

für Klaus-Peter Philippi (1940–2010)

„Tot, Doktor, ich?! Würde das zu mir passen?“ Über den Anspruch auf ein nicht endendes Leben¹

Jochen Berendes

Abstract: Die strittige ‚Faktizität des Todes‘ eröffnet die Frage, wie man sich zu ihr stellen soll. Der Beitrag bietet ein Panorama beispielhafter Explikationen von Haltungen gegenüber dem Tod. Hierbei wird aufgewiesen, dass die bloße Bejahung des Todes unzureichend ist, wenn nicht zugleich die abträglichen und abgründigen Aspekte von Sterben und Tod wahrgenommen werden. Eine Abwägung der Effekte ist allerdings kaum durchführbar und das verbreitete Argument drohender Langeweile problematisch. Mit dem Hinweis auf Aristoteles und Kant werden Lektüremöglichkeiten aufgezeigt, die vertraute Topoi einer *Ars Moriendi* aufbrechen und ein Verständnis gelingender Lebensführung entwickeln, die auf Fortsetzung drängt. Utopische Entwürfe der Überwindung des Todes werden zuletzt kritisch diskutiert.

Keywords: Tod, Sterben, Sterblichkeit, Ethik, Strebsethik, Sollensethik, Utopie, Technikentwicklung

1 Einleitung

Die Frage, ob wir es gut finden, dass wir sterblich sind, konkreter: ob wir es gut finden, dass wir sterben werden, scheint vielen unsinnig. Die Frage scheint sich nicht zu stellen oder sie scheint unsinnig zu sein, insofern sie als Frage Handlungsoptionen suggeriert, die uns nicht zur Verfügung stehen. Dem Unabwendbaren hat man sich zustimmend zu fügen. Dem Unabwendbaren sich zu widersetzen, steht dem individuellen Glücksstreben entgegen und ist potentiell lächerlich. Unsere Haltung zum Tod ist nicht gefragt, der Tod ist keine Frage des individuellen Urteils oder Geschmacks.

Im Denken der *Stoa* ist die Unterscheidung zentral, ob etwas in unserer Macht liegt und daher von uns beeinflusst werden kann oder ob es außerhalb unserer Macht liegt und daher hinzunehmen ist. Der Tod als Faktum verdient in stoischer Perspektive schon deshalb Zustimmung, da ein Widerstand gegen den Tod erfolglos und damit sinnlos scheint. Auflehnung gegen den Tod ist demnach eine unvernünftige Haltung.

Wenn du willst, daß deine Kinder, deine Frau und deine Freunde ewig leben, bist du ein Narr; denn du verlangst, daß das, was nicht in deiner Macht steht, in deiner Macht stehe [...]. (Epiktet 1991, 24)

¹ Das Zitat – der verstorbene Goethe spricht zu dem träumenden Eckermann – stammt aus Martin Walser (1984, 70).

Im Gegenzug affirmiert die stoische Philosophie den Tod als Teil des *Kosmos*, der geordneten vernünftigen Natur. „Verachte nicht den Tod, sondern habe dein Wohlgefallen an ihm, in der Überzeugung, daß auch er zu den Dingen gehört, die die Natur will.“ (Marc Aurel 1973, 123)²

Die binär aufgebaute stoische Alternative zwischen Affirmation des Unabwendbaren und Konzentration auf Bereiche des Gestaltbaren ist für uns meines Erachtens unzureichend geworden; sie zwingt unser Denken und Planen in ein enges Schema, dem wir nicht zustimmen können, denn wir haben lernen können, dass Auflehnung gegen unabwendbar Erscheinendes nicht notwendig dem Hohn anheimfällt. Auflehnung gegen ein Übel kann sinnvoll, zweckmäßig und sogar geboten sein, auch wenn wir nicht sogleich die Mittel zur Behebung nennen können. Wir teilen nicht selbstverständlich die stoische Zuversicht, ein- für allemal durch Einsicht die Unterscheidung zwischen Hinzunehmendem und Gestaltbarem treffen zu können. Und so können wir auch den Tod nicht einfach als ein zu affirmierendes Faktum begreifen, sondern sehen uns genötigt, ihn als eine Frage der Interpretation, Wertung und womöglich auch als die zentrale Herausforderung der medizinisch-technischen Entwicklung aufzufassen.

In einer vergleichsweise kohärenten Gesellschaft mag eine einhellige Sinnstiftung angesichts des Todes noch möglich gewesen sein und die Auflehnung somit ein gesellschaftlicher Skandal, sofern insbesondere religiöse Sinnbildung ausgeschlagen wurde. In einer ausdifferenzierten Gesellschaft sind allerdings divergierende und stark individualisierte Sinnzuschreibungen hervorgetreten. Der Widerstand gegen den Tod kann nun umgekehrt sogar unter den Verdacht geraten, im verdeckten Dienst einzelner Interessengruppen zu stehen. Wer heute über den Wunsch nach Unsterblichkeit nachdenkt, gerät leicht unter Verdacht, mit Transhumanisten zu sympathisieren, ihnen womöglich ungewollt Argumentationshilfen zu bieten. Es muss aber möglich sein, ja es ist aus intellektueller Redlichkeit zwingend, theoretisch radikale Begründungsfragen zu stellen, ohne sogleich auf mögliche unerwünschte Parteilagen zu schauen. Es kann sinnvoll sein, den Graben zu Positionen zu schlichten, wenn man aus sachlichen Gründen die fremde Intention (Wunsch nach Unsterblichkeit, Aufhebung des Todes) auch als Teil der eigenen Traditionslinie verstehen lernt und sich zu diesen Parallelen verhalten muss. Eines ist, die Rechtfertigung der Sterblichkeit zu problematisieren, ein anderes aber ist, konkrete Wege aus der Sterblichkeit zu weisen oder auch nur für konkrete Wege zu plädieren. Es ist möglich und sinnvoll, die Formen der Lobpreisung des Todes anzuzweifeln, sie überhaupt

² Mit den Worten Pierre Hadots: „Die Disziplinierung des Begehrens führt einerseits dazu, daß man nur das begehrt, was von einem selbst abhängt, und andererseits, daß man freudig annimmt, was nicht von einem selbst, sondern von der Allnatur, und das heißt für die Stoiker von Gott selbst, her stammt.“ (Hadot 1991, 87)

als eine kulturell eingespielte Selbstverständlichkeit kritisch zu konturieren, ohne zugleich Optionen darstellen zu können und zu wollen, wie Sterblichkeit positiv aufgehoben werden kann. Insbesondere die Ethik läuft ansonsten Gefahr, eine Sterbepaxis zu affirmieren, die in ihrer Fraglichkeit unausgeleuchtet bleibt. Unbegriffen sitzt Ethik dann einer sozialen Dynamik auf, die zu klären und zu bewerten doch ihre Aufgabe wäre.

2 Zuträglichkeit der Sterblichkeit und Abweisung der Unsterblichkeit

Es gibt traditionsreiche und wirkungsmächtige theologische und philosophische Bemühungen, die Bedeutung des Todes für das menschliche Leben lobend zu exponieren.³ Von einem Lob zu sprechen, könnte zugespitzt und polemisch scheinen, da es manchen ja einzig darum geht, die ‚Faktizität‘ des menschlichen Todes zu exponieren. Blanke Faktizität gehört erkannt und anerkannt, aber bedarf keines Lobes. Wenn hier dennoch von Lobpreisung gesprochen wird, so aus der keineswegs originellen Einsicht, dass die vermeintlich wertneutralen anthropologischen, ethischen oder ontologischen Bestimmungen von normativen Wertungen und Prämissen durchdrungen sind, die aufgedeckt werden sollten. Versuche, den Tod in seiner allgemeinen Bedeutung für das menschliche Dasein zu exponieren – und hier ist beispielsweise an Martin Heideggers *Sein und Zeit* zu denken –, reproduzieren unreflektiert gerade wegen ihrer Allgemeinheit eigene kulturelle Prämissen und Wertungen (vgl. z.B. Bourdieu 1988).

Selbst wenn eine Zuträglichkeit des menschlichen Sterbens zugestanden würde, stellen sich weiterführende Fragen: Ist der Zuträglichkeit nicht auch eine Abträglichkeit gegenüberzustellen? Und ebenso ist zu fragen, ob es nicht möglich sei, auf die zuträglichen Effekte des Todes zu verzichten oder diese Effekte anders zu erzielen? Die Lobpreisung menschlichen Sterbens setzt sich der Nachfrage aus, ob die positiven Effekte allein durch unser Sterben, allein dadurch, dass wir uns lebend unsere Sterblichkeit vor Augen führen, erreicht werden können. Jede Benennung einer vermeintlich unverzichtbaren Zuträglichkeit des Sterbens zwingt die Reflexion in die Bemühung, Gründe anzuführen, warum dies einzig der Tod leiste und durch nichts zu ersetzen sei. Müssen wir uns wirklich unser Sterben vor Augen führen, um Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden zu können, um unsere jeweilige Entwicklung als ein Anliegen aufzugreifen, um uns an Schönem zu erfreuen und Gutes zu tun? Wenn der Tod ein Lehrmeister ist – um einen bekannten Topos aufzugreifen –, so haben wir alle für seine Lehren höchstes Lehrgeld zu zahlen: unser Leben. Wir sollten uns angesichts

³ Kritisch und pointiert hält der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel fest: „Es war verhängnisvoll, als man den christlichen Glauben so mißverstanden hat, daß er sich ausschließlich auf das Sterben-Können konzentrierte. Sein ganzes Leben als Einübung in das Sterben hinzubringen ist ein Skandal.“ (Jüngel 1971, 161)

dieses Lehrgelds fragen, ob wir uns diese ‚Lehren‘ nicht auch anders aneignen und überliefern könnten. Wenn der Tod ein Lehrmeister ist, warum sollten wir uns nicht bemühen, diese Lehre zu fassen und auf andere Weise weiterzureichen, ohne dass jemand noch stirbe?

Der Alltagsverstand mag einerseits strikt den Gedanken an den eigenen Tod abwehren (vgl. Freud 1963), andererseits aber negiert er (zumeist ebenso strikt und aggressiv⁴) die Vorstellung eines Lebens ohne Tod, indem ein nicht endendes Leben als *langweilig* und *beliebig* disqualifiziert wird. Und nicht wenige Stimmen in der Philosophie folgen – man möchte sagen: ohne Not – diesem Tenor. Sie bestärken oder bestimmen womöglich diese Tendenz sogar.

Die verbreitete These von der allseitigen *Verdrängung* des Todes scheint daher auch in dieser Hinsicht ergänzungswürdig, wenn wir bedenken, dass Reflexionen über die Aufhebung des Todes mehr Empörung und Widerstand hervorrufen als Hinweise darauf, dass wir sterblich sind. Dem Tod und seiner Macht ethisch-philosophisch Präsenz im Bewusstsein der defizitären ‚Verdränger‘ verleihen zu wollen, gewinnt ohnehin leicht geschmackswidrige Züge, Züge einer Identifikation mit dem Angreifer, einer Identifikation mit einer Übermacht, zu der man gewechselt ist, im Bewusstsein, recht zu behalten und das vermeintlich letzte und richtige Wort noch zu haben.⁵ So mancher peilt wohl bewusst oder unbewusst in seiner Lobpreisung des Todes die eigene Größe und Unsterblichkeit noch an. Auf diese Pointe zielt Günter Grass, wenn er in *Das Treffen in Telgte* über die dargestellten Barockdichter schreibt:

Den Tod als Erlösung zu feiern gelang selbst den minderen Poeten ohne Mühe. Geil nach Ehre und Ruhm sah man sie wetteifern, die Vergeblichkeit menschlichen Tuns in prächtigen Bildern zu fassen. Besonders die Jungen waren mit dem Leben in Zeilen schnell fertig. (Grass 1993, 123)

⁴ Hierzu etwa Theodor W. Adorno: „Da wird man also, wie wenn man in ein Polizeirevier einen Stein wirft und dann zur Tür heraus ein Schutzmann kommt, sofort der Reaktion begegnen: Ja, wenn der Tod abgeschafft würde, wenn die Menschen nicht mehr sterben würden, das wäre das Allerschlimmste und das Allerentsetzlichste. Ich würde sagen, genau diese Reaktionsform ist das, was eigentlich dem utopischen Bewußtsein am allermeisten entgegensteht.“ In: Traub & Wieser (Hrsg.) 1980, 65–66. Vgl. ebenso: Bovenschen (1996, 90–91).

⁵ Als beispielhafte Entgleisung mag der Triumph über angebliche Poseure gelten, die im Sterben endlich sich authentisch zeigen müssen: „Der Tod verlangt das bedingungslose und vollkommene Bekenntnis ohne Hintergedanken, Andeutungen oder heimliche Vorbehalte. So kenne ich viele Poseure, bei denen der Punkt des Ablebens der einzige aufrichtige Moment eines gesamten redundanten, fürs Publikum gelebten Lebens war, die einzige ungeschminkte Geste und nicht eine zu spielende Rolle; ihr Tod war wohl ihre einzige Wahrheit.“ (Jankélévitch 2003, 135)

Es ist auffällig, dass die Rechtfertigung der Sterblichkeit und die rigorose Abweisung der Unsterblichkeit (oft und vielleicht notwendigerweise) verbunden sind mit riskanten spekulativen Gedankenspielen über eine Welt, die keinen Tod mehr kennt. Den Tod über die Abwehr der Unsterblichkeit zu begründen, treibt die philosophische Reflexion immer wieder in ein riskantes fiktives Gedankenspiel, das riskant deshalb genannt werden kann, weil es schwer zu beherrschen ist und zugleich Höchstes auf dem Spiel steht: unsere Haltung zu Leben und Tod der Menschen und damit (weil die Haltung auch Entscheidungen und Handlungen impliziert) das Leben und der Tod der Menschen selbst. Es ist zugleich ein völlig unterschätztes Gedankenspiel, in das verblüffend wenig intellektuelle Energie eingebracht wird.⁶ Den Tod zu affirmieren bedeutet, sich urteilend in einen Raum *möglicher Welten* zu begeben, um über diesen Exkurs die Fragwürdigkeit unendlichen Lebens zu erweisen; es sind aber mögliche Welten, über die abschließend zu urteilen der Philosophie womöglich die *Kompetenz*, die *Phantasie* und die *Kriterien* fehlen.⁷

Das folgende Zitat von Robert Spaemann kann als symptomatisch für zahlreiche ähnliche Äußerungen auch anderer Philosophen angesehen werden.

Manch einer möchte wohl gerne 200 Jahre leben. Aber endlos – das würde jeden Augenblick, jede Freude, jede menschliche Begegnung zur Bedeutungslosigkeit herabsinken lassen. Alles, was wir jetzt tun, könnten wir ja ebenso morgen oder übermorgen tun. Alles würde ganz gleichgültig. Der Augenblick gewinnt ja seine Kostbarkeit dadurch, daß er als dieser Augenblick im Leben nie wiederkehrt. In einem endlosen Leben gäbe es nichts Kostbares. (Spaemann 1999, 32)⁸

⁶ Warum so wenig Energie für diese Frage aufgebracht wird, ist m.E. weniger eine philosophische als eine sozialpsychologische Fragestellung.

⁷ Hier kommt es zu einer gewissen Ironie: denn ‚mögliche Welten‘ und ‚Wahrscheinlichkeit‘ sind philosophische Kategorien (Aristoteles, Leibniz), die in der Folge der Legitimation literarischer Fiktion dienten (vgl. Blumenberg 1964); die Kompetenz im Umgang mit ‚möglichen Welten‘ möchte man der Philosophie jedoch kaum noch zusprechen, diese Kompetenz ist vielmehr an die literarische oder filmische Fiktion und deren Wissenschaften abgetreten worden. In der Ethik hat dieses Phantasie- und Konkretionsdefizit abstrakter ethischer Theorie selbstkritisch auch zu einer Öffnung zu ästhetischen Texten geführt (Dietmar Mieth, Paul Ricoeur, Martha Nussbaum, Richard Rorty u.a.). Der Bezug zu literarischen Texten bedarf aber einer systematischen Vorarbeit, denn wenn nur selektiv auf einzelne literarische Beispiele und einzelne Textsorten zugegriffen wird, ist damit argumentativ nicht viel gewonnen. Vgl. hierzu ausführlicher: Berendes 2013.

⁸ Ähnlich auch bei S. Freud: „Das Leben verarmt, es verliert an Interesse, wenn der höchste Einsatz in den Lebensspielen, eben das Leben selbst, nicht gewagt werden darf.“ (Freud 1963, 343)

Halten wir zunächst die Thesen oder Topoi fest, die in der Folge kritisch diskutiert werden sollen: Freude und Intensität verdankt das menschliche Leben seiner Sterblichkeit. Ein Leben ohne Tod würde keine Werte, keine Motivation, keine Geltung, keine Differenz kennen. Knappheit an Lebenszeit schafft erst bedeutsame Augenblicke.

Ebenso entschieden äußert sich Bernard Williams:

[...] wie gut, daß wir nicht unsterblich sind. Unsterblichkeit, so meine ich, oder ein Zustand ohne Tod wäre sinnlos; es ist also in gewissem Sinne der Tod, der dem Leben Sinn gibt.
(Williams 1978, 133)

Seine Ablehnung der Unsterblichkeit scheint letztlich in der Überzeugung fundiert zu sein, dass sinnvolles menschliches Handeln nur durch einen individuellen Charakter, durch die „unbewußten Erinnerungen und undeutlichen Wünsche[]“ (ebd., 159) motiviert werde. Ein unendliches Leben geriete uns zur Last, weil wir uns selbst jeweils überdrüssig würden: in mir selbst gebannt, „würde ich schließlich einfach genug von mir selbst haben“ (ebd., 162). Der endlose Lebensprozess scheint keine Entwicklung, sondern einzig die Nötigung zum Immergleichen zu bedeuten und damit eine Art Ausbrennen des eigenen Rätsels zur Folge zu haben, einen „Verlust an Individualität“ (ebd., 159).

2.1 Notwendigkeit einer Abwägung

Den Tod zu affirmieren, impliziert den Anspruch, eine umfassende Bilanz zu ziehen. *Nutzen*, Sinnstiftung, Motivation, Gewinn gilt es aber abzugleichen mit dem doch zugleich anzusetzenden *Schaden*, der durch menschliches Sterben entsteht, bei solchen Gedankenspielen aber oft ausgeblendet bleibt. Durch den Tod entstehen Leid, Angstzustände, Panik, Resignation, Verlust, Trauer, Antriebsverlust. Wer aber vermag angesichts dieser vielfältigen Phänomene eine umfassende Abwägung zwischen Zuträglichkeit und Schaden durchzuführen? Wer ist berufen, diese Bilanz kompetent durchzuführen? Es ist kaum haltbar – und wird dennoch auch heute noch vertreten –, dass die Einsicht in unsere Endlichkeit und Sterblichkeit als ein ‚gemeinsamer Grund‘ zu einer besseren sozialen Ordnung und zu einem humaneren Fortschritt führe.⁹ Einsicht in Sterblichkeit führt nicht notwendig und eindeutig zu positiven sozialen Effekten. Das menschliche Leben und das Erleben menschlicher Sterblichkeit ist zu komplex, zu ambivalent und zu

⁹ Vgl. zum Beispiel Beat Sitter-Liver (2002, 208): „Gesetzt, wir besinnen uns neu auf die existenziale Endlichkeit, die menschliches Dasein prägt, so erreichen wir einen gemeinsamen Grund, auf dem wir wenn auch nicht gleich zu moralischen Freunden („moral friends“), so doch zu moralischen Verwandten („moral relatives“) werden.“

sehr von kulturellen Vorstellungen durchdrungen, als dass ein solcher Appell einen wirksamen und zutreffenden Konsens stiften könnte. Wer auf die Einsicht in den Tod als Bezähmer setzt, ahnt vielleicht nicht, welche starke widersprüchliche Dynamik damit freigesetzt wird.

Die Soziologen *Peter L. Berger* und *Thomas Luckmann* haben die Notwendigkeit der „Legitimationsfunktion symbolischer Sinnwelten“ drastisch an der Erfahrung des Todes erläutert und dabei die lähmende, jeden Alltag unterlaufende Gefahr zum Ausdruck gebracht, die mit der Todeserfahrung verbunden ist: „Das Grauen vor dem eigenen Tod aber muß wenigstens so gemildert werden, daß es nicht die kontinuierliche Routine des Alltagslebens lähmt.“ (Berger & Luckmann 2004, 108f.) Die prominente Philosophie *Epikurs* sieht ebenfalls drohende abträgliche Effekte des Todesbewusstseins. Epikurs argumentative Versuche nachzuweisen, dass der Tod nicht Teil des Lebens sei, dass Philosophie und Wissenschaft primär die Funktion haben, den Menschen die Angst vor dem Tod und die Angst vor einem Leben nach dem Tod zu nehmen, bezeugt ein Verständnis, dass die dominante Präsenz des Gedankens an den Tod die zentrale Gefahr für ein gutes gelingendes Leben darstellt. So wird die wirkungsmächtige Kultur, über ein *memento mori* ein gutes Leben stiften zu wollen, dementiert (vgl. Epikur 1991). *Elias Canetti* hat in *Masse und Macht* in düsteren Farben herausgestellt, welche soziale Dynamik mit der Möglichkeit der *Todesdrohung* und dem Phänomen des *Überlebens* freigesetzt wird und mit seinem gesamten Werk dem Tod die Feindschaft erklärt. Allein aus der Todesfurcht lassen sich die Prämissen von *Masse und Macht* ableiten: die Berührungsangst, die in Massenbewegungen umschlägt, der Triumph des Überlebenden und der machtvolle Befehl als Todesdrohung: „Der Tod als Drohung ist die Münze der Macht.“ (Canetti 1985, 529) Erscheint bei Canetti der Tod als das entscheidende Instrument der Macht und Unterdrückung, ist er anderen schlechthin Grund für menschliche Freiheit. So schreibt *Montaigne* in stoischem Duktus:

Das Vorbedenken des Todes ist Vorbedenken der Freiheit. Wer sterben gelernt hat, der hat das Dienen verlernt. Sterben zu wissen entläßt uns aus jedem Joch und Zwang. (Montaigne 1998, 48)¹⁰

Betont Montaigne hiermit die freiheitsstiftende, anarchische Tendenz des Todesgedenkens, so ist diese Denkfigur bei *Seneca* durch den Trost über irdische Defizite ganz in das Einverständnis mit den sozialen Gegebenheiten eingebunden. Die mit dem Tod verbundene Freiheit ist keine, die sich im

¹⁰ Ein populäres und prominentes Dokument findet sich auch in der Schlussansprache in Chaplins *The Great Dictator*: „Solange Menschen sterben, kann die Freiheit niemals untergehen.“ (Chaplin 1977, 407)

irdischen Leben noch realisiert. Der Tod verkümmert zum verspäteten Triumph über bestehendes Unrecht:

Er [der Tod] entläßt die Sklaven wider den Willen des Herrn, er löst die Ketten der Gefangenen, [...] wenn das Schicksal die gemeinsamen Güter ungerecht verteilt und die mit gleichem Rechte Geborenen ungleich beschenkt hat, – er gleicht alles aus [...]. (Seneca 1978, 146f.)

Entsprechend kritisch exponiert *Herbert Marcuse* die affirmative Wirkung der Todesbejahung als eine grundlegende soziale Form der Unterwerfung:

Ob der Tod nun als ständige Bedrohung gefürchtet wird, ob er als höchstes Opfer verherrlicht oder als Tatsache hingenommen wird, immer bringt die Erziehung zur Zustimmung zum Tod von Anfang an ein Element der Unterwerfung ins Leben – der Unterwerfung und der Preisgabe. (Marcuse 1984, 232)

Eröffnen nach *Heidegger* allererst das ‚Vorlaufen in den Tod‘ und die daraus resultierende ‚Angst‘ dem Dasein die Möglichkeit, „*es selbst zu sein*“ (Heidegger 1978, 266), so betont *Sartre* im Gegenzug die Unmöglichkeit, sich den Tod anzueignen: der Tod gibt keinen Sinn, sondern er nimmt dem Leben grundsätzlich jede Bedeutung: „Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn [...].“ (Sartre 1994, 928) Klagt der Dichter *Rainer Maria Rilke* die Möglichkeit eines eigenen Todes noch ein,¹¹ setzt *Martin Walser* dem das Diktum entgegen: „Für mich kann ein Leben, das mit dem Tod endet, nicht gelingen.“ (Walser 1998, 124)

Wenn angesichts dieser Kette entgegengesetzter Positionen, die sich noch beliebig verlängern ließe, anzuerkennen ist, dass es eine *Abwägung* zwischen Sinn und Sinnwidrigkeit, zwischen Nutzen und Schaden, zwischen Motivation und Frustration, zwischen dem Tod als Herrschaftsinstrument und dem Tod als Initiator individueller Freiheit, durchzuführen gilt, wird man wohl eingestehen müssen, dass diese Abwägung in unübersichtliches Gelände führt und rational nicht abgeschlossen werden kann. Dies sollte – zunächst zumindest – zum Innehalten (*Epoché*) und zur *skeptischen Urteilsenthaltung* (*Aphasia*) führen.¹² Es ist angesichts einer unübersichtlichen Zahl divergierender (innerer und äußerer) Phänomene und angesichts unzureichender bzw. sehr zwiespältiger Argumente geboten, zumindest das vorschnelle Lob menschlicher Sterblichkeit einzustellen. Ein *Moratorium* hinsichtlich der Sinnzuschreibung unserer Sterblichkeit wäre geboten.

¹¹ Rainer Maria Rilke: „O Herr, gieb jedem seinen eignen Tod“ (Rilke 1986, 293).

¹² Dies im Sinne der pyrrhonischen Skepsis. (Vgl. Sextus Empiricus 1993)

2.2 Sterblichkeit und Endlichkeit

Sterblichkeit und Endlichkeit werden häufig synonym verwendet – und diese abstrakten Wortbildungen gehören zweifellos zu den *Euphemismen*, die das Phänomen des Todes umgeben. Die terminologische Gleichsetzung von Sterblichkeit und Endlichkeit gehört zu den besonders subtilen Verklärungsformen des Sterbens, denn der Ausdruck Endlichkeit nimmt dem Sterben die drastische Spitze, mit der Endlichkeit wird das Sterben in ein Repertoire grundlegend menschlicher Züge eingefügt, gegen die aufzubegehren offenkundig Hybris wäre. Endlichkeit aber gilt es von Sterblichkeit zu unterscheiden, denn Endlichkeit bleibt trotz Aufhebung der Sterblichkeit gewahrt, insofern Nicht-Sterbliche jeweils nicht schon immer auf der Welt waren (es gibt jeweils eine uneinholbare Vorvergangenheit der Welt) und somit einzig auf die *künftige Zeit* hin endlos sind. Ein nicht-sterbliches Wesen sieht sich weiterhin auf *Chronos* und *Kairos* verwiesen, denn es kann nicht erfolgreich wünschen, dass es schon morgen sei, es kann nicht singuläre glückliche Konstellationen antizipieren oder beliebig wieder herstellen.¹³ Auch im *Raum* bleibt ein nicht-sterbliches Wesen bestimmt, denn es kann nicht jederzeit zugleich überall wahrnehmen und handeln: Aufhebung der Sterblichkeit bedeutet nicht (göttliche) Omnipräsenz und Omnipotenz. Zeitliche und räumliche Bestimmungen bleiben somit selbst bei Aufhebung der Sterblichkeit erhalten. Es wäre demnach falsch, einem nicht-sterblichen Wesen jegliche Motivation zum Handeln deshalb abzusprechen, da vermeintlich alles aufgeschoben und wiederholt werden kann. Die Aufhebung der Sterblichkeit hebt den Status des Endlichen in der menschlichen Existenz nicht auf. Dass die Aufhebung des Todes notwendig verknüpft sei mit der völligen Aufhebung von Differenzen, von Sinn, Sprache, Verstehen, Motivationen und Zweckbestimmungen, ist demnach nicht plausibel.¹⁴

Die Aufhebung der Sterblichkeit zu einem *künftigen* Zeitpunkt – und nur davon soll und kann hier die Rede sein¹⁵ – bedeutet, dass zuvor unwiderruflich Milliarden Menschen gestorben sind. Zu fragen ist deshalb auch, ob in einer vom Sterben befreiten Gesellschaft der Tod – selbst als ein historisches Phänomen – nicht noch immer zentral für das Selbstverständnis Nichtsterblicher bliebe. Nichtsterbliche stünden auf einem Boden voller Leichen. Abschaffung des Todes zu einem zukünftigen Zeitpunkt bedeutet durchaus nicht Erlösung und Auferstehung der Toten; auch diese religiöse Verheißung bliebe uneingelöst. Der Tod ragte als vergangener noch mächtig

¹³ Vgl. auch J.-P. Sartre, der in Abgrenzung von Heidegger betont: „[...] die menschliche Realität bliebe endlich, auch wenn sie unsterblich wäre, denn sie macht sich endlich, indem sie sich als menschliche wählt.“ (Sartre 1994, 938).

¹⁴ Vgl. dagegen auch Apel (1979, 226–235), der den Tod auch als notwendige Bedingung sprachlicher Bedeutung ansetzt.

¹⁵ Ich vermute, dass das andere, aber strikt zu trennende Gedankenspiel: wie es wäre, wenn es den Tod nie gegeben hätte, nicht sinnvoll durchzuführen ist.

in diese Gegenwart. Als überwundener könnte der Tod dann ungeahnt grauenhaft – vielleicht auch ungeahnt lockend – erscheinen.

2.3 Sterblichkeit und Handlungsmotivation

Sterblichkeit als Voraussetzung für die Motivation menschlichen Handelns anzusetzen, ist problematisch. Die Behauptung stellt eine starke handlungstheoretische Prämisse dar, gegen die prominente Positionen zu setzen sind. In der Frage, warum wir moralisch handeln sollen, spielt Sterblichkeit keine relevante Rolle.¹⁶ Die Sterblichkeit als ein unverzichtbares *Movens* für das menschliche Handeln darzustellen, bedeutet, die *intrinsische Motivation* zum Handeln, zum guten Handeln, unnötig und unzulässig durch ein äußeres Moment anzureichern. Dass eine intrinsische Motivation zum Handeln ohne Einbeziehung der Sterblichkeit denkbar ist, ja in der philosophischen Ethik dominant sein dürfte – denn wir sollen Gutes tun, weil das Gute um des Guten willen getan sein will, und nicht deshalb, weil wir sterblich sind –, lässt sich an den prominenten Positionen von *Aristoteles* und *Kant* verdeutlichen. Damit soll beispielhaft gezeigt werden, dass die Einbeziehung der Sterblichkeit als notwendiges Moment eines qualifiziert guten Lebens und Handelns weder aus *strebens-* noch *sollensethischer* Sicht zwingend ist.¹⁷ Es zeigt sich vielmehr umgekehrt, wie sehr Sterblichkeit im Kontext dieser ethischen Konzepte als Problem, wenn nicht als Skandalon ausgewiesen wird.

2.3.1 Aristoteles: Tugend und Glück

Nach Aristoteles will gerade der Tugendhafte mit besonderer Entschiedenheit nicht sterben, sondern sein tugendhaftes beglückendes Handeln fortsetzen.

Und je mehr einer die ganze Tugend hat und glücklich ist, desto schmerzlicher wird ihm der Tod sein. Denn gerade ein solcher sollte am meisten zu leben verdienen, und ein solcher wird mit vollem Bewußtsein der größten Güter beraubt; und dies ist schmerzlich. (Aristoteles 1972, 1117b, 121)¹⁸

Der Tugendhafte „wünscht selbst zu leben und bewahrt zu bleiben, und vor allem für den Teil von sich, mit dem er denkt. Denn für den Tugendhaften ist das Sein etwas Gutes.“ (NE 1166a, 263) Die tugendhafte Existenz steigert durch ihre Tugend die eigene Daseinsfreude und den Lebenswunsch – und ein Ende des eigenen Lebens wird als ein widersinniger Abbruch gewertet.

¹⁶ In der sogenannten Mitleidsethik könnten wir eine relevante Ausnahme erkennen. Es wäre aber ernstlich zu fragen, ob nicht auch Nicht-Sterbliche Mitleid verdienen, weil die Verletzlichkeit eben mehr als eine Frage der *physis* ist.

¹⁷ Zur Terminologie vgl. Krämer 1995.

¹⁸ Künftig mit der Sigle NE zitiert.

Das tugendhafte Leben erlaubt, mit Freude an das Vergangene und mit Zuversicht an die Zukunft zu denken. Es ist durch seine Praxis wohlbestimmt, im aristotelischen Sinne ‚umgrenzt‘, ohne dass bei dieser Bestimmtheit die Sterblichkeit ein notwendiger und kenntlicher Bestandteil ist.¹⁹ Die Selbstbejahung scheint Langeweile und Wiederholung nicht zu fürchten, denn der Tugendhafte ist mit sich selbst befreundet und „befindet sich mit sich selbst in Übereinstimmung und begehrt mit seiner ganzen Seele eines und dasselbe.“ (NE 1165b, 263) Das gute Leben ist eines, das nicht zum Ende kommen will, gerade weil es gut ist. Umgekehrt will einzig der Schlechte sterben, weil er zerrissen ist, sich selbst nicht erträgt, weder mit sich noch mit anderen befreundet ist. (Vgl. NE 1166b, 264-265) Ausdrücklich wehrt Aristoteles Positionen ab, die den Menschen auf das irdisch Sterbliche fixieren wollen:

Man darf nicht auf jene Mahnung hören, die uns anweist, als Menschen nur an Menschliches und als Sterbliche nur an Sterbliches zu denken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein und alles zu tun, um nach dem Besten, was in uns ist, zu leben. (NE 1177b, 297)

Statt in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* den Tod hineinzulegen oder die den Lebenswillen bestärkende Wirkung der Tugend zu übergehen,²⁰ könnten wir dieses Konzept von *Eudaimonia* zum Anlass nehmen zu fragen, ob die Lobpreisung des Todes nicht immer schon uneingestanden resignative, unglückliche Züge enthält, die auch von einer schlechten oder defizitären

¹⁹ „Das Leben gehört aber zu dem an sich Guten und Angenehmen. Denn es ist umgrenzt, und das Umgrenzte gehört zur Natur des Guten. Was aber von Natur gut ist, ist es auch für den Tugendhaften. [...] Man darf dabei nicht an ein schlechtes und kummervolles Leben denken. Denn ein solches ist unumgrenzt, wie auch die Dinge, die ihm zur Verfügung stehen.“ (NE 1170a, 275) Es ist m.E. ersichtlich, dass Aristoteles die Umgrenztheit und Unumgrenztheit des einzelnen Lebens nicht auf den Tod bezieht, denn gerade der unumgrenzte Schlechte will sterben, sondern er bezieht es auf den vernünftigen Vollzug des Lebens.

Den Tod, das Lebensende, anzusetzen, um eine Umgrenztheit und Bestimmtheit zu denken, führt u.a. zu dem Problem der *narrativen Schließung*. Wer erst im Augenblick des Todes die Ganzheit des eigenen Lebens zu erfassen sucht (oder dessen Scheitern) und im verbindlichen ‚letzten Wort‘ sich offenbaren möchte, für den kommt die Einsicht buchstäblich zu spät – oder gar nicht. „Was meinen Tod anbelangt, so wird er nur in der Erzählung derer, die mich überleben, ein erzähltes Ende werden; ich bewege mich immerfort auf meinen Tod zu, was ausschließt, daß ich ihn als ein narratives Ende erfassen könnte.“ (Ricoeur 1996, 197)

²⁰ So etwa findet man – trotz ausführlicher Passagen über den Begriff der Tugend bei Aristoteles – die hier zitierten Ausführungen in einschlägigen Publikationen ausgeblendet. (Vgl. z.B. Janke 2002)

sozialen Ordnung rühren, die in der Rede vom Tod nicht adäquat in den Blick genommen wird. Das Verständnis von Tugend ist bei Aristoteles in der Tat nicht individualistisch angelegt, sondern an Freundschaft mit anderen, verantwortliches soziales Handeln, glückliche Voraussetzungen und politische Gegebenheiten geknüpft (vgl. NE 1099b, 70). Wie sehr die Möglichkeit von Freundschaft auch vom herrschenden politischen System abhängig ist, führt Aristoteles bekanntlich aus:

Bei den [politischen] Ausartungen ist die Freundschaft ebenso reduziert wie die Gerechtigkeit und findet sich am wenigsten in der schlechtesten Form. Denn in der Tyrannis gibt es wenig oder gar keine Freundschaft. (NE 1161a, 249)

Angesichts der von Aristoteles behaupteten Relation von der *Freundschaft mit sich selbst* und der *Freundschaft mit Anderen*²¹ lässt sich dieses Wirkungsverhältnis auch auf das Selbstverhältnis übertragen: das Selbstverhältnis und der von Tugend bestärkte Lebenswille ist abhängig auch von der politischen Ordnung, innerhalb derer sich das individuelle Leben zu entfalten hat. Wenn dies zutreffend sein sollte, können wir nicht die einzelnen und uns selbst in schlichter Weise befragen, ob das Leben auf Dauer lebenswert sei. Vielmehr ist stets schon der Lebenswille und seine Artikulation sozial präformiert, und es bedarf der klärenden Reflexion gesellschaftlicher und kultureller Kontexte, um sich einer grundsätzlichen Klärung zu nähern. So könnte man angesichts heutiger Debatten zugespitzt von einer wechselseitigen Pathologisierung sprechen: Wer nicht mit friedlichem Einverständnis auf sein Leben verzichten und sterben will, ist für die einen ein Fall für die Psychotherapie;²² für die anderen ist die individuelle Abwehr ewigen Weiterlebens signifikanter Ausdruck einer introjizierten Gesellschaftspathologie.

2.3.2 Kant: Pflicht und Unsterblichkeit der Seele

Die Ethik Kants fordert, dass eine Handlung allein aus Pflicht und Achtung vor dem Sittengesetz geschehen soll. Ein Eingedenken der eigenen Sterblichkeit spielt hier keine Rolle, ja schärfer noch: darf als kontingentes Moment der Neigung keine Rolle spielen. Vielmehr besteht grundsätzlich

²¹ „Das freundschaftliche Verhalten zu Freunden und die Umgrenzung der Freundschaft scheint aus dem Verhalten zu uns selbst abgeleitet zu sein.“ (NE 1166a, 263)

²² Vgl. die Kritik von Petra Gehring an dem von Elisabeth Kübler-Ross vertretenen und wirkungsmächtigen Verständnis des Sterbeprozesses: Gehring (2010, 176–185).

die Pflicht zur *Selbsterhaltung*,²³ gegen die man wohl auch durch die Affirmation der eigenen Sterblichkeit verstoßen würde. Wer aus Langeweile sich das Leben nimmt, verstößt gegen den kategorischen Imperativ.²⁴ Wer aus drohender Langeweile nicht dauerhaft leben will, gerät allerdings auch in Konflikt mit diesem. Teilt man mit Kant die Ansicht, es gebe eine Pflicht zur Selbsterhaltung, werden alle Argumente irrelevant, die den vermeintlich langweiligen, reizlosen Zustand unsterblichen Lebens anführen: Reiz und Freude sind – kantisch gedacht – selbstverständlich der Pflicht untergeordnet und dürfen das Handeln nicht bestimmen.

Von besonderer Relevanz ist in diesem Zusammenhang die Postulatenlehre Kants. Die *Postulate* der reinen praktischen Vernunft sind bekanntlich: Unsterblichkeit, Freiheit und Gott. Postulate sind keine theoretischen Dogmata, aber „Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht“ (Kant 1983a, 264). Nach Kant strebt der Mensch die Kohärenz zwischen seinem empirisch affizierten Wollen und dem pflichtbewussten Handeln an, eine Kohärenz also, die von Kant letztlich *Heiligkeit* genannt wird und die – als „Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist“ (ebd., 252) – ein unerreichbares Ziel darstellt, das nur durch einen „ins Unendliche gehenden Progressus“ (ebd., 252) eingelöst werden kann. Der unendliche Progress bezeichnet nicht den Lohn der pflichtbewussten Seele in einem überzeitlichen Himmel, sondern die einzufordernde, postulierte Möglichkeit, (ungestört und unbeirrt vom Tod) prozesshaft sich dem Heiligen zu nähern. Der unendliche Progress ist „aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes“ (ebd., 264) zwingend: um der praktischen Vernunft willen vernünftig. Das durch den Tod erfolgende Enden des moralisch handeln Wollenden wird also von Kant gerade nicht als Antrieb zum Handeln, sondern als Hemmnis und Problem begriffen. Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele, die Forderung „einer ins Unendliche fort dauernden Existenz und Persönlichkeit“ (ebd., 252) ist nicht die Antwort auf die Frage nach dem Lohn für moralisches Handeln, sondern auf die Frage, warum wir uns einer Aufgabe stellen sollten, die unter begrenzten empirischen und sterblichen Bedingungen nicht erfüllbar ist. Der einzelne fordert mit vernünftigem Grund die unendliche Fortsetzung der eigenen moralischen Bemühung,

²³ „Die, wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Tierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.“ (Kant 1983b, 553)

²⁴ „Ist es denkbar, dass ein allgemeines Gesetz lautete: Wenn jemand das Leben nicht vergänglich genug empfindet, so kann er sich umbringen? Nach Kant ergäbe das offenkundig vernunftwidrige Verhältnisse.“ (Gehring 2010, 95)

[...] um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralischbesseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus, zu hoffen [...]. (Ebd., 253f.)

Inwiefern nolens volens mit diesem Konzept das jenseitige Leben nach dem Tod an das irdische Diesseits gerückt wird – da ein zeitlicher Prozess und die Differenz zwischen Neigung und Pflicht noch gewahrt bleiben müssen – und somit tendenziell eine utopisch diesseitige Umkehrung von Jenseitsvorstellungen vorliegt, soll hier nicht diskutiert werden.²⁵

2.3.3 Klassische Motive: das Wahre, Gute und Schöne

Versuchen wir die möglichen intrinsischen Motivationen zu bündeln, so exponiert die Philosophie meines Wissens drei zentrale Antriebe genuin menschlichen Lebens, die keine zeitliche Grenze einfordern; sie eröffnen vielmehr die Perspektive auf ein erfülltes gutes Leben, das des Todes nicht bedarf: das Wahre, das Gute und das Schöne. Der unstillbare Erkenntnis- und Wissensdrang ist von Neugier und Interesse bestimmt und im Prinzip unabschließbar: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“ (Aristoteles 1984, 17) Das gute Handeln aus Verantwortung und Pflicht ist ebenfalls eine Antriebsfeder, von der nicht gesagt werden kann, sie finde von sich aus ein Ende, da der einzelne eines Tages notwendigerweise alles getan haben wird, was zu tun war. Die ästhetische Erfahrung drängt von sich aus auf Wiederholung und Erweiterung. „Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert [...].“ (Vgl. Kant 1983c, 302) Eines Tages nicht mehr zu leben, heißt daher, nicht mehr am Wissenszuwachs, nicht mehr am sozialen Leben und nicht mehr an der Kunst und Schönheit partizipieren zu können.²⁶ Wenn jemand stirbt, bedeutet dies, dass die verstorbene Person nicht mehr partizipieren kann – und zugleich wir an ihrer Partizipation nicht mehr partizipieren können.²⁷ Insofern ist der Verlust des Lebens für alle Betroffenen ein Übel (vgl. Nagel 2008) und das Leben ein Gut, das zu schützen ist. Theoretische Positionen – so etwa von Ernst Tugendhat behutsam vertreten –, die der Ansicht sind, „daß das Leben als solches neutral ist, es ist an und für sich ohne Sinn, es

²⁵ Vgl. aber Friedo Ricken, der diese Deutungsmöglichkeit ausschließt: Ricken: 2002, 187–202, insbes. 197–199.

²⁶ Vgl. entsprechend Sebastian Knell: „Sollen wir sehr viel länger leben wollen? Reflexionen zu radikaler Lebensverlängerung, maximaler Langlebigkeit und biologischer Unsterblichkeit“, in: Knell & Weber (Hrsg.) (2009), insbes. 141–144.

²⁷ So schrieb beispielsweise Jorge Luis Borges, nicht ohne Bedauern, in einem Vorwort zu Oscar Wilde: „Wir werden nie wissen, zu welchem Epigramm ihn der Ulysses von Joyce inspiziert haben würde.“ (Borges 1995, 265)

kann mir ebensowohl als erfüllt wie auch als leer erscheinen“ (Tugendhat 2001, 79), übergehen m.E. nicht nur die Potentiale erfüllten Lebens,²⁸ sondern behaupten eine wenig überzeugende Gelassenheit und Indifferenz im Umgang mit dem Leben. Es ist eine Indifferenz, die nicht unbedingt plausibel ist, da wir alle vielfältig damit beschäftigt sind, das eigene Leben zu erhalten und potentiellen Gefahren auszuweichen; es ist aber auch eine Indifferenz, die mit Blick auf andere Personen, über die mithin geurteilt wird, unversehens zynische Züge gewinnen kann. Angesichts medizin-ethischer Debatten über Fragen der Umsetzung von Maßnahmen, die ein deutlich längeres Leben verheißen, wird auch die Position vertreten, dass ein längeres Leben qualitativ nicht bedeutsam sei²⁹ und keine Pflicht bestehe, Maßnahmen für ein deutlich längeres Leben zur Verfügung zu stellen.³⁰ Spätestens hier werden die bisherigen, zum Teil sehr abstrakt scheinenden Überlegungen in ihrer konkreten Relevanz deutlich. Denn die Fragen nach dem Wert des individuellen menschlichen Lebens und seiner Sterblichkeit führen auch zu Fragen der medizinischen Versorgung, zu Fragen nach den Zielen medizin-technischer Entwicklung und der Verteilungsgerechtigkeit im Gesundheitssystem. Die beim Stand der Technik bereits eröffneten oder sich abzeichnenden Optionen treiben Debatten hervor, die wegen ihrer Radikalität und Wirksamkeit hohe Aufmerksamkeit verdienen.

3 Todfeindschaft: Adorno und Canetti

Wenn wir zunächst schlicht als Funktion der Technik nicht nur die Erleichterung der Lebensführung, die Hebung des Lebensstandards und die Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten ansetzen, sondern grundlegend auch die Lebenssicherung und die Lebenserhaltung, so untersteht die Tech-

²⁸ Ernst Tugendhat weist selbst mit Sorgfalt darauf hin, „das Soziale ganz herausgelassen“ zu haben (Tugendhat 2001, 83). Das Soziale darf aber m.E. nicht herausgelassen werden, wenn eine adäquate Beschreibung gesucht wird, denn das menschliche Leben und der menschliche Lebenswille sind sozial bestimmt.

²⁹ Die Behauptung, die Lebensdauer sei für ein gutes Leben irrelevant, hat Tradition: „Auch zur Vollbringung der größten Dinge ist das Leben lang genug, wenn es nur gut angewendet wird.“ (Seneca 1978a, 90). „Und wenn ihr einen Tag gelebt habt, habt ihr alles gesehen. Ein Tag ist gleich allen Tagen.“ (Montaigne 1998, 51)

³⁰ Vgl. beispielsweise der differenzierte, konsequenzialistisch ausgerichtete Beitrag von Héctor Wittwer: Warum die direkte technische Lebensverlängerung nicht moralisch geboten ist. In: Knell & Weber (Hrsg.) 2009, 210–232. Zwei Unterscheidungen sind für Wittwer zentral – und jeweils strittig: die zwischen direkter und indirekter Lebensverlängerung (Bekämpfung endogener oder exogener Todesursachen) und die zwischen notwendigen und zusätzlichen Gütern. Eine deutliche Lebensverlängerung durch direkte medizin-technische Maßnahmen ist nach Wittwer ein zusätzliches Gut, das nicht durch den Staat gewährleistet werden muss.

nik stets schon der funktionalen Prämisse, den Tod des (Technik verwendenden) Menschen abzuwenden und das Leben zu erhalten.

Dennoch ist es keineswegs selbstverständlich, dass der Widerstand gegen den Tod zugleich mit einem vorbehaltlosen Plädoyer für technische Lösungen zusammenfällt. *Theodor W. Adorno* und *Ernst Bloch* exponierten in einem Radiogespräch gemeinsam die Idee der Abschaffung des Todes als zentralen Inhalt gesellschaftskritischer Utopie.

Utopisches Bewußtsein meint ein Bewußtsein, für das also die Möglichkeit, daß die Menschen nicht mehr sterben müssen, nicht etwas Schreckliches hat, sondern im Gegenteil *das* ist, was man eigentlich will. (Adorno, in: Traub & Wieser 1980, 66)

Sie negieren aber die technische Umsetzung als „ein ganz närrisches Fernziel“ (ebd., 63), denn „ein Wunder gehört dazu, den Tod aus dem Gesichtskreis zu bringen“ (ebd., 68) (Bloch), sie negieren die Abschaffung des Todes „als einen wissenschaftlichen Vorgang“ (ebd.) (Adorno), denn dies wäre erneut ein unvermeidlicher Betrug um den Inhalt des Wunsches, denn einzig auf Technik ausgerichtete Lösungen blieben partikular und perpetuieren das ‚Bestehende‘. So insistiert Adorno auf der Notwendigkeit der Reflexion und den utopischen Wandel der gesellschaftlichen Realität:

Ob die moderne Technik der Menschheit schließlich zum Heil oder Unheil gereicht, das liegt nicht an den Technikern, nicht einmal an der Technik selber, sondern an dem Gebrauch, den die Gesellschaft von ihr macht. [...] Die Technik würde nicht nur befreit werden, sondern auch zu sich selbst kommen in einer menschenwürdig eingerichteten Gesellschaft. (Adorno 1986, 316)

Elias Canetti verbindet mit Bloch und Adorno das eindringliche Eingedenken der Verstorbenen, das klagende Eingedenken nicht gelebten Lebens: „Wir leben hier nicht genug. Wir haben keine Zeit, uns hier zu bewähren.“ (Canetti 1992a, 66) „Kein Menschenleben, das offen und frei zu den Objekten sich verhält, reicht aus, zu vollbringen, was im Geist eines jeden Menschen als Potential vorhanden ist; es und der Tod klaffen auseinander.“ (Adorno 1982, 362) Canetti scheint medizintechnische Lösungen zuweilen in Betracht zu ziehen, dennoch bezweifelt er, ob im Falle einer physiologischen Möglichkeit die Unsterblichkeit zu ertragen sei, da es zu viele Tote bereits gäbe.³¹ Die Option physiologischer Unsterblichkeit ist nach Canetti damit verwiesen auf nichttechnische, sozialpsychologische Aspekte; diese nicht zu berücksichtigen hieße womöglich, technischen Er-

³¹ „Auch wenn es heute physiologisch schon möglich wäre, nicht zu sterben, könnte es sein, daß kein Mensch die moralische Kraft hätte, seinem Tod auszuweichen, und das bloß, weil es zu viel Tote gibt.“ (Canetti 1976, 105)

folg in menschliches Grauen zu verwandeln. Adorno entwirft zumindest in seiner Polemik gegen Heidegger ein freundlich getöntes Bild medizintechnischer Optionen, die Heideggers Todesmetaphysik zu unrecht als bloß ontisch übergehe, ohne sich allerdings selbst auf eine rein medizintechnische Lösung festzulegen (Adorno 1964, 115 u. 130).

Elias Canetti votiert stolz für eine paradoxe und provokante Position: „Der Wert der Begier nach Unsterblichkeit liegt eben in der Überzeugung, daß es sie nicht gibt. [...] Es ist erbärmlich, sich der Einsicht der Sterblichkeit zu fügen.“ (Canetti 1990, 127) Diese drohende ‚Erbärmlichkeit‘ bezeichnet treffend den Ansatz: Canetti geht es primär um eine das Leben stärkende *Haltung* gegenüber dem Tod: „Die größte Anstrengung des Lebens ist, sich nicht an den Tod zu gewöhnen.“ (Canetti 1976, 258) Es geht darum, die bestehende Macht des Todes nicht durch Worte und Argumente noch zu verlängern: „Zu denken, daß einer für den Tod noch plädieren muß, als wäre er nicht ohnehin in erdrückender Übermacht!“ (Canetti 1976, 53) „Es geht mir nicht um seine Abschaffung, die nicht möglich sein soll. Es geht mir um die *Ächtung* des Todes.“ (Canetti 1990, 94)³² Der Tod ist ihm kein durch Technik zu behebendes, sondern ein soziales erratisches Problem, vor dem man bislang versagte:

Wer wirklich wüßte, was die Menschen verbindet, wäre imstande, sie vor dem Tode zu retten. Das Rätsel des Lebens ist ein soziales Rätsel. Niemand ist ihm auf der Spur. (Ebd., 213)

Verhängt Adorno konsequent das Bilderverbot über ein positives utopisches Bild menschlichen Lebens ohne Tod, so entwerfen die imaginären Visionen und phantastischen Aphorismen Canettis eine flirrende Vielfalt literarischer Gegenwelten, die zwischen groteskem Witz und Sozialutopie angesiedelt sind und Vorstellungen einer offenen, nicht bereits durch den Tod eindeutig determinierten Zukunft evozieren: „Eine Welt, in der jeder sterben darf, so oft er Lust hat, aber immer nur für eine beschränkte Zeit.“ (Canetti 1992a, 36) „In jeder Generation stirbt nur noch Einer, zur Abschreckung.“ (Canetti 1976, 217)

Der systematische Ertrag der eigensinnig anmutenden Position Canettis besteht nicht in der Einladung zur unbedachten Imitation dieser ‚Todesfeindschaft‘, sondern in der Option, durch sie eine verfremdete Sicht auf vertraute Topoi zu gewinnen, in der Option, einen Blick auf das menschliche Leben zu erhalten, das – wo es nur geht – von der Last des Todes befreit ist und vielmehr aus sich selbst heraus, intrinsisch lebenswert erscheint.

³² Die Vieldeutigkeit des Ausdrucks ‚soll‘ ist hier bezeichnend, denn unklar ist, ob Canetti die Forderung aufstellt, der Tod solle nicht real abgeschafft werden, oder ob er die Auffassung anderer wiedergibt, der Tod könne nicht abgeschafft werden.

Es ist zentral, dass sowohl bei Adorno als auch bei Canetti die Vision einer Aufhebung des Todes stets auch verknüpft ist mit der Kritik an der Zwangskonstruktion des ‚Subjekts‘, das sich in seiner sozialen Determiniertheit auf sich selbst fixiert sieht – und sich damit verfehlt. Die Aufhebung des Todes verstehen sie nicht (im Sinne einer ‚schlechten Unendlichkeit‘) als die unbegrenzte Perpetuierung des Selben, sondern umgekehrt als Entfaltung, Vermittlung und Aufhebung. Die aus der Konstruktion des Subjekts hervorgehende Ambivalenz von Selbsterhaltung und Selbstvernichtung – und damit auch die Ambivalenz von Todespanik und Todessehnsucht – entfaltet eine bekannte Passage aus der *Dialektik der Aufklärung*:

Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war [...]. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart. (Horkheimer & Adorno 1972, 41)

Angesichts einer solchen Genealogie des Subjekts läuft die Abgrenzung Adornos von dem, was man egozentrische Bestandswahrung nennen könnte, auf eine drastisch-paradoxe Formel hinaus, die konkrete intentionale Instrumente und (mentale) Instanzen des Überdauerns ausschlägt, um Hoffnung emphatisch noch wahren zu können:

Ist Rettung der innerste Impuls jeglichen Geistes, so ist keine Hoffnung als die der vorbehaltlosen Preisgabe: des zu Rettenden wie des Geistes, der hofft. Der Gestus der Hoffnung ist der, nichts zu halten von dem, woran das Subjekt sich halten will, wovon es sich verspricht, daß es dauere. (Adorno 1982, 384)

Bei Canetti ist die Todesfeindschaft verknüpft mit dem Konzept der *Verwandlung*, der Ausweitung personaler Identität durch Teilhabe an der ästhetischen Tradition, durch mimetische Partizipation an Menschen und Tieren, durch die Gabe, „zu *jedem* zu werden, auch zum Kleinsten, zum Naivsten, zum Ohnmächtigsten.“ (Canetti 1992b, 286) „Ein Dichter ist der Hüter der Verwandlungen, und der, in dem sie nicht lebendig bleiben, der stirbt vor seiner Zeit.“ (Canetti 2005, 329)

4 Todfeindschaft mit Technik

Der medizinisch-technische ‚Fortschritt‘ und der Verlust an gemeinsam geteilten Sinnzuschreibungen angesichts des Todes gehört zu den Gründen, warum neben neubelebten religiösen und spirituellen Bewegungen, neben

Bemühungen der (nekrophil anmutenden) Lebenskunst³³ und attraktiven Konzeptionen angemessenen Verscheidens³⁴, für viele nur noch handfeste und letztlich sinnwidrige Gründe für das eigene Sterben bleiben: die noch unzureichende medizin-technische Entwicklung und (zunehmend) die abschlägig ausfallende sozialökonomische Kalkulation. Wir sterben, weil die Medizin uns derzeit angesichts dieser oder jener Erkrankung noch nicht am Leben erhalten kann oder weil wir es uns nicht mehr leisten können, den Tod aufzuschieben. Jeder medizin-technische Fortschritt kommt für viele zu spät.

Der ‚Fortschritt‘ aber weist mit Blick auf die Sterbekultur eine besondere Vieldeutigkeit auf. Gegen die eingangs angesprochene Langeweile eines nicht endenden Lebens *kann* das ‚Neue‘ und ‚Interessante‘ gesetzt werden.³⁵ Zu den interessantesten Neuerungen gehört der wissenschaftlich-technische Zuwachs an Kenntnissen, Handlungs- und Wirkungsmöglichkeiten. Das ‚Neue‘ als relevanter Lebensanreiz ist Ausdruck einer kulturellen Dynamik, die mit dem Schlagwort ‚Beschleunigung‘ belegt wird. Das Schreckbild eines andauernden Lebens in nicht endender Langeweile kann zugleich als Teil und Kehrseite dieser modernen Dynamik aufgefasst werden (vgl. Svendsen 2002, 23–29).

Das Neue als technische Innovation stellt aber stets eine Herausforderung an die einzelnen dar, der man sich mit entsprechenden Bildungsvoraussetzungen und ökonomischen Ressourcen stellen muss, um nicht die Möglichkeit der Partizipation zu verlieren. Der bestehende Anreiz zur Anteilnahme und Mitwirkung kann sich daher verkehren: zu einem steten Aneignungs- und Anpassungsdruck, schließlich zu einem Ausschluss von neuen sozialen Üblichkeiten und somit auch zu einem (technisch induzierten) ‚sozialen Tod‘ (vgl. Feldmann 2010, 126–139). Neue Techniken bewirken eine ambivalente Dynamik zwischen gesteigerter Präsenz der Einbezogenen und Ausgrenzung der Anderen.

Die Computertechnik mit ihren besonderen Chancen der digitalen Kommunikation und Verbreitung von Informationen über das Internet stellt hierfür ein prägnantes und für die Gegenwart zentrales Beispiel dar. *Digital Divide* bezeichnet die Differenz zwischen den Internetnutzern und jenen, die

³³ Als Beispiel möge dienen: Schmid (1998, 355): „[...] Bald schon, schon mit der ersten Schaufel Humus auf meinem Grab, wird alles zugedeckt sein; besiegelt werden meine Schmerzen, meine Freuden sein, mein Sprechen und mein Schweigen.“

³⁴ Vgl. das drastische Beispiel eines Buchtitels von Annette Asch: *Sterben mit dir macht Spaß! Erfahrungen und Ratschläge zur Sterbebegleitung.*

³⁵ Vgl. dagegen das oben an Aristoteles entwickelte antike Verständnis tugendhaften Lebens, das des ‚Neuen‘ nicht bedarf.

aus verschiedenen Gründen³⁶ von der Nutzung ausgeschlossen sind – und somit an einer Welt, die sich zunehmend über digitalen Austausch definiert, nicht teilhaben können. Dies bestimmt einen neuen Modus ‚sozialen Todes‘ und schränkt die mit der Computertechnik eröffneten Hoffnungen auf neue Formen der Präsenz nach dem Tode ein. Die technische Innovation hintertreibt selbst die auf sie gebaute Hoffnung auf Überdauern, da die enormen Entwicklungen im Hardware- und Software-Bereich die ungestörte Funktionalität von Datensätzen gefährden (vgl. Robertson-von Trotha & Hauser 2011). Wer über digitale Datensätze sein individuelles Profil dauerhaft überliefern möchte, muss nicht nur vorgegebene Formate der Darstellung bedienen, sondern auch ein langfristig stabiles und kontinuierliches technisches Instrumentarium voraussetzen. Angesichts permanenter Innovation der Hardware und Software muss aber (bestenfalls) mit häufigen ‚Umbettungen‘ der Datensätze gerechnet werden, da sie für neue Systeme unlesbar werden. Wer aber kann verpflichtet werden, diese Leistungen für den Datenerhalt unbegrenzt zu erbringen? Die Rede von Unsterblichkeit und Überdauern erweist sich daher als eine allzu strapazierte Metaphorik.

Dokumente der (Selbst-)Überlieferung sind stets von Desinteresse, Verfall, Entstellung und zunehmender Unverständlichkeit bedroht. Der vergleichsweise geringe Aufwand, um derzeit öffentlich zugänglichen Speicherplatz zu erhalten, steht nicht in direkter Relation zur Bedeutung und Relevanz des Gespeicherten. So ist es beispielsweise denkbar, dass die zumeist standardisierten individuellen Gedenkprofile später einzig aus ökonomischem Interesse oder aus einer aufschlussreichen statistischen und sozialhistorischen Perspektive entziffert und ausgewertet werden. Die digitalen Spuren fallen dann einer Beobachtungsform anheim, der das Individuum endlich zu entkommen hoffte.

Die Zuversicht, nicht nur (bewegte oder unbewegte) Bilder und Texte dauerhaft zu überliefern, sondern durch *Mind-Uploading*, durch Datenübertragung und Rechnerleistungen den vermeintlichen Kern eines Individuums am Leben erhalten zu können, besitzt als technologische Vision eine besondere Qualität.³⁷ Denn die statisch anmutende digitale Überlieferungsform ist noch vergleichbar mit schriftlichen Dokumenten auf Papier. Die dynamische, durch Rechner gebotene ‚handlungsfähige‘ Wahrung der Person hingegen impliziert den Anspruch: dass das soziale Umfeld diese Rechnerleistungen als personale Repräsentation anerkennt, dass der Rechner sich selbst als die Person versteht, die gleichsam in ihm ihren Tod überdauert hat – und

³⁶ Als Gründe werden angeführt: Einkommensgefälle, geografisches Gefälle, ethnische Gefälle, Bildungsgefälle, Geschlechtergefälle, Altersgefälle, globales Gefälle (Entwicklungs- und Schwellenländer). (Vgl. Scheule 2005, 474–488)

³⁷ Vgl. hierzu den informativen Beitrag „Transhumanistische Visionen einer Überwindung des Todes“ von Reinhard Heil und Christopher Coenen in diesem Band.

schließlich impliziert es den (aus der Außenperspektive noch weniger nachvollziehbaren) Schritt, dass der sterbende Mensch sich selbst als überlebend erkennt und seine körperlose Verkörperung im Rechner als kontinuierliche Fortführung seines Lebens erlebt und anerkennt: ein selbstbewusstes Wissen davon, nicht gestorben zu sein.³⁸

Man mag in dieser *science fiction* Trost und Zuversicht finden, und diese in Technik gesetzte Hoffnung verdient als wirkungsvolle und durchaus faszinierende *illusio*³⁹ behutsame Rekonstruktion und Beschreibung. Die Prämissen und erwartbaren Effekte aber gehören zugleich gründlicher Kritik unterzogen. Die Kritik kann hierbei in zwei Richtungen gehen: zum einen ist fraglich, ob dieses technische Versprechen anspruchsvoll eingelöst werden kann, und zum anderen ist fraglich, ob nicht bereits die Zielsetzung ein Verständnis menschlichen Lebens dokumentiert und verbreitet, das reduktionistisch genannt werden muss und Grundlagen heutigen Zusammenlebens unterminiert. Die gemeinschaftlich zu teilende Zuschreibung, menschliches Leben in einem Rechner gewahrt zu sehen, modifiziert jedenfalls das eingespielte Verständnis menschlichen Lebens und menschlicher Würde. Die verheißene postmortale Präsenz wirft nolens volens einen Schatten auf das prämortale Leben. Die Grauzone zwischen Leben und Tod, diese verstörende Indifferenz von Leben und Tod, insbesondere in der heutigen Intensivmedizin anzutreffen, würde erweitert, wenn nicht entgrenzt (vgl. Agamben 2002).

Als besonderer Prüfstein erweist sich der juristische Aspekt: Dürften solche Rechner ausgeschaltet werden oder genießen auch sie und ihre Daten besondere Schutzrechte? Welche Handlungen sind dieser digitalen Gestalt überhaupt noch möglich bzw. welche Handlungen könnten einem Rechner erlaubt und zugeschrieben werden? Dürfte der Daten-Repräsentant über ‚sein‘ Testament und ‚seinen‘ Vor- bzw. Nachlass verfügen? Dürfte ‚er‘ oder ‚sie‘ sich scheiden lassen oder an politischen Wahlen teilnehmen? Sind Handlungen denkbar, die von der Gesellschaft sanktioniert und vom Rechner vor Gericht verantwortet werden müssten? Wenn der Rechner a priori keine Straftat begehen kann, wird evident, dass der Rechner kein Fortleben einer menschlichen Person darstellt. Wenn ihm hingegen eine Straftat möglich ist (zumindest sprachliche Äußerungen wären denkbar, wenn auch merkwürdig: Meineid, Anstiftung, Beleidigung zum Beispiel), stellt sich die Frage, wie Sanktionen überhaupt aussehen könnten. Das Merkwürdige einer durch

³⁸ Man darf vermuten, dass die schon vorhandenen Hybridbildungen von Mensch und Maschine, dass der zunehmende Ausbau von Schnittstellen zwischen Mensch und Maschine diesen Optionen Akzeptanz und Plausibilität verschaffen wird; darauf kann hier nicht eingegangen werden. Mathias Gutmann möchte ich an dieser Stelle für anregende kritische Diskussionen nachdrücklich danken.

³⁹ Im Sinne Pierre Bourdieus nicht despektierlich verwendet. (Vgl. z.B. Bourdieu 1994)

einen Rechner begangenen Straftat betrifft den Aspekt charakterlicher Purifizierung: ein digital Überlebender könnte die oben mit Kant angesprochene ‚Heiligkeit‘ sprunghaft schon erreicht haben – durch Tilgung oder Bändigung individueller Tendenzen; dies allerdings dürfte zugleich den Anspruch unterlaufen, es habe ein konkreter Mensch überlebt. Wird hingegen auf die Purifizierung verzichtet, so bedeutet dies, dass sozial unerwünschtes Verhalten, gleichsam sehenden Auges, nicht nur zugelassen, sondern generiert wird. So nachvollziehbar der dringliche Wunsch nach Aufhebung des Todes auch sein mag, ein derart auf Dauer gestelltes Leben ohne verbindlichen Leib dürfte das verlieren, was durch Technik gesichert werden sollte, aber durch elementaren Erfahrungsentzug und durch technische Abhängigkeit genommen ist: die personale Identität. Das kümmerliche Schreckbild endloser Perpetuierung fände wirklich seine Umsetzung und verwandelte sich für alle Beteiligten zu einem deutlichen Indiz, nicht mehr am Leben zu sein.

5 Literatur

- Adorno, Th. W. (1964): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Adorno, Th. W. (1982): *Negative Dialektik*, 3. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Adorno, Th. W. (1986): „Über Technik und Humanismus“, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1, Vermischte Schriften I., Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 310–317.
- Agamben, G. (2002): *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Apel, K.-O. (1979): „Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung? Existentialismus, Platonismus oder transzendente Sprachpragmatik?“, in: Ebeling, H. (Hrsg.): *Der Tod in der Moderne*, Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, Königstein Ts. (Neue Wissenschaftliche Bibliothek. 91.), S. 226–235.
- Aristoteles (1972): *Die Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. von Olof Gigon, Deutscher Taschenbuch-Verlag, München.
- Aristoteles (1984): *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, übers. u. hrsg. v. Franz F. Schwarz, Reclam, Stuttgart.
- Asch, A. (2003): *Sterben mit dir macht Spaß! Erfahrungen und Ratschläge zur Sterbebegleitung*, Frieling, Berlin.
- Assmann, J. (2000): *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, mit einem Beitrag von Thomas Macho: Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Berendes, J. (2013): „Reflexive Ungewissheit in der Literaturrezeption“, in: S. Jeschke, E.-M. Jakobs, A. Dröge (Hrsg.): *Exploring Uncertainty*.

- Ungewissheit und Unsicherheit im interdisziplinären Diskurs*, Springer Gabler, Berlin, S. 17–35.
- Berger, P. L. & Luckmann, Th. (2004): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, 20. Aufl., Fischer Taschenbuch-Verl., Frankfurt a.M.
- Blumenberg, H. (1964): Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, in: Jauß, H. R. (Hrsg.): *Nachahmung und Illusion*, Eidos Verl., München, S. 9–27.
- Blumenberg, H. (2001): *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Borges, J. L. (1995): *Persönliche Bibliothek*, übers.v. Gisbert Haefs, Fischer Taschenbuch-Verl., Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (1988): *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (1994): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, 7. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Bovenschen, S. (1996): *Älter werden. Notizen*, Fischer-Verl., Frankfurt a.M.
- Canetti, E. (1985): *Masse und Macht*, Fischer Taschenbuch-Verl., Frankfurt a.M.
- Canetti, E. (1976): *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*, Fischer Taschenbuch-Verl., Frankfurt a.M.
- Canetti, E. (1990): *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973–1985*, Fischer Taschenbuch-Verl., Frankfurt a.M.
- Canetti, E. (1992a): *Die Fliegenpein: Aufzeichnungen*, Hanser, München.
- Canetti, E. (1992b): „Der Beruf des Dichters“, in: ders.: *Das Gewissen der Worte. Essays*, Fischer Taschenbuch-Verl., Frankfurt a.M., S. 279–290.
- Canetti, E. (2005): „Gespräch mit Gerald Stieg“, in: ders.: *Aufsätze. Reden. Gespräche*. Hanser, München, S. 318–329.
- Chaplin, Ch. (1977): *Die Geschichte meines Lebens*, Fischer Taschenbuch-Verl., Frankfurt a.M.
- Ebeling, H. (1986): *Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral*, Alber, Freiburg, München.
- Epiktet, Teles, Musonius (1991): *Wege zum Glück*, auf der Grundlage der Übertr. v. Wilhelm Capelle neu übers. u. mit Einf. und Erl. vers. v. Rainer Nickel, Dt.-Taschenbuch-Verl., München 1991. (= Bibliothek der Antike. dtv. 2269)
- Epikur (1991): *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, übers. u. mit einer Einf. u. Erl. vers. v. Olof Gigon, Dt.-Taschenbuch-Verl., München 1991. (= Bibliothek der Antike. dtv 2268)
- Feldmann, K. (2010): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*. 2. überarb. Aufl., VS-Verl., Wiesbaden.

- Freud, S. (1963): „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“, in: ders.: *Gesammelte Werke. Bd. 10. Werke aus den Jahren 1913-1917*, Fischer-Verl., Frankfurt a.M. S. 323–355.
- Gehring, P. (2010): *Theorien des Todes zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- Graf, F. W. & Meier, H. (Hrsg.) (2004): *Der Tod im Leben. Ein Symposium*, Piper, München.
- Grass, G. (1993): *Das Treffen in Telgte. Eine Erzählung*, Steidl, Göttingen.
- Habermas, J. (2002): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* 4. erw. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Hadot, P. (1991): *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Gatzka, Berlin.
- Heidegger, M. (1979): *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Niemeyer, Tübingen.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1972): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt a.M.
- Janke, W. (2002): *Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod*, Wiss. Buchges., Darmstadt.
- Jankélévitch, V. (2003): *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, hrsg. v. R. Konersmann. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Jüngel, E.: *Tod*. Stuttgart u. Berlin. 1971. (Themen der Theologie. 8.)
- Kant, I. (1983a): „Kritik der praktischen Vernunft“, in: ders.: *Werke in sechs Bänden. Bd. 4. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hrsg. v. W. Weischedel, Wiss. Buchges., Darmstadt, S. 103–302.
- Kant, I. (1983b): „Die Metaphysik der Sitten“, in: ders.: *Werke in sechs Bänden. Bd. 4. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Hrsg. v. W. Weischedel, Wiss. Buchges., Darmstadt, S. 303–634.
- Kant, I. (1983c): „Kritik der Urteilskraft“, in: ders.: *Werke in sechs Bänden. Bd. 5. Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, hrsg. v. W. Weischedel, Wiss. Buchges., Darmstadt, S. 233–620.
- Knell, S. & Weber, M. (Hrsg.) (2009): *Länger leben? Philosophische und biowissenschaftliche Perspektiven*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Knell, S.: „Sollen wir sehr viel länger leben wollen? Reflexionen zu radikaler Lebensverlängerung, maximaler Langlebigkeit und biologischer Unsterblichkeit“, in: Knell, S. & Weber, M. (Hrsg.): *Länger Leben? Philosophische und biowissenschaftliche Perspektiven*, S. 117–151.
- Krämer, H. (1995): *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Macho, Th. H. (1987): *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Macho, Th. (2003): „Vom Überleben des Todes. Canettis Kritik der Sterblichkeit“, in: Canetti, E.: *Über den Tod*, Hanser, München, S. 119–130.
- Marc Aurel (1973): *Selbstbetrachtungen*, übertragen u. mit Einl. v. Wilhelm Capelle. 12. Aufl., Kröner, Stuttgart.
- Marcuse, H. (1984): *Triebstruktur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

- Montaigne, M. de (1998): *Essais*, übers. v. H. Stilett, Eichborn, Frankfurt a.M.
- Nagel, Th. (2008): „Der Tod“, in: ders.: *Letzte Fragen = Mortal Questions*, Europ. Verl.-Anst., Hamburg 2008, S. 17–28.
- Ricken, F. (2002): „Die Postulate der reinen praktischen Vernunft“, in: Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Otfried Höffe, Akad.-Verl., Berlin. S. 187–202.
- Ricoeur, P. (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, Fink, München. (= Übergänge. 26.)
- Rilke, R. M. (1986): *Die Gedichte*, Insel Verlag, Frankfurt a.M.
- Robertson-von Trotha, C. Y. (Hrsg.) (2008): *Tod und Sterben in der Gegenwartsgesellschaft. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung*, Nomos, Baden-Baden.
- Robertson-von Trotha, C. Y. & Hauser, R. (Hrsg.) (2011): *Neues Erbe. Aspekte, Perspektiven und Konsequenzen der digitalen Überlieferung*, KIT Scientific Publ., Karlsruhe.
- Sartre, J.-P. (1994): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, dt. v. H. Schöneberg u. T. König, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Scheule, R. M. (2005): „Das ‚Digitale Gefälle‘ als Gerechtigkeitsproblem“, in: *Informatik Spektrum* 28. Nr. 6 (Dezember 2005), S. 474–488.
- Schmid, W. (1998): *Philosophie der Lebenskunst*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Seneca (1978a): „Von der Kürze des Lebens“, in: Seneca: *Vom glückseligen Leben*. Auswahl aus seinen Schriften, hrsg. v. H. Schmidt, 14. Aufl., Kröners, Stuttgart, S. 90–118.
- Seneca (1978b): „Trostschrift an Marcia“, in: Seneca: *Vom glückseligen Leben*, Auswahl aus seinen Schriften, hrsg. v. H. Schmidt. 14. Aufl., Kröners, Stuttgart, S. 119–158.
- Sextus Empiricus (1993): *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, mit einer Einleitung von M. Hossenfelder. 2. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Sitter-Liver, B. (2002): „Endlichkeit der Existenz. Zu einer in der Bioethik vernachlässigten bzw. verdrängten Perspektive“, in: Holderegger, A. u.a. (Hrsg.): *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkrektionen*, Univ.-Verl.; Herder, Freiburg/Schweiz, Freiburg i.Br./Wien, S. 208–226.
- Spaemann, R. (1999): *Moralische Grundbegriffe*, 6. Aufl., Beck, München.
- Svendsen, L. Fr. H. (2002): *Kleine Philosophie der Langeweile*, aus dem Norwegischen von L. Schneider, Insel, Frankfurt a.M./Leipzig.
- Traub, R. & Wieser, H. (Hrsg.) (1980): „Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno“, in: *Gespräche mit Ernst Bloch*, 3. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt a.M.

- Tugendhat, E. (2001): „Über den Tod“, in: ders.: *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 67–90.
- Tugendhat, E. (2004): „Unsere Angst vor dem Tod“, in: Graf, F. W. & Meier, H. (Hrsg.): *Der Tod im Leben. Ein Symposium*, Piper, München. S. 47–62.
- Walser, M. (1984): *In Goethes Hand. Szenen aus dem 19. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Walser, M. (1998): „Die Utopie in der Sprache. Ein Gespräch mit Heribert Vogt“, in: Weiss, R. (Hrsg.): *Ich habe ein Wunschpotential. Gespräche mit Martin Walser*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 121–129.
- Williams, B. (1978): „Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langlebigkeit der Unsterblichkeit“, in: ders.: *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, Reclam, Stuttgart, S. 133–162.
- Wittwer, H. (2009): „Warum die direkte technische Lebensverlängerung nicht moralisch geboten ist“, in: Knell, S. & Weber, M. (Hrsg.): *Länger leben? Philosophische und biowissenschaftliche Perspektiven*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 210–232.