



Information Nr. 101 Stuttgart III/1987

Surrogate der Unsterblichkeit

Das gegenwärtige sowjetrussische Denken
und das Todesproblem

von Assen Ignatow

INHALT

Einleitung	2
1. Das generische Argument: Die Unsterblichkeit der Gattung	4
2. Das „ästhetische“ Argument	5
3. Der Tod als Bedingung der Individualität und des Schaffens	6
4. Der Tod als wertstiftender Faktor	7
5. Der Tod als Garant der Ethik: Die kommunistische „Kairologie“	9
6. Die Unsterblichkeit der Vernunft	12
7. Die Liebe als Sieg über den Tod	15
Anmerkungen	17

Einleitung

Eine fundamentale These des atheistischen dialektischen Materialismus (d.h. der offiziellen sowjetrussischen Philosophie) lautet, daß dieses Leben das einzige sei, daß der Mensch gänzlich sterblich sei, daß kein Leben nach dem Tode und kein Jenseits bestünden, daß all dies nur Aberglaube und wissenschaftsfeindliche Illusionen seien, die dazu noch ganz absichtlich durch die Religionen und die Kirchen im Dienst an den herrschenden und ausbeuterischen Klassen verbreitet würden, um die Werktätigen geistig zu narkotisieren und sie durch diesen falschen Trost vom Kampf um ihre Befreiung von der Ausbeutung abzulenken. Dies behaupten die marxistisch-leninistischen „Klassiker“ einstimmig, und ihnen folgen alle offiziellen oder halboffiziellen Werke, Handbücher, Lehrbücher und Nachschlagewerke im kommunistischen Machtbereich.

Diese These ist konsequent. Sie ergibt sich aus einer anderen fundamentalen These der materialistischen Philosophie, nämlich aus der These, daß das Denken und überhaupt die Psyche (oder – wie Marxisten-Leninisten sagen – das „psychische Leben“) nur eine „Eigenschaft“ oder „Funktion“ der hochorganisierten Materie des Gehirns sei, das eben das materielle Substrat der psychischen Vorgänge darstelle. Da das Gehirn – samt dem ganzen Leib – sterblich ist, sich auflöst, solle damit auch das „seelische Leben“ gänzlich verschwinden.

Begründet ist diese These durch nichts. Was üblicherweise als Beweisgrund angeführt wird, führt sich auf die Erfahrungstatsache der funktionalen Abhängigkeit seelischer und geistiger Prozesse vom Zustand des Gehirns zurück. Es ist aber damit weder bewiesen, daß diese Abhängigkeit wesenhafter Art ist, noch sind andere Tatsachen, die von einer in der entgegengesetzten Richtung verlaufenden funktionalen Abhängigkeit rein physiologischer Prozesse von idealen, geistigen Inhalten (z.B. Errötung vor Scham) zeugen, berücksichtigt. Mehr noch: die dialektischen Materialisten – wie übrigens auch ältere Materialisten wie Holbach, Diderot oder Feuerbach – haben nichts Ernsthaftes gegen die klassischen positiven Argumente zugunsten der Unsterblichkeit der Seele vorgeführt, die vor allem in Platons Dialog „Phaidon“, aber auch in anderen Werken der antiken und christlichen Philosophie entwickelt wurden: nämlich das Argument der Unteilbarkeit und das Argument der Wesensbezogenheit der Seele auf das ewige Sein, woraus auch eine Ähnlichkeit der Seele mit dem unvergänglichen Sein zumindest zu vermuten wäre. Gemäß dem ersten Argument besteht die Zerstörung einer Entität immer darin, daß sie in ihre Teile zerfällt, sich in sie auflöst. Die Seele hat zwar verschiedene „Fakultäten“ (Qualitäten, Vermögen, Dimensionen), aber keine Teile, sondern sie ist immer, in all ihren Dimensionen als unzergliederbares Ganzes tätig. Daher kann sie auch nicht vergehen. Gemäß dem zweiten Argument kennt die Seele – als erkennende, liebende – keine Grenzen. Sie ist nicht nur auf dieses oder jenes Seiende, sondern auf die Wirklichkeit schlechthin, auf das Unendliche, auf das ewige Sein bezogen: dies berechtigt aber zur Annahme, daß sie mit ihm irgendwie gleichartig ist, d.h. auch unvergänglich.

Die einzigen ernsthaften Argumente dagegen wurden bekanntlich von Kant formuliert. Wir haben nicht die Möglichkeit, hier darauf einzugehen. Es genügt jedoch, daran zu erinnern, daß Kants Kritik eine Kritik der Argumente, nicht aber der These der Unsterblichkeit war, die er, obgleich aus anderen Gründen, akzeptierte. Jedenfalls – trotz aller Unterschiede – kann man zumindest eine negative These, nämlich, daß die Leugnung der Unsterblichkeit mitnichten bewiesen ist, für erwiesen halten.

Dies aber besagt, daß – zumindest – die Möglichkeit eines Lebens „danach“ besteht und die Hoffnung eines Jenseits durchaus vernünftig ist.

Nun halten aber die Marxisten-Leninisten trotz dieser rational durchaus berechtigten Möglichkeit an ihrer These dogmatisch fest. Hieraus aber ergibt sich eine unlösbare und unüberwindliche praktische Schwierigkeit: *nämlich die psychologische Unerträglichkeit der radikalen Endlichkeit*. Einfacher gesagt: die vermeintliche Wissenschaftlichkeit des Atheismus ist kein Trost gegenüber dem Grauen des Todes. Das Bewußtsein, den religiösen Aberglauben überwunden zu haben, hilft mitnichten, wenn ich vor dem Sarg meines Vaters oder meiner Mutter, meines Sohnes, meiner Schwester, meines besten Freundes stehe. Die tiefe Weisheit, die darin besteht, daß die Psyche eine Funktion des Hirns sei, die verschwinde, nachdem das Gehirn tot ist, verstummt, wenn ich das klaffende Grab eines geliebten Wesens sehe ... *Im Zeichen des absoluten Todes, des Todes als letzter Perspektive kann man einfach nicht leben*.

Diese Schwierigkeit bestand natürlich immer. In der klassischen Zeit des Kommunismus wurde sie aber ständig verdrängt, da das Problem des Todes absolut tabuisiert war. Das einzige, was darüber zu hören war, war, daß der Marxismus-Leninismus, indem er die Illusionen eines Lebens jenseits des Todes zerstreue, alle menschliche Aktivität auf den Kampf um die Verbesserung des irdischen Lebens lenke, daß er eine „optimistische Philosophie“ sei (was offenbar bedeuten sollte, daß der Marxismus-Leninismus sich mit solchen bedrückenden Sachen wie dem Tod nicht befasse). Mit solcher vorthoretischen Naivität und „optimistischen“ Tabus wurde die Frage erledigt, der Pascal einige seiner tiefsten Gedanken widmete und deren Tragik Shakespeares Hamlet mit unübertroffener Konzentration ausdrückte!

Die geistigen Erosionsprozesse, die mühsame innere Evolution der kommunistischen Philosophie führten aber zu einer gewissen „Rehabilitierung“ auch der Todesfrage. Das über die Todesproblematik verhängte Tabu wird allmählich gesprengt. Die Bilanz dieser verspäteten Problematisierung des Todes ist recht bescheiden. Hier gibt es vereinzelte und fragmentarische Stellungnahmen – zuerst in Adam Schaffs „Marxismus und das menschliche Individuum“ (1961) und Roger Garaudys „Perspektiven des Menschen“ (1962) wie auch im Artikel „Tod“ von P. P. Gajdenko in der sowjetischen „Philosophischen Enzyklopädie“ (Bd. 5, 1970). Das Umfangreichste und für die neuen Akzente im Marxismus-Leninismus Charakteristischste ist jedoch der Versuch von I. T. Frolov: Frolov hat das Thema in seinem zweiteiligen Aufsatz „Über das Leben, den Tod und die Unsterblichkeit. Studien über den neuen (realen) Humanismus“ erörtert, der in der Zeitschrift „Voprossy filosofii“ (Nr. 1, 2, 1983) erschien und später in die 2. Auflage seiner Arbeit „Perspektiven des Menschen“ (1983) aufgenommen wurde. Die Betrachtungen von Frolov sind um so interessanter, als er, der inzwischen Chefredakteur der theoretischen Zeitschrift des ZK der KPdSU „Kommunist“ wurde, ein hochgestellter ideologischer Funktionär ist und seine Ansichten repräsentativ sind für jenen Erneuerungstrend, der jetzt unter Gorbatschow parteiamtliche Autorität genießt.

Zu erwähnen ist unbedingt auch die 1963 in der anekdotischen Auflage von 60(!) Exemplaren erschienene Arbeit von Mil'ner-Irinin „Ethik oder die Prinzipien der wahren Menschlichkeit“, die im vergangenen Jahr auch dem deutschen Leser zugänglich wurde. Einen unbestrittenen Wert hat die Arbeit von Ju. N. Davydov „Die Ethik der Liebe und die Metaphysik der Willkür“ (1982), die ausgesprochen christliche Gedanken in verbal-marxistischem Gewand enthält.

Das Studium dieser Texte ist enorm interessant. Sie alle erwecken einen *déjà vu*-Eindruck, und dies liegt in der Natur der Sache, weil lange bevor die Marxisten-Leninisten dieses Problem zu enttabuisieren begannen, Atheisten und Skeptiker aller Art sich darum bemühten, das schreckliche Gespenst des Todes irgendwie zu verjagen und auszutreiben. Dem Marxismus-Leninismus bleibt in der Tat nichts anderes übrig, als zu den alten, gut bekannten Ausbruchsversuchen aus dem Alptraum der totalen Endlichkeit zu greifen, wie sie sich bei Feuerbach, bei Diderot, Holbach und anderen Aufklärern, aber auch bei Naturalisten wie Mecnikov u.a. finden.

Das Material systematisieren wir hier nicht nach Autoren, sondern nach den Grundgedanken. Wir heben also aus den erwähnten Texten Argumente heraus, die sich trotz mancher Nuancen bei mehr als einem Autor wiederholen: 1. das generische Argument: die Unsterblichkeit der Gattung; 2. das „ästhetische“ Argument; 3. der Tod als Bedingung der Individualität und des Schaffens; 4. der Tod als wertstiftender Faktor; 5. der Tod als Garant der Ethik: die kommunistische „Kairologie“; 6. die Unsterblichkeit der Vernunft; 7. die Liebe als Sieg über den Tod.

1. Das generische Argument: Die Unsterblichkeit der Gattung

Die ersten Versuche, den Tod zu problematisieren, die absolute Verdrängung dieses Problems im kommunistischen Denken aufzuheben, mußten natürlich irgendwelchen „Halt“ bei den marxistischen „Klassikern“ finden: Bei einer vom Geist des Dogmatismus durchdrungenen Lehre ist es schlicht unmöglich, anders zu verfahren. Deswegen flammte plötzlich das Interesse an den wenigen, nicht ganz deutlichen, wenngleich durch die ihm eigene Ausdruckskraft geprägten Worte von Marx über den Tod in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (1844) auf: „Der Tod scheint als ein harter Sieg der Gattung über das Individuum ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein *bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich“ (1). An diesem frühmarxistischen (eigentlich noch durch und durch vom Feuerbachschen Geist getragenen) Argument hält die talentierte sowjetische Philosophin P. P. Gajdenko (die später eine interessante Evolution durchgemacht hat) im Artikel „Tod“ der „Philosophischen Enzyklopädie“ vorbehaltlos fest. Nach einer intelligenten und kompetenten Darlegung der philosophischen Kontroversen um den Tod formuliert Frau Gajdenko die marxistische Position, wie sie sie versteht, folgendermaßen: „Insoweit die marxistische Philosophie die Wahrheit des individuellen Seins im Sein der Gattung erblickt, wird von ihrem Standpunkt aus die Tragik des Todes dadurch aufgehoben, daß das Individuum als Träger des Allgemeinen in der Gattung fortlebt (*ostaetsja žit v rode*). Das Streben, das Sein der Persönlichkeit mit der Welt des Transzendenten, mit Gott zu verknüpfen, erklärt die marxistische Philosophie gerade durch die Loslösung der Persönlichkeit von dem gesellschaftlichen Ganzen, zu dem sie bis dahin gehörte, und durch den Versuch, damit den realen gesellschaftlich-gattungsmäßigen Sinn ihres Seins durch einen illusorischen Sinn zu ersetzen. Die marxistische Philosophie ist eine optimistische Philosophie, insoweit – nach ihr – der Mensch auch nach dem Tode in den Resultaten seines Schaffens fortlebt – darin sieht der Marxismus seine reale Unsterblichkeit“ (2).

Wird aber auf diese Weise die Tragik des Todes aufgehoben? Ist die marxistische Philosophie in der Tat eine optimistische Philosophie? Die aufmerksamere Analyse zeigt, daß der ganze Gedankengang von Grund auf falsch ist.

Die These, daß die Wahrheit des individuellen Seins im Sein der Gattung sei, bedeutet, konsequent durchdacht, daß die Wahrheit der Person im Unpersönlichen liegt, da die Gattung das Unpersönliche, Sich-Wiederholbare, Serienhafte ist. *Hiermit ist aber die Tragik des Todes nicht nur nicht aufgehoben, sondern a fortiori bestätigt.* Es ist eben höchst tragisch, daß nicht das Persönliche, sondern das Anonyme bleibt. Dies gilt, weil, was metaphysisch gesehen den Menschen auszeichnet, eben nicht bloß seine Vernunft, sondern seine Personalität ist. Der Mensch steht deswegen höher als die Tiere, weil er im Unterschied zu ihnen Person hat. Wäre der Mensch keine Person, dann wäre auch seine Vernunft nur so etwas wie der kybernetische Intellekt, der mit gleichem Erfolg in verschiedenen Computern gespeichert wird. Zwar ist das Gattungsmäßige auch eine wesensnotwendige Dimension des Menschen – der Mensch lebt nur in der Gattung – aber diese Gattung ist eben *menschlich* und nicht das tierische Geschlecht, die tierische Herde oder Spezies, gerade weil die einzelnen, der Gattung angehörenden Individuen, Personen sind. *Daher ist das Personale das spezifisch Menschliche, und seine angeblich definitive Zerstörung wäre natürlich eine ausweglose Tragödie.*

Kaum jemand hat die Tragik gerade des Generischen besser und schärfer als Berdjaev ausgedrückt. Mehrmals charakterisiert Berdjaev das Gattungsmäßige als Ausdruck der Knechtschaft des Menschen, seiner Unterordnung unter die blinde Natur. In seinem „Versuch einer geistigen Autobiographie“ sagt Berdjaev sogar, daß er das Gattungsmäßige immer als eine Beleidigung und Erniedrigung des Menschen ansah, daß das Gattungsmäßige in ihm sogar ein Abscheugefühl erweckte (3). In seiner Schrift „Der Sinn des Schaffens“ lesen wir: „In der Gattung ist die menschliche Natur versklavt und unterdrückt; das generische Element (rodovaja stichija) ist nämlich das Haupthindernis für die Offenbarung der Menschheit, für die Enthüllung der schöpferischen Natur des Menschen. Die Gattung ist die böse Notwendigkeit (rod i est' zljaja neobchodimost'), die Quelle der Knechtschaft des Menschen und des tödlichen Zerfalls“ (4). Und Berdjaev zögert nicht, daraus die radikale Konsequenz zu ziehen: „Die Person kann nicht den Tod besiegen und Ewigkeit gewinnen auf der Basis der gattungsmäßigen Bande“ (5).

Es genügt, diese tiefen Gedanken mit der Verherrlichung der Gattung als „Wahrheit“ des Individuums zu vergleichen, um das Ausmaß des Regresses abzuschätzen, den die russische Philosophie erlebte.

2. Das „ästhetische“ Argument

Bei Frolov finden wir eine Behauptung, die einen ganz bizarren Beigeschmack hinterläßt, weil sie eine blasierte Herablassung ausdrückt, die zu der kommunistischen Geistesverfassung nur schlecht paßt. Es geht um ein „ästhetisierendes“ Argument: Frolov zitiert zustimmend den Gerontologen Davydovskij, nach welchem das echte Problem in der aktiven und kreativen Langlebigkeit bestehe und nicht in der „langweiligen Unsterblichkeit“ (skučnoe bessmertie) (6). Im Einklang damit wendet sich Frolov gegen „... jedes Zum-Stehen-Bringen der gesellschaftlichen Bewegung der Generationen und die erschreckende Perspektive ihrer Extrapolation auf Jahrhunderte, mehr noch, auf die ... Unendlichkeit“ (7). Diese These kommt eigentlich vom Mitbegründer des Marxismus, von Friedrich Engels. Ziemlich platt erklärt Engels den Unsterblichkeitsglauben dadurch, daß die Primitiven die Träume nicht

anders als durch so etwas wie einen Doppelgänger, d.h. die Seele, zu erklären vermöchten und nicht wüßten, was mit der Seele nach dem physischen Tode passiert. Daher nähmen sie die Hypothese an, daß die Seele den Tod des Leibes überlebe und fortlebe. Engels sagt: „Nicht das religiöse Trostbedürfnis, sondern die aus gleich allgemeiner Beschränktheit hervorwachsende Verlegenheit, was mit der einmal angenommenen Seele nach dem Tode des Körpers anzufangen, führte allgemein zu der langweiligen Einbildung von der persönlichen Unsterblichkeit“ (8).

Solche Worte sind eher aufschlußreich über die geistige Verfassung des sie Ausprechenden als über das Problem an sich. Das Langeweilegefühl ist bei verschiedenen Menschen verschieden. Für einen Leser, dessen geistige Nahrung Detektive sind, sind Stendhal oder Thomas Mann „langweilige“ Autoren. Für einen Mann ohne philosophische Kenntnisse sollen Aristoteles, Kant oder Hegel der Gipfel der Langeweile sein. Allem Anschein nach zeigt sich in diesem Empfinden der Unsterblichkeit als etwas Langweiligem jene geistige Beschaffenheit, die sich in den letzten hundert Jahren formiert hat und für die ein totales Gekettetein am Stofflichen charakteristisch ist. Bei dieser Geisteshaltung ist es schlicht unmöglich, etwas rein Geistiges zu denken. Dieser Gedanke ist unassimilierbar. Ein solcher Mensch kann unmöglich denken, daß ein Leben, in dem es kein Essen und Trinken, Gehen und Laufen, Machen und Herstellen und keine Sexualität gibt, noch irgendwie interessant sein kann. Nicht zufällig bemerken wir, daß er sich dies nicht *denken* kann. Er versucht sich all dies *vorzustellen*. Aber natürlich kann man sich das *Unvorstellbare* nicht *vorstellen*. Er soll es nur denken. Aber ein Denken, das sich auf keine sinnliche Wahrnehmung stützt, das mit keinen Sinneseindrücken assoziiert ist, versagt bei ihm. Die Rede von der „Langeweile“ charakterisiert eher den geistigen Horizont des so Sprechenden. Sie steht nicht besonders höher als die Fragen der Kinder: „Was macht man da oben in den Wolken den ganzen Tag? Nur Psalmen singen und Harfe spielen? Ist dies nicht langweilig?“ Andererseits aber erinnert der nicht ganz überzeugte Ton an die berühmte klassische Fabel von dem Fuchs und der Traube oder an die bekannte Situation des Reisenden, der im dunklen Wald singt, um sich selber Mut zu machen.

3. Der Tod als Bedingung der Individualität und des Schaffens

Philosophisch interessanter sind manche andere Gedankengänge. Der auf dem Gebiet der Biologie sehr erudierte Frolov (der übrigens Autor einer Reihe von den philosophischen Fragen der Genetik gewidmeten Arbeiten ist) solidarisiert sich mit dem Biologen Smal'gauzen, der im Anschluß an den berühmten August Weissmann meint, der Tod sei die notwendige Bedingung der Evolution, da eben der Tod die Aufeinanderfolge der Generationen ermögliche. Der Tod ist nicht allen lebendigen Organismen eigen – bei den primitivsten Organismen gibt es eine potentielle physische Unsterblichkeit, da sie – wenn sie nicht durch äußerliche Ursachen vernichtet werden – nicht sterben, sondern sich durch einfache Teilung fortpflanzen. Der Tod ist sozusagen der Preis der höheren Individualität. Diese höhere Individualität ist aber nur durch geschlechtliche Fortpflanzung möglich. Frolov zitiert den Biologen E. Schulz, nach dem „... die Natur uns der Unsterblichkeit beraubt, dafür aber die Liebe gegeben hat“ (9). Mehr noch: nach Smal'gauzen und Frolov ist der Tod auch die Bedingung für die menschliche schöpferische Kraft: „Wir haben auch eine andere Überlegenheit über die Tiere: die Resultate unserer schöpferischen Tätigkeit vergehen nicht mit unserem Tod, sondern sammeln sich (nakaplivajtsja) für das Wohl

der künftigen Generationen. Mag also das Bewußtsein der Tatsache, daß das menschliche Leben unvergleichlich höher als die anderen Leben (*žiznej*) steht und daß *nur der Tod die Daseinsmöglichkeit der unsterblichen Werke seines Geistes ermöglichte*, unseren kurzen Lebensweg beleuchten“ (10). Dies nennt Frolov einen „weisen Wunsch“ (11).

In seinem Argument werden Wahrheit und Unwahrheit verknüpft. Frolov erkennt richtig den tiefen Zusammenhang zwischen Sterblichkeit, Individualität und schöpferischer Kraft. In der Tat erklärt jene hohe Entwicklungsstufe, die der Mensch als Lebewesen erreicht hat, die besondere Feinheit und also die Zerbrechlichkeit seines Leibes. Auch das Schaffen, das schöpferische Vermögen, ist im irdischen Leben sicherlich mit der leiblichen Sterblichkeit verknüpft. Bedeutet dies aber, daß eine totale Sterblichkeit die *conditio sine qua non* der menschlichen Kreativität ist, mit anderen Worten, daß der Zusammenhang essential ist? Mitnichten, da gerade der Tod den Verwirklichungsmöglichkeiten dieser schöpferischen Potenz ein Ende setzt. (Und was die Produkte der Kreativität betrifft, so überleben sie jenen Menschen, dessen Werke sie sind, aber keineswegs die Menschheit, die auch endlich, weil kontingent ist.) Rein biologisch gesehen ist die Menschheit doch nur eine Gattung, der ontologisch keine Unendlichkeit garantiert ist. Ist das menschliche Schaffen nicht gerade ein Ausdruck der tiefen Überzeugung seines Geistes, daß er, der Geist als solcher, unsterblich ist? Hätte der Mensch geschaffen, wäre er in der Tat sicher, daß er total vergänglich ist? Eine Menschheit, in der er selber in keiner Weise mehr fungiert, ist etwas zu Kaltes und Hoffnungsloses, um zur Kreativität zu inspirieren. Berdjaev meint tiefgründig, daß jede schöpferische Tätigkeit des Menschen als eine Art „Eindringen“ des Ewigen ins Vergängliche, des Jenseits ins Diesseitige zu betrachten ist.

Zusammenfassend können wir sagen (und die Analogie ist mehr als verständlich), daß der Zusammenhang zwischen Sterblichkeit und Kreativität dem Zusammenhang von Seele und Gehirn ähnlich ist. Wie in der leiblich-seelisch-geistigen Einheit des Menschen das Gehirn und seine Funktionen eine Bedingung für die Tätigkeit des Geistes, keineswegs aber dessen Substrat oder Ursache sind, so ist auch die leibliche Sterblichkeit Bedingung für die Kreativität des leiblich-seelisch-geistigen Menschen, keineswegs aber ihre Ursache.

4. Der Tod als wertstiftender Faktor

Mit dem bisher analysierten Trost für die Sterblichkeit (oder Ersatz der Unsterblichkeit) verquickt sich ein ähnlicher, sehr kühner Gedanke bei Mil'ner-Irinin. Er begnügt sich nicht damit, den Tod zu verharmlosen, sondern nimmt eine eigenartige, wenngleich eher fragmentarisch gebliebene *Verherrlichung des Todes* vor: „Die Perspektive der gänzlichen Vernichtung macht unsere vorübergehende und begrenzte Existenz für uns noch herrlicher, unsäglich und unermeßlich wertvoll und einzigartig, zwingt dazu, sie bis zum äußersten mit wahrhaft menschlichem Leben zu füllen, weil die Aussichten auf ein neues Leben (nach dem Tode), in welchem die Mängel und Lücken des gelebten Lebens, seine moralische Unzulänglichkeit wettgemacht und ausgeglichen werden könnte, – weil es solche tröstlichen Perspektiven in der Natur der Dinge nicht gibt“ (12).

Diese kecke Apologie des Todes (man kann ja sogar sagen, wie ich dies in einer anderen Arbeit zu begründen versuchte, dieser *amor mortis*) (13) hat einen einfachen Namen: aus der Not eine Tugend machen. Ihr Pathos ist wenig überzeugend: Das Leben unsäglich, unermeßlich herrlich zu nennen, gerade weil wir sterblich sind, zeugt nur von einem verzweifelten rhetorischen Mut, kaum aber von Argumentation. Wie kann das Licht des Lebens unermeßlich „herrlich“ sein, wenn es von der unermeßlichen Nacht des absoluten Todes beschattet ist? Wie kann das Leben herrlich sein, wenn an seinem Ende – und für immer – nur das Grab steht? In den Worten dieses marxistisch-leninistischen Ketzers erklingen bekannte russische Töne. Wer spricht hier: Mil’ner-Irinin oder ... Dostojewskijs Teufel, der in der berühmten Szene in „Die Brüder Karamassov“ das Bild des künftigen Menschen malt, den er zu schaffen beabsichtigt? „Jeder erkennt dann, daß er völlig sterblich ist, ohne Auferstehung, und nimmt den Tod stolz und ruhig wie ein Gott auf sich ... Aus Stolz wird er verstehen, daß er keinen Grund hat, zu murren, weil das Leben wie ein Augenblick ist, und er wird seinen Bruder lieben, schon ohne jegliches Verlangen nach Erwidern. Die Liebe befriedigt dann nur den Augenblick des Lebens, allein schon das Bewußtsein der Augenblicklichkeit des Lebens wird dessen Feuer so verstärken, wie es früher in der Erwartung der jenseitigen und unendlichen Liebe verschwamm ...“ (14).

Also, um den Teufel und Mil’ner-Irinin zusammenzufassen: zwar endlich, aber intensiv. Nun erlischt aber – gerade nach dieser Lehre – das Feuer gänzlich, mag es noch so intensiv sein. Auch seine Intensität hilft nichts und ist kein Sieg über den Tod.

Was hier als Gedanke diskussionswert ist, ist nicht die „Intensität“, sondern die Idee der *Einzigartigkeit* des Lebens, die nach Mil’ner-Irinin der Sterblichkeit des Menschen entwachse. Aber die Einzigartigkeit entwächst überhaupt nicht der Vergänglichkeit des Menschen, wenngleich sie mit ihr durchaus kompatibel ist. Wir können uns nicht vorstellen, warum das Ewige, Unsterbliche nicht einzigartig sein könnte. Die christliche Philosophie sieht jede menschliche (vernünftige) Seele als unsterblich an; jede menschliche Seele wird aber zugleich als einzigartig begriffen. Beides – Unsterblichkeit und Einzigartigkeit – in Zusammenhang zu bringen, ist durchaus denkbar.

Zwar herrscht in der Naturwelt das *principium individuationis*, kraft dessen sich das Sein nur in einzelnen Seienden manifestiert, die entstehen und vergehen. Es wäre aber unbegründet, diesen Zusammenhang auf Bereiche auszudehnen, die außerhalb der natürlichen Erfahrungswelt liegen. Zwar ist in der biologischen Welt die Vergänglichkeit die Voraussetzung der Entwicklung hochentwickelter Individuen. Das bedeutet aber nicht, daß dies auch für die Seele gilt.

5. Der Tod als Garant der Ethik: Die kommunistische „Kairologie“

Die Verherrlichung des Todes als ein kühner Versuch, „offensiv“ zu argumentieren, hat nicht nur eine ästhetische und anthropologische, sondern auch eine ethische Gestalt. Der Tod erweist sich also nicht nur als Bedingung der menschlichen Kreativität oder des Lebensschönheitsgenusses, sondern auch als Garant der Moral. Gewöhnlich begnügten sich bisher die Materialisten damit, sich gegen die Vorwürfe des Immoralismus, der sich aus ihren Lehren ergäbe, zu wehren. Engels ironisierte den „Philister“, der „... unter Materialismus Fressen, Saufen, Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen, Geldgier, Geiz, Habsucht, Profitmacherei und Börsenschwindel, kurz alle die schmierigen Laster, denen er selbst im stillen frönt (versteht) ...“ (15). Den sowjetischen Gegenwartsphilosophen genügt dies nicht. Sie wagen es, nicht nur die Negation der These des notwendig immoralischen Materialismus und Atheismus, sondern den diametralen Gegensatz zu ihr, sozusagen ihr Spiegelbild zu behaupten; sie betrachten nämlich *gerade die totale Sterblichkeit* des Menschen als Grundvoraussetzung der Moral. Bei Mil'ner-Irinin finden wir folgende – für einen kommunistischen Autor ganz ungewöhnliche – Maxime: „Handle nach dem Gewissen – so, als wäre jeder Tag der letzte für dich, denn es ist unmöglich, daß der Mensch im Angesicht des bevorstehenden Todes – Auge im Auge mit dem eigenen Gewissen – anfängt sich zu verstellen, Gemeinheiten zu begehen; jedenfalls wird irgendein Tag für dich ganz gewiß der letzte sein, und lebe so, daß du an diesem Tag, an dem du vor dem Gewissen genaue Rechenschaft für dein ganzes bisheriges Leben wirst ablegen müssen, wegen des begangenen Bösen und des nicht getanen Guten möglichst wenig reumütig sein mußt. Der einzige Trost angesichts des Todes wird dem Menschen durch den Gedanken daran zuteil, was in seinem Leben durch die Selbstverleugnung im Namen des Guten geschah“ (16). Und weiter: „Weil du deine Stunde nicht kennst, beeile dich, das Gute zu tun, d.h. nach dem Gewissen zu leben, dein sittliches, schöpferisch-umgestaltendes Menschenwesen durch die Tat zu realisieren, auf daß du dich nicht als unnützer Mensch erweist“ (17). Und Mil'ner-Irinin schlußfolgert: „Darin liegt der verpflichtende Sinn des Todes; er läßt es nicht zu, daß sich unser die Versuchung bemächtigt, auf später zu verschieben, was ohne jede Verzögerung zu tun lebenswichtig ist“ (18).

Wir haben es hier – nicht mehr und nicht weniger – mit einer echten kommunistischen „Kairologie“ zu tun. Und die ersatz-religiöse, verkehrt-religiöse Art des Marxismus-Leninismus manifestiert sich hier besonders deutlich: Die moralischen Imperative klingen ganz christlich – mit Ausnahme von zwei bis drei Wörtern (aber genau sie sind die wichtigsten!), man könnte glauben, daß sie einer christlichen Predigt entnommen seien. „Handle so, als wäre jeder Tag der letzte für dich“ oder: „Weil du deine Stunde nicht kennst, beeile dich, das Gute zu tun“. Jeder Prediger, jeder Moraltheologe hätte dies unterzeichnen können.

Dieses Gebot weist auf ein eigentümliches Wesensmerkmal der Zeit hin, nämlich: die einzelnen Momente unseres Lebens sind – als Momente der mathematischen, astronomischen Zeit der Uhrwerke und Kalender – gleich. Unter dem qualitativen Aspekt ihres Lebensinhalts sind sie aber gar nicht gleich. Es gibt privilegierte, existenz erfüllte, hohe Momente, wo das menschliche Geschlecht, aber auch der einzelne Mensch, in Situationen existentieller Wenden und Entscheidungen gerät. Die Theologie und die Philosophie nennen einen solchen Moment: Kairos. Ein Kairos ist immer eschatologisch, weil auf das Letzte bezogen. Ein solches Kairos ist auch der Tod – das „erste Eschaton“ –, weil durch ihn die Begegnung mit dem Letzten beginnt. Da der Tod ein Kairos ist, muß der Mensch bereit dazu sein. Da aber wir „unsere Stunde“

nicht kennen, müssen wir beständig dazu bereit sein. Das ist der kairologische Sinn des *Memento mori*.

Soweit, so gut. Nun stellt sich jedoch die Frage: warum eigentlich? Welchen Sinn hat es, mich zu beeilen und zu meiner letzten Stunde bereit zu sein, wenn ich keinem Gott Rechenschaft ablegen soll? Aus atheistischen Prämissen folgt ein solcher Imperativ überhaupt nicht. Mit anderen Worten: *Ob ich mich „beeilt“ habe, gut zu tun oder nicht – ich vergehe sowieso und dabei gänzlich. Was verliere ich noch, wenn ich dieses Gebot nicht befolge?*

Aber – sagt uns Mil'ner-Irinin – da ist mein „Gewissen“, in dessen Angesicht es unmöglich wäre, Gemeinheiten zu begehen. Aber auch das Gewissen verschwindet, wenn die Seele oder – um den marxistisch-leninistischen Terminus zu gebrauchen – das „seelische Leben des Menschen“ verschwindet. Die sittliche Qual, die dieses „von Angesicht zu Angesicht“ mit dem Gewissen darstellt, ist eben genauso vergänglich und temporär wie das ganze menschliche Leben. Daher sollte gerade ein Atheist keine Angst vor seinem Gewissen haben. Hat nicht der alte griechische Atheist Epikur gesagt, daß der Tod nichts ist: Wenn ich da bin, ist der Tod nicht da; wenn der Tod da ist, bin ich nicht da; ich habe keine Gründe, den Tod zu fürchten, weil der Tod gerade das Fehlen des Bewußtseins und der Gefühle, also auch des Gefühls der Angst und des Schreckens ist. Aber dasselbe läßt sich ausgezeichnet auch auf das Gewissen ausdehnen. Ich habe keine Gründe, die Gewissensbisse, es seien auch die der letzten Stunde, zu fürchten, weil sie, mögen sie noch so schmerzhaft sein, doch vergänglich sind: nach wenigen Minuten oder Stunden, seien es auch Wochen und Monate, sind sie für immer weg.

Das kairologische Pathos kann sich unmöglich mit dem atheistischen Standpunkt verknüpfen. Der atheistisch verstandene Tod kann keinen verpflichtenden Sinn haben. Es gibt keinen unbedingten Imperativ da, wo es kein unbedingtes Wesen gibt: man kann nicht zeitlich und nur zeitlich sein und zugleich nach etwas streben, was wesentlich das Zeitliche transzendiert.

Auch ein anderer, wichtiger Umstand beweist, daß der Versuch, eine unbedingte normative Strenge auf atheistischer Basis zu begründen, ein in sich unmögliches Unterfangen ist. Die Annahme, in der Sterbestunde unvermeidlich vor seinem Gewissen zu erscheinen, ist nicht zwingend. Dies gilt gerade auch für das materialistische Denken. Das existentielle *face en face* mit dem Gewissen ist vielmehr eine „kontingente“, d.h. zufällige Tatsache, da der Tod mich im Zustand der Bewußtlosigkeit oder zwar bei hellem Bewußtsein, aber blitzschnell treffen kann, so daß mir die Fähigkeit oder die Zeit fehlen können, die nötig sind, um dem Gewissen Rechenschaft abzulegen. Somit darf die Aufforderung, zu diesem letzten „Gespräch“ beständig bereit zu sein, nicht als Grundsatz formuliert werden, da das Zustandekommen des „Gesprächs“ nicht unbedingt ist, sondern von biologischen Zufälligkeiten abhängt.

Die kairologische Ethik, die ein Fremdkörper in der materialistisch-atheistischen Philosophie ist, verträgt sich aber nahtlos mit dem christlichen Denken. Dieser Ausdruck ist eigentlich ungenau: sie ist *nur* auf dessen Grundlage möglich. Die Schwierigkeiten entstehen nur beim Versuch, die kairologische Einstellung mit dem materialistischen Atheismus zu verknüpfen: für das Christentum bestehen sie nicht.

Beginnen wir mit der letztgenannten Schwierigkeit: der Unmöglichkeit, von dem materialistischen Standpunkt aus die letzte Begegnung mit dem Gewissen in ein Prinzip zu verwandeln. Diese Schwierigkeit besteht für ein religiöses Bewußtsein nicht, weil da die Begegnung nicht bloß mit dem Gewissen (d.h. mit sich selbst) erfolgt, sondern mit Gott. Wegen biologischer Umstände kann das Erscheinen vor dem Gericht des eigenen Gewissens nicht stattfinden. *Gott aber unterliegt solchen Zwängen nicht; die Begegnung mit ihm ist unbedingt.*

Und überhaupt kann nur ein religiöses Bewußtsein konsequent das kairologische Prinzip durchführen. Das Gebot, jeden Tag als meinen letzten Tag zu betrachten, hat nur dann Sinn, wenn mich *nach* dem Tode etwas erwartet – wenn ich mich vor meinem unbedingt existierenden Schöpfer schämen würde, also: wenn die Gewissensbisse nicht bloß mit meinem Tode enden.

Es sei hier daran erinnert, daß die Geschichte der modernen Philosophie eine ähnliche – unvergleichlich besser ausgearbeitete und durchdachte – nichtchristliche „kairologische“ Lehre kennt – das ist Heideggers Todeslehre. Heidegger bestimmt den Tod als die „... eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“ (19). Das ganze Pathos der Heideggerschen Todeslehre richtet sich sarkastisch und entschieden gegen das „Gerede“ des „Man“, das kleinmütig dem Tode entweicht, die Angst vor dem Tode verdrängt und ihn eben zu vergessen trachtet. Hingegen übernimmt die „eigentliche“ und „entschlossene“ Existenz den Tod als etwas, was jede Minute geschehen kann und was sie und nur sie ganz allein zu erleben hat: die entschlossene Existenz übernimmt den Tod. Heidegger nennt sie „Freiheit zum Tode“ (20). Die christliche Abkunft dieser Lehre ist evident. Evident ist auch ihr kairologischer Charakter, worauf Otto Pöggeler hingewiesen hat (21). In diesem Zusammenhang führt er Paulus' Wort in der ersten Epistel an die Thessalonicher an: „... daß der Tag des Herrn kommen wird wie ein Dieb in der Nacht“ (22).

Jedenfalls darf diese Parallele nicht zu weit gezogen werden. Sie rührt daher, daß beide Thesen dem Christentum entstammen. Aber während die marxistisch-leninistische Kairologie, wie wir gesehen haben, sinnlos, weil atheistisch begründet ist, läßt sich dies von der Kairologie des Heideggerschen Denkens nicht sagen, weil sie zwar diesseitig, aber trotz einer verbreiteten Meinung nicht atheistisch ist. Mit anderen Worten: die Diesseitigkeit der Heideggerschen Lehre ist zwar radikal, aber nur methodischer Art. Sie schließt ein Jenseits nicht aus, sondern grenzt nur die Kompetenzen ab. Heidegger selber hält die Antwort auf die Frage nach der Fortdauer oder gar Unsterblichkeit der Seele für abhängig von der Frage nach dem Wesen des Todes und somit – für verfrüht, aber jedenfalls keineswegs unbedingt für negativ (23).

Alle genannten Varianten eines für den Marxismus-Leninismus akzeptablen Überwindung der Angst vor dem Tode sind nur fragmentarisch und beiläufig formuliert. Die ausführlichste Ausarbeitung und die größte Bedeutung hat eine andere Argumentation – bei Frolov – gefunden, die aber letzten Endes genauso hilflos vor dem Grauen des atheistisch verstandenen Todes bleibt wie die anderen Argumente.

6. Die Unsterblichkeit der Vernunft

Nicht so sehr die einzelnen Gedanken von Frolov – wenngleich auch sie – sind hier wichtig, sondern vor allem das, was diese Gedanken angeregt hat, weil es sich um etwas wirklich Neues handelt, nämlich um das – wenn auch sehr gedämpfte und widerwillige – Eingeständnis der ethisch-psychologischen Armut, der Öde der atheistischen Position, ihrer Unfähigkeit, den Menschen mit dem Tode zu versöhnen. Damit ist sowohl ein Problembewußtsein wie auch eine gewisse Modifikation der Lehre verknüpft.

Wie die kommunistischen Autoren vor ihm wiederholt auch Frolov die Behauptung, die materialistische Philosophie und die Naturwissenschaften hätten dem Unsterblichkeitsglauben „starke Schläge“ versetzt, räumt aber ein: „Gewiß (pravda) waren diese Schläge bei den sittlich-philosophischen Fragen am wenigsten fühlbar (naimenee oščutimymi)“ (24). Im Laufe der weiteren Entwicklung der Philosophie habe sich diese Betonung des moralischen Aspekts des Todesproblems verstärkt, besonders bei Kant („wenn auch in den materialistischen philosophischen Konzeptionen diese Seite des Problems nach wie vor im Hintergrund verharrte“) (25).

Frolov zitiert Marxens Worte vom Kommunismus als Lösung des Rätsels der Geschichte (aus demselben Text, in dem sich auch Marx' Gedanke über den Tod als Sieg der Gattung über das Individuum befindet). Aber er fügt hinzu: „Aber eins ihrer geheimnisvollsten und komplexesten Rätsel ist gerade das Problem des Todes und der Unsterblichkeit ... Und hier ist es schon *selbstverständlich unzureichend, an dieses Problem nur vom Standpunkt der Gattung aus heranzugehen und die Position der marxistischen Philosophie nur als optimistisch zu definieren*, aufgrund dessen, daß, wenngleich das Individuum doch stirbt, es in der menschlichen Gattung, in der Deszendenz, im schöpferischen Erbe der Menschheit, in ihrer – materiellen wie geistigen – Kultur Unsterblichkeit erhalte“ (26). Dieser Zusatz ist sehr wichtig. Dem Wesen nach ist er gegen Marx, obzwar Frolov dies selbstverständlich nicht explizit sagt.

Aus seinen Überlegungen schließt Frolov: „Deshalb sollen wir nicht so sehr einen *Optimismus*, sondern den *Realismus*, genauer gesagt, *den wissenschaftlichen, realen Humanismus* als moralisch-philosophische Grundlage des marxistischen Herangehens an die Fragen des Todes und der Unsterblichkeit des Menschen bejahen“ (27). Was noch Frau Gajdenko für durchaus begründet hielt – den optimistischen Charakter des Marxismus in Bezug auf den Tod – ist für Frolov schon unhaltbar. Er ist für etwas Bescheideneres: für einen „Realismus“. Vom Standpunkt der alten Orthodoxie aus stellt dies eine Konzession an die „dekadenten Stimmungen“ und den „religiösen Betrug“ dar, der eben absichtlich Angst vor dem Tod säe. Als Programm ist Frolovs Variante zwar keine radikale, aber doch eine wichtige Modifikation. Wie realisiert der sowjetische Philosoph dieses Programm?

Das von Frolov Vollbrachte, im Rahmen des Materialismus Originelle besteht in der Verknüpfung des Todesproblems mit dem Problem des Wesens des Menschen. „Gerade in der idealen Sphäre der Vernunft und der Humanität manifestiert sich sowohl das Wesen des Menschen als solches wie auch – folglich – seine Perspektiven. W. I. Lenin sagte, daß der Mensch ein Ideal braucht, aber ein menschliches, der Natur entsprechendes und nicht ein übernatürliches Ideal. Die wissenschaftliche Philosophie und der auf ihr basierende reale Humanismus liefern ein solches Ideal ... Dieses Ideal

bejaht ... den dialektischen Zusammenhang des Natürlich-Biologischen und des Sozialen, des Endlichen und Unendlichen, des Todes und der Unsterblichkeit des Menschen, die ihre vollendete Form darin erhält, was einzig seinem Wesen entspricht *in der materiellen und geistigen Kultur der Menschheit*. In diesem Sinn setzt die wissenschaftliche Philosophie einige Idealziele, die das Erlebnis (oščuščenie) der unbegrenzten Dauer, der Unendlichkeit und Ewigkeit des Lebens der unwiederholbaren und einzigartigen (unikal'noj) Persönlichkeit erregen, worauf *die regulierende Rolle der Sittlichkeit* sowie im individuellen Leben des Menschen als auch in seinem Verhältnis zum Tode und zur Unsterblichkeit fußt. *Gerade in der Unsterblichkeit der Vernunft und der Humanität des Menschen besteht die Unsterblichkeit der Menschheit“ (28).*

All dies ist abstrus genug. Wie ist die „Unsterblichkeit“ der Vernunft und der Kultur zu verstehen? Die menschliche Vernunft ist gerade nach den materialistischen Prämissen nur eine „Eigenschaft der hochorganisierten Materie“, des Gehirns, und mit dessen Tod sollte sie auch sterben. Wenn sozusagen die kollektive menschliche Vernunft gemeint ist, die Vernunft der Menschheit, so überlebt sie die Vernunft der einzelnen Menschen. *Es gibt aber keine ontologische Garantie, daß die Menschheit unendlich bestehen wird.* Nicht nur der einzelne Mensch ist empirisch vergänglich, prinzipiell empirisch vergänglich ist auch die ganze Menschheit, und eine hyperempirische, übersinnliche Ebene anerkennt der Materialismus eben nicht.

Dabei ist *die Vernunft* – ohne ihren realen Träger, den Menschen – eine leblose Abstraktion. *An sich lebt die Vernunft der Menschheit nicht, eine autonome Existenz hat sie nicht; sie ist ja keine Entität oder Substanz; folglich ist in bezug auf sie der Ausdruck „unsterblich“ irrelevant.* Es lebt nur der einzelne Mensch, und nur durch ihn kann die „Vernunft der Menschheit“ leben.

Daß dies eben keine Unsterblichkeit ist, sondern nur ein Surrogat, ein Ersatz für sie, zeugen die Worte von Frolov selbst, der doch nicht von der Wirklichkeit der Unsterblichkeit der unwiederholbaren, einzigartigen menschlichen Persönlichkeit spricht, sondern von einem Erlebnis (oščuščenie). Im Klartext bedeutet dies jedoch, daß der sowjetische Philosoph trotz all seiner Behauptungen, einen „realen Humanismus“ zu vertreten, uns nur Illusionen einredet. Dies ist nämlich keine *reale Unsterblichkeit, sondern nur eine Als-Ob-Unsterblichkeit.*

Es ist weiter nicht klar, in welchem Sinn hier die Sittlichkeit, die nach Frolov eine „regulierende Rolle“ bei der menschlichen Beziehung zu den Fragen nach dem Tod und Unsterblichkeit spielt, am Werk wäre. Vermutlich soll dies bedeuten, daß ich zwar als Individuum sterblich bin, aber mich durch meine Zugehörigkeit zur Menschheit und durch meine sittlichen Verpflichtungen zu ihr doch irgendwie unsterblich fühle.

Die personale und jenseitige geistig-seelische Unsterblichkeit des Menschen will Frolov durch eine kollektive und leiblich-seelische, diesseitige Unsterblichkeit der Menschheit ersetzen. Daher greift er, wie zu erwarten wäre, auf die sich noch im Stadium der *science fiction* befindliche Frage nach der „Kosmisierung“ (kosmizacija) des Lebens der Menschheit zurück. Die hypothetische Besiedlung des Weltalls durch die Menschheit scheint ihm offenbar eine neue Möglichkeit einer sozusagen „realen praktischen Unsterblichkeit der Menschheit zu sein“ (29). „Den Anthropozentrismus

ablehnend, gelangt das gegenwärtige wissenschaftliche und philosophische Denken immer mehr zur Idee des *Anthropokosmismus*, der von der Auffassung des Menschen als eines organischen und aktiven Teils des Kosmos und des Weltalls, einschließlich aller Formen des Lebens, der Vernunft und Humanität, die möglicherweise in ihm gegeben sind, ausgeht“ (30). Im Anschluß daran bezieht sich Frolov auf die bekannten Worte von Friedrich Engels: „...daß die Materie in all ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, daß keins ihrer Attribute je verlorengehen kann und daß sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in anderer Zeit wieder erzeugen muß“ (31).

All dies stellt – nach Ansicht des Autors – die Frage nach einer neuen, „kosmischen“ Ethik, etwa im Sinne von Albert Schweitzer. Nach Frolov: „Die Kosmisation des Lebens der Menschheit, ihr künftiger Einsturz in die unendlichen Breiten des Weltalls werden in vieler Hinsicht selbst unsere Vorstellungen von der Zeit ändern, und sie werden offensichtlich mit neuen Vorstellungen vom Sinn des menschlichen Lebens, seiner Dauer, dem Tod und der Unsterblichkeit verknüpft werden“ (32).

All diese Ausführungen formuliert Frolov nebeneinander, als ob sie verschiedene Aspekte einer einheitlichen Konzeption seien. Es geht aber um verschiedene Sachverhalte. Einige weisen materiale und formale Fehler auf. Andere sind sinnvoll, aber mit dem dialektischen Materialismus inkompatibel. Das *oščuščenie* – das Erlebnis – der Unendlichkeit und Ewigkeit des Lebens der unwiederholbaren und einzigartigen Persönlichkeit ist eines; die Unsterblichkeit der Vernunft und Kultur – ein anderes; die „Ewigkeit des Bewußtseins“ im eigenartigen Engelschen Sinn als „ewiges“, aber potentielles Attribut, das *immer, aber nicht gleichzeitig überall* existiert – ein Drittes; der „Einsturz der Menschheit in den Kosmos“, die „Kosmisation“ der Menschheit – ein Viertes; der „Anthropokosmismus“ – ein Fünftes. Diese verschiedenen Arten einer „Quasi-Unsterblichkeit“ beziehen sich auf verschiedene Dinge.

Das Erlebnis der Ewigkeit der unwiederholbaren Persönlichkeit betrifft den konkreten Menschen. Die Kosmisation der Menschheit betrifft die künftigen Generationen, also sowohl die künftigen Menschen wie auch die künftigen Personen. Die Kultur und die Vernunft sind weder mit der menschlichen Person noch mit der Menschheit identisch. Die Kultur ist der Inbegriff menschlicher schöpferischer Leistungen, die Vernunft – ein menschliches Attribut. Das „anthropokosmische“ Prinzip, insoweit Prinzip, muß jeden Menschen und auch die Menschheit betreffen. Und was die außerirdischen Bewußtseinsformen betrifft, so sind sie Wesen, die eventuell uns sehr ähnlich, aber doch andere Wesen sind. Das Bestehen von Humanoiden kann mitnichten die Tragik des eventuellen Verschwindens der Menschheit aufheben, von der Tragik des Vergehens des einzelnen Menschen gar nicht zu reden. Und das „anthropokosmische Prinzip“ ist mit einem materialistischen Monismus total unverträglich: wie kann man den Menschen so privilegieren, wenn er nur ein vergängliches, kontingentes Produkt der Naturrevolution ist? Alle Versuche Frolovs, den Schrecken des Todes zu besiegen, ohne den Materialismus zu verlassen, scheitern also im Endeffekt – trotz der Thematisierung des Problems und der Anerkennung der persönlichen Tragik angesichts des Todes. Und wir können hier nur dem Urteil von Helmut Dahm zustimmen: „Trotz aller literarischen und philosophischen Beredsamkeit (hat) doch Frolov keine andere Wahl als den einzig möglichen Rückgriff auf die 1844 von Marx niedergeschriebenen

vier Fragmente unter dem Titel ‚Ökonomisch-philosophische Manuskripte‘ (33): d.h. auf ein unpersönlich-kollektivistisches, „generisches“ Surrogat der Unsterblichkeit (vgl. S. 4 dieses Artikels).

7. Die Liebe als Sieg über den Tod

Wesentlich anders ist der Zugang des ausgesprochen heterodoxen sowjetischen Philosophen Jurij Nikolaevic Davydov zu diesem Problem. Die in seinem Buch „Die Ethik der Liebe und die Metaphysik der Willkür“ (1982) dargestellte Position ist komplex und in mancher Hinsicht ein echter geistiger Seiltanz. Eine Art christliche Geisteshaltung spürt man einerseits fast auf jeder Seite. Sie ist andererseits aber verbal marxistisch getarnt, woraus Zweideutigkeiten entstehen, die manchmal das Wertvolle entwerten. Kurzum nimmt sich Davydov folgendes vor: Vom klassischen russischen Denken bei Tolstoj und Dostojewskij erwartet er eine Überwindung der Angst vor dem Tode. Dies stellt eine Rehabilitierung der beiden großen russischen Dichter dar, die gerade in ihren philosophischen und ethischen Auffassungen Jahrzehnte hindurch als „reaktionär“ gebrandmarkt wurden. Aber – offenbar um die Zensur überlisten zu können – nimmt er eine zweifache Operation vor: Einmal wird der christliche Charakter der Lehren von Tolstoj und Dostojewskij verschwiegen. Zweitens, als Gegensatz zur hohen Menschlichkeit von Dostojewskij und Tolstoj, wird nur Nietzsches Negation der Moral angeführt, von der marxistischen ist aber keine Rede. Solche Halbwahrheiten sind aus der Lage in der UdSSR erklärlich, aber sie entwerten, wie gesagt, die Analyse beträchtlich.

Anhand der berühmten Tolstojischen Einfühlung in die Seele des sterbenden, durchschnittlichen Egoisten Iwan Iljitsch („Der Tod des Iwan Iljitsch“) kommt Davydov zum durchaus richtigen Schluß, daß die Liebe zu den anderen die Angst vor dem Tode besiegt. Dies deutet er aber als „... eine unmittelbar aus den Tiefen menschlicher Existenz sich ergebende Ergründung des Seins als einer absoluten Ganzheitlichkeit und Einheit und, folglich, als etwas, welches obwohl es von jedem existierenden Menschen als etwas empfunden wird, was *eben ihm* geschenkt ist – in dem Sinn, daß er für es verantwortlich ist – doch ihm nur *mit den anderen* zusammen gehört“ (34). Und weiter: „Die Angst vor dem Tode war eine morbide ‚Projektion‘ der Existenz des verwilderten ‚Ich‘, in dem alles Menschliche von dem wahnsinnigen (obezumevsim) Selbsterhaltungstrieb verschlungen (poziralos‘) wurde! Ein ‚Ich‘, das überhaupt ‚vergessen‘ hat, daß auf der Welt auch ‚Andere‘ existieren ... Es war nötig, sich an sie zu erinnern ... Dann verschwand der Alptraum des allmächtigen Todes: das Leben, das Sein – als eine Gabe, die der ganzen Menschheit gegeben ist, die nicht aufhört, Gabe zu sein, weil jeder Mensch sterben muß“ (35).

Diese Ansicht ist philosophisch wertvoller und wahrer als die platte Behauptung, daß ich zwar sterblich, die Gattung aber glücklicherweise „unsterblich“ sei, womit die Frage erledigt ist. Hier kommt die den Egoismus sprengende Liebe ins Spiel. So kann nur die Nächstenliebe sein. Dem Sinn nach kann weiter von „Geben“ und Schenken nur dann die Rede sein, wo es auch einen „Geber“ gibt, wo jemand ist, der schenkt. Von alledem sagt Davydov verständlicherweise nichts. Hier haben wir mit einer Halbwahrheit zu tun, die das einzig Mögliche ist, was die Sowjetzensur genehmigt, die aber deswegen Halbwahrheit bleibt.

Warum besiegt die Liebe die Angst vor dem Tode? Nicht weil das Leben uns, der Menschheit, irgendwie kollektiv gegeben ist und die einzelnen Menschen es nur „verpachten“ wie den Boden in der altrussischen obščina (Gemeinde). (Freilich gibt es in der Reflexion von Davydov auch eine Resonanz einer anderen russischen Gegebenheit, die geistiger Art ist – der religiösen Idee der sobornost' (geistiger Gemeinschaftlichkeit). Aber in den doppeldeutigen Formulierungen fließen die beiden Ideen – das kollektivistische „Besitz“-Modell und die geistige Gemeinschaft ineinander, verschmelzen sich). Die Liebe besiegt die Angst vor dem Tode, *weil sowohl die geliebten Wesen wie auch diese Liebe selbst, aber dies bedeutet auch mein, des Liebenden, „Ich“ intuitiv als unsterblich empfunden werden*. Solcherweise ist die Ordnung umgekehrt: nicht die Liebe zu meinen Mitmenschen überwindet die Angst vor dem Tode, sondern *meine Mitmenschen sind so liebenswert, weil sie – aber mit ihnen auch ich – unsterblich sind*.

All diese Surrogate der Unsterblichkeit sind eben Surrogate. Für den Sterbenden und nicht nur für ihn, sondern auch für seine Kinder und seine Frau, für seine Freunde, die sehen, wie das teuerste Wesen verschwindet, ist das Bewußtsein, daß er in seinen „Werken lebe“, ein sehr schwacher Trost – er lebt eben nicht in diesen Werken, in diesem Schaffen. Übrigens leben auch die Werke nicht. Es leben nur Menschen, die diese Werke weiter fortsetzen oder irgendwie gebrauchen oder entwickeln.

Ein genauso schwacher Trost ist die Eingebung, die Menschheit werde doch weiter leben. Die Menschheit ist etwas anderes als der Mensch. Der Wert des Menschen besteht gerade darin, daß er Personalität besitzt. Dies gilt auch für die Vernunft: was der menschlichen Vernunft Wert verleiht, ist gerade ihr personaler Charakter; dank ihm unterscheidet sie sich vom mechanischen Intellekt des Computers. Somit – im Unterschied zu Frolov und Gajdenko – hebt das Fortbestehen der Gattung nicht im mindesten die Tragik des individuellen Todes auf, weil das Fortbestehen des Unpersönlichen und Anonymen überhaupt nicht das Verschwinden des ontologisch Höheren – der Person – kompensieren kann (die Menschheit, die Gattung ist eben keine Person). Mit Verlegenheit wird der Sterbende auf die Worte reagieren, es sei gut, daß er – für immer – sterbe, sonst hätte er nicht die Möglichkeit gehabt, sittlich zu handeln! Und als einen lamentablen Sophismus wird er die Worte empfinden, daß gerade dank dem ihm bevorstehenden Tod sein Leben unbeschreiblich herrlich gewesen sei. Nur als schlechter, abgeschmackter Scherz wird in seinen Ohren erklingen, daß in diesem Moment irgendwo in der Milchstraße irgendwelche vernünftigen Lebewesen weiter leben.

Der Atheismus kann dem Menschen in existentieller Not nichts geben. All diese Ausreden sind nur ein dünner verbaler Schleier, in dem sich die Öde einhüllt, zu der die artifizielle Degradierung des Menschen zu einem Tier, ja zu einem Ding, notwendigerweise führt.

Es sei bei diesen Surrogaten der Unsterblichkeit an die 504. Maxime von La Rochefoucauld erinnert. Mit feiner Ironie schreibt der Moralist über jene „Verachtung des Todes“, die die „heidnischen Philosophien“ sich nur durch ihre eigene Kraft und ohne Hoffnung auf ein besseres Leben gewonnen zu haben dünkten:

„La nécessité de mourir faisait toute la constance des philosophes. Ils croyaient qu'il fallait aller de bonne grâce où i'on ne saurait s'empêcher d'aller“ (36).

(„Die ganze Festigkeit der Philosophen beruhte auf nichts anderem, als auf der Notwendigkeit zu sterben. Sie glaubten, daß sie gerne dahin gehen müßten, wohin sie nicht imstande sind, nicht zu gehen.“)

Anmerkungen

- 1) Karl Marx, Frühschriften, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, S. 239; von Marx ausgezeichnet
- 2) P. P. Gajdenko, Smert' (Tod), in: Filosofskaja enciklopedija (Philosophische Enzyklopädie), Bd. 5, Moskau 1970, S. 36
- 3) Vgl. Nicolaj Berdjaev, Essai d'autobiographie spirituelle, Paris 1979, S. 100f
- 4) Nikolaj Berdjaev, Sobranie sočinenij (Gesammelte Werke), Bd. 2, Smysl tvorcestva (Der Sinn des Schaffens), Paris 1985, S. 230
- 5) A.a.O., S. 231
- 6) Vgl. I. T. Frolov, O žizni, smerti i bessmertii (Über das Leben, den Tod und die Unsterblichkeit). Etjudy novogo (real'nogo) gumanizma (Studien über den neuen [realen] Humanismus), in: Voprossy filosofii, 1, 1983, S. 98
- 7) A.a.O.
- 8) Karl Marx – Friedrich Engels, Werke, Bd. 21, (Ost-)Berlin 1981, S. 274
- 9) I. T. Frolov, op. cit., S. 94
- 10) I. I. Smal'gauzen, Problema smerti i bessmertija (Das Problem des Todes und der Unsterblichkeit), Moskau/Leningrad 1926, S. 90f; zitiert bei Frolov, op. cit., S. 95; von mir ausgezeichnet – A. I.
- 11) Vgl. I. T. Frolov, a.a.O.
- 12) Jakov A. Mil'ner-Irinin – Helmut Dahm, Ethik, hrsg. von Peter Ehlen, München 1986, S. 450
- 13) Vgl. Assen Ignatov, Psychologie des Kommunismus, Studien zur Mentalität der herrschenden Schicht im kommunistischen Machtbereich, München 1985, S. 170
- 14) Fjodor M. Dostojewskij, Die Brüder Karamassow, München 1958, S. 860
- 15) Karl Marx – Friedrich Engels, op. cit., S. 282
- 16) Jakov A. Mil'ner-Irinin – Helmut Dahm, op. cit., S. 500
- 17) A.a.O., S. 502

- 18) A.a.O.
- 19) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15., durchgesehene Aufl., Tübingen 1984, § 52, S. 258f
- 20) Vgl. a.a.O., § 53, S. 266
- 21) Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, S. 11
- 22) 1. Tessalonicher 5,2
- 23) Vgl. Martin Heidegger, op. cit., § 49, S. 247f
- 24) I. T. Frolov, *O žizni, smerti i bessmertii (Über das Leben, den Tod und die Unsterblichkeit), Etjudy novogo (real'nogo) gumanizma (Studien über den neuen [realen] Humanismus), II.*, in: *Voprossy filosofii*, 2, 1983, S. 53
- 25) A.a.O., S. 54
- 26) A.a.O., S. 56; von mir ausgezeichnet – A. I.
- 27) A.a.O., S. 56f; von Frolov ausgezeichnet
- 28) A.a.O., S. 63; von Frolov ausgezeichnet
- 29) Vgl. a.a.O., S. 64
- 30) A.a.O.; von Frolov ausgezeichnet
- 31) Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 20, (Ost-)Berlin 1978, S. 327
- 32) I. T. Frolov, op. cit., S. 63
- 33) Jakov A. Mil'ner-Irinin – Helmut Dahm, *Ethik*, hrsg. von Peter Ehlen, München 1986, S. 529
- 34) Ju. N. Davydov, *Etika ljubvi i metafizika svoevolija (Die Ethik der Liebe und die Metaphysik der Willkür)*, Moskau 1982, S. 56f
- 35) A.a.O., S. 56
- 36) La Rochefoucauld, *Reflecons ou Sentences et Maximes morales*, Paris 1976, S. 126

(S. 19 ganzseitige Werbung für den Materialdienst der EZW; die Redaktion.)

Assen Ignatow, geb. 1935 in Schumen, Bulgarien, ist seit 1980 Redakteur bei der Deutschen Welle in Köln. Nach dem Studium der Philosophie an der Universität Sofia war er wissenschaftlicher Assistent an der dortigen Philosophischen Fakultät. Wegen zunehmender Konflikte mit der Staatsphilosophie wurde er 1969 entlassen. 1969-1972 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Philosophie der Akademie der Wissenschaften in Sofia. Seit 1972 lebt er im Westen, zuerst in Belgien, wo er von 1972-1975 wissenschaftlicher Mitarbeiter am bekannten Husserl-Archiv in Löwen und von 1977-1980 „collaborateur associé“ des dortigen Institut de Recherches de l'Europe Centrale war. Promotion 1978. Gastvorträge in München, Köln u.a. Neuere Buchveröffentlichungen: „Heidegger und die philosophische Anthropologie“, Meisenheim/Glan 1979; „Aporien der marxistischen Ideologielehre“, München 1984; „Psychologie des Kommunismus“, München 1985.