

Vom postmodernen Menschen und seiner schwierigen Suche nach dem guten Leben und dem guten Tod

The postmodern human and the difficult quest for a good life and a good death

FABIAN HUTMACHER, REGENSBURG / WÜRZBURG

Zusammenfassung: Als gutes Leben scheint in unseren westlichen, postmodernen Gesellschaften ein Leben zu gelten, das möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen ausschöpft. Da durch die Veränderungsprozesse der vergangenen Jahre und Jahrzehnte eine unglaubliche Menge an Weltoptionen in unsere Reichweite gelangt ist, hat jedoch paradoxerweise der Ausschöpfungsgrad an Weltoptionen abgenommen. Das gute Leben wird damit zum prinzipiell unvollendeten und unvollendbaren Unterfangen. Aufgrund dieser Unerfüllbarkeit wendet sich das Ideal des guten Lebens schlussendlich gegen sich selbst: Der Versuch, ihm nachzujagen, führt aufgrund seiner Vergblichkeit zu Entfremdung. Das postmoderne Ideal des guten Lebens verhindert aber nicht nur das gute Leben, es erschwert auch den guten Tod. Gerade weil die Welt so viele erlebenswerte Dinge für uns bereithält, rückt der Moment, in dem wir von uns sagen können, nun das getan und gesehen zu haben, was wir unbedingt tun und sehen wollten, also der Moment, in dem wir die für uns wichtigen Daseinsmöglichkeiten hinreichend ausgeschöpft haben, in vage Ferne. Der Tod *darf* nicht sein, weil das erfüllte Leben nicht sein *kann*. Angesichts dieses Gesamtbefundes scheint es notwendig, das postmoderne Ideal des guten Lebens auf den Prüfstand zu stellen.

Schlüsselwörter: Tod, gutes Leben, Postmoderne, Beschleunigung

Abstract: It seems that in our Western, postmodern societies, a good life is considered to be a life that exhausts as many of the available options as possible. The changes of the past years and decades have brought an incredible number of options within

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



our reach. As a paradoxical consequence, however, the degree to which we are able to exhaust these options has decreased. Thus, the good life becomes an in principle unfinished and unfinishable endeavor. Due to this unfulfillability, the ideal of the good life ultimately turns against itself: The attempt to chase after it leads to alienation. Ultimately, the postmodern ideal of the good life does not only prevent the good life, it also makes a good death increasingly difficult. Precisely because the world has so many worthwhile things to offer, the moment in which we can say that we have done and seen what we absolutely wanted to do and see, that is, the moment in which we believe to have sufficiently exhausted the options that life holds for us, becomes nothing but a theoretical possibility. Death *must* not be, as a fulfilled life *cannot* be. In view of this overall finding, it seems necessary to put the postmodern ideal of the good life to the test.

Keywords: death, good life, postmodernism, acceleration

1. Einleitung

Stellen Sie sich vor, Sie seien einer jener seltener werdenden Menschen, die beim Frühstück am Sonntagmorgen eine gedruckte Zeitung zur Hand nehmen und von vorne bis hinten durchblättern. Dabei gleitet ihr Blick irgendwann auch über die Todesanzeigen. Dort steht über eine vor einigen Tagen im Alter von hundert Jahren gestorbene Person, sie sei „nach einem langen und erfüllten Leben friedlich eingeschlafen“. Was können wir aus einer solchen Anzeige über die betreffende Person lernen – wenn wir einmal annehmen, dass die Formulierung mehr ist als eine bloße Floskel? Mindestens zweierlei. Erstens, dass das Leben der Person *lang und erfüllt* war, will sagen: dass die Person ein *gutes Leben* hatte, ein Leben mit Höhen und Tiefen wahrscheinlich, in jedem Fall aber eines, an dessen Ende keine großen Rechnungen mehr offen waren und keine drängenden Sehnsüchte noch auf Verwirklichung gewartet hätten. Zweitens, dass die Person *friedlich eingeschlafen* konnte. Diese Formulierung hat wiederum eine doppelte Bedeutung. Sie lässt sich zum einen als Indiz dafür lesen, dass der *Prozess des Sterbens* nicht von Leid erfüllt war. In ihr steckt zum anderen aber auch der Hinweis, dass die Person ihren Tod nicht als ein Übel abzuwehren versuchen musste. Den Prozess des guten Sterbens, der üblicherweise unter der Überschrift des *eu thanatos* verhandelt wird, klammere ich in diesem Aufsatz aus. Wann immer im Folgenden von einem *guten Tod* die Rede ist, bezeichne ich damit einen Tod, der für das Individuum kein Übel darstellt. In diesem Sinne hatte die hundertjährige Person dann ein gutes Leben *und* einen guten Tod.

Darüber hinaus liegt der Verdacht nahe, dass die beiden Phänomene kausal miteinander verbunden sind, das heißt, dass die Person friedlich einschlafen konnte, *weil* sie ein langes und erfülltes Leben hatte.

Ich gehe davon aus, dass das unser aller Ideal ist: ein gutes Leben und einen guten Tod zu haben. Meine These lautet, dass die Art und Weise, wie im gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurs über das gute Leben nachgedacht wird, eine problematische Art und Weise ist, über das gute Leben nachzudenken, weil sie paradoxerweise einerseits eben gerade *nicht* zu einem guten Leben führt und weil sie andererseits überdies die Möglichkeit eines guten Todes unterminiert. Um diese These plausibel zu machen, muss selbstredend Genaueres über das gute Leben und den guten Tod gesagt werden – sowie darüber, wie der gegenwärtige gesellschaftliche Diskurs, den ich schon in der Überschrift schlagwortartig als einen postmodernen charakterisiert habe, diese beiden Begriffe mit Inhalt füllt. Es geht mir dabei nicht darum, zu zeigen, wie sich der einzelne Mensch zu der Frage des guten Lebens und des guten Todes verhalten *sollte*, sondern vielmehr darum, mithilfe eines soziologisch-philosophischen Instrumentariums zu analysieren, wie er sich *de facto verhält* und inwiefern dieses Verhalten potenziell problematisch ist.

2. Postmoderne Bestimmungen des guten Lebens

Die Frage, was unser Leben zu einem guten Leben macht, ist eine sehr große und sehr schwierige Frage, die von unterschiedlichen Philosophen sehr unterschiedlich beantwortet wird (für eine Übersicht siehe Metz 2013; Wolf 2010). Ich interessiere mich an dieser Stelle nicht dafür, wie stichhaltig diese verschiedenen Antworten jeweils sind. Mir geht es darum, herauszudestillieren, wie das gute Leben in westlichen, postmodernen Gesellschaften bestimmt beziehungsweise diskursiv verhandelt wird. Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zweck zunächst einmal, wie das Individuum in modernen beziehungsweise postmodernen Gesellschaften in die Welt gestellt ist.¹

1 Wie sich Moderne und Postmoderne voneinander abgrenzen lassen, ist höchst umstritten. Da sich meine Analyse der zeitgenössischen Gesellschaftsstrukturen im Folgenden insbesondere auf das Werk des Soziologen Hartmut Rosa stützt, mache ich mir seinen Definitionsversuch zu eigen. Rosa verweist zunächst einmal darauf, dass es zwischen der klassischen Moderne und heutigen postmodernen Gesellschaften zahlreiche Kontinuitäten gibt – weshalb Rosa häufig auch von einer *Spätmoderne* und nicht von der *Postmoderne* spricht. Gleichzeitig postuliert er einen Beschleunigungsschub, der „seine ökonomischen, informationstechnologischen und kulturellen Triebkräfte spätestens

Folgt man Charles Taylors (1994) Analyse, lassen sich drei Hauptmerkmale moderner Identität ausmachen, die sich über mehrere Jahrhunderte abendländischer Geistesgeschichte hinweg entwickelt haben und deren Entfaltung in unseren heutigen, postmodernen Gesellschaften kulminiert. Erstens wird das moderne Selbst als ein punktförmiges Selbst gedacht, will sagen: als ein Individuum, das auf seine eigenen Beine gestellt und für sich selbst verantwortlich ist. Zweitens rückt für das moderne Selbst das gewöhnliche Leben in den Mittelpunkt des Interesses: Dort, in den Sphären von Arbeit und Familie, sucht das Individuum den Schlüssel zu einem glücklichen und gelingenden Leben. Das hat nicht zuletzt mit den Säkularisierungstendenzen der Moderne zu tun: Wenn die Existenz eines Lebens nach dem Tod nicht mehr als Seinsgewissheit dienen kann, wächst die Bedeutung des irdischen Lebens, ist das gewöhnliche Leben unter Umständen alles, was bleibt. Drittens wird das moderne Selbst als ein Selbst mit innerer Tiefe gedacht – mit einer inneren Tiefe, die erkundet und zum Ausdruck gebracht werden soll. Konsequenterweitergedacht kann sich der Mensch auf diese Weise selbst zum lebenslangen Projekt werden: Es gibt immer etwas, woran sich feilen lässt oder eine neue Facette des eigenen Selbst, die noch der Entdeckung und Ausgestaltung harret.

Wichtig zu betonen ist an dieser Stelle, dass Taylor das so verfasste moderne Selbst durchaus kritisch beurteilt und vor den Folgen einer Fragmentierung der Gesellschaft warnt (siehe hierzu auch Taylor 1995). Der Argumentationsgang dieses Aufsatzes wird schlussendlich in eine ähnliche Richtung weisen. Zunächst einmal aber gilt es, die drei Hauptmerkmale moderner Identität auf die Frage anzuwenden, was demzufolge für das moderne Selbst ein gutes Leben darstellt. Die knappe Antwort müsste näherungsweise wohl folgendermaßen lauten: Das moderne Selbst sucht das gute Leben in seinem alltäglichen Tun und in sich selbst, in seiner sich im Diesseits entfaltenden Individualität. Der Soziologe Hartmut Rosa beschreibt die Situation folgendermaßen:

Wie reich, wie voll oder gut ein Leben ist, läßt sich gemäß der in der westlichen Moderne dominanten kulturellen Logik an der Anzahl und der Tiefe der in diesem Leben gemachten Erfahrungen messen. Dieser

seit den 1970er Jahren [entwickelt]“ (Rosa 2005, 335). Das heißt: Beschleunigung und eine damit einhergehende Zuspitzung schon in der klassischen Moderne angelegter Tendenzen sind das Signum der Postmoderne – und die Postmoderne ist ebenjener Zeitabschnitt, in dem wir augenblicklich leben.

Konzeption zufolge ist das gute Leben das erfüllte Leben, das heißt ein Leben, das reich an Erfahrungen und an ausgeschöpften Möglichkeiten ist [...]. (Rosa 2013, 39)

Rosa hat diese Sicht der Dinge nicht exklusiv, sondern kann sich auf eine Reihe weiterer Autoren und Autorinnen stützen, welche die Lage ähnlich beurteilen (vgl. Blumenberg 1986; Gronemeyer 1996; Schulze 1994). Zumeist wird das so gefasste postmoderne Ideal des guten Lebens kritisch beargwöhnt – allerdings nicht immer:

We think (and surely rightly) that our lives will be less meaningful, the fewer worthwhile projects we bring to completion or fruition: whether those projects are philosophy essays, or friendships, or the great concern of Shakespeare's first nineteen sonnets, children. (Chappell 2009, 32)

Wie also gelangt Rosa zu der Einschätzung, dass es eben gerade nicht *surely rightly* ist, so zu denken? Die Grundidee ist simpel: Wer das skizzierte Ideal des guten Lebens in die Tat umzusetzen versucht, stößt schnell an Grenzen. Es gibt einfach zu viele Dinge, die es wert wären, getan und erlebt zu werden, als dass man sie wirklich alle tun und erleben könnte. Oder um es mit Rosas Worten auszudrücken: „Die uns offenstehenden Optionen übersteigen stets die in einem individuellen Leben realisierbaren Optionen“ (Rosa 2013, 40). Es gibt *1000 Orte, die Sie sich nicht entgehen lassen dürfen* (Schultz 2003) und ebenso natürlich *1000 Bücher, die Sie lesen sollten* (Mustich 2018) oder *1000 Alben, die Sie gehört haben müssen* (Moon 2008). Die Frage ist nur: Wann besucht man sie, diese 1000 Orte – und wann liest man sie, diese 1000 Bücher, wann hört man sie sich an, diese 1000 Alben? Doch selbst wenn es wirklich gelänge, einige dieser Listen abzuarbeiten: Sie lassen sich beliebig verlängern.

In diesem Dilemma erkennt Rosa den kulturellen Motor für den Wunsch nach Beschleunigung. Um ihn noch einmal selbst zu Wort kommen zu lassen: „Wer doppelt so schnell lebt, kann doppelt so viele Weltmöglichkeiten realisieren, zweimal so viele Ziele erreichen, Erfahrungen machen, Erlebnisse sammeln; er verdoppelt damit seinen Ausschöpfungsgrad an Weltoptionen.“ (Rosa 2005, 291) Ein hoher Ausschöpfungsgrad an Weltoptionen würde wiederum ein gutes Leben garantieren. Und tatsächlich, so argumentiert Rosa, haben verschiedene Beschleunigungsprozesse in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Weltoptionen in Reichweite gebracht (vgl. Rosa 2016, 521):

Wohlstand und Transporttechnik bringen für eine steigende Zahl von Menschen nahezu die gesamte Erdoberfläche in *touristische* Reichweite, Digitalisierung und Medialisierung bringen sie in *kommunikative* Reichweite, Kommodifizierung und Kommerzialisierung machen eine immer größere Zahl von Weltmöglichkeiten *alltagspraktisch* verfügbar, während die Wissenschaft immer mehr Aspekte von Welt und Körper *technisch* beherrsch- und gestaltbar macht. (Rosa 2016, 521)

Im ersten Moment klingen solche Entwicklungen durchaus sympathisch: Wer würde schon bestreiten wollen, dass es schön und bereichernd sein kann, andere Länder und Kulturen zu erkunden – oder wer würde bestreiten wollen, dass es angenehm unkompliziert ist, sich binnen weniger Klicks minutenaktuell über den Zustand der Welt auf der anderen Seite des Globus informieren zu können? Allerdings haben all diese Entwicklungen auch eine dunkle Seite: Angesichts eines kaum überschaubaren Angebots an Handlungs- und Seinsoptionen entdeckt der postmoderne Mensch die Qual der Wahl auf ganz neue Weise. Beschleunigung und Reichweitenvergrößerung führen nämlich nicht zum angestrebten Ziel, sondern genau zum Gegenteil: „Der *Ausschöpfungsgrad* – das Verhältnis der in einem Leben *realisierten* zu den *realisierbaren* Weltmöglichkeiten – *verringert* sich entgegen der Beschleunigungsverheißung beständig, wie sehr wir uns auch abhetzen mögen, das Lebenstempo zu erhöhen.“ (Rosa 2005, 294)

Machen wir uns anschaulich, was damit gemeint ist: Noch vor wenigen Generationen zogen die meisten Menschen viel kleinere Lebenskreise. Für den durchschnittlichen Bürger war es noch bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein schlechterdings unmöglich oder wenigstens unüblich, ausgedehnte Reisen zu unternehmen und Korrespondenzen mit Menschen auf der anderen Seite des Globus zu unterhalten. Die Gegenwart kennt in dieser Hinsicht zumindest für Mitglieder der westlichen Staatenwelt kaum noch Hindernisse. Gleichzeitig aber hat der Ausschöpfungsgrad der vorhandenen Möglichkeitenräume abgenommen. Salopp formuliert: Wessen Horizont nur bis zum nächsten Hügel reicht, der wird weniger Schwierigkeiten haben, all das zu erkunden, was innerhalb dieses Horizonts liegt, als jemand, dessen Horizont die Welt sein soll und dem es nur an der nötigen Zeit gebricht, alle Hügel und alle Täler des Planeten kennenzulernen. Und nicht nur das: Wer immer weitermachen und immer weiterreisen muss, um ja nicht zurückzubleiben und um zeigen zu können, dass er mit seinem Leben etwas anzufangen weiß, läuft unversehens in eine von unzähligen Parallelbaustellen durchsetzte Daseinsweise hinein. Der Versuch, im Zeitalter der unbegrenz-

ten Möglichkeiten ein gutes Leben zu führen, droht deshalb ins Gegenteil umzuschlagen. Der Kampf um eine möglichst vollständige Ausschöpfung der Weltoptionen ist ein Kampf gegen Windmühlen. Er kennt kein natürliches Ende. Zugespitzt ausgedrückt kann es das *lange und erfüllte* Leben, von dem in der einleitend bemühten, fiktiven Todesanzeige die Rede war, überhaupt nicht geben – denn egal wie lang ein Leben ist: Es hätte noch länger sein müssen, um der Vielzahl an Weltoptionen auch nur annähernd gerecht zu werden.

Zu diesen Schlussfolgerungen gelangt auch Hartmut Rosa. Er subsumiert seine Kritik des postmodernen Lebens unter dem Schlagwort der Entfremdung. Entfremdung bezeichnet für ihn „eine tiefgreifende, strukturelle Verzerrung der Beziehungen zwischen Selbst und Welt“ (Rosa 2013, 123). Diese Desintegrationserfahrung durchzieht die verschiedensten Bereiche unseres Seins und Handelns: „Es gelingt uns nicht mehr, die Handlungs- und Erlebnisepisoden (und die von uns erworbenen Waren) zu einem ganzen Leben zusammenzufügen, und die Kluft zwischen uns und den Räumen, Zeiten, Handlungen, Erlebnissen, Werkzeugen und Produkten unseres Lebens wird immer größer.“ (Rosa 2013, 141) Das Brüchigwerden unserer Weltbeziehungen verhindert auch, dass wir unser Leben als ein kohärentes Ganzes erleben. Die Einsicht in die Vergeblichkeit der eigenen Bemühungen gepaart mit dem Gefühl, dass der eingeschlagene Weg im Grunde alternativlos ist, dass es im Grunde keine andere Möglichkeit gibt, als zumindest zu versuchen, so viel von der Welt mitzunehmen wie möglich, ehe man erschöpft ins Grab sinkt, erzeugt einen ungeheuren Druck auf das Individuum (siehe z. B. Ehrenberg 2015; Hutmacher 2019). Der Versuch, das gute Leben über das Ausschöpfen möglichst vieler Weltoptionen zu realisieren, verkehrt sich ins Gegenteil. Das sei, so Rosa, die Tragödie des postmodernen Menschen: „Während er den Eindruck hat, in einem unbarmherzigen Hamsterrad gefangen zu sein, wird sein Lebens- und Welthunger nicht befriedigt, sondern zunehmend frustriert.“ (Rosa 2013, 41)

Fassen wir die Quintessenz noch einmal zusammen: Als gutes Leben gilt in unseren westlichen, postmodernen Gesellschaften *cum grano salis* ein Leben, welches möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen ausschöpft. Da durch die Veränderungsprozesse der vergangenen Jahre und Jahrzehnte eine unglaubliche Menge an Weltoptionen in unsere Reichweite gelangt ist, hat jedoch paradoxerweise der Ausschöpfungsgrad an Weltoptionen abgenommen. Das gute Leben wird damit zum prinzipiell unvollendeten und unvollendbaren Unterfangen. Aufgrund seiner Unerfüllbarkeit wendet sich

das Ideal des guten Lebens schlussendlich gegen sich selbst: Der Versuch, ihm nachzujagen, führt aufgrund seiner Vergeblichkeit zu Entfremdung und innerer Leere. In einem Satz: Das de facto gelebte Ideal des guten Lebens verhindert das gute Leben. Und, so meine These, es verhindert sogar noch mehr: Es verhindert auch den guten Tod.

3. Wann ist der Tod (k)ein Übel?

Um diese These zu verstehen, müssen wir uns zunächst fragen, was einen guten Tod ausmacht. In der Geschichte der Philosophie wurde die Frage, auf die ich an dieser Stelle abziele, typischerweise etwas anders gestellt, nämlich folgendermaßen: Ist der Tod ein Übel – und wenn ja, warum?² Eine der frühesten überlieferten und bis heute wirkmächtigsten Antworten auf diese zweite Frage stammt von Epikur. Sie fällt eindeutig negativ aus: Nein, der Tod ist kein Übel für uns. Die Argumentationsstruktur, die Epikur zu dieser Schlussfolgerung führt und die er unter anderem in seinem *Brief an Me-*

2 Mitunter wird die These vertreten, dass die Antwort auf die Frage, ob und inwiefern der Tod ein Übel für uns darstellt, notwendigerweise von den religiösen Überzeugungen eines Menschen abhängt. Ich bin allerdings nicht sicher, dass sich die Perspektive desjenigen, der davon ausgeht, dass das Leben mit dem Tod endet, wirklich so sehr von der Perspektive desjenigen unterscheidet, der an irgendeine Form des Weiterlebens nach dem Tod glaubt. Alle Menschen haben ein Interesse daran, ein gutes Leben auf Erden zu führen – und zwar unabhängig davon, ob sie an eine kosmische Einbettung dieses Lebens glauben oder nicht (vgl. Edwards 1967). Dasselbe gilt meiner Auffassung nach für den guten Tod: Alle Menschen haben ein Interesse an einem Tod, der kein oder zumindest ein möglichst geringes Übel für sie darstellt. Mir scheint nun aber, dass sich religiöse und nichtreligiöse Menschen bei der Beurteilung der Frage, ob es sich bei einem bestimmten Tod um ein Übel gehandelt hat, häufig nicht wesentlich unterscheiden. Um es an einem Beispiel festzumachen: Ich vermute, dass die meisten Menschen unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen den Tod des Hundertjährigen aus der fiktiven Todesanzeige für ein vergleichsweise geringes Übel halten werden, weil er nach einem langen und erfüllten Leben eingetreten ist. Ebenso vermute ich, dass die meisten Menschen unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen den Tod eines zweijährigen Kindes für ein vergleichsweise großes Übel halten werden, weil dem Kind viele Jahre an zu erwartender Lebenszeit entgehen und es somit auch nicht die Möglichkeit hat, die vorhandenen Weltoptionen auszuschöpfen. Gläubige Menschen mögen die Hoffnung haben, dass der Tod des Kindes durch eine göttliche Instanz aufgefangen wird. Das ändert aber nicht zwingend etwas an der Bewertung des Todes selbst.

noikeus ausbreitet, ist im Grunde recht einfach: Gut oder schlecht kann für uns als Menschen nur das sein, was wir auch tatsächlich erleben. Solange wir aber lebendig sind, werden wir den Tod nicht erleben; sobald der Tod eingetreten ist, gibt es uns als empfindende Wesen nicht mehr. Wir erleben unseren eigenen Tod also nicht. Folglich kann der Tod für uns auch kein Übel sein. Das bedeutet nicht, dass Epikur den Tod deshalb für einen erstrebenswerten Zustand hält. Er ist schlicht der Überzeugung, dass der Tod für uns weder etwas Gutes noch etwas Schlechtes sein kann.

Kann dieses epikureische Argument überzeugen – und wenn es überzeugt, wovon überzeugt es uns dann genau (siehe z. B. Bradley 2004; Wittwer 2009; 2014)? Um es kurz zu machen: Epikurs Argument sollte uns davon überzeugen, dass das *Totsein* für uns kein Übel darstellt, dass es also kein Übel ist, sich im Zustand eines Leichnams zu befinden – eben weil wir diesen Zustand nicht erleben können. Ebenso wenig sollten wir die *Zeit unseres Nichtmehrlebens* als ein Übel empfinden, also die Tatsache, dass es eine zukünftige Welt ohne uns geben wird. Nicht überzeugen kann uns das epikureische Argument jedoch davon, dass der *Tod als Ereignis* kein Übel für uns darstellt (für diese Differenzierungen siehe Wittwer 2009, 44–45). Auch den Tod als Ereignis erleben wir nicht – aber gibt es nicht Grund zu der Annahme, dass der Tod als Ereignis selbst dann ein Übel für uns ist, wenn wir ihn nicht erleben können?

In genau diese Kerbe schlagen Thomas Nagel (1970) und Bernard Williams (1973) mit verwandten, obgleich nicht identischen Argumenten (für eine Übersicht über den aktuellen Stand der Debatte siehe Blatti 2012; Burrell 2009). Dass der Tod ein Übel ist, so Nagel, liege nicht daran, dass das Totsein oder das Nichtmehrleben für uns an sich ein Übel darstellen, sondern vielmehr daran, dass uns der Tod als Ereignis grundlegender menschlicher Fähigkeiten beraubt, und zwar insbesondere der Fähigkeit, Erfahrungen zu machen. Williams formuliert es etwas anders: Er geht davon aus, dass der Tod als Ereignis ein Übel für uns darstellt, weil er dafür sorgt, dass unsere auf die Zukunft gerichteten Wünsche dann nicht mehr in Erfüllung gehen können. Halten wir dies als Zwischenbilanz fest: Der Tod ist für uns insofern ein Übel, als er uns daran hindert, Erfahrungen zu machen, die wir gerne machen würden, und Ziele zu erreichen, die wir gerne erreichen würden. Aber ist der Tod *immer* ein Übel oder *kann* der Tod nur ein Übel sein? Das ist eine wichtige Frage, denn wenn der Tod für den Menschen *immer* ein Übel darstellt, dann ist ein guter Tod schlicht nicht möglich, sondern allenfalls ein Tod, der mehr oder weniger schlecht, also ein mehr oder weniger

großes Übel ist. Ist es dagegen vorstellbar, dass der Tod für einen Menschen kein Übel darstellt, wäre eine positive Bestimmung des guten Todes möglich.

An dieser Frage scheiden sich die Geister. Nagel plädiert für die These, dass der Tod immer ein Übel darstellt, weil er die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, für etwas *an sich* Gutes hält – und zwar unabhängig von der Art von Erfahrungen, die jemand macht, also unabhängig davon, wie angenehm oder leidvoll diese Erfahrungen sind. Diese Position ist zumindest angreifbar. Man denke etwa an die alltagssprachliche Formulierung, jemand sei durch den Tod von seinem Leiden *erlöst* worden. Hinter dieser Aussage steckt eine Ablehnung der Nagel'schen These, dass die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, unabhängig vom phänomenologischen Gehalt dieser Erfahrungen etwas Gutes ist. Vor diesem Hintergrund ist es interessant, Williams' in dieser Hinsicht etwas differenziertere Analyse in den Blick zu nehmen. Seine grundsätzliche Idee, dass der Tod ein Übel sein kann, weil er uns an der Verwirklichung unserer Wünsche hindert, beinhaltet genau besehen eine wichtige Unterscheidung. Williams geht davon aus, dass es zwei Arten von Wünschen gibt, die sorgfältig auseinandergehalten werden müssen, nämlich solche Wünsche, die instrumentell auf die Erhaltung des Lebens bezogen sind (*conditional desires*) und solche, die er als kategorische Wünsche (*categorical desires*) bezeichnet, weil sie über den basalen Wunsch des Überlebens hinausweisen – oder anders: weil sie das Weiterleben der Person notwendig voraussetzen. Mit dem weiter oben verwendeten Vokabular könnte man wohl sagen: Kategorische Wünsche sind Wünsche, die sich auf das Ausschöpfen von Weltoptionen beziehen. Laut Williams sind es solche kategorischen Wünsche allein, die uns einen Grund geben, Interesse an unserem Weiterleben zu haben. Mit anderen Worten ist der Tod nach Williams dann – und nur dann – ein Übel, wenn er die Verwirklichung kategorischer Wünsche verhindert.

Diese Unterscheidung verschiebt die Frage, ob der Tod ein Übel *ist* oder nur ein Übel *sein kann*, allerdings nur eine Ebene weiter: Ist es möglich, dass es einen Moment im Leben eines Menschen gibt, in dem alle kategorischen Wünsche erfüllt sind und in dem der Tod folglich kein Übel mehr darstellt? Williams bejaht diese Frage und verweist darauf, wie unerträglich seiner Meinung nach ein ewiges Leben sein müsste: Irgendwann, so argumentiert Williams sinngemäß, wäre in jedem Leben der Punkt erreicht, an dem man alles getan hat, was man tun möchte, und in dem man sich gleichzeitig wünscht, nichts davon erneut tun zu müssen. Ist ein Mensch aber an diesem Punkt angelangt, wäre der Tod für diese Person ein guter Tod. Ande-

re bestreiten diese These: Chappell (2009) vergleicht das menschliche Leben beispielsweise mit einem Seil, das sich aus verschiedenen überlappenden Fäden zusammensetzt. Die Fäden sind die einzelnen kategorischen Wünsche, die ein Mensch in seinem Leben hat, die Ziele, die er sich vornimmt, oder die Projekte, denen er sich widmet. Natürlich, so die Idee, endet jedes Projekt einmal, ist jeder Wunsch einmal erfüllt. Aber parallel dazu sind bereits wieder neue Wünsche entstanden, hat man bereits wieder Pläne für neue Projekte gefasst. Um im Bild zu bleiben: Man kappt immer unvollendete Fäden, egal an welcher Stelle man das Seil durchschneidet. Mit anderen Worten wird ein Mensch niemals den Punkt erreichen, an dem alle kategorischen Wünsche erfüllt sind, ein ewiges Leben wäre entgegen Williams' Behauptung also durchaus erstrebenswert (für eine kritische Analyse beider Argumentationsmuster siehe Burley 2009).

Lässt sich angesichts dieser unklaren Sachlage überhaupt etwas Sinnvolles über den guten Tod sagen, beziehungsweise nachvollziehbar dafür argumentieren, dass die Verfasstheit westlicher, postmoderner Gesellschaften die Möglichkeit eines guten Todes unterminiert? Ich denke schon. Rufen wir uns noch einmal die Todesanzeige in Erinnerung. Ich habe argumentiert, dass der Tod für die hundertjährige Person deshalb ein *guter Tod* war, weil er am Ende eines langen und erfüllten Lebens stand. Das bedeutet meiner Auffassung nach nicht zwangsläufig, dass die Person zum Zeitpunkt ihres Todes keinerlei kategorische Wünsche mehr hatte, dass es also keinerlei Weltoptionen mehr gab, über deren Ausschöpfung sich die Person gefreut hätte. Nehmen wir an, dass sich die Person am Nachmittag hingelegt hat, um sich auszuruhen, dann aber im Schlaf verstorben ist. Kurz zuvor hat die Person in einem Gespräch noch Folgendes geäußert: „Später kommt mein Sohn mit einem Stück Kuchen vorbei, darauf freue ich mich schon. Also auf meinen Sohn und auf das Stück Kuchen, mein Sohn ist nämlich ein wunderbarer Bäcker. Ach, und nächste Woche bekomme ich Besuch von meiner Enkelin.“ Die Person äußert hier gleich mehrere kategorische Wünsche, deren Erfüllung durch den Tod verhindert wird: Sie kommt nicht mehr in den Genuss des Kuchenstücks, das der Sohn mitbringen wollte, und auch nicht in den Genuss einer weiteren Begegnung mit ihren beiden Angehörigen. Nun kann man natürlich sagen, dass es besser gewesen wäre, die Person hätte die Erfüllung dieser Wünsche noch erlebt. Gleichzeitig jedoch scheint dies für die Frage, ob das Leben der hundertjährigen Person nun ein erfülltes Leben war oder nicht, kaum eine Rolle zu spielen. Will sagen: Auch eine hundertjährige Person mag noch kategorische Wünsche haben, weshalb man ihren Tod

als ein Übel betrachten kann. Gleichzeitig ist es jedoch nicht absurd, ihr Leben als ein *erfülltes* Leben zu betrachten, sofern die *zentralen Daseinsmöglichkeiten* dieses Lebens in den verschiedenen Lebensphasen ausgeschöpft wurden. In diesem Sinne kann der Tod der hundertjährigen Person dann auch als ein guter Tod gelten, als ein Tod nämlich, der zu einem Zeitpunkt eingetreten ist, in dem es nichts mehr gab, was die Person noch unbedingt hätte tun wollen. Mit anderen Worten gehe ich davon aus, dass nicht alle kategorischen Wünsche gleich wichtig sind, sondern dass sie sich hierarchisch strukturieren lassen. Während manche kategorischen Wünsche in den Kern unseres Daseins zielen, gilt das für andere nicht. Im Folgenden verstehe ich den guten Tod dementsprechend als den für uns *bestmöglichen Tod*, also als einen Tod, der dann eintritt, wenn wir von uns sagen können, ein langes und erfülltes Leben gehabt zu haben, in dem wir die für uns wichtigen Daseinsmöglichkeiten hinreichend ausgeschöpft haben. Was hat dies alles nun mit der Postmoderne zu tun?

4. Von der Unmöglichkeit des guten Todes in der Postmoderne

Bei jedem Menschen – und zwar egal, wie lang und erfüllt sein Leben ist – steht eine Menge gelebter Möglichkeiten einer viel größeren Menge nicht gelebter Möglichkeiten gegenüber:

Die gehegten Erwartungen und vorgestellten Möglichkeiten einerseits und das schließlich Verwirklichte und Erreichte andererseits gelangen nicht hinreichend zur Deckung. [...] Darin besteht der Gedanke der existenziellen Schuld: Wir bleiben uns selbst und anderen notwendig immer etwas schuldig. (Fuchs 2019, 85–86)

Das ist nun noch kein spezifisch postmoderner Befund, sondern eine grundlegende Einsicht in die Endlichkeit menschlichen Lebens (zur Idee des Lebens als Fragment siehe Wittwer 2019). Aufgrund der begrenzten Dauer unserer irdischen Existenz müssen wir *immer* eine Auswahl treffen, bedeutet die Entscheidung für eine Option stets auch eine Entscheidung gegen andere Optionen. Wie weiter oben skizziert scheint diese anthropologische Grundsituation jedoch in der Postmoderne eine doppelte Verschärfung zu erfahren. Erstens wird in unseren gegenwärtigen westlichen Gesellschaften ein Leben tendenziell dann als gut betrachtet, wenn in diesem Leben möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen verwirklicht wurden. Zweitens

aber paart sich diese für selbstverständlich erachtete Grundeinstellung auf unglückselige Weise mit der Tatsache, dass aufgrund der Veränderungsprozesse der vergangenen Jahrzehnte zwar die Anzahl zur Verfügung stehender Weltoptionen exorbitant *zugenommen*, ihr Ausschöpfungsgrad aber angesichts der – trotz steigender Lebenserwartung im Grundsatz unveränderten – Begrenztheit menschlichen Lebens *abgenommen* hat. Das gute Leben wird somit in der Postmoderne, um das oben gezogene Fazit noch einmal zu wiederholen, zum prinzipiell unvollendeten und unvollendbaren Unterfangen.

Aber nicht nur das: Versteht man den guten Tod, wie ich das vorgeschlagen habe, als einen Tod, der kein Übel für uns darstellt, der also dann eintritt, wenn wir die für uns wichtigen Daseinsmöglichkeiten hinreichend ausgeschöpft haben, wird ersichtlich, dass in der Postmoderne neben dem guten Leben auch der gute Tod unerreichbar zu werden droht. „Das (spät) moderne Subjekt kommt niemals an den Punkt, ‚alt und lebensgesättigt‘ zu sterben, [...] weil alles, was es erlebt hat, längst überholt worden ist durch neue und gesteigerte Erlebnis-, Ereignis- und Erfahrungsmöglichkeiten“, schreibt Hartmut Rosa (2005, 294) dazu. Gerade weil die Welt so viele erlebenswerte Dinge für uns bereithält, erscheint sie unerschöpflich; und gerade deshalb rückt der Moment, in dem wir von uns sagen können, nun das getan und gesehen zu haben, was wir unbedingt tun und sehen wollten, in vage Ferne. Wer sich an dieser Stelle an die dramatische Grundanordnung in Goethes *Faust* erinnert fühlt, liegt vielleicht nicht ganz falsch. „Werd ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zugrunde gehen!“ (V 1699–1702), sagt Faust, als er seinen Pakt mit Mephisto schließt. Er sagt es in der subjektiven Gewissheit, dass dieser Augenblick niemals kommen und dass er immer das Bedürfnis verspüren wird, weiterzumachen und weiterzustreben. Faust ist ein Bewegungswütiger, ein rastlos Suchender, der gar nicht weiß, wonach er sucht, weil nichts von dem, was er findet, ihn jemals zufriedenstellen kann. Selbst der geringste Augenblick des Verweilens bleibt ihm verwehrt – aufgrund seines Paktes mit Mephisto natürlich, aber auch, weil es seinem innersten Wesen entspricht. Vielleicht könnte man sagen, dass es der Teufel *in ihm selbst* ist, der ihn auf Trab hält und der aus seinem ewigen Streben ein Lebensprinzip werden lässt. Obwohl dieses Lebensprinzip ihm ein ständiges Fortschreiten ermöglicht, ein Ausschöpfen der Weltoptionen, enthält es zugleich „die notwendigen Bedingungen für tragisches Scheitern der immer zu hoch, über das Menschenmögliche hinaus gerichteten Bestrebungen“ (Gaier 2000, 56). Schlussendlich ist Faust eine „veritable Unglücks-

figur“ (Jaeger 2013, 12) – eine Unglücksfigur, zu der er sich selbst durch seinen Pakt mit dem Teufel und die dahinterstehende Annahme macht, dass das gute Leben im *Immer-mehr* und *Immer-weiter* zu suchen ist.

Gerade in unserem Zusammenhang kann die Figur des Faust als Chiffre für all das gelesen werden, was das Verhältnis zu Leben und Tod in der Postmoderne ausmacht. Er ist gewissermaßen das Urbild des postmodernen Menschen, weil er sich das Ausschöpfen der existierenden Weltmöglichkeiten als Ideal eines guten Lebens setzt, weil er sich einen guten Tod ersehnt, der erst dann eintreten darf, wenn er diesem Lebensideal gerecht geworden ist und weil ihm dieses Ideal – trotz der Aufhebung der zeitlichen Beschränkungen durch seine Vereinbarung mit Mephisto – niemals zu dem Gefühl verhilft, nun ein gutes Leben zu führen. Das gute Leben bleibt für Faust stets ein *Noch-nicht*. Das eint ihn mit dem postmodernen Menschen. Was ihn von ihm trennt, ist die Möglichkeit, durch den Teufelspakt auch den Tod im Zustand des *Noch-nicht* zu halten. Uns als postmodernen Menschen dagegen muss der Tod als etwas Unwillkommenes erscheinen, als das unwiderrufliche Ende unserer Bemühungen, unser Leben zu einem guten Leben zu machen – und als ein Ende, das stets zu früh eintreten wird.³

3 Auf den ersten Blick scheint diese Behauptung der Beobachtung zu widersprechen, dass es alte Menschen gibt, die ihres Lebens überdrüssig sind und die sich den Tod wünschen. Was aber heißt es, dass jemand seines Lebens überdrüssig ist? Natürlich kann es heißen, dass die betreffende Person keinerlei kategorische Wünsche mehr hat, dass es ihr also – um im obigen Beispiel zu bleiben – egal ist, ob der Sohn mit einem Stück Kuchen zu Besuch kommt oder nicht. Es mag solche Menschen geben, aber ich unterstelle, dass es sich dabei um eine Minderheit handelt. Ich vermute dementsprechend, dass Lebensüberdruß häufig nicht meint, dass die betreffende Person des Lebens *an sich* überdrüssig ist, sondern schlicht, dass die Person ihr Leben *unter den gegebenen Bedingungen* nicht mehr fortsetzen möchte. In Übereinstimmung mit Schües (2014) vermute ich, dass viele Menschen vom strengen Zeitregime postmoderner Gesellschaften überfordert sind, wenn im Alter die körperlichen und geistigen Fähigkeiten nachlassen. Anders gesagt vermute ich, dass hinter dem Lebensüberdruß häufig ein Gefühl des Zurückgelassen- und Ausgeschlossenenseins steht. So verstanden aber wäre das Erleben von Lebensüberdruß kein Gegenbeispiel zu der hier vertretenen These, dass das postmoderne Ideal des guten Lebens das gute Leben verhindert und damit auch den guten Tod unmöglich macht, sondern eher ein aufschlussreiches Beispiel – ein Beispiel dafür nämlich, was unter Umständen passieren kann, wenn Menschen sich außerstande sehen, dem Imperativ des *Immer-mehr* und *Immer-weiter* zu genügen.

Vor diesem Hintergrund hat Philippe Ariès (1982) die These aufgestellt, dass der Tod für uns heute „so angsteinflößend ist, daß wir ihn kaum beim Namen zu nennen wagen“ (42). Der Tod *darf* nicht sein, weil das erfüllte Leben nicht sein *kann*. Das lässt sich laut Ariès auch an der Art und Weise ablesen, wie wir heute mit dem Tod umgehen: „[D]ie Gesellschaft hat den Tod ausgebürgert [...]. [...] Die Gesellschaft legt keine Pause mehr ein. Das Verschwinden eines einzelnen unterbricht nicht mehr ihren kontinuierlichen Gang. Das Leben der Großstadt wirkt so, als ob niemand mehr stürbe.“ (716) Diese Sicht der Dinge ist nicht unwidersprochen geblieben – immerhin haben medizinische und ethische Fragen im Zusammenhang mit dem Lebensende in den vergangenen Jahren enorme Aufmerksamkeit erfahren: Man denke etwa an die Entwicklung und Förderung der Palliativmedizin oder die Debatten um die Zulässigkeit der Sterbehilfe. Unter anderem angesichts dessen haben Nassehi und Saake (2005) scheinbar spiegelbildlich zu Ariès und seiner These vom Verschweigen des Todes von einer gesamtgesellschaftlichen *Geschwätzigkeit* beim Umgang mit dem Tod gesprochen. Genauer betrachtet aber ist der Unterschied zwischen den beiden Theorielinien vielleicht gar nicht so groß: Auch Geschwätzigkeit kann eine Form des Verschweigens sein. Wer viel *schwätzt*, tut dies möglicherweise, um nicht mehr wirklich *reden*, nicht mehr wirklich nachdenken zu müssen. Zu dieser Deutung passt auch die von Claudia Bozzaro (2014a) vorgelegte Analyse der Funktion der Anti-Aging-Medizin: Während man zunächst meinen könnte, dass es sich bei der Anti-Aging-Medizin um eine Art und Weise handelt, aktiv und öffentlich mit dem Problem des Alterns umzugehen, kommt Bozzaro zu dem Schluss, dass mittels Anti-Aging-Medizin „das Leiden an der eigenen Endlichkeit, also ein existentielles, reflexives Leiden, somatisiert und in ein pathologisches Leiden umgedeutet [wird], das den Vorteil hat, mittels medizinisch-technischer Mittel therapierbar zu sein“ (201). Will sagen: Gerade der Aufbau eines öffentlich sichtbaren Dienstleistungsnetzwerkes ist ein deutlicher Hinweis darauf, wie schwer die Realität des eigenen Alterns und der eigenen Sterblichkeit für den postmodernen Menschen auszuhalten ist.

Egal aber, ob eine solche Verdrängung des Todes nun als Verschweigen oder als Geschwätzigkeit daherkommt: Sie erscheint als etwas Bedenkliches. Oder wie Ludwig Wittgenstein in sein Tagebuch notiert, während er im Jahr 1916 in einem Schützengraben des Ersten Weltkriegs sitzt: „Die Furcht vor dem Tod ist das beste Zeichen eines falschen, d. h. eines schlechten Lebens.“ (1984, 169) Wenn unser Leben kein gutes Leben ist, dann kann auch unser Tod kein guter Tod sein. Das ist schlussendlich derselbe kausale Ne-

xus, den ich schon in den einleitenden Sätzen in seiner positiven Formulierung postuliert hatte: Dort hieß es, dass die hundertjährige Person einen guten Tod sterben konnte, *weil* sie zuvor ein langes und erfülltes Leben hatte. Nun können wir zusätzlich festhalten, dass es uns postmodernen Menschen zunehmend schwer wird, einen solchen guten Tod zu sterben, weil das, was für uns ein erfülltes Leben wäre, in weite, nur hypothetisch je erreichbare Ferne gerückt ist.

5. Von der Unmöglichkeit zur Möglichkeit – oder: Mensch, was nun?

Ich habe in diesem Aufsatz das Verhältnis der Postmoderne zum guten Leben und zum guten Tod unter die Mikroskope der Philosophie und der Soziologie gelegt. Der dabei zutage getretene Befund ist beunruhigend, erweist sich doch das postmoderne Ideal des guten Lebens als problematisch. Es ist problematisch, weil diejenigen Menschen, die diesem Ideal nachstreben, die also ihr Heil in dem Unterfangen suchen, möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen auszuschöpfen, de facto nicht das Gefühl haben, ein gutes Leben zu führen. Und es ist problematisch, weil es uns tendenziell die Möglichkeit nimmt, einen guten Tod zu sterben, weil wir den Tod also immer als ein zu früh eintretendes Übel betrachten. Was aber fangen wir mit dieser Diagnose an? Oder anders: Wie könnte ein Ausweg aus dem skizzierten Dilemma aussehen, wie könnten gutes Leben und guter Tod wieder zur Deckung gebracht werden?

Diese Fragen weisen weit über den vorliegenden Aufsatz hinaus. Dennoch möchte ich zumindest einige der Richtungen andeuten, in die man vom hier geschilderten Befund aus weiterdenken könnte. Bei seiner Behandlung der Frage, wie sich der Mensch mit der Tatsache versöhnen kann, dass dem gelebten Leben stets ungelebte Optionen gegenüberstehen, nennt Fuchs (2019) drei mögliche Geisteshaltungen. Die vielleicht traditionellste Reaktion auf die Begrenztheit des Lebens liegt in dem Wunsch nach einer *Erweiterung des Selbst* – ausgedrückt entweder in religiöser Form als Glaube an die Fortsetzung der eigenen Existenz im Jenseits oder in der säkularisierten Variante als Hoffnung, dass die Samen des eigenen Tuns in den nachfolgenden Generationen aufgehen werden. *Radikale Akzeptanz* würde demgegenüber bedeuten, sich mit der Begrenztheit des eigenen Lebens anzufreunden oder wenigstens hinzunehmen, dass immer unausgeschöpfte Optionen bleiben werden und dass dem auch gar nicht anders sein kann. Drittens bliebe

schließlich eine Veränderung des Zeithorizonts: Anstatt den Fokus auf die Zukunft und das Noch-nicht zu legen, könnte man sich auf das *Umgreifende der Gegenwart*, auf den jetzigen Moment hin orientieren und versuchen, eine Lebenskunst des Präsentischen zu etablieren.

Ergänzend möchte ich noch eine vierte Geisteshaltung ins Spiel bringen, welche ebenfalls die Grundannahmen der postmodernen Vision des guten Lebens bestreitet. Demnach würde der Schlüssel zu einem guten Leben gerade nicht in dem Versuch liegen, möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen auszuschöpfen, sondern in dem Bemühen um eine suffizienzorientierte Lebensführung, die sich die Frage stellt, welche der vorhandenen Möglichkeiten man wirklich braucht, um das eigene Leben als ein gutes Leben zu erfahren. Richard Sennetts (2007) Auffassung zufolge beispielsweise mündet das Streben nach Ausschöpfung der Weltoptionen in einem „Triumph der Oberflächlichkeit“ (156). Wer alles will, kann nichts mehr richtig wollen, denn Engagement erfordert eine gewisse Abschließung: „Man lässt Möglichkeiten ungenutzt, um sich auf eine Sache zu konzentrieren. Man lässt sich manches entgehen.“ (Sennett 2007, 155) Anders ausgedrückt braucht das gute Leben Beschränkung, kann es per definitionem nicht darin bestehen, möglichst alle Seinsweisen auszuprobieren. Vielmehr verpasst das Wesentliche, wer allem nachjagt. Anders gesagt könnte ein „Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und der Vergänglichkeit der eigenen Lebenszeit“ den Einzelnen möglicherweise dazu anhalten, „sich immer wieder der Frage zu stellen, wie er sein Leben führen oder gestalten möchte und wie er die begrenzt zu Verfügung stehende Zeit nutzen will“ (Bozzaro 2014b, 249). Ähnlich argumentieren auch all diejenigen, die sich für eine Entschleunigung der Gesellschaft starkmachen und dabei für mehr Muße und Achtsamkeit plädieren. Mit Rosa (2016) könnte man vielleicht ergänzen, dass das Fokussieren auf die Quantität ausgeschöpfter Weltoptionen ein Berührtwerden durch die Welt sowie ein In-Beziehung-Treten mit der Welt verhindert: Es verhindert die Resonanz, nach der wir uns eigentlich sehnen.

So lebensklug und weise eine solche Selbstbeschränkung klingen mag, so schwer ist sie in der Realität umzusetzen – insbesondere in unserer postmodernen Realität, in der es nur so von Weltoptionen wimmelt, zwischen denen man eben immer noch zu wählen hat, selbst wenn man erkannt zu haben glaubt, dass uns das Sich-entscheiden-Müssen *an sich* keine Kopfschmerzen bereiten sollte. Will sagen: Selbst wer bereit ist, sich zu beschränken, entkommt dem Moment der Wahl nicht, in dem er festlegen muss, *worauf* er sich beschränken möchte. Bei dieser Schwierigkeit angelangt aber beginnen

wir uns im Kreis zu drehen, sind wir damit doch wieder am Anfang des Aufsatzes und damit bei der Grundfrage angelangt, wie sich die Charakteristika eines guten Lebens bestimmen lassen. Die Antwort dieses Aufsatzes ist eine rein negative: So, wie dies unsere gegenwärtigen westlichen Gesellschaften versuchen, lassen sie sich wahrscheinlich nicht oder zumindest nicht zufriedenstellend bestimmen. Angesichts dieses Gesamtbefundes scheint es notwendig, das postmoderne Ideal des guten Lebens auf den Prüfstand zu stellen. Zu welchen positiven Antworten eine solche Überprüfung führen kann, muss einstweilen offenbleiben.

Literatur

- Ariès, Philippe. 1982. *Geschichte des Todes*. Übersetzt von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Blatti, Stephan. 2012. „Death’s Distinctive Harm“. *American Philosophical Quarterly* 49, No. 4 (Oktober): 317–330.
- Blumenberg, Hans. 1986. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bozzaro, Claudia. 2014a. *Das Leiden an der verrinnenden Zeit. Eine ethisch-philosophische Untersuchung zum Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin*. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Bozzaro, Claudia. 2014b. „Das Leben als Ernstfall“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 1, No. 1 (Dezember): 223–252.
- Bradley, Ben. 2004. „When Is Death Bad for the One Who Dies?“ *Noûs* 38, No. 1 (Februar), 1–28. doi:10.1111/j.1468-0068.2004.00460.x.
- Burley, Mikel. 2009. „Immortality and Meaning: Reflections on the Makropulos Debate“. *Philosophy* 84, No. 4 (Oktober): 529–547. doi:10.1017/S003181910990106.
- Chappell, Timothy. 2009. „Infinity Goes Up on Trial: Must Immortality be Meaningless?“ *European Journal of Philosophy* 17, No. 1 (Februar): 30–44. doi:10.1111/j.1468-0378.2007.00281.x.
- Edwards, Paul. 1967. „Life, Meaning and Value of“. In *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, herausgegeben von Paul Edwards, 467–477. London: Collier-Macmillan.
- Ehrenberg, Alain. 2015. *Das erschöpfte Selbst: Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Epikur. 1980. „Brief an Menoikeus“. In *Briefe. Sprüche. Werkfragmente*, herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz, 41–51. Stuttgart: Reclam.

- Fuchs, Thomas. 2019. „Versöhnung mit dem Ungelebten – Zum Gelingen des Lebens im Sterben“. In *Gelingendes Sterben. Zeitgenössische Theorien im interdisziplinären Dialog*, herausgegeben von Olivia Mitscherlich-Schönherr, 85–100. Berlin: de Gruyter. doi:10.1515/9783110599930-006.
- Gaier, Ulrich. 2000. *Fausts Modernität: Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1887. „Faust. Erster Theil“. In *Weimarer Ausgabe, I 14*. Weimar: Böhlau.
- Gronemeyer, Marianne. 1996. *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hutmacher, Fabian. 2019. „On the Janus-Facedness of Stress and Modern Life“. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 39, No. 3 (August): 181–192. doi:10.1037/teo0000113.
- Jaeger, Michael. 2013. *Global Player Faust oder Das Verschwinden der Gegenwart: Zur Aktualität Goethes Würzburg*: Königshausen & Neumann.
- Metz, Thaddeus. 2013. „The Meaning of Life.“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>.
- Moon, Tom. 2008. *1,000 Recordings to Hear Before You Die*. New York: Workman Publishing.
- Mustich, James. 2018. *1,000 Books to Read Before You Die*. New York: Workman Publishing.
- Nagel, Thomas. 1970. „Death“. *Noûs* 4, No. 1 (Februar): 73–80. doi: 10.2307/2214297.
- Nassehi, Armin, und Irmhild Saake. 2005. „Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatologie“. In *Thanatosoziologie. Tagungen der Sektion für Soziologie der Görres-Gesellschaft*, herausgegeben von Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle, 31–54. Berlin: Duncker & Humblot.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schües, Christina. 2014. „Die Zeitsensibilität der Menschen und die Zeitregime des Alterns“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 1, No. 1 (Dezember): 185–222.
- Schultz, Patricia. 2003. *1,000 Places to See Before You Die*. New York: Workman Publishing.
- Schulze, Gerhard. 1994. „Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft“. In *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, herausgegeben von Alfred Bellebaum und Klaus Barheier, 13–39. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Sennett, Richard. 2007. *Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berliner Taschenbuchverlag.
- Taylor, Charles. 1994. *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles. 1995. *Das Unbehagen an der Moderne*, übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Williams, Bernard. 1973. „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality“. In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*, 82–100. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Werkausgabe Band 1: Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914–1916; Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittwer, Héctor. 2009. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam.
- Wittwer, Héctor, Hg. 2014. *Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Wittwer, Héctor. 2019. „Ist unser Leben notwendigerweise fragmentarisch, weil wir sterben müssen?“. In *Gelingendes Sterben. Zeitgenössische Theorien im interdisziplinären Dialog*, herausgegeben von Olivia Mitscherlich-Schönherr, 129–150. Berlin: de Gruyter. doi:10.1515/9783110599930-008.
- Wolf, Susan. 2010. *Meaning in Life and Why It Matters*. Oxford: Oxford University Press.