

BERND WASS

PHILOSOPH

Leben, Sterben und Tod

Anthropologische, ethische und metaphysische Dimensionen

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	3
2 Die anthropologische Dimension des Lebens	6
3 Die ethische Dimension des Sterbens	16
4 Die metaphysische Dimension des Todes	18
Literaturverzeichnis	21

1 Einleitung

Leben, Sterben und Tod – das sind insgesamt die Ecksteine, die unserem Dasein einen nicht verhandelbaren Rahmen geben. Das ist für die meisten Menschen einigermaßen einsichtig. Lediglich der Umgang mit diesem Faktum der eigenen Existenz ist subjektiv verschieden. Stellt sich also zunächst die Frage, welchen Beitrag die Philosophie in einer Angelegenheit zu Leisten imstande ist, die vermeintlich hochgradig den Einzelnen betrifft; in der es nicht so leicht vorstellbar ist, dass hier auch allgemeine Prinzipien von besonderer Relevanz sein könnten. Doch ohne Zweifel: Leben, Sterben und Tod waren immer schon Gegenstände philosophischer Reflexion und insofern sind wir am richtigen Ort, um uns in den kommenden zwei Tagen des Themas aus philosophischer Sicht zu nähern. In diesem Zusammenhang sei noch gesagt, dass es mir hier im Wesentlichen um Leben, Sterben und Tod in Bezug auf den Menschen geht. Den Bezug auf Tiere, die sehr wahrscheinlich mit denselben Phänomenen konfrontiert sind, zumindest einige davon, werde ich vernachlässigen. Hierfür gibt es zwei Gründe – einen schwächeren und einen stärkeren. Der schwächere betrifft die Behauptung, dass die Philosophie von jeher anthropozentrisch organisiert ist. Sie hat das archaische Philosophieren, wie es am Anfang des philosophischen Denkens, etwa bei Thales von Milet und den Vorsokratikern vorzufinden war, nie ganz aufgegeben. Man ist dazu geneigt, die Dinge *in* der Welt, wie die Welt insgesamt, vom Menschen her zu deuten, d.h. durch Kategorien zu ordnen, die dem Menschen von seinem spezifischen Eigenleben her bekannt sind. Dies Letztere führt mich zum zweiten und stärkeren Grund: Fast alle Menschen und jedenfalls einige Tiere sind Lebewesen, die über Bewusstsein verfügen. Sie bilden im Allgemeinen mentale Zustände aus, die man phänomenale Zustände oder auch Erlebniszustände oder Zustände bewusster Erfahrung nennen könnte.

Bewußte Erfahrung ist ein weit verbreitetes Phänomen. Sie taucht auf vielen Ebenen tierischen Lebens auf, obgleich wir nicht sicher sein können, daß sie in einfacheren Organismen vorkommt, und es sehr schwer ist, im allgemeinen zu sagen, was Indizien für sie liefert [...]. Zweifellos taucht sie in zahllosen Formen auf, die für uns ganz und gar unvorstellbar sind [...]. Aber ganz gleich, wie die Formen voneinander abweichen mögen: Die Tatsache, daß ein Organismus [...] bewußte Erfahrung hat, heißt im wesentlichen, daß es irgendwie ist, dieser Organismus zu sein. [...] Grundsätzlich [...] hat ein Organismus bewußte mentale Zustände dann und nur dann, wenn es irgendwie ist, dieser Organismus zu sein – wenn es irgendwie für diesen Organismus ist.¹

Erfahrungen oder Erlebnisse sind fundamental durch ihr *irgendwie sein* charakterisiert, und zwar wesentlich aus der Perspektive dessen, der die betreffenden Erfahrungen oder Erlebnisse hat. Sie sind subjektiv und perspektivisch. Subjektiv insofern, als sie von außen nicht

¹ Nagel, Thomas: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Bieri, Peter: Analytische Philosophie des Geistes, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 2007, S. 261.

unmittelbar zugänglich sind – meine Erlebnisse sind nur mir unmittelbar zugänglich und niemandem sonst; und sie sind perspektivisch, denn jedes Erlebnis impliziert die Perspektive dessen, der dieses Erlebnis hat – *meine* Erlebnisse kann nur ich haben und niemand sonst.² Daraus folgt schlicht und ergreifend: *Wie* es für jemanden *ist* zu leben, zu sterben oder gar tot zu sein, lässt sich, genau genommen, aus der Dritte-Person-Perspektive nicht sagen. Es besteht eine epistemische Kluft zwischen unserem eigenen Erleben und dem Erleben anderer. Zwar sind wir in der Lage, diese Kluft in gewisser Weise zu überwinden, indem wir von der Beobachtung bestimmter Verhaltensweisen auf bestimmte psychische Zustände schließen, doch die Verlässlichkeit dieser Methode ist nur innerhalb der eigenen Spezies einigermaßen gegeben. Mit dem Grad evolutionärer Verschiedenheit nimmt ihre Brauchbarkeit rapide ab. Und so lässt sich die berühmte Frage Tomas Nagels ‘Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?’³ aus der Erlebnisperspektive eines Menschen wohl kaum sinnvoll beantworten.⁴ Dementsprechend schwierig, wenn nicht gar unmöglich, ist es, den phänomenalen Gehalt vom Leben und Sterben eines solchen Wesens zu begreifen.

Ich möchte nun in diesem einführenden Vortrag drei Dimensionen unseres Themas diskutieren: erstens, die *anthropologische Dimension des Lebens*. Hier werde ich vor allem die Frage verhandeln, was es überhaupt heißt zu leben, und zwar jenseits der bloß biologischen Deutung des Lebensbegriffs, aber auch jenseits der eher lebensphilosophischen Frage, wie zu leben gut sei.

Zweitens, die *ethische Dimension des Sterbens*. Im Zusammenhang mit diesem prozesshaften Übergang vom Leben zum Tod interessiert mich die Frage, welche Gründe uns darin rechtfertigen, den Sterbeprozess für beendet und einen Menschen für tot zu erklären. Es werden uns also die ethischen Implikationen der Gehirntod-Debatte begegnen.

Und endlich drittens, werde ich die *metaphysische Dimension des Todes* aufgreifen. Ich behaupte hier: Der Tod ist entweder ein triviales Phänomen, und zwar rücksichtlich der naturalistischen Definition des Lebens, oder er existiert rücksichtlich dieser Definition überhaupt nicht. Dann nämlich, wenn man (im umgangssprachlichen Sinn) daran glaubt, dass es ein Leben nach dem Tod gibt oder jedenfalls geben könnte. In diesem Fall führen jedoch eine Reihe von metaphysischen Hintergrundannahmen zu äußerst interessanten philosophischen Problemen.

Beginnen werde ich allerdings mit einem Exkurs in die *Philosophie des Geistes*: Es ist das rätselhafte Phänomen des Bewusstseins, insbesondere des Selbstbewusstseins, das uns

² Vgl. Waß, Bernd: Das Leib-Seele-Problem und die Metaphysik des Materiellen, de Gruyter, Berlin, 2013.

³ Um Ausdrücke die *erwähnt* werden von Ausdrücken zu unterscheiden die *verwendet* werden, werden Anführungsnamen gebildet. Ein Anführungsname wird gebildet, indem der betreffende Ausdruck durch *französische Anführungszeichen* gekennzeichnet wird.. Z.B.: ‘Immanuel Kant’ ist der Name eines deutschen Philosophen.

⁴ Nagel, Thomas: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Bieri, Peter: Analytische Philosophie des Geistes, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 2007.

gleichsam eine Perspektive auf unsere Existenz erlaubt, der gemäß wir nicht nur die Inhaber eines Lebens sind, sondern vor allem die Autoren dieses Lebens. Erst in dieser Autorschaft realisiert sich ein Leben als *unser* Leben. Wir leben also nicht mehr nur, sondern wir führen ein Leben, und erst dadurch erhalten die Phänomene ‘Leben’, ‘Sterben’ und ‘Tod’ jene fundamentale Bedeutung, die sie für die meisten von uns haben. Dementsprechend wird es gleich im Anschluss nicht darum gehen eine Theorie des Bewusstseins zu entwickeln, sondern darum, uns die Bedeutung des Phänomens, im Zusammenhang mit dem Thema unseres Kolloquiums, vor Augen zu stellen. Zum Phänomen des Bewusstseins:

Nur im Bewußtsein ist uns überhaupt etwas gegeben, zunächst einmal die äußere Welt. Unser einziger Zugang zu unserer Umwelt ist sinnliche Wahrnehmung, und die gibt es nicht ohne Bewußtsein. Nur kraft des Bewußtseins seiner eigenen psychischen Akte, Zustände und Vorgänge ist das Subjekt sich zweitens selbst gegenwärtig; in seinen Gefühlen und Aktivitäten erlebt es sich selbst. Bewußtsein ist nicht nur nach außen gerichtet, sondern auch nach innen. Es umfaßt das Selbstbewußtsein; wir sind uns unserer selbst inne als des konstanten Bezugspunkts unseres Erlebens und als des konstanten Ausgangspunkts all unserer Handlungen. Wir erleben und verstehen uns selbst in einer bestimmten Weise, die ganz verschieden sein kann von der Weise, wie andere uns erfahren. Mit dem Bewußtsein entsteht eine Innenwelt, und während die Außenwelt eine gemeinsame Welt ist, hat jedes Subjekt seine eigene Innenwelt, die für anderen nur indirekt zugänglich ist.⁵

„Bewußtsein ist also die Bedingung, daß es für uns etwas gibt – uns selbst ebenso wie die Außenwelt. Es ist die fundamentalste Bedingung für unser Erkennen, ja unser Subjektsein.“⁶

Im Bereich der Physik, der fundamentalen Naturwissenschaft hat es keine Parallele. Zu den physikalischen Sachverhalten, daß physische Dinge bestimmte Eigenschaften haben oder in bestimmten Beziehungen zueinander stehen, kommen mit dem Auftreten von Subjekten ganz neue Sachverhalte hinzu, daß nämlich solche physikalischen Sachverhalte diesem und jenem Subjekt bewußt sind oder nicht, daß es glaubt, vermutet oder es in dem und dem Grade für wahrscheinlich hält, daß dieser oder jener physikalische Sachverhalt besteht. Die Realität erhält damit neue Dimensionen. [...] Kraft ihres Bewußtseins, in dem ihnen etwas anderes, Äußeres oder Inneres, präsent sein kann, unterscheiden sich Subjekte fundamental von den Objekten der Physik. Bewußtsein ist ein aus anderem unableitbares und unerklärbares Phänomen. Es ist nicht definierbar und auch schwer zu erläutern – wir können es trivialerweise niemandem begreiflich machen, der es nicht hat. [...] Trotzdem kann man von dem Wert reden, den Bewußtsein für uns hat: Es ist die Helligkeit der Wirklichkeit für uns, die Bedingung, daß es für uns eine Welt und uns selbst gibt.⁷

Letztlich, so könnte man sagen, ist es unser Bewusstsein, in dem sich Größe und Elend des Menschen widerspiegeln. Auf der einen Seite weiß sich der Mensch als selbst vorhanden und

⁵ Von Kutschera, Franz: Die großen Fragen, Walter de Gruyter, Berlin, 2000, S. 13 f.

⁶ a. a. O. S. 15.

⁷ Von Kutschera, Franz: Die großen Fragen, Walter de Gruyter, Berlin, 2000, S. 14 f.

ist in der Lage sein Leben nach eigenen Präferenzen zu gestalten; ja er ist gar der zweite Welterschöpfer selber, welcher der Welt erst jenes erlebte, unmittelbare Sein gibt, ohne das sie ungehört, ungesehen, ungefühlt, lautlos gebärend und sterbend, durch Hunderte von Jahrmillionen in tiefster Nacht des Nicht-Seins, zu einem unbestimmten Ende hin ablaufen würde.⁸ Auf der anderen Seite weiß er, dass er sich, um es mit den Worten Bertrand Russells zu sagen, in der gleichen Situation befindet, wie die Garnison einer belagerten Festung: der Tod wird ihn nicht entkommen lassen und die Kapitulation ist letzten Endes unvermeidlich. Ein Streit zwischen dem Drängen unserer Begierden, Wünsche und Sehnsüchte und der Machtlosigkeit des Willens, angesichts der Unausweichlichkeit des Bevorstehenden. Doch dabei können wir es nicht bewenden lassen. „[...] Wenn unser Leben groß und frei sein soll, dann müssen wir diesem Streit und unserer Gefangenschaft in ihm entkommen.“⁹ Nicht zuletzt deshalb ist man geneigt Michel de Montaigne recht zu geben, wenn er sagt: Philosophieren heißt sterben lernen.

2 Die anthropologische Dimension des Lebens

Auch wenn wir nun schon mitten im Philosophieren sind, nach Montaigne also bereits im Sterben lernen begriffen, so bleiben wir vorerst dennoch beim Leben – wie angekündigt, aus der Sicht der philosophischen Anthropologie – was nicht zwangsläufig unvereinbar ist.

Zunächst aber zur Terminologie: Der Begriff des Lebens hat im westlichen Denken zumindest zwei Konnotationen: das individuelle und soziale Leben des Menschen sowie das natürliche, reproduktive Leben aller lebendigen Wesen. Schon in der Antike unterscheidet man einen Lebensbegriff, der auf das Leben in der menschlich-geschichtlichen Welt zielt, von einem Lebensbegriff des natürlichen reproduktiven Lebens von Menschen, aber auch Tieren und Pflanzen. Bedeutend ist in diesem Zusammenhang die Auffassung Aristoteles, der das Leben zu jenen Gütern zählt, die intrinsisch wertvoll sind oder an sich selbst eine Lust darstellen. Als *Zoon politikon* ist der Mensch ein lebendes Tier, das nur über das politische Leben in der Gemeinschaft das ihm gemäße Leben leben kann. Obwohl bereits mehr oder weniger ausdifferenzierte Unterscheidungen vorliegen, ist der Lebensbegriff in der Antike nicht Gegenstand ausführlicher Debatten. Interessanterweise – oder sollte man besser sagen, bezeichnenderweise – wird er es bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts auch in keiner anderen Epoche sein. Mit dem Ausgang der Antike hält nämlich im abendländischen Denken eine metaphysisch-theologische Deutung der Welt Einzug, die für die Etablierung einer philosophischen Wissenschaft vom Leben keinen fruchtbaren Boden bietet. Das Leben orientiert sich am Jenseits, an der Allmacht einer uneingeschränkt wirkenden Autorität. Um es zu verstehen, bedarf es lediglich des Verständnisses jener Gesetzmäßigkeiten, denen es den autoritären Vorgaben nach unterliegt. Die Deutungshoheit hierfür ist freilich strikt geregelt.

⁸ Vgl. Jung, C.G. *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Walter Verlag, Düsseldorf, 1971.

⁹ Russell, Bertrand: *Probleme der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967, S. 139.

Erst im »Spätherbst« der Neuzeit zeichnet sich allmählich die Entstehung eines eigenständigen Gegenstandsbereichs für die Lebenswissenschaften ab. Auf der einen Seite entstehen Diskussionen über den Begriff der Lebenskraft, um organische Kräfte, Bildungstrieb und Reproduktionskraft, insofern als man in manchen Bereichen biologische Phänomene entdeckte, die den Gesetzen der Mechanik entgegenstanden. Ein Sachverhalt, der etwa den Pariser Anatom Xavier Bichat und den Bremer Arzt Gottfried Reinhold Treviranus zu einer rigorosen Dichotomie von Belebtem und Unbelebtem führte. Auch für Michel Foucault vollzieht sich in der modernen Wissensordnung eine Trennung der natürlichen Ordnung in Organisches und Anorganisches, in Organisiertes und Nicht-Organisiertes. Mit dem Begriff der Organisation will man das innere Gesetz bestimmter Wesen verstehen. Das Organische wird nun häufig mit dem Lebendigen, mit Produktion, Wachstum und Reproduktion identifiziert, während der Tod als Anorganisches, Unfruchtbares und Bewegungsloses interpretiert wird. Der Fokus der Wissenschaft liegt nun nicht mehr auf der Klassifikation und der taxonomischen Ordnung, auf Genus und Spezies, sondern auf den tieferen Gesetzen des lebendigen Organismus. Auf der anderen Seite wird bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine (Gegen-) Bewegung eingeläutet, die umgekehrt versucht, das Organische gerade mechanistisch zu interpretieren und mit technischen Metaphern zu beschreiben. Eine Form der Erklärung von Lebensphänomenen, wie sie in den Naturwissenschaften noch immer gang und gäbe ist. Obwohl viele Analogien schwerwiegende Probleme implizieren, war das mechanistisch-naturalistische Erklärungsmodell auch in der Philosophie, respektive in der Philosophie des Geistes, noch bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein en vogue. Z. B. wurde im sogenannten Maschinenfunktionalismus versucht, komplexe geistige Phänomene auf mechanistisch-naturalistische Input-Output-Zustände zurückzuführen. Heute haben wir es, wie es Kant vorweggenommen hat, mit einem Auseinanderdriften philosophischer, mechanistisch-naturwissenschaftlicher und theologisch-metaphysischer Erklärungen des Lebendigen zu tun, und dementsprechend mit ganz unterschiedlichen Lebensbegriffen. Es bleibt offen, ob diese Begriffe grundsätzlich miteinander verträglich sind und in wieweit sich die Konzepte überschneiden. Wichtig ist hierbei lediglich, der Inhomogenität der Begriffe, in einer allfälligen Diskussion, Rechnung zu tragen.

Kommen wir nun zur philosophischen Anthropologie. Was lässt sich aus deren Sichtweise über das Leben sagen?

Erstens: Das Leben eines Menschen wird gleichgesetzt mit seinem *In-der-Welt-sein*. Dieses In-der-Welt-sein ist der Vollzug radikaler Subjektivität, denn der einzelne Mensch ist *immer* das Subjekt seines Erlebens, Fragens und Handelns. »Er wird sich selbst nicht los«¹⁰,

¹⁰ Metaphorisch gebrauchte Ausdrücke, werden in folgende Klammern gesetzt: '»', '«'. Z.B.: Es ist fraglich, ob es noch »wahre« Freunde gibt.

könnte man sagen; er ist nicht dazu in der Lage, einen quasi göttlichen Standpunkt einzunehmen, von dem aus er einen, von den Bedingtheiten und Schranken menschlichen Denkens und Erkennens, freien Blick auf die Realität hätte, auf die Natur wie auf die Menschen. Jeder Blick, den wir tun, ist letztlich ein »nebelverhangener Blick, und an manchen Tagen sehen wir die Konturen unseres Lebens und der Welt klarer – an anderen Tagen hingegen verschwimmen sie«. Das ist, ganz nebenbei gesagt, das Fundamentalproblem der Erkenntnistheorie: Wir können zwar die Grenzen unserer kognitiven Fähigkeiten durch unsere Computer überwinden, unsere Wahrnehmungsfähigkeit durch Instrumente verbessern, „wir können unsere sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten und Begriffssysteme erweitern, aber wir können grundsätzlich nicht erkennen, [...] daß die Welt völlig anders beschaffen ist, als Menschen sie wahrnehmen und sich vorstellen. Jede Betrachtung menschlichen Denkens, Erkennens und Sprechens ist eine Betrachtung von Menschen mit Hilfe ihres Denkens, Erkennens und Sprechens“¹¹. Unser Subjekt-sein limitiert uns also in gewisser Weise, macht uns aber auch überhaupt erst zur Konstitution jener (inneren) Einheit fähig, die uns von den Objekten der Physik unterscheidet. In der engen Verflechtung des Selbstbezugs mit den Bezügen zur Welt und zum Anderen, die sämtlich zur Subjektivität gehören, liegt eine Einheit von Einheit und Unterschied.

Wenn man von ‘einer Einheit’ spricht, denkt man wohl zuerst an die Elemente [...] des Zählbaren. Voraussetzung des Gezähltwerdens ist, dass die Elemente etwas Gemeinsames haben, was sie zusammennehmbar macht, – und das jedes Element eine innere Einheit und Abgehobenheit vom anderen hat, durch die es überhaupt als *ein* Etwas neben einem anderen genommen werden kann. [...] Wenn wir nun im Folgenden verschiedenartige Seiende unserer Alltagswelt - einen irgendwo gefundenen Stein, einen Gebrauchsgegenstand, einen Hund, einen Menschen – im Lichte dieser Idee der Einheit analysieren, so zeigen sie sich als gesteigerte Verwirklichungen intensiver Einheit.¹²

Diese Steigerung zeigt sich als Stufenfolge der Seinsordnung: Auf der Ebene (0), der Ebene der Elemente (wie z.B. Wasser oder Erde), aus denen etwas besteht, gibt es kaum abgrenzbare Einheiten. Einheit wird erst auf der Ebene (1), der Ebene der Dinge greifbar. Nehmen wir zum Beispiel einen am Waldboden liegenden Stein. Worauf beruht seine Einheit? Die Einheitlichkeit des Materials, aus dem der Stein ist, spielt kaum eine Rolle, denn der Stein daneben kann aus dem gleichen Material sein. „Wichtiger ist die Geschlossenheit seiner Gestalt (dass man von jedem Punkt seiner Oberfläche zu einem anderen so übergehen kann, dass das Ganze in sich zurückläuft), und dass diese Gestalt eine gewisse Dauer hat. Letztlich ist aber die Differenzierung von Einheit auch auf dieser Ebene schwierig. Wesentlich eindeutiger nimmt sie sich hingegen auf der Ebene (2) aus, der Ebene der Gebrauchsdinge.

¹¹ Von Kutschera, Franz: Die Teile der Philosophie und das ganze der Wirklichkeit, de Gruyter, Berlin 1998, S. 61.

¹² Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005, S. 48.

Bei Gebrauchsdingen (etwa einem Messer oder CD-Player) „scheint eine klare innere Einheit vorzuliegen, die mit dem einheitlichen Verwendungszweck zusammenhängt, auf den hin es konstruiert worden ist. Vom Zweckbegriff her erkennen wir, dass die einzelnen Teile bzw. Teilfunktionen zu einem Ganzen sich fügen [...]“¹³. Wenn wir aber nun auf der Ebene (3) zur Interpretation des Lebendigen übergehen, so fällt sofort ein fundamentaler Unterschied auf: Das Lebendige „hat das Prinzip seiner Einheit nicht außer sich, im Geist des entwerfenden Ingenieurs oder in der Absicht des Benutzers, sondern in sich selbst“¹⁴. Einheit ist hier etwas Intrinsisches, dem Lebendigen per se inhärentes. Sie erhält sich und gewinnt sich durch die Ausdifferenzierung von Unterschieden: dem Unterschied zwischen dem lebendigen Ganzen und seinen Organen, dem Unterschied desselben von seinen Zuständen und den Unterschied zwischen dem Lebewesen selbst und *seinem* Anderen, das ihm in seiner Umwelt begegnet.¹⁵ Erst in der Ebene (4) und also beim Menschen finden wir eine maximale Steigerung des Prinzips ‘Einheit’ und damit auch des Prinzips ‘Verschiedenheit’. Die Ausdifferenzierung geht weit über ihre biologische Notwendigkeit hinaus. „Ein Mensch ragt aus dem Sinn- und Funktionsrahmen der Spezies und der Gesamtnatur in einem Maß heraus wie kein animalisches Wesen sonst: die Sinnggebung von der Gattung her tritt gegenüber dem Sinn, der in der individuell-sozial zu erreichenden »echt menschlichen« Lebensgestalt liegt, zurück.“ Die individuelle Einheit, die wir beim Menschen seine *Identität* nennen, ist sehr gesteigert. Ein und derselbe Mensch kann nämlich viele Identitäten, d. h. Rollen, Beziehungen und Funktionen übernehmen, und sich somit immer weiter ausdifferenzieren.¹⁶ Der Grund dieser Situation des Menschen ist seine geistige Natur. Hier schließt sich nun der Kreis, den wir am Beginn, mit der Einführung des Bewusstseinsbegriffs, geöffnet haben: Leben oder, in der uns bereits bekannten Terminologie ausgedrückt, In-der-Welt-sein, lässt sich als ein (temporär) andauerndes Verwirklichen eines komplexen Identitätsgefüges begreifen, dessen geistige Dimension erst eigentlich zur *Lebenswelt* des Menschen führt. Und so gelangen wir auf diesem Weg auch gleichsam zum Ziel unserer diesbezüglichen philosophischen Bemühungen – zu dem soeben eingeführten anthropologischen Begriff der Lebenswelt. Das Leben eines Menschen realisiert sich im Wesentlichen nicht in der physischen, mithin kosmologischen Welt, sondern in der Gesamtheit des für ihn Bedeutsamen.

Damit ist klar, dass beide Weltbegriffe in mehrfacher Hinsicht formal verschieden sind.
(1) Die anthropologische »Welt« ist nicht etwa nur ein Ausschnitt aus der kosmologischen.

¹³ Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005, S. 49.

¹⁴ Ebenda.

¹⁵ Vgl. Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005.

¹⁶ Der Ausdruck ‘Identität’ wird hier nicht im strengen ontologischen Sinn gebraucht. Allerdings, weil Identität im strengen ontologischen Sinn für alle Entitäten postuliert wird, muss sie auch für menschliche Subjekte postuliert werden. Der ontologische Identitätsbegriff drückt eine Relation zwischen zwei Entitäten *A* und *B* aus, der zufolge *A* und *B* alle Eigenschaften gemeinsam haben.

Zwar kann nur ein winzig kleiner Ausschnitt aus der Welt der Dinge, wie sie an sich sind, in der jeweiligen Welt eines Subjekts überhaupt präsent oder repräsentiert sein. Aber die subjekthafte Welt ist nicht die (von einem Beobachter als solche erfasste) Gesamtheit von Seienden, die im räumlichen Umkreis um ein leibliches Subjekt herum vorhanden sind, sondern die Gesamtheit all dessen, was für ein Subjekt eine Bedeutung hat. (2) Während die Welt im kosmologischen Verständnis aus lauter realen Dingen besteht, gilt dies für die Lebenswelt nicht: weil für die Bedeutsamkeit, nicht das Sein wesentlich ist, gehören Mickey Mouse [...], [weiße Einhörner], Ideale und Theorien ebenso zu ihr wie reale Wesen, wie z.B. die Menschen nebenan und der Mond. (3) Die Welt der Dinge existiert irgendwie »an sich«. Die Lebenswelt aber ist relativ auf das Fühlen und Handeln eines Subjekts. Sie ist gefühlhaft im Erleben da, wird nur teilweise bewusst und ist nur fragmentarisch reflektierbar. Sie umschließt das Leben als sinngebender und sinnbeschränkter Horizont, wie ein Netz von Bedeutungen. Sie ist nicht schon von Natur aus immer schon da, sondern bildet und wandelt sich im Zusammenhang mit den Lebenserfahrungen. Die Lebenswelt lebt und stirbt mit denen, die von ihr und in sie hinein leben: als epochale oder individuelle Lebenswelt oder als Welt, die auf bestimmte Phasen oder Zeiten eingeschränkt ist. (4) Die Lebenswelt ist eine zum jeweiligen Leben selbst gehörende, erfahrungsgeprägte und unmittelbar erfahrungsleitende Bedeutungs-Totalität. [...] Die Lebenswelt ist die Welt in der wir wirklich leben, anders gesagt: die Welt, wie sie unmittelbar für uns ist. Hingegen haben wir die Welt-an-sich nicht unmittelbar vor uns. Sie können wir uns nur durch die mythische oder wissenschaftliche Konstruktion eines *Welt-Bildes* [...] [repräsentieren]. Streng genommen, ist die Welt, in der einer lebt, niemals dieselbe, in der er vor längerer Zeit lebte, obwohl es durchgehende Züge geben mag, die mit der Festigkeit des Charakters und mit der Stabilität der sozialen, wirtschaftlichen [...] [und anderer] Lebensumstände zusammenhängen. Streng genommen ist die Welt des einen Menschen nie die Welt des anderen, auch wenn wir aufgrund unserer spezifischen Vorgeschichte und unserer kulturellen Sozialisation viele gemeinsame Überzeugungen über die Natur der Außenwelt, das richtige Verhalten und das wünschenswerte Leben mit anderen Menschen teilen.¹⁷

So ist es nahezu unmöglich, sich z. B. vorzustellen, wie es wäre Nelson Mandela zu sein und in der politischen Opposition gegen das weiße Minderheitsregime zu kämpfen. Man kann nämlich einen Menschen nicht aus seiner Welt herauslösen. „Umgekehrt versteht man einen Menschen nur unvollständig, wenn man ihn nicht auch ein großes Stück weit aus seiner Welt heraus versteht, handle es sich nun um gegenwärtig begegnende Menschen oder noch mehr um Menschen der Vergangenheit.“¹⁸ Diese anthropologische Dichotomie der Gesamtwirklichkeit, in kosmologische Welt und Lebenswelt gleicht der epistemologischen Dichotomie, in Außenwelt und Innenwelt, Realwelt und Phänomenwelt, wiewohl die Probleme, die damit einhergehen, von ganz anderer Art sind.

Zweitens: Um die Eigenart des In-der-Welt-seins zu begreifen, müssen wir die Dimensionen durchmessen, in welche es sich erstreckt. „Ähnlich wie man davon spricht, dass ein Körper sich wesentlich in die drei Dimensionen des geometrischen Raums erstreckt, kann man sagen, dass das menschliche Dasein – der Vollzug der Einheit von Selbst, Begegnendem

¹⁷ Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005, S. 52 f.

¹⁸ a. a. O. S 53.

und Welt – aus gewissen Dimensionen lebt, durch die ihm Art und Maß seines Seins vorgegeben sind.“¹⁹ Als solche Grunddimensionen sollen im folgenden *Sprachlichkeit, Sozialität, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit* und schließlich *Leiblichkeit* behandelt werden.²⁰

Zur Sprachlichkeit: Die Sprache, im Sinne der Wortsprache, wie wir sie heute gebrauchen, ist sehr wahrscheinlich jenes Merkmal, das den Menschen erst eigentlich zum Menschen macht. Immer wieder haben Philosophen versucht die anthropologische Gretchenfrage nach dem eigentlich menschlichen am Menschen zu beantworten, um ihn aus dem Verband des reinen Naturgeschehens herauszulösen, ihm sozusagen auf der Basis guter Gründe, einen besonderen Platz im Universum zuzusprechen. Und immer wieder mussten sie konstatieren, dass es sich hierbei um ein äußerst schwieriges Unterfangen handelt. Die Demarkationslinie zwischen Natur und Mensch lässt sich nicht so leicht ziehen. Wir sind durch und durch biologische Lebewesen, wir Atmen und nehmen Nahrung zu uns, wir pflanzen uns fort, wachsen, altern und sterben. Aber auch unser geistiges Leben teilen wir mit dem Natur-, respektive dem Tierreich: Wahrnehmungs-, Empfindungs- und Leidensfähigkeit, Triebe, Begierden, Bewusstsein – nichts, was sich nicht auch bei Tieren aufweisen ließe. Sogar Selbstbewusstsein²¹ ist als Primat menschlichen Daseins mittlerweile umstritten. Einzig ein so komplexes semiotisches System, wie eben das der Wortsprache, lässt sich, allem Anschein nach, nirgendwo anders finden als beim Menschen. Doch so bedeutsam die Sprache aus anthropologischer, und letztlich ja auch aus philosophischer Sicht ist, so wenig wissen wir über ihre Anfänge und ihre Entstehung. „Mit dem Beginn der uns bekannten geschichtlichen Entwicklung finden wir die Sprache [...] bereits als im wesentlichen fertige vor.“²² Zwar brachte das philosophische Nachdenken über den Ursprung der Sprache, eine ganz Reihe so genannter Sprachentstehungstheorien hervor, die vor allem die Frage diskutierten, ob Sprache ein göttliches oder natürliches Werkzeug ist, oder ob es sich hierbei um ein nicht-natürliches Werkzeug handelt, respektive um eines, das vom Menschen erfunden wurde, doch in der modernen Sprachphilosophie, die als Teildisziplin der Analytischen Philosophie gilt, sind Sprachentstehungstheorien kaum noch Gegenstand der Untersuchungen.²³ Das liegt wahrscheinlich daran, dass man eingesehen hat, dass sich der »ewige« Zirkelbeweis (auch

¹⁹ Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005, S. 55.

²⁰ Diese Dimensionen scheinen notwendig, um das In-der-Welt-Sein des Menschen theoretisch befriedigend zu fassen. Es bleibt hier offen, ob sie auch hinreichend sind.

²¹ Mit dem Ausdruck ‘Selbstbewusstsein’ sei hier nicht eine Charaktereigenschaft gemeint, die wir jemandem zuschreiben, der sich seiner Sache ganz besonders sicher ist, sondern die Tatsache, dass Menschen sich gemeinhin ihrer selbst bewusst sind. Bei jedem mentalen Zustand oder Akt ist sich das Subjekt nicht nur dieses Zustandes bewusst, sondern es ist sich auch seiner selbst bewusst. Selbstbewusstsein lässt sich dabei als epistemischer Zustand eines Subjekts auffassen: *S* weiß, dass *p* besteht und *S* weiß, dass *S* weiß, dass *p* besteht (auch das Phänomen ‘Bewusstsein’ lässt sich auf diese Weise charakterisieren: *S* weiß, dass *p* besteht).

²² Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1999, S. 22.

²³ Vgl. Schnädelbach, Herbert: Was Philosophen wissen?, Beck Verlag, München, 2012 S. 66 ff.

petitio principii²⁴), der sich im Rahmen solcher Theorien ergibt, nur dadurch vermeiden lässt, indem man akzeptiert, dass „der menschliche Weltumgang unhintergebar an die Produktion und Verwendung nichtnatürlicher Zeichen gebunden ist“²⁵. „Die Semiotik von Charles S. Peirce [...], vor allem aber das Werk von Ernst Cassirer (1874-1945) und das Hauptwerk von Susanne K. Langer (1895-1985) haben gezeigt, dass naturalistische Reduktionen keine Chance haben“²⁶ – vom göttlichen Ursprung der Sprache ganz zu schweigen. Insofern lautet die Leitfrage der Sprachphilosophie heute: Was ist die Bedeutung von akustischen Zeichen oder Schriftzeichen? Sprache dient uns aber nicht nur zur Repräsentation von Realität, zur Vermittlung von Lebenswelten oder zur Ordnung unserer inneren Zustände und Befindlichkeiten, sondern sie ist eine fundamentale Voraussetzung des Denkens. Denken und Sprechen bilden weithin eine Einheit. Das hat besonders Wilhelm von Humboldt nachdrücklich betont²⁷. Diese Auffassung gehört zu den anthropologischen Grundüberzeugungen unserer philosophischen Tradition. Um die enge Bindung von Denken und Sprache zu verstehen, muss man verstehen, was gemeint ist, wenn vom Denken die Rede ist. Das ist nicht nur für Philosophen einigermaßen schwierig. Im Alltag nämlich werden unsere Denkakte nicht getrennt von anderen Bewusstseinsinhalten erlebt, weshalb wir fälschlicherweise dazu neigen sämtliche Bewusstseinsinhalte, vielleicht mit Ausnahme einiger Gefühlszustände, für Denkakte zu halten. Doch Bewusstseinsinhalte sind nicht per se Denkakte. Denkakte sind zwar Bewusstseinsinhalte, doch sie sind verschieden von Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühlen, Schmerzen und anderen Bewusstseinsinhalten. Was also ist Denken oder anders gefragt, was bedeutet der Ausdruck ‘Denken’? Vereinfacht dargestellt folgendes: Denken heißt, Begriffe auf Gegenstände anzuwenden und zwischen Begriffen Relationen herzustellen. Und sofort wird klar: Ohne Sprache bzw. ohne Begriffe ist uns weder das eine noch das andere möglich. Wenn Kurt z. B. den Begriff des Teilchenbeschleunigers nicht besitzt und nicht versteht, was ein Teilchenbeschleuniger ist, dann kann er auch nicht den Gedanken fassen, dass das, was er gerade wahrnimmt, ein Teilchenbeschleuniger ist. Ebenso wenig kann Kurt über den Teilchenbeschleuniger denken, dass dieser z.B. Elementarteilchen auf große Geschwindigkeiten bringt, denn wie soll er zwischen dem Gegenstand und seinen Eigenschaften eine Beziehung herstellen können, wenn nicht dadurch, dass er Begriffe besitzt, in der Lage ist sie auf diese Gegenstände anzuwenden und zwischen ihnen Relationen herzustellen? Ohne Sprache erschließt sich uns die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die Teil unserer Bewusstseinswirklichkeit sind, nicht. Sie bleiben »nebeneinander stehen und berühren sich nicht«. Immanuel Kant hat diesen

²⁴ Eine petitio principii (auch Zirkelbeweis) ist ein Beweisfehler. Es wird dabei ein Satz als Beweisgrund für einen anderen Satz angenommen, der selbst noch nicht bewiesen ist.

²⁵ Schnädelbach, Herbert: Was Philosophen wissen?, Beck Verlag, München, 2012, S. 82.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Vgl. Von Kutschera, Franz: Philosophie des Geistes, Mentis, Paderborn, 2009.

Zusammenhang betreffend, den berühmten Ausspruch getätigt: *Anschaunungen ohne Begriffe sind Blind*.²⁸ Das trifft es tatsächlich am besten. Unser Leben, so könnte man sagen, vollzieht sich wesentlich im Sprechen und Denken. Sprache und Denken machen uns also zum *homo animal rationale*. Ein wichtiger Aspekt dieser Dimension des In-der-Welt-seins, scheint mir die Annahme, dass sein Vollzug in Sprech- und Denkakten, eine unüberwindbare Distanz zur Außenwelt aber auch zu unserer inneren Welt konstituiert. Sprech- und Denkakte, oder genauer gesagt, der propositionale Gehalt dieser Akte, sind abstrakte Formen des Weltbezugs, durch die wir sozusagen einen Schritt hinter die Dinge zurücktreten. Und ich wage zu behaupten, dass es mithin *dieser* Schritt ist, der uns aus dem Verband des reinen Naturgeschehens heraushebt und uns sozusagen von unserem Ursprung auf »ewig trennt«. Es liegt nämlich der Verdacht nahe, dass die Wege des Denkens andere sind als die Wege des Seins.²⁹ Ob uns dies zum Vorteil gereicht oder doch eher zum Nachteil?

Kommen wir zur nächsten Dimension des In-der-Welt-seins: der Sozialität. „Jeder Mensch ist Mensch mit anderen Menschen zusammen. Jeder Mensch ist Mitmensch. Mitmenschlichkeit (Sozialität) ist so ein Wesenszug des Menschen, in einem Sinn, der aller Moral noch vorausliegt: dass er mit seinesgleichen in gegliederten Gruppen zusammengehört und in Kommunikation steht.“³⁰ Für Aristoteles ist der Mensch, nicht zuletzt deshalb, ein *Zoon Politikon*, ein auf Gemeinschaft angelegtes, Gemeinschaft bildendes und letztlich in Gemeinschaft lebendes Wesen. Das ist der Mensch allem Anschein nach tatsächlich, denn die fundamentale Organisationsform des menschlichen Lebens, ist die der Gemeinschaft. Kaum einer lebt ganz und für immer allein, und selbst wenn er es täte, so darf nicht vergessen werden, dass auch dieser in einer Gemeinschaft heranwuchs und wesentliche Fähigkeiten und Kulturtechniken, die sein Überleben sichern, von anderen erlernt hat. Es stellt sich also die Frage, welche determinierenden Faktoren die Sozialität für das menschliche Leben impliziert. Wesentlich in diesem Zusammenhang scheint mir Folgendes: „Das soziale Wesen Mensch verhält sich zu sich selbst, indem es sich zu anderen verhält. Genauer: Es verhält sich zu seinen eigenen Seinsmöglichkeiten, die ihm durch die Erwartungen der anderen, welche selbst sozial vorgeprägt sind, entgegengebracht werden, –und so verhält es sich zum Erwartenden selbst und zugleich zum sozialen Spielraum, in dem die Begegnung stattfindet.“³¹ Verkürzt dargestellt: Ein guter Teil unseres Lebens bestimmt sich durch die Erwartungen derer, mit denen wir es zu tun haben. Bizarr nimmt sich die dabei Tatsache aus, dass diese Erwartungen einer strukturgleichen Beziehung entspringen, dessen Akteure wir nur sehr unvollständig kennen.

²⁸ Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner, Hamburg, 1998.

²⁹ Vgl. Vaihinger Hans: Die Philosophie des Als Ob, Scientia Verlag, Aalen, 1986.

³⁰ Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005, S. 80.

³¹ a. a. O. S. 81.

Es geht weiter mit der Zeitlichkeit des menschlichen In-der-Welt-seins: Der Mensch ist ein Kind der Zeit, könnte man sagen. Nicht notwendigerweise ein Kind *seiner* Zeit, aber notwendigerweise ein Kind *der* Zeit. Unser Leben ist fundamental an Zeitlichkeit gebunden, denn es ist von Grund auf zeitlich organisiert. Nicht in dem Sinn, dass wir zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten sind und bestimmte Dinge tun – das kommt zwar bisweilen vor und kann durchaus lebensbestimmend sein –, sondern in dem Sinn, dass es als Ganzes in ein aktuales, eindimensionales, sich in nur eine Richtung und unendlich weit erstreckendes, unumkehrbares Kontinuum eingebettet ist. Dieses Kontinuum umfasst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und bildet mithin, die Ordnung des nacheinander. Darüber hinaus: Alles, was dem nacheinander der Zeit angehört, verändert sich sukzessive. Letztlich ist es deshalb die Zeit, die uns unsere radikale Endlichkeit vor Augen führt. Wir wissen nämlich, dass unser Leben eine bestimmte, endlich lange, Zeitspanne durchmisst und es einen zeitlichen Anfangspunkt hat und ebenso einen Endpunkt. Auch wenn unser intuitives wie wissenschaftliches Verständnis der Zeit aus philosophischer Sicht alles andere als unproblematisch ist – in unserer Alltagswelt lässt sich die Kategorie ‘Zeit’ weder im Denken noch im Erleben überwinden.

Neben der Zeitlichkeit ist auch die Geschichtlichkeit eine Grunddimension unseres Lebens. Damit ist aber weniger die Geschichte des Menschen überhaupt gemeint – obwohl auch diese als bestimmender Faktor zu diskutieren wäre – als vielmehr die Geschichte jedes Einzelnen. Wir leben nämlich nicht nur im Augenblick (wenn wir das überhaupt tun), und unser Leben ist auch nicht nur eine Aneinanderreihung diskreter Gegenwartsmomente, sondern wir verhalten uns stets zum Ganzen unseres eigenen Lebens. Mit anderen Worten: Wir haben eine Biografie. Wir sind autobiografische Lebewesen. Wir schreiben unsere eigene Geschichte, in der wir selbst die Protagonisten sind, und diese Geschichte bildet den Überbau, zu dem jeder Moment des Lebens in Beziehung gesetzt wird. Auf der einen Seite hebt sie uns aus dem Verband der Lebewesen heraus, denn die meisten davon haben überhaupt keine Biografie, und selbst jene, die über eine Biografie verfügen, haben niemals dieselbe wie wir. Auf der anderen Seite limitiert sie uns aber auch, denn die Frage nach dem, was wir idealer- oder wünschenswerterweise sein können, kann nicht ohne Bezug darauf beantwortet werden, wer wir sind. Wie eng unsere Biographie mit uns und unserer Persönlichkeit zusammenhängt, wie sehr sie unser Leben überhaupt erst zu dem macht, was wir gemeinhin darunter verstehen, wird einsichtig, wenn sie verloren geht. Wenn unsere Biografie schwindet, schwinden auch wir.

Als letzte der Grunddimensionen des Lebens in anthropologischer Sicht endlich, die hier zu besprechen waren, betrachten wir die Leiblichkeit. Zur Terminologie: Der Ausdruck ‘Leib’ kommt in der heutigen deutschen Alltagssprache kaum noch vor, und wenn doch, so wird er zumeist synonym mit dem Ausdruck ‘Körper’ gebraucht. Das ist aus philosophischer Sicht problematisch.

‘*Körper*’ ist ein Lehnwort aus der lateinischen Gelehrtensprache, wo ‘*corpus*’ als Übersetzung des (gleichfalls der Wissenschaftssprache zugehörigen) altgriechischen Wortes *sóma* auftaucht. In der griechischen Volkssprache bezeichnete *sóma* ursprünglich den toten, d.h. seines Lebens beraubten und so gewissermaßen zum Ding gewordenen Leib [...]. Die Philosophen griffen nun dieses Wort auf, um eine Bezeichnung für die von ihnen geschaffene Idee des materiellen Dings überhaupt, das von Natur aus da ist, zu haben. Das ist die Grundbedeutung von ‘*Körper*’ bis heute. Das Wort ‘*Leib*’ hingegen hat eine ganz andere Vorgeschichte. Grob gesprochen, hat es in der Geschichte drei B e d e u t u n g e n durchlaufen [...]. Zunächst ist ‘*Leib*’ ein Synonym von ‘*Leben*’ (‘*beileibe nicht*’ = ums *Leben nicht*) [...]. Dann bedeutet das Wort soviel wie ‘jemand selbst’ [...] (‘Der Fürst war leibhaftig, d. h. selbst, nicht nur in der Person eines Vertreters da’). Schließlich kommt das Wort zu der Bedeutung, die heute vorherrscht: das sinnenfällige, primäre Daseinsmedium eines Menschen. [...] In [Max] Schelers Unterscheidung beziehen sich die Ausdrücke ‘*Körper*’ und ‘*Leib*’ auf dieselbe Realität, die jedoch in verschiedenen Weisen gegeben sein kann, so dass die beiden Ausdrücke eine andere Bedeutung haben. Wird der menschliche Leib als *Körper* bezeichnet, so wird er in Betracht gezogen als ein Fall von *Körper* überhaupt, d. h. eines dreidimensionalen ausgedehnten schweren Etwas, das *Gegenstand* sowohl der äußeren Sinne wie der [...] physikalischen Theorie ist. Dabei wird abgesehen nicht nur von seiner Lebendigkeit, die ja über pure *Körperlichkeit* hinausgeht [...], sondern vor allem von seiner Subjekthaftigkeit, d.h. davon, dass es sich um den Leib von jemandem handelt. Spricht man hingegen vom menschlichen *Körper* als *Leib*, dann ist er von vornherein individuell: er kommt nie im Plural vor (»unser« *Leib*); er ist je schon in Unterschiedenheit *sein* und *ihr* und *mein* Leib. Was die Gegebenheitsweise betrifft, so erlebe ich je *meinen* Leib ganz anders als *deinen* oder *ihren*, während *Körper* prinzipiell gleichartig gegeben sind. *Körper* sind im alltäglichen Erfahren *gegeben* als mehr oder minder entfernte Dinge, die man u.a. anschauen, anfassen und in ihrer Ausdehnung abmessen kann. *Mein* Leib hingegen wird vor allem von »innen« heraus empfunden, in einer Einheit, aus der sich einzelne Muskel- und Organempfindungen herausheben können. Und die Nähe und Ferne des *Körpers*, der der Leib eines anderen ist, ist nicht nur eine Sache des Metermaßes, sondern kann eine gefühlsmäßige und interpersonale *Bedeutung* haben. Man kann nun sagen: Wenn ein *Körper* nicht auch die Züge des Leibes hat, handelt es sich nicht um einen menschlichen *Körper*.³²

³² Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005, S. 132 f.

3 Die ethische Dimension des Sterbens

Von der Leiblichkeit ist es nur ein kleiner Schritt zur Sterblichkeit. Die Lebensfähigkeit des Leibes ist begrenzt und mit dem Sterben beginnt der irreversible Prozess hin zum Tod. Wann genau dieser Prozess einsetzt, ist unklar. Die Meinungen der Philosophen, aber auch der Naturwissenschaftler, insbesondere der Biologen und Mediziner, gehen auseinander. Meine persönliche Auffassung geht dahin, dass der Zeitpunkt, von dem an das Sterben beginnt, nur von jener Person festgelegt werden kann, die stirbt. Sterben ist nämlich durchaus ein komplexer Prozess, der in der Erste-Person-Perspektive nicht nur eine physiologische Komponente aufweist, sondern auch eine geistige. Doch ungeachtet dessen werde ich mich im Folgenden weder um den Beginn des Sterbens, noch um sein prozesshaftes und vielschichtiges Ablaufen bemühen (auch wenn ich es nicht ganz ausklammern kann), sondern um die Frage nach seinem Ende. Die Aktualität und ethische Dimension dieser Frage lässt sich vor allem daran festmachen, dass der Sterbeprozess einzelner Personen in immer mehr Fällen von außen radikal beeinflusst wird. Dann nämlich, wenn dem Sterbenden die Leiblichkeit aberkannt und er sozusagen per Definition zu einem bloßen Körper gemacht wird. Eine Problematik, die vor allem die Hirn-Tod-Diagnostik betrifft. Sie wird durch die Tatsache verschärft, dass es die Feststellung des Hirntods erlaubt, sozusagen mit sofortiger Wirkung, mit der Organentnahme beim Hirntoten zu beginnen. Der Zweck meiner Untersuchungen ist nicht eine umfassende Behandlung des Problems, sondern der Anstoß einer Diskussion.

Zunächst scheint zu gelten, dass das Ende des Sterbens mit dem Zeitpunkt des Todes zusammenfällt. Wenn der Sterbeprozess beendet ist, ist man tot. Man könnte also statt der Frage nach dem Ende des Sterbens auch die Frage nach dem Zeitpunkt des Todes diskutieren. In diesem Zusammenhang ist vor allem das Hirn-Tod-Konzept zu nennen. Diesem Konzept nach ist ein Mensch tot – der Sterbeprozess also beendet –, wenn sich apparativ, ein unumkehrbarer Ausfall aller Hirnfunktionen konstatieren lässt. In einem ersten Dafürhalten, und nach allem, was die moderne Hirnforschung über Hirnfunktionen und Hirnprozesse weiß, scheint es durchaus plausibel zu sein, anzunehmen, dass mit dem Hirntod, das menschliche Leben de facto beendet ist. Aus medizinischer Sicht gibt es also keine besonderen Schwierigkeiten. Aus philosophischer Sicht hingegen schon, denn genau genommen handelt es sich hierbei nicht bloß um eine empirische Feststellung eines bestimmten Zustandes von Fall zu Fall, sondern um eine biologisch-medizinische Definition des menschlichen Ablebens. Und es ist alles andere als unmittelbar einsichtig, dass mit dem Tod des Gehirns, auch der Mensch als solcher tot ist. Die entscheidende Frage (aus ethischer Sicht) lautet daher: Wie lässt sich der menschliche Tod (und eo ipso, der Endzeitpunkt des Sterbens) theoretisch adäquat fassen?

In den letzten Jahren vertritt eine wachsende Zahl von Philosophen die Ansicht, dass es für diese Frage entscheidend ist, ob der zu definierende Tod der Tod einer Person oder der Tod eines Organismus ist. Diese Forderung geht davon aus, dass die anthropologische These – die zahlreiche Schwierigkeiten beinhaltet –, nicht jeder Mensch sei notwendigerweise auch schon eine Person, wahr ist. Der Tod wird auf diese Weise entweder auf seine rein biologische Dimension reduziert, ohne dass dem Verschwinden der Person Rechnung getragen wird, oder er wird allein in der sogenannten personalen Dimension gesehen; in diesem Fall bleibt der menschliche Körper unberücksichtigt. Philosophen, die sich dem anthropologischen Dualismus anschließen, definieren den personalen Tod als die irreversible Zerstörung des Neokortex, die mit dem unwiederbringlichen Verlust der Ausübung des Bewusstseins sowie des Selbstbewusstseins einhergeht. Wenn eine Person dauerhaft in den vegetativen Zustand versinkt, erläutert der US-amerikanische Philosoph Jeff McMahan, hört sie auf zu existieren. Was übrig bleibt, ist ein lebendiger, aber unbesetzter menschlicher Organismus. Einen solchen entpersonalisierten menschlichen Organismus zu töten, wäre von daher kein moralisches Übel. Der Dualismus der beiden Existenzmodi – des biologischen bzw. des personalen – liegt in der Reduktion der Person auf den aktiven, d. h. den ausgeübten Vollzug sogenannter personaler Zustände begründet, durch den die Präsenz der Person Ausdruck findet und der im empirischen Verhalten analytisch nachweisbar ist. Dieses Verständnis der menschlichen Person auf der Ebene der empirisch belegbaren Handlungsfähigkeit, ist das Ergebnis eines Reduktionismus, der die ontologische Beschaffenheit der Person auf der Grundlage der empirischen Funktionsfähigkeit ihrer sogenannten personalen Eigenschaften definieren will.

Es gibt aber auch Philosophen, die gegen diese Auffassung argumentieren. Der irreversible Verlust der Ausübung der personalen Fähigkeiten – so diese Autoren – drückt zwar einen Mangel aus, ist aber kein Beweis für das Verschwinden des Seins. Es gibt Fälle, in denen bei einem Menschen, der hinsichtlich seiner Hirntätigkeit als tot gilt, einige den Gesamtorganismus betreffende integrative Funktionen weiterhin aktiv sind. Diese Philosophen definieren den Menschen als ein holistische, in ständiger Integration sich formulierende Einheit, die sich im Nerven-, Hormon- und Immunsystem ausdrückt, deren Zentrum nicht das Gehirn ist. Die Organe sind somit hinsichtlich ihrer Funktionsfähigkeit nicht abhängig vom Gehirn, wenngleich ein funktionsfähiges Gehirn sich sicherlich förderlich auf die Funktionsfähigkeit des Organe auswirkt. Die zentrale Frage, die zurzeit diskutiert wird, ist die, ob empirisch nachweisbare Gegebenheiten wie Atmung, Nahrungsaufnahme und körperliches Wachstum allein schon auf das Vorhandensein eines Organismus als ganzen hindeuten oder nur auf die Existenz einzelner Teile dieses Organismus. In jedem Fall und unabhängig davon, wie die Antwort auf diese Frage ausfällt, kann das Neugeborene, das ohne Neokortex auf die Welt kommt, oder jeder Mensch, der sich in einem dauerhaften sog. vegetativen Zustand befindet, als lebendig betrachtet werden, denn er ist in der Lage, die verschiedenen Aspekte seiner biologischen Existenz selbst zu organisieren.

Eine andere Gruppe von Philosophen wiederum verlagert die Diskussion um den menschlichen Tod von der anthropologischen auf eine rein ethische Ebene. Entscheidend sei es zu wissen, ob das Leben eines Menschen, der sich in einem dauerhaften vegetativen Zustand befindet, lebenswert ist. Im Allgemeinen wird darauf geantwortet, das menschliche Leben, das dauerhaft ohne Selbstbewusstsein ist, sei sinnlos, denn es habe kein rationales Interesse, auch wenn es gewiss das Interesse hat, nicht körperlich zu leiden.³³ Doch hier geht es im Grunde nicht mehr um die Definition des Todes, sondern um die Definition eines lebenswerten Lebens, was freilich eine ganz andere Debatte darstellt.

Man sieht: Es ist alles andere als trivial, den Endpunkt des menschlichen Lebens, mithin das Ende des Sterbens und den Beginn des Todzustands, vernünftig zu fassen.

4 Die metaphysische Dimension des Todes

Der Tod ist entweder ein triviales Phänomen, und zwar rücksichtlich der Definition des Lebendigen, oder er existiert überhaupt nicht. Das ist die Kernthese in diesem letzten Abschnitt, wofür ich nun zu argumentieren versuche.

Zunächst: Was heißt es, dass eine Entität lebendig oder am Leben ist? Das ist eine Frage, die bereits in der Antike ein zentrales Thema der Philosophie ist. Für Platon beispielsweise ist das Lebendige, im Gegensatz zum Nichtlebendigen, dasjenige, welches mit dem Prinzip der Selbstbewegung ausgestattet ist. Es umfasst sowohl die relative Selbstbewegung wie Ernährung, Fortpflanzung, Wahrnehmung und Denken, als auch die absolute Selbstbewegung der reinen Tätigkeit des göttlichen, unbewegten Bewegers. Im Gegensatz dazu verzichtet der Lebensbegriff, wie er heute im Sprachgebrauch vorherrscht, auf eine problematische, weil metaphysisch »aufgeladene« Charakterisierung und beschreibt stattdessen ausschließlich *biologische* Eigenschaften des Lebendigen. Als notwendige Bedingungen gelten das Vorhandensein von Stoffwechsel und das Potenzial zur Reproduktion und Mutation. Lebewesen sind darüber hinaus durch die ihnen zugehörige körperliche Grenze individualisiert und von ihrer Umwelt abgesetzt, mit der sie aber als offenes System im Austausch stehen. Eine physikalische Besonderheit des Lebendigen ist die Eigenschaft, seine eigene Ordnung durch beständige Energieaufnahme aufrechtzuerhalten, und zwar unter Erhöhung der Entropie seiner Umgebung. Diese moderne Auffassung des Lebendigen lege ich meinen Überlegungen zugrunde. Dementsprechend gilt im Wesentlichen Folgendes:

S ist lebendig oder *S* ist am Leben, genau dann, wenn

- 1) *S* über Stoffwechselaktivität verfügt, und
- 2) *S* über das Potenzial zur Reproduktion und Mutation verfügt, und

³³ Vgl. Sandkühler, Hans Jörg: Enzyklopädie Philosophie, Band 3, Meiner Verlag, Hamburg, 2010.

3) *S* in der Lage ist, seine eigene Ordnung durch beständige Energieaufnahme aufrechtzuerhalten.³⁴

Nachdem der Tod eines Lebewesens im biologischen Sinn unzweifelhaft das unumkehrbare Ende der in (1)-(3) angeführten Lebensfunktionen bedeutet (mit Ausnahme vielleicht der Hirn-Tod-Konzeption), scheint es vernünftig zu sein, das Tote als das Gegenteil des Lebendigen aufzufassen. Dementsprechend gilt:

S ist tot genau dann, wenn unumkehrbar gilt, dass

- 1) *S* nicht über Stoffwechselaktivität verfügt, und
- 2) *S* nicht über das Potenzial zur Reproduktion und Mutation verfügt, und
- 3) *S* nicht in der Lage ist, seine eigene Ordnung durch beständige Energieaufnahme aufrechtzuerhalten.

Mit anderen Worten: *S* ist tot genau dann, wenn unumkehrbar gilt: *S* ist nicht lebendig oder *S* ist nicht am Leben. Das ist meiner Auffassung nach nun wenig spektakulär, denn so gesehen ist der Tod weder etwas Mystisches noch auf irgendeine andere Weise Geheimnisvolles. Es handelt sich dabei lediglich um die Aufhebung biologisch determinierter Lebensfunktionen (mögen dies auch zum Teil psychische oder seelische Funktionen sein). Nun gibt es aber wiederum seit Platon andauernde (metaphysische) Spekulationen darüber, dass der Mensch dazu bestimmt ist, nach dem Tod weiter zu existieren. Doch dies ist der oben dargestellten Auffassung von 'Leben' und 'Tod' nach, aus zwei Gründen ganz und gar unmöglich: Die Rede von der Weiterexistenz nach dem Tod würde dann ja bedeuten, dass gilt: *S* ist nicht lebendig und *S* ist lebendig. Doch das ist offensichtlich ein in sich selbst widersprüchlicher Satz, ergo ein logisch falscher Satz. Logisch falsche Sätze sind nun in allen möglichen Welten falsch, was nichts anderes heißt, als dass es keine mögliche Welt gibt, die so beschaffen ist, dass der in dem Satz ausgedrückte Sachverhalt auf diese Welt zutrifft. Und dies wiederum hat mit dem berühmten ontologischen Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch zu tun, dem zufolge es unmöglich ist, dass ein Seiendes eine bestimmte Eigenschaft in einer bestimmten Hinsicht und zu einem bestimmten Zeitpunkt hat und zugleich in derselben Hinsicht und zum selben Zeitpunkt auch die dazu komplementäre Eigenschaft. Daraus folgt: Wenn es wahr ist, dass es eine Weiterexistenz nach dem Tod gibt und wenn es logisch und ontologisch unmöglich ist, dass dies der Fall ist, dann bleibt nur ein einziger Ausweg: den Tod für nichtig zu erklären. Wenn es aber gar keinen Tod gibt, dann hat wohl die alltägliche Rede vom »Leben nach dem Tod« einen anderen Sinn, sie drückt dann etwas anderes aus. Vielleicht dies, dass sich nur die Daseinsform des Lebens an einem bestimmten Punkt desselben ändert, etwa

³⁴ Ich behaupte nicht, dass dies eine unproblematische Definition des Lebendigen wäre. Eine befriedigende Definition des Lebendigen anzugeben ist keine einfache Angelegenheit. Doch für die hier verfolgten Zwecke ist der Vorschlag genügend.

von einem empirisch zugänglichen Sein zu einem transempirischen.³⁵ Allerdings: Dass es tatsächlich wahr ist, dass mit dem Ende des Sterbeprozesses nicht der Tod eintritt, sondern sich bloß die Form des Lebens ändert, ist freilich alles andere als bewiesen. Das größte Problem, das dabei zu überwinden ist, ist die Tatsache, dass man hierfür einen sogenannten *Substanzdualismus* voraussetzen muss, d. h. man muss annehmen, dass sich eine menschliche Person, durch die Einheit zweier (und in diesem Fall fundamental verschiedener) Substanzen konstituiert. Ein berühmter Vertreter dieser Position ist Platon. Platon geht davon aus, dass Folgendes wahr ist:

- 1) Der Mensch besteht nicht nur aus einem Körper, sondern aus [...] Körper und [...] Seele.
- 2) Die Seele macht das eigentliche Selbst eines Menschen aus. Sie (und damit der Mensch) ist für ihre Existenz auf keinen Körper angewiesen.
- 3) Körper und Seele des Menschen sind nur während seines Erdenlebens zusammengespannt; beim Tode löst sich die Seele vom Körper.
- 4) Während der Körper vergänglich ist, ist die Seele unsterblich.³⁶

Erst auf der Basis dieser Annahmen, ist das kaum zu bestreitende empirische Faktum des biologischen Todes mit der Möglichkeit einer transempirischen Weiterexistenz der Person verträglich. Letztlich aber befindet man sich mit der Diskussion des Substanzdualismus in dem weiten und äußerst schwierigen Feld des Leib-Seele-Problems.³⁷

³⁵ Insofern wäre gerade in diesem Fall, die Bestimmung vom Ende des Sterbens, wie wir sie im vorangegangenen Kapitel diskutiert haben, von besonderer Bedeutung.

³⁶ Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Gruyter, Berlin, 2008, S. 20. Anmerkung: Das ist jedenfalls die Position die Platon im Phaidon vertritt.

³⁷ Vgl. Waß, Bernd: Das Leib-Seele-Problem und die Metaphysik des Materiellen, de Gruyter, Berlin, 2013.

Literaturverzeichnis

- Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005.
- Jung, C.G. Erinnerungen, Träume, Gedanken, Walter Verlag, Düsseldorf, 1971.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner, Hamburg, 1998.
- Nagel, Thomas: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Bieri, Peter: Analytische Philosophie des Geistes, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 2007.
- Russell, Bertrand: Probleme der Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967.
- Schnädelbach, Herbert: Was Philosophen wissen?, Beck Verlag, München, 2012.
- Sandkühler, Hans Jörg: Enzyklopädie Philosophie, Band 3, Meiner Verlag, Hamburg, 2010.
- Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1999.
- Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als Ob, Scientia Verlag, Aalen, 1986.
- Von Kutschera, Franz: Die großen Fragen, Walter de Gruyter, Berlin, 2000.
- Von Kutschera, Franz: Die Teile der Philosophie und das ganze der Wirklichkeit, de Gruyter, Berlin, 1998.
- Von Kutschera, Franz: Philosophie des Geistes, Mentis, Paderborn, 2009.
- Waß, Bernd: Das Leib-Seele-Problem und die Metaphysik des Materiellen, de Gruyter, Berlin, 2013.