

Die Freiheit zum Tode (1969)

Von Karl Löwith

Der Tod ist nicht nur der Widerspruch zum Leben, sondern konstitutiv für es. Leben und Tod gehören zusammen wie Entstehen und Vergehen. Sobald ein Mensch geboren wird, ist er auch schon alt genug zu sterben. Als ein durch Zeugung entstandenes Lebewesen untersteht auch der Mensch diesem allgemeinen Naturgesetz. Geburt und Tod, Anfang und Ende unseres bewußten menschlichen Lebens, geschehen jedoch *ohne unser Wissen und Wollen*; sie begrenzen den Spielraum unseres freien Verhaltens und Könnens, das wir zumeist zum Maßstab der Beurteilung des spezifisch Menschlichen nehmen, als wäre der Mensch nicht auch eine Hervorbringung der *einen* Natur *aller* Dinge.

Und doch lebt und stirbt der Mensch nicht ebenso wie ein Tier. Er hat die spezifische Möglichkeit, sich zu seinem Leben und Ableben als dem seinen verhalten zu können. Er hat die Freiheit, das Faktum seines leibhaftigen Daseins nicht bloß hinzunehmen, sondern es eigens anzunehmen oder abzulehnen und das Nichtmehr-dasein in Gedanken, oder auch in der Tat, vorwegzunehmen. Für gewöhnlich bedeutet jedoch eine solche Vorwegnahme des Todes keine Freiheit zu ihm, sondern Angst vor ihm. Diese Angst betrifft in den ursprünglichen Kulturen nicht so sehr Angst vor dem eigenen Tod, sondern Angst vor den schon gestorbenen Anderen. Denn man glaubt nicht, daß sie im Tode endgültig zunichte werden; man hält sie für noch lebendig; sie geistern weiter wirksam herum, sie können den Lebenden Nutzen und Schaden bringen und fordern von ihnen Opferkult. Gräberkult und Ahnenkult gehören zu den ältesten Kennzeichen menschlicher Kultur, weil die jeweils Lebenden über dem Reich der Toten leben. Ein später Abglanz dieses Empfindens von der lebendigen Macht der Toten ist C. F. Meyers Gedicht *Chor der Toten*:

Wir Toten, wir Toten sind größere Heere
Als ihr auf der Erde, als ihr auf dem Meere!
Wir pflügten das Feld mit geduldigen Taten,
Ihr schwinget die Sicheln und schneidet die Saaten,
Und was wir vollendet und was wir begonnen,
Das füllt noch dort oben die rauschenden Bronnen,
Und all unser Lieben und Hassen und Hadern,
Das klopft noch dort oben in sterblichen Adern,
Und was wir an gültigen Sätzen gefunden,
Dran bleibt aller irdische Wandel gebunden,
Und unsere Töne, Gebilde, Gedichte
Erkämpfen den Lorbeer im strahlenden Lichte,
Wir suchen noch immer die menschlichen Ziele —
Drum ehret und opfert! Denn unser sind viele!

Eine Welt der Gesinnung trennt uns von dieser altertümlichen Ehrfurcht vor den Toten und auch schon von der Treue zur geschichtlichen Überlieferung und der ihr eigentümlichen Autorität, weil sich das Festhalten an Herkunft und maßgebender Überlieferung nicht verträgt mit dem laufenden Fortschritt der wissenschaftlichen Technik, die unsere heutige Welt beherrscht — von der Mondsonde bis zur Geburtenregelung. Wissenschaft und Technik sind ein- und dasselbe geworden: eine traditionszerstörende Macht, die täglich Neues hervorbringt und das Alte veralten läßt. Der »Chor« der jetzt Lebenden gefällt sich in Entwürfen einer wissenschaftlich geplanten Zukunft, und die junge Generation hält sich dazu berufen, die Welt zu verändern. Anstelle des Ahnenkults nimmt sie Kredit auf die Zukunft, in welcher der Wille zum Fortschritt wirkt.

Der letzte Grund aber, weshalb wir uns nicht mehr um die Toten kümmern und schon einen Gang auf den Friedhof zu den Gräbern Verstorbener als eine lästig und sinnlos gewordene Konvention empfinden und uns auch vor dem eigenen Tod kaum noch fürchten, ist, daß wir nicht mehr glauben, eine »Seele« zu haben, die den Zerfall des Leibes überlebt. Wir denken psychosomatisch die Seele mit dem Leib zusammen, so daß das leibhaftige Ende auch Seele und Geist mit verenden läßt. Alles moderne Denken über den Tod setzt als selbstverständlich voraus, daß im Tod mit dem Leib auch die Seele stirbt und daß eine unsterbliche Seele weder eine sinnvolle Idee noch ein moralisches Postulat ist, wie sie es in der Geschichte der Philosophie von Platon bis zu Kant gewesen ist. Wer aber nicht an die Unsterblichkeit der Seele glaubt und also die Endlichkeit auf den ganzen Menschen bezieht, der wird auch die Freiheit zum Tode in dem Sinn behaupten müssen, daß der Mensch ein Recht auf Selbstvernichtung hat. Denn was sollte uns moralisch daran hindern können, unter bestimmten Umständen über unser Leben zu verfügen, wenn dieses weder eine Gabe Gottes ist noch unsterblich beseelt? Nur innerhalb des christlichen Horizonts konnte der Selbstmord von Augustin bis zu Rousseau, Kant und Dostojewskij als ein Verbrechen verworfen und nicht als Freiheit zum Tode gewürdigt werden.

Dostojewskij, der wie kein anderer immer wieder die Frage des Mordes und Selbstmordes durchdacht hat, beantwortet sie mit dem Hinweis auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. In den *Dämonen* [Kap. 20/2] beweist sich der Selbstmörder Kirilloff, daß er Gott überlegen ist, indem er ihm die »Eintrittskarte« zurückgibt und seinen Eigenwillen total und absolut setzt. Denn er erschießt sich nicht, wie die gewöhnlichen Selbstmörder, aus irgendeinem bestimmten Anlaß, sondern »aus Überzeugung«, rein aus dem Willen zum Eigenwillen. Dostojewskij läßt den modernen Menschen, der ein »Materialist«, d. h. Naturalist ist, fragen: Welches Recht hat die Natur gehabt, mich ohne meine Einwilligung in die Welt zu setzen, und zwar mit einem Bewußtsein um das eigene Dasein und folglich uneins mit sich selbst an der Last des Lebens leidend? Der Gedanke liegt nahe: „Was, wenn man den Menschen nur zu einer frechen Probe in die Welt gesetzt hat, um zu sehen, ob ein solches Geschöpf es auf Erden aushalten könne oder nicht?“ Die Natur kann mir auf meine Frage nach dem Sinn des Lebens keine Antwort geben, und da ich gleichzeitig Ankläger und Beklagter bin, so verurteile ich diese blinde Natur, die mich so ungeniert geschaffen hat. Weil ich aber die Natur, derzufolge ich da bin, nicht vernichten kann, vernichte ich mich selbst, einfach weil es mir zu langweilig ist, diese Tyrannei, an der kein Mensch schuld ist, zu ertragen. Diese Konsequenz ist nach Dostojewskij unvermeidlich, wenn es keine »höchste Idee« gibt, die über alle Natur hinausgeht, nämlich die Idee von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ohne sie könne der Mensch nicht vernünftig und sinnvoll leben, denn bloß wie ein Tier dahinleben und seinesgleichen zeugen, sei für den Menschen ungenügend. Auch die Liebe zur Menschheit, die jederzeit in Haß umschlagen könne, sei nur möglich, wenn man an die Unsterblichkeit der Seele glaubt.

»Ich behaupte sogar, daß die Liebe zur Menschheit im allgemeinen, als eine Idee genommen, eine für den menschlichen Verstand unfassbare Idee ist. Gerade als Idee. Nur das Gefühl allein kann sie rechtfertigen. Aber das Gefühl ist nur bei einer gleichzeitigen Überzeugung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele möglich.

Darum ist es klar, daß der Selbstmord eine unvermeidliche Notwendigkeit für jeden Menschen ist, der den Glauben an die Unsterblichkeit verloren und sich auch nur ein wenig über das liebe Vieh erhoben hat. Die Unsterblichkeit, die das ewige Leben verheißt, fesselt dagegen den Menschen um so fester an die Erde.

Darin könnte man einen Widerspruch erblicken. Richtig ist aber gerade das Gegenteil: nur durch den Glauben an seine Unsterblichkeit erfaßt der Mensch den vernünftigen Zweck seines Seins auf Erden. Ohne die Überzeugung von der Unsterblichkeit werden die Bande, die den Menschen an die Erde fesseln, zerrissen; sie werden immer dünner,

aber der Verlust des höchsten Sinnes für das Leben führt zweifellos zum Selbstmord. Die Idee von der Unsterblichkeit ist das Leben selbst, das lebendige Leben, seine endgültige Formel und die Hauptquelle der Wahrheit.«

Wir fragen nun: wie stellt sich ein zeitgenössischer Denker zur Freiheit zum Tode? Ich meine Heidegger, der wie kein anderer in *Sein und Zeit* das Verhalten zum nichtigen Ende des Lebens in den Mittelpunkt der »Analytik des Daseins« gestellt hat, um in einer existenzialen Analyse das eigentliche *Sein zum Tode* vom bloßen Verenden, Ableben und Sterben abzugrenzen — mit einer methodischen Ausführlichkeit und einer begrifflichen Eindringlichkeit, die noch immer zu denken gibt, wenngleich »*Sein und Zeit*« vor 40 Jahren erschien und heute nicht mehr wie damals *das* aufsehenerregende philosophische Werk ist. Der große Vorzug von *Sein und Zeit* war und ist, daß es hier wieder einmal um das Eine und Ganze ging, ob schon in der Verengung auf das unum necessarium des »je eigenen Ganzseinkönnens«. *Sein und Zeit* ist auch das einzige philosophische Werk, welches das existenzielle Pathos Kierkegaards auf verborgene Weise in sich enthält und sich Wesentliches daraus angeeignet hat, vor allem den *Begriff der Angst*, aber auch *Die Krankheit zum Tode*, deren Frage es ist, wie man, statt am Dasein zu verzweifeln, vor Gott ein »Selbst« werden könne. Von Gott ist freilich in *Sein und Zeit* keine Rede, wohl aber vom Selbst. Kierkegaards christlicher Horizont hat sich bei Heidegger auf das je eigene „In-der-Welt-sein« und das Verfallen an das Besorgen der Welt verlegt. Der Tod ist in Heideggers Analyse das in die Existenz hereinzuholende Ende des Daseins als eines je eigenen In-der- Welt-seins und das Sein zum Tode eine Möglichkeit eigentlicher und eigenster Existenz. Die Frage, was nach dem Tode noch sein könnte und ob es Sinn hat, von Unsterblichkeit zu reden, bleibt ausdrücklich außer Betracht (S. 247 f.). Die Analyse des Seins zum Tode ist rein diesseitig, indem sie sich auf die Frage konzentriert, wie der Tod in diese unsere Existenz hereinstehe. Das Dasein des Menschen wird prinzipiell als Existenz bestimmt, d. h. es reduziert sich auf das nackte Faktum, daß ich überhaupt da bin und »zu sein habe«, ohne eine Antwort auf die Frage nach dem Woher und Wohin zu geben. Die Freiheit zum Tode, von der Heidegger mit doppeltem Sperrdruck (S. 266) im Hinblick auf das eigene Ganzseinkönnen spricht, beruht gerade darauf, daß kein menschliches Dasein je frei darüber entschieden hat, ob es ins Dasein kommen will oder nicht (S. 228). Der Mensch ist in sein Da geworfen und muß sich darum selbst mit seinem nichtigen Ende »übernehmen«, um frei existieren zu können und sich auf seine Möglichkeiten zu entwerfen. Die Freiheit zum Tode ist in Heideggers Analyse des Daseins die »höchste Instanz« unseres In-der- Welt-seins (S. 313). An ihr bemißt sich, wie der Mensch existieren kann: flüchtig vor dem Bevorstand des Todes oder mit dem Mut zur Angst vor ihm. Diese letzte und höchste Instanz eines freien Existierens, welche das Sein zum Tode ist, will aber keineswegs etwa als Freiheit zur Selbstvernichtung verstanden werden. Im Gegenteil: sie wirft den Menschen auf seine augenblickliche Existenz zurück, um den Bevorstand des Todes in dieser wirksam werden zu lassen, aber so, daß er ganz und entschlossen so ist, wie er sein kann. Dagegen würde die Selbstvernichtung dem Dasein den Boden für ein existenziales Sein zum Tode entziehen.

Daß Heidegger trotz seines existenzialen Begriffs vom Tode als einem eigensten Seinkönnen auch die mögliche Wirklichkeit der Selbstvernichtung mit bedenkt, zeigt sein Hinweis (S. 229) auf den »Skeptiker«, der in der »Verzweiflung des Selbstmords« seinem Leben ein Ende macht und damit auch jedes Verhalten zum Bevorstand des Todes auslöscht. Der existenzial interpretierte Tod ist und bleibt eine Seinsmöglichkeit, die das Dasein je selbst zu übernehmen hat, und zwar ist er — nach Heidegger — die äußerste, eigentlichste und eigenste, auf Andere und Anderes unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit (S. 250). Der existenzial verstandene Tod ist kein Verenden, Ableben und Sterben. Nicht er stehe wie ein noch ausstehendes Ereignis bevor, sondern das Dasein stehe sich selbst als die Möglichkeit des Seins zum Tode bevor, und das Sterben gründe existenzial im Sein zum Tode und in der Sorge um das eigene Ganzseinkönnen. Die Erfahrung des Todes an Anderen, die vor uns gestorben sind, also die

einzigste Erfahrung, die wir faktisch vom Tode haben, interessiert von diesem existenzialen Gesichtspunkt aus so wenig, wie der physiologische Vorgang des Sterbens. Was die existenziale Analyse des Todes angeht, ist ausschließlich die Möglichkeit eines eigenen Verhaltens zu ihm. Man soll sich die Angst vor dem Tode zumuten, um seiner selbst, d. h. seines Daseins als solchen und im ganzen mächtig zu werden.

Die Schwäche dieses existenzialen Entwurfs liegt in seiner scheinbaren Stärke. Er setzt nämlich dem Phänomen eine Moral voraus, die Moral des »Sich-selbst-übernehmens« und damit der Verantwortung für das Faktum des eigenen Daseins, an dem ich nicht schuld bin. Es ist, wie so oft, ein moralisches Vorurteil, das die Erkenntnis leitet. Infolge dieses Vorurteils kann es die existenziale Analyse nicht wahrhaben wollen, daß der Tod keine eigenste Möglichkeit ist, sondern ein uns allen gemeinsames Schicksal, in dem wir mit jedermann Übereinkommen. Der Tod gleicht aus und macht einander gleich. Erst der Tod belehrt uns in unwiderleglicher Weise, daß Mensch gleich Mensch ist. Er ist vom allgemeinen Phänomen der Lebendigkeit gar nicht zu trennen. Zwar kann man auch in ausgezeichneter Weise existieren wollen und eine solche Idee von Existenz existenzial-ontologisch ausdenken; aber das ändert nichts daran, daß wir vor jedem eigenen Existieren am Leben sein müssen und ein Lebewesen sind und darum auch sterben müssen, und dieses Müssen antizipieren können. Geburt und Tod, Beginn und Ende jeder Existenz sind existenzial nicht faßbar, weil sie nicht auf einem selbstbewußten und eigenwilligen Verhalten beruhen. Sie ereignen sich schlechthin, unabhängig von unseren Möglichkeiten oder unserem Seinkönnen. Und wie sollte man je auf die Idee kommen, den Tod als ein Sein zum Bevorstand des eigenen Todes existenzial zu verstehen, wenn wir nicht andere hätten sterben sehen? Am Ende ist die existenziale Analyse noch immer durch die christliche Moral bestimmt, eine Art memento mori, und andererseits von der ganz unchristlichen Idee der Freiheit zum Tode, die nicht nur eine existenziale Möglichkeit ist, sondern auch eine jederzeit mögliche Wirklichkeit, vor deren Rechtfertigung Heidegger jedoch zurückweicht, ohne uns zu sagen, weshalb Dasein nicht nur faktisch ist, sondern auch »zu sein« habe. Was von seiner Analyse standhält, ist nur die moralische Kritik an der Art und Weise, wie »man« gemeinhin dem gewissen Bevorstand des Todes ausweicht.

In Heideggers Analyse des Daseins, deren zentrales Stück die Analyse des Seins zum Tode ist, fehlen zwei Dinge, erstens eine explizite Erklärung ihrer Gottlosigkeit, wie sie in der Definition des Daseins als In-der-Welt-sein liegt, und zweitens eine positive Berücksichtigung der Welt der Natur und des irdischen Lebens, ohne welches der Tod zu etwas ganz Unverhältnismäßigem wird. Zwar wird niemand bestreiten können, daß die Erfahrung des Todes, die wir an den vor uns Sterbenden machen, etwas Einschnidendes und Erschütterndes ist, woran wir unsere allgemein menschliche Endlichkeit und Nichtigkeit wahrnehmen — aber auch etwas tief Befriedigendes, weil der Tote in die vollendete Ruhe und Stille eines wie immer vollbrachten Lebens eingeht. *Requiescat in pace* oder einfach *pax* ist und bleibt die zutreffendste Grabinschrift. Mehr läßt sich über den Tod nicht sagen. Ein Schlüssel zum Verständnis unseres Daseins ist er nicht. Und was am Tode ängstigen kann, ist nicht der Tod selbst, sondern die imaginäre Vorstellung, daß man ihn miterlebe, und der Todeskampf des Sterbenden. »Der Tod spricht mit tiefer Stimme zu uns, um nichts zu sagen.«¹

Und weshalb sollte es zum Tode nicht auch ein philosophisches Verhalten geben, welches ebenso frei von existenzialem Pathos wie von gedankenloser Indifferenz ist? Die wirkliche Freiheit zum Tode kann sich sowohl in der Selbstvernichtung bezeugen wie in dem Gleichmut zum bevorstehenden Ende. Beides, der Selbstmord und der stoische Gleichmut gegenüber dem Tod, wurde von christlichen Denkern seit jeher als unverträglich mit der Schöpfungslehre

¹ Paul Valéry, *Mauvaises pensees et autres*, in: *Oeuvres*, ed. par Jean Hytier. Paris: Gallimard (Bibl. de la Pleiade), Bd. II, 1960, S. 842.

und der Unsterblichkeit der Seele verworfen. Es ist das Verdienst von David Hume, daß er beide wieder zu Ehren brachte, in den posthum veröffentlichten *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*.

Hume hatte keinen Anlaß, von der angeborenen Freiheit, sich selbst das Leben zu nehmen, Gebrauch zu machen. Er hatte ein nach menschlichem Ermessen erfülltes Leben hinter sich, als er mit 65 Jahren schwer erkrankte. Während dieser tödlichen Krankheit empfing er noch seine Freunde und sprach mit ihnen mit großem Freimut über sein herannahendes Ende. Seine letzte Lektüre waren *Die Totengespräche* von Lukian, worin all die Ausreden erwogen werden, mit denen man den Tod meint hinausschieben zu können, weil man dieses oder jenes noch in Ordnung zu bringen habe, z. B. daß man Verbesserungen für eine Neuauflage seiner Schriften vorgenommen habe und deren Aufnahme beim Publikum noch abwarten müsse². Hume läßt Charon darauf antworten:

»Wenn du die Wirkung deiner Verbesserungen gesehen haben wirst (nämlich neue Mißverständnisse von Seiten der Leser), wirst du wieder andere Veränderungen machen wollen. Da gibt es kein Ende für solche Ausflüchte. Also, geehrter Freund, steig gefälligst in mein Boot.«

Und wenige Tage vor dem Eintritt des Todes schrieb er an die Comtesse de Bouffiers, die kurz zuvor ihren geliebten Prinzen Conti verloren hatte, folgenden Abschiedsbrief:

»Obschon ich mit Gewißheit innerhalb weniger Wochen und vielleicht schon weniger Tage selber sterben werde, konnte ich doch nicht umhin, vom Tode des Prinzen Conti sehr betroffen zu sein - welcher Verlust für Sie in jeder Beziehung! Meine Überlegungen führten mich unmittelbar zu Ihrer Situation in diesem schmerzlichen Vorfall. Was für ein Unterschied für Sie in Ihrem ganzen Lebensplan. Bitte schreiben Sie mir einige Einzelheiten, aber so, daß Sie keine Sorge zu haben brauchen, wenn der Brief bei meinem Ableben in andere Hände fällt. Meine Krankheit, die mich seit 2 Jahren untergräbt, hat in den letzten 6 Monaten rasche Fortschritte gemacht und beschleunigt sichtlich mein bevorstehendes Ende. Ich sehe den Tod ohne jede Angst oder Bedauern Schritt für Schritt näher kommen. Ich grüße Sie zum letzten Male mit großer Zuneigung und Hochschätzung. Ihr David Hume.«³

Ein solcher Brief bezeugt aufs schönste und beste, was eine freie philosophische Gelassenheit zum Tode sein kann.

Vortrag in der Sendereihe „Was ist der Tod“ aus dem Heidelberger Studio des Süddeutschen Rundfunks.

Quelle: *Was ist der Tod? 11 Beiträge und eine Diskussion*, hrsg. v. Johannes Schlemmer, München: Piper, 1969, S. 167-178.

² So Humes scherzhafte Ausmalung (Korrektur der Löwithschen Paraphrase auf Grund der Quelle). Dies und das Folgende berichtet Adam Smith in einem Brief an William Strahan vom 9. Nov. 1776 (in: S. 451).

³ Brief vom 20. August 1776, in: Hume, David Hume, *The Letters*, ed. by J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon Press, 1932, Bd. II, S. 335.