

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit/ Title of Master's Thesis

Nil mors est ad nos?

**Zum Verständnis des Todes in der stoischen und insbesondere der
epikureischen Philosophie**

verfasst von/ submitted by

Lea Susanne Kohl BEd

Angestrebter akademischer Grad/ in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Master of Education (MEd)

Wien, 2020/ Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student
record sheet: UA 199 506 525 2

Studienrichtung lt. Studienblatt / degree programme as it appears on the student
record sheet: Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach Deutsch
Unterrichtsfach Psychologie und Philosophie

Betreut von / Supervisor: Assoz. Prof. Dr. George Karamanolis, Privatdozent MA

Danksagung

Mein herzlicher Dank gilt dem Betreuer meiner Arbeit, Herrn Assoz. Prof. Dr. George Karamanolis, Privatdozent MA, der mir jederzeit mit Rat und Tat bei der Bearbeitung meines Themas zur Seite stand und mich immer wieder aufs Neue motiviert hat. Durch produktive Gespräche und konstruktive Einwände wurde der Weg zu dieser Masterarbeit maßgeblich geebnet und gezeichnet.

Bereits während meiner Schulzeit hat mein ambitionierter Lateinlehrer, Herr Mag. Harald Schwarz, mein Interesse zur antiken Philosophie und Geschichte durch seine außergewöhnlichen didaktischen Darbietungen maßgeblich geprägt. Seinen spannenden und beeindruckenden Unterricht, der mich immer dazu motiviert hat über mich hinauszuwachsen, werde ich stets in bester Erinnerung behalten und mir selbst zum Vorbild nehmen.

Ohne die finanzielle und emotionale Unterstützung meiner Eltern, wäre mein Studium nicht möglich gewesen, daher möchte ich sie hier besonders hervorheben. Die fachlichen Inputs meines Vaters, der meine Liebe zur Philosophie teilt, führten zu manch angeregten Diskussionen, durch die sich meine Weise zu denken im Laufe der Zeit in eine reflektiertere und kritischere gewandelt hat. Meine Mutter stand mir, in jeder auch noch so ausweglos wirkenden Situation, emotional und mit Zuversicht zur Seite und half mir dabei mein Ziel konsequent weiterzuverfolgen. Daher gilt meinen Eltern mein aufrichtiger und aus tiefstem Herzen kommender Dank, denn ohne sie würde ich heute nicht dort stehen, wo ich jetzt bin.

Wien, 2020

Plagiatserklärung

"Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Masterarbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Wien, 2020/ Lea Susanne Kohl

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1 Quellenlage.....	3
1.2 Differierende Bedeutungen des Todesbegriffs	4
1.3 Das Wissen ob der eigenen Sterblichkeit/ des eigenen Todes.....	6
2. Betrachtungen zum Tod in der stoischen Philosophie	7
2.1 Ein Abriss der Naturphilosophie der Stoiker	9
2.2 Differierende Bedeutungen des Todes in der stoischen Philosophie.....	17
2.3 Stoische Überlegungen zur Todesfurcht	18
2.4 Ars moriendi – Die Kunst zu sterben.....	22
2.5 Selbstmord	24
2.6 Kritik an der Berechtigung des Selbstmordes.....	30
2.7 Trauer	32
2.8 Die Bedeutung von Lebenszeit in Bezug auf den Tod	34
3. Betrachtungen zum Tod in der epikureischen Philosophie.....	36
3.1 Ein Abriss der epikureischen Philosophie und Ethik.....	36
3.2 Der Tod als Teil des Lebens	40
3.3 Epikureische Überlegungen zur Todesfurcht.....	42
3.4 Differenzierung von Todesfurcht.....	43
3.5 Zur Bedeutungslosigkeit des Todes.....	44
3.6 Das Lukrez'sche Symmetrie -Argument.....	47
3.7 Die Furcht vor einem frühzeitigen Tod und einem unerfüllten Leben	51
4. Kritik am epikureischen Todesverständnis	54
4.1 Unzulänglichkeit des Symmetriearguments.....	54
4.2 Das Außerrachtlassen der Wunschvereitelung und der postumen Übel	56
4.3 Der frühzeitige Tod als Schaden	60
4.4 Die Unmöglichkeit der gänzlichen Eliminierung von Todesfurcht.....	61
4.5 Cicero zu Epikur	65
4.6 Ein Abriss der Nachfolger Epikurs bis zur Moderne	68
5. Betrachtungen zum Tod in der heutigen Gesellschaft	72
6. Zusammenschau und Fazit	74
7. Bibliographie	77
7.1 Weiterführende/ Ergänzende Literatur.....	82
7.2 Fachdidaktische Literatur.....	83
8. Anhang	85

1. Einleitung

„Mache dich vertraut mit dem Gedanken, dass der Tod für uns bedeutungslos ist. Alles Gute und Schlechte liegt nämlich in der Sinneswahrnehmung, und die Aufhebung der Sinneswahrnehmung ist der Tod.“¹

Kann man demnach für den Menschen folgendes Postulat aufstellen: Nil mors est ad nos?² So lautet die Ausgangsfrage der nachstehenden Arbeit. Bedeutet der Tod tatsächlich nichts für uns, obwohl dieser als eines der größten und schauerlichsten Schreckensgespenster in den menschlichen Köpfen als das unvermeidliche und qualvolle Ende umherspukt? Kann von so etwas tatsächlich behauptet werden, dass es für den Menschen bedeutungslos ist?

Der zeitgenössische Mensch versucht den Tod so erfolgreich wie möglich aus seinem unmittelbaren Leben und Alltag zu verbannen, ihn gewissermaßen totzuschweigen, um sich nicht selbst damit konfrontieren zu müssen.

Wer sich mit dem Thema „Tod“ auseinandersetzt oder darüber nachdenkt, befasst sich mit einem Tabuthema. Er wird versucht auszublenden und vor allem von einem selbst abzuwenden. Es sind die anderen, die sterben müssen oder die anderen, die bereits ein Alter erreicht haben, in dem der Tod bald eine Rolle spielen wird.

Doch so belügt der Mensch sich selbst, denn der Tod ist allgegenwärtig in jedermanns Leben und kann den Menschen auch jederzeit ereilen.

Dies scheint ein durchaus pessimistischer Gedanke zu sein, so aber nicht für Epikureer oder die Stoiker. In ihren philosophischen Untersuchungen und Argumentationen, versuchen sie den Menschen davon zu überzeugen, den Tod als ein Phänomen anzusehen, vor dem es sich nicht zu fürchten gilt, dessen Thematisierung sogar ausdrücklich erwünscht ist und welches im Leben eines jeden allgegenwärtig sein muss.

Die Frage nach der Natur des Todes ist eine, die den Menschen seit Jahrtausenden beschäftigt. Nicht nur die Philosophie, sondern auch eine Vielzahl anderer wissenschaftlicher Disziplinen, bearbeiten in unterschiedlichsten Herangehensweisen die Thematik des Todes und des Sterbens. Sterblichkeit ist etwas, das alle Menschen miteinander teilen. Das Wissen ob jedermanns

¹ Epikur *Brief an Menoikeus* 124

(Deutsche Übersetzung nach Long/Sedley 2006: 174)

² Der Tod ist/ bedeutet nichts für uns

Sterblichkeit hat erhebliche Konsequenzen für die Art und Weise wie wir unser Leben führen und wie wir darüber denken. Nach dieser Betrachtung ist das Leben eines jeden Menschen mit dem Tod unmittelbar verwoben.

Den Menschen fällt es schwer ihre eigene Sterblichkeit anzunehmen, sie versuchen oftmals etwas zu denken, was darüber hinausreicht, wie beispielsweise mit Hilfe von Religionen oder anderen Glaubensrichtungen.

Es fällt grundsätzlich auf, dass der Tod als solcher in der Antike relativ marginal und stiefmütterlich behandelt wurde. Auch bei Platon und Aristoteles findet sich vergleichsweise wenig darüber. Thematisiert wird der Tod bei Platon unter anderem durch die *Apologie des Sokrates*³. Auch hier wird der Tod als etwas dargestellt, wovor es sich nicht zu fürchten gilt. Im Dialog *Kriton*⁴ bestimmt insbesondere Sokrates leichtfertige Hinnahme des Todesurteils den Diskurs.

Insgesamt betrachtet sind der Tod und das Jenseits in der Philosophiegeschichte kontrovers diskutierte Themen. In der folgenden Arbeit sollen diese, mit einem Hauptaugenmerk auf die stoische und insbesondere die epikureische Tradition, im Sinne einer textbasierten Arbeit analysiert, herausgearbeitet und kontrastiert werden.

Anhand ausgewählter Autoren und Texte aus den Strömungen des Stoizismus und des Epikureismus, sollen die zentralen Thesen und Argumente ins Treffen geführt werden.

Doch sind wir wirklich gänzlich sterblich oder sind nicht manche Teile unsterblich? Gibt es ein Leben nach dem Tod oder ist der Tod tatsächlich das absolute Ende? Muss der Tod den Menschen als solchen überhaupt tangieren, ja kann er ihm nicht gänzlich egal sein? Wenn der Tod dem Menschen tatsächlich schadet, dann wäre es rational ihn zu fürchten. Doch dem widerspricht die stoische und epikureische Tradition klar.

Eine absolute Sicherheit in dem Geflecht an Fragen gibt es: Dem Tod kann niemand entinnen, denn jeder Mensch ist letztlich sterblich.

Die Epikureer und die Stoiker kommen beide zu dem Schluss, dass der Tod etwas sei, dass der Mensch nicht fürchten muss, wobei die epikureische Position eine noch stärkere ist, wie sich im Laufe der Arbeit anhand der epikureischen Argumentation noch deutlich zeigen wird. Mit einer Reihe logisch aufgebauter

³ vgl. genauer Platon *Apologie des Sokrates*

⁴ vgl. genauer Platon *Kriton*

Argumente, die in den beiden unterschiedlichen Strömungen auf andere philosophische und ethische Aspekte gewichtet sind, unterstreichen sie diese These eingehend. Ebenjene werden Thema der nachstehenden Ausführungen sein.

1.1 Quellenlage

Die Quellenlage in der Antike ist eine diffizile, da kaum Originalwerke erhalten geblieben sind. Auch Epikurs Werke sind größtenteils verloren gegangen. Chrysipp und Epikur sollen zu Lebzeiten Vielschreiber gewesen sein, die eine große Menge an Buchrollen verfasst haben sollen. Davon berichtet Diogenes Laertius in seinem *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* in Buch VII, welches sich den Stoikern und Buch X, welches sich den Epikureern widmet.⁵ Verlorene Originalschriften sind in der Antike ein häufig auftretendes Problem, da auf Werke anderer, bzw. auch auf die Darlegungen von Kritikern, zurückgegriffen werden muss. Die Quellen, auf die Bezug genommen werden muss, sind unterschiedlich beschaffen und auch von unterschiedlicher Qualität. Hier ist ein Mindestmaß an Vorsicht geboten, denn sowohl bei Anhängern als auch Gegnern der Lehren, kann es zu Inkorrektheit oder Interpretationsfehlern kommen. Oftmals werden auch lediglich Originalzitate, ohne dass diese explizit aufgegriffen oder interpretiert werden, angeführt.⁶

Hossenfelder nennt vier Klassen von Quellen. Zum einen gibt es Reste von antiken Handschriften, die allerdings oftmals nicht mehr ausreichend kenntlich oder zerstört sind. Des Weiteren kann Ideengut von wörtlichen Zitaten späterer Autoren abgeleitet werden, wie es besonders bei Plutarch der Fall ist. Diese sind als sehr zuverlässig zu charakterisieren, da sie auch mit genauen Fundorten ausgewiesen sind. Wichtig für die Epikureer ist insbesondere Diogenes Laertius. Eine weitere Quellenklasse stellt das Referat, also die Wiedergabe von Lehren durch spätere Autoren mit ihren eigenen Worten, dar.

Diogenes Laertius mit seinem Werk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* ist eine entscheidende Referenz.⁷

⁵ vgl. Diogenes Laertius *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* VII & X

⁶ vgl. Hossenfelder 2013: XXXVII

⁷ vgl. Hossenfelder: 2013: XXXVII ff.

M.T. Cicero, der im späteren Verlauf der Arbeit noch aufgegriffen wird, zählt mit seinen meist dialogischen Schriften, als wichtige und verlässliche Quelle. Die Aufgabe, die er sich selbst stellte, war es den Römern die griechische Philosophie zu Teil werden zu lassen.

In Lukrez' Lehrgedicht *De rerum natura*, welches in der nachstehenden Arbeit eine tragende Rolle spielen wird, gibt er die Lehre des Epikur wieder.⁸ In *De rerum natura* ist es relativ wahrscheinlich, dass es anhand von einer Vorlage Epikurs verfasst wurde. Hossenfelder geht davon aus, dass er lediglich seine poetische Note hinzugefügt und die Sprache in das Lateinische übertragen hat.⁹

Auch durch den Stoiker Seneca, werden uns einige Dinge in Bezug auf Epikurs Lehre zuteil.

Bei der Bearbeitung antiker Texte muss demnach immer ob der Zuverlässigkeit und Qualität ein Urteil gefällt werden. Es ist aber nicht grundsätzlich davon auszugehen, dass „gegnerische“ Texte weniger zuverlässig seien als Texte von Anhängern der jeweiligen Lehren.¹⁰

Eine letzte Klasse von Quellen stellen abschließend Texte dar, die keine Namensnennungen enthalten. Die Inhalte lassen hier oftmals auf die Herkunft schließen. Diese können Darstellungen klarer erscheinen lassen, auch wenn sie keine Quellen im eigentlichen Sinne sind, da man sie als solche keiner konkreten Lehre zuschreiben kann.¹¹

1.2 Differierende Bedeutungen des Todesbegriffs

Der Begriff „Tod“ an sich kann unterschiedliche Bedeutungsebenen aufweisen. So gilt es vorab die unterschiedlichen Wirklichkeiten des Begriffs voneinander abzugrenzen.

Eine Definition des Begriffs ist vor allem insofern elementar, dass Texte im Kontext der Todesproblematik ansonsten zu Missverständnissen, Unklarheiten oder gar Sinnlosigkeiten in der Argumentation führen können.

⁸ vgl. Ruffing 2004: 61

⁹ vgl. Hossenfelder 2013: XXXIX

¹⁰ vgl. Hossenfelder 2013: XXXIX

¹¹ vgl. Hossenfelder 2013: XXXVII ff.

Schumacher führt vier verschiedene Bedeutungen des Todesbegriffs ins Treffen:¹²

- **Die Sterblichkeit:** Bereits mit dem Moment der Empfängnis eines Menschen ist er sterblich. Das Subjekt ist ein/e Sterbliche/r, das sich auf einem Weg bis hin zum Tod befindet. Augustinus bezeichnet dies in seinem *Gottesstaat* als „Todeslauf“. Damit ist gemeint, dass das Leben letztlich immer auf den Tod hinaushinausläuft. Seneca schreibt in seinem Brief an Lucilius sinngemäß, dass der Mensch jeden Tag ein Stückchen stirbt.¹³
- **Das Sterben/ die Agonie**¹⁴: Ein Prozess, der länger oder auch kürzer dauern, bzw. friedlich oder auch schmerzhaft verlaufen kann. Es bezeichnet die letzten Momente der menschlichen Existenz.¹⁵
- **Das Ableben:** Die Sterblichkeit führt unmittelbar weiter zum Ableben einer Person. In diesem Prozess kommt es dazu, dass der Lebende zum Leichnam wird. Dem Ableben ist stets der Prozess des Sterbens vorangereicht. Es bezeichnet im augustinischen Sinne „das Sein im Tode“.¹⁶
- **Der Zustand des Todes/ Totseins:** Nach dem Ableben folgt letztlich der Zustand des Totseins. Wittgenstein, sowie Epikur (siehe spätere Folgekapitel), bezeichnen den Zustand des Todes als außerhalb des Lebens.¹⁷

Vergleicht man nun den Satz „ich bin tot“ mit der Aussage „ich liege im Sterben“, so zeigt sich hier insofern ein elementarer Unterschied, dass das „im Sterben liegen“ eine konkrete und durch das Subjekt unmittelbar erfahrbare Wirklichkeit darstellt. Kant geht z.B. davon aus, dass der Mensch sein eigenes Sterben nicht selbst erfahren kann. Schumacher aber widerspricht dieser Auffassung und stellt

¹² vgl. Schumacher 2004: 25

¹³ vgl. Schumacher 2004: 25 f.

¹⁴ Der Begriff der Agonie steht für Todeskampf, Sterbephase oder Niedergang.
Agonie: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Agonie> (Zuletzt aufgerufen: 15.08.2020)

¹⁵ vgl. Schumacher 2004: 25 f.

¹⁶ vgl. Schumacher 2004: 26

¹⁷ vgl. Schumacher 2004: 26

in den Raum, dass man als eine Art Zuseher das Sterben eines anderen oder das eigene Sterben im aktiven Bewusstsein erfahren und wahrnehmen kann.¹⁸ So macht es in der Diskussion einen unmittelbaren Unterschied, welcher Begriff verwendet wird und welche philosophische Richtung er betrifft.

1.3 Das Wissen ob der eigenen Sterblichkeit/ des eigenen Todes

Als finales Unterkapitel der Einleitung, soll auf das Wissen und das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit und des eigenen Todes eingegangen werden. Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das sich seiner Sterblichkeit und des Faktums des Todes bewusst ist, so die Annahme einer Vielzahl von Wissenschaftlern und Denkern.

Scheler allerdings z.B. geht davon aus, dass jedes Lebewesen ein solches Bewusstsein hat. Demgegenüber stehen allerdings einige neuere Untersuchungen. Darüber hinaus ist anzumerken, dass beispielsweise Kinder bis zu einem bestimmten Alter oder schwer geistig behinderte Menschen in einem mentalen Status sind, der Leben und Tod nicht unterscheiden kann, so die Auffassung der neueren Forschung.¹⁹

Im Laufe der kindlichen Entwicklung wird dem Tod ein immer größerer Platz eingeräumt und die Fähigkeit den Zustand des Lebens von dem des Todes zu trennen wird langsam ausgebildet. Allerdings sind Forscher sich hier uneinig ab welchem Alter ein solches Umdenken stattfindet. Eine eingehendere Besprechung der Forschung kann hier nicht Thema werden.²⁰

Was sich allerdings sagen lässt, ist, dass der Mensch doch etwas paradox ist, denn einerseits ist er sich dessen bewusst, dass er sterblich ist und dass der Tod ihn auch jederzeit einholen kann. Andererseits aber, schützt sich der Mensch durch die Geborgenheit des Augenblicks, er verliert sich im Aufschub oder der Stundung und hegt eine bewusste oder auch unbewusste Ablehnung gegen die Beschäftigung mit dem Tod.²¹ Die Gründe, warum der Mensch den Tod so gerne verdrängt, können hier nicht genauer erläutert werden, einige werden sich im Laufe der Arbeit allerdings aus der Argumentation der Philosophen unmittelbar hervortun.

¹⁸ vgl. Schumacher 2004: 26

¹⁹ vgl. Schumacher 2004: 52

²⁰ vgl. Schumacher 2004: 75 f.

²¹ vgl. Schumacher 2004: 80

Im Folgenden sollen nun die Betrachtungen und Überlegungen zum Tod in der stoischen und epikureischen Philosophie herausgearbeitet, die wichtigsten Thesen besprochen werden, um letztlich zu einem Schluss zu kommen, ob denn nun die Argumentation, dass der Tod tatsächlich nichts für den Menschen bedeuten soll, haltbar sein kann.

2. Betrachtungen zum Tod in der stoischen Philosophie

Der Stoizismus war eine neuartige Bewegung im Hellenismus, die der Ansicht war, dass eine weise Person jemand ist, die Emotionen wie beispielsweise Furcht oder Ärger nicht übermäßig erfährt oder durchlebt. Auch die spätere Stoa, die vor allem von Seneca und Epiktet gezeichnet wurde, unterstreicht die Ansichten der jüngeren Stoa und postuliert ebenso, dass der Weise gänzlich unempfänglich für Unglück und Missgeschicke, und, dass die Tugend ausreichend für das Glück ist.²²

Die Haltung, mit der Sokrates beispielsweise seinem bevorstehenden Tod begegnet²³, was uns Platon in der *Apologie des Sokrates*²⁴ und im *Kriton*²⁵ darlegt, und hierbei noch philosophiert, unterstreicht auch Seneca mit Nachdruck. Sterben zu lernen wurde ein wichtiger Grundsatz der Philosophie.²⁶ Die Stoiker betrachten die Philosophie als eine Kunst des Lebens (*ars vivendi*)²⁷ und nicht lediglich als eine Disziplin²⁸. Ein gutes Leben als solches, kann es ohne Philosophie nicht geben.

Sie definieren ihre Weise des Philosophierens als *askêsis*, was man sich als eine Art „Übungspraxis“ vorstellen kann.²⁹ Eine grundlegende Forderung der älteren (vgl. z.B. Diogenes, Pyrrhon, Zenon etc.) und auch der jüngeren Stoa war jene, dass die Philosophie als solche an praktischem Charakter dazugewinnen müsse.³⁰

²² vgl. Baltzly 2019

²³ Eine Auseinandersetzung hierzu findet sich in Platons *Apologie des Sokrates* und in seinem Dialog *Kriton*.

²⁴ vgl. Platon *Apologie des Sokrates*

²⁵ vgl. Platon *Kriton*

²⁶ vgl. Hahmann 2008: 87

²⁷ vgl. Cicero *De finibus* 1,42 f.

²⁸ Hinweise hierzu finden sich vermehrt in Ciceros *De finibus bonorum et malorum* oder in den *Tusculanae disputationes*.

²⁹ vgl. Hossenfelder 2013: 137

³⁰ vgl. Gruben 2016: 37

Der Tod stellt in der stoischen Philosophie insofern ein Problem dar, dass er den Menschen daran hindern kann sein Tugendideal zu realisieren.

Ihm kommt zudem auch dadurch eine elementare Bedeutung im Zuge philosophischer Überlegungen zu, dass der Tod zu den natürlichen Erscheinungen des Lebens eines jeden Menschen gehört. Daher gilt es als Philosoph dazu Stellung zu nehmen. Seneca formuliert dies so radikal, dass sich die gesamte stoische Philosophie de facto um die Todesfrage herum aufbaut. Der Kernpunkt der Philosophie ist die Vorbereitung auf einen guten Tod.³¹

Es geht darum „gut“ zu sterben, um einen Grundsatz, der im Folgenden noch näher dargelegt wird, man könnte fast sagen, dass das Leben als eine Periode des Lernens für den Tod zu betrachten ist. Leben wird nicht gänzlich in einem Widerspruch oder Kontrast zum Tod gesehen, sondern vielmehr als zwei ineinander verflochtene und sich bedingende Elemente. „Gut“ sterben kann nur derjenige, der auch gut gelebt hat (siehe Folgekapitel).

Bezeichnend für den Umgang mit der Todesthematik in der gesamten Stoa, auch wenn bestimmte Ansichten bei unterschiedlichen Vertretern differieren, ist die Auffassung, dass der Tod eine sittliche Tat zu sein hat.³²

Marc Aurel beschreibt den Tod in seinen *Selbstbetrachtungen* wie folgt: „Der Tod ist die Beendigung der sinnlichen Eindrücke, der Bewegung durch die Triebe, der geistigen Wanderschaft und des Dienstes am Fleisch.“³³

In Senecas Hohelied auf den Tod schreibt er:

„O über die Toren, die nicht wissen, wie elend sie sind, wenn sie nicht den Tod als beste Gabe der Natur preisen [...] Leben du bist mir lieb durch des Todes Gnade.“³⁴

Um den Zusammenhang zwischen Natur und Tod in der stoischen Philosophie nachvollziehen zu können, gilt es einen Blick auf die Naturphilosophie zu werfen. Die Furcht vor dem Tod und die Betrachtungen dieses hängen mit der hohen Stellung der Natur in der stoischen Philosophie, sowie mit der Lehre der Affekte und der angestrebten Seelenruhe unmittelbar zusammen. Da ein Leben gemäß der Natur zum höchsten Ideal stilisiert wurde, gilt es den Naturbegriff weiter auszuformulieren.

³¹ vgl. Benz 1929: 88

³² vgl. Benz 1929: 88

³³ Marc Aurel *Selbstbetrachtungen* 6,28
(Deutsche Übersetzung nach Nickel 2011)

³⁴ Condrau 1984: 187 ff.

2.1 Ein Abriss der Naturphilosophie der Stoiker

Das Todesverständnis in der stoischen Philosophie ist maßgeblich durch den Naturbegriff, sowie den Materialismus bestimmt. Die Seele ist von unmittelbarer Bedeutung für das stoische Bild des Menschen. Die Seele des einzelnen Individuums (psyche) ist hierbei eine Observanz der Weltseele (pneuma). In der frühen stoischen Philosophie ist die Seele selbst Körper.³⁵ Psychisches und Stoffliches stellt sie auf dieselbe Ebene. In der späteren Stoa, zu Zeit Marc Aurels oder auch Senecas, gibt es auch diverse Umdeutungen. Die Pflicht eines jeden soll es sein sich seiner Stellung im Kosmos bewusst zu werden. Dem Tod kann niemand entrinnen, er ist der naturgemäße Abschluss eines jeden Lebens. Bei Seneca findet sich die Lehre von der „ars moriendi“, der Kunst zu sterben (vgl. Kapitel 2.4).³⁶

Um die stoischen Überlegungen zu Fragen des Todes besser nachvollziehen zu können, gilt es zunächst die Grundzüge der stoischen Naturphilosophie bzw. der davon maßgeblich beeinflussten Ethik zu skizzieren.

Zu Anfang muss der Begriff der Natur näher bestimmt werden.

Die Stoiker betrachten einerseits die Natur des Menschen und andererseits die Natur als solche im Allgemeinen. Aus der Natur heraus entstehen Werte, Normen und Regeln. Recht bestehe von Natur aus, so Chrysipp. Die Gerechtigkeit entspringt den Göttern und der Natur, wo alles seinen Ursprung hat.³⁷

Cicero postuliert, dass „wirklich nichts bedeutsamer [zu erg.: ist], als einfach zu begreifen, daß wir Menschen zur Gerechtigkeit geboren sind und die Grundlage des Rechts nicht in einer subjektiven Meinung, sondern in der Natur liegt.“³⁸

Die Physik wird in der stoischen Philosophie in drei Gebiete eingeteilt: Welt, Elemente und Lehre von den Ursachen.³⁹

Die Naturphilosophie der Stoiker steht in engem Zusammenhang zur stoischen Philosophie im Allgemeinen. Die Physik, die sich mit dem Studium der Natur beschäftigt, ist von elementarer Bedeutung für das ethische Ziel der Stoiker in Übereinkunft mit der Natur zu leben. Dies gründet sich vor allem darauf, dass die

³⁵ vgl. Long 1999

³⁶ vgl. Condrau 1984: 180 ff.

³⁷ vgl. Hossenfelder 2013: 137

³⁸ Cicero *De legibus* 28

(Deutsche Übersetzung nach Nickel 2002)

³⁹ vgl. Long/Sedley 2006: 317

menschliche Natur eines jeden Individuums ein Teil der universalen Natur ist. Jeder individuelle Teil muss sich in den allgemeinen Lauf integrieren.

Die Stoiker unterscheiden zwischen der Natur im Allgemeinen und der Natur des Menschen.⁴⁰

Auch die stoische Idee eines weisen Menschen, wirkt in dem Denken zum Sterben und zum Tod mit. Der stoische Weise charakterisiert sich als mannhaft und tugendhaft. Auch er würde Gesundheit der Krankheit vorziehen oder den Reichtum der Armut, aber ebensolche Güter sind gegenüber dem wahren Glück gleichgültig.⁴¹

Cicero geht davon aus, dass es in der menschlichen Natur liegt, die Mitbürger zu schützen und den eigenen Zustand stets zu verbessern. Somit soll der Weise Funktionen im Staat ausüben und aus dem gleichen Antrieb auch Kinder zeugen und heiraten.⁴²

„Bei alledem handelt es sich um zukommende Funktionen (καθήκοντα), d. h. um Ziele des Handelns, die durch die menschliche Natur selbst geboten werden.“⁴³

Alle Dinge in Übereinstimmung mit der Natur haben Wert, und alle im Gegensatz zur Natur haben Unwert.⁴⁴

Der Mensch muss in Einklang mit dem universalen Kosmos leben.

In vielen philosophischen Strömungen, und so auch in der stoischen Philosophie, galt es ein Ziel (telos) des Lebens zu formulieren. Wenn man darüber nachdenkt, ist dieses meist die Glückseligkeit (eudaimonia). Bezüglich der Frage, was ebendiese Glückseligkeit ausmacht und wie diese zu definieren ist, scheiden sich die philosophischen Geister. Kleanthes von Assos formuliert folgenden Grundsatz: Es gilt in Übereinkunft mit der Natur zu leben (secundum naturam vivere). Güter oder körperliche Annehmlichkeiten spielen für das glückliche Leben bei den Stoikern keine Rolle, bei den Peripatetikern z.B. schon.⁴⁵

Nun soll die Ethik der Stoiker in ihren Grundzügen skizziert werden. Die stoische Ethik unterteilt sich in:

- a) die Lehre vom Antrieb
- b) die Lehre vom Guten und Schlechten

⁴⁰ vgl. Hahmann 2008: 92 f.

⁴¹ Hahmann 2008: 92 f.

⁴² vgl. Cicero *De finibus* 3,64

⁴³ Hahmann 2008: 92

⁴⁴ vgl. Niehues-Pröbsting 2004: 135 ff.

⁴⁵ vgl. Baltzly 2019

- c) die Lehre von den Leidenschaften
- d) die Lehre von der Tugend
- e) die Lehre vom Endziel
- f) die Lehre vom primären Wert und den Handlungen
- g) die Lehre von zukommenden Funktionen
- h) die Lehre von Entmutigungen und Ermutigungen.⁴⁶

Vom primären Wert und den Handlung Fundament der stoischen Ethik bildet die Anthropologie, also eine spezielle Sichtweise auf den Menschen. In der stoischen Lehre gibt es eine Unterscheidung in Physis (Körper), Psyche (Seele) und Ratio oder Logos (Weltvernunft). Diese lassen sich nicht haarscharf voneinander trennen, aber dennoch bilden so einen sogenannten Mikrokosmos, also eine Art Abbild der Welt (Makrokosmos) im einzelnen Menschen. Auf den Menschen als solchen wirken stetig Triebe und Affekte ein, doch der Philosoph lässt sich von diesen nicht leiten, sondern stets nur von der Vernunft selbst.⁴⁷

Der Mensch versucht mit sich selbst in seinem Leben im Reinen zu sein und in Harmonie mit sich und seiner Umwelt zu leben. Dies gelingt laut der stoischen Lehre, indem man nach dem lateinischen Leitsatz „secundum naturam vivere“ sein Leben ausrichtet. Es gilt des Weiteren die Beschaffenheit ebenjener Natur zu hinterfragen. Wichtig scheint es für die Stoiker zu sein, dass man das Leben gemäß der Natur aus freien Stücken wählt.⁴⁸

Unvernünftiges Handeln an sich widerstrebt den Stoikern weitgehend und somit liegt die Messlatte für ein vernünftiges Handeln sehr hoch, wie auch der berühmte Stoiker Seneca beteuert: „Der Weise bereut nie sein Tun, er ändert nie, was er getan hat, er wechselt nie seinen Entschluss.“⁴⁹ Hier wird selbstredend eine Art Idealcharakter des Menschen beschrieben, der zweifelsohne nicht immer erreicht werden kann. Senecas Philosophie ist sehr praxisnah. Er versteht sie als eine Lehre, die die richtige Lebensführung aufzeigen soll. Das Ziel soll die moralische Vervollkommnung des Menschen sein.⁵⁰ Dieser angestrebte Idealcharakter des Menschen ist durchaus kritikwürdig. Ist es tatsächlich möglich von einer Art perfektem Menschen zu sprechen, der stets hinter seinen Taten

⁴⁶ vgl. Long/Sedley 2006: 410

⁴⁷ vgl. Hossenfelder 2013: 66 ff.

⁴⁸ vgl. Hossenfelder 2013: 66 ff.

⁴⁹ zitiert nach Hossenfelder 2013: 144 ff.

⁵⁰ vgl. Gruben 2016: 37

steht, nichts bereut und keine Fehler begeht, die er ihm Nachhinein gerne revidieren würde?

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass alles, was der Natur zuwiderläuft nicht im Sinne der stoischen Ethik ist und abgeschafft werden soll. Doch es gilt sich die grundlegende Frage zu stellen, was die Natur überhaupt ist und wie sie beschaffen ist und wie ein Leben „secundum naturam“ auszusehen hat.⁵¹

Die Grundidee der Stoiker ist jedenfalls, dass die Natur aller Dinge logisch sein muss. Der Mensch hat die besondere logische Natur inne, nach der er zusätzlich vernunftbegabt ist. Die ganze Welt obliegt einer vernünftigen Ordnung. Die Stoiker gehen von Folgendem aus: die Natur = der Logos = Gott. Die Natur ist als grundlegende Quelle aller ethischen Sitten und Normen zu verstehen. Alles, was die Natur demnach schafft, kann als vernünftig angesehen werden. Es gibt zwei Entitäten, die Träger der Vernunft sind: Gott und der Mensch. „Secundum naturam vivere“ bedeutet demnach ein Leben gemäß der Natur und gleichzeitig ein Leben gemäß der Vernunft zu führen. Die Natur und die Vernunft bedingen einander unmittelbar. Die Aufgabe der Menschen ist es gemäß dem Logos zu leben und diese Art des Lebens ist ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur.

52

Es geht in der stoischen Naturethik vorerst zusammenfassend also um Folgendes:

Das höchste Gut besteht darin, im Leben das Wissen über die natürlichen Gegebenheiten anzuwenden, indem man sich für das entscheidet, was naturgemäß ist, und das verwirft, was ihr zuwiderläuft, das heißt in Harmonie und Übereinstimmung mit der Natur zu Leben. ⁵³

Das naturgemäße Leben hat bei den Stoikern drei differierende Bedeutungen: Zum ersten bedeutet es das Leben, bei dem man das Wissen um Dinge anwendet, die von Natur aus eintreten, zweitens ein Leben, bei dem man alle/die meisten Pflichten erfüllt und drittens ein Leben, bei dem man sich an allen/den wichtigsten naturgemäßen Dingen erfreut. ⁵⁴

Wie oben bereits vorweggenommen, teilen die Stoiker den Menschen in Körper und Seele ein. Die Seele wurde allerdings höher angesehen, als der Körper und

⁵¹ vgl. Cicero *De finibus* 3,31 ff.

⁵² vgl. Baltzly 2019

⁵³ Cicero *De finibus* 3,31

⁵⁴ Cicero *De finibus* 3,13 ff.

somit werden die Tugenden der Seele über die Güter des Körpers gestellt.⁵⁵ Dies ist durchaus zu kritisieren. Es gilt zu hinterfragen, warum die Seele innerhalb der Natur des Menschen, die nun einmal zwangsläufig aus Körper und Seele besteht und nicht nur aus zweiterer, dem Körper überstellt sein sollte. Man kann sich hier zurecht fragen, warum der Körper, der ebenfalls zur Natur des Menschen gehört, nicht eine ebenso wichtige Rolle spielt, wie die Seele⁵⁶, was insbesondere Cicero⁵⁷ in *De finibus* IV⁵⁸ in die Kritik stellt. Wenn es ein Lebewesen gäbe, das tatsächlich nur aus Geist bestünde und nicht aus Körper, so wäre das höchste Gut hier wohl tatsächlich nur auf die Tugenden beschränkt. Doch ein solches Lebewesen ist schwer bis kaum denkbar. Es gilt stets zu beachten, dass es eine Vielzahl körperlicher Annehmlichkeiten gibt, nach denen der Mensch trachtet. Diese sind nicht einmal als gering einzustufen, sondern sind zahlreich und ausgedehnt. Zwar sind ebensolche Annehmlichkeiten nicht das Wichtigste, aber immerhin doch für den Menschen erstrebenswert und die Mühe wert.⁵⁹

Seneca geht davon aus, dass die Seele frei im Menschen wohnt. Durch den Tod befreit sich die Seele vom Körper.⁶⁰

Eine so hohe Stellung des Todes findet sich nicht in der gesamten stoischen Lehre.⁶¹

Grundsätzlich bedeutet der Tod für die Stoa ein natürliches Faktum. Ebenso stellt Cicero fest, dass dem Menschen zuerst der Körper gegeben wurde und danach erst die Weisheit. Wenn man sich auf die Seele bezieht ist die Tugend vielleicht das höchste Gut, wenn man sich allerdings auf den Körper als solchen bezieht, dann können die höchsten Güter wohl auch ganz andere wie z.B. Schönheit, Gesundheit oder Schmerzfreiheit sein. Wenn man versucht, das höchste Gut des Lebens zu ermitteln, scheint es wichtig zu sein, nicht nur die Seele, sondern auch den Körper, also den Menschen in seiner Gesamtheit zu betrachten.

⁵⁵ vgl. Cicero *De finibus* 3,16 ff.

⁵⁶ vgl. Cicero *De finibus* 4,17 ff.

⁵⁷ Sämtliche deutsche Passagen aus dem lateinischen *De finibus* folgen der Übersetzung Merklins (1989).

⁵⁹ vgl. Cicero *De finibus* 3,26 ff.

⁶⁰ vgl. Seneca *De consolatione* 26,4-6

⁶¹ vgl. Condrau 1984: 187

Cicero argumentiert, dass auch, wenn die Vernunft sich im Menschen zuletzt entwickelt hat und somit auch als „höchste Stufe der Entwicklung“ beschrieben werden kann, dennoch der Körper nicht an Bedeutung verliert.⁶²

Bedeutend ist es in diesem Zusammenhang, dass die naturgemäßen Dinge in ihrer Gesamtheit betrachtet, und stets mit dem höchsten Gut in Beziehung gesetzt werden müssen. Die Vernunft nimmt vermutlich eine ganz besondere und vielleicht einzigartige Stellung innerhalb der menschlichen Natur ein und steht somit auch über den natürlichen Trieben. Es gilt anzumerken, dass die Stoiker insofern etwas inkonsequent sind, dass sie die Triebe und auch die Tugend zu den naturgemäßen Dingen zählen. Wenn man sich allerdings auf die Suche nach dem höchsten Gut macht, soll der Körper dann aber doch ausgeklammert werden und nur die Tugend darf angestrebt werden.⁶³ Cicero argumentiert hier durchaus schlüssig. Es muss hinterfragt werden, wieso man die Betrachtung des Menschen hier nicht ganzheitlich ausfällt, sondern nur auf einen Teil beschränkt ist.

Weiters hat die Natur im Menschen gewisse Keime gelegt. Der Mensch ist ein Wesen, das Gefühle der Scham und Scheu kennt, die es davon abhalten, weder in Handlungen noch in Worten den Anstand oder die Sittsamkeit, die im Zusammenleben mit den Menschen gefordert werden, zu verletzen. Die Natur hat diese Voraussetzung gesät und durch Mäßigkeit, Bescheidenheit, Gerechtigkeit und durch sittliches Handeln hat sich diese Saat zur Vollkommenheit ausgebildet.⁶⁴

Erstrebenswert sind ebenjene Dinge, die von der Weisheit herrühren und dadurch vollkommen sind. Cato geht mit der Definition des Guten von Diogenes konform, die besagt, dass das Gute etwas ist, das von Natur aus vollkommen ist. Das Gute zeichnet sich dadurch aus, dass es als ein ureigenes Wesen betrachtet wird und nicht als eine Art Zusatz oder Vergleich zu etwas anderem. Dies wird als Wertschätzung (*axià*) bezeichnet und zählt nicht beispielweise zu den Kategorien wie „Gut“ und „Übel“, sondern ist direkt im Wesen selbst enthalten. Hier wird als Beispiel das des Honigs angeführt, welches verdeutlichen soll, dass es beispielsweise nichts Vergleichbares zur Süße des Honigs gibt, denn dieser hat eine ganz eigene und einzigartige Natur. Es wird dem Honig und seiner

⁶² vgl. Cicero *De finibus* 3,29 ff.

⁶³ vgl. Cicero *De finibus* 3,39 ff.

⁶⁴ vgl. Cicero *De finibus* 3,17 ff.

Einzigartigkeit nicht gerecht, wenn man seine Süße z.B. mit jener von Schokolade vergleichen würde.⁶⁵

Die Stoiker nennen auch einige Dinge, die von Natur aus so gegeben sind, wie sie sind wie z.B., dass wir von Natur aus zu einer bürgerlichen Gemeinschaft verbunden sind, die Gerechtigkeit und Güte vereint. Menschen sind auch von Natur aus dazu geboren, dass sie andere Menschen beschützen und retten. Daher wünscht sich der Weise, um ein naturgemäßes Leben zu führen, sich in der Politik und Staatsverwaltung zu engagieren. Frauen und Kinder gehören ebenso zu einem naturgemäßen Leben dazu. Auch reine Liebesbeziehungen lehnen die Stoiker nicht ab und halten sie ebenso vereinbar mit dem Leben eines Weisen.⁶⁶ Der Grundsatz der Stoiker, dass es Dinge gibt, die von Natur aus im Menschen verankert sind, scheint durchaus plausibel zu sein. Dennoch ist es vermutlich so, dass diese Grundsätze sich in den unterschiedlichsten Menschen wohl unterschiedlich stark ausprägen und somit nicht bei jedem Lebewesen völlig gleich sind. Trotzdem streben die meisten Menschen, wie auch noch heute ersichtlich ist, nach denselben Dingen wie z.B. einer Familie oder einem erfüllenden Job.

Wenn die Stoiker ganz grundsätzlich von Recht sprechen, dann sprechen sie von einem Naturrecht. Dieses widerspricht jemandem zu schaden oder ein Unrecht zu begehen.⁶⁷

Den Stoikern scheint ein langes, glückliches Leben nicht wünschenswerter, als ein kurzes, glückliches Leben zu sein, denn für jemanden der der Ansicht ist, dass jedes Gut durch Angemessenheit und Harmonie bestimmt ist, sollten demnach kürzere oder längere Zeitperioden keine Rolle spielen. Bei dieser Argumentation wird sich eines Gleichnisses bedient: Wenn der Wert eines Kothurns darin bestünde, dass er genau an den jeweiligen Fuß passt, dann würde man weder viele Kothurne wenigen vorziehen noch größere kleineren. Diese Argumentation wäre allerdings nicht auf z.B. Gesundheit anzuwenden, denn bei der Beurteilung der Gesundheit kommt es sehr wohl auf die Dauer an, bei der Tugend hingegen auf die ebengenannte Angemessenheit.⁶⁸

⁶⁵ vgl. Cicero *De finibus* 3,19 ff.

⁶⁶ vgl. Cicero *De finibus* 3,69 ff.

⁶⁷ vgl. Cicero *De finibus* 3,71 ff.

⁶⁸ vgl. Cicero *De finibus* 3,289

Laut den Stoikern können sich Tugenden und Laster zwar ausbreiten und erweitern, eine Steigerung dieser beiden Kategorien gibt es allerdings nicht.⁶⁹ Die Tugend an sich erfordert viel Konzentration und auch Übung, sowie Verlässlichkeit, Beständigkeit und Festigkeit in der Lebensführung.⁷⁰

Cicero wirft der stoischen Philosophie ganz grundsätzlich vor, dass sie keine neuartige Philosophie ist, sondern lediglich eine Wiederholung von bereits bekannten Inhalten, die mit neuer Terminologie wieder aufgebracht wurde. Diese Kritik zieht sich durch das vierte Buch seines Werks *De finibus*.⁷¹ In Paragraph 74 allerdings, hebt Cicero lobend den vollkommenen Aufbau der stoischen Lehre hervor und die Ordnung der jeweiligen Elemente dieser, die alle perfekt zueinander zu passen scheinen.⁷²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Leben gemäß der Natur wohl den obersten und wichtigsten Grundsatz der stoischen Ethik ausmacht. Wichtig ist, alles mit stoischer Ruhe entgegenzunehmen, die Vernunft als oberstes Prinzip anzusehen und Acht zugeben, dass Triebe und Affekte nicht das Leben bestimmen. Zweifelsohne sind nicht alle Inhalte der Stoiker widerspruchsfrei, wie im obigen auch angedeutet wurde. Besonders das Ausklammern des Körpers gilt hinterfragt zu werden. Um Glückseligkeit zu erreichen gilt es sich laut der stoischen Lehre auf die Seele zu konzentrieren und das Äußerliche wie Reichtum oder Schönheit zu vernachlässigen.

Die stoische Lehre im Allgemeinen nahm großen Einfluss auf diverse Bereiche und spätere Strömungen wie z.B. auf die griechische Kultur und Politik, auf die mittlere Stoa, auf das römisch-politische Leben, auf das Christentum und sogar bis hin zur Renaissance.⁷³

Dadurch also, dass der Natur ein so hoher Stellenwert in den philosophischen Überlegungen der Stoiker zukommt und sozusagen die vernünftige „Einrichtung“ darstellt, wie unter anderem Chrysipp darlegt, wird der Tod als ein natürlicher Vorgang beschrieben, der in die Lehre von Schicksal und Vorsehung gut eingegliedert werden kann. Er ist von der Natur gewollt und somit vernünftig. Diese Ansicht zeigt sich in ethischer Hinsicht in Bezug auf bestimmte Einstellungen in der stoischen Lehre. Leben und Tod sind natürliche Vorgänge,

⁶⁹ vgl. Cicero *De finibus* 3,48 ff.

⁷⁰ vgl. Cicero *De finibus* 3,50

⁷¹ vgl. Cicero *De finibus* 4,1 ff.

⁷² vgl. Cicero *De finibus* 3,74

⁷³ vgl. Baltzly 2019

die mit den Naturgesetzen stark verknüpft sind und mit anderen Kategorien wie Krankheit und Gesundheit, Lust und Beschwerde usw. zu denken sind.⁷⁴

Der Tod macht im Rahmen des Lebens Sinn.

2.2 Differierende Bedeutungen des Todes in der stoischen Philosophie

Das Sterben als Vorgang kann bei manchen Menschen wohl schlimmer als bei anderen sein, nicht aber lässt sich sagen, so Seneca, dass der Tod von jemandem größer oder kleiner ist, denn letztlich bedeutet er für alle dasselbe, nämlich das Lebensende.⁷⁵ Manche Menschen leben länger, während andere früher sterben, doch allen bereitet die Natur dasselbe Ende. „Alles was da ist, wird nicht mehr sein, doch es geht nicht zugrunde, sondern löst sich auf.“⁷⁶ Es zeigt sich demnach, dass der Tod die Endstufe eines jeden Lebens ist.⁷⁷

Bei Epiktet bedeutet der Tod die absolute Auflösung der Mischung von Elementen.⁷⁸ Die Teile lösen sich aus ihrer Mischung in ihre einzelnen Bestandteile auf und kommen zum eigentlichen Element zurück. Er stellt die Frage, wohin der Tod führt und kommt zu der Ansicht, dass er zu nichts Schrecklichem führt, sondern lediglich zu dem, woher man kommt, demnach zu den Elementen. Das, was in einem z.B. das Feuer war, geht dahin zurück usw.⁷⁹ Der Tod stellt für ihn im physikalischen Sinne eine Zerstreuung der Mischbestandteile dar.⁸⁰ Diese wandeln sich, bis sie sich letztendlich wieder zerstreuen. Jener Teil der Seele, der sich beim Tod auflöst, ist jener, der mit dem Körper funktionell in einer Einheit steht und verbunden ist. Lediglich der Logos ist unvergänglich. Epiktet nennt die Seele als Trägerin ebenjenes Logos. Wenn der Tod eintritt, so erlischt mit ihm die Seele, ihr Status als Trägerin des göttlichen Logos wird aufgehoben und dieser kehrt zur göttlichen Ganzheit zurück. Individuelle Unsterblichkeit schließt Epiktet mit dieser Theorie aus. Bei ihm

⁷⁴ vgl. Benz 1929: 48

⁷⁵ vgl. Seneca *Epistulae morales* 26,43

⁷⁶ Seneca *Epistulae morales* 71,13
(Deutsche Übersetzung nach Fink 2007)

⁷⁷ vgl. Seneca *Epistulae morales* 36,9-10

⁷⁸ vgl. Epiktet *Encheiridion* 9 f.

⁷⁹ vgl. Benz 1929: 37

⁸⁰ vgl. Epiktet *Encheiridion* 9 f.

trennen sich Leib und Seele insofern, dass die göttliche Vernunft ihr Dasein in der Seele im menschlichen Organismus verliert. Die menschliche Seele ist integraler Bestandteil der Naturgesetze.⁸¹

Diese Theorie ist vor allem insofern in Bezug auf Überlegungen zum Tod interessant, dass sie die Frage nach dem Sinn des Todes berührt. Denn es gilt den Umlauf des Kosmos zu vollenden und vor allem müssen Körper und Seele sich wieder trennen, so wie sie vor dem Leben getrennt waren.⁸²

„Die große organische Einheit des Kosmos bleibt bestehen in einem steten inneren Verwandlungsprozess; der Tod der Einzelform ist die Lebenserhaltung des Universums.“⁸³

Das heißt, dass der Tod des einzelnen Individuums notwendig ist, damit das Universum als solches bestehen bleiben kann, da beim Tod, wie oben erläutert, die Mischbestandteile und die göttliche Vernunft wieder freigesetzt werden.

Später bei Marc Aurel ist es um den Logos anders gestellt. Denn dieser wird vom Vorgang des Lebens unabhängig gedacht.⁸⁴

Während Zenon aus der Teilung zwischen Körper und Seele geschlossen hat, dass die Seele selbst der Körper sein müsse, hat Marc Aurel die Lehre so umgestaltet, dass die Seele weder der Körper selbst sei, noch, dass sie dem Körper in irgendeiner Weise zugehörig, sondern, dass sie Teil eines körperlosen Prinzips sein müsse, das außerhalb allem Geschaffenen liege.⁸⁵

Die physikalischen Strukturen des stoischen Weltbilds sind mit den Überlegungen zum Tod unmittelbar verknüpft und müssen bei der Betrachtung mitgedacht werden.

2.3 Stoische Überlegungen zur Todesfurcht

Ein besonders wichtiger Teilaspekt, der im Zuge von Überlegungen zum Tod miteinbezogen werden muss, ist der Aspekt der Furcht.

Es herrscht absolute Unsicherheit darüber, was den Menschen am Ende des Lebens erwartet.

⁸¹ vgl. Benz 1929: 38

⁸² vgl. Benz 1929: 41

⁸³ Zitiert nach: Benz 1929: 41

⁸⁴ vgl. Benz 1929: 41

⁸⁵ vgl. Benz 1929: 44 ff.

Unterschiedliche Arten von Todesfurcht beherrschen den Menschen (siehe näher Kapitel 3.4). Unter anderem die Furcht vor Schmerzen, die mit dem Tod einhergehen, was aus den Hinterbliebenen wird oder schlichtweg die Angst vor einem vorzeitigen Tod und somit einem unvollständigen oder unerfüllten Leben. Epiktet geht davon aus, dass nicht der Tod selbst den Menschen beunruhigt, sondern die Meinungen und Urteile der Gesellschaft darüber.

Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern ihre Urteile und Meinungen über sie. So ist zum Beispiel der Tod nichts Furchtbares - sonst hätte er auch Sokrates furchtbar erscheinen müssen -, sondern nur die Meinung, er sei furchtbar, ist das Furchtbare. Wenn wir also in Schwierigkeiten geraten, beunruhigt oder betrübt werden, wollen wir die Schuld niemals einem anderen, sondern nur uns selbst geben, das heißt unseren Meinungen und Urteilen.⁸⁶

Epiktet postuliert also, dass die Furcht ein soziales und gesellschaftliches Konstrukt irrationaler Natur ist.

Er behauptet nicht lediglich, dass es vor ihm keine Angst zu haben gilt, sondern auch, dass man ihn stetig vor Augen haben sollte, denn so wird man vor maßlosen Begierden geschützt.

„Tod, Verbannung und alles andere, was als furchtbar gilt, halte dir täglich vor Augen, besonders aber den Tod, und du wirst niemals kleinliche Gedanken haben oder etwas übermäßig begehren.“⁸⁷

Zenon argumentiert, dass kein Übel ruhmvoll sei, der Tod aber durchaus ruhmvoll sei, demnach ist er kein Übel und daher brauche man sich auch nicht davor fürchten.⁸⁸

Kleanthes argumentiert ähnlich, allerdings etwas umgeformt. Der Tod sei nichts Schimpfliches und somit auch kein Übel, denn er ist ein Naturphänomen.

Die stoische Nähe zur Natur wurde bereits im Vorangehenden erläutert.

Seneca stimmt Zenons Argument insofern nur zum Teil zu, dass er den Tod grundsätzlich als nichts Rühmliches erachtet.⁸⁹

Er schreibt in Bezug auf die Todesfurcht in seinen Briefen an Lucilius:⁹⁰

⁸⁶ Epiktet *Encheiridion* 1,5
(Deutsche Übersetzung nach Nickel 2006)

⁸⁷ Epiktet *Encheiridion* 1,21
(Deutsche Übersetzung nach Nickel 2006)

⁸⁸ vgl. Benz 1929: 58

⁸⁹ vgl. Benz 1929: 58

⁹⁰ Insgesamt schrieb er 124 Briefe an einen jüngeren Freund namens Lucilius. Allerdings wird in der Forschung zunehmend kontrovers darüber diskutiert, ob es Lucilius tatsächlich gab oder ob

„Wer tapfer ist, ist ohne Furcht; wer ohne Furcht ist, ist ohne Traurigkeit; wer ohne Traurigkeit ist, ist glücklich.“⁹¹

Der Tod ist demnach für den Tor furchtbar, nicht aber für den Weisen, denn der stoische Weise erträgt furchtbare Dinge nicht nur, sondern umarmt sie gar regelrecht, so wie auch Cato es beispielsweise getan hat. Den Tod Catos nennt Seneca einen guten Tod (vgl. Kapitel 2.4).⁹²

Argumentiert man nun, dass der Tod doch durchaus etwas ist, vor dem es sich zu fürchten gilt, da man doch ein Narr wäre, fürchte man sich vor drohenden Übeln nicht, gilt es den entscheidenden Punkt für die Argumentation Senecas zu betrachten. Denn allerdings ist dieses Postulat zwar wahr, man muss allerdings grundlegend überdenken, was denn ein Übel überhaupt ist. Wer nur die Schändlichkeit als Übel betrachtet, wird vor dem Tod, dem Gefängnis oder dem Feuer, um die Beispiele Senecas aus seinem Brief zu nennen, keine Angst haben müssen. Der Mensch muss mit Vorsicht durch das Leben gehen, nicht aber von Angst befallen. Der Tod ist nichts, vor dem es sich zu fürchten gilt, weil er schlichtweg in Senecas Auffassung kein Übel ist, er scheint nur eines zu sein. Die oben genannten Dinge sind zu Unrecht existierende Ängste im Leben der Menschen. Das wahre Übel ist es, sich lebenslang durch die Angst vor vermeintlichem Übel peinigen zu lassen.⁹³

Er argumentiert, dass weder Kinder, junge Leute noch Verrückte den Tod fürchten, daher muss es für vernünftige Menschen auch möglich sein. Der Tod ist das absolute Ende jeden Schmerzes und jeden Leidens. Nach dem Ableben folgt die ebenselbe Ruhe, die es auch vor unserer Geburt gab. Wer demnach die Verstorbenen betrauert, betrauert auch die Ungeborenen und dies wäre töricht. Auch Lukrez (vgl. Kapitel 3.6) bedient sich in seinem Symmetrieargument des Vergleichs mit dem ungeborenen Leben.

Der Tod ist weder ein Gutes noch ein Schlechtes. Das nämlich kann entweder gut oder schlecht sein, was etwas ist; was aber selber nichts ist und alles zu nichts macht, liefert uns nicht dem Schicksal aus: Schlechtes nämlich und Gutes

Seneca eine fiktive Briefkorrespondenz niederschrieb. Es wird vermutet, dass er sich mit seinem Briefwechsel eigentlich an das gebildete römische Publikum wandte, denn mit der zweiten Hälfte der Sammlung schwindet zunehmend der Briefcharakter.

vgl. Fink 2007: 488 ff. x

⁹¹ Seneca *Epistulae morales* 76,24

(Deutsche Übersetzung nach Fink 2007)

⁹² vgl. Seneca *Epistulae morales* 76,24

⁹³ vgl. Seneca *Epistulae Morales* 76,24 ff.

sind an eine Art von Materie gebunden. Nicht kann dies das Schicksal in seiner Gewalt haben, was die Natur entlassen hat, und nicht kann unglücklich sein, wer nichts ist.⁹⁴

Es geht Lukrez insbesondere darum hervorzuheben, dass nur Dinge ein Gut oder Übel sein können, die per se sind. Ebenso kann Gutes und Schlechtes nur dort widerfahren, wo Materie, bzw. Körper, ist. Der Tod kann dem Menschen kein Unglück zuführen, da der Mensch nicht mehr ist und somit Gefühle wie Lust, Unlust, Glück oder Unglück nicht mehr erfahren kann.

Mit dem Tod endet somit alles. Der Körper ist lediglich noch Materie. Seneca lobt den Tod als die beste Erfindung der Natur und betont dessen Vorzüge wie z.B. das Abweisen von Unglück, das Ende von Altersschwäche, den Tod als Heilmittel etc.⁹⁵

Der Tod, so Seneca weiter, macht alle gleich, egal ob arm oder reich, hässlich oder schön, Herr oder Sklave. Durch den Tod kann das Leben geliebt werden. Auch hebt er hervor, dass ein früheres Ableben oft auch etwas Gutes hat, denn länger zu leben kann auch ein Schaden sein. Oft ist der Tod insofern gut, da er weiteres Unglück vermeiden kann. Seneca betont in der Trostschrift, dass der Verstorbene, den Marcia darin betrauert, zur rechten Zeit gestorben ist, denn gelebt hat er, solange er leben sollte. Es gibt freilich kein ideales Alter, um zu sterben. Jedem sei eine bestimmte Zeit mit einem bestimmten Ziel vorgegeben, so Seneca. Diese Vorgabe hat er erlangt, tröstet er Marcia. Jedem Menschen ist ein bestimmtes Schicksal gegeben und eine Vorsehung und diese ist unumstößlich. Sogleich nach der Geburt, schreitet ein jeder dem Tod entgegen (dieses Bild findet sich auch bei Augustinus wieder, wie im Einführungskapitel bereits erläutert wurde). Ein recht pessimistisches Bild wohl gemerkt. Der Tod verbirgt sich somit quasi „unter dem Namen des Lebens.“⁹⁶

Seneca appelliert an Marcia sich nicht vor Augen zu halten, dass jemand noch länger hätte leben können, denn unter Umständen wäre die Fortsetzung des Lebens nicht besser, vielleicht sogar schlechter als der Tod.

Seneca beschreibt den Tod als denselben Ruhezustand, den der Mensch vor der Geburt innehat. Der Kern der Argumentation versteht sich dahingehend, dass der Mensch den Zustand vor seiner pränatalen Existenz nicht fürchtet, demnach

⁹⁴ vgl. Seneca *De Consolatione* 19,5

⁹⁵ vgl. Seneca *De Consolatione* 19,5

⁹⁶ Seneca *De Consolatione* 21,7

sollte er ebenso wenig den Zustand der postmortalen Non-Existenz fürchten. Wie diese Form der Beweisführung im Konkreten gestaltet ist, findet sich in Kapitel 3.6 wieder.

Epiktet sieht es als elementar an, sich bewusst zu sein, was in unserer Gewalt als Mensch steht und was nicht. Diese Einsicht ist für das Glück des Menschen von großer Bedeutung.

Von den Dingen stehen die einen in unserer Gewalt, die anderen nicht. In unserer Gewalt stehen unser Denken, unser Tun, unser Begehren, unsere Abneigung. Nicht in unserer Gewalt stehen unser Leib, unser Habe, unser Ansehen und unsere äußere Stellung. Was in unserer Gewalt steht, kann von anderen nicht gehindert und nicht gehemmt werden. Was nicht in unserer Gewalt steht, ist in fremder Hand und kann gehindert werden. Wenn du aber nach Ehrenstellen und Reichtümern jagst, so wirst du vielleicht nichts erlangen. Sicher aber wirst du das verfehlen, wodurch allein Glück und innere Freiheit kommen. Willst du einer Krankheit, dem Tode oder der Armut ausweichen, so wirst du unglücklich sein. Dann sage zur dir selbst: Es geht mich nichts an.⁹⁷

Während Denken, Tun, Begehren oder Abneigungen in der Macht des Menschen stehen, können andere Dinge wie z.B. der Körper oder das Ansehen weniger beeinflusst werden. Es ist sinnlos zu versuchen Dingen wie Krankheit oder dem Tod auszuweichen, denn sie stehen eben nicht in der menschlichen Macht. Epiktet appelliert also dafür, dass der Mensch sich nur auf die Dinge konzentrieren darf, die er beeinflussen kann, denn ansonsten wird er unglücklich werden. Daher lautet seine Prämisse sich vor Augen zu halten, dass es einen nichts angehe.

Zusammenfassend lässt sich also für den Tod sagen, dass er nach Epiktet nicht in der Wirkungsmacht des Menschen steht und somit nicht gefürchtet werden soll, da er nicht beeinflussbar ist und sonst das Unglück die Folge ist.

2.4 Ars moriendi – Die Kunst zu sterben

Die stoische Philosophie und Ethik zentrierten sich, wie bereits oben erläutert, stark um den Begriff der Tugend. Die stoische Philosophie wurde somit zu einer Art Kunst, deren Ziel es ist, richtig zu leben und richtig zu sterben und dies stets in einem sittlichen gesetzten Rahmen. Dadurch, dass die Stoiker in diesem Rahmen ein hohes Maß an persönlicher Freiheit zulassen, lässt sich diese bis

⁹⁷ Epiktet *Encheiridion* 1,1
(Deutsche Übersetzung nach Nickel 2006)

zur Verfügung über die eigene Existenz ausreizen und der Tod wird dadurch zu einem sittlichen Akt.⁹⁸

„Der Tod als Phänomen verdient keine Beachtung: der Tod als Akt wird zentrales Problem der stoischen Ethik.“⁹⁹

Der Grund, warum dem Tod eine so zentrale Bedeutung in der stoischen Ethik zukommt, ist unter anderem jener, dass er die letzte sittliche Leistung ist, bei der die Vernunft siegt und die Tugend triumphiert.¹⁰⁰

Der praktische Lebenswert, der seit den Stoikern vermehrt in der Philosophie angestrebt wird, wird herausgehoben. Der Tod als Kernproblem kristallisiert sich vor allem dadurch heraus, dass es dem Philosophen gilt zu den natürlichen Erscheinungen des Lebens Stellung zu beziehen und sich gewissermaßen am Tod selbst und am Bezwingen ebendieses der sittliche Wert des Lebens unmittelbar offenbart.

„Das bedeutet, mein Lucilius,“, so Seneca in den *epistulae morales*, „Philosophie in der Praxis zu lernen und an der Wahrheit den Blick dafür zu schärfen, welche Haltung ein kluger Mensch gegenüber dem Tod und dem Schmerz hat, wenn jener naht und dieser drängt; [...]“¹⁰¹

Das Erkennen des Todes und damit einhergehend die Erkenntnis richtig zu sterben, darum kreist die Ethik der stoischen Philosophie.

Das Sterben in Weisheit/Vernunft/Tugend ist das Ziel. Man könnte radikal behaupten, dass die gesamte Philosophie eine Art Vorbereitung auf den Tod ist und ein Streben daraufhin, dass man in stoischer Hinsicht „gut“ stirbt. All dies allerdings stets unter der Berücksichtigung der persönlichen Freiheit, die es verlangt, dass man erhaben über dem Phänomen des Todes steht.¹⁰² Jeder hat Handhabe über seinen eigenen Tod. Das Postulat, dass dieser ein bewusst ausgeführter sittlicher Akt sein muss, bleibt in der gesamten stoischen Philosophie manifest.¹⁰³

Bei Seneca rückt der Tod schließlich noch mehr ins Zentrum der Betrachtungen, denn bei ihm „wird der Tod nicht nur als das Ereignis betont, an dessen

⁹⁸ vgl. Benz 1929: 85

⁹⁹ Benz 1929: 86

¹⁰⁰ vgl. Benz 1929: 86

¹⁰¹ Seneca *Epistulae morales* 98,17
(Deutsche Übersetzung nach Fink 2007)

¹⁰² vgl. Benz 1929: 87

¹⁰³ vgl. Benz 1929: 88

Bewältigung sich der sittliche Wert des Lebens offenbart, sondern er wird bei ihm zum Prüfstein einer jeden einzelnen Handlung und zum ethischen Kriterium, das jeden einzelnen Wert bestimmt.“¹⁰⁴

Ein solch hoher Stellenwert und eine solche Hervorhebung der Wichtigkeit des Todes in der Philosophie scheinen erstmals in der stoischen Philosophie aufzutreten.

Seneca schreibt in seiner 12. Epistel an Lucilius, dass es zwar nicht angenehm ist den Tod vor Augen zu haben (*molestum est mortem ante oculos habere*), aber es notwendig ist, dass ein Mensch jeden Alters ihn stets vor Augen hat (*semi ante oculos debet esse quam inveni*).¹⁰⁵

Diese Auffassung ist grundsätzlich sehr befremdlich, denn so würde heute wohl niemand sagen, dass es gesund ist, jederzeit an den Tod zu denken. Man würde fast davon ausgehen, dass eine Person, die permanent über den Tod nachdenkt beinahe depressiv oder lebensmüde ist.

2.5 Selbstmord

„Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht, heißt auf die Grundfrage der Philosophie antworten.“¹⁰⁶

Die elementare Frage, die sich bei jenem, doch recht gewagten, Postulat Camus am Beginn des *Mythos des Sisyphos*, stellt, ist jene, warum nun gerade der Selbstmord die zentrale Causa in der Philosophie sein sollte. Camus Antwort darauf ist, dass es der Handlungen wegen sei, die der Suizid nach sich zieht.

Wenn jemand sein Leben als nicht lebenswert erachtet, so wählt er den Freitod. Es stellt sich weiterführend die Frage nach dem Sinn des Lebens und wie dieser sich philosophisch betrachtet definiert.¹⁰⁷

Die stoische Philosophie vertritt in Bezug auf den Selbstmord eine interessante Position, denn diese lehnt den Freitod nicht grundsätzlich ab.

Fragen zum Selbstmord sind in der Philosophiegeschichte der Antike, aber auch später sehr divers diskutiert worden. Auch Platon lehnte, so wie die Stoiker, den Suizid nicht gänzlich ab. Aristoteles bezeichnet ihn als ein Unrecht für die

¹⁰⁴ Benz 1929: 88

¹⁰⁵ vgl. Benz 1929: 88

¹⁰⁶ Camus 2000: 11

¹⁰⁷ vgl. Camus 2000

Gemeinschaft, nicht aber für sich selbst. Unter den Aufklärern gibt es Befürworter wie Rousseau, Voltaire oder Montesquieu, während Kant den Suizid mit seinem Pflichtbegriff nicht vereinen kann und ihn somit in der *Metaphysik der Sitten* als eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst bezeichnet. Ein Philosoph, der das Recht auf Selbstmord betont, ist Schopenhauer, denn dieser streicht vehement das Recht eines jeden darüber heraus, über sein Leben und seine Person selbst bestimmen zu können.¹⁰⁸

Es gilt sich die Frage zu stellen, ob es zur Freiheit des Menschen gehört, dass er frei über sein eigenes Leben und seinen Tod entscheiden darf, oder ob dies eine unmoralische Handlung darstellt. Insbesondere religiöse Auffassungen handeln den Freitod ähnlich wie Mord ab und verdammen ihn somit.

Des weiteren wird er oft wie beispielsweise bei Thomas von Aquin als Anmaßung gegenüber Gott bezeichnet.¹⁰⁹

An Fragen zum Suizid und Freitod scheinen einige weitere philosophische Fragen geknüpft zu sein wie z.B. die nach Freiheit, Ethik, Moral, pflichtbewusstem Handeln uvm.

Die Stoiker beschreiben unterschiedliche Arten von Handlungen. Es gibt angemessene, unangemessene und weder angemessen noch unangemessene Handlungen. Als eine angemessene Handlung gilt „das Folgerichtige im Leben, für das sich, wenn es getan ist, eine vernünftige Rechtfertigung geben lässt.“¹¹⁰

Ist die Handlung des Freitods eine solche angemessene? Verträgt sich der Suizid trotzdem mit dem stoischen Grundpostulat „secundum naturam vivere“, welches im vorangehenden Kapitel erläutert wurde?

In der stoischen Tugendlehre findet sich tatsächlich die Legitimation des Selbstmordes. Dies ist allerdings unter bestimmter Voraussetzung und ist unter bestimmten Aspekten der Tugendlehre zu betrachten.¹¹¹

Zenon von Kition, der Gründer der stoischen Schule, schied freiwillig aus dem Leben. Seine Überlegungen zum Selbstmord sind leider nicht erhalten geblieben. Chrysipp geht an das Problem im Rahmen der Güterlehre ein. Die Motivierung des Selbstmordes ist ausschlaggebend. Wenn der Mensch an der Ausübung

¹⁰⁸ vgl. Meyer

¹⁰⁹ vgl. Meyer

¹¹⁰ vgl. Hossenfelder 2013: 129

¹¹¹ vgl. Benz 1929: 54 f.

seiner Vernunft und Tugend gehindert wird, so kann der Selbstmord zur ethischen Pflicht werden.¹¹²

Wenn das Leben unter dem Gesichtspunkt einer sittlichen Entfaltungsmöglichkeit sinnlos geworden ist, so das Argument, dann ist es zu beenden. Es ist jedenfalls von elementarer Bedeutung, dass die Motivierung zur Beendigung des Lebens stets eine sittliche sein muss und niemals eine andere. Um einem Laster zu entgehen ist der Selbstmord legitim, also ein sittlich wertvolles Motiv, nicht aber beispielsweise der Armut, denn das wäre ein sittlich indifferentes Motiv.¹¹³

„Der Selbstmord erlangt Berechtigung dadurch, dass er zur sittlichen Tat wird, durch die sich ein Mensch der Möglichkeit, gezwungenermaßen sein sittliches Ideal zu verleugnen und zu verletzen, entzieht.“¹¹⁴

Auch die indifferenten Dinge können Einfluss auf die Motivierung nehmen. Wenn ein Mensch beispielsweise krank und somit körperlich eingeschränkt ist, so wird er dadurch auch in seiner sittlichen Betätigung gehemmt. Hier werden bei Diogenes Laertius sogar konkrete Umstände genannt, unter denen Selbstmord bei organischen Leiden berechtigt wird: Schreckliche Schmerzen, Verstümmelungen oder unheilbare Krankheiten.¹¹⁵

Ein ähnlicher Diskurs findet sich heute insbesondere in Bezug auf aktive/passive Sterbehilfe bzw. begleitenden Suizid. Sollte ein Mensch tatsächlich weiterleben müssen, wenn er durch lebensunwürdige Umstände geplagt ist? Wenn er Mensch als ein freies Wesen bezeichnet wird, so müsste diese Freiheit doch insbesondere dann zum Ausdruck kommen, wenn es um die elementarste Frage geht, nämlich um jene des Lebens oder Sterbens.¹¹⁶

Überlegungen zum Selbstmord finden sich insbesondere auch bei dem Stoiker Seneca.

Es geht bei Seneca vorrangig darum, wie man stirbt und nicht wann. In seinem Lehrbrief schreibt er, dass es darauf ankommt ob man anständig oder schäbig stirbt.

Finden wirst du auch Lehrer der Philosophie, die bestreiten, man dürfe Gewalt antun dem eigenen Leben, und es für Gotteslästerung erklären, selbst sein eigener Mörder zu werden [...] Wer das sagt, sieht nicht, dass er den Weg zur Freiheit verschließt. Nichts Besseres hat uns das ewige Gesetz geleistet, als

¹¹² vgl. Benz 1929: 54 f.

¹¹³ vgl. Benz 1929: 55

¹¹⁴ Zitiert nach Benz 1929: 55

¹¹⁵ Zitiert nach Benz 1929: Diogenes Laertius 7,130

¹¹⁶ Für Überlegungen zu diesem Diskurs vgl. z.B. Schaber 2017

dass es uns einen einzigen Eingang in das Leben gegeben, Ausgänge viele. Ich soll warten auf einer Krankheit Grausamkeit oder eines Menschen, obwohl ich in der Lage bin, mitten durch die Qualen ins Freie zu gehen und Widerwärtiges beiseite zu stoßen? Das ist das einzige, weswegen wir über das Leben nicht klagen können: niemanden hält es.¹¹⁷

Seneca selbst wurde von Kaiser Nero dazu aufgefordert sich selbst umzubringen, da er einer Verschwörung bezichtigt wurde. Die Stoiker vertreten somit weitgehend die These, dass der Suizid einen Teil der menschlichen Freiheit darstellt und man durchaus die Berechtigung hat sein Leben zu beenden, wenn dadurch ein unangenehmes oder untugendhaftes Dasein beendet wird.¹¹⁸ Im Zuge der Ankündigung von Senecas Tod, berichtet Tacitus, dass Seneca dieses ohne jegliche Anzeichen von Furcht entgegengenommen hat. Sein Umfeld reagiert entsetzt und traurig, doch Seneca appelliert an sie, dass sie nicht all die weisen philosophischen Worte vergessen sollen, die er Zeit seines Lebens an sie gerichtet hat. Es gilt jegliches Schicksal zu ertragen, welches einem gegeben ist.¹¹⁹

„Der Tod erreicht alle; [...] Was hat es für einen Sinn, wie lange man etwas vermeidet, das man nicht vermeiden kann?“¹²⁰

Seneca bedient sich eines Vergleichs. Er stellt die Frage in den Raum, ob beispielsweise ein Gladiator glücklicher sei, der erst am Ende und nicht bereits in der Mitte eines Gladiatorenspiels erschlagen wird. „Denn dass du irgendwann einmal sterben wirst, steht für dich auch gegen deinen Willen fest, während es in deiner Hand liegt zu bestimmen, wann du es willst; das eine ist unausweichlich für dich, das andere ist dir möglich.“¹²¹

Seneca postuliert, und das ist elementar für das Todesverständnis der Stoiker, dass es lieber zu sterben gilt, als bestimmte Dinge zu tun. Er nennt das Beispiel eines Kindes, das sich geschworen hat, kein Sklave zu sein. Als ihm eine demütigende Tat auferlegt wurde, hat es lieber sein Kopf zertrümmert, als diese

¹¹⁷ Seneca *Epistulae morales* 70,14-70,15

(Deutsche Übersetzung nach Fink 2007. Ebenso für alle folgenden Passagen aus den *Epistulae morales*.)

¹¹⁸ vgl. Stöcker 2006: 4 ff.

¹¹⁹ vgl. Fink 2007: 488 ff.

¹²⁰ Seneca *Epistulae morales* 96,12

¹²¹ Seneca *Epistulae morales* 117, 22

auszuführen. Tapfer und ehrenhaft zu sterben ist in bestimmten Kontexten für die Stoiker wichtiger als am Leben zu bleiben.¹²²

Wenn also das Streben nach Tugend im Leben nicht mehr gewährleistet werden kann, so ist der Selbstmord nicht abzulehnen, er ist fast als Pflicht anzusehen. In Senecas Dialog *De vita beata*, setzt er den Begriff „vita“ mit „natura“, „ratio“ und „virtus“ in Verbindung. Wenn diese genannten Tugenden absent sind, so kann nicht mehr von „vivere“ sondern lediglich noch von „esse“ die Rede sein.

„Virtus“ muss zu Lebzeiten stets vor „voluptas“ gereiht werden, anders als bei den Epikureern. Wenn diese Reihung nicht erfolgt, spricht Seneca gar von einem Tod der Seele.¹²³

Des Weiteren trifft er eine Unterscheidung zwischen einem anständigen z.B. Cato und einem schändlichen Tod z.B. Brutus.

Cato hatte das Privileg der sittlichen Vollkommenheit inne, welches das Glücklichein mitumfasst. Seneca würde somit meinen Cato war glücklich, als er in einer freien Entscheidung den Tod gewählt hat. Somit würde er gar postulieren, dass ein sittliches Leben kein größerer Verdienst sei als der sittliche Tod, da Tugend nicht über ihr eigenes Maß gesteigert werden kann. Er hat seinen sittlichen Charakter bewahrt und ist standhaft geblieben. Hinzu kommt auch, dass er durch die Wahl des Todes zur Zeit seiner vollkommenen Sittlichkeit nicht Gefahr laufen kann Lastern zu fallen. Auch dies zählt Seneca zum Charakter des Weisen. Die Seele des Weisen ist geheilt. Seneca stellt eindeutig fest, dass die sittliche Vollkommenheit nicht mehr wert ist, wenn sie länger andauert. Nach seinem Tod ist Cato demnach ein Weiser und steht in einem wichtigen Punkt damit sogar über den Göttern, denn er hat in seiner menschlichen Endlichkeit das vollbracht, was den Göttern von Natur aus gegeben ist.¹²⁴

Seneca wendet sich gegen jene, die den Freitod stets als einen Akt der Gotteslästerung und Frevel werten, denn nimmt man eine solche Wertung dessen vor, so ist der Weg zur Freiheit verschlossen.¹²⁵

Eine stets verbindliche Antwort, wann der Tod dem Leben vorgezogen werden soll, lässt sich allerdings aus den Überlegungen nicht ableiten, dies ist wohl aber auch nicht der Anspruch.

¹²² vgl. Seneca *Epistulae morales* 77,14

¹²³ vgl. Hahmann 2008: 102 f.

¹²⁴ vgl. Hahmann 2008: 102 f.

¹²⁵ vgl. Hahmann 2008: 105

Man muss stets an die Vergänglichkeit allen Irdischen denken. Es spielt eine untergeordnete Rolle wie alt man wird, sondern es ist wichtig, dass die „virtus“ erlangt wird. Nicht wie lange man lebt, sondern wie man lebt steht im Vordergrund.¹²⁶

Würde man die Tugend durch das Fortdauern des Lebens missachten, so scheint Selbstmord legitim.

Zenon von Kition ist, wie auch Seneca, durch Selbstmord aus dem Leben geschieden. Freilich war es bei Seneca keine Handlung, die aus vollends freier Entscheidung erfolgte, dennoch ging er den Schritt. Ganz elementar ist demnach die Motivation, aus der der Selbstmord erfolgt.

Hier geht es nicht wie in moderneren Debatten vorrangig darum, dass der Mensch so frei sein soll, dass er über sein Leben selbst verfügen kann, sondern, wie bereits betont, um eine sittliche Motivierung.

Bei Gefährdung der menschlichen ethischen Bestimmung, kann der Freitod also als Ausweg gewählt werden.

Auch bestimmte körperliche Defekte und Krankheiten können demnach in Konsequenz darauf, dass das sittliche Ideal aufgrund dessen nicht mehr erreicht werden kann, indirekte Motivierung für Selbstmord sein.¹²⁷

„Für den Stoiker ist die Konsequenz die Bereithaltung des Selbstmords für den Fall des Eintritts einer unvorhergesehenen Zwangslage, die ihn an einem sittlichen Leben verhindert, der Selbstmord ist also das letzte Mittel, ein Übel zu vermeiden, d.h. er ist eine gute Tat.“¹²⁸

Abschließend soll ein konkretes Beispiel die Überlegungen verdeutlichen:

Käme man nun in die Zwangslage entweder seinen Sohn oder sich selbst umzubringen, so wäre für die Stoiker eindeutig, dass die Selbsttötung hier der einzig richtige Weg sei. Tugend ist in der stoischen Lehre nicht verhandelbar, sondern ein absoluter Wert. Das Übel seinen eigenen Sohn umzubringen, würde die Tugend und das sittliche Leben verletzen und kann somit keine gute und richtige Tat sein. Somit wäre hier der Freitod das letzte Mittel.

Überlegungen wie diese erinnern stark an moderne ethische Dilemmata.

¹²⁶ vgl. Condrau 1984: 182

¹²⁷ vgl. Benz 1929: 57

¹²⁸ Benz 1929: 57

2.6 Kritik an der Berechtigung des Selbstmordes

Während der Selbstmord im christlichen Mittelalter stets abgelehnt wird, ist dies, wie sich in den vorangehenden Ausführungen gezeigt hat, in der Antike nicht immer der Fall. Es finden sich ambivalente Meinungen ob Suizid ein asozialer Akt ist oder er eine freie Tat des Individuums darstellt. Wie bereits dargelegt, sind die Stoiker dem Selbstmord also unter bestimmten Voraussetzungen nicht abgeneigt.

Bei den Pythagoreern ist von einer kategorischen Ablehnung des Suizids auszugehen, welche sich auf der Auffassung der Unsterblichkeit der Seele gründet.¹²⁹

Platon lehnt den Suizid aus zweierlei Gründen ab. Vor allem wird im *Phaidon*¹³⁰ postuliert, dass der Mensch gänzlich in der Verfügungsgewalt Gottes steht, was bedeutet, dass er den Zeitpunkt seines Ablebens nicht selbst bestimmen darf, denn dies wäre ein Unrecht gegen Gott.¹³¹

In den *Nomoi* erklärt der den Suizid als verabscheuungswürdige Tat, insbesondere, wenn dieser aus Feigheit am Leben vollzogen wird. Menschen, die sich selbst getötet haben, darf auch kein herkömmliches Begräbnis zuteilwerden. Sie müssen einsam begraben werden.¹³²

Allerdings bedenkt auch Platon Ausnahmen. Wenn jemand rechtmäßig durch den Staat zum Tode verurteilt wurde oder ein qualvolles Unglück oder Schande einen ereilt.¹³³

Aristoteles sieht in der *Nikomachischen Ethik* den Suizid nicht als Verbrechen an sich selbst, sondern als ein Verbrechen an der staatlichen Gemeinschaft, also an der Polis selbst. Damit meint er allerdings nicht, dass der Polis durch den Suizid kein Nutzen mehr an dieser Person zuteilwird, sondern auch er sieht dies als einen Akt der Flucht oder Feigheit. „Zu sterben, um Armut, Liebe oder sonst irgendetwas Schmerzlichem zu entgehen, ist aber nicht Sache des Tapferen, sondern vielmehr des Feigen“. ¹³⁴ In seinen Erörterungen zur Gerechtigkeit, geht

¹²⁹ vgl. Bauer 2002: 8

¹³⁰ vgl. Platon *Phaidon* 61c-62c

¹³¹ vgl. Bauer 2002: 8

¹³² vgl. Platon *Nomoi* 854a ff, 873 c/d

¹³³ vgl. Bauer 2002: 8

¹³⁴ vgl. Aristoteles *Nikomachische Ethik* 3, 1116a12-15

es ihm vor allem darum darzustellen, dass Selbstmord ein Unrecht an der Gemeinschaft sei.¹³⁵

Plotin spricht sich in seinen *Enneaden*, im Gegensatz zu den Stoikern, in jedem Fall gegen den Selbstmord aus, da eine solche Tat als Befleckung der Seele einzuordnen ist. Die Stelle Plotins sei im Folgenden aufgeführt:

Er [der Weise] wird sie [die Seele] nicht hinaustreiben, damit sie nicht hinausgehe – denn sie wird ›mit etwas behaftet‹ hinausgehen, wohin sie auch gehe, und hinausgehen heisst hinübergehen an einen anderen Ort – sondern man wird warten, dass der Leib sich ganz von ihr trennt, wo sie dann nicht hinüberzugehen nöthig hat, sondern ganz ausserhalb ist. Wie trennt sich nun der Leib? Wenn kein Theil der Seele mehr durch ihn gebunden ist, indem der Leib nicht mehr im Stande ist sie festzubinden, weil seine Harmonie nicht mehr besteht, mit deren Besitz auch zugleich der Besitz der Seele verbunden war. Wie nun, wenn jemand es darauf anlegte den Körper aufzulösen? Aber dann brauchte er Gewalt und trennte sich selbst, nicht entliesse der Körper; und wenn er auflöst, ist es nicht frei von Leidenschaften, sondern entweder Unwille oder Trauer oder Zorn ist dabei; er darf aber nichts thun. Wenn er nun den Ausbruch des Wahnsinns merkte? Nun, vielleicht trifft er den Weisen und Tugendhaften nicht; sollte es auch der Fall sein, so setze man dies unter die nothwendigen Dinge, für die man sich unter Umständen, nicht schlechthin zu entscheiden hat. Auch die Anwendung von Giften zur Austreibung der Seele ist der Seele gewiss nicht zuträglich. Und wenn die einem jede gegebene Zeit eine vom Schicksal bestimmte ist, so ist es vor deren Ablauf nicht wohlgethan, es müsste denn, wie gesagt, nothwendig sein. Wenn aber jeder eine seiner Beschaffenheit zur Zeit des Ausgangs entsprechende Stellung dort einnimmt, so darf man die Seele nicht austreiben, solange noch ein Zunehmen an Besserung möglich ist.¹³⁶

Jegliche Motive des Selbstmords kommen für Plotin somit nicht in Frage, da er von einem vom Schicksal bestimmten Ablauf ausgeht. Die Seele des Toten wird sozusagen durch den Selbstmord verstört und dadurch daran gehindert in die geistlich-göttliche Sphäre aufzusteigen, denn der Körper darf während des Akts der Loslösung der Seele nichts tun und auch nicht von Leidenschaften behaftet sein, doch dies sieht Plotin bei Selbstmord klar gegeben.¹³⁷

Es finden sich bei den antiken Denkern also sowohl Befürworter als auch Gegner des Freitods, wobei sich sagen lässt, dass sich die Stoiker also unter bestimmten

¹³⁵ vgl. Aristoteles *Nikomachische Ethik* 5, 1138a-5-14

¹³⁶ Plotin *Enneaden* 1,9

(Deutsche Übersetzung nach Müller 1878)

¹³⁷ vgl. Bauer 2002: 9

Bedingungen und Voraussetzung eindeutig dafür aussprechen bzw. ihn sogar einfordern.

In der Philosophiegeschichte ist der Suizid, wie oben gezeigt, ein sehr divers diskutiertes Sujet. Camus Einschätzung bezüglich der Sonderstellung der Fragestellungen zum Suizid scheint hier zu folgen zu sein, denn eine Vielzahl weiterer philosophischer Fragestellungen reiht sich jener nach der des Freitods an.

Was sich im Zuge der Betrachtungen zur stoischen Einschätzung herausgestellt hat, ist, dass sie den Freitod nicht gänzlich ablehnen, die Argumentationspunkte dafür sind besonderer Natur. In heutigen Debatten darüber, stehen Gründe zur Bewahrung der sittlichen Motivierung, nur peripher im Vordergrund.

2.7 Trauer

Ein weiterer zentraler Aspekt in Bezug auf Sterben und Tod stellt die Trauer dar. Wie kann dem Menschen der Tod gänzlich egal sein, wenn er doch so viel Schmerz und Trauer für die Hinterbliebenen bedeutet?

In Senecas *Trostschrift an Marcia*¹³⁸ kommt auch der Aspekt der Trauer nach einem Todesfall zur Sprache. Dies ist ein Aspekt, der doch recht selten bei den Überlegungen zum Tod zur Sprache kommt. Seneca schreibt, dass oftmals auch nicht die Zeit, von der gesagt wird, dass sie alle Wunden heile, die Trauer besiegen kann. Dinge, die von Natur aus sind, so wie der Schmerz, nehmen auch durch die Länge der Zeit nicht ab. Dennoch appelliert er sich von der Trauer nicht übermannen zu lassen. „Du wirst den Eindruck machen, dass du Leben nicht willst, sterben nicht kannst.“¹³⁹

Ein Leben, in dem man stetig von Qualen zermartert wird, kann kein gutes Leben sein. Seneca spricht von einer „dolendi modestia“¹⁴⁰, also einer Art Bescheidenheit im Schmerz. „Durch nichts wird größer die Missstimmung des Schicksals als durch Gelassenheit.“¹⁴¹ Es muss sozusagen mit Maß und Ziel gelitten werden.

Seneca sieht einen großen Fehler der Menschen darin, dass sie an unglücklichen Situationen und Schicksalen vorbeisehen und sich diese nicht vergegenwärtigen.

¹³⁸ Sämtliche vom Lateinischen ins Deutsche übersetzten Passagen aus der *Trostschrift an Marcia* folgen der Übersetzung nach Manfred Rosenbach (1976).

¹³⁹ Seneca *Ad Marciam de consolatione* 3,3

¹⁴⁰ Seneca *Ad Marciam de consolatione* 3,4

¹⁴¹ Seneca *Ad Marciam de consolatione* 5,6

Wir gehen so durch das Leben, so Seneca, als seien wir selbst vor allem Bösen gefeit und als könne uns selbst nichts Schlimmes widerfahren. Auch, wenn wir von Schicksalsschlägen anderer hören, vergegenwärtigen wir diese nicht und grenzen uns davon ab, als seien wir immun dagegen.¹⁴²

Als Beispiel führt Seneca hier auch den Tod an. „So viele Leichenzüge werden an unserem Haus vorbeigeführt: an den Tod denken wir nicht;“¹⁴³ Aufgrund dieser Unumsichtigkeit treffen den Menschen Dinge, wie der Tod unverhofft noch schlimmer. Dinge, die man sich vor Augen führt und erwartet, treffen weniger hart. „Jedem kann geschehen, was einem [geschehen] kann.“¹⁴⁴ Die Macht eines Unglücks sieht Seneca darin geschwächt, wenn wir es voraussehen. Somit sollte auch der Tod immer im täglichen Bewusstsein des Menschen manifestiert sein. Sobald jemand geboren wird, muss auch der Tod mitgedacht werden. Jedem blüht dasselbe Schicksal, denn jeder muss sterben und jeder ist sich dessen auch grundsätzlich bewusst.¹⁴⁵

Interessant ist das Argument, mit welchem Seneca versucht den Tod ein bisschen zu relativieren. Eine häufige Aussage von Hinterbliebenen geht in die Richtung, dass der/die Verstorbene ja noch länger hätte leben können und es umso trauriger ist, dass diese/r nun jetzt schon verschieden ist. Hierauf entgegnet Seneca, dass auch ein früher Tod besser sei, als wenn einem die Person überhaupt nie zuteil geworden wäre. Der Argumentationsstrang läuft in diese Richtung weiter, dass es immer besser sei kurz glücklich zu sein als niemals. Demnach gilt es dankbar für die Zeit mit einem Menschen zu sein, egal wie lange sie andauert und dies gilt es sich im Trauerfall stets zu vergegenwärtigen.¹⁴⁶

„Angefüllt und bedroht von vielfältigen Schicksalsschlägen ist das Leben, mit denen es für niemand langen Frieden, kaum Waffenstillstand gibt.“¹⁴⁷

Seneca bestreitet nicht, dass es schwer und schmerzlich ist, einen Angehörigen zu verlieren, allerdings betont er, dass dies menschlich ist, im Sinne davon, dass man dazu geboren ist zu verlieren oder zu sterben oder zu hoffen oder zu fürchten.¹⁴⁸

¹⁴² vgl. Seneca *Ad Marciam de consolatione* 9,2

¹⁴³ Seneca *Ad Marciam de consolatione* 9,2

¹⁴⁴ Seneca *Ad Marciam de consolatione* 9,5

¹⁴⁵ vgl. Seneca *Ad Marciam de consolatione* 9,5

¹⁴⁶ Seneca *Ad Marciam de consolatione* 9,5 ff.

¹⁴⁷ Seneca *Ad Marciam de consolatione* 16,5

¹⁴⁸ vgl. Seneca *Ad Marciam de consolatione* 16-17

Seneca fragt in seiner Trostschrift konkret danach, warum getrauert wird. Weil die Person zu früh gestorben ist oder weil sie überhaupt verschieden ist?

Sollte die Trauer ersteres betreffen so beschwichtigt er: „Bedenk: nichts Böses berührt den Gestorbenen; das, was uns die Unterwelt schrecklich macht, ist Märchen, keine Finsternis bedroht die Toten, kein Kerker; [...]“¹⁴⁹

Dem Toten kann nichts Schlimmes mehr widerfahren. Alle mythologischen Überlegungen zu einem Leben nach dem Tod, tut Seneca hier ab und stempelt diese als Märchen ab.¹⁵⁰

Er beteuert, dass der Tod das absolute Ende jeden Schmerzes und jedes Leiden ist. Nach dem Tod kommt die ebenselbe Ruhe, die es auch vor unserer Geburt gab. Wer demnach die Verstorbenen betrauert, betrauert auch die Ungeborenen und dies wäre töricht. Auch Lukrez (mehr dazu in Kapitel 3.6) bedient sich in seinem Symmetrieargument dem Vergleich mit dem ungeborenen Leben.

Der Tod ist weder ein Gutes noch ein Schlechtes. Das nämlich kann entweder gut oder schlecht sein, was etwas ist; was aber selber nichts ist und alles zu nichts macht, liefert uns nicht dem Schicksal aus: Schlechtes nämlich und Gutes sind an eine Art von Materie gebunden. Nicht kann dies das Schicksal in seiner Gewalt haben, was die Natur entlassen hat, und nicht kann unglücklich sein, wer nichts ist.¹⁵¹

Seneca kommt zu dem Schluss, dass der Tod weder ein Gut noch ein Übel ist, denn der Tod ist an keinerlei Materie geknüpft. Der Mensch, der nicht mehr ist, kann auch nicht unglücklich werden durch seinen Tod.

2.8 Die Bedeutung von Lebenszeit in Bezug auf den Tod

Wenn man über den Tod philosophiert, kommt oftmals das Argument zu tragen, dass der Tod dem Menschen Lebenszeit raubt. Für Seneca ist dieses Argument nicht gültig, denn ihm ist die Lebenszeit gleichgültig. Er sagt von ihr, dass sie keinerlei Wert für den Wert eines Menschen hat.¹⁵²

Auch in der kynischen Philosophie beispielsweise wird von der Unwichtigkeit der Lebenszeit ausgegangen, da sie nichts ist im Vergleich zu den Ewigkeiten, die davor, also vor der Geburt, oder nach dem Tod vorherrschen. Dies findet sich

¹⁴⁹ Seneca *Ad Marciam de consolatione* 19,4

¹⁵⁰ vgl. Seneca *Ad Marciam de consolatione* 19,4 f.

¹⁵¹ Seneca *Ad Marciam de consolatione* 19,5

¹⁵² vgl. Benz 1929: 106

beispielsweise bei Leonidas, aber auch bei Marc Aurel wieder. Daher appelliert dieser, man solle ein möglichst simples Leben führen und diese Zeit nicht mit allzu vielen Bemühungen zubringen.¹⁵³

Auch Cicero vergleicht in den *Disputationes* die Kürze des Lebens mit der Ewigkeit. Das Leben wird vor einer vermeintlichen Unendlichkeit beinahe relativiert.¹⁵⁴

Augustinus postuliert später in seinen *Confessiones*, dass sich die Benennung von Zeiträumen als „lang“ oder „kurz“ als nicht so einfach darstellt.

Wir sind uns zudem in der Annahme sicher, dass z.B. Zeitraum X doppelt oder viermal so lang war wie Zeitraum Y. Augustinus postuliert, dass das Messen von Zeit nur im Vorübergehen möglich ist. Nun stellt sich allerdings die Frage, wer vergangene Zeit, die nicht mehr ist, oder zukünftige Zeit, die noch nicht ist, messen kann. Wenn jemand der festen Ansicht wäre, dass er dies könnte, dann wäre er in der Lage, Zeit zu messen, die gar nicht ist.¹⁵⁵

Wittgenstein würde kritisieren, dass die Gegenwart, oder in diesem Falle die Lebenszeit, sozusagen als Punkt einer Geraden zu denken absolut unzureichend ist. Er stellt die Gleichsetzung von Gegenwart und „Jetzt“ in Frage stellt. „Jetzt“ bezeichnet für Wittgenstein keinen Zeitpunkt. Es ist kein „Name eines Zeitmomentes“.¹⁵⁶

Demnach ist es durchaus fragwürdig, im Sinne solcher Überlegungen zur Lebenszeit, von dem Bild einer Geraden auszugehen, auf dem sich drei Punkte befinden: die Zeit vor der Geburt, das Leben und die Zeit nach dem Tod.

Jedenfalls ist zu beobachten, dass die Mehrheit der stoischen und hellenistischen Philosophen die Lebenszeit und die Dauer dieser als irrelevant bezeichnet, obwohl doch gerade der frühzeitige Tod oftmals als Schrecken und als treibender Faktor in Bezug auf die Todesfurcht gilt, doch genau hier argumentieren die Denker gekonnt dagegen.

Somit wurden die Grundpositionen und Argumente der Stoiker in Bezug auf den Tod darlegt. In den folgenden Ausführungen sollen nun die epikureischen Standpunkte und Überlegungen analysiert werden.

¹⁵³ vgl. Benz 1929: 106

¹⁵⁴ vgl. Benz 1929: 109

¹⁵⁵ vgl. Augustinus *Confessiones* 11,21

¹⁵⁶ vgl. Wittgenstein 1984: 157

3. Betrachtungen zum Tod in der epikureischen Philosophie

3.1 Ein Abriss der epikureischen Philosophie und Ethik

Zunächst soll nun auch der zweiten Denkrichtung ein Abriss der Philosophie und Ethik, in diesem Fall der Epikureer, vorangestellt werden. Dies ist elementar für das weitere Verständnis des Todesbegriffs. Epikur erachtet die Beschäftigung mit der Naturphilosophie als unbedingt notwendig, wie er in seinem *Brief an Herodot* schreibt.¹⁵⁷

Er setzt zunächst als wichtigen Grundsatz fest, dass nichts aus dem Nichts entsteht, denn sonst entstünde auch alles aus Allem.¹⁵⁸ Alles Sein besteht aus Körper und dem Leeren und dies ist alles worauf man mit Vernunft schließen kann. Somit sind der Körper und das Leere für Epikur als die grundlegenden Naturen erfasst.

Bei den Körpern wird weiters in jene unterschieden, die unteilbar und unvergänglich sind, also Körper, aus denen wieder andere zusammengesetzt sind, und jenen, die an sich zusammengesetzt sind.¹⁵⁹

Zweitere bleiben aufgrund von Masse und Stärke übrig, während sich die Zusammengesetzten auflösen. Daraus schließt Epikur, dass es grundlegende Elemente im Körper gibt, die unteilbar sind. Das gesamte Sein an sich charakterisiert Epikur als unendlich und grenzenlos in zweierlei Hinsicht: die Menge der Körper und die Größe der Leere. Es kann nicht die Leere unendlich sein, während die Körper endlich sind, weil es etwas geben müsse, dass die bremsen kann, und wenn die Leere endlich wäre, so gebe es keinen Ort, an dem sich alle Körper aufhalten können.¹⁶⁰

Ebenjene unteilbaren Körper können sich sehr vielfältig gestalten und bleiben stets und ewig in Bewegung.

Diese grundlegenden Annahmen, so Epikur an Herodot, sind die elementare Basis zum Verständnis der Natur und spielen ebenso eine bedeutende Rolle, um den Tod als solchen in den epikureischen Schriften und Überlegungen nachvollziehen zu können.

¹⁵⁷ vgl. Diogenes Laertios 10, 35-83
(im Weiteren abgekürzt mit D.L.)

¹⁵⁸ vgl. DL 10, 35 f.

¹⁵⁹ vgl. DL 10, 35 f.

¹⁶⁰ vgl. DL 10, 35 f.

Der Epikureismus unterliegt weiterhin oftmals dem weitverbreiteten Missverständnis, dass Epikur als prototypischer Hedonist wahrgenommen wird. Doch dies ist ein Zerrbild der Realität der epikureischen Lehre und Epikurs an sich. Anders als die Stoiker, waren die Epikureer der Meinung, dass nicht alle Wertungen durch ein Machtwort der Vernunft ausgeschaltet werden können. Es muss Wertungen geben, von denen sich der Mensch nicht loslösen kann. Diese liegen in der Lust und Unlust der Menschen. Epikurs Ziel war es eine Lehre zu entwickeln, die diese nicht beseitigbaren Wertungen aufgreift, und versucht einen angebrachten Umgang damit zu skizzieren.¹⁶¹

Den Glückszustand charakterisiert die epikureische Lehre als „Atarxie“, was mit Erregungsfreiheit oder Seelenruhe übersetzt werden kann. Dieser Zustand ist gleichzusetzen mit der „Apathie“, die die Stoiker nennen.¹⁶²

Epikur setzt die Atarxie allerdings nicht nur als wünschenswertesten Zustand fest, sondern versucht auch den Grund für deren hohe Bewertung zu formulieren, kommt allerdings zu dem Schluss, dass es keine rationale Begründung dafür geben kann. Was sich allerdings sagen lässt, ist, dass unsere ursprünglichen Wertungen, so Epikur, nicht aus unserer Vernunft stammen können, sondern nur aus unserer Sinnlichkeit. Die grundlegenden menschlichen Wertungen können daher nicht rational begründet werden.¹⁶³

„Höchstes Gut ist die Glückseligkeit des einzelnen, diese besteht in der Ataraxie, diese ist Lust, also ist das höchste Gut Lust.“¹⁶⁴

Nun gilt es prägnant den Lustbegriff näher zu definieren, um die gängigen Missverständnisse der epikureischen Argumente zu verhindern. In Hinblick auf den Tod darf der Begriff der Lust ebenso nicht missverstanden werden.

Lust bedeutet für Epikur hauptsächlich die Freiheit von Unlust. Essen oder Trinken befreit den Menschen von der Unlust von Hunger oder Durst. Der angestrebte Zustand des Sattseins bezeichnet Epikur als einen Zustand der Lust. Es geht den Epikureern keineswegs unkontrolliert darum nur das zu tun, was dem Menschen gerade in den Kopf schießt, um in dem Moment die größtmögliche Lust zu empfinden.

¹⁶¹ vgl. Hossenfelder 2013: 167 f.

¹⁶² vgl. Hossenfelder 2013: 167 f.

¹⁶³ vgl. Hossenfelder 2013: 167 f.

¹⁶⁴ Hossenfelder 2013: 170

„Höchste Lust sei somit die Freiheit von aller die Seele beunruhigenden Unlust, also die Atarxie.“¹⁶⁵

Wichtig ist es anzumerken, dass Epikur nicht mehrere Lustarten voneinander unterscheidet, sondern nur eine einzige Lustart definiert, bei der allerdings zwei Zustände auftreten können.

Trotz Unterscheidung Epikurs der Lust in eine sinnliche und geistige Lust, ist hier dennoch nicht von zwei Lustarten per se auszugehen. Es geht nicht um eine qualitative Unterscheidung, sondern um eine quantitative. Auch die geistige Lust stellt sich für Epikur als eine sinnliche Lust dar, denn „geistige Lust war nichts weiter als im Geist vorgestellte sinnliche Lust.“¹⁶⁶

Epikur war darauf bedacht die Lust als etwas darzustellen, was für den Menschen jederzeit verfügbar ist, wobei hier schon die Vernunft elementar ist, um den Weg zu Lust zu ebnen. Dieser von Epikur geformte restriktive Lustbegriff, wehrt sich per se gegen jegliche Kritiken in Bezug auf die Maßlosigkeit des Strebens nach Lust.

Die epikureische Lehre geht von drei Quellen der Unlust aus, welche sich in Furcht, Begierde und Schmerz einteilen lassen. Eine wichtige Aufgabe der epikureischen Lehre ist es den Umgang mit ebenjenen Quellen der Unlust zu lehren.¹⁶⁷

In Bezug auf die Furcht hatte Epikur insbesondere die Furcht vor den Göttern und die Furcht vor dem Tod ins Zentrum seiner Betrachtungen gestellt.

Epikurs Betrachtungen zur Furcht vor dem Tod sind elementar für den weiteren Verlauf dieser Arbeit und werden im folgenden Kapitel eine zentrale Rolle einnehmen.

Denn Epikur geht schlicht davon aus, dass die Furcht vor dem Tod, die den Menschen doch so sehr beschäftigt und quält, vollkommen redundant sei.

„Furcht nun war die Unlust aus der Erwartung eines drohenden Übels“¹⁶⁸ und ist somit zu jederzeit als Quelle der Unlust zu vermeiden.

Ebenso bereiten Begierden, der epikureischen Lehre zu Folge, Unlust, denn die stetige Suche und das Streben nach neuen Begierden, lässt den Menschen nie

¹⁶⁵ Hossenfelder 2013: 170

¹⁶⁶ Hossenfelder 2013: 171

¹⁶⁷ vgl. Hossenfelder 2013: 172

¹⁶⁸ Hossenfelder 2013: 172

zur Ruhe kommen. Daher formulierte Epikur eine Klassifizierung der Begierden, wobei nur die notwendigen stets befriedigt werden müssen.¹⁶⁹

Zuletzt sei auf den Schmerz eingegangen, denn auch er ist in Bezug auf den Tod eine elementare Quelle der Unlust. Besonders schwierig scheint es den Menschen begreiflich zu machen, dass auch der Schmerz eine überwindbare Unlust ist. Während bei maßlosen Begierden oder Furcht mit rationalen Gegenstimmen argumentiert werden kann, scheint dies beim Schmerz nicht möglich zu sein, denn auch ein rational ausformuliertes belehrendes Argument befreit den Menschen nicht von konkret verspürtem physischem Schmerz.¹⁷⁰

Epikur weiß, dass durch den Spruch der Vernunft kein ursprünglicher Wert wie Unlust ersetzt werden kann. Es funktioniert demnach nicht zu sagen, dass die Vernunft durch einen bloßen Machtspruch ihrerseits den Schmerz bei Seite räumt und ihn als Übel ausschaltet, so wie es die Stoiker ihr vermocht haben.¹⁷¹

Was Epikur der Vernunft allerdings schon zuspricht, ist, dass durch sie abgeleitete und relative Werte geschaffen werden können, die den Schmerz immerhin umwerten kann, auch wenn sie ihn nicht gänzlich eliminiert werden kann.¹⁷²

Diese Grundidee soll anhand eines konkreten Alltagsbeispiels konkretisiert werden:

Am Samstag findet eine Studentenparty bei einer Studienkollegin statt, am Montag darauf hat der/die Student/in allerdings eine anspruchsvolle „Geschichte der Philosophie I“ Prüfung vor sich. Im ersten Moment bereit es der/dem Studenten/in Unlust für die Prüfung zu lernen, anstatt auf die Party zu gehen. Nach reiflicher Überlegung kommt er/sie allerdings zu dem Schluss, dass es noch viel größere Unlust bereitet bei der Prüfung durchzufallen und eventuell dadurch einen Studienverzug oder den Verlust von staatlichen Beihilfen zu riskieren. Daher beschließt er/sie die momentane Unlust des Lernens auf sich zu nehmen, um danach die größere Unlust des Nichtbestehens der Prüfung und die damit einhergehenden Konsequenzen zu vermeiden.

¹⁶⁹ Vgl. Hossenfelder 2013: 174

¹⁷⁰ vgl. Hossenfelder 2013: 174

¹⁷¹ vgl. Hossenfelder 2013: 174

¹⁷² vgl. Hossenfelder 2013: 174 f.

„Keine Lust an sich selbst ist ein Übel. Aber die Ursachen bestimmter Lüste ziehen Unlüste nach sich, die vielmal größer sind als Lüste.“¹⁷³

Das ist freilich ein sehr triviales Beispiel, macht allerdings das Prinzip dahinter völlig klar. Es gilt Unlust in Kauf zu nehmen, um noch größere Unlust zu einem vielleicht späteren Zeitpunkt zu vermeiden.

So beispielsweise, um zusätzlich ein erheblicheres Szenario anzuführen, auch die Schmerzen einer Operation in Kauf zu nehmen, um viel größeren Schmerz, der einen ohne den Eingriff ereilt hätte, zu vermeiden.

So stellt sich der Schmerz oder die Unlust als ein Mittel zur Lust dar und erhält einen relativen positiven Wert.¹⁷⁴

Da sich dies nicht auf jede Art des Schmerzes anwenden lässt, führt Epikur ein weiteres Mittel an, nämlich jenes der Kompensation durch Lust, was bedeutet, dass der momentan empfundene Schmerz durch zeitgleiche Lustempfindung in einem anderen Bereich aufgewogen oder gar überschattet werden kann.¹⁷⁵

Die Epikureer zeigen sich der Zukunft per se gegenüber recht gelassen, denn das Hauptaugenmerk liegt auf der Gegenwart und es gilt sich nicht darum zu sorgen, was später noch kommt, ganz nach dem Motto des berühmten Ausspruchs Horaz' „carpe diem“. Diese Auffassung gründet sich aus der vorhergegangenen Erläuterung, dass Lust laut Epikur jederzeit für den Menschen verfügbar sei.¹⁷⁶ Auch diese Betrachtungsweise und die vorangehenden Ausführungen sind elementar für die nachstehenden epikureischen Überlegungen zum Tod und insbesondere der Furcht vor dem bevorstehenden Tod.

3.2 Der Tod als Teil des Lebens

Der Epikureer Philodem schreibt in seinem Werk *De morte*, von dem bedauerlicherweise lediglich das vierte Buch erhalten geblieben ist, über die Einschätzung des Todes und der Haltung ihm gegenüber im Leben.

¹⁷³ zitiert nach Hossenfelder 2013: 174

¹⁷⁴ vgl. Hossenfelder 2013: 174

¹⁷⁵ vgl. Hossenfelder 2013: 174

¹⁷⁶ vgl. Hossenfelder 2013: 176

Philodem weist insbesondere darauf hin, dass der Tod den Menschen oft unerwartet trifft und dieser oft durch sein umtriebigen Alltagsleben versucht diesen zu überspielen oder zu verdrängen.¹⁷⁷

Der Mensch, darunter auch Philosophen, geben sich Ablenkungen hin und sind vielgeschäftig, aber auch die, die es nicht sind, kann der Tod unvorhergesehen treffen. Philodem schafft hier ein metaphorisches Bild einer Mauer, die der Mensch als Maßnahme gegen den Tod zu errichten versucht.¹⁷⁸

Die Vielgeschäftigkeit der Menschen stuft Philodem als eine Missachtung gegenüber dem Tod ein. Demgegenüber schreibt er von einer anderen Lebensform die sich wie folgt äußert:

Der vernünftige Mensch hingegen, [...] der erlangt hat, was für ihn zum glücklichen Leben hinreichend ist, (d.h. der das richtige Bewusstsein von Einschränkung und Begrenztheit im menschlichen Leben hat), der wandelt sein restliches Leben umher gleichsam eingehüllt in ein Leichentuch und der zieht aus einem Tag Gewinn als sei er die Ewigkeit. Denn [...] ein solcher vernünftiger Mensch wird von nichts überrascht sein, was ihm begegnet, auch wenn ihm der Tod unversehens das Leben nimmt. Jeder andere aber wird wie eine Drohne leben und sogar, wenn er alt ist, keinen Gedanken an die Vergänglichkeit seiner Konstitution verschwenden.¹⁷⁹

Philodem kreiert ein Bild: „Leben wie einer, der für eine Beerdigung ins Leichentuch eingehüllt ist.“¹⁸⁰ Es steht für ein Leben mit stetigem Bewusstsein, dass es endlich ist. Ein Leben, überspitzt formuliert, als Toter unter Lebenden, wird zu einer Lebenshaltung, die allerdings, so makaber sie eigentlich klingen mag, dem Menschen zu einem glücklichen Leben verhelfen soll. Nur wer sich des Todes allgegenwärtig bewusst ist, lebt letztlich in einer Stadt gegen den Tod, so das Bild Philodems. Der Tod ist unmittelbarer und allgegenwärtiger Teil des Lebens.¹⁸¹

Sich seiner Endlichkeit und Sterblichkeit immerzu bewusst zu sein ist nach Philodem demnach kein Grund zur Trauer oder für Unglück, sondern, ganz im Gegenteil, eine unmittelbare Voraussetzung für das Glück.¹⁸²

Eine ebensolche Betrachtung widerspricht sich sehr mit modernen Betrachtungen zum Tod. Denn hier wird er fast ausschließlich als etwas höchst

¹⁷⁷ vgl. Erler 2016: 4 f.

¹⁷⁸ vgl. Erler 2016: 4 f.

¹⁷⁹ Zitiert nach: Erler 2016: 5-6

¹⁸⁰ Zitiert nach: Erler 2016: 6

¹⁸¹ vgl. Erler 2016: 6 f.

¹⁸² vgl. Erler 2016: 6

Negatives dargestellt, geschweige denn als etwas, das zum menschlichen Glück beitragen könnte.

Lukrez liefert in seinem Werk *De rerum natura* gegen Ende ein Beispiel für den Umgang mit dem Tod anhand der Pest in Athen. Insbesondere geht es ihm um die Auswirkungen, die die Furcht vor dem Tod bewirkt. Die Aufforderung Lukrez' ist dahingehend zu lesen, sich von der Furcht vor dem Tod nicht beeinflussen zu lassen, sondern sie abzulegen.¹⁸³

Den Epikureern ist es also ein klares Anliegen in ihrer Philosophie gegen die Todesfurcht und gegen den Tod als eines der größten menschlichen Übel zu argumentieren. Insbesondere die Todesfurcht wird in den folgenden Kapiteln ins Zentrum der Überlegungen gestellt..

3.3 Epikureische Überlegungen zur Todesfurcht

Das Ziel der Epikureer war es also, ihr Publikum davon überzeugen, dass der Tod nichts ist, das man fürchten muss, denn er fügt dem Menschen keinen Schaden zu, da die Person, wenn sie stirbt, gänzlich ausgelöscht wird.

Diese Betrachtung ist gegensätzlich zu jenen, die davon ausgehen, dass es Wiedergeburt gibt oder, dass die Seele nach dem Tod weiterlebt.

Epikur postuliert in seinem Brief an Menoikeus folgendes über den Tod: „Mache dich vertraut mit dem Gedanken, dass der Tod für uns bedeutungslos ist. Alles Gute und Schlechte liegt nämlich in der Sinneswahrnehmung, und die Aufhebung der Sinneswahrnehmung ist der Tod.“¹⁸⁴

Diese berühmte Aussage Epikurs, dass der Tod, den der Mensch doch so fürchtet, etwas Bedeutungsloses sei, bedarf näherer Betrachtung. Wie genau ist diese töricht scheinende Aussage zu verstehen? Jene Aussage Epikurs lässt sich in verschiedene weitere Einzelteile und Postulate unterteilen, wie sich in den nachfolgenden Ausführungen zeigen wird.

Auch die Unsterblichkeit ist nach Epikur nichts Wünschenswertes, denn er kommt zur Erkenntnis, dass dem Nichtsein nichts Schreckliches anhaftet und somit gibt es auch keinerlei Notwendigkeit Unsterblichkeit anzustreben.¹⁸⁵

¹⁸³ vgl. Erler 2016: 9

¹⁸⁴ Epikur *Brief an Menoikeus* 124
(Übersetzt nach Long/Sedley 2006)

¹⁸⁵ vgl. Epikur *Brief an Menoikeus* 124 ff.

Insgesamt lassen sich folgende Grundpostulate der epikureischen Lehre in Bezug auf die Bedeutung des Todes im Brief an Menoikeus herausstreichen, die in den folgenden Kapiteln nähere Betrachtung findet:¹⁸⁶

I: Der Tod geht uns nichts an.
II: Seine eigene Sterblichkeit sollte man genießen.
III: Es liegt nichts Beängstigendes im Nicht-Leben.
IV: Es ist töricht, wenn einen die Erwartung an den Tod schmerzt.
V: Denn der Tod bringt keine Qual, wenn er da ist, also ist es töricht, dass die Erwartung daran quält.

187

3.4 Differenzierung von Todesfurcht

Bevor eine genaue Analyse der epikureischen Argumente und Thesen überhaupt stattfinden kann, ist es zentral, genau zu abstrahieren, wovon im Zuge der Furcht vor dem Tod gesprochen wird. „Todesfurcht“ ist ein sehr weiter Begriff, der allerdings in diverse Richtungen ausgelegt werden kann. Um diese herauszuarbeiten, werden nun vier zentrale Fragen in Bezug auf den Tod in den Raum gestellt.¹⁸⁸

I: Ist der Tod ein Übel für den Verstorbenen?

II: Ist es für den Menschen ein Übel, dass er sterben wird?

III: Ist es für den Menschen ein Übel, dass er frühzeitig stirbt?

IV: Ist der Übergangsprozess vom Lebenden zum Toten für den Menschen ein Übel?

Ausgehend von diesen vier grundlegenden Fragestellungen kristallisieren sich vier verschiedene Arten von Todesfurcht heraus, die gänzlich unterschiedliche Blickwinkel erfordern.¹⁸⁹

I: Die Angst tot zu sein.

¹⁸⁶ vgl. Epikur *Brief an Menoikeus* 124-127

¹⁸⁷ vgl. Warren 2004: 3

¹⁸⁸ vgl. Warren 2004: 3

¹⁸⁹ vgl. Warren 2004: 4

II: Die Angst, dass jemand sterben wird bzw. dass sein/ihr Leben zu Ende gehen wird.

III: Die Angst vor frühzeitigem Tod.

IV: Die Angst vor dem Vorgang des Sterbens per se.

Wenn man also lediglich von der Furcht vor dem Tod spricht, handelt es sich um eine Simplifikation, die kein adäquates Fundament für eine klare Argumentation bzw. Diskussion darstellt. Es ist von Bedeutung, genau festzulegen, wovon gesprochen wird.

Die ausdifferenzierten Ängste können miteinander zusammenhängen, können aber auch gänzlich getrennt voneinander auftreten. Der Mensch kann z.B. nicht den Tod per se fürchten, sondern nur den Prozess des Sterbens. Das sind tatsächlich unterschiedliche Dinge. Umso wichtiger ist es also, klar zu differenzieren, wovon gesprochen wird und nicht lediglich von der Angst vor dem Tod zu sprechen.¹⁹⁰

Diese Unterscheidungen waren wichtig voranzustellen, um die Beschaffenheit der Argumente, die im Folgenden dargelegt werden, besser verstehen zu können.

Explizit spricht Epikur diese verschiedenen Ebenen, die durch Warren näher ausdifferenziert wurden, selbstredend nicht an.

Epikurs Argumentation ist sehr auf das, durchaus von meiner Seite nicht in Frage zu stellende, Faktum fokussiert, dass der Mensch, sobald er tot ist, nichts mehr spürt und durch die Aufhebung der Sinne nicht mehr wahrnehmen kann, doch die anderen Ebenen, die von Warren gekonnt ins Treffen geführt werden, werden natürlich nicht alle konkret adressiert.

3.5 Zur Bedeutungslosigkeit des Todes

Es hat sich bereits gezeigt, dass die Epikureer es schlichtweg als ein unumstößliches Faktum handeln, dass der Tod für den Menschen keinen Schaden und kein Übel bedeutet. Sie sind der felsenfesten Überzeugung, dass lediglich die Erfahrung von Schmerz, sei es in psychischer oder physischer

¹⁹⁰ vgl. Warren 2004: 4 ff.

Hinsicht, dem Menschen Schaden zufügen kann. Das Freisein von Unlust ist das höchste Gut der epikureischen Lehre, wie bereits erläutert wurde.¹⁹¹

Da Tote nicht mehr wahrnehmen können, können sie weder Lust noch Unlust erfahren, demnach kann der Tod dem Menschen nicht schaden. Hinzu kommt, dass es gänzlich irrelevant ist, ob Menschen glauben, dass der Tod ein Übel bedeutet, er wird, so Epikur, niemandem schaden, egal ob er daran glaubt oder nicht.¹⁹²

Die zentrale epikureische Annahme in Bezug auf den Tod ist also, dass er die Aufhebung der Wahrnehmung bedeutet und Wahrnehmung ist die Voraussetzung, um Lust oder Unlust zu verspüren.¹⁹³ Ohne eine solche Wahrnehmung, kann der Mensch keine Unlust oder Unglück mehr erleben.

Epikur erläutert den Umstand der Seele in dem *Brief an Menoikeus* genauer:

Wenn sich das ganze Gefüge auflöst, dann zerstreut sich auch die Seele und hat nicht mehr dieselben Vermögen und bewegt sich auch nicht mehr, sodass sie auch keine Wahrnehmung mehr besitzt. Denn sie lässt sich nicht als wahrnehmend denken, wenn sie nicht in diesem Organismus ist und diese Bewegungen ausführt; wenn das, was sie festhält und umfängt, nicht so ist wie das, in dem sie jetzt ist und diese Bewegungen vollführt.¹⁹⁴

Auch Lukrez schreibt in seinem Werk *De rerum natura*: „Nichts also geht der Tod uns an, und er ist ohne jede Bedeutung, da sich die Natur des Geistes ja als sterblich erwiesen hat.“¹⁹⁵

Dieses Zitat lässt allerdings zwei Auslegungen zu. Will Lukrez nun, dass wir verstehen, dass die Sterblichkeit der Seele relevant ist, da zum Zeitpunkt, an dem die Seele stirbt auch die Wahrnehmung endet, oder aber, dass die Seele sterblich ist und das Überleben ebendieser eine notwendige Voraussetzung für das persönliche Überleben ist und somit durch das Ableben der Seele auch der Mensch ablebt und somit kein Subjekt per se mehr vorhanden ist, dem der Tod schaden kann?¹⁹⁶

Lukrez führt in seinem Werk *De rerum natura* einen weiteren Aspekt ins Treffen der Betrachtung. Auch wenn jemand versichert der epikureischen Proklamation

¹⁹¹ vgl. Warren 2004: 17

¹⁹² vgl. Warren 2004: 19

¹⁹³ vgl. Warren 2004: 19

¹⁹⁴ zitiert nach Hossenfelder 2013: 224

¹⁹⁵ Lukrez *De rerum natura* 3,830-31

¹⁹⁶ vgl. Warren 2004: 19

ob der Bedeutungslosigkeit des Todes zu folgen, so zeigt sich hierbei oft Inkonsistenz im Denken.

„Wenn du also siehst, wie ein Mensch über die Aussicht verstimmt ist, daß nach seinem Tod sein Leichnam beerdigt wird [...], dann darfst du sicher sein [...] wie sehr er es auch bestreiten mag zu glauben, er werde im Tod irgendeine Wahrnehmung haben.“¹⁹⁷

Beklagt sich ein Mensch darüber, dass sein Körper nach dem Tod begraben wird, verfault oder von Tieren gefressen wird, dann geht er unterbewusst dennoch davon aus, dass es noch irgendeine Form der Wahrnehmung nach dem Ableben existiert. Damit widerspricht er seine Beteuerung für die Bedeutungslosigkeit des Todes. Denn er identifiziert sich immer noch mit seinem Körper bzw. dem Leichnam. Es fällt den Menschen irrsinnig schwer sich von der Vorstellung zu lösen. Es gilt sich davon zu distanzieren, dass es nach dem Ableben eine Art zweites Selbst geben wird, welches auf den toten Körper herabschauen und ihn bedauern kann.¹⁹⁸ Doch genau diese Vorstellung scheint vorherrschend zu sein und wird zusätzlich oftmals in Filmen und Büchern als Szenario dargestellt, nicht aber lediglich in der Fantasysparte.

Hinzu kommt, dass beweint wird, dass man nach dem Ableben nicht mehr zu seiner Familie zurückkann und sein Hab und Gut zurücklassen muss. Lukrez hält hier allerdings dagegen, dass es nach dem Ableben auch keinerlei Verlangen danach gibt. Diesen eintretenden Zustand der Bedeutungslosigkeit all dieser Umstände gilt es sich ins Gedächtnis zu rufen. So kann ein Freisein vor der Furcht des Todes gelingen.¹⁹⁹

Man selbst wird für immer in einem „Todesschlaf“²⁰⁰ und frei sein von Schmerz und Leid. Ebenso wenig unterstützt Lukrez die Vorstellung einer Hölle oder eines Tartarus. Dinge wie diese fürchten die Menschen irrsinnigerweise, doch sie existieren nicht. Diese Ängste liegen vielmehr im Leben und beschäftigen nur dort die Menschen. Es herrscht die Furcht vor Bestrafung oder Verdammung bei Fehlverhalten im Leben.²⁰¹ Doch genau diese Furcht ist es, die den Menschen

¹⁹⁷ Lukrez *De rerum natura* 3,870 f.

(Deutsche Übersetzung nach Diels 2013)

¹⁹⁸ vgl. Lukrez *De rerum natura* 3,870 f.

¹⁹⁹ vgl. Lukrez *De rerum natura* 3,911

²⁰⁰ Lukrez *De rerum natura* 3,911

(Deutsche Übersetzung nach Diels 2013)

²⁰¹ vgl. Lukrez *De rerum natura* 3,966

das Leben auf der Erde zur Hölle macht, denn nicht der Tod ist die Hölle, sondern die Angst verhindert das Leben in Lust und macht das Leben „zur Hölle auf Erden“.²⁰²

Das Leben ist nur eine Pacht, nicht aber ein Besitz. Lukrez beschreibt eine Art „ewigen Kreis“, in dem eines aus dem anderen stetig hervorgeht, ohne jegliche Unterbrechungen.²⁰³ Vor so etwas gilt es sich nicht zu fürchten.

Zusammenfassend lässt sich das Argument wie folgt ausformulieren:

Der Tod ist nichts für uns, denn er bedeutet die Auflösung der Seele. Durch ebendiese Auflösung kann es keine Wahrnehmung mehr geben. Der Tod bedeutet die Abwesenheit von sämtlicher Wahrnehmung und was nicht wahrgenommen werden kann, ist für den Menschen nicht. Daraus ergibt sich, dass der Tod für den Menschen nichts bedeutet.²⁰⁴ Quod erat demonstrandum.

3.6 Das Lukrez'sche Symmetrie -Argument

Ein weiteres Argument findet sich in Lukrez' Lehrgedicht *De rerum natura*.²⁰⁵ Es addiert einen weiteren wichtigen Faktor zu den vorangehenden Argumenten, denn es adressiert konkret die Furcht davor tot zu sein, also es behandelt die Furcht vor dem Zustand nicht mehr zu leben per se. Andere Bereiche der Todesfurcht bleiben im Zuge dieses Arguments unbeachtet.

Wie bereits erwähnt, geht es aber eben nicht darum in einem Argument sämtliche Spektren der Todesfurcht abzudecken, sondern jedes einzelnen zu fokussieren.

Um den Aufbau und die Behauptung des Arguments nachvollziehen zu können, gilt es zwei Passagen aus *De rerum natura* näher zu betrachten und zu analysieren.²⁰⁶ Diese stammen aus dem dritten Buch aus insgesamt sechs Bänden, die in daktylischen Hexametern verfasst sind. Das Werk lässt sich in die großen Themenbereiche Atomlehre, Seelenlehre und Kosmologie/ Meteorologie unterteilen. Das besagte dritte Buch befasst sich mit der Vergänglichkeit der Seele und der Widerlegung der Todesfurcht.²⁰⁷

²⁰² Lukrez *De rerum natura* 3,1023

²⁰³ Lukrez *De rerum natura* 3,1023

²⁰⁴ Warren 2004: 23

²⁰⁵ Deutsche Übersetzungen von Passagen aus *De rerum natura* nach Diels (2013)

²⁰⁶ Warren 2004: 57

²⁰⁷ Hossenfelder 1998: 25

Im Folgenden werden die beiden zentralen Textpassagen (Textpassage A und Textpassage B) in der lateinischen Originalfassung, sowie in der deutschen Übersetzung aufgeführt, und in einem weiteren Schritt konkret analysiert und aufgeschlüsselt.

Textpassage A (3,830-3,842)

Nihil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum quandoquidem natura animi mortalis habetur. Et vel ut ante acta nihil tempore sensimus aegri, ad confligendum venietibus undique poenis, omnia cum belli trepido concussa tumulto

Horrida contremuere sub altis aetheris oris, in dubioque fuere utrorum ad regna cadendum omnibus humanis esset terraque marique, sic, ubi non erimus, cum corporis atque animai discidium fuerit, quibus e sumus uniter apti, scilicet, haud nobis quicquam, qui non erimus tum, accidere omnino poterit sensumque movere, non si terra mari miscebitur et mare caelo.²⁰⁸

Nichts geht also der Tod uns an, nichts kann er bedeuten,
Da ja das Wesen des Geistes nunmehr als sterblich erkannt ist.
Wie kein Leid wir litten in jenen vergangenen Zeiten,
Als die Punier kamen mit kampfgerüsteten Heeren,
Als von dem Lärme des Krieges erschüttert der schauernde Erdball unter den hohen Gefilden des himmlischen Äthers erdröhnte,
Als es noch zweifelhaft war, an welche von beiden Nationen Fiele das Amt, zu Wasser und Land ob der Menschheit zu herrschen,
So wird dann, wenn wir nicht mehr sind, wenn Körper und Seele Reinlich sich schieden, die jetzt sich in uns zur Einheit verbanden,
Sicherlich uns, die wir nicht mehr sind, nichts künftig mehr treffen,
Nichts auf der Welt mehr unser Gefühl zu erregen imstand sein,
Selbst wenn das Land mit dem Meer und das Meer mit dem Himmel sich mischte.²⁰⁹

Textpassage B (3,972-3,975)

Respice item quam nihil ad nos ante acta vetustas temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante. Hoc igitur speculum nobis natura futuri Temporis exponit post mortem denique nostram.²¹⁰

Blick nur zurück! Was können für uns die vergangenen Jahre Jener unendlichen Zeit vor unsrer Geburt noch bedeuten!
Die ist also der Spiegel, den uns die Natur vor der Zukunft Vorhält, welche dereinst wird sein nach unserem Tode.²¹¹

²⁰⁸ Lukrez *De rerum natura* 3,830- 3,835

²⁰⁹ Lukrez *De rerum natura* 3,830- 3,835

(Deutsche Übersetzung nach Diels 2013 : 263 f.)

²¹⁰ Lukrez *De rerum natura* 3,970- 3,975

²¹¹ Lukrez *De rerum natura* 3,970- 3,975

(Deutsche Übersetzung nach Diels 2013 : 275 f.)

In den eben aufgeführten Passagen finden sich zwei zentrale Behauptungen, die das Fundament für das Argument bilden:²¹²

I: Unsere pränatale Non-Existenz bedeutete nichts vor uns bevor wir geboren wurden.

*II: Wenn man innerhalb seines Lebens auf unsere pränatale Non-Existenz zurücksieht, bedeutet sie uns nichts.*²¹³

Diese Aussagen, die auf den ersten Blick vielleicht gar ähnlich klingen, sind dennoch zwei separat zu betrachtende Dinge.

Behauptung I adressiert den Status vor unserer Geburt und postuliert, dass unsere Non-Existenz zu dieser Zeit nichts bedeutete, denn der Mensch fühlte zu dieser Zeit weder Schmerz noch Verlust oder Ähnliches. Demnach kann man dem Status der Nicht-Existenz weder Wohlbefinden noch Unwohlsein zuschreiben. It means just „nothing to us“.²¹⁴

Demnach erzeugt diese pränatale Non-Existenz weder Schaden, noch bringt der Gedanke daran auf der anderen Seite, Unbehagen hervor.²¹⁵

„The Epicurean task is to marry these two, to make us accept the true belief that non-existence is in fact not harmful und therefore feel no distress at the thought of it.“²¹⁶

Die Form dieses Symmetrie- Arguments gestaltet sich demnach so, dass gezeigt wird, dass es keine Differenzierung zwischen den beiden Status der Non-Existenz geben sollte.

Dieses Argumentationsnetz der pränatalen Non-Existenz wird auf die postmortale Non-Existenz übergestülpt. Die Menschen denken laut den Epikureern über die pränatale Non-Existenz richtig nach, haben aber ein falsches Urteil bezüglich der postmortalen Non-Existenz antizipiert:

²¹² Anmerkung: Die Bezeichnungen von Warren Fi/Pi und Fii/Pii wurden zum einfacheren Verständnis und der Übersetzungen abgeändert in I/II und I'/II.

²¹³ Warren 2004: 60

²¹⁴ Warren 2004: 59

²¹⁵ vgl. Warren 2004: 59 ff

²¹⁶ Warren 2004: 59

*I': Unser post-mortale Nicht-Existenz bedeutet nach unserem Tod nichts für uns.
 II': Wenn man im Laufe des Lebens in die Zukunft blickt, bedeutet unsere postmortale Nicht-Existenz nichts für uns.*²¹⁷

„Death is nothing to us; for what has been dissolved has no sensation, and what has no sensation is nothing to us.“²¹⁸

Der Tod bedeutet im epikureischen Sinn die Disruption der Atome des Körpers und der Seele, die eine Person konstituieren und sobald diese Disruption erfolgt, können kein Schmerz und keine Freude mehr erfahren werden.

Das Subjekt ist elementar und muss in einer Beziehung mit dem Guten oder Schlechten stehen. Vor dem Tod und nach dem Tod gibt es ein solches Subjekt allerdings nicht, demnach kann uns kein Schaden mehr zugefügt werden.

Bei I' geht es um das Vordenken bzw. Vorausschauen auf den Zeitpunkt nach dem Tod. Während sich also Behauptung I' mit dem Status nach dem Tod beschäftigt, beschäftigt sich Behauptung II' mit der momentanen Haltung während des Lebens. Eine symmetrische Betrachtungsweise zu II wird hergestellt.²¹⁹

Zusammengefasst lässt sich Folgendes festhalten:

So Pii [hier: I'] and Fii [hier: II'] concern our attitudes to whether our present state is harmed by the fact that there was a period of *post mortem* non-existence, while Pi [hier: I] and Fi [hier: II] concern our attitudes to whether we *were* harmed at the time by pre-natal non-existence and *will* be harmed by post mortem non-existence when it comes.²²⁰

Durch untenstehende Tabelle soll der symmetrische Argumentationsaufbau schematisch verdeutlicht werden.

Version 1	Behauptungen I und II
I	Die pränatale Non-Existenz hat nichts für den Menschen bedeutet bevor er geboren wurde.
Symmetrie	Pränatale Non-Existenz ist ebenso wie die postmortale Non-Existenz.

²¹⁷ Warren 2004: 60

²¹⁸ Warren 2004: 60

²¹⁹ vgl. Warren 2004: 60

²²⁰ Warren 2004: 61

II	Die postmortale Non-Existenz wird nach dem Tod nichts für uns bedeuten.
-----------	---

Version II	Behauptungen I' und II'
I'	In einer Rückschau während des Lebens bedeutet unsere pränatale Non-Existenz nichts für uns.
Symmetrie	Pränatale Non-Existenz ist ebenso wie die postmortale Non-Existenz.
II''	In einer Vorausschau während des Lebens bedeutet die postmortale Non-Existenz nichts für uns.

In diesem Argument wird allerdings nicht die Angst, dass das Leben generell enden wird und somit die Angst vor der Sterblichkeit thematisiert. Es kann nicht lediglich die Angst vor dem Zustand des Todes an sich geben, sondern es muss auch die Furcht davor angesprochen werden, dass das Leben an sich endlich ist. Lukrez handelt hier eine zentrale Ebene der Todesfurcht ab, die in eine eher unkonventionelle Richtung geht. Das Nicht-Existieren nach dem Tod mit dem Nicht-Existieren vor der Geburt gleichzusetzen, scheint ein ungewöhnlicher Gedanke zu sein. Die Unzulänglichkeiten und Probleme des Arguments werden im Folgekapitel zur Kritik der epikureischen Argumente näher besprochen.

3.7 Die Furcht vor einem frühzeitigen Tod und einem unerfüllten Leben

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der im Zuge dessen ins Treffen geführt werden muss, ist jener des frühzeitigen Todes. Macht es im epikureischen Sinne einen Unterschied, ob jemand im Alter eines natürlichen Todes stirbt oder frühzeitig aus dem Leben scheidet aufgrund von Krankheit, einem Unfall, einem Verbrechen oder sonstigen Unvorhersehbarkeiten?

Bei diesen Überlegungen steht eine andere Art der Todesfurcht im Vordergrund, denn die Angst tot zu sein, unterscheidet sich von der Furcht vor Sterblichkeit bzw. Endlichkeit oder von der Angst zu früh zu sterben. Es geht hier um eine andere Dimension von Todesfurcht.²²¹

²²¹ vgl. Warren 2004: 110

Menschen verfolgen Wünsche, Träume, Projekte, die sie in ihrem Leben erreichen oder vollenden wollen. Oftmals plagt sie die Angst vor dem Unerfüllten oder dem Unvollständigen.²²²

Es gibt kein konkret genanntes Argument gegen diese explizite Furcht vor dem frühzeitigen Tode, aber durch die Charakterisierung des epikureischen Lebens kann man doch eine gewisse Art Immunität gegen diese Furcht erlangen, sofern man der Lehre folgt.

Zunächst ist anzumerken, dass die Epikureer sich eindeutig gegen den Wunsch nach Unsterblichkeit aussprechen. Diese ist nicht wünschenswert, wie im Brief an Menoikeus ersichtlich wird.

„Daher macht die richtige Einsicht, dass der Tod uns nichts angeht, die Sterblichkeit des Lebens zu etwas, das man genießen kann, indem sie ihr nicht eine unbegrenzte Zeit anfügt, sondern das Verlangen nach Unsterblichkeit wegnimmt.“²²³

Die Sterblichkeit ist etwas, das nichts Schlechtes, sondern etwas Positives darstellt. Man muss diese nicht fürchten, um dem sowieso unvermeidlichen Tod zu entgehen. Denn wie Epikur bereits zu Anfang erläutert, ist der Tod ein Zustand, den es nicht zu fürchten gilt, was in vorherigen Kapiteln bereits ausführlich diskutiert worden ist.

Da es keinen Grund gibt den Status des Todes oder das Sterben zu fürchten, gibt es demnach auch keinen Grund sich Unsterblichkeit zu wünschen.

Man kann sogar so weit gehen zu behaupten, dass das Verständnis für den Tod zu einem erfüllteren Leben verhilft.²²⁴

Warren geht in seinen Ausführungen auf Bernard Williams ein, der insbesondere darauf hinweist, dass der Mensch in seinem Leben stets nach bestimmten Dingen oder Träumen strebt. Wären die Menschen unsterblich, würde es solche irgendwann nicht mehr geben und es gebe somit auch keinen Grund mehr sein Leben weiterzuführen oder der Mensch müsste seinen Charakter so weit verändern, dass er neue Dinge findet, die er erreichen will, wobei Williams hierbei so weit geht zu sagen, dass es anzuzweifeln wäre, ob bei derart großen

²²² vgl. Warren 2004: 110

²²³ Epikur *Brief an Menoikeus* 124,2
(Deutsche Übersetzung nach Long/ Sedley 2006)

²²⁴ vgl. Warren 2004: 111

charakterlichen Veränderungen noch von einem einzigen Leben und nicht von mehreren auszugehen wäre.²²⁵

Nun gilt es zurückzukommen zu dem epikureischen Argument, dass das Leben selbst nur gut gelebt werden kann, wenn die Sterblichkeit akzeptiert wird.

Einerseits wird hierzu postuliert, dass es genügend Annehmlichkeiten in einem endlichen Leben gebe und somit kein Bedarf für Unsterblichkeit bestehe.

Als einen zweiten Punkt wird genannt, dass es ein allgemeiner Irrglaube sei, dass eine länger andauernde Zeitspanne, um Dinge zu genießen, immer besser sei. Daraus würde demnach auch logisch folgen, dass unendliche Zeit nicht den Idealfall darstellen würde. Diese würde der natürlichen Konzeption des Lustprinzips widersprechen.²²⁶

Dies klingt auf den ersten Blick vielleicht paradox, da man annimmt, dass das hedonistische Prinzip nach dem Motto „je mehr Lust desto besser“ basiert.

Im Brief an Menoikeus postuliert Epikur allerdings ganz klar, dass ein weiser Epikureer keineswegs danach strebt sein Leben ewig auszudehnen.²²⁷

Der weise Mann indes, lehnt es weder ab zu leben, noch fürchtet er nicht zu leben. Denn ihm ist weder das Leben zuwider, noch meint er, nicht zu leben sei ein Übel. So wie er bei der Speise die angenehmste und nicht allemal die größte Menge wählt, so genießt er auch bei der Zeit nicht die ausgedehnteste, sondern die angenehmste.²²⁸

Der Wert des Lebens richtet sich demnach nicht nach der Zeit, sondern nach dessen Erfreulichkeit.

Es wurde gezeigt, warum der Mensch, nach epikureischer Vorstellung, nicht nach Unsterblichkeit trachten muss, nun gilt es aber auch die Furcht vor einem unerfüllten Leben in unmittelbarem Bezug zu einem frühzeitigen Tod zu adressieren.

Denn geht man davon aus, dass jemand zwar keine Angst davor hat in hohem Alter zu sterben, wenn er sein Leben gelebt und sich seine Wünsche und Träume (hoffentlich) alle erfüllt hat und einsieht, dass es nun an der Zeit ist zu gehen, aber sehr wohl Angst davor hat, dass er zu früh aus dem Leben scheidet und sein Leben somit unerfüllt oder unvollständig geblieben ist.

²²⁵ vgl. Warren 2004: 111

²²⁶ vgl. Warren 2004: 113

²²⁷ vgl. Warren 2004: 113

²²⁸ Epikur *Brief an Menoikeus* 126
(Deutsche Übersetzung nach Long/Sedley 2006: 174)

Oft hört man auch den Ausspruch „nun kann ich beruhigt sterben“, der allerdings erst ausgesprochen wird, wenn ein bestimmtes Lebensziel erreicht worden ist. Hier lässt sich doch recht schwer ein epikureisches Argument finden, welches diesen Aspekt direkt adressiert.

4. Kritik am epikureischen Todesverständnis

In den obenstehenden Analysen hat sich ergeben, dass die Epikureer den Tod nicht als Übel ansehen, da dieser dem Menschen nichts anhaben kann. Die Furcht vor dem Tod ist somit irrational, denn einer Person kann nur dann geschadet werden, wenn sie existiert und dadurch, dass der Tod das Ende der menschlichen Existenz ist, kann der Tod den Menschen nicht schaden. Deshalb soll der Tod nichts für uns sein, so noch einmal zusammengefasst die epikureische Kernaussage. Die epikureischen Betrachtungen zum Tod wurden von diversen Philosophen kommentiert und kritisiert. Einige Gegenstimmen sollen im Folgenden laut werden, aber auch diese können oft nicht unkritisch stengelassen werden.

4.1 Unzulänglichkeit des Lukrez'schen Symmetriearguments

Lukrez hat, wie bereits eingehend dargestellt, die Dimension des Symmetriearguments in Bezug auf die pränatale und postnatale Non-Existenz ins Spiel gebracht. Eine Person fürchtet nicht ihre pränatale Non-Existenz, folglich braucht sie auch die postmortale Non-Existenz nicht zu fürchten (vgl. Kapitel 3.6).

Lukrez bemängelt die Asymmetrie in Bezug auf die Bewertung der menschlichen Non-Existenz. Es wird der Zustand vor der Geburt nicht gefürchtet, der Zustand nach dem Tod aber schon.

Li argumentiert hier dagegen, dass, wenn die Eltern in spe Träger von bestimmten Mutationen sind, die früher oder später auch bei dem Kind auftreten, diese das Kind auch pränatal unmittelbar betreffen. Wenn die Eltern nun Mutationen in sich tragen und diese an das Kind weitergeben, dann ist es ein pränatales Faktum, das an das Interesse des Kindes gebunden ist, keine Krankheit zu haben. Die Mutation existierte bereits bevor das Kind geboren

wurde und kann auf erhebliche Art und Weise das Leben des Kindes beeinträchtigen, wenn es dann existiert.²²⁹

Diese Argumentationsweise mag ihre medizinische Richtigkeit haben und es mag es sein, dass das ungeborene Kind faktisch gedacht das Interesse haben mag ohne Mutation und Krankheiten auf die Welt zu kommen, allerdings möchte ich hier klar dagegeghalten, dass es diese Angst in seiner pränatalen Non-Existenz im Sinne Lukrez nicht wahrnehmen kann und somit ereilt es hier keine Furcht, ebenso wenig wie ein Individuum in seiner postmortalen Non-Existenz. Der Versuch einer Gegenargumentation verfehlt hier klar den Kern des Bezugsarguments und kann somit einer kritischen Prüfung nicht standhalten.

Was Lukrez Argument allerdings außer Acht lässt ist, dass die Nicht-Existenz vor dem Tod mit keinem Verlust von bereits Gehabten verbunden ist, wie es nach dem Tod sehr wohl der Fall ist.

Das Individuum sorgt sich in der Regel mehr um die Zukunft als um die Vergangenheit.

Hier kann auf Derek Parfit verwiesen werden, der von einer asymmetrischen Einstellung gegenüber der Zeit spricht. Der Mensch verhält sich gleichgültiger vergangenem Leid gegenüber als zukünftigem Leid.²³⁰

Es bereitet dem Menschen mehr Sorge, dass er etwas verliert, das er bereits gehabt hat, als etwas noch nicht zu besitzen, in diesem Fall das Leben.

Der Tod raubt dem Subjekt sein Leben und entzieht ihm die Möglichkeit auf das, was noch kommen hätte können.

Lukrez führt also durch den Verweis auf die Non-Existenz vor der Geburt einen völlig anderen Blickwinkel ins Treffen, welcher allerdings die, unter anderem von Parfit genannte, Asymmetrie der menschlichen Wahrnehmung in Bezug auf Vergangenes und Zukünftiges verfehlt.

²²⁹ vgl. Glannon 2004: 3

²³⁰ vgl. genauer: Parfit 1993

4.2 Das Außerrachtlaffen der Wunschvereitelung und der postumen Übel

Ein weiteres Gegenargument stellt dar, dass die Vereitelung der Wünsche und Begierden hier nicht gesehen wird. Unter dem Gesichtspunkt kann der Tod uns durchaus schaden, denn dem Menschen ist das bedingungslose Bedürfnis des Weiterlebens inhärent. Es wird entgegengesetzt, dass der Tod uns insofern sehr wohl schaden kann, dass er einen Mangel erzeugt. Dies ist in dem Sinne zu verstehen, dass der Tod uns die Möglichkeit raubt, dass dem Menschen bestimmte Güter noch zuteilwerden, die ihm durch den Tod verwehrt sind.²³¹

Doch diese Betrachtungsweise ist für einige Situationen nicht zielführend. Man stelle sich eine schwer kranke Person, die seit Jahren, unfähig selbst zu essen und zu trinken, an das Bett gefesselt ist, vor. Bringt der Tod für Menschen in medizinisch ausweglos scheinenden Situationen tatsächlich einen Mangel? Nimmt er ihnen die Chance auf weitere Ereignisse und Güter?

Es kann nicht die einzige Argumentation sein, dass der Mensch immer noch mehr erreichen möchte oder vermeintlich noch besser werden will.

Weniger radikal gedacht: Ein Künstler, der sein Lebenswerk bereits vollendet hat und der für sich zufrieden sagen kann, dass er alles erreicht hat, was er sich vom Leben erhofft und versprochen hat. Wenn ein Mensch aus voller Überzeugung sagen kann, dass er alles erreicht hat und zufrieden mit sich und seinem Lebenswerk ist, so kann einem der Tod auch nichts nehmen und stellt somit keinen Mangel dar und bringt über den Menschen keinen Schaden.

Ein weiterer, wohl eher unkonventioneller Zugang, stellt sich durch die Betrachtung dar, ob einer Person nach ihrem Ableben noch geschadet werden kann. Es stellt sich die Frage, inwieweit dies überhaupt noch möglich sein kann. Ein Argumentationsstrang kann aber durchaus in diese Richtung verlaufen, denn es kann Ereignisse geben, die einem Menschen theoretisch nach seinem Tod schaden. Die Interessen einer Person können deren Ableben überdauern, so die Argumentationsweise. Auch wenn jemand nicht mehr existiert, kann man z.B. insofern missachtet werden, dass dem letzten Willen des Toten keine Beachtung

²³¹ vgl. Glannon 2004: 3

geschenkt wird, oder, dass Versprechen, die der Person gegeben wurden, gebrochen werden. Somit kann einer Person auf eine gewisse Art und Weise noch posthum geschadet werden. Hier kann selbstredend dagegen argumentiert werden, dass die Person als solche kein Subjekt mehr ist und den Schaden nicht unmittelbar spürt, aber dennoch können die Interessen, die zu Lebzeiten vertreten wurden, auch posthum missachtet werden. Li führt das Argument ins Treffen, dass das Subjekt, dem posthum geschadet wird, die prämortale Person ist, die das Interesse vertreten hat.²³²

Auch der US-amerikanische Philosophie Joel Feinberg konzentriert sich auf die Frage nach dem posthumen Übel. Grundsätzlich könnte man die Hypothese aufstellen, dass einem Subjekt, das nicht mehr am Leben ist, auch kein Übel mehr zugefügt werden kann. Wie wäre es allerdings, wenn man davon ausginge, dass die Interessen und Begehren eines Menschen dessen Tod überdauern würden? d.h. heißt sie enden nicht mit dem Tod des Subjekts, sondern bestehen fort. Leid und Übel kann den Menschen also auch dann noch ereilen, wenn er bereits gestorben ist.²³³

„Das Subjekt eines überlebenden Interesses und des Schadens oder der Wohltat, die nach dem Tod einer Person beigebracht werden kann, ist die lebende Person ante mortem deren Interesse es war.“²³⁴

Rosenbaum unterscheidet zweierlei Interessen einer Person: zum einen das Interesse einer Person, das nach ihrem Tod bestehen bleibt und das Interessen-Haben. Das herkömmliche Interesse eines Subjekts kann dessen Tod nicht überleben. Das Interesse-Haben allerdings, könnte durchaus bestehen bleiben.

Um dieses Argument klarer zu machen, hat Rosenbaum ein Beispiel formuliert: Eine Person will zu einem Zeitpunkt T 1 Millionär werden. Zwischen den Zeitpunkten T 2 und T 5 wurde dieses Interesse allerdings damit ersetzt, dass die Person Künstler werden will. Wenn es nun ein Gesetz geben würde, dass zum Zeitpunkt T 2 das Millionärwerden verbietet, so würde es für die Person kein Übel sein, denn zu dieser Zeit, wo das Gesetz in Kraft getreten ist, bestand von

²³² vgl. Glannon 2004: 3

²³³ vgl. Schumacher 2004: 203 f.

²³⁴ Schumacher 2004: 204

Seiten der Person nicht mehr das Interesse Millionär zu werden Es wäre für ihn also nur ein Übel, wenn er das Interesse noch hätte.²³⁵

Dies kann auch im Sinne einer Widerlegung von rückläufiger Kausalität verstanden werden. Wenn also ein Sachverhalt, der sich in der Zukunft einer Person zuträgt, die Bedingungen des Lebens dieser Person verändern könnte, könnte es Ereignisse geben die tatsächlich nach dem Ableben einer Person Übel hervorbringen und das Leben und die Vergangenheit nachträglich noch verändern. Dies ist natürlich nicht im Sinne eines physikalischen Kausalitätsmodells zu verstehen. Es geht vielmehr darum, sich eine zeitlose Perspektive vorzustellen. Wenn ein Ereignis post mortem eintritt, kann es verantwortlich sein für ein Übel ante mortem. Es wird allgemein angenommen, dass ein Übel einer Person unabhängig von einer Örtlichkeit widerfahren kann. Dann könnte, wenn man die Bedingungen so zu denken anerkennt, tatsächlich post mortem einem Menschen noch Übel geschehen.²³⁶

Silverstein beispielsweise schreibt: „Der Tod von A koexistiert (in der ewigen und zeitlosen Bedeutung des Wortes) mit A; er ist daher ein mögliches Leidensobjekt von A und von daher ein intelligibles A- bezügliches Übel.“²³⁷ Hierbei wird allerdings kritisiert, dass diese vermeintliche Lösung des Problems einen sehr hohen metaphysischen Preis hat.

Ein weiteres Argument für die These, dass einem Menschen nach dem Tod noch Schlimmes widerfahren kann, ist vor allem, dass die Subjekt-Erfordernis nicht besagen muss, dass ein lebendes Objekt existieren muss, sondern ein rein logisches Subjekt ausreicht. Das heißt ein logisches Subjekt kann auch ein Subjekt sein, das in der Erinnerung der Familie oder von Bekannten und Freunden bestehen bleibt. Man kann einer Person, die bereits gestorben ist, auch nach dem Tod noch bestimmte Eigenschaften nachsagen, die auch mit den jeweiligen Interessen der Person verbunden sind. Diese können sogar auf zukünftige Personen und Generationen übertragen werden.

Als Beispiel wird hier auch die Umweltethik genannt und dass diese davon ausgeht, dass Menschen die heute leben die Interessen von logischen Subjekten beziehungsweise Personen einer nächsten Generation beeinflussen können

²³⁵ vgl. Rosenbaum 1987: 217

²³⁶ vgl. Schumacher 2004: 205

²³⁷ Silverstein 1993: 111

und, dass man ihnen ein Übel antun kann, obwohl sie noch gar nicht existieren. Dies ist natürlich eine interessante Betrachtungsebene, allerdings ergibt sich dadurch ein großes metaphysisches Problem nämlich, welche Verbindung kann man nun zwischen einem logischen Subjekt und einem lebenden Subjekt ziehen. In welchem Verhältnis stehen also die beiden Subjektbegriffe zueinander? Die Frage ist, ob es darum geht, wer das Subjekt oder Objekt eines Übels ist, oder ob es darum geht, ob es Übel ohne ein Subjekt überhaupt geben kann. Man müsste also weitergehen und sich die Frage nach der Natur des Übels stellen, viel mehr als die Frage nach den Subjekten. Man könnte beispielsweise das Übel als die Privation eines Gutes oder eines Interesses des Subjekts bezeichnen. Die Lösung der Privation würde, so Schumacher, nämlich weder Erfahrung noch Subjekt voraussetzen, um das Übel zu benennen und darüber Aussagen treffen zu können.²³⁸

Die Problematik bei einer solchen, vermeintlich recht logisch klingenden Betrachtungsweise, scheint tatsächlich vorrangig die von Schumacher ins Treffen geführte zu sein. Wie ist ein solches Subjekt zu denken, welchem nach dem Tod noch geschadet werden kann und in welchem Verhältnis steht es zum lebenden Subjekt?

Aussagen wie „Deine Mutter/Vater würde sich im Grab umdrehen“ oder „du schändest das Erbe deiner/s Mutter/Vater“ etc. sind menschliche Gedanken, die konstruiert sind. Es fällt schwer die gänzliche Non-Existenz einer Person zu denken. Es wird posthum immer wieder darauf verwiesen, dass man einem verstorbenen Subjekt mit bestimmten Taten oder Handlungen Schaden würde, oder, dass diese sich darüber kränken würden. Das sind allerdings lediglich menschlich gedachte Konstrukte, die nicht haltbar sind, aber wohl in einer gewissen Art und Weise als Trost gelten. Ebenso verhält es sich mit der, in den audiovisuellen Medien stark vertretenen, Vorstellung, dass Verstorbene aus ihrem Körper in selbiger Gestalt in den Himmel auffahren und fortan auf sie heruntersehen und das Leben der Hinterbliebenen beobachten. Das ist freilich ein tröstliches Bild, jedoch ist es nicht tatsächlich möglich, dass das Bewusstsein und das Empfinden von Schmerz, Kränkung oder auch Stolz den Tod eines Subjekts überdauert, somit ist es im eigentlichen Sinne auch nicht möglich

²³⁸ vgl. Schumacher 2004: 207

jemandem posthum zu schaden. Das Denken einer solchen Möglichkeit scheint mir mehr ein psychologisch-tröstliches Konstrukt zu sein.

4.3 Der frühzeitige Tod als Schaden

In Bezug auf die Betrachtungen zum frühzeitigen Tod, kommentiert Li, dass dieser immer und zu jeder Zeit ein Schaden für den Mensch sein muss.²³⁹ Doch bin ich der festen Annahme, dass nicht grundsätzlich davon auszugehen ist, dass Menschen immer den unmittelbaren Wunsch hegen das durchschnittliche Alter von 80+ Jahren zu erreichen. Wenn jemand an einer körperlichen oder seelischen Krankheit leidet, dann möchte er oder sie womöglich nicht weiterleben. Unter diesem Argumentationsaspekt knüpft auch die brandaktuelle moralisch-ethische Frage nach Legitimierung von Sterbehilfe an.

Hier müssen Unterschiede in der Betrachtung gemacht werden, denn es kann nicht unmittelbar verglichen werden, ob ein junger Mensch auf tragische und unvorhergesehene Weise bei einem Autounfall ums Leben gekommen ist oder ob ein schon älterer Mensch an Altersschwäche stirbt. Selbstverständlich stellt diese Unterscheidung in keiner Weise eine Wertung von Menschenleben oder eine Relativierung des Todes in bestimmten Fällen dar, macht aber dennoch die Notwendigkeit einer differenzierteren Argumentation und Betrachtung deutlich.

Das vermeintliche Gegenargument von Li, dass frühzeitiger Tod immer und gänzlich ein Schaden für den Menschen sei, muss zumindest soweit entradikalisiert werden, dass dies nur gegebenenfalls wahr ist, ebenso verhält es sich allerdings mit der Gegenseite, demnach der Einschätzung der Stoiker und Epikureer, dass ein frühzeitiger Tod nie ein Übel ist. Diese sprechen sich beide dagegen aus, dass eine kürzere Lebenszeit ein unmittelbarer Schaden ist.

Wie im vorangehenden Teil bereits erwähnt, gehen die Stoiker sogar so weit zu sagen, dass der Abbruch des Lebens einem Weiterleben unter bestimmten Voraussetzungen sogar vorzuziehen ist (vgl. Kapitel 2.5).

Was hier wiederum dagegenzuhalten ist, ist die Frage nach dem erfüllten und unerfüllten Leben, denn diese hängt, meiner Einschätzung nach, unmittelbar und sehr eng mit der Frage nach dem Schaden eines frühzeitigen Todes zusammen und wurde im vorigen Kapitel bereits beleuchtet.

²³⁹ vgl. Glannon 2004: 3

Würde man unter allen Umständen, wie Li es tut, dafür argumentieren, dass der Tod immer ein schreckliches Übel ist, besonders dann, wenn er frühzeitig eintritt, aber auch per se, würde dies zudem als Folgeproblem unmittelbar zu der Annahme führen, dass ein ewiges Leben den Idealfall darstellen müsste, was an sich wieder sehr kritisch zu hinterfragen wäre.

Im Rahmen der oben dargelegten Gegenargumentationen, kommt man vorerst zu drei, den Epikureern entgegengesetzten, Schlussfolgerungen: Zum einen wird gefolgert, dass der frühzeitige Tod einer Person immer Schaden zufügt und der Tod an sich, aus einem weitläufigeren Blickwinkel betrachtet, generell immer als ein Übel zu betrachten ist. Hinzu kommt die Position, dass einer Person auch posthum Schaden zugefügt werden kann, was Epikur klar dementieren würde.

4.4 Die Unmöglichkeit der gänzlichen Eliminierung von Todesfurcht

Zuletzt soll ein weiterer Punkt ins Zentrum der Überlegungen geführt werden. Epikur legt, wie im Vorherigen eingehend erläutert wurde, dar, dass man die Furcht vor dem Tod aus seinem Leben eliminieren muss.

Doch kann man tatsächlich jegliche Art von Todesfurcht gänzlich wegrationalisieren? Ist es dem Menschen nicht vielleicht gar inhärent, dass er den Tod fürchtet und kann vielleicht selbst der logische Einsatz von Verstand und logischen Argumenten gegen die inhärente Todesfurcht nichts ausrichten?

Ein Argument von Emily A. Austin basiert auf der Annahme, dass zumindest die Furcht vor einem gewaltsamen Tod nicht abgelegt werden kann. Der Mensch habe ein natürliches und notwendiges Bedürfnis nach Sicherheit und der Gedanke, dass es gefährdet ist, löst in einem Menschen notwendigerweise Furcht aus.²⁴⁰

Austin spricht sich hier gegen die gängige Standardinterpretation von Epikur aus und bringt einen Aspekt ins Treffen der Betrachtungen, der selten Beachtung findet.

Die Aufgabe der Politik und der institutionellen Rahmenbedingungen sei es die Angst in Schach zu halten und ein geeignetes und sicheres System zu etablieren, welches dem Menschen das Gefühl einer Grundsicherheit vermittelt, denn sonst kann ein angstfreies und gutes Leben gar nicht stattfinden.²⁴¹

²⁴⁰ vgl. Austin 2012: 109

²⁴¹ vgl. Austin 2012: 109 ff.

Insbesondere die Furcht vor dem Sterben durch die Hand anderer streicht sie heraus. Die Angst vor dem Tod in Schach halten, ja nicht eliminieren zu können, erfordert unmittelbar und vor allem fundamental stabile politische Umstände in einem Land. Sind diese nicht gewährleistet, so sinkt die Möglichkeit für ein Individuum ein angenehmes und angstfreies Leben zu führen.²⁴²

„First, I contend that for Epicurus, at least one fear of death arises from political circumstances rather than from an error in reasoning. Second, I argue that this fear can only be managed well, since it cannot be eliminated“²⁴³

Interessant ist insbesondere, dass Austin unmittelbar Bezug auf Warren nimmt, der in den bisherigen Ausführungen eine zentrale Rolle eingenommen hat.

Wie oben bereits erläutert, differenziert Warren die Todesfurcht in vier Teilbereiche, von denen er annimmt, dass all diese Formen der Furcht auf falschen Annahmen beruhen und spricht sich somit eindeutig auch gegen das Argument aus, dass die Todesfurcht etwas ist, dass unmittelbar zum Menschen gehört, so wie beispielsweise das Gefühl von Hunger oder Durst. Epikur selbst geht davon aus, dass keine der distinktierten Arten der Todesfurcht nicht eliminierbar ist. Eine Ausdifferenzierung der Furcht heißt somit nicht, dass eine davon natürlich ist.²⁴⁴

Der Wunsch nach Sicherheit und das Bewahren vor dem gewaltsamen Tod ist ein natürliches Begehren, das nicht aufgehoben werden kann. Der Mensch möchte in einer sicheren und gesunden Gemeinschaft leben ohne stetige Angst davor, dass ihm Gewalt angetan wird. Das ist Voraussetzung für ein angenehmes Leben, in dem man Vertrauen und wahre Freundschaft leben kann. Austin geht davon aus, dass Epikur selbst das Verlangen nach Sicherheit als ein natürliches Bedürfnis klassifiziert. Wenn ein solches Verlangen nicht befriedigt wird, dann entsteht daraus Schmerz und dieser kann nicht wegrationalisiert werden.²⁴⁵

Austin argumentiert, dass das Bedürfnis nach Sicherheit nicht lediglich natürlich, sondern sogar unmittelbar notwendig ist.

Epikur differenziert in drei Kategorien:

²⁴² vgl. Austin 2012: 110

²⁴³ Austin 2012: 110

²⁴⁴ vgl. Austin 2012: 111

²⁴⁵ vgl. Austin 2012: 112

- 1) natürlich und notwendig
- 2) natürlich und nicht notwendig
- 3) nicht notwendig

Kategorien 1 und 2 können zu „atarxia“ (“a long term, stable state in which one lacks anxiety, regret or other troubling forms of mental pain”²⁴⁶) führen. Die Hauptlehre Epikurs macht unmittelbar klar, dass Sicherheit ein natürliches Gut ist und dass jegliche Strategie, die Sicherheit durch andere Personen herbeiführt, ein natürliches Gut ist.²⁴⁷

Der beste Weg Sicherheit zu erlangen ist durch Freundschaft in einer stabilen politischen Gemeinschaft, die die darin lebenden Menschen vor von außen kommender Gefahr schützt und selbst frei von internen Unstimmigkeiten ist.

Freundschaft also, einhergehend mit einer stabilen politischen Gemeinschaft hilft dem Menschen eine angebrachte Einstellung gegenüber dem Tod zu erlangen und niemanden zu bedauern der stirbt.²⁴⁸

Those who had the power to provide themselves the most security from their neighbors also lived with each other most sweetly, and having the most certain assurance, and receiving from one another the fullest fellowship, they did not lament the death of one who died before them as if it called for pity.²⁴⁹

Gemeinschaft und Freundschaft sind elementare Dinge. Diejenigen, die nicht in der Lage sind, Sicherheit zu generieren, haben das Risiko durch die Hand der Nachbarn zu sterben. Menschen, die sich nach Sicherheit sehnen, sollen sich einer Gemeinschaft anschließen, die frei von internen Bedrohungen ist und die Mitglieder vor äußeren Bedrohungen schützt.²⁵⁰

Sicherheit ist also natürlich, aber ist sie auch notwendig?

Natürliche und notwendige Begierden sind einerseits leicht zu erreichen und andererseits verursachen sie Schmerz, wenn sie unerfüllt bleiben.

²⁴⁶ Austin 2012: 113

²⁴⁷ vgl. Austin 2012: 114

²⁴⁸ vgl. Austin 2012: 114 f.

²⁴⁹ Austin 2012: 115

²⁵⁰ vgl. Austin 2012: 115 f.

In Epikurs Brief an Menoikeus postuliert er, dass Dinge notwendig sind, wenn diese notwendig sind, um am Leben zu bleiben, den Körper von Unbehagen befreien und um glücklich zu sein.²⁵¹

Sicherheit qualifiziert sich, nach den oben genannten Richtlinien, als notwendig klassifiziert zu werden:

- 1) Zwischen Sicherheit und am Leben bleiben lässt sich eine starke Verbindung ziehen.
- 2) Körperliches Wohlbefinden ist ebenso stark an Sicherheit gebunden, da diese ihn vor Missbrauch oder anderen gewaltsamen Eingriffen bewahrt.
- 3) Sicherheit ist notwendig für eine Person, um glücklich zu sein und ein gutes Leben zu führen, was wiederum das höchste Gut ist.²⁵²

„If the final human good requires gaining security, and the final human good is achieving tranquility, then the desire for security is bound tight to the pursuit of *atarxia*.“²⁵³

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Austin, im Vergleich zu Warren, dafür argumentiert, dass Epikur nicht alle Formen der Todesfurcht als nicht notwendig oder irrational betrachtet. Zumindest eine, die Furcht vor einem gewaltsamen Tod durch andere, bleibt bestehen und muss durch ein funktionierendes und stabiles politisches System in Schach gehalten werden.

Es macht für die Qualität des Lebens und die Bedeutung des Todes für den Menschen einen Unterschied, ob jemand in Caracas in Venezuela, mit der höchsten Todesrate durch Gewaltverbrechen, oder in Island lebt, welches als eines der sichersten Länder (nach Faktoren wie Mordrate, interne Konflikte, Kriminalität etc.) eingestuft wird. Auch Österreich liegt bei diesem Ranking weit vorne.²⁵⁴

Es gibt also einen Teilaspekt von Todesfurcht, der nicht verschwinden kann und den wir auch nicht gänzlich kontrollieren können, der sich, zu einem nicht zu verachtenden Teil, durch die soziale, politische und wirtschaftliche Umgebung bestimmt, so die US-amerikanische Philosophin Emily Austin.

²⁵¹ vgl. Epikur *Brief an Menoikeus* 127

²⁵² vgl. Austin 2012: 117 f.

²⁵³ Austin 2012: 117-118

²⁵⁴ vgl. Global Peace Index 2017

Das Sicherheitsbedürfnis des Menschen wurde schon von Abraham Maslow in seiner hierarchisch angelegten Bedürfnispyramide dargelegt. Direkt nach den physiologischen Bedürfnissen folgt das Sicherheitsbedürfnis. Erst wenn diese beiden Bedürfnisse gestillt sind, strebt der Mensch weiter nach den sozialen, individuellen Bedürfnissen bis hin zur Selbstverwirklichung und Transzendenz (erweitert 1970), so Maslow.²⁵⁵

Es geht hier sowohl um körperliche und seelische Sicherheit als auch um die Sicherung von materiellen Grundbedürfnissen. Auch Maslow geht davon aus, dass dieses Sicherheitsbedürfnis in einer Gesellschaft entweder grundsätzlich gegeben ist oder nicht. Somit würde auch er zustimmen, dass dieses in Venezuela weniger bis gar nicht gegeben ist, während es in Österreich in jedem Fall gegeben ist.

Es scheint hier gesellschaftspolitische und soziokulturelle Rahmenbedingungen zu geben, die durchaus auch in die Betrachtungen miteinbezogen werden müssen. Sich vor dem Tod nicht zu fürchten, wenn man ein sicheres und gutes Leben führt, gestaltet sich anders, als der Versuch den Tod nicht zu fürchten, wenn man in einem Kriegsgebiet oder einer hochkriminalisierten Umgebung lebt. Eine Person, die in Österreich täglich ihres Weges geht, ihre Besorgungen erledigt und ihre Arbeit verrichtet, wird nicht stetig der Gedanke an den bevorstehenden Tod plagen, anders ist dies allerdings bei einer Person die, bleiben wir beim Beispiel Venezuelas, in einer Umgebung ihres Weges geht, in dem täglich unschuldige Menschen aufgrund von Bandenkriminalität oder ähnlichem ums Leben kommen.

Dass Epikur diese Rahmenbedingungen nicht adressiert oder ins Treffen führt, kann ihm aber kaum vorzuhalten sein, scheint es doch eher wichtig zu sein, diesen in neuzeitlichen Betrachtungen Raum zu geben, wie Austin es tut.

4.5 Cicero zu Epikur

Abschließend soll Cicero's Perspektive auf Epikurs Überlegungen in Grundzügen dargestellt werden. Grundsätzlich geht es nicht darum zu beantworten, was der

²⁵⁵ vgl. Maslow'sche Bedürfnispyramide:
<https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/beduerfnispyramide/2010> (Zuletzt aufgerufen: 21.11.2020)

Tod per se ist, sondern darum zu bestimmen, ob er ein Übel oder ein Gut ist. Cicero bezieht in seine Überlegungen zum Tod auch die Hinterbliebenen der Verstorbenen ein, während z.B. Seneca diese Perspektive nicht betrachtet.²⁵⁶

In den *tusculanae disputationes* findet sich ein sokratischer Dialog in Bezug auf Überlegungen zum Tod, insbesondere dahingehend, ob er nun eben ein Gut oder Übel sei.²⁵⁷

Es läuft anfänglich darauf hinaus, dass im Grunde alle Menschen unglücklich sein müssten, da der Tod, sowohl für jene die bereits tot sind als auch für jene, die ihn noch vor sich haben, ein Unglück sei. Doch Cicero argumentiert geschickt dagegen.

Hier ergibt sich sogleich mit den Epikureern ein großer Widerspruch, denn nach Epikur enden mit dem Tod sämtliche Sinneswahrnehmungen und somit kann ein Mensch nach dem Tod keineswegs mehr unglücklich sein.

Würde man verstorbene Menschen als unglücklich charakterisieren, so schreibt man Ihnen ein Sein als solches zu, d.h. die Verstorbenen müssten nach dem Tod z.B. in eine Art Hades oder sonstiges gelangen.

Hier wird der Gesprächspartner im Sinne einer sokratischen Methode in seinen Widersprüchen entlarvt.

„Wenn jemand unglücklich ist, so muss er existieren. Du hast aber soeben erklärt, dass jene, die tot sind, nicht mehr existieren. Wenn sie also nicht existieren, so können sie auch keine Eigenschaften haben. Sie sind also auch nicht unglücklich.“²⁵⁸

Cicero geht von zwei Möglichkeiten aus: Die Seelen leben nach dem Tod weiter und sind glückselig oder aber sie verschwinden mit dem Tod, denn können sie aber nicht unglücklich sein, weil sie nicht mehr sind. Somit ist der Tod kein Übel. Erstere würde für Epikur nicht in Frage kommen.

Es muss somit keine Entscheidung, welche der beiden Möglichkeiten zutrifft, gefällt werden, denn in beiden Fällen ist eine Furcht vor dem Tod nicht notwendig, so Cicero in seinen *Disputationes*.

²⁵⁶ vgl. Ricken 2009: 1237 f.

²⁵⁷ vgl. Cicero *Tusculanae disputationes* 17

²⁵⁸ Cicero *Tusculanae disputationes* 18-19
(Übersetzt nach Gigon 1998)

Cicero argumentiert weiter, dass die Unsterblichkeit der Seele dem Menschen in seinem Instinkt ebenso mitgegeben wurde wie die Anerkennung der Existenz der Götter und dies somit eine „angeborene“ Tatsache ist.

Über die Beschaffenheit oder aber auch über das Verfahren mit der Seele nach dem Tod gibt diese Tatsache keinen Aufschluss.²⁵⁹

Die Menschen unternehmen viele Mühen und Kosten nach dem Tod wie z.B.

Bäume, pflanzen, Grabpflege, erstellen Testamente etc.

Cicero sieht dies darin begründet, dass die Menschen eine unbesiegbare Hoffnung auf Unsterblichkeit hegen. Auch Dichter, die nach ihrem Tod auf Ruhm und Ehre hoffen, nennt er als Beispiel.

Dieser instinktive Glauben an ein Leben nach dem Tod findet sich bereits in den mythischen Erzählungen, in denen insbesondere die Unterwelt immer eine große Rolle spielt. Da der Mensch solche Dinge schwer denken kann, entstehen Anthropomorphismen, wovon die Philosophie versucht die Menschen etwas loszulösen. Philosophische Reflexion geschieht ohne das Denken von Bildern und überholten Gewohnheiten.²⁶⁰

Cicero trifft nicht direkt eine Entscheidung in der Frage, ob nun die Seele nach dem Tod weiterleben oder mit dem Tod zugrunde geht, allerdings negiert er das Weiterleben der Seele keineswegs wie beispielsweise die Epikureer es tun.

In dem Punkt der Redundanz der Todesfurcht stimmen Cicero und die Epikureer allerdings überein. Insbesondere weist er daraufhin, dass im Falle einer Erkenntnis, dass die Seele doch sterblich ist, wir dennoch zu dem Schluss kommen müssen, dass der Tod kein Übel ist, denn auch wenn die Seele untergeht, so ist sie nicht unglücklich, denn sie ist nicht mehr.²⁶¹

Grundsätzlich geht Cicero aber auch von der Möglichkeit aus, dass die Seele nach dem Tod glücklich weiterleben wird, sichert sich doppelt ab, indem er auch anspricht, dass im Falle einer sterblichen Seele kein Unglück droht.²⁶²

Zusammenfassend ist zu sagen, dass, was nicht existiert auch keine Eigenschaften haben und daher auch nicht unglücklich sein kann. So auch in der epikureischen Überlegung. Cicero will zeigen, dass eine Furcht vor dem Tod in

²⁵⁹ vgl. Ricken 2009: 1239

²⁶⁰ vgl. Ricken 2009: 2140

²⁶¹ vgl. Ricken 2009: 2140 f.

²⁶² vgl. Ricken 2009: 2142

jedem Fall und unter jedem Umstand unberechtigt ist. In beiden Fällen, die er aufzeigt, gilt es keine Angst vor dem Tod zu haben.

Dennoch liest sich heraus, dass Cicero schon eher davon ausgeht, dass die Seele weiterlebt und widerspricht somit Epikur in diesem Punkt.

Das Argument bezüglich der Redundanz der Todesfurcht findet sich allerdings bei beiden wieder.

Insbesondere Ciceros Gedanke der verhofften Unsterblichkeit ist hierbei sehr interessant, die er in Bezug auf die teure Grabpflege, aufwendige Bestattungen etc. nennt. Durchaus kann dies als eine Erklärung herangezogen werden, dennoch geht es wohl viel mehr auch darum dem Verstorbenen einen gebührenden Abschied zu ermöglichen bzw. ihm auch Ehre und Respekt zu zollen, auch wenn der Tote all dies nicht mehr wahrnehmen kann. Es ist grundsätzlich in vielen Kulturkreisen gängig und zählt zur Verabschiedungskultur.

4.6 Ein Abriss der Nachfolger Epikurs bis zur Moderne

Abschließend soll kurz beleuchtet werden, was sich nach Epikur in Bezug auf Überlegungen zur Todesfurcht getan hat. Dies zeigt insbesondere auch das Nachbeben, das diese „törichte“ Aussage Epikurs über die Nichtigkeit des Todes in den philosophischen Betrachtungen der nächsten Jahrhunderte und Jahrtausende ausgelöst hat.

Zum einen schließt sich natürlich, wie in den vorangegangenen Kapiteln bereits herausgearbeitet wurde, **Lukrez** Epikurs These an. Auch er kommt zum Schluss, dass der Tod uns nichts angeht und der Tod uns nicht berührt. Als Beleg hierfür hat er das Symmetrieargument hervorgebracht, was bereits eingehend besprochen wurde.²⁶³

Auch **Platon bzw. Sokrates** befassen sich mit der These Epikurs. Es wird ebenso die Meinung vertreten, dass als Toter die Fähigkeit schwindet zu empfinden und zu erfahren. Allerdings setzt Sokrates entgegen, dass es ein Fortleben gibt. Jedenfalls aber wird ebenso davon ausgegangen, dass der Tod

²⁶³ vgl. Schumacher 2004: 181

den Menschen nicht betrifft, da man jetzt zu dem Zeitpunkt, wo man darüber nachdenkt, noch nicht gestorben ist und wenn einem etwas zustößt, dann wird es einen nicht mehr betreffen. **Axiochos** gibt sich allerdings mit dem Argument nicht zufrieden und tut es als Unsinn ab. Sein Hauptargument dagegen ist, dass der Tod deshalb ein Übel sei, da er den Menschen seiner Güter beraube. Die meisten späteren analytischen Philosophen pflichten diesem Argument auch bei. Was allerdings nicht beachtet wird, und so widersprechen Sokrates, Epikur und Lukrez, ist, dass ein Verlust von Gütern nur für denjenigen ein Übel darstellen kann, der die Abwesenheit ebenjener Güter auch erfahren kann. Wenn jemand tot ist, ist dieser nicht mehr und somit kann er nicht mehr empfinden und kann weder das Fehlen der Güter noch den Genuss dieser vermissen.²⁶⁴

Auch **Plutarch** greift immer wieder auf Epikur zurück und formuliert einige Einwände gegen ihn. Die Kritik findet sich ebenso bei den späteren analytischen Philosophen wieder. Er hat ein *Trostschreiben an Apollonius* verfasst, in dem er versucht hat zu zeigen, dass der Tod kein Übel ist. Man findet bei ihm eine Art Mischung zwischen Lukrez und Epikur. Auch er sieht den Tod als die Auflösung von Leib und Seele und setzt somit die absolute Empfindungslosigkeit damit gleich. Wichtig ist allerdings anzumerken, dass der Eindruck das Plutarch Epikur und Lukrez unkritisch beipflichtet, nicht gänzlich haltbar ist, denn er versucht klarzumachen, dass der Tod weit entfernt davon ist ein Übel zu sein, sondern ein Gut für den Menschen darstellt, und zwar auch im Falle eines frühzeitigen Todes. Er argumentiert vor allem, dass der Tod ein Gut ist, denn die Übel und das Leid, die/das das Leben für den Menschen noch bereitgehalten hätte, können ihn nun nicht mehr ereilen. Er sieht den Tod allerdings doch als ein Übel für denjenigen, der wohlhabend und glücklich ist, aber nicht summa summarum für alle Menschen. Da der Tod allerdings den Menschen seiner Existenz beraubt, ist er auf eine gewisse Art und Weise schon ein Übel für jeden Menschen. Er hebt hervor, dass der Tod vor allem auch die betrifft, die nicht gestorben sind, sondern noch am Leben sind. Er wirft Epikur vor, dass er die Furcht vor dem Nicht-mehr-Sein, vor der Nichtexistenz und vor dem Verlust der eigenen Identität keinen Raum gibt.²⁶⁵

²⁶⁴ vgl. Schumacher 2004: 181 f.

²⁶⁵ vgl. Schumacher 2004: 187 f.

Argumente epikureischer Natur finden sich teils auch bei **Augustinus** von Hippo. Dieser stellt eher das Ableben im Vergleich zum Todeszustand ins Zentrum. Wie in Kapitel 1.2 bereits erwähnt, nennt er das Ableben „im Tode Sein“. Er stellt sich die Frage, ob das Subjekt im Ableben für Erfahrungen zugänglich ist. In seinem *Gottesstaat* sucht Augustinus Antwort auf die Frage wann man tot ist. Besagtes „im Tode Sein“ dürfte eigentlich weder ein Gut noch ein Übel sein, denn das Subjekt kann den Zustand des Ablebens nicht empfinden. Augustinus' „im Tode Sein“ ließe sich mit Epikurs Zustand des Todes vergleichen, der sich ebenso aller Empfindungen entbehrt.²⁶⁶

Scheler sieht den Tod des Menschen als ein Unglück, das von außen hereinbricht. Er stellt sich damit gegen den deutschen Idealismus, der davon ausgeht, dass der Tod den Menschen nicht berührt. Scheler sieht den Tod an das Wesen des Lebendigen geknüpft und daher gehört er zum Leben dazu. Das Leben kann ohne den Tod nicht gedacht werden. Scheler zählt zudem als Wegbereiter für Heidegger. **Levinas oder Sartre** gehen davon aus, dass der Tod wie ein Unfall oder eine unvorhergesehene Katastrophe über den Menschen hereinbricht, doch Scheler sieht das anders. Er ist der Meinung, dass die menschliche Existenz auf den Tod ausgerichtet ist und er begründet dies mit einer intuitiven Erkenntnis von Sterblichkeit.²⁶⁷

Auch **Heidegger** hat das Nachdenken über den Tod in der westlichen Philosophie eingehend geprägt er zieht einen Trennungsstrich zwischen der Analyse des Todes und der Frage nach einer Unsterblichkeit. Er gliedert den Tod in einer bestimmten Weise in die Reihe der Phänomene des Lebens ein und entwickelt eine ontologische Todesreflexion, die er allerdings klar unterscheidet von einem ontischen Ansatz, den man zum Beispiel bei Scheler oder Simmel findet. Heidegger geht es nicht um das Vergehen oder Ableben, sondern um das eigentliche Sterben. Er definiert den Tod als Möglichkeit der Unmöglichkeit des Seins wie er in seinem Werk *Sein und Zeit* eingehend erläutert. Heidegger geht von einer Unmöglichkeit der Erfahrung seines eigenen Todes aus. Diese

²⁶⁶ vgl. Schumacher 2004: 190 f.

²⁶⁷ vgl. Schumacher 2004: 80

Annahme teilt er mit Epikur. Ebenso geht er davon aus, dass die Analyse des Todes keine Erkenntnis vom eigentlichen Sterben ermöglicht.²⁶⁸

Jean Paul Sartre stellt Heidegger eine Ontologie entgegen und entwickelt eine Todesauffassung, die im Gegensatz zu Heideggers „Sein zum Tode“ steht. Sartre geht es insbesondere darum, die „In-Situation- Seins“ zu untersuchen und zu ergründen. Er baut eine Thanatologie auf der Grundlage der Ontologie der Freiheit und Anthropologie des Für-andere-Seins auf. Laut Sartre ist der Mensch nicht imstande seinen Tod zu erwarten. Der Tod liegt für ihn im Außen des Lebens. Sartre nimmt von Epikur und Heidegger an, dass es keine Todeserfahrung gibt, stellt sich allerdings gegen Heidegger und Scheler, indem er sagt, dass „nur der Umweg über die Erfahrung des Todes des andern und der Trauer zu einer Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit führt.“²⁶⁹

Weiters finden sich auch bei **Montaigne** uns bekannte Thesen wieder. Dieser geht davon aus, dass der Tod kein Übel und keine Privation²⁷⁰ des Lebens sei. Das Leben per se hat für Montaigne keinen Wert, d.h. es ist weder gut noch böse bzw. weder ein Gut noch ein Übel. Er greift insbesondere Lukrez' Spiegelargument auf.²⁷¹

Auch **Feuerbach** schließt sich Montaigne an. Er formuliert den Tod als bloßen Schein und als eine partielle Wirklichkeit. Der Tod ist nur soweit Wirklichkeit wie er Vergleich und Relation ist. Das Ende eines Menschen bzw. den Tod gibt es eigentlich nicht, denn er ist nur für diejenigen tatsächlich wirklich und real, die weiterleben.

Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod schmerzlich; der Tod ist ein so gespenstisches Wesen, dass nur ist, wenn er nicht ist, und nicht ist, wenn er ist. [...] Das Ende oder Nichtsein des Individuums also, da es nicht für dieses selbst ist, hat keine Realität für es selbst; denn für das Individuum [Erfahrungslehre] hat

²⁶⁸ vgl. Schumacher 2004: 89 f.

²⁶⁹ Schumacher 2004: 117 f.

²⁷⁰ „Privation (lateinisch privatio ‚Beraubung‘, altgriech. στέρησις stérēsis) ist in der Philosophie die Bezeichnung für das Fehlen einer positiven Bestimmtheit bei einem „Ding“ (Eigenschaftenträger), das von Natur aus grundsätzlich fähig ist, diese Qualität zu besitzen. In manchen Fällen ist damit die Vorstellung verbunden, dass das Fehlende vorhanden sein sollte; die Privation wird dann als Mangel betrachtet und ist daher negativ konnotiert.“ Privation (Philosophie): [https://anthrowiki.at/Privation_\(Philosophie\)](https://anthrowiki.at/Privation_(Philosophie)) (Zuletzt aufgerufen: 15.08.2020)

²⁷¹ vgl. Schumacher 2004: 189 f.

nur das Realität, was Gegenstand seiner Empfindungen, seines Bewusstseins ist. Das Individuum ist nicht mehr nur für das Andere, nicht für sich selbst.²⁷²

Schopenhauer greift beinahe ebengleich auf das Lukrez'sche Symmetrieargument zurück.²⁷³

Die Annahme des „Nichts des Todes“ teilen auch viele Philosophen der späten Moderne wie z.B. Glannon, Green, Rosenbaum, Suits etc.

Eine Vielzahl an Überlegungen zum Tod in der Philosophie, implizit oder explizit, gründet sich auf die „Grundargumente“ der epikureischen oder stoischen Philosophie.²⁷⁴

Die fundamentalen und auch neuartigen Argumente und Lehren, sowie deren Argumentationsstränge, haben eine unmittelbare und elementare Bedeutung in der Philosophiegeschichte erlangt. Auch heute werden die Texte noch neu analysiert und neue Bedeutungsebenen werden herausgearbeitet wie z.B. auch bei Austin (2012) ersichtlich wurde.

5. Betrachtungen zum Tod in der heutigen Gesellschaft

Der Mensch ist das einzige Individuum, das sich seiner Sterblichkeit bewusst ist, so zumindest die Annahme eines Großteils der Forscher. Dies ist eines der Dinge, das den Menschen vom Tier unterscheidet. Dennoch scheint es, als lebe der Mensch so, als ginge es nach dem Tod noch weiter, es herrscht ein Drang zur Fortdauer. Auch der aufgeklärte Mensch, der davon ausgeht und sich jederzeit dessen bewusst ist, dass er sterben wird, scheint sich anders zu verhalten.

Es scheint einen unmittelbaren Widerspruch zwischen dem Bewusstsein der menschlichen Sterblichkeit und dessen Verhalten zu geben.

Wie der Mensch an den Tod herangeht und wie er ihn denkt, hängt unmittelbar mit Kultur, Personenbegriff, Religion und Menschenbild zusammen. So kommt es zu sich stark voneinander unterscheidenden Einstellungen und unterschiedlichem Denken in Bezug auf den Tod.²⁷⁵

²⁷² Feuerbach *Todesgedanken*: 84

²⁷³ vgl. Schumacher 2004: 80

²⁷⁴ vgl. Schumacher 2004: 192

²⁷⁵ vgl. Assmann 2002: 12

„Eine Kultur, die das Individuum im höchsten Maße eingebettet denkt in die Konstellationen seiner sozialen Umwelt, wird den Tod anders konzipieren, als eine Kultur, die von der prinzipiellen Autarkie und Autonomie des Individuums ausgeht.“²⁷⁶

Seneca schreibt in seiner *12. Epistel an Lucilius*, dass es zwar nicht angenehm ist den Tod vor Augen zu haben („molestum est mortem ante oculos habere“), aber es notwendig ist, dass ein Mensch jeden Alters ihn stets vor Augen hat („semi ante oculos debet esse quam inveni“).²⁷⁷

Diese Auffassung ist grundsätzlich sehr befremdlich, denn so würde heute wohl niemand sagen, dass es gesund ist jederzeit an den Tod zu denken. Man würde fast davon ausgehen, dass eine Person, die permanent über den Tod nachdenkt beinahe depressiv oder lebensmüde ist.

Die heutige Gesellschaft scheint den Tod gekannt aus dem aktiven Bewusstsein zu verdrängen und ihn als etwas zu behandeln, was es aus dem Alltag auszublenden gilt.

Eine stetige Betrachtung des Todes gefährdet nach moderner Auffassung das momentane Glück.

Dies bedeutet nicht zwangsläufig, dass der Mensch sich seiner Endlichkeit nicht bewusst ist, aber dennoch scheint es, als würde er Strategien entwickeln, um sie im alltäglichen Leben zu ignorieren.²⁷⁸

Sich den Tod als stetigen Teil des Lebens vorzustellen wird jedenfalls als störend oder merkwürdig wahrgenommen, in der stoischen und epikureischen Philosophie allerdings, als erforderlich für das glückliche Leben.

Auch wenn in der Antike der Tod in unterschiedlicher Vielfalt gehandhabt wurde, kann sich sagen lassen, dass der Tod in der Antike und im Mittelalter insgesamt einen hohen Stellenwert eingenommen hat, denn Seneca steht mit seiner Forderung den Tod als allgegenwärtigen Teil des Lebens zu sehen keineswegs alleine. Es wird vielfach postuliert, dass das Vergegenwärtigen und Beachten des Todes ein wichtiger Bestandteil für ein glückliches Leben im Diesseits ist in Bezug darauf ein gelingendes und erfülltes Leben zu haben.²⁷⁹

²⁷⁶ Assmann 2002: 12

²⁷⁷ Seneca *Epistulae morales* 12,6
(Deutsche Übersetzung nach Fink 2007)

²⁷⁸ vgl. Erler 2016: 1

²⁷⁹ vgl. Erler 2016: 2

Betrachtungsweisen wie diese scheinen bei den Menschen allerdings auf Missachtung zu stoßen oder sogar Ärgernis mit sich zu bringen, denn der Tod ist heute ein unliebsames Tabuthema, das ungern besprochen wird.

Und doch spielt er in der heutigen Zeit hinsichtlich der moralischen und ethischen Debatten zu Suizid, Sterbehilfe, Abtreibung oder auch Dingen wie Gedankenexperimenten (Flugzeug-Dilemma) etc. eine tragende Rolle.

Es ist nach wie vor ein sehr komplexes und eines der meist kontrovers diskutierten Probleme der Philosophie und Ethik der Moderne. Die Überlegungen dazu haben sich allerdings teils auf andere Teilaspekte verlagert, wie z.B. die Menschenwürde.

6. Zusammenschau und Fazit

„Das stetige Vergegenwärtigen (*ante oculos habere*) des Todes ist keine Belästigung (*molestum*) und führt nicht zur Depression, wie Moderne glauben, sondern ist Teil jenes philosophischen Programms, das zu jener ruhigen Haltung und dem wahren Glück im Diesseits beiträgt, das Epikur verspricht und offenbar auch erreicht hat.“²⁸⁰

Im epikureischen Sinn lässt sich also sagen, dass *carpe diem* und *memento mori* einander nicht ausschließen.²⁸¹ Das Leben genießen und gleichzeitig der Toten und dem Tod zu gedenken steht nicht in einem diametralen Widerspruch zueinander, sondern, im Gegenteil, ergänzt sich wie zwei Puzzleteile als Notwendigkeiten für ein glückliches Leben.

Die vorangehende Arbeit soll den Versuch eines Abrisses der stoischen und epikureischen Überlegungen zum Tod darstellen. Der Tod zählt zu einer der bedeutendsten philosophischen Probleme und Fragestellungen, denn er betrifft letztlich jeden Menschen. Die vielen weiteren Fragen, die sich aus der Ursprungsfrage über den Tod ergeben, regen zur philosophischen Reflexion in die unterschiedlichsten Richtungen an.

Sich mit dem Tod zu beschäftigen heißt sich mit dem Leben und der menschlichen Natur zu beschäftigen.

²⁸⁰ Erler 2016: 4

²⁸¹ vgl. Erler 2016: 4

Der Tod ist ein Gleichmacher des Menschen, denn jeder wird früher oder später damit konfrontiert werden und kann ihm auch nicht gänzlich ausweichen. Er stellt sich als ein natürliches Faktum dar, der einen integraler Bestandteil der menschlichen Natur darstellt, er ist etwas, das wir nicht ändern können, und sollte somit auch nicht als ein Übel dargestellt werden.

Es hat sich gezeigt, dass es nicht ausreicht Epikurs „Nichts des Todes“ als einen Sophismus abzutun, sondern es gilt sich eingehend mit den Thesen und Schriften auseinanderzusetzen, um den Kern und die Stringenz der vielschichtigen Argumentation herausfiltern zu können.

Entgegen vieler negativer und abwertender Einschätzungen zu Epikurs These, z.B. als Scherz, albern, absurd, Plattitüde²⁸², erachte ich die stoischen und epikureischen Überlegungen für maßgeblich und elementar für die späteren philosophischen Betrachtungen in Bezug auf die Todesproblematik. Sie stellen Jahrhunderte und Jahrtausende später immer noch ein Bezugsrahmen und Ausgangspunkte für Überlegungen zur Todesproblematik dar.

Insbesondere ist die Frage nach dem Tod als Gut oder Übel insbesondere heute von elementarer Wichtigkeit für zeitgenössische ethische und moralphilosophische Diskurse.

Das Geheimnis um den ominösen Tod des Menschen wird sich nie gänzlich lösen lassen, aber dennoch ist eine Auseinandersetzung damit elementar und führt unmittelbar dazu, sich weitere grundlegende und wichtige philosophische Fragen, die aus der Beschäftigung damit resultieren, zu stellen.

Es ist allgemein dennoch eher so, dass der Mensch versucht Zeit seines Lebens den Tod zu verdrängen. Wenn davon gesprochen wird, dass alle Menschen sterblich sind, scheint man zu vergessen, dass man es selbst auch ist. Der Tod ist uns gewiss und so sicher wie kaum etwas anderes. Zu sterben, ohne zu wissen wofür man gelebt hat, gehört zu den Bedingungen unseres Daseins. Der Tod ist allerdings in der Gesellschaft weniger das Problem als das Sterben, denn Sterben kann ein langwieriger und schmerzhafter Prozess sein. Der Tod allerdings, und so möchte ich mich Wittgenstein und Epikur anschließen, findet nicht statt, denn er ist „[...] kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht“.²⁸³

²⁸² vgl. Schumacher 2004: 249

²⁸³ Wittgenstein *Tractatus* 6.4311

Trotz alledem möchte ich nochmal auf Emily Austin verweisen, dass der Tod und die Furcht davor nicht in jeder Hinsicht wegrationalisiert werden können, insbesondere vor einem gewaltsamen Tod.

Die Sorge um Angehörige und die Furcht davor „zu früh“ sterben zu müssen, sind Größen, die gewissermaßen zu Natur des Menschen dazugehören und schwer durch rationale und verstandesgeleitete Überlegungen gänzlich eliminierbar sind. Den Tod umgehen zu wollen, würde allerdings weitergehend bedeuten, die Unsterblichkeit zu wünschen und dies kann nicht der Anspruch sein. So komme ich zu dem Schluss, dass das Ende des Lebens als eine Notwendigkeit gesehen werden muss, die schwer eine Wertung als gut oder schlecht erfahren kann, sondern als eine unvermeidbare Gegebenheit gehandelt werden muss, die in keiner Weise in diametralem Gegensatz zu einem glücklichen Leben stehen soll.

7. Bibliographie

Primärliteratur

Apelt, Otto/ Reich, Klaus ua.: *Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Band II: Bücher VII- X.* Leipzig: Felix Meiner Verlag 2008.

Augustinus, Aurelius: *Confessiones/Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch.* Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2009, 559.

Bernhard, Wolfgang: *Platon Werke. Kriton. Übersetzung und Kommentar.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.

Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos.* Hamburg: Reinbeck 2000, 11.

Ebert, Theodor: *Platon. Phaidon.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Erler, Michael: *Platon. Nomoi.* Stuttgart: Reclam 2019.

Fink, Gerhard (Hg.): *L. Annaeus Seneca. Epistulae morales ad Lucilium/ Briefe an Lucilius. Lateinisch- Deutsch.* Düsseldorf: Artemis&Winkler 2007, 488 – 489.

Feuerbach, Ludwig: „Todesgedanken.“, in: Bolin W./ Jodl F. (Hg.) *Sämtliche Werke Band I.* Stuttgart: Frommanns 1903, 84.

Frede, Dorothea (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Band 6.* Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 504.

Gigon, Olof (Hg.): *M. Tullius Cicero. Tusculanae disputationes/ Gespräche in Tusculum. Lateinisch/Deutsch.* Düsseldorf: Artemis&Winkler 1998, 10 – 21.

Hackemann, Matthias (Hg.): *Epikur. Der Weg zum Glück.* Köln: Anaconda 2011, 89 – 127.

Heitsch, Ernst (Hg.): *Platon. Apologie des Sokrates*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Long, A.A./Sedley, D.N: *Die hellenistischen Philosophen. Texte/Kommentare*. Berlin: Metzler 2006, 317 – 410.

Merklin, Harald (Hg.): *Marcus Tullius Cicero. De finibus bonorum et malorum. Über das höchste Gut und das größte Übel*. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam 1989, 75 – 187.

Nickel, Rainer (Hg.): *M. Tullius Cicero. De legibus/ Über das Gesetz. Paradoxa stoicorum/ Stoische Paradoxien*. Lateinisch/Deutsch. Zürich: Artemis&Winkler 2002, 35.

Nickel, Rainer (Hg.): *Epiktet. Anleitungen zum glücklichen Leben/ Encheiridion*. Griechisch/Deutsch. Berlin/Boston: De Gruyter 2006, 8 – 72.

Nickel, Rainer (Hg.): *Epiktet/Teles/Musonius. Ausgewählte Schriften*. Berlin/Boston: De Gruyter 1994, 72 – 368.

Nickel, Rainer (Hg.): *Marc Aurel. Selbstbetrachtungen*. Griechisch-Deutsch. Berlin/Boston: De Gruyter 2011, 135.

Rosenbach, Manfred (Hg.): *Seneca, L. Annaeus: Philosophische Schriften*. Lateinisch und Deutsch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999, 317 – 369.

Wittgenstein, Ludwig: *Das Blaue Buch. Eine Philosophische Betrachtung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 157.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1963, 113.

Von Diels, Hermann (Hg.): *T. Carus Lucretius. De rerum natura/ Von der Natur. Lateinisch/Deutsch*. Berlin: Akademischer Verlag 2013, 263 – 278.

Sekundärliteratur

Assmann, Jan: „Der Mensch und sein Tod. Einführende Bemerkungen.“, in: Assmann, Jan/ Trauzettel, Rolf (Hg.): *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*. Freiburg/ München: Karl Alber Verlag 2002, 12 – 27.

Austin, Emily A.: „Epicurus and the Politics of Fearing Death“, in: *apeiron* 45 (2), 2012, 109 – 129.

Bauer, Emmanuel J.: „Das Problem des Suizids in der Perspektive der abendländischen Geistesgeschichte“, in: *Existenzanalyse* 19 (1), 2002, 8 – 10.

Benz, Ernst: *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer 1929, 30 – 109.

Condrau, Gion: *Der Mensch und sein Tod. Certa Moriendi condicio*. Zürich/Einsiedeln: Benzinger Verlag 1984, 172 – 189.

Erlor Michael: „Tod als Teil des Lebens. Zur meditatio mortis bei Platon und den Epikureern“, in: Günther, Friederike F./ Riedel Wolfgang (Hg.): *Der Tod und die Künste*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2016, 1 – 16.

Glannon, Walter: „Can death be a Harm to the Person who dies?“, in: *Journal of Medical Ethics* 30 (6), 2004, 3.

Gruppen, Cornelius (Hg.): *Die großen Philosophen. Biografien, Thesen und Konzepte von der Antike bis zur Gegenwart*. Köln: Komet 2016, 37.

Hahmann, Andree: „Der glückliche Tod des Stoikers. Weisheit und Endlichkeit in der stoischen Philosophie.“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 13, 2008, 87 – 106.

Hossenfelder, Malte: *Antike Glückslehren. Quellen zur hellenistischen Ethik in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Alfred Körner Verlag 2013, 24 – 177.

Long, Anthony A.: „Stoic psychology.“, in: Keimpe, Algra u.a. (Hg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: University Press 1999, 563 f.

Niehues-Pröbsting, Heinrich: *Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2004, 135.

Parfit, Derek: „Reasons and Persons“, in: Fischer, J. M. (Hg.): *The Metaphysics of death*. Stanford: University Press 1993.

Ricken, Friedo: „Seneca und Cicero über den Tod. “, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 65, 2009, 1235 – 1242.

Rosenbaum, Stephen E.: „The Harm of Killing: An Epicurean Perspective. “, in: Baird, E./ Cooper, W. et. al (Hg.): *Contemporary Essays on Greek Ideas: The Kilgore Festschrift*. Waco: Baylor University Press 1987, 207 – 226.

Ruffing, Reiner: *Einführung in die Geschichte der Philosophie*. Paderborn: Wilhelm Fink 2004, 61.

Silverstein, Harry W.: „The Evil of Death. “, in: Fischer, J.M. (Hg.): *The Metaphysics of Death*. Stanford: University Press 1993, 95 – 116.

Schumacher, Bernhard N.: *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 25 – 252.

Stoecker, Ralf: „Ein wirklich ernstes philosophisches Problem. Philosophische Reflexionen über den Suizid.“, in: *Vorgänge* 175 (2), 2006, 4 – 23.

Warren, James: *Facing death: Epicurus and his Critics*. Oxford: Clarendon Press 2004, 1 – 213.

Onlineressourcen

Agonie: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Agonie> (Zuletzt aufgerufen: 15.08.2020)

Baltzly, Dirk: Stoicism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>
(Zuletzt aufgerufen: 13.02.2020)

Global Peace Index 2017:
<http://visionofhumanity.org/app/uploads/2017/06/GPI17-Report.pdf> (Zuletzt aufgerufen: 25.04.2020)

Maslow'sche Bedürfnispyramide:
<https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/beduerfnispyramide/2010> (Zuletzt aufgerufen: 21.11.2020)

Mayer, Harald: Suizid.
<https://www.uni-due.de/tts/lehrangebot/suizid/index.htm> (Zuletzt aufgerufen: 02.03.2020)

Plotin: Enneaden.
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Plotin/Enneaden> (Zuletzt aufgerufen: 05.04.2020)

Privation (Philosophie): [https://anthrowiki.at/Privation_\(Philosophie\)](https://anthrowiki.at/Privation_(Philosophie)) (Zuletzt aufgerufen: 15.08.2020)

7.1 Weiterführende/ Ergänzende Literatur

Berlinger, Rudolf: *Das Nichts und der Tod*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1972.

Bowker, John: *The Meaning of Death*. Cambridge: University Press 1991.

Brock, Dan W.: *Life and Death. Philosophical Essays in Biomedical Ethics*. Cambridge: University Press 1993.

Ebeling, Hans (Hg.): *Der Tod in der Moderne*. Frankfurt am Main: Hain 1992.

Lacina, Katharina: *Tod*. Wien: Facultas 2009.

Rosenbaum, Stephen E.: „How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus.“, in: Fischer, J.M. (Hg.): *The Metaphysics of Death*. Stanford: University Press 1993, 119-134.

Schaber, Peter: „Autonomy and the right to assisted suicide/ Selbstbestimmter Wille und das Recht auf assistierten Suizid., in: *Ethik in der Medizin* 29(2) 2017, 97.

Sharples, R.W.: *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*. London/ New York: Routledge 1996.

7.2 Fachdidaktische Literatur

Begemann, Verena: „Von der Hospizarbeit im Philosophie- und Ethikunterricht lernen.“, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 4, 2010.

Brüning, Barbara: *Sterben und Tod. Klasse 1/ 2. Themenbände Ethik*. Berlin: Cornelsen 2016.

Gatzen, Hans Jürgen: „Nach dem Tod fragen – eine Unterrichtseinheit für die Jahrgänge 9 und 10.“, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 4, 2010.

Haushotter, Andreas: *Tod und Sterben. Religiöse und ethische Grundfragen kontrovers und schülerorientiert. Sekundarstufe I*. Berlin: Cornelsen 2017.

Katz, Dieter: „Oh, das ist aber ein schwieriges Thema! Sterben und Tod – ein Unterrichtsentwurf für die Klasse 9/10.“, in: *Ethik & Unterricht* 4, 1997.

Luutz, Eveline: *Sterben und Tod. Themenheft*. Leipzig: Miltzke 2016.

Maeger, Stefan: „Letzter Wunsch: unsterblich sein. Oder: Unsterblichkeit lohnt sich nicht.“, in: *Ethik & Unterricht* 4, 2015.

Mölders, Sandra: „Philosophische Betrachtungen zur Selbsttötung. Ein fächerverbindendes Projekt.“, in: *Ethik & Unterricht* 4, 2015.

Neubauer, Siegfried: „Unterrichtsimpulse zum Thema Sterben und Tod.“, in: *Ethik & Unterricht* 4, 1997.

Schneider, Lisa: „Ich halte es nicht aus! Suizid von Jugendlichen als Thema des Praktischen Philosophieunterrichts.“, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 4, 2010.

Onlineressourcen

Didaktik der Ethik und Philosophie: Literaturdatenbank

<https://www.deletaphi.de/deletaphi1.php?suchwort=Tod&ruf=0>

(Zuletzt aufgerufen: 16.08.2020)

8. Anhang

Abstract

Der Tod an sich, ebenso wie die Notwendigkeit nach der Furcht des Todes, sind kontroversiell diskutierte Themen in der Philosophie, die in der Philosophiegeschichte in unterschiedlichster Weise aufgearbeitet worden sind. Sowohl in den stoischen als auch in den epikureischen Betrachtungen wird die Todesfurcht letztlich als irrational eingestuft.

Die Allgegenwärtigkeit des Todes ist kein Leid, sondern die unmittelbare und elementare Voraussetzung für ein glückliches Leben im Diesseits.

Den Tod „ante oculos habere“ dient als Hilfe und Leitlinie für ein solches.

Die stoische und epikureische Philosophie in Bezug auf den Tod widerspricht sich mit der Auffassung des zeitgenössischen Menschen, dass nur dann ein glückliches Leben geführt werden kann, wenn der bevorstehende Tod gänzlich ausblendet wird.

Wichtig ist im Kontext der beiden philosophischen Richtungen nicht wie lange man lebt, sondern wie man dieses Leben führt und welchen Werten und Idealen man sich verspricht.

Keywords: Epikureismus, Stoizismus, Tod, Todesfurcht, Ethik, Tod in der Philosophie;