

Milan Prucha

Die Idee der persönlichen Unsterblichkeit und die marxistische Kritik der religiösen Entfremdung

Betrachtet auf dem Niveau des Alltags – und der «christliche Alltag» kann dabei kaum eine Ausnahme bedeuten – scheint die Frontenteilung in der Sache der Unsterblichkeit mehr als evident zu sein. Der Tod tritt als eine unwiderrufbare Bestimmung eines jeden Individuums auf, und der Ausdruck «der Sterbliche» ist das Synonym für den «Menschen» in seinem Unterschied zu anderen, höheren Wesen. An die Unsterblichkeit zu glauben – jetzt immer noch aus der Perspektive des «gesunden Menschenverstandes» – bedeutet dann, vom Körper eine andere Substanz zu unterscheiden, die keiner Verderbnis unterliegt und beharrt.

Auf einer vergleichbaren Ebene behandeln das Todesproblem auch viele ethische Schulen, um daraus unmittelbar gewisse Lebenseinstellungen abzuleiten – den «Nihilismus», «Hedonismus», «Stoizismus», oder sogar die Neutralisierung der menschlichen Sterblichkeit: wenn der Tod da ist, dann bin ich nicht mehr da.

Wird dieser Todesbegriff als ein Charakteristikum der menschlichen Natur aufgefaßt, als die Bestimmung des menschlichen Wesens, und wird er auch von einer Richtung im Marxismus vertreten, scheint seine Wirkung gleichzeitig auch in der christlichen Argumentation feststellbar, die dem Marxismus vorwirft, daß er das Todesproblem nicht lösen kann, da er von seinem Standpunkt keine andere Sicherheit als den Tod anzubieten hat. An einer anderen Stelle haben wir versucht, die Fragwürdigkeit einer solchen Aufrechnung der Vorteile zu zeigen: denn ist die Drohung des Nichtseins eine größere Ursache der Angst als die Drohung der ewigen Verdammnis, da doch niemand sicher sein kann, daß er der Erlösung teilhaftig wird? Die Weisheit Shakespeares sollte nicht so leicht in den Wind geschlagen werden:

«Sterben – schlafen –

Nichts weiter! – und zu wissen, daß ein Schlaf
Das Herzweh und die tausend Stöße endet,

Die unsers Fleisches Erbteil – 's ist ein Ziel
Aufs innigste zu wünschen. Sterben – schlafen –
Schlafen! Vielleicht auch träumen! – Ja, da liegt's. –
Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir den Drang des Ird'schen abgeschüttelt,
Das zwingt uns stillzustehen. Das ist die Rücksicht,
Die Elend läßt zu hohen Jahren kommen.»¹

Nachdem wir zunächst für die Argumentation den Todesbegriff übernommen haben, wie er dem «gesunden Menschenverstand» darstellt, wirft sich die Frage auf, ob jetzt nicht eine notwendige Korrektur und Ergänzung dadurch zu fordern wäre, daß wir uns von der Wissenschaft und vor allem von der Biologie und Medizin erklären lassen, was der Tod eigentlich ist. Merkwürdigerweise sind vom Standpunkt der Überlegungen, die die persönliche Unsterblichkeit betreffen, vor allem die Schwierigkeiten der Wissenschaft bei der Definition des Todes interessant und produktiv. Zum Beispiel: Der Funktionsausfall welchen Organs ist als Kriterium für den Eintritt des Todes zu betrachten – Herztätigkeit oder Gehirnfunktion? Es ist wohlbekannt, welche medizinischen, rechtlichen und ethischen Probleme mit einer entsprechenden Entscheidung verknüpft sind. Das relativiert den falschen Schein, daß der Tod etwas «an sich» ist, eine pure Naturerscheinung, die sich vollkommen objektiv beschreiben läßt: der Tod erscheint jetzt eher als ein praktischer sozial-kultureller Begriff, ein Begriff, der auch eine konstitutive (nicht nur äußere) ethische Dimension hat, als ein «Sprachspiel», um mit Wittgenstein zu reden.

Auch der science fiction gehört der Verdienst, daß sie einer begrifflichen Unterscheidung hilft. Wo z. B. ist die Grenze zwischen dem Überleben der Organspender und dem der Organempfänger? Wie steht es mit der Verwendung von Tierorganen bei Verpflanzung in den Menschen? Und bei der Vorstellung einer technischen Bewältigung des Zerfalls des Organismus durch die Verwandlung des Menschen in ein regenerationsfähiges oder metabiologisches Wesen – wäre dadurch das Todesproblem vollständig gelöst? Mit anderen Worten: ist die Eigentümlichkeit der religiösen Auffassung der menschlichen Sterblichkeit entscheidend an die Voraussetzung gebunden, daß sich dieses Problem in der stofflichen Ebene nicht bewältigen läßt? Wäre das nicht ein Beweis dafür, daß in einer solchen Religion auch die Auffassung der Seele zu kurz kommt, und daß diese Religion – in dem Maße, in dem sie den Materialismus kritisiert – auch selbst das Todesproblem von derselben

Grundlage wie der Materialismus betrachtet, d. h. einen naturalistischen Begriff des Todes verwendet, um dann die «Transzendenz» nicht anders als in einer spiritualistischen Oberflächlichkeit, d. h. als eine immaterielle Substanz erscheinen lassen?

Wenn man (wie es fast routinemäßig von den Marxisten erwartet wird) auf dieser Deutungsgrundlage die Idee der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkt der Entfremdungstheorie einer Kritik unterwerfen soll, wird man etwa folgende Punkte erwähnen müssen. Eine Konzeption, die ihren Sinn grundsätzlich aus der Antithese der Sterblichkeit des Körpers und der Unsterblichkeit der Seele schöpft, obwohl von den christlichen Intellektuellen und sogar von der offiziellen Lehre kritisiert, bleibt trotzdem stark in der alltäglichen religiösen Praxis präsent. Sie ist vom Standpunkt der wissenschaftlich-technischen Entwicklung riskant, demobilisierend und konservativ angesichts der mühsamen Arbeit an der Übertragung der bisher natürlich verlaufenden Prozesse (die Geburtenregelung z. B. gehört auch dazu) in die Sphäre der bewußten, sozial-ethisch verantwortlichen Praxis. Als billige «Lösung» des Todesproblems gehört sie zu jener Auffassung der Religion, die sich der strengen Disziplin entzieht, nur so glauben zu dürfen, wie es unter Einbeziehung der ganzen Last und des Ernsts der Welt bewerkstelligt werden kann.

Unsere Zeit zeichnet sich eben dadurch aus, daß wir nicht zufällig vor einer Reaktualisierung des Todesproblems stehen, das den Charakter einer bloßen Meditation über ein nacktes Faktum einbüßt und eine praktische Dimension erhält. In welchem Augenblick ist es denn erlaubt, aus einem Körper das notwendige Organ zu entnehmen, um ein anderes Leben zu retten? Wann soll man einen das Leben künstlich erhaltenden Apparat einsetzen, und wann ihn ausschalten? – eine Frage, die auch im Sinne eines drastischen, wenngleich realen Vergleichs gestellt werden muß zwischen dem Preis dieses Lebens und dem Wert anderer Menschenleben, die mit denselben materiellen Mitteln gerettet werden könnten. Ebenso scharf stellt sich die Frage der Zulässigkeit medizinischer Experimente, der Euthanasie – unter Berücksichtigung der Schwierigkeit zwischen beruhigenden und den Tod beschleunigenden Mitteln zu unterscheiden, sowie die Problematik der Nichtverwendung gewisser Medikamente, Therapien, usw. Die natürlichen Prozesse, die früher als Fakten betrachtet werden konnten, verwandeln sich jetzt oft in bewußte Entscheidungen und verlangen in diesem

Sinne eine geistige Durchleuchtung und soziale Normierung.

Kehren wir aber zurück zum Konzept einer vom sterblichen Körper sich unterscheidenden unsterblichen Seele, ein Konzept, das wir für ein Produkt der Entfremdung halten. Wir wollen jetzt nicht dieses Problem in seiner logischen Dimension diskutieren, wie es vom Standpunkt des analytisch geschulten Denkens P. F. Strawson getan hat², um festzustellen, ob eine solche Position logisch haltbar ist. Eher möchten wir die Meinung äußern, daß die *metaphysische* Auffassung von der Seele als einer abgesonderten Substanz ein uneigentlicher, reifizierter Ausdruck der Revidierung des natürlichen Faktums «Tod» ist, einer Revidierung, die im realen Sozialprozeß stattfindet und die nicht nur eine technologische sondern auch geistig kommunikative Dimension hat. Diese These werden wir jetzt zu entwickeln versuchen.

Der Vorwurf, den wir schon am Anfang formuliert haben, daß die spiritualistische Konzeption der Seele eine gemeinsame Grundlage mit dem Naturalismus hat, wie auch die Meinung, daß sie Ausdruck einer Vernachlässigung geistiger Werte ist, können durchaus absurd erscheinen. Fördert denn nicht eben diese Konzeption in radikalster Weise die Unterdrückung des Körperlichen und die Abkehr von ihm im Namen der Unsterblichkeit der Seele? Der «Leichtsinn» dieser Konzeption scheint vor allem in der Unterschätzung der Fragilität des Geistigen zu bestehen, die methodisch durch die metaphysische Weise seiner Bestimmung vorgegeben ist, d. h. dadurch, daß das Geistige als eine besondere Substanz aufgefaßt sein muß, die – um im wahren Sinne zu sein – wesentlich gegen die Korruption immun bleibt. Die metaphysische Deutungsweise gibt einer an sich verdienstvollen Behauptung des unreduzierbaren Werts von jedem menschlichen Individuum den Charakter der Feststellung einer fertigen Sache (jeder hat eine Seele), was dann natürlich als eine Anästhesie wirken muß, und zwar dann, wenn den Menschen das Recht und die Möglichkeit verweigert wird, eine Seele wirklich haben zu können.

Aus analytischen Gründen haben wir schon oben die in der science fiction entwickelte Vorstellung einer technischen Bewältigung der physischen Sterblichkeit in unseren Gedankengang eingeführt: wäre eine solche Unsterblichkeit des Körpers automatisch der Unsterblichkeit der Seele gleichzusetzen, oder – jetzt ganz exakt im Sinne des Themas – würde sie die *persönliche* Unsterblichkeit garantieren? Welche zusätzlichen Bedin-

gungen müßten gesichert werden, um die Unsterblichkeit des Körpers als persönliche Unsterblichkeit betrachten zu können? Im Rahmen dieses Aufsatzes fehlt uns die Gelegenheit, die philosophischen Versuche zu analysieren, welche zwar ganz neuzeitlich in der Freiheit des Ich den Ausgangspunkt suchen, trotzdem aber als «Ontologien des Menschen» innerhalb der Strategie ausgenutzt werden können, die starre Vorstellung der Seele-Substanz mit der Erfahrung der verletzbaren und prekären Identität des Subjekts zu vereinbaren versucht. Sartres heute schon legendäre Formel, nach welcher das Wesen des Menschen in seiner Existenz besteht, d. h., daß er eben kein festes Wesen und Substanz außer seiner Selbstbestimmung hat, macht zwar nicht die Seele, doch aber die Freiheit zu einer Wesensbestimmung eines jeden Exemplars der Gattung «Mensch» und zu etwas, was jenseits jeder Korruption bleibt. Im Laufe seiner geistigen Entwicklung hat Sartre selbst die tiefe Zweideutigkeit dieser Position festgestellt, die ebenso als Ausdruck der ständigen Bereitschaft des Menschen zur befreienden Revolte verstanden werden kann, wie auch als Anlaß für eine nihilistische Auffassung der sozialen Probleme, weil die anderen weder meine Freiheit abschaffen, noch sie vermehren können. Dieses eben Problem ermöglichte Karl Marx vor etwa hundert Jahren eine scharfe Abgrenzung von Ludwig Feuerbach³: «... das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.» Die grundsätzliche Bedeutung dieser These für unser Problem der persönlichen Unsterblichkeit wird vielleicht dann klar erkennbar, wenn wir sie – im Gegensatz zu ihrer üblichen Deutung (Reduktion des Menschen auf seine gesellschaftliche Dimension, Ablehnung der Transzendenz usw.) – als eine Kritik der metaphysischen Menschauffassung interpretieren und sie nur auf dieser Grundlage als Beitrag zur inhaltlichen Diskussion des Problems der persönlichen Unsterblichkeit verstehen. Die zweite Komponente ist unabdingbar und bedeutet keine Abwendung von der eigentlichen Philosophie: wenn man diese nicht nur als eine Doktrin behandelt, sondern als eine Theorie, müssen sich ihre neuen Haltungen zwar durch Widerspruchsfreiheit ausweisen, gleichzeitig aber auch an den Fakten eine Stärkung der erklärenden Kraft demonstrieren.

So sind wir der Überzeugung, daß die zitierte These von Marx für das Problem der persönlichen Unsterblichkeit deswegen eine grundlegende Be-

deutung hat, weil sie – wie man es in der modernen Wissenschaftstheorie zu sagen pflegt – im Unterschied zur metaphysischen Menschauffassung – ein neues «Paradigma», einen neuen «Standard» einführt. Um das einsehen zu können, muß man vielleicht vor allem zwei Umstände in Betracht ziehen.

1. Obwohl der Mensch von Natur aus und schon an der Schwelle seiner Geschichte ein soziales Wesen ist, ändert das nichts an der Tatsache, daß er in dieser Phase darauf angewiesen ist, was ihm die Natur anbietet: sie definiert seine Bedürfnisse und gibt ihm (in dem einen oder anderen Maße) die Gelegenheit zu ihrer Befriedigung. Sie ist die Heimat des Menschen und das menschliche Leben bedeutet die praktizierte «Idolatrie der Natur» (Marx). Wenn wir mit diesem Zustand die moderne Welt vergleichen, sehen wir besonders plastisch, wie weit die natürlichen Bedürfnisse des Menschen zivilisatorisch interpretiert werden und so komplex und differenziert sich entwickeln, daß sie das Natürliche nur als ein schwindendes, aufgehobenes Moment beinhalten. *Alle* Fragen, die den Menschen betreffen – das Problem der Unsterblichkeit nicht ausgenommen – sind durch diese praktische geschichtliche Interpretation anders geworden. Gerade in diesem Sinne ist die Marxsche Geschichtsauffassung tief philosophisch. Bei einer anderen Gelegenheit haben wir zu zeigen versucht, daß die metaphysischen Alternativen nicht im Stande sind als etwas der Geschichte abstrakt Übergeordnetes die Geschichte zu «gründen». Wenn die fundamentalen philosophischen Einstellungen nicht zu den bloßen Meinungen über die Welt degenerieren sollen, müssen sie als Ausdruck der realen, sich epochal wandelnden Auffassungen der Wirklichkeit verstanden werden. Die Übereinstimmung mit dem Seienden war tatsächlich das höchste Prinzip des Menschen, für welchen das Vorgefundene die entscheidende Existenzquelle bedeutete; die Natur hat sich tatsächlich in Materie verwandelt, wenn sie für den Menschen vor allem als ein an sich sinnloses Objekt seiner zweckrationalen Tätigkeit war; die harmonische Integration der Natur in die Welt der Freiheit und Überwindung des praktizierten Nihilismus erfaßt heute die realen Imperative der menschlichen Selbsterhaltung.

2. Obwohl die philosophische Ausgrenzung der menschlichen «Lebenswelt» bei Marx im Gegensatz zum unverbindlichen Schweben des Gedankens formuliert ist, bedeutet das keineswegs die Verengung des Horizontes auf die Sphäre der

materiellen Produktion, wie es heute für die modischen Ideologien des «technologischen Determinismus» der Fall ist. Die Auffassung des menschlichen Wesens als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse orientiert sich an der die Technik transzendierenden Dimension, welche Hegel im Unterschied zur rein subjektiven Moralität in den Begriffen «Sittlichkeit» und «objektiver Geist» thematisieren wollte.

Wegen der verbreiteten Mißverständnisse möchten wir noch einmal betonen, daß der philosophische Wert des Marxschen Standpunktes kaum in einer neuen Begründung der materialistischen Alternative zur spiritualistischen Menschenauffassung besteht, sondern in der Abänderung sämtlicher Deutungsgrundlage des Problems: die Aufhebung der Metaphysik, welche die Suche des an sich Seienden zum entscheidenden Theoriemuster gemacht hat, war die methodische Bedingung, um den Menschen aus dem Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen zu können und sein Wesen anders zu deuten, als das, was jedem Exemplar der menschlichen Gattung zufällt.

Marxs These über den gesellschaftlichen Charakter des menschlichen Wesens soll keineswegs die natürlichen Bestimmungen des Menschen herabsetzen. Sie beruht aber auf der Feststellung, daß im Laufe der Geschichte der Mensch immer weniger aus diesen Bestimmungen erklärbar ist. Die «natürliche» Auslegung des Menschen operiert mit der Methode der auszehrenden Reduktion: sie kann in der Sphäre der natürlichen Eigenschaften des Menschen das Äquivalent zum ganzen Reichtum der vielseitigen menschlichen Kreativität nicht finden und erklärt daher diesen Reichtum mittels einiger Instinkte oder Eigenschaften der menschlichen Natur. Aus analogen Gründen stellt sie dann der Freiheit einen primitiven Determinismus entgegen.

Der Mensch, zuerst ein natürliches Wesen, schafft die neue, eigenartige geschichtliche Wirklichkeit und hat dann in dem Maße ein gesellschafts-geschichtliches Wesen, in welchem er den Schwerpunkt seiner Existenz auf diesem neuen Boden überträgt. In der Gesellschaft entstehen nämlich die neuen, in der Natur nicht vorhandenen Gegenstände und Bedürfnisse, neue Lernprozesse und Kommunikationsmöglichkeiten, soziale Institutionen wie auch moralische und ästhetische Werte, welche jedes Individuum übersteigen und sich als eine Sphäre seiner Möglichkeiten anbieten, als ein «Stoff», aus dem es seine unwiederholbare Identität zu bilden versucht.

Diese Feststellungen implizieren einige ganz direkte Konsequenzen für das Problem der persönlichen Unsterblichkeit. Schon eine banale Erfahrung unserer Rührung über einen Roman oder unsere Erregung vor dem Fernsehschirm spricht für die Ansicht, daß der gesellschaftliche Charakter des Menschen, der sich in der Kommunikation mit den anderen bestätigt, die Eingeschlossenheit in das eigene, manchmal tragische Schicksal mildert. Durch die gesellschaftliche Produktion der eigenen Realität findet dann der Mensch ein gewisses Gegenspiel angesichts des Todes schon in der Situation, wenn – biologisch gesehen – der Tod ein Imperativ bleibt. Bedeutet denn nicht die undifferenzierte Auszeichnung des Todes als einer bestimmenden Dominante der menschlichen Existenz ein Mißachten unserer Freiheit im Leben etwas anderes als bloßes Überleben in die höchste Stellung zu heben? Ist denn nicht in gewissem Maße die Befreiung von der Herrschaft des Todes in den Händen der Individuen, ist es nicht auch Sache ihres Entschlusses, ihre Instinkte menschlich zu leben und den Schwerpunkt ihres Daseins in die Sphäre der Freiheit zu übertragen?

Daß auch dies eine Notlösung darstellt, steht außer Zweifel. Der Mensch bleibt zum erheblichen Teil seiner Existenz darauf angewiesen, sich der äußeren Notwendigkeit zu unterwerfen, womit auch die freie Komponente seines Lebens gezeichnet ist. Freiheit bedeutet unter diesen Bedingungen immer auch eine Loslösung von dem realen Lebensprozeß, eine Erhebung über das Reale, wenn nicht schon direkt ein Leben in der Sphäre des Imaginären, das eine gewisse Kompensation gewährt. Insofern es der Freiheit nicht gelingt, die Sphäre des Notwendigen zu durchdringen und harmonisch in sich zu integrieren, erhält sie sich notwendigerweise in allen gedanklichen Abstraktionen, geistigen Schattierungen und praktizierten Lebenseinstellungen in gewissem Maße den Charakter von Unverbindlichkeit, Flucht und sogar Opiat. Reproduziert sich dann nicht auch in den unterschiedlichen philosophischen, religiösen, künstlerischen Verarbeitungen des Todesproblems, in deren Unvollkommenheit, welche eine ebenso unvollkommene Gegenposition zuläßt, die Tatsache, daß auf diesem Gebiet wesentliche Ansprüche des heutigen Menschen ohne befriedigende Projektion in die Sphäre des gegenständlichen Lebens bleiben?

Die Problematik der persönlichen Unsterblichkeit – zwar nicht vom Standpunkt des naiven Egoismus einer philosophischen Konzeption, für

die das einzige authentische Problem mein eigener Tod ist – müßte als marxistisch orientierte Kritik der Entfremdungsphänomene in einen breiten gesellschaftlichen Zusammenhang ausgedehnt werden: Alle Fragen der sozialen Ungleichheit angesichts des Todes würden sicherlich dazu gehören. Für die «reichen» Gesellschaften müßte unter anderem auch eine Kritik der repressiven Praxis und Ideologie durchgeführt werden, die aufgrund des Kultes der Leistung, Eroberung und Verführung, der systematischen Hypostasierung der Jugend den natürlichen Lebenszyklus sozial-kulturell kaum erträglich macht, die eine allen Phasen angemessene Integration des Individuellen ins gesellschaftliche Leben hindert und den Tod zum Abstrakten Gegenpol der engprivaten Existenz verwandelt. Leider müssen wir aber alle diese Probleme auf sich beruhen lassen, um die Auslegung des allgemeinen Interpretationsrahmens abzuschließen, innerhalb dessen die marxistische Entfremdungskritik die Fragen der persönlichen Unsterblichkeit einbettet.

In einer bösen und pessimistischen Formulierung, die wir, natürlich, nicht akzeptieren können, ließe sich der Untergang des Spiritualismus mit dem allgemeinen Untergang der Kultur zusammenbringen: der Fortschritt der wissenschaftlich-technischen Zivilisation in Sicherung der Unsterblichkeit des Körpers wird für direkt proportional zum Absterben der Seele erklärt. Obwohl schon etwas langweilig, erinnern uns die kulturkritischen Einstellungen immer wieder an die Notwendigkeit, den Todesbegriff zu redefinieren.

Schon der Terminus «persönliche Unsterblichkeit» deutet durch das Wort «Person» darauf hin, daß er nicht nur den Nicht-Zerfall eines Organismus zum Ausdruck bringt, sondern daß die Identität des als Person aufgefaßten Menschen eine sozial gestaltete ist, d. h. auch eine moralische Identität. Wenn aber noch in den post-traditionalistischen Gesellschaften die persönliche Identität bloß als Beständigkeit des Reagierens auf veränderliche Situationen gedeutet wird, die sich ebenso von außen voraussehen wie von innen sichern läßt, dann verdient solche Personauffassung dieselbe Kritik, die schon gegen die Identifizierung der «menschlichen Natur» mit dem «menschlichen Wesen» gerichtet sein mußte. Auch das moralische Konzept der menschlichen Person situiert sich in der reduktivistischen Perspektive der Zurückführung des differenzierten geschichtlichen Geschehens auf ein fixes Regelsystem. Weil dann auch die Normen als eine Form der zusätzlichen

Ausstattung der abstrakten Individuen erscheinen, verwandelt der Moralismus die Geschichte in eine rein äußere Kulisse des persönlichen Lebens.

Wissen wir aber einmal – und das ist der entscheidende Punkt –, daß in der modernen Welt die Lebensinhalte vor allem gesellschaftlich generierte und gesellschaftlich signifikante sind, verwandelt sich die Frage nach der Identität der Person und auch nach ihrem Zerfall in eine geschichtliche Frage. Seit Kant, welcher in der «Einigung des Mannigfaltigen» das grundsätzliche Merkmal des Ich erkannt hat, wird verständlich, warum die sozial verursachte Unmöglichkeit der Individuen als autonome Grundlage des Urteilens und des moralischen Handelns aufzutreten, sie ihres Subjekts-Seins beraubt und sie auf ein asoziales Niveau herabsinkt. Der kalkulierte Entzug relevanter Fragen aus dem demokratischen Prozeß der Willensbildung, systematische Indoktrination, Übertragung der moralischen Verantwortung an unkontrollierbaren Organisationen, kommerzielle Steuerung des Lebensstils usw. bedeuten nur eine Vorstufe im Vergleich mit den Theorien, die rein sachlich und emotionslos einen Übergang zur Entwicklungsphase ankündigen, in der die Komplexität der sozialen Systeme ihre Steuerung vollkommen von den Wertsystemen entkoppelt, wie auch von ihrer möglichen Interpretation in der Umgangssprache, so daß es unter diesen Bedingungen nicht mehr sinnvoll ist, soziale Beziehungen auf den Menschen zu beziehen. Angesichts einer solchen Programmatik scheint es uns evident, daß zusammen mit der wissenschaftlich-technischen Auseinandersetzung mit dem Todesproblem sich die Frage der Unsterblichkeit dringend auf die soziale Ebene stellt: wenn es sich um eine *persönliche* Unsterblichkeit handeln soll, ist diese Idee kaum zu trennen von den Bemühungen um solche gesellschaftlichen Formen, die die Bildung und Erhaltung der persönlichen Identität ermöglichen.

¹ Shakespeare, Hamlet, 3. Akt, 1. Szene, Leipzig o. J. (Übersetzung von Schlegel-Tieck).

² P. F. Strawson, Einzelding und logisches Subjekt (Stuttgart 1972) (Engl.: Individuals [London 1959]).

³ Marx – Engels, Werke 3 (Berlin 1969) 5–7.

MILAN PRUCHA

geboren 1931 in Pilsen (Tschechoslovakei). Er studierte Philosophie und Sozialwissenschaften in Prag, Moskau und Nancy, war 1958 bis 1969 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Abteilungsleiter am Institut für Philosophie der Tschechoslovakischen Akademie der Wissenschaften in Prag, daneben Chefredakteur der tschechischen Zeitschrift für Philosophie. Seit 1970 ist er beim Centre National de la Recherche Scientifique in Paris angestellt. Er veröffentlichte u. a.: *La rencontre du cogito et du marxisme* (Nancy-St. Nicolas 1965), (mit R. Thomas) *Marx und die Folgen* (Mainz 1974).