

Prof. Dr. Peter Schulz-Hageleit

Lebensmodalitäten



leben wollen



kämpfen müssen



sterben können

Einleitung

Der Ausgangspunkt meiner heutigen Überlegungen liegt im Sprachlichen, genauer in der Grammatik, noch genauer: bei den sogenannten Modalverben als da sind: können, dürfen, wollen, müssen, sollen. Diese Hilfszeitwörter der Aussageweise kennzeichnen unsere Einstellungen zum Handeln, Denken und Fühlen und – in einer etwas riskanten Verallgemeinerung – zum alltäglichen Leben überhaupt. Ich kann und will und darf diesen Vortrag halten. Sie können und wollen und dürfen zuhören, aber weder Sie noch ich müssen das tun. Die Sprache bietet mannigfaltige Möglichkeiten, um die groben Kennzeichnungen zu differenzieren, u. a. durch den Konjunktiv, die Möglichkeitsform, und die Verneinung sowie die fragende Verneinung, zum Beispiel: Solltest du nicht besser zum Arzt gehen?

Das Können, Dürfen, Wollen, Müssen, Sollen treibt sein Spiel auf die eine oder andere Weise in praktisch allen Lebensbereichen. Das Dürfen und Nicht-Dürfen beherrscht die Gesetzgebung von der Verfassung bis zur Straßenverkehrsordnung. Das Können ist seit einiger Zeit leitende Modalität in der Bildungspolitik, die Kompetenzen auf ihre Fahnen geschrieben hat. Ohne Soll-Vorstellungen ist keine Ethik zu formulieren, die sich damit scharf von den Ist-Aussagen der Empirie abhebt. Das Müssen verweist nicht nur auf autoritäre Gesellschaftsverhältnisse, sondern auch auf Triebhaftigkeiten und innere Zwänge: Ich musste das tun, ich konnte nicht anders...

Dieses Sichtbarwerden von allgemeinen Zusammenhängen im Medium des Sprachlichen hat mich bewogen, von „Lebensmodalitäten“ zu sprechen, wohl wissend, dass damit das ganze Leben nicht zu erfassen, sondern eben nur von einer Seite zu erhellen ist. Ich werde mich im Folgenden auf drei Lebensmodalitäten konzentrieren, auf das Lebenwollen, das Kämpfenmüssen und das Sterbenkönnen und dabei sowohl die individuell-persönliche als auch die überpersönlich-gesellschaftliche Dimension des Begriffs in Augenschein nehmen.



Abbildung 1: Eugène Delacroix, Les Natchez (1835).

Leben wollen - Vita activa

1822 schrieb der 24-jährige Delacroix in sein Tagebuch, dass er dieses Indianerpaar - Figuren aus Chateaubriands berühmten Roman Atala. ou les amutes des deux sauvages dans le désert - malen wolle. Er begann mit der Arbeit, brach dann aber ab und kehrte erst Mitte der 1830er Jahre zu dem Bild zurück, um es 1835 im Pariser Salon ausstellen zu können. Für den Katalog lieferte er folgende Erklärung: "Auf der Flucht vor dem Massaker ihres Stammes reisten zwei junge Wilde den Meschacébé (Mississippi) aufwärts. Während der Reise setzten die Geburtswehen bei der Frau ein. Es wird der Augenblick gezeigt, in dem der Vater das Neugeborene in seine Arme nimmt und beide Eltern es gerührt betrachten."

Das Lebenwollen, wie es hier verstanden wird, ist unbedingt und von vornherein mit einem Liebenkönnen zu verbinden, wenn es nicht gedanklich in einer Sackgasse enden soll. Dieses Liebenkönnen tritt entwicklungspsychologisch besonders eindrucksvoll in der Vorschulzeit in Erscheinung, als unersättliche Neugier, als Entzücken über die kleinen Entdeckungen, die es beim Krabbeln und dann bei den ersten Schritten erlebt, als Kontakt- und Nähebedürfnis, als Fragenflut, wenn die Sprache sich entwickelt usw. Dass die Eltern als Welt-Vermittler dabei eine elementar wichtige Rolle spielen, bedarf keiner längeren Begründung. In psychoanalytischen Studien wird diese Lebensmodalität als Verliebtsein in die Welt bezeichnet, und ich denke, das der- oder diejenige, der auf diese Weise einmal in die Welt verliebt war, lange leben will, aber nicht irgendwie in Mangelsituationen und existenziellen Bedrohungen, sondern ausreichend versorgt, emotional, sozial und materiell, damit alle möglichen Varianten des Stoffwechsels mit dem Leben und der Gesellschaft gekostet und genossen werden können.

Leben wollen in diesem Sinn ist *vita activa*. Hannah Arendt, die berühmte Philosophin des vorigen Jahrhunderts (1906-1975), wollte ihr bekanntes Werk *Vita activa* zuerst *Amor mundi* nennen: Liebe zur Welt, Liebe der Welt. Ich weiß nicht, warum sie von dem Titel abgekommen ist. Vielleicht, weil der Begriff Liebe als *singulare tantum* zu mannigfaltigen Vorbehalten und Missverständnissen, zu diffusen Erlösungssehnsüchten und Theoriendebatten Anlass gibt, während die Leitvorstellung der *Vita activa* handfestere Argumentationen verlangt. Wie dem auch sei: Lebenwollen und *Vita activa* gehören zusammen. Das wird an den pathologischen Verformungen besonders deutlich: Depressive, suizidal gefährdete Menschen haben zu nichts mehr Lust, sie versinken in Zweifeln, Passivität und Sinnlosigkeit und wollen im Grunde nicht mehr leben, jedenfalls nicht so.

Das Lebenwollen der *Vita activa* ist zu unterscheiden von Lebenshektik und Lebensgier, die in unseren Tagen die Politik und unseren Alltag bestimmen, als Jagd nach immer neuen Events, als Sucht der Reichen nach immer mehr Reichtum, als egomanische Kurzsichtigkeit, durch die unsere Welt irreparablen Schaden zu nehmen droht (Stichwort: Klimakatastrophe).

Das Lebenwollen der *Vita activa* ist ferner abzugrenzen vom Leben müssen um jeden Preis, wie das die Medizintechnik in Kooperation mit fundamentalistischen Lebensauffassungen vorführt. Jahrelang bewusstlos am Tropf hängen, künstlich am Leben erhalten werden, obwohl die eigenen Lebensfunktionen längst erloschen sind: Das will im Grunde niemand. Die unzähligen Patientenverfügungen, die im Englischen bezeichnenderweise *living will* heißen, dokumentieren das zur Genüge. (Ich komme auf dieses Problemfeld im dritten Abschnitt zurück.)

Der Lebenswille als gattungsspezifisch begieriges und quasi unersättliches Naturgeschehen, etwa im Sinne Schopenhauers, ist unübersehbar mehr als das Lebenwollen einzelner Menschen, auf das wir uns hier konzentrieren. Es tritt mit der Geburt besonders eindrucksvoll in Erscheinung, unter anderem durch den ersten Schrei, der den Lebensanspruch ebenso akustisch real wie auch symbolhaft zur Geltung bringt.

Geburt, allgemeiner „Gebürtigkeit“ oder „Gebürtlichkeit“, wie es bei Hannah Arendt heißt, *Natalität*, bedeutet Anfang, Beginn, Innovation, Entstehen einer neuen Reihe. Die Philosophie des Abendlandes habe sich viel zu eng an den Tod gebunden, argumentierte Hannah Arendt; es gelte, die Anfänglichkeiten unseres Lebens stärker bewusst zu machen, das unablässige Gebären und Geborenwerden sowohl im materiellen wie auch im ideellen Sinn. Sie schreibt (Denktagebuch I, S. 463): „Es ist, als haben die Menschen seit Plato das Faktum des Geborenwerdens nicht ernst nehmen können, sondern nur das des Sterbens. Im Geborenssein etabliert sich das Menschliche als ein irdisches Reich, auf das hin sich ein Jeder bezieht, in dem er seinen Platz sucht und findet, ohne jeden Gedanken daran, dass er eines Tages wieder weggeht.“

Und an anderer Stelle (Denktagebuch II, S. 681): „Die Bedingung des Handelns ist die Gebürtlichkeit, die Bedingung des Denkens ist die Sterblichkeit. Auf das Leben bezogen, zeichnet das Denken die Bedingungen vor, unter denen ich das Leben dem Tod vorziehe.“

Die christliche Weihnachtsgeschichte hat in der Idee der *Natalität* ihren philosophischen Ort. Sie kann uns inspirieren, auch wenn wir keine Kirchenmitglieder sind. Die Entfaltung des Lebenswollens zur Lebenskunst, die sich in diesen Jahren bei uns gesteigerter Aufmerksamkeit erfreut (Wilhelm Schmid), wird gesellschaftlich-real mehrfach behindert und eingeschränkt, sowohl regional und national als auch global. Millionen und Abermillionen von Menschen, in erster Linie Kinder, sterben jährlich an Hunger und Infektionskrankheiten, von Krieg und anderen Gewalteinwirkungen ganz zu schweigen. Das ist eine Schande für die Menschheit, insbesondere aber für die Reichen und Superreichen der westlichen Welt, die im Überfluss zu ersticken drohen und immer mehr haben wollen. Die Sensibilität für Irrationalitäten, Ungerechtigkeiten und Inhumanitäten unserer Welt scheint stärker geworden zu sein. Ein grundlegender Wandel ist trotzdem nicht in Sicht. Unser mitteleuropäisches Leben mit seinen zum Teil recht luxuriösen Ansprüchen spielt sich im Angesicht derer ab, die nicht leben können, weil ihnen das Nötigste fehlt, und die nach dem pathologischen Willen von Rassisten auch nicht leben sollen, zumindest nicht so gut wie wir.

Weitere Einschränkungen des intentional-aktiven, bewussten Lebens, entstammen unbewussten Strebungen, die wir mit Hilfe der Psychoanalyse bewusst machen, erklären und damit auch kontrollieren können. Ich will aufhören zu rauchen, aber ich schaffe es nicht, sagen zum Beispiel viele Menschen und verweisen damit symptomatisch auf untergründige Sucht- und Triebstrukturen, die aber nicht nur den Schwächen des Einzelnen, sondern auch den Profitstrukturen der kapitalistischen Gesellschaft anzulasten sind. Wegen der mannigfaltigen Einwirkungen und Prägungen, denen wir ausgesetzt sind, oft ohne es zu merken, verschieben manche Autoren das „Ich lebe“ als aktive Sprachwendung ins Passiv und sagen: „Ich werde gelebt“ (Kittsteiner 2006). Das hat

erkenntnistheoretisch seine Bedeutung, sollte aber nicht verabsolutiert werden, weil nichts und niemand uns die Verantwortung über unser Tun und Lassen abnehmen kann.

Die Alltagspraxis des Lebenwollens ist eine unabsehbare Folge von Befürwortungen und Ablehnungen, von großen und kleinen Entscheidungen, die keineswegs leicht durchzuführen sind, doch das gehört ja ebenfalls zum Leben: Disziplin und Anstrengung, Mühe ohne Ende oft wie im Sisyphos-Mythos, kämpfen müssen...



Abbildung 2: Wolfgang Mattheuer (1927-2004), Sisyphos behaut den Stein (1974).

Gutes Leben - kämpfen müssen

Mit dem Kampf und dem Kämpfenmüssen als Lebensmodalitäten hatte ich zunächst meine Schwierigkeiten, weil die Begriffe gerade für Menschen meiner Generation böse Assoziationen auslösen, denken wir nur an Hitlers Buch Mein Kampf und Darwins Kampf ums Dasein (struggle for life), den die Nationalsozialisten bedenkenlos für ihre rassistische Wahnideologie missbraucht haben. Dass diese Linie hier nicht fortgesetzt wird, versteht sich mit der Überschrift zu diesem Abschnitt von selbst. Es geht nicht um ein ungehemmtes, blindwütiges Sich-Durchsetzen, um die Ausschaltung des Gegners oder gar ein unbedingtes Siegenmüssen, sondern um den Kampf für ein gutes bzw. graduell besseres Leben, sowohl politisch-gesellschaftlich als auch persönlich existenziell.

Dieser Kampf hat eine lange und würdige Tradition, und er wird faktisch nie beendet sein; denn die Menschheitsgeschichte wird von Habgier und Herrschsucht bestimmt, von Irrationalitäten und Unfähigkeiten aller Art; ein Blick auf den Kontrast zwischen den großen Problemen unserer Zeit und der wortreich verkleideten Ratlosigkeit in der Politik genügt, um diese These zu bestätigen.

Zur bedenkenswerten Begriffs- und Realgeschichte des Kämpfenmüssens gehört der Klassenkampf im marxistischen Sinn. „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“ – so beginnt Marx' berühmtes Kommunistisches Manifest von 1848 nach einer kurzen Einleitung. Dieser historische Rückgriff wird etliche Einwände provozieren, die auch ihre Berechtigung haben. Die Arbeiterklasse als Subjekt der Emanzipationsgeschichte vor allem im 19. Jahrhundert hat ihre führende Rolle an andere Subjekte und Instanzen abtreten müssen; die Lage ist recht unübersichtlich geworden. Der von der Sowjetunion beherrschte kommunistische Block ist an seinen eigenen Widersprüchen zu Grunde gegangen und hat damit gleichzeitig die marxistische Theorie diskreditiert. Der Klassenkampf selbst ist nicht mehr das, was er mal war, aber – und das ist hier meine These – er wird weiter ausgefochten, wenn auch unter veränderten Vorzeichen.

Vielleicht sollte er dementsprechend neu definiert und benannt werden, etwa als Kampf um mehr Gerechtigkeit (Gerechtigkeit wird als Tugend und, wie wir heute sagen würden, als „Wert“ seit der Antike hoch gehalten), als weltweiter Kampf für den Erhalt der Lebenskraft unserer Mutter Erde, als Kampf aller Menschen in je verschiedenen Konstellationen, in denen die qualitative Intensivierung des Lebens und der menschlichen Beziehungen erkämpft werden soll.

Die Vielfalt der verschiedenen Akteure, die sich gegen die kapitalistische Verhöhnung des Lebens und der Welt zur Wehr setzen, haben die amerikanischen Linksintellektuellen Michael Hardt und Antonio Negri im begrifflichen Konstrukt der Multitude zusammengefasst, das darauf zielt „das von Marx entworfene politische Projekt des Klassenkampfes erneut aufzunehmen“ (S. 123). Ich möchte die gedankliche Wiederaufnahme des Klassenkampfes an dieser Stelle jedoch nicht fortsetzen, sondern dem Begriff Klassenkampf einen ganz anderen Kampfbegriff zur Seite stellen, der vor allem in pädagogischen Zusammenhängen und Lehr-Lern-Beziehungen Sinn macht, da und insofern diese vor Einseitigkeiten und Indoktrination freizuhalten sind. Es ist der Begriff „liebender Kampf“, den der Philosoph Karl Jaspers (1883-1969), Doktorvater der schon erwähnten Hannah Arendt, geprägt hat, ohne damit viel Resonanz erzeugt zu haben. Er schrieb (a.a.O., S. 174):

„Der gewaltsame Kampf erlischt in der Kommunikation. Statt Überlegenheit im Sieg ist das Ergebnis die gemeinschaftliche Wahrheit. Durch solchen Kampf miteinander kommt erst jeder zu sich selbst. Der liebende Kampf stellt alle Mittel der Gewalt, auch die Mittel intellektueller Gewalt, die als stärkere Rationalität der Muskelkraft entspricht, dem Partner in gleicher Weise zur Verfügung und hebt damit ihre tödliche Wirkung auf. Was einst im Kampf auf Leben und Tod Ritterlichkeit und ihre Spielregeln waren, dem ist in der täglichen Praxis der liebende Kampf und seine Ordnung zu vergleichen.“

Der Begriff Klassenkampf hat den Status einer intellektuellen, objektivierenden Erklärung, die auf der Objektebene vielfältiger, oft verworrener und verwirrender Tatsachen Ordnung schafft und mit weiteren Erklärungen konkurriert. Der Begriff liebender Kampf kennzeichnet dagegen meine Haltung auf der Subjektebene

personaler Beziehungen, insbesondere zu Lernenden, die nicht indoktriniert und überwältigt werden dürfen. Was im theoretisch-analytischen Zugriff unvereinbar zu sein scheint, ist im persönlichen Denken und Handeln durchaus zu integrieren. Jaspers selbst hätte sich zwar energisch dagegen verwahrt, Seite an Seite mit einem marxistischen Kampfbegriff zitiert zu werden, wie auch umgekehrt die damaligen Marxisten Jaspers als Philosophen unverbindlicher Bürgerlichkeit strikt abgelehnt haben. Aber der Kalte Krieg mit seinen Spaltungen ist vorbei, und wir können neu nachdenken.

Die Modalität des Kämpfensmüssens, auch als tägliche Anstrengung, artikuliert sich in unendlich vielen Facetten; denn es wird uns lebenspraktisch wenig geschenkt, weder politisch-gesellschaftlich noch persönlich-existenziell. Selbstdisziplin als ein sich selbst überwindender Kampf gegen die eigene Bequemlichkeit muss schon in Kindheit und Jugend entwickelt werden, wenn das spätere Leben nicht in Lethargie versinken soll. Unbequeme Ideen verfolgen und propagieren, ohne sich von den Niederlagen entmutigen zu lassen, das ist wahre Sisyphos-Arbeit. Vor schweren Krankheiten nicht kapitulieren, sondern mit Hilfe der Ärzte dem Leben abringen, was es noch zu bieten hat, das gelingt nicht ohne persönlichen harten Einsatz. Konflikte nicht ausweichen, sondern konfrontativ angehen, das kostet Kraft. Der Zitatenschatz der Weltliteratur (Büchmann) ist voll mit Sentenzen, die den Kampfcharakter des Lebens betonen:

Vivere militare est, heißt es bei Seneca, dem bedeutende antiken Philosophen (etwa 4 vor Chr. bis 65 nach Chr.) im 96. Brief an Lucius (Dieses „militare“ ist auf jeden Fall metaphorisch zu verstehen und kann verschieden übersetzt werden: kämpfen, als Soldat dienen, Kriegsdienst leisten, vgl. die verschiedenen Textstellen und ihre Übersetzung in der der Reclam-Ausgabe.); Mein Leben ist Kampf, urteilte Voltaire, der bedeutender Aufklärer (1694-1778), über seine eigene Lebensgestaltung; Unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind's achtzig Jahre, und was daran köstlich scheint, ist doch nur vergebliche Mühe, verkündet das Alte Testament im Psalm 90.10.

Ob es denn wirklich vergebliche Mühe war, bedürfte einer gesonderten Abhandlung. Ich persönlich zweifle daran und halte es erstens mit Albert Camus, der Sisyphos für einen glücklichen Menschen hielt, und zweitens mit allen jenen, die nicht an das ewige Leben, wohl aber an die Möglichkeit der transgenerationellen Weitergabe produktiver Lebenskräfte glauben.

Die Lebensmodalität des Kämpfensmüssens ist erstens, wie eingangs betont, auf die Ziele und Inhalte verpflichtet, die erreicht werden sollen, zweitens aber mit ihrem dialektischen Widerspruch verbunden, mit dem Loslassen und Sichbesinnen-Können, ohne das ein besinnungsloser Aktionismus entstünde, für den Don Quichottes Kampf gegen die Windmühlen als Symbol in Erinnerung gebracht werden kann. So wie die Vita activa nicht verabsolutiert werden darf und der Vita contemplativa als Ausgleich bedarf, so gehören Kampf und Seelenruhe (Ataraxie) zusammen. Was sich analytisch ausschließt, verbindet sich als Wechsel oder Mischung im Individuum auf je verschiedene Weise.

Während der vitalen Lebensphasen ist jedes Loslassen der Übergang in einen neuen Anfang, ein „Stirb und werde“, wie Goethe das so schön sagte. In den späten Lebensphasen wächst die Endgültigkeit des jeweiligen Loslassens bis hin zum Finale aller Lebensregungen. Sterben können ist die schwierigste Lebensaufgabe, die einer besonderen Vorbereitung und Anstrengung bedarf. Wie ist das zu verstehen?



Abbildung 3: Ernst Barlach (1879-1939), Gruppe aus drei Figuren (Der Tod), Bronzeplastik 1925

Sterben können

Ein besonders wichtiger Gewährsmann für diesen Abschnitt ist der französische Essayist Michel de Montaigne (1533-1592). Einer seiner bekanntesten Essays hat den Titel Philosophieren heißt sterben lernen. Dieses Lernen, frz. apprendre, ist weniger im schuldidaktischen Sinn zu verstehen, als vielmehr im Sinn einer kontinuierlichen existenziellen Vorbereitung auf den Tod, als ein aktives Sich-Einstellen auf das unausweichliche Ende, auf das wir von Geburt an zugehen. Dem entsprechend ist sterben können keine „Kompetenz“ im modernen bildungspolitischen Sinn (das wäre ein groteskes Missverständnis), sondern eine Lebenshaltung der permanenten Entflechtung aus gesellschaftlichen und selbstgemachten inneren Zwängen, in die wir durch Prozesse des Lebenwollens und Kämpfensmüssens allzu leicht hinein geraten.

Diese Auflösung oder zumindest Lockerung der Lebenszwänge zugunsten einer seelischen Gelassenheit gegenüber dem Tod, wie Montaigne betont, nicht von allein, sie muss sozusagen geübt werden. Wir müssen uns an den Gedanken des Sterbens durch Übung gewöhnen. Montaigne schreibt (a.a.O., S. 48): „Berauben wir den

Tod zunächst seiner stärksten Trumpfkarte, die er gegen uns in den Händen hält, und schlagen wir dazu einen völlig anderen als den üblichen Weg ein: Berauben wir ihn seiner Unheimlichkeit, pflegen wir Umgang mit ihm, gewöhnen wir uns an ihn, bedenken wir nichts so oft wie ihn!" Das ist vielleicht leichter gesagt als getan und vielleicht auch rhetorisch etwas übertrieben, im Kern aber berechtigt vor allem im Hinblick auf die allgemeine Verdrängung, der die Endlichkeit unseres Lebens unterworfen ist, heute weit stärker als in früheren Zeiten, da der Tod drastisch öfter in das tägliche Leben eingriff und Antiaging-Moden noch keine Chance hatten.

Ein Sterbenkönnen in diesem anthropologisch allgemeinen Sinn mindert weder die Lebenslust noch die Lebensaktivität, im Gegenteil. Auch das betont Montaigne, der seinen Essay in der stärksten Phase seines Lebens schrieb (mit 39 Jahren) und den elementaren sinnlichen Lebensgenüssen keineswegs abgeneigt war. Wenig Verständnis brachte er dagegen für jene Menschen auf, die am Leben stark hängen, die das Sterben fürchten und dem Tod daher, so weit es nur geht, ausweichen, im Denken, Fühlen und Handeln. Montaigne stand damit in einer antiken Tradition der männlich-heroischen Todesverachtung, die ihre Konsistenz im dekonstruktivistischen Denken der Gegenwart schnell einbüßen würde. Darauf kann ich hier nicht genauer eingehen. Statt dessen möchte ich auf ein Hindernis eingehen, das diese Fähigkeit des Loslassens und Abschiednehmens sowie die Bereitschaft zum körperlichen Finale und zur Metamorphose stark beeinträchtigt. Dabei gehe ich, das sei betont, von einem halbwegs gesund und normal verlaufenden Leben aus, das sich im Alter natürlicherweise dem Tode nähert und nicht in der Jugend oder durch Gewaltumstände vom Tode bedroht ist.

Dieses Hindernis kann als Unsterblichkeitsfantasma gekennzeichnet werden; es wird durch eine narzisstisch aufgeblasene Eigenliebe inspiriert und hat etwas Grauenhaftes, das uns der bezeichnenderweise wenig bekannte Tithonos-Mythos drastisch vor Augen führt. Die griechische Göttin Eos, in lateinischer Version Aurora, Göttin der Morgenröte, raubt den sterblichen Tithonos, Bruder des Priamos, wegen seiner Schönheit und bittet Zeus für ihn um die Unsterblichkeit. Der verärgerte Zeus erfüllt ihr die Bitte, doch damit beginnt etwas Entsetzliches. Tithonos stirbt zwar nicht, aber er altert und schwindet dahin, er schrumpft zusammen, bis am Ende nur noch seine keifende Stimme übrig bleibt, die bis heute als Zikade zu hören ist. Aurora hatte vergessen, für ihren Geliebten nicht nur um Unsterblichkeit, sondern auch um ewige Jugend zu bitten. Doch hätte die Erfüllung auch dieser Bitte etwas grundsätzlich geändert? Mythologisch ja, weltanschaulich-menschlich nein, jedenfalls nicht in meiner Vorstellung. Auch die ewige Jugend ist eine wahnhaftige Fantasie des aufgeblähten Narzissmus, die nur dadurch Attraktivität gewinnen kann, dass sie die der Jugend eigentümliche Unfertigkeit mit ihren Irrwegen, das oft Brutale und Vulgäre eliminiert und durch Ästhetik und Fitness ersetzt. Ich möchte nicht in meine Jugend zurückkehren und hier unsterblich verharren, auch nicht für Aurora.

Der Unsterblichkeitswunsch negiert nicht nur den Tod, sondern auch die Geburt und damit alle Neuanfänge, wie Hannah Arendt betont. Er vergöttlicht und verewigt das eigene Ich und höhlt damit das Vertrauen in andere Menschen aus, die nicht nur nach meinem Leben aufgreifen werden, was mir wichtig war, sondern darüber hinaus innovativ oder gar revolutionär in der Weise eingreifen, dass soziale Träume von heute zur Wirklichkeit werden können.

Eine andere Schwierigkeit beim Sterbenlernen und Sterbenkönnen – die Vorbehalte gegen ein enges wörtliches Verständnis dieser Ausdrücke habe ich vorhin schon formuliert – ist die Liebe zum Leben und zur Welt, der Amor mundi, und die mit ihm verbundene Angst vor dem Tod, mit dem ja, so meint man, alles zu Ende sei. Die Einschätzung ist richtig, aber nicht die ganze Wahrheit. Wahrheit ist immer mehr als das, was punktuell, augenblicklich als richtig erkannt wird. Zur Wahrheit gehören verschiedene Möglichkeiten, den schmerzhaften Ausblick auf das unausweichliche Ende zu mildern oder gar durch einen eigenen Lebensmodus zu ersetzen. Montaignes Abhandlung ist voller Ratschläge, die diesem Zweck dienen. Ich möchte ergänzend auf den Trost verweisen, der nicht nur aus religiösen Vorstellungen, sondern auch aus einer rein materialistischen Weltanschauung und anderen rein weltlichen Vergewisserungen entspringen kann. Ein bekanntes literarisches Beispiel dafür findet sich in Thomas Manns Roman die Buddenbrooks, im 9. Teil, 5. Kapitel, wo der Autor beschreibt, wie Senator Thomas Buddenbrook, vom Tod gezeichnet, in Schopenhauers Abhandlung „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich“ spirituellen Trost findet, wenn auch nur vorübergehend und von Zweifeln durchwirkt.

Trotz oder wegen ihres materialistischen Grundzuges spielt Schopenhauers Philosophie mit der Idee der Wiedergeburt, die dem indischen Denken entstammt. Unsere Frage hier ist: Was geschieht mit unserem Ich und mit dem, was uns geistig und emotional wichtig ist? Meine Antwort lautet: Obwohl das Ich und das, was dem Ich emotional und geistig wichtig ist, lebensgeschichtlich miteinander verwoben sind, müssen beide Bereiche im Nachdenken über Tod und Sterben getrennt werden. Das Ich vergeht mit dem Körper, in dem es haust, das existenziell Essenzielle aber lebte schon, als ich noch gar nicht auf der Welt war, und es wird weiter leben, ist unabhängig und stärker als ein Individuum, ist nicht ewig aber doch unsterblich. Wir bringen unser Bestes ein, ohne sicher sein zu können, was daraus wird. Mit dieser Unsicherheit müssen wir leben und sterben.

Wer diese Abstraktionen literatur- oder sogar realgeschichtlich im Ganzen verankern will, der denke etwa an das irdische Erbe der Menschheit, das wir bewahren oder aber verspielen können, je nachdem, wie wir uns einbringen bzw. eingebracht haben, individuell und kollektiv. Den Begriff Erbe der Menschheit übernehme ich von Imre Kertész (1999 a.a.O., S. 14-15; 2006 a.a.O., S. 197), der durch sein Leben und Lebenswerk zur Genüge dokumentiert, was darunter im Einzelnen zu verstehen ist. Zum Erbe der Menschheit gehört, um wenigstens einen Hinweis zu geben, u. a. das persönliche Gewissen, aber auch das Gewissen als Politikum sowie die Gewissensfreiheit, die politisch immer wieder verteidigt werden muss, weil autokratische und totalitäre Tendenzen verschiedenster Art sich ihrer zu bemächtigen suchen.

Während die Vorstellung von der Unsterblichkeit unserer Seelen im Bannkreis der eben skizzierten, sich wahnhaft selbst überschätzenden Narzissmus verbleibt (meine Seele ist unsterblich, ich bin unsterblich...), stellt die ethische Verpflichtung auf das Erbe der Menschheit mich persönlich zu Rede und eben diesen Narzissmus in Frage. Sie hilft mir aber auch gleichzeitig, den baldigen Lebensverlust zu ertragen; denn ich bin ja nicht der einzige, dem das Erbe der Menschheit auferlegt wurde. Andere sind zu Stelle, wenn ich mich nicht mehr rühren kann.

Blicken wir zurück in die Geschichte, so ist das Erbe der Menschheit etlichen Menschen existenziell so wichtig geworden, dass sie lieber ihr Leben geopfert haben, als dieses Erbe zu verraten. Sich selbst dem Tod überantworten, damit das Wichtigste überlebt, der Selbstmord als Rettung des Selbst: für diese scheinbare Paradoxie gibt es mannigfaltige bewegende Beispiele. Vielleicht sind Selbst und Seele nur zwei historisch bedingte Wortbildungen für ein und denselben Gedanken. Man müsste das ideen- und sprachgeschichtlich genauer untersuchen.



Wir sind aufeinander angewiesen!

In der Lebenspraxis ist das Lebenwollen, das Kämpfenmüssen und das Sterbenkönnen angewiesen auf engagierte Menschen, die sich gegenseitig unterstützen und komplementär ergänzen, wenn der jeweilige Lebensimpuls Kraft und Wirkung entfalten soll. Das kommt besonders deutlich bei der Geburt zur Geltung, bei der vor allem Mutter und Geburtshelfer aktiv und empathisch kooperieren müssen, jede mit ihren Kräften. Aber auch die Eigenleistung des Kindes das von nun an leben will, sowie die Mitwirkung des Vaters kraft seiner liebenden Gegenwärtigkeit, sind Elemente in diesem Szenario. Entsprechendes gilt aber auch für das Kämpfenmüssen, das ohne kommunikative Vergewisserungen über Ziele, Inhalte und Methoden des Kampfes leicht zum Schattenboxen verkommt.

Abbildung 4: Balance the World - Global Marshall Plan

Es gibt ein Bild des Malers Wolfgang Mattheuer, das Sisyphos zeigt, den ewig Kämpfenden, der einsam an seinem Felsblock arbeitet, während einige Gaffer sich das aus sicherem Abstand ansehen und nichts tun: eine Horrorvorstellung!

Und schließlich das Sterben. Da will niemand heroisch allein sein. Da bedarf es der komplementären Verständigungen und Unterstützungen, bei denen alle das ihnen jeweils Verfügbare einbringen, der vom Tod Gezeichnete sein Wünschen und Wollen, Ärzte und Lebensberater ihre Sachkompetenz, Freunde eine den Tod überdauernde Freundschaft, um nur einige dieser komplementären Leistungen anzutippen.

Von allen Schilderungen, die ich über das Lebensende eines Menschen gelesen habe, hat mich der Bericht über die letzten Stunden Sigmunds Freuds am nachhaltigsten beeindruckt. 1928 hatte Freud als 72jähriger den 41 Jahre jüngeren Internisten Max Schur zum Hausarzt gewählt und diesem gegenüber die Erwartung ausgesprochen, dass er, der Arzt, „immer die Wahrheit und nichts als die Wahrheit sagen werde.“ „Meine Antwort“, erinnert sich Schur in einem Buch über Freud (a.a.O., S. 483), „muss ihn davon überzeugt haben, dass ich beabsichtigte, mein Versprechen auch zu halten. Dann fügte er [Freud] hinzu, wobei er mich forschend anblickte: Versprechen Sie mir auch noch: wenn es mal so weit ist, werden Sie mich nicht unnötig quälen lassen. Das alles sagte er mit der äußersten Einfachheit, ohne eine Spur von Pathos, aber auch mit absoluter Entschiedenheit. Wir gaben uns darauf die Hand.“

Die Verabredung zur Sterbehilfe wurde elf Jahre später eingelöst. Freud war unheilbar schwer an Mundhöhlenkrebs erkrankt. Sein Ende war absehbar. Er litt unerträgliche Schmerzen. Schur war bei ihm und berichtet am Ende des erwähnten Buches (a.a.O., S. 620-621): „Am folgenden Tag, dem 21. September [1939], ergriff Freud, als ich an seinem Bett saß, meine Hand und sagte zu mir: Lieber Schur, Sie erinnern sich wohl an unser erstes Gespräch. Sie haben mir damals versprochen, mich nicht im Stich zu lassen, wenn es so weit ist. Das ist jetzt nur noch Quälerei und hat keinen Sinn mehr. Ich sagte ihm, ich hätte mein Versprechen nicht vergessen. Er seufzte erleichtert auf, hielt meine Hand noch einen Augenblick fest und sagte: Ich danke Ihnen. (...) Als er von neuem schreckliche Schmerzen hatte, gab ich ihm eine Injektion von zwei Zentigramm Morphinum. Er spürte schon bald Erleichterung und fiel in friedlichen Schlaf. Der Ausdruck von Schmerz und Leiden war gewichen. Nach ungefähr zwölf Stunden wiederholte ich die Dosis. Freud war offensichtlich so am Ende seiner Kräfte, dass er in ein Koma fiel und nicht mehr aufwachte. Er starb um 3 Uhr morgens am 23. September 1939.“

Freud war als Lebender und als Sterbender auf den befreundeten Arzt angewiesen, obwohl er selbst Arzt war. Der Arzt seinerseits handelte nicht autonom oder autokratisch, sondern gemäß der Vereinbarung mit seinem Patienten, dessen klarer Wille die Richtung des Handelns vorgab. Das heißt, ins Allgemeine übertragen: Wir sind aufeinander angewiesen, vom Geboren werden bis zum Sterben, persönlich und politisch. Geburtshilfe ist gewiss nicht gleich Sterbehilfe, aber beiden ist das Element der Hilfe eigen, der Interdependenz des einen vom anderen, die je nach Lebenskonstellation verschieden strukturiert und vernetzt ist.

Aus dem Aufeinander-angewiesen-Sein gibt es keine Erlösung. Wir können das als Verdammnis oder als Chance und Auftrag empfinden. Über die politische Dimension dieser Rahmenbedingung unseres Lebens ist ein andermal nachzudenken.

Die den letzten Abschnitt einleitende Abbildung Balance the World verweist auf das Programm, das der Verwirklichung harret und unsere Unterstützung braucht.

Literaturverzeichnis:

Arendt, Hannah: Vita Activa. Vom tätigen Leben. Piper, München 1992 (7. Auflage).

Dies.: Denktagebuch. Zwei Bände. Piper, München und Zürich 2002.

Dies.: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. Piper, München 2006 (2. Auflage).

Büchmann, Georg: Geflügelte Worte. Der klassische Zitatenschatz. Ullstein, Frankfurt a. M. 1986 (37. Auflage).

Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Rowohlt, Hamburg 1995.

Cervantes Saavedra, Miguel de: Der scharfsinnige Ritter Don Quixote von der Mancha. Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1982 (dritte Auflage). Drei Bände (1. Bd., 8. Kapitel: Der Kampf gegen die Windmühlen).

Goethe, Johann Wolfgang von: Selige Sehnsucht (=Gedicht im Gedichtzyklus „Westöstlicher Divan“).

Hardt, Michael / Negri, Antonio: Multitude. Krieg und Demokratie im Empire. Campus, Frankfurt und New York 2004.

Jaspers, Karl: Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik. Piper, München 1965.

Ders.: Wahrheit, Freiheit und Friede. Rede 1958 anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels. In: Jaspers 1965, S. 173-185.

Kertész, Imre: Galeerentagebuch. Roman. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999 (2. Auflage 2002).

Ders.: Dossier K. Eine Ermittlung. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2006.

Kittsteiner, Heinz Dieter: Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne. Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2006.

Mann, Thomas: Buddenbrooks. Verfall einer Familie. Bertelsmann o. J.

Marx, Karl: Die Frühschriften, hrsg. von Siegfried Landshut. Kröner, Stuttgart 1971.

Montaigne, Michel de: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Eichborn Verlag, Frankfurt a. M. 1998.

Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998.

Schopenhauer, Arthur: Werke in fünf Bänden. Haffmans Verlag, Zürich 1988.

Ders.: Ueber den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich. (= 41. Kapitel in *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Werke, Zweiter Band, S. 536-591).

Schulz-Hageleit, Peter: Viktor Klemperer und die Angst vor dem Nichts. Humanismus als Lebens- und Weltorientierung. In: diesseits (Zeitschrift des Humanistischen Verbandes Berlin), Heft 1/2005.

Schur, Max: Sigmund Freud. Leben und Sterben. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982.

Seneca: Epistulae morales ad Lucilium / Briefe an Lucilius. Lateinisch-Deutsch. Reclam, Stuttgart 1994 ff.

Abbildungsverzeichnis:

Abbildung 1: Französische Meisterwerke des 19. Jahrhunderts. Aus dem Metropolitan Museum of Art, New York, hg. v. Angela Schneider u. a., Nicolai Verlag, Berlin 2007.

Abbildung 2: [Staatliche Kunstsammlung Dresden](#), Galerie Neue Meister, Inv.-Nr. 3930.

Abbildung 3: (c) [Ernst Barlach Lizenzverwaltung Ratzeburg](#)

Abbildung 4: www.globalmarshallplan.org