



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Arbeit:

Tod und Methode

Verfasser:

Matthias Mittelberger

angestrebter akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ. Prof. Dr. h.c. Dr. Peter Kampits

Diese Arbeit widme ich mit Dank meinen Eltern, die mir mein Studium ermöglicht haben.

Inhalt

ABSTRACT	4
FRAGE NACH DER METHODE	6
PHILOSOPHIE ALS WISSENSCHAFT	6
EIN ALTER STREIT	7
THANATOLOGIE	8
ARBEIT AM BEGRIFF	10
SPRACHPHILOSOPHIE ALS METHODE	12
REDEN UND SCHWEIGEN	12
WÖRTER OHNE INHALT	14
DER VATER DES SPRACHVERBOTS	18
TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS	20
PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN	25
BEDEUTUNG UND GEBRAUCH	27
GEWISSHEIT	30
TOD ALS METAPHER	34
SCHLAFEXKURSION	41
EXISTENZPHILOSOPHIE ALS METHODE	43
EXISTENZ UND TOD	43
DER MODERNE TOD	45
EXISTENZ UND PHILOSOPHIE	48
ANGST UND TODESFURCHT	49
KIERKEGAARD UND DIE SCHULD	53
SARTRE UND DIE FREIHEIT	57
DAS PHÄNOMEN DES MITSEIN UND DER TOD DES ANDEREN	61
WIPLINGERS PERSONAL VERSTANDENER TOD	63
LIEBE UND TOD	69
EIN ABSURDES UNTERNEHMEN	74
QUINTESSENZ	77
LITERATURLISTE:	79

Abstract

Der Tod geht uns nichts an.

Epikur

Mit diesem Zitat mahnt Epikurs die Philosophen im speziellen, und uns Menschen im Allgemeinen. Und obwohl uns seine Argumentation,- wir seien nur, solange der Tod nicht ist, und solange wir sind, ist der Tod nicht-, schlüssig erscheint, wollen wir uns doch nicht von ihr überzeugen lassen. Die Büchermassen in den Fachbibliotheken sind stumme Zeugen des Redebedarfes über den Tod, und kein Mensch wird sich finden lassen, der ihm Gegenüber gleichgültig wäre. Der Tod geht uns an, ob wir wollen, oder nicht.

Aus gegebenen Gründen muss sich diese Arbeit von vornherein selbst einschränken. So werden vor allem Primärtexte Auseinandersetzungsgegenstand dieser Arbeit sein. Die Komplexität des Themas und die enorme Literaturquantität mussten in der Konzeption dieser Arbeit an die zeitlichen, formalen und bürokratischen Anforderungen angepasst werden.

Somit ist diese Arbeit eher überblickend als tiefschürfend verfasst. Sie will versuchen, eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Tod als einem lebensweltlichen Phänomen zu sein. Zuallererst scheint es ihr angebracht danach zu fragen, *wie* das überhaupt möglich ist. Mit anderen Worten: welcher Methode kann sich eine wissenschaftliche Arbeit bedienen, wenn sie vom Tod sprechen möchte? Diese Frage ist ihrem Wesen nach erkenntnistheoretisch. Über die Methodenfrage wird sich diese Arbeit einen Weg durch die zeitgenössische Philosophie zu bahnen versuchen, ohne expliziten Rekurs auf die historische Dimension der Todesauseinandersetzung zu nehmen, welche eine Rahmensprengung zur Folge hätte. Denn trotz des wohlgemeinten Ratschlags Epikurs hat sich weder die Philosophie, noch die Theologie oder gar der Volksmund eine Auseinandersetzung erspart, und damit eine schier unendliche Fülle von Theorien, Themenkomplexen, Problemstellungen und Meinungen zum Tod angehäuft. Selbst die historische Einschränkung auf die Moderne ist im Kontext dieser Arbeit überzogen, uns so werden zentrale Aspekte der Todesthematik, wie Beispielsweise die

medizin-ethische Dimension, unbehandelt bleiben müssen. Auseinandersetzungsgegenstand der folgenden Seiten wird vor allem die Existenzphilosophie und die Sprachphilosophie sein, die vor dem Hintergrund der Methodenfrage skizziert und befragt werden sollen, inwiefern sie eine Annäherungsmöglichkeit für das Phänomen Tod leisten können. Dabei werden Ansätze verschiedener Philosophen nebeneinander gestellt werden.

Die Schwierigkeit, die sich hinter dem der Philosophie bekannten Begriff der "Todesproblematik" verbirgt, ist eine prinzipielle. Weder gibt es eine konsensfähige Bestimmung, was der Tod ist, noch wurde eine adäquate Möglichkeit gefunden, von ihm zu sprechen. Viel eher scheint er die Grenze des sagbaren zu markieren.

Diese Arbeit wird diesbezüglich auch keine Abhilfe leisten können. Sie beschränkt sich darauf, die existenzphilosophische Zugangsweise zum Todesproblem zu betrachten, sie einer sprachphilosophischen Überlegung gegenüber zu stellen und mit dieser Perspektive zu Fragen: Was ist der Tod?

Frage nach der Methode

Ist es Wahnsinn, so hat es doch Methode.

Shakespeare

Philosophie als Wissenschaft

Da sich diese Arbeit als eine wissenschaftliche versteht, scheint es ihr angebracht als erstes zu klären, welche Form von Wissenschaftlichkeit ihr vorschwebt. Ihr Problem besteht darin, dass die Wissenschaft Kriterien zur Wahrheitsproduktion definiert, die den Gegenstand dieser Arbeit bereits im Vorfeld ausschließen. So besehen müsste diese Arbeit entweder ihre Fragestellung aufgeben, oder ein neues Kriterium für Wissenschaftlichkeit definieren.

Die Philosophie ist eine Wissenschaft, die ihren Agenten im Unklaren darüber lässt, wie er ihr dienen kann. Etymologisch betrachtet ist die Liebe zur Weisheit vielmehr eine Eigenschaft, (und vielleicht noch eine Tätigkeit), als eine wissenschaftliche Disziplin. Jede Wissenschaft, so verstanden auch die Philosophie, zielt auf Erkenntnis. *Wie* diese Erkenntnis nun tatsächlich stattfindet, *wie* man zur Wahrheit gelangt, ist ein Diskussionsgegenstand in der Philosophie, aber nicht ihre Voraussetzung. Zieht man ein Lexikon der Philosophie zu Rate, so kann man unter dem Begriff "Philosophie" eine Auflistung ihrer Subdisziplinen finden, zu denen unter anderen auch die "[...]Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie[...]"(Hilber, 2006) gehört.

Bedient man sich einer anderen philosophischen Kerndisziplin, der Logik, so lässt sich folgern, dass sämtliche Theorien und Methoden Gegenstände der Philosophie sind. Somit kann eine Wissenschaft schwerlich Schulbildend für die Philosophie sein. Die Frage nach *der* Methode der Philosophie wäre demnach absurd und durch die Frage nach ihren *möglichen* Methoden zu ersetzen.

Nun hat der Autor im Rahmen dieser Arbeit eine Erklärung zur "guten wissenschaftlichen Praxis" unterschrieben. Und Wissenschaft braucht Methode.

Die Methode prädestiniert bis zu einem gewissen Grade den zu beschreibenden Gegenstand. Einerseits macht sie nachvollziehbar, wie man zum Forschungsergebnis gelangt ist, und gleichzeitig setzt sie die Grenzen, innerhalb denen das Forschungsergebnis erscheinen kann. Diesem Umstand ist geschuldet, dass der Tod als Gegenstand einer *wissenschaftlichen* Auseinandersetzung (im positivistischen Sinn) wiederholt disqualifiziert wurde und wird.

Denn Wissenschaft bedient sich primär der Empirie. Und als Gegenstand der Empirie ist der Tod nach gängiger Forschungsmeinung unmöglich.

Diese Arbeit wird vor allen anderen von der Frage nach der adäquaten Methode geführt, wie man sich dem Tod (auch wissenschaftlich) nähern kann, in der Hoffnung, an diesem Faden den Ausweg aus dem Labyrinth des Todesproblems zu finden.

Ein alter Streit

Die klassischen erkenntnistheoretischen Einstellungen der Philosophie sind der Empirismus und der Rationalismus. Und auch die Wissenschaft sieht sich diesen Methoden, vor allem der Empirie, unterworfen. Ohne auf den traditionellen Streit der beiden Methoden einzugehen, oder auf mögliche Versöhnungsversuche, werden kurz die Grundpositionen angerissen und ihr Verhältnis zur Todesproblematik angezeigt.

Der Empirismus führt die Erkenntnis über die Welt auf die Erfahrung zurück. Die Welt wird dem Menschen über seine Sinnlichkeit zugänglich, und die Informationen, die über diese Kanäle in unser Bewusstsein gelangen, sind die Bausteine, aus denen wir Erkenntnis generieren. Im Sinne des Positivismus sind die Grenzen meiner Wahrnehmung auch meine Erkenntnisgrenzen. Dem erkennenden Subjekt steht also ein (durch es selbst) begrenztes Objekt gegenüber.

Bei dem Phänomen Tod steht der Empirist nun vor dem Problem, dass es von ihm keinerlei Erfahrung geben kann. Er kann zwar den Tod anderer beobachten, jedoch nie seinen eigenen. Solange erfahren wird, ist Mensch noch nicht tot. Der Tod befindet sich Jenseits der Erfahrungs- und somit auch der Erkenntnisgrenzen, d.h. der Mensch hat keine Möglichkeit, eine Todeserkenntnis zu gewinnen. Aus dieser Position sind sämtliche Aussagen über den Tod bloße Spekulation und haben keinerlei Anspruch auf Wissenschaftlichkeit.

Der Rationalismus führt die Erkenntnis über die Welt auf den Verstand zurück. Der Verstand und seine logischen Strukturen treffen auf die Welt und formen daraus unsere Erkenntnis. Die

Welt wird in diesem Kontext als logisch verstanden, (im doppelten Wortsinn). Wahrheit wird in der Vernunft mittels logischem Schließens konstruiert.

Der Tod markiert auch im Rationalismus eine Erkenntnisgrenze. Der logische Verstand bezieht sich auf seine Umwelt, und im Tod gibt es weder eine Umwelt, noch einen Verstand, der schließen könnte. Auch rational können wir kein Wissen vom Tod haben. Aus dem Tod lässt sich nichts deduzieren.

Beiden Positionen ist gemein, dass die von einem erkennenden Subjekt ausgehen, dem ein Objekt korreliert, das erkannt wird. Da der Tod das Ende des Subjektes bezeichnet, muss aus diesen Positionen heraus auch die Erkenntnis ihr Ende finden und das Objekt unbestimmt bleiben. Die Schweigegebot der Wissenschaft bezüglich des Todes (und auch jeglicher Metaphysik) gehen auf dieses erkenntnistheoretische Problem zurück. Die Theorie des Schweigens wird im späteren Verlauf der Arbeit noch genauer behandelt, daher sei hier nur der kurze Hinweis ohne Referenz erlaubt.

An dieser Stelle könnte man am Subjektbegriff ansetzen und ihn Problematisieren, um einen Todeszugang zu konstruieren. Die Frage stellen, was oder wer überhaupt stirbt, ob der Zelltod und unser sich ständig erneuernde Körper nicht ohnehin einem ständigen Tod unterworfen sind usw. Doch diese Frage öffnet ein Themenfeld, das weit von der ursprünglichen Fragestellung wegführen würde, daher muss diese Arbeit auf diese spannende Auseinandersetzung verzichten.

Thanatologie

Die Disqualifikation des Todes als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis bedarf der Konkretisierung. Ich kann sehr wohl einen Menschen wissenschaftlich untersuchen, der tot ist. Ich kann die physischen Prozesse, die der Körper nach seinem Tod durchläuft wie zum Beispiel die Hirntätigkeit, erfassen, kategorisieren etc. Auch lässt sich die Furcht vor dem eigenen Tod oder Traumata bezüglich Nahtoterlebnissen oder dem Tod von Verwandten psychologisch untersuchen, es könne Hypothesen aufgestellt werden, Krankheitsbilder können benannt werden, Hirnströme können vermessen werden.

Vor allem bezieht sich die Disqualifikation auf den Zustand der Tod-seins. Im Grunde klingt der Begriff "Tod-sein" Paradox, da Sein und Tod bzw. Leben und Tod in der klassischen Deutung zumeist als entgegengesetzt gedacht werden. Doch der "Zustand des Todes" ist das Problem.

Man muss den Tod nicht zwingend auf diese Weise denken;- man kann sich auch Fragen, ob es diesen Zustand "Tod" überhaupt gibt, oder ob man gleichzeitig tot und lebendig sein kann, wenn man das Leben als sukzessives Sterben definiert, und somit Tod als einen Prozess begreift. Aber es geht der empirischen Wissenschaft vor allem darum, festzustellen, dass niemand sein eigenes Tod-sein oder das Tod-sein von anderen erfahren kann. In diesem Sinne ist Heideggers Feststellung programmatisch: "Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur >dabei<"(Heidegger 2006, S.239). Und bezüglich unseres eigenen Todes trifft nach empirischem Wissensstand nicht einmal das dabei-sein zu.

Es scheint wichtig, anzumerken, dass die Wissenschaft nicht gleichzusetzen ist mit dem Empirismus oder der Empirie. Die Wissenschaft der Mathematik ist zwar die Grundlage aller Naturwissenschaften, entbehrt aber jeder Empirie. Trotzdem scheint die Forderung der Zeit nach Wissenschaftlichkeit auch immer eine Forderung nach empirischer Verifikation zu sein. Und angesichts des Todes heißt das: wissenschaftliche Betrachtung ist unmöglich.

Dabei muss Wissenschaft per Definition sich selbst als Vorläufig betrachten, da sie sich höchstens als sukzessive Annäherung an eine Wahrheit durch Selbstfalsifikation begreifen kann.

Die Auseinandersetzung mit dem Tod wird von vielen Disziplinen betrieben, und in jeder wird ein anderer Zugang gewählt, und mit einer anderen Intention geforscht. Die Medizin, die Soziologie oder die Psychologie fragen nach jeweils Unterschiedlichem, haben eigene Begrifflichkeiten und Definitionen von dem, was der Tod ist. Welche Intention kann die Philosophie haben, wenn sie sich dem Tod nähert? Will sie sich in der Tradition der *mediatio mortis* üben, der Auseinandersetzung mit der Sterblichkeit? Will sie eine Wissenschaft im Sinne einer Thanatologie begründen? Will sie ihn verstehen, will sie offene Fragen Beantworten, oder vorhandene Antworten in Frage stellen?

Bei der Literatursichtung dieser Arbeit kämpfte sich der Autor durch einen endlosen Berg von Abhandlungen, die sich in vielerlei Aspekten wiederholten, überschnitten, aber auch widersprachen.

Viele Fragen werden aufgeworfen, aber es schien, als ob die grundlegendste aller Fragen die erkenntnistheoretische sei. Können wir überhaupt etwas von Tod wissen? Grundlegend ist diese Frage deshalb, weil mit ihrer Antwort, die zumeist dank wissenschaftlichem Vorzeichen negativ ausfiel, auch die gesamte Auseinandersetzung sinnlos zu werden scheint.

Arbeit am Begriff

Viele Missverständnisse in der Todesauseinandersetzung gehen auf die Tatsache zurück, dass die Begriffe unterschiedlich verwendet werden. Um diesem Fallstrick zu entgehen, möchte diese Arbeit die verwendeten Begriffe klar Abgrenzen.

Bernard Schumacher stellt fest, dass mit dem Begriff des Todes "[...] ganz unterschiedliche Wirklichkeiten benannt werden, was zu erheblichen Missverständnissen führen kann." (Schumacher S.16, 2004). Er schlägt vor, die Begriffe Sterblichkeit, Sterben, Ableben und Zustand des Todes zu differenzieren, um diese Missverständnisse zu vermeiden.

"Sterben" ist für Schumacher ein "längerer oder kürzerer, friedlicher oder schmerzhafter Prozess, der unabhängig von der Länge des Lebens in den letzten Momenten der Existenz einer Person eintritt und normalerweise zum Ableben führt [...]" (Schumacher S.25, 2004).

Das Sterben wäre also nach dieser Definition noch zum Leben gehörig, wäre ein Teil unseres Erfahrungshorizonts und könnte daher wissenschaftlich behandelt werden. Wichtig ist auch, dass das Sterben nicht zwangsläufig zum Ableben führt, sonder "normalerweise", dass es also (zum Beispiel durch medizinische Intervention) ein Weiterleben nach dem Sterben geben kann.

"Sterblichkeit" ist hingegen für Schumacher eine Wesensbestimmung des Menschen.

"Substantiell ist er ein Sterbender, ein Sterblicher, ein Sein auf dem Wege hin zum Tode [...]" (Schumacher S.26, 2004). In diesem Zusammenhang ist es auch sinnvoll zu sagen, "[...] jeder Tag stirbt er 'ein Stückchen'" (Schumacher S.27, 2004). Auch hier sind wir noch im Modus des Prozesses. Sowohl Sterblichkeit wie auch Sterben sind Zustände im Leben, haben eine Art Dauerhaftigkeit, markieren eine Form von Übergangsstadium von Leben zu Tod.

Dieser Modus trifft für Schumacher auch bedingt für das "Ableben" zu, dass er als "[...] den 'Augenblick', das 'Ereignis' oder den zeitlichen 'Prozess', da die Person in einen Leichnam 'verwandelt' wird, da sie tot 'wird'." (Schumacher S.27, 2004) definiert. Allen dreien ist eine zeitliche Dimension gemein, die dem Subjekt in seinem Erleben noch zukommen kann. Gemeinhin wird der Tod als das Verstanden, was hier als Ableben bezeichnet wurde. Soweit können wir die Definitionen von Schumacher übernehmen. Doch wirklich Spannend und für diese Arbeit relevant wird es erst, wenn der den Zustand des Todes definiert. "*Der Zustand der Todes* tritt in dem Augenblick oder 'Moment' des Ablebens ein, in dem das 'im Tode sein' sein Ende 'erreicht'. Der Todeszustand eines Subjekts liegt [...] außerhalb seines Lebens und ist die Bedeutung des Wortes Tod im eigentlichen Sinne." (Schumacher S.27, 2004). Diese Definition ist nicht unproblematisch. Zunächst einmal setzt die Möglichkeit, etwas zu definieren, voraus, dass man weiß, wovon man spricht. Gerade das wird aber im Zusammenhang des Todes gemeinhin negiert. Des Weiteren wird der Todeszustand am Subjekt fixiert, dass ja eigentlich im Tod das Ende seiner Existenz gefunden hat, und somit auch nicht mehr für eine Definition zur Verfügung stehen kann. Es sei denn, man ließe sich auf die weitreichende Diskussion um eine Wesensmetaphysik ein, die das Thema des Fortlebens des Menschen nach dem Tod miteinschließt (und ebenfalls der wissenschaftlichen Disqualifikation unterliegt).

So naheliegend und Einleuchtend uns die Definition Schumachers auch erscheinen mag, berührt sie doch genau den Kern der Problematik um die Auseinandersetzung mit dem Tod. Wäre es mit einer bloßen Definition klar, worüber wir sprechen, wenn wir vom Tod reden, dann wäre die Aufgabe dieser Arbeit hiermit erledigt. Aber damit ist schon eine den großen Themenschwerpunkte dieser Arbeit angesprochen. Die Sprachphilosophie. Kann uns eine Auseinandersetzung mit der Sprache, eine Untersuchung und vielleicht auch eine Definition des Wortes Tod, einen wissenschaftlichen Zugang bahnen? Ist mit dem Tod auch die Grenze des sagbaren markiert? Ist alles Reden um den Tod sinnleeres Geschwätz?

Sprachphilosophie als Methode

Nicht alles, was totgeschwiegen wird, lebt.

Karl Kraus

Reden und Schweigen

Mit dem Satz: "Der Tod verurteilt zum Schweigen" (Macho, 1987) beginnt Thomas Macho seine Arbeit "Todesmetaphern", in der er sich erschöpfend und vielschichtig mit dem Sprechen über den Tod auseinandersetzt. Er stellt auch fest, dass ein Großteil der Literatur zu dem Schluss kommt, dass wir "[...]über den Tod nicht sprechen können, weil wir gar nichts von ihm wissen." (Macho S.7, 1987). Hierin spiegelt sich die oben genannte methodische Problematik. Die althergebrachten Erkenntnisinstrumente versagen. Diese theoretische Resignation befindet sich jedoch in einem eindeutigen Widerspruch zur praktischen Auseinandersetzung in Text und Wort derselben Autoren, die ihre Unwissenheit beteuern. Und auch Macho lässt seinem ersten Satz nicht leere, sondern sehr beredete Seiten folgen. In seiner Einleitung führt er aus, mit Rekurs auf Jabès, dass die Schrift und das Schreiben dem Schweigen eher korrespondiere als das Sprechen, obwohl auch in der Schrift die Kluft des Unsagbaren nicht überbrückt werden könne. Macho betont die Diskrepanz zwischen unseren Versuchen, über den Tod und die Toten zu sprechen, und deren beharrlichem Schweigen.

Er stellt zwei mögliche Umgangsformen vor: Den Versuch, über das Unsagbare zu sprechen, oder selbst in Schweigen zu verfallen. Durch den Tod seien wir auf das Nullzeichen der Sprache, auf die Grenze des Sagbaren verwiesen. So gesehen sind Abhandlungen über den Tod sprachphilosophische Grenzgänge. Dieser Begriff der Grenze spielt für Macho bei möglichen Todeserfahrungen als Grenzerfahrungen eine große Rolle.

Paradoxe Weise stellt dieselbe Literatur, die sich zum Schweigen berufen fühlt, oft eine Tabuisierung des Todes im zeitgenössischen Kontext fest, was gleichbedeutend ist mit der Aussage: wir sprechen zu wenig über den Tod. Hier überschlägt sich das Problem. Es ist sinnvoll, diesbezüglich zu differenzieren und für diese Arbeit zwei wesentliche Fragen herauszuarbeiten: Zum einen steht die Problematik des Wissen-könnens über den Tod im

Raum, also eine erkenntnistheoretische Fragestellung im Sinne von: Was ist der Tod?

"Worüber sprechen wir, wenn wir über den Tod sprechen?"(Macho S.7, 1987).

Zum anderen kann man nach der Tabuisierung, als nach der psychologischen und sozialen Kontextuierung des Todes fragen und Sinne eines: „Wie sprechen wir über den Tod?“, wobei diese Frage weit über das Tabu hinaus deutet auf soziale, sprachphilosophische wie literaturwissenschaftliche Aspekte.

Hier wird unter anderem die Diskursanalytische Betrachtung des Themas ansetzen. Die Frage nach Wahrheit, nach eindeutiger Bestimmung des Wortes "Tod", spielt bezüglich der Fragestellung nach dem "Wie" eine untergeordnete Rolle. Polemisch kann man es damit vergleichen, dass wir auch über Gott (oder Einhörner) sprechen können, ohne dass die eindeutige Bestimmung oder der Wahrheitsgehalt thematisiert werden müsste. Und gerade im religiösen Diskurs mit seiner metaphysischen Dogmatik, welcher hier unbehandelt bleiben wird, ist das Thema Tod ein zentraler Gegenstand der Auseinandersetzung.

An dieser Stelle kommt eine andere Problematik ins Spiel: die der Metaphysik. Auch sie hat im Sinne der positivistischen Wissenschaft eine Disqualifikation erfahren. Doch die Philosophie hat sich aus Tradition auch dasjenige zum Gegenstand gemacht, was die Gegenständlichkeit im Sinne einer *φύσις* überschreitet. Und der Tod ist ein klassischer Gegenstand der Metaphysik. Die damit verbundenen Konzepte und Fragen nach Unsterblichkeit, Ewigkeit oder wesensmetaphysischen Überlegungen würden uns zu weit von der ursprünglichen Fragestellung entfernen, deshalb sei an dieser Stelle nur ein wichtiger, für diese Arbeit zentraler Aspekt erwähnt: Der Tod als Begriff deutet in seiner klassischen Lesart immer auf ein Jenseits hin. Er stellt dem Diesseits, unserer Lebenswelt, eine andere, unbekannte Welt gegenüber. Er gibt in diesem Sinn eine Antwort auf die Frage, wohin Etwas oder Jemand geht, nachdem er gestorben ist. Die Welt des Todes wird hier zu einem Topos. Diese Dualität, die durch den Tod der Welt gegenübergestellt wird, beschreibt auch den Unterschied zwischen dem Erkennbaren und dem nicht Erkennbaren. In diesem Sinn wird der Tod zu einer Grenze.

Diese metaphysische Dimension des Todes, sein hinausweisen über die Grenze der Welt, ist wohl Mitschuld an der Disqualifizierung des Todes im wissenschaftlichen Kontext. Der Versuch, die Transzendenz des Todes in eine Immanenz zu verwandeln, und somit den Tod als Gegenstand der Lebenswelt und auch der Auseinandersetzung zu rehabilitieren, wird noch im existenzphilosophischen Teil dieser Arbeit thematisiert werden.

Die Reden vom Tod als metaphysischer Gegenstand beruft sich bezeichnender Weise immer auf eine Form von Empirie (vgl. Macho S.8, 1987), mit der man Grenze überschreiten will. Die Legitimierung des Gesagten über den Tod wird auf eine Form der Erfahrung zurückgeführt, sei sie göttlicher Natur oder in der Auseinandersetzung mit heiligen Schriften, Kontemplation, Meditation, Mystik oder magischen Praktiken entstanden. Da diese Erfahrungsformen sowohl der Mitteilbarkeit sowie der Objektivierbarkeit entbehren, erfahren sie im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs allerdings aus genannten Gründen die selbe Disqualifikation wie die Todesauseinandersetzung als Ganzes, und ein Rekurs auf sie führt uns daher auch nicht zu einer Lösung der hier aufgeworfenen Fragen.

Diese beiden Dimensionen der Todesproblematik, das Wie und das Was der Sprache, sind auf gewisse Weise miteinander verschränkt. Im Folgenden soll durch eine Sprachphilosophische Auseinandersetzung der Zusammenhang geklärt werden.

Wörter ohne Inhalt

Zunächst scheint es angebracht, sich der Sprache als solches zuzuwenden. Mit ihr verhält es sich ähnlich wie mit der Luft, die uns umgibt. Wir bemerken sie nicht, und ihre Präsenz und Relevanz wird uns erst bewusst, wenn sie abwesend ist. In diesem Bild lässt sich im Hinblick auf die Grenzen der Sprache eine interessante Parallele von Schweigen und "Tod durch Ersticken" konstruieren, die aber metaphorischer Natur ist und daher (noch) nicht zur Beweisführung dienen kann.

Im Regelfall tritt die Form der Sprache hinter ihren Inhalt zurück. Wenn wir sprechen, lesen oder schreiben, beschäftigt uns der Inhalt, die Bedeutung, der Sinn des Gesagten und Geschriebenen, nicht aber die Tatsache, wie die Buchstaben und Wörter als Form, als Schall, als Tinte auf Papier, existieren.

Philosophie findet im Medium der Sprache statt. Bei Platon ist der Dialog die eigentliche Praxis der Philosophie, und er hegte eine gewisse Skepsis gegen das geschriebene Wort, dass er als tot und irreführend betrachtete (vgl. Dialog: Kratylos). Heute findet zwar auch noch das gesprochene Wort einen Platz in der philosophischen Praxis (um universitären Kontext, entgegen der platonischen Tradition, eher als Monolog), jedoch hat die Auseinandersetzung

mit Texten einen viel größeren Stellenwert eingenommen. Im Studium der Philosophie geht es in erster Linie um die Auseinandersetzung mit den philosophischen Theoremen der großen Denker, die sie in schriftlicher Form der Nachwelt überlassen haben. Diese Primärtexte werden kommentiert, kritisiert, interpretiert, widerlegt, verlegt und wiedergefunden. Des Weiteren wird als wissenschaftliche Praxis ein ständig wachsendes Kontingent an neuen Primärtexten (und auch Sekundärtexten zum besseren oder neuen Verständnis von Primärtexten) produziert.

So verstanden ist die Philosophie zu einem Großteil Textzentriert. Texte bestehen aus Worten, und ein Wort ist zunächst ein Wort, bevor es ein Inhalt ist. Um diesem Umstand Rechnung zu tragen, und der Grundfrage dieser Arbeit ein wenig näher zu kommen, wird sich dieser Text um die Theorie von Ferdinand de Saussure bemühen. In seinen "Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft", die als Erstauflage 1931 erschienen ist, beschäftigt sich Saussure mit der Natur von Sprache und Wort. Er verwendet für "Wort" den Terminus "Zeichen", der von dieser Arbeit übernommen werden wird.

Ein Zeichen ist die Einheit aus zwei Aspekten: dem Bezeichneten(Signifikat) und dem Bezeichnenden(Signifikant), oder anders ausgedrückt: eine Vorstellung und ein Lautbild. Im Regelfall stellt man sich, denkt man an den Gebrauch von Wörtern, einen bestimmten Gegenstand vor, der von einem Wort bezeichnet wird. Saussure grenzt ab und konkretisiert: "Das sprachliche Zeichen vereinigt in sich nicht einen Namen und eine Sache, sondern eine Vorstellung und ein Lautbild." (Saussure S.77, 2001). Diese beiden Aspekte des Zeichens bilden eine untrennbare Einheit, bezeichnen aber unterschiedliche Dimensionen.

1) In einem Zeichen gibt also zunächst den Aspekt des Wortes selber (das Bezeichnende oder der Signifikant) als gesprochenes oder geschriebenes. Zu jedem Wort gehört auch seine phonetische Struktur. Dieser Aspekt wird von ihm als Lautbild bezeichnet, im Hinblick auf das gesprochene Wort, das sich aus Lautfolgen zusammensetzt. Auch das geschriebene Wort ist in diesem Verständnis ein Lautbild, zumal man es sich auch in seinem Wortlaut vorstellen kann, ohne es tatsächlich auszusprechen.

2) Dieser erste Aspekt ist untrennbar mit dem zweiten verbunden: dem Bezeichneten, dem Signifikat, also dem Inhalt oder der Bedeutung.

Die Verschränktheit und Parallelität der beiden Aspekte, die Saussure mit dem junktiven Terminus "Zeichen" umfasst, zeigt sich in der Praxis. Jedes Sprechen ist begleitet von einer parallelen Hirntätigkeit, die einerseits den Muskeltonus von Zunge, Rachen und

Stimmbändern koordiniert, aber auch die Inhalte (mehr oder weniger) logisch zu einer Lautfolge strukturiert.

Das Signifikat, also das Bezeichnete Objekt, wird in der Theorie von Saussure als Vorstellung definiert, also einem psychischen Vorgang, und nicht als der tatsächliche Gegenstand in der Welt. Er geht sogar noch weiter: "[...] die im sprachlichen Zeichen enthaltenen Bestandteile [sind] alle beide psychisch[...]" (Saussure S.77, 2001). Diese Definition ist wesentlich. Hier wird die Frage nach dem Verhältnis der Zeichen und der Gegenstände gar nicht gestellt, mit der auch die Frage nach der Erkenntnis und im weiteren Sinne die nach der Erfahrung verknüpft ist.

Die Frage danach, woher unsere Vorstellungen kommen, bleibt von Saussure unbearbeitet. Damit steht diese Arbeit wieder vor einer prinzipiellen erkenntnistheoretischen Fragestellung, deren Antwort nicht von Saussure zu entlehnen ist.

Aber diese Frage bezieht sich auf Welterkenntnis im materiellen Sinn. Die klassische Sprachphilosophie fragt zumeist auch nach dem Verhältnis von den Wörtern zu den Dingen. Die Dimension jedoch, die mit der Theorie Saussures eröffnet wird, ist intelligibel, und der Erkenntnisgegenstand in diesem Verständnis ebenso. Der Tod könnte also von der Sprachphilosophie als psychische Entität behandelt werden.

Besonders interessant wird diese epistemologische Perspektive, wenn man bedenkt, dass der Anspruch von Wissenschaft auf Objektivierbarkeit und damit vor allem auf Mitteilbarkeit zielt, womit die sprachliche Betrachtung noch mehr an Relevanz gewinnt. Saussure geht es nicht um eine Reanimierung des Idealismus, sondern um eine adäquate Darstellung der Sprache, die nach seinem Dafürhalten ein Teil der Psyche ist.

Mit aller Vorläufigkeit, die diese Untersuchung bisher hat, könnte man im Namen Saussures fragen: können wir eine Vorstellung vom Tod haben, ohne dass er als Gegenstand in der Welt gegeben sein muss? Oder wie muss ein (intelligibler) Gegenstand beschaffen sein, dass er sinnvoll als Zeichen verwendet werden kann?

Diese Fragen stehen im Problemhorizont jener Wörter, denen keinerlei materieller Gegenstand entspricht, wie zum Beispiel: der Urknall, oder der Staat, oder die Kausalität; („Gott“ wird in dieser beispielhaften Auflistung absichtlich nicht genannt). Solche Zeichen sind mit Bedeutung aufgeladen und können sinnvoll in der Sprache verwendet werden. Wie steht es mit dem Tod? Ist er nach Saussure ein Signifikant ohne Signifikat? Ein leerer Begriff, eine Worthölse ohne Inhalt? Und im weiteren Sinne: hindert uns die Gegenstandslosigkeit des Todes tatsächlich daran, sinnvoll über ihn zu sprechen?

Schon im platonischen Dialog Kratylos wird die Frage in Bezug auf Wahrhaftigkeit von Sprache aufgeworfen, ob jedem Ding von Natur aus ein Name zukommt, oder ob die Bezeichnungen auf einer Übereinkunft beruhen.

"Für manche Leute ist Sprache um Grunde eine Nomenklatur, d.h. Eine Liste von Ausdrücken, die ebenso vielen Sachen entspricht. [...] Diese Ansicht gibt in vielerlei Beziehung Anlass zu Kritik. Sie setzt fertige Vorstellungen voraus, die schon vor den Worten vorhanden waren."(Saussure, 2001)

In Saussures Theorie wird die Sprache und die Bedeutung der Zeichen als beliebig aufgefasst."Die Sprache ist eine Übereinkunft, und die Natur des Zeichens, bezüglich dessen man übereingekommen ist, ist indifferent"(Saussure S.12, 2001). Er argumentiert diese These einerseits philologisch in Hinblick auf Bedeutungsverschiebungen, Lautverschiebungen und Wortveränderungen über Jahrtausende, also die Genese der Sprache im chronologischen Sinn, und andererseits ethnologisch in Hinblick auf verschiedene Sprachen, Sprachformen und Ausdrucksmöglichkeiten, die sich in Vokabular, Grammatik, Syntax und Semantik unterscheiden.

Als zweiten Grundsatz, neben der Indifferenz, ist das Zeichen von seiner Natur her linear. Charakteristisch für "[...]die akustische Bezeichnung [sei] die Linie der Zeit; ihre Elemente treten nacheinander auf; sie bilden eine Kette", und in der Schrift trete "[...] die räumliche Linie der graphischen Zeichen an [die] Stelle der zeitlichen Aufeinanderfolge."(Saussure S.82, 2001).

Hier drängt sich die klassische Assoziation von Tod und Zeitlichkeit auf. Bei Macho wird das Ende der Sprache sehr eindeutig mit dem Ende des Sprechen-könnens, also dem Schweigen der Toten in Verbindung gebracht. Für das erkennende Subjekt markiert der Tod das Ende, und in diesem Sinne will die Erkenntnistheorie ihre Grenze erkennen.

Man kann unschwer eine Parallele des epistemologischen Dogmas zu dem zeitlichen wie räumlichen Ende der Sprache, dass dem Zeichen inhärent ist, ausmachen. Wie im Rekurs auf Macho bereits erwähnt, wird der Tod oft als Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung jenseits der Grenze der Sprache verortet, verurteilt also den Wissenschaftler selbst zum Schweigen. Der Tod verhält sich in diesem Sinn wie das Ende des Satzes. Dem erkennbaren Sinn, mit dem ein Leben (oder ein Satz) gefüllt ist, seine semantische Qualität, findet ihre Grenze am Satzende. Ohne dieses Bild überstrapazieren zu wollen, finden wir am Ende jedes Satzes jedoch einen Punkt, der zwar keinerlei semantischen Inhalt hat, aber doch ganz

eindeutig ein Teil des Satzes ist, und ihn so gesehen erst den letzten endlichen Inhalt gibt, in dem er ihn abschließt.

Saussure hat dieser Arbeit geholfen, ihre Fragen zu konkretisieren (und auch, sie zu vermehren). Bevor sich diese Arbeit in der Lage sieht, gültige Antworten zu formulieren, sind noch einige philosophische Felsbrocken den Berg hinauf zurollen.

Der Vater des Sprachverbots

Um die Betrachtung dieser Arbeit nun von der Sprachwissenschaft zur Sprachphilosophie zu überführen (vorausgesetzt, man übernimmt die wenig förderliche Klassifikation von Saussure als Nicht-Philosophen), wird sich dieser Text um das Theorem von Ludwig Wittgenstein bemühen.

Die Wittgensteinrezeption unterscheidet zwischen dem frühen und dem späten Wittgenstein, da sich seine Theorien zur Sprache, die er in seinem "Tractatus"(1918) präsentiert, deutlich von den späteren Konzepten in den "philosophischen Untersuchungen"(1945) unterscheiden, und Wittgenstein selber sich in seinem späten Denken gegenüber seinem frühen in kritischer Distanz befand. Er spricht seiner früheren Theorie "[...]schwere Irrtümer[...]"(Wittgenstein S.232, 2006) zu, die sich in einer vollkommenen Neuüberdenkung des Themas Sprache äußern.

Hier werden trotzdem beide Herangehensweisen bemüht werden. Zum einen, weil das frühe Werk sich explizit im Geiste des Wiener Kreises um eine Wissenschaftlichkeit in Denken und Sprache bemüht, was für die Fragestellung dieser Arbeit von großer Relevanz ist, und zum anderen, da Wittgenstein selbst im Vorwort seiner philosophischen Untersuchungen schreibt, dass er: "[...] jene alten Gedanken und die neuen zusammen veröffentlichen sollte: dass diese nur durch den Gegensatz und auf dem Hintergrund meiner älteren Denkweise ihre rechte Beleuchtung erhalten könnten."(Wittgenstein S.232, 2006).

Wittgenstein wird häufig in der Verbindung zum Wiener Kreis gebracht, wobei diese Einordnung etwas irreführend ist. Abgesehen von der Tatsache, dass es auch innerhalb des Wiener Kreises divergierende Positionen zu bestimmten Themen gab, war Wittgenstein in

seinem Denken recht einzigartig. Sicherlich hat er das Denken des Wiener Kreises inspiriert und wurde seinerseits von dessen Denken beeinflusst.

Rudolf Haller definiert im Gespräch mit Franz Kreuzer die methodische Grundidee des Wiener Kreises, die er aus der Brentano-Schule ableitet, folgendermaßen:

"Ich glaube, diese Schule hatte drei Charakteristika: Erstens war sie Sprachkritisch eingestellt. Zweitens meinte sie, das Philosophie wissenschaftlich zu betreiben wäre, und drittens, dass die wahre Basis jeder Philosophie wie jeder Wissenschaft die Empirie, die Erfahrung ist."
(Schleichert S.12, 1982).

So betrachtet entfaltet sich bezüglich der Todesproblematik wieder dieselbe Disqualifikation, von der am Anfang gesprochen wurde. Der Tod wird aus Erkenntnis, damit aus der Wissenschaft und im weiteren Sinne aus der Verbalisierungsmöglichkeit vertrieben. Vielleicht geht die Tabuisierung des Todes darauf zurück, dass er in der dominanten positivistischen Denkschule der Analytischen Philosophie, die sich über weite Strecken der Wissenschaftslandschaft verbreitet hat, thematisch als sinnlos erachtet wird? Dieser Gedanken fasst sicherlich nur einen Teil der Antwort auf die Frage nach dem Tabu des Todes. Ein weiterer Teil wird noch im Kapitel über die Todesfurcht abzuhandeln sein. Interessant ist zumindest die hier vorgestellte Junktimierung von Empirismus und Wissenschaft, welche oft zusammen gedacht werden, während es sich doch um zwei verschiedene Dinge handelt. Die Sprachkritik des Wiener Kreises, vor allem vertreten durch Russel und später Wittgenstein, "[...]wendet sich vornehmlich gegen alle metaphysischen Ausdrücke" (Schleichert S.17, 1982). Die metaphysische Dimension des Todesbegriffs, sein hinausweisen über die Welt auf eine Jenseitigkeit, wurde oben bereits thematisiert. Nur ist mit der Aussage: "wir verwenden keine metaphysischen Begriffe mehr..." noch keine Klärung erfolgt, was eigentlich ein metaphysischer Begriff ist. Das Zeichen selber als ein Begriff ist aller Logik zur Folge ein Teil der Physis (als Schall, als geschriebenes Wort), also bezieht sich das Adjektiv "metaphysisch" auf den Inhalt, welcher mit Saussure nicht materiell, sondern psychologisch gedacht werden muss. Ob er in dieser Form die Physis nicht ohnehin schon überschritten hat, ist zumindest fragwürdig, aber ein größeres Problem stellen diejenigen Begriffe dar, die sowohl wissenschaftliche wie metaphysische Bedeutungsebenen haben.

Wittgenstein übernimmt zwar den wissenschaftlichen Anspruch in seinem Tractatus, denkt aber in seinem philosophischen Anspruch über den positivistisch-empiristischen Horizont der Wissenschaft hinaus.

Tractatus logico-philosophicus

Schon im Vorwort benennt Wittgenstein das Thema seines Tractatus logico-philosophicus programmatisch und mit wünschenswerter Klarheit: "Was sich sagen lässt, lässt sich klar sagen; und worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen."(Wittgenstein S.9, 2006). Zentrale These ist, dass die Sprache nach logischen Kriterien Beurteilbar ist, und anhand dieser Beurteilung wahre Sätze von falschen Sätzen unterscheidbar werden. Er führt einen Großteil der klassischen philosophischen Problemstellungen auf die falsche Verwendung der Sprach zurück, dass also "[...] die Fragestellung dieser Probleme auf dem Missverständnis der Logik der Sprache beruht."(Wittgenstein S.9, 2006). Trifft diese Kritik auch auf die Auseinandersetzung mit dem Tod zu?

Wittgenstein zielt auf eine klare Abgrenzung von Sätzen, die Wissenschaftlich-logische Struktur aufweisen und somit zur Klärung und Lösung von Problemen dienen können, zu falschen Sätzen, die schon als Fragestellung die Grenzen des sagbaren überschreiten. Fällt die Auseinandersetzung mit dem Tod in letztere Kategorie? Trifft das Schweigegebot Wittgensteins auch auf diese Arbeit zu? Dieser Prüfung wird sie sich stellen müssen. Das Vorwort klärt weiter über die Intentionen des Tractatus auf:

"Dieses Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt)"(Wittgenstein S.9, 2006).

In diesem Zitat verbirgt eine ganze Menge von Aussagen, die Relevanz für das hier behandelte Thema haben. Zunächst geht es wiederum um den Begriff der Grenze, der in der Todesthematik immer wieder eine Rolle spielt. Wittgenstein betont hier ausdrücklich, dass

nicht dem Denken, sondern nur seinem Ausdruck, d.h. seiner Artikulationsmöglichkeit, eine Grenze gezogen werden kann.

Tautologisch können wir hier herauslesen: die Grenze des Denkens ist die Grenze des Denkens, also nicht denkbar. Somit kann auch der Tod nicht die Grenze des Denkens sein, sondern muss in dieser Argumentation vom Denken eingeschlossen sein, sprich: denkbar sein. Denn Gesetz dem Fall, man identifiziert den Tod mit der Grenze des Denkens, wie es in einigen Fällen geschehen ist, so würde er zwar ins undenkbare verschoben werden, nur stellt sich nun das Problem dar, das wir die Grenze als Tod definiert hätten. Damit hätten wir der Grenze eine Bestimmung gegeben, was voraussetzt, das wir sie erfassen, also denken können. Wir treffen hier auf eine logische Schleife: Wenn wir die Grenze des Denkens als den Tod definieren wollen, müssten wir wissen, was der Tod ist, und somit könnte er nicht mehr die Grenze sein. So gesehen müsste der Tod denkbar sein, und zwar auch oder genau dann, wenn er die Grenze des Denkens zu markieren scheint.

Können wir nun, wenn wir den Tod schon als denkbar voraussetzen müssten, zumindest die Grenze des Sagbaren mit dem Tod gleichsetzen?

Mit Saussure und seinem Postulat der Intelligibilität von Zeichen müsste das Denkbare auch das Sagbare sein, aber der Tractatus des frühen Wittgensteins erlaubt diese Gleichsetzung nicht.

Ihm geht es in seiner Untersuchung um die Bestimmung von wahren Sätzen, wobei er den Begriff des Elementarsatzes prägt, was so etwas wie der Satz ist, der "[...] den kleinstmöglichen Sachverhalt beziehungsweise die kleinstmögliche Tatsache ausdrückt." (Schleichert S.31, 1982). Anhand von Elementarsätzen soll dann die Wahrheitsprüfung erfolgen.

Wittgenstein unterscheidet zwischen sinnvollen, sinnlosen und unsinnigen Sätzen. Sinnvolle Sätze "[...] befassen sich mit den Erfahrungen, mit den empirischen Gegenständen." (Schleichert S.25, 1982). Der klassische Empirismus kann vom Tod nichts erkennen, demzufolge wären auch die Sätze über den Tod nicht sinnvoll. An dieser Stelle sei nur kurz angemerkt, dass der Erfahrungsbegriff im Existenzphilosophischen Teil dieser Arbeit noch Gegenstand sein wird, und die These der Unmöglichkeit der Todeserfahrung nur vorläufig übernommen wird.

Sinnlose oder sinnleere Sätze "[...] sind die analytischen Sätze der Mathematik, der Logik[...]", da sie Informationen nur umformen, aber keine neue generieren, und unsinnige Sätze "[...] sind die metaphysischen." (Schleichert S.25, 1982).

Folgt man dieser Deutung des Tractatus von Haller, scheint das sinnvolle sprechen über den Tod unmöglich. Aber schauen wir uns den Wortlaut des Tractatus genauer an.

Der erste von den Sechs Kernsätzen des Tractatus könnte man als lyrischen Aphorismus verstehen, wenn man nicht wüsste, dass Wittgenstein daran eine lange Kette von philosophischen Gedanken knüpft: "Die Welt ist alles, was der Fall ist" (Wittgenstein S.11, 2006). Man kann in dieser ersten These eine These über den Empirismus sehen, insbesondere in Anbetracht der nachfolgenden Erläuterungen von Wittgenstein, in denen er die Welt als Gesamtheit von Tatsachen definiert.

In jedem Fall ist der erste Satz der Tractatus so etwas wie ein sprachliches Axiom, auf dem die Theorie aufgebaut wird. Im Sinne dieses Aufbaus werden nun durch den Begriff der "Tatsache", der sich aus dem Begriff des "Falls" ableitet, im zweiten Kernsatz der Begriff des "Sachverhaltes" ins Spiel gebracht: "Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten." (Wittgenstein S.11, 2006).

Im Sinne Saussures haben wir es hier mit Zeichen zu tun. Ein Zeichen erklärt das nächste mit dem Ziel, die Grenzen der Zeichen abzustechen. Das Zeichen "Grenze" markiert hier also so etwas wie den Endpunkt aller Zeichen. Dass damit nicht problemfrei der Tod gemeint sein kann, ist oben bereits ausgeführt. Nehmen wir uns das Zeichen "Sachverhalt" zur Hand. Ist es ein Sachverhalt, dass jedem Menschen der Tod bevorsteht? Ist das ein sinnvoller Satz?

Denken wir an den bekanntesten aller Syllogismen, der uns das logische schließen am Tode Sokrates demonstriert. Oder wird durch den Begriff "Tod" der Satz zu einem Unsinnigen Satz, unabhängig davon, wie logisch seine Deduktion ist? So wie der Satz: "Gott ist mächtig" oder "Gott ist tot"? Letzterer Satz würde laut dem Wiener Kreis vielleicht den Höhepunkt der Unsinnigkeit markieren.

Wichtig ist wohl, dass es Wittgenstein um Sätze geht, nicht um Zeichen. Ob das Zeichen "Tod" sinnvoll ist, muss sich also in dem Satz entscheiden, in dem es verwendet wird. Sätze wie: "Der Tod ist..." sind wohl nach Wittgenstein unzweifelhaft unsinnig, aber was wäre mit dem Fragesatz, der diesen Text vorantreibt: "Können wir etwas von Tod wissen?" - ist diese Frage so unsinnig?

Vielleicht können wir diese Frage klären, in dem wir ein weiteres Problem hinzufügen. Eine weitere Schwierigkeit, die Wittgenstein in seinem Tractatus thematisiert, ist, dass ein sinnvoller Satz auch falsch sein kann. "Dann drückt er, wie Wittgenstein sagt, eine "negative Tatsache" aus (Schleichert S.32, 1982). Das heißt, wir können durchaus sinnvolle Sätze über

den Tod bilden, was allerdings nicht bedeutet, dass sie auch richtig sind. Richtig sind nach dem Tractatus Sätze, die Sachverhalte abbilden, wobei das Abbild eine Art Spiegelung der Welt ist. Welt wie Sprache sind im Tractatus logisch, und alle Sachverhalte der Welt lassen sich richtig in Sätzen ausdrücken. Dies kann man ohne Übertreibung als Logikzentrismus bezeichnen.

Ein weiterer zentraler Satz im Tractatus, der uns in seiner Wortwahl wieder aufhorchen lassen muss, ist: "*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt. [Hervorhebung im Original]"(Wittgenstein S.67, 2006). Dieser Satz ist mit der Zahl 5.6 nummerierte, bezieht sich also auf den fünften Kernsatz, unter dem er die Wahrheitsfunktion von Sätzen als Elementarsätze abhandelt. Wittgenstein vertieft sich hier in eine logische Auseinandersetzung, anhand derer er ein eindeutiges Kriterium für Wahrheit postulieren will. Gerade diese Auseinandersetzung unter dem Kernsatz fünf wird er selbst in seinem späteren denken kritisieren.

Aber zunächst nehmen wir uns den zitierten Satz vor. Wir haben uns oben gefragt, ob wir den Tod durch den Tractatus als Grenze des sagbaren begreifen können. Hier wird festgelegt, dass die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt sind. Im Weiteren sagt Wittgenstein "Ich bin meine Welt."(Wittgenstein S.67, 2006), und gibt uns damit ein Sprungbrett. Wenn ich meine Welt bin, und das Ende von mir mein Tod, dann wäre die Grenze der Sprache, meiner Welt, mein Tod.

Allerdings muss man dazu eine Hypothese, die Wittgenstein zwischen diesen beiden Zitaten einfügt, für gültig erachten: die der logischen Struktur der Welt. "Die Logik erfüllt die Welt: die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen."(Wittgenstein S.67, 2006). Die Logik und die Welt sind in dieser Konstruktion identischen. Die Welt ist logisch strukturiert, daher erkennbar, objektivierbar, aussagbar, in wahren Sätzen abbildbar. Wir erkennen hier wieder den üblichen Zirkelschluss. Der Tod wird zur Grenze des Aussagbaren, wenn wir Aussagen über die Welt nur im Rahmen von objektivierbarer, positivistischer Erkenntnis zulassen. In der Wittgensteinschen Theorie haben wir eine Gleichsetzung von Sprache, Welt und Logik, im Sinne der Formel:

$$\text{Sprache} = \text{Welt} = \text{Logik.}$$

Will man diese Konstruktion für gültig erachten, hätte der Tod keinen Platz in der Wissenschaft. Diese Arbeit müsste hier Enden. Man könnte den Tod nicht als Teil der Welt thematisieren. Der Leser, der sich in dieser Theorie wiederfindet, könnte sich also den Rest dieses Textes ersparen, es sei denn, ihn treibt die Neugier und vielleicht auch der Wunsch, sich von einer anderen Theorie überzeugen zu lassen.

Allerdings kann es sein, dass hier Wittgensteins Theorem überstrapaziert wurde. Der Tod kann nur im Zusammenhang des personalen Ich-Begriffs thematisiert werden, und es ist zweifelhaft, ob Wittgenstein diesen im Sinn hatte, als er schrieb: "Ich bin meine Welt."(Wittgenstein S.67, 2006). Gleich darauf gibt Wittgenstein nämlich zu bedenken: "Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht."(Wittgenstein S.67, 2006), denn "Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt"(Wittgenstein S.68, 2006), also nicht erkennbar, nicht denkbar, und nicht aussagbar. Wittgenstein gibt hier das Beispiel des Auges, das sich nicht selber sehen kann. Auch wenn wir in den Spiegel blicken, sehen wir nicht das sehende Auge, sondern das Auge als Gesehenes. Wir sind uns als Wahrnehmendes, Erkennendes immer unzugänglich, und wenn wir schon diesen Status im Leben innehaben, dann auch sicherlich im Tod. Das Ich wäre also kein Teil der Welt, wenn man die oben genannte Formel übernimmt. Und so ist es mit dem Tod. Rudolf Haller fasst das bekannte Credo des Empirismus im Sinne Wittgensteins zusammen: " Der Tod ist kein Teil des Lebens, sondern Grenze des Lebens"(Schleichert S.42, 1982).

Man darf den Anspruch des Tractatus nicht aus den Augen verlieren. Sein Anspruch bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen dem, was sich wissenschaftlich sagen lässt und was nicht. Und auf die Eliminierung der Metaphysik aus der Wissenschaft. In der methodischen Reflexion, die dieser Arbeit vorangestellt ist, wird gesagt, dass Wissenschaftlichkeit zwar ein wichtiges Kriterium ist, sie aber der Philosophie keine Limitation zu geben imstande ist, wenn man voraussetzt, dass die Wissenschaft Teil der Philosophie ist und nicht umgekehrt. Auch Wittgenstein selber musste sich dieser Einsicht fügen, obwohl er seinem Anspruch treu zu bleiben versucht, als er sich der Erkenntnis bewusst wurde, "[...] daß das Reden über Metaphysik eigentlich auch Metaphysik und als solche nicht zugelassen ist[...]"(Schleichert S.47 1982). In diesem Zusammenhang vergleicht Wittgenstein später seinen Tractatus als eine Leiter, die nach dem Gebrauch wegzuschmeißen sei. Kreuzer formuliert: [...] der *Tractatus* wäre das letzte Stück Metaphysik in der Welt. Hinter dem *Tractatus* hat sich die Metaphysik aufgehört, soll sie sich aufhören"(Schleichert S.47 1982).

Das wird wohl eine positivistische Hoffnung bleiben. Wittgenstein selbst hat ja in seinem Vorwort selbstsicher verkündet, die philosophischen "[...] Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben.", um dann im nächsten Satz einzugestehen, „[...] wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind.“ (Wittgenstein S.10, 2006). Denn die Verbannung aller nicht-empirischen Diskurse aus der Philosophie, um ihre Wissenschaftlichkeit zu rehabilitieren, geht auf Kosten eine Unzahl von Themengebieten, die immer Gegenstand menschlicher Reflexion bleiben werden. Die Frage nach dem Ich und die Frage nach dem Tod sind nur zwei Beispiele einer möglichen Auflistung, die aus Platzgründen unvollendet bleibt. Der Tod gehört zweifelsohne zu diesen Themen, die Wittgenstein und die analytische Philosophie aus der Philosophie zu verbannen versuchten. Und gerade hier scheint eine Auseinandersetzung nicht nur angebracht, sondern in Anbetracht der Tatsache, dass sie jeden Menschen zutiefst und existentiell betrifft, sogar notwendig. Es scheint Paradox, dass das einzige wirklich allgemeine, dass jedem Menschen gemein ist, gerade das sein soll, was sich der wissenschaftlichen Auseinandersetzung entzieht.

Philosophische Untersuchungen

Es scheint nun angebracht, uns von dem Frühwerk Wittgensteins mit seinem Wissenschaftszentrismus zu entfernen und den *philosophischen Untersuchungen* zuzuwenden, die das Thema Sprache von der wissenschaftlichen Engführung in den breiten Horizont der Alltagssprache mit ihren weitreichenden Randgebieten überführen.

Nachdem Wittgenstein alle philosophischen Probleme gelöst zu haben glaubte, zog er sich aufs Land zurück, um im Sinne des volksbildnerischen Ideals des Wiener Kreises ein Leben als Volksschullehrer zu führen. Aber wie es scheint, haben ihn einige vermeintlich gelöste philosophische Probleme auch dorthin verfolgt, insbesondere das der Sprache und ihrer Rolle in der Philosophie.

In seinem Vorwort formuliert er etwas resigniert, dass es sich in den *Philosophischen Untersuchungen* nicht um ein Buch im regulären Sinn handelt, sondern um eine Anhäufung von Gedanken, teils verknüpft, teils für sich stehend, "[...] eine Menge von

Landschaftsskizzen, die auf [...] langen und verwickelten Fahrten entstanden sind"(Wittgenstein S.231, 2006). Er hätte gerne ein Buch hervorgebracht, im Sinne eines zusammenhängenden und in sich schlüssigen Theorems, aber er sei daran gescheitert. Das hängt vielleicht auch mit dem Untersuchungsgegenstand und seiner Selbstreferentialität zusammen. Er unternimmt den Versuch, Sprache durch und mit Sprache zu untersuchen, und kann daher nie den Gegenstand als solchen erfassen, sondern ist immer im Prozess des Gegenstandes, der sich selbst begreifen will, verwickelt. Es sei wie das reparieren eines Bootes auf offener See. Man fühlt sich an die Problematik der Reflexion erinnert, die sich immer wieder selbst transzendiert und sich somit selbst entschlüpft. Diese Problematik scheint ein ständiger Kampf zwischen den Zeilen der *Philosophischen Untersuchungen* zu sein. Wittgenstein ringt mit dem Versuch, den Gegenstand in den Fokus zu bringen, und muss immer wieder feststellen, dass seine Linse sich selbst nicht scharf sehen kann, ohne den Gegenstand verschwimmen zu lassen. Seine Augenmetaphorik bietet sich hier wieder als Sprachbild an.

Trotzdessen hat Wittgenstein in seinen *Untersuchungen* viel Erhellendes zur Sprachproblematik beigetragen, was wir uns für den hier thematisierten Gegenstand zu Nutze machen können.

Thematisch umreißt er den Gegenstand der *Untersuchungen* als"[...] Den Begriff der Bedeutung, des Verstehens, des Satzes, der Logik, die Grundlagen der Mathematik, die Bewusstseinszustände und Anderes."(Wittgenstein S.231, 2006). Ob uns diese Auseinandersetzung auch zu einem Begriff der Bedeutung des Todes führt, wird sich hier zeigen müssen. Zumindest die Frage danach, wie wir über ihn Sprechen können, wird hier einer Antwort näher gebracht.

Gleich zu Beginn rekurriert Wittgenstein auf die Sprachtheorie von Augustinus, die das Wesen der menschlichen Sprache als ein Verhältnis von Wörtern und Gegenständen zu verstehen versucht. "Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände – Sätze sind Verbindungen von solchen Gegenständen. [...] Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht."(Wittgenstein S.237, 2006). Diese Sichtweise ist uns bekannt, die taucht bei Platon auf und auch in reflektierter und abgeänderter Form bei Saussure. Nur bezieht sich diese Definition lediglich auf einen Teilaspekt der Sprache: auf die Hauptwörter. Auch Wittgenstein stellt fest, dass die Wortarten wie Adjektive, Verben, Konjunktionen, Pronomen etc., etc., keinen Platz in dieser Definition haben. Dabei haben sie ebenso wichtige

sprachliche Funktion wie die Hauptwörter. Bei genauer Betrachtung stellt man fest, dass die Hauptwörter ihre Bedeutung in der Sprache erst in Verhältnis zu den anderen Wortarten erhalten. "Baum" alleine sagt noch nicht viel. Aber "Fälle den alten Eichenbaum, der vom Blitz gespalten ist und auf der Wiese steht." setzt den Baum in ein Verhältnis von Örtlichkeit, Eigenschaften, Geschichtlichkeit, Tätigkeit usw. Ob ein Satz ein Imperativ ist oder eine Frage, im Konjunktiv oder im Futur II steht, sind Aspekte, die eine Auseinandersetzung mit Sprache nicht unberücksichtigt lassen darf. Können Sätze im Konjunktiv wahr sein, wenn sie schon per Definition eine Möglichkeit ausdrücken? Wahr und falsch sind ja selbst nur sprachliche Zuordnungen im Sinne von "jenes ist Wahr" und "dieses ist Falsch", und alle Begründungen und Argumentationen sind auch nur sprachliche Konstrukte.

Selbst Paradoxa und Widersprüche sind sprachlich formulierbar:

Der nächste Satz ist eine Lüge. Der vorherige Satz ist wahr.

Die Philosophie kennt diese Situation aus dem Schulbespiel des Paradoxon von Epimenides: Epimenides der Kreter sagte: Alle Kreter sind Lügner.

Zugegeben: dieser spezielle Fall von Unentscheidbarkeit bezieht sich auf eine sehr kleine Klasse von selbstreferentiellen Aussagen, denen man nicht unbedingt Beachtung schenken muss. Wittgenstein selbst jedenfalls kann diesem Spezialfall keinen erkenntnistheoretischen Wert abgewinnen: „In gewisser Weise ist es sehr merkwürdig, daß sich jemals einer den Kopf darüber zerbrochen hat. [...] Wenn jemand sagt „Ich lüge“, so erwidern wir, daß er nicht lüge, woraus folgt, daß er wohl lügt, und so fort. Na und? Man kann auf diese Weise fortfahren, bis man schwarz wird. Und warum auch nicht? Es macht doch nichts.“ (Monk S.444, 1992).

Hier dient dieses Beispiel nur der Demonstration, dass Sprache als logischer Gegenstand nicht unproblematisch ist. Und ist vielleicht auch eine Art ringen des Autors dieses Textes mit der Tücke des Objektes Sprache.

Bedeutung und Gebrauch

Wittgenstein grenzt sich von der Betrachtung ab, welche er am Beispiel von Augustinus Sprachtheorie in den Raum gestellt hat: Sprache als Verknüpfung von Gegenständen und Wörtern. Es geht ihm um eine ganzheitlichere Erfassung des Phänomens Sprache.

Seine erste Annäherung besteht darin, Sprache als Verständigung zu begreifen, also als intersubjektiv. Zwischen den Akteuren der Sprache, also den Menschen, dient die Sprache selbst zum Austausch von Information, also der Kommunikation. Diese erste Hypothese verdeutlicht er an einem Beispiel, in dem die Sprache "[...] der Verständigung eines Bauenden A mit einem Gehilfen B dienen [soll]."(Wittgenstein S.238, 2006). Er konstruiert eine Beispielsituation, eine Art Modell, in dem der Gehilfe B dem Bauenden A die Bauteile bringt, die er benötigt, nachdem dieser ihm mittels Sprache den Befehl dafür gegeben hat. Zuvor mussten sie sich natürlich einigen, welches Zeichen oder Wort zu welchem Ding gehört. Das Beispiel des Bauenden wird Wittgenstein sicher nicht aus bloßer Alternativlosigkeit gewählt haben, denn auch der Philosoph ist in gewissem Sinne ein Bauender, ein Konstruierender, der sich erst ein Fundament zu gießen versucht, auf dem er dann mehr oder weniger stabile Denkgebäude errichtet. Bei der Definition von Sprache als Verständigung handelt es sich noch nicht um ein solches Fundament, denn Wittgenstein schränkt diese Hypothese gleich im nächsten Absatz wieder ein. Die Sprache sei zwar "[...] ein System der Verständigung; nur ist nicht alles, was wir Sprache nennen, dieses System."(Wittgenstein S.239, 2006). Er sagt in diesem Absatz, dass die gegebene vorläufige Definition durchaus brauchbar sei, für das hier zu untersuchende Themengebiet, in Hinblick auf das von ihm gegebene Beispiel des Bauenden, "[...] aber nur für dieses eng umschriebene Gebiet, nicht für das Ganze, das du darzustellen vorgabst."(Wittgenstein S.239, 2006). Dieses Ganze ist die Sprache als Solche, nicht nur die, die auf Verständigung zielt. Betrachtet man die unzähligen Fälle, in denen gesprochen wird, ohne dass eine Form der Verständigung vorherrscht, weiß man, was Wittgenstein meint. Es gibt Fälle, in denen Sprache nicht einmal auf Verständigung abzielt, oder andere, in denen Verständigung unmöglich ist. Um nun alle nur denkbaren Fälle in den Fokus zu bekommen, bedient Wittgenstein sich eines metaphorischen Terminus. "Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das >Sprachspiel< nennen" (Wittgenstein S.241, 2006).

Dieser Terminus hat Berühmtheit erlangt und erweist sich als sehr brauchbar, wenn man die Sprache als Ganzes zu Untersuchen gedenkt. Der Vergleich mit dem Spiel eignet sich besonders gut, die Heterogenität von Sprachsituationen abzubilden. Sie verlaufen zwar alle nach einer Art Logik, eine Regelhaftigkeit, nur sind diese Regeln sehr unterschiedlich, sowie sich im Vergleich ein Brettspiel von einem Ballspiel unterscheidet. Diese Regeln sind in Bezug auf die Sprache keine starren, im Vorhinein festgelegten Kataloge, sondern werden vielmehr im und durch spielen aufgestellt, verschoben, festgelegt usw.

Doch diese Arbeit hat nur ein Untergeordnetes Interesse an der Sprache als solcher. Was können wir dieser Konstruktion von Sprache für Erkenntnisse abgewinnen, die für unser Thema relevant sind?

Zunächst lässt sich feststellen, dass ein Sprachspiel in dem Moment funktioniert, in dem sich die Akteure dazu bereit erklären, an ihm teilzunehmen. Seine Regeln werden also angenommen, und eine Interaktion der Teilnehmer beginnt. Wie können wir uns nun ein Sprachspiel um den Tod denken? Im Grunde kennen wir sehr viele davon. Diese Arbeit wäre eins. Sie scheut sich zwar davor, ihren Gegenstand eindeutig zu benennen, aber geht doch mit ihm um, thematisiert ihn, fragt nach ihm, nach seiner Bedeutung. Wittgenstein hilft hier mit einem Gedanken, der in diesem Zusammenhang zu einem logischen Zirkel wird: "Was *bezeichnen* nun die Wörter dieser Sprache? Was sie bezeichnen, wie soll ich das zeigen, es sei denn in der Art ihres Gebrauches?" (Wittgenstein S.242, 2006). Hier wird ein Wortsinn mit seinem Sprachgebrauch erklärt, und so gesehen kann der Tod viele Bedeutungen annehmen. Unter anderem auch die Bedeutung der Bedeutungslosigkeit. Oder wie in dieser Arbeit als offene Frage, oder in der existenzialistischen Auseinandersetzung als Existential, als Daseinsdefinierend usw.. Eine klassische Bedeutung, die dem Tod in der Philosophie zukommt, ist die eines Mahnmals der Vergänglichkeit, der uns auf die Einzigartigkeit des Lebens verweist, den Momenten ihren Wert gibt. Der ganze Diskurs einer *ars morendi*, die im weiteren Sinn zu einer *ars vivendi* werden kann, setzt an dieser Bedeutung an, *memento mori* und *carpe diem*. In einem anderen Sprachspiel, vielleicht zwischen Mutter und Kind, kann der Tod eine Warnung sein: "Tu das nicht, das ist lebensgefährlich...".

Es ließen sich noch weitere, wahrscheinlich viele verschiedene Sprachspiele denken, in denen der Tod eine Bedeutung erhält. Doch Wittgenstein mahnt zur Vorsicht, wenn wir voreilig mit den Verwendungen von Wörtern zu ihrer Bedeutung fortschreiten, "Denn ihre Verwendung steht nicht so deutlich vor uns. Besonders nicht, wenn wir philosophieren!" (Wittgenstein S.243, 2006). Wir können uns also einige Situationen vorstellen, in denen das Wort Tod zumindest sinnvoll verwendet wird. Haben wir damit schon eine Bedeutung des Wortes? "Es ist wichtig, festzustellen, daß das Wort >Bedeutung< sprachwidrig gebraucht wird, wenn man damit das Ding bezeichnet, das dem Wort >entspricht<. Dies heißt, die Bedeutung des Namens verwechseln mit dem *Träger* des Namens." (Wittgenstein S.261, 2006). Darin findet sich Saussure Gedanke der Intelligibilität des Signifikanten wieder. Ist damit gesagt, dass wir das Objekt der Erkenntnis, den Tod, gar nicht brauchen, um über ihn zu reden? Ist damit unser Dilemma gelöst? Brauchen wir kein Ding "Tod", keinen Träger, keinen Signifikanten, um sinnvoll und auch bedeutungsvoll über den Tod zu sprechen? "Die Bedeutung eines Wortes

ist sein Gebrauch in der Sprache."(Wittgenstein S.262, 2006) Kann das für einen Philosophen befriedigend sein?

Nach Macho stößt die Definition, der Gebrauch des Wortes sei seine Bedeutung, beim Tod an seine Grenzen, und er zitiert Wittgenstein aus seinem unveröffentlichtem Nachlass mit den Worten: "Ja, wie soll ich dieses Letzte aussprechen? Aber das Letzte soll ich eben nicht aussprechen, sondern das ist das Ende, an das wir kommen, die Mauer, an die wir stoßen." (Macho S.142, 1987).

Hieran lässt sich ein weiteres Charakteristikum der Sprachspiele um den Tod feststellen: ihr Pathos. Ob es nun wissenschaftliche, medizinische, soziologische oder philosophische Betrachtungsweisen sind, immer schwingt eine pathosschwangere Feierlichkeit mit, auch eine Ehrfurcht oder auch eine bloße Furcht, die die Sprachspiele einfärbt. Vielleicht liegt das an der Affektivität, welche der Tod unleugbar für uns hat, als die Sterblichkeit unserer Mitmenschen und als unsere eigene? Vielleicht liegt es aber auch an einer Art Gewohnheit, die wir angenommen haben, wenn wir vom Tod sprechen. Oder vielleicht ist es auch die mitschwingende Unsicherheit, die übertönt werden soll, da man gar nicht weiß, wovon man spricht?

Gewissheit

Wir befinden uns mit den *Philosophischen Untersuchungen* auf dem Terrain der Umgangssprache, die nur zu leicht ihren Weg in die Philosophie gefunden hat. Vielleicht ist das dem Umstand zu Verdanken, das Wittgenstein mit seinem einflussreichen Tractatus der Philosophie nur zwei Auswege gegeben hat: Wissenschaft oder Schweigen. Und wer sich gegen diese Doktrin wehrt, dem bleibt vielleicht nichts, als der Stil des Essays, wie es die (post)moderne französische Gegenwartsphilosophie exzessiv praktiziert. Hier wird eher das literarische Kriterium als das wissenschaftliche für gültig befunden, und die großen Themen der Philosophie wie Tod oder Metaphysik werden unter ästhetischem Vorzeichen in die Philosophie zurückgeholt. Ob damit die Möglichkeiten der Sprache eher ausgeschöpft werden als bei der Unterwerfung unter die Wissenschaft, bleibt dahin gestellt.

Daher scheint dieser Arbeit bisher auch die Frage, "Wie" wir über den Tod sprechen, eine fruchtbarere zu sein, als die, "Wovon" wir sprechen. Macho widmet dieser Überlegung ebenfalls ein Kapitel, dass er in ähnlichem Duktus einleitet mit den Worten "Vielleicht sollten wir nicht mehr fragen, *worüber*, sonder: *wie* sprechen wir, wenn wir vom Tod sprechen" (Macho S.138, 1987). Und auch er sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, dass der Zugang zu dem *Wie* am ehesten das Sprachspiel sein muss. Nur gibt man damit auch den Anspruch auf eine Wissenschaftlichkeit auf. "Es gibt kein Instanz *jenseits* des Sprachspiels (auch keine logische), die über Wert und Unsinn von Sprachspielen entscheiden könnte [...] Entweder wird gespielt, oder man lässt es eben[...]" (Macho S.141, 1987).

Macho stellt sowohl kulturell wie historisch große Unterschiede fest, wenn man Sprachspiele um den Tod betrachtet. Die Ethnologie zeugt von einem Panoptikum der Sprach- und Umgangsarten, die in ihren spezifischen Kontexten und Denkwelten auch spezifische Bedeutungen des Todes konstruieren. Und diese lassen sich wiederum untersuchen: "[...] in jedem Sprachspiel wirken Gewissheiten, die sich nicht durch theoretische Legitimation auszeichnen, sondern durch ihre Fundierung der praktischen Lebensvollzüge" (Macho S.143, 1987). Und so wird auch dem Tod eine Bedeutung zukommen, die zwar schwer oder gar nicht Legitimierbar ist, vor allem nicht durch Rekurs auf die Empirie (es sei denn, man betrachtet ethnologische Feldforschung als empirisch), die jedoch im praktischen Kontext Gültigkeit besitzt. Macho führt hierzu andere Sätze an, die ebenfalls nicht aus der Empirie kommen, aber trotzdem unbestrittenen Gültigkeitsanspruch haben wie: "Die Erde hat lange Zeit vor meiner Geburt bestanden". Es wäre absurd, diesen Satz zu bezweifeln, obwohl wir seine Wahrhaftigkeit niemals empirisch bestätigen könnten. Es gäbe in jedem Sprachspiel unhintergehbare Gewissheiten, die man nicht anzweifeln kann, ohne damit das Sprachspiel und damit die gültige Kulturalität bzw. Sozietät zu verlassen.

Auch Wittgenstein hat sich in seinen späteren Studien vor allem dem Problem der Gewissheit gewidmet. Macho sagt dazu: "Gewissheit wird nicht mehr theoretisch deduziert, sondern auf die praktische Verbindlichkeit unserer Sprachspiele und Lebensformen zurückgeführt" (Macho S.144, 1987), und diese Gewissheit lässt: "[...] sich nicht durch externe Begründungsverfahren legitimieren[...]" (Macho S.145, 1987). Das hat weitreichende Konsequenzen für die Möglichkeit der Wissenschaftlichkeit und auch die der Empirie, indem sie schon durch den bloßen Umstand der Versprachlichung transzendiert werden. So gesehen geht der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit in dem Moment verloren, sobald ich über meine Erkenntnis zu sprechen beginne. Das sich hier ein Spannungsfeld auftut ist offensichtlich; will sich Wissenschaftlichkeit doch vor allem durch die Objektivierung und Kommunizierbarkeit

von Wissen definieren. Macho geht so weit und stellt das klassische Verhältnis von Erkenntnis und Empirie auf den Kopf: "Die in der Verbindlichkeit eines Sprachspiels begründete Gewissheit kann aus Erfahrung nicht korrigiert werden, weil sie sich keiner Erfahrung verdankt, sonder Erfahrung regelt[...]"(Macho S.145, 1987). So gesehen werden unsere Erfahrungsmöglichkeiten, oder genauer: die Inhalte unserer Erkenntnis durch Erfahrung, erst durch die Sprachspiele und ihre Bedeutungsebenen konstituiert. Und so gesehen kann auch die Erfahrungsunmöglichkeit des Todes der Bedeutung im Sprachspiel keinen Abbruch tun.

Wichtig ist, den Schritt nicht aus den Augen zu verlieren, den diese Arbeit hier vollzogen hat. Durch den Fokus auf die Alltagssprache und durch Ausblendung des wissenschaftlichen Korsetts hat sie die Möglichkeit, Gewissheit über den Tod zu behaupten. Dazu ist notwendig, Wahrheit im weitesten Sinne nicht als logische Deduktion oder erfahrene Tatsache, sondern als sozial konstituiert (im Sinne einer "[...]Faktizität von Sprachspielen[...]"(Macho S.147, 1987)) zu betrachten. Das ist kein bloßer Relativismus, da man immer noch für jedes Sprachspiel, jede Kultur oder Subkultur fixe Wahrheitswerte angeben könnte. Man kann jedoch nicht den Schritt zurück machen und den Tod über diesen Umweg als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis wiedergewinnen, da im wissenschaftlichen Sprachspiel nun mal ein bestimmter Modus der Wahrheitsproduktion festgelegt wurde.

Wichtig ist nur zu vermerken, dass im Sinne Wittgensteins nur diejenigen Sätze Gewissheit beanspruchen können, die nicht bezweifelbar sind, ohne das Sprachspiel zu verlassen. Der Satz, den Macho als Beispiel verwendet: "Ich werde sterben", kann von einem Arzt bezweifelt werden, ohne dass das Sprachspiel mit seinen Gewissheiten verlassen wurde. Allerdings der Satz: "Alle Menschen sind sterblich" wird von niemandem ernsthaft bezweifelt werden. (Macho will zwar die Sterblichkeit des Menschen als bezweifelbar betrachten, doch befinden wir uns hier im Genre des philosophischen Science Fiction).

Das Thema Gewissheit spielt im Todesproblem eine besondere Rolle. Wir sind auf die Todesgewissheit verwiesen, die wir dem Menschen gemeinhin zusprechen. Die Konstruktion der Todesgewissheit ist auch nicht Unproblematisch; es findet sich wohl kaum eine Frage, die im Angesicht des Todes nicht gestellt wurde. Auf die Frage, woher wir nun diese Gewissheit haben, wird oft dieselbe Antwort gegeben, wie auf die Frage nach der Todeserfahrung: wir können sie nicht haben. Andere Denker haben versucht, die Todesgewissheit, oder auch das

Todesbewusstsein, also das Wissen über die Unvermeidlichkeit des Todes, philosophisch zu Begründen. Landsberg vertritt die These: "Das Todesbewusstsein entwickelt sich gleichzeitig mit der Individuation[...] (Landsberg S.18, 1933). Dazu komme als wesentliche Grundlage noch das logische Denken, das die Deduktion der allgemeinen Sterblichkeit erlaubt. "Erst wenn diese beiden Bedingungen erfüllt sind, kann der Einzelne >aus Erfahrung< lernen, daß auch er sterben muss."(Choron S.16, 1967). Hier haben wir wieder den in diesem Zusammenhang komplizierten Erfahrungsbegriff. Aber in diesem Fall ist es durchaus legitim, die Erfahrung des Todes von anderen Menschen als konstitutive Erfahrung gelten zu lassen, aus der sich dann eine Todesgewissheit deduzieren lassen würde. Doch Landsberg würde auch Tiefschlaf oder Ohnmacht als Erfahrungsmöglichkeiten zulassen. Doch der Anblick einer Leiche, insbesondere der einer nahestehenden Person, sei primärer Grund einer Todeserfahrung. Auf diesen Topos werden wir noch im existenzphilosophischen Teil zurückkommen.

Ganz ohne den Erfahrungsbegriff kommt Max Scheler aus. Er "[...] vertritt die Auffassung, jeder Mensch wisse intuitiv, daß er sterben müsse." (Choron S.16, 1967). Schon die Erfahrung des Alterns bringe ihm das Konzept von Sterben und Endlichkeit nahe.

Die Thematik des Todesbewusstseins sei hier nur kurz angerissen, denn auch sie könnte Gegenstand einer eigenen Arbeit werden.

Noch einmal: die Abarbeitung an der Frage, wie wir über den Tod sprechen, hat uns kein Stückchen näher an die Antwort auf die Frage herangebracht, worüber wir sprechen. Macho fasst das Dilemma zusammen: "Eine philosophische Todeslehre müßte sich gefallen lassen, vor die Alternative gestellt zu werden, entweder ihr beharrliches Schweigen zu deklarieren [...] oder aber auf die Position des Glaubens oder der Metaphysik zu regredieren. Keine echte Alternative[...] Es lassen sich keine gelehrten Bücher mehr schreiben über den Tod."(Macho S.182, 1987). Ist dem so? Er selbst kommt zu einem anderen Schluss.

Seine methodische Hintertür ist die Metapher. Auch wenn der Tod ein Signifikat ohne Signifikant ist, ein leerer Begriff, ein flatus vocis, können wir "[...] den >Tod< als Metapher verstehen, ohne doch zu verstehen, was diese Metapher substituiert."(Macho S.182, 1987). Wir haben mit Saussure gezeigt, und auch mit Wittgenstein, dass Sprache sich nicht bloß als eine Beziehung zwischen Dingen und Wörtern verstehen lässt. Diese Beziehung sei es aber nach Macho, welche die meisten Philosophen im Angesicht des Todes verstummen lässt und ihn zu einem leeren Begriff macht. Im Anbetracht der vielen Todesdiskurse "[...]stellt sich

heraus, daß wir vom Tod stets in Metaphern sprechen – und zwar ohne daß sich diesen Metaphern ein wahrer oder substantieller Begriff des Todes konfrontieren ließe."(Macho S.183, 1987).

Wittgenstein hat für diese Situation ein passendes Sinnbild gefunden, dass hier im Ganzen widergegeben werden soll:

"Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir >Käfer< nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Anderen schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. - Da könnte es ja sein, dass Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend verändert. - Aber wenn nun das Wort Käfer dieser Leute doch einen gebrauch hätte? - So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein."(Wittgenstein S.373, 2006).

Der >Käfer< wäre hier eine Metapher ohne Substitut. Können wir auf diese Weise mit dem Tod verfahren?

Tod als Metapher

Ein Denker, der sich lange Zeit seines Lebens mit der Metapher beschäftigt hat, ist Hans Blumenberg. In seiner Metaphorologie untersucht er die philosophische Funktionalität der Metapher, prüft ihr epistemologisches Potential und verortet sie im philosophischen Diskurs als eine Art semantische Tiefenstruktur der Sprache.

Diese Idee der Tiefenstruktur, welche unter gewissen Methoden herausgearbeitet werden kann, erinnert stark an die Praxis der Psychoanalyse. Die oberflächliche Universalsprache wird in dieser Denkfigur von einer Tiefgrammatik substituiert, die es durch (Sprach)analyse freizulegen und aufzudecken gilt.

Bei Blumenberg ist diese Tiefenstruktur die Metapher. Auch bei Frege finden wir eine solche Denkfigur, nur mit umgekehrtem, nämlich logischem Vorzeichen. Im Kontext des hoffnungsvollen Versuches der Entwicklung einer logischen Universalsprache, welche die

Missverständnisse und Doppeldeutigkeiten der normalen Sprache vermeidet, sollte endlich klar und eindeutig über die Welt gesprochen werden können. Frege war der Meinung, "[...] dass die Oberflächengrammatik der Sprache nicht übereinstimmt mit der logischen Tiefenstruktur der Tiefengrammatik." (Schleichert S.44, 1982). Unschwer kann man Wittgensteins Bemühungen nach einer wahren und klaren Sprache im Tractatus mit dieser Idee verknüpfen, und auch die Logik als Disziplin arbeitet sich an einer adäquaten Übersetzung der Sprache in ein ihr entsprechendes formales Grundgerüst ab.

Doch Blumenberg geht den genau entgegengesetzten Weg. Anstatt eine logische, erkennbare Tiefenstruktur anzunehmen, konstruiert er eine metaphorische, deren Bedeutungsreservoir nie zur Gänze mit einem terminologischen Werkzeug ausgeschöpft werden kann.

Er setzt seine Betrachtung historisch an. In seinem grundlegenden Werk "Paradigmen einer Metaphorologie" stellte er eine diachrone Analyse der Wahrheitsmetaphern an. Er prüft, welche grundlegenden Bilder oder Weltanschauungen dem Diskurs um die "Wahrheit" zugrunde liegen und zeichnet sie metaphorisch ab. Außerdem stellt er in diesem Werk sein Metaphernkonzept grundlegend vor, bevor er es am Wahrheitsdiskurs praktisch exerziert.

Zentral für Blumenberg ist es, die Metapher aus der Kategorie der Stilmittel in die Kategorie der Episteme (Im Sinne Michel Foucaults, *Ordnung der Dinge* 1974) zu erheben, ihr also eine eigenständige erkenntnistheoretische Dimension zuzugestehen.

"Diese traditionelle Einordnung der Metapher in die Lehre von den Ornamenten der öffentlichen Rede ist nicht zufällig: [...] die Metapher vermag hier nicht die Kapazität der Aussagemittel zu bereichern; sie ist nur Mittel der *Wirkung* der Aussage [...]" (Blumenberg S.8, 1998). Dieser Umstand führt Blumenberg erstens auf die antike "[...] platonische Unterwerfung der Rhetorik [...]" (Blumenberg S.9, 1998) im Kontext der Marginalisierung der Sophisten zurück und zweitens auf das antike epistemologische Postulat der Erkennbarkeit der Welt. "[...] für die Antike war der Logos prinzipiell dem Ganzen des Seienden gewachsen. Kosmos und Logos waren Korrelate." (Blumenberg S.8, 1998). Man könnte hier wieder eine Parallele der antiken Konzeption zur wittgensteinschen Formel "Welt = Logik" ziehen.

Blumenberg zeichnet die Geschichte der Wahrheitsfindung nach und stellt dabei fest, dass wir trotz den Jahrtausenden seit der Antike das Ganze des Seienden immer noch nicht mit unserem geistigen Potential umfassen, oder um die griechische Terminologie zu bemühen, der Logos dem Kosmos nicht gewachsen ist. Überhaupt scheint das Postulat einer feststellbaren Ordnung im Sinne eines Kosmos überholt, was der französische Gegenwartsphilosoph Gilles Deleuze mit seinem Begriff "Chaosmos" zu fassen versucht.

In diesem Kontext bieten sich dem Metaphorologen zwei Möglichkeiten. Entweder, er beugt sich der antiken Weltsicht und betrachtet die Metapher als "[...]Restbestände[...], Rudimente auf dem Weg vom *Mythos* zum *Logos* [...]" (Blumenberg S.10, 1998), oder er gibt der Metapher einen eigenständigen erkenntnistheoretischen Stellenwert: "Dann aber können Metaphern, zunächst rein hypothetisch, auch *Grundbestände* der philosophischen Sprache sein, >Übertragungen<, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurück holen lassen." (Blumenberg S.10, 1998).

Im Zusammenhang der letzten Definition prägt er den Begriff der "absoluten Metapher", die ihren eigenständigen erkenntnistheoretischen Gehalt in einem Logifizierungsversuch einbüßen würden. Blumenberg rekurriert hier auf bildhafte, bedeutungsgeladene Sprachmodi, die neben dem semantischen Gehalt des gesagten noch eine Vielzahl an Bedeutungsebenen aufweisen. Dass müssten nicht nur affektive, emotionale und ästhetische sein, sondern sie könnten auch ein "Mehr" an Information oder Wissen implizieren. In diesem Sinn wird aber eine Überprüfung dieser Information mit wissenschaftlich-rationalem terminologischem Werkzeug per Definition versagen, denn dieses "Mehr" an Informationen zeichnet sich ja gerade dadurch aus, nicht in die Logizität rückführbar zu sein. "Daß diese Metaphern absolut genannt werden, bedeutet nur, daß sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können" (Blumenberg S.12, 1998). Blumenberg bezieht sich auf den Kantschen Terminus des "Symbols", den er im Kontext der Übertragung der Reflexion gebraucht, und lehnt seine absolute Metapher daran an. Bei Kant werden den Vernunftbegriffen (Ideen), denen keine adäquaten Anschauungen zur Realitätsprüfung unterlegt

werden können, eine korrespondierende Anschauung "[...] durch Unterlegung einer Vorstellung, die mit dem Gemeinten nur die *Form der Reflexion* gemeinsam hat, nicht aber Inhaltliches" (Blumenberg S.11, 1998) zugeordnet. Diese Form der Begriffsverifizierung, die Kant hier implizit und Blumenberg explizit herausarbeitet, wäre tatsächlich eine Form von Wahrheitsindikator, mit dem man sich dem Phänomen Tod nähern kann. Wenn der Begriff Tod schon keine Anschauung im Sinne einer direkten Erfahrung hat, so kann man zumindest eine "formähnliche" Anschauung verwenden, um den Begriff Tod mit einer entlehnten Anschauung zu versehen. Die klassische Bild des Todes, der Schlaf, wäre dieser Anforderung entsprechend. Auf diese und auf andere Todesmetaphern wird diese Arbeit noch zurückkommen.

Blumenberg konkretisiert seinen Begriff mit Kant folgendermaßen: "Unsere >absolute Metapher< findet sich hier [bei Kant] als *Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand*

der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann"(Blumenberg S.12, 1998). Mit diesen Kriterien scheint der Begriff Tod mit Erfahrungsinhalten füllbar zu sein, auch ohne die direkte Erfahrung machen zu müssen. Können wir so die Frage nach dem, "Wovon" wir sprechen, beantworten? Oder ist das nur ein philosophischer Winkelzug, der statt des tatsächlichen Gegenstandes ein Simulacra einsetzt? Vielleicht muss man mit Saussure und der (post)modernen französischen Philosophie fragen, ob nicht ein Großteil unserer Begriffe, und ein noch größerer Teil der philosophischen Begriffe, solche Simulacren sind.

Diese Frage bleibt hier unentschieden. Wesentlich ist hier nur, dass wir anhand der Metaphorologie eine mögliche methodische Hintertür in die Hand bekommen haben, die uns Zugang zu einer Bestimmung des Todesbegriffes gibt. Allerdings tut sie das nicht unter dem dezidierten Vorzeichen einer Wissenschaftlichkeit, sonder eher unter dem Vorzeichen des mystischen, des Unauflösbaren oder auch des Unbekannten. Hier sind wir wieder auf ein Paradox verwiesen: das Unbekannte ist zwar nicht bekannt, aber benannt. Wir wissen nicht, was es ist, aber für alles, was wir nicht wissen, haben wir den Begriff "Unbekannt". Ein Solcher Begriff verhält sich ähnlich wie der Begriff Tod. Wir kennen die Erfahrung, wie wir aus etwas Unbekanntem (dem Inhalt eines Geschenkes z.B.) etwas Bekanntes machen (durch öffnen des Geschenkes). Man weiß zwar nicht, was im Geschenk ist, aber man weiß, dass man es nicht weiß (und auch, dass man es wissen kann).

Nun können wir keineswegs behauptet, durch diese Erfahrung kennen wir die Inhalte *aller* Geschenke, aber wir können den Begriff des Unbekannten mit einer bekannten Erfahrung füllen. Leider können wir dieses Beispiel nicht auf den Tod anwenden, denn dieses "Geschenk" bekommt man nur einmal im Leben. Im Grunde soll hier nur veranschaulicht werden, dass wir durchaus mit dem Begriff des Unbekannten als einer Wissensform operieren können, insbesondere, da dieser unauflösbare Rest, den die absolute Metapher als ihre positive epistemologische Kompetenz ausweist, durchaus zugänglich sein soll, nur eben nicht im Sinne eines logisch-terminologischen Zugriffs.

Blumenberg geht sogar noch weiter. Die absoluten Metaphern seien auch in der Lage, jene unüberbrückbare Kluft, die sich zwischen dem Kosmos und dem sich abmühenden Logos als nicht verstandener Rest auftut, als eine Art Platzhalter zu überbrücken. Sie konstruiert eine Komplettierung des Weltbildes genau an jenen Stellen, die der Logos nicht zu durchdringen vermag. Damit bekommt sie eine zentrale Position in der Erkenntnis. "Absolute Metaphern >beantworten< jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht elementar sind, weil wir sie nicht *stellen*,

sondern als im Daseinsgrund *gestellt* vorfinden"(Blumenberg S.23, 1998). Zu diesem Fragenkatalog kann zweifelsfrei die Frage nach dem Tod verortet werden. Die Metapher wird hier zur grundlegenden Stellungnahme, auf der wir unsere argumentativen und logischen Konstrukte aufbauen; sie bekommt in diesem Sinne einen axiomatischen Charakter. Die Metapher steht hier stellvertretend für den Begriff *Weltbild*.

Im Kontext der Wissenschaft wäre diese Metapher wohl der Tod als das "große Unbekannte". Man kann darin durchaus im Hinblick auf die Wissenschaftlichkeit der Metaphorologie ein Defizit bezüglich ihrer Aussagekraft attestieren, aber damit verfehlt man ihre Intention. "[...] als Metaphorologie Betreibende haben wir uns schon der Möglichkeit beraubt, in Metaphern >Antworten< auf jene unbeantwortbaren Fragen zu finden."(Blumenberg S.24, 1998). Es geht hier viel eher um die Feststellung einer prinzipiellen Unbeantwortbarkeit im Zusammenhang mit der Notwendigkeit, diese in irgendeiner Form zu überbrücken, wenn man ein kohärentes *Weltbild* konstruieren will. Natürlich könnte man auf so ein *Weltbild* verzichten, aber ein wesentlicher Anspruch der Wissenschaft ist es doch, genau so ein *Weltbild* zu schaffen. Man könnte hier von einem wissenschaftlichen Dilemma sprechen.

Auch Wittgenstein hat sich für den Begriff des Mystischen interessiert, der hier im Zusammenhang der unüberbrückbaren Erkenntniskluft aufgedrängt hat. Nun entbehrt die Erfahrung eines Mystikers jeglicher Wissenschaftlichkeit, aber genau hier findet man eine interessante Parallele. Gerade in den Erfahrungsberichten des Menschen, die sich der konkreten Verbalisierung entziehen, versuchen wir mit Bildern, Metaphern oder Suggestionen einen Eindruck zu erwecken, der über den semantischen Sprachhorizont hinauszudeuten scheint, um genau diese Erfahrungsdimensionen zu kommunizieren. Man denke an die Gleichnisse und Parabeln, welche sich in den jeder der mystischen Traditionen als Narrative widerfinden lassen. Interessant ist, dass der Begriff des Mystischen in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* nicht auftaucht, aber dafür in seinem logikzentrierten *Tractatus*. Dort heißt es knapp vor dem letztem Satz, also dem Schweigegebot: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische", und davor noch der grundlegendere Satz: "Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist." (Wittgenstein Seite 84/85, 2006).

Für Blumenberg tritt nun der Begriff der Metapher an die Stelle der logischen Verlegenheit. Bezeichnenderweise findet man bei Wittgenstein den Begriff der Metapher in seinen *Untersuchungen* im Zusammenhang mit dem Zustand des "Unbefriedigt" sein. Besonders

interessant wird dieses kurze Gedankenfragment, wenn man es mit dem Erkenntniswunsch im Zusammenhang liest: "Was ist unser Urbild der Unbefriedigung? Ist es ein Hohlraum? [...] Wäre das nicht auch eine Metapher? - Ist es nicht ein Gefühl, was wir Unbefriedigung nennen, - etwa der Hunger?"(Wittgenstein S.418, 2006). Vielleicht unterstellt man Wittgenstein zu viel, wenn man ihn hier im Zusammenhang mit Erkenntnishunger zu lesen versucht. Aber dieser Hohlraum, der hier angedeutet wird, dieser unüberbrückbare Rest, ist ein bekannter Topos der Philosophie. Camus wird an ihm seinen Begriff des Absurden entwickeln. Die Metapher wäre hier in seinem Sinn ein illegitimer Sprung, doch dazu kommt diese Arbeit noch.

An dieser Stelle sei kurz daran erinnert, was bezüglich der Gewissheit im Sprachspiel gesagt wurde. Wittgenstein notiert in diesem Zusammenhang auch die Möglichkeit von den Sprachspielen zugrunde liegenden Gewissheiten, ohne dass eine theoretische Legitimation stattgefunden hätte oder stattfinden könnte. In diesem Sinn will Blumenberg die Metapher als pragmatisch betrachten. "Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierung ein Verhalten, sie [Metaphern] geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität. [...sie] indizieren also die fundamentalen, tragenden Gewissheiten, Vermutungen und Wertungen [...]" (Blumenberg S.25, 1998).

Können wir uns der Metaphorologie bedienen, um dem Begriff "Tod" eine Bedeutung zukommen zu lassen? Können wir durch die Analyse der Todesmetaphern die Kluft zwischen Erkenntnisunmöglichkeit und Auseinandersetzungsnötigkeit überbrücken? Blumenberg zielt mit seiner Metaphorologie nicht direkt auf diese Fragestellung, ihm geht es eher um eine semantische Auswertung und diachrone Analyse der "großen" Metaphern, die den philosophischen Weltbildern unterlegt sind. Aber auch der Tod spielt wohl in jedem Weltbild eine Rolle, und obwohl der Versuch noch nicht unternommen wurde, könnte man durch eine metaphorologische Analyse der Todesdiskurse sicherlich einige erhellende Auseinandersetzungsmöglichkeiten mit dem Phänomen Tod gewinnen.

Als Anhang an seinen Versuch, mit dem Werk "Schiffbruch mit Zuschauer" eine Leitmetapher für das Dasein als solches zu finden, stellt Blumenberg mit einem kleinen Essay einen "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit" in Aussicht. Er versucht sich darin jenen Randgebieten der Bedeutung zu nähern, die von der normalen Sprache nicht mehr abgedeckt werden, aber als Metapher kommunizierbar werden. Je mehr wir uns [...] auf Totalhorizonte Beziehen, die für unsere Erfahrung nicht mehr zu durchschreiten sind, um so

impressiver wird die Verwendung von Metaphern[...]" (Blumenberg S.90, 1997). Er betont wiederholt den synthetischen Charakter der Metapher, die in der Lage sei, Heterogenität und Mannigfaltigkeit zu einer Einfachheit und Aussagbarkeit zu bündeln.

Er bezieht sich vor allem auf Wittgensteins *Tractatus*, wenn er den Sprachphilosophen ein Unbehagen attestiert gegenüber allem, "[...] was dem Standard der auf objektive Eindeutigkeit tendierenden Sprache nicht genügt." (Blumenberg S.94, 1997). Das Sprachverbot Wittgensteins sei aber nur ein Verbot bezüglich der Verwechslung zwischen dem Unsagbaren und dem Sagbaren, und er greift des Vorwort des *Tractatus* auf, in dem auch Wittgenstein selbst feststellt, dass "[...] wenn alle möglichen Fragen nach dem, was der Fall ist, beantwortet werden können, *unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt* wären." (Blumenberg S.94, 1997). Diesem Gedanken folgend kommen wir gar nicht umhin, diese Fragen zu Fragen, wie die Frage nach dem Tod zum Beispiel, die prinzipiell unbeantwortet bleiben müssen, und die aus pragmatischen Gründen Blumenberg zufolge metaphorische Antworten erhalten.

Metapher ist nicht gleich Metapher. Wie aus den vorherigen Absätzen ersichtlich, arbeitet Blumenberg sich durch mögliche Bedeutungshorizonte des Begriffes. Ausgehend von der klassischen Lesart als rhetorische Figur führt er sie als epistemologisches Werkzeug ein, um von dort aus zu seinen absoluten Metaphern zu gelangen, welche eine unmögliche Letzterkenntnis fingieren und die konstitutiv für ein Weltbild werden.

Dieser letzte Schritt mag vielleicht so etwas wie eine wissenschaftlich unerlaubte philosophische Rochade sein, doch die Metaphorologie bleibt für diese Arbeit ein interessanter Auseinandersetzungsgegenstand. Die Kraft der Metapher wurde bereits mit Wittgenstein unter Beweis gestellt, der dem schlüpfrigen Gegenstand "Sprache" mit der Metapher des Spiels Herr wurde. Diese Übertragung von einem intelligiblen Gegenstand auf einen Anderen erlaubt einen Zugriff oder eine Perspektive, die uns das Objekt in einem Modus zugänglich macht, der vorher verschlossen schien. Können wir so mit dem Tod verfahren?

Wenn wir von Metaphern und Tod sprechen, ist es wohl sinnvoll, zwei sehr unterschiedliche Dinge zu differenzieren: primär sucht diese Arbeit wohl nach Metapher *für* den Tod. Aber auch die Frage nach dem Tod *als* Metapher kann in diesem Rahmen gestellt werden.

Der zweite Aspekt ist erkenntnistheoretische problematischer als der erste. Wir könnten hier von dem Tod einer Partnerschaft, dem Tod einer Epoche oder Ära sprechen, wie sprechen von

Ereignissen so, als *wären* sie unser Tod oder als *würden* sie unseren Tod bedeuten. Im Grunde kennen wir den Tod als Metapher für ein unwiederbringliches Ende, doch im wissenschaftlichen Sinn wäre dieser Sprachakt sicher falsch. Denn um den Tod als Metapher zu verwenden, müssten wir wissen, *was* er ist, damit wir die Vorstellung des Todes auf einen anderen Sachverhalt übertragen können. Umgekehrt verhält es sich mit den Metaphern *für* den Tod. Hier nehmen wir uns eine bekannte Vorstellung und unterlegen sie dem Tod als, im Kantschen Sinne, entlehene Anschauung. Wir kennen viele dieser Metapher, die sich auch als Symbole oder Personifizierung im Gebrauch befinden und befanden. Der Schnitter oder der Sensenmann, der Gärtner, der Spielmann und Tänzer, der *petit mort* des Franzosen, die Ekstase und der Rausch, der Liebhaber und die Braut, der Knabe mit der erloschenen Fackel, die Unterwelt und die Schattenwelt, das Paradies, der Fährmann, das andere Ufer, der Kampf, der Krieg, der Frieden, die Ruhe, der Schlaf.

Jede Metapher hat einen Bedeutungshorizont, die dem Tod eine Form von indirekter Bestimmung gibt. Bestimmte Metaphern affirmieren den Tod, deuten in positiv oder negativ, machen ihn grausam oder grimmig, erheben ihn zum Erlöser oder rekurren auf die Todesfurcht. In der bildnerischen Kunst taucht er über sämtliche Epochen wiederholt als Motiv in den verschiedensten Rollen auf. Anhand von Todesbildern könnte man sowohl diachron wie synchron eine Topologie des Todes aufstellen, die den Tod als Begriff in Sprachspielen in seinen verschiedenen Gebräuchen abbilden würde.

Diese Arbeit möchte sich jedoch nur eine Metapher herausnehmen, und als kleinen exemplarischen Exkurs in diese Arbeit einfließen lassen:

Schlafexkursion

Im Schlaf machen wir eine Erfahrung, die uns eine Vorstellung davon geben könnte, was der Tod ist: die Abwesenheit. Geistige wie körperliche Nicht-existenz, Entgrenzung des Subjektes. Zwar ist diese nur von bestimmter Dauer, die objektiv festlegbar ist, aber die subjektive Dimension der Dauer ist vollkommen unbestimmt, relativ. Wir wissen nicht, ob wir Minuten, Stunden oder Tage abwesend waren, und nur die Kontinuität der Welt um uns gibt uns

Hinweise auf die Dauer unseres Verbleibs. In unserer Erinnerung finden wir nur einen blinden Fleck. Die Assoziation zum Tod liegt nahe. Er erscheint in diesem Bild sanft, wird mit Ruhe und Regeneration in Verbindung gebracht. Das Ausruhen nach dem anstrengenden Tagewerk, was in dieser Metapher mit dem Leben gleichzusetzen ist. Hier erscheint das Leben als Anstrengung, Zumutung, Leid, und der Tod als Ruhe, als Labsal und ersehntes Ziel. Die psychologische Dimension einer Todessehnsucht, die sich in der Metapher andeutet, soll noch Gegenstand der Auseinandersetzung werden. Sicherlich lassen sich auch Wiedergeburt- und Auferstehungsphantasien mit der Erfahrung des Schlafes als Metapher für den Tod in Verbindung bringen, die Idee des Neubeginns, des regenerierten Erwachens. Die Schlaflosigkeit wird häufig auf Ängste zurückgeführt, die sich im Kontext einer Todesfurcht zu einer weiteren Assoziation verbinden lassen. Die Unfähigkeit, loszulassen, sich dem Nichts hinzugeben, scheint hier als Projektionsfläche auf.

Schon in der griechischen Mythologie sind Hypnos und Thanatos, der Schlaf und der Tod, Zwillingenbrüder, also nicht nur eng verwandt, sondern annähernd identischen. So gesehen werden auch die Erfahrung des Entschlafens, des Vergessens von Welt und Ich, eine Verwandtschaft zu dem, was die Theorie als Todeserfahrung vergeblich sucht.

Das Erwachen und Schlafen als Metapher hat neben der Todeskonnotation auch noch einen erkenntnistheoretischen Bedeutungshorizont. Der Schlaf der Welt, die Umnachtung als Sinnbild für die Unwissenheit, und das Erwachen als erkennen, Erkenntnis, Wissen. Der wache Geist erkennt, was dem schlafenden verborgen ist. Auch hier lassen sich wohl metaphysische Konzepte erkennen, die sich aus dem Schlaf als Metapher ableiten lassen. Der Traum wird in der Deutung von Nietzsche zum principium individuationis, einer Eigenschaft, die Heidegger dem Tod zuschreibt. Das Träumen als Phänomen bietet breiten Raum für Assoziationen bezüglich einer körperlosen Existenz, in die unser Geist als reiner Geist eingelassen zu sein scheint. Besonders das Phänomen des luziden Träumens ist hier wohl Surrogat von vielen, auch metaphysischen Vorstellungen, die sich um die Konzeption einer Seele oder eines Wesens ranken.

Thomas Mann schreibt in seinem Essay "süßer Schlaf", dass das Bett wohl das metaphysischste aller Möbelstücke darstellt, da sich in ihm die Mysterien der Geburt und des Todes vollziehen. Er mutmaßt in seinem Loblied an den Schlaf, in Anlehnung an Messmer, dass der Schlaf vielleicht der tatsächliche Existenzmodus des Menschen sei, und das Tagewerk nur Mittel, um den Körper der Ruhe und der Erholung zuzuführen. In dieser Auslegung lässt sich eine Versöhnung mit dem Tod erahnen, die ihre Inspiration und ihren Bestand aus der Metapher des Schlafes schöpft.

Existenzphilosophie als Methode

Was die Raupe Ende der Welt nennt, nennt der Rest der Welt Schmetterling

Laotzi

Existenz und Tod

Nachdem diese Arbeit die sprachphilosophischen Aspekte des Todesproblems tangiert hat, folgt im Weiteren eine kleine Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie. Hier wird im Gegensatz zum vorherigen Teil die Frage nach dem Sprachmodus, der Art und Weise, *wie* wir über den Tod sprechen, eine eher Untergeordnete Rolle einnehmen. Dafür wird versucht werden, sich der Frage nach dem *Was* zu nähern.

Als Leitfaden hat sich diese Arbeit die Methodenfrage gestellt und fokussierte das Todesproblem durch die erkenntnistheoretische Linse. In der folgenden Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie wird diese Perspektive um das ontologische Spektrum erweitert, um einen Aspekt des Todesproblems in den Blick zu bekommen, den man vielleicht als den wesentlichen begreifen muss. Wie begegnet uns der Tod im Leben? Wie geht er uns an? Welche Auswirkungen, Strukturen oder Modi unseres Daseins lassen sich auf ihn zurückführen?

Auch die Frage nach den Möglichkeiten einer Todeserfahrung wird in dieser Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie behandelt. Es wird hier also auch darum gehen, Erfahrungen zu betrachten, die im existenziellen Sinne mit dem Tod in Verbindung gebracht werden können. Ob damit einem empirischen Anspruch genügt werden wird, bleibt vorerst zu bezweifeln.

Die Existenzphilosophie räumt dem Tod eine zentrale Stellung ein. Die Existenz als solche bezeichnet die spezifische Seinsweise des Menschen als ontologische Struktur, die auch häufig mit dem Begriff "Dasein" bezeichnet wird.

Als ein Spezifikum des Menschen wird angegeben, dass er sich der Endlichkeit seiner Existenz bewusst ist, - also "weiß", dass er sterblich ist. Aber was der Tod ist, ist kein Gegenstand des Wissens. Das damit ein Panoptikum an Fragen, Problemen und

Unsicherheiten verbunden ist, liegt auf der Hand. Die Auseinandersetzung mit dem Tod wird in der Existenzphilosophie zu dem Versuch, die Endlichkeit und das hinauslaufen auf den Tod als eine existenzielle Struktur des menschlichen Daseins verständlich zu machen und somit dem Tod eine Bestimmung zu geben.

Bisher konnte nicht klar Bestimmt werden, wovon wir eigentlich sprechen, wenn wir vom Tod reden. Der wissenschaftliche Anspruch ließ diese Arbeit bisher vor einer Todesbestimmung zurückweichen. Doch lässt sich auch der empirischen Naturwissenschaft ein an dieser Stelle sehr passendes Beispiel entnehmen, wie sie mit etwas Unbekanntem als Gegenstand operiert.

Die Astrophysik kennt ein Phänomen, das sie als "schwarzes Loch" bezeichnet. Dieses Phänomen ist so beschaffen, dass aus ihm keinerlei direkte Information zu gewinnen ist. Es lässt keine Form der Empirie zu. Trotzdem können ihm eindeutige Eigenschaften zugesprochen werden, wie eine riesige Masse, die sich aus der enormen Gravitation des schwarzen Loches ableiten lässt. Diese Gravitation ist so stark, dass sie sogar Lichtstrahlen biegt und verschluckt. Also kann man das schwarze Loch nicht einmal sehen. Man kann auch aus denselben Gründen nicht mit Messgeräten oder gar Menschen das schwarze Loch erforschen, da nichts, was einmal im schwarzen Loch verschwunden ist, wieder heraus kann. Das schwarze Loch verhält sich also genauso wie der Tod. Wer einmal "dort" ist, kann nichts mehr davon berichten. Das hindert aber Niemanden daran, das Schwarze Loch wissenschaftlich zu erforschen. Denn was man durchaus empirisch Erfassen kann sind die Effekte des Phänomens, auch wenn es selbst unzugänglich bleibt.

Ein Begriff, der für diese Arbeit von Interesse ist, bezieht sich auf die Gravitation des schwarzen Loches: der Ereignishorizont. Er bezeichnet die Grenze seines Gravitationsfeldes. Alles, was diese Grenze überquert hat, wird früher oder später vom schwarzen Loch unweigerlich verschluckt werden. Die Parallele ist offensichtlich. Alles innerhalb des Ereignishorizontes endet mit Sicherheit im schwarzen Loch, also im Unbekannten. Und alles, was lebt, endet mit dem Tod. Kann man also den Tod begreifen, indem wir das Leben als seinen Ereignishorizont verstehen?

Der moderne Tod

Die thematisch wie zeitlich beschränkte Perspektive, welche diese Arbeit auf das Todesproblem richtet, ist bisher als Hintergrund verwendet worden, ohne selbst thematisiert worden zu sein. Dieses Versäumnis soll nun in aller Kürze eingeholt werden, bevor die Existenzphilosophie das Wort erhält.

Der historische Rahmen dieser Auseinandersetzung ist mit dem Epochenbegriff der Moderne gefasst. Ungeachtet der Tatsache, dass solche epochalen Benennungen einer gewissen Unschärfe nie entbehren, soll an dieser Stelle zumindest eine Skizze der Moderne zur Illustration ihres Einflusses auf das Todesproblems gegeben werden. Denn auch die Existenzialphilosophie kann als Kind der Moderne verstanden werden. (Oder die Moderne als Kind der Existenzialphilosophie; solche Wechselverhältnisse verhalten sich wie das klassische "Henne-Ei-Problem")

Neben dem enormen strukturellen Wandel im sozialen und ökonomischen Bereich, der gemeinhin unter den Begriffen Industrialisierung, Urbanisierung, technologischer Fortschritt und Kapitalismus subsummiert werden, wird die Auseinandersetzung mit dem Tod durch die humanitären Katastrophen der Weltkriege in der ersten Hälfte des 20ten Jahrhunderts geprägt. Dazu kommt die atomare Bedrohungssituation des kalten Krieges, der als Damoklesschwert dem gewaltsamen Tod als Massenphänomen eine Bühne stellt. Die Rückkopplung der Technologie an die Sozietät als Katastrophenpotential wurde vom zeitgenössischen Denker Paul Virillio in seine "Theorie des Unfalls" bedacht. Die Eigendynamik der Technologie hat den Menschen und seine Vorstellungskraft längst überholt, und jede Technische Innovation trägt schon ihre Katastrophe als Missbrauch oder Unfall in sich (Vgl. Virillio 1980). Dieser Topos ist nicht neu. In Hinblick auf den Expressionismus als Symptom der Moderne lassen sich die beiden gegenläufigen Topoi attestieren, welche bis heute ihre Spuren durch das Weltbild der zeitgenössischen Europäer ziehen: Der Futurismus und die Apokalypse. Weltuntergangsszenarien und Kulturpessimismus stehen gegen den Fortschrittsglauben und die Hoffnung auf Heil durch Technik. Ohne dieses ergiebige Thema auch nur ansatzweise ausschöpfen zu können, sei hier nur ein kurzer Exkurs bezüglich ihrer Auswirkung auf die Todesthematik erlaubt. (Die hier vorgenommene Engführung der gegenläufigen Topoi ist naturgemäß eine Gegenüberstellung zweier Extrempositionen, die höchstens zur Markierung

von diskursiven Polen geeignet ist. Dass sich der Diskurs sehr viel differenzierter entfaltet und kaum eine dieser beiden Positionen in Reinform anzutreffen sein wird, sei an dieser Stelle vorausgesetzt).

An der fortgeschrittenen medizinischen Technik, die bereits eine erhebliche Verlängerung der Lebenserwartung sowie eine Fülle neuer sozialer wie ökonomischer Fragestellungen in den Raum gestellt hat, lassen sich die beiden expressionistischen Topoi gut exemplifizieren.

Während die Erben des Futurismus sich in Forschung und Spekulation über ein ewiges Leben durch technologischen Fortschritt ergehen, wie es zum Beispiel Aubrey de Gray medienwirksam vorlebt, will die apokalyptische Gegenposition in der modernen Medizin eine Dehumanisierung erblicken.

"Die Möglichkeiten der modernen Medizin, der naturwissenschaftlich-biologischen Forschung mit ihren lebensverlängernden Techniken haben es mit sich gebracht, daß der Tod weitgehend seiner >Menschlichkeit< beraubt und zu einem letztendlichen Versagen der Wissenschaft geworden ist"(Condrau 1991, S.9). Der Mensch ist in dieser Perspektive "antiquiert" (vgl. Günther Anders), Opfer der Geister (aus der Maschine), die er rief. Im Zuge dieser Entmenschlichung des Todes durch Technologie wird ein "[...] Recht auf den je eigenen Tod, ein Recht auf den >natürlichen< Tod gefordert, vor allem aber ein Recht auf menschenwürdigeres Sterben, als dies in der Anonymität moderner Krankenhäuser gewährleistet ist."(Condrau 1991, S.9). Die sprachliche Marginalisierung des Todes durch das Tabu wird begleitet von einer räumlichen Marginalisierung. Achtzig Prozent der Todesfälle ereignen sich im Krankenhaus, fünfzehn Prozent im Altersheim und lediglich fünf Prozent sterben Zuhause. Die Problematisierung des Sterbekontextes und dem Sterben in Würde fällt jedoch in den Themenbereich der Medizinethik und somit aus der Auseinandersetzung dieser Arbeit heraus. Es sei hier nur angedeutet, wie die technologisch ausschweifende Moderne auch die Todesauseinandersetzung beeinflusst.

Condrau nennt die Moderne eine Zeitepoche der geistigen Unsicherheit, in der es "[...] auf die wesentlichsten Fragen des Menschen [...] keine gültigen Antworten mehr zu geben [scheint]" (Condrau 1991, S.9). Man kann diese Unsicherheit mit der Todesverdrängung und -tabuisierung in Zusammenhang bringen. Aber eine monokausale Reduktion würde in diesem Zusammenhang zu kurz greifen. Eine weitere Ursache der Tabuisierung ist sicherlich die Todesfurcht, die als Existenzial noch Gegenstand sein wird. Des Weiteren ließe sich eine durch Medien und Bild konstruierte "Fiktivität der Leiche" ausmachen, doch führt auch diese Auseinandersetzung an dieser Stelle zu weit.

Unter anderem führt Condrau diesen Umstand der Unsicherheit, den er als Epochenmerkmal heranzieht, auf die Tatsache zurück, dass der Tod aus der Domäne der Philosophie und Theologie verschoben wurde und sich nunmehr "[...] der Beweiskraft wissenschaftlicher Kriterien stellen [muss]. Eine neue Wissenschaft vom Tod ist entstanden: die >Thanatologie<"(Condrau 1991, S.13). Also das Primat einer Wissenschaft bezüglich einer Frage, die sie selbst als Unbeantwortbar zurückweist. Interessant ist hier die Junktimierung der epochalen Unsicherheit mit der speziellen Form der Todestabuisierung in jenen Wissenschaften (Philosophie und Theologie), die vorher die Todesauseinandersetzung dominierten. Die Verschiebung der legitimierten Auseinandersetzung von Philosophie/Theologie hin zu einem methodisch diktierten Themenkatalog wird hier also zu einem Epochensymptom. Diese Verschiebung wurde im sprachphilosophischen Teil dieser Arbeit bereits problematisiert und auch Condrau sieht in dieser Tendenz eine Sackgasse. Er sieht sich mit der Auseinandersetzungsnotwendigkeit mit dem Thema Tod konfrontiert, die durch den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit verstellt scheint. Er argumentiert diesbezüglich, dass die Naturwissenschaft zwar große Bedeutung und Notwendigkeit habe, aber in ihrem Absolutheitsanspruch überzogen sei. Ihre "[...] fraglos angenommene Voraussetzung der Berechenbarkeit alles Wirklichen wird [...] mit allem Nachdruck in Frage gestellt und als vorwissenschaftlicher, wissenschaftlich nicht beweisbarer Glaubenssatz entlarvt."(Condrau 1991, S.43). Condrau wendet hier zwar zur Kritik an der Wissenschaft eben jenes Kriterium an, was er selbst kritisieren möchte, aber spricht trotzdem einen wichtigen Punkt an. Wir sind hier wieder auf den unauflöslichen, unüberbrückbaren Rest verwiesen, den Blumenberg mit der Metapher zu überwinden versucht. Man muss also davon ausgehen, "[...] daß es besonders im Bereich des Menschen und seines Verhältnisses zur Welt sehr viel wirkliches gibt, das grundsätzlich unberechenbar ist und deshalb in seiner Eigenart der naturwissenschaftlichen Forschungsmethode auf immer unzugänglich bleiben wird"(Condrau 1991, S.43). Welche Methoden, Theorien und Konzepte haben wir also zur Verfügung, um uns dem Phänomen Tod zu nähern?

Auch Condrau stellt im weiteren fest, dass Denkmethode von Nöten sind, die Grundsätzlich verschieden, aber ebenso exakt sein müssten wie die der Naturwissenschaften. Darüber aber, welche Disziplin diese Eigenschaften erfüllen könnte, hüllt er sich jedoch in Schweigen.

Existenz und Philosophie

Kann die Existenzphilosophie eine Methode sein, mit der wir uns den Tod erschließen können?

In dem oben genannten Bild hat dieser Text den Tod mit einem schwarzen Loch verglichen und den Begriff des Ereignishorizontes mit dem des Lebens, oder auch der Existenz, in Beziehung gesetzt. Dieses Bild hat, wie jeder Vergleich, seine Grenze. Es wäre überzogen zu sagen, das Leben existiere nur aufgrund des Todes, sowie der Ereignishorizont nur durch das schwarze Loch entsteht. Aber mit diesem Bild lässt sich die wissenschaftliche Praxis beschreiben, wie man von Begleiterscheinungen auf das Phänomen selbst schließen kann, ohne das Phänomen zu kennen. Und dieser Schritt scheint notwendig, um uns dem Tod wissenschaftlich nähern zu können. Können wir also den Tod begreifen, indem wir die Existenz des Menschen betrachten?

Welche Begleiterscheinungen oder Effekte ließen sich ausmachen, um von ihnen auf den Tod zu schließen?

Und wie steht der Tod im Verhältnis zum Leben, zur Existenz?

Klassisch betrachtet haben wir es hier mit der Dichotomie von Leben und Tod zu tun. Doch die Existenzphilosophie, die sich von der Last der Theorie und Abstraktion der klassischen Philosophiegeschichte zu befreien trachtet, will das Sein und die menschliche Existenz in ihm wieder zum Ausgangspunkt der philosophischen Auseinandersetzung machen. Ob ihr das gelungen ist oder nicht ist eine komplexe Frage und entfernt uns von Ursprungsthema.

Wichtig ist nur, dass sie der menschlichen Existenz ein Primat einräumt, von dem aus unsere lebensweltlichen Phänomene untersuchbar werden. Trifft das auch auf den Tod zu?

Zunächst müsste die Existenzphilosophie die klassische Dichotomie von Existenz und Tod auflösen, um ihn als existentiell oder Existential betrachtbar zu machen. Sie muss also den Tod, wenn nicht in ein immanentes, so zumindest in ein existentielles Phänomen verwandeln. Das Leben des Menschen, sein Dasein, so das existenzphilosophische Credo, steht nicht im Gegensatz zum Tod, sondern ist auf tiefste mit ihm verbunden, von ihm durchdrungen und von ihm bestimmt. Es besagt, dass "[...] der Tod unabdingbar zum menschlichen Sein gehört; daß menschliches Sein ohne Tod undenkbar, das Sein mit dem Tod so verbunden ist, daß dieses tatsächlich ein Sein *zum Tode* genannt werden darf"(Condrau 1991, S.15). Im letzten Satz wird Heideggers Definition des Dasein als Sein zum Tod zitiert. In dieser Konzeption

erhält das Dasein seine tatsächliche Form erst durch die Endlichkeit, und der Mensch erkennt sich in seiner Existenzform erst durch das geistige "vorlaufen" zu seinem eigenen Tod. Aber wie tritt der Tod nun in die Existenz?

Angst und Todesfurcht

Ein Weg der Existenzphilosophie zum Tod ist die Angst, die gemeinhin von der Furcht abgegrenzt wird. Die Furcht bezieht sich auf ein konkretes Objekt, während die Angst einen zunächst unbestimmten existentiellen Grundzustand bezeichnet, der sich auf kein spezifisches Objekt bezieht. Auf diese Unterscheidung und ihre Lesarten wird dieser Text noch öfter zurückkommen. Zunächst sei nur die Fragestellung vorweggenommen, ob es sich beim Tod überhaupt um ein konkretes Objekt der Furcht handeln kann, wenn er doch nach dem Wissensstand dieser Arbeit unbestimmt bleiben muss.

Diese konkrete lebensweltliche Erfahrung der Angst des Menschen ist auf tiefste mit seinem Verhältnis zu Tod und Sterblichkeit verbunden. Condrau umreißt diesen existenziellen Grundzustand folgendermaßen: "Immer und überall sind wir der Angst ausgeliefert, das >Sein< zu verlieren"(Condrau 1991, S.79). Er widerspricht der Lesart der positivistischen Psychologie, die in dieser Angst nicht mehr als eine passive Reaktion eines determinierten Wesens auf seinen Überlebenstrieb zu sehen vermag. Für Condrau deutet diese Angst auf den Menschen als Menschen hin, und bekommt dadurch eine wesentliche, existentielle Dimension, "[... da] die Todesfurcht wie auch das Sterben selbst Grundformen menschlichen Existierens darstellen und demzufolge so zum menschlichen Leben gehören, daß sie dieses wesensmäßig mitbestimmen."(Condrau 1991, S.81).

"Bestimmend allerdings für das Seins-Verständnis des Menschen ist in erster Linie ein Phänomen, das sich durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch zieht und das uns möglicherweise mehr als alle wissenschaftlichen Erklärungen Aufschluss über die Verfassung des Menschen geben kann: die Angst. In der Angst geht es dem Dasein in ausgeprägter Weise um sich selbst."(Condrau 1991, S.75).

In der Todesfurcht wird der Menschen also auf sich selbst in seinem Dasein zurückverwiesen, erkennt und erfährt sich darin auf diese spezifische Weise, die nach Condrau nur dem Menschen möglich und eigen ist. Er unterscheidet den Flucht- und Überlebensinstinkt der

Tiere (und auch des Menschen) streng von der Angst des Menschen, in der er seine Menschlichkeit und mit Condrau auch sein Wesen erfährt. Er führt aus, dass Wissen um seine Sterblichkeit sei nicht aus den Instinkten des Menschen ableitbar. Denn "So, wie nur der Mensch um sein Sein und um seine Vergänglichkeit weiß, kann auch nur der Mensch Todesfurcht empfinden."(Condrau 1991, S.81).

Die Relevanz dieses Spezifikums des menschlichen Dasein ist seine ontologische Dimension. Diese Erfahrung der Angst sei ein existenzielles Faktum, das sich konkret auf Seinsverlust und somit den Tod beziehen lässt. Durch sie erhält der Tod eine konkrete, begreifbare Dimension. Somit könnte die Angst als erste Begleiterscheinung des Phänomens Tod ausgemacht werden, als ein Existenzial, das uns die Auseinandersetzung erlaubt. Und der Tod bekommt durch sie ein erschreckendes Gesicht, das sich durch die Literatur und bildende Kunst der Jahrhunderte zieht.

Aber es gibt auch ein anderes Gesicht des Todes. Mit Verweis auf Geschichte und Psychologie attestiert Condrau dem Menschen ein ambivalentes Verhältnis zum Tod, dass sich "[...] durch zwei Phänomene auszeichnet: die Todesangst und die Todesfaszination."(Condrau 1991, S.75). Die Furcht vor dem Seinsverlust wird hier einer Sehnsucht nach Ruhe, Frieden, Ektase, Auflösung oder auch, in psychoanalytischer Lesart, Rückkehr zur Urmutter gegenübergestellt. In diesem Spannungsverhältnis bewegt sich die Beziehung des Menschen zum Tod. Diese Ambivalenz lässt sich auch an den Todesbildern ablesen, wie sie schon im Kapitel über die Todesmetaphern aufgelistet wurden.

Im Kontext der Moderne, welche sämtlicher Metaphysik und trostspendender Jenseitskonzeption eine Absage erteilt hat, erscheint die Todesfurcht als Furcht vor der "[...] Perspektive des Todes als Nichtheit, als endgültiges Ende[...]" ohne Heil, ohne Ewigkeit, ohne Hoffnung. Man kann auch hier wieder Spekulationen über die bereits genannte kollektive Verdrängung des Todes betreiben. Es werden keine gültigen Umgangsformen für die Angst zur Verfügung gestellt, weder von Kirche, Staat noch von der Wissenschaft, und so wird sie als unauflösliche Bedrohung, als untragbarer Zustand verdrängt. Für Condrau ist die "[...]These vom Nichtsein nach dem Tod als die direkte Konsequenz naturwissenschaftlichen Denkens[...]"(Condrau 1991, S.80) zu betrachten. Das Konzept des endgültigen Verschwindens des Menschen, der sich in dieser Perspektive als chemisch-biologischer Organismus zu definieren hat, bietet der Spekulation über ein Wesen oder gar eine unsterbliche Seele keinen Raum.

Es lassen sich mit Condrau zwei Fragen konkretisieren, über die sich eine Annäherung an den Tod versuchen lässt: "[...] die Frage nach *Sinn und Bedeutung der Angst* im menschlichen Leben sowie [...] jene nach dem *Verhältnis des Menschen zu seiner Angst*." (Condrau 1991, S.81).

Die Frage nach dem Sinn, der Bedeutung lässt sich nicht nur im Kontext der Angst, sondern auch explizit im Kontext des Todes stellen, wobei sich diese Fragen an einigen Punkten wohl überlappen. Dieser Aspekt wird später in der Auseinandersetzung mit Camus wieder aufgegriffen werden. Die Existenzanalyse, die "dritte Wiener Schule" der Psychotherapie von Viktor E. Frankl, sieht in der Angst den "via regia" zum Lebensinn überhaupt, denn sie deutet immer auf Dinge hin, die für uns eine große Relevanz haben. Aus dieser Perspektive verweist uns die Furcht vor dem Tod zurück auf das Leben, dessen Verlust gefürchtet wird. So betrachtet wird der Diskurs um die *Ars moriendi* zu einer *Ars vivendi*.

Daran erkennt man das existentielle Potential dieser Furcht, die sich zu einer Besinnung auf das Leben und unseren Selbstentwurf entwickeln kann. Die Forderung eines *memento mori* erhält im Subtext eine Warnung vor der Verdrängung dieser Auseinandersetzung, da sie zentrale Aspekte der Existenz betrifft. Diese Warnung korreliert mit einer anderen zentralen existentiellen Furcht: sein Leben zu verfehlen. Ob damit schon eine Bedeutung oder ein Sinn der Todesfurcht bestimmt ist, bleibt allerdings fragwürdig.

Wenn wir nun mit Condrau nach dem Verhältnis des Menschen zu seiner Angst Fragen, kommen wir wieder in die Gefahr, uns vom ursprünglichen Thema weit zu entfernen. Für manche Denker sind der Tod und die Furcht davor überhaupt der Grund für Philosophie und Religion. Auch für Schopenhauer ist er der Musaget zum philosophieren. Die Philosophie und die Religionen würden so zu bloßen Umgangsformen, die uns eine Möglichkeit eröffnen, unsere Angst zu beruhigen, uns zu narkotisieren. Die Konzepte von Unsterblichkeit und Jenseits würde so zu einer bloßen Sublimation, einem Opiat für die Völker dieser Erde. Doch wäre es unvollständig, die Philosophie und die Religion als bloße Fluchtmechanismen zu bestimmen. In Hinblick auf das ambivalente Verhältnis des Menschen zu seinem Tod stellt Condrau die gegenläufige Bewegung fest: die Sehnsucht und die Suche. In mystischer Versenkung, in Meditation und Reflektion, aber auch in suizidalem, autoaggressivem oder selbstgefährdendem Verhalten, Extremsport und Abenteuer setze sich der Mensch, direkt oder indirekt, mit dem Tod auseinander.

Man kann das Verhältnis des Menschen zu seiner Angst auch sozial definieren. Mit der Bestimmung der Existenzangst als wesensmäßigem Attribut des Menschen lassen sich viele soziale Phänomene als Abwehrmaßnahmen "[...] gegen die das Leben bedrohenden Gefahren[...]" (Condrau 1991, S.88) verstehen. Condrau treibt diese Denkfigur auf die Spitze wenn er sagt: "Dieser Kollektivangst verdanken die sozialen und politischen Gesellschaftstrukturen weitgehend ihre Entstehung." (Condrau 1991, S.88). Als Monokausale Erklärung für alle gesellschaftlichen Phänomene greift diese reduktionistische Denkfigur jedoch zu kurz, die ähnlich mit der Angst verfährt wie Freud mit dem Eros.

Mit die Moderne als Rahmen attestiert er der Gesellschaft problematische Grundvoraussetzungen: eine sich verselbstständigende technische Entwicklung, Verlust der Familie als ordnende und sichernde soziale Instanz, Disqualifizierung von religiösen, philosophischen und weltanschaulichen Umgangsformen mit der Angst sowie eine pathetische Affirmation der Freiheit, die immer auch Unabhängigkeit von Schutz und Sicherheit bedeute (vgl. S. 88/89). So besehen kann es kaum verwundern, dass die kollektive Existenzangst aufgrund von mangelnden Abwehrmechanismen in der aktuellen sozialen Praxis verdrängt wird. Übernimmt man die Konzeption Condrau von der Wesenhaftigkeit der Todesfurcht, steht man psychoanalytisch sowie existenziell vor der Problemsituation, dass sie als Angst unauflöslich bleiben muss. Ob man sie nun flieht, verdrängt, sublimiert oder sich konfrontiert; sie bleibt als Existenzial bestehen.

Wie oben bereits angedeutet, unterscheidet die Philosophie die Furcht vor Etwas von der Angst als Existenzial. Bei der Todesfurcht lässt sich nun die Frage stellen, wovor sich gefürchtet wird. Condrau hat verschiedene Antworten zusammengetragen: "Für den einen ist es nicht der Tod als solcher, sondern das Sterben, [...] Ein anderer fürchtet das mit dem Sterbevorgang verbundene Leiden [...], die Trennung von geliebten anderen Menschen, die tödliche Isolierung [...] ein Ausgeliefert sein an das Unbekannte." (Condrau 1991, S.82). Die Furcht, sein Leben zu verfehlen, gehört auch in diese Aufzählung.

Diese Frage nach dem Wovor lässt sich mit der Grundfrage dieses Textes verbinden: Was ist der Tod. Bisher konnte nur festgestellt werden, dass der Tod als Angst oder Furcht zur Existenz kommt, aber damit haben wir noch keine hinreichende Bestimmung des Todes. Durch Freuds Psychoanalyse ließen sich zwei Elemente der Todesfurcht benennen: Schuldangst und Trennungsangst. (vgl. Condrau S.92). Der argumentative Pfad der Freudschen Lehre mit ihrem Grundannahmen und theoretischen Implikationen ist nicht

unumstritten, doch muss diese Arbeit auch auf diese weitreichende und komplexe Thematik verzichten. Für diesen Text ist vor allem Interessant, dass sich auch in der Freudschen Theorie sowohl die Todesangst als Analogon zur Kastrationsangst, als auch die Konzeption des Todestriebes als eine Manifestation der Todessehnsucht widerfinden lässt. Also finden wir auch beim "Vater der Psychoanalyse"(mögliche ödipale Mordgelüste bleiben hier ausgespart) das ambivalente Verhältnis des Menschen zum Tod wieder.

Auch wenn Freud den Anspruch erhebt, die Todesangst kausal zu erklären und vor allem auch eine Umgangsmöglichkeit durch Rationalisierung und Nachvollziehbarkeit zu gewährleisten, bleibt für Condrau bei der existenziellen Angst ein logisch unauflöslicher Rest. "Zur Natur der Angst gehört geradezu, daß ihr eigentlicher Sinn dem Bewußtsein des Einzelnen sich entzieht und daß vordergründige oder periphere Befürchtungen die Grundangst verdecken."(Condrau 1991, S.96) In dieser Grundangst gehe es "[...] doch immer um das Dasein selbst, um sein Sein-Können, Sein-Dürfen und um seine Gefährdung."(Condrau 1991, S.96). Und diese Grundangst "[...] gehört [...] so unmittelbar und obligat zur menschlichen Existenz, daß es einem verheerenden Irrtum gleichkäme, zu glauben, die Psychotherapie sei berufen und befähigt, Angst aus der Welt zu räumen[...]".(Condrau 1991, S.87).

Dieses Konzept der Grundangst, der Angst als unauflösbares Existenzial und kollektives Phänomen, der "[...] ubiquitäre Charakter der Angst[...]"(Condrau 1991, S.87) wird von Condrau als historische Konstante behandelt. Philosophisch Thematisiert wurde sie jedoch zum ersten Mal in der Mitte des 19ten Jahrhunderts von dem dänischen Philosophen Søren Kierkegaard, den man zu den ersten Existenzphilosophen zählt, in seinem Werk "Der Begriff Angst"(1844).

Mit Rekurs auf Freud wurde angesprochen, dass die Bestandteile der Todesangst unter anderem Verlustangst, welche in Hinblick auf den Verlust des Seins bereits behandelt wurde, und Schuldangst seien. Letzteres bedarf wohl einiger Konkretion, und die Auseinandersetzung mit Kierkegaard wird diesem Text dabei helfen.

Kierkegaard und die Schuld

Kierkegaard behandelt das Thema Schuld zwar mit philosophischer Präzision, aber in seinem christlichen Gewand: die Sünde. Diese zunächst theologische Auseinandersetzung mit den

Begriffen Erbsünde, Sündenfall und Schuld lässt sich jedoch auch als existentielle Abhandlung zum Thema Angst lesen.

Einige grundsätzliche Denkfiguren werden von Kierkegaard vorweggenommen, die später in der psychoanalytischen Theorie wiederkehren. So wird die göttliche Instanz, vor der der Sünder sich Schuldig macht, in der Psychoanalyse mit dem Konzept des Über-Ichs oder Ich-Ideals gleichgesetzt, welches die verinnerlichten Normen, Werte und Ordnungsmächte bezeichnet. Dort wird von Freud auch das Gewissen verortet. Ob nun Gott, die Gesellschaft oder die intrinsische, psychische Dynamik die richterliche Instanz verkörpert, ändert nichts an der existenziellen Dimension des Phänomens von Schuld und Schuldigkeit.

Auch finden wir bei Kierkegaard die Denkfigur der Ambivalenz, in der sich der Mensch im Verhältnis zu seiner Todesangst befindet (vgl. S.51ff), die Unterscheidung von Angst und Furcht (vgl.S.50) und die Bestimmung der Angst als Signum des Menschen(vgl. S.62).

Im Folgenden soll nun die Auseinandersetzung Kierkegaards etwas detaillierter nachvollzogen werden.

Zunächst fragt sich Kierkegaard, wie überhaupt die Sünde oder die Schuld zur Existenz kommt. Mit der christlichen Konzeption der Erbsünde wird die Fragestellung um eine Dimension komplexer, da der Mensch schon durch den Sündenfall Adams als Schuldiger zur Welt kommt. Doch wie kommt die Schuldigkeit zum Unschuldigen Adam? Da diese Arbeit sich als philosophisch, und nicht als theologisch definiert, muss sie sich nicht mit dem Problem der Theodizee herumschlagen und hat daher die größte Fragestellung, vor der Kierkegaard sich gesehen haben muss, nämlich die nach dem *warum*, bereits hinter sich gelassen.

Kierkegaard stellt fest:"Die Sünde kam durch eine Sünde in die Welt"(Kierkegaard 1992, S.39).Er trifft hier auf einen Zirkelschluss, der ihn als Philosophen unbefriedigt lässt. "Die Sünde kommt als das Plötzliche herein, d.h. durch den Sprung; [...] Dies ist ein Ärgernis für den Verstand, *ergo* ist es ein Mythos."(Kierkegaard 1992, S.39). Er stellt fest, dass man mit dem theologischen Werkzeug nicht über den Mythos vom Sündenfall hinauskommt, also sieht er sich dazu genötigt, diesen Mythos zu interpretieren.

"Jene Wissenschaft, die mit der Erklärung zu tun hat, ist die Psychologie."(Kierkegaard 1992, S.47). Als Anstoß für die Schuldigkeit des Menschen sieht er eine psychische Dynamik, die uns als Denkfigur heute noch sehr geläufig ist: "[...] durch das Verbot selbst, vom Baum der Erkenntnis zu essen, [wurde] die Sünde in Adam geboren[...]."(Kierkegaard 1992, S.39). Das Verbot verweist schon in seiner Form auf einen möglichen Übertritt hin. Dazu muss der Mensch jedoch von seiner Möglichkeit wissen, Verbote zu übertreten. Im christlichen Sinne

also die Erkenntnis von Gutem und Bösem. Demgemäß definiert Kierkegaard die Unschuld als Unwissenheit. "In diesem Zustand gibt es Frieden und Ruhe, doch gleichzeitig noch etwas anderes[...]. Was ist es dann? Nichts. Doch welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst."(Kierkegaard 1992, S.50). Diese Konzeption ist nicht sofort einleuchtend. Für Kierkegaard ist der Gegenstand der Angst das Nichts. Schon in seinem Unschuldigen, also Unwissenden Zustand, ist diese Grundangst für Kierkegaard im Menschen angelegt. Im Geist als Topos der psychischen Dynamik, bei Kierkegaard ist er die Synthese aus "[...] Seelischem und Körperlichem[...]"(Kierkegaard 1992, S.53), findet nun das Spiel von Möglichkeiten durch Freiheit und Angst durch Freiheit statt. Im moralischen Sinne also das Wissen um Verbot und mögliche Schuldigkeit. "Die Wirklichkeit des Geistes zeigt sich ständig als eine Gestalt, die seine Möglichkeit versucht, jedoch fort ist, sobald er nach ihr greift, und ein Nichts ist, das nur zu ängstigen vermag."(Kierkegaard 1992, S.50). Der Übergang von Unschuld zu Schuldigkeit geschieht also psychologisch durch das Verbot, weil "[...]es die Möglichkeit der Freiheit weckt."(Kierkegaard 1992, S.53)

Hier bekommt die Auseinandersetzung Kierkegaards die entscheidende Wendung: die Freiheit des Menschen ist Grundstein für seine Schuldhaftigkeit, und auch für seine Angst. Die Möglichkeit, gemäß oder wider einem Verbot zu Handeln, impliziert hier schon in der möglichen Schuldhaftigkeit das Verhältnis vom Menschen zu seiner Angst.

Im christlichen Sinn richtet sich diese Angst unter anderem auf die Strafe Gottes, doch auch im profanen Sinn ist juristische und soziale Sanktionierung die Folge von den Handlungen, die sich einem Vergehen schuldig gemacht haben. Im Sinne Kierkegaard geht es hier allerdings um eine existentielle Angst, um das Seelenheil im wörtlichen Sinn. Und auch der heidnische Existentialismus ist besorgt, sein Leben nicht zu verfehlen; nicht in Hinblick auf ein Jenseits, sondern eher auf das Vertun der einzigen und einzigartigen Möglichkeit, auf begrenzte Zeit zu existieren. Obwohl wir nun die Frage mit Kierkegaard beantwortet haben, Wovor der Mensch sich fürchtet, sind wir eine Bestimmung des Gegenstandes "Tod" leider immer noch nicht näher gekommen.

Eine weitere psychologische Einsicht verdanken wir Kierkegaard an dieser Stelle: die "[...] Erfahrung bestätigt [...], daß die Begierde des Menschen sich auf das Verbotene [richtet]"(Kierkegaard 1992, S.49), also auf den Übertritt durch den Gebrauch der Freiheit, vor dem er sich eigentlich ängstigt. Hier wird wieder das ambivalente Verhältnis des Menschen zu seinem Tod lesbar.

Das Verbot enthält die Möglichkeit der Freiheit. Durch die Erkenntnis von Gut und Böse wurde dem Menschen auch die Freiheit zu eigen, in Sinne Kierkegaard "erwacht" der Mensch

an dieser Stelle, setzt durch die Synthese seinen Geist. "[...] wie verhält sich der Geist zu sich selbst und zu seiner Bedingung? Er verhält sich als Angst." (Kierkegaard 1992, S.73).

In dieser Denkfigur junktimiert Kierkegaard Schuld, Freiheit und Angst. Er definiert: "[...] Angst [ist] die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit." (Kierkegaard 1992, S.50). An anderer Stelle wird er noch konkreter: "Demgemäß ist die Angst jener Schwindel der Freiheit, der aufkommt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunter in ihre eigenen Möglichkeiten schaut, und dann die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten" (Kierkegaard 1992, S.72). Die Endlichkeit, also der Tod, wird hier zu einem Anker, der die Angst und die Freiheit zu begrenzen imstand ist. Anders wäre die Angst kaum zu ertragen, denn "In der Angst liegt die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, die [...] betörend mit ihrer süßen Beängstigung ängstigt" (Kierkegaard 1992, S.73). Hier scheint ebenfalls das ambivalente Verhältnis des Menschen zu seinem Tod auf. Der eigentliche Gegenstand der Furcht, der Tod, wird hier zur einzigen Begrenzung der Angst, und somit zu einem Objekt der Sehnsucht. Tod heißt hier auch, sich nicht mehr ängstigen zu müssen. Die Angst wird bei Kierkegaard zu einer existentiellen, ontologischen Beschaffenheit des Menschen. Und immer wird sie mit der Freiheit verknüpft: "Die Möglichkeit besteht darin, zu *können*. In einem logischen System sagt es sich leicht, daß die Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht. In der Wirklichkeit ist es schwieriger, da braucht es eine Zwischenbestimmung. Diese Zwischenbestimmung ist die Angst[...]" (Kierkegaard 1992, S.59). So besehen begleitet sie jede Entscheidung und Handlung.

Mit der Konzeption Kierkegaards kann man die Todesfurcht als Schuldangst, wie Freud es nahelegt, durchaus nachvollziehen. Das damit ein Existenzial benannt ist, bestätigt Condrau: "[...] Schuld [ist] ein Grundbestandteil des Daseins und keineswegs lediglich ein künstliches Produkt soziokultureller Entwicklung oder gar ein überflüssiges Produkt einer autoritären Erziehung." (Condrau 1991, S.112). Und in Hinblick auf die Existenzphilosophie konkretisiert er das Konzept von Schuld als Existenzial: "Indem das Dasein die Selbstverwirklichung verfehlt, wird es in existentiellern Sinn schuldig. Angst vor dem Tod ist auch Angst vor dem Leben." (Condrau 1991, S.84).

Inwieweit jedoch das Konzept der Schuldangst, das Freud in der Todesangst zu finden glaubte, auf ein mögliches christliches Erbe in seiner Psychoanalyse zurückzuführen sein könnte, wäre eine interessante Fragestellung, die hier jedoch ausgespart bleiben muss. Auch darf man nicht der Versuchung erliegen, den Tod als Existenzial in einer reduktionistischen Denkfigur auf den Zustand der Angst zurückzuführen. Auch wenn von Kierkegaard, und in Anknüpfung an

ihn Sartre und Heidegger, der Angst einen Daseins-konstitutiven Charakter beimessen, lässt sich daraus noch keine Bestimmung des Todes ableiten.

Kierkegaard Ausführungen junktimieren den Zustand der Angst mit der Freiheit. Die hier in fast sträflicher Kürze überrissenen Thesen führen uns zu dem Denker des französischen Existentialismus, der sich ebenfalls mit dem Freiheitsbegriff auseinandergesetzt hat.

Sartre und die Freiheit

Jean Paul Sartre wird zu den einflussreichsten Denkern des zwanzigsten Jahrhunderts gezählt. Diese Arbeit muss sich aus gegebenem Anlass auf eine sehr selektive Auseinandersetzung mit seinem Denken beschränken, ohne auch nur ansatzweise den Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu können. Diese Arbeit befragt Sartres Werk lediglich in Bezug auf den Tod, und in Anlehnung an Kierkegaard, wie sich die Freiheit zu ihm verhalten könnte.

Um die Auseinandersetzung Sartres mit dem Tod nachvollziehen zu können, ist es unumgänglich, sein Denken zumindest in den Grundzügen zu umreißen.

Sartre beleuchtet im Sinne der Existenzphilosophie das Dasein des Menschen als seinen spezifischen Existenzmodus. Er differenziert die Seinsformen des An-sich und Für-sich, wobei erstere den Objekten der Welt zukommt und letztere die Seinsform des Menschen bezeichnet. Der Mensch bestimmt sich mittels seines Bewusstseins ausschließlich negativ, was Sartre auf die Struktur des Bewusstseins zurückführt. Da es immer Bewusstsein von Etwas ist, ist seine Bestimmung nur über diese Intentionalität möglich. Somit muss es immer das sein, was es nicht ist, bzw. nicht sein, was es ist. Mit dieser Denkfigur geht auch die Definition des Menschen als Wesenlos einher, was Sartre mit der ontologischen Feststellung, " [...] daß der Mensch ein Wesen ist, bei dem die Existenz geht der Essenz vorrausgeht[...]"(Sartre 1994, S.138,) umreißt. Der Mensch *ist* zunächst, bevor er bestimmt, *was* oder *wozu* er ist. Diese Bestimmung erfolgt nach Sartre durch einen freien Entwurf, den ein jeder von sich macht. Die Freiheit, mit der Mensch sich entwirft, ist von Sartre als uneingeschränkt und radikal gedacht. Selbst der Sklave in Ketten, den Sartre als provokantes Beispiel anführt, ist in seinem Selbstentwurf und seinem Verhalten gegenüber der gegebenen Situation so frei wie sein Herr (Vgl. Sartre 1994, S.944ff.). Die Angstkonzeption von Kierkegaard wird von Sartre in sein Denken inkludiert. Mit Sartre gesprochen wird die "[...]

Angst das Verhältnis zwischen dem [...], was ich in einem gegebenen Moment bin und dem, was ich sein werde."(Galle 2009, S.21.). In dieser Konzeption bleibt die Junktimierung von Freiheit und Angst erhalten, wird aber von Sartre in sein ontologisches Konzept vom Selbstentwurf des Menschen eingebettet. Auch hier blickt der Mensch in den Abgrund seiner Möglichkeiten, nur dass bei Sartre prekärer Weise eine tatsächliche Realisierung seines Entwurfes im Sinne der ontologischen Bestimmung eines "an-sich-seins" zum Scheitern verurteilt ist. Während bei Kierkegaard der Tod noch als eine Art Begrenzung der Freiheit (und somit auch der Angst) konzipiert wird, stellt sich bei Sartre das Verhältnis von Tod und Freiheit anders dar.

Der Tod wird von Sartre zu dem Phänomen der Faktizität gezählt. "Der Tod ist ein reines Faktum wie die Geburt[...]"(Sartre 1994, S.937). Unter der Faktizität versteht Sartre die nicht hintergehbaren Grundlagen des Menschen, wie zum beispielsweise sein Geschlecht, sein Körper, seine Sprache, Nationalität etc. Sie bildet zusammen mit dem Konzept der Transzendenz, mit der der Mensch seine Faktizität im Sinne eines freien Entwurfes überschreitet, die Strukturmerkmale des Für-sich-seins. Entgegen der klassischen Interpretation der Faktizität als den Menschen determinierend, definiert Sartre die Freiheit des Menschen und die Fähigkeit, sich zu übersteigen, als von der Faktizität unbeeinflusst. Für ihn zeigt sich die Freiheit des Menschen gerade erst an den Situationen, die durch Faktizität entstehen, indem er sich zu und in ihnen verhält, womit er sich und auch die Situation als von ihm bestimmt wählt.

Um zu verstehen, wie sich die Freiheit zum Tod verhält, muss noch das Konzept der Kontingenz herangezogen werden. Geburt, Umwelt, Tod sind nach Sartre kontingente Fakten, vor deren Hintergrund der Mensch sich wählt. Wir werden nicht gefragt, ob und wann wir geboren werden wollen, und so ist es auch mit unserem Tod. Diese Kontingenz entzieht sich der Freiheit, da sie nie mit ihr in Berührung kommt. Sie steht außerhalb der Möglichkeiten des Menschen und könne somit auch kein Teil seiner Freiheit sein. Der Tod ist so verstanden "[...] nicht *meine* Möglichkeit, [...] sondern *jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt.*"(Sartre 1994, S.923). In diesem Konzept steckt eine Kritik an Heidegger, der den Tod als eine Möglichkeit des Daseins begreifen möchte. " [Der Tod] bedeutet [...] eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht."(Heidegger 2006, S.240).

Neben der Kritik, dass der Tod kein Gegenstand der Freiheit und somit auch keine Möglichkeit des Lebensvollzuges sei, stellt Sartre hier auch die Frage, ob durch den Tod so etwas wie eine Vollendung des Lebens im Sinne einer Ganzwerdung zu denken ist.

Heideggers Todesauseinandersetzung stellt vorrangig die Frage, ob durch den Tod das Dasein zu einer Ganzheit kommt und somit seine ontologische Struktur definiert. Zu Beginn des Kapitels "Mein Tod" in seinem Werk "Das Sein und das Nichts" greift Sartre den Topos vom Tod als Grenze auf, womit er implizit auf die von Heidegger gestellte Frage antwortet. "Der Tod ist eine Grenze, und jede Grenze (am Ende oder Anfang) ist ein Januskopf"(Sartre 1994, S.914). Denn einerseits weist sie auf das Eingegrenzte hin, in diesem Sinne das Leben, und andererseits auf das Ausgegrenzte, was in unserem Falle erkenntnistheoretisches Niemandsland ist. Er attestiert dem Kulturbetrieb der Moderne (mit besonderem Blick auf Heidegger) die Tendenz, den Tod "[...]als Ereignis des menschlichen Lebens[...]" (Sartre 1994, S.914) zu definieren und bezeichnet dies als "[...]idealistisch[n] Versuch, den Tod zu vereinnahmen[...]"(Sartre 1994, S.915). Dieses Attest ist verknüpft mit Sartres Kritik an Heideggers Todesverständnis, welches im Tod das pincipium individuationis lesen möchte:"Der Tod ist, sofern er >ist<, wesensmäßig je der meine."(Heidegger 2006, S.240). Sartre kritisiert, dass Heidegger einem Zirkelschluss unterliege: "[...] zunächst individualisiert [Heidegger] den Tod, [...] Dann aber benutzt er diese unvergleichliche Individualität, die er dem Tod vom <Dasein> her verliehen hat, um das <Dasein> selbst zu individualisieren."(Sartre 1994, S.918).

Sartre fragt nach der Immanenz des Todes mit anderem Vorzeichen. Für ihn ist es gewiss, "[...] daß die menschliche Realität, durch die die Weltlichkeit zur zum Realen kommt, nichts Unmenschlichem begegnen kann [...]" und dass der Tod in diesem Sinne "[...]nur etwas über uns selbst [enthüllt]" (Sartre 1994, S.917). Das bedeutet aber nicht unweigerlich, dass der Tod zur menschlichen Realität gehört oder, um mit Heidegger zu sprechen, eine Möglichkeiten des Daseins darstellt.

Für Sartre kann der Tod nur Gegenstand meiner Freiheit und somit meines Daseins werden, indem ich mich zu seiner Kontingenz verhalte. Er wählt hier wieder ein poetisches Beispiel eines zum Tode verurteilten, der nicht weiß, wann seine Strafe ihn ereilt, und sich so gut es eben geht auf seine Hinrichtung vorbereitet, um dann von einer Grippeepidemie dahingerafft zu werden. (Vgl. Sartre 1994, S.917). Die Zufälligkeit ist für Sartre das Signum des Todes, und auch der einzige Modus, wie er zur Existenz kommt. Für Sartre berühren sich die Seinstruktur des Für-sich, also das menschliche Dasein, und der Tod nur durch die Kontingenz. Mit einem Wortspiel will Sartre diesen Umstand verdeutlichen. In seinem freien Entwurf kann der Mensch sich höchstens auf den Tod gefasst machen "[...]s'*attendre à la mort*[...]", aber niemals auf den Tod warten: "[...] *attendre la mort*[...]"(Sartre 1994, S.920). In diesem Sinne ist der Tod "[...]auf der Seite der unvorhergesehenen, *unerwarteten*

Behinderung, mit der man immer *rechnen* muß unter Bewahrung ihres spezifischen Charakters von Unerwartetem, auf die man aber nicht warten kann, den sie verliert sich von selbst im Unbestimmten."(Sartre 1994, S.921).

Der zentrale Unterschied zwischen Heidegger und Sartre besteht in der ontologischen Zugänglichkeit. Heidegger will den Tod als Phänomen des Daseins begreifen. Der Tod wird hier Daseinskonstitutiv und somit auch eine Möglichkeit des Daseins. Über Heidegger ließe sich im Sinne der Fragestellung dieses Textes eine methodische Brücke zum Tod bauen. Sartre disqualifiziert die Existenzphilosophie bezüglich einer positiven Bestimmung des Todes. "[...] die Möglichkeit meines Todes[...] zeigt nur die Zugehörigkeit meines Körpers zur Totalität der Existierenden an."(Sartre 1994, S.921). Sartre differenziert zwischen Tod und Endlichkeit, wobei der Tod als kontingentes Faktum der Faktizität angehört, und lediglich die Endlichkeit als ontologischen Struktur des Für-sich-seins im Sinne der Transzendenz bezeichnet werden kann. Im Grunde besagt Sartre damit nur, dass wir unseren Tod nicht wählen können, sondern dass er von außen zu uns kommt."[Der Tod] geschieht uns von draußen und verwandelt und in Draußen" (Sartre 1994, S.937). In diesem Sinne wird der Tod als Teil des menschlichen Daseins disqualifiziert: "Dieses ständige Erscheinen des Zufalls innerhalb meiner Entwürfe kann also nicht als meine Möglichkeit aufgefasst werden, sondern im Gegenteil als [...] eine Nichtung, die *selbst nicht mehr Teil meiner Möglichkeiten bildet*." (Sartre 1994, S.923).

Aus dem Tod als Faktum lassen sich allerdings auch in der Theorie Sartres konkrete Auswirkungen ableiten. Da der Mensch sich als Selbstentwurf definiert, und auch den Sinn seiner Vergangenheit immer wieder re-konstruiert, bedeutet der Tod einen Abbruch der eignen Bestimmbarkeit. Entgegen der Lesart Heideggers, der durch den Tod eine endgültige Bestimmung geltend machen will, betont Sartre, dass der Tod dem Leben jegliche Bestimmung nimmt. "[...] ein Sinn kann nur von der Subjektivität selbst kommen. Da der Tod nicht auf der Grundlage der Freiheit erscheint, kann er nur *dem Leben jede Bedeutung nehmen*."(Sartre 1994, S.926). In diesem Sinne bricht der Charakter von Absurdität ins Leben ein, der bei Camus noch Thema werden wird, und das Lebensprojekt des Selbstentwurfes scheitert endgültig am Tod. "Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn, weil seine Probleme ungelöst bleiben und weil sogar die Bedeutung der Probleme ungelöst bleiben."(Sartre 1994, S.928).

Im weiteren Sinne gewinnen nun die Anderen, das heißt die Mitmenschen, die Deutungshoheit über das Leben des Verstorbenen. Das bedeutet, die Möglichkeit, sich zu bestimmen, ist mit dem Tod nichtig geworden, und man ist für die Anderen endgültig Objekt

geworden, ohne seine eigene Subjektivität entgegensetzen zu können. In dieser sinisternen Deutung nimmt der Tod nicht nur Sinn und Selbstbestimmung, sondern ist auch noch "[...] der Triumph des Gesichtspunkts Anderer über den Gesichtspunkt mir gegenüber, *der ich bin*." (Sartre 1994, S.929).

Die Auseinandersetzung Sartres mit dem Phänomen der Intersubjektivität hat über den Horizont der Philosophie Bekanntheit erlangt und bedürfte einer eigenständigen Arbeit, um erschöpfende Behandlung zu erfahren. Seine pessimistische Quintessenz, -die Unmöglichkeit von der Begegnung zweier Subjekte, der ständige Kampf von Verdinglichung und Unterwerfung zwischen den Menschen-, scheint auch in seiner Todesauseinandersetzung durch.

Doch wenn wir Sartre hinter uns lassen und unseren Fokus wieder auf die Existenzphilosophie im allgemeinen erweitern, steckt in dieser Thematik ein gewisses Potential, anhand dessen sich diese Arbeit einer Antwort auf ihre zentrale Fragestellung annähern könnte.

Das Phänomen des Mitsein und der Tod des Anderen

Die Existenzphilosophie hat sich zum Ziel gemacht, die Gesamtheit der Existenz zu ihrem Gegenstand zu machen. In diesem Sinne wurde nicht nur das Dasein des Menschen als ein Existenzial betrachtet, sondern auch sein Mitsein, also die soziale, intersubjektive Dimension der Existenz. Die Bestimmung des Menschen als soziales Lebewesen (ζῷον πολιτικόν) geht auf Aristoteles zurück und steht, naturgemäß neben vielen anderen Bestimmungen des Menschen, am Anfang der europäischen Philosophiegeschichte. Obwohl umstritten ist, in welchem Kontext Aristoteles diesen Begriff genau verwendete, ob als tatsächliche Wesensbestimmung oder als Zugehörigkeitsbestimmung zu einer Polis im antiken Sinn, will die Existenzphilosophie das Mitsein als existentielle Seinsform, und somit als konstitutiv für den Menschen begreifen.

Mit dem Begriff Mitsein wird eine Dimension der Existenz abgedeckt, in der sich viele Phänomene manifestieren, die wir als spezifisch menschlich betrachten. Von den zwischenmenschlichen Emotionen wie Liebe, Freundschaft, Hass usw. bis zu Sozietät,

Gesellschaft, Staatlichkeit, Macht und Masse, kann die Bedeutungsebenen des Mitseins ausgedehnt werden.

Welche Rolle das Gegenüber für uns selbst einnimmt, ist nicht unumstritten. Ob wir nur unter seinem Blick erstarren, wie Sartre die Intersubjektivität fassen möchte, oder uns im Gegenüber spiegeln, uns reflektieren, oder im Sinne des Mitseins das Gegenüber als Teil unserer selbst begreifen. Letzteres ist als Denkfigur in vielerlei Gestalt zu konstruieren. Als Idealismus und die romantische Vereinigungsphilosophie, die sich unter dem Credo der Alleinheit "Εν καὶ Πᾶν versammelt, als Pantheismus oder als Raumkonzepte jenseits von Euklid, in denen sich Körper durchdringen anstatt begrenzen, als Freuds Konzept von der psychischen Inkorporation von Mitmenschen, Freunden, Feinden, Machtstrukturen. Ohnehin will die Psychoanalyse in der familiären Sozietät (die sicher eine Form des Mitseins genannt werden darf) die Grundmuster und Voraussetzungen unserer Psychodynamik verorten. Diese Auflistung ist mit Sicherheit unvollständig, aber auch der Verweis auf die Alltagserfahrung, wie zum Beispiel sich vor jemandem zu schämen, der gar nicht anwesend ist, lässt schon erahnen, wie sehr das Mitsein ein Teil des Daseins ist.

Zweifelsfrei kann festgestellt werden, dass das Mitsein mit all seinen Deutbarkeiten der Philosophie ein fruchtbarer Untersuchungsgegenstand ist. Aber diese interessante Auseinandersetzung wird von diesem Text nur selektiv im Sinne des Todesproblems befragt werden müssen.

Was sagt uns der Tod der Anderen über den eigenen Tod? Kann man durch den Tod eines Anderen, eines Freundes, eines Nahestehenden, eines geliebten Menschen eine Erfahrung machen, die uns einen Rückschluss darauf erlaubt, was der Tod ist? Was mein Tod ist? Und wenn nicht, welche existentielle Dimension lässt sich aus dem Tod des Anderen erschließen? In dieser Auseinandersetzung treffen zwei gegenläufige Lehrmeinungen aufeinander. Die einen bejahen eine Todeserfahrung am Tod des Anderen, die Anderen verneinen sie. Heideggers Meinung, mit einem Zitat auf den Punkt gebracht, wäre: "Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur >dabei<" (Heidegger 2006, S.239). Hierbei muss man im Hinterkopf behalten, dass Heidegger den Tod als den >jemeinigen< definiert hat, und darin auch das individualisierende Prinzip des Daseins erblicken möchte. Somit ist es nur eine logische Schlussfolgerung, dass er den Tod des Anderen nicht als Todeserfahrung gelten lassen kann. Hierzu sei nur kurz Sartres Kritikpunkt angemerkt, dass der Tod als mein Tod sicher etwas individuelles ist, aber nicht

dezidiert *das individuelle Ereignis* schlechthin. Meine Liebe und mein Hass wären genauso individuell, wenn man sie durch das Kriterium der Unvertretbarkeit definieren möchte, wie Heidegger es mit dem Tod tut.

Bei Sartre bekommt der Tod des Anderen eine Bedeutung zugesprochen, die zwar keine Erfahrung ermöglicht, aber trotzdem erwähnenswert ist, da sie den gängigen Konzepten des Todes des Anderen diametral entgegen gesetzt ist. Sartres Konzept des Mitsein wurde oben bereits (in sträflicher Kürze) umrissen, und schon bei seinem Terminus wird deutlich, wo der Unterschied liegt. Sartres Für-Andere-sein bezeichnet semantisch nicht die Präsenz des Anderen in mir, sondern meine Präsenz im Anderen. In Sartres Konzept wird das Für-Sich-seinende nach dem Tod ausschließlich zu einem Für-Andere-seiendem. So besehen überlebt ein jeder nach seinem Tod in denjenigen, die noch lebendig sind. "Mein Für-Andere-sein ist ein reales Sein, und wenn es in den Händen der Anderen bleibt wie ein Mantel, den ich ihnen nach meinem Verschwinden überlasse, so als eine reale Dimension meines Seins – eine Dimension, die meine einzige Dimension geworden ist [...]" (Sartre 1994, S.935). Es fällt auf, dass Sartre, auch auf Kosten einer literarisch unschönen Wortwiederholung, die Realität des Mitseins betont als eine faktische Dimension des Daseins. Allerdings ist es in seinem Denkgebäude die Objektivität der Anderen die triumphierende Instanz, in der sich die Subjektivität auflöst.

Wenn wir nun den Fokus vom Für-Andere-sein zum Mitsein verlagern, ergäbe sich ein methodischer Weg, wenn man die Realität des Mitseins weiterhin als gültig erachten möchte. Um diesen Weg genauer zu untersuchen, werden zwei Denker bemüht werden, die sich eingängig mit eben diesem Denkweg beschäftigt haben.

Wiplingers personal verstandener Tod

Fridolin Wiplinger muss sich zu Beginn seines Werks "Der personal Verstandene Tod" die gleiche Frage stellen, die diesen Text bewegt und im Grunde in jeder Todesauseinandersetzung steckt: Was ist der Tod? Und wie können wir als Philosophen über ihn reden, wenn sich seine Bestimmung immer wieder zu entziehen scheint.

Wiplinger will sich dem Problem phänomenologisch nähern, und so stellt auch er die Frage nach einer ursprünglichen Todeserfahrung, mit der die phänomenologische Analyse ansetzen

könnte. Denn gerade beim Tod ist, wie bereits öfter festgestellt, diese Frage die theoretische Sollbruchstelle. Bezüglich des Todeserfahrung schreibt Wiplinger "Der entscheidende Charakter ursprünglicher Erfahrung liegt demgemäß in ihrer *Unverfügbarkeit* für uns, darin, daß sie *Widerfahrnis* und *Betroffenheit* ist.[...] Darin, daß sie eben all dies, überhaupt alle ihr vorausgehenden Erwartungen und Vorstellungen, mein ganzes bisheriges Selbst-, Welt- und Seinsverständnis betrifft und in Frage stellt, jenen Horizont also gerade durchbricht, in den hinein sie überhaupt ankommen kann, der sie selbst ermöglicht, - darin liegt ihre *Unableitbarkeit* und darum *Unausweichlichkeit* [...]"(Wiplinger 1970, S.16). Die ursprüngliche Erfahrung des Todes wird hier zunächst in ihrer problematischen Möglichkeit umrissen. Das Subjekt der Erfahrung ist bei der Todeserfahrung in einer zumindest fragwürdigen Position. Und gerade die Subjektivität der Erfahrung ist beim Tod für Wiplinger zentral, da: [...]diese Erfahrung[...]mich ganz persönlich betrifft. Daran zeigt sich ihre *Jemeinigkeit*, [...] *Unvertretbarkeit*, in gewissem Sinne sogar *Unvermittelbarkeit* und *Nicht-mittelbarkeit*, ihre *Einmaligkeit*." (Wiplinger 1970, S.17). In diesem Sinne kann man eine ursprüngliche Todeserfahrung nicht als Wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstand verwenden, denn sämtliche objektiven Kriterien, sowie die Kriterien für Erfahrung überhaupt, scheinen in diesem Fall ungültig.

Doch Wiplinger versucht, das Problem von einer anderen Seite anzugehen, indem er fragt, von welchem Tod hier überhaupt die Rede ist. Geht es um eine medizinische Feststellung, eine psychologische, geht es um das Phänomen der Vergänglichkeit oder um eine ontologische Bestimmung, eine Nichtung einer ontologischen Bestimmung? Und er fragt nach dem personal verstandenen Tod. "Diese aus der ursprünglichen Erfahrung aufbrechenden und in solcher Vorurteilslosigkeit verfolgten Fragen könnten sich freilich als solche erweisen, die nirgendwo und nie mehr in diesem Leben in Antworten münden, sondern mich fernerhin, ein Leben lang begleitet, mein Denken selbst rein zu einem Weg des Fragens machen, das sich sein Ziel nicht vorher bestimmt, sich desselben nicht gewiß sein kann. Und doch ebenso wenig vorweg als "sinn-los" gebrandmarkt werden darf."(Wiplinger 1970, S.20/21). Wiplinger schlägt an dieser Stelle einen interessanten Zugang vor. Auch wenn der Tod unbestimmt bleiben muss, uns keinerlei Kriterium für seine wissenschaftliche Behandlung gegeben ist, so wird das Fragen nach ihm nicht automatisch ein verfehltes Unterfangen. Diese Arbeit hat bereits auf die Diskrepanz hingewiesen zwischen der Auseinandersetzungsnotwendigkeit und der -unmöglichkeit, die sich auch in dieser Überlegung wiederfinden lässt.

In diesem Sinne will Wiplinger die ursprüngliche Todeserfahrung durch ihren "[...]Weg-Charakter[...]"(Wiplinger 1970, S.21) begreifen, ihrem prozesshaften ins Leben treten und

zum Menschen kommen. Dieser Weg sei gekennzeichnet von der Ernsthaftigkeit, die der Tod dem Denken abverlangt: "Des Todes Ernst ist seine Frage an das Leben, an mein Leben, an mich selbst, an das von dieser Frage geweckte und aus ihr anhebende Denken." (Wiplinger 1970, S.11).

Wiplinger konstruiert hier eine interessante epistemologische Situation, in der nicht das Subjekt die Frage an die Welt richtet, sondern umgekehrt. "[...] nicht wir [stellen] Fragen an den Tod, [...] sondern er solche an uns [...], daß er die Frage an uns, unser Leben ist, der wir uns zu stellen haben[...]", womit für ihn die Frage einhergeht, "[...] ob nicht schon unsere geläufigen Frageweisen ihr [der Frage] und somit ihm selbst unangemessen sind, nicht vorweg schon die Wahrheit des Todes verdecken." (Wiplinger 1970, S.22). Daran anknüpfend stellt Wiplinger fest, dass das Panoptikum an Spekulationen und metaphysischen wie säkularen Todeskonzepten nichts dazu beitragen konnten und können, diese ursprüngliche Erfahrung, in der es um den Tod selbst ginge anstatt bloß um seine Deutung, zu erklären oder mit Bedeutung zu füllen.

Doch was ist nun Gegenstand dieser ursprünglichen Erfahrung? Wiplinger gibt zu bedenken, dass die Möglichkeit einer solchen Erfahrung seit Epikur bis in die heutige Zeit bestritten wurde. "[...] wenn also jenes Sophisma Epikurs so weit verschärft wird, daß er eigentlich das reine, absolute Nichts ist, in das unser Dasein und Selbst-sein im Tode ver-nichtet wird [...], dann könnten wir ihn freilich auch nicht erfahren." (Wiplinger 1970, S.26). Wie verhält es sich jedoch, wenn wir eben jene Überlegung zur Hand nähmen, und "[...] das Nichten als eine positive Mächtigkeit des Nichts erfahren?" (Wiplinger 1970, S.26). Wäre damit schon ein Gegenstand der Todeserfahrung definiert?

Wer den Tod als jemeinigen in die unerreichbare Transzendenz verschiebt, verfällt nach Wiplinger in ebenjenen Modus des Fragens, der den Tod als Gegenstand verfehlen muss. Er schlägt zwei mögliche Zugänge vor:

"[...] man gebe entweder zu, daß der *Tod* bereits *im Leben als einem währenden Sterben sich zumindest ankündigt und meldet* [...], oder, was ohnehin damit zusammengeht, daß er *auch*, ja vielleicht sogar ursprünglich, *im Tod des Mitmenschen erfahrbar* ist." (Wiplinger 1970, S.28). Mit diesem Zitat sind wir in Medias Res. Das Mitsein als konkrete Dimension des Dasein, und somit der Tod des Anderen als konkrete Erfahrung dessen, was der Tod ist. Können wir über diesen Weg eine Todeserfahrung und im Weiteren eine Todesbestimmung festlegen?

Wiplinger übernimmt einige Positionen, die uns bereits von anderen Denkern bekannt sind. Das Ambivalente Verhältnis von Todesfurcht und Todessehnsucht (vgl. Wiplinger 1970, S.28), die Konzeption des Todes als Jemeiniger, die Zugehörigkeit zur Kontingenz sowie "[...] den Tod als Möglichkeit des eigensten Seinkönnens, die ich und die mir niemand abnehmen kann [...], gewiß in seinem Daß, unbestimmt in seinem Wann und Wie, wobei er in solch entschlossenem Vorlaufen gerade als Möglichkeit ausgehalten und nicht zu einem Vorkommnis herabgezogen werden kann"(Wiplinger 1970, S.29).

Das Vorlaufen in den Tod ist ein Topos der Heideggerschen Todesauseinandersetzung und findet ebenfalls Eingang in die Überlegungen Wiplingers. Erst durch das Vorlaufen im Sinne eines Sich-vorweg-seins wird durch die Vergegenwärtigung des Todes als mein Ende meinem Dasein seine tatsächliche Form gegeben, nämlich im Sinne Heideggers als ein Sein zum Tode. Obwohl er in diesem Bezug Heideggers Standpunkt zu übernehmen scheint, widerspricht er ihm jedoch dezidiert bezüglich der Todeserfahrung am Anderen, die Heidegger, wie oben bereits erwähnt, zurückweist. Für Wiplinger ist es zentral "[...] zu *fragen*, ob wir nicht *in* solch *eigentlichem Mitsein* den Tod erst *ursprünglich erfahren*, d.h. *In der personalen Liebe*."(Wiplinger 1970, S.32). Dass die Dimension des Mitseins eine konkrete Seinsart des Menschen ist, argumentiert Wiplinger vor allem aus der Erfahrung des Liebens und geliebt Werdens. "Denn ich erfahre mich und bin erst als ich-selbst als von "einem" je ganz konkreten Du, also als von dir angeredeter, gerufener, geliebter und dir in dieser Liebe antwortender. In dieser erfahren wir uns freilich dann auch schon immer eben als wir-selbst, unser Selbstsein, deines und meines, als gleichursprünglich im Sein mit dem Wir-sind."(Wiplinger 1970, S.33). Wiplinger begreift dieses Du als konstitutiv für ein Ich, woraus sich ein konkretes Wir ergibt. Dem Mitsein wird hier ein existentielles Primat eingeräumt, indem es den Menschen als ein vor allem soziales Subjekt definiert und konstruiert. Von dieser Perspektive aus wird die Liebesgemeinschaften von Menschen zur gemeinsamen Seinsform, in der das Du und das Ich zusammenfallen.

Interessante wäre an dieser Stelle die Frage, wie sich Wiplingers Theorie zu Scheidungen, Überwerfungen, Streit und Trennungen verhält. Wären diese Phänomene auch gültige Erfahrungen, wenn es um ein absterbendes des Wir-sind geht? Aber diese Frage findet ihre Antwort nicht in Wiplingers Text. Außerdem erfüllen diese Phänomene nicht das Kriterium der Endgültigkeit im Unterschied zum Tod, sodass wir sie allerhöchstens im Sinne einer metaphorologischen Todesanalyse heranziehen könnten.

Wiplinger unterscheidet an dieser Stelle drei Formen des Todes, die eine Präzisierung seiner Analysen erlauben: "Die *Erfahrung des Todes* im personal-dialogischen Bezug, also die *des personal geliebten Menschen*, ist jedenfalls doch noch einmal *grundverschieden* sowohl von der des "Eigentodes" wie der des "Fremdtodes"(Wiplinger 1970, S.34). Die Existenzphilosophie hat ihren Fokus vor allem auf das Phänomen des "Eigentodes" gerichtet, und die anderen von Wiplinger unterschiedenen Formen als Erfahrungsquellen diesbezüglich disqualifiziert. In dieser Auseinandersetzung will Wiplinger den Schwerpunkt verlagern, um das von ihm fokussierte Phänomen in den Brennpunkt der Betrachtung zu bekommen. Durch diese Dreiteilung kann Wiplinger viele Gedanken der Existenzphilosophie in sein Gedankengebäude aufnehmen, ohne dass seine eigenen Untersuchungen am Gegenstand des Todes eines geliebten Menschen den gängigen Kritikpunkten unterliegen. Er forciert damit außerdem die originäre Eigenlogik seines Untersuchungsgegenstandes. Er will damit nicht "den Doppelaspekt des Menschentodes in den Blick bringen[...in dem...] die Optik des sterbenden [...mit der...] Optik des überlebenden"(Wiplinger 1970, S.34) zusammengedacht wird. Damit kritisiert er vor allem die einseitige Betrachtung der Existenzphilosophie, die primär den Eigentod thematisiert, und im Fall des Anderen nur das Phänomen des Fremdtodes zu betrachten scheint. Wiplinger zitiert in diesem Zusammenhang Marcel, der "[...]auf den Vorwurf eines anderen Philosophen , er messe seinem Tod mehr Bedeutung bei als dieser dem seinen, erwiderte: Was zählt, ist weder mein Tod noch der Ihre, sonder der Tod dessen, den wir lieben...[...], das *einzig wesentliche Problem* wird durch den Konflikt von Liebe und Tod gestellt."(Wiplinger 1970, S.37).

Wiplinger ist bestrebt, die Erfahrung am Tod des Anderen auch in Bezug zum Eigentod zu lesen: "Im Tod des geliebten Menschen erfahre ich meinen eigenen, mit ihm werde ich mir selbst entzogen [...], erfahre den Verlust jeglichem Halts im Leben, am Sein, absolute Haltlosigkeit, das Nichten des Nichts." (Wiplinger 1970, S.44). Durch den Verlust des Mitsein, sprich einem Teil meiner Existenz, erfahre ich, und das ist vor allem auch im klassisch empirischen Sinn gemeint, den Tod von einem Teil meiner selbst. So erfahren wir laut Wiplinger "[...] die *Gewißheit des eigenen Todes mit dem des geliebten Menschen*, weil sie die Erfahrung ist, daß ich mir selbst mit ihm entzogen werde."(Wiplinger 1970, S.45). Diese spezifische Erfahrung des Todes wird erst durch das Band der Liebe ermöglicht. Die Liebe selbst bleibt in Wiplingers Analyse allerdings unbehandelt; sie wird als bekannt und gegeben vorausgesetzt. Philosophisch ist das sicherlich ein Versäumnis, romantisch betrachtet

vielleicht die einzige Konsequenz. Das Charakteristikum eines jeden Mysteriums ist es schließlich, dass es sich der rationalen Analyse entzieht.

Gegenstand der personalen Todeserfahrung ist: der "*Tod ist Trennung von dem, den wir lieben.*" (Wiplinger 1970, S.45). Dass die Liebe als Voraussetzung für die personale Todeserfahrung gedacht werden kann, argumentiert Wiplinger mit einer bereits bekannten Gedankenfigur: "*Die Erfahrung seiner Einmaligkeit [des Todes] und Unersetzbarkeit wie der Unwiederholbarkeit unserer Liebe, aus und in der wir selbst waren, mache ich eben erst zutiefst in der Erfahrung des Todes.*" (Wiplinger 1970, S.45). In dieser Gedankenfigur junktimiert Wiplinger die Erkenntnis aus der Erfahrung am personalen Tod des geliebten Menschen mit der Bestimmung des Eigentodes. Das Kriterium der Einmaligkeit erlaubt es Wiplinger, die Erfahrung der verlorenen Liebe als Tod meiner selbst zu erfahren. Als prominentes Beispiel zieht er die bekannte Passage von Augustinus heran, in der er um den Tod seines Freundes trauert, und bezeichnet diese Trauer, diesen Verlust als "[...]echte, tiefe *Seinserfahrung*" [...], in der sich der Tod als Existenzial offenbart.

Ist durch den Umweg über das Mitsein tatsächlich eine Bestimmung des eigenen Todes möglich? Es mag sophistisch betrachtet darauf hinauslaufen, ob man das Primat des Mitseins im Dasein anerkennt oder nicht. Aber um zu einer endgültigen Bestimmung zu gelangen, will die Wissenschaft keinen Konjunktiv als Antwort.

Wiplinger selbst stellt kategorisch fest, dass wir erst über unser Mitsein zu unserem Selbstsein gelangen. In diesem Sinn kann Wiplinger folgern, dass wir von der "[...] ursprünglichen Todeserfahrung als einer Weise der Selbst- und Seins-erschließung überhaupt [...]" (Wiplinger 1970, S.49) sprechen können. Und dieser Aspekt führt uns zu einer Auseinandersetzung, die sich diese Arbeit bisher ausgespart hat, wenngleich sie auch mehrfach darauf verwiesen hat: die Frage nach dem Sinn. Zunächst natürlich nach dem Sinn des Todes, und damit unweigerlich auch dem Sinn des Lebens. Auch diese Frage sprengt den Rahmen dieser Arbeit, aber es sei erlaubt, in der Auseinandersetzung mit Camus auf diesen Aspekt zurückzukommen. Im Angesicht des Ernstes, die der Tod mit unserem Denken macht, nötigt er uns eine Entscheidung ab "[...] über *Sinn oder Absurdität deines Todes* und damit *unseres Lebens Liebe*, damit meines, unseres *Selbstseins* und alles *Seins überhaupt*,- weil darüber, ob wir durch deinen Tod endgültig und für immer getrennt werden, oder ob nur eine Verwandlung unseres Leibhaftigen Mitseins begonnen hat." (Wiplinger 1970, S.48). Also stellt sich für Wiplinger im Grunde die Frage nach Vergeblichkeit der Liebe einerseits oder Sinn durch Überwindung des Todes andererseits.

Liebe und Tod

Gabriel Marcel stellt in seinen Betrachtungen des Todes ebenfalls das Mitsein ins Zentrum, obwohl er selbst diesen Terminus nicht verwendet. Für Marcel bekommt das personale Mitsein des Du, ähnlich wie bei Wiplinger, einen subjektkonstituierenden Charakter. Mit der theologischen Ebene des apersonalen Du, womit Marcel Gott oder das Absolute im Sinne des Christentums in seine Überlegungen integriert, bekommt seine Analyse eine metaphysische Dimension. Dieser Aspekt im Denken Marcells würde diese Arbeit nicht nur vom Thema selbst, sondern auch von ihrem methodischen Weg abbringen, und bleibt daher unthematisiert. Auch führt der Denkweg Marcells ihn immer wieder in Gefilde, die, wie er selbst immer wieder betont, sich Jenseits vom Habitat der wissenschaftlichen Philosophie befinden, wie der Spiritismus, die Mystik und die christliche Metaphysik.

Marcel attestiert Heidegger wie Sartre eine gelungene Analyse bezüglich des Verhältnisses eines Menschen zu seinem Tod. Auf die divergierenden Positionen der Denker nimmt er dabei keine Rücksicht. "Aber keiner der beiden Philosophen scheint sich ernsthaft bemüht zu haben, zu untersuchen, wie der Tod des geliebten Wesens den Menschen, den dieser Tod aufs tiefste betrübt, [...] treffen kann." (Marcel 1961, S.87). Marcells befragt in erster Linie seine eigenen Erfahrungen aus den beiden Weltkriegen und dem frühen Tod seiner Mutter nach dem Modus, wie sich ein Verstorbener zu dem Lebenden verhält, wenn diese beiden durch ein Band der Liebe verbunden sind (oder waren).

Marcel weigert sich, das Gegenüber, ob lebend oder tot, als Objekt zu betrachten. Nach seiner eigenen Analyse in "Haben oder Sein" würde durch eine solche Herabsetzung des Gegenübers zum Objektstatus das Verhältnis zwischen den Menschen in seiner Wesensart verfehlt werden. Er attestiert den "letzten Bildern", die mir von der gestorbenen, geliebten Person als Erinnerung geblieben sind, eine Faszinationskraft, die uns dazu verleitet, diese Bilder als Objekthafte Besitztümer zu behandeln, womit wir wiederum den anderen in seiner Seinsart, bzw. Nicht-Seinsart verfehlen würden. Er warnt diesbezüglich vor einer "[...] Gefahr der Hypnotisierung, eines krampfhaften Klebens an einem Bild, der Besessenheit [...]", aus der er die Folgerung (und Forderung) ableitet, "[...] daß hier meine Beziehung zum Anderen über diese Besessenheit triumphieren muss; im Grunde handelt es sich ja zunächst um das *Leben dieser Beziehung* [...als...] Austausch, als lebendige Kommunikation." (Marcel 1961, S.95). Er

deduziert diese Beziehung aus der "[...] Erfahrung einer fortdauernden Gegenwart." (Marcel 1961, S.95) des geliebten Anderen nach seinem Tod für den, der ihn liebt. Das Bild der Kommunikation, die in diesem konkreten Fall einen Dialog impliziert, wirft mehr Fragen auf, als es beantwortet. Marcel sucht hier seine Antworten in jenen Randgebieten des Denkens, die oben bereits als Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit ausgeschlossen wurden.

Dieser Topos scheint wiederzukehren: der Tod wirft uns auf Erfahrungs- und Denkinhalte zurück, die der Wissenschaftlichkeit entbehren. Dass diesen aber nicht zwangsläufig wilde und unhaltbare Spekulationen folgen müssen, ist ein wesentlicher Punkt, den diese Arbeit festhalten möchte. Marcel führt diesbezüglich aus: "Die Untersuchungsmethode, die ich empfehlen würde, bestünde darin, sich zu fragen, ob man [...] zu einem >kommunizieren mit< kommen kann oder besser unter welchen Bedingungen dieser Übergang denkbar wäre" (Marcel 1961, S.96). Beim Tod versagen nach Marcel unsere gängigen Konzepte und Vorstellungen. Er stellt diese etwas holperigen Überlegungen auch dazu an, um "[...] den Geist [zu] zwingen, mit jeder objektiven (besser gesagt: objektivierenden) Vorstellung vom Leben und vom Tod zu brechen. Die Existenz des Verstorbenen kann nicht mehr als die eines Dings betrachtet werden, das sich auflöst, oder einer Maschine, die auseinanderfällt" (Marcel 1961, S.102/103). Damit weist er implizit darauf hin, dass eine mögliche Seinsform des Toten, ob nun als Jenseitigkeit oder als Immanenz im Sinne eines fortdauernden Mitseins oder als inkorporierte, psychische Entität gedacht, dem rationalen Denken unzugänglich bleiben muss. In diesem Zusammenhang bringt er den Begriff der "[...] Existenz in der Schwebe (existence en suspens)[...]" ins Spiel, der eine mögliche, aber unzugängliche Seinsform bezeichnet. Die Unzugänglichkeit als Kriterium macht eine wissenschaftliche Annäherung an diese Position unmöglich. Was aber nicht gleichbedeutend mit der Aussage ist, dass sie zwangsläufig falsch sein muss (und natürlich auch nicht das Gegenteil: dass sie Wahrheit für sich in Anspruch nehmen kann).

Marcel formuliert seine an Mystizismus grenzenden Erfahrungsinhalte folgendermaßen: "Die Erfahrung, um die wir uns drehen, kann nur mit Formeln umschrieben werden wie: >das bist du<, >da bist du<, >bist du es wirklich?< Und diese Erfahrung liegt, alles Schein zum Trotz, außerhalb der Welt, der all das zugehört, was als Ding behandelt werden kann." (Marcel 1961, S.110). Im Grunde versucht Marcel hier Worte zu finden für das Fortleben eines verstorbenen, geliebten Menschen *im* subjektiven Dasein des Lebenden. Für Marcel bedeutet lieben in diesem ganz konkreten Sinn Verantwortung: "[...] aus Liebe [...] bin ich es schuldig, [...] ihn nicht als Wesen und als Leben zu verleugnen." (Marcel 1961, S.107). Seine Gewissheit

diesbezüglich speist sich sicherlich aus einer unausgesprochenen Annahme bezüglich einer ewigen Existenz im Sinne einer Wesensmetaphysik, die aber meistens implizit bleibt. Die Liebe nimmt für Marcel eine zentrale Funktion in seinem Theorem an. "[...] das einzig wesentliche Problem wird durch den Konflikt von Liebe und Tod gestellt. Ist in mir eine unerschütterliche Gewissheit vorhanden, so die, daß eine Welt, die von der Liebe verlassen ist, im Tod versinken muss, daß aber auch dort, wo die Liebe fort dauert, wo sie über alles triumphiert, was sie entwürdigen will, der Tod endgültig besiegt wird." (Marcel 1961, S.287). Dieses emphatische Plädoyer nennt er eine "Phänomenologie der Hoffnung" (vgl. S.287), wobei er dabei wieder die Unsterblichkeit im Hinterkopf hat. Er bezieht sich dabei auf eine Unterscheidung zwischen possessiver und oblativer Liebe, wie sie vom Genfer Psychiater Dr. Stocker vorgeschlagen wurde. Die oblativ Liebe "[...] erlaubt eine Wechselseitigkeit, die so tief ist, daß sich der Heterozentrismus verdoppelt, daß jede zum Mittelpunkt für die andere wird." (Marcel 1961, S.293). In diesem Modus der Wechselseitigkeit könne "[...] eine wirkliche Gegenwart des geliebten Wesens über den Tod hinaus." (Marcel 1961, S.294) gedacht werden. Marcel stellt in diesem Zusammenhang die Frage, von welcher Art diese Gegenwart ist, ob sie als Erinnerung oder als Wirklichkeit gedacht werden muss. Um eine wirkliche Anwesenheit zu postulieren, müsse man sich davon freimachen, "[...] auf den Bereich der Anwesenheit Kategorien anzuwenden, die der Welt der Wahrnehmung und der Objektivität zukommen." (Marcel 1961, S.294). Das damit einem Anspruch auf Nachvollziehbarkeit oder gar Wissenschaftlichkeit nicht Genüge getan ist, darf wohl nur als Problem dieser Arbeit gelten, da Marcel seine Annahmen dezidiert metaphysisch getroffen hat. Vor allem speist sich seine Gewissheit und seine Erfahrungsinhalte auf den frühen Tod seiner Mutter, die er nach ihrem Ableben weiterhin als Gegenwärtig erlebt haben muss. Dass die Übersetzung dieser Erfahrung in ein philosophisches Theorem nicht ohne akademische Reibungsverluste von statten gehen kann, insbesondere bei einem so emotionsgeladenen, psychisch wie theoretisch komplexen Themengebiet, sollte nicht weiter verwundern.

Die metaphysische Dimension der Ausführungen von Marcel bringt uns nicht zu einer Antwort der aufgeworfenen Fragestellungen. Bezüglich des Mitseins und der Intersubjektivität jedoch präsentiert er eine Perspektive, die sich Beachtung verdient hat. Die Anwesenheit eines Anderen in mir ist ein Phänomen der Lebenswelt, das von Marcel mit der Zusatzhypothese der Liebe auf den Tod ausdehnen möchte. Aber wie der Andere mir lebensweltlich Innewohnen kann, wurde von Marcel präzise beobachtet.

Er gibt das Beispiel eines Menschen, der sich mit mir in einem Raum befindet, aber trotzdem für mich Abwesender ist als jemand, zu dem ich eine Beziehung habe, die durch Freundschaft oder Liebe geprägt ist. Dieser Mensch kann mir viel präsenter, anwesender erscheinen als der Andere, mit dem mich nichts verbindet, dessen physische Präsenz aber direkt vor mir ist. Selbst, wenn ich mit ihm in ein Gespräch treten würde, könnte sich dieser Zustand der Fremdheit, der Abwesenheit aufrecht erhalten. Marcel nennt das eine "[...]Kommunikation ohne Kommunion[...]. Der andere hört die Worte, die ich sage, aber er hört nicht *mich*, und ich kann sogar den peinlichen Eindruck haben, daß diese Worte so, wie er sie mir zurückschickt, [...] für mich selbst unkenntlich werden. Auf Grund eines seltsamen Phänomens schiebt sich der andere so zwischen mich und meine eigene Wirklichkeit, entfremdet mich in gewisser Weise mir selbst [...]" (Marcel 1961, S.296). Diese Form von Intersubjektivität kennen wir bereits von Sartre, wenn es um die Wirkung des Anderen auf mich geht, doch Marcel will die Einseitigkeit dieser Wirkungsweise, die Sartre in diesem Zusammenhang feststellt, um eine komplementäre Wirkungsweise erweitert wissen: "Auf Grund eines umgekehrten Phänomens kann es aber auch im Gegenteil geschehen, daß mich der andere, wenn ich ihm gegenwärtig spüre, in gewisser Weise innerlich erneuert: diese Gegenwart ist dann offenbarend, das heißt sie macht mich voller zu mir selbst als ich es ohne sie wäre." (Marcel 1961, S.296). Diese positive Intersubjektivität hätte mehr als einen Subjektkonstitutiven Charakter; man müsste sie als komplettierend, vielleicht sogar vollendend begreifen. Für Marcel ist nun der springende Punkt, dass die Gegenwärtigkeit des Anderen nicht durch seine materielle Präsenz gewährleistet ist, sondern durch die Liebe, die ich ihm entgegen bringe. In diesem Sinne will er auch durch die Liebe die Anwesenheit des Anderen in mir auch nach seinem Tod begreifen.

Diese Erfahrung des Anderen, der mich komplettiert, ist aufgrund ihrer Alltäglichkeit, so Marcel: "[...] im besten Sinne des Wortes existenziell" (Marcel 1961, S.296), und in seinem apodiktischen Stil verkündet er: "Die Gegenwart aber, wie ich sie beschworen habe, ist supra-hypothetisch, sie führt zu einer unbesiegbaren Gewißheit, die mit der oblativen Liebe verbunden ist." (Marcel 1961, S.302). Marceles Position ließe sich zusammenfassen mit dem Zitat: ">Einen Menschen lieben<, sagt eine Gestalt meiner Stücke, >heißt: du aber wirst nicht sterben<" (Marcel 1961, S. 79)

Diese Arbeit hat mittlerweile viele Auseinandersetzungen mit dem Tod nebeneinander gestellt, und es lässt sich unschwer feststellen, dass alle mit demselben Problem konfrontiert sind, und

dass eine eindeutige, zweifelfreie Lösung des Problems niemandem gelungen ist. Somit wird das Todesproblem zu einem Gegenstand des Glaubens (im erkenntnistheoretischen Sinn), und nicht des Wissens.

Marcel stellt diesbezüglich fest: "Die Realität oder die Bedeutung des Todes ist nicht unabhängig von der Art und Weise, wie ich ihn beurteile, wie ich ihn eiche oder ausmesse[...]" (Marcel 1961, S.303). Wenn wir diese Ausführung ernst nehmen würden, so reduziere sich das Todesproblem auf eine Frage der Auslegung. Ist angesichts der Ungewissheit, die dieser Fragestellung inhärent ist, kein Ausweg aus dem Labyrinth, außer der der Interpretation? Da in diesem Fall sowohl Verifikation wie Falsifikation am Gegenstand des Todes im wissenschaftlichen Sinn unmöglich werden, bleibt nur noch die Option des Glaubens, oder anders ausgedrückt: der Spekulation?

Wenn wir nun die beiden zentralen Aspekte zusammenführen, welche diese Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie als Angelpunkt gedient haben, ergibt sich eine interessante Überlegung, die hier nur als kleiner Denkanstoß vermerkt wird.

Es wurde von dieser Arbeit festgestellt, dass der Tod in der Dimension der Furcht zur Existenz kommt. Und dass in einem Großteil der Auseinandersetzungen mit dem Tod das nicht unumstrittene ambivalente Verhältnis von Furcht und Sehnsucht festgestellt wurde.

Wenn wir nun die Seinsform des Mitseins in diese Überlegung mit einbeziehen, ergibt sich eine interessante Schlussfolgerung.

Mit dem bisher hier Ausgeführten lässt sich eine Furcht vor dem Tod des Anderen ohne Weiteres nachvollziehen. Es kann sogar, wenn man es darauf anlegt, die beiden Aspekte der Todesfurcht nach Freud (Schuldangst und Verlustangst) auf den Tod des Anderen übertragen werden. Doch wie verhält es sich mit der Todessehnsucht? Sehnen wir uns auch nach dem Tod dessen, den wir lieben? Diese Frage klingt paradox, aber ergibt sich von selbst aus dem bisher Erörterten.

Aus dieser Überlegung ließen sich zwei mögliche Schlussfolgerungen ziehen. Entweder, man gibt jenen Stimmen recht, die das Konzept der Todessehnsucht grundsätzlich zurückweisen, womit das hier konstruierte Paradox gar nicht erst aufkommen würde.

Oder es ließe sich schließen, dass die Todessehnsucht das eigentliche individuierende Verhältnis zu meinem Tod darstellt, da sie sich nur auf den Eigentod beziehen lässt.

Ein absurdes Unternehmen

Mit Camus lässt sich eine zentrale Frage erheben, die sich hin und wieder in dieser Arbeit angedeutet hat, aber immer wieder auf die Auseinandersetzung mit diesem Denker aufgeschoben wurde. Die Frage nach dem Sinn von Leben und Sterben. Und auch die Frage nach dem Sinn des Fragens nach Tod und Sinn.

Diese Frage ist zugleich plakativ und subtil, erscheint uns als ebenso naiv wie notwendig. Angesichts der Sterblichkeit stellt sich die Frage nach dem Sinn mit einer erdrückenden Vehemenz, und nicht selten sind die Erfahrungen von Verlust und Tod mit der Idee der Sinnlosigkeit verknüpft. Eine Feststellung dieser Arbeit ist auch die ständige Rückverweisung vom Tod auf das Leben, in der die Ars Moriendi zur Ars Vivendi wird, durch welche sich diese Arbeit berechtigt sieht, denn Sinn von Tod in nur einer Frage mit der selbigen nach dem Sinn des Lebens abzuhandeln.

Ein weiterer Topos, der hier vor allem bei Wiplinger zur Sprache gekommen ist, bezieht sich auf den Ernst, den der Tod mit dem Denken und mit dem Leben macht. Angesichts der Todesauseinandersetzung sind die Antworten auf die existenziellen Fragen keine Glasperlenspielerei mehr, die der bemüßigte Elfenbeinturmbewohner aus lauter Gelehrteneitelkeit betreibt. Sondern am Tod zeigt sich der Ernst des Lebens.

Camus beginnt sein Werk "Der Mythos des Sisyphos" mit einem Satz, der genau auf diese Fragestellung fokussiert: "Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob sich das Leben lohnt oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie." (Camus 1959, S.9). Camus zäumt das Pferd von hinten auf. Gemäß dem Credo von Nietzsche, dass ein echter Philosoph aus seinem Denken die Konsequenzen ziehen muss, in dem er nach ihm handelt, ist diese Frage für Camus die einzig wirklich existenzielle.

Können wir einen Sinn erkennen im Leben und Sterben, oder müssen wir alles als sinnlos abtun und die Konsequenz ziehen? Die Radikalität des Denkens Camus' lässt sich nachvollziehen, wenn man die Negativität beachtet, mit der er das Leben betrachtet. Das Konzept von Todessehnsucht, die er auch eine "[...]Sehnsucht nach dem Nichts[...]" (Camus 1959, S.11) nennt, lässt sich an seinem Beispiel gut exemplifizieren. "Aus vielerlei Gründen, vor allem aus Gewohnheit, tut man fortgesetzt Dinge, die das Dasein verlangt. Freiwilliges

Sterben hat zur Voraussetzung, daß man wenigstens instinktiv das Lächerliche dieser Gewohnheit erkannt hat, das Fehlen jedes tieferen Grundes zum Leben, die Sinnlosigkeit dieser täglichen Betätigung, die Nutzlosigkeit des Leidens."(Camus 1959, S.11). Dass das Leben leid sei, Zumutung und Prüfung, ist eine alte Gedankenfigur. Im Buddhismus ist die erste der vier edlen Wahrheiten des Buddhas genau diese Feststellung: Das Leben ist Leid. Doch in der Ausführung Camus fehlt die andere, fast schon existenzielle edle Wahrheit des Buddhas: Es gibt einen Ausweg aus dem Leid...

Für Camus gibt es nur die Absurdität. Diese ist sowohl erkenntnistheoretisch wie existenziell. Die erkenntnistheoretische Absurdität ist der implizite Subtext dieser Arbeit. Es gibt Erkenntnisgegenstände, die sich dem Zugriff durch den Erkenntnisapparat des Menschen entziehen. Die Grenzziehung der Erkenntnis ist ein altes Unterfangen der Philosophie. Aber jede gezogene Grenze scheint dem Verstand ein Ärgernis, denn sie steht im Konflikt mit einer anderen, ebenfalls sehr alten Unternehmung der Philosophie: die Welt zu begreifen. Den Mythos zu entschleiern und den Logos zu erkennen. Es ist hier schon mehrfach thematisiert worden, dass sich gerade der Tod diesem Unterfangen entzieht, wobei diese existentiell notwendige Auseinandersetzung mit dem Tod uns immer wieder auf unsere eigene Begrenztheit verweist. Hier manifestiert sich die erkenntnistheoretische Absurdität, die Camus mit einem militärischem Gleichnis zur Sprache bringt: "Wenn ich sehe, wie ein Mensch sich mit blanker Waffe auf eine Maschinengewehrgruppe stürzt, dann werde ich sein Unternehmen absurd finden. Aber das ist es nur auf Grund des Missverhältnisses zwischen seiner Absicht und dem, was ihn wirklich erwartet, auf Grund des Widerspruchs, den ich zwischen seinen wirklichen Kräften und dem Ziel feststellen kann."(Camus 1959, S.30). Dieser Widerspruch zwischen Potential und Telos des menschlichen Erkennens mündet in der Absurdität, die sich einstellt, wenn es darum geht jene Dinge zu erkennen, die unser geistiges Fassungsvermögen übersteigen. Ob das nun das Absolute, das große Ganze, Gott oder der Tod ist. "In all diesen Fällen, vom einfachsten bis zum verwickeltesten, wird die Absurdität immer größer Sein, je mehr meine Vergleichsobjekte voneinander abweichen."(Camus 1959, S.30). Im erkenntnistheoretischen Sinn sind die Vergleichsobjekte Verstand und Welt. Im existentiellen Kontext wären die Vergleichsobjekte wohl die endliche Existenz und ihr Sinn. Und insbesondere der Tod wirft uns auf Absurdität des Daseins zurück. "Diese elementare und endgültige Seite des Abenteuers ist der Inhalt des absurden Gefühls"(Camus 1959, S.19).

Camus fragt nicht danach, wie ich meinem Leben Sinn geben kann, denn für ihn ist die Absurdität eine feststehende Tatsache. Vielmehr fragt er umgekehrt "[...] in welchem Maße der Selbstmord für das Absurde eine Lösung ist." (Camus 1959, S.11). Diese Provokation stellt den Ausgangspunkt seiner Überlegung dar.

Er macht die Feststellung: "In der Bindung des Menschen an das Leben gibt es etwas, das stärker ist als alles Elend der Welt. [...] der Körper scheut die Vernichtung." (Camus 1959, S.13). Es gibt also eine Kraft, ein Streben, einen Conatus, der den Menschen im Leben hält. Camus möchte zwischen der Meinung über das Leben, ob es sinnvoll oder sinnlos, schön oder leidvoll etc. ist, und der konkreten Handlung des Freitodes unterscheiden. Der Märtyrer stirbt widersprüchlich im Namen einer Idee, die dem Leben und der Welt dezidiert einen Sinn zuschreiben, und genauso lassen sich Philosophen und Denker finden, die dem Leben Sinn und Qualität absprechen, ohne die logische Konsequenz des Freitodes zu exerzieren. Diese Situation scheint Paradox. "Das Wesentliche dieses Widerspruches liegt letztendlich im >Ausweichen<, [...] das ist die Hoffnung." (Camus 1959, S.13). Er meint damit die Hoffnung auf einen Sinn, auf ein anderes Leben, eine große Idee, die das Leid transzendiert.

Die Denkbewegung dieser Hoffnung nennt Camus "den Sprung", mit dem man den Graben der Absurdität überwindet und zu einem Sinn und zu einer Bedeutung gelangt. Dieser erfolgt durch metaphysische Axiome, durch Glaubenssätze oder andere Hilfskonstruktion.

Blumenberg vollführt diesen Sprung, in dem er die Metapher als Brücke verwendet. Andere Beispiele werden von Camus genannt: Heidegger, Jaspers, Kierkegaard. Für Camus ergibt sich daraus die Frage: "Verlangt seine Absurdität [die des Lebens], daß man ihm mittels Hoffnung oder Selbstmord entflieht?" (Camus 1959, S.13).

Camus plädiert für einen dritten Weg. Da man der Absurdität nicht entgehen kann, und sie auch durch die Hoffnung nicht aufgelöst, bestenfalls ruhig gestellt werden kann, schlägt Camus vor, in der Absurdität zu verharren. "Ist die Absurdität erst einmal erkannt, wird sie zur Leidenschaft. Aber wissen, ob man mit seinen Leidenschaften leben kann [...]: das ist die Frage." (Camus 1959, S.24). Die Absurdität wird bei Camus zur einzigen Wahrheit, zur einzigen Gewissheit, die der Mensch tatsächlich erlangen kann. Sie ist auch das einzige Band, was den Menschen intelligibel mit der Welt verbindet.

Als erste Schlussfolgerung seiner Überlegung will der die Revolte als Geisteshaltung gegenüber dem Absurden als eine Art Umgangsform betrachten. "Selbstmord ist ein Verkennen. Der absurde Mensch kann nur alles ausschöpfen und sich selber erschöpfen. Das Absurde ist seine äußerste Anspannung, an der er beständig mit einer unerhörten Anstrengung festhält; denn er weiß: in diesem Bewusstsein und in dieser Anstrengung bezeugt er Tag für

Tag seine Wahrheit, die Herausforderung."(Camus 1959, S.50). Der ersten Schlussfolgerung, der Auflehnung, lässt er zwei weitere folgen: die Freiheit (durchaus im Sinne Sartres) und die Leidenschaft. Aus dieser Trias entwickelt Camus eine Art Ausgangspunkt, von der der absurde Mensch sein Leben bestreiten kann, ohne auf Hoffnung oder Selbstmord zurückgreifen zu müssen.

Existenzanalytisch betrachtet ist der Sinn das lebensnotwendige psychische Surrogat, das den Menschen in eine positive Beziehung zu seiner Existenz, und somit auch zu seinem Tod, setzt oder entwirft. Ob Camus mit seiner Ausführung zur Lösung oder zur Präkarisierung des Todesproblems beigetragen hat, bleibt dahin gestellt.

Mit Rückgriff auf Camus lässt sich also die Frage nach dem Sinn nicht beantworten. Er selbst negiert sie sogar vollständig. Wohl aber lassen sich mit ihm die Ansätze, welche diese Arbeit nebeneinander gestellt hat, in ihrem Gestus begreifen. Die Grenze, auf welche die Theorie von ihrem Gegenstand, dem Tod, verwiesen wird, ist sowohl der Ausgangspunkt wie die Feuerprobe, der sich die Analysen zu stellen haben. Eine tatsächliche Überwindung der Grenze im theoretischen wie praktischen Sinne ist wohl weder den Analysen, noch dieser Arbeit gelungen.

Quintessenz

Trotz des erkenntnistheoretischen Scheiterns konnte diese Arbeit zumindest einige Positionen Zusammentragen, die den Horizont des Todesproblems anzeigen. Die erkenntnistheoretische Grenze, auf die wir durch den Tod verwiesen sind, konnte nicht überwunden werden. Nur widerspricht diese Arbeit der Folgerung, dass dadurch auch eine Auseinandersetzung sinnlos wird.

Es konnte festgestellt werden, dass der Tod als Auseinandersetzungsgegenstand ein notwendiger ist, da er den Menschen existentiell betrifft. Auch wenn die gesicherte Letzterkenntnis diesbezüglich unmöglich ist, muss Mensch sich trotzdem, oder auch gerade deswegen, mit ihm befassen, sich positionieren und diese Ambivalenz in seinem Leben aushalten.

In der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod lassen sich Denkfiguren feststellen, die von verschiedenen Denkern aufgegriffen werden und somit zu philosophischen Topoi werden. Der Tod taucht wiederholt als Grenze auf, als Grenze des denkbaren, des sagbaren und auch des Lebens als solchem. Auch das ambivalente Verhältnis des Menschen zu seinem Tod ist eine Kernthese der Thanatologen. Die Jemeinigkeit des Todes, seine unvertretbarkeit, seine Unausweichlichkeit und seine Kontingenz sind weitere Ansatzpunkte, über die der Tod verstanden werden soll.

Auf die in der Einleitung gestellte Methodenfrage will diese Arbeit mit den Disziplinen der Existenzphilosophie sowie der Sprachphilosophie antworten. Es konnte festgestellt werden, dass der Tod in drei Formen als Existenzial behandelt werden kann: Als Todesfurcht, als Tod des Anderen und als Ernst im Denken durch den Vorlauf. In diesen drei Aspekten wird der Mensch existenziell mit dem Tod konfrontiert. Und in diesen drei Aspekten muss er sich zu seinem Tod verhalten.

Die Sprachphilosophie Auseinandersetzung hat gezeigt, dass wir über den Tod durchaus sprechen können, auch ohne ihn als Objekt der Erkenntnis eindeutig bestimmt zu haben. Als Metapher kann der Tod in unseren Sprachspielen sinnvoll verwendet werden. Somit erlaubt uns die Metapher eine Auseinandersetzung, womit auch diese Arbeit sich nicht als Gescheitert betrachten muss.

Literaturliste:

Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.

Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. Hamburg: Rohwolt 1959.

Condrau, Gion: *Der Mensch und sein Tod*. Zürich: Kreuzer Verlag 1991.

Choron, Jaques: *Der Tod im abendländischen Denken*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1967.

Galle, Roland: *Der Existenzialismus*. Paderborn: Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG 2009.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2006.

Hilber, Wolfgang (Hrsg.): *Lexikon der Philosophie*. Erfstadt: Area Verlag GmbH 2006.

Kierkegaard, Søren: *Der Begriff Angst*. Stuttgart: Reclam 1992.

Kreuzer, Franz: *Grenzen der Sprache – Grenzen der Welt*. Franz Kreuzer Im Gespräch mit Rudolf Haller. Wien: Franz Deuticke Verlagsgesellschaft 1982.

Landsberg, P.L.: *L'Expérience de la Mort*, Paris 1933.

Macho, Thomas H.: *Todesmetaphern*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987.

Marcel, Gabriel: *Das ontologische Geheimnis*. Stuttgart: Phillip Reclam jun. 1961.

Marcel, Gabriel: *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Frankfurt a.M: Josef Knecht Verlag 1961.

Monk, Ray: *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*. Übersetzt von Hans Günter Holl und Eberhard Rathgeb. Stuttgart: Klett-Cotta 1992.

Sarte, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*. In: Gesammelte Werke Band 3. Hamburg: Rohwolt Taschenbuch Verlag GmbH 1994.

Sarte, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: Gesammelte Werke Band 4, Philosophische Schriften I. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH 1994

Saussure, Ferdinand de :*Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. 3.Auflage. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2001.

Schumacher, Bernard N.: *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

Virilio, Paul: *Geschwindigkeit und Politik: ein Essay zur Dromologie*. Berlin: Merve 1980.

Wiplinger, Fridolin: *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber GmbH 1970.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. In: *Tractatus logico-philosophicus* Werkausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.

Lebenslauf:

Name, Vorname:	Mittelberger, Matthias
Geburtsdatum:	12. August 1985
Geburtsort:	Hamburg
Staatsangehörigkeit:	Deutschland/ Österreich
Schul Ausbildung:	1992-1996 Grundschule Altgemeinde Schenefeld, 1996-2005 Gymnasium Schenefeld
Schulabschluss:	2005 Abitur
Außerschulische Tätigkeit:	2002-2005:Ausschussmitglied des Kinder- und Jugendbeirates der Stadt Schenefeld
Zivildienst:	August 2005 bis April 2006 in einem Montessori Kindergarten
Studium:	- Immatrikulation 2006 für der Studium der Philosophie und der Politikwissenschaft in Wien -Immatrikulation 2007 für das Studium der vergleichenden Religionswissenschaft in Wien

Wissenschaftlicher Schwerpunkt: Politische Philosophie, Sozialphilosophie, Medien und Politik, Ethik, Pädagogik, Kritische Theorie

Berufliche Tätigkeit:

Lehrtätigkeit im Lernquadrat Wien für Deutsch und Mathematik seit 2006

Leitung von Seminaren zur Lehrerfortbildung und Lerntechnik seit 2007.

Teilnahme als Betreuer und Lehrkraft an Sport und Lerncamp 12.8.- 26.8.2009, 12.8.- 26.8.2010, sowie 30.7- 24.8.2011

Lehrtätigkeit an der VHS Floridsdorf im Rahmen des 2. Bildungswegs für:

-Deutsch, 3.AHS seit September 2011

-Philosophie/Psychologie seit Februar 2012

Adresse:

Fruchtgasse 3/11

1020 Wien

Telefon:

0650 89 21703

Wien, 14.05.2007

Matthias Mittelberger