

# Egoismus, Altruismus und die Furcht vor dem eigenen Tod

## Ein Beitrag zur analytischen Existenzphilosophie

Thomas Grundmann, Universität zu Köln

*Abstract: In diesem Aufsatz wird zunächst dafür argumentiert, dass Bernard Williams Modell der frustrierten Wünsche besser als Nagels Verlustmodell erklären kann, wann und warum unser eigener Tod schlimm für uns ist. Dann wird dieses Modell kontrastiv auf den reinen Altruisten und den reinen Egoisten angewandt. Auch wenn sich nicht zeigen lässt, dass der Tod ausschließlich für den Egoisten bedrohlich ist, gibt es doch eine signifikante Differenz darin, was der eigene Tod für beide bedeutet. Der Aufsatz wird die Einzelheiten dieses Unterschieds genau beleuchten.*

*In this paper I will argue that Bernard William's theory of frustrated desires is superior to Tom Nagel's theory of deprivation in explaining when and why death is harmful to oneself. The model of frustrated desires will then be applied contrastively to the altruist and the egoist. Contrary to what one might expect, death is not a misfortune only to the egoist. The truth is more nuanced. Nevertheless, there is a significant difference between what death means to the altruist and what it means to the egoist. The paper will explore the details of this difference.*

Das Bewusstsein vom unabwendbaren eigenen Ende ist für viele Menschen beunruhigend, für nicht wenige sogar erschreckend und zutiefst verstörend. Dafür gibt es viele Gründe. Wir wissen nicht sicher, was nach unserem biologischen Ende kommt. Wir fürchten uns vor den Leiden, die uns in der letzten Phase unseres Lebens, im Sterben, möglicherweise erwarten. Der Gedanke, dass wir in nicht allzu ferner Zukunft plötzlich vollkommen ausgelöscht sein werden und die Welt, wie sie für uns ist, damit vollständig und unwiederbringlich untergeht, sorgt für eine existenzielle Erschütterung. Das Bewusstsein unserer eigenen Endlichkeit erzeugt zudem die Sorge, dass wir Möglichkeiten verpassen könnten oder es vielleicht zu spät sein könnte, falsche Lebensentwürfe noch rechtzeitig korrigieren zu können. Die radikale existenzielle Beunruhigung, die vom Bewusstsein des eigenen Todes ausgeht, hat Menschen seit Anbeginn der Geschichte beschäftigt, sie ist ein zentrales Motiv nicht nur der Existenzphilosophie, sondern der gesamten Philosophie seit der Antike und sie wird von manchen sogar als treibender Motor unserer Kulturleistungen verstanden.<sup>1</sup>

In diesem Aufsatz möchte ich mich auf einen wichtigen Aspekt unserer Einstellungen zum eigenen Tod konzentrieren. Ich möchte der Frage nachgehen, ob es gute objektive Gründe für die Furcht vor dem eigenen Tod gibt, wenn man diesen Tod als die Phase der eigenen Nicht-Existenz nach dem eigenen Ende versteht.<sup>2</sup> Begründet wäre diese Furcht nur dann, wenn das eigene Totsein schlecht für das Subjekt wäre.<sup>3</sup> Natürlich fürchten wir uns manchmal auch vor Dingen, die nicht wirklich schlecht oder bedrohlich für uns sind, sondern uns nur so erscheinen. Ein Beispiel sind Spinnenphobien, die auch vor solchen Spinnen bestehen

---

<sup>1</sup> Vgl. Assmann 2001: 10.

<sup>2</sup> Genauer sollte man drei Phänomene unterscheiden: das Sterben (als terminale Phase des Lebens), den Tod (als Ereignis, das das Leben beendet) und das Totsein (als die endlose Phase der Nichtexistenz, die sich an den Tod als Ereignis anschließt).

<sup>3</sup> Es geht hier um die Frage, ob unsere Einstellungen normativ angemessen sind, nicht darum, ob es aus unserer Perspektive so erscheint, als ob sie angemessen sind. Epistemische Internalisten könnten auch in Bezug auf den letzten Fall durchaus mit Recht behaupten, dass die Einstellungen rational sind.

können, von denen wir wissen, dass sie absolut harmlos sind. Aber dann ist diese Furcht eben auch nicht objektiv begründet. Im Folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass das Totsein unter bestimmten Bedingungen ein Übel für das Subjekt ist. Sobald man erkennt, warum das so ist, ergeben sich deutlich unterschiedliche Konsequenzen für die Bedeutung, die der eigene Tod für den Egoisten und für den Altruisten hat. Wie tief diese Unterschiede reichen, soll in diesem Aufsatz genauer erkundet und geklärt werden. Dabei werde ich mich auf die *analytische Methode* stützen, die die gestellten Fragen und die in den Blick genommenen Phänomene rein sachorientiert und argumentativ behandelt und dabei zugleich versucht, durch begriffliche Klarheit einerseits möglichst viel Transparenz zu schaffen und andererseits Undurchsichtigkeit und Verwirrung zu beseitigen. Im Zuge dessen spielt es keine Rolle, wie bestimmte philosophische Traditionen (wie etwa die Existenzphilosophie) mit diesen Fragen umgegangen sind.

Epikur hat die These, dass der eigene Tod ein Übel für einen selbst ist, mit Überlegungen zurückgewiesen, die in seinem Brief an Menoikeus zu finden sind. Dort schreibt er:

Gewöhne Dich auch an den Gedanken, dass es mit dem Tod für uns nichts auf sich hat. Denn alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung; der Tod aber ist die Aufhebung der Empfindung. [...]. Das angeblich schaurigste aller Übel, der Tod, hat für uns keine Bedeutung; denn solange wir noch da sind, ist der Tod nicht da; stellt sich aber der Tod ein, so sind wir nicht mehr da.<sup>4</sup>

Epikurs Argumentation leuchtet auf den ersten Blick absolut ein und dennoch stößt sie den gesunden Menschenverstand radikal vor den Kopf. Er behauptet hier, der Tod (verstanden als Phase des Totseins, als postmortale Nichtexistenz) könne uns gar nicht negativ betreffen, weil wir ihn weder erleben können noch weiterhin existieren, sobald er präsent ist. Allerdings beruht seine Argumentation auf zwei Prämissen, die ihrerseits fragwürdig erscheinen. Erstens setzt Epikur den Hedonismus voraus, wonach nur negative Erlebnisse, wie etwa Leiderfahrungen, ein Übel sein können. Zweitens geht er von der Annahme aus, dass etwas für ein Subjekt nur dann ein Übel sein kann, wenn das Subjekt auch mit diesem Übel zugleich existiert. Beide Voraussetzungen sind nachdrücklich in Frage gestellt worden.

Gegen den Hedonismus lässt sich vieles einwenden. Ich will hier nur zwei Probleme benennen. Es scheint für uns ganz natürlich zu sein, wenn wir davon sprechen, dass es für jemanden schlecht ist, wenn er hinter seinem Rücken denunziert wird, auch wenn er davon niemals erfährt und sich die Denunziation auf ihn auch sonst nicht weiter negativ auswirkt. Er merkt dann nur nicht, dass ihm übel mitgespielt wird.<sup>5</sup> Darüber hinaus kann auch Nozicks Gedankenexperiment der Erfahrungsmaschine zeigen, dass es andere Werte für uns gibt als positive Erlebnisse. Auch wenn wir uns in eine Maschine freiwillig hineinbegeben können, die uns alle gewünschten Erlebnisse simuliert, und zwar völlig realitätsgetreu und ohne dass wir das durchschauen, solange wir an die Maschine angeschlossen sind, mag es uns dennoch als schlecht für uns erscheinen, uns in die Fänge einer solchen Maschine zu begeben.

---

<sup>4</sup> Brief an Menoikeus § 124, übers. nach Epikur 1998: 281-282.

<sup>5</sup> Nagel 1979: 4.

Schließlich ist es eine Maschine, die uns dauernd täuscht und vom Kontakt mit der Realität und den realen Menschen abhält.<sup>6</sup>

Epikurs zweite Annahme, dass etwas nur ein Übel für jemanden sein kann, sofern er noch existiert, wenn das Übel eintritt, ist ebenfalls problematisch. Es gibt Fälle, die unstrittig zeigen können, dass jemand durch ein postmortales Ereignis ein Übel erleidet. Etwa wenn der letzte Wille einer großen Philosophin, ihr bislang unveröffentlichtes Werk möge nach ihrem Tod noch veröffentlicht werden, einfach ignoriert wird und ihre Schriften heimlich ins Feuer geworfen werden. Es ist intuitiv plausibel zu sagen, dass es schlecht *für diese Philosophin* ist, wenn ihre Schrift posthum verbrannt wird, obwohl sie zum Zeitpunkt dieses Ereignisses gar nicht mehr lebt.

In der neueren Diskussion gibt es nun zwei konkurrierende Vorschläge, die beide im Prinzip erklären können, warum das Totsein (die postmortale Nichtexistenz) ein Übel für den Betroffenen ist bzw. sein kann. Thomas Nagel erklärt das Übel des Todes so, dass der Tod für den Betroffenen einen Verlust an intrinsisch wertvoller bewusster Lebenszeit bedeutet. Es wäre für den Betroffenen besser gewesen, länger zu leben, weil er dann länger an dem Gut bewussten Erlebens teilgehabt hätte. Der Tod beraubt uns also nach Nagel eines Gutes und stellt damit ein Übel dar:

If we are to make sense of the view that to die is bad, it must be on the ground that life is good and death is the corresponding deprivation or loss, bad not because of any positive features but because of the desirability of what it removes. (Nagel 1979: 4)

Nagel geht davon aus, dass bewusstes Erleben, Erfahren und Wahrnehmen etwas Gutes für das Subjekt ist, ganz unabhängig von den konkreten Erlebnisinhalten. Bewusstes Leben ist demnach nicht neutral, sondern hat immer einen positiven Wert.<sup>7</sup> Aber wenn die Inhalte, z.B. durch intensives Leiden, stark negativ sind, kann es den prima facie positiven Wert des Lebens überwiegen, sodass auch für Nagel ein Suizid unter spezifischen Umständen rational sein kann.<sup>8</sup> Nagel geht auch davon aus, dass bewusstes Erleben objektiv gut ist für das erlebende Subjekt. Es bleibt bei Nagel allerdings unklar, ob das Ende des bewussten Erlebens immer und absolut ein prima facie Übel für den Betroffenen ist oder ob dieser Verlust relativ zu seinem natürlichen Potenzial weiterzuleben ist bzw. relativ zu seiner erwartbaren Lebenszeit.<sup>9</sup>

Machen wir uns klar, worin der relevante Unterschied besteht: Wenn durch den Tod immer ein Verlust an Gütern eintritt, dann ist es eben auch für jemanden im höchsten Lebensalter (also mit 90 oder 100 Jahren) immer noch ein gravierender Verlust, wenn er stirbt. Andernfalls würde der Verlust umso geringer, je näher sich der Mensch seiner natürlichen Altersgrenze annähert. Wir haben also zwei Lesarten der Verlust-Theorie: einmal die Theorie eines absoluten Verlustes, das andere Mal die Theorie eines potenzialrelativen Verlustes.

---

<sup>6</sup> Vgl. Nozick 1974: 42-43.

<sup>7</sup> Nagel 1979: 2.

<sup>8</sup> Ebenda.

<sup>9</sup> Vgl. Nagel 1979: 9.

Nagel selbst bleibt in dieser Frage, wie gesagt, unentschieden. Jeff McMahan legt sich dagegen eindeutig auf den Ansatz eines potenzialrelativen Verlustes fest.<sup>10</sup>

Der konkurrierende Ansatz, den Tod als Übel für den Betroffenen zu verstehen, stammt von Bernard Williams. Williams nimmt generell an, dass Güter für eine Person relativ zu ihren Wünschen, Zielen und Projekten sind. Es ist gut für den Wünschenden, wenn seine Wünsche erfüllt werden, und schlecht für ihn, wenn sie frustriert werden.<sup>11</sup> Williams Kerngedanke ist nun, dass der eigene Tod die Erfüllung vieler eigener Wünsche durchkreuzt und zunichtemacht. Sofern das so ist, kann man den Tod auch als Grund für eine große Frustration verstehen. Williams beschreibt das folgendermaßen:

If I desire something, then, other things being equal, I prefer a state of affairs in which I get it from one in which I do not get it, and (again, other things being equal) plan for a future in which I get it rather than not. But one future, for sure, in which I would not get it would be one in which I was dead. To want something, we may also say, is to that extent to have reasons for resisting what excludes having that thing: and death certainly does that, for a very large range of things that one wants. If that is right, then for any of those things, wanting something itself gives one a reason for avoiding death. (Williams 1973: 85)

Williams behauptet also, dass viele Wünsche so beschaffen sind, dass sie dem Akteur gute Gründe geben weiterzuleben, insofern das Weiterleben eine Bedingung für die Wunscherfüllung ist. Er ist aber vorsichtig genug einzuräumen, dass nicht alle Wünsche dieser Art sind. Wie müssen Wünsche aussehen, die dadurch frustriert werden, dass man stirbt? Zunächst einmal sind *ichbezogene* Wünsche zu nennen, genauer: *existenzeinschließende* ichbezogene Wünsche. Das sind Wünsche, die einen bestimmten eigenen Zustand oder eine bestimmte eigene Tätigkeit zum Inhalt haben. Hier einige Beispiele: mein Wunsch, dass *ich* weiterlebe; mein Wunsch, dass *ich* ein bestimmtes Buchprojekt vollende; mein Wunsch, dass *ich* weiterhin für meine Partnerin oder meine Kinder da bin; oder mein Wunsch, dass *ich* eine Reise nach Südafrika unternehme usw. Es gibt daneben auch nicht-existenzeneinschließende ichbezogene Wünsche, etwa meinen Wunsch, dass ich auch dann noch von meinen Freunden und Verwandten erinnert werde, wenn ich bereits eine Weile tot bin. Dieser Wunsch über mich kann trotz meiner Nichtexistenz realisiert werden, weil er sich nur auf Gedanken über mich und nicht auf meine Existenz bezieht. Ichbezogene Wünsche müssen nicht egoistisch sein.<sup>12</sup> Ich kann beispielsweise den ichbezogenen Wunsch haben, ein moralisch besserer Mensch zu werden. Umgekehrt sind egoistische Wünsche zwar immer ichbezogen, aber nicht unbedingt *existenzeinschließend* ichbezogen. Der Wunsch eines großen Herrschers nach postmortaler Verehrung bezieht sich nur auf sein eigenes Wohl, erstrebt aber gerade nicht die eigene Weiterexistenz. Es gibt aber auch Wünsche, die keinen ichbezogenen Inhalt haben und dennoch durch den eigenen Tod frustriert würden. Das sind *ich-abhängige* Wünsche.<sup>13</sup> Ich-abhängige Wünsche sind keine ichbezogenen Wünsche, weil sie Ziele festlegen, die von ihrem Inhalt her keinen Bezug auf das Wunschsubjekt haben. Ihre Verwirklichung hängt de facto aber von seiner Mitwirkung

---

<sup>10</sup> McMahan 2002: 155.

<sup>11</sup> Das ist bei Williams auch durch den Präferenzutilitarismus motiviert. Diese Motivation soll aber in diesem Aufsatz keine Rolle spielen.

<sup>12</sup> Später wird sich zeigen, dass es auch egoistische Wünsche in Bezug auf meinen Nachruhm gibt, die nicht existenzeinschließend ichbezogen sind.

<sup>13</sup> Dieser Begriff stammt von Luper-Foy 1987.

ab. Das ist der Fall, wenn ich z.B. der einzige bin, der ein solches Ziel verwirklichen kann. Etwa, wenn ich will, dass ein Ertrinkender gerettet wird, und ich der einzige bin, der dazu in der Lage ist. Wenn ich einen ichabhängigen Wunsch habe und erfasse, dass seine Erfüllung von mir abhängt, dann wird sich normalerweise ein ichbezogener instrumenteller Wunsch bei mir einstellen. Der ichabhängige Wunsch ist aber nicht selbst ichbezogen. Aber nicht alle existenzeinschließenden ichbezogenen und ich-abhängigen Wünsche werden frustriert, wenn man stirbt. Damit das der Fall ist, muss es sich auch um unbedingte oder *kategorische* Wünsche handeln.<sup>14</sup> Solche Wünsche beinhalten absolute Zielsetzungen und nicht solche, die relativ auf bestimmte Umstände sind. Das Gegenteil sind bedingte Wünsche, die etwas nur wünschen für den Fall, dass eine bestimmte Bedingung erfüllt ist. Bedingte Wünsche haben ein Konditional als propositionalen Inhalt. *Existenzbedingte* Wünsche sind ein Sonderfall bedingter Wünsche. Sie legen ein Ziel fest, insofern man weiterlebt: der Wunsch, mich zu kratzen, insofern es an meinem Arm weiter juckt; oder der Wunsch des Suizidalen, ohne Leiden zu leben, sofern sein Suizidversuch scheitert. Man kann also Williams Position so interpretieren, dass ihm zufolge ein signifikanter Teil unseres Wunschprofils kategorische Wünsche enthält, die existenzeinschließend ichbezogen oder ich-abhängig sind. Diese Wünsche würden durch unseren eigenen Tod frustriert und machen deshalb den eigenen Tod zu einem Übel für uns.

Die Klassifikation der Wünsche lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wenn man den propositionalen Inhalt der Wünsche betrachtet, dann gibt es einmal die Unterscheidung zwischen kategorischen und bedingten Wünschen. Bedingte Wünsche haben ein Konditional, kategorische Wünsche eine nicht-konditionale Proposition zum Inhalt. Dann gibt es daneben den Unterschied zwischen ichbezogenen und nicht-ichbezogenen Wünschen. Bei den ichbezogenen Wünschen kommt „ich“ irgendwo im Inhalt vor. Ein Sonderfall der ichbezogenen Wünsche ist der existenzeinschließende Wunsch, der von seinem Inhalt her verlangt, dass ich zum Zeitpunkt der Wunscherfüllung existiere. Unter den nicht-ichbezogenen Wünschen gibt es manche, deren Erfüllung von mir abhängt und andere, bei denen das nicht der Fall ist. Ichabhängige Wünsche haben keinen inhaltlichen Bezug auf mich, sondern ihre Realisierung ist nur de facto auf meine Mitwirkung angewiesen. Sobald ich das durchschaue, wird ein ichabhängiger, aber nicht-ichbezogener Wunsch einen existenzeinschließenden ichbezogenen Wunsch nach der Realisierung der Mittel zur Folge haben. Wenn ich nämlich etwas um seiner selbst willen wünsche und erfasse, dass ich es nur realisieren kann, wenn ich selbst dafür etwas tue, dann will ich normalerweise auch selbst etwas dafür tun.

Ich möchte in diesem Aufsatz zeigen, dass Williams Wunschmodell unsere Intuitionen über das Übel des eigenen Todes weit besser erklären kann als beide Varianten der Verlust-Theorie von Nagel. Wenn es aber richtig ist, dass das Übel des eigenen Todes auf einer Frustration unserer Wünsche beruht, dann liegt folgende *einfache Vermutung* nahe: Der Altruist, der nur am Wohl anderer interessiert ist, muss den eigenen Tod nicht fürchten, weil seine Wünsche auf Ziele gerichtet sind, die von seiner Weiterexistenz unabhängig sind; dagegen hat der Egoist nur sein eigenes Wohl im Sinn und deshalb müssen alle seine Wünsche durch seinen

---

<sup>14</sup> Williams 1973: 85-86.

Tod mit einem Schlag endgültig frustriert werden. Kurz: während der Altruist den Tod überhaupt nicht fürchten sollte, hat der Egoist jeden Grund, von der Furcht vor dem eigenen Tod vollständig beherrscht zu werden.

Leo Tolstoi hat in seiner Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch* (1886) diese einfache Vermutung in literarischer Form zum Ausdruck gebracht. Iwan Iljitsch führt in dieser Erzählung ein sinnentleertes und weitgehend auf sein Eigenwohl orientiertes Leben, in dem er schließlich durch eine tödliche Krankheit immer weiter vereinsamt. Kurz vor seinem Tod macht Iljitsch in der Erzählung eine für ihn neue Erfahrung:

Da fühlte er, wie jemand seine Hand küsste. Er schlug die Augen auf und sah seinen Sohn an. Er tat ihm sehr leid. Seine Frau trat an ihn heran. Er sah sie an. Mit offenem Mund stand sie da, Tränen überströmten ihre Nase und ihre Wangen, und ihr Gesicht sah so verzweifelt aus. Und auch sie tat ihm leid. „Ja, ich quäle sie“, musste er denken. „Es ist ihnen weh zumute, doch es wird ihnen leichter werden, wenn ich gestorben bin.“ [...] Jene taten ihm leid, und jetzt musste es geschehen, damit ihnen nicht mehr weh wäre. [...] Und er suchte nach seiner früheren, so gewohnten Todesangst und konnte sie nicht finden. Wo war sie? [...] Es war keine Angst da, weil auch kein Tod mehr da war. (Tolstoi 1998: 91-92)

In dieser Passage entwickelt Iljitsch angesichts der Trauer und des Mitleids seiner Angehörigen über seinen bevorstehenden Tod erstmals in seinem Leben Mitleid und Mitgefühl mit anderen. In diesem Augenblick empfindet er derart selbstlos, dass er sich sogar seinen eigenen Tod herbeiwünscht, um seinen Sohn und seine Frau von ihren Sorgen zu befreien. Genau in diesem Moment der radikalen Selbstlosigkeit verschwindet Iljitschs Furcht vor seinem eigenen Tod wie von Zauberhand. Die oben genannte einfache Vermutung wird hier gewissermaßen exemplarisch durch Literatur in Szene gesetzt. Während der Egoist von der Furcht vor dem Tod vollkommen beherrscht wird, ist der Altruist völlig befreit von dieser Furcht. Ich werde im Folgenden auch zeigen, dass die einfache Vermutung, nach der nur der Egoist den eigenen Tod fürchten muss, so nicht richtig ist. Allerdings wird sich zeigen, dass sich die rationalen Einstellungen des Egoisten und des Altruisten zum eigenen Tod signifikant unterscheiden und so die einfache Vermutung der Wahrheit zumindest nahekommmt.

Ich werde wie folgt vorgehen: Im 1. Abschnitt werde ich untersuchen, wie gut die beiden oben eingeführten Modelle - Nagels Verlustmodell (mit seinen beiden Varianten) und Williams Wunschmodell - unsere vortheoretischen Intuitionen über das Übel des Todes erklären können. Es wird sich zeigen, dass das Wunschmodell deutlich besser als jede der beiden Varianten des Verlustmodells abschneidet. Im 2. Abschnitt werde ich dann erkunden, in welchem Ausmaß der eigene Tod ein Übel für den reinen Altruisten ist, wenn man das Wunschmodell zugrunde legt. Im 3. Abschnitt werde ich die gleiche Untersuchung mit dem reinen Egoismus anstellen. Es wird sich zeigen, dass die einfache Vermutung nicht aufrechterhalten werden kann, dass sie aber der Wahrheit nahe kommt. In einem kurzen Fazit werde ich 4. die Ergebnisse zusammenfassen.

## **1. Warum das Wunschmodell klar überlegen ist**

Erstaunlicherweise stimmen die Menschen recht gut in ihren Urteilen darüber überein, wann der Tod eines Menschen für ihn selbst besonders schlimm ist und wann nicht; und diese Einschätzungen spiegeln sich auch in den menschlichen Emotionen. Ich werde eine Reihe von relativ robusten Gemeinplätzen über das Übel des Todes zum methodischen Ausgangspunkt meiner Argumentation in diesem Abschnitt wählen. Ich gehe ferner davon aus, dass diese Einstellungen, Urteile und Emotionen nicht einfach psychologische Daten sind, die man rein kausal oder vielleicht sogar biologisch erklären kann, sondern dass es auch gute Gründe für diese Einstellungen gibt. Wenn das richtig ist, dann müssen sich diese guten Gründe auch angeben lassen. Ich werde im Folgenden untersuchen, inwieweit die beiden zur Diskussion stehenden Modelle die objektive Angemessenheit unserer Gemeinplätze erklären können.

Eine erste wichtige Beobachtung ist die, dass Menschen insbesondere und vornehmlich den *baldigen Tod fürchten* und nicht so sehr, irgendwann einmal sterben zu müssen. Ernst Tugendhat hat diese typisch menschliche Einstellung besonders prägnant in einer Erzählung von seiner Begegnung mit einem chilenischen Alten zum Ausdruck gebracht:

Ich war in einem Hafentstädtchen in Chile zufällig mit einem alten Mann [...] in ein Gespräch geraten. Vor einiger Zeit habe er sich in einer Krankheit befunden und sich gefürchtet, dass sie zum Tode führen könnte. Er habe gegenüber Gott ein Gelübde abgelegt, ihm eine Kirche zu bauen, falls er ihn errettete und ihm noch einige Jahre schenkte. Gott hatte ihn erhört, und hier war er also und baute. In diesem Fall handelte es sich nicht um eine Ansicht über den Tod, sondern um ein Verhalten, das eine bestimmte Ansicht impliziert, eine Ansicht freilich, die so trivial scheinen kann, dass man sich wundern könnte, warum sie mich aufhorchen ließ. [...] Was mich an dem Gelübde meines Alten aufhorchen ließ, ist, dass es [...] beängstigend sein kann (nicht muss), dass man bald nicht mehr leben wird, obwohl man natürlich immer wusste, dass man irgendwann einmal nicht mehr leben wird, und einen das gewöhnlich so wenig affektiv berührt, dass man es als natürlich ansieht. Es kann einem entscheidend wichtig sein, jetzt, sagen wir mit 81, noch eine Weile weiterzuleben, obwohl einem dieselbe Verlängerung nach 81 früher, als man 27 war, gleichgültig gewesen wäre. Ist also, was man angesichts eines bevorstehenden Todes meist will, ein Aufschub? Wenn ja, warum? „Nur jetzt nicht sterben, sondern später“: Das, meine ich, ist es, was in dem Gelübde des Alten zum Ausdruck kam. (Tugendhat 2006: 10-17)

Neben der ausgezeichneten Furcht vor dem baldigen Tod ist es charakteristisch für die menschlichen Einstellungen, dass wir den Tod nicht zu jedem Zeitpunkt in einem Leben als gleich schlimm oder tragisch empfinden. Typischerweise findet man es schlimmer, wenn ein Mensch in einem Alter, in dem er große Lebenspläne hat und mit Tatkraft umsetzt, also zwischen 20 und 40, stirbt, als wenn er in hohem Alter nach einem erfüllten Leben von der Bühne abtritt. Nagel drückt das so aus: „The death of Keats at 24 is generally regarded as tragic; that of Tolstoi at 82 is not.“ (Nagel 1979: 9) Ich möchte hier vom Phänomen der *besonderen Tragik des frühen Todes* sprechen.

Komplementär dazu scheint es auch die *Möglichkeit eines späten tragischen Todes* zu geben. Stellen Sie sich vor, eine berühmte Philosophin arbeitet im hohen Alter von über 80 noch an ihrem großen Hauptwerk. Während dessen stirbt sie plötzlich unerwartet. Ihr Tod erscheint uns tragisch, und zwar nicht nur für die Nachwelt oder die Gemeinschaft der Philosophen, die nun ihr Werk gar nicht mehr lesen und diskutieren können, sondern auch für sie selbst. Denn ihr Lebensentwurf bleibt in gewisser Weise unvollendet.

Zuvor hat sich gezeigt, dass der Tod nicht zu jedem Zeitpunkt im Leben gleich schlimm ist, sondern typischerweise der frühe Tod tragischer ist als der späte. Aber das Übel des Todes scheint nicht nur mit dem Zeitpunkt zu variieren, sondern auch mit den Lebensplänen der Betroffenen. Vergleichen wir drei exemplarische Fälle: Da ist zunächst eine junge Frau („die Ambitionierte“), die nach ihrer Universitätsausbildung große Lebenspläne schmiedet. Sie hat gerade ein interessantes berufliches Angebot bekommen, das ihr zusagt. Sie will demnächst heiraten; und sie möchte nach einer Einarbeitungsphase im Beruf Kinder bekommen und dann nach einer kurzen Elternzeit weiterarbeiten und Karriere machen. Dann ist da ein etwa gleichaltriger Mann („der Resignierte“), der bereits beruflich gescheitert ist und auch nach einer gescheiterten Ehe vereinsamt lebt. Sein Leben empfindet er als eintönig und grau, ohne eine echte Perspektive. Schließlich ist da ein junger Mann („der Suizidale“), der erfährt, dass er an einer unheilbaren Krankheit leidet, die ihn in kurzer Zeit zu einer entwürdigenden Form von Demenz führen wird. Er möchte seinem Leben selbstbestimmt und freiwillig ein Ende setzen. Nehmen wir jetzt an, alle drei Personen sterben unerwartet und plötzlich an einem Unfalltod. Dann wäre dieser Tod für die Ambitionierte eine Katastrophe, für den Resignierten möglicherweise ein vergleichsweise kleines Übel und für den Suizidalen eine Erlösung, also sogar ein Gut. Hier zeigt sich eine drastische *Relativität des Übels des Todes*.

Schließlich möchte ich auf das Phänomen unserer *asymmetrischen Einstellung zur prävitale<sup>15</sup> und postmortalen Nichtexistenz* eingehen. Bereits in der Antike wies Lukrez auf die Merkwürdigkeit hin, dass wir offenbar die zukünftige eigene Nichtexistenz fürchten, aber die prävitale Nichtexistenz in keiner Weise negativ beurteilen (hier wäre wohl das *Bedauern* die korrespondierende emotionale Haltung).<sup>16</sup> Genauer ist damit gemeint, dass wir es nicht besonders bedauerlich finden, dass wir bei gleichem Todeszeitpunkt nicht schön früher geboren wurden und damit insgesamt länger gelebt hätten. Da sich die prävitale Nichtexistenz und die postmortale Nichtexistenz jedoch in keiner Weise intrinsisch unterscheiden (beides sind Phasen, in denen wir nicht da sind, aber existieren hätten können), sollten wir nach Lukrez auch symmetrische Einstellungen zu beiden Phasen der Nichtexistenz einnehmen. Er wendet das so, dass wir auch den Tod nicht fürchten sollten, weil wir die prävitale Nichtexistenz ja auch nicht negativ bewerten.<sup>17</sup> Dieses sogenannte Symmetrieargument überzeugt heute kaum mehr jemanden.<sup>18</sup> Ich möchte stattdessen fragen, ob und wie man unsere natürliche asymmetrische Einstellung zu beiden Phasen der eigenen Nichtexistenz als gut begründet erklären kann.

Aus den vorangehenden Überlegungen ergeben sich fünf typisch menschliche Einstellungen, die nach guten Gründen verlangen: 1.) das besondere Übel des baldigen Todes, 2.) die Größere Tragik des frühen Todes, 3.) die Möglichkeit eines tragischen späten Todes, 4.) die Relativität des Todesübels und 5.) die Asymmetrie unserer Einstellungen zu unserer prävitale und postmortalen Nichtexistenz. Es soll nun vergleichend betrachtet werden, wie gut die verschiedenen Modelle bei der Erklärung dieser Einstellungen abschneiden. Nach dem

---

<sup>15</sup> Ich vermeide es hier, von „vorgeburtlicher“ Nichtexistenz zu sprechen, weil das Leben des Menschen ja nicht erst mit seiner Geburt beginnt.

<sup>16</sup> Vgl. auch Parfit 1984: 165-85.

<sup>17</sup> Genauso gut könnte man natürlich auch den Schluss ziehen, dass man aus Symmetriegründen anfangen sollte, auch die prävitale Nichtexistenz zu bedauern.

<sup>18</sup> Eine Ausnahme ist Rosenbaum 1993.



*Modell des absoluten Verlusts* beraubt uns der Tod immer eines Gutes, nämlich des intrinsisch wertvollen bewussten Weiterlebens. Das *Modell des relativen Verlusts* sieht im Tod nur dann ein Übel, wenn er uns einer Lebenszeit beraubt, die eigentlich natürlich erwartbar wäre bzw. zu der wir ein natürliches Potenzial haben. Das *Wunschmodell* versteht den Tod dagegen dann als Übel, wenn er die Verwirklichung von gegenwärtigen Wünschen des Betroffenen verhindert bzw. frustriert.

Schauen wir uns das erste der genannten Phänomene an: die größere Angst vor dem baldigen Tod. Können die Modelle die Begründetheit dieser Einstellung erklären? Nach beiden Verlusttheorien ist ein kürzeres Leben schlechter als ein längeres für den Betroffenen. Das erklärt aber nicht, warum der baldige Tod schlimmer ist. Ein baldiger Tod ist ein Tod, der zeitlich nahe an der Gegenwart des Subjekts liegt. Ein solcher baldiger Tod muss aber gar kein früher Tod sein. Auch der 81-jährige Chilene, von dem Tugendhat erzählt, fürchtet seinen Tod innerhalb sagen wir des nächsten halben Jahres mehr als ein 24-jähriger seinen Tod fürchten würde, wenn er ihm in 20 Jahren prognostiziert würde. Das Wunschmodell kann dagegen problemlos erklären, warum der baldige eigene Tod schlimmer erscheint als der fernere. Wünsche reichen gewöhnlich nicht eine lange Zeit voraus. Man wünscht sich Dinge für heute, morgen, die nächste Woche, vielleicht auch über Monate und wenige Jahre. Für die fernere Zukunft wird die Wunschkichte jedoch eher gering ausfallen. Wenn wir diese Kurz- und Mittelfristigkeit unserer Wünsche zugrundelegen und beachten, dass das Wunschmodell das, was gut oder schlecht für einen selbst ist, auf die eigenen *derzeitigen* Wünsche relativiert, dann ergibt sich ganz offensichtlich, dass der fernere Tod keine so große Frustration bedeuten kann. Was das Phänomen der Furcht vor dem baldigen Tod betrifft, so erweist sich das Wunschmodell also als klar überlegen.

Kommen wir zum zweiten Phänomen: Warum ist es rational, den frühen Tod für schlimmer zu halten als den späten Tod? Hier haben beide Verlustmodelle eine eindeutige Antwort parat. Wenn man früher stirbt, dann ist der Verlust an intrinsisch wertvollem Leben größer, als wenn man später stirbt. Man muss jedoch einen wichtigen Unterschied berücksichtigen. Das Modell des absoluten Verlusts impliziert ja, dass das Totsein bis in alle Ewigkeit einen Verlust für das gestorbene Subjekt bedeutet. Relativ zu diesem unendlichen Verlust fällt der Unterschied zwischen einem Tod, der ein paar Jahre früher stattfindet, und einem Tod, der ein paar Jahre später stattfindet, kaum ins Gewicht. In diesem Modell kann man also zwar sagen, dass der frühe Tod schlimmer ist als der späte, aber eben nur *unwesentlich* schlimmer.<sup>19</sup> Wenn man dagegen den Verlust an der Lebensspanne bemisst, zu der Menschen ein natürliches Potenzial haben (sagen wir zwischen 80 und 90 Jahren), dann ist der Unterschied zwischen dem frühen und dem späten Tod gravierend. Während der Mensch, der in jungen Jahren stirbt, fast alles verliert, verliert derjenige, der im hohen Alter stirbt, fast nichts mehr. Nur das potenzialrelative Verlustmodell kann also eine überzeugende Erklärung geben. Wie sieht es in dieser Hinsicht mit dem Wunschmodell aus? Auf den ersten Blick scheint es wiederum sehr gut abzuschneiden, denn ein junger Erwachsener hat normalerweise große Lebenspläne, während ein älterer Mensch häufig nur noch kurzfristige Pläne fasst. Damit ist klar, dass die Frustration viel größer ist, die der Tod des jungen Menschen für ihn bedeutet. Aber es gibt ein

---

<sup>19</sup> Streng genommen stimmt nicht einmal das, sondern frühe und späte Tod sind gleich schlimm, weil es nicht mehr als unendlich lange Zeiten gibt.

offensichtliches Problem für dieses Modell. Was ist mit dem *sehr frühen Tod* eines Menschen? Föten im Mutterleib oder Säuglinge können sterben. Ist dieser Tod nicht auch tragisch? Doch in dieser Phase bestehen im Unterschied zu Kindern und zu jungen Erwachsenen gar keine oder nur sehr rudimentäre Wünsche und Ziele. Was kann ein Vertreter des Wunschmodells dazu sagen? Zunächst einmal ist es fraglich, ob wir den sehr frühen Tod von Föten und Säuglingen wirklich als schlimmer für diese selbst einschätzen als den Tod eines Teenagers oder jungen Erwachsenen. McMahan (2002: 165) sagt treffend: „[I]t is contrary to what most of us believe to suppose that a very early death - in utero or in earliest infancy - is worse than a later death.“ Er verweist darauf, dass wir ansonsten viel tiefer von den vielen spontanen Fehlgeburten, die ganz regelmäßig auftreten, betroffen sein müssten. Dennoch möchte auch der Vertreter des Wunschmodells natürlich nicht sagen, dass es gar nicht schlimm ist, wenn Föten oder Kleinkinder sterben. Die zentrale Frage ist jedoch, ob es schlimm *für sie selbst* ist. Es ist sicher schlimm für die Eltern, Babies im Mutterleib durch eine Fehlgeburt zu verlieren oder Kleinkinder durch einen spontanen Kindstod. Und es kann auch *an sich* schlimm sein, dass sich diese Tode ereignen. Der Vertreter des Wunschmodells kann das akzeptieren; er muss nur leugnen, dass dieser Tod sehr schlimm für die Kinder selbst ist. Diese Konsequenz scheint mir zumindest akzeptabel zu sein. Als Ergebnis lässt sich somit festhalten, dass das Modell des potenzialrelativen Verlustes die plausibelste Erklärung liefern kann, dass aber auch das Wunschmodell hinreichend plausibel ist.

Wenden wir uns dem dritten Phänomen zu: manchmal kann auch der späte Tod besonders tragisch sein. Der Fall, den ich genannt hatte, war der plötzliche Tod einer Philosophin im hohen Alter, die mitten in ihren Arbeiten an ihrem späten Hauptwerk verstirbt. Im Rahmen des potenzialrelativen Verlustmodells lässt sich kaum erklären, warum es gute Gründe gibt, den Tod der Philosophin als tragisch zu betrachten. Ihre biologische Uhr ist abgelaufen, sodass ihr Tod natürlich erwartbar war und deshalb nach diesem Modell gar kein Übel mehr sein kann. Dagegen kann das Modell des absoluten Verlusts auch beim späten Tod immer noch anführen, dass der Tod *immer* einen gravierenden Verlust darstellt. Aber dieses Modell kann nicht erklären, warum der späte Tod gerade im Fall eines unvollendeten Werks besonders tragisch ist. Es scheint doch von den Ambitionen und Plänen des Betroffenen abzuhängen, ob der Tod tragisch ist oder nicht. Hier kann das Wunschmodell seine ganze Stärke ausspielen. Der späte Tod der Philosophin ist demnach gerade deshalb so tragisch, weil er gemessen an ihren großen Ambitionen zu einer großen Frustration führt.

Damit sind wir beim vierten Phänomen: Ob der eigene Tod schlimm, weniger schlimm oder sogar gut für einen selbst ist, scheint je nach Wünschen, Plänen und Projekten der Betroffenen zu variieren. Das zeigen die drei exemplarischen Fälle einer Ambitionierten, eines Resignierten und eines Suizidalen sehr deutlich. Diese Varianz ist mit den Verlustmodellen nicht zu erklären, denn nach ihnen bemisst sich das Übel des Todes ja allein an dem Verlust von bewusstem Leben; und der ist in allen drei Fällen ziemlich ähnlich.<sup>20</sup> Das Wunschmodell passt dagegen geradezu idealtypisch zum beschriebenen Phänomen. Je nachdem, welche

---

<sup>20</sup> Der Vertreter des Verlustmodells könnte allerdings sagen, dass das bewusste Leben nur einen pro tanto Wert für das Subjekt hat, der durch schlechte Lebensqualität übertrumpft werden könnte. So würde der prima facie Verlust durch den Tod zwar nicht variieren, wohl aber die Gesamtbilanz für den Betroffenen, und zwar je nachdem, wie gut das Leben für ihn ist.

Wünsche die Betroffenen haben, ist der eigene Tod mehr oder weniger schlimm für die Betroffenen. Hier hat das Wunschmodell einen klaren explanatorischen Vorteil.

Wie erklären die verschiedenen Modelle schließlich die Angemessenheit unserer asymmetrischen Einstellungen zu unserer prävitale und postmortalen Nichtexistenz? Warum fürchten wir unseren zukünftigen Tod, finden es aber gleichzeitig überhaupt nicht schlimm, dass wir nicht schon früher gelebt haben? Auf den ersten Blick stellt dieses Phänomen beide Varianten des Verlustmodells vor eine unlösbare Aufgabe. Denn wenn mein bewusstes Leben einen intrinsischen Wert darstellt, warum ist die Abwesenheit dieses Wertes in der Vergangenheit nicht genauso schlimm wie seine Abwesenheit in der Zukunft? Vertreter des Verlustmodells haben darauf eine überraschende Antwort gegeben. Ihnen zufolge ist unsere prävitale Nichtexistenz kein Verlust, weil ein früher begonnenes Leben metaphysisch unmöglich ist: Wir hätten einfach nicht früher geboren werden können!<sup>21</sup> Diese Antwort ist deshalb überraschend, weil wir uns offenbar leicht vorstellen können, früher gelebt zu haben. Ich kann mir doch jetzt sehr gut vorstellen, dass ich 1921 geboren und im Zweiten Weltkrieg zur Wehrmacht eingezogen worden wäre oder dass ich im 18. Jahrhundert gelebt hätte und Kant bei einer seiner Königsberger Abendgesellschaften begegnet wäre. Warum sollte das metaphysisch unmöglich sein? Eine Verteidigungslinie knüpft an Saul Kripkes Idee der Notwendigkeit des genetischen Ursprungs an.<sup>22</sup> Demnach ist es notwendig für uns, dass wir von den Eltern abstammen, die wir tatsächlich haben. Wir hätten also nicht von anderen Eltern in einem früheren Jahrhundert geboren werden können. Es ist nach Kripke jedoch nicht einmal möglich, dass wir von unseren tatsächlichen Eltern zu einem früheren Zeitpunkt so gezeugt worden wären, dass wir durch eine Verschmelzung einer anderen Ei- und einer anderen Samenzelle entstanden wären. Wenn wir jedoch notwendig aus der Ei- und Samenzelle entstanden sind, aus der wir tatsächlich entstanden sind, dann scheint es keinen großen Spielraum für eine wesentlich frühere mögliche Zeugung von uns zu geben. Nach Kripke ist also eine signifikant frühere Geburt von uns metaphysisch unmöglich, obwohl sie vorstellbar ist. Reicht das aus, damit der Anhänger des Verlustmodells erklären kann, warum wir asymmetrische Einstellungen zu unserer prävitale und postmortalen Nichtexistenz haben? Die Antwort lautet „nein“, und zwar aus den folgenden zwei Gründen. Erstens ist es technologisch möglich, dass Paare Ei- und Samenzellen einfrieren lassen, damit sie später im etwas fortgeschrittenen Alter noch Kinder durch künstliche Befruchtung bekommen können. Man nennt das „social freezing“. Stellen wir uns nun vor, dass ein Paar im Alter von etwa 20 Jahren ihre Ei- und Samenzellen einfrieren lässt und dann mit diesem Verfahren im Alter von etwa 50 Jahren ein Kind bekommt. Dann hätte dieses Kind auch früher gezeugt werden können, und zwar auch dann, wenn Kripkes These von der Notwendigkeit des Ursprungs wahr ist. Denn dieselben Ei- und Samenzellen, aus denen das Kind tatsächlich entstanden ist, hätten auch bereits 30 Jahre früher (also vor dem Einfrieren) verschmelzen können. Dieses Kind hätte also dann tatsächlich 30 Jahre früher gezeugt werden können. Aber intuitiv ist es unplausibel zu sagen, dass das Kind dann mit Recht bedauern würde, nicht früher geboren worden zu sein. Wenn die Asymmetrie der Einstellungen für uns angemessen ist, dann scheint sie auch für dieses Kind angemessen zu sein. Zweitens sind die von den Verteidigern des

---

<sup>21</sup> Nagel 1979: 8.

<sup>22</sup> Kripke 1981: 129-30.

Verlustmodells angeführten Argumente dafür, dass man nicht hätte früher gezeugt werden können, viel zu anspruchsvoll, um zu erklären, warum auch der Laie, der von diesen Argumenten wenig weiß, zu einer asymmetrischen Einstellung gegenüber vergangener und zukünftiger Nichtexistenz kommt.<sup>23</sup> Deshalb kann das Verlustmodell die objektive Angemessenheit dieser Asymmetrie nicht zufriedenstellend erklären.<sup>24</sup>

Das Wunschmodell kann dagegen auf ganz natürliche Weise erklären, warum man gute Gründe hat, die zukünftige Nichtexistenz zu fürchten, aber keine guten Gründe hat, die vergangene (prävitale) Nichtexistenz als besonders schlimm zu empfinden. Obwohl beide Zustände intrinsisch ähnlich sind, unterscheiden sie sich in Bezug auf unsere derzeitigen Wünsche radikal. Wünsche sind nämlich normalerweise zukunftsgerichtet, weil sie sich auf eigene Handlungsoptionen beziehen; und wir können nun mal nicht handelnd in die Vergangenheit eingreifen. Wir wünschen uns also, dass etwas Bestimmtes in der Zukunft passiert, und motivieren damit unser eigenes Handeln. Natürlich gibt es auch gelegentlich Wünsche, die sich auf Vergangenes beziehen. Menschen können sich wünschen, Dinge, die sie getan haben, ungeschehen zu machen. Sie können sich ein Treffen mit ihrem persönlichen Helden in der Vergangenheit wünschen. Sie können sich auch wünschen, dass Hitler niemals deutscher Kanzler geworden wäre. Aber schon die sprachliche Beschreibung solcher machtlosen Wünsche deutet an, dass es sich um eine derivative Form des Wünschens handelt. Wir sagen: „Ich wünschte, Hitler wäre nie an die Macht gekommen.“ Der Konjunktiv deutet hier an, dass es sich eben nicht um einen normalen Wunsch handelt. Wenn es jedoch richtig ist, dass die Wünsche von Akteuren mehrheitlich auf die Zukunft gerichtet sind, dann folgt daraus direkt, dass nur unsere zukünftige Nichtexistenz, nicht aber unsere vergangene Nichtexistenz die Erfüllung unserer derzeitigen Wünsche verhindern kann. Das Wunschmodell kann also eine ausgezeichnete und leicht verständliche Erklärung dafür liefern, warum unsere zukünftige Nichtexistenz, nicht aber unsere vergangene Nichtexistenz für uns ein Übel ist.

Die folgende Tabelle zeigt im Vergleich, welches Potenzial die verschiedenen Modelle haben, um die Angemessenheit unserer zentralen Einstellungen zum Übel des eigenen Todes zu erklären. ‚+‘ steht für eine gute Erklärungskraft, ‚o‘ zeigt an, dass das Modell das fragliche Phänomen zwar nicht erklären, aber doch irgendwie wegerklären kann, ‚-‘ zeigt an, dass das Modell das fragliche Phänomen weder erklären noch wegerklären kann. Die Bewertung ist in Klammern gesetzt, wenn der Rationalisierungsversuch nicht rundum überzeugen kann.

Explanandum	Modell des absoluten Verlusts	Modell des Potenzial-relativen	Wunschmodell
-------------	-------------------------------	--------------------------------	--------------

<sup>23</sup> Dieses Bedenken artikuliert Nagel 1979: Fn. 3, übrigens selbst.

<sup>24</sup> Kaufmann 1999 versucht zu zeigen, dass wir auch dann nicht früher hätten geboren werden können, wenn wir essentiell die psychologisch charakterisierte Person sind, die wir aktual sind. Er meint nämlich, dass dann unsere aktuelle psychologische Biographie notwendig für uns wäre und dass diese Biographie unter anderen Umständen nicht hätte ausgebildet werden können. Beides ist jedoch fraglich. Selbst wenn man essentiell die Person ist, die man aktual ist, dann folgt nicht automatisch, dass sie durch die gesamte psychologische Biographie konstituiert ist. Die Essenz der Person könnte auch durch bestimmte dispositionale Charaktermerkmale ausgezeichnet sein und die hätten natürlich auch unter anderen äußeren Umständen existieren können. Zweitens könnte die Umgebung zu einem früheren Zeitpunkt der Umgebung zum tatsächlichen Geburtszeitpunkt hinreichend ähnlich sein können, sodass sogar dieselbe psychologische Biographie entstanden wäre, wie das aktual der Fall ist. Das ist zwar sehr unwahrscheinlich, aber eben nicht unmöglich.

		Verlusts	
Primat der Furcht vor dem baldigen Tod	–	–	+
Größere Tragik des frühen Todes	–	+	+/o
Tragik des späten Todes	(+)	–	+
Relativität des Übels	–	–	+
Asymmetrie unserer Einstellungen zu vergangener und zukünftiger Nichtexistenz	(o)	(o)	+

Diese Tabelle zeigt ganz klar, dass allein das Wunschmodell angemessene Erklärungen dafür liefern kann, warum unsere Einstellungen zum Übel des eigenen Todes auf guten Gründen beruhen. Ich werde deshalb in meinen weiteren Überlegungen allein dieses Modell zugrunde legen. Ich werde nun in den nächsten beiden Abschnitten untersuchen, wie schlimm der eigene Tod für den Altruisten und den Egoisten ist, wenn man das Wunschmodell zugrundelegt.

## 2. Das Übel des eigenen Todes für den reinen Altruisten

Wenn das Übel, das der Tod für uns bedeutet, relativ zu unseren Wünschen ist, dann muss man die Wunschprofile der Menschen genauer studieren, um zu verstehen, was der Tod für sie bedeutet. Normale Menschen haben ein gemischtes Wunschprofil. Sie haben manche Wünsche, die nur auf ihr eigenes Wohlergehen ausgerichtet sind. Sie wollen z.B. aufregende Erfahrungen machen, Spaß haben, ein langes glückliches Leben führen oder ein erfülltes Sexualleben haben. Normale Menschen haben aber auch Wünsche, die sich nur auf das Wohlergehen anderer Menschen richten. Sie wollen, dass es ihren Verwandten und Freunden gut geht, und sie wollen manchmal, dass es auch Menschen, die ihnen ferner stehen, gut geht.<sup>25</sup> In meiner Untersuchung werde ich solche normalen Menschen nicht eigens behandeln, sondern mich ausschließlich auf Idealtypen konzentrieren. Das hat vor allem einen methodischen Grund. Klare Fälle bringen die relevanten Unterschiede deutlicher zum Vorschein. Um zu verstehen, was der Tod für Menschen mit bestimmten Wunschprofilen bedeutet, werde ich deshalb in diesem Abschnitt zunächst den *reinen* Altruisten untersuchen und dann im nächsten Abschnitt den *reinen* Egoisten.

Der reine Altruist lässt sich durch seine finalen Ziele (intrinsischen Wünsche) charakterisieren. Was er letztlich will, ist nur das Wohl anderer, genauer: was ihm als das Wohl anderer erscheint. Er sieht von seinem Eigeninteresse ganz ab. Der reine Altruist ist ein selbstloser Mensch. Ob es solche reinen Altruisten gibt, ist für das Ziel meiner Überlegungen

<sup>25</sup> Daneben gibt es auch neutrale Wünsche, die sich weder auf das eigene Wohl noch auf das Wohl anderer richten, sondern bestimmte Ereignisse in der unabhängigen Außenwelt anstreben. Das werde ich hier aber aus Einfachheitsgründen ausblenden.

nebensächlich. Durch die ausschließlich altruistischen finalen Ziele ist das Wunschprofil des reinen Altruisten aber noch nicht hinreichend charakterisiert. Wünsche sind nämlich auf komplexe Weise verschachtelt. Wenn ich Dinge wirklich erreichen will, dann will ich normalerweise auch die Mittel ergreifen, die helfen, meine primären Ziele zu erreichen. Zu den intrinsischen Wünschen gesellen sich also auch instrumentell dienliche (extrinsische) Wünsche. Der reine Altruist will also z.B. primär, dass es seinen pflegebedürftigen Eltern gut geht. Aber um dieses finale Ziel zu erreichen, will er rationalerweise auch, dass er selbst für seine Eltern da ist. Altruistische Wünsche ziehen also häufig existenzeinschließende ichbezogene Wünsche nach sich. Wenn sie das tun, dann sind die altruistischen Wünsche natürlich nicht ichbezogen, aber sie sind ichabhängig. Und wenn das so ist, dann werden die altruistischen Ziele durchkreuzt, wenn die instrumentellen existenzeinschließenden ichbezogenen Wünsche frustriert werden.

Sehen wir uns das anhand von einigen typischen Fällen genauer an. Hier ist ein erster Fall: Die Mitarbeiterin einer internationalen Hilfsorganisation will unbedingt hilfsbedürftigen hungernden und verletzten Kindern in Aleppo helfen. Zu diesem Zweck will sie sich unbedingt aktiv vor Ort engagieren. Sie hat also auch einen kategorischen existenzeinschließenden ichbezogenen Wunsch. Ein intrinsischer altruistischer Wunsch motiviert einen extrinsischen Wunsch in Bezug auf das eigene Weiterleben. Und letzterer würde durch den eigenen Tod frustriert. Die Mitarbeiterin könnte ja nicht mehr helfen, wenn sie stürbe. Wenn dieser instrumentelle Wunsch aber frustriert wird, dann wird auch intrinsische Wunsch frustriert. Der Tod ist nicht für sich betrachtet schlimm, sondern weil er die Erfüllung der ichabhängigen altruistischen Wünsche gefährdet. Hier ein zweiter Fall: Nehmen wir an, in einer Liebesbeziehung lieben beide Partner den jeweils anderen ganz und gar selbstlos. Sie wollen beide unbedingt, dass es ihrem Partner gut geht, und nur das. Doch sie wissen, dass es ihm nur so lange gut geht, wie sie selbst weiterleben. Auch wenn beiden in der Liebesbeziehung alles am jeweils anderen liegt, müssen sie sich wünschen, selbst weiter zu leben, damit es dem anderen gut geht. Auch hier zieht der intrinsische altruistische Wunsch einen extrinsischen ichbezogenen Wunsch nach sich. Man will weiterleben, damit es dem anderen gut geht. Der intrinsische altruistische Wunsch ist wieder ein ichabhängiger, aber kein ichbezogener Wunsch. Hier ist schließlich noch ein dritter Fall: Nehmen wir an, jemand ist Teil einer Musikband und will unbedingt, dass diese Band in ihrer derzeitigen Besetzung weiterbesteht – nicht, weil er selbst Erfolg haben will, sondern weil er die Musik, die dabei herauskommt, für künstlerisch wertvoll hält. Auch diese Motivation ist nicht egoistisch. Aber weil der Musiker ein unverzichtbarer Teil seiner Band ist, muss er auch wollen, dass er weiterlebt, damit diese Band fortexistiert.

Das Ergebnis dieser kleinen Falluntersuchung ist verblüffend: Obwohl der reine Altruist ganz selbstlose finale Ziele hat, muss er doch wünschen, dass er weiterlebt, wenn er seine finalen Ziele wirklich ernsthaft verfolgt. Er muss seine eigene Weiterexistenz als Akteur, als Partner oder als konstitutiver Teil einer Gruppe wünschen. Und wenn er diese Wünsche hat, dann ist sein eigener Tod ein Übel für ihn. Weil viele Wünsche ichabhängig sind (ihre Erfüllung also von der eigenen Existenz abhängt), ist auch der völlig Selbstlose vom eigenen Tod betroffen. Sein Tod verhindert die Verwirklichung seiner finalen Ziele und ist deshalb schlimm für ihn. Deshalb die von Tolstoi inszenierte einfache Vermutung falsch.

Doch wie schlimm ist der eigene Tod für den reinen Altruisten wirklich? Zunächst einmal ist klar, dass die intrinsischen Wünsche die eigentlichen Ziele einer Person festlegen, und diese sind beim reinen Altruisten per definitionem nicht ichbezogen. Diese Ziele werden also nicht zwingend vom eigenen Tod zunichtegemacht. Der liebende Vater will intrinsisch, dass es seinen Kindern gut geht. Dieser Wunsch kann in Erfüllung gehen, auch wenn der Vater in der Zwischenzeit verstirbt. Er muss dafür nicht dabei sein und erleben, wie sein Wunsch in Erfüllung geht und dass es seinen Kindern gut geht. Der Gewerkschafter will, dass soziale Barrieren im Bildungssystem beseitigt werden. Dafür setzt er sich ein, solange er lebt. Doch sein Wunsch kann auch nach seinem Tode in Erfüllung gehen. Ein Forscher aus der Medizin will, dass bestimmte Krebsformen heilbar werden. Daran arbeitet er mit ganzen Kräften. Aber auch dieser Wunsch kann in Erfüllung gehen, wenn er selbst schon lange tot ist. In allen drei Fällen können andere Menschen helfen, die betreffenden Wünsche zu realisieren.

Wenn einem an der Realisierung der eigenen finalen Ziele wirklich gelegen ist, wird man jedoch nicht einfach tatenlos zusehen, dass diese Wünsche - wie auch immer - irgendwie in Erfüllung gehen, sondern man wird sich als Akteur, als Partner oder als konstitutiver Teil dafür einsetzen, dass sie in Erfüllung gehen. Und so kommen die ichbezogenen Wünsche zwangsläufig wieder ins Spiel. Das ist jedoch nicht das Ende der Geschichte. Wenn jemand längerfristige altruistische Ziele rational verfolgt, dann will er diese Ziele sicher, nachhaltig und möglichst schnell verwirklichen. Die dafür erfolgversprechendste Strategie ist es, diese Ziele nicht nur alleine zu verfolgen, sondern im Team mit Gleichgesinnten und durch Schaffung nachhaltiger Strukturen wie etwa Organisationen, Interessenvertretungen, Parteien oder Stiftungen. Dabei ist es egal, ob es sich um politische oder wissenschaftliche Ziele handelt. Wenn der reine Altruist seine Ziele jedoch im Team und unterstützt durch Institutionen verfolgt, dann hängt der Erfolg nicht mehr allein von ihm ab. Der konsequente Altruist macht sich zwar nicht überflüssig, aber ersetzbar. Es liegt also in der Logik der konsequenten Verfolgung von altruistischen Zielen, dass ihre Realisierung zunehmend weniger vom eigenen Weiterleben abhängt. Der eigene Tod wird also, wenn man so sprechen will, immer weniger schlimm für den Altruisten.<sup>26</sup>

Doch wie sieht es aus, wenn es um Partnerschaften und die Teilnahme an Gruppen geht? Ist man hier nicht unersetzbar? Wenn das so wäre, dann wäre der eigene Tod in dieser Hinsicht auch für den Altruisten ein gravierendes Übel. Natürlich gehört es essentiell zur Idee der Liebe, dass der Geliebte unersetzbar für den Liebenden ist. Wenn man dem Partner also wohl will, dann muss man selbst unbedingt weiterleben wollen. Das Ziel einer reifen Liebe muss es zwar sein, keine Abhängigkeit des Partners zu erzeugen, sondern dafür zu sorgen, dass er frei und selbständig in der Partnerschaft bleibt. Ziel kann es jedoch nicht sein, sich in dieser Partnerschaft ersetzbar zu machen. Genauso wenig geht das in Gruppen, für die man als Individuum unverzichtbar ist.

Es lässt sich also folgendes festhalten: Für den Altruisten ist der eigene Tod kein maximales Übel, keine totale Katastrophe, weil seine finalen Ziele auch dann noch realisiert werden

---

<sup>26</sup> Interessanterweise empfiehlt die Bewegung des Effektiven Altruismus, dass man sich primär für solche Dinge engagiert, bei denen die eigene Mitwirkung einen echten Unterschied macht. Doch dann wäre für den konsequenten effektiven Altruisten der eigene Tod besonders schlimm.

können, wenn er bereits tot ist. Dennoch ist der Altruist auf natürliche Weise beteiligt an der Realisierung dieser Ziele, und zwar als Akteur, Partner oder konstitutiver Teil. Als konsequenter Akteur macht sich der reine Altruist zwar ersetzbar, aber das gelingt weniger in seiner Rolle als Partner oder konstitutiver Teil einer Gruppe. Gerade weil der Altruist Akteur, Partner oder ein Mitglied in einer Gruppe ist, bleibt sein Tod auch für ihn selbst ein Übel. Der reine Altruist will weiterleben, weil er gebraucht wird. Und deshalb bleibt der eigene Tod auch für ihn ein Übel. Das ließe sich nur dann vermeiden, wenn der Altruist zum reinen Beobachter würde, der nicht die erforderlichen Mittel zu seinen Zielen anwenden will. Aber dann würde er seine eigenen altruistischen Ziele gar nicht mehr ernst nehmen. Dazu gehört es nämlich, dass man sie mit aller Macht verfolgt. Es ist also nicht wahr, dass für den konsequenten reinen Altruisten der eigene Tod gar kein Übel ist (wie Tolstoi fälschlich meint). Aber er bedeutet eben auch keinen Untergang der gesamten Welt, so wie er sie sich wünscht.

### **3. Das Übel des eigenen Todes für den reinen Egoisten**

Der reine Egoist will letztlich nur, dass es ihm und niemandem anders gut geht. Ihn interessiert final allein sein eigenes Wohl und nichts anderes. Welcher Art sind die finalen Ziele eines reinen Egoisten? Man könnte denken, dass er ein Hedonist ist, der nur nach eigener Lust und eigenem Spaß strebt. Aber der Hedonismus ist weder notwendig noch hinreichend für den Egoismus. Egoisten mögen zwar hedonistische Wünsche haben (also nach Lust, Spaß und positiven eigenen Erlebnissen streben), aber sie können auch ganz andere egoistische Ziele verfolgen. Sie können z.B. nach richtiger Macht und echtem Einfluss streben (und nicht nur nach dem Gefühl, Macht und Einfluss zu haben), sie können Geld und Besitz erstreben, sie können sich selbst optimieren wollen (also stets der Beste sein wollen) oder sie können nach Ruhm, Anerkennung und Beliebtheit streben. In allen diesen Fällen streben sie das an, was ihnen für ihr eigenes Wohlergehen wichtig erscheint. Egoisten müssen also kein ausschließlich hedonistisches Wunschprofil haben. Aber es ist auch nicht richtig, dass Hedonisten zwangsläufig Egoisten sind. Menschen können ja danach streben, dass möglichst viele Menschen und andere Lebewesen möglichst viel Lust und Freude erleben, nicht nur sie selbst. Definierend für den reinen Egoisten sind seine intrinsischen Wünsche, das, was er letztlich will. Es geht ihm letztlich einzig und allein um das, was er für sein eigenes Wohlergehen hält. Da Wünsche jedoch eine verschachtelte Struktur haben, ist das völlig damit vereinbar, dass auch reine Egoisten viele altruistische Wünsche haben, sofern diese extrinsisch motiviert sind. Der reine Egoist kann also wollen, dass es seinen eigenen Kindern gut geht. (Aber nur, weil er denkt, dass sie ihn später besser pflegen können, wenn es ihnen gut geht.) Wenn der reine Egoist Unternehmer ist, dann kann er auch wollen, dass sich seine Mitarbeiter bei ihm im Betrieb richtig wohl fühlen. (Aber nur, weil er will, dass sie gut motiviert seinen Profit maximieren.) Der reine Egoist kann sogar den starken Wunsch haben, das Leiden anderer zu beseitigen. (Aber nur, weil er sich dann besser fühlt oder weil er dann ein guter Mensch ist.) Alle seine altruistischen Motive müssen also letztlich in egoistischen Motiven fundiert sein.



Die finalen Ziele des reinen Egoisten scheinen zunächst rein existenzeinschließender ichbezogener Natur zu sein. Er will letztlich nur, dass es ihm in seinem eigenen Leben gut geht. Können seine ichbezogenen Wünsche rein konditional (nicht-kategorisch) sein? Das würde bedeuten, dass er sich sein Leben nicht einfach so-und-so wünscht, sondern dass er sich wünscht, so-und-so zu leben, *insofern* er weiterlebt. Natürlich kann der reine Egoist auch solche konditionalen Wünsche haben. Aber er kann sie nicht ausschließlich haben. Konditionale Wünsche hat man nämlich nur, wenn einem an der gewünschten Sache gar nicht wirklich etwas liegt, sondern man eben nur auf bestimmte Weise leben will, wenn man schon leben muss. Aber so eine Konditionalisierung passt überhaupt nicht zur Motivation des reinen Egoisten. Ihm ist es ja gerade wichtig, sein eigenes Leben auf gute Weise zu leben. Sonst ist ihm nichts wichtig.

Wie schlimm ist der eigene Tod nun für den reinen Egoisten? Typischerweise sind alle finalen Ziele des reinen Egoisten existenzeinschließende ichbezogene Wünsche, die beinhalten, dass der Egoist selbst auf ganz bestimmte Weise lebt. Und diese Wünsche werden alle durch seinen eigenen Tod zunichte gemacht. Natürlich hat der reine Egoist, wie eben bereits ausgeführt, auch Wünsche, die nicht durch den Tod frustriert werden, nämlich konditionale egozentrische Wünsche und extrinsisch motivierte altruistische Wünsche. Aber die sind für den Egoisten nicht primär. Es sieht also so aus, als ob der eigene Tod für den reinen Egoisten zwangsläufig die maximale Katastrophe oder das Ende der Welt, so wie er sich sie wünscht, bedeutet.

Das ist so aber so nicht ganz richtig. Es gibt nämlich auch egoistische Wünsche, die nicht existenzeinschließend ichbezogen sind. Ein solcher Fall liegt vor, wenn der reine Egoist seines Lebens überdrüssig ist und Suizid begehen will. Das tut er ganz und gar aus Eigeninteresse, weil er denkt, dass er so von seinen eigenen Leiden erlöst wird. Dennoch kann dieser Wunsch erfüllt werden, auch wenn er nicht mehr lebt. Sein Wunsch wird ja gerade durch die Beendigung seiner Existenz befriedigt. Ein anderer, vielleicht noch wichtigerer Fall liegt vor, wenn der reine Egoist nach Ruhm, Anerkennung oder Beliebtheit strebt. Diese Dinge kann er auch postmortal erreichen oder sogar durch seinen eigenen Tod befördern. Denn Ruhm, Anerkennung und Beliebtheit erfordern nicht das eigene Weiterleben. Narzisstisch veranlagte Herrscher sorgen bereits zu Lebzeiten durch den Bau von Denkmälern, Mausoleen oder Pyramiden vor, dass sie nach ihrem Tod weiter verehrt werden. Andere versuchen sich durch große künstlerische, wissenschaftliche oder politische Leistungen zu verewigen. Daneben gibt es den Fall des Helden oder Märtyrers, der durch seinen spektakulären Opfertod selbst seinen Ruhm und seine Anerkennung sicherstellt. Schließlich gibt es noch den Fall eines Suizidalen, der durch seine Selbsttötung bewirken will, dass er die Liebe derjenigen erringt, die ihn bislang verschmäht hat. Alle diese Fälle zeigen, dass der Egoist auch kategorische finale Ziele haben kann, die nicht existenzeinschließend sind und deshalb auch nicht vom eigenen Tod durchkreuzt werden können. Im Extremfall kann die Sucht nach dem postmortalen Ruhm oder auch der Suizidwunsch der alles beherrschende intrinsische Wunsch des Egoisten sein. Dann ist der eigene Tod für den Egoisten gar kein Übel.

Die vorangehenden Überlegungen haben erneut zu einem überraschenden Ergebnis geführt. Zunächst einmal sieht es so aus, als ob für reine Egoisten der eigene Tod immer der Untergang der Welt, so wie sie sich sie wünschen, ist. Es sieht so aus als ob die wichtigen finalen Zielsetzungen durch den Tod alle zunichtegemacht würden und nur einige instrumentelle oder weniger wichtige konditionale Wünsche sich auch dann noch erfüllen können, wenn der Egoist verstorben ist. Doch nun hat sich gezeigt, dass das eben nicht generell gilt. Reine Egoisten müssen gar keine existenzeinschließenden ichbezogenen Wünsche haben und deshalb ist der Fall denkbar, dass alle ihre Wünsche, einschließlich der intrinsischen Wünsche, trotz ihres Todes in Erfüllung gehen können. Beim suizidalen oder heroischen Egoisten ist genau das der Fall. Für sie bedeutet der eigene Tod gar kein Übel, sondern kann sogar ihre Wunscherfüllung befördern.

Damit könnte der Eindruck entstehen, dass sich gar nichts Substanzielles über die Bedeutung des Todes für den Egoisten aussagen lässt. Das ist aber falsch. Auch wenn der eigene Tod für den reinen Egoisten nicht *immer* die maximale Katastrophe bedeutet, so ist es doch normalerweise und in den typischen Fällen so. Egoisten, die sich den Tod herbeisehnen oder allein nach postmortalem Ruhm streben, sind eben nur Ausnahmefälle. In der Regel bleibt es wahr, dass der eigene Tod für den reinen Egoisten eine maximale Katastrophe darstellt, während er für den reinen Altruisten zwar schlimm ist, aber eben nicht das Ende der Welt bedeutet, so wie er sie sich wünscht. Dieser signifikante Unterschied bleibt zwischen Altruisten und Egoisten bestehen.

#### **4. Fazit**

In diesem Aufsatz bin ich zunächst der Frage nachgegangen, ob die Furcht vor dem eigenen Tod objektiv begründet ist. Dafür müsste die postmortale Nichtexistenz ein Übel für den Betroffenen sein. Es hat sich gezeigt, dass es zwei verschiedene Modelle – Nagels Verlustmodell und Williams Wunschmodell – gibt, die dieses Übel im Prinzip erklären können. Gemessen an unseren vorthoretischen Annahmen darüber, wie schlimm der eigene Tod unter welchen Bedingungen ist, hat sich das Wunschmodell als eindeutig überlegen erwiesen. Dieses Modell lädt zu einer einfachen Vermutung ein – der Vermutung, dass der eigene Tod für den Altruisten nicht ernsthaft bedrohlich ist, weil dieser nur selbstlose finale Ziele hat, dass er aber für den Egoisten die totale Katastrophe bedeutet, weil dieser nur sein eigenes Wohl im Sinn hat. Die genaue Untersuchung der Wunschprofile des Altruisten und des Egoisten haben ergeben, dass diese Vermutung nicht ganz richtig ist. Weil der konsequente Altruist, dem wirklich am Wohl anderer liegt, sich konsequenterweise auf die Welt in verschiedenster Weise einlassen muss, ist sein eigener Tod fast immer auch ein Übel für ihn. Er wird gebraucht, auch wenn es in der Logik seines Agierens liegt, sich selbst möglichst ersetzbar zu machen. Für den Altruisten bleibt der eigene Tod ein Übel, aber er ist eben kein totaler Untergang der Welt, wie sich der Altruist sie wünscht. Ganz anders sieht es im Fall des Egoisten aus. Auch wenn es Sonderfälle von Egoisten gibt, denen an der eigenen Weiterexistenz (fast) nichts liegt, weil ihre egoistischen Wünsche nicht existenzeinschließend ichbezogen sind, ist es im Normalfall so, dass der eigene Tod für den Egoisten den Untergang der Welt, so wie er sie sich wünscht, bedeutet. Auch wenn die einfache Vermutung also nicht

ganz richtig ist, kommt sie doch nahe an die Wahrheit heran: der eigene Tod ist für den Altruisten normalerweise signifikant weniger schlimm als für den Egoisten. Das mag eine tröstliche Nebenwirkung unserer ethischen Einstellungen zur Welt sein.

**Danksagung.** Frühere Versionen dieses Aufsatzes wurden bei verschiedenen Gelegenheiten als Vortrag gehalten: auf dem Workshop *Sterben und Tod* an der Humboldt-Universität in Berlin (Juni 2012); im *Institutskolloquium* der Universität Bonn (Juni 2013); auf einem Workshop der *Bundesfachschaftentagung* an der Universität zu Köln (Dezember 2013); im *Philosophischen Kolloquium von Christoph Horn*, Universität Bonn (Dezember 2013); auf einem Workshop über *Moderne Transzendentalphilosophie* am IUC Dubrovnik (September 2014); am Ratsgymnasium Münster (Oktober 2014); im Rahmen der *Philosophischen Wintervorträge* an der Universität Göttingen (Dezember 2015); auf dem Workshop *Den Stein am Rollen halten? Perspektiven existenzphilosophischer Forschung* an der Universität Bremen (Februar 2018). Für intensive Diskussionen und ausführliche Kommentierungen bin ich folgenden Personen besonders dankbar: Dominik Balg, Dieter Birnbacher, Dagmar Borchers, Jan Constantin, Jens Kipper, Steffen Koch, Marianne Kreuels, Wolfgang Kuhlmann, Achim Lohmar, Georg Meggle, Dolf Rami, Christof Rapp, Peter Rohs, Peter Schaber, Gunnar Skirrbek, Carina Schleewit, Saskia Wendel, Karsten Witt, Hektor Wittwer.

## Literatur

Assmann, Jan 2001: *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München.

Epikur 1998: „Brief an Menoikeus“, in: Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Meiner 1998, 2. Band: 281-282.

Kaufmann, Frederik 1999: “Pre-vital and post-mortem Non-Existence“, in: *American Philosophical Quarterly* 36: 1-19.

Kripke, Saul 1981: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt am Main.

Luper-Foy, Stephen 1987: „Annihilation“, in: *The Philosophical Quarterly* 37: 233-52.

McMahan, Jeff 2002: *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford.

Nagel, Thomas 1979: “Death“, in: ders., *Mortal Questions*, Cambridge: 1-10.

Nozick, Robert 1974: *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford.

Parfit, Derek 1984: *Reasons and Persons*, Oxford.

Rosenbaum, Stephen 1993: „How to be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus“, in: J.M. Fischer (Hg.), *The Metaphysics of Death*, Stanford: 119-34.

Tolstoi, Leo 1998: *Der Tod des Iwan Iljitsch*, Stuttgart.

Tugendhat, Ernst 2006: *Über den Tod*, Frankfurt am Main.

Williams, Bernard 1973: „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality“, in: ders., *Problems of the Self*, Cambridge: 82-100.