

Abschlussarbeit
zur Erlangung der Magistra Artium
im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften
der Goethe-Universität Frankfurt am Main
Institut für Philosophie

Thema:

Über Todesfurcht und Philosophie

1. Gutachter: Prof. Dr. Martin Seel
2. Gutachter: Dr. Gerson Reuter
vorgelegt von: Anna Seitz
aus: Frankfurt am Main
Einreichungsdatum: 16. Juli 2010

Danksagung

Es ist bekanntermaßen nicht mehr üblich, Danksagungen in eine Magisterarbeit aufzunehmen. Diese Magisterarbeit gehört aber nun mal keineswegs zu der Art von Arbeit, die sich hätte allein in der Bibliothek vollbringen lassen. Im Gegenteil. Ich war für diese Arbeit darauf angewiesen, dass Menschen mir ihre Assoziationen schenken, dass sie mich an ihren Intuitionen teilhaben lassen und dass sie mir offen ihre Ansichten über eines der letzten großen Tabuthemen unserer Zeit, die Todesfurcht, mitteilen. Daher bedanke ich mich eben unüblicherweise bei allen, die mit ihren Perspektiven den Horizont der Todesfurcht gestaltet haben, der dieser Arbeit nun zugrunde liegt.

Mein besonderer Dank gilt dabei Martin Seel für das Ermöglichen der Arbeit und Gerson Reuter für das Erarbeiten von Möglichkeiten.

Desweiteren bedanke ich mich herzlich bei Katja Adl-Amini, Eric J. Bell, Ola Bielas, Franziska Bienek, Maj Kazmierski, Jakob Krebs, Uwe Jahnke, Inge Schneider, Jochen Schuff, Alex Seitz, Thorsten Sindermann, Lilith Winter, Tobias Winter, den Kolloquiumsmitgliedern und meiner Familie.

I. EINLEITUNG.....	4
II. EINFÜHRUNG IN DIE DEBATTE.....	5
I. PLATONS ANSATZ IM PHAIDON.....	5
II. EPIKURS ANSATZ.....	8
III. AKTUELLE DEBATTE.....	10
III. WAS IST TODESFURCHT?.....	15
I. DIE FURCHT VOR DEM TOTSEIN.....	18
II. DIE FURCHT VOR DEM VERLUST DES LEBENS.....	26
III. DIE FURCHT VOR DEM STERBEN.....	35
IV. WAS FÜRCHTEN WIR AM TOD, WENN WIR IHN FÜRCHTEN?.....	45
IV. IST TODESFURCHT RATIONAL?.....	49
I. IST DER TOD EIN ÜBEL?.....	49
II. DIE ASYMMETRIE UNSERER EINSTELLUNGEN GEGENÜBER PRÄNATALER UND POSTHUMER NICHTEXISTENZ.....	55
III. FURCHT UND LEIDEN.....	61
IV. POSTMORTALE ÜBEL.....	69
V. DIE FURCHT VOR DEM VERLUST DES LEBENS ALS DIE FURCHT VOR DEM „HEREAFTER“.....	75
VI. POST MORTEM IDENTITÄT UND MÖGLICHE POST MORTEM PERSON	77
V. IST TODESFURCHT VERNUNFTMÄSSIG?.....	80
I. POSTMORTALE NICHTERFÜLLUNG VON HOFFNUNGEN DER ANTE MORTEM PERSON.....	81
II. FURCHT IN BEZUG AUF LEIDVOLLE ZUSTÄNDE, FURCHT IN BEZUG	

AUF ÜBEL.....	83
III. ÜBEL UND SINNGEBUNG.....	85
IV. DAS WISSEN UM UNSERE STERBLICHKEIT ALS STRUKTURMOMENT DES LEBENS.....	89
VI. RESÜMEE.....	93
LITERATUR.....	99

I. Einleitung

Todesfurcht ist ein Phänomen, das sich durch die Jahrhunderte zieht und sich unabhängig von Kultur, Religion oder sonstigen Sozialisationsfaktoren zu behaupten scheint. Gleichzeitig aber würden die meisten Menschen die Unsterblichkeit der Sterblichkeit nicht prinzipiell vorziehen. In der vorliegenden Arbeit geht es um die Frage, womit wir es dann bei der Todesfurcht eigentlich zu tun haben. Was ist Todesfurcht? Worauf bezieht sie sich? Welche Überzeugungen liegen ihr zugrunde? Ist es von Bedeutung, welche Überzeugungen ihr zugrunde liegen? Muss man sagen, dass die Todesfurcht eines Christen auf etwas anderes Bezug nimmt als die Todesfurcht eines Atheisten? Lässt sich etwas bestimmen, auf das man sich unabhängig von Überzeugungen über das Totsein fürchten kann? Ist Todesfurcht eine rationale, ist Todesfurcht eine vernunftmäßige Furcht?

In der Philosophie nimmt die Todesfurcht eine Sonderstellung ein. Es gibt viele Randbemerkungen zur Todesfurcht, Hauptwerke sind eher selten. Schopenhauer schreibt ihr zu, der wahre Grund für das Philosophieren insgesamt zu sein.¹ Platon und Epikur halten sie für ein schwerwiegendes Missverständnis und Kant schweigt. Seit Heidegger² war es eine Weile still um die Todesfurcht in der Philosophie. Thomas Nagel hat um 1979 mit seinen „Mortal Questions“³ die Debatte um Fragen des Todes wieder neu entfacht. Die Todesfurcht selbst hat sich bisher nur vereinzelt wieder als eigenständiges Thema in der Philosophie etabliert. Diese Arbeit widmet sich ganz der Todesfurcht als einem interessanten analytischen Problem in der Philosophie.

¹ „Dieselbe Vernunft die ihn treibt für die Zukunft in seinem Leben zu sorgen, treibt ihn auch über die Zukunft nach seinem Leben sich Sorgen zu machen. Er wünscht das All zu begreifen, hauptsächlich um sein Verhältniß zu diesem All zu erkennen. Sein Motiv ist hier, wie meistens, egoistisch. Gäbe man ihm die Gewißheit daß der Tod ihn ganz zu Nichts macht: so würde er meistentheils sich alles Philosophirens entschlagen und sagen *nihilad me* [es geht mich nichts an].“ [sic.] Schopenhauer, Arthur, „Vorlesung über Die gesamte Philosophie d. i. Die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste. In vier Theilen. Erster Theil. Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. 1820“, München 1986, (S. 96).

² Heidegger, Martin, „Sein und Zeit“, Tübingen 2001.

³ Nagel, Thomas, „Mortal Questions“, New York 1980.

Zuerst wird es darum gehen, worauf wir uns in der Todesfurcht eigentlich beziehen wollen. Die leitende Frage wird sein, was am Tod gefürchtet wird, wenn er gefürchtet wird. In einem nächsten Schritt wird es darum gehen, ob Todesfurcht eine rationale, im Sinne einer formal begründbaren Furcht darstellt. Es wird sich zeigen, dass sie es tut. Auf dieser Grundlage wird es dann abschließend um die Frage gehen, ob Todesfurcht auch als eine inhaltlich vernunftmäßige Furcht betrachtet werden kann.

II. Einführung in die Debatte

Im Umgang mit der Todesfurcht gibt es zwei gegensätzliche Strömungen, die sich letztlich am Beispiel von Epikur und Platon zeigen lassen. Natürlich gibt es unzähligen Variationen und Schattierungen dieser beiden Extreme, grundlegend Tendenzen lassen sich jedoch zumeist einer der beiden Positionen zuordnen. Beide Strömungen sind sich einig darüber, dass wir den Tod nicht fürchten müssen, die Gründe hierfür sind allerdings konträr. Platon meint, wir brauchen den Tod nicht zu fürchten, weil der wichtigste Teil von uns, die Seele, nach dem Tod weiterexistiert. Epikur meint, wir brauchen den Tod nicht zu fürchten, weil der wichtigste Teil von uns, die Seele nach dem Tod nicht mehr existiert. In der aktuellen philosophischen Debatte findet Platons Ansatz keine Berücksichtigung mehr, Epikur dafür umso mehr. Außerhalb der Philosophie, besonders natürlich im Bereich der Religionen, wird nach wie vor mit Arten der Weiterexistenz nach dem Tod gegen Todesfurcht argumentiert. Da beide Ansätze etwas über den Umgang mit Todesfurcht zeigen, möchte ich sie hier zu Anfang in aller Kürze skizzieren.

i. Platons Ansatz im Phaidon

Platon zufolge lebt der Philosoph auf den Tod hin. Der Philosoph strebt sein

Leben lang nach Erkenntnisgewinn. Erkenntnisse gewinnt man mit der Seele, die körperlichen Bedürfnisse stören den Erkenntnisgewinn, deshalb versucht der Philosoph die Beeinträchtigung seiner Seelenaktivität durch die Bedürfnisse des Körpers so gering wie möglich zu halten. Platon meint, der Tod stelle die Trennung von Körper und Seele dar, im Tod entledige man sich vom Leib und all den Einschränkungen, die seine Bedürfnisse mit sich bringen. Die Voraussetzung für diese Annahme bildet klarerweise die Unsterblichkeit der Seele. Seine Argumentationslinie angemessen zu rekonstruieren, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wir wollen uns nur in Erinnerung rufen, dass Platon annimmt, Lernen sei nichts anderes als sich wieder zu erinnern.⁴ Es gebe Dinge an sich, insofern wir Begriffe haben, die wir nicht aufgrund von Anschauung gebildet haben können, weil sie im Bereich der Wahrnehmung gar nicht anzutreffen seien, wie etwa „Gleichheit“. Kein Ding ist mit dem anderen vollkommen identisch (erst recht nicht wenn wir relationale Eigenschaften mit einbeziehen), wir haben aber einen Begriff von Gleichheit ohne dass wir jemals etwas als tatsächlich gleich wahrgenommen haben oder wahrnehmen werden. Platon nimmt nun weiter an, da wir schon beim ersten Anblick von sehr ähnlichen Dingen feststellen müssen, dass sie sich zwar sehr ähneln, sich aber dennoch nie völlig entsprechen, dass wir „Gleichheit an sich“⁵ schon vor unserer Geburt kennen müssen. Gleich nach unserer Geburt hatten wir Sinneswahrnehmungen aller Art, da aber Gleichheit nicht etwas ist, das sich anhand von Wahrnehmung erfassen ließe und wir dennoch alle einen Begriff von Gleichheit haben, müssen wir dieses Wissen schon vor der Geburt erhalten haben. Im Moment unserer Geburt können wir es nicht erhalten haben, weil es da bereits offenbar vergessen wird, insofern wir uns erst im Verlaufe unseres Lebens wieder an dieses Wissen erinnern. Wir müssen also schon eine Art von Dasein vor unserer Geburt gehabt haben, da unsere Körper waren aber vor unserer Geburt nicht existent waren, hatten also unsere Seelen schon früher ein Dasein.⁶ Wenn sie aber vor unserer Geburt existent sind, müssen sie auch nach dem Tod weiterexistieren, sonst könnten sie nicht wieder geboren werden. Die Seele ist genau wie das Schöne, das Gleiche, das Gute, ein wahres

⁴Vgl. Platon (Phaidon 18)

⁵Vgl. Platon (Phaidon 19)

⁶Vgl. Platon (Phaidon 20)

Wesen. Im Gegensatz zu diesen sind die wahrnehmbaren Einzeldinge dem Wandel unterworfen. Wir sind zum Teil Körper und zum anderen Teil Seele, der Körper ist als wahrnehmbares Einzelding dem Wandel unterworfen, die Seele gehört zu den nicht sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die gleichförmig bleiben.⁷ Solange Körper und Seele aber vereint sind, wird die Seele von den Bedürfnissen des Körpers gestört, im schlimmsten Fall sogar von den körperlichen Bedürfnissen geleitet. Der Philosoph strebt sein Leben lang danach, die Tätigkeit der Seele von Störungen durch körperliche Bedürfnisse frei zu halten. Dies kann aber auch dem Philosophen nie vollkommen gelingen, weil man nicht umhin kommt, wenigstens die körperlichen Grundbedürfnisse zu befriedigen. Da der Tod aber die Trennung von Leib und Seele bedeutet, wird die Tätigkeit der Seele nach dem Tod nicht mehr von den körperlichen Bedürfnissen beeinträchtigt. Je weniger sich die Seele zu Lebzeiten an den Körper gebunden hat, desto leichter wird die Trennung vom Körper. Der Philosoph bemüht sich im Leben die Tätigkeit der Seele so wenig wie möglich von den körperlichen Bedürfnissen beeinträchtigen zu lassen. Deswegen soll er sich auf den Tod freuen, weil sich die Seele nach der Trennung vom Körper endlich frei von dessen Beschränkungen entfalten kann.

„Nämlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne dass es freilich die anderen merken, nach gar nichts anderem streben als nur zu sterben und tot zu sein. Ist nun dieses wahr, so wäre es ja wohl wunderbar, wenn sie ihr ganzes Leben hindurch zwar sich um nichts anderes bemühten als um dieses, wenn es nun aber selbst käme, hernach unwillig sein wollten über das, wonach sie lange gestrebt und sich bemüht haben.“⁸

Der gute Philosoph versucht die Seele als ganzes zusammen zu halten und sie von den niederen Bedürfnissen des Körpers fernzuhalten. Wenn man sein Leben nun aber im Dienste des Körpers und seiner Lüste lebt, kann es der Seele nicht gelingen, sich rein für sich abzusondern, sie verschmilzt mit dem Körper, dem Sichtbaren und wird ein Schatten und muss denn auch in der Unterwelt als Strafe für die schlechte Lebensweise als Schatten umher irren, bis

⁷Platon (Phaidon 27a)

⁸ Platon (Phaidon 64a)

sie wieder in einen Leib gebunden wird. Wer aber seine Seele rein hält, kann den Tod als die Entledigung des Körpers genießen und freudig auf das Dasein als reine Seele hoffen. Wir brauchen also, Platon zufolge, den Tod nicht zu fürchten, weil unsere Seele, also der wichtige Teil von uns überlebt.

ii. Epikurs Ansatz

Epikur nimmt im Gegensatz zu Platon an, dass die Seele etwas Zusammengesetztes ist, das sich im Tod auflöst. Diese Annahme gründet in Epikurs Atomismus, nach dem alles aus Atomen besteht, die selbst unvergänglich, in der Zusammengesetztheit als Körper jedoch vergänglich sind. Die Seele besteht aus sehr feinen Teilchen, die durch den Körper zusammen gehalten werden; stirbt der Körper, löst sich auch die Seele als Zusammenballung auf. Weil die Seelen-Teilchen feiner sind als die des Körpers, löst sich die Zusammengesetztheit der Seele sogleich auf, während dieser Prozess beim Körper langsam vorangeht. Die Seele ist zu Lebzeiten für die Sinneswahrnehmungen und deren Verarbeitung zuständig, ohne Seele kann es also keine Empfindung geben. Daher kann der Tod also nur ein empfindungsloser Zustand sein.

„Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn so lange 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 Tote; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr.“⁹

Wenn man Furcht vor dem Tod empfindet, so liegt das nach Epikur einzig daran, dass man fälschlicherweise annimmt, der Tod sei ein Übel für die Toten. Epikur definiert den Tod aber als den „Verlust der Wahrnehmung“¹⁰; wenn das Totsein ein Zustand von Empfindungslosigkeit ist, kann es kein Übel darstellen, weil etwas nur dann ein Übel sein kann, wenn es auch als solches wahrgenommen werden kann. In dieser Annahme finden sich zwei

⁹ Epikur (Men 125)

¹⁰ Vgl. Epikur (Men 124)

Vorbedingungen, die entscheidend für Epikurs Argument sind. Die erste ist die Grundannahme von der Rationalität der Empfindungen. Nach Epikur sind alle Empfindungen rational, Empfindungen können nur dann irrational erscheinen, wenn sie auf falschen Überzeugungen beruhen. Die zweite ist Epikurs internalistischer (in diesem Fall hedonistischer) Glücksbegriff, nach dem etwas nur dann relevant für uns sein kann, wenn wir es auch wahrnehmen können, im Gegensatz zum externalistischen Glücksbegriff, nach dem auch solche Dinge für unser Glück oder Unglück relevant sein können, die wir nicht wahrnehmen.

Epikurs Ansicht muss in seine Auffassung eingebettet werden, dass alles Gute und Schlechte auf Empfindungen beruht, die mit der Seele wahrgenommen werden. Personen haben dabei nur zwei Arten von Empfindungszuständen, Schmerz und Lust. Bereits die Abwesenheit von Schmerz bedeutet demnach im Zustand der Lust zu sein. Lust, als die Abwesenheit von Schmerz ist der Zustand, den wir anstreben. Es gehe nicht darum, möglichst oft oder lange in diesem Zustand zu verweilen. Mit dem Leben verhalte es sich wie mit den Speisen, man ziehe die guten Speisen den vielen vor, und so gehe es beim Leben auch nicht darum, möglichst lange, sondern möglichst angenehm zu leben¹¹. Die Seele als Sitz der Empfindung höre im Tod auf zu existieren, also kann es nicht schlecht sein, tot zu sein, da alles Gute und Schlechte auf Empfindung beruht. Dieser Teil des Arguments zeigt, warum der Tod kein Übel darstellen kann, wenn er eingetreten ist. Der Tod ist also kein Übel für die Toten.

Wie verhält es sich mit den Lebenden? Nach Epikurs Ansicht können Ängste in Bezug auf zukünftige Schmerzen unsere Lust durchaus stören. Epikur ist jedoch gleichsam der Auffassung, dass unsere Empfindungen rational sind, sofern sie nicht auf falschen Überzeugungen beruhen. Übel werden von schmerzhaften Empfindungen begleitet, Güter von lustvollen Empfindungen. Wenn wir der Überzeugung sind, nach unserem Tod in den Hades zu kommen, ist diese Überzeugung von einer schmerzhaften Empfindung begleitet. Die Überzeugung, nach dem Tod ein schreckliches Dasein im Hades zu fristen, ist

¹¹ Vgl. Epikur (Men 126)

aber eine falsche Überzeugung. Tod ist der Verlust der Wahrnehmung, korrigiert man diese Überzeugung, kann der Tod nicht als Übel betrachtet werden und wird nicht länger von einer schmerzhaften Empfindung begleitet. Der Tod ist also auch für die Lebenden kein Übel, erstens weil sie nicht tot sind solange sie leben und zweitens weil sie auch keine zukünftigen Schmerzen in Bezug auf den Tod erwarten müssen. Weil uns der Tod also nicht schmerzt, wenn er eintritt, kann auch die Aussicht auf den Tod keinen Schmerz bereiten.

„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 erwartet. Denn was uns nicht belästigt, wenn es wirklich da ist, kann nur einen nichtigen Schmerz bereiten, wenn man es bloß erwartet.“¹²

Epikur verbindet diese beiden Überzeugungen so, dass der Tod weder ein Übel an sich darstellen, noch im Sinne eines Beraubtwerdens von Lebensgütern, oder als die Verhinderung von der Erfüllung von Wünschen betrachtet werden kann. Nach Epikur kann man den Tod nicht tatsächlich *erleiden*, weil es im Tod niemanden gibt, der beraubt, oder an der Verwirklichung seiner Wünsche gehindert werden könnte. Will man nun einwenden, dass wenn nicht das Erleiden selbst, dann aber doch die Aussicht darauf einen ängstigen kann, greift wieder Epikurs Annahme von der Rationalität der Empfindungen. Wenn der Tod kein Übel darstellt, braucht man sich auch nicht vor ihm zu fürchten.

iii. Aktuelle Debatte

Nun sollte man erwarten, dass zwei einander ausschließende Begründungswege sich polarisierend auf die Frage nach dem Umgang mit der Todesfurcht in der Philosophie auswirken. Aber wie gesagt, ist es so, dass Platon gerade in der aktuellen Debatte zur Todesfurcht überhaupt keine Beachtung findet, Epikur hingegen große Aufmerksamkeit entgegen gebracht

¹² Epikur (Men 125)

wird. Explizit oder implizit arbeiten sich jüngere Theorien beinahe ausschließlich an Epikur ab. Dass niemand auf Platons Ansatz eingeht, hat den augenscheinlichen Grund, dass der Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation verloren gegangen ist. Die Philosophie hat die unsterbliche Seele aus ihren Reihen verbannt und nun ist diese schutzlos der Esoterik und den Religionen ausgeliefert. Einige Aspekte der Seele konnten gerettet werden und nennen sich jetzt „mentale Ereignisse“, die übrigen Seelenteile wurden abgeschafft. Man hat sich bemüht die Zweiteilung des Menschen zu überwinden, jetzt sind wir Körper mit mentalen Zuständen. Wenn der Körper also stirbt können wir keine mentale Zustände ohne Körper sein, wir können höchstens tote Körper ohne mentale Zustände sein. Platons Ansatz ist also seiner Grundlage beraubt und damit für die Philosophie verloren. Im Christentum und im Islam, in abgewandelter Form auch im Hinduismus und im Buddhismus wird dennoch weiterhin mit der Unsterblichkeit der Seele argumentiert. In der Philosophie spielt, wie bereits erwähnt, die gegenteilige Position die zentrale Rolle. Die aktuelle Debatte scheint sich einig darüber zu sein, dass Tod gleichbedeutend mit personaler Nichtexistenz ist und fragt nur noch nach den Konsequenzen dieses Umstands für unser Leben. Ich für meinen Teil finde Platon nicht mehr oder weniger plausibel als Epikur. Entscheidend ist hier, dass sie beide einen therapeutischen Ansatz verfolgen, beide wollen Todesfurcht vom Tod aus bezwingen. Diese Vorgehensweise benötigt sichere Überzeugungen über das Totsein. Epikur und Platon betrachten Todesfurcht beide nur unter dem Aspekt der Furcht vor dem Totsein. Wenn Todesfurcht sich aber nur auf die Furcht vor einem leidvollen Zustand des Totseins beziehen würde, dürften z.B. all jene Menschen mit einer sicheren Überzeugung vom Totsein als personaler Nichtexistenz tatsächlich keine Todesfurcht empfinden. Dem ist aber zumindest nicht generell so, also müsste sich zumindest ein Aspekt der Todesfurcht beschreiben lassen, der unabhängig von etwaigen Überzeugungen über das Totsein ist. Die Überzeugungen vom Totsein haben sich im Verlaufe der Menschheitsgeschichte immer wieder verändert, die Menschen hatten aber immer Todesfurcht, offenbar ganz unabhängig davon, welche Jenseitsvorstellungen zugrunde gelegt wurden. Mich interessiert in dieser Arbeit daher vor allem, was, vom Leben aus

betrachtet der gemeinsame Nenner dieser Todesfurcht sein mag. Überzeugungen über das Totsein können dabei sicherlich eine Rolle spielen, aber insofern letztlich niemand Kenntnis vom Totsein besitzen kann, möchte ich daraus keine Argumente für oder gegen Todesfurcht ableiten.

Ich lege dieser Arbeit keine wie auch immer geartete Jenseitsvorstellung zugrunde. In dieser Sache präzise sein zu wollen, erscheint mir diffus. In dieser Sache diffus zu sein, erscheint mir präzise. Es ist eine gut begründete Annahme, Totsein mit personaler Nichtexistenz zu identifizieren, wir sind aber nach unserem Tod natürlich nicht nichtexistent, wir sind Leichen, oder zumindest ‚tote Körper‘. Unser Körper befindet sich also keineswegs im ‚Zustand‘ der Nichtexistenz, nach dem Hirntod wachsen z.B. Haare und Nägel noch einige Zeit, so dass sich Gründe für die Annahme finden lassen, dass mit dem Hirntod nicht alle Körperaktivitäten enden und vielleicht damit auch Gründe für die Annahme, dass nicht alle mentalen Ereignisse ein Ende finden. In den Naturwissenschaften ist man zu dem Schluss gekommen, dass alle mentalen Ereignisse mit dem Tod ihr Ende finden, diese Erkenntnisse bedingen die Überzeugung vom Totsein als personaler Nichtexistenz. Sollten die Naturwissenschaften andere Erkenntnisse zu Tage fördern, wird sich die Überzeugung über das Totsein ebenfalls ändern. Wer lebt, hat eben letztlich keine Kenntnis davon, wie es ist, oder nicht ist, tot zu sein. Das muss niemandem peinlich sein. Es handelt sich nun mal um eine prinzipielle Unmöglichkeit, zu Lebzeiten Kenntnis vom Totsein zu erlangen. In meinen Augen verhält sich der Fall ähnlich wie der mit den Fledermäusen¹³: Gleichgültig wie gut sich unsere Annahmen darüber, wie es ist eine Fledermaus zu sein, begründen lassen, wir werden nie Kenntnis davon erlangen, wie es ist eine Fledermaus zu sein. Wenn wir es uns dennoch vorstellen mögen, können wir höchstens vorstellen, wie es für uns wäre, eine Fledermaus zu sein, so wie wir uns vorstellen mögen, wie es für uns als Lebende wäre, tot zu sein. Diese Art von Unterfangen scheint mir irreführend und ungeeignet, um über Todesfurcht zu sprechen. Wir wissen, wie es ist als Lebende Furcht vor dem

¹³Vgl. Nagel, Thomas, „Wie fühlt es sich an, eine Fledermaus zu sein?“ in „Letzte Fragen“, Bodenheim b. Mainz, 1996. (S. 229-251).

Tod zu haben, daran sollten wir uns halten. Wir sollten Todesfurcht vom Leben aus betrachten, nicht vom Tod aus.

In der Debatte um Todeskriterien in Medizin und Ethik kann man beispielsweise sehen, wie unsicher wir tatsächlich in der Frage sind, was das Totsein für einen Menschen bedeutet und ob es für einen Menschen nicht doch irgendwie ist, tot zu sein. Zumal sich die Leichen heute phänomenal stark von dem unterscheiden, was uns aus früheren Zeitaltern überliefert wurde. Leichen sind heute nicht mehr nur starre, kalte Körper, in Deutschland gilt das Hirntodkriterium und so können wir es phänomenal mit warmen, pulsierenden, sogar atmenden toten Körpern zu tun haben. Einige Philosophen schlagen eine differenzierte Bezeichnung vor, nämlich einmal „Leiche“ und „Körper eines Toten“¹⁴. Das ist dem Umstand zu schulden, dass die Menschen, die es mit den Leichen zu tun haben, nämlich etwa Pfleger, Ärzte oder auch Angehörige, im Umgang mit denselben zutiefst verunsichert sind. Sätze über Tote wie, „Im Grunde halten ihn nur noch die Maschinen am Leben“ geben ebenso ein Zeugnis von dieser Unsicherheit, wie beispielsweise auch die Praxis, tote Organspender vor der Organentnahme zu narkotisieren. In jedem Falle gibt es genug Indizien dafür, dass Menschen, sogar die Naturwissenschaftler unter ihnen, keineswegs so sicher in der Frage danach sind, was Totsein für einen Menschen bedeutet oder nicht bedeutet, wie sie es eigentlich angemessen zu sein fänden.

Nichtsdestotrotz ist es der Fall, dass diese Unsicherheiten bezüglich des Totseins, die der praktischen Philosophie Kopfschmerzen bereiten, in der theoretischen Philosophie keine Erwähnung finden. Und so gilt für alle weiteren Quellen, die in diese Arbeit einfließen, dass „Tod“ immer als gleichbedeutend mit personaler Nichtexistenz verstanden wird. Es gibt die beiden vorgestellten Strömungen im Umgang mit dem Tod, jedoch nicht in der Philosophie. Platons Ansatz findet, wie bereits betont, nur noch außerhalb der philosophischen Debatte Erwähnung. In der Philosophie gibt es gegenwärtig nur noch eine

¹⁴Vgl. etwa Steigleder, Klaus, „Hirntod“ in Schulz, Steigleder, Fangerau, Paul [Hrsg.] „Ethik der Medizin- Eine Einführung“, Frankfurt am Main 2006. (S. 442)

Tendenz, und zwar die Epikurs. Was von Platons Ansatz geblieben ist, ist die Überzeugung, dass das was Platon Seele nennt der wichtige Teil von uns ist, nur glaubt niemand mehr, dass dieser Teil überlebt. Die zentrale Grundannahme in der Philosophie ist die, dass es ohne Bewusstsein nicht irgendwie sein kann, ein toter Körper zu sein. Totsein kann daher als gleichbedeutend mit Nichtexistenz verstanden werden, obwohl wir nach dem Tod freilich zunächst einmal nicht nichtexistent sind, sind wir doch zumindest als tote Körper vorhanden.

Ich schicke diese Grundannahme voraus, um deutlich zu machen, dass ich mich aus genannten Gründen weder explizit, noch implizit damit beschäftigen möchte, was Totsein bedeutet. Reduziert man Todesfurcht auf die Furcht vor dem Totsein, so wie Platon und Epikur es tun, kann man immer für die eine und gegen die andere Überzeugung vom Totsein argumentieren, dem Phänomen der Todesfurcht kommt man dabei aber nicht näher. Man läuft dabei Gefahr das Phänomen der Todesfurcht in der Debatte um Überzeugungen über das Totsein aus den Augen zu verlieren. Hätten Platon oder Epikur den entscheidenden Aspekt der Todesfurcht erfasst, dürfte das Phänomen nicht mehr so verbreitet sein. Würde Todesfurcht mit Überzeugungen vom Totsein stehen und fallen, müssten alle Menschen mit der Überzeugung vom Totsein als einer Form der Weiterexistenz mit Platon von ihrer Todesfurcht befreit werden, alle mit der Überzeugung vom Totsein als personaler Nichtexistenz mit Epikur. Da dem nicht so ist, muss es Aspekte der Todesfurcht geben, die unabhängig von Überzeugungen über das Totsein sind. Solchen Aspekten möchte ich in dieser Arbeit auf die Spur kommen. Dennoch wird sich natürlich für einige Aspekte der Todesfurcht herausstellen, dass entscheidend ist, welche Jenseitsvorstellungen angenommen werden. Dabei stellt die Überzeugung vom Totsein als personale Nichtexistenz in den meisten Fällen ein komplexeres Problem dar, als andere Überzeugungen und nimmt daher in dieser Arbeit mehr Raum ein. Ich möchte mich aber letztlich unabhängig von den unterschiedlichen Überzeugungen über das Totsein damit beschäftigen, womit wir es bei der Todesfurcht zu tun haben. Es wird darum gehen, was Todesfurcht ist, wie sie uns beeinflusst, was die Philosophie dazu sagt und wozu sie schweigt.

III. Was ist Todesfurcht?

Zur Klärung dieser Frage ist es zunächst notwendig, die Todesfurcht von der sog. „Vegetativen Todesangst“ abzugrenzen. Die vegetative Todesangst ist ein diffuser Zustand ohne bestimmten intentionalen Gehalt. Für die vegetative Todesangst sind bestimmte physiologische Faktoren charakteristisch, erhöhte Pulsfrequenz, Atemnot, Zittern und dergleichen. Sie tritt in solchen Situationen auf, die als konkret lebensbedrohlich empfunden werden, Situationen, die zum Tode führen können, aber nicht müssen, etwa wenn man verfolgt wird, oder sich in einem abstürzenden Flugzeug befindet.¹⁵ Die Todesfurcht dagegen ist eine gerichtete Empfindung, nämlich die Furcht vor dem Tod, als konkretem Ereignis. Was aber kann „Furcht vor dem Tod“ bedeuten? Zum einen natürlich „Furcht vor dem Ende des Lebens“, aber auch „Furcht vor dem Totsein“, „Furcht vor dem Sterben“, „Furcht vor dem Verlust des Lebens“ und dergleichen mehr. In diesem Kapitel möchte ich der Frage nachgehen, ob „Todesfurcht“ treffend die Summe all dieser Aspekte bezeichnet, oder ob sich eine Furcht als diejenige heraus kristallisieren lässt, die wir mit „Todesfurcht“ bezeichnen wollen. Es geht also im weitesten Sinne um eine Begriffsklärung, ich möchte einerseits aufzeigen, was wir mit „Todesfurcht“ bezeichnen wollen und was sich andererseits überhaupt treffend mit „Todesfurcht“ bezeichnen lässt. An dieser Stelle möchte ich dabei noch nicht darauf eingehen, ob es sich um rationale oder irrationale Furcht handelt. Es soll zunächst nur darum gehen, worauf sich Todesfurcht überhaupt bezieht. Dazu werde ich mich an den Assoziationen abarbeiten, die mir im Zusammenhang mit der Frage danach, was man am Tod fürchtet, wenn man ihn fürchtet, begegnet sind. Die Antwortmöglichkeiten auf diese Frage werden dabei unter dem Gesichtspunkt der Gerichtetheit von Furcht untersucht. Dabei soll entscheidend sein, ob wir es mit einer Gerichtetheit auf Aspekte des Todes zu tun haben und ob sich überhaupt sinnvoller Weise von Gerichtetheit sprechen lässt. Für die Antwortmöglichkeiten von denen sich herausstellt, dass sich die Furcht auf Aspekte des Lebens

¹⁵ Vgl. hierzu etwa Tugendhat, Ernst, „Über den Tod“, Frankfurt am Main 2006, (S.14).

bezieht, bedeutet das dann, dass diese Aspekte keine weitere Rolle für die Betrachtung von Todesfurcht spielen. Ebenso verhält es sich mit Antwortmöglichkeiten, bei denen sich herausstellt, dass sie das Kriterium der Gerichtetheit von Furcht nicht erfüllen; solche würden in den Bereich der Angst fallen und damit aus dem Gegenstandsbereich dieser Arbeit.

Zur Klärung der Frage, worauf sich Todesfurcht bezieht, werde ich von drei Hauptkategorien ausgehen:

1. Die Furcht vor dem Totsein
2. Die Furcht vor dem Verlust des Lebens
3. Die Furcht vor dem Sterben

Diese drei Kategorien erscheinen mir deshalb sinnvoll, weil man zunächst davon ausgehen kann, dass sie jeweils als eigenständige Furcht wahrgenommen werden können. Man kann sich z.B. vorstellen, dass jemand sich nicht vor dem Verlust des Lebens fürchtet, etwa im Fall von Selbsttötungsabsichten, wohl aber vor dem Prozess des Sterbens und auch vor dem Status des Totsein. Ebenso kann man sich vorstellen, dass jemand keine Furcht vor dem Totsein hat, weil er z.B. überzeugt davon ist, dass Totsein gleichbedeutend mit personaler Nichtexistenz ist, sich aber etwa davor fürchtet qualvoll zu sterben usw..

Ich möchte diese drei Hauptkategorien nun zunächst einzeln betrachten. Dabei soll für jede einzeln geklärt werden, was wir fürchten wenn wir das Totsein, den Verlust des Lebens, oder das Sterben fürchten.

Wenn ich dabei im Folgenden von „Furcht“ oder „fürchten“ spreche, unterscheide ich zwischen „Furcht, bzw. fürchten dass“ und „Furcht, bzw. fürchten wie“. Mir erscheint es sinnvoll, von der „Furcht, dass“ etwas geschehen wird zu sprechen, wenn eine Unsicherheit darüber besteht, *ob* es geschehen wird, also wenn wir hoffen können, dass es nicht geschehen wird. Wenn hingegen sicher ist, *dass* es geschehen wird, kann man sich nur davor fürchten,

wie (hierin enthalten wäre auch *wann*) es geschehen wird. Dabei kann in der Furcht, dass etwas geschehen wird, die Furcht *wie* es geschehen wird, wenn es denn geschehen wird, immer enthalten sein, umgekehrt nicht. In Bezug auf Aspekte des Lebens können wir uns letztlich immer auch davor fürchten, dass etwas (tatsächlich) geschehen wird, obwohl wir vielleicht gute Gründe haben es anzunehmen. Im Bezug auf Aspekte des Todes kann diese Unterscheidung jedoch ein gutes Indiz dafür sein, wann wir sinnvoll von Todesfurcht sprechen können, insofern für jeden von uns vollkommen sicher ist, *dass* der Tod eintreten wird, *wie* und *wann* hingegen, ist vollkommen unsicher. Es gibt also Aspekte des Todes über die wir sichere Überzeugungen haben und solche über die wir keine, oder unsichere Überzeugungen haben. Wir können dementsprechend immer fragen, ob wir fürchten können, ob etwas geschehen wird oder ob wir nur fürchten können, *wie* (hierin enthalten auch *wann*) es geschehen wird, und so Rückschlüsse auf unsere Überzeugungen über die unterschiedlichen Aspekte des Todes erhalten. Furcht betrachte ich in diesem Sinne als etwas, das immer in Relation zu Hoffnung steht. Wenn wir in Bezug auf etwas keine Hoffnungen haben, können wir es auch nicht fürchten. Ich betrachte Hoffnungen also als notwendige Bedingung für Furcht, und Ungewissheit als notwendige Bedingung für Hoffnung. Ob Hoffnungen rational oder irrational sind, kann im Verlauf der Arbeit wichtige Indizien dafür ergeben, ob der jeweilige Aspekt der Todesfurcht rational oder irrational ist. Zunächst soll aber geklärt werden, wann wir überhaupt sinnvoll von Todesfurcht sprechen können.

Im Folgenden werde ich zunächst die Furcht vor dem Totsein untersuchen. Es geht hier, wie gesagt, noch nicht darum, ob wir es hier mit einer rationalen Furcht zu tun haben, sondern grundlegender um die Frage, ob es überhaupt möglich ist, Todesfurcht mit der Furcht vor dem Totsein zu identifizieren.

i. Die Furcht vor dem Totsein

Bei der Furcht vor dem Totsein können wir nicht fürchten, dass es geschehen wird, insofern wir normalerweise keine Hoffnung haben, nicht irgendwann tot zu sein. Wir können uns aber davor fürchten, *dass es irgendwie sein wird, tot zu sein*, insofern wir darüber Unsicherheit und also auch Hoffnung empfinden können. Hier kann es darauf ankommen, welche Jenseitsvorstellung angenommen wird. Haben wir etwa die Überzeugung, nach dem Tod in den Hades zu kommen, ist es sicherlich evident, sich vor dem Totsein zu fürchten. Man kann hier an der Evidenz der Überzeugung zweifeln, aber nicht daran, dass sie fürchterlich ist. Man kann Gründe dafür finden, dass diese Überzeugung vermutlich falsch ist, aber nicht gegen ihre Fürchterlichkeit. Wenn jemand annimmt, er fahre nach dem Tod in den Himmel auf, um Jesus im Paradies zu treffen, findet er das vermutlich nicht fürchterlich und hätte also keine Furcht vor dem Totsein. Wenn jemand der Überzeugung ist, Totsein sei gleichbedeutend mit personaler Nichtexistenz liegt der Fall etwas schwieriger. Im Fall der Hadesvorstellung können wir sagen, es sei evident sich davor zu fürchten. Im Fall der Paradiesvorstellung können wir sagen, es sei nicht evident sich davor zu fürchten. Im Fall der Nichtexistenz ist die Frage nach der Evidenz womöglich gar keine gute Frage. Die Frage ist grundlegender, man muss fragen, unter welchen Bedingungen es überhaupt möglich ist, sich vor personaler Nichtexistenz zu fürchten. Hier sind wir wieder bei Epikur angekommen, der Tod betrifft uns nicht, denn so lange wir existieren, ist der Tod nicht da und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.¹⁶

Todd May entgegnet Epikur, dass sein Argument lediglich den Toten die Furcht vor dem Totsein nehmen kann. Denn auch, wenn das Totsein im Leben nicht stattfindet, so doch die Kenntnis davon, dass es eintreten wird.

„The very impenetrability of death that I find so frightening is what Epicurus uses to defuse that fear. He does so not by saying that death involves no more pleasures and pains, but that it involves no more experiences of any kind.“¹⁷

¹⁶ Vgl. Epikur (Men 125).

¹⁷ May, Todd, „Death“ (S.25).

Die Aussicht darauf, keinerlei Erfahrungen mehr zu machen, kann May zufolge eine fürchterliche Erfahrung sein. May entgeht damit der Debatte darum, ob es eine fürchterliche *Erfahrung* sein kann, keine Erfahrungen mehr zu machen. Er sagt ganz einfach, die *Aussicht* darauf ist fürchterlich und im Hinblick auf diese Aussicht greife Epikurs Argument nicht. May zufolge ist das Problem von Epikurs Argument, dass Epikur zunächst von der Perspektive eines Lebenden mit Furcht vor dem Tod ausgeht und dann in die Perspektive eines Toten ohne Furcht (- da ohne Erlebnisse irgendwelcher Art) wechselt. May stellt nun die Frage, ob wir diesen Perspektivwechsel vollziehen können, ob es uns möglich ist, so weit von unserer Perspektive als Lebende zurück zu treten, dass wir sagen können, der Tod habe für uns keinen Schrecken, weil es kein Subjekt gibt, welches ihn erleidet. Wir können uns natürlich nicht vorstellen, wie es sein könnte keine Erlebnisse mehr zu haben, weil es eben nicht irgendwie sein kann, nicht mehr zu sein. Womöglich kann es dann auch nicht evident sein, sich vor dem Nicht-mehr- Sein zu fürchten, die Vorstellung davon kann aber sehr wohl fürchterlich sein.

„The proper question here, it seems to me, is not whether we must embrace Epicurus' wider philosophy in order to find his view of death compelling. We don't. Rather the question is whether we can reasonably make this switch of perspectives. Can we step outside the perspective of our own lives enough to see things from the perspective of death? Or, better is the fact that we are nothing in death enough to tear us from our involvements in and with life? Is death's being the end of our experience a way to relieve us of of its threatening character, or does it instead heighten the threat to those involvements?“¹⁸

Mays Punkt hier ist es, dass Epikur einen Perspektivwechsel vollziehen will, den wir unmöglich vollziehen können. Die Perspektive eines Toten kann uns vom Leben aus betrachtet fürchterlich erscheinen. Die Frage ist aber, ob Mays Einwand greift und Epikur hier tatsächlich einen Perspektivwechsel vollzieht, Epikur zufolge haben Tote schließlich gar keine Perspektive. Man kann hier

¹⁸May, Todd, ebd.

also grundlegender ansetzen und fragen, ob der Perspektivwechsel das Problem darstellt, oder gleich die Annahme von zwei Perspektiven. Im Tod ist gewissermaßen niemand, der eine Perspektive einnehmen könnte. Das ist gerade das, was das Totsein, laut Epikur, ausmacht. Epikur setzt Totsein mit personaler Nichtexistenz gleich. Kann man hier trotzdem von der Perspektive eines Toten sprechen? Was uns trösten soll, ist dass es im Tod kein Ich mehr gibt, welches wie immer geartete Verluste wahrnehmen kann. Solange wir leben, gibt es natürlich immer ein Ich, also ist die Perspektive keine Perspektive, die sich auf das Leben bezieht, wohl aber eine Perspektive, die ich einnehme. Es gibt also ein Ich und wenn es ein Ich gibt, kann es sich nicht um die Perspektive eines Toten handeln, wenn tot sein bedeutet, dass es kein Ich gibt. Da wir aber im Leben und aus der Perspektive eines Lebenden, durchaus in der Lage sind, den Verlust des Ichs zumindest in Teilen vorzustellen und uns diese Vorstellung fürchterlich erscheinen kann, kann Epikurs Ansatz nur die Toten trösten, deren Perspektive wir aus verschiedenen Gründen nicht einnehmen können, zuletzt aber deshalb, weil Tote dem Argument nach keine Perspektiven haben.

May zufolge macht Epikurs Argument die Lebenden fürchten, zwar könnte es die Toten trösten, nur haben die, laut Epikur, gar kein Ich das getröstet werden könnte. Trotzdem verlangt Epikurs Argument, dass wir die Ich - Perspektive eines Toten einnehmen, von der er gleichsam sagt, sie sei nicht vorhanden. Epikur scheint also zu sagen, wir sollen eine Perspektive einnehmen, die es nicht gibt. Dann aber scheint Epikurs Argument nicht zu greifen, denn wir haben gesehen, dass wir vom Leben aus betrachtet Furcht vor dem Verlust unserer Existenz haben können. Die Perspektive eines Toten können wir nicht einnehmen, weil nur im Versuch es zu tun, schon der Fehler liegt, der Form nach eine Perspektive anzunehmen; obgleich wir es nur täten, damit wir die inhaltliche Ebene erfassen, die uns erklären will, es gäbe keine Perspektive für Tote. Um eine Perspektive einnehmen zu können, benötigt man ein Ich, von dem gesagt wird, es sei dann nicht mehr vorhanden. Wir können Epikurs Argument also nur vom Leben aus, als Ich, nachvollziehen. Vom Leben aus betrachtet, schreckt uns jedoch der Verlust von eben dem Ich, welches das

Argument gerade nachvollzieht. Vom Tod aus betrachtet kann das Argument nicht nachvollzogen werden, nicht nur weil wir unabhängig vom Argument nicht wissen können, wie die Perspektive eines Toten aussieht, sondern weil das Argument genau besagt, dass Tote keine Perspektive haben können. Wir können das Argument also nur verstehen, indem wir es nicht verstehen. Es sei denn aus der Perspektive eines Lebenden, aus dieser uns die Aussicht auf personale Nichtexistenz aber dann fürchterlich erscheinen kann. Bei dem Argument treten also zwei Probleme auf, die beide mit dem Perspektivwechsel zu tun haben. Zum einen scheint das Argument gewissermaßen seine Zielgruppe zu verfehlen, insofern uns aus der Perspektive eines Lebenden die Aussicht auf dieses Nichtmehrsein fürchterlich erscheinen kann. Zum anderen können wir den verlangten Perspektivwechsel nicht vollziehen, weil wir nicht weit genug von der Perspektive eines Lebenden zurücktreten können und selbst, wenn es uns gelänge, besagt das Argument ja gerade, dass es da keine zweite Perspektive gibt, die wir einnehmen könnten.

Alan Paskow spricht in diesem Zusammenhang von einer Dritten–Person-Perspektive, die wir einnehmen, wenn wir versuchen unseren eigenen Tod zu betrachten. Tatsächlich scheinen wir uns bei diesem Versuch immer von außen zu betrachten, vielleicht stellen wir uns unsere Beerdigung vor oder dergleichen. Das Totsein als solches können wir aber dennoch nicht denken.

„Of course I may *try* to imagine what my death will be like -- the serene body in the casket, the sorrowful faces, the flags at half mast, etc., -- but my imaginative attempt must logically fail. Why? Because in my projected drama I do not *inhabit* my body, I do not see it from my original, first-person perspective; instead I *observe* it, I see it from a new, in a sense third-person, perspective. And in doing this I presuppose that which is precluded by the very nature of the case -- *viz.*, the continuation of my consciousness. *Imago, ergo sum*. To imagine my death truly would be to imagine the annihilation of my consciousness - - in terms of both its processes and objects; and to imagine such a state of affairs would be to imagine nothing at all. If this is so, then it is senseless to speak of my having images of *my* death and therefore equally senseless to speak of my ability to imagine my death. Thus my death, from my subjective viewpoint, is

unimaginable. But then it is, *a fortiori*, unknowable and unbelievable.“¹⁹

Paskow spricht hier genau die Unmöglichkeit an, einen Zustand vorzustellen, der bedeutet keine Zustände zu haben, also nichts. Es ergibt keinen Sinn, sich vorzustellen, keine Perspektive mehr zu haben, ein solcher Versuch muss per se scheitern. Wir können vielleicht eine Dritte–Person–Perspektive auf uns einnehmen, aber wir können nun einmal nicht keine Perspektive einnehmen. Solche Versuche erzeugen eine Art „Error“²⁰ in unserer Vorstellung, der uns angst machen kann. Wir können nicht verstehen, was es bedeutet keine Perspektive zu haben, keine Zustände irgendwelcher Art zu haben, keine Erfahrungen irgendwelcher Art zu machen.

„The point that death is not regarded as an unfortunate *state* enables us to refute a curious but very common suggestion about the origin of the fear of death. It is often said that those who object to death have made the mistake of trying to imagine what it is like to *be* dead. It is alleged that the failure to realize that this task is logically impossible (for the banal reason that there is nothing to imagine) leads to the conviction that death is a mysterious and therefore terrifying prospective *state*. But this diagnosis is evidently false, for it is just as impossible to imagine being totally unconscious as to imagine being dead [...]“²¹

Nicht die Nichtexistenz ist es, vor der wir uns fürchten können, es ist gerade die Unmöglichkeit dieser Vorstellung, die uns mit Angst erfüllen kann. So oft wir versuchen, unsere Nichtexistenz zu denken, handeln wir uns den besagten Error ein, weil alle Lösungswege per se scheitern müssen. Wenn wir mit Epikur das Totsein als personale Nichtexistenz interpretieren, ist die Frage nach der Evidenz dieser Furcht keine gute Frage. Ich behaupte, dass wir hier überhaupt nicht von einer Furcht sprechen können. Im Versuch das Totsein als Nichtexistenz zu begreifen, erleiden wir gewissermaßen zwangsläufig den Zusammenbruch all unserer Bezugssysteme, das kann uns fürchterlich

¹⁹ Paskow, Alan, „What do I fear in facing my death?“ (S. 146 f.) [H.i.O]

²⁰ Mit „Error“ spiele ich auf die heuristische Methode des „trial and error“ an, Probleme lösen zu wollen, indem man solange Lösungsmöglichkeiten ausprobiert, bis die erwünschte Lösung erreicht wird und dabei den „Error“ als Indikator für das Scheitern eines Lösungsweges versteht.

²¹ Vgl. Nagel, Thomas, „Death“ (S.2).

erscheinen. Wir können uns eine Vorstellung vom Verlust unserer Beziehungen, unserer Projekte, unseres Besitzes machen, wir können uns sogar vorstellen unsere Sinneswahrnehmungen zu verlieren, vielleicht auch in einem gewissen Rahmen die Welt wegdenken, aber wir können uns eben letztlich nicht uns selbst als den Urheber der Gedanken wegdenken. Wir können uns nicht vorstellen, wie es ist nichtexistent zu sein, weil es trivialer Weise nichts vorzustellen gibt, es gibt nicht einmal eine Vorstellung. Die prinzipielle Unmöglichkeit sich das Totsein als Nichtexistenz vorzustellen, muss zur Folge haben, dass wir uns nicht vor der Nichtexistenz fürchten können. Die Furcht kann in einem gewissen Sinne nicht gerichtet sein, außer eben auf Nichts. Die Gerichtetheit weist ins Leere. Die Unmöglichkeit der Vorstellung kann uns aber durchaus mit *Angst* erfüllen. So dass es mir nur dann sinnvoll erscheint, von *Furcht* vor dem Totsein zu sprechen, wenn darunter zumindest die Möglichkeit irgendeiner Form der Weiterexistenz verstanden wird. Setzt man aber Totsein als gleichbedeutend mit personaler Nichtexistenz kann m.E. nicht sinnvoll von einer gerichteten Furcht gesprochen werden. In diesem Fall kann die Unmöglichkeit der Vorstellung einen *diffusen Zustand der Angst* verursachen. Damit will ich natürlich nicht sagen, dass man nur von Furcht sprechen sollte, wenn erkenntlich ist worauf die Furcht gerichtet ist. Man kann sich schließlich gerade auch vor „dem Ungewissen“ fürchten, man kann sich aber nicht vor *nichts* fürchten. Wenn Menschen Totsein als gleichbedeutend mit Nichtexistenz verstehen, beschreiben sie das Erleben ihrer Todesfurcht eben auch tatsächlich als einen ungerichteten, diffusen Angstzustand, eher dem Erleben einer Panikattacke verwandt, als einer gerichteten Empfindung, die sich konkret beschreiben ließe. Man kann sich im Fall einer sicheren Überzeugung vom Totsein als personaler Nichtexistenz weder davor *fürchten*, dass man irgendwann tot sein wird, noch kann man *fürchten*, wie es sein wird, nichtexistent zu sein, weil es nicht irgendwie sein kann, nicht zu sein.

Hier liegt Epikur sicherlich richtig, wenn er sagt, der Tod als personale Nichtexistenz betrifft uns nicht zu Lebzeiten und auch nicht, wenn wir tot sind. Die Angst, die aus dem Versuch, diese Nichtexistenz zu begreifen resultieren kann, betrifft uns aber. Epikur würde hier sagen, dass es sich nur um einen

eingebildeten Schrecken handeln kann, weil die Aussicht auf etwas, das nicht schrecklich ist, wenn es eintrifft, auch nicht wirklich schrecklich sein kann, wenn man es erwartet. Die Aussicht darauf bleibt trotzdem schrecklich, weil sie uns in einen Zustand der Angst versetzen kann und Angstzustände schrecklich sind. Das fürchterliche an der Vorstellung vom Totsein als Nichtexistenz ist aber tatsächlich nicht die Nichtexistenz, sondern die Angst, die sie auslösen kann. Da Angst aber nicht rational oder irrational ist, kann man ihr mit Argumenten nicht beikommen. Das Unangenehme an Epikurs Argument ist nun, dass es uns mit einem Perspektivwechsel überfordert, den man aus verschiedenen Gründen nicht nachvollziehen kann, letztlich deshalb, weil es keine zweite Perspektive gibt. Genau diese Entdeckung ist es aber, die aufgrund der Unmöglichkeit ihrer Vorstellung das besagte Error-Gefühl auslösen kann, das uns mit Angst erfüllt. Das Argument verfehlt also seine therapeutische Intention, es nimmt uns zwar die Möglichkeit einer gerichteten Furcht, erfüllt uns zugleich aber mit Angst, der man mit Mitteln der Philosophie nicht beikommen kann.

Die Furcht vor dem Ungewissen hingegen, scheint mir eine Rolle in der Furcht vor dem Totsein zu spielen, zumindest bei all jenen Menschen, die nicht mit festen Überzeugungen über das Totsein ausgestattet sind. Die Agnostiker unter uns könnten genau aufgrund ihrer Ungewissheit im Bezug auf das Totsein Furcht empfinden. In dieser Haltung wären dann vermutlich die drei zuvor genannten Aspekte enthalten, also die Furcht vor möglicherweise leidvollen Jenseitsvorstellungen, wie auch die Hoffnung auf erfreulichere Varianten und ebenso die Angst resultierend aus Vorstellungsversuchen personaler Nichtexistenz. Dem zugrunde liegt dann aber die Furcht vor dem Ungewissen selbst, die eine qualitativ andere Furcht sein muss, als die Furcht vor dem Totsein als leidvollem Zustand oder die Angst. Menschen fürchten sich für gewöhnlich vor Ungewissem, weil darin die Möglichkeit leidvoller Erfahrung enthalten ist. Der Tod gilt den meisten Menschen hierbei in gewisser Weise als der Gipfel leidvoller Erfahrung. In Bezug auf das Totsein, macht diese Betrachtungsweise aber streng genommen nur Sinn, wenn man davon ausgeht, dass der Tod möglicherweise irgendwie erlebbar ist. Wir können, wie im Zusammenhang mit der festen Überzeugung von dem Totsein als personale

Nichtexistenz, nur dann sinnvoll von Furcht sprechen, wenn irgendeine Komponente unsicher ist. Es macht keinen Sinn zu sagen, „Ich fürchte mich, dass ich tot sein werde“, man kann nur sagen, „Ich fürchte mich davor, dass es irgendwie sein wird, tot zu sein“. Die Furcht vor dem Ungewissen erscheint einigen Menschen dabei als eigenständiges Übel, sie würden die Sicherheit eines leidvollen Zustandes der Ungewissheit vorziehen. Die Ungewissheit in Bezug auf den Zustand des Totseins könnte ihnen dann als ein besonders schwerwiegendes Übel erscheinen, ist es doch so, dass die meisten Ungewissheiten sich im Verlaufe eines Lebens beseitigen lassen. Über den Zustand des Totseins werden sie im Verlaufe ihres Lebens keine Gewissheit erwarten dürfen, es bliebe in diesem Fall nur die Gewissheit der Ungewissheit für die Dauer ihres Lebens. Also eine besonders langwierige Ungewissheit über einen Zustand, der sich ebenfalls als besonders langwierig herausstellen könnte. Obgleich ich zugebe, dass es sehr unangenehm sein mag, eine derartige Ungewissheit zu empfinden, insbesondere wenn man Ungewissheit als Übel erachtet, scheint es sich hier um die Furcht vor dem Ungewissen zu handeln und nicht um etwas, das speziell mit Todesfurcht zu tun hat. Man könnte vielleicht sagen, die Furcht aufgrund der Ungewissheit in Bezug auf den Zustand des Totseins sei der Superlativ der Furcht vor dem Ungewissen, aber es bleibt die Furcht vor dem Ungewissen. Der Aspekt dieser Furcht, der mit der Furcht vor dem Totsein zu tun hat, ist ganz einfach die *Furcht*, dass es irgendwie sein wird, tot zu sein, bzw. dass es nicht irgendwie sein wird.

Man kann also im Bezug auf die Furcht vor dem Totsein sagen, dass wir es nur mit *Furcht* vor dem Totsein zu tun haben, wenn zumindest die Möglichkeit einer wie immer gearteten Weiterexistenz in Betracht gezogen wird. In diesem Fall kann auch gefürchtet werden, dass Totsein gleichbedeutend mit Nichtexistenz sein wird. Wenn eine feste Überzeugung über das Totsein als personale Nichtexistenz besteht, kann man weder fürchten, dass man einmal tot sein wird, noch wie es sein wird, nicht zu sein. Versuchen wir uns vorzustellen, wie es sein wird, nichtexistent zu sein, kann uns die Unmöglichkeit dieser Vorstellung in einen Zustand der *Angst* versetzen.

ii. Die Furcht vor dem Verlust des Lebens

Die Furcht vor dem Verlust des Lebens ist für all diejenigen, die von personaler Nichtexistenz nach dem Tod ausgehen, der zentrale Aspekt der Todesfurcht. Ernst Tugendhat geht in seiner Schrift „Über den Tod“²², sogar so weit zu behaupten, dass das Aufhören des Lebens das einzige sei, was wir überhaupt am Tod fürchten können. Er befasst sich in dieser Schrift explizit mit Fragen der Todesfurcht und dabei mit der Frage, was genau wir am Aufhören des Lebens fürchten, wenn wir es fürchten. Tugendhats Ansatz steht mit dieser Entschiedenheit in der Debatte allein auf weiter Flur und obgleich, oder gerade weil sich zeigen wird, dass ich seine Folgerungen nicht uneingeschränkt teilen kann, bietet er eine Perspektive auf die Fragestellung, von der ich der Meinung bin, dass sie eine ausführliche Darstellung verlangt. Daher werde ich im Folgenden seine Position zumindest in ihren Grundzügen darstellen, um mich im Anschluss ausgehend von Tugendhats Ansatz, der Beantwortung der Frage zu widmen, was mit der Furcht vor dem Verlust des Lebens bezeichnet werden kann.

Tugendhat berichtet, einem sehr alten Mann in Chile begegnet zu sein, welcher vor einiger Zeit schwer erkrankt war. Er hatte damals Gott gebeten, ihn zu heilen, auf dass ihm noch einige Lebensjahre vergönnt seien. Sollte Gott ihm seinen Wunsch erfüllen, wollte er ihm zum Dank eine Kirche bauen. Er war erhört worden und baute nun also die versprochene Kirche.²³ Tugendhat erscheint bei dieser Episode vor allem der Umstand entscheidend, dass der chilenische Alte mit großer Wahrscheinlichkeit kein solches Gelübde abgelegt hätte, wenn ihm in jungen Jahren vorausgesagt worden wäre, dass er z.B. mit 81 Jahren sterben werde. Er hätte vermutlich damals nicht zu Gott gebetet und gelobt eine Kirche zu bauen, wenn Er ihm am Ende seines Lebens noch ein, zwei Jahre vergönnt würde. Tugendhat nimmt also an, dass die Nähe des Todeszeitpunktes, oder genauer, die angenommene Wahrscheinlichkeit der

²²Tugendhat, Ernst „Über den Tod“, Frankfurt am Main. 1993.

²³ Vgl. Tugendhat (S.10).

Nähe des Todeszeitpunktes einen relevanten Unterschied bei der Klärung der Frage macht, was man am Tod fürchtet, wenn man ihn fürchtet.

„Es ist nicht so klar, was es ist, wovor wir uns fürchten, wenn wir uns vor dem Tod fürchten. Warum, so lässt sich jetzt fragen, fürchten wir uns, falls wir uns überhaupt vor ihm fürchten, nicht vor dem Tod als solchem, sondern wollen nur einen Aufschub?“²⁴

Wir fürchten, laut Tugendhat, nicht den Tod an sich, sondern nur die Nähe seines Eintretens. Tugendhats These ist nun, dass man dabei gewissermaßen angesichts des Nichtmehrseins entsetzt feststellen kann, dass das Leben leer war. Man blickt also im Angesicht des Todes in einer besondere Weise auf das eigene Leben.

„Wenn die Furcht vor dem Tod, [...], so verstanden werden kann, dass ich angesichts der Möglichkeit des Nichtmehrseins davor erschrecke, dass mein Leben leer war- jetzt auch in dem Sinn, dass ich mich an belanglose Inhalte verloren habe-, dann heißt das, dass der Tod mich daran erinnert, dass ich nicht nur dies und das verfolge und befürchte, sondern eben- in all dem- *lebe*. Im Verhalten zum Tod - dem Ende meines *Lebens* - werde ich meines Lebens ansichtig.“²⁵

Hinter den begrenzten Zielen erscheint das Leben selbst und man prüft seine bisherige Lebensweise. Bei dieser Prüfung ist es laut Tugendhat entscheidend, ob man angesichts seines Todes bedauert wie man gelebt hat, oder nicht. Je größer dabei das Bedauern, desto stärker die Furcht vor dem Tod. Durch die Konfrontation mit der Endlichkeit des Lebens vollzieht sich gewissermaßen ein Hervortreten des Lebens an sich, welches hinter den begrenzten Zielen des Subjekts verborgen war.

„Es ist ein alter Topos, dass der Mensch angesichts des Todes sich seiner Geringfügigkeit und der Geringfügigkeit seiner Sorgen bewusst werden kann. [...]. Die Maßstäbe werden zurechtgerückt.“²⁶

²⁴ Tugendhat (S. 17).

²⁵Vgl. Tugendhat (S. 39).

²⁶Tugendhat (S. 50).

Wenn Tugendhat hier von einer Zurechtrückung der Maßstäbe spricht, meint er, dass etwas Offensichtliches, das nur verdrängt worden war, zurück ins Bewusstsein tritt. Der Mensch, der sich als Universum betrachtet²⁷, kann im Alter oder spätestens im Angesicht des Todes erkennen, dass diese Betrachtung eine irrtümliche war. Der Mensch erkennt, dass er nicht das Universum ist, sondern im Gegenteil ein verschwindend winziger Partikel im selbigen. Tugendhat geht jedoch mit Nietzsche in der Ansicht konform, dass man diesen Umstand nicht treffend als Irrtum bezeichnen kann, da diese Betrachtungsweise zumindest so etwas wie ein notwendiger Irrtum zu sein scheint, ohne den der Mensch gar nicht lebensfähig wäre.²⁸ Nichtsdestotrotz erinnert der Tod den Menschen daran, dass es sich um eine Art von Irrtum handelt. Erkennt man diesen Irrtum jedoch auch angesichts des Todes nicht, so ist die Vorstellung des Todes umso schrecklicher. Im Alltag geht der Mensch gewissermaßen davon aus, dass sein Bewusstsein das Theater, wie Tugendhat sagt, ist, so kann es auch zu dem beschriebenen Gefühl der Leere kommen, das nur entstehen kann, wenn man blind für den Umstand ist, dass nicht das eigene Bewusstsein das Theater ist, sondern die Welt, welche für gewöhnlich voller Leben und nicht leer ist.

„Und deswegen erscheint das Aufhören des Lebens, wenn ich das nicht sehe, nicht als ein im Theater Zurück- und schließlich aus ihm Heraustreten, sondern als ein Aufhören des Theaters selbst, und das wirkt unvorstellbar im Sinne von schrecklich.“²⁹

Erkennt man den notwendigen Irrtum also nicht als solchen, kann die Furcht vor dem Tod schreckliche Ausmaße annehmen, erkennt man den Irrtum aber als solchen, bietet sich dadurch die Möglichkeit, die Einschätzung der eigenen Position zu korrigieren, sich selbst nicht länger als Zentrum der Welt zu betrachten und so zu der Einsicht zu gelangen, dass nicht das Leben, oder die Welt an sich endet, sondern lediglich die eigene Existenz. Man kann das Leben leichter loslassen, wenn man versteht, dass man selbst nicht das Zentrum der

²⁷Vgl. ebd.

²⁸Vgl. ebd. (S. 52). Tugendhat scheint sein Konzept vom „notwendigen Irrtum“, den es zu gegebener Zeit aufzulösen gilt, für hinreichend einsichtig zu halten; zumindest verzichtet er darauf es weitergehend zu konkretisieren, was ich für meinen Teil bedaure.

²⁹ebd. (S. 51).

Welt, oder des Lebens an sich ist. Durch diese Dezentrierung verliert der Tod seinen Schrecken, man kann ihm mit Gelassenheit entgegen blicken. Diese Gelassenheit, bzw. das Gleichgewicht zwischen diesem am Leben festhalten und das Leben loslassen können, ist laut Tugendhat nicht nur in der Frage nach Leben und Tod entscheidend. Der Mensch strebt in allen seinen Handlungen und Haltungen nach dieser Balance zwischen konzentrieren und kämpfen einerseits und loslassen und gelassen sein andererseits. Sodass man sagen kann, was dem Menschen im Umgang mit dem Tode nützlich ist, nutzt ihm auch im Umgang mit dem Leben.

Die Tugendhat so bedeutsam erscheinende angenommene Wahrscheinlichkeit des Todeszeitpunktes für die Frage danach, was am Tod gefürchtet wird, findet sich implizit in der hier vorgestellten Antwortmöglichkeit, insofern der Zeitpunkt der Dezentrierung entscheidend sein muss. Wir haben gesehen, dass Tugendhat der Ansicht ist, es handle sich bei der Identifikation des Subjekts mit dem Universum um einen notwendigen Irrtum, ohne den es, Tugendhat zufolge, unmöglich ist zu leben. Es kann also nur im Falle der angenommenen Nähe des Todeszeitpunktes angemessen sein, den Irrtum auch als solchen zu bewerten.

Die zweite Überlegung, die Tugendhat zur Prüfung seiner Annahme von der Relevanz der angenommenen Wahrscheinlichkeit der Nähe des Todeszeitpunktes anstellt, beschäftigt sich mit der Sinnggebung im Leben. Tugendhat geht hier wiederum von der Annahme aus, dass der Tod kein Übel an sich darstellen kann, sondern nur in seiner Eigenschaft uns der Güter des Lebens zu berauben, wobei die Redeweise vom „Beraubtwerden“ missverständlich ist, da sie impliziert, dass das Subjekt, über das diese Aussage getroffen wird, existiert, während es in Wirklichkeit nicht mehr existent ist. Von Beraubtwerden kann also nicht sinnvoll gesprochen werden; wird der Tod als Übel betrachtet, so nicht deshalb, weil er den Menschen der Güter des Lebens beraubt, sondern weil mit seinem Eintreten das Leben selbst endet. Tugendhat folgert weiter, dass wenn der Tod ein Übel ist, ohne Güter des Lebens rauben zu können, das Leben selbst im Umkehrschluss ein Gut sein

müsste. Es gibt aber unter Menschen das Phänomen des Überdrusses und der Leere im Bezug auf das Leben, diese Phänomene können sogar dazu führen, dass Menschen den Tod dem Leben vorziehen. Wäre das Leben an sich schon ein Gut, dürfte es diese Phänomene, laut Tugendhat, nicht geben. Daraus folgert er weiter, dass das Leben als solches neutral sein muss, man kann ihm Sinn geben und je besser das gelingt, desto höheren Wert hat das Leben für den Menschen und umgekehrt, je weniger es gelingt, desto weniger Wert kann das Leben für den Menschen haben. Das Übel des Todes könnte dann darin bestehen, dass der Tod einem die Chance nimmt, seinem Leben Sinn, oder mehr Sinn zu geben, womit man die Relevanz der Nähe des Todeszeitpunktes erklären könnte.

„Das Übel bestünde darin, dass ich jetzt durch den Tod die Chance – die letzte Chance – verliere, meinem Leben Sinn – oder mehr Sinn – zu geben. Das würde erklären, warum der baldige Tod uns erschreckt, warum wir einen Aufschub wollen. „Nur nicht jetzt, nur nicht in dieser Sinnlosigkeit sterben.“³⁰

Tugendhat sieht hier also seine Annahme von der Relevanz der angenommenen Wahrscheinlichkeit der Todesnähe bestätigt, insofern sie sich mit seiner Annahme zur Sinngebung im Leben verknüpfen lässt. Der Tod wäre demnach kein Übel an sich, sondern nur indirekt in seiner Eigenschaft uns die letzte Chance zu nehmen, dem Leben (mehr) Sinn zu geben. Was uns in Bezug auf den Tod fürchterlich erscheint, wäre dann die angenommene Nähe seines Eintretens.

Tugendhats Vorschläge lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Der Tod ist kein Übel an sich, genauso wenig, wie das Leben ein Gut an sich darstellt. Wir können dem Leben Sinn geben, müssen aber nicht. Je weniger Sinn wir unserem Leben geben, desto größer ist unsere Furcht vor dem Tod. Im Angesicht des Todes blicken wir in besonderer Weise auf unser Leben, die begrenzten Ziele verlieren an Bedeutung und wir fürchten uns insofern vor dem Tod, als wir die letzte Chance verlieren, unserem Leben Sinn zu geben. Es

³⁰Tugendhat (S. 36).

kann aber auch sein, dass wir angesichts des Todes keinesfalls bedauern, wie wir gelebt haben, sondern einfach noch länger leben wollen. In diesem Fall fürchten wir den Tod, weil wir den notwendigen Irrtum über die zentrale Wichtigkeit unseres Selbst noch nicht erkannt haben. Gelingt uns die Dezentrierung, können wir das Leben leichter loslassen und der Tod verliert seinen Schrecken. Wenn also jemand sinnvoll gelebt hat und ihm die Dezentrierung im Verlaufe des Älterwerdens gelingt, so dürfte er nach Tugendhat keine Furcht vor dem Aufhören des Lebens haben.

Meine Haupteinwände gegen Tugendhats Ansatz sind derer zwei. Erstens, mir erscheint es schlichtweg nicht richtig, dass Menschen den Tod nicht an sich fürchterlich finden, sondern nur in Verbindung mit der angenommenen Wahrscheinlichkeit der Nähe seines Eintretens. Diese Behauptung scheint mir den Versuch einer Rationalisierung des Phänomens abzubilden. Die Todesfurcht ist nicht zuletzt deshalb von der vegetativen Todesangst abzugrenzen, weil sie eben gerade unabhängig von der angenommenen Wahrscheinlichkeit der Nähe des Todeszeitpunktes auftreten kann, unabhängig davon, ob Menschen sich einer lebensbedrohlichen Situation ausgesetzt fühlen oder nicht. Wäre die angenommene Wahrscheinlichkeit der Nähe des Todeszeitpunktes tatsächlich eine notwendige Bedingung für das Erleben von Todesfurcht, so wäre das Phänomen nicht so verbreitet. Menschen hätten dann im Umkehrschluss nur im Sterben, oder im vermeintlichen Sterben Zugang zu ihrer Todesfurcht und das ist schlichtweg nicht der Fall. Es ist im Gegenteil so, dass vermutlich die allermeisten Menschen mit Todesfurcht, weder tatsächlich kurz vor ihrem Tod standen, noch dass sie die zeitliche Nähe ihres Todeszeitpunktes fälschlicherweise angenommen hätten und sich einfach „einen Aufschub“ wünschen, den Tod als solchen aber nicht fürchten, wie Tugendhat zu formulieren pflegt³¹. Man könnte Tugendhats Annahme so reformulieren, dass man sagt, es sei zwar so, dass Menschen prinzipiell unabhängig von der Nähe ihres Todeszeitpunktes Furcht vor dem Tod empfinden können, denn tatsächlich wissen die wenigsten Menschen wann ihr Tod eintreten wird. Es kann durchaus einen Aspekt ihrer Furcht darstellen, nicht

³¹ Vgl. hierzu etwa Tugendhat (S.17).

zu wissen, ob sie heute oder erst in 33 Jahren sterben werden. Davon abgesehen aber, wissen diese Menschen, dass die Zeit kommen wird, da es angemessen sein wird, die Nähe ihres Todeszeitpunktes anzunehmen. Dann würden wir sagen, dass die Menschen, die Todesfurcht empfinden, sich in ihrer Todesfurcht gleichsam auf die etwaige Nähe ihres Todeszeitpunktes beziehen. Also in ihrer Todesfurcht womöglich immer auch die eventuelle Nähe des Todeszeitpunktes fürchten. Man kann aber nicht sagen, nur bei der tatsächlich angenommenen Wahrscheinlichkeit der Nähe des Todeszeitpunktes hätte man auch Zugang zu seiner Todesfurcht. Wenn überhaupt umgekehrt, Zugang zu seiner Todesfurcht zu haben, kann bedeuten zu erfassen, dass man nur indem man lebt, schon alle Bedingungen für jederzeitiges Sterben erfüllt. So dass man sagen kann, indem man Todesfurcht empfindet, empfindet man gleichsam auch die prinzipielle Möglichkeit der Nähe des Todeszeitpunktes. Insgesamt aber erscheint mir die ganze Betrachtungsweise spitzfindig. Natürlich fürchtet man den Tod nicht unabhängig davon, dass er (irgendwann) eintreten wird. Wenn man sich vor dem Tod fürchtet, fürchtet man sich, weil er sicher (irgendwann) eintreten wird und es kann eine erschreckende Komponente sein, dass dieses Eintreten prinzipiell jederzeit möglich ist.

Mein zweiter Einwand richtet sich nicht nur gegen Tugendhat, lässt sich aber exemplarisch an seinem Ansatz besprechen. Nicht nur, aber gerade wenn wir über Todesfurcht als die Furcht vor dem Verlust des Lebens sprechen, ist es in meinen Augen unabdingbar, das Individuum in seiner Eingebundenheit im Leben zu betrachten. Gerade die Furcht vor dem Verlust des Lebens, oder wie Tugendhat sagen würde, die Furcht vor dem Aufhören des Lebens, muss doch mit der Furcht vor dem Verlust, dem Aufhören von Eingebundenheiten aller Art identifiziert werden. Das Individuum hier isoliert zu betrachten, bedeutet m.E. am Phänomen vorbei zu sehen. In der Furcht vor dem Verlust des Lebens fürchten wir ja gerade den Verlust unserer Beziehungen, unserer Projekte, der Welt; all diese Aspekte bleiben bei Tugendhat jedoch unbesprochen. Tugendhats These, dass wir den Tod weniger fürchten, wenn wir uns nicht als Zentrum des Lebens betrachten, wenn wir verstehen, dass die Welt weiter existiert, wenn wir sterben, scheint mir nicht nur eine beruhigende Komponente

zu haben. Wir können ja gerade bedauern, dass die Welt zwar weiter bestehen wird, nur dass wir dann nicht mehr da sind. Wir können nicht mehr den Baum vor unserem Fenster betrachten, die Freunde werden ohne uns ins Kino gehen, unsere Lebenspartner werden alleine frühstücken. Das kann uns zumindest auch fürchterlich erscheinen. Wären wir Gehirne im Tank, die sich die Welt nur vorstellen, wären wir vielleicht traurig darüber, dass diese Welt aufhört, aber darüber hinaus müssten wir uns tatsächlich keine Gedanken machen. Bei Tugendhat klingt es merkwürdigerweise im Gegenteil so, als ob wir uns nicht fürchten müssen, weil die Welt weiterhin bestehen wird. Wir sind aber in diese Welt, die weiter bestehen wird, eingebunden und unser „aus der Welt treten“ wird Folgen haben, vor denen wir uns etwa im Bezug auf andere fürchten können. Wir können gewissermaßen Furcht vor den Konsequenzen unserer Nichtexistenz für andere empfinden. Es gibt das Phänomen von todkranken Menschen, die keine Todesfurcht im direkten Sinne empfinden, die sich aber davor fürchten, was ihr Ableben beispielsweise für Konsequenzen für das Leben ihrer Mutter haben wird. Das tun diese Menschen natürlich gerade nicht, weil sie glauben, dass die Welt nach ihrem Tod aufhört zu existieren, sondern weil sie fürchten, dass ihre Mutter daran zerbrechen wird, ihr Kind zu verlieren. Wir können in Bezug auf die Dinge Furcht empfinden, die nach unserem Tod weitergehen, jemand kann ein Projekt haben, von dem er sich wünscht, dass es nach seinem Tod in seinem Sinne weitergeführt wird und sich davor fürchten, dass das nicht geschehen wird, also Furcht vor den Konsequenzen seiner Nichtexistenz für das Projekt empfinden. Ich werde an anderer Stelle darauf zu sprechen kommen, ob wir in solchen Fällen von begründeter Furcht sprechen können, im Moment wollen wir zunächst einmal feststellen, dass es diese Art von Furcht im Bezug auf die Furcht vor dem Verlust des Lebens geben kann.

Umgekehrt kann man auch eine Perspektive einnehmen, in der der Verlust des Selbst geradezu tröstend wäre, in dem Sinn, dass man den Verlust der anderen für einen selbst nicht erleiden muss, also Furcht vor der eigenen Nichtexistenz in Bezug auf den Verlust der anderen empfinden. Man könnte z.B. zu seinem Partner sagen; „Ich bin froh, wenn ich vor Dir sterbe, Deinen Tod zu erleiden, würde mich umbringen.“ Diese Art von Sätzen kann man auch in Bezug auf das

potentielle Scheitern von Projekten oder auf den Weltuntergang äußern. Umgekehrt bedeutet das, dass man genau vor dieser Art von Verlusten Furcht empfinden kann. Wenn man selbst nichtexistent sein wird, bedeutet das natürlich auch, dass die anderen für mich in gewisser Weise nicht mehr existent sein werden und das, obwohl sie weiterhin existieren werden, nur dass ich eben nicht mehr da bin, um ihre Existenz wahrzunehmen. Wenn wir den Verlust des Lebens fürchten, meinen wir damit mehr, als den Verlust von uns selbst. In der Furcht vor dem Verlust des Lebens fürchten wir, so meine ich, gerade auch den Verlust von Anderen, den Verlust unserer Projekte, den Verlust der Welt und dieses möglicherweise in solchem Ausmaß, dass wir den Verlust von uns selbst als tröstend empfinden können.

Todesfurcht als Furcht vor dem Verlust des Lebens kann all diese Komponenten enthalten, wir können uns davor fürchten, dass mit unserem Tod gleichsam die Welt aufhört zu existieren, diesen Irrtum korrigieren und uns dann aber zum einen davor fürchten, was der Verlust von uns für die weiter Existierenden bedeutet, zum anderen aber auch den Verlust der weiter Existierenden für uns Selbst fürchten. Wenn wir Todesfurcht als Furcht vor dem Verlust des Lebens untersuchen wollen, können wir das Individuum nicht isoliert betrachten. Indem ein Individuum fürchtet, sein Leben zu verlieren, fürchtet es mehr als den Verlust von sich selbst, sondern eben gerade auch den Verlust von anderen und der Welt. Das Leben der anderen wird weitergehen, aber ich werde nicht mehr daran teilhaben können.

In diesem Sinne scheint die Furcht vor dem Verlust des Lebens sich nicht nur auf den Verlust von Gegenwärtigem, sondern eben vor allem auf den Verlust von Zukünftigem zu beziehen. Ich meine hierbei nicht so sehr in Bezug auf den Verlust der Chancen, dem eigenen Leben Sinn, oder mehr Sinn zu geben, wie Tugendhat sagt, sondern vielmehr in Bezug auf alle Arten von zukünftigen Erlebnissen. Ich kann mir wünschen, einfach länger zu leben, nicht um sinnstiftendere Erfahrungen zu machen, sondern einfach nur mehr Erfahrungen. Der chilenische Alte in Tugendhats Beispiel hat, wie Tugendhat an einer Stelle richtig bemerkt, seinen Wunsch nach einem längeren Leben

nicht mit dem Zusatz versehen, ein längeres, sinnvollerer Leben, nicht einmal, ein längeres, glückliches Leben führen zu können, er wünschte sich einfach nur ein längeres Leben. In der Furcht vor dem Verlust des Lebens fürchten wir nicht nur die Güter des Lebens zu verlieren. Wir können uns auch davor fürchten einfach das Leben, die Lebendigkeit zu verlieren. In der Furcht vor dem Verlust der Lebenszeit finden wir dabei eine Metrik vor, die sich nicht etwa auf den Verlust von vergangener, sondern von zukünftiger Lebenszeit bezieht. Wenn ein Mensch mit 90 Jahren stirbt, finden wir den Verlust seines Lebens weniger fürchterlich, als wenn ein Mensch mit 19 Jahren stirbt, obgleich man sagen könnte, der 90jährige verliert ganze 90 Jahre, der 19jährige nur 19 Jahre. Wir meinen aber, dass der 19jährige den Verlust von womöglich 71 Jahren Lebenszeit erleidet, während der Verlust des 90jährigen sehr viel geringer sein muss. Dabei muss keine Rolle spielen, ob der 90jährige mehr sinnstiftende Erfahrungen machen konnte, als der 19jährige, er konnte schlichtweg mehr Erfahrungen machen.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass sich die Furcht vor dem Verlust des Lebens immer auf den Verlust von zukünftiger Lebenszeit bezieht. Nach Tugendhat fürchten wir dabei, die letzte Chance zu verlieren, unserem Leben (mehr) Sinn geben zu können. Zudem kann man den Verlust der Welt, also den Verlust nahe stehender Personen, geliebter Projekte usw. für sich selbst fürchten, aber auch den Verlust von sich selbst für die Welt, also für die anderen und für die Projekte.

iii. Die Furcht vor dem Sterben

Die Furcht vor dem Sterben wird zunächst mit der Furcht vor einem leidvollen Tod assoziiert. Man fürchtet sich davor, in einer qualvollen Krankheit dahin zu siechen, seine letzten Stunden, Tagen, oder Wochen im Schmerz zu erleben. Die berühmt gewordene Fußnote von Thomas Nagel über die Furcht vor dem Sterben, kann ein Indiz dafür liefern, dass diese Assoziation vielschichtiger sein muss.

„Manchmal wird behauptet, es sei der Vorgang des *Sterbens*, den wir in Wirklichkeit fürchten. Aber im Prinzip hätte ich ja nichts am Sterben auszusetzen, würde ihm nicht der *Tod* folgen.“³²

Nagel findet damit alles Sagenswerte zur Furcht vor dem Sterben gesagt zu haben. Ich gebe zu, dass ich mich dieser Intuition ebenfalls nicht ganz erwehren kann. Von den drei angenommenen Kategorien der Todesfurcht ist mir die Furcht vor dem Sterben intuitiv am wenigsten zugänglich. Jedoch kann ich nicht leugnen, dass in den Gesprächen, die ich im Zuge dieser Arbeit führte, die Furcht vor dem Sterben, gerade unter den Menschen mit der Überzeugung vom Totsein als personaler Nichtexistenz, eine häufige Antwort auf meine Frage danach war, was sie am Tod fürchten, wenn sie ihn fürchten. In diesem Zusammenhang erscheint es mir unangemessen, all diese Menschen mit Nagels Fußnote abzuspeisen und so habe ich entschieden, die Furcht vor dem Sterben als dritte Kategorie dessen, was am Tod gefürchtet wird zu untersuchen.

Die Furcht vor dem Sterben scheint zunächst zwei Aspekte zu beinhalten. Auf der einen Seite tatsächlich die Furcht vor Leiden, auf der anderen Seite aber etwas, was ich zunächst die Furcht vor dem letzten Abschnitt des Lebens nennen möchte. Die Furcht vor dem leidvollen Sterben ist dabei der Aspekt, der in meinen Augen von Nagels Fußnote besprochen wird. Ein schmerzvolles Sterben wird qualitativ sicherlich anders gefürchtet, als etwa eine sehr schmerzvolle, aber keineswegs lebensbedrohliche Wurzelbehandlung beim Zahnarzt. Bei einer möglicherweise lebensbedrohlichen Krankheit dagegen wird vermutlich immer zum einen das Erleiden von Schmerzen, zum anderen aber auch der Tod gefürchtet. Ich gehe also davon aus, dass man die Furcht vor dem Leiden an sich von der Furcht vor dem Sterben isoliert betrachten kann. Die Furcht vor Leiden scheint mir dabei keine spezifische Rolle in der Todesfurcht zu spielen. Ich möchte so formulieren, dass die Furcht vor Leiden, die Furcht vor dem Sterben begleiten kann, oder sogar darin enthalten sein

³² Nagel, Thomas, „Der Tod“ in „Letzte Fragen“. Bodenheim b. Mainz. 1996. (S.19) [H. i. O.].

mag, jedoch nicht in dem Sinne, dass sich die Furcht vor dem Sterben auf die Furcht vor Leiden reduzieren ließe. Nun kann man sagen, dass die Furcht vor dem Sterben dann womöglich nichts anderes sein kann, als eben die Furcht vor dem Tod, heißt die Furcht vor dem Totsein, oder die Furcht vor dem Verlust des Lebens, begleitet von der Furcht vor Leiden. Mir scheint aber, dass die Furcht vor dem Sterben einen eigenen Aspekt beinhaltet, der sich in den beiden anderen Kategorien der Todesfurcht nicht findet.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal Rückbezug auf Tugendhat nehmen. Tugendhat meint, wir können nur das Aufhören des Lebens fürchten. Wenn wir den Tod fürchten, so immer in Bezug auf die angenommene Wahrscheinlichkeit der Nähe seines Eintretens. Hier werden wir dann mit dem notwendigen Irrtum konfrontiert, uns selbst als Mittelpunkt des Lebens zu betrachten, den es aufzulösen gilt. Zum anderen werden wir mit der Frage konfrontiert, ob es uns gelungen ist, unserem Leben (genug) Sinn zu geben, oder ob wir zeitlebens nur begrenzten Zielen hinterher gejagt sind. Nun ist es offensichtlich so, dass Tugendhat, da er die angenommene Wahrscheinlichkeit der Nähe des Todeszeitpunktes entscheidend findet, diese Vorgänge im letzten Lebensabschnitt, bzw. im angenommenen letzten Lebensabschnitt verorten müsste. Diesen Abschnitt nennen wir für gewöhnlich ab einem gewissen Zeitpunkt „Sterben“. Tugendhat will seine Thesen mit der Furcht vor dem Aufhören des Lebens identifiziert wissen und dabei im strengen Sinne nicht mit dem Verlust des Lebens, weil Tugendhat meint, dass es kein Subjekt geben kann, das diesen Verlust als solchen erleiden würde. Das Aufhören des Lebens muss daher bei Tugendhat als Zeitspanne und nicht als Zeitpunkt verstanden werden, sonst wären seine Spezifizierungen unnötig. Verstehen wir aber das Aufhören des Lebens als Zeitspanne, ist es sinnvoll, Tugendhats Ausführungen auch, oder sogar gerade, im Bezug auf die Furcht vor dem Sterben zu betrachten. Wenn wir die Furcht vor dem Sterben losgelöst von der Furcht vor Leiden betrachten wollen, könnten Tugendhats Ausführungen genau das sein, was die Menschen, die mir geantwortet haben, dass sie das Sterben fürchten, dabei im Sinne hatten. Wir könnten darin die Furcht formuliert finden, angesichts des Todes zu bedauern, wie man gelebt hat und gleichzeitig die

letzte Chance zu verlieren dem Leben (mehr) Sinn zu geben. In „Der Tod des Iwan Iljitsch“³³ beschreibt Tolstoi den Prozess des Sterbens als eine leidvolle Verdichtung von Konfrontationen mit der Frage, was unserem Leben tatsächlich Sinn³⁴ gibt oder geben würde und was nur ein Verhaftetsein an die begrenzten Ziele darstellt.

„Ihm kam der Gedanke, dass das, was ihm bisher noch als vollkommen unmöglich erschienen war: er hätte so gelebt, wie er nicht hätte leben sollen- dass das die Wahrheit sei. Ihm kam der Gedanke, dass die von ihm kaum bemerkten Neigungen, sich gegen das zu wehren, was von den Hochgestellten des Lebens für gut gehalten wurde, jene kaum merkbaren Neigungen, die er stets sofort unterdrückt hatte, wirklich berechtigt waren und dass alles andere nichts war: sein Dienst, seine Lebensgestaltung, seine Familie, die Interessen der Gesellschaft und des Dienstes - alles das war vielleicht nichts, nichts. Er versuchte wohl noch, es vor sich selber in Schutz zu nehmen, doch plötzlich fühlte er die Schwäche alles dessen, was er in Schutz nehmen wollte. Da war überhaupt nichts in Schutz zu nehmen. „Und wenn das wirklich so ist“, sagte er zu sich, „und ich aus dem Leben gehe mit dem Bewusstsein, alles verdorben zu haben, was mir gegeben wurde, und ich es nicht mehr gutmachen kann, was dann?““³⁵

Iwan Iljitsch erlebt in diesem letzten Lebensabschnitt genau die „Zurechtrückung der Maßstäbe“, von der Tugendhat spricht. Iwan Iljitsch führte ein Leben, welches vom Streben nach der Erlangung von gesellschaftlichem Rang geprägt war. Er erhielt zuletzt sogar einen begehrten Posten im Justizministerium, von dem er glaubte, er sei die Verwirklichung seiner Ziele. Kurz nach der Ernennung stürzt er bei dem Versuch, eine Gardinenstange in der neuen Behausung anzubringen. Die zunächst kaum bedenklich erscheinende Verletzung weitet sich langsam zu einem ernsten Leiden aus und führt schließlich zu seinem Tod. Im Verlauf des immer schwerer werdenden

³³ Tolstoi, Lew, „Der Tod des Iwan Iljitsch“. Frankfurt am Main. 1988.

³⁴ Wenn ich von „Sinn geben“ spreche, sollen darunter die Art von Handlungsweisen verstanden werden, die subjektiv als sinnstiftend interpretiert werden. Ich lege keinen bestimmten Sinnbegriff zugrunde, mir geht es dabei letztlich um die Frage, ob ein Individuum auch rückblickend wünschen würde in dieser Weise gehandelt zu haben, oder ob es seine Handlungsweise rückblickend bereut und wünscht anders gehandelt zu haben. Etwas, das als sinnstiftend empfunden wird, wird normaler Weise nicht bereut.

³⁵ Tolstoi, Lew, „Der Tod des Iwan Iljitsch“. Frankfurt am Main. 1988. (S. 170).

Leidens, vollzieht sich, was Tugendhat die „Zurechtrückung der Maßstäbe“ nennt. Iwan Iljitsch fällt auf, dass er keine wahren Freunde hat, dass seine Familie ihm eigentlich fremd ist, dass er all seine Energie auf die Arbeit konzentriert hat, die er nun nicht mehr ausführen kann. Dieser Prozess vollzieht sich schleichend, und erst sehr kurz vor seinem Tod kommt er zu der Ansicht, dass wohl alles sinnlos gewesen sei; dass er die Chance verpasst hat, seinem Leben Sinn zu geben und dass die Chancen nun unwiederbringlich vertan sind. Er leidet furchtbar unter dieser Erkenntnis und versucht lange sie zu negieren. Letztlich stirbt er aber in dieser Gewissheit, man könnte sogar sagen, er stirbt *an* dieser Gewissheit.

Iwan Iljitschs Geschichte bildet vermutlich ab, was viele Menschen befürchten, wenn sie sagen, dass sie sich vor dem Sterben fürchten. Dabei meine ich, dass sie zunächst einmal die *Konfrontation* mit der Frage fürchten, ob sie ihr Leben so gelebt haben, wie sie angesichts des Todes wünschen gelebt zu haben. Würden sie einfach nur die Frage fürchten, gäbe es keinen Grund, diese Furcht auf das Sterben zu beziehen, kann man sich doch jederzeit mit dieser Frage konfrontieren. Im Sterben aber kann man der Konfrontation mit der Frage danach, ob man so gelebt hat, wie man angesichts des Todes wünscht gelebt zu haben, vermutlich nicht entgehen. Man kann die Konfrontation nicht mehr vertagen. Natürlich fürchtet man die Konfrontation deshalb, weil es schmerzlich sein kann, die Frage verneinen zu müssen und gleichsam keine Gelegenheit mehr zu haben, sein Leben umzugestalten, wie bei Iwan Iljitsch. Womöglich finden wir hierin auch einen Grund, warum viele Menschen sagen, sie würden am liebsten einfach tot umfallen, oder einschlafen und nicht mehr aufwachen. Bei solchen Aussagen geht es um den Wunsch, Leiden zu vermeiden. Dabei geht es dann aber sicherlich nicht nur um körperliche Leiden, sondern eben auch um das etwaige Leiden im Fall einer schmerzlichen Antwort auf die Frage, ob man sein Leben sinnvoll gelebt habe. Erlebt man das Sterben jedoch bewusst, scheint die Konfrontation unvermeidbar, es erfolgt die Zurechtrückung der Maßstäbe, wie in Tolstois Geschichte. Angesichts des Todes werden die begrenzten Ziele unbedeutend, materielle Güter unwichtig, Herzensangelegenheiten treten in den Vordergrund, man prüft, ob es einem

gelingen ist, sich selbst zu ver-wirklichen, oder ob man im Gegenteil gewissermaßen an sich selbst vorbei gelebt, sich im Streben nach begrenzten Zielen verloren hat. Hierbei handelt es sich jedoch um Fragen, die zu stellen angesichts des Lebens sinnvoller wären. Es ist nur so, dass unser alltägliches Leben offenbar verlangt, dass wir den begrenzten Zielen einen hohen Stellenwert beimessen. Es scheint sogar der Fall zu sein, dass die grundlegenden Fragen nach den Herzensangelegenheiten und der Selbstverwirklichung im alltäglichen Leben auf viele Menschen hinderlich, sogar lächerlich wirken. Da gibt es viele pragmatische Dinge zu erledigen, man muss Rechnungen bezahlen und Hausratsversicherungen abschließen und eine Menge anderer Dinge, angesichts derer man sich vermutlich selten fragt, ob sie zur Selbstverwirklichung beitragen. Im Sterben scheint sich diese Haltung in ihr Gegenteil zu verkehren, man empfindet plötzlich das Nachdenken über Hausratsversicherungen lächerlich, - was sollen die schon mit Selbstverwirklichung zu tun haben? Wir kennen diese beiden Haltungen und es scheint eine Herausforderung zu sein, zwischen ihnen ein Gleichgewicht herzustellen. Und je stärker wir uns den begrenzten Zielen verhaftet fühlen, desto größer ist die Furcht vor dem Sterben, als die Lebensphase, in der die Konfrontation mit den Fragen nach dem erfüllten Leben erfolgen wird. Je stärker man sich der ersten Haltung zugehörig fühlt, desto seltener wird man sich in seinem Leben mit Fragen der Selbstverwirklichung konfrontieren und desto größer ist dann auch die Furcht vor dieser Konfrontation.

Auf der anderen Seite kann die zweite Haltung im Extremfall ebenso dazu führen, dass einem all die pragmatischen Dinge des Alltags zuwider werden. Dass uns die begrenzten Ziele sinnlos und leer erscheinen und wir uns in abstrakten Betrachtungen verlieren. Es kann eine Entscheidungshilfe sein, sich zu fragen, ob man angesichts des Todes bereuen würde, etwas getan zu haben, oder bereuen würde, etwas nicht getan zu haben. Es kann aber auch dazu führen, dass man sich fragt, warum man überhaupt etwas tun oder lassen sollte, wenn man doch so-wie-so stirbt. Ein erfülltes Leben ist ein Leben im Gleichgewicht dieser beiden Betrachtungsweisen. Es erfüllt sich weder allein durch metaphysische Betrachtungen, noch allein durch das Streben nach

begrenzten Zielen. Im besten Falle stehen beide Perspektiven im Dialog miteinander und beeinflussen sich gegenseitig. Diese Balance zu finden gehört sicherlich zu den großen Herausforderungen des Lebens und wir können sie uns überhaupt nur ermöglichen, indem wir der Konfrontation mit Fragen der Sinngebung offen gegenüberstehen. Wie wir insgesamt mit der Konfrontation verfahren, verhält sich proportional zu unserer Furcht vor dem Sterben. Je geübter wir uns in der Konfrontation fühlen, desto geringer unsere Furcht vor dem Sterben. Letztlich wissen dabei natürlich die wenigsten von uns, wie es ist, sich im Zustand des Sterbens zu befinden und wir können nur erahnen, oder aus Beobachtungen darauf schließen, wie sich die Maßstäbe verschieben. Prinzipiell sind uns aber beide Haltungen gegenüber dem Leben immer zugänglich, wir müssen nicht darauf warten, eine davon erst im Sterben kennen zu lernen. Obgleich viele Menschen das zu tun scheinen. Es gibt das Phänomen, dass Menschen, die z.B. einen Herzinfarkt überlebt haben, ihr Leben nach dieser, nennen wir es „Quasi-Sterbe-Erfahrung“, vollkommen umstrukturieren. Diese Menschen legen dann oftmals so etwas wie „Erkenntnis–Eitelkeit“³⁶ an den Tag, weil sie diese Verschiebung der Maßstäbe erlebt haben und ihre Sterblichkeit für sie konkret erfahrbar geworden ist. Sie scheinen dabei davon auszugehen, dass die Konfrontation mit den Fragen nach der Erfüllung des Lebens oder der Selbstverwirklichung nur bei der angenommenen Wahrscheinlichkeit der Nähe des Todeszeitpunktes erfolgen kann und sie demnach eine Erfahrung gemacht haben, die anderen unzugänglich ist. Mir erscheint diese Annahme unplausibel, man könnte sie aber dahingehend präzisieren, dass man sagt, die Möglichkeit der Konfrontation ist eine Frage der Bewusstheit von der eigenen Sterblichkeit. Bei der angenommenen Wahrscheinlichkeit der Nähe des Todeszeitpunktes ist einem die eigene Sterblichkeit vermutlich zwangsläufig bewusst, so dass die Konfrontation vermutlich auch zwangsläufig erfolgt. Da wir aber prinzipiell immer beide Haltungen verstehen können und prinzipiell immer Zugang zum Faktum unserer Sterblichkeit haben, können wir uns auch prinzipiell immer mit den Fragen nach der Erfüllung unseres Lebens konfrontieren. Je seltener wir uns mit dieser Frage konfrontieren, desto größer die Furcht vor dem Moment,

³⁶Ich danke T. S. für diesen trefflichen Ausdruck.

da uns unsere persönliche Endlichkeit ins Bewusstsein tritt.

Wir können die Furcht vor dem Sterben also zunächst als die Furcht vor Leiden, aber auch als die Furcht vor der Konfrontation mit der Frage danach, ob wir so leben, wie wir angesichts des Todes wünschen, gelebt zu haben, verstehen.

Es gibt aber noch eine weitere Komponente der Furcht vor dem Sterben, die nicht zwangsläufig mit der Furcht vor Leiden, oder der Furcht vor der Konfrontation mit der Frage nach der Erfüllung unseres Lebens verbunden sein muss. Es gibt das Phänomen der Furcht vor einem *unwürdigen* Sterben. Etwas, das als unwürdig erachtet wird, muss dabei nicht gleichsam etwas sein, das als leidvoll erachtet wird. Man kann sich vorstellen, dass jemand fürchtet, er werde durch irgendeine Krankheit für die letzten Tage seines Lebens auf den Geisteszustand eines Kleinkindes zurück geworfen. Möglicherweise würde er selbst diesen Zustand als freudvoll erleben, wäre aber darauf angewiesen, dass man ihn füttert, wickelt und dergleichen. Nehmen wir z.B. an, dieser Mensch wäre zuvor als Präsident der Vereinigten Staaten tätig gewesen und er würde sich jetzt womöglich freuen, käme sein ehemaliger Kollege, der Verteidigungsminister, ihn besuchen und schenkte ihm eine Rassel. Wenn der Präsident der Vereinigten Staaten sich vor dieser Art des Sterbens fürchtet, dann vermutlich nicht deshalb, weil er sich vor einem schmerzvollen Sterben fürchtet, oder vor der Konfrontation mit der Frage nach der Erfüllung des Lebens. Er würde sich vor dem Sterben, als einem unwürdigen Sterben fürchten. Hier ginge es dann um die Frage, ob man angesichts seines Lebens, wünschen kann, so zu sterben. Diese Frage hat natürlich nicht nur für Präsidenten, die auf den Geisteszustand eines Kleinkindes zurückfallen könnten, Relevanz. Menschen können vielerlei Arten des Sterbens fürchterlich finden, die sie als unwürdig erachten, obgleich sie nicht als schmerzvoll erlebt würden. Manchen erscheint ein Dahinvegetieren im Koma als unwürdig, anderen ein Herzstillstand während des Geschlechtsverkehrs. Diese Furcht hat m.E. etwas damit zu tun, dass man sich ein Sterben wünscht, das dem Leben, das man geführt hat, angemessen ist. Die zugrunde liegende Befürchtung resultiert dabei vermutlich aus einem Gefühl des Ausgeliefertseins in Bezug auf

den Tod. Wir wissen alle, dass wir sterben werden, aber wir wissen nicht wann und wie.

Hierin findet sich eine grundlegende Unterscheidung in Bezug auf die Komponenten der Furcht vor dem Sterben. Wir können fürchten, *dass* wir leiden werden, wir können uns davor fürchten, *dass* wir mit der Frage nach der Erfüllung unseres Lebens konfrontiert werden und dabei, *dass* die Antwort schmerzlich sein wird, wir können fürchten, *dass* wir unwürdig sterben. Da wir aber mit Sicherheit wissen, dass wir sterben werden, macht es keinen Sinn, sich insgesamt davor zu fürchten, *dass* man irgendwann, irgendwie sterben wird. Man kann fürchten, *wie* man sterben wird, für die „Furcht, dass etwas eintreten wird“ zumindest eine unsichere Komponente, wir können z.B. fürchten, dass wir *heute* sterben werden. Da es aber generell keine Frage ist, dass wir irgendwann, irgendwie sterben, können wir nur fürchten *wie* wir sterben werden. Die Furcht vor dem Sterben ist daher, als die Furcht vor dem „Wie“ des Sterbens zu betrachten. Dabei können wir uns davor fürchten, dass wir leiden werden, dass wir mit der Frage nach der Erfüllung unseres Lebens konfrontiert werden, dass wir sie negativ beantworten müssen, dass wir unwürdig sterben.

All diese unsicheren Faktoren im Bezug auf das „Wie“ des Sterbens können wir fürchten und darin auch das „Wann“ des Sterbens. Wir können fürchten, heute, morgen, oder schon in zehn Jahren zu sterben. Wenn wir uns aber vor dem „Wann“ des Sterbens fürchten, fürchten wir darin den Verlust von Lebenszeit. Wir fürchten uns dann davor, dass unser Leben endet, bevor wir ihm Sinn, oder genug Sinn geben konnten. Dabei kommt es zum einen darauf an, ob wir genug Eigeninitiative in der Verwirklichung unserer Ziele gezeigt haben, das ist letztlich die Frage, auf die wir uns beziehen, wenn wir die Konfrontation mit der Frage nach der Erfüllung des Lebens fürchten, zum anderen kommt es aber darauf an, ob wir genug Zeit haben, diese Ziele zu verwirklichen. Wenn es mein Ziel ist, in 80 Tagen um die Welt zu reisen, hängt es eben nicht nur davon ab, ob ich mir die Reise ermöglichen, sie plane und antrete, sondern eben auch und entscheidend davon, ob ich lebe. Hierbei würden wir sagen, es ist schlimmer

vor der Reise zu sterben, als am dritten Tag der Reise, am dritten Tag der Reise zu sterben ist schlimmer, als am 79. Tag. Ein grundlegender Faktor für das Verwirklichen unserer Ziele ist es nun mal, ob wir genug Lebenszeit dafür zur Verfügung haben.

Tugendhat formuliert im Zusammenhang mit der Frage nach der Sinnggebung mit starkem Blick auf die Eigeninitiative:

„[...] es sind meist Tätigkeiten, Weisen des Bezogenseins auf andere, aber auch einfache Erlebnisse [die] – es - das Leben - „erfüllen“, ihm, wie man auch sagt, „Sinn“ geben; andernfalls erscheint es eben als „leer“, „sinnlos“. Es gibt Güter, die den Gegenpart zu Übeln bilden, z.B. Freiheit gegenüber Freiheitsentzug, aber diejenigen Güter, die dem Leben Sinn geben- es sind wohl immer Verhaltensweisen -, sind nicht von dieser Art, sie haben eine andere Metrik. Ein Unterscheidungsmerkmal scheint zu sein, dass das, was dem Leben Sinn gibt, nie nur, aber auch von mir abhängt.“³⁷

Er führt im Folgenden das Beispiel einer Person an, die aus dem Gefängnis entlassen wird. Es kommt dann auf ihre Eigeninitiative an, etwas aus dieser Freiheit zu machen, ihr Sinn zu geben, oder nicht.³⁸ Hier hätten wir einen Fall, der relevant wäre, in der Konfrontation mit der Frage danach, ob das Leben erfüllt war, oder nicht. Gibt man der Freiheit keinen Sinn, würde die Antwort vermutlich negativ ausfallen. Man würde bedauern, die Chance der Sinnggebung nicht genutzt zu haben. Stirbt man aber bereits im Gefängnis, würde man vielleicht bedauern, die Chance gar nicht erhalten zu haben. Im Rückbezug auf die Furcht vor dem Sterben, können wir zum einen die Tatsache fürchten, dass wir die Chancen, die wir erhalten haben, nicht genutzt haben werden, zum anderen den Umstand, dass wir Chancen nicht erhalten haben werden. Dann würde man im Sterben den Verlust der Chancen, also des Lebens, fürchten. Wenn man aber das Sterben fürchtet, fürchtet man sich zunächst vor der Möglichkeit dieser Empfindung angesichts des baldigen Todes. Und hier hat Tugendhat recht, wenn er sagt, dass man den Verlust der Chancen, also das Aufhören des Lebens, vermutlich umso weniger fürchtet, je sinnvoller man

³⁷ Vgl. Tugendhat (S. 33).

³⁸ Vgl. ebd.

gelebt hat. Man würde dann auch die Möglichkeit der bedauernden Empfindung gegenüber den nicht genutzten Chancen als geringer erachten. Trotzdem kann es sein, dass man einfach fürchtet zu früh zu sterben. Man kann durchaus sehr optimistisch im Bezug auf seine Eigeninitiative sein, sich aber gleichzeitig davor fürchten, keine, oder nicht genug Gelegenheit zu haben, sie zur Geltung zu bringen.

Bezüglich der Furcht vor dem Sterben können wir zusammenfassen, dass wir zum einen das „Wie“ des Sterbens fürchten können, darin zum anderen aber auch das „Wann“. Hierbei kommt es teilweise auf unsere Eigeninitiative an, fürchten wir uns vor denjenigen Komponenten, in denen die Eigeninitiative entscheidend ist, können wir der Furcht entgegenwirken. Wir können unser Leben so leben, dass wir keine Furcht vor der Konfrontation mit der Frage nach der Sinngebung im Leben empfinden. Wir können dann immer noch fürchten, dass wir nicht genug Gelegenheiten hatten, unserem Leben Sinn zu geben, aber nicht, dass wir die, die wir hatten, nicht genutzt hätten. Wir können uns auch vor dem „Wie“ des Sterbens fürchten, also davor zu leiden, oder unwürdig zu sterben. Für diese beiden Komponenten der Furcht vor dem Sterben, kann es aber ein beruhigender Gedanke sein, dass ihnen der Tod folgt. Wir müssen also nicht endlos leiden und auch nicht in Scham ob unseres unwürdigen Sterbens leben. All das sind in gewisser Weise Komponenten, bei denen es auf unsere Haltung ankommt. Die einzige Komponente, auf die wir keinen unmittelbaren Einfluss haben, ist die des „Wann“ des Sterbens. Bei der Furcht vor dem „Wann“ des Sterbens fürchten wir aber im eigentliche Sinne nicht das Sterben, sondern eben den Verlust von Lebenszeit.

iv. Was fürchten wir am Tod, wenn wir ihn fürchten?

Im Rückbezug auf die eingangs gestellte Frage, womit wir es bei der Todesfurcht zu tun haben, scheint es tatsächlich so zu sein, dass wir mindestens drei relativ eigenständige Antwortmöglichkeiten finden können. Die Furcht vor dem Totsein, die Furcht vor dem Verlust des Lebens und die Furcht

vor dem Sterben. Jede der drei weist eigene Charakteristika auf, die sich in den übrigen Kategorien nicht finden. Wenn wir uns vor dem Totsein fürchten, dann in dem Sinne, dass wir uns vor einem Zustand des Totseins fürchten, wir fürchten uns davor, wie es sein wird tot zu sein, oder die Ungewissheit im Bezug auf einen etwaigen Zustand des Totseins erscheint uns fürchterlich. Wenn wir sicher sind, dass Totsein gleichbedeutend mit personaler Nichtexistenz ist, kann uns die Unmöglichkeit dieser Vorstellung angst machen. Wir können uns vor dem Totsein als personaler Nichtexistenz nicht fürchten, nicht deshalb, weil wir diesen Zustand nicht erleiden werden, insofern wir keine Erlebnisse irgendwelcher Art haben werden, sondern weil unsere Furcht nicht auf nichts gerichtet sein kann.

Wenn wir den Verlust des Lebens fürchten, fürchten wir den Verlust der Güter des Lebens, wir fürchten den Verlust unserer Beziehungen und Projekte, den Verlust der Eingebundenheit in die Welt. Außerdem können wir einfach den Verlust des Lebens, als den Verlust der Möglichkeit Erfahrungen zu machen, fürchten. Laut Tugendhat fürchten wir diesen Verlust umso mehr, desto weniger Sinn wir unserem Leben gegeben haben, dann fürchten wir den Verlust des Lebens als den Verlust weiterer Gelegenheiten unserem Leben Sinn zu geben. Wenn wir dem notwendigen Irrtum unterliegen, der Mittelpunkt des Lebens zu sein, fürchten wir, dass mit unserem Leben das Leben an sich endet. Befinden wir uns nicht in diesem Irrtum, können wir es fürchterlich finden, dass das Leben weitergeht, ohne dass wir teilhaben werden.

Wenn wir das Sterben fürchten, fürchten wir zu leiden, oder unwürdig zu sterben. Wir können uns aber auch vor dem Prozess des Sterbens, als dem Lebensabschnitt fürchten, in dem wir zwangsläufig mit der Frage danach konfrontiert werden, ob wir unserem Leben (genug) Sinn gegeben haben, oder nicht. Diese Konfrontation erscheint uns umso fürchterlicher, je seltener wir uns ihr im Leben unterziehen. Auch wenn wir der Meinung sind, wir hätten alle Chancen ausreichend gut genutzt, unserem Leben Sinn zu geben, können wir uns vor dem Zeitpunkt des Sterbens fürchten, in dem Sinne, dass wir nicht genug Gelegenheit, also Lebenszeit, gehabt haben werden, unsere Ziele zu

verwirklichen. Dieser Aspekt der Furcht vor dem Sterben korrespondiert mit der Furcht vor dem Verlust des Lebens, in der wir denselben Aspekt vorfinden können. Dieser Aspekt hat mit dem Zeitpunkt des Todes zu tun und hat nur insofern mit der Furcht vor dem Sterben zu tun, als dass dem Todeszeitpunkt das Sterben vorangeht, man sich also davor fürchten kann, zu früh zu sterben. Tatsächlich fürchten wir hier aber den Verlust des Lebens. Wir können uns wünschen länger zu leben, was im Umkehrschluss bedeutet, dass wir uns davor fürchten können, früher zu sterben, also mehr zukünftige Lebenszeit zu verlieren. In diesem Sinne korrespondieren auch die Furcht vor dem Sterben als die Furcht vor der unabwendbaren Konfrontation mit der Frage nach der Erfüllung unseres Lebens und die Furcht vor dem Verlust des Lebens. Wir fürchten die Konfrontation, weil wir die Möglichkeit fürchten, angesichts des Todes zu bedauern, wie wir gelebt haben. Wenn wir angesichts des Todes so empfinden, wäre es fürchterlich, keine weitere Chance mehr zu haben, seinem Leben Sinn oder mehr Sinn zu geben, wie im Fall von Iwan Iljitsch. Dennoch sind es unterschiedliche Dinge, auf die wir uns in der Furcht vor dem Sterben und der Furcht vor dem Verlust des Lebens beziehen. In der Furcht vor dem Sterben fürchten wir die Konfrontation mit der Frage, weil wir die Möglichkeit einer schmerzlichen Antwort fürchten. In der Furcht vor dem Verlust des Lebens können wir fürchten, die Frage schmerzlich beantwortet zu haben und keine weitere Gelegenheit zu erhalten, dem Leben mehr Sinn zu geben.

Was wir fürchten, wenn wir den Tod fürchten, hängt also von vielerlei Komponenten ab. Man kann sich in der Todesfurcht auf ganz unterschiedliche Dinge beziehen. Selbst in den drei Hauptkategorien, die hier zugrunde gelegt wurden, der Furcht vor dem Totsein, der Furcht vor dem Verlust des Lebens und der Furcht vor dem Sterben, finden sich vielerlei unterschiedliche Möglichkeiten der Bezugnahme. Die Antworten auf die Frage danach, was wir am Tod fürchten, wenn wir ihn fürchten, scheinen nicht aufeinander rückführbar zu sein. Es zeigt sich auch keine Antwort der Form: „Wenn wir den Tod fürchten, fürchten wir...“. Wir können nicht sagen, wenn wir den Tod fürchten, fürchten wir uns vor dem Totsein, oder vor dem Verlust des Lebens, oder vor dem Sterben. Wir können im Falle der Furcht vor dem Totseins sagen, wenn wir

uns vor dem Totsein fürchten, fürchten wir uns vor einem (möglicherweise) leidvollen Zustand des Totseins. Wenn wir den Verlust des Lebens, oder das Sterben fürchten, gestalten sich solche Formulierungen sehr viel heterogener.

Nichtsdestotrotz scheint mir eine erste Zwischenbilanz möglich. Wenn wir von der 'Furcht vor dem Sterben' reden, scheinen wir im engeren Sinne nicht von Todesfurcht zu reden und wenn nur insofern, als wir sie für die Dauer unseres Sterbeprozesses voraussehen, also gewissermaßen als Furcht vor der Furcht, oder auch Furcht vor der Angst. Die Furcht vor dem Leiden, oder dem unwürdigen Sterben scheinen Formen der Furcht zu sein, die sich in direkter Weise auf einen Lebensabschnitt beziehen, es geht letztlich um die Furcht davor, leidvoll zu leben, oder unwürdig zu leben. Wenn wir über Todesfurcht sprechen, scheint es mir aber so zu sein, dass wir uns auf Dinge beziehen wollen, die gewissermaßen außerhalb unserer Lebensspanne verortet werden müssen. Es bleiben also noch die Furcht vor dem Totsein, die allerdings bereits eingeschränkt ist, auf diejenigen unter uns, die zumindest keine sichere Überzeugung vom Totsein als personale Nichtexistenz haben, im Fall einer sicheren Überzeugung vom Totsein als personale Nichtexistenz haben wir es mit Angst zu tun. In der Furcht vor dem Verlust des Lebens bezieht sich die Furcht auf einen Verlust, der sich natürlich ebenso außerhalb der Grenzen unsere Lebensspanne ereignet haben muss, denn solange wir leben, haben wir das Leben nicht verloren. Die Furcht vor dem Sterben, auch als die Furcht vor der Konfrontation mit der Frage danach, ob man so gelebt hat, wie man angesichts des Todes wünscht gelebt zu haben, ist jedoch eine Furcht, deren Bezugspunkt klarerweise innerhalb der Grenzen unseres Lebens liegen muss. Mit Todesfurcht wollen wir uns aber m.E. immer auf etwas beziehen, was außerhalb dieser Grenze verortet werden muss. Die Furcht selbst ist dabei selbstredend innerhalb unserer Lebensspanne zu verorten, dasjenige worauf sie Bezug nehmen will, jedoch außerhalb davon.

Wenn dem so ist und wir uns in der Todesfurcht immer auf etwas beziehen wollen, das außerhalb unserer Lebensspanne liegt, muss man die Frage erörtern, ob wir hier von einer rationalen Furcht sprechen können. Wie können

wir etwas begründet fürchten, dessen Bezugspunkt außerhalb unserer Lebensspanne liegt?

IV. Ist Todesfurcht rational?

Bei der Frage nach der Rationalität von Todesfurcht geht es mir grundlegend darum zu klären, ob es Aspekte der Todesfurcht gibt, die der philosophischen Argumentation fähig sind. Konkret möchte ich zunächst der Frage nachgehen, ob der Tod ein Übel darstellt. Wenn der Tod nämlich ein Übel darstellt und wir Übel rationalerweise fürchten, wäre Todesfurcht vermutlich begründbar.

i. Ist der Tod ein Übel?

Grundlage meiner Untersuchung sollen hierbei die Ausführungen von Thomas Nagel zu dieser Frage darstellen, in seinem Aufsatz „Death“³⁹ beschäftigt er sich mit eben der Frage, ob der Tod ein Übel darstellen kann und wenn ja, inwiefern. Seine Ausführungen gehen von der Annahme aus, dass der Tod das definitive Ende unserer personalen Existenz darstellt.

Nagel beginnt seine Überlegungen mit der These, dass der Tod nicht aufgrund irgendwelcher Eigenschaften, die man ihm positiv zu schreiben könnte, ein Übel darstellen kann. Wenn der Tod ein Übel darstellt, so nicht aufgrund dessen, was er uns bringt, sondern aufgrund dessen, was er uns nimmt.⁴⁰ Wenn der Tod ein Übel darstellen kann, so nur aufgrund seiner Eigenschaft, uns der Güter des Lebens zu berauben. Nagel betrachtet dabei allerdings das bloße „bei Bewusstsein sein“ schon als Gut, so dass man sagen muss, der Tod beraube uns des Guts des Lebens.

³⁹Nagel, Thomas, „Death“ in „Mortal Questions“ New York.1980.

⁴⁰ „If death is an evil at all, it cannot be because of its positive features, but only because of what it deprives us of.“ (Nagel, Thomas, „Death“ in „Mortal Questions“ New York.1980 (S. 1)).

„The situation is roughly this: There are elements which, if added to one's experience, make life better; there are other elements which, if added to one's experience, make life worse. But what remains when these are set aside is not merely *neutral*: it is emphatically positive. Therefore life is worth living even when the bad elements of experience are plentiful, and the good ones too meager to outweigh the bad ones on their own. The additional positive weight is supplied by experience itself, rather than by any of its contents.“⁴¹

Die Gutheit des Lebens muss dabei an das Bewusstsein geknüpft sein, insofern es, Nagels Ansicht nach, keine Rolle spielen dürfte, ob man sofort tot wäre, oder ob man zuvor in ein bewusstloses Koma fallen würde und dann stirbt, ohne jemals wieder das Bewusstsein erlangt zu haben. Außerdem geht Nagel davon aus, dass das Gut des Lebens anhand seiner Dauer vermehrt werden kann, ein längeres Leben ist ein größeres Gut als ein kürzeres. Hierin findet sich eine Asymmetrie zum Tod. Wenn der Tod ein Übel darstellt, dann deshalb, weil er uns des Lebens beraubt, länger tot sein, ist daher kein größeres Übel, als kürzer tot sein. Es kann in der Frage danach, ob der Tod ein Übel darstellt, nicht darum gehen, ob das Totsein ein Übel ist. Temporäre Bewusstlosigkeit wird genauso wenig als Übel angesehen, wie die Zeit der personalen Nichtexistenz vor der Geburt, es ist also nicht der Zustand des Totseins, der ein Übel darstellen kann. Wenn der Tod ein Übel darstellen soll, muss die Frage zunächst sein, inwiefern man es erleiden kann. Hierzu beschäftigt sich Nagel zunächst allgemein mit den Eigenschaften von Verlust, wobei er von drei grundlegenden Problemen ausgeht; erstens kann es Zweifel darüber geben, ob etwas ein Übel sein kann, ohne dass es von dem davon betroffenen Subjekt als unangenehm wahrgenommen wird. Man kann bezweifeln, dass etwas ein Übel sein kann, nur aufgrund des Umstands, dass etwas fehlt oder weggenommen wird, also eine Abwesenheit von etwas ist, ohne dass jemand vorausgesetzt wird, der den Verlust, oder dessen Konsequenzen wahrnimmt. Die zweite Schwierigkeit hat mit der Annahme von Totsein als personaler Nichtexistenz zu tun, es ist nicht klar, wie man das eventuelle Übel überhaupt einem Subjekt zuschreiben kann, weder *wer* das betroffene Subjekt ist, noch *wann* es von diesem Übel betroffen sein soll. Die dritte Schwierigkeit betrifft die Asymmetrie

⁴¹ Nagel (S. 2).

unserer Einstellung gegenüber pränataler und posthumer Nichtexistenz. Es gilt herauszufinden, ob und wenn ja, inwiefern die posthume Nichtexistenz schlecht sein kann, die pränatale aber nicht.⁴²

„It should be recognized that if these are valid objections to counting death as an evil, they will apply to many other supposed evils as well. The first type of objection is expressed in general form by the common remark that what you don't know can't hurt you. [...]. It seems to me worth asking what assumptions about good and evil lead to these drastic restrictions. All the questions have something to do with time. There are certainly goods and evils of a simple kind (including some pleasure and pains) which a person possesses at a given time simply in virtue of his condition at that time. But this is not true of all the things we regard as good or bad for a man.“⁴³

Nagel ist der Ansicht, dass es Dinge gibt, die wir nur, wenn wir den Kontext kennen, in dem sie stehen, als Übel oder Güter klassifizieren können. Wir müssen oftmals die Geschichte eines Menschen kennen, um bestimmen zu können, ob etwas gut oder schlecht für ihn ist. Dabei kann es bedeutungslos sein, ob der betreffende Mensch sich im Zustand der Freude oder des Leidens befindet, etwa im Falle von unentdecktem Verrat. Man könnte nun dennoch der Ansicht sein, ein unentdeckter Verrat sei deshalb schlecht, weil er, wenn auch nicht im Moment, so doch im Falle seiner Entdeckung zu einem leidvollen Zustand führen würde. Nagel möchte aber für die Ansicht plädieren, dass die Entdeckung eines Verrats uns in einen leidvollen Zustand versetzt, weil es schlecht ist, verraten zu werden und nicht umgekehrt, dass ein Verrat schlecht ist, weil uns seine Entdeckung leiden macht. Wenn dem so ist, ist das Subjekt eines Unglücks eine Person, die nicht durch ihren aktuellen Zustand, sondern durch die Geschichte ihres Lebens und was in diesem Leben möglich ist, identifiziert werden kann. Das Subjekt wäre dann räumlich und zeitlich lokalisierbar, aber nicht zwingend auch das Gute und das Schlechte, das ihm

⁴² Die Symmetrie von pränataler und posthumer Nichtexistenz in der Argumentation gegen Todesfurcht, die Nagel hier problematisiert, findet sich in abgewandelter Form bereits bei Platon, aber auch bei Epikur und Lukrez. Später dann z.B. auch bei Schopenhauer. Vgl. hierzu etwa Warren James, „Facing Death, Epicurus and his Critics“, New York, 2006. (S.57-108). Nagel bezieht sich hier auf Lukrez. Vgl. Nagel (S.4).

⁴³ Vgl. Nagel (S. 4f.).

widerfahren kann.⁴⁴ Nagel entwirft hierzu das Beispiel von einem intelligenten Erwachsenen, der sich so stark am Gehirn verletzt, dass er auf den Geisteszustand eines zufriedenen Säuglings zurückfällt. Die Person befindet sich nun in keinem leidvollen Zustand, trotzdem würden wir sagen, dass dieser Vorfall ein Unglück für diese Person darstellt. Von diesem Unglück wäre natürlich nicht der zufriedene Säugling betroffen, sondern der intelligente Erwachsene, der in diesen Zustand zurückgefallen ist. Den intelligenten Erwachsenen gibt es aber nicht mehr und den erwachsenen Säugling brauchen wir nicht zu bedauern. Wir haben die Person nicht bedauert, als sie tatsächlich ein Säugling war und obwohl sie sich nun in einem vergleichbaren Geisteszustand befindet, bedauern wir sie jetzt. Unser Bedauern gilt dabei dem intelligenten Erwachsenen, dem, was er *hätte sein können*, den Dingen, die er hätte tun können.

Dieser Fall sollte uns, Nagels Ansicht nach, davon überzeugen, dass wir nicht einzig anhand von nichtrelationalen Eigenschaften einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt, bestimmen können, was gut oder schlecht für eine Person ist.

„There are goods and evils which are irreducibly relational; they are features of the relations between a person, with spatial and temporal boundaries of the usual sort, and circumstances which may not coincide with him either in space or in time. A man's life includes much that does not take place within the boundaries of his body and his mind, and what happens to him can include much that does not take place within the boundaries of his life.“⁴⁵

Vieles von dem, was wir als schlecht für eine Person erachten, erachten wir deshalb als schlecht, weil es in Differenz zu ihren Möglichkeiten steht. Wir erachten es als schlecht für eine Person, wenn sie ihre Fähigkeiten nicht entfalten kann, wenn ihre Wünsche nicht erfüllt werden, oder ihre Hoffnungen

⁴⁴ Nagel stellt diese These in einen allgemeinen Zusammenhang derart, dass sich vieles was über ein Subjekt ausgesagt werden kann, nicht räumlich und zeitlich lokalisieren lässt, wie z.B. der Umstand, dass Lincoln größer war als Louis XIV, aber wann galt, dass er größer war? (Vgl. Nagel S. 5).

⁴⁵ Nagel (S. 6).

enttäuscht werden. Nagel ist der Meinung, dass wir diese Dinge nicht nur dann als schlecht für diese Person erachten können, wenn aus ihrer Nichterfüllung ein Zustand des Leidens resultiert. Er geht davon aus, dass wir diese Dinge als schlecht erachten, weil wir einfach bedauern können, dass sich Möglichkeiten nicht verwirklichen.

„A man is the subject of good and evils as much because he has hopes which may or may not be fulfilled, or possibilities which may or may not be realized, as because of his capacity to suffer and enjoy. If death is an evil, it must be accounted for in these terms, and the impossibility of locating it within life should not trouble us.“⁴⁶

Wenn der Tod ein Übel darstellt, so wegen dem, was er uns nimmt. Das Subjekt dieses Verlustes können wir, laut Nagel, raumzeitlich lokalisieren, nur den Verlust selbst nicht. Wir können die Person bedauern, die durch den Tod an der Verwirklichung ihrer Möglichkeiten gehindert wurde. Im Unterschied dazu können wir aber nicht ungeborene, bzw. ungezeugte Personen bedauern. Hier liegt, laut Nagel, der Fehler in der Annahme von der Symmetrie pränataler und posthumer Nichtexistenz. Wir können kein Subjekt identifizieren, das an der Verwirklichung seiner Möglichkeiten durch Nichtzeugung gehindert wurde. Zwar geht Nagel davon aus, dass niemand in der Zeit vor seiner Geburt, oder nach seinem Tod existiert, die Zeit nach dem Tod ist aber Zeit, die der Tod einem raubt; wäre die Person nicht gestorben, würde sie weiterleben. Durch den Tod erleidet man also immer den Verlust einer Lebensspanne, die man erlebt hätte, wäre man nicht gestorben und wir können das Subjekt dieses Verlustes identifizieren. Wir wissen, wer die Person ist, die leben würde, wäre sie nicht gestorben. Dahingegen kann man nicht sagen, die Zeit vor der Geburt sei Zeit, die eine Person erlebt hätte, wäre sie früher geboren. Jede Person, die wesentlich früher geboren wäre, als sie geboren ist, wäre eine andere Person. Nagel zufolge ist die Zeitrichtung entscheidend, wenn wir einem Menschen Möglichkeiten zuschreiben wollen. Wir können uns für jedes identifizierbare Individuum unbegrenzt viele mögliche Fortsetzungen seines Lebens vorstellen. Ob es sich bei jeder Nichtverwirklichung der möglichen Fortsetzungen um ein

⁴⁶ Nagel (S. 6f.).

Unglück handeln kann, oder ob es davon abhängt, was von einer Fortsetzung noch zu erhoffen gewesen wäre, ist dabei die Frage, auf die es ankommt, will man behaupten, der Tod stelle immer ein Übel dar. Wenn wir den Tod als Übel begreifen sollen, weil er uns an der Verwirklichung unserer Möglichkeiten hindert, indem er uns Lebenszeit raubt, bleibt die Frage zu stellen, wie aussichtsreich unsere Möglichkeiten sein müssen, damit ihre Nichtverwirklichung als Unglück erachtet werden können.

Der Tod eines 24jährigen wird normalerweise als größeres Unglück betrachtet, als der eines 80jährigen, trotzdem wird mitunter auch der Tod eines 80jährigen noch als Unglück angesehen. Nagel fragt in diesem Zusammenhang, ob eine Beschränkung, die normal für eine Spezies ist, in diesem Fall die Sterblichkeit, überhaupt für ein Unglück erachtet werden kann. Da uns das Leben aber mit dem Guten vertraut macht, das uns der Tod dann raubt, handelt es sich zumindest um eine Beschränkung, die wir auch als solche wahrnehmen können, im Gegensatz etwa zum Maulwurf, der nicht wissen kann, was ihm am Sehen entgeht. Gesetzt den Fall, man kann den Tod für ein Unglück erachten, ist die Frage immer noch, ob es sich dabei auch prinzipiell um ein Übel handelt.

„Having been gratuitously introduced to the world by a collection of natural, historical, and social accidents, he finds himself the subject of a *life*, with an indeterminate and not essentially limited future. Viewed in this way, death, no matter how inevitable, is an abrupt cancellation of indefinitely extensive possible goods. Normality seems to have nothing to do with it, for the fact that we will all inevitably die in a few score years cannot by itself imply that it would not be good to live longer.“⁴⁷

Tatsächlich haben Menschen eine natürliche Lebenserwartung, die es unmöglich macht, bedeutend älter als hundert Jahre alt zu werden. Der Umstand, dass unser Tod unausweichlich ist, macht ihn aber nicht weniger fürchterlich, meint Nagel. Dass ein Unglück unausweichlich eintritt, kann kein Trost spendender Umstand sein und schon gar keinen Einfluss darauf haben, ob man es mit einem Übel zu tun hat. Es scheint so zu sein, dass wir kein Alter ausmachen können, in dem wir sagen, es sei kein Unglück zu sterben. Wenn

⁴⁷ Nagel (S. 10) [H.i.O.].

es aber kein Alter gibt, ab dem es sich nicht mehr zu leben lohnt, steht uns möglicherweise allen ein schlechtes Ende bevor, so Nagels Fazit.⁴⁸

Bezüglich der Frage nach der Symmetrie oder Asymmetrie unserer Einstellung zu pränataler und posthumer Nichtexistenz, räumt Nagel gewisse Zweifel ein, die von Anthony L. Brueckner und Martin Fischer in einer direkten Bezugnahme auf Nagels Ausführungen bekräftigt werden.

ii. Die Asymmetrie unserer Einstellungen gegenüber pränataler und posthumer Nichtexistenz

Die Asymmetrie unserer Einstellungen gegenüber pränataler und posthumer Nichtexistenz stellt ein wichtiges Indiz für die Begründbarkeit von Todesfurcht dar. Wenn sich die Asymmetrie nicht begründen lässt, müssen wir entweder eine spätere Geburt, im Gegensatz zu einer früheren Geburt ebenso als Übel erachten wie einen früheren Tod, im Gegensatz zu einem späteren. Oder wir müssen eingestehen, dass keines von beiden ein Übel darstellen kann.

„Let us suppose that some things which are never experienced as bad by a person are nevertheless bad for the person. Death could then be an *experiential blank* and still be a bad thing for an individual. And one plausible explanation of why this is so is that death (though an experiential blank) is *deprivation* of the good things of life. That is, when life is, on balance, good, then death is bad insofar as it robs one of this good: if one had died later than one actually did, then one would have had more of the good things of life.“⁴⁹

Wenn der Tod ein Übel darstellt, ohne dass er von einer Person als schlecht wahrgenommen werden kann, ist es, laut Brueckner und Fischer, nicht nachvollziehbar, warum wir asymmetrische Einstellungen gegenüber pränataler

⁴⁸ „If there is no limit to the amount of life that it would be good to have, then it may be that a bad end is in store for us all.“ Nagel (S. 10).

⁴⁹ Brueckner & Fischer, „Why is death bad?“ in Fischer, John Martin [Hg.] „The metaphysics of death“, Stanford, 1993. (S. 222).

und posthumer Nichtexistenz haben sollten. Wenn uns ein früherer Tod der Güter des Lebens beraubt, gilt das auch für eine spätere Geburt. Wenn jemand später gestorben wäre, als er ist, hätte er länger die Güter des Lebens genießen können, wäre jemand früher geboren, als er ist, hätte er ebenso länger die Güter des Lebens genießen können. Nagels Antwort hier war die, dass es (logisch) möglich wäre, später zu sterben, während man nicht früher hätte geboren werden können. Brueckner und Fischer finden diese Antwortmöglichkeit unbefriedigend, ihr Einwand ist, dass es keinen (logischen) Grund gibt, warum eine Person nicht früher geboren sein könnte, als sie ist.

„It is not clear that it is logically impossible that an individual should have been born substantially earlier than he actually was. It is not clear, for instance, that Socrates - the very same Socrates - could not (logically) have come into being ten years earlier than he in fact did. Why exactly should (roughly) the actual time of one's birth be an essential property of a person?“⁵⁰

Wenn es aber logisch möglich ist, früher geboren zu sein, muss eine andere Antwort auf die intuitive Asymmetrie in den Einstellungen gegenüber pränataler und posthumer Nichtexistenz gefunden werden. Brueckner und Fischer gehen davon aus, dass es Fälle gibt, in denen wir indifferent gegenüber Vergangenem sind. Kann man zeigen, dass die Zeit vor unserer Geburt dieser Art von Fällen zugehörig ist, wäre das ein Grund für die intuitive Asymmetrie unserer Einstellungen. Die Art von Fällen, die Brueckner und Fischer im Sinn haben, geht zurück auf Derek Parfit⁵¹, der ein Beispiel kreiert, in dem gezeigt wird, dass wir indifferent gegenüber vergangenem Leiden, nicht aber gegenüber zukünftigen Leiden sind. Diese Asymmetrie in unseren Einstellungen scheint evident zu sein, so dass es möglicherweise ebenso evident sein könnte, indifferent gegenüber pränataler Nichtexistenz, nicht aber gegenüber posthumer Nichtexistenz zu sein.

Parfits Beispiel sieht folgendermaßen aus:

⁵⁰ Brueckner & Fischer (S. 223).

⁵¹ Parfit, Derek, „Reasons and Persons“ in Fischer, John Martin [Hg.] „Metaphysics of death“, Stanford, 1993.

„I am in some hospital, to have some kind of surgery. Since this is completely safe, and always successful, I have no fears about the effects. The surgery may be brief, or it may instead take long time. Because I have to co-operate with the surgeon, I cannot have anaesthetics. I have had this surgery once before, and I can remember how painful it is. Under a new policy, because the operation is so painful, patients are now afterwards made to forget it. Some drug removes their memories of the last few hours.

I have just woken up. I cannot remember going to sleep. I ask my nurse if it has been decided when my operation is to be, and how long it must take. She says she knows the fact about both me and another patient, but that she cannot remember which facts apply to whom. She can tell me only that the following is true. I may be the patient who had his operation yesterday. In that case, my operation was the longest ever performed, lasting ten hours. I may instead be the patient who is to have a short operation later today. It is either true that I did suffer for ten hours, or true that I shall suffer for one hour.

I ask the nurse to find out which is true. While she is away, it is clear to me which I prefer to be true. If I learn that the first is true, I shall be greatly relieved.“⁵²

Das angeführte Beispiel lässt sich nicht ohne weiteres auf die Asymmetrie unserer Einstellungen in Bezug auf pränatale und posthume Nichtexistenz übertragen, wird doch die Operation als leidvoller Zustand erlebt, während wir davon ausgehen, dass Nichtexistenz kein Zustand sein kann, den man irgendwie erleben könnte. Brueckner und Fischer fragen nun, ob sich Parfits Beispiel überhaupt auf solche Übel übertragen lassen kann, die nicht als schlecht erfahren werden. Im Fall des unentdeckten Verrats durch einen Freund etwa, sollte es keine Rolle spielen, ob er sich in der Vergangenheit oder der Zukunft ereignet, gegeben den Fall, wir hätten keinen Einfluss auf dieses Ereignis und würden es nie erfahren. Sollten wir z.B. in die Situation kommen, uns zwischen einem unentdeckten Verrat in der Zukunft und neun in der Vergangenheit entscheiden zu müssen, so würden wir einen in der Zukunft neun vergleichbaren in der Vergangenheit vorziehen. Auf Übel, die nicht als schlecht erfahren werden, lässt sich Parfits Beispiel offenbar nicht übertragen. Brueckner und Fischer kehren es daher gewissermaßen um. Sie übertragen

⁵² Parfit (S. 193 f.).

das Beispiel nicht auf Übel, die nicht auch als schlecht erfahren werden können, sondern auf Güter, die als gut erfahren werden könnten. Für die Zeit vor unserer Geburt gilt, dass wir, so wir denn einen Verlust erleiden, indem wir nicht früher geboren wurden, nicht den Verlust von etwas erleiden können, was wir vorher schon kannten. Weder Subjekt, noch Objekt des Verlustes lassen sich in dieser Richtung klar bestimmen. Wir können aber vom Leben aus betrachtet, als Subjekte, die ihr Leben und seine Güter jetzt kennen, prinzipiell bedauern, nicht früher geboren zu sein, also rückblickend nicht bereits mehr Güter des Lebens genossen zu haben.

„Then insofar as it is held that in regretting the prospect of death we regret the future deprivation of goods we have already had, it would be equally reasonable to regret the prenatal deprivation of such goods, goods that, we *now* know, could have graced our life had it begun earlier.“⁵³

Wenn aber der Tod ein Übel darstellt, ohne als schlecht erfahren zu werden und wir damit keine Gründe gegen die Indifferenz gegenüber der Vergangenheit oder der Zukünftigkeit solcher Übel haben, müssen wir entweder die intuitive Asymmetrie unserer Einstellungen in Bezug auf pränatale und posthume Nichtexistenz ebenso als unbegründet ansehen, oder wir müssen annehmen, dass wir keine guten Gründe für die Annahme vom Tod als Übel gefunden haben. Parfitts Beispiel bringt eine Klärung, wenn man es auf unsere Indifferenz gegenüber vergangenen Freuden überträgt. Brueckner und Fischer entwerfen hierfür ein Beispiel, in dem wir uns vorstellen, wir seien in einem Krankenhaus, um eine Droge zu testen. Diese Droge versetzt uns in den Zustand vollkommenen Glücks, gefolgt von einer einstündigen Amnesie. Wie in Parfitts Beispiel wachen wir ohne Erinnerung auf und fragen die Krankenschwester danach, wann wir an der Reihe sind, die Droge zu testen. Die Schwester weiß wiederum die Fakten über zwei Patienten und erinnert sich nicht, welche zutreffen. Entweder sind wir der Patient, der die Droge gestern getestet hat und eine Stunde vollkommen glücklich war, oder wir sind morgen dran, eine Stunde vollkommen glücklich zu sein. Wir würden uns wünschen, die Stunde

⁵³ Brueckner & Fischer (S. 227) [H.i.O].

vollkommenen Glücks noch vor uns zu haben.⁵⁴ Wenn wir Parfitts Beispiel so übertragen, können wir erklären, warum wir indifferent gegenüber pränataler Nichtexistenz, nicht aber gegenüber posthumer Nichtexistenz sind.

„Perhaps it is this temporal asymmetry in our attitudes toward certain goods, and not our asymmetry in our attitudes toward bads, which explains our asymmetric attitudes toward prenatal and posthumous nonexistence. Death is bad insofar as it is a deprivation of the good things in life (some of which, let us suppose are „experienced as good“ by the individual). If death occurs in the future, then it is a deprivation of something to which we look forward and about which we care - *future* experienced goods. But prenatal nonexistence is a deprivation of *past* experienced goods, goods to which we are indifferent. Death deprives us of something we care about, whereas prenatal nonexistence deprives us of something to which we are indifferent.“⁵⁵

Wir sind indifferent gegenüber vergangenen Gütern, die uns durch eine spätere, anstelle einer früheren Geburt verwehrt bleiben, wir sind aber nicht indifferent gegenüber zukünftigen Gütern, die sind es aber, die uns der Tod raubt. So lässt sich Nagels Annahme vom Tod als Übel, der uns zukünftige Güter raubt, stützen. Wenn wir asymmetrische Einstellungen gegenüber vergangenen und zukünftigen Gütern haben, stellt der Tod ein Übel dar, die vorgeburtliche Nichtexistenz aber nicht. Brueckner und Fischer schließen ihre Ausführungen mit einem illustrierenden Beispiel ab; stellen wir uns vor, es wäre 1985 und wir dürften uns aussuchen, ob wir 1915 geboren wären und 1995 sterben würden, oder aber 1925 geboren und 2005 sterben würden. In beiden Fällen, würden wir 80 Jahre leben und wir würden in dieser Zeit die gleiche Mischung von Gütern und Übel erleben - es ist eindeutig, was wir wählen würden, nämlich erst 2005 zu sterben. Nagel hat also nach Ansicht von Brueckner und Fischer berechnete Einwände gegen das Symmetrie- Argument von pränataler und posthumer Nichtexistenz. Mit Hilfe der Indifferenz gegenüber vergangenen Gütern, nicht aber gegenüber zukünftigen, kann unsere Indifferenz gegenüber pränataler Nichtexistenz im Gegensatz zu posthumer Nichtexistenz erklärt werden.

⁵⁴ Vgl. Brueckner & Fischer (S. 227).

⁵⁵ Brueckner & Fischer (S. 227 f.) [H.i.O].

Auf die Frage danach, ob der Tod ein Übel darstellt, findet sich bei Nagel zusammenfassend folgende Antwort: Der Tod stellt nicht aufgrund irgendwelcher Eigenschaften, die wir ihm positiv zuschreiben können, ein Übel dar. Er stellt aber ein Übel dar, aufgrund seiner Eigenschaft uns der Güter des Lebens zu berauben. Wir können das Subjekt dieses Verlustes identifizieren, wir wissen, wer die Person ist, die noch leben würde, wäre sie nicht gestorben. Für die Klassifizierung von etwas als Übel stellt es keine notwendige Bedingung dar, dass es auch als leidvoll erfahren wird, insofern wir ein Individuum gerade auch bedauern können, wenn sich seine Wünsche nicht erfüllen, wenn es seine Potenziale nicht entfalten kann, unabhängig davon, ob das Individuum unter der Nichtverwirklichung leidet, oder nicht. Die Asymmetrie in unseren Einstellungen gegenüber pränataler und posthumer Nichtexistenz kann, laut Brueckner und Fischer, mit dem Umstand erklärt werden, dass uns zwar sowohl eine spätere im Gegensatz zu einer früheren Geburt, wie auch ein früherer im Gegensatz zu einem späteren Tod, uns der Güter des Lebens beraubt, wir aber indifferent gegenüber vergangenen Freuden, nicht aber gegenüber zukünftigen Freuden sind. Eine spätere statt frühere Geburt raubt uns in diesem Sinne ebenso Zeit, in der wir die Güter des Lebens hätten genießen können, insofern wir aber gegenüber vergangenen Freuden indifferent sind, sind wir auch indifferent gegenüber dem Raub von vergangener Zeit, da wir aber nicht indifferent gegenüber zukünftigen Freuden sind, sind wir auch nicht indifferent gegenüber dem Raub von zukünftiger Zeit.

Für die Frage nach der Begründbarkeit von Todesfurcht, findet sich auch bei Nagel eine klare Absage an die Begründbarkeit von Todesfurcht, als die Furcht vor dem Totsein, insofern der ‚Zustand‘ des Totseins kein Übel darstellen kann. Der Verlust des Lebens aber kann ein Übel darstellen, auch wenn er selbst sich nicht raumzeitlich lokalisieren lässt, können wir doch das Subjekt raumzeitlich lokalisieren, das der Güter des Lebens beraubt wird. Wenn der Verlust des Lebens also ein Übel darstellt, können wir womöglich von einer begründeten Furcht sprechen. Es bleibt aber die Frage zu klären, inwiefern wir etwas begründet fürchten können, unabhängig davon, ob es Leiden verursachen könnte.

iii. Furcht und Leiden

Nagel behauptet, der Tod stelle ein Übel dar, insofern er uns der Güter des Lebens beraubt, etwas kann ein Übel sein, unabhängig davon, ob es auch als schlecht erfahren werden kann. Tugendhat entgegnet Nagel in diesem Punkt, dass die Rede vom Beraubtwerden missverständlich sei, weil es kein Subjekt gibt, das diesen Verlust erleidet. Nagels Ansicht nach gibt es aber ein Subjekt, dem dieser Verlust zugeschrieben werden kann, wenn es ihn auch nicht erleidet. Tugendhats Einwand scheint mir aber in Bezug auf die Frage nach der Begründbarkeit von der Furcht vor dem Verlust des Lebens immer noch eine Rolle zu spielen. Es wäre durchaus möglich, dass wir es hier zwar mit einem Übel zu tun haben, obwohl es kein Subjekt gibt, das dieses Übel auch als schlecht erfährt und trotzdem nicht mit etwas, das auch begründet gefürchtet werden kann. Wenn etwas ein Übel sein kann, unabhängig davon, ob es auch als schlecht erfahren werden kann, so kann es vielleicht auch ein Übel sein, ohne dass man es begründet fürchten kann. Wenn wir uns in der Furcht vor dem Verlust des Lebens auf etwas beziehen, das sich außerhalb unserer Lebensspanne ereignet haben wird, muss geklärt werden, ob das Kriterium der Gerichtetheit von Furcht erfüllt sein kann und wenn ja, inwiefern.

Nagel sagt, der Verlust des Lebens sei schlecht für eine Person, unabhängig davon, ob die Person es auch als schlecht erfährt. Wenn etwas schlecht für uns ist, würden wir normalerweise sagen, wir können es begründet fürchten, aber können wir es begründet fürchten, unabhängig davon, ob ein leidvoller Zustand daraus resultiert? Nagels Beispiel von dem unentdeckten Verrat eines Freundes kann hier einen Hinweis geben.

„For the natural view is that the discovery of betrayal makes us unhappy because it is bad to be betrayed- not that betrayal is bad because its discovery makes us unhappy.“⁵⁶

⁵⁶ Nagel (S. 5).

Wenn wir uns also davor fürchten verraten zu werden, fürchten wir uns dann deshalb davor, weil es schlecht ist verraten zu werden, oder weil uns die Entdeckung des Verrats leiden macht? Wenn Nagels Einschätzung in Bezug darauf, warum uns Verrat als Übel erscheint, richtig ist, sollte dasselbe auch für die Furcht vor diesem Übel gelten. Wir sollten also sagen, wir fürchten Verrat, weil es schlecht ist verraten zu werden, und weil es schlecht ist verraten zu werden, macht uns die Entdeckung von Verrat leiden. Die Furcht würde sich dann zunächst nicht auf das Leiden beziehen, sondern direkt auf das Übel. Oder anders gefragt, wenn sich jemand vor Spinnen fürchtet, leidet er wenn er eine Spinne sieht. Fürchtet er Spinnen also, weil ihre Gegenwart ihn leiden lässt, oder lässt ihn die Gegenwart von Spinnen leiden, weil er sie fürchtet? Wir würden hier sagen, es gibt keinen Grund in der Gegenwart von Spinnen zu leiden, *es sei denn* man fürchtet Spinnen. Wir würden gleichzeitig sagen, es sei dann irrational sich vor Spinnen zu fürchten. Wir würden also nicht die *Furcht mit dem Leiden* begründen, sondern das *Leiden mit der Furcht*. Wir würden aber in diesem Fall von einer irrationalen Furcht sprechen und zwar vermutlich aus diesem Grund, weil nämlich die Furcht selbst die Ursache für das Leiden darstellt und nicht umgekehrt. Wenn etwas einen leidvollen Zustand verursacht, würden wir dagegen sagen, die Furcht sei begründet. Kann man sich dann davor fürchten verraten zu werden, unabhängig davon, dass man die Entdeckung des Verrats fürchtet, einfach weil es schlecht ist, verraten zu werden? Bezieht sich Furcht immer auf Leiden, oder können wir annehmen, dass sich Furcht auf Übel, unabhängig vom Erleiden derselben, bezieht? Menschen fürchten sich z.B. davor, dass ein Versprechen, das ihnen auf dem Sterbebett gegeben wird, nach ihrem Tod, den sie mit personaler Nichtexistenz identifizieren, gebrochen wird. Sie fürchten sich also nicht davor, dass aus dem Versprechensbruch ein Zustand des Leidens resultiert. Würden wir sagen, ihre Furcht sei dennoch begründbar? Zur Beantwortung dieser Frage werde ich von der Überzeugung vom Totsein als personaler Nichtexistenz ausgehen. Für Überzeugungen vom Totsein als irgendeiner Form der Weiterexistenz stellt sich diese Frage nicht.

George Pitcher befasst sich in seinem Aufsatz „The misfortunes of death“⁵⁷ unter einem ähnlichen Aspekt mit der Frage, ob Tote von Übeln betroffen werden können. Pitcher möchte die These verteidigen, dass Personen auch nach ihrem Tod noch Schaden zugefügt werden kann [that dead can be harmed].⁵⁸ Seine Ausführungen setzen Totsein als personale Nichtexistenz voraus.

Pitcher entwirft ein Beispiel, in dem der Nachbar der verstorbenen Mrs. Blue, nach ihrem Tod die Lüge verbreitet, sie sei eine Antisemitin gewesen. Wir würden hier die Intuition vertreten, der Nachbar habe der Toten Unrecht zugefügt. Wir meinen dabei aber nicht, er habe der Toten, der post mortem Mrs. Blue Unrecht zugefügt, sondern vielmehr der ante mortem Mrs. Blue, insofern es sinnlos wäre zu behaupten, die post mortem Mrs. Blue wäre eine Antisemitin. Pitcher meint, wir können einen Toten auf zwei Weisen beschreiben, einmal indem wir beschreiben, wie die Person zu Lebzeiten war, als lebende Person und zum anderen, wie sie nun ist, tot, vielleicht verwest, in einem Grab liegend und dergleichen. Im ersten Fall wäre es eine Beschreibung der ante mortem Person, im zweiten Fall eine Beschreibung der post mortem Person. Unrecht zufügen können wir aber immer nur der ante mortem Person.

„We can see that just as there is a distinction to be made between a post-mortem person's being wronged after his death and an ante-mortem person's being wronged after his death, so there is a distinction between a post-mortem person's being harmed after his death and an ante-mortem person's being harmed after his death, any more than one would maintain that a post-mortem person can be *wronged* after his death. Dust can neither be wronged nor harmed. [...] The question is this: Is it possible for something to happen after a person's death that harms the living person he was before he died? I want to urge that it is possible.“⁵⁹

Pitcher ist der Ansicht, dass wir alle Wünsche und Interessen haben, die sich erst erfüllen, oder nicht erfüllen können, wenn wir tot sind. Zur

⁵⁷ Pitcher, George, „The misfortunes of death“ in Fischer, John Martin [Hg.] „The metaphysics of death“, Stanford 1993 (S. 159- 168).

⁵⁸ Vgl. Pitcher (S. 159).

⁵⁹ Vgl. Pitcher (S.161f.) [H.i.O].

Veranschaulichung seiner These entwirft Pitcher ein Beispiel von zwei möglichen Welten. In Welt I hat ein Philosoph sein ganzes Leben der Arbeit an einem metaphysischen System gewidmet, von der er glaubt und wünscht, es sei die Wahrheit über Realität - und so ist es! Nach seinem Tod findet dieses System hohe Anerkennung und wird unerschöpflich diskutiert, er selbst geht als der bedeutendste Philosoph, den es je gab, in die Geschichte ein. In Welt II verhält sich alles wie in Welt I, außer dass der böswillige Nachbar des Philosophen sein Werk nach dessen Tod verbrennt. Da der Philosoph nie mit jemandem über seine Arbeit gesprochen hat und es keine anderen Aufzeichnungen gibt, ist sein System für immer verloren und er bleibt nur einigen guten Freunden in Erinnerung.⁶⁰ Wir würden in diesem Fall sagen, der böswillige Nachbar habe dem Philosoph großen Schaden zugefügt. Wir würden den armen Philosophen bedauern, der sein ganzes Leben einem Werk gewidmet hat, das nun für immer verloren ist. Um unser Mitleid zu begründen, muss gezeigt werden, wie eine Person von etwas beeinträchtigt [harmed] werden kann, das geschieht nachdem sie gestorben ist. Hierin findet sich, laut Pitcher, ein Unterschied dazu einer Person nach ihrem Tod einfach Unrecht zu tun [wrong someone]. Wenn jemand eine Lüge über jemand anderen verbreitet, so fügt er ihm Unrecht zu, doch die Person bleibt die, die sie ist. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wie einem Toten Unrecht zugefügt werden kann. Will man aber behaupten, ein Toter könne als ante mortem Person durch etwas *beeinträchtigt* werden, das nach seinem Tod geschieht, muss erklärt werden, wie etwas das außerhalb seiner Lebensspanne passiert, zu einer *Veränderung* der ante mortem Person führen kann.

„Just as damaging a vase changes its condition for the worse, so harming a person changes his condition for the worse. Therefore, if an ante-mortem person could be harmed after his death, this would mean that an event at a later time could actually change a person’s condition at an earlier time - in other words, there would be backward causation, an altering of the past. But since the past cannot be changed, an ante-mortem person cannot be harmed after his death.“⁶¹

⁶⁰ Vgl. Pitcher (S. 163).

⁶¹ Pitcher (S. 164).

Pitcher ist aber der Meinung, dass eine ante mortem Person nach ihrem Tod sehr wohl beeinträchtigt werden kann, die Zweifel, die hier erhoben werden können, gründen, seiner Meinung nach, auf der irreführenden Ansicht, dass die Beeinträchtigung einer Person immer mit so etwas wie einer Abänderung ihres metaphysischen Status zusammenhängt. Pitcher teilt Nagels Auffassung, dass etwas auch dann ein Übel sein kann, wenn die Person, die von dem Übel betroffen ist, gar nicht weiß, dass sie davon betroffen ist. Ebenso verhält es sich mit der Beeinträchtigung einer Person, etwas könne ihr Schaden zufügen, ohne dass sie davon Notiz nimmt, so wie in Nagels Beispiel von dem unentdeckten Verrat von Freunden. Pitcher illustriert seine These am Beispiel vom George Berkeley, dessen Sohn William bereits im Alter von 14 Jahren starb. Angenommen, Berkeley hätte aus irgendeinem Grund schon einige Jahre vor dem Tod seines Sohnes gewusst, dass dieser sterben würde, so wäre in all diesen Jahren der Fakt, dass sein Sohn im Alter von 14 Jahren sterben wird, ein Unglück für Berkeley gewesen. Wir würden hier sagen, dass dabei nicht allein seine Kenntnis von diesem Umstand ein Unglück gewesen wäre, die Kenntnis wäre zwar auch ein Unglück gewesen, aber darauf kommt es hier nicht an. Seine Kenntnis von diesem Fakt wäre nämlich deshalb ein Unglück gewesen, weil er den Umstand, dass sein Sohn jung sterben wird, als Unglück erachtet hätte. Auch wäre in diesem Fall nicht der tatsächliche Tod des Jungen das eigentliche Unglück gewesen; hätte Berkeley nicht davon gewusst, wir aber schon, hätten wir ihn dennoch sehr bedauert und das nicht einfach aus dem Grund, dass sich dieses Unglück vermutlich ereignen wird, sondern weil es, laut Pitcher, dann schon, vor Williams Tod, ein Unglück für Berkeley wäre, dass sein Sohn jung sterben wird.

„But surely if his friends knew, though Berkeley did not, that his son was fated to die young, they would have felt very sorry for Berkeley- and not just because there would eventually be the tragedy of his son's early death, but also because *then* (i.e., *before* his son's death) there was a grave misfortune in Berkeley's life. What was it? It was the fact that his adored and adoring child, so full of promise, was going to die young. This fact was one that Berkeley passionately did not want to exist, it was totally against his interests (whether or not he knew of its existence). Therefore, it was a very real

misfortune for him.“⁶²

Wenn wir dieses Beispiel akzeptieren, erscheint auch die Möglichkeit einer ante mortem Person nach ihrem Tod Schaden zu zufügen akzeptabel. Pitcher variiert im nächsten Schritt das Beispiel so, dass Berkeley bereits vor seinem Sohn stirbt. Es bleibt dabei, dass alle, die ein starkes Interesse an William haben, auch in der Zeit vor seinem Tod an dem Unglück teilhaben, dass William jung sterben wird. Für die Zeit seines Lebens wäre Berkeley dann von diesem Unglück betroffen gewesen, gleichgültig ob er davon wusste, oder nicht.

„It is important to see that the death of young William, on the view I am defending, does not mean that the ante-mortem Berkeley suffers the misfortune that his beloved son dies young. Only someone alive at the time of the boy’s death can suffer that misfortune. No, the misfortune that darkens the life of the ante-mortem Berkeley in virtue of his son’s early death is the backward shadow misfortune that his son is going to die young.“⁶³

Das Unglück, das dem ante mortem Berkeley hier widerfährt, wäre nicht der Tod des jungen William, sondern das Unglück, dass sein Sohn jung sterben wird. Was Pitcher hier deutlich machen möchte ist, dass die ante mortem Person insofern erst nach ihrem Tod beschädigt wird, als dass etwas, das ihr Unglück ausmacht, erst nach ihrem Tod eintreten kann, so dass die ante mortem Person nachträglich von dem Übel betroffen gewesen sein wird, dass sich dieses Unglück ereignen wird. Im Fall von Ödipus Vater König Laios etwa, ist seine ante mortem Person von dem Unglück betroffen worden, dass sein Sohn und Mörder Iokaste, die eigene Mutter, heiratet und Vater seiner Halbgeschwister wird, als Laios bereits tot ist. Laios hatte dann nachträglich das Unglück, Vater eines Sohnes gewesen zu sein, der ihn töten und dann die Mutter ehelichen wird.

„On my view, the sense in which an ante-mortem person is harmed by an unfortunate event after his death is this: the occurrence of the event makes it true that during the

⁶² Pitcher (S. 166) [H.i.O.].

⁶³ Pitcher (S. 167).

time before the person's death, he was harmed - harmed in that the unfortunate event was going to happen. If the event should not occur, the ante-mortem person would not have been so harmed. So the occurrence of the post-mortem event is responsible for the ante-mortem harm."⁶⁴

König Laios, wusste bereits zu Lebzeiten durch einen Orakelspruch, dass er durch die Hand seines Sohnes sterben würde und derselbe dann Iokaste heiraten würde, besäße er die Unverschämtheit ein Kind zu zeugen. Er wäre zweifellos als eine völlig andere Figur in die Geschichte eingegangen, wenn Ödipus Laios nicht getötet hätte und nach dessen Tod die eigene Mutter geheiratet hätte. Hätte Ödipus durch sein Handeln den Orakelspruch nicht bewahrheitet, so wäre die Sage vielleicht die des Helden Laios, der den Göttern zum Trotz ein Kind zeugte und glücklich und zufrieden lebte, Fluch hin oder her. Tatsächlich ging er aber als derjenige Vater in die Geschichte ein, der von seinem Sohn und Mörder im Ehebett abgelöst werden würde, obwohl das erst nach Laios Tod geschah.

Unter Rückbezug auf die Ausgangsfrage danach, ob wir etwas begründet fürchten können, unabhängig davon ob es uns leiden macht, können wir den Fall Laios' befragen. Den Mord durch den eigenen Sohn lassen wir beiseite, da Laios die Ermordung erleidet, die Ehe zwischen Ödipus und Iokaste erleidet Laios aber zu Lebzeiten nicht. Laios wusste bereits zu Lebzeiten, dass nach seinem (nun angenommenen natürlichen) Tod, sein Sohn Iokaste heiraten würde. Aus Furcht davor, dass dieses Ereignis eintreten wird, geben Laios und Iokaste ihren Sohn einem Hirten, der den Säugling mit Ketten, die sie ihm durch den Fuß gebohrt haben, im Gebirge anbinden soll, auf dass er dort verende. Der Hirte hat Mitleid mit dem Kind und so nehmen die Dinge ihren Lauf. Entscheidend ist hier, dass wir uns vorstellen können, Laios hätte ebenso gehandelt, wenn der Fluch sich eben gar nicht auf Ereignisse zu seinen Lebzeiten bezogen hätte, es also nur um die Heirat von Ödipus und Iokaste nach Laios Tod gegangen wäre. Laios hätte in diesem Fall vermutlich nicht nur gefürchtet, dass es für Iokaste und Ödipus leidvoll sein würde zu entdecken,

⁶⁴ Pitcher (S. 168).

dass sie als Mutter und Sohn vermählt worden sind, sondern eben in gewisser Weise auch für sich selbst. Er hätte gefürchtet durch postmortale Ereignisse eine Beschädigung der ante mortem Person, die er gewesen sein würde, zu erleiden. Dabei wäre das Erleiden dieser Beschädigung nicht gleichsam an einen Zustand des Leidens gebunden, die Furcht wäre also unabhängig von der Möglichkeit einer leidvollen Erfahrung gewesen. Vermutlich wäre es zwar so, dass die Furcht selbst einen leidvollen Zustand verursacht, es verhielte sich hier aber anders, als in dem Fall mit der Furcht vor Spinnen, in dem wir von einer irrationalen Furcht sprechen. An den Spinnen ist an sich nichts fürchterlich, außer der Furcht vor den Spinnen, sie stellen an sich kein Übel dar. Im Falle von Laios gibt es ein Übel, auf das sich seine Furcht bezieht und wir würden sagen, dieses Übel sei ein solches, unabhängig davon, ob dieses Übel einen Zustand des Leidens für Laios mit sich bringt. Im Fall der Spinnen würden wir sagen, die Furcht stelle ein Übel dar, im Falle von Laios würden wir sagen, die Furcht beziehe sich auf ein von ihr verschiedenes Übel. Man kann natürlich sagen, die Spinnen stellen für die Menschen, die sich vor ihnen fürchten ein Übel dar. In Laios' Fall aber können wir sagen, es handle sich um ein Übel, unabhängig davon, ob sich jemand davor fürchtet oder nicht. Wir würden Laios auch für sein Los bedauern, wenn er sich nicht fürchten würde, oder wenn er gar nicht wüsste, was nach seinem Tod geschehen wird. Insofern es sich aber tatsächlich um ein Übel handelt, das Laios nach seinem Tod widerfährt, können wir sagen, es sei eine begründbare Furcht. Laios fürchtet die Beschädigung als ante mortem Person nach seinem Tod begründet, weil es tatsächlich einen Unterschied für Laios macht, ob sich gewisse Umstände postmortal einstellen, oder nicht. Seine Furcht wird dabei nicht dadurch begründet, dass sie es schließlich tun, sondern eben dadurch, dass es einen Unterschied für die ante mortem Person Laios macht, ob sich diese Umstände nach seinem Tod einstellen oder nicht. Natürlich ist es dabei für den Zustand des Laios post mortem irrelevant, ob sich gewisse Dinge ereignen oder nicht, er bleibt tot. Ob sich diese Dinge ereignen, oder nicht macht aber im Sinne Pitchers einen Unterschied für die ante mortem Person, die Laios gewesen sein wird. Ereignen sie sich nicht nach seinem Tod, geht Laios als derjenige in die Geschichte ein, dem es gelungen ist, die Götter zu überlisten. Ereignen sie sich, geht er als der

Vater von Ödipus ein, nach dem Sigmund Freud einen Konflikt in der psychosexuellen Entwicklung benannt hat. Man kann hier also von einer begründeten Furcht sprechen.

Wenn man diese Überlegungen auf Todesfurcht überträgt, wird zumindest ein Indiz dafür sichtbar, wie man sich begründbar vor etwas fürchten kann, das sich außerhalb der eigenen Lebensspanne ereignet und somit unmöglich zu einem Zustand des Leidens führen kann. Die Furcht von Laios bezieht sich auf etwas, das sich, in unserer Variation, eindeutig auf etwas bezieht, was außerhalb seiner Lebensspanne liegt. Dennoch ist es nicht so, dass er befürchten muss, dass aus dem Eintreten der befürchteten Ereignisse ein Zustand des Leidens resultieren könnte. Vergleichen wir diesen Fall mit der Furcht vor dem Tod, ergeben sich einige Probleme.

iv. Postmortale Übel

Der Tod ist ein schwer zu lokalisierendes Ereignis. Betrachtet man ihn als Ereignis des Lebens, handelt man sich schnell ein Paradoxon ein. Wenn der Tod die Abwesenheit von Leben ist, kann er kein Ereignis des Lebens sein. Wenn der Tod ein Ereignis des Lebens ist, kann er nicht die Abwesenheit von Leben sein. Findet der Tod gewissermaßen nach dem Leben statt, kann nicht erklärt werden, wie das Leben endet und wann ein Subjekt den Tod erleidet. Tod ist ein schwierig zu präzisierender Begriff; was wir meinen, wenn wir „Tod“ sagen ist das Lebensende, aber es ist nicht das Ende im Leben, sondern das Ende vom Leben. Wenn wir vom Totsein sprechen, meinen wir etwas, das sich nach dem Leben eines Subjektes einstellt. Wenn wir vom Verlust des Lebens sprechen liegt der Fall schwieriger. Wann ereignet sich dieser Verlust? Letztlich macht es keinen Sinn, den Verlust des Lebens als Prozess zu verstehen, wir würden nicht sagen man verliert nach und nach das Leben. So lange man am leben ist, ist man lebend. Es gibt Fälle, da würden wir sagen eine Person sei nicht „selbständig lebend“, aber wenn wir „lebend“ als Seinsstatus verstehen wollen, gibt es keine Abstufung von „lebend“, ebenso wenig wie von „tot“. Wenn

wir vom „Verlust des Lebens“ sprechen, meinen wir damit in diesem Zusammenhang nicht den Verlust von Agilität oder dergleichen. Es gibt Weisen des Sterbens, bei denen man so spricht, als würde die betreffende Person prozesshaft das Leben verlieren. Wenn jemand im Koma liegt und man annehmen muss, die Person habe keine bewussten Erlebnisse mehr, würden wir vielleicht sagen, sie habe einen entscheidenden Teil des Lebendigseins verloren. Wir interpretieren den Verlust des Lebens also mitunter als einen prozesshaften Vorgang, nichtsdestotrotz ist jemand so lange tatsächlich lebend, bis er tot ist. Man hat den Verlust des Lebens also immer erst dann erlitten, wenn man tot ist. Wann und ob man ihn aber (im Präsens) erleidet, bleibt fragwürdig. Die Interpretation des Prozesshaften an diesem Verlust bleibt eine hypothetische. Wir wissen letztlich nicht, ob wir diesen Verlust erleiden, oder nur erlitten haben werden. Wenn wir aber annehmen, dass der Verlust des Lebens nicht etwas ist, das wir irgendwie erleben, muss erklärt werden, inwiefern man sich vor etwas fürchten kann, von dem wir wissen, dass es eintritt und nicht erlitten wird. Hierin liegt ein Unterschied zu Nagels Beispiel vom unentdeckten Verrat durch Freunde. In Nagels Beispiel gibt es klarerweise ein Subjekt, das den Bezugspunkt für dieses Übel darstellt. Furcht braucht einen Bezugspunkt, wenn wir aber davon ausgehen, dass es im Tod kein Subjekt mehr gibt, auf dessen Zustände sich die Furcht beziehen könnte, muss geklärt werden, auf was sich die Furcht sonst beziehen kann. Misslingt dieser Versuch, haben wir es vermutlich wie im Fall des Totseins als personaler Nichtexistenz nicht mit Furcht, sondern mit Angst zu tun.

Wenn man versucht, das Beispiel von König Laios' Furcht in Bezug auf die Heirat von Ödipus und Iokaste auf die Furcht vor dem Verlust des Lebens zu übertragen, sollten wir uns auf den Aspekt konzentrieren, von dem wir unter der Prämisse vom Totsein als personaler Nichtexistenz annehmen, dass kein Zustand des Leidens eintritt. Wir wissen, dass wir den Verlust des Lebens erlitten haben werden, wenn wir tot sind. Wir nehmen an, dass eine Person post mortem keine leidvollen Zustände hat. Wir können also nur die *Auswirkung* des Verlustes fürchten. *Dass* (ob) der Verlust des Lebens eine Auswirkung auf die ante mortem Person hat, können wir nicht befürchten, insofern sicher ist, dass

dem so ist. Wir können fürchten, wie die Auswirkungen dieses Verlustes auf die ante mortem Person aussehen werden, und das können wir generell für alle etwaigen Dinge, die nach unserem Tod in Bezug auf unsere ante mortem Person geschehen werden oder nicht. Nach unserem Tod können viele Dinge geschehen oder nicht geschehen, die eine Auswirkung auf die ante mortem Person haben, auf die wir keinen Einfluss mehr haben werden. Den Verlust des Lebens erlitten zu haben, bedeutet für die ante mortem Person vollkommen ausgeliefert zu sein. Wir können uns damit trösten, dass wir dann tot sind und post mortem keine leidvollen Zustände haben werden. Trotzdem können wir uns davor fürchten, was nach unserem Tod in Bezug auf die ante mortem Person geschieht und sie zu dem macht, was wir gewesen sein werden. In diesem Sinne können wir den Verlust des Lebens als etwas fürchten, das uns nicht nur das Leben als Lebendigkeit verlieren lässt, sondern eben auch den Verlust von aktiver Einflussnahme auf das bedeutet, was wir gewesen sein werden. Wenn es wahr ist, dass vieles von dem, was darüber entscheidet, wer wir gewesen sein werden, über die Grenzen unserer Lebensspanne hinausreichen kann, verlieren wir mit dem Tod nur die aktive Einflussnahme auf unsere ante mortem Person. Wir wissen nicht, welchen Einflüssen sie ausgesetzt sein wird und wir werden es wohl nie erfahren. Es ist als ob, die *ante mortem Identität* von der *ante mortem Person* getrennt würde, die Identität kann auch nach dem Tod der ante mortem Person, Veränderungen unterzogen sein, obwohl die Person nicht mehr existent ist. Wir könnten nach unserem Tod der bedeutendste Philosoph werden den es je gab, oder der Vater des Sohnes, der seine eigene Mutter heiraten wird. Dieser Art von Veränderung unserer ante mortem Identität stehen wir vollkommen passiv gegenüber. Natürlich kann man sagen, das brauche uns nicht zu interessieren, weil wir dann ohnehin tot sind. Insofern wir aber, wie im Fall von Laios, Furcht empfinden können, unabhängig davon, ob wir die Möglichkeit eines leidvollen Zustands erwägen und wir etwas als Übel erachten können, unabhängig davon, ob es auch als schlecht erfahren wird, können wir hier sogar von einer begründbaren Furcht sprechen. Die Furcht ist begründbar, insofern unsere Identität tatsächlich nach unserem Tod Veränderungen unterzogen werden kann, sie kann von Übeln betroffen werden und solange wir ante mortem Personen sind, interessieren wir uns nun einmal

für unsere Identität.

Ich möchte die These aufstellen, dass wir uns in der Furcht vor dem Verlust des Lebens auf die Trennung von Person und Identität beziehen. Wenn wir akzeptieren, dass eine Veränderung in Bezug auf eine ante mortem Person nach deren Tod erfolgen kann, obwohl die ante mortem Person nicht mehr existiert, muss das bedeuten, dass die Identität dieser Person weiter besteht. Es ist sinnlos zu sagen, die ante mortem *Person* könne sich nach ihrem Tod verändern. Die ante mortem Person ist nach ihrem Tod nicht mehr existent, was nicht existiert, kann sich nicht verändern. Da wir aber gesehen haben, dass sich die Identität einer ante mortem Person auch nach ihrem Tod noch verändern kann, müssen wir sagen, dass diese Identität existent bleibt. König Laios wurde erst nach seinem Tod der Vater von einem Sohn, der seine eigene Mutter geheiratet hat. Diese Veränderung ist nicht einfach eine Veränderung in der Perspektive auf Laios, es ist eine Veränderung seiner Identität. Natürlich ändert sich auch die Außenperspektive auf Laios, aber das ist nicht der entscheidende Punkt. Wir müssen vielleicht sagen, „Vater eines Sohnes gewesen zu sein, der seine eigene Mutter geheiratet hat“, ist eine neue Eigenschaft⁶⁵ seiner Identität. Ich gebe zu, dass diese Redeweise befremdlich wirkt, aber ich denke, es macht zunächst keinen Sinn zu sagen, es sei eine neue Eigenschaft der Person, denn die Person ist nicht mehr existent, es ist auch nicht nur eine Veränderung in der Geschichte von Laios, es ist ein Eigenschaftsgewinn. Der entscheidende Punkt hierbei ist, dass diese Veränderung sich nicht tatsächlich an der ante mortem Person vollzieht, Laios war nicht schon immer der Vater eines Sohnes, der seine Mutter geheiratet hat. Zu seinen Lebzeiten war Laios, ab einem bestimmten Zeitpunkt, der Vater eines Sohnes, der seine Mutter *heiraten wird*, was in Pitchers Sinne etwas wäre, das sich nachträglich seiner ante mortem Person zuschreiben lässt. Vater eines Sohnes, der seine Mutter *geheiratet hat*, wurde Laios erst nach seinem Tod. Das Kind Laios hatte ja zum Zeitpunkt des Kindseins auch nicht die Eigenschaft, Vater von Ödipus *geworden zu sein*. Diese Art von Eigenschaften können der ante mortem Person Laios aber nicht

⁶⁵Ich verwende „Eigenschaft“ hier in einem laxen Sinne als bewusstseinsunabhängigen Baustein von Identität

nachträglich zugeschrieben werden, weil Laios zu keinem Zeitpunkt seines Lebens eine Person war, die die Eigenschaft hatte, Vater eines Sohnes gewesen zu sein, der seine eigene Mutter *geheiratet hat*.

Ich möchte behaupten, dass weder die ante mortem, noch die post mortem *Person* Laios diese Eigenschaft hinzugewinnt. Post mortem ist Laios eine Leiche und die ante mortem Person existiert nicht mehr. Es wäre absurd zu sagen, eine ante mortem, d.i. eine „vor dem Tod“- Person existiere *nach* dem Tod noch. Es gab eine ante mortem Person Laios bis zu Laios Tod. Die ante mortem Person kann nach dem Tod keine neuen Eigenschaften hinzugewinnen. Man kann natürlich in Pitchers Sinn nach dem Tod einer Person entdecken, dass sie diese oder jene Eigenschaften hatte, auch solche, die weder sie selbst, noch ein anderer zu ihren Lebzeiten entdeckt hat, aber sie kann postmortal keine neuen Eigenschaften *hinzugewinnen*, weil sie post mortem nicht mehr existent ist. Wenn etwas nicht mehr existent ist, können wir nur darüber reden, welche Eigenschaften es hatte, als es existent war. Nicht existent zu sein ist aber letztlich so etwas wie eine Eigenschaft, die alle anderen denkbaren Eigenschaften ausschließt. Also kann eine ante mortem Person nach ihrem Tod keine neuen Eigenschaften hinzugewinnen. Es ist aber auch keine neue Eigenschaft der Leiche von Laios, postmortal Vater eines Sohnes gewesen zu sein, der die eigene Mutter geheiratet hat und Laios hatte diese Eigenschaft ante mortem de facto nicht, weil sich die Hochzeit von Ödipus und Iokaste erst postmortal ereignet hat. Dennoch ist Laios nach seinem Tod, *postmortal* Träger dieser Eigenschaft geworden. Wir können also postmortal Eigenschaften hinzugewinnen, obwohl wir als Personen nicht mehr existent sein werden. Dabei geht es nicht nur um eine Veränderung in der Außenperspektive auf uns, sondern tatsächlich um den postmortalen Erwerb neuer Eigenschaften. In diesem Zusammenhang möchte ich von einer Veränderung der Identität sprechen und Identität dabei als die veränderliche Summe von Eigenschaften verstehen, die nicht unabhängig von der Existenz einer ante mortem Person, aber doch unabhängig von ihrer Fortdauer bestehen bleibt. Ante mortem Personen hätten dann so etwas wie eine post mortem Identität, die gewissermaßen unendlich viele neue Eigenschaften

hinzugewinnen kann. Die post mortem Identität bleibt mit der ante mortem Person verknüpft, die ante mortem Person kann aber postmortal keine neuen Eigenschaften rückwirkend hinzugewinnen. Dennoch können wir von Veränderungen in der post mortem Identität der ante mortem Person Laios sprechen. Ich möchte in diesem Zusammenhang zunächst von „Identität“ sprechen, weil es mir nicht in erster Linie um die Geschichte von Laios, oder um die Außenperspektive auf Laios und wie er in Erinnerung bleibt, geht. Mir geht es um den Aspekt der Veränderung von Laios, der unabhängig davon stattfindet, ob diese Veränderung wahrgenommen wird oder nicht.

Das Beispiel von König Laios kann in Bezug auf meine These von der Furcht vor dem Verlust des Lebens als der Furcht vor der Trennung von Person und Identität irreführend wirken. Die Furcht von König Laios bezieht sich auf die Möglichkeit einer konkreten Veränderung, es handelt sich um die Furcht vor dem bestimmten Ereignis der Vermählung von Ödipus und Iokaste. An dieser Stelle besteht meine These jedoch darin, dass ein Aspekt der Furcht vor dem Verlust des Lebens, die Furcht vor der Trennung von Person und Identität als dem Ende unserer Einflussnahme auf unsere Identität darstellt. Es geht hier letztlich nicht um die Furcht vor einem bestimmten Ereignis, das die Identität in einer bestimmten Weise verändert. Ich möchte diesen Aspekt der Furcht vor dem Verlust des Lebens als die Furcht vor einer prinzipiellen Ohnmacht in Bezug auf die Identität interpretieren. Unsere Identität kann sich nach unserem Tod verändern, so dass wir nicht wissen können, wer wir nach unserem Tod gewesen sein werden. Wir können uns aus verschiedenen Gründen nicht vor unserer Nichtexistenz fürchten, aber insofern unsere Identität nach unserem Tod nicht nichtexistent sein wird, unsere Person aber nichtexistent sein wird, können wir fürchten, dass unsere Identität von Übel betroffen sein wird, und es kann uns schmerzlich erscheinen, letztlich nicht zu wissen, wer wir nach unserem Tod gewesen sein werden. Unsere Furcht hat dann einen Bezugspunkt, auf die sie sich richten kann, nämlich unsere post mortem Identität. Unsere Furcht kann sich damit zum einen auf das Eintreten konkreter Ereignisse richten, also auf Übel, von denen unsere post mortem Identität betroffen werden könnte, zum anderen aber auch prinzipiell auf die

ohnmächtige Ungewissheit in Bezug auf die Entwicklung unserer post mortem Identität.

v. Die Furcht vor dem Verlust des Lebens als die Furcht vor dem „Hereafter“

Wir können den Verlust des Lebens als einen Verlust von Eingebundenheit der Person in die Welt fürchten. Die Welt wird nach unserem Tod sehr wahrscheinlich weiter existieren, und obgleich wir als Personen in der Welt nicht mehr existent sein werden, bleibt doch in gewisser Weise unsere Identität darin eingebunden, wir verlieren nur den Bezug von Person und Identität. Wer wir gewesen sein werden, kann sich nach unserem Tod verändern, nur erleben wir diese Veränderungen nicht mehr. Die Furcht vor dem Verlust des Lebens hat ihren Bezugspunkt dann klarerweise außerhalb der Lebensspanne, aber innerhalb dieser Welt. Die Furcht bezieht sich dann nicht auf Dinge in einem etwaigen Jenseits, sondern auf Dinge, die im Diesseits lokalisiert werden können, nur dass wir es nicht mehr bewohnen. Im Englischen gibt es den Ausdruck „Hereafter“, er erscheint mir treffend für das, worauf sich diese Furcht bezieht. Es geht um das „Hier“ nach meinem Tod. Bis zu einem gewissen Grad versuchen Menschen oft, über ihren Tod hinaus ihre Identität zu gestalten, etwa indem sie ihren Angehörigen mitteilen, wie ihre Beerdigung ablaufen soll. Wir können sagen, ich möchte jemand gewesen sein, dessen Körper nach seinem Tod verbrannt wurde, jemand, auf dessen Beerdigung Kirschkuchen serviert wurde, oder jemand, der im Friedwald beigesetzt wurde. Der Eigentümer einer Bäckerei könnte sich aus irgendwelchen Gründen wünschen, der Eigentümer einer Bäckerei gewesen zu sein, die exakt 29 Jahre bestanden hat, also nicht 29 Jahre lang Eigentümer gewesen zu sein, sondern der Eigentümer von einer Bäckerei, die 29 Jahre bestanden hat. Die Bäckerei besteht nun seit 18 Jahren, jetzt liegt der Eigentümer im Sterben. Er könnte sich nun am Sterbebett von seinem Sohn versprechen lassen, dass er die Bäckerei noch 11 Jahre weiterführt, weil er sich wünscht, eine Eigenschaft gehabt zu haben, die sich erst in 11 Jahren ermöglicht. Wenn sein Sohn ihm den Wunsch erfüllt, hätte er

nach 11 Jahren postmortem die Eigenschaft hinzugewonnen, 18 Jahre lang der Eigentümer einer Bäckerei gewesen zu sein, die 29 Jahre bestanden hat. Zu seinen Lebzeiten hatte er diese Eigenschaft nicht, mit Pitcher könnte man nun sagen, wir entdecken dann rückwirkend die Eigenschaft der ante mortem Person, 11 Jahre Eigentümer einer Bäckerei gewesen zu sein, die 29 Jahre bestehen wird, aber sein Wunsch ist es ja, Eigentümer einer Bäckerei gewesen zu sein, die 29 Jahre bestanden *hat* und diese Eigenschaft kann er als ante mortem Person nun einmal nicht haben. Man kann sich auch vorstellen, jemand fürchtet sich vor Feuer, deshalb möchte er niemand gewesen sein, dessen Körper nach seinem Tod verbrannt wurde und er bittet deshalb seine Angehörigen aufgebahrt zu werden. Bei dieser Art von Wünschen geht es nicht darum, dass wir diese oder jene Erfahrung machen wollen. Es geht darum, bestimmen zu wollen, wer wir gewesen sein werden. Wir können uns wünschen, posthum als der bedeutendste Philosoph aller Zeiten anerkannt zu werden, wir können uns davor fürchten, nach unserem Tod vergessen zu werden. Dabei geht es dann nicht darum, dass wir darunter leiden werden, vergessen zu sein. Wir wollen vielleicht einfach niemand gewesen sein, der nach seinem Tod vergessen wurde. Wenn wir uns davor fürchten, dass die Wünsche, deren Erfüllung außerhalb unserer Lebensspanne liegen, nicht erfüllt werden, fürchten wir nicht, dass wir als Personen darunter leiden werden, wir fürchten in gewisser Weise dass unsere Identität Schaden davon trägt. Letztlich fürchten wir dann die Ohnmacht in Bezug auf unsere Identität nach unserem Tod. Es ist ganz einfach nicht so, dass wir nach unserem Tod derart aufhören zu existieren, dass nichts von uns übrig bleibt, wir hinterlassen in gewisser Weise unsere post mortem Identität. Während wir als Personen endlich sind, bleibt die post mortem Identität auch nach dem Tod einer Person streng genommen unendlichen Veränderungen unterlegen. Unsere Existenz als Person endet, doch unsere Identität existiert weiter. Es geht dabei sicherlich nicht allein darum, wie wir in Erinnerung bleiben wollen. Unser aktiver Part in Bezug auf unsere Identität findet ein Ende, die Veränderungen, die an ihr stattfinden, betreffen uns auch nicht länger, trotzdem können sie eintreten und damit dann auch verändern wer wir in Bezug auf die Welt gewesen sein werden. Es geht, wie gesagt, nicht einzig darum, wie und ob wir dabei erinnert

werden. Die Veränderung unserer post mortem Identität ist ein unendlicher Prozess, wenn wir die Art von Eigenschaften, die etwas darüber aussagen, wie wir zur Welt positioniert sein werden, in Betracht ziehen.

Wenn man diese Art von Beispielen akzeptiert, lässt sich erklären, wie die Furcht vor dem Verlust des Lebens, als die Trennung von Person und Identität begründbar ist. Die Furcht ließe sich nicht dadurch begründen, dass ein bestimmtes postmortales Ereignis eintritt, sondern dadurch, dass es einen Unterschied macht, ob es eintritt. Natürlich macht es keinen Unterschied für die ante mortem Person, die post mortem nicht mehr existent ist, aber es macht einen Unterschied dafür, wer diese Person gewesen sein wird. Unabhängig davon, ob Totsein als personale Nichtexistenz verstanden wird, aber auch in diesem Fall, findet mit dem Verlust des Lebens die aktive Einflussnahme auf die eigene Identität ein Ende, die Identität bleibt aber gleichzeitig weiterhin Einflüssen ausgesetzt. Die post mortem Identität einer Person kann sich auch nach deren Tod verändern, sie kann von Übeln betroffen werden. Bei diesem Aspekt der Furcht ist die angenommene Jenseitsvorstellung von sekundärer Bedeutung. Es ist eine Furcht, die ihren Bezugspunkt zwar außerhalb der Lebensspanne findet, sich dabei aber nicht auf ein etwaiges Jenseits, sondern auf das bekannte Diesseits, das „Hereafter“ ohne mich bezieht.

vi. Post mortem Identität und mögliche post mortem Person

Ich möchte mich hier noch einmal von Pitchers Redeweise distanzieren, wenn er sagt, etwas das in Bezug auf eine Person postmortal geschieht, könne nachträglich die ante mortem Person beeinträchtigen. Die ante mortem Person ist post mortem nur noch ein Ausgangspunkt für das, was ich ihre post mortem Identität genannt habe. Damit es eine post mortem Identität gibt, muss es eine ante mortem Person gegeben haben. Trotzdem ist diese ante mortem Person post mortem eben nicht mehr existent. Dass mit dem Tod der ante mortem Person nicht alles, was sie war, aufhört zu existieren, ist kein Mysterium.

Schließlich ist die ante mortem Person auch eine notwendige Bedingung für die Leiche, die sie einmal abgeben wird. Wir sagen dann, die Leiche ist nicht die ante morte Person, es ist die Leiche der ante mortem Person. Die Veränderungen, die sich an der Leiche vollziehen, wären ebenso wenig Eigenschaften der ante mortem Person, oder Eigenschaften, die sie nachträglich hinzugewinnt. Wir können nicht so reden, als würden sie sich dabei rückwirkend auf die ante mortem Person übertragen. Pitcher ist der Ansicht, wir könnten dann über die ante mortem Person sagen, sie hätte nachträglich die Eigenschaft hinzugewonnen, nach ihrem Tod z.B. im Friedwald begraben zu werden. Diese Redeweise erscheint mir irreführend, es gibt einen Unterschied zwischen den Eigenschaften, die wir ante oder post mortem hinzugewinnen, oder den Übel von denen wir betroffen sein können, der in Pitchers Redeweise verwischt wird. Wir können sagen, die Person, die Laios vor seinem Tod, ante mortem, war, ist jetzt von dem Übel betroffen tot zu sein, aber es wäre absurd zu sagen, sie wäre ante mortem von diesem Übel betroffen gewesen, oder es würde sie nun rückwirkend betreffen. Wenn die ante mortem tot ist, kann sie keine weiteren Eigenschaften hinzugewinnen. Pitchers Redeweise legt ein solches Missverständnis nahe, obgleich er eigentlich sagt, es handle sich dann um Eigenschaften, die wir nachträglich an der ante mortem Person *entdecken*, weil postmortale Ereignisse wahr machen, dass die ante mortem Person Träger dieser Eigenschaft war. Er würde in Bezug auf das Totsein der ante mortem Person Laios nach deren Tod sagen, sie sei nun rückwirkend von dem Übel betroffen, ab einem gewissen Zeitpunkt tot zu sein. Es gibt aber eben auch Eigenschaften, die tatsächlich postmortal hinzugewonnen werden, nur wer ist dann der Träger dieser Eigenschaften?

Die post mortem Identität von Laios muss zu irgendeinem Einzelding „Laios“ gehören. Das ante mortem Einzelding Laios existiert nicht mehr, das post mortem Einzelding wäre vielleicht Laios Leiche, aber zum einen würden wir nicht sagen wollen, es sei eine neue Eigenschaft der Leiche, oder des Aschehaufens, Vater eines Sohns gewesen zu sein, der die eigene Mutter geheiratet hat, und zum anderen existiert dieses Einzelding früher oder später auch nicht mehr und doch gewinnt Laios stetig neue Eigenschaften hinzu. Aber

wen meinen wir mit „Laios“? Die neuen Eigenschaften beziehen sich natürlich irgendwie auf ein Einzelding Laios, das einmal existiert hat, aber sie können ihm nicht zugeschrieben werden, weil es nun nicht mehr existent ist. Eine post mortem „Person“ Laios ist aber in dem Sinne auch nicht existent. So dass wir vielleicht sagen müssen, diese Eigenschaften müssen der *möglichen* post mortem Person Laios zugeschrieben werden. Stellen wir uns z.B. vor, Walt Disney, der sich angeblich nach seinem Tod kryonisch einfrieren ließ, würde nun wieder aufgetaut und wäre dank irgendeiner Wunderpille wieder lebendig. Dann würden wir vermutlich sagen, Walt Disney hätte, nun da er wieder lebt, unter anderem die Eigenschaft, fünf Jahre nach seinem Tod Namensgeber für den Vergnügungspark „Walt Disney World“ geworden zu sein, er wäre jemand, der posthum die Goldene Ehrenmedaille des Kongresses verliehen bekommen hat usw.. Im Moment ist es aber tatsächlich so, dass es kein Einzelding gibt, dem diese Eigenschaften zugeschrieben werden können, außer eben der *möglichen* post mortem Person „Walt Disney“. Würde Walt Disney nun tatsächlich wieder ins Leben treten, würden wir ihm all die Eigenschaften zuschreiben, die er post mortem hinzugewonnen hat. Da er bis dato aber nicht wieder ins Leben getreten ist, schreiben wir all die Eigenschaften, die Walt Disney postmortal hinzugewonnen hat, der *möglichen* post mortem Person „Walt Disney“ zu, die er wäre, würde er nicht mehr tot sein.

Ich behaupte also, das, was ich „post mortem Identität“ genannt habe, gehört zu einer *möglichen* post mortem Person. Die Furcht hat damit einen Bezugspunkt und kann auf Ereignisse gerichtet werden, die die post mortem Identität der *möglichen* post mortem Person betreffen würden. Die Furcht ist dann also als begründbare Furcht prinzipiell möglich, so dass wir in diesen Fällen nicht von „Angst“ sprechen müssen. Todesfurcht lässt sich demnach innerhalb der theoretischen Philosophie erörtern. Ob es sich dabei aber auch um eine vernunftmäßige Furcht handelt, soll im Folgenden genauer betrachtet werden. Ich möchte auch bei dieser Frage im Bereich der theoretischen Philosophie, als dem Bereich dessen, was der Fall ist, bleiben, und mich normativen Bewertungen enthalten.

V. Ist Todesfurcht vernunftmäßig?

Wir können zusammenfassen, dass Todesfurcht insofern rational ist, als dass sie eine Gerichtetheit aufweisen kann. Anders als im Fall der Furcht vor dem Totsein als personale Nichtexistenz, bei der das Kriterium der Gerichtetheit von Furcht nicht erfüllt ist, können wir bei der Furcht vor dem Verlust des Lebens mehrere Bezugspunkte ausmachen. Zum einen können wir uns im Bezug auf andere davor fürchten, was der Verlust von uns als Person für sie bedeutet, zum anderen können wir zwar selbst als konkrete Personen keinen Bezugspunkt darstellen, die Gerichtetheit weist aber auch nicht ins Leere, weil wir nach unserem Tod als mögliche post mortem Person, der postmortal Eigenschaften zugeschrieben werden können, weiter bestehen. Die Furcht vor dem Verlust des Lebens ließe sich in diesem Sinne als die Furcht vor dem Verlust der aktiven Einflussnahme auf unsere post mortem Identität beschreiben, die weiterhin mit der möglichen post mortem Person in die Welt eingebunden bleibt und postmortal unendlich viele Eigenschaften hinzugewinnt. Wenn wir Wünsche oder Hoffnungen haben, deren Erfüllungen außerhalb unserer Lebensspanne erfolgen können, ist es ein Übel für uns, wenn sie es nicht tun. Wenn Laios den Wunsch hatte, dass Iokaste und Ödipus nach seinem Tod nicht heiraten, ist die Nichterfüllung dieses Wunsches ein Übel für Laios. Hier könnten wir dann in der Redeweise Pitchers sagen, dass die Nichterfüllung dieses Wunsches nachträglich ein Unglück für die ante mortem Person Laios darstellt, insofern sie jemand gewesen sein wird, deren Wunsch nicht in Erfüllung gehen wird. Jemand, dessen Wunsch nicht in Erfüllung gegangen ist, ist Laios nur als mögliche post mortem Person. Da in beiden Fällen kein Zustand des Leidens resultieren kann, müssen wir uns noch einmal Nagel in Erinnerung rufen, um zu klären, inwiefern etwas ein postmortales Übel sein kann, wenn es niemanden gibt, der es erleidet.

i. Postmortale Nichterfüllung von Hoffnungen der ante mortem Person

Nagel meint, dass das Subjekt eines Unglücks eine Person sein kann, die nicht durch ihren aktuellen Zustand, sondern durch die Geschichte ihres Lebens und was in diesem Leben möglich ist, identifiziert werden kann. Nagel entwirft hierzu das Beispiel von dem intelligenten Erwachsenen, der sich so stark am Gehirn verletzt, dass er auf den Geisteszustand eines Säuglings zurückfällt. Unser Bedauern gilt dabei dann nicht dem vergnügten Säugling und auch nicht dem intelligenten Erwachsenen, den es nicht mehr gibt, sondern dem *möglichen* intelligenten Erwachsenen, den es geben könnte. Nagel ist daher der Ansicht, dass wir nicht einzig anhand von nichtrelationalen Eigenschaften einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt, bestimmen können, was gut oder schlecht für eine Person ist. Einiges von dem, was wir als Unglück für eine Person erachten, erachten wir deshalb als Unglück, weil es in Differenz zu ihren Möglichkeiten, oder ihren Wünschen und Hoffnungen steht. Nagel meint, dass wir es nicht notwendig deshalb als Unglück erachten, weil daraus ein Zustand des Leidens für die Person resultiert, sondern einfach deshalb, weil wir bedauern können, dass sich Möglichkeiten, Wünsche oder Hoffnungen einer Person nicht realisieren.

„A man's life includes much that does not take place within the boundaries of his body and his mind, and what happens to him can include much that does not take place within the boundaries of his life.“⁶⁶

Wenn wir für den intelligenten Erwachsenen bedauern können, dass sich Möglichkeiten, Wünsche oder Hoffnungen einer Person nicht realisieren, können wir in Bezug auf uns selbst, wie auf andere, ebenso auch fürchten, dass sie sich postmortal nicht realisieren. Unabhängig davon, ob ein leidvoller Zustand aus dieser Nichtverwirklichung resultieren kann oder nicht. Wenn wir Nagels Ansicht teilen, dass vieles von dem, was wir als gut oder schlecht für eine Person erachten, sich außerhalb der Grenzen ihres Körpers oder Geistes

⁶⁶ Nagel (S. 6).

abspielt und ebenso außerhalb der Grenzen ihrer Lebensspanne, können wir auch sagen, es sei vernünftig sich vor eben solchen Dingen zu fürchten, die sich außerhalb von Körper, Geist und Lebensspanne einer Person abspielen.

Die Furcht von Laios ist begründet und vernunftmäßig, insofern er vermutlich die rationale Hoffnung hatte, dass Ödipus und Iokaste nach Laios Tod nicht heiraten würden. Wenn wir also Wünsche oder Hoffnungen haben, deren Erfüllung oder Nichterfüllung außerhalb unserer Lebensspanne liegt, können wir auch fürchten, dass sie sich nicht erfüllen werden. Wir fürchten die Auswirkung solcher Nichterfüllung nicht nur in Bezug auf uns als ante mortem Person. Wir sind als mögliche Personen, die eine post mortem Identität besitzen als Bezugspunkt vorhanden, um neue Eigenschaften anzunehmen. Wenn wir die Idee der Beschädigung von dem, was ich „mögliche post mortem Person“, bzw. „post mortem Identität“ genannt habe, akzeptieren, bleibt ein Bezugssubjekt für diese Art von Ereignissen nach unserem Tod bestehen. Es wäre dann wie in Nagels Beispiel so, dass wir nicht die ante mortem Person bedauern, die nicht mehr existiert, ebenso wenig wie wir den intelligenten Erwachsenen bedauern, der nicht mehr existiert. Wir bedauern auch nicht die tatsächliche post mortem Leiche, die keine leidvollen Zustände hat, wir bedauern die mögliche post mortem Person, die jedoch ebenso wenig leidvolle Zustände hat, wie der mögliche intelligente Erwachsene aus Nagels Beispiel. Wenn wir akzeptieren, dass wir den möglichen intelligenten Erwachsenen bedauern können, können wir ebenso auch Laios als mögliche post mortem Person bedauern. Wie auch der intelligente Erwachsene, bleibt Laios nach seinem Tod als mögliche Person als Bezugspunkt für Übel und Güter vorhanden. Die mögliche post mortem Person steht mit der ante mortem Person in einer Kontinuitätsverbindung, ist also nicht in einem strengen Sinne von dem abgetrennt, was wir gewesen sein werden. Daher können wir uns vernünftigerweise in Bezug auf die Übel, die ihr widerfahren können fürchten, auch wenn wir nicht wie im Fall von Walt Disney darauf hoffen, dass wir eines Tages wieder zum Leben erweckt werden.

Jede Furcht bezieht sich letztlich auf mögliche Personen, insofern Furcht normaler Weise auf zukünftige Ereignisse bezogen ist. Das Bezugssubjekt für

diese zukünftigen Ereignisse stellt dann natürlich immer die mögliche Zukunftsperson dar. Der einzige Unterschied ist der, dass wir für uns als mögliche post mortem Personen, im Gegensatz zu uns als mögliche zukünftige ante mortem Person, keine leidvollen Zustände erwarten. Die mögliche post mortem Person wird keine konkrete Person werden, was wir aber für uns als mögliche zukünftige ante mortem Personen erwarten. Das macht einen Unterschied für die Erwartung leidvoller Zustände, ist aber für die Furcht letztlich unerheblich. Wir können in Bezug auf uns als zukünftige mögliche Person Hoffnungen und Wünsche haben, von denen wir vernünftigerweise fürchten können, dass sie sich nicht erfüllen. Unsere Hoffnungen und Wünsche beziehen sich auf mehr als auf das Erleben von freudvollen und das Vermeiden von leidvollen Zuständen und unsere Furcht kann sich auch auf mehr als das beziehen.

ii. Furcht in Bezug auf leidvolle Zustände, Furcht in Bezug auf Übel

Nach unserem Tod können wir Eigenschaften hinzugewinnen, die einen entscheidenden Unterschied machen in Bezug darauf, wer wir gewesen sein werden, wie im Fall von König Laios. Es gibt keinen Grund zu sagen, es sei unvernünftig diese Art von Eigenschaftsgewinn zu fürchten. Wir würden sagen, der intelligente Erwachsene aus Nagels Beispiel hätte sich vernünftigerweise davor gefürchtet, jemand zu werden, der auf den Geisteszustand eines Säuglings zurückfällt, hätte er davon gewusst. Wir würden sagen, seine Furcht sei begründet und vernünftig, obgleich kein Zustand des Leidens resultiert. Einfach nur, weil er vielleicht niemand sein will, der auf den Geisteszustand eines Säuglings zurückfällt, weil es in Differenz zu seinen Wünschen und Hoffnungen steht, in Bezug darauf, wer er gewesen sein will. Ebenso verhält es sich im Fall von König Laios; es resultiert kein Zustand des Leidens aus der Heirat von Ödipus und Iokaste für Laios, aber dieser Umstand ist absolut relevant für Laios Geschichte, die auch nach seinem Tod weitergeht.

Das Ende unseres Lebens ist nicht identisch mit dem Ende unserer Geschichte,

es ist identisch mit dem Ende unserer aktiven Einflussnahme auf unsere Geschichte. Da unsere Geschichte aber nicht mit unserem Leben endet, können wir auch über unsere Lebensspanne hinaus Hoffnungen und Wünsche in Bezug auf unsere Geschichte haben und solange wir leben, können wir fürchten, dass sie sich nicht erfüllen werden. Wenn uns in unserem Leben Dinge widerfahren, die als Übel erachtet werden, liegt es immer noch an uns, wie wir uns zu ihnen verhalten. Wie wir uns zu etwas verhalten, kann dabei so entscheidend sein, dass ein Unglück aufgrund unseres Verhaltens zu ihm letztlich als Glück für unsere Geschichte erachtet wird. Mit dem Tod endet diese aktive Einflussnahme, wir können uns zu etwaigen Übeln, die unsere post mortem Identität betreffen, nicht mehr verhalten und doch nehmen auch solche Übel Einfluss auf unsere Geschichte. Das kann uns begründet und vernünftigerweise fürchterlich erscheinen. Unsere Furcht gründet dann nicht auf der Aussicht auf einen leidvollen Zustand, den die Nichterfüllung unserer Hoffnungen und Wünsche zum Resultat haben könnte, sondern vielleicht gerade darauf, dass wir uns überhaupt nicht mehr dazu verhalten können.

Wir können uns im Leben wie im Tod wünschen, einfach nicht Träger bestimmter Eigenschaften zu sein. Wenn wir an Nagels Beispiel mit dem unentdeckten Verrat von Freunden denken, würden wohl die meisten Menschen sagen, sie möchten nicht von ihren Freunden verraten werden, auch wenn sie den Verrat nie entdecken würden. Sie möchten einfach nicht Träger der Eigenschaft „von seinen Freunden verraten“ sein. Dass hier kein Zustand des Leidens resultiert, ist ein schwacher Trost, würde man den Verrat entdecken, könnte man sich wenigstens dazu verhalten und die Chance ergreifen, sich weniger verräterische Freunde zu suchen.⁶⁷ Wir können uns in

⁶⁷ Die Frage, ob der unentdeckte Verrat relevant für das Glück des Verratenen ist, scheint mir hier irreführend. Ich würde bezweifeln, dass es einen Unterschied für das Glück des Verratenen macht, weil ich der Meinung bin, dass Glück, im Unterschied zu Gütern und Übeln, nicht unabhängig von seiner Empfindbarkeit betrachtet werden sollte. Hier geht es aber nicht in erster Linie darum, wie wir uns fühlen, sondern darum wer wir sind. Wer wir sind, sollte im Einklang mit dem stehen, wie wir uns fühlen. Wenn jemand von seinen Freunden verraten wird und dabei das Gefühl hat, die treuesten Freunde der Welt zu haben, erachten wir diese Diskrepanz als Übel. Ich würde sogar behaupten, wir würden dieser Person wünschen, den Verrat zu entdecken, weil wir es besser für die Person finden, wegen dieses Verrats zu leiden als trotz des Verrats glücklich zu sein. Wir würden hier sagen, die Person ist von einem Übel betroffen, nicht in dem Sinne, dass sie darunter leidet, also unglücklich ist, sondern in dem Sinne, dass sie von dem Übel betroffen ist, jemand zu sein, der von seinen Freunden verraten wird. Es ist schlecht,

der Furcht zum einen auf leidvolle Zustände beziehen, zum anderen aber auch auf Eigenschaften, die wir als negativ erachten. Es gibt, wie Nagel richtig beschreibt, Dinge, die wir als Übel erachten, weil sie uns leiden machen und Dinge, die uns leiden machen, weil sie ein Übel darstellen. Der Zahnarztbesuch gehört dann zur ersten Gruppe, der Verrat von Freunden zur zweiten. Im ersten Fall können wir uns nicht vor den Dingen an sich fürchten, sondern nur insofern wir einen Zustand des Leidens erwarten, im zweiten Fall fürchten wir aber die Dinge an sich, weil sie an sich ein Übel darstellen; der Zahnarztbesuch stellt an sich aber kein Übel dar, sondern nur das etwaige Leiden, das aus diesem Besuch resultieren kann. Das Übel, auf das sich die Furcht dann bezieht, ist der leidvolle Zustand. Für die zweite Gruppe kann es immer entscheidend sein, wie wir uns zu dem Übel verhalten, so dass ein Übel, das normalerweise auch als Unglück erachtet wird, sich durch unser Verhalten zu ihm, wenn wir ihm, in Tugendhats Redeweise, „Sinn geben“, als Glück erweisen kann. Nach dem Tod können wir als mögliche post mortem Personen nur noch von der zweiten Art von Übeln betroffen werden, gleichzeitig haben wir aber grundsätzlich keine Gelegenheit, uns zu ihnen zu verhalten.

iii. Übel und Sinnggebung

Tugendhats Idee von der Sinnggebung gewinnt hier einen neuen Aspekt. Wir verlieren tatsächlich jede Gelegenheit, den Dingen, die uns als mögliche post mortem Personen widerfahren, Sinn zu geben. Wir wissen, dass unsere post mortem Identität Veränderungen unterzogen sein wird, aber wir haben keine Chance uns zu diesen Veränderungen zu verhalten, ihnen Sinn zu geben. Dieser Umstand stellt sich dabei eigentlich nicht erst *nach* dem Tod ein, sondern genau genommen bereits *mit* dem Tod. Der Tod ist das letzte Ereignis⁶⁸, das unsere ante mortem Person betrifft, er wird eintreten und wir

Träger dieser Eigenschaft zu sein. Bei dieser Art von Übeln kann es dann relevant sein, was wir daraus machen. Die Art, wie wir damit umgehen, Träger bestimmter Eigenschaften zu sein, kann über unser Glück oder Unglück entscheiden.

⁶⁸ Ich meine, dass der Tod die ante mortem Person derart betrifft, dass er die Grenze ihrer Existenz ausmacht. Der Tod beendet die Existenz der ante mortem Person, darin besteht gewissermaßen das Ereignis. Ob es sich dabei um ein „Ereignis“ im Leben der ante mortem

werden keine Chance erhalten, uns anschließend zu diesem Ereignis zu verhalten, ihm nachträglich Sinn zu geben. Mit dem Tod verhält es sich daher ante mortem genauso, wie mit den postmortalen Ereignissen. Wir sind seinem Eintreten ausgeliefert, so wie wir wissen, dass unsere post mortem Identität Veränderungen ausgesetzt sein wird, wissen wir, dass unsere ante mortem Identität dieser letzten Veränderung ausgesetzt sein wird. Wir stehen dem Tod ohnmächtig gegenüber. Dieses Gefühl des Ausgeliefertseins kann Menschen so fürchterlich erscheinen, dass sie sich selbst töten. Der Tod ist ein Ereignis, das uns als zukünftige ante mortem Person betreffen wird. Hier können wir uns sparen zu sagen, als „mögliche“ zukünftige Person, weil das „möglich“ letztlich genau meint, wenn wir dann nicht schon tot sind, oder wenn dieses Ereignis überhaupt eintreten sollte. Wir können aber sicher sein, dass dieses Ereignis eintritt und wir können sicher sein, noch zu leben, wenn uns der Tod ereilt, wohingegen wir nie ganz sicher sein können, noch zu leben, wenn wir nächste Woche zum Zahnarzt müssen. Wenn wir der Argumentationslinie hier folgen, können wir einfach nicht wollen, Träger der Eigenschaft 'vom Tod betroffen' zu sein und fürchten uns davor. Wenn wir den Tod zu der zweiten Gruppe von Übeln zählen, den Übeln an sich, können wir vernünftigerweise fürchten, Träger der Eigenschaft 'vom Übel Tod betroffen' zu sein, unabhängig davon, ob ein leidvoller Zustand daraus resultiert. Wir können uns vernünftigerweise davor fürchten, tot zu sein, weil wir damit grundsätzlich die Chance verlieren, uns zu irgendetwas in irgendeiner Weise zu verhalten. Wenn wir im Leben in der Lage sind, etwas mit Sinn zu erfüllen, erachten wir das als Gut. Wenn tot sein also bedeutet, prinzipiell außer Stande zu sein, etwas mit Sinn zu erfüllen, können wir diesen Umstand als Übel erachten und vernünftigerweise fürchten.

Ob der Tod ein Übel an sich darstellt, oder nur in seiner Eigenschaft, uns des Lebens zu berauben, ist aber nach wie vor ungeklärt. Die Sterblichkeit scheint zumindest prinzipiell nicht als Übel erachtet zu werden. Tugendhat liefert mit seiner Prämisse von der Relevanz der angenommenen Wahrscheinlichkeit der Nähe des Todeszeitpunktes ein gutes Indiz, auch wenn man, wie gesagt m.E. nicht so weit gehen sollte zu sagen, wir fürchten uns nur dann vor dem Tod,

Person handelt ist dabei aus erklärten Gründen strittig.

wenn wir annehmen, er stünde vor der Tür. Dennoch scheinen wir zumindest einfach nicht zu früh sterben zu wollen und vielleicht tatsächlich immer nicht jetzt, sondern später. Ich denke aber, dass wir den Tod dabei tatsächlich als Übel erachten und dabei meine ich das Totsein. Ich meine damit aber nicht den Zustand des Totseins, sondern eben Träger der Eigenschaft 'tot' zu sein. Und dieses erachten wir als grundlegendes Übel, weil wir uns zu allen übrigen Eigenschaften, die wir nach unserem Tod hinzugewinnen können, nicht mehr verhalten können, weil wir uns zur Welt nicht mehr verhalten können.

Im Abschnitt über die Furcht vor dem Verlust des Lebens des dritten Kapitels dieser Arbeit war mein Kritikpunkt an Tugendhats Ausführungen, dass Tugendhat nicht auf das Individuum in seiner Eingebundenheit in der Welt eingeht. Tugendhat legt im Gegenteil die Ansicht nahe, dass wir uns weniger vor dem Tod fürchten, wenn wir verstehen, dass nur unser Leben aufhört und nicht etwa die Welt. Würde die Welt gleichsam mit unserer Existenz enden, gäbe es die Art von Problemen nicht, auf die ich mich beziehe. Wir bleiben bis zu einem gewissen Grad in die weiterexistierende Welt eingebunden, verlieren aber unsere aktive Einflussnahme auf die Welt. Wir haben streng genommen prinzipiell Hoffnungen, deren Erfüllung oder Nichterfüllung außerhalb unserer Lebensspanne liegen, insofern wir normalerweise nicht wissen, wann der Tod unser Leben beendet. Die Erfüllung oder Nichterfüllung unserer Hoffnungen liegt für gewöhnlich in unserer (möglichen) Zukunft, so dass der Tod immer auch dafür sorgt, dass einige dieser Erfüllungen oder Nichterfüllungen außerhalb unserer Lebensspanne liegen. Für Hoffnungen, die sich auf das Erleben von freudvollen Zuständen oder das Vermeiden des Erlebens von leidvollen Zuständen beziehen, bedeutet der Tod dabei die Nichterfüllung dieser Hoffnung, bzw. die Erfüllung dieser Hoffnung. Für Hoffnungen, die sich z.B. auf den Erwerb von wahrnehmungsunabhängigen Eigenschaften beziehen, bedeutet der Tod, dass diese Eigenschaften nicht mehr direkt der möglichen zukünftigen ante mortem Person zukommen können, sondern nur noch der möglichen post mortem Person. Entscheidend scheint mir aber zu sein, dass wir uns vor dem Verlust des Lebens gerade derart fürchten können, dass wir den aktiven Part unserer Eingebundenheit in die Welt verlieren, der passive

Part aber erhalten bleibt. Ich meine also, dass Todesfurcht immer mit der Furcht vor dem Verlust von Eingebundenheit in die Welt korrespondiert und zwar im Hinblick auf den aktiven Part dieser Eingebundenheit.

In Bezug auf konkrete Hoffnungen und Wünsche scheint es dabei dann tatsächlich so zu sein, wie Tugendhat nahe legt, dass wir uns immer darauf beziehen, nicht zu früh sterben zu wollen, also bevor sich eine konkrete Hoffnung erfüllt hat, besonders dann, wenn sie sich auf das Erleben eines freudvollen Zustands bezieht. Und allgemein vielleicht sogar so, wie Tugendhat sagt, dass wir nicht sterben wollen, bevor wir das Gefühl haben, unserem Leben Sinn gegeben zu haben. Wir wollen die Gelegenheit haben, uns mit den Eigenschaften auszustatten, die wir für erstrebenswert halten und solche loszuwerden, die wir als schlecht erachten. Nach dem Tod haben wir diese Gelegenheit nicht mehr. Der Tod ist dabei das erste Ereignis, bei dem ausgeschlossen ist, dass wir uns nachträglich dazu verhalten können.

Menschen versuchen immer wieder dem Tod Sinn zu geben, beispielsweise indem sie in den Krieg ziehen oder ihr Leben auf andere Weise für jemanden oder etwas opfern. Damit geben sie natürlich ihrem Leben Sinn oder nicht, dem Tod können wir keinen Sinn geben, weil wir dann nicht mehr existent sind.⁶⁹ Wir können dem Tod zwar keinen Sinn geben, aber auf der anderen Seite kann man sagen, dass der Tod dem Leben in gewisser Hinsicht Sinn gibt. Zumindest strukturiert der Tod das Leben so sehr, dass wir überhaupt von so etwas wie Erfüllung, Sinn und Bedeutung sprechen können.

Das ist ein letzter Aspekt des Todes, der nicht unerwähnt bleiben sollte, wenn man die Frage erörtern möchte, ob Todesfurcht als eine vernunftmäßige Furcht betrachtet werden kann. Dieser Aspekt scheint mir Aufschluss darüber zu

⁶⁹ Man kann in solchen Zusammenhängen sagen, dass der Tod von xy nicht sinnlos war oder dergleichen, das sind aber keine Sinnbewertungen des Toten und streng genommen geht es dabei darum, ob der Tod von xy einen Zweck erfüllt hat. Wir können etwas so anlegen, dass wir die Hoffnung als berechtigt empfinden, wir werden ihm Sinn gegeben haben. Ob uns das gelungen ist, ist aber etwas, das wir immer erst nachträglich beurteilen können. Sinngebung scheint mir etwas zu sein, das sich nicht allein durch bestimmte Handlungsweisen ergibt, sondern eben auch durch die Perspektive auf die Handlung, dadurch, wie wir die Handlungen retrospektiv betrachten.

geben, ob wir den Tod an sich als Übel erachten, oder immer nur in seiner Eigenschaft, uns des Lebens zu berauben.

iv. Das Wissen um unserer Sterblichkeit als Strukturmoment des Lebens

Das Wissen um unserer Sterblichkeit strukturiert unser Leben entscheidend, wir würden ganz anders leben, wüssten wir nicht um unsere Sterblichkeit, oder wären wir tatsächlich unsterblich. Jorge Luis Borges beschreibt in seiner Kurzgeschichte „Der Unsterbliche“⁷⁰ ein Szenario, das genau diese Strukturiertheit auslöst. Ich möchte sie hier in aller Kürze wiedergeben, um im Gegenentwurf sichtbar zu machen, inwiefern das Wissen um unserer Sterblichkeit als notwendige Bedingung für so etwas wie Sinnggebung überhaupt betrachtet werden kann.

Der Protagonist in Borges' Erzählung, Joseph Cartaphilus, macht sich auf den Weg, die Stadt der Unsterblichen zu finden. Ohne es zunächst zu wissen, trinkt er tatsächlich aus dem Fluss, der die Menschen von der Sterblichkeit befreit und verweilt bei einem Volk, das Troglodyten genannt wird. Sie erscheinen ihm sehr primitiv, weil sie nicht sprechen und er selbst verwendet einige Anstrengungen darauf, einem von ihnen ein Wort beizubringen. Es gelingt ihm lange Zeit nicht, irgendwann stellt sich heraus, dass der primitive Troglodyt sehr wohl sprechen kann, es handelt sich um Homer und bei den Troglodyten handelt es sich natürlich um die Unsterblichen. Zuvor hatte sich Cartaphilus lange, sehr lange durch eine Art gigantisches Labyrinth geschlagen, von dem sich nun herausstellt, dass es vor langer, vor sehr langer Zeit das letzte große Projekt der Unsterblichen gewesen ist, das sie als eine Art Parodie auf die Religionen errichtet hatten. Seitdem hatten sie jedem Projektgeist, wie auch jedweder Form der Interaktion abgeschworen und verweilten fortan nur noch in gedanklichen Spekulationen.

⁷⁰Vgl. Borges, Jorge Luis, „Der Unsterbliche“ in „Das Aleph“, Frankfurt am Main, Wien und Zürich. 2007.

„Diese Gründung [des Labyrinths] war das letzte Symbol, zu dem sich die Unsterblichen herabließen; sie bezeichnet eine Stufe, auf der sie, zu der Einsicht gelangt, alles Tun sei eitel, im Denken zu leben beschlossen, in reiner Spekulation.“⁷¹

Die Troglodyten besitzen keine Ziele, weil sie keine Limitation haben. Sie haben in Borges Geschichte nicht einmal ein Gefühl von Identität. Ein Unsterblicher erlebt früher oder später alles, wann er was erlebt, kann er nicht als identitätsstiftend empfinden, weil Zeit oder gar Zeitpunkte natürlich keine Rolle spielen können. In unserem Leben spielt es dagegen oft eine entscheidende Rolle, was wir zu welchem Zeitpunkt tun, um zu bestimmen, wer wir sind. Unser Handeln steht immer in vielerlei Relationen, etwa in zeitlicher Relation, mitunter sogar in geschichtlicher Relation, in sozialer usw. Die einzige Relation, die sich bei den Troglodyten bestimmen lässt, ist die zu den Sterblichen. Diese Relation wird von ihnen selbst zwar als bedeutungslos empfunden, ohne diese Relation könnten sie aber gar nicht in eine Geschichte eingebunden werden, weil wir immer in diesen Relationen denken und ohne sie keinen Anhaltspunkt, keine Eckpunkte für so etwas wie eine Geschichte erkennen können. Die Troglodyten haben kein Interesse an einer Geschichte, sie haben kein Interesse an Identität. Sie tun meistens gar nichts, außer zu existieren. Wenn sie etwas tun, messen sie ihrem Tun keine Bedeutung im Hinblick auf sich selbst bei, sie geben den Dingen, die sie tun, keinen Sinn. Jeder tut irgendwann alles. Homers Verdienst, die Odyssee ersonnen zu haben, ist vollkommen bedeutungslos.

„Homer dichtete die Odyssee; postuliert man einen unendlichen Zeitraum und eine Unendlichkeit von Umständen und Abwandlungen, so ist es unmöglich, nicht wenigstens einmal die Odyssee zu dichten. Niemand ist jemand, ein einziger Unsterblicher ist die ganze Menschheit.“⁷²

Der Tod gibt unserem Leben keinen Sinn, aber er schneidet es auch nicht

⁷¹ Vgl. Borges, Jorge Luis, „Der Unsterbliche“ in „Das Aleph“, Frankfurt am Main, Wien und Zürich. 2007. (S. 21).

⁷² Borges (S. 23).

einfach nur ab. Ich würde sagen, er liefert die Bedingung für so etwas wie Sinngebung. In jedem Fall aber ist unsere Sterblichkeit, in Verbindung mit unserem Wissen davon, als ein zentrales Strukturmoment unseres Lebens zu betrachten. In Borges Geschichte erhalten wir eine Idee davon, wie unser Leben aussehen könnten, wenn es dieses Strukturierungselement nicht gäbe. Mit den Troglodyten haben wir nicht mehr sehr viel gemeinsam. Das Wissen um unsere Sterblichkeit bedingt letztlich selbst unser Identitätsverständnis, Menschen müssen entscheiden, was sie in ihrem Leben tun und lassen wollen und wann, weil ihr Leben nicht lang genug sein wird alles Mögliche zu tun. Was wir tun und wann wir es tun, ist entscheidend dafür, wer wir sind, weil es in Relationen steht, weil wir altern, weil wir uns in Entscheidungen der Gegenwart immer auch zu unserer Vergangenheit und unserer Zukunft verhalten. Durch diese Entscheidungen und ihre Konsequenzen generieren sich Identitäten. Borges schreibt, dass außer dem Menschen alle Kreaturen unsterblich sind, weil sie nicht um ihre Sterblichkeit wissen. Ganz so ist es freilich nicht, der Punkt, auf den Borges hier hinaus will, ist natürlich der, dass andere Gattungen, obgleich sie nicht unsterblich sind, so *leben* als seien sie unsterblich. Wenn man sich das Leben eines Katers vor Augen hält, fühlt man sich eher an das Leben eines Troglodyten erinnert, als bei einem x-beliebigen Menschenbeispiel. Kater scheinen nicht zu planen und ihre Entscheidungen scheinen sich nur auf die Gegenwart zu beziehen. Kater haben keine Projekte, Kater haben Impulse. Menschen haben Projekte, Menschen machen Pläne, Menschen treffen Entscheidungen, deren Konsequenzen in sehr ferne Zukunft reichen - all das tun Menschen natürlich, weil sie wissen, dass ihr Leben endlich ist. Dieses Wissen strukturiert unser Leben so grundlegend und so selbstverständlich, dass wir quasi blind für diesen Umstand sind, in dem Sinne, dass uns keinerlei Bewusstheit abverlangt wird um ihn zu leben, er ist immer schon gegeben. Und das nicht nur in einem abstrakten, zugrunde liegenden Sinne einer Anschauungsform oder dergleichen, sondern in sehr vielen, mitunter sehr konkreten Weisen bedingt das Wissen um unsere Sterblichkeit unser Handeln, Denken und Empfinden. Wenn man akzeptiert, dass dieses Wissen und natürlich die tatsächliche Sterblichkeit selbst, grundlegende Bedingungen für Dinge wie Bedeutung und Sinngebung darstellen, sollten wir sie nicht

grundsätzlich ablehnen. Es wäre absurd zu sagen, man bedaure, dass man dem Tod und allem was ihm folgt, keinen Sinn geben kann und daraus abzuleiten, dass es besser wäre, wenn es den Tod nicht gäbe, wenn es gleichzeitig bedeuten müsste, dass man dem Leben dann prinzipiell keinen Sinn geben könnte, wie in Borges Geschichte. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es also recht unvernünftig, die Sterblichkeit zumindest prinzipiell als Übel zu erachten.

Das Wissen um die Sterblichkeit ist aber natürlich auch notwendige Bedingung für das Empfinden von Todesfurcht. In der Literatur gibt es immer wieder Beispiele, die zeigen wollen, dass die Sterblichkeit der Unsterblichkeit dennoch prinzipiell vorzuziehen ist. Schon der listenreiche Odysseus lehnt Kalypsos Angebot ab, ihm zur Unsterblichkeit zu verhelfen. Was ich damit andeuten will ist, dass die Menschen seit Tausenden von Jahren, vermutlich seit jeher, zu der Ansicht gelangen, die Unsterblichkeit sei der Sterblichkeit zumindest nicht prinzipiell vorzuziehen, und doch fürchten die meisten Menschen den Tod.⁷³ In der vorliegenden Arbeit habe ich den Versuch unternommen, diesem Paradoxon auf die Spur zu kommen. Mein Bestreben war es, zu verstehen, wie es zu diesem Paradoxon kommt und ich bin für den Moment zu der Ansicht gelangt, dass es für beide Seiten gute Gründe gibt. Wir wollen aus guten Gründen nicht unsterblich sein und wir wollen aus guten Gründen nicht tot sein. Im Gegensatz zu Platons Ansatz kann ich nicht mit Gründen für das Totsein dienen, ich denke aber, es gibt vom Leben aus betrachtet Gründe, die für die Sterblichkeit sprechen, wie es auch vom Leben aus betrachtet, Gründe gibt, die entgegen Epikurs Ansicht, gegen das Totsein sprechen. Ich möchte an dieser Stelle noch einmal abschließend die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit zusammenfassen, um diese Perspektive zu untermauern.

⁷³Die Religionen scheinen in dieser Angelegenheit den rechten Kompromissgeist zu treffen, diesseitige Sterblichkeit und jenseitige Unsterblichkeit. Unser Wissen um die Sterblichkeit ist dabei allerdings auch für die Entstehung von Religionen als notwendige Bedingung zu betrachten.

VI. Resümee

Die Ausgangsfrage dieser Arbeit ist, womit wir es bei der Todesfurcht zu tun haben. Zunächst sollte geklärt werden, worauf wir uns in der Todesfurcht beziehen wollen, worauf die Furcht gerichtet ist. Ich habe drei Hauptkategorien angenommen, wobei sich die Furcht vor dem Totsein und die Furcht vor dem Sterben von der Todesfurcht ausschließen lassen. Die Furcht vor dem Sterben scheidet aus, weil die Beschäftigung mit den unterschiedlichen Assoziationen zu der Annahme geführt hat, dass sich die Aspekte von Todesfurcht bei allen Unterschieden doch immer auf etwas beziehen wollen, das außerhalb der Lebensspanne liegt. Sterben ist ein Abschnitt des Lebens, liegt somit innerhalb der Lebensspanne und fällt damit aus dem Bereich der Todesfurcht. Die Furcht vor dem Totsein hat ihren Bezugspunkt zwar klarerweise außerhalb der Lebensspanne, kann aber nur dem Kriterium der Gerichtetheit von Furcht entsprechen, wenn darunter irgendeine Form der Weiterexistenz verstanden wird. Wenn Totsein als personale Nichtexistenz verstanden wird, weist die Gerichtetheit ins Leere, weil man sich nicht vor nichts fürchten kann. Die Unmöglichkeit der Vorstellung vom Totsein als personale Nichtexistenz kann uns aber in einen Zustand der Angst versetzen. Übrig bleibt die Furcht vor dem Verlust des Lebens. Todesfurcht kann also als die Furcht vor dem Verlust des Lebens betrachtet werden, wenn Totsein als personale Nichtexistenz verstanden wird. Man kann die unterschiedlichen Aspekte der Furcht vor dem Verlust des Lebens dabei als etwas verstehen, dessen Bezugspunkt außerhalb der Lebensspanne liegt, insofern die Furcht so gedeutet werden kann, dass sie sich darauf bezieht, das Leben verloren zu haben. Also etwa in Tugendhats Redeweise, keine Chance mehr gehabt zu haben dem Leben (mehr) Sinn zu geben oder den Verlust der anderen für mich erlitten zu haben, den Verlust von mir für die anderen usw.

Im nächsten Schritt ging es um die Klärung der Frage, ob Todesfurcht rational begründbar ist. Hierzu ging es zunächst um die Frage, ob der Tod ein Übel darstellt. Nagel zeigt, dass der Tod ein Übel darstellt, wenn wir akzeptieren, dass etwas ein Übel sein kann, unabhängig davon, ob aus seinem Eintreten ein

Zustand des Leidens resultiert oder nicht. Der Tod ist dann ein Übel, weil er uns der Güter des Lebens beraubt. Die posthume Nichtexistenz raubt uns Lebenszeit, die wir hätten, wären wir nicht gestorben. Die Asymmetrie in unseren Einstellungen gegenüber pränataler und posthumer Nichtexistenz lässt sich dabei mit dem Umstand erklären, dass wir indifferent gegenüber vergangenen Freuden, nicht aber gegenüber zukünftigen sind. Eine spätere im Gegensatz zu einer früheren Geburt raubt uns damit vergangene Zeit, der gegenüber wir indifferent sind, ein früherer im Gegensatz zu einem späteren Tod raubt uns dagegen zukünftige Zeit, der gegenüber wir nicht indifferent sind. Unsere Furcht in Bezug auf den Raub dieser zukünftigen Zeit scheint also unter diesem Aspekt begründbar zu sein.

Der Aspekt den es noch zu klären gab, war, inwiefern wir von einer begründeten Furcht sprechen können, wenn es kein Subjekt gibt, das diesen Raub erleidet. Wir hatten gesehen, dass wir immer nur in der abgeschlossenen Vergangenheitsform vom Verlust des Lebens sprechen können; solange eine Person lebt, hat sie das Leben nicht verloren. Diese Betrachtung lässt sich mit der Annahme von Todesfurcht als eine Furcht, deren Bezugspunkt außerhalb der Lebensspanne verortet werden muss verbinden. Es blieb aber noch zu klären, wie wir etwas begründet fürchten können, dessen Bezugspunkt außerhalb der Lebensspanne liegt.

Wie können wir selbst von etwas betroffen sein, wenn wir nicht mehr existieren? Pitcher zeigt, wie etwas einer ante mortem Person nach ihrem Tod Schaden zufügen kann. Wenn nach dem Tod einer Person ein Ereignis eintritt, das als Übel klassifiziert werden kann, ist die ante mortem Person nachträglich von dem Übel betroffen, dass das Übel nach ihrem Tod eintreten wird. Für die Frage nach der Begründbarkeit von Todesfurcht ist dieser Ansatz nicht ohne weiteres übertragbar, wir fürchten für gewöhnlich nicht, dass die ante mortem Person durch den Verlust des Lebens nachträglich von dem Übel betroffen sein wird, einmal tot zu sein. Die ante mortem Person ist per se von diesem Übel betroffen. Anhand des Beispiels von König Laios ließ sich jedoch verdeutlichen, wie eine Person tatsächlich post mortem von Übeln betroffen werden kann,

deren Eintreten sie begründet fürchten kann. Es blieb einzig zu klären, wer die Person ist, die post mortem von Übeln betroffen werden kann. Die ante mortem Person ist post mortem nicht mehr existent und es gibt auch keine post mortem Person, post mortem gibt es einen Leichnam. Am Beispiel von Laios wurde jedoch sichtbar, dass Laios post mortem tatsächlich neue Eigenschaften hinzugewinnt, die wir Laios zuschreiben. Es muss also so etwas wie eine post mortem Identität geben, die jedoch nicht einfach der ante mortem Person Laios zugeschrieben werden kann, insofern es sich um Eigenschaften handeln kann, die der ante mortem Person zu keinem Zeitpunkt zukommen. Die post mortem Identität von Laios gehört aber auch nicht zur post mortem Person Laios, weil es post mortem keine Person, sondern höchstens einen Leichnam gibt, der aber auch irgendwann nicht mehr existent ist, während Laios post mortem unendlich viele neue Eigenschaften hinzugewinnen kann. Deshalb hatten wir die post mortem Identität der möglichen post mortem Person Laios zugeschrieben.

Die Furcht hat somit ein Bezugssubjekt, nämlich die mögliche post mortem Person und sie kann auf Übel gerichtet sein, von denen diese mögliche post mortem Person betroffen sein könnte. Wir können also prinzipiell Dinge fürchten, die außerhalb unserer Lebensspanne liegen. In Bezug auf die Furcht vor dem Verlust des Lebens können wir zunächst den Verlust unserer aktiven Einflussnahme auf unsere Geschichte fürchten, wir können fürchten keinen Einfluss auf die Eigenschaften zu nehmen, die wir postmortal hinzugewinnen und dass wir uns zu diesen Eigenschaften nicht mehr verhalten können. Dieser Aspekt der Todesfurcht ist unabhängig von etwaigen Jenseitsvorstellungen. Diese Furcht hat ihren Bezugspunkt außerhalb der eigenen Lebensspanne, aber in der Welt (im „Hereafter“).

Der Tod ist das erste Ereignis, zu dem wir uns prinzipiell nachträglich nicht mehr verhalten können. Wir können ihn gewissermaßen dabei als das erste Übel dieser Art fürchten. Er betrifft als letztes noch die ante mortem Person, indem er ihre Existenz beendet. Darüber hinaus können wir für alle zukünftigen Ereignisse in Bezug auf uns als mögliche zukünftige ante mortem Personen

fürchten, dass diese mögliche zukünftige ante mortem Person dann die Eigenschaft hat, nicht mehr existent zu sein. Wir können uns dabei in der Furcht nicht direkt auf die Nichtexistenz der möglichen zukünftigen ante mortem Person beziehen, weil hier die Gerichtetheit wiederum ins Leere weisen würde, wir können uns aber in Bezug auf uns als mögliche post mortem Person etwa davor fürchten, die Eigenschaft hinzuzugewinnen, Ereignis xy nicht erlebt zu haben. Da wir unseren Tod normalerweise nicht planen können, haben wir immer auch Wünsche und Hoffnungen, deren Erfüllung oder Nichterfüllung außerhalb unserer Lebensspanne erfolgen können. Wir können also einfach fürchten, jemand gewesen zu sein, der xy nicht erlebt hat, oder wir können konkret Hoffnungen in Bezug auf die Zeit nach unserem Tod haben, z.B. dass wir posthum die Goldene Ehrenmedaille des Kongresses verliehen bekommen, oder Kirschkuchen zu unserer Beerdigung, und fürchten, dass sich diese Hoffnungen nicht erfüllen. Zum einen verhindert der Tod also immer die Erfüllung von Hoffnungen, weil sich Hoffnungen normalerweise auf unsere mögliche ante mortem Zukunft beziehen und das Eintreten des Todes diese Zukunft verhindert. Zum anderen können wir uns vor konkreten postmortalen Übeln fürchten, deren Auftreten einen Unterschied macht in Bezug darauf, wer wir gewesen sein werden. Wie im Fall von König Laios, von dem wir sagen, er war der Vater des Sohnes, welcher nach dem Tod von Laios, dessen Witwe, seine eigene Mutter geheiratet hat. Wir können uns aber prinzipiell auch vor dem Verlust der aktiven Einflussnahme auf unsere post mortem Identität fürchten, insofern wir keine Chance haben werden, uns zu den Übeln, die uns betreffen könnten, zu verhalten.

Auf der anderen Seite ist aber die Sterblichkeit und unsere Kenntnis davon ein wichtiges Strukturmoment unseres Lebens. Dass wir Kenntnis von unserer Limitiertheit haben liefert die Bedingung dafür, dass wir überhaupt von so etwas wie Sinnggebung sprechen können. Prinzipiell wird daher zumindest die diesseitige Unsterblichkeit, der Sterblichkeit auch nicht vorgezogen, weil die Alternative der Unsterblichkeit mit grenzenloser Langeweile ohne die Möglichkeit der Sinnggebung assoziiert wird. Es scheint also so zu sein, dass wir es prinzipiell nicht als schlecht erachten, sterblich zu sein, aber dass wir es

prinzipiell als schlecht erachten, tot zu sein. Die einzige Möglichkeit, das Totsein nicht prinzipiell als Übel zu erachten, scheint dann darin zu bestehen, sich nicht über die Lebensspanne hinaus für die eigene Geschichte, bzw. für die eigene Identität zu interessieren. Das scheint mir zu Lebzeiten ein schwieriges Unterfangen zu sein und doch spricht nichts dagegen, gerade in Bezug auf den postmortalen Part eine gewisse Haltung der Gleich-Gültigkeit anzunehmen. Wenn uns das gelingt, können wir unseren Tod immer noch in Bezug auf andere fürchten. Empathische Furcht scheint mir aber eine Form des Mitgefühls zu sein, das wir normalerweise nicht therapieren möchten, weil wir es nicht als Übel, sondern als Gut erachten.

Mit unseren paradox anmutenden Einstellungen gegenüber der Sterblichkeit und dem Totsein verhält es sich dabei wie mit vielen anderen Dingen im Leben, die wir prinzipiell gut finden, aber besser fänden, nicht konkret davon betroffen zu sein. Wir finden gut, dass es Zahnärzte gibt und gehen vielleicht trotzdem nicht gerne hin, wir finden gut, dass es Steuerberater gibt und gehen vielleicht trotzdem nicht gerne hin, wir finden gut, dass es Wahlen gibt und trotzdem kann man den Sonntag lieber anders verbringen wollen usw... So können wir vielleicht auch die Sterblichkeit prinzipiell als gut erachten und trotzdem nicht gerne tot sein wollen.

Über die Todesfurcht kann zusammenfassend gesagt werden, dass sie eine Furcht ist, deren Gerichtetheit über unsere Lebensspanne hinausreicht und die dennoch als begründet aufgefasst werden kann. Sie bezieht sich auf die Konsequenzen, die sich aus dem postmortalen Übel des Totseins ergeben. Das Totsein selbst ist dabei als Zustand zunächst kein Übel an sich, sondern nur in seiner Eigenschaft, das Leben und unsere aktive Einflussnahme auf die Welt und somit auch auf uns selbst zu beenden. So dass sich Todesfurcht nicht tatsächlich auf den Zustand selbst bezieht, sondern auf die Konsequenzen, die dieser Zustand mit sich bringt. Todesfurcht kann dabei als begründbare und vernunftmäßige Furcht betrachtet werden. Sie weist eine Gerichtetheit auf, da wir Hoffnungen haben können und normalerweise haben, deren Erfüllung oder Nichterfüllung außerhalb unserer Lebensspanne liegt und Todesfurcht ist

gleichsam vernunftmäßig, insofern diese Erfüllung oder Nichterfüllung einen Unterschied macht in Bezug darauf, wer wir gewesen sein werden. Die Grenzen unseres Lebens sind nicht identisch mit der Grenze unserer Geschichte, unser Leben ist endlich, aber unsere post mortem Identität ist einer prinzipiell unendlichen Anzahl von Veränderungen unterzogen. Dass wir uns zu diesen Veränderungen post mortem nicht mehr aktiv verhalten können, ist eine Konsequenz, die aus dem Zustand des Totseins resultiert und die wir aus unterschiedlichen Gründen fürchten können. Dieser Aspekt der Todesfurcht ist unabhängig von etwaigen Jenseitsvorstellungen, insofern sich der Verlust von aktiver Einflussnahme auf postmortale Ereignisse normalerweise in jedweder Jenseitsvorstellung findet. Todesfurcht muss also nicht zwingend abhängig von Überzeugungen über das Totsein betrachtet werden, sondern kann vom Leben aus verstanden werden. Für diesen Aspekt von Todesfurcht hängt es davon ab, ob es uns gelingen kann, die Grenzen unseres Lebens mit den Grenzen unseres Interesses an unserer Geschichte zu synchronisieren.

Literaturverzeichnis

- Borges, Jorge Luis, „Der Unsterbliche“ in „Das Aleph. Erzählungen 1944 - 1952“, Frankfurt am Main, Wien und Zürich, 2007.
- Brueckner, Anthony L. & Fischer, John Martin, „Why is death bad?“ in Fischer, John Martin [Hg.] „The metaphysics of death“, Stanford, 1993. (S.219 - 230)
- Epikur, „Brief an Menoikes“ in Fuhrmann, Manfred [Hg.] „Epikur. Von der Überwindung der Furcht“, Zürich und München, 1991.
- Heidegger, Martin, „Sein und Zeit“, Tübingen, 2001.
- May, Todd, „Death“, Stocksfield, 2009.
- Nagel, Thomas, „Mortal Questions“ New York, 1980.
- Nagel, Thomas, „Letzte Fragen“. Bodenheim b. Mainz, 1996.
- Parfit, Derek, „Reasons and Persons“ in Fischer, John Martin [Hg.] „Metaphysics of death“, Stanford, 1993. (S. 191 - 217)
- Paskow, Alan, „What do I fear in facing my death?“ in „Man and World. Volume 8, Number 2“, Springer Netherlands, 1975. (S. 146 - 156)
- Pitcher, George, „The misfortunes of death“ in Fischer, John Martin [Hg.] „The metaphysics of death“, Stanford, 1993. (S. 157 - 168)
- Platon, „Phaidon“ in Rufener, Rudolf [Hg.], „Platon. Meisterdialoge“, Zürich und München, 1958.
- Schopenhauer, Arthur „Vorlesung über Die gesamte Philosophie d.i. Die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste. In vier Theilen. Erster Theil. Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. 1820“, München, 1986.
- Steigleder, Klaus, „Hirntod“ in Schulz, Steigleder, Fangerau, Paul [Hg.] „Ethik der Medizin- Eine Einführung“, Frankfurt am Main, 2006. (S. 435 - 445)
- Tolstoi, Lew, „Der Tod des Iwan Iljitsch“. Frankfurt am Main, 1988.
- Tugendhat, Ernst, „Über den Tod“, Frankfurt am Main, 2006.
- Warren, James, „Facing Death. Epicurus and his Critics“, New York, 2006.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Anna Seitz geb. Kazmierski
Anschrift: Wittelsbacherallee 129
60385 Frankfurt am Main
Geburtsdatum: 22. 05. 1983
Geburtsort: Frankfurt am Main
E-Mail-Adresse: anna-seitz@web.de

Schulbildung

2003: Allgemeine Hochschulreife
1994-2003: Marienschule Limburg a.d. Lahn
1989-1994: Grundschule Runkel

Hochschulausbildung

Seit 2005: Studium der Philosophie und der Theater- Film- und
Medienwissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt am
Main
WS 07/ 08: Auslandssemester an der Universität Zürich
2003-2005: Studium der Philosophie und der Germanistik an der Goethe-
Universität Frankfurt am Main

Erklärung

Ich habe die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, habe ich durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht.

Frankfurt am Main, 16. Juli 2010