

SCHWERPUNKT PHÄNOMEN TOD

Das Phänomen Tod

Bernard SCHUMACHER

ZUSAMMENFASSUNG

Das Bewußtsein des zeitgenössischen Menschen ist nicht nur von einem Zurückweisen und Verschwinden des Todes geprägt, sondern auch von einem Ideal des Todes, den man als „natürlichen Tod“ bezeichnen könnte. Seine Definition ist ausschließlich auf biologischer Ebene angesiedelt und schließt metaphysische thanatologische Fragen gänzlich aus. Demnach wäre der natürliche Tod ein Gut, der Unfalltod oder Zufallstod im Gegesatz dazu ein Übel. Der Tod ist hingegen in jedem Fall grundsätzlich ein Übel, weil er die Privation des Seins einer Existenz ist.

Schlüsselwörter: Natürlicher Tod, Unfalltod, Recht

ABSTRACT

The consciousness of contemporary man is not only coined by repulsion and the vanishing of death, but also by an ideal of death which one could call „the natural death“. This definition is solely on a biological level and excludes the metaphysical thanatological completely. Therefore, „natural death“ would be a good and an untimely or accidental death an evil. In any case death is fundamentally an evil because it deprives one of the existence of being.

Keywords: „natural death“, accidental death, rights

Der zeitgenössische westliche Mensch ist von einer zwiespältigen Haltung gegenüber dem Phänomen Tod geprägt. Obgleich der Tod vielfach auf medizinisch-ethischer, soziologisch-historischer, philosophischer und dichterischer Ebene diskutiert wird, ist er doch mit einem Tabu belegt, das man mit dem bildhaften Ausdruck „Pornographie des Sterbens“¹ bezeichnet. Das Tabu Sex wurde vom Tabu Tod abgelöst, der öffentlich nicht mehr in Erscheinung tritt. Im privaten Kreis spricht man nur in Andeutungen von ihm; beim Gesprächspartner löst dieses Thema ein Frösteln, eine Verkrampfung, ein Unbehagen aus, gemischt mit der Angst vor dem eigenen Tod oder mit Erinnerungen an geliebte Verstorbene oder aber, um ein Bildnis von MONTAIGNE zu übernehmen, „macht man ein Kreuzzeichen, wie beim Anhören des Namens des Teufels“². Das Sterben im Alltag erlebt man auf der Ebene des „man“ KIERKEGAARDS oder HEIDEGGERS. Die *cogitatio mortis* wird gemieden wie die Pest, und man zieht es vor, sich mit weniger düsteren und weniger anstößigen Dingen zu beschäftigen. Die westliche, zeitgenössische Gesellschaft geht dahin, alles zu beseitigen, was sie an den Tod erinnert. Man beraubt den Menschen des eigenen Todes.³ Der Tod hat seinen hervorragenden Platz verloren, den er Jahrtausende lang in der Kultur der Menschen innehatte.

Das Bewußtsein des zeitgenössischen Menschen ist jedoch nicht nur von diesem „Verschwinden oder Zurückweisen“ des Todes geprägt, sondern auch von einem Ideal desselben, den man als *natürlichen Tod* bezeichnen könnte. Diese zeitgenössische „kritische Theorie des Todes“⁴, die sich im Schnittpunkt von Naturwissenschaften, Sozialwissenschaften, Ethik, Biomedizin und Rechtswissenschaften befindet, betrachtet den Tod als den Endpunkt des Lebensprozesses eines Organismus. Seine Definition ist ausschließlich auf der biologischen Ebene angesiedelt und schließt metaphysische Fragen, die sich auf den Tod beziehen gänzlich

aus. Diese Theorie gehört demnach der Strömung der „thanatologischen Inversion“⁵ an, die in gewisser Weise die zeitgenössische philosophische Reflexion über den Tod prägt.

Ich werde (1) die Theorie des natürlichen Todes, die FUCHS propagiert, erörtern und mich von ihr distanzieren, da sie auf einem a priori-Reduktionismus auf biologischer Ebene beruht. Ich werde eine Anthropologie des sogenannten persönlichen Todes verteidigen, die die kulturelle Dimension einschließt, sowie auch die Dimensionen der Intention, des Sein-Sollens und des Geistes, den ich, wie SCHELER, als ein Element der substantiellen Unterscheidung zum Tier betrachte. Anschließend werde ich das von FUCHS und MARCUSE vorgebrachte Postulat behandeln (2), das vom Grundrecht des Menschen auf einen natürlichen Tod handelt, durch den der gewaltsame Tod und der Zufalls- und Unfalltod und zugleich auch die Angst vor dem Tod verschwinden sollen. Diese Diskussion wird uns zur Frage nach dem Wert des natürlichen Todes führen (3): ist er – weil natürlich – ein Gut, wie FEUERBACH meint, so wie der Unfalltod ein Übel ist?⁶ Oder aber ist nicht jeder Tod ein Übel, insofern er eine Privation bedeutet?

1. Der natürliche Tod

Das Phänomen Tod wird, je nach Auffassung des Naturbegriffs, vom Menschen auf verschiedene Weisen verstanden.⁷ Die Väter der westlichen Tradition verstehen die Natur als eine vorgegebene Ordnung, die die von den Göttern, oder aber von Gott oder Mutter Natur vorgegebenen Gesetze betrifft, auf die das Individuum aber keinen Einfluß hat und die es nicht direkt beherrschen kann. Um rechtschaffen zu leben, muß das Geschöpf im Einklang mit der Natur leben, muß es sich ihren Gesetzen nach Maßgabe des Möglichen unterwerfen. Innerhalb dieser Auffassung von Natur ist der Tod als ein Prozeß zu verstehen, der aus einer willkürlichen, von außen kommenden „Ent-

scheidung“ kommt und jedes Lebewesen erfaßt. Der Tod ist nicht nur für das Einzelgeschickal bedeutsam, sondern er ist auch ein unumgänglich notwendiges Rädchen in der dynamischen Dialektik und im „wirtschaftlichen“ Ablauf des Lebens. Das Individuum versucht nicht, diese Fatalität, die jeden betrifft, zu beherrschen, sich dagegen aufzulehnen; es akzeptiert sie vielmehr in aller Einfachheit, indem es sich der Vorsehung, dem Schicksal oder dem Zufall überläßt, mit dem es gilt, so harmonisch wie möglich auszukommen. Der Tod ist mit einer stoischen oder religiösen Passivität zu akzeptieren, mit einer Art Resignation, die ihn als vertraut und gewissermassen gezähmt erscheinen läßt. Er ist einfach dadurch gerechtfertigt, daß er für das menschliche Wesen natürlich ist, und – dahinter verborgen – durch die ungefragte Akzeptierung der Ordnung der Natur.

Die wissenschaftliche Revolution zu Beginn der Moderne trägt nicht nur zu einer Auffassungsänderung des Konzepts Natur und des Stellenwertes des Menschen innerhalb dieser Ordnung bei, sondern auch zu einer Veränderung des Begriffes des Todes selbst. Die Natur diktiert dem Menschen nicht länger ihre Gesetze, sondern sie ist jenen Gesetzen unterworfen, die der Mensch ihr diktiert. Das Ziel der wissenschaftlichen Tätigkeit ist es, Besitzer und Beherrscher der Natur und ihrer Gesetze zu werden, die dem Gutdünken der meßbaren Vernunft unterworfen sind. Die Medizin beschäftigt sich nicht mehr lediglich mit der Vorbeugung und der Heilung von Krankheiten, ihr Ziel besteht jetzt vielmehr darin, die Natur zu beherrschen und – wie BACON sie auffordert – das Leben zu verlängern. Der Tod wird von nun an nicht mehr als ein in erster Linie „natürliches“, notwendiges und deshalb auch gerechtfertigtes Ereignis aufgefaßt und gefürchtet, in das man passiv involviert ist und das man demütig und unterwürfig zu akzeptieren hat, er hat sich vielmehr zu einem Phänomen entwickelt, das den Charakter des „Unfalls“, des

Zufalls, eines brutalen Ereignisses ohne Sinn und voll der Grausamkeit und der Zerstörung trägt. Er verkörpert eine allgegenwärtige Gefahr für die Würde und den Sinn der Existenz, eine Entfremdung der autonomen Vernunft und Freiheit. Auch wenn der individuelle Tod vom Sterbenden selbst, von seiner Familie oder dem Arzt als eine Wohltat empfunden wird, betrachtet die Biomedizin den Tod an sich als den größten aller Feinde, als ein Übel an sich und nicht bloß je nach den Umständen und erklärt ihm deshalb den Krieg. Die Möglichkeit, den Tod eines Tages zu überwinden, ist derzeit noch in den Bereich der Hoffnung und der Utopie verwiesen. Mehrere Strategien eröffnen sich der wissenschaftlichen Projektion: a) die substantielle Verlängerung der Lebenserwartung durch die Beseitigung des Unfalltodes und die Verankerung eines neuen Menschenrechts, des Rechtes auf einen natürlichen Tod; b) die Beherrschung des Alterungsprozesses; c) ein wesentliches Überschreiten der natürlichen Altersgrenze; und schließlich d) die Beseitigung des Todes, d.h. ein Leben ohne Ende⁸.

Die kritische Theorie des Todes nimmt die alte griechische Unterscheidung zwischen *ker* (der gewaltsame Tod, der zerstörerische 'Unfalltod', der zufällig eintritt) und *thanatos* (der natürliche Tod, der am Ende des Lebens eintritt) wieder auf und fordert die Zähmung des Todes. Die Abschaffung des sogenannten Unfalltodes wird zum Ziel, weil er nicht aufgrund eines Naturgesetzes besteht, wie dies für den natürlichen Tod – als sanft und heiter aufgefaßt – gilt. Ein neues Menschenrecht entsteht also: das Recht, auf natürliche Weise zu sterben.

Mit dieser These vom natürlichen Tod beabsichtigt man, das Skandalum des Todes zu entdramatisieren, in dem Maße als man die Angst davor zu nehmen versucht. Dabei wird nicht jenes Argument vorgebracht, wonach Leben und Tod sich gegenseitig ausschließen, das Argument von der 'Nicht-Existenz' des Todes nach EPIKUR, oder aber des persönlichen oder

gemeinschaftlichen Weiterlebens oder auch HEIDEGGERS Haltung der *Gelassenheit*, sondern es wird vielmehr mit einer Naturalisierung, einer Biologisierung des Todes argumentiert. Diese Theorie verleiht dem Tod, der am Ende des Lebenslaufes steht, einen positiven Wert und beschreibt ihn als ein sanftes Verschwinden ohne Schmerzen und Gewalt, nach einem erfüllten Leben. Die einzige Form des Todes, die es zu fürchten gilt, ist der gewaltsame Tod. Dieser 'Unfall' in seiner reinsten Form tritt im Verlauf des Lebens völlig unerwartet ein und beraubt das Subjekt seines fundamentalsten Rechtes, des Rechtes auf natürliche Weise, d.h. sanft und in Frieden, zu sterben. Die Zähmung des Todes wird mittels einer gleichsam physischen Konfrontation mit dem Tod, der bezwungen werden soll, erreicht.

Die kritische zeitgenössische Todestheorie gibt vor, eine vollständige Erklärung des Phänomens Tod zu besitzen. Dabei hebt sie nicht bloß die metaphysischen Fragen des Warum und des Sinnes des Todes auf, die Frage, ob er als ein Übel oder ein Gut zu betrachten ist, oder die Frage nach einem Leben ohne Ende und einem Weiterleben - in Verbindung mit dem heiklen Problem der persönlichen Identität -, sondern sie geht noch viel weiter und behauptet gemeinsam mit FUCHS⁹, daß diese Fragen ins Reich der Magie, des Archaischen, des Primitiven und der Religion, kurz des Irrationalen gehören. Diese Fragen sind, nach FUCHS, definitiv überholt.¹⁰ Der post-metaphysische Thanatologe kann den Tod nur vom Standpunkt der Biologie auffassen. Jede andere Thanatologie ist irrational. Der Tod stellt nunmehr bloß das Ende eines vitalen biologischen Prozesses dar, zugänglich für Wissenschaften vom Typ der messbaren Erkenntnisse. Das Ideal des sogenannten natürlichen Todes¹¹, das von seiner Verwissenschaftlichung und Vertechnisierung des Todes gekennzeichnet ist, verfolgt eine globalisierende Erklärung des Todes, der bloß als das Ende eines biologischen Prozesses eines Lebewesens aufgefaßt wird, also lediglich

als ein beobachtbares, von jeglichen Werten losgelöstes Faktum. Die wissenschaftliche Vernunft fordert, daß der Tod nicht mehr sei als ein biologisches, mechanisch verstandenes Phänomen, das in der Raum-Zeit-Dimension auftaucht, dessen Ursachen man eines Tages ergründen können wird und das die wissenschaftliche Vernunft erfassen, messen, quantifizieren und - bis zu einem gewissen Grad - auch kontrollieren kann. Die These vom natürlichen Tod versteht sich nach FUCHS als „Gegenmittel“ gegen die magischen Konzepte vom Tod, und SCHOPENHAUER beschreibt sie als „das von der reflektierenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes“¹², und - könnte man hinzufügen - gegen die Angst vor dem Tod. Der natürliche Tod ist somit, nach FUCHS, ein „profaner“ und „säkularisierter“¹³ des ursprünglich magischen und religiösen Todes. Der Tod ist nicht mehr ein von Gott legitimiertes *telos*, sondern bloß ein natürliches Ereignis, das sich in die physiologische Konstitution des Lebewesens einfügt und von der wissenschaftlichen Vernunft gemessen und beherrscht werden kann.

Diese thanatologische Dekonstruktion, in der der Tod als natürlich und 'profan' aufgefaßt wird, findet sich auch bei den zeitgenössischen Philosophen, die ihn wieder *ins* Leben hineinbringen. Indem er sich strikt der Auffassung WEISMANN'S vom Tode widersetzt, der ihn als ein dem Lebewesen nicht innewohnendes, äußerliches Ereignis betrachtet, verteidigt SCHELLER - später werden dies auch SIMMEL und JONAS tun - die Theorie des natürlichen Todes, der auf eine „langsame Erschöpfung einer (...) Lebenskraft“¹⁴, als eine „innere Erschöpfung“ der auf die Art leitenden Lebensagenten zurückgeht¹⁵. Die Konstitution eines organischen Lebewesens schließt den Tod mit ein. Dieser ist 'eingeschrieben' in die Intimität der Zellen des Lebewesens. Sie sind einander unzertrennliche Begleiter. Der natürliche Tod besteht im Aufgehen des Alterungsprozesses, in der inneren or-

ganischen Abnützung, d. h. er tritt ein, wenn das Leben nicht mehr imstande ist, die für ihr Fortbestehen notwendige Energie zu produzieren. Die zeitgenössische Idee von der Einbindung des Todes *in* das Leben, impliziert jedoch nicht notwendig eine Ablehnung der Idee des Weiterlebens, wie auch FUCHS annimmt¹⁶. Ebenso wie den natürlichen Tod verteidigen SCHELER und SIMMEL die Idee vom Weiterleben des Menschen.

Die These vom „natürlichen Tod“, wie sie z.B. von FUCHS vertreten wird, versteht sich als ein ganzheitlicher Erklärungsversuch. FUCHS lehnt mit ihr das Kriterium der Rationalität in der Diskussion, die nicht auf der Ebene der Naturwissenschaften geführt wird, ab, d.h. er leugnet das Prinzip des Unterschieds zwischen dem was APEL die verschiedenen „Arten der Vernunft“¹⁷ und der Methoden genannt hat, also zwischen verschiedenen Gesichtspunkten, von denen aus man die Wirklichkeit betrachten kann. Die sogenannte exakte Wissenschaft und ihr Weltverständnis nach dem Muster einer Maschine wird zum ontologischen Modell der Wirklichkeit. In dem Maße als man fähig ist, den Mechanismus des Todes zu erklären, ist man auch fähig, den Tod vollkommen zu begreifen. Eine Reflexion über den persönlichen Tod, den essentiellen destabilisierenden Elementen des Todes, sowie seiner symbolischen Bedeutung, die die menschliche Kultur durchgehend geprägt hat, wird nicht als rational anerkannt; Überlegungen dazu gelten als unechte Probleme. Wenn es der Zugang durch die Biologie auch ermöglicht, einige Teilprozesse des Todes zu erklären und herauszustreichen (die ganz ohne Zweifel einen hohen Grad der Sicherheit erreichen), so ist sie doch nicht fähig, auf Fragen zu antworten und sie zu klären, die den menschlichen Geist unablässig bewegten: welchen Sinn hat der Tod des Menschen, der Tod eines geliebten Menschen? Ist der Tod etwas Schlechtes oder etwas Gutes? Warum hat man Angst vor dem Tod und nicht vor der Geburt? Ist es besser alt oder jung zu sterben, usw.? Das

Ideal des natürlichen Todes stellt meiner Meinung nach – wenn es allumfassend sein soll – eine verkleidete Flucht vor dem Tod dar, eine Zurückweisung des menschlichen Todes, den es entmenschlicht¹⁸.

Obgleich der menschliche Tod zu Recht als ein natürliches Ereignis dargestellt wird, das der biologischen Struktur des Menschen entspricht, zerstört er doch gleichzeitig die biographische Dimension eines Subjektes, das der freien Realisierung von Möglichkeiten offen steht. Der Tod des Menschen hat auch persönliche, kulturelle, geistige und existentielle Dimensionen. Der Mensch gehört substantiell zwei verschiedenen Welten an (bio und geistig), was in jenem für die menschliche Natur essentiellen Paradoxon der Natürlichkeit und zugleich Widernatürlichkeit des menschlichen Todes zum Ausdruck kommt. Der Mensch weist zwar eine natürliche und biologische Dimension auf, d.h. es ist unbestreitbar, daß er nur in natürlichen, biologischen Strukturen überleben kann, aber die *conditio humana*, die handelt und geschichtliches und kulturelles Leben gestaltet, d.h. frei ist, wird durch Selbstüberschreitung definiert und zwar ohne Verneinung und ohne Unterwerfung der natürlichen Strukturen, der wesentlichen physischen Formen seiner ‚materiellen‘ Konstitution. „Die menschliche Sterblichkeit, bemerkt ARENDT, kommt daher, daß sich das individuelle Leben, das von der Geburt bis zum Tod eine erkennbare Geschichte hat, vom biologischen Leben löst. Sie unterscheidet sich von jener aller übrigen Wesen dadurch, daß sie die zirkuläre Bewegung des biologischen Lebens sozusagen in gerader Linie durchtrennt.“¹⁹

Der Mensch unterscheidet sich nicht bloß durch seine immanenten Handlungen, wie etwa die Manifestationen seines psychischen Lebens, sondern auch durch seine transzendenten, wie etwa die Intentionalität, kraft der er in der Lage ist, sich das Reale vorzustellen, ohne daß die intentionalisierte Realität substantiell werden muß. Die Alten sprachen von *intentio*

secunda. In einer Gegenreaktion auf Naturalismus und Evolutionismus führt SCHELER in seinem Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* einen Unterschied der Wesenheiten und nicht des Grades zwischen Mensch und Tier ein, der sich auf ein neues Prinzip zurückführen läßt: auf das des *Geistes*²⁰. Er ermöglicht dem Menschen sich aus der Umwelt zu lösen, in der seine Animalität eingeschlossen ist, und sich der Welt, einem Universum zu öffnen. Zwar hat er eine enge Verbindung zur Natur, aber er ist zugleich unabhängig von ihr. Der Geist ermöglicht ihm die Grenzen seiner *Umwelt* zu sprengen, um sie in eine *Welt* zu verwandeln und sich so Zugang zur Sphäre der persönlichen Existenz zu schaffen. Der freie Mensch distanziert und befreit sich in gewisser Weise von seiner biologischen Determinierung und läßt eine neue Welt der Kultur und des Wortes entstehen. Der Geist verändert die rein biologische Natur wesentlich und bleibt doch gleichzeitig in ihr verborgen, zugegen.

Der Mensch wird aber nicht nur durch seine Öffnung zum Universalen charakterisiert, sondern auch durch sein moralisches Bewußtsein, d.h. durch seine Fähigkeit, moralische Urteile abzugeben. Während die biologische Dimension sich mit den konstitutiven Regeln der Natur begnügt, fügt die 'menschliche' Dimension eine Dimension des 'Sein-Sollens' hinzu, die von jener der Freiheit begleitet ist, und die sich nicht auf die bloße Handlungsfreiheit beschränken läßt, sondern deren Wurzeln in der Freiheit liegen.

Den Tod auf eine rein biologische Dimension zu reduzieren, womit Objektivität und absolute Sicherheit erreicht würden, aber auch ein Ausschluß der philosophischen Reflexion metaphysischer Fragen, wie dies SCHULZ vorschlägt²¹, ist gleichbedeutend mit einer reduktionistischen Auffassung des menschlichen Todes und mit einer Leugnung einer wichtigen und wesentlichen Dimension der menschlichen Person, die dadurch definiert ist, daß sie ein moralisches und kulturelles Bewußtsein

hat, und ein *res cogitans*, ein denkendes Wesen ist und Intentionalität und Freiheit besitzt²². Wenn der Mensch die 'Biosphäre' transzendiert, d.h. also die *Umwelt*, dann kann er hiermit nicht mehr, wie GADAMER anmerkt, durch die Naturwissenschaften allein erfaßt werden²³, d.h. mittels ihrer begrifflichen Konzepte, sondern auch – und dies sogar in besonderem Maße – durch die Geisteswissenschaften, die ebenfalls auf dem Fundament des rationalen Diskurses aufbauen.

2. Das Grundrecht des Bürgers auf einen natürlichen Tod

Wie wir bereits gesehen haben, unterscheidet die kritische Theorie des Todes, unter Bezugnahme auf ARISTOTELES und BICHAT²⁴ zwischen dem natürlichen Tod, der sich am Endpunkt des biologischen Prozesses eines Lebewesens „erfüllt“ und aus verschiedenen, dem Organismus inhärenten Gründen erfolgt, in dem Sinne als der Tod ein Ergebnis der natürlichen Erschöpfung der dem Organismus innewohnenden Kräfte darstellt, und dem 'anti-natürlichen' oder dem 'zufälligen' Tod, d.h. jenem Tod, der auftritt, noch bevor die Lebensuhr des Individuums abgelaufen ist.²⁵ Dieser zweite Tod kann der biologischen Konstitution eines Subjekts durch ein äußeres (Unfall auf der Strasse) oder durch ein inneres Ereignis (Krankheit) zugefügt werden und so den Fortgang des Metabolismus zerstören, der unfähig ist, die durch einen Unfall oder eine Krankheit hervorgerufenen Schäden zu reparieren.

Der 'Unfalltod' wird als „soziales Skandalum“²⁶ betrachtet, verursacht durch persönliche oder gemeinschaftliche Nachlässigkeit, als ein „Mißerfolg, ein *business lost*. (...) Wenn der Tod eintritt, wird er als Unfall betrachtet, als ein Zeichen der Schwäche oder der Ungeschicklichkeit, als etwas, das man vergessen muß“²⁷. Die Tatsache, daß man noch immer hauptsächlich aufgrund eines Unfall- oder Krankheits Todes stirbt, wird der Trägheit zuge-

schoben, oder aber der Unterlassung von seiten eines Teils einer bestimmten Gesellschaftsgruppe, wie zum Beispiel von Ärzten, oder des Individuums selbst. Die Verantwortung für den sogenannten Unfalltod wird der Gesellschaft angelastet, die die Verantwortung und die Pflicht hat, alles daran zu setzen, den „nicht-natürlichen“ Tod zu beseitigen und so jedem Staatsbürger zu ermöglichen, am natürlichen Tod zu sterben, der gleichgesetzt wird mit einem ruhigen und sanften Tod, ohne Gewalt und ohne Angst. Wenn es gelänge, den Unfalltod zu beseitigen, dann würde man nach FUCHS auch die Angst vor dem Tod verbannen können, die seiner Meinung nach nur im Falle des Unfalltodes oder des gewaltsamen und unerwarteten Todes auftritt. Der vorzeitige Tod wird wie eine Krankheit dargestellt, von der man genesen kann, wie ein Übel, das es so rasch wie möglich von der Bildfläche der Erde zu beseitigen gilt.²⁸ Das Phänomen Tod wird im Rahmen eines „neuen Gesellschaftsvertrags“²⁹ einbezogen, begleitet von einer bestimmten Vorstellung der sozialen Gerechtigkeit und proletarischen Egalitarismus, und in dem jedes Individuum ein Grundrecht auf sein Leben und seinen natürlichen Tod hat.

Obleich die Unterscheidung zwischen Unfalltod und natürlichem Tod auf den ersten Blick vernünftig scheint, kann man einwenden, daß der Unfalltod eigentlich vom biologischen Standpunkt aus auch ein natürlicher Tod ist, insofern er sich notwendigerweise aus einem bestimmten Tatbestand (Unfall oder Krankheit) ableiten läßt, der das Individuum in einen Zustand versetzt, in dem es nicht mehr imstande ist, mit eigenen Kräften seinen eigenen Stoffwechsel wieder in Gang zu setzen, was allein das Weiterleben des Individuums gewährleisten würde. Die kritische Theorie vom Tod verwendet den Ausdruck 'natürlich' in einem ganz präzisen Sinn: der Tod tritt nach einem langen natürlichen Lebensprozeß ein, ohne von einer Krankheit oder von einem Unfall verursacht worden zu sein. Dies scheint aller-

dings für den Moment utopisch zu sein, denn es ist statistisch erwiesen, daß der sogenannte natürliche Tod auf eine verschwindende Minderheit zutrifft. Tatsächlich kann fast jeder Tod auf einen Unfall zurückgeführt werden, oder aber auf eine bestimmte Krankheit, die eine nicht mehr behandelbare Dysfunktion des lebendigen organischen Systems herbeiführt. Das Grundrecht eines jeden Menschen auf einen natürlichen Tod bedeutet allerdings de facto einen künstlichen Tod, der die Frucht einer Manipulation der menschlichen Natur und seiner Umwelt ist.³⁰ Deshalb wird in der These vom natürlichen Tod das natürliche Verschwinden eines Menschen als eine technische und pragmatische Verfügbarkeit aufgefaßt, als eine Beherrschung des Todes und als Verlängerung des Lebens, die jede Frage nach dem Sinn, nach der Bedeutung und dem Verstehen des Todes, wie bereits erwähnt, ausschließt.

Die Beseitigung des Unfalltodes und das fundamentale Recht jedes Menschen, sanft zu sterben, haben zum Ziel, nicht nur die existentielle Erschütterung durch den Tod zu eliminieren – was ich bezweifle, denn jeder Tod, auch der natürliche, hat die Kraft, die Welt der Lebenden zu destabilisieren. Das wird besonders deutlich im Fall des Todes eines geliebten Wesens, ob jung oder alt –, d.h. dem Tod die JASPER'sche Besonderheit einer 'Grenz-Situation' zu verweigern, sondern auch ganz besonders die Angst vor dem Tod zu beseitigen. Die kritische Theorie vom Tod will die Angst vor ihm durch Lernen überwinden helfen: der natürliche Tod muß in der Haltung der stoischen Gelassenheit und ohne Schmerz gemeistert werden. Die Argumentation verlagert sich vom Ausschluß der Zustände des Lebens und des Todes, wie sie EPIKUR und WITTGENSTEIN sahen, auf die Ebene der Natürlichkeit. Tatsächlich ist das, was natürlich ist, ein Gut und schon deshalb kann man nicht davor Angst haben. Abgesehen von der Gleichsetzung der Konzepte „natürlich“ und „gut“, meine ich, daß die Angst vor dem Tod nicht notwendigerweise in der

Angst vor dem Sterben besteht (bei einem Unfalltod oder einem natürlichen Tod) oder aber das Nichts zu 'erleben' oder vor dem sogenannten Unfalltod, der uns zu früh, noch bevor die Lebensuhr abgelaufen ist, widerfährt, sondern diese Angst besteht vielmehr darin, daß wir uns bewußt werden, daß der Tod, ob nun natürlich oder durch einen Unfall herbeigeführt, mein persönliches Verschwinden, den Verlust meiner Güter, meiner Möglichkeiten, (meiner Wünsche, die Beraubung künftiger Freuden, die irreversible Unterbrechung des Bewußtseins) bedeutet. Der Tod ist von diesem Standpunkt aus durch eine gewisse Gewaltätigkeit gekennzeichnet.

3. Die Gleichstellung von natürlichem Tod und Gut

Die kritische Todestheorie unterscheidet zwischen dem Unfalltod, dem sie das Eigenschaftswort 'schlecht' beifügt, und dem natürlichen Tod, den sie als 'gut' qualifiziert. Der Wert des Todes hängt also von seiner Naturgemäßheit ab, d.h. daß das Natürliche und Unvermeidliche auch notwendigerweise ein Gut sein muß. Man entdeckt hier einen gewissen Parallelismus, wonach 'gut' oder 'schlecht' im Zusammenhang mit dem Tod von den jeweiligen Umständen abhängt. Bei NOZICK geht es um die Fähigkeit des Subjekts, seine Aufgabe zu vollenden oder um den Erfüllungsgrad all dessen, was dieses Subjekt für wichtig hält, also seines Lebensplanes. Andere Denker stellen eine quantitative und qualitative Arithmetik von Gütern und Übeln in ein Verhältnis zur Hypothese des Nicht-Todes eines Subjektes (Utilitarismus, der von Hedonismus begleitet werden kann).³¹ Die Problematik, auf die man hier stößt, ist zu wissen, ob es einen substantiellen Wertunterschied gibt zwischen dem 'Unfalltod' oder 'Zufalltod' und dem natürlichen Tod. Ist es gerechtfertigt, den Tod eines Greises als gut zu bezeichnen, während man den Unfalltod desselben alten Menschen als schlecht

qualifiziert? Ist nicht vielmehr jeder Tod, ob er nun in der Blüte der Jugend hereinbricht oder am Ende eines natürlichen Lebensverlaufs, an sich und unabhängig von den Umständen und der utilitaristischen und / oder hedonistischen Berechnungen immer ein Übel?

Die Provokation der These vom 'Nichts des Todes', die im Lehrsatz EPIKURS und LUCRECIUS' liegt, läßt die Frage nach dem Übel des Todes aufkommen. Der griechische Philosoph behauptet, daß der Zustand des Todes (den er als den Zustand eines Nicht-mehr-Seins, als die vollkommene Zerstörung des Subjekts und des Bewußtseins definiert) sich jeglicher Erfahrung, sowohl des noch Lebenden als auch des Toten entzieht, wobei er sich nicht auf das Ableben, auf den Zustand des Sterbens bezieht, der in den Lebensprozeß einbricht und der sehr wohl Gegenstand von Empfindungen und Erfahrungen sein kann. Tatsächlich befindet sich das Subjekt, solange es lebt, niemals im Zustand des Todes, noch im Zustand des Lebens, sobald es einmal gestorben ist. Der Zustand des Todes und der des Lebens schließen einander aus: *aut - aut*. Es gibt keinen Mittelweg, keine Koexistenz. „Der Tod“, so sagt WITTGENSTEIN, „ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.“³² Wenn es aber kein individuelles Substrat gibt, das im Zustand des Todes zu Empfindungen fähig wäre, wie kann dann dieser Zustand des Todes ein Übel sein, etwas, das man fürchten muß? EPIKUR gibt zu, daß der Tod für den Lebenden ein Übel sein kann, aber auch eine Erleichterung, eine Erlösung; jedoch als Zustand verstanden, kann der Tod für das Subjekt kein Übel sein, da es nicht mehr existiert. Er bedeutet also nichts für uns; er ist deshalb auch nicht zu fürchten.³³

Das Herzstück der These EPIKURS besteht in einer inneren Verbindung, die er zwischen dem Zustand des Todes und dem Konzept der Erfahrung herstellt und die mit den Werten von Gut und Schlecht verbunden ist: der Zustand des Todes ist gut oder schlecht für das Subjekt in dem Maße, als jenes im Augenblick Z¹ (Zeit)

und O^1 (Ort) des Zustands des Todseins existiert und fähig ist, davon eine Erfahrung zu machen. Wenn aber das Subjekt nicht existiert, dann kann es das Übel nicht empfinden, das ihm zustößt. EPIKUR faßt die Zeit innerhalb der Grenzen der Gegenwart auf. Man kann sich darüber hinaus fragen, ob die hedonistische These, die er vertritt, auch vertretbar ist: das Seiende wird an der sensitiven Erfahrung gemessen, d.h. nichts ist für das Subjekt gut oder schlecht, wenn es ihm nicht Lust oder Schmerz bereitet. Sind also das Gute und das Schlechte notwendigerweise raum-zeitliche Zustände, die von einem Bewußtsein des Individuums begleitet sein müssen? Kann man nicht diesen bestimmten raum-zeitlichen Parameter, in dem das Subjekt Erfahrungen sammelt, in einen Erfassungszeitraum des Subjekts in seiner Geschichtlichkeit und seiner Möglichkeiten verlagern, wie NAGEL dies vorschlägt?

„Daß das Subjekt fast jeden Glücks oder Unglücks eine Person ist, die nicht durch den kategorischen Zustand, in dem sie sich im betreffenden Augenblick befindet, sondern durch die Geschichte ihres Lebens und all das, was ihr in diesem Leben *möglich* ist, identifiziert wird - so daß sich zwar das Subjekt räumlich und zeitlich exakt lokalisieren ließe, nicht aber unbedingt auch alles Gute und Schlechte, das ihm widerfahren kann.“³⁴

Das Charakteristikum des Schlechten ist nicht mehr notwendigerweise an die raum-zeitlichen Dimensionen gebunden, sondern kann auch verstanden werden als etwas, das an ein außer-temporäres, nicht-räumliches Subjekt gebunden ist oder indem man zwei Zustände vergleicht: jener Zustand einer Existenz, den das Individuum einerseits, im Augenblick des Todes Z^1 und andererseits, im Augenblick einer Existenz, den es besitzen hätte können, wenn es weitergelebt hätte Z^{+n} . Das Übel besteht in der Privation von Gütern und Möglichkeiten, die das Individuum realisieren hätte können. Um dies zu beweisen, nimmt NAGEL einige nicht-aktuelle Erfahrungen zu Hilfe, die sich

der Aufmerksamkeit des Individuums entziehen. Nehmen wir das Beispiel Johannes, der von seiner Umgebung oder seinen Freunden hinter seinem Rücken verraten, lächerlich gemacht und verachtet wird, die ihn aber trotzdem noch freundlich grüßen. Trotz der Tatsache, daß Johannes sich dieser Verachtung und dieses Verrates nicht bewußt ist (da er die Erfahrung nicht macht), stellen sie dennoch ein Übel für ihn dar. Gleiches gilt für Michael, der einen schweren Autounfall hat und dabei seine höheren geistigen Fähigkeiten einbüßt und sich an nichts mehr erinnern kann. Die Ärzte stellen fest, daß er in den geistigen Zustand eines Kindes zurückgefallen ist. Man kann sich Michael nach dem Unfall völlig glücklich vorstellen, seine Wünsche sind erfüllt: mit dem Verlust seiner höheren geistigen Fähigkeiten, hat er kein Bewußtsein des Übels, das ihm widerfahren ist. Der Gegenstand des gegenwärtigen Übels ist nicht das Kind Michael, das einmal war, und das in der Zeit und im Raum Z^1 und am Ort O^1 existierte, sondern der erwachsene Michael, der in der Zeit und am Ort Z^{+n} und O^{+n} existiert. Obwohl es kein Subjekt gibt, das sich des Übels bewußt wäre, das ihm widerfahren ist oder aber es empfände, so ist man doch allgemein der Ansicht, daß Michael nach seinem Unfall ein großes Übel widerfahren ist. Gleiches gilt für Stephanie, die im Koma liegt: obgleich sie sich dessen nicht bewußt und jeglicher Empfindung bar ist, betrachtet man ihren Zustand doch als ein Übel. Im gleichen Sinne spricht man auch von Übel, das einem Verstorbenen widerfährt, wenn z.B. sein letzter Wille nicht respektiert wird oder aber sein Leben in schlechter Absicht entstellt dargestellt wird.³⁵

Die Theorie der Privation, die NAGEL vertritt, scheint das Problem des Zustands des Subjekts *post mortem* zu umgehen, der *ex hypothesis* als ein Zustand ohne Bewußtsein, als nicht mehr seiend *ad eternitatem* definiert wurde. Das Übel des Todes ist nicht notwendigerweise mit der gegenwärtigen oder vergangenen Lebensbedingung des Individuums verbunden,

aber es kann mit seiner möglichen Zukunft in Verbindung gebracht werden: die Privation, der definitive Verlust einer Quantität X von naheliegenden zukünftigen oder (an sich) transzendenten Gütern, wie etwa das Leben, die die *conditio sine qua non* zur Aktualisierung von Möglichkeiten ist. Das Übel, das nach der Meinung der Alten durch einen Mangel an gebührendem Guten definiert ist, wird in den Rahmen der geschichtlichen Möglichkeiten des bewußten Subjektes eingefügt. Das Unrecht oder das Übel kann ein Subjekt treffen ohne, daß es sich dessen bewußt wird und ohne daß es diese Erfahrung machte. Gleiches gilt für den Zustand des Todes. Es gibt darüber hinaus auch Ereignisse, die sich außerhalb der zeitlichen Grenzen des Körpers und des menschlichen Geistes befinden.

„Für einen Menschen kann etwas nicht nur schlecht (oder gut) sein, weil er fähig ist zu leiden (oder sich zu erfreuen), sondern weil er auch Hoffnungen hat, die in Erfüllung oder nicht in Erfüllung gehen *könnten*, und Anlagen, die er entfalten oder nicht entfalten könnte. Ist der Tod ein Übel, werden wir uns an diesen Aspekt zu halten haben, und es sollte uns dann erst gar nicht stören, daß man das Übel nicht länger innerhalb des betreffenden Lebens zu lokalisieren vermag. (...) *Er* [der Mensch] hat sein Leben verloren, und wäre er nicht gestorben, würde er dieses Leben heute noch immer führen und im Besitz all dessen sein, was es an Gutem ermöglicht.“³⁶

NAGEL argumentiert nicht nur vom Standpunkt des Todes aus als Privation eines besseren Lebens, einer Aktualisierung von Möglichkeiten, zukünftigen Werten, einer Auslöschung „auf abrupte Weise all des möglichen Guten, das andernfalls in unbestimmtem Umfange hätte eintreten *können*. Daß unser Tod normal ist, hat damit offenbar nicht das Mindeste zu tun, denn aus der Tatsache, daß ein jeder von uns unausweichlich nach ein paar Dutzend Jahren sterben wird, folgt ja keineswegs, daß es nicht gut wäre, weiterzuleben.“³⁷ Das Übel des

Todes liegt darin, daß es uns daran hindert, länger zu leben, nicht vom Standpunkt des Natürlichen aus betrachtet, sondern an sich. So gesehen, muß nicht nur der sogenannte Zufalltod oder Unfalltod als ein Übel betrachtet werden, sondern auch der natürliche Tod.

NAGEL geht in seiner Analyse noch ein wenig weiter. Er weist dem Leben einen wesentlichen positiven Wert zu, der zur Aktualisierung von Gütern und Möglichkeiten notwendig ist. Wenn der Tod ein wesentliches Übel ist, dann deshalb, weil er den Verlust des Lebens einschließt, das an sich „lebenswert [ist], selbst wenn sich die üblen Erlebnisse häufen und die guten so dürftig sind, daß sie allein keinen Ausgleich schaffen können“³⁸. Der Tod ist ein Übel, auch wenn das Leben nicht mehr wert ist, gelebt zu werden, wenn es mit negativen Erfahrungen belastet oder auch, wenn das Subjekt nichts mehr vom Leben zu erwarten hat. NAGEL stellt hier ein sehr starkes a priori in den Raum, das er nicht diskutiert und dessen Gültigkeit er nicht beweist. Der Tod ist ein Übel, denn er ist die Beraubung eines an sich absoluten Gutes, nämlich des Lebens. Er ist der definitive Verlust des Lebens.

„Das Leben kann wunderbar sein, und auch dann, wenn es nicht gut ist, ist der Tod normalerweise weitaus schlechter. Raubt er seinem Opfer sogar jede Möglichkeit, in der Zukunft mehr Gutes als Schlechtes zu erleben, dann ist er mit Sicherheit ein Verlust, gleichgültig wie lange das Opfer bei seinem Eintreten bereits gelebt hat. In Wahrheit ist der Tod, wie Richard WOLLHEIM bemerkt, selbst dann ein Verlust, wenn das Leben nicht mehr lebenswert ist.“³⁹ „Soll die Auffassung überhaupt einen guten Sinn ergeben, daß es schlecht ist zu sterben, so deshalb, weil das Leben etwas Gutes ist und der Tod der entsprechende Verlust oder Mangel. Zu sterben ist nicht etwa schlecht aufgrund positiv damit einhergehender Qualitäten, sondern aufgrund des negativen Sachverhaltes, daß da vormals etwas Wünschenswertes war, das uns der Tod genommen hat.“⁴⁰

NAGEL tritt für eine Metaphysik des Seins ein, in der zu sein besser ist als nicht-mehr-zu-sein. Der Mensch kann seinem Wesen nach als ein *Zukünftiges* definiert werden, das geöffnet ist auf die Verwirklichung von unendlichen Möglichkeiten, von „möglichen und unendlich vermehrbaren Gütern“⁴¹. Der Status eines Übels ist dem Tod insofern zugewiesen, als er dem Menschen definitiv jenen grundsätzlichen Wert nimmt, der die anderen Werte erst ermöglicht: nämlich die Fortsetzung des Seins, das die Aktualisierung von zukünftigen Gütern, von Möglichkeiten erst ermöglicht. Der Tod ist nicht nur die Privation einer Existenz, die sinnvoll zum Zwecke der Maximierung von Gütern oder zur Realisierung von Möglichkeiten fortgesetzt werden sollte, wie dies einige Texte NAGELS vermuten lassen, sondern er ist auch die Privation des Seins selbst, der Existenz.

Der Tod wird als Übel betrachtet, denn er entzieht dem Subjekt etwas, das es zutiefst ersehnt: zu sein, d.h. als Person zu leben. Man findet hier den Ausdruck des *kategorischen Wunsch*, den WILLIAMS eingeführt hat⁴² und den er vom konditionalen Wunsch unterscheidet. Die Befriedigung des Wunsches ist etwas an sich Gutes. Der Mensch richtet sich ständig auf die Zukunft hin aus und wünscht sich, das Objekt seines zukünftigen Wunsches zu besitzen. Der Tod ist das Hindernis, das den Besitz des Objektes des konditionalen Gutes vereitelt, das seinerseits mit der Voraussetzung verbunden ist, daß das Subjekt in jenem Augenblick lebt, in dem sich der Wunsch erfüllt. Der konditionale Wunsch gibt keinen Grund für ein Weiterexistieren, sondern er begehrt verschiedene Dinge (Nahrung, Arbeit, Familie) unter der Bedingung des Weiterlebens. Eine solche Person kann es jedoch vorziehen, nicht weiterzuleben. Der kategorische Wunsch ist der Motor der menschlichen Existenz, die weiterexistieren will, um ihre Pläne zu vervollständigen und zu verwirklichen. Es ist tatsächlich vernünftig, jener Zukunft den Vorzug zu geben, in der Pläne und Wünsche erfüllt werden, als ei-

ner Zukunft, in der dies nicht der Fall ist. Der Tod ist also ein Übel, denn er unterbricht die Vollendung von kategorischen Plänen, Wünschen und Hoffnungen. Er nimmt dem Wunsch sein 'Morgen'. Er zerstört die Möglichkeit selbst der Möglichkeiten.⁴³ Das Übel des Todes und der Verlust, den das Subjekt bei dessen Aktualisierung erleidet, ist nicht vornehmlich der Kategorie Quantität oder Qualität von Gütern zuzuordnen, sondern besteht vielmehr im absoluten nicht-Sein des Individuums oder der Spezies, wie dies auch Vertreter des Existentialismus deutlich gemacht haben.

Referenzen

- 1 Siehe G. GORER „The Pornographie of Death“, *Encounter*, October 1955 wiedergegeben in *Idem, Death, Grief and Mourning*, New York, Doubleday, 1963. J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, S. 279 ff. Ph. ARIÈS faßt diese Dichotomie treffend zusammen wenn er sagt: „Wenn auch die Literatur ihr Gespräch zum Thema Tod fortgesetzt hat (...), so sind die Durchschnittsmenschen jedenfalls verstummt; sie benehmen sich, als ob es den Tod nicht mehr gäbe. Der Abstand zwischen dem geschwätzigem Romantod und dem realen, verschämten und schweigsamen Tod ist im übrigen einer der befremdendsten aber zugleich signifikantesten Charakteristika unserer Epoche.“ *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil, 1977, S. 178.
- 2 MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, Kapitel XX, S. 130.
- 3 Der Tod veranlaßt nicht mehr zum Nachdenken über den Sinn der Existenz des Individuums oder der näheren Gemeinschaft, sondern er wird in einer Art Angstreaktion darauf, als banaler Zufall oder Unfall aufgefaßt. Es liegt so etwas wie eine Sprechbarriere vor, und aus dem Alltagsgespräch verschwindet das Thema mehr und mehr. Gleichzeitig kann man ein Zurückdrängen der Trauer in die Privatsphäre feststellen, das auf die Veränderungen der familiären Strukturen und auf die klare Trennung von öffentlichem und privatem Bereich zurückgeht. Darüber hinaus stirbt man nicht mehr zu Hause, sondern im Spital: die Sterbenden sind von der Gemeinschaft der Lebenden ausgeschlossen. Es kommt selten vor, daß man jemanden sterben sieht. Die Beerdingung wird so 'verkleidet', daß sie nicht zu offen an den Sieg des Todes, der jedem bevorsteht, erinnert. Siehe betreffend die zeitgenössische Krise des Todes und die Veränderung der thanatologischen Perspektive in der Moderne, Ph. ARIÈS, *L'homme devant la*

- mort, Paris, Seuil, 1985, Band II, S. 269 ff. *Idem*, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, S. 67 ff. W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969. I. Illich „The Political Uses of Natural Death“, P. STEINFELS – R. VEATCH (Hrsg.), *Death Inside Out*, New York, Harper & Row, 1975, S. 25-42. *Idem*, *Die Nemesis der Medizin: von den Grenzen des Gesundheitswesens*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1987. E. MORIN, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1976, S. 299 ff. J. Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975.
- 4 J. SCHWARTLÄNDER, „Der Tod und die Würde des Menschen“ *Idem* (Hrsg.), *Der Mensch und sein Tod*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, S. 25. Der Autor bezieht sich hier auf eine Theorie, die von W. FUCHS entwickelt wurde.
- 5 H. EBELING (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt am Main, Hain, 1992, S. 12. „Vor HEIDEGGER hatte auch die philosophische Thanatologie die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit noch bewahrt. Mit HEIDEGGER ist sie preisgegeben. Und seit HEIDEGGER ist sie mit Mitteln der Philosophie nicht mehr zu restaurieren.“ *Ibidem*, S. 11. Obgleich diese Aussage auf die moderne Thanatologie zum Teil zutrifft, ist es doch historisch falsch, ihr einen absoluten Wert zuzuschreiben, der die Gesamtheit der zeitgenössischen Reflexion über den Tod charakterisiert, wie dies EBELING oder SCHULZ behaupten („Zum Problem des Todes“, A. SCHWAN (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm WEISCHDEL zum 70. Geburtstag*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 S. 313 ff. und *Idem*, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, Pfullingen, Neske, 1992, S. 125 ff.). Tatsächlich war die Frage nach der Möglichkeit eines Weiterlebens nach dem Tode Gegenstand eines Reflexionsversuchs ausgehend von den Begriffen des Inter-Personalen und der Liebe im Rahmen der existenzialistischen Diskussion (MARCEL); aber man findet sie auch in der Diskussion der analytischen angelsächsischen Tradition zur Frage der persönlichen Identität und den verschiedenen Arten des Weiterlebens (persönliche Unsterblichkeit, Reinkarnation, u.s.w.). Siehe zum Beispiel, J. DONNELLY (Hrsg.), *Language, Metaphysics, and Death*, New York, Fordham University Press, 1994. F. FELDMAN, *Confrontations with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford, Oxford University Press, 1992. J.M. FISCHER (Hrsg.), *The Metaphysics of Death*, Stanford, Stanford University Press, 1993. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984. FLEW, A., *The Logic of Mortality*, Oxford, Basil Blackwell, 1987. H. LEWIS, *The Self and Immortality*, London, MacMillan, 1985. R.W.K. PATERSON, *Philosophy and the Belief in a Life after Death*, London, MacMillan, 1995. R.W. PERRETT, *Death and Immortality*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987. J.F. ROSENBERG, *Thinking clearly about Death*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1983.
- 6 FEUERBACH identifiziert den natürlichen Tod mit einem guten Tod. „Der naturgemäße, gesunde Tod“ ist der Tod, der „erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Ervätern und anderen gottgesegneten Männern heißt“. „Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod“. L. FEUERBACH, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, W. BOLIN – F. JODL (Hrsg.), *Sämtliche Werke*, Bd. I, Stuttgart, 1906, S. 236 f.
- 7 Bezüglich der verschiedenen Typen der westlichen Todesvorstellungen siehe J. CARSE, *Death and Existence. A Conceptual History of Human Mortality*, New York, John Wiley & Sons, A Wiley-Interscience Series, 1980. J. CHORON, *Death and Western Thought*, New York, Collier Books, 1963 und *Modern Man and Mortality*, New York, The Macmillan Company, 1964. G. CONDRAU, *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi conditio*, Zürich, Kreuz Verlag, 1991². G. GRUMAN, *A History of Ideas about the Prolongation of Life. The Evolution of Prolongevity Hypotheses to 1800*, In *The American Philosophical Society*, December 1966. R. HERTZ, „Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort“, *L'année sociologique*, 1905/06 (10), pp. 48-137. A. HÜGLI, „Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie“, *Studia Philosophica*, 1973 (32), pp. 1-28. G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, 1988².
- 8 Ich lasse hier die spekulative und sehr interessante Frage nach dem Status eines Lebens ohne Ende außer acht, d.h. eines Zustandes in dem der Tod durch die Wissenschaft besiegt ist: ist eine derartige Existenz langweilig oder einfach ein „unpassender Luxus“ (A. WEISMANN, *Über Leben und Tod. Eine biologische Untersuchung*, Jena, Gustav Fischer, 1884, S. 3)? Und ist der Tod schlussendlich eine Gnade? Sieh dazu B. WILLIAMS, „Die Sache MAKROPULOS: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, *Idem*, *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, übersetzt von J. SCHULTE, Stuttgart, Reclam, 1978. H. JONAS, „Le fardeau et la grâce d'être mortel“, G. HOTTOIS (Hrsg.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. JONAS et H. T. ENGELHARDT en perspective*, Paris, Vrin, 1993, S. 39-52. Siehe auch betreffend des aktuellen Zustandes der bio-medizinischen Forschung über die Beherrschung des Alters und des Todes, L. HAYFLICK, *How and why we Age*, New York, Balantine Books, 1994. M. FOSSEL, *Das Unsterblichkeitsenzym. Die Umkehrung des Alterungsprozesses ist möglich*, München, Piper, 1996.
- 9 Siehe W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, S. 50 ff.
- 10 „Im späteren 19. Jahrhundert setzt sich die Wissenschaft, und zwar die exakte Wissenschaft, durch. Von ihrem Erkenntnisideal her bestimmt sich die Dimensi-

- on der Realität; die Welt der Natur, die mechanisch, physiologisch und biologisch erforscht werden kann, ist die wahre Welt. Und von diesem Ansatz her ist klar: der Tod ist der natürliche Tod des Ablebens – nicht mehr und nicht weniger. (...) Die biologische Deutung des Menschen erscheint als wissenschaftlich gesicherte Grundlage, und von ihr her muß der Tod eben als rein natürlicher Vorgang betrachtet werden. (...) Die Metaphysik mit ihren Vorstellungen vom Fortleben und von persönlicher Unsterblichkeit liegt hinter uns. Für uns ist die biologisch orientierte Vorstellung vom natürlichen Tod grundlegend.“ W. SCHULZ, „Wandlungen der Einstellung zum Tode“, S. 99 und 104. „(...) daß der biologische Ansatz der These vom natürlichen Tod für uns die Grundlage eines angemessenen Redens über den Tod darstellt. Von diesem Ansatz her erweist sich die Lehre von der Unsterblichkeit sowohl in der Form eines Glaubens an ein persönliches Fortleben wie in der Form einer Überzeugung von der Ewigkeit des Geistes als nicht haltbar. (...) In der Gegenwart wird, bis auf wenige Ausnahmen, die Vorstellung vom Tod als dem biologischen Ende eines Lebewesens aber kaum bezweifelt. In diesem Sinn hat sich die wissenschaftliche Weltanschauung gegen die Metaphysik durchgesetzt.“ *Idem*, „Zum Problem des Todes“, S. 324. Siehe auch S. 313.
- 11 „Der biologischen Definition vom Tod“, so hält BAUDRILLARD fest, „und dem Willen zur Logik in der Vernunft entspricht eine Ideal- und zugleich Standardform des Todes, die des natürlichen Todes“. (...) Der natürliche Tod ist jener, über den die Wissenschaft Gewalt hat und den sie besiegen muß. Das heißt im Klartext: der Tod ist unmenschlich, irrational, unvernuftig wie die Natur, wenn sie ungezähmt ist (die westliche Vorstellung von 'Natur' ist immer diejenige einer unterworfenen und gebändigten Natur). Nur der Tod ist gut, der besiegt und dem Gesetz unterworfen ist: das ist das Ideal des natürlichen Todes.“ J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, S. 248
 - 12 A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke*, Hrsg. von W. von LÖHNEISEN, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, Band II, *Ergänzung zum vierten Buch, Über den Tod*, Kapitel 41, S. 591.
 - 13 W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, S. 56. „So erweist sich, daß der Begriff des natürlichen Todes in dieser Perspektive eine säkularisierte Form der alten Vorstellung ist, jedem sei eine bestimmte und feststehende Lebenszeit durch Schicksal, Gott oder die Ahnen zugewiesen. Die Natur ist es jetzt, die zugewiesen hat. Indem aber die Natur verantwortlich wird für die Lebensdauer und den Todeseintritt, erscheinen beide wie alle anderen Konstellationen natürlicher Wirkkräfte als beobachtbar, erklärbar und damit der Möglichkeit nach lenkbar.“ *Idem*, S. 67. Siehe S. 52, 76, 82.
 - 14 M. SCHELER, *Tod und Fortleben in Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, Bern, Francke, 1957, S. 34.
 - 15 *Ibidem*, S. 35. Siehe S. 22, 26, 31 ff. Siehe auch H. JONAS, „Le fardeau et la grâce d'être mortel“, S. 39 ff. G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München, Leipzig, 1918, S. 99 ff. R. EHRENBERG, *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorgangs*, Berlin, Springer, 1923, S. 6 ff.
 - 16 Siehe W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, S. 64 f.
 - 17 Siehe K.-O. APEL, „Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, H. SCHNÄDELBACH, (Hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, S. 15-31. Siehe auch E. AGAZZI, „Reductionism as Negation of the Scientific Spirit“, *Idem* (Hrsg.), *The Problem of Reductionism in Science*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publisher, 1991, S. 1-29. *Idem*, *Das Gute, das Böse und die Wissenschaft. Die ethische Dimension der wissenschaftlich-technologischen Unternehmung*, übersetzt von H. STÜCKER, Berlin, Akademie Verlag, 1995, S. 29 ff.
 - 18 Voir au sujet de la thèse du refoulement de la mort, A. NASSEHI et G. WEBER, *Töd, Modernität und Gesellschaft*, S. 274 ff. W. FUCHS, „Die These von der Verdrängung des Todes“, *Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik*, 1971 (26), S. 177-184 und *Idem*, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*.
 - 19 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, S. 27-28. Siehe G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, S. 21 ff.
 - 20 SCHELER erklärt, daß der Geist „wohl den Begriff 'Vernunft' mitumfaßt, aber neben dem 'Ideendenken' auch eine bestimmte Art der 'Anschauung', die von Urphänomenen oder Wesensgehalten, ferner eine bestimmte Klasse *volitiver* und *emotionaler Akte* wie Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung, Seligkeit und Verzweiflung, die freie Entscheidung mitumfaßt -: das Wort 'Geist'.“ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos, Idem, Späte Schriften*, (Hrsg.) von M.S. FRINGS, Bern, München, Francke Verlag, 1976, S. 32. Siehe auch E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Wien, München, Tyrolia, 1973. A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Reinbeck, 1961. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, New York, 1975. E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier, 1964.
 - 21 Siehe W. SCHULZ, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, S. 143.
 - 22 Die Charakterisierung als 'bio-kulturelles', 'bio-geistiges' Wesen zeigt sich auch in seiner Haltung gegenüber dem Tod und dem Leichnam. Letzterer wird nicht wie ein gewöhnliches Ding behandelt, sondern die Menschheit erweist ihm bei seiner Beerdigung tiefe Ehrerbietung.
 - 23 Siehe H.-G. GADAMER, „Schlußbericht“, *Idem* und P. VOGLER (Hrsg.), *Neue Anthropologie. Philosophische*

- Anthropologie, Zweiter Teil*, Stuttgart, Georg Thieme Verlag Stuttgart, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, S. 377.
- 24 Siehe ARISTOTELES, *Parva naturalia*, 478 b 25-28. X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie)*, Paris, Flammarion, 1994, Artikel 10, S. 200 ff.
- 25 Siehe betreffend dieser Lebensuhr, L. HAYFLICK, *How and why we Age*, M. FOSSEL, *Das Unsterblichkeitsenzym*.
- 26 J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, S. 248.
- 27 Ph. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Bd. II, S. 297.
- 28 Siehe W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, S. 67, 72, 76, 82, 181 ff.
- 29 J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, S. 248. Siehe I. ILLICH, „The Political Uses of Natural Death“, S. 36. *Idem*, *Die Nemesis der Medizin*. H. MARCUSE („Die Ideologie des Todes“, H. EBERLING (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne* (110) meint, „die allmählich zunehmende Lebensdauer könnte Substanz und Charakter nicht nur des Lebens, sondern auch des Todes verändern. Der Tod würde keine ontologischen und moralischen Sanktionen mehr mit sich führen. Der Mensch würde den Tod primär als eine technische Grenze seiner Freiheit erfahren und deren Überwindung würde anerkanntes Ziel individueller wie gesellschaftlicher Anstrengungen.“
- 30 Siehe J. SCHWARTLÄNDER, „Der Tod und die Würde des Menschen“, S. 23.
- 31 Siehe R. NOZICK, *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, aus dem Amerikanischen übersetzt von M. PFEIFFER, München, Carl Hanser Verlag, 1991, S. 20 ff. *Idem*, *Philosophical Explanations*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1981, S. 580 ff. J. McMAHAN, „Death and the Value of Life“, *Ethics*, 1988 (99), S. 58. L.M. FISCHER – A. BRUECKNER, „Why is Death Bad?“, *Philosophical Studies*, 1986 (50), S. 213. F. FELDMANN, *Confrontations with the Reaper*, S. 139 f., 144, 150 f., 226.
- 32 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, *Idem*, *Schriften*, Bd. I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, Nr. 6.4311, S. 81.
- 33 Siehe EPIKUR, *Briefe. Sprüche. Werkfragmente*, griechisch-deutsch, übersetzt und herausgegeben von H.-W. KRAUTZ, Stuttgart, Reclam, 1982, S. 42-45. Man findet denselben Argumentationstypus im apokryphen Dialog von PLATON, *Axiochos*, 369-370.
- 34 Th. NAGEL, *Letzte Fragen*, Erweiterte Neuauflage, Hrsg. von M. GEBAUER, Bodenheim b. Mainz, Philo Verlagsgesellschaft, 1996, S. 22.
- 35 Diese Art von Argumentation, die von FEINBERG (*Harm to Others*, Oxford, Oxford University Press, 1984, S. 86-87) und R. NOZICK („On the Randian Argument“, J. PAUL (Hrsg.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, S.221) übernommen wird, ist nicht neu in der Philosophie: man findet sie schon mit einigen Nuancen im ersten Kapitel der *Nikomachischen Ethik*. SOLON fragt sich, ob man von einem Menschen noch vor dessen Tod sagen kann, daß er glücklich ist. Er antwortet, daß er nur im Augenblick des Todes glücklich genannt werden kann, da er sich erst dann außerhalb des Zugriffs des Bösen befindet. ARISTOTELES hält diese Argumentation für zweifelhaft. „Denn es scheint auch noch für den Verstorbenen, so gut wie für den Lebenden, der nichts davon erfährt, Übel und Güter zu geben, z.B. Ehrungen und Diffamationen, Glück und Unglück der Kinder und der Nachkommen überhaupt.“ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Auf der Grundlage der Übersetzung von E. ROLFES herausgegeben von G. BIEN, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, Erstes Buch, Elftes Kapitel, 1100 a 14-20, S. 18.
- 36 Th. NAGEL, *Letzte Fragen*, S. 23-24.
- 37 *Ibidem*, S. 27-28.
- 38 *Ibidem*, S. 14.
- 39 *Idem*, *Der Blick von nirgendwo*, übersetzt von M. GEBAUER, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, S. 388. Siehe *Idem*, *Letzte Fragen*, S. 19, R. WOLLHEIM, *The Thread of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, S. 267 ff.
- 40 Th. NAGEL, *Letzte Fragen*, S. 20.
- 41 *Ibidem*, S. 27-28.
- 42 Siehe B. WILLIAMS, „Die Sache MAKROPULOS: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, S. 139 ff.
- 43 M.C. NUSSBAUM („Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1989 (50), Nr. 2, S. 320) sagt, daß „die Unterbrechung eines Projekts, das wenn auch vage und implizit hinter all dem liegt, das Vorhaben ein vollkommen menschliches Leben zu leben (...) Die meisten Todesfälle unterbrechen diese komplexe Aktivität und sind aus diesem Grunde schlecht, wenn auch aus keinem anderen“. Siehe auch D. FURLEY, „Nothing to Us?“ M. SCHOFIELD – G. STRIKER (Hrsg.), *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, S. 89 ff. F.M. KAMM, *Mortality, Mortality, Bd. I: Death and Whom to save from it*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1993, S. 19.