

Milan Uzelac

SCHELERS DEUTUNG DES TODES

(Zu seiner Lehre von den letzten Dingen)

Jede Entscheidung hat ihre Gewichtigkeit. Die Entscheidung, über den Tod zu schreiben, den Tod überhaupt zu erwähnen, hat sicherlich die größte Gewichtigkeit, so daß viele zu Recht betonen, daß das Problem des Todes im Ganzen der menschlichen Existenz einen eigentümlichen Vorrang hat. Aus diesem Grunde hat, wie dies M. Scheler bemerkt, kaum eine Frage die Menschen aller Zeiten so sehr beschäftigt wie die Frage nach dem Sinn des Todes (Scheler, 1987, 253), wobei nicht nur die Frage nach dem *Wie sehr* und die möglichen Antworten, die auf die erwähnte Frage in verschiedenen Epochen gegeben wurden, fragwürdig sind. Deshalb ist die Frage des Todes nicht eine beunruhigende Frage unter anderen beunruhigenden Fragen, nicht ein Problem neben anderen Problemen, sondern, wie dies E. Fink bemerkt, "Im Wesen um den Tod erwacht der Sinn für alles Rätselhafte und Fragwürdige" (Fink, 1979, 132). Der Mensch ist ein sterbliches Wesen, aber auch das einzige Lebewesen, das ununterbrochen mit dem Bewußtsein vom eigenen Tod lebt, wobei die Todesgewißheit das sicherste Wissen überhaupt ist, das wir haben. Selbst wenn die Behauptung zutrifft, daß der Mensch jeden Tag seinen eigenen Tod lebt, obwohl dieser erst am Schluß "erscheint", ist mit ihr die äußerste Unsicherheit über das *Wann* am meisten verbunden. Wenn der Tod am Ende des Weges steht, auf den wir von Geburt an ohne unseren Willen angewiesen sind, dann stellt er in unserem Leben keine Nebensächlichkeit dar.

Indem wir das Leben leben, leben wir die ganze Zeit auch unseren Tod, der den Worten M. Schelers zufolge nicht nur das Opfer ist, das die höher differenzierten Lebewesen für ihre höchste Organisation zahlen, sondern der Tod ist das einzige Mittel zu möglicher Hinaufpflanzung des Lebens und der Triumph der geistigen Person - die jetzt ihre reine ganze Wirkung hat (Scheler, 1987, 329).

Indem ich Schelers Deutung des Todesbegriffs als Thema gewählt habe, wobei ich einige seiner Texte und vor allem jene, die 1987 im 12. Band der Philosophischen Anthropologie posthum veröffentlicht worden sind, vor Augen hatte, wollte ich zeigen, wie auf den ersten Blick die Deutung des Todes, die dem Blickwinkel des Lebens selbst entstammt, die gleiche philosophische Tiefgründigkeit besitzt wie jene Deutung, die von seiner kosmischen Dimension ausgeht. Gleichzeitig wollte ich auch die Bedeutung dieser Frage im Rahmen der modernen Philosophie hervorheben, sowie einige der Schlußfolgerungen, die im Falle der Analyse des Wesens und der Herkunft eines Kunstwerkes gezogen werden könnten. Vielleicht läßt sich auf diese Weise aufzeigen, wo die Herkunft des Denkens liegt und wie es überhaupt noch möglich ist, die Herkunft und ihre letzte Quelle zu denken.

Wenn die Erfahrung des Todes immer das Ergebnis der Erfahrung des Todes anderer ist, wenn wir nie in die Lage versetzt werden, können, nachträglich den eigenen Tod zu denken, dann haben wir, indem wir den Begriff des Todes philosophisch thematisieren, auch weiterhin die Möglichkeit, den, Tod als Grundphänomen unseres Daseins zu denken. Der Tod ist Teil unseres Wesens, ähnlich einem Stein im Fundament eines Hauses.

Doch der Tod ist kein einfacher Stein eines Bauwerks, der Tod ist ein Eckstein unserer ganzen Existenz.

Es ist daher keineswegs ein Zufall, daß der Tod ein ewiges Thema der Philosophie ist. Über ihn wird nicht irgendein Streit angezettelt wie jener über die Dichtung, was Plato so prägnant in seinen Dialogen betont. Das Wesen des Todes beschäftigt in gleichem Maße sowohl Dichter als auch Philosophen. Denn, wenn die Philosophie uns zu sterben lehren soll, wenn wir nach nichts anderem streben können als tot zu sein (Phaed, 64a), dann muß im Tod etwas enthalten sein, was nicht nur unser ganzes Wesen bestimmt, sondern dieses auch am tiefsten durchdringt. Schelers Worten zufolge ist der Tod nicht der Gegensatz des Lebens, sein Endakt vielmehr ist es - der a priori ist und eingeboren - ihn zu realisieren (Scheler, 1987, 338). Aus diesem Grunde sind auch die Worte H. G. Gadammers absolut verständlich, daß der Tod eine Frage bleibt, denn die Unbegreiflichkeit des Todes zeigt sich vor einer anderen Instanz, da sie daran herauskommt, daß die Gewißheit unseres Selbstbewußtseins sich mit dem Nichtsein dieses Selbstbewußtseins überhaupt nicht in ein begreifendes Verhältnis zu setzen vermag (Gadamer, 1977, 63).

Wenn Arbeit und Herrschaft ontische Phänomene sind, dann sind Liebe und Tod ontologische Phänomene: hierbei handelt es sich selbstverständlich nicht um irgendwelche einfachen Phänomene, sondern viel eher um Grundphänomene. Arbeit und Herrschaft erhalten die Welt am Leben, aber Liebe und Tod lassen sie entstehen und zerfallen; darüber zeugt auch Empedokles, indem er hervorhebt, daß Liebe und Haß zwei unsterbliche und ungeborene Dinge sind, die

weder einen Anfang noch ein Ende hinsichtlich ihres Daseins besitzen, die aber schon seit jeher existieren und auch immer existieren werden (Diels, B 16). Mit anderen Worten gesagt: Tod und Liebe gehören zusammen und, wie dies E. Fink bemerkt, "die Liebe ist vom Tod immer umwittert und immer ist der Tod durchglüht von der Zaubermacht des Eros" (Fink, 1979,194).

Wenn die Welt aus Liebe entsteht, könnte man meinen, daß, wenn die Liebe endet, eine Stille, eine Leere, ein *Nichts* entsteht und dieses *Nichts* ist nur ein anderes Wort für den Tod, eine Metapher der Zwietracht, wie dies die Philosophen zu sagen pflegen. Das Nichts ist jener letzte Nährboden, an den Heidegger erinnert und aus dem jener Baumstamm der Philosophie erwächst, über den Descartes spricht, wobei dieses *Nichts* das ist, woraus die Baumwurzel, die Metaphysik, ihre Säfte schöpft und den Baumstamm und die Äste (Physik und Naturwissenschaften) nährt. "Sofern wir immer um den Tod wissen, auch wenn er uns unbegreiflich und undurchdringlich bleibt, verstehen wir das Nichts in einer unheimlichen Schärfe ... als Vernichtung" (Fink, 1978, 153) und das ist auch der Grund, aus dem wir E. Finks Worten zufolge, weil wir das Nichts verstehen, und damit auch erst das Seiende als Seiende verstehen, denn die Möglichkeit des Seinsverständnisses hängt mit der Sterblichkeit des Menschen eng zusammen (153). Es ist daher kein Zufall, daß die Grundlage des Verständnisses das Ergebnis der "Begegnung" *der Metaphysik und des Nichts, der Metaphysik und des Todes* voraussetzt, deren Begegnung immer ein "spekulatives Paradoxon" ist, weil etwas miteinander verbunden wird, was sich aufgrund der eigentlichen Definition nicht verbinden läßt.

Es erscheint vielleicht paradoxal, daß alles aus dem Nichts erwächst. Dies könnte eher ein dichterischer, aber keineswegs ein philosophischer Standpunkt sein. Was ist der eigentliche Sinn des Standpunktes *ex nichilo nichil fit*. Ich habe den Eindruck, daß dieser Standpunkt nicht immer gleich gut verstanden wird. Es könnte sein, daß es, sich nicht darum handelt, daß etwas ist, weil es ist und daß wir immer über etwas sprechen müssen. Wenn aus dem Nichts nichts entsteht, dann bedeutet das etwas ganz Anderes: das Wichtigste kommt aus dem Wichtigsten.

Die Leere, das Nichts, in die wir mit jedem Atemzug immer tiefer versinken, sind nur ein Symbol, ein Wort, mit dem etwas bezeichnet wird, was nicht ausgedrückt werden kann. Wenn der Mensch, wie er allein den Tod "weiß" und "fürchtet", sein eigener Herr über Leben und Tod ist, dann erhalten auch jene Fragen, die M. Scheler stellt, ihren wahren Sinn: "Was ist da Leben wert, und wofür soll und darf es der Mensch opfern und nicht opfern? Darf das Leben freiwillig hingegeben werden? ... darf auch eine Gemeinschaft ihr Leben opfern?" Dies zieht wiederum das Problem des Selbstmords nach sich, des Martyriums, der Selbstentleibung zwecks Errettung, Erlösung der geistigen Person im Menschen (Scheler, 1987, 256).

Wenn man nun die Frage nach der Beziehung des Todes zur Existenz und zum Fortsein und Wirken stellen will, nahem wir uns, ob wir es nun wollen oder nicht, der Grundfrage, die sich in der Bemühung widerspiegelt, den Ursprung des Denkens und das Denken des Ursprungs miteinander in Verbindung zu setzen. Wie kann der endliche Menschenverstand den Tod als das Ende des Seienden denken, wie kann aufgrund des endlichen Denkens,

welches zeitlich denkt, der Tod als etwas Unveränderbares, Unvergängliches verstanden werden? Nach dem Sinn zu fragen heißt, nach den Grenzen des Denkens zu fragen; es ist kein Zufall, daß im Titel einer Skizze von Scheler aus dem Jahre 1927/28 "des Todes letzter Sinn" hervorgehoben wird, und daß zur gleichen Zeit (1927) dieser Philosoph, indem er gerade vom Phänomen des Todes ausging, auch das Ende der Anthropologie in seiner Skizze *Zum Schluß der Anthropologie* thematisiert hat.

In der erwähnten Skizze schreibt Scheler, daß "der Mensch durch keine Natur, keine Rasse, kein Klima, keine Landschaft, keine Tradition, keinen Mythos gebunden ist. Er ist frei - frei zu wollen, was er will, frei zu schauen und zu denken, was er mag. Sich wurzelnd wissend in der ewigen Substanz - als Trieb- und Geistwesen, in jeder seiner leiblichen, psychischen Regungen - *offen* zu aller Kultur hin, *offen* zu seiner eigenen Natur, vermag er sich über alle Natur zu erheben wie über alle Geschichte. Auch seinen Tod vermag er noch frei auf sich zu nehmen, in ihn wahrhaft einzuwilligen - wissend, er selbst sei das Opfer für den Werdegang der Gottheit und sein Tod die Ernte und die Genesung der Gottheit an ihm. Wer liebt, stirbt leicht; wer genügend Welt in sich eingenommen und sich seiner Verantwortung bewußt ist und seiner Mitverantwortung, stirbt leicht! Wer die Natur - die ichfremde - schon in seinem Leben als elementare Macht empfunden hat, als die *große Welle*, die ihn trug und die er nur ein ganz klein wenig zügelte - gibt sich leicht *ganz den großen Fluten hin* (Scheler, 1987, 340). In diesem etwas längeren Zitat finden wir Schelers Hauptstandpunkt: *Wer liebt, stirbt leicht... wer genügend Welt in sich eingetrunken...* und

... *wer sich seiner Verantwortung bewußt ist und seiner Mitverantwortung, stirbt leicht.* Damit der Mensch vorbereitet dem Tod begegnen kann, muß er ein erfülltes Leben geführt haben, er muß dem Tod so entgegentreten, daß er mit seinem ganzen Wesen das Leben bejaht. Der Tod kann auf dieser Weise nur aus dem Leben überwunden werden, Tod und Leben sind untrennbar miteinander verbunden, da das Leben geheimnisvoll vom Tod durchdrungen ist und ebenso der Tod vom Leben.

Es darf daher nicht verwundern, daß Scheler der Meinung ist, daß die moderne Angst vor dem Tod die falsche Auffassung ist, daß ... diese Angst vor dem Tod nur ein Epiphänomen bürgerlicher *Vereinsamung* bzw. ein Zeichen des verarmten *Lebens* ist. Diese Angst vor dem Tod kann Schelers Worten zufolge zerstört werden, wenn wir mit der Existenz kosmo-theogonisch-solidarischer Ordnung rechnen, wenn wir glauben, daß wir „weiterleben in allem - in jeder Blume, jedem Koffer, jedem Wind und jeder Wolke -weiterdenken in jedem Geist, der an unsere Gedanken anknüpfend weiterdenkt" (340). Schelers Grundhaltung spiegelt sich daher in der Bejahung des Lebens wider, in dem in vollen Zügen gelebten Leben, so daß wir uns dadurch auf gewisse Weise der epikureischen Beziehung zwischen dem Leben und dem Tod nahem. Der Tod bleibt ein wichtiges Phänomen, da er unsere Beziehung zum Leben und unsere Haltung im Leben bestimmt; der Tod ist nicht eine Quelle der Angst sondern ein Ansporn zum Leben und ein wichtiger Moment bei unserer „Abrechnung" mit der Welt. Seine Bedeutung wird hier besonders relevant und als „das letzte Ding" wird der Tod in den Vordergrund gerückt.

Alles Vorstellbare, alles was geschaffen werden kann, braucht seine Zeit; nur, wenn vom Tod die Rede ist, dann sehen die Dinge ganz anders aus: der Tod wirkt außerhalb und unabhängig von der Zeit. Die Entstehung und die Vergänglichkeit können mit Hilfe der Zeit verstanden werden und dasselbe Prinzip kann auch angewendet werden, wenn vom Tod die Rede ist, wobei die Beziehung zwischen der Zeit und dem Tod nicht gänzlich deutlich ist. Vielleicht befinden sich diese zwei Begriffe/Phänomene auf einer Ebene: vielleicht wird hier die Zeit als ein Begriff der Ontologie angesehen und der Tod als eine ontische Erscheinung. Gleichzeitig muß man sich aber vor Augen rühren, daß der Tod kein wahres Phänomen ist wie Arbeit, Herrschaft, Liebe oder Spiel, aber daß der Tod, wie dies an einer Stelle der bekannte Philosoph E. Fink bemerkt, wenn nicht ein Phänomen so doch ein Grundphänomen (Fink, 1969, 56) ist, weil der Tod alle Phänomene des Menschenlebens durchwirkt und überschattet. Dies bedeutet wiederum, daß der Tod im Rahmen der Grundphänomene des menschlichen Daseins eine ausgezeichnete Stelle einnimmt, da er im strengen Sinne gar kein Phänomen ist, das man vorzeigen und vorführen, sich jederzeit zur anschaulichen Gegebenheit bringen kann (Fink, 1979,199).

Alles Endliche ist in der Zeit vergänglich, alles altert, während es im Tod kein Altem gibt; der Tod steht jenseits der Zeit, er ist ein zeitloses Andauern, in dem alles Endliche auf unendliche Art existiert; der Tod erscheint als imaginäre Zone, worin sich die "spekulativen Träume" ansiedeln. Nur der Tod unterliegt nicht der Herrschaft der Zeit. Der Tod ist die äußerste Grenze für das Hoffen, das als "Vorstufe des 'Wissens'" aufgefaßt wird, für das Hoffen auf

Unsterblichkeit und auf den gerecht richtenden Gott (Fink, 1978,147). Über dem auf diese Weise aufgefaßten Tod steht, wie dies E. Fink sagt, keine Zeit und kein Raum mehr. Und doch verhält sich der sterbliche Mensch, weil er um den Tod weiß, zugleich immer unheimlichen Leere, in der nicht nur keine sinnlichen Dinge, sondern auch keine Raumorte und keine Zeitphasen sind. Das Verhalten zu dieser raumlosen und zeitlosen Lehre, die kein Feld möglicher Erfahrung ist, nennt Kant, den Worten Finks zufolge, das "Hoffen" (im strengeren Wortverstande) (147-8) und daher sind Gott und Unsterblichkeit Hoffnungen, sind keine Wißbarkeiten, so daß Gott und Unsterblichkeit keine möglichen Gegenstände des Wissens sind, die vorläufig nur vermutet, später aber "gegeben" werden.

Indem Scheler nicht von der gewöhnlichen Deutung des Todes ausgeht als dem Tor, durch welches alle Wege der Hoffnung der Menschen auf "wahrhaftes Glück" führen, auf gültige Gerechtigkeit, auf Befreiung vom Leid, da ja manchmal vom Tod eben das erwartet wird, was uns das Leben nicht bieten kann, rechnet er nicht mit der Hoffnung, sondern mit der Erfülltheit des Lebens, so daß er sagen kann, daß "die Lügen der 'ethischen Monogamie' - eine pure Ideologie des privaten Erbrechts" sind; dann beendet er den bereits zitierten Text über den Schluß der Anthropologie mit folgenden Worten: "Unter dem Denkmantel dieser Ehe - was alles war da geschehen - mit schlechtem Gewissen, zerstörender Reue, entsetzlicher Anklage. Lernet ehrlich zu sein!" (Scheler, 1987, 341).

Da alles Seiende im Raum und in der Zeit erscheint, in einer Welt, in der sowohl der Tod als auch das Nichts ergründet werden können, bleibt der Tod ein Skandalen der Vernunft, das

Unbegreifliche für den Begriff (Fink, 1969, 164). Der Tod erweist sich als der Bereich "jenseits des Lebens", wobei "das Wort 'jenseits' mißverständlich ist, solange dabei irdische Raum- und Zeitvorstellungen mitschwingen". Wenn hier das "jenseits" jenseits der Erscheinungswelt ist, so heißt das nicht, daß es den Tod nicht gibt; andererseits ist aber deutlich, daß wir durch innerweltliche Modelle eingeschränkt sind und daß wir uns nicht anders ausdrücken können als eben mit Bildern, die wir Irdischen entnehmen (Fink, 1978,149); wir wissen den Tod, aber wir können ihn nicht denken, wir können ihn nicht aus ihm selbst "sehen", wobei er nicht bloß eine Daseinsstruktur ist und nicht bloß den Menschen rein für sich betrifft, sondern, wie dies Fink betont, das ganze menschliche Verhalten zu Sein, Wahrheit und Welt.

Dank des Verstehens erfaßt der Mensch die Welt, doch er ist nicht imstande, auch das Ende des Verstehens zu verstehen (wobei das Ende immer sowohl Ende als auch Ort ist), er kann nicht mit Hilfe des Denkens das Nichtdenkbare ergründen, so daß demzufolge das Selbstverständnis durch den Tod beunruhigt ist, weil wir mit dem Gedanken nicht zu Rande kommen, daß Seiendes umschlagen könne in Nichtsein - das wir selber, die wir unserer eigenen Wirklichkeit so gewiß, so untäuschbar gewiß sind, jäh unser Sein verlieren können (Fink, 1979, 204). Dies alles hat zur Folge, daß der Tod keinen Platz in der Topologie des Seins bzw. im Universum der Erscheinung hat, da es sich um etwas handelt, was "seinem Wesen nach negativer Begriff ist (Scheler, 1987, 266). Dies kann so verstanden werden, daß der Tod für uns den Charakter der Vernichtung hat und daß die Todescharakteristik durchgängig

negativ bleibt; unklar bleibt lediglich, und dies erscheint dann als latente Frage, wie dabei solche Negation verstanden werden soll. Dieser negative Charakter, den der Tod in sich trägt, wird immer aus einem Verständnis von *Nichts* hergeleitet.

Wenn man das Reich des Todes als das Land der Hoffnung interpretiert, dann heißt das auch dem Tod einen "Als-ob" Charakter zu verleihen, wenn der Mensch hier im Diesseits hofft; in diesem Falle wird die Hoffnung ein wesentliches Element der Lebensführung, ein Stimulans praktischer Lebensgestaltung und eine erzieherische Macht (Fink, 1978, 155), so daß sich der Tod nicht nur als zerstörerisches sondern auch als kreatives Element der Welt erweist, was wiederum mit Empedokles in Einklang gebracht werden kann, der in der Wirkung des Hasses gleichzeitig auch den Schöpfer alles Existierenden (B 16) und den Grund des Ordnungsgefüges (B 29) sieht, aber auch das "principium individuationis", denn wenn es in den Dingen keinen Haß gäbe, wären alle Dinge ein Ganzes (B 36).

Im Buch *Musik und das Unaussprechliche* schreibt V. Jankelevich: "Die dunkle Nacht des Todes ist das, was unaussprechlich ist, was eine undurchdringliche und entmutigende Dunkelheit des Nichtseins darstellt, weil uns eine unüberwindbare Mauer von seinem Geheimnis trennt; von diesem Standpunkt aus gesehen, ist unaussprechlich das, worüber absolut nichts gesagt werden kann, was dem Menschen die Sprache verschlägt, indem es gleichzeitig seinen Verstand besiegt und ihn sprachlos werden läßt" (Jankelevich, 1987, 92). Darin ist auch der Hauptgrund dafür zu sehen, daß das Denken auf einer Beziehung zum Tod beharrt: in dieser Beziehung läßt sich das Verhältnis zu der Zeit erahnen, als der

Zeit, die nur aufgrund der Sterblichkeit gedeutet werden kann. Der Tod als Grenze ermöglicht jede Art von Be- und Eingrenzungen, er stellt ein Ende der Zeit dar, aber für den Sterbenden stellt er eine Unterbrechung dar, die dem Individuum entspringt und nicht der Zeit als der Zeit, deren Wirkung nicht unterbrochen wird. Dies ist auch der Grund dafür, daß man sagt, daß "es 'in' der Zeit nur Anfänge und Enden, Beginnen und Aufhören gibt – aber die Zeit selbst ist ohne Anfang und ohne Ende, sie ist Voraussetzung für dergleichen, ist die Bedingung der Möglichkeit für Anfang und Ende" (Fink, 1978, 73).

In-der-Zeit-sein scheint auf diese Weise mit *In-dem-Tod-sein* gleichgestellt: es scheint, daß dies zwei Medien sind, die sich gegenseitig weder aufheben noch berühren, sondern die sich wie Anwesenheit und Abwesenheit zueinander beziehen. Der Kosmos erweist sich, wenn wir Plato folgen, als "sich bewegender Reflex des Ewigen" (Tim., 37d). Dadurch ist alles Innerweltliche, Innerzeitliche bestimmt. Der Tod steht auf der anderen Seite. Er ist das Wahrste, die Unwirklichkeit, in die alles sich bewegende Konkrete übergeht, denn keines der existierenden Dinge hat die Kraft, sich unerschöpflich im Sein widerzuspiegeln. Aus diesem Grunde setzt sich alles Existierende aus Sterblichkeit zusammen; alles Existierende beinhaltet auch Nichtexistierendes, die Möglichkeit, aus dem Nichtexistierenden das Pulsieren des Seins herauszuhören. Vor dem Tod gibt es keinen Schutz, denn der Fall in seine Leere kann nicht gedacht werden, obwohl wir uns seines bewußt sein müssen, da der Tod genauso wie das Leben auch eine ursprüngliche Weltdimension ist, wobei die Rede nicht von irgendeinem Leben ist

sondern vom Leben des Geistes, denn "... nicht das Leben, das sich vor dem Tod scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes ...", schreibt Hegel in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*.

Indem wir uns die Haltung Schellers vor Augen halten, daß "wir nach unserer Phänomenologie des Lebens und des Todes erwarten müßten, daß der Tod einen einheitlichen, konstanten, letzten Determinationsgrund im Lebensprozesse selbst hat" (271), müssen wir hier den Charakter seiner Auffassung hinsichtlich des Phänomens des Todes hervorheben. Es ist mehr als deutlich, daß diese Auffassung dadurch determiniert ist, daß "der Tod kein Ganzheitsphänomen ist, sondern vor allem eine Koeffektssumme des Stillstandes der Lebenstätigkeit einzelner Organe" (273). Das bedeutet, daß Scheler den Tod in erster Linie in seiner Beziehung zum Leben sieht, daß dabei vor allem von einer nur auf den ersten Blick scheinenden "biologistischen" Auffassung die Rede ist. Der Tod wird aus dem Leben betrachtet und wenn es "keinen natürlichen Tod gibt", dann ist dies deshalb, weil er nicht "natürlich" sondern "lebendig" ist.

Dies alles ist ein deutlicher Beweis dafür, daß über den Tod, von verschiedenen Aspekten ausgehend, gesprochen werden kann, daß in sein Wesen phänomenologisch vorgedrungen und eine Phänomenologie des Todes aufgezeigt werden kann, die von den Grundelementen Entstehen und Vergehen als kosmischen Mächten ausgeht; über den Tod kann aber auch hinsichtlich seiner naturphilosophischen, psychologischen, soziologischen, ethischen oder metaphysischen Dimension gesprochen werden.

Es handelt sich um verschiedene Auffassungen von ein und demselben Phänomen, wobei bei einigen nicht gänzlich klar ist, ob der Akzent auf das Phänomen selbst gelegt wird, dessen Wesen analysiert werden soll, oder ob die Zielsetzung darin liegt, die Auffassungen selbst zu ergründen. Bei diesem zweiten Fall kann auch die Frage nach der Hierarchie dieser "Auffassungen" gestellt werden. Ist die letzte Auffassung, wenn sie die allumfassendste ist, gleichzeitig auch die existentiell wichtigste? Kann unser Wesen durch die metaphysische Dimension mehr erschüttert werden als durch seine unmittelbare Wirkung in unserer Umgebung?

Wenn das höchste Ziel der Philosophie die Metaphysik des Todes ist, stellt sich die Frage, inwieweit uns alle Kenntnisse der Metaphysik weiterhelfen, wenn jemand, der uns nahe steht, in unseren Armen verstirbt? Es handelt sich dabei im Grunde um jene uralte Geschichte: jeder "weiß", wie er sich bei Gefahr und vor dem Feind zu verhalten hat, der sein Leben und das Leben seiner Angehörigen gefährdet, doch wie wird dieser Mensch reagieren, wenn dieser Feind ihm die Fingernägel auszureißen oder die Augen auszukratzen beginnt? Der Tod ist gerade ein solcher Feind: er kratzt uns die Augen aus, er entzieht uns das Licht, das wir in den glücklichsten Augenblicken unseres Lebens wahrgenommen haben und er führt uns ins Nichts, in eine Dimension, in der es keine Unterschiede gibt und in der alles gleich ist.

Wenn die Philosophie überall zuerst die Wesensstruktur der "möglichen" Welt (263) sucht, wie ist dann der Tod zu verstehen, der der Welt des Notwendigen angehört? Wir sprechen hier jedoch von "unserem" Aspekt ausgehend und nicht vom Aspekt der Welt. Wenn

hier nur die Rede von der ersten Auffassung sein soll, dürfen wir die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß die Sterblichkeit selbst relativ ist (trotz all ihrer absoluten Merkmale), weil ihr einzellige Organismen entschwenden, die (dank ihrer Teilungsfähigkeit) unsterblich sind. Wenn die Sterblichkeit nur ein Merkmal komplexer Organismen und Systeme ist, wird deutlich, daß der Mensch als das komplexeste aller Wesen auch "am sterblichsten" sein muß. Die Graduierung der Sterblichkeit sollte vielleicht ausschließlich Dichtern überlassen werden und all denjenigen, die unverbindliche Ausdrucksformen bevorzugen (was Philosophen bereits aufgrund der Definition der Dinge vermeiden müssen), doch diese Frage darf, wenn alles gänzlich durchdacht wird, das philosophische Denken nicht aus den Augen verlieren. Gerade davon geht M. Scheler aus, indem er behauptet, daß "die wahre Auffassung des Todes die 'dynamische' ist" und daß "der 'Leichnam' nur die Folge einer bestimmten Form des Todes ist, insbesondere des Todes, der im Metazoon stattrindet, wenn die geschlechtlichen Funktionen nicht mehr an einem Individuum ablaufen, sondern an 'zwei' verteilt sind"; aus diesem Grunde kann man sagen, wenn wir Scheler folgen, daß "der Tod selbst aber als Richtung des Lebensniederganges allem Lebendigen aus inneren Gründen wesentlich ist" (285). Doch auch darin sehe ich die ganze Komplexität Schelers Auffassung vom Problem der Geburt, des Alterns und des Todes. Der Tod begrenzt sich nicht nur auf eine konkrete Manifestation, sondern nimmt eine allumfassende kosmische Dimension an. Nur sie ermöglicht die Unsterblichkeit als Manifestation und Sinn des Lebens. "Leiche ist ein Kennzeichen des Todes, nicht der Tod. Was unsterblich ist, ist nicht ein 'Ding', das

man greifen könnte, sondern eben nur die dynamische Potenz der Artentelechie, die sich je nachdem des ganzen Stoffes im Muttertier (beim Einzelligen) oder nur eines Teiles dieses Stoffes (beim Metazoon) als Materie ihrer Betätigung bedient, so daß dann ein anderer Teil dem Muttertier verbleibt und die Fortpflanzung überdauert" (Scheler, 1987, 286).

Auf diese Weise verbleibt Scheler nur scheinbar außerhalb des philosophischen Kreises der Fragestellung; er ist bestrebt, indem er Altem und Tod miteinander in Verbindung bringt, auch die Frage nach dem Altem der Todesgegebenheiten im Triebleben und dem Geist und Verhalten zum Tode (295) zu stellen. So taucht der Tod mit der ersten Frage von neuem in der Grundlage des Überlebens auf und dadurch befinden wir uns auf mittelbare Art wieder auf der Ebene jener Frage, die sich, aus allen Blickwinkeln betrachtet, als ein und dieselbe erweist.

Wenn aus dem Sein das Nichtsein nicht gedacht werden kann, so scheint es, daß gerade die Kunst jenen Nährboden liefert, auf dem so etwas ununterbrochen vor sich geht, denn die Grundlage eines jeden Kunstwerkes ist immer das *Nichts*. Mit seiner Entstehung beginnt das Kunstwerk zu existieren, doch gleichzeitig beinhaltet es in sich auch seine Präexistenz, es trägt in sich die Verknüpfung zwischen dem Wesen und seinem Ursprung, es zeugt von dem, was die Philosophie begrifflich nie zu fixieren imstande ist. Wenn wir in der Philosophie schon seit der Zeit Parmenides die Geschichte der Ontologie und des Nihilismus verfolgen können, zwei Abläufe, die bis in unsere Zeit hinein parallel verlaufen, existiert in der Kunst nur ein Faden, der alle Werke miteinander verbindet und der gleichzeitig

aber auch ein Ausdruck ihrer Bestätigung und ihrer Negation ist.

In der Existenz eines Kunstwerkes sind sowohl die Erfahrung des Entstehens als auch die Erfahrung seiner Grundlage enthalten. Wenn das Kunstwerk *früher* nicht existiert hat, könnte man sagen, daß es *später* in der Zeit entstanden ist. Da aber die Zeit des Werkes zusammen mit dem Werk entsteht, hat seine Zeit vor der Entstehung des Werkes nicht existiert. Dieses Ereignis spielt sich in einer anderen (vielleicht auch in dieser unseren) Zeit ab, aber die Zeit des Kunstwerkes erscheint nur als ein Moment der Zeit dieser Welt. Vielleicht ist dieses Letztgenannte nur ein Moment von etwas anderem, nicht mehr der Zeit sondern eher des Gedanken, welcher sich selbst denkt. Die Verschiedenheit der Zeit des Kunstwerkes und der der Welt, ihre gegenseitige Nichtzurückführbarkeit weist auf ein nochmaliges Durchdenken der Zeit der Welt und der Welt selbst hin, auf das Durchdenken der Existenz und der Leere, des Lebens und des Todes.

Falls, wie sich das in der Philosophie schon erwiesen hat, bei der Deutung der Welt keine innerweltlichen Modelle gebraucht werden können, da das Umgreifende nicht mit irgendeinem seiner Teile gänzlich erfaßt werden kann, so scheint es doch, daß die Welt des Kunstwerkes ein Modell für das Verstehen der Welt sein kann, und daß man im Kunstwerk eine Bestätigung für die Verknüpfung von Liebe und Tod finden kann, in deren Konflikt die Welt ihre Bestätigung findet. Die Welt der Kunst existiert als eine Art "anderer Realität", als Realität mitten in der Realität, als eine Art Insel der Freiheit in einem Meer der Unfreiheit. Mit Hilfe der Analyse des Kunstwerkes kann man zum Verstehen der Welt gelangen, doch

vielleicht ist auch ein entgegengesetzter Weg möglich: vielleicht kann man ausgehend von der Erfahrung der Welt der Kunstwerke in das Werk vordringen und seine Existenz gedanklich erfassen, vielleicht ist daher nur noch ein Schritt notwendig, um zu unserem Leben zu gelangen, zu seinem letzten Sinn, über dem schon von Beginn an der Tod schwebt.

Mit der Existenz erwacht auch das Bewußtsein vom Grund, und der Grund ist jenes *Nichts*, das in uns die ganze Zeit Fragen weckt, deren Zielsetzung nicht in ihrer Beantwortung liegt, sondern in einem ständigen Zusammenleben mit diesen Fragen, wobei wir uns immer mehr des Wertes des Lebens selbst bewußt werden. Dasselbe gilt auch für die Frage bezüglich der Welt. Der Grund unterscheidet sich von allen anderen Dingen sowohl als das Nichts, das alles ermöglicht, als auch als die Kehrseite des Seins, die ihm seine Macht verleiht.

Es ist kein Zufall, daß im Sein die Herrschaft mit einbezogen ist, eine Macht, die bereit ist, alles zum Nichts zu verwandeln; genauso wie die Herrschaft das Leben verändert oder es zerstört und eine kosmische Valenz besitzt, so erscheint das Nichts auf der Kehrseite des Seins als ein Schatten über allem Existierenden, als jene Krone, die dem Tod auf Dürers Zeichnung *Memento mei* aus dem Jahre 1505 aufgetragen wurde.

Literatur:

Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.

Fink, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach

Verlag, Freiburg 1978.

Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber Verlag, Freiburg/München 1979.

Gadamer, H.G.: *Der Tod als Frage*. In: *Kleine Schriften IV.*, Tübingen 1977, S. 62-73

Jankelevič, V.: *Muzika i neizrecivo*, KZNS, Novi Sad 1987.

Scheler, M.: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. III: *Philosophische Anthropologie* (Hrsg. Manfred S. Frings) Bouvier Verlag, Bonn 1987.