnvolles arbeiten (in einem weiten Sinn von Arbeit) und wenn wir eine ‚positive‘ Einstellung zu unserem gelebten Leben entwickeln.

Ich möchte im Folgenden mit einem engen Begriff des gelungenen Lebens arbeiten, der sich ausschließlich auf das gelebte Leben und nicht auf die Einstellung dem gelebten Leben gegenüber bezieht. Auf der Ebene der Einstellung zu dem gelebten Leben stellt sich dann nicht die Frage, ob die Einstellung gelungen ist (und in der Tat scheint wäre das auch eine merkwürdige Formulierung), sondern eine andere Frage: Die Frage, ob wir zufrieden mit unserem Leben sind und es bejahen können. Und die Frage danach, ob wir zufrieden mit unserem Leben sind, stellt sich besonders dann, wenn das gelebte Leben nicht das gebracht hat, was wir uns vom gelebten Leben erhofft haben. Wenn das gelebte Leben nicht unseren Wünschen und Interessen entspricht oder entsprochen hat. Die uns interessierende Frage ist also, ob, und wenn ja wie, eine positive Einstellung zu dem gelebten Leben möglich ist, d.h. ob und wie wir unser Leben bejahen können und mit dem gelebten Leben zufrieden sind, wenn das gelebte Leben nicht unseren Wünschen und Interessen entspricht oder entsprochen hat.

Eine weitere Unterscheidung ist hier relevant: Die Unterscheidung zwischen dem gelungenen und geglückten Leben. Für die Frage, ob unser Leben gelungen ist oder nicht, sind wir Menschen zu einem Teil selbst verantwortlich. Anders für die Frage, ob unser Leben geglückt ist - wobei der Begriff des geglückten Lebens nicht identisch mit dem des glücklichen Lebens ist. Ein Leben ist dann geglückt, wenn in unserem Leben über die Dinge, die das Leben gelingen lassen, hinaus, auch Dinge passieren - wie, dass wir im richtigen Moment die richtigen Menschen kennen lernen oder dass wir die richtige Entscheidung treffen, ohne dass wir genau wissen, was richtig ist -, die im Bereich des Unbeeinflussbaren liegen.

6.1.2 Typen von Argumenten

Dabei ist *ein* Fall, den wir schon einmal im Zusammenhang mit der Frage nach dem guten Leben angesprochen haben, relativ unproblematisch. Ich meine den Fall, in dem das gelebte Leben unseren Wünschen und Interessen zwar nicht entspricht, die Wünsche und Interessen aber auch nicht aufgeklärt sind. Ich kann mir etwas wünschen, weil ich es für zuträglich für das gelungene Leben betrachte, aber mich eben darin irren. Nun kann ich zu einem späteren Zeitpunkt einsehen, dass die Wünsche und Interessen nicht aufgeklärt genug gewesen sind, und aus dieser Einsicht kann ich zu dem Urteil kommen, dass es gut gewesen ist, dass sich die Wünsche und Interessen nicht erfüllt haben. Daraus folgt dann natürlich, dass man zufrieden mit dem Leben sein kann, auch wenn das gelebte Leben nicht den Wünschen und Interessen entsprochen hat.

Die *Art und Struktur* der Erklärung, die in diesem Fall dafür gegeben wird, dass das gelebte Leben nicht das gebracht hat, was man sich eigentlich von dem eigenen Leben erhofft

und ersehnt hat, ist nun nicht so selten, wie es vielleicht den Anschein haben mag. Die Art der Erklärung ist, dass es besser für einen selbst ist, dass das gelebte Leben nicht das gebracht hat, was man sich von ihm erhofft hat. Eine ähnliche Art der Erklärung dafür, dass das Leben nicht das gebracht hat, was man sich von dem Leben eigentlich erhofft hat, gibt Platon in seinen *Nomoi*, den Gesetzen. Ich möchte Ihnen das exemplarisch zeigen, weil ich denke, ähnliche Erklärungen finden sich auch in anderen Weltanschauungen oder Religionen.

Im zehnten Buch der *Nomoi* bringt Platon einen Mythos, der erklären soll, warum manche Menschen fälschlicherweise meinen, dass Gott zornig sein kann. Platon zufolge ist Gott seinem Wesen nach gut, Zorn oder Ungerechtigkeit sind also nicht Eigenschaften Gottes. Der philosophische Mythos ist folgender: Gott hat das gesamte Universum auf eine bestimmte Weise strukturiert, und zwar so, dass jeder Menschen seinen ihm zukommenden Platz in dem Universum einnimmt. Der einzelne Mensch ist also nicht der Mittelpunkt des Universums und das Universum ist auch nicht für den einzelnen Menschen geschaffen worden, sondern der Mensch hat einen Platz im Universum, und er lebt genau dort, wo es für die Entwicklung seiner Seele zum Guten hin eigentlich am besten für ihn ist. Jetzt hat ein Mensch zwei Möglichkeiten: Entweder er akzeptiert den Platz, den er in der Wirklichkeit einnimmt, oder er akzeptiert ihn nicht. Wenn er den Platz akzeptiert, dann geht es ihm gut. Sein Leben wächst und gedeiht, und er wird ein glückliches Leben führen können. Sein Leben befindet sich in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, und mit dem Kosmos als Ganzem. Wenn er den Platz nicht akzeptiert, dann kämpft er einen eigentlich ganz aussichtslosen und vergeblichen Kampf gegen die Wirklichkeit an. Sein Glück wird er nie erreichen. Er sieht nicht, dass Gott ihn eigentlich genau auf den Platz gesetzt hat, der es ihm, so wie er ist, ermöglichen würde, glücklich zu werden. Dadurch, dass er seinen Platz nicht akzeptiert, geht es ihm schlecht und ihm widerfährt Schlechtes. Das genau kann ihn zu der Vermutung verleiten, die Götter seien nicht gut und würden zornig auf einen Menschen sein.

Was Platon durch diesen Mythos ausdrücken möchte, ist, dass das Leben, das jemand lebt, der sein eigenes Leben nicht akzeptiert, nicht wirklichkeitsangemessen ist, das er sich über die Wirklichkeit täuscht und deswegen Erfahrungen macht, die ihm die Wirklichkeit als etwas erschließen, das widrig und unangenehm für ihn ist. Seine Wünsche und Interessen bleiben weitgehend unerfüllt, seine Handlungen führen nicht zu den gewünschten Folgen.

Sie sehen, dass die Struktur des Arguments dieselbe wie die Struktur bei den unaufgeklärten Wünschen und Interessen ist: Es ist ein Fehler, der bei einem selbst liegt, der einen nicht erkennen lässt, dass man selbst mit dem Leben, so wie es läuft oder gelaufen ist, nicht zufrieden ist. Die Einstellung zum gelebten Leben würde sich ändern, wenn wir eine aufgeklärte Sicht auf unser eigenes Leben hätten. Wenn wir diese aufgeklärte Sicht auf unser Leben hätten, dann würden wir sehen, dass das Leben auf die bestmögliche Art und Weise läuft. Der Fehler liegt dann darin, dass man seine eigenen Interessen und Wünsche nicht gut genug reflektiert hat, dass einem der Blick für das Ganze fehlt oder auch, dass man den Willen eines Gottes nicht erkannt hat.

Ich denke, dass diese *Art und Struktur* der Erklärung viele, aber in keiner Weise alle Fälle abdeckt, in denen sich die Frage nach der inneren Einstellung gegenüber der Tatsache stellt, dass das Leben anders verlaufen ist, als wir es uns gewünscht hätten. Diese Art der Erklärung wird dann aber problematisch oder sogar zynisch, wenn ein Mensch in seinem Leben Dinge zustoßen, die sich nur als Ergebnis von Ungerechtigkeit, Brutalität, Katastrophen usw. begreifen lassen. Ich erspare es Ihnen, jetzt Beispiele zu bringen, aber jedem dürfte klar sein, dass es Dinge im Leben von Menschen gibt, zu denen sich nicht einfach die Einstellung dadurch ändern lässt, dass

man intellektuell eine andere Perspektive zu den Geschehnissen einnimmt. Man muss nicht einmal an menschliche Tragödien und Katastrophen denken: Denken Sie an Menschen, die ein ganz einseitige Begabung haben, und diese Begabung im Leben nicht leben können, weil die Verhältnisse, in denen sie leben anders sind. Denken Sie an Kriegszeiten, an Naturkatastrophen oder auch an psychische Krankheiten. Hier stellt sich die Frage, ob es möglich ist, dass Menschen zufrieden mit ihrem Leben sind, ihr Leben bejahen können, obwohl es auf der Ebene des gelebten Lebens eher ein Drama gewesen ist.

Für die Stoiker, an die ich noch einmal erinnern möchte, ist die Antwort auf diese Frage ganz klar: Weil es überhaupt nur eine Sache auf der Welt gibt, die notwendige und hinreichende Bedingung für das glückliche Leben ist, und diese Sache überhaupt nichts mit dem äußeren Leben, sondern allein mit der inneren Haltung zu tun hat, kann das Leben auf der Ebene des gelebten Lebens noch so eine Katastrophe sein - das glückliche Leben wird durch nichts Äußeres verunmöglicht. Notwendige und hinreichende Bedingung für das glückliche Leben ist die Tugend, und ob ich tugendhaft bin oder nicht liegt allein an mir. Alles andere auf der Welt ist demgegenüber indifferent, trägt nichts zum glücklichen Leben bei. In unserer Terminologie hieße die stoische Provokation: Ob wir mit unserem Leben zufrieden sein können, liegt nicht an dem gelebten Leben, sondern ausschließlich an unserer inneren Haltung dem gelebten Leben gegenüber. Wenn wir einsehen, dass die Frage danach, ob wir mit unserem Leben zufrieden sind oder nicht, ausschließlich an uns liegt, dann kann in dem äußeren Leben gar nichts passieren, das uns mit dem Leben unzufrieden sein lässt. Wenn wir beispielsweise der Überzeugung sind, die Frage, ob wir mit dem Leben zufrieden sind oder nicht, ist eine Frage, ob wir gerecht handeln oder ob wir die Menschen, mit denen wir zu tun haben, lieben, dann ist es ausschließlich in unserer Macht, ein Leben zu führen, das uns zufrieden macht.

6.1.3 Dankbarkeit und die Notwendigkeit zur Versöhnung

Um hier noch etwas klarer zu sehen, möchte ich im folgenden zwei Arten der Einstellung dem gelebten Leben gegenüber unterscheiden, die beide eng mit der Zufriedenheit zusammenhängen. Zum einen die Freude und die Dankbarkeit, zum anderen das Versöhntsein. Wenn das Leben, das ich lebe, im großen und ganzen meinen Wünschen und Interessen entspricht, wenn die Dinge so laufen, wie ich es mir vorstelle und mir darüber hinaus noch Zeit nehme, mein gelebtes Leben zu betrachten, zu reflektieren und nachzuspüren, wie sich das Leben anfühlt, dann wächst daraus Freude oder auch Dankbarkeit, die zu der Einstellung führen, dass ich zufrieden mit meinem Leben bin. Dieser Fall ist unproblematisch.

Wenn das gelebte Leben allerdings den Wünschen und Interessen nicht entspricht und lauter Dinge passieren, die mein Leben auf der Ebene des gelebten Lebens als tatsächliche Krise erscheinen lassen, dann kann keine Freude oder Dankbarkeit als Haltung dem Leben gegenüber entstehen. Die erste Reaktion dem gelebtem Leben gegenüber ist dann vielmehr Trauer, Wut, Hass, Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit usw. Daraus entsteht keine Zufriedenheit. Die negativen Emotionen (negativ im Sinn des dritten Kapitels der Vorlesung) müssen erst versöhnt werden, bevor eine Zufriedenheit mit dem eigenen Leben wachsen kann. Um es noch einmal etwas schematisch zu sagen: Wenn das gelebte Leben positiv läuft, ist Freude und Dankbarkeit die angemessene innere Reaktion gegenüber dem gelebten Leben, und diese Freude und Dankbarkeit ist der Grund der Zufriedenheit. Wenn das gelebte Leben schlecht läuft, steht ein Mensch, das möchte ich zeigen, vor der Notwendigkeit, sich mit dem, was im gelebten Leben schwierig ist, auszusöhnen, um dann zu einer Haltung der Zufriedenheit zu kommen.

6.1.3.1 Oscar Wilde

Eines der eindrucklichsten Beispiele für einen Menschen, dessen Leben in eine wirkliche Katastrophe gelaufen ist, und der es in diesem Sinn bewältigt hat, der versöhnt aus ihr hervorgegangen ist, ist Oscar Wilde. Man könnte sicherlich noch andere Beispiele bringen, aber Wilde ist insofern interessant, weil er kein religiöser Mensch war und auch kein Mensch, der starke metaphysische Überzeugungen hatte. Er kannte das Christentum, hatte dafür aber eigentlich nur Verachtung übrig. Er war ein skandalumwitterter Dandy. Ich weiß nicht, ob Sie ein wenig mit dem Ende seines Lebens vertraut sind: Wilde hat zwei Jahre seines Lebens unter grauenhaften Umständen im Gefängnis mit Zwangsarbeit, die ihn körperlich ruiniert hat, verbringen müssen, und ist drei Jahre danach gestorben, verarmt und in gesellschaftlicher Isolation in Paris. Der Grund für die Verurteilung und den Gefängnisaufenthalt ist seine Liebe zu Alfred Douglas gewesen, einem Studenten, den er in Oxford kennengelernt hatte. Die Liebe zwischen Douglas und Wilde war wohl echt, aber fatal. Douglas war unberechenbar, getrieben von einem Hass gegen seinen Vater, lebte einen extrem ausschweifenden Lebensstil auf Kosten von Wilde, und alle Versuche von Wilde, sich von Douglas abzugrenzen und mit ihm Schluss zu machen, misslangen. Immer wieder hat er sich auf ihn eingelassen. Fatal war nun, dass Douglas den Schriftsteller missbraucht hat, um seinem eigenen Vater eines auszuwischen. Douglas zettelte Wilde an, einen Prozess gegen den Vater zu beginnen, und der Vater drehte während des Prozesses den Spieß um und klagte Wilde der Homosexualität an. Wilde wurde ins Gefängnis geworfen und sollte sich davon nie mehr erholen.

Aus dem Gefängnis schrieb Wilde einen Brief an Douglas mit dem Titel ‚De profundis‘, also ‚Aus der Tiefe‘. Er zitiert damit die ersten beiden Worte der lateinischen Übersetzung des Psalms 130, ein Schrei an Gott in extremer Gottverlassenheit: ‚Aus der Tiefe ruf ich Herr, zu Dir‘. Der Brief ist der Versuch einer unglaublich ehrlichen und ungeschminkten Aufarbeitung der Beziehung zu Douglas und seiner eigenen Biographie. Er ist vor allem ein Zeugnis des Versuches eines Menschen, mit seiner Situation fertig zu werden. Wir erfahren aus dem Brief, dass sich Wilde in seinem ersten Gefängnisjahr enorm darum bemüht hatte, wegen guter Führung nach einem Jahr wieder entlassen zu werden. Diesem Gnadengesuch wurde nicht stattgegeben. In dem Brief schreibt Wilde: „Wäre ich im vergangenen Jahr entlassen worden, wie ich es versuchte, so wäre ich mit einem Abscheu gegen diesen Ort und alle, die hier tätig sind, geschieden, mit einem Hass von solcher Bitterkeit, dass er mein Leben vergiftet hätte“ (135). Denn schnell wird Wilde im Gefängnis klar, dass es im Grunde nur eine einzige Chance hat, das Gefängnis zu überleben, ohne dass ihm die Haft seine eigene Identität bricht, und diese Chance besteht darin, rückhaltlos zu lieben. Er schreibt: „Tag für Tag sagte ich mir: ‚Heute muss ich meinem Herzen die Liebe erhalten, wie soll ich sonst den Tag überstehen?‘“ (64) oder „Um meiner selbst willen blieb mir nichts anderes übrig als Dich zu lieben. Ich wusste, wenn ich mich zum Hass gegen Dich hinreißen ließe, würde in der dürren Wüste des Daseins, die ich durchqueren musste und noch durchquere, jeder Fels seinen Schatten verlieren, jede Palme verwelkt und jede Wasserstelle an der Quelle vergiftet sein“ (63f.). Und wie gelingt es Wilde, sich vom tiefsitzenden Hass gegen sich selbst, gegen Douglas, gegen die Ungerechtigkeit des Urteils, gegen all die vielen ‚Freunde‘, die ihn verlassen haben, zu befreien und zu dieser Haltung der Liebe zu finden? Durch Demut und Leiden.

Auf dem tiefsten Punkt der Verzweiflung, als auch der letzte Funken Hoffnung sich als Illusion entpuppt hat, schreibt er: „Jetzt entdecke ich auf dem verborgenen Grund meines Wesen etwas, das mir sagt, nichts in der Welt sei bedeutungslos, am wenigsten das Leiden. Dieses Etwas, das wie ein Schatz auf dem Grunde meines Wesens verborgen liegt, ist die Demut. Sie ist

das Letzte, was noch in mir lebt, und das Beste: Die endliche Entdeckung, bei der ich angelangt bin: Der Ausgangspunkt für eine neue Entwicklung. Sie ist aus mir selbst gekommen [...]“(92). Und ein paar Zeilen später: „Jetzt, da ich weiß, dass sie in mir wohnt, sehe ich ganz klar, was ich zu tun habe, unbedingt tun muss. [...] [I]ch [muss] mich vor allem anderen von aller etwaigen Bitterkeit gegen Dich freimachen“ (93).

Die Erfahrung einer solchen Demut ist der tiefste seelische Punkt, in die ein Mensch fallen kann. Und dort angekommen macht Wilde die Erfahrung, dass die Demut eine Art innerer Quelle wird, aus der Versöhnung und Liebe strömt. Das Herz kann gerne brechen, meint er, es dürfe nur nicht zu Stein werden. In einer geradezu mystischen Art spricht er von der Begegnung mit einer Frau, viele Jahre vor seinem Gefängnisarrest, in London. Diese Frau hat ihm mehr geholfen als alles andere. Er schreibt: „Ich weiß noch genau, wie ich [...] zu ihr sagte, das Elend in einer einzigen Londoner Gasse beweise hinlänglich, dass Gott die Menschen nicht liebe und dass überall dort, wo Leid herrsche, [...] das Antlitz der Schöpfung völlig entstellt werde. Ich hatte gänzlich unrecht. Sie sagte es mir, aber ich konnte es nicht glauben. [...] Nun scheint mir, dass das Übermaß an Leiden in dieser Welt nur durch irgendeine Art von Liebe zu erklären ist. Ich kann mir keine andere Erklärung denken“(107). Der Brief endet damit, dass Wilde sich an Douglas wendet: „Du bist zu mir gekommen, um die Freuden des Lebens und die Freuden der Kunst kennenzulernen. Vielleicht bin ich ausersehen, Dich weit Wunderbareres zu lehren: Den Sinn des Leids und seine Schönheit. Dein Dich liebender Freund Oscar Wilde“ (181).

6.1.3.2 Versöhnung als Bedingung zum gelungenen Leben

Soweit zu dem Brief, den ich Ihnen vorstellen wollte, weil in dem Brief der Zusammenhang von Versöhnung und Identität, Lieben und Leiden besonders plastisch dargestellt wird. Ich möchte nun begrifflich weiter schauen, ob es auch unabhängig von Lebenszeugnissen wie denen von Wilde Gründe und Argumente gibt, diesen ausgesprochen mühsamen Prozess der Versöhnung auf sich zu nehmen. Man müsste zeigen können, dass die Frage, ob ein Mensch sich auf diesen Prozess der Versöhnung einlässt oder nicht, von entscheidender Bedeutung für die Frage nach dem gelungenen Leben des Menschen ist. Man muss zeigen, dass der Mensch ein Interesse daran hat, versöhnt zu sein und man vielleicht sagen kann, dass es die Aufgabe eines Menschen sein kann, sich um diese Versöhnung zu bemühen.

Warum ist es im Interesse des Menschen, eine Einstellung zum gelebten Leben zu entwickeln, die auch das Scheitern unserer Wünsche und Erwartungen einbeziehen kann? Ich möchte zwei Argumente vortragen. Das erste Argument beruht auf teleologischen Überlegungen, das zweite Argument beruht auf Überlegungen zur Freiheit des Menschen.

6.1.3.2.1 Erstes Argument: Teleologie

Zum ersten Argument: Ich möchte Sie noch einmal an die Überlegungen erinnern, die ich im zweiten Kapitel der Vorlesung entwickelt habe. Jedes Wünschen, Wollen, Streben usw. setzt ein Werturteil voraus, nämlich das Werturteil, dass das, was wir wollen, gut ist. Gut bedeutet hier: Förderlich für das gelungene Leben. Wir wollen etwas in der Annahme, dass es das gelungene Leben fördert, und zwar in folgendem Sinn: Immer dann, wenn wir irgendetwas wollen, wünschen, begehren usw. wollen wir es, insofern es in welcher Form auch immer zum gelungenen Leben beiträgt (vom bloßen instrumentellen Mittel bis hin zum integralen Bestandteil). Etwas zu wollen setzt also voraus, auf das gelungene Leben bezogen zu sein. In jedem Akt des Wollens wollen wir nicht nur das, was wir konkret wollen, sondern auch das gelungene Leben selbst.

Wenn wir aber in allem, was wir wollen, das gelungene Leben wollen, dann zeigt sich in jedem Akt des Wollens auch, dass wir unser Leben bejahen können wollen. Das Leben bejahen bedeutet dabei, der Auffassung zu sein, dass das Leben, so wie es ist, gut ist, denn man kann etwas nur insofern bejahen, als es gut ist. ‚Gut‘ kann hier aber nicht mehr einfachhin bedeuten, dass es unseren Erwartungen und Wünschen entspricht, denn wir haben ein Interesse daran, unser Leben bejahen zu können auch dann, wenn es auf der Ebene des gelebten Lebens nicht unseren Erwartungen und Wünschen entspricht. Das Interesse, unsere Leben zu bejahen, gründet in der teleologischen Struktur jedes Wünschens, Wollens und Strebens usw.

Die prinzipielle Alternative zur Bejahung des Lebens und zur Versöhnung besteht den teleologischen Überlegungen folgend darin, nichts mehr zu wollen, d.h. jedes Streben aufzugeben. Es gibt derartige Entwürfe, z.B. bei der antiken Skepsis, aber einmal ganz abgesehen davon, ob sie überhaupt eine attraktive Alternative im Leben sein können wird gegen diese Entwürfe immer wieder eingewandt, dass sie sich praktisch überhaupt nicht umsetzen lassen, weil wir handeln müssen (wobei selbst nicht zu handeln ein Handeln ist) und jedem Handeln ein Werturteil zu Grunde liegt.

6.1.3.2.2 Zweites Argument: Freisein

Zum zweiten Argument: Das zweite Argument arbeitet mit dem Begriff der Freiheit. Allerdings gebrauche ich ‚Freiheit‘ hier nicht in einem Sinn, wie er üblicherweise in der Philosophie verwendet wird, also als Handlungsfreiheit oder Entscheidungsfreiheit oder transzendente Freiheit, obwohl die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit von den Überlegungen betroffen ist. Auch die Diskussion Freiheit versus Determinismus ist von dem, was ich sagen möchte, unberührt. Es geht mir um folgendes Phänomen: Es gibt Menschen, denen gegenüber wir uns nicht frei fühlen; oder es gibt Situationen, in denen wir uns nicht frei fühlen. In der Nähe dieser Menschen oder dieser Situationen fühlen wir uns schon körperlich unwohl, angespannt, nicht locker, wir sagen Dinge oder tun Dinge, über die wir uns später ärgern.

Wir könnten diese Menschen oder diese Situationen auch anders beschreiben: Die Menschen oder Situationen üben Macht auf uns aus. Die Macht besteht darin, dass sie uns zwingen, nicht so sein zu können, wie wir eigentlich sein möchten. Die Macht, die von diesen Menschen ausgeht, hält uns gefangen und macht uns unfrei.

Nicht immer, aber doch in sehr vielen Fällen hängt die Macht, die andere Menschen auf uns ausüben können, mit Verletzungen zusammen, die wir von diesen Menschen bekommen haben oder die wir von diesen Menschen befürchten. Wir befürchten Verletzungen besonders dann, wenn wir in ähnlichen Situationen oder von ähnlichen Menschen (und, wie uns die Tiefenpsychologie lehrt, vor allem unseren Eltern oder anderen frühkindlichen Bezugspersonen) schon einmal verletzt worden sind.

Weil wir nun diese Verletzungen vermeiden möchten, machen wir uns innerlich und äußerlich zu. Unsere äußere Verkrampfung in diesen Situationen (wir sind körperlich nicht locker und damit verletzbar, sondern verkrampfen uns, als wollten wir uns einen Panzer umlegen) ist beinahe ein Zeichen von innerer Verkrampfung. Und die innere Verkrampfung hat eine Funktion: Sie soll uns schützen, sie soll uns weniger verletzlich und weniger angreifbar machen. Wir haben ein Interesse daran, uns weniger verletzlich zu machen, weil wir nicht verletzt werden wollen. Und wir wollen nicht verletzt werden, weil wir nicht leiden wollen.

6.1.3.2.3 Lieben und Leiden

Nicht leiden zu wollen ist nun aber tatsächlich eine außerordentlich problematische Sache in dem Leben eines Menschen. Wer nicht leiden will, wird beziehungsunfähig werden. Es gibt in der deutschen Sprache den altertümlichen Spruch, wenn man sagen möchte, dass man jemanden gern hat, „ich mag dich leiden“. Das bedeutet, dass man bereit ist, für und unter dem anderen zu leiden. Lieben und leiden scheinen Kehrseiten derselben Medaille zu sein. Wer sich auf einen anderen Menschen einlässt und meint, eine tiefe persönliche Beziehung ginge ohne Verletzungen ab, der irrt in den meisten Fällen.

Horst Eberhard Richter hat einen seiner Aufsatzbände „Wer nicht leiden will, muss hassen“ genannt, und auch wenn die Aufsätze selbst nicht die Erwartung erfüllen, die der Titel nahelegt, ist der Titel doch bezeichnend: Wir Menschen haben die Wahl zu leiden, an uns, an anderen Menschen, aber dadurch frei zu sein und zu lieben, oder zu hassen. Hass bedeutet aber, etwas nicht bejahen zu können.

Die Methode, zu einer derartigen Versöhnung und damit zu einer inneren Freiheit den Menschen gegenüber zu kommen, ist sicherlich keine philosophische Methode mehr. Reflexion hilft hier wenig. Die Art und Weise, wie innere, seelische Verletzungen geheilt werden und damit Freiheit entsteht, ist im einzelnen kompliziert und auch sicherlich sehr verschieden: Ein erster Schritt ist sicherlich, die Verletzung anzuerkennen und überhaupt zuzulassen. Die Verletzung zuzulassen ist insofern schwierig, weil es bedeutet, an der Verletzung zu leiden. Aber ohne die Bereitschaft zu leiden, d.h. einen realistischen Blick auf die eigenen Verletzungen zuzulassen, kann Versöhnung nicht stattfinden. Hier berühren die philosophischen Überlegungen Dinge, die in den Bereich der Therapie, Spiritualität oder Religion gehören.

Was bedeuten diese Überlegungen für unser Thema des Scheiterns des gelungenen Lebens? Es bedeutet, dass die Zufriedenheit mit dem eigenen Leben nur dann erreicht werden kann, wenn man sich auf diesen Prozess des Leidens einlässt. Und zwar auf einen umfassenden Prozess des Leidens, der nicht nur Menschen, die einen verletzt haben, und Situationen, die schwierig sind, umfasst, sondern alles, was einem im Leben widerfährt und was das Leben auf der Ebene des gelungenen Lebens scheitern lässt.

6.2 Tod

Ich möchte der Thema Tod mit einer begrifflichen Vorbemerkung beginnen. Die Frage, die mich im folgenden interessiert, ist die Frage, wie wir über den Tod denken sollten, d.h. die Frage, ob es von Bedeutung für eine Antwort auf die Frage nach dem gelungenen Leben ist, dass wir zu einem bestimmten Zeitpunkt, der in der Zukunft liegt, nicht mehr leben werden, nicht mehr existieren werden. Dass unser Leben begrenzt ist, ein Ende hat. Diese Frage ist natürlich von der Frage zu unterscheiden, wie wir über das Sterben denken sollten, d.h. über den langen oder kurzen, schmerzhaften, quälenden oder leichten Prozess, an dessen Ende der Tod steht. Zu fragen, wie wir über das Sterben denken sollten, gehört zur Frage, die wir in der letzten Stunde behandelt haben, zur Frage nämlich, was das Leiden für die Zufriedenheit mit dem Leben bedeutet. Die rudimentäre Antwort, die ich darauf gegeben habe, ist, dass wir das, was wir erleiden, versöhnen müssen. Eine ähnliche Antwort würde ich auf die Frage nach dem Sterben geben, wenn das Sterben ein langsamer und schwieriger Prozess ist, und Studien über den Sterbeprozess, etwa von Frau Kübler-Ross, haben ja auch gezeigt, dass der Weg ein Weg sein kann, der bei der Leugnung beginnt und in der Annahme des Sterbens enden kann. Allerdings gibt es hier ein Problem, auf das ich aber nicht eingehen werde, denn auch die Akzeptanz des eigenen Todes kann natürlich ein schwieriger Prozess sein. Mich interessiert im folgenden auch

nicht, was der Tod eines anderen Menschen für uns bedeuten kann. Es geht mir darum, was die Tatsache, dass das eigene Leben ein Ende hat, dass wir aufhören zu existieren, für eine Antwort auf die Frage nach dem gelungenen Leben bedeutet.

6.2.1 Martin Heideggers Sein zum Tode

Wenn Sie eine Philosophin oder ein Philosoph sind, der stark von Martin Heidegger beeinflusst ist, dann können Sie über das generelle Vorgehen in meiner Vorlesung eigentlich nur den Kopf schütteln. Für Martin Heidegger ist das Thema Tod nämlich nicht irgendein Thema der Anthropologie, sondern eigentlich das Thema der Anthropologie schlechthin. So, wie in meinem anthropologischen Entwurf der Begriff des gelungenen Lebens der Zentralbegriff ist, so ist in Heideggers Anthropologie der Begriff des Todes oder, genauer, des Seins zum Tode, der zentrale Begriff. Sein zum Tode ist nämlich das, was wir Menschen eigentlich sind: Dem Tod verfallen. Den Menschen zu verstehen bedeutet, ihn vom Ende, vom Tod her, zu verstehen.

Heideggers Anthropologie steht in der Tradition der existenzphilosophischen Entwürfe, besonders in der Tradition von Sören Kierkegaard, selbst dann, wenn Heidegger immer wieder betont hat, kein Existenzphilosoph zu sein. Die Intuition, mit der Heidegger an Kierkegaard anknüpft, ist folgende: Es gibt zwei Arten, sein Leben zu leben. Die eine Art der Existenz ist die sogenannte uneigentliche Existenz. Man lebt kein selbstbestimmtes Leben, sondern tut das, was andere tun, handelt so, wie andere handeln, redet und denkt so, wie andere reden und denken, kurz: man lässt sich in der äußeren Lebensgestaltung und in der Reflexion auf diese Lebensgestaltung vollständig von anderen bestimmen. Es ist das Leben in der Masse und mit der Masse. Heidegger nennt das die Existenzweise und die Herrschaft des Man. Diese Ausdrucksweise will darauf aufmerksam machen, dass ein Mensch dann das tut und denkt, was *man* tut und denkt. Er lebt eigentlich nicht sein eigenes Leben, sondern das Leben des *man*. Seine eigene, individuelle Existenz ist überhaupt nicht ausgeprägt. Ob er etwas tut oder jemand anderes es tut, spielt eigentlich überhaupt keine Rolle. Sein Leben lässt sich eigentlich stellvertretend durch jeden anderen führen.

Eine Sache gibt es aber im Leben jedes Menschen, die er selbst tun muss, eine Sache, in der er sich nicht durch jemand anderen vertreten lassen kann, und das ist sein eigener Tod. Zwar sagt man auch Sätze wie: „Jeder muss halt einmal sterben“ - und durch solche Sätze möchte man dann die Ungeheuerlichkeit des eigenen Todes relativieren, aber solche Sätze sagt man eigentlich nur dann, wenn nicht das eigene Leben betroffen ist, sondern man mit dem Tod einer anderen Person konfrontiert ist, und diesen Tod der anderen Person nicht an sich herankommen lassen möchte.

Der eigene Tod ist dabei nun nicht nur ein Ereignis, das in ferner Zukunft einmal eintreten wird, sondern ein zukünftiges Ereignis, das mein Leben jetzt und heute schon prägt, und zwar besonders im Erlebnis der Angst. Die Angst ist, ebenso wie der Tod, etwas, wo ich mich in meiner Individualität, in meiner Unvertretbarkeit erlebe. Heidegger arbeitet in diesem Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen Furcht und Angst. Furcht ist stets etwas, das sich auf ein Objekt richtet, Angst ist eigentlich objektlos. Diese Unterscheidung ist sicherlich keine gute Unterscheidung, ich kann auch Angst vor einer Prüfung haben und damit sehen Sie schon, dass die Angst ein Objekt hat und die Unterscheidung von Heidegger falsch ist. Aber wenn man einmal für einen Moment von dieser terminologischen Verwirrung absieht, so geht es Heidegger darum, ein Phänomen in unserem Leben zu benennen, in der die Möglichkeit, dass es mich nicht gibt, präsent wird. Und das Erlebnis dieser Möglichkeit bezeichnet Heidegger als Angst. In der Angst wird der Tod erfahren. Im Tod wird deutlich, dass ich einmal nicht

existieren werden. Die Angst vor dem Tod richtet sich deswegen auf das Nichts - auch eine Ausdrucksweise, die ich Ihnen eigentlich ersparen wollte. Unser Menschsein, das Sein zum Tode, so Heidegger, ist wesenhaft Angst.

Sie sehen hier schon, dass Angst und Tod eigentlich keine rein negativen Phänomene sind. Im Gegenteil: Durch die Angst und durch den Tod wird der Mensch zum unvertretbaren Individuum, er wird zu dem, der er eigentlich ist. Angst und Tod sind die Dinge, die den Menschen aus dem Modus des ‚Man‘ herausreißen und zu seiner eigenen individuellen Existenz bringen. Wenn es die Angst und wenn es den Tod nicht gäbe, wäre es möglich, immer im ‚Man‘ zu verharren und unsere Existenz zu verfehlen. Deswegen ist der Tod auch *das* zentrale Thema in der Anthropologie Heideggers - erst durch die Angst vor dem Tod oder einer Angst, in dem der Tod als Möglichkeit, dass es mich nicht gibt, präsent ist, beginnt der Mensch eine individuelle, selbstbestimmte Existenz.

Ich möchte nicht leugnen, dass es faktisch Menschen gibt, bei denen sich sehr viel um den Tod dreht und für die der Tod ein Lebensthema ist. Dennoch ist die These, dass der Tod und nur den Tod den Menschen zum Individuum macht, völlig überzogen. Wenn man schon Unterscheidungen machen möchte, wie Heidegger sie macht, dann könnte man darauf hinweisen, dass ein Mensch beispielsweise im Verliebtsein seine eigene Individualität erlebt. Oder in der Freude und der Dankbarkeit.

Schärfer ist noch die Kritik, die Jean-Paul Sartre an den zentralen Stellung, die der Tod im Denken Heideggers, geübt hat. Sartre meint (vgl. Sein und Nichts), dass der Tod ein kontingentes Faktum ist. Damit ähnelt der Tod der Geburt eines Menschen. Auch die Geburt ist ein kontingentes Faktum. Es ist nicht ganz klar, was Sartre genau damit meint, dass der Tod ein kontingentes Faktum ist, wenn er seinen Todesbegriff von dem Heideggers abgrenzt. Aber eine Implikation ist, dass der Tod keine Bedeutung für das Leben des Menschen hat, so dass der Mensch sich zu seinem Tod verhalten müsste oder das Leben vom eigenen Tod her verstanden wird.

6.2.2 Tugendhat: Der Tod als Bedingung des gelungenen Lebens

Ernst Tugendhat hat in seinem Buch ‚Egozentrität und Mystik‘ dafür argumentiert, dass der Tod überhaupt nur dann Angst erzeugt, wenn wir unserem Leben, während wir gelebt haben, keinen Sinn gegeben haben. Wir wollen unser Leben als sinnvoll betrachten können, und wenn der Tod droht, dann stehen wir vor dem Problem, dass wir nicht mehr genug Zeit haben, um Dinge zu tun, die unserem Leben einen Sinn verleihen könnten. Unser Leben ist unabgeschlossen - und diese Unabgeschlossenheit vor dem Tod bedeutet, dass das Leben zu kurz gewesen ist und der Tod eine Bedrohung darstellt. Deswegen kann es rational sein, Angst vor dem Tod zu haben. Das Leben ist zu kurz gewesen, es hinterlässt eine innere Leere. Auf der anderen Seite folgt aber laut Tugendhat auch: „Den Tod fürchten die am wenigsten, deren Leben den meisten Wert hat“; „Wer das Bewusstsein hat, sinnvoll gelebt zu haben, dürfte eigentlich [...] wenn er ein bestimmtes Alter erreicht hat, keinen Grund mehr haben, sich vor dem Tod zu fürchten“⁽⁴¹⁾. Sie sehen, wie Tugendhat hier - übrigens ganz ausdrücklich - an Heidegger anknüpft: Der Gedanke an den Tod stellt das Leben in Frage.

Ich möchte in meiner Vorlesung dieser Spur von Tugendhat noch ein wenig weiter nachgehen. Damit nehme ich zu *einer* Diskussion innerhalb einer sehr vielschichtigen philosophischen Diskussion über den Tod Stellung. Wenn wir uns die philosophische Literatur über den Tod nämlich genauer anschauen würden, dann würden wir sehen, dass das Thema zwar in der heutigen philosophischen Diskussion präsent ist. Allerdings würden wir auch sehen, dass

es sehr unterschiedliche und heterogene Ansätze gibt, über den Tod nachzudenken, und dass diese Ansätze der einzelnen Autoren unverbunden nebeneinander stehen. Es gibt keine lebhaft philosophische Diskussion über den Tod innerhalb einer Fragestellung, innerhalb eines Begriffsrahmens, in dem der eine Autor sich auf einen anderen bezieht. Es gibt Autoren, die in der Tradition von Heidegger weiterarbeiten, es gibt eine große Diskussion über den Tod im Zusammenhang mit Fragen der medizinischen Ethik (ich denke, Sie haben da bei Prof. Frick SJ einiges mitbekommen), es gibt in der politischen Philosophie die Auseinandersetzung mit dem Tod - Stichwort Krieg, Todesstrafe -, es gibt eine Diskussion darüber, ob es ein Leben nach dem Tod gibt oder, vorsichtiger formuliert, ob es eine Form der Existenz von uns nach unserem Tod gibt (je nach begrifflichem oder weltanschaulichem Rahmen wird diese Frage unterschiedlich formuliert: Ist die Seele unsterblich? Gibt es eine Auferstehung der Toten? Werden wir wiedergeboren?).

Sie sehen, die Fragen und Themen, mit denen man sich philosophisch dem Tod nähern kann, sind sehr vielschichtig und wenn wir in die Geschichte der Philosophie schauen würden, würde sich das Bild noch einmal erheblich ausweiten. Mir geht es jetzt im Folgenden nur darum, auf dem Hintergrund der entwickelten anthropologischen Überlegungen die Frage zu stellen, welche Bedeutung der Tod für die Frage nach dem gelungenen Leben und der Zufriedenheit mit unserem Leben hat. Tugendhat hat uns ja schon einen erste Hinweis gegeben: Wie wir zu unserem Tod stehen hängt wesentlich davon ab, wie wir zu unserem Leben stehen. Wenn wir das Leben als gelungen betrachten und erleben, dann haben wir keine Angst vor dem Tod.

6.2.3 Ist der Tod ein Übel?

Solche Dinge zu sagen bedeutet, sich innerhalb einer bestimmten Debatte zu situieren, und zwar in der Debatte darüber, ob der Tod ein Übel ist. Darin impliziert ist natürlich die Frage, ob die Angst vor dem Tod gerechtfertigt ist. Wenn sich zeigen sollte, dass der Tod kein Übel ist, dann haben wir keinen Grund, den Tod zu fürchten. Was wir vielleicht fürchten können ist das Sterben, aber nicht den Tod selbst.

6.2.3.1 Der Tod ist kein Übel I: Platons *Phaidon*: Der Tod als Befreiung und Übergang zu einer besseren Existenz

Die Frage danach, ob der Tod ein Übel ist, ist beinahe so alt wie die Philosophie. Am literarisch eindrucklichsten wird diese Frage in Platons *Phaidon* aufgeworfen. Vielleicht kennt der eine oder die andere von Ihnen den Dialog: Im *Phaidon* wird der letzte Tag im Leben von Sokrates berichtet. Sokrates, das werden Sie wissen, ist zum Tode verurteilt worden, und an dem Tag, an dem das Todesurteil vollstreckt werden soll, kommen seine Freunde zu ihm um ihm beizustehen und von ihm Abschied zu nehmen. Platon kontrastiert die Stimmung, in der sich die Freunde befinden - sie sind verzweifelt - mit der Stimmung, in der sich Sokrates befindet: Er ist ganz offensichtlich bester Laune. Im Zentrum des Dialoges steht nun ein langes Gespräch, in dem Sokrates seine eigene Auffassung vom Tod darlegt und gegenüber Einwänden verteidigt. Er fürchtet den Tod nicht, weil zu Sterben das Ziel seines Lebens gewesen ist, und jetzt steht er unmittelbar davor. Sein Leben bisher ist nichts anderes als eine Einübung in den Tod gewesen. Und zwar aus folgendem Grund: Der Tod ist die Loslösung der Seele von dem Körper des Menschen. Als Philosoph bemüht man sich aber ein ganzes Leben lang darum, die Seele möglichst vom Körper zu trennen, denn wirklich theoretisch nachdenken können wir nur dann, wenn wir uns nicht am Körper und an der Wahrnehmung orientieren, an den Dingen, die wir über unseren Körper erleben, sondern wenn wir uns an den Begriffen ausrichten, die nicht

körperlich sind und nur geistig erfasst werden können. Ich möchte diesen Punkt nicht weiter ausführen - er würde uns tief in das Dickicht der sogenannten Ideenlehre führen - sondern Sie nur darauf aufmerksam machen, dass mit der Annahme der Loslösung der Seele von dem Körper die Auffassung verbunden ist, dass die Seele unabhängig vom Körper existieren kann (und ihrem Wesen nach auch unabhängig vom Körper existiert) und unsterblich ist. Und weil Sokrates aus der Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele lebt und sich auf diese Loslösung der an sich unsterblichen Seele vom sterblichen Körper als Philosoph vorbereitet hat, kann er dem Tod getrost entgegen schauen.

Dieser Typ von Argumentation finden Sie natürlich sehr häufig: Der Tod ist kein Übel, weil er nicht das Ende unserer Existenz bedeutet oder sogar nur ein Durchgang zu einem viel besseren Leben ist. Theorien dieses Typs stehen vor sehr schwierigen Problemen: Wie argumentiert man für die Kontinuität der eigenen Existenz? Gibt es etwas wie einen Personenkern, eine Substanz, ein eigenes Ich, das den Tod überdauert? Ist es die Seele (aber was ist die Seele?), ist es das Bewusstsein? Selbst dann, wenn man sich auf empirische Überlegungen beruft und darauf hinweist, was Leute erlebt haben, die gestorben sind und wieder ins Leben zurückgeholt worden sind, lösen sich die Schwierigkeiten nicht: Man kann beispielsweise mit Gründen bezweifeln, ob man in diesen Fällen tatsächlich davon sprechen sollte, dass diese Menschen gestorben sind.

6.2.3.2 Der Tod ist kein Übel II: Epikur

Wichtig für die philosophische Debatte ist nun aber, dass bereits in der Antike die Frage, ob die Seele unsterblich ist oder nicht, umstritten gewesen ist, und es als Alternative zu Platons Auffassung die Auffassung der Epikureer gab. Die Epikureer sind Materialisten. Für sie gibt es keine unsterbliche Seele, die Seele selbst ist materiell (das wäre zwar erheblich zu differenzieren, aber hier kommt es mir nur auf den Theorietyp an), und wenn ein Mensch stirbt, dann stirbt er mit Körper und Seele. Nichts überlebt. Das interessante an dieser materialistischen Theorie ist nun, dass Epikur ebenfalls ein Argument dafür bringt, dass der Tod kein Übel ist und man folglich auch keine Angst vor dem Tod haben sollte. Das Argument geht so: Angst kann man nur vor etwas haben, was man selbst erleben kann. Aber vor etwas Angst zu haben, was prinzipiell nicht erlebt werden kann, ist sinnlos. Nun bedeutet der Tod aber das Ende der Erlebnis- und Wahrnehmungsfähigkeit. Wer tot ist, kann nichts mehr wahrnehmen oder erleben. Es gibt folglich kein wahrnehmendes Subjekt mehr, das den Tod erfahren könnte. Wir können zwar über den Tod von anderen Menschen traurig sein und den Tod anderer Menschen als ein Übel betrachten, als einen großen Verlust in unserem Leben, aber wir können unseren eigenen Tod nicht als einen Verlust unseres eigenen Lebens betrachten, weil etwas als einen Verlust zu betrachten Wahrnehmungsfähigkeit voraussetzt. Weil wir aber nun auch nur vor etwas Angst haben können, das wir erfahren können, und nur das für uns ein Übel sein kann, was wir erfahren können, ist der Tod kein Übel und die Angst vor dem Tod ist irrational. „Der Tod geht uns nichts an“, sagt Epikur provozierend. Sie sehen hier sehr schön: Ganz unabhängig davon, ob jemand vertritt, dass es eine Existenzweise von uns selbst nach dem Tod gibt, lässt sich dafür argumentieren, dass der Tod kein Übel ist.

6.2.3.3 Der Tod ist ein Übel: Thomas Nagel

Ich mache nun einen großen Zeitsprung über mehrere tausend Jahre und komme zu einem Aufsatz von Thomas Nagel, der die These von Epikur bestritten hat [zuerst erschienen in *Nous* 4,1 (1970) 73ff; leicht überarbeitet ist es das Kapitel ‚Death‘ in: Nagel, Thomas: *Mortal*

Questions, Cambridge (1979) 1-9]. Nagel greift dabei nicht die materialistische Auffassung von Epikur an, sondern die These Epikurs, dass der Tod kein Übel sein soll. Nagels Argument ist folgendes: Wenn wir leben, dann kann man an dem Leben selbst drei Dinge unterscheiden: Das Leben, das wir leben, die guten Erfahrungen, die wir machen und die schlechten Erfahrungen, die wir machen. Nun könnte man annehmen, dass das Leben dann für uns gut ist, wenn wir mehr gute als schlechte Erfahrungen machen. In diesem Fall wäre der Tod ein Übel, denn er verkürzt unsere Möglichkeiten, gute Erfahrungen zu machen. Wenn es uns gut geht, wenn wir uns über jeden neuen Tag freuen, dann ist es besser, mehr gute Tage zu haben als weniger gute Tage zu haben. Weil der Tod dem Leben ein Ende setzt und wir, wenn wir nicht sterben würden, mehr von dem Gut haben würden als wir jetzt haben, ist der Tod ein Übel. Aber auch dann, wenn das Leben schwer ist, wenn die negativen Erfahrungen, die wir in unserem Leben machen, die positiven Erfahrungen überwiegen, haben wir dennoch einen starken Grund, nicht streben zu wollen: Was das Leben wertvoll macht, ist nicht die Frage, ob wir im großen und ganzen mehr positive als negative Erfahrungen machen, sondern das Erleben des Lebens selbst, die Erfahrung des Lebens selbst. Es ist diese Erfahrung selbst, das Erleben selbst, das wir schätzen - unabhängig davon, ob die Erfahrungen gut oder schlecht sind. Nicht der Inhalt der Erfahrung ist wichtig, sondern die Tatsache, dass wir leben und Erfahrungen machen können. Und weil wir das schätzen, die Möglichkeit, Erfahrungen zu machen, ist der Tod auch für denjenigen, der unterm Strich mehr schlechte als gute Erfahrungen macht, ein Übel.

6.2.3.4 Der Tod ist nicht immer ein Übel: Bernhard Williams

Bernhard Williams hat nun in einem bekannten und aufsehenerregenden Aufsatz ‚The Makropulos Case‘ (The Makropulos Case; Reflections on the Tedium of Immortality, in: ders.: Problems of the Self, Cambridge 1973, 82-100) zu dieser These Stellung genommen. Williams Ausführungen sind sehr differenziert, man kann hier leicht Dinge durcheinanderbringen, und insofern möchte ich mich Schritt für Schritt dieser Entgegnung von Nagel nähern. Wir werden dann fragen, was von der Behauptung von Williams zu halten ist und diese Auseinandersetzung mit Williams wird uns dann wieder zu unserem Thema, dem gelungenen Leben als Tätigkeit führen und zu einer Differenzierung des Begriffs der Tätigkeit.

Zunächst zum Titel des Aufsatzes von Williams. Der Titel stammt von einem Theaterstück von Karel Čapek, einem tschechischen Autor. Das Theaterstück ist vor allem als Oper bekannt geworden, Leos Janáček hat die Geschichte vertont. Es geht um eine Frau, die verschiedene Namen hat: Elina Makropulos, Emilia Marty, Ellian Macgregor usw. Alle Namen, die mit den Initialen ‚EM‘ beginnen. Diese Frau hatte einen Vater, Hieronymus Makropulos, der ein Mediziner am Hof eines Herrschers aus dem 16. Jahrhundert gewesen ist, und dieser Vater erprobt an seiner Tochter ein Medikament: Ein Lebenselixir, das das Leben eines Menschen um dreihundert Jahre verlängert. Zum Zeitpunkt der Handlung ist sie 342 Jahre alt und heißt Emilia Marty. Sie ist eine große Künstlerin, eine umjubelte Opernsängerin, eine richtige Diva. Aber: Ihr endloses Leben ist ihr eine furchtbare Last: Die Langeweile hat sich in ihr Leben eingeschlichen, sie ist innerlich leer, ausgelöscht ist alle Lebensenergie, sie ist eine kalte, gelangweilte allem gegenüber uninteressierte und indifferente Frau. Nichts macht ihr Freude, nichts kann sie wirklich berühren. Das Stück endet damit, dass sie sich weigert, das Lebenselixir noch einmal zu nehmen. Sie stirbt. Eine junge Frau zieht aus dem Leben von EM die Konsequenzen und zerstört die lebenserhaltende Medizin - natürlich unter dem Protest von anderen, meist älteren Menschen.

Das Drama zeigt, dass der Tod nicht immer ein Übel sein muss. Nun ist diese These, so könnten Sie einwenden, so neu nun wirklich nicht. Es ist klar, dass es immer Fälle gibt, in denen der Tod kein Übel ist sondern erwünscht wird: Der Tod kann herbeigesehnt werden, weil er beispielsweise einer langen und schweren Krankheit ein Ende bereitet. Wir alle werden Menschen kennen oder zumindest von Menschen gehört haben, die nicht mehr Leben wollen oder die ihren Leben freiwillig ein Ende bereitet haben. Aber darum geht es im Fall Makropulos nicht eigentlich. Worum es geht ist, dass gezeigt werden soll, wie gut es ist, dass wir nicht zu lange leben. Wie furchtbar es wäre, wenn unser Leben ohne Ende wäre. Und dass es gut ist, dass unser Leben ein Ende hat. Dass es gut ist, dass wir sterblich sind.

Nun, wenn man aus dem Theaterstück eine philosophische Argumentation machen möchte, dann reicht es natürlich nicht hin, auf das Theaterstück zu verweisen. Man muss vor allem eines zeigen: Dass es nicht an der Persönlichkeit oder an der Individualität von Elina Makropulos liegt, dass ihr Leben vor Langeweile und Freundlosigkeit eingefroren ist, sondern es in der Natur der Sache liegt, dass jedes Leben in Langeweile und Freudlosigkeit enden würde, wenn wir nicht sterben würden. Und genau das ist das Ziel von Bernhard Williams: Zu zeigen, dass es gut ist, dass wir sterblich sind, weil nicht zu sterben oder nicht sterben zu können für uns Menschen ein Übel wäre.

Ein zentraler Begriff in der Philosophie von Bernhard Williams ist der des „ground projects“ oder des „categorical desires“. Beide Begriffe hängen eng miteinander zusammen, und es ist nicht immer ganz klar, ob beide Begriffe nicht sogar dasselbe bedeuten. Der Sache nach geht es um folgendes. Wir Menschen haben desires, d.h. wir wünschen, wir wollen etwas, wir streben etwas an in unserem Leben. Wir verfolgen Projekte und wollen, dass die Projekte auch gelingen.

Es gibt nun einige Projekte und Wünsche, die wir nur dann realisieren können, wenn wir leben. Das gilt nicht für alle Projekte und Wünsche: Der Wunsch etwa, dass die Erde auch in 100 Jahren noch ein Ort ist, an dem Menschen leben können oder der Wunsch, dass es unseren Kindern gut gehen möge ist ein Wunsch, dessen Erfüllung nicht davon abhängt, dass wir zu dem Zeitpunkt noch lebendig sind. Auch der Wunsch zu streben ist natürlich kein Wunsch, dessen Erfüllung davon abhängt, dass wir dann noch lebendig sind. Aber viele unserer Projekte und Wünsche hängen daran, dass wir auch in Zukunft noch leben. Das bedeutet, dass diese Projekte und Wünsche zu haben uns Menschen einen kohärenten Grund dafür gibt leben zu wollen und nicht streben zu wollen. Williams nennt diesen Wunsch zu leben, weil vom leben die Möglichkeit anderer Projekte anhängt, ein ‚categorical desire‘. Menschen mit einem ‚categorical desire‘ haben also einen kohärenten Grund, den Tod als ein Übel zu betrachten. Hier irrt also Epikur: Der Tod ist ein Übel.

Eigentlich müsste man hier noch genauer werden: Epikur hat nämlich nicht nur ein, sondern zwei Argumente dafür vorgetragen, den Tod nicht als ein Übel zu betrachten. Das erste Argument, das mit dem Begriff der Wahrnehmungs- oder Erlebnisfähigkeit arbeitet, habe ich schon vorgetragen. Das zweite Argument, das die Ewigkeit der Zeit voraussetzt, geht so: Weil wir, da die Zeit ewig ist, dieselbe Zeit tot sind, ob wir nun früher oder später sterben, ist es auch egal, ob wir früher oder später sterben. Wir sind in beiden Fällen dieselbe Zeit lang tot. Insofern ist auch der frühe Tod im Leben kein Übel. Und Williams zeigt mit seinem categorical desire, dass dieses Argument von Epikur ganz offensichtlich ungültig ist, weil wir eben einen Grund haben, länger leben zu wollen, und dieser Grund ergibt sich aus der Tatsache, dass wir Menschen Projekte in unserem Leben verfolgen.

Folgt aus den Überlegungen von Williams nun dieselbe These wie diejenige, die Thomas Nagel vertreten hat? Ist es tatsächlich besser, ewig zu leben, nie zu sterben, als tot zu sein und ist der Tod ein Übel?

Williams Antwort darauf ist: Nein. Er bringt dafür mehrere Argumente, aber uns soll in unserem Kontext nur eines interessieren. Williams verweist dafür auf das Leben von EM: Ein endloses Leben ist ein sinnloses Leben. Ein endloses Leben für uns Menschen ist kein Leben, das wir kohärent wünschen können. Damit Ihnen die folgenden Überlegungen nicht von vornherein unplausibel vorkommen, möchte ich Sie darauf aufmerksam machen, dass für Williams die Einschränkung ‚für uns Menschen‘ wichtig ist. Es geht ihm darum, ob wir uns, so wie wir faktisch sind, wünschen könnten, endlos zu leben. Wenn wir die Möglichkeit hätten, ein Elixir zu nehmen, das unsere Leben endlos verlängert, hätten wir gute Gründe, es zu nehmen oder würden die schlechten Gründen die guten Gründe überwiegen, so verlockend auch die Perspektive auf ein endloses Leben zunächst sein mag.

Der entscheidende Punkt in Williams Argumentation ist folgender: Das, was sich im Leben von EM zeigt, gilt unabhängig von EMs Charakter. Ein endloses Leben ist nicht erstrebenswert. Am EM wird deutlich, dass es nicht nur das Problem gibt, zu kurz zu leben, sondern auch das Problem gibt, zu lang zu leben.

Ein Grund dafür ist Williams zufolge folgender: Mit dem Alter von 42 Jahren altert EM nicht mehr. Seit 300 Jahren ist sie nun schon 42 Jahre alt. Das bedeutet, dass sie seit 300 Jahren die Erfahrungen macht, die charakteristisch für einen Menschen sind, der 42 Jahre alt ist. Alles, was jemanden, der 42 Jahre alt ist, passieren kann, ist schon passiert. Es gibt immer nur noch Wiederholungen, und keine Motivation, die Wiederholung noch einmal erleben zu wollen. Auch der Charakter von einer Person, die 42 Jahre alt ist, ändert sich nur innerhalb der Grenzen, die einer 42 jährige Person möglich sind. Natürlich ändern sich im Leben die äußeren Gegebenheiten von EM: Der Lebensstil ändert sich, aber damit ändert sich noch nicht das Innere der Person.

Nun, ich denke, dieses Argument ist sicherlich nicht so stark: Es ist zwar richtig, dass Williams darauf insistiert, nur untersuchen zu wollen, ob es für uns als Menschen so wie wir faktisch sind erstrebenswert wäre, endlos zu leben. Aber daraus folgt nicht schon, dass sich der Charakter nicht ändern kann, wenn wir zu einem bestimmten Zeitpunkt biologisch nicht mehr älter werden und aufhören zu altern. Auch weitere Argumente sind problematisch: So meint er beispielsweise, EM müsse notwendig und nicht kontingenterweise eine ganz einsame Person sein, weil sich alles in der Welt ständig verändert, nur sie sich nicht verändert. Sie kann ja beispielsweise späteren Männern, die sie überlebt, nicht erzählen, wie alt sie wirklich ist. Sie kann ihre Geschichte nicht offenbaren. Das mache sie notwendig zu einer einsamen und isolierten Person.

Auch hier könnte man gegen Williams einwenden, dass dieses Argument nicht ganz überzeugend ist: Wir könnten ja einfach die Bedingungen verändern und fragen, ob es wünschenswert ist, dass wir alle endlos leben, d.h. keiner von uns älter wird. Aber Sie sehen schon, so einfach ist die Sache dann doch nicht: Wie wäre es mit Kindern, die auf die Welt kommen? Wo sollen sie leben? Wie alt sollen sie werden, bevor sie das Elixir trinken? - aber auch das sind Fragen, die zwar entstehen und dringlich diskutiert werden müssten, wenn es die Möglichkeit gäbe, endlos zu leben, aber ich sehe keine begriffliche Schwierigkeit darin, das Projekt eines endlosen Lebens dennoch für sinnvoll zu halten.

Williams stärkstes Argument ist folgendes: Ein endloses Leben zu leben würde bedeuten, dass jeder Wunsch, jeder Wille, jedes Streben unmöglich wird. Wenn wir endlos leben, können

wir nicht mehr etwas wollen oder erstreben. Mit dem endlosen Leben werden unsere Wünsche getötet. Es gibt keine Projekte mehr, die wir verfolgen wollen. Jede Motivation, etwas zu tun, erstickt im Keim. Es ist überhaupt nicht möglich, etwas Neues anzustreben oder zu wollen.

Wenn man aber keine Lebensprojekte mehr hat, die man vorantreiben möchte, dann hat man auch kein categorial desire mehr. Ohne Lebensprojekte stirbt nicht nur der Wunsch, noch etwas Bestimmtes in seinem Leben erreichen zu wollen, sondern stirbt der Wunsch zu leben selbst. Damit wir leben wollen, müssen wir Projekte wollen. Wenn aber der Wunsch nach Projekten nicht mehr vorhanden ist, dann ist der Wunsch zu leben inkohärent.

Stimmt dieses Argument von Williams? Zunächst könnte es ganz unplausibel scheinen: Unser Leben ist doch viel zu kurz, um alle diejenigen Projekte verwirklichen zu können, die wir verwirklichen wollen. Wir würden denken, wir schön es wäre, wenn wir viel länger leben könnten, um all die Dinge zu tun, die wir tun wollen. Das ist ohne Zweifel richtig, trifft aber das Argument von Williams nicht. Natürlich wäre es schön, wenn wir länger leben könnten, um alle unsere Projekte verwirklichen zu können. Aber daraus folgt noch nicht, dass wir tatsächlich endlos leben wollen. Es folgt vielleicht, dass wir zu einem bestimmten Zeitpunkt, z.B. wenn wir 42 sind, nicht so schnell altern wollen, aber noch nicht, dass wir ewig 42 bleiben möchten.

Ein wichtiger Punkt ist aber folgender: Die Anzahl von Projekten, die jemand sinnvollerweise aufgrund des Charakters, den er hat, verfolgen kann, ist endlich. Ich selbst kann mir locker ein paar Projekte vorstellen, die ich gerne noch realisieren würde, aber die ich jetzt in meinem Leben nicht mehr werde realisieren können. Ich würde vielleicht noch gerne länger leben, um 100 Jahre lang Musiker zu sein, nachdem ich die philosophischen Projekte verwirklicht habe, die ich noch gerne verwirklichen möchte. Vielleicht würde mich dann auch noch interessieren, mehr von Kunst zu verstehen - aber so, wie ich bin, ist z.B. das Studium der Rechtswissenschaften oder auch des Ingenieurswesens kein Projekt, das ich so, wie ich bin, anfangen wollte.

6.2.3.5: Der Tod als Bedingung für Sinn

Damit ist aber immer noch nicht der Kern des Arguments erfasst. Der Kern des Arguments - auch wenn Williams selbst diesen Gedanken leider nicht so deutlich ausführt - scheint mir folgender zu sein: Wenn ich endlos Zeit habe, bin ich überhaupt nicht mehr motiviert, irgendein Projekt anzugehen. Ich hatte im Zusammenhang mit Überlegungen zur Arbeit bereits auf die Langeweile aus Überforderung hingewiesen, und genau diese Form der Langeweile würde eintreffen: Was soll mich dazu motivieren, zu einem bestimmten Zeitpunkt meines Lebens ausgerechnet ein bestimmtes Projekt voranzutreiben und zu verfolgen, wenn ich doch nie sterbe und das Projekt genauso gut in 500 Jahren anfangen könnte? Es gibt keine Motivation mehr, jetzt und heute etwas zu tun. Aber auch keine Motivation, morgen oder übermorgen etwas anzupacken.

Ich denke also, dass es ein gutes Argument für die These von Williams gibt, dass die Langeweile von EM nicht nur durch ihren persönlichen Charakter bedingt ist. Ein endloses Leben wäre ein Leben ohne Projekte und Ziele. Deswegen gäbe es keinen Grund mehr, leben zu wollen und einen starken Grund dafür, sterben zu wollen. Der Tod ist also kein Übel.

Umgekehrt gesagt: Die Tatsache, dass wir sterben werden, ist Bedingung der Möglichkeit dafür, ein gelungenes Leben zu leben. Ohne den Tod hätten wir keine Motivationen. Ohne den Tod würde unser Leben, so wie es ist, in Langeweile aus Überforderung in sich zusammenfallen. Erst der Tod gibt dem Leben und den einzelnen Lebensvollzügen einen Sinn.

Nun, ich muss hier allerdings eine wichtige Einschränkung machen, die die These und das Argument von Williams tangiert. Ich denke, was an Williams Argumentation richtig ist, ist die Tatsache, dass ein endloses Leben Projekte sinnlos macht. Tatsächlich ist die Motivation dafür, Ziele im Leben zu erreichen, Projekte zu verwirklichen, an die Endlichkeit des Lebens gebunden. Aber lässt sich alles, was wir tun und wollen, tatsächlich als Projekte charakterisieren? Als Dinge, die wir tun, um ein Ziel zu erreichen?

Wir haben in unserer Vorlesung das gelungene Leben als eine Tätigkeit, als eine Aktivität des Menschen bezeichnet. Diese Aktivität besteht darin, dass er ein Leben lebt und darin, dass er eine aktive Einstellung zu seinem eigenen Leben hat. Auf der Ebene des gelebten Lebens gibt es nun ohne Zweifel im Leben eines normalen Menschen Projekte, die er oder sie verwirklichen möchte, Ziele, die er oder sie erreichen will. Das ist wohl der Normalfall, aber ist es auch notwendig so?

Ich möchte hier in Anlehnung an die im zweiten Kapitel ausgeführten Differenzierungen in der Mittel-Ziel-Relation eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Tätigkeiten machen: Zum eine Tätigkeiten, die wir ausführen, um ein Ziel zu erreichen oder die wir *auch* deswegen ausführen, um ein Ziel zu erreichen. Tätigkeit jedenfalls, die wir nicht tun würden, wenn uns klar wäre, dass wir das Ziel nicht erreichen können. Für diese Arten von Tätigkeit stimmt das Argument von Williams.

Davon zu unterscheiden sind aber Tätigkeiten, die wir ausschließlich um ihrer selbst willen tun und nicht deswegen, um damit ein Ziel zu erreichen. Denken wir z.B. an Tätigkeiten wie Meditieren oder daran, Musik zu spielen, denken Sie an Tanzen, spazierengehen, mit Freunden Spiele spielen und andere Dinge mehr. Es ist gar nicht einzusehen, warum man auch dann, wenn man endlos lebt, keine Freude daran haben soll zu meditieren, zu musizieren, mit anderen Menschen gemeinsam zweckfreie Dinge zu tun (obwohl in diesem Fall uns das Problem wiederum begegnet, wie sich unsere Beziehungen zu den Menschen gestalten würde, wenn nur wir endlos leben würden, und alle anderen Menschen sterblich sind). Selbst dann, wenn man Williams zugibt, dass man keinen Grund mehr haben wird, Ziele zu verfolgen, bedeutet das doch nicht schon, dass man nichts mehr wollen kann. Man kann Dinge wollen, die das Ziel in sich haben und bei denen die Tätigkeit selbst auszuüben das Ziel ist.

Vielleicht kann man noch weitergehen, aber das ist ein spezieller Fall: Stellen Sie sich vor, Sie sind eine Art von Mensch, der alles von seiner Welt erkennen und wissen möchte. Allein schon deswegen, weil unsere Erkenntnis der Wirklichkeit, die Erforschung nicht an ein Ende kommt, ist gar nicht einzusehen, warum ein endloses Leben für einen neugierigen Menschen nicht etwas ist, das man sich wünschen kann. Aber zugegeben: Das trifft nur auf Menschen zu, die einen speziellen Charakter haben, und diesen Charakter hat nicht jeder.

Die Konklusion, die Williams aus seiner Argument zieht, ist folgende: Der Tod ist kein prinzipielles Übel, aber er kommt oft zu früh. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass jemand ganz besonderes Glück hat, weil er stirbt kurz bevor ihm deutlich wird, wie schlimm es wäre, nicht zu sterben. Er hat Glück, er hat seine Projekte in seinem Leben abgeschlossen, er hat keine categorial desires mehr und kann in Frieden sterben.

Folgt aus unserer Unterscheidung zwischen zwei Arten von Tätigkeiten das Gegenteil, das der Tod ein Übel ist und es besser für uns Menschen wäre, nicht zu streben? Ich glaube nicht, und zwar aus folgendem Grund: Es gibt in den Tätigkeiten, die wir ausführen, ohne dadurch ein Ziel zu erreichen, keine Notwendigkeit, diese Tätigkeiten endlos tun zu können. Wir haben zwar gesehen, dass die Tätigkeiten, die ihr Ziel in sich haben, das endlose Leben vor der Langeweile bewahren würden und damit das Argument von Williams hinfällig wird, aber ich

denke, es gibt auch kein gutes Argument, das zeigt, dass mehr oder länger zu meditieren, spazierenzugehen usw. selbst ein erstrebenswertes Ziel ist. Wenn Sie sich noch einmal an Tugendhat zurückerinnern: Tugendhat hatte dafür plädiert, dass diejenigen Menschen, die ein erfülltes Leben gehabt haben, den Tod am wenigsten fürchten. Nun führt derjenige, der Tätigkeiten ausübt, die ihr Ziel in sich selbst haben, ein erfülltes Leben, weil die Erfüllung bei diesen Tätigkeiten nie ausbleiben kann. Wenn die Tätigkeit das Ziel selbst ist, dann kann es nicht passieren, dass das Ziel nicht eintritt. Insofern sind diese Tätigkeiten in sich selbst erfüllt. Unser eigener Tod ist zwar nicht wünschenswert, aber muss kein Übel sein. Das bedeutet nicht, dass der Tod in keinem Fall ein Übel ist. Vor allem der Tod anderer Menschen, die wir lieben und von denen wir wünschen, dass sie nach uns sterben, ist ein Übel für uns selbst und unser Leben. Und unser eigener Tod kann für uns ein Übel sein - allein schon dann, wenn wir kein erfülltes Leben geführt haben.

Wenn Sie von diesem Punkt der Argumentation noch einmal auf das vierte und fünfte Kapitel zurückschauen, auf Freundschaft und Arbeit, dann ist deutlich, dass es für das gelungene Leben eine Priorität der tiefen persönlichen Beziehung vor der Arbeit gibt. Die Arbeit hat im Normalfall das Ziel außerhalb der Tätigkeit selbst. Wir arbeiten, um durch die Arbeit etwas anderes zu verwirklichen. Aber auch dann, wenn wir in unserem Leben nichts verwirklichen wollten, wenn wir keine Projekte hätten, würde damit unser Leben nicht notwendig sinnlos werden müssen. Tiefe persönliche Beziehungen zu haben gehört zu den Dingen, die in sich sinnvoll sind, und zwar dadurch, dass damit keine Ziele außerhalb der Tätigkeit verbunden sind.

6.3 Transzendenz

Ich möchte in der letzten Stunde dieser Vorlesung auf einen Aspekt eingehen, der meiner Auffassung nach in den bisherigen Überlegungen noch zu kurz gekommen ist und der, ähnlich wie die Überlegungen zum Leiden und zum Tod, die Überlegungen zum gelungenen Leben noch einmal von einer anderen Perspektive her vertiefen kann: Den Aspekt der Transzendenz. Das Wort Transzendenz kommt vom lateinischen *transcendere* und bedeutet so viel wie überschreiten, und gemeint ist damit, eine Grenze überschreiten.

Wir sind in der Vorlesung schon an mehreren Stellen darauf aufmerksam geworden, dass wir den Menschen nur dann verstehen können, wenn wir einen Bezug des Menschen auf etwas jenseits des konkreten Menschen selbst annehmen. Er überschreitet die Grenzen seiner eigenen Person hin zu anderen Menschen oder objektiven Zielen. Denken Sie beispielsweise an das Kapitel über die Freundschaft: Einen anderen Menschen um seiner selbst willen lieben heißt ihn lieben zu können, weil der Mensch auch von dem, der er sein möchte, her verstanden werden muss. Das Ideal des Menschen, in dem sich ausdrückt, was für eine Art von Mensch er sein möchte und welchen Charakter er haben möchte, ist nicht etwas, das nicht Teil seiner empirischen Gegebenheit ist, aber gehört zu ihm als Mensch und ist etwas, das er als Ziel, und damit als etwas ihm Transzendentes, anstrebt. Oder denken Sie an die Ausführungen über den Sinn: Der Mensch möchte tätig sein, möchte etwas tun, von dessen objektiver Attraktivität er überzeugt ist. So, wie wir im Kontext des Abschnitts im zweiten Kapitels über Sinn den Begriff der Objektivität bestimmt haben, als Intersubjektivität, die aber auf eine Gruppe oder eine Gemeinschaft beschränkt sein kann (nicht muss), ist bereits der Bezug auf andere Menschen (wenn man einmal von der Tätigkeit absieht) und damit auf etwas, das den einzelnen Menschen transzendiert, impliziert.

Wir brauchen also keinen sehr aufgeladenen Begriff von Transzendenz, etwa im Sinn von etwas Absolutem, um zu verstehen, warum der Mensch ein Wesen ist, das sich selbst

transzendiert. Es hat aber in der Geschichte der Philosophie von Anfang an Versuche gegeben, ausgehend von der *conditio humana* den Menschen als ein Wesen zu bestimmen, das nur in Bezug auf etwas Absolutes verstanden werden kann. Am deutlichsten ist diese Tendenz bei Platon und den Philosophen, die an Platon anknüpfen, fassbar. Im ersten Kapitel sind wir ja auf Philosophen eingegangen, die eine Anthropologie innerhalb eines metaphysischen oder theologischen Rahmens entwickeln. Dahinter stand ja die Überzeugung, dass man den Menschen nur verstehen kann, wenn man etwas anderes, etwas Absolutes versteht und versteht, wie der Mensch auf das Absolute bezogen ist.

Der große Nachteil eines solchen Vorgehens ist, dass vorrangig zu Überlegungen, wie wir den Menschen verstehen möchten, eine andere Überzeugung steht: Die Überzeugung, dass es etwas Absolutes gibt. Wer dieser Auffassung ist, weil er starke religiöse oder metaphysische Überzeugungen hat, für den stellt sich natürlich die Frage, wie er den Menschen so konzipieren kann, dass er auf etwas Absolutes bezogen ist. Aber die Frage nach dem Menschen selbst führt nicht notwendig auf die Frage nach dem Absoluten oder nach der Transzendenz in einem starken Sinn. Wir sind an keinem Punkt unserer Vorlesung auf Überlegungen gestoßen, die nahelegen, dass man den Menschen nur dann verstehen kann, wenn wir ihn auf etwas Absolutes ausgerichtet verstehen. Umgekehrt sind wir, vor allem im Kontext der Einsamkeit des Menschen und des Misamorismus, auf Überlegungen gestoßen, die vielleicht so etwas wie plausible Anknüpfungspunkte für metaphysische oder religiöse Überzeugungen sein können.

Ich möchte ihnen am Schluss der Vorlesung zwei ausgearbeitete moderne Entwürfe vorstellen, die beide auf unterschiedliche Weise an die *conditio humana* anknüpfen und den Menschen in Beziehung zu etwas Transzendente sehen. Der erste ist von Ernst Tugendhat und der zweiten von Franz von Kutschera. In beiden Entwürfen geht es darum, dass wir den Menschen nur dann verstehen können, wenn wir ihn auf etwas Absolutem bezogen verstehen. Das Absolute wird in den beiden Entwürfen jeweils anders bestimmt, und in beiden Entwürfen ist der anthropologische Ausgangspunkt der Überlegungen, die dann zum Absoluten führen, auch anders. Es kommt mir im folgenden nicht darauf an, die Entwürfe im einzelnen gegeneinander auszuspielen – das wäre auch nicht das Thema der philosophischen Anthropologie -, sondern Ihnen eher exemplarisch vorzustellen, wie man mit welchem Ausgangspunkt für die Bezogenheit auf etwas Transzendentes argumentieren kann.

6.3.1 Eine mystische Erklärung: Ernst Tugendhat

Ich komme damit zum ersten Entwurf, den von Ernst Tugendhat (*Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München, 2003). Im Zusammenhang mit dem letzten Punkt über den Tod und im Zusammenhang der Egoismus-Altruismus-Diskussion habe ich Ihnen ja schon einige Gedanken aus dem Buch vorgetragen. Tugendhats Studie besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil entwirft er eine anthropologische Skizze, im zweiten Teil zeigt er, wie die taoistische Mystik darauf eine Antwort geben kann.

Ausgangspunkt seiner Überlegung ist eine Spannung, die durch den Gebrauch des Wortes ‚Ich‘ gegeben ist. Jeder, der ich sagt, impliziert damit, dass er sich als Person von anderen Personen unterscheidet. Auf der einen Seite sieht er sich als Zentrum der Welt. Er scheint sich, wenn er von seinen Wünschen, Interessen, seinem Wollen usw. spricht, absolut wichtig zu nehmen. Auf der anderen Seite hat er aber „mehr oder weniger ausdrücklich, ein Bewusstsein davon, dass auch die anderen sich wichtig nehmen und dass er sich in einer Welt befindet, in der er selbst auch anderes wichtig nehmen und schließlich sich selbst angesichts der Welt als mehr oder weniger unwichtig ansehen kann“ (30). Die Tendenz des Menschen, seine

eigenen Wünsche, sei Wollen, seine Projekte als objektiv wichtig anzusehen, begründet die Egozentrizität des Menschen.

Nun ist der Mensch auch auf sein eigenes gelungenes Leben bezogen (Tugendhat spricht zwar nicht vom gelungenen, sondern vom guten Leben, aber der Sache nach ist dasselbe gemeint). Dabei kommt es nun zu einer Spannung, die sich in der Sorge des Menschen um sich äußert: Ob ein Mensch seine Ziele erreichen kann, hängt nicht allein von ihm, sondern wesentlich von anderen Menschen und Umständen ab, auf die er keinen Einfluss hat. Die Sorge um sich muss dabei nicht zum Egoismus führen. Man kann eine altruistische Haltung einnehmen, in der das Wohl eines anderen Menschen oder anderer Menschen zum eigenen Ziel wird. Dass das Wohl des anderen das *eigene* Ziel ist, ist dabei kein Widerspruch zum Altruismus, sondern bedeutet, dass wir auch darin auf uns selbst in der Struktur der Egozentrizität bezogen sind. Es gibt folglich zwei Weisen, von sich zurückzutreten und sich weniger wichtig zu nehmen: „erstens das eigene Wohl weniger wichtig zu nehmen relativ zum Wohl anderer, zweitens seine affektive egozentrische Verwicklung im ganzen weniger wichtig zu nehmen“. Es ist der zweite Aspekt, der für den zweiten Teil des Buches über die Mystik wichtig werden wird. Hier „tritt der ‚ich‘-Sager von der eigenen Egozentrizität zurück, im Bewusstsein der Geringfügigkeit von sich und seinen Sorgen innerhalb des Universums“(40).

Tugendhats Ausgangspunkt für seine Überlegungen zur Transzendenz (die er freilich nicht so nennt) im zweiten Teil des Buches, ist zunächst die Unterscheidung zwischen Mystik und Religion. Nicht jede Mystik ist an eine Religion gebunden und nicht jede Religion ist Mystik. Dass nicht jede Mystik Religion ist, ist unmittelbar einsichtig: Denken Sie nur an Platons Symposion. Platon schildert eine Erfahrung, die ohne Zweifel eine mystische Erfahrung ist, aber wir würden nicht davon sprechen, dass es eine religiöse Erfahrung ist, denn ein Gott oder Kulte oder Mythen spielen zur Interpretation der Erfahrung keine Rolle. Wir würden sagen, dass es eine metaphysische Erfahrung ist, die gemacht wird. Was Tugendhat interessiert, ist die Mystik, nicht die Religion.

Innerhalb der Mystik unterscheidet Tugendhat verschiedene Formen. Er argumentiert gegen eine weltverneinende Mystik für eine Form, die er im Taoismus gegeben sieht. Der Taoismus ist eine von Laotse im 6. Jh. v. Chr. gegründete chinesische Weltanschauung oder Religion - je nachdem, wie man die Begriffe bestimmen möchte. Tugendhat jedenfalls sieht sie als Mystik, die deswegen attraktiv ist, weil ihm Kern die Relativierung des Menschen vor dem Universum als Ganzem steht, und dieser Kern theoretisch anspruchslos ist. Wir bräuchten, so Tugendhat, kein philosophisch fragwürdiges Begriffsinstrumentarium zu akzeptieren wie im Buddhismus, wir bräuchten keinen personalen Gott, der eigentlich nur als Projektion unserer eigenen Bedürfnisse und Größenphantasien verstanden werden könne - der Taoismus, der das Zurücktreten vor dem Weltganzen lehrt und mit Methoden wie Meditation oder Qigong dazu anleitet. Der Kern ist Tugendhat zufolge: Statt die Welt aus der egozentrischen Perspektive zu sehen, sieht der Mystiker sich von der Welt, dem gesamten Universum her.

6.3.3 Ein christliche Überlegung: Franz von Kutschera: Die großen Fragen

Als zweiten Entwurf möchte ich Ihnen die Überlegungen von Franz von Kutschera vorstellen, die er in seinem Buch *Die großen Fragen* im Jahr 2000 veröffentlicht hat. Kutschera geht aus von existentiellen Spannungen im Menschen und argumentiert dafür, inwiefern der spezifisch christliche Glaube an einen Gott eine Antwort auf die großen Fragen sein kann, die der Mensch selbst ist. Sie sehen, das Transzendente ist in diesem Entwurf keine metaphysische Entität oder das Universum als Ganzes, sondern ein christlich verstandener Gott.

Kutschera spricht, sicherlich etwas pathetisch, von der Größe und dem Elend des Menschen, die sich an verschiedenen Dingen zeigt. Ich gebe Ihnen einfach ein paar Beispiele: Der Mensch ist charakterisiert durch seine Vernunft als der Fähigkeit, sich am objektiv Richtigen zu orientieren und damit auch der Fähigkeit, sich vernünftige Ziele zu setzen. In der Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis, vor allem zur Erkenntnis dessen, was objektiv wahr, gut und schön ist, besteht der wesentliche Unterschied zwischen den Menschen und allen anderen Lebewesen. Die Vernunft ist ein wesentliches Charakteristikum der Größe des Menschen. Diesem Ideal der Vernunft steht allerdings unsere Unfähigkeit zu sicherer Erkenntnis entgegen. Vor allem in Bezug auf unsere Handlungen und in Bezug auf unsere existentiellen Fragen quält uns unsere Unfähigkeit zu sicherer Erkenntnis besonders.

Ein anderes Beispiel für die Größe und das Elend des Menschen ist die Freiheit und das damit verbundene Ideal der Autonomie. Wir verstehen uns als Menschen, die - wenn auch in Grenzen - fähig sind, ihr Leben frei und autonom zu gestalten. Dem steht die schmerzliche Erfahrung entgegen, dass wir in vielen Fällen kaum in der Lage sind, uns selbst in der Hand zu haben, dass wir unser Innenleben nur wenig beeinflussen können und dass wir in vielen Hinsichten von anderen Menschen abhängig sind. Auch die Spannung von Individualität und Gemeinschaft kann etwas von der Größe und dem Elend des Menschen deutlich machen. Der Mensch ist auf Gemeinschaft angewiesen. Ohne Zuwendung zu schenken und zu erfahren, ist auch Selbsterkenntnis nicht möglich. Je tiefer die Beziehungen und Zuwendung zu anderen Menschen ist, desto tiefer kommen wir auch zu uns selbst. „Auf den Gipfel des Lebens kommen wir nur gemeinsam“ (54). Von diesem Ideal sind wir im Alltag oft weit entfernt, „andere sind uns oft bloß im Wege und gehen uns auf die Nerven“. Die Bereitschaft zum Verständnis sind vor allem dann, wenn man selbst unter Druck steht, sehr beschränkt.

In welchem Sinn aber beantwortet der christliche Glaube die skizzierten existentiellen Fragen des Menschen? Kutscheras Antwort besteht im wesentlichen darin, dass der Glaube uns hilft, trotz aller Widrigkeiten an den Idealen der Gemeinschaft der Menschen, der Überwindung des Egoismus und der Orientierung an der Vernunft festzuhalten. Kutschera betont, dass der Glaube keine Erkenntnis des Jenseits ermöglicht, sondern Orientierung und Vertrauen für das Leben geben will. Das beste Beispiel sei die Gottes- und Nächstenliebe. „Es gibt keinen Weg zu Gott am Nächsten vorbei, keine Gemeinschaft mit Gott ohne Gemeinschaft unter uns Menschen“. Anders als in heidnischen antiken Vorstellungen kümmert sich Gott nicht nur um die Menschen, sondern wolle eine „unbegreiflich enge Gemeinschaft mit uns eingehen“ (295). Der Glaube an Gott erleichtert den Weg zum Nächsten (was ausdrücklich nicht bedeuten soll, dass Nächstenliebe nur durch den Glauben möglich ist). Wenn mit dem Tod alles zu Ende wäre, dann bliebe konsequenterweise nur die Frage, was für einen Nutzen wir selbst von dem, was wir tun, hätten; es sei dann schwer, kein Egoist zu sein. Der Glaube ermögliche auch ein Vertrauen in unsere Vernunft und deren Orientierung an objektiven Maßstäben. Schon in der Wissenschaft müsse man sich auf die anderen Wissenschaftler verlassen, ihnen vertrauen. Unsere Frage nach dem Sinn des Ganzen findet durch den Glauben zwar keine Antwort, aber wir haben die Hoffnung, dass unsere Welt prinzipiell erkennbar ist und einen Sinn hat. Der Glaube gibt eine Hoffnung auf die Zukunft angesichts unserer Vergänglichkeit. Wir werden von dem Druck erlöst, in der kurzen Zeit unseres Lebens für unser eigenes Glück sorgen zu müssen und werden fähig, uns für die Gemeinschaft mit anderen Menschen zu öffnen. Auch in der Frage nach dem Sinn des Leidens könne sich der Glaube an Gott bewähren. Ein Mensch, der den christlichen Glauben akzeptiert, könne sein Leid annehmen, da er darauf vertraue, das Leid aus der Hand Gottes anzunehmen. Darüber hinaus spiele das Leiden in der gesamten Heilsgeschichte eine

wesentliche Bedeutung. Gott selbst sei es, der an seinem Volk leide. „Der Gott Jesu Christi ist der Vater, der uns einlädt, an seiner Liebe zu allen Menschen teilzunehmen, mit ihm einander zu ertragen, und so mitzuwirken an der Erlösung der Welt [...]. Unsere Berufung zum Heil ist Berufung zur Gemeinschaft mit Gott in seiner Liebe zu uns Menschen, und damit Berufung zum Mitleiden“ (338).

Sie sehen, dass das Buch durchaus Züge trägt, die eher in einer Predigt denn in einer wissenschaftlichen Monographie ihren Platz haben. Mir kommt es nicht darauf an, zu den einzelnen Punkten Stellung zu nehmen. Ich möchte Sie nur darauf hingewiesen haben, dass die Verwiesenheit auf Transzendenz - in welcher Form man auch immer dafür argumentieren möchte - notwendiger Bestandteil einer Anthropologie ist. Welche Form von Transzendenz man mit welchen Gründen überzeugender findet, ist nicht mehr ein Thema der Anthropologie, sondern der Metaphysik bzw. der philosophischen Theologie oder der Religionsphilosophie. Dennoch mag es Plausibilitätsgründe für die eine oder andere Metaphysik oder Religionsphilosophie geben, die in der Anthropologie liegen. Wer z.B. sein eigenes Leben vor allem von den menschlichen Beziehungen her versteht, wird vielleicht aufgrund dieser individuellen Präferenz eher dazu neigen, einen personalen Gott oder mehrere personale Gottheiten zu akzeptieren. Wer von Natur aus eher ein zurückgezogener Grübler ist, wird vielleicht dazu neigen, im Taoismus eine attraktive Form der Transzendenz Erfahrung zu suchen.