
De Discidio in Caveam

TEIL IV

Nico Ulrich

Inhaltsverzeichnis

PROLOG.....	3
Kapitel XII: DER ULTIMATIVE ANTRIEB.....	5
Die verdrängte Gewissheit.....	7
Fluchtwege in die Unsterblichkeit.....	18
Der digitale Fluchtweg.....	22
Der narrative Fluchtweg.....	25
Die Flucht aus der Realität.....	29
Die Funktion der Fluchtwege.....	36
Der Tod als Spiegel der Leere.....	41
Die Traditionen der Todesbewältigung.....	55
Kapitel XIII: Liebe als sublimale Ablenkung.....	71
Die romantische Illusion.....	73
Die Ökonomie der Zuneigung.....	81
Die unmögliche Sehnsucht.....	87
Die Liebe als letzte Festung.....	94
Kapitel XIV: Die Fiktion der Menschlichkeit. .	103
Das moralische Wunschwesen.....	105
Mitgefühl und Altruismus.....	112
Moral als System der sozialen Kontrolle....	119
Die Illusion der Autonomie.....	126
Die Menschlichkeit als Projekt.....	138
EPILOG.....	143

PROLOG

Wir haben die Spuren des Risses verfolgt. Durch die Jahrhunderte, in denen die ersten Lügen der Priesterkasten die Menschen von ihrer eigenen Sterblichkeit trennten. Durch die Körper der Tiere, deren Qual dieselbe Wunde ist wie unsere eigene, nur stummer, nur vergessener. Durch die Narben des Planeten: die brennenden Wälder, die schmelzenden Gletscher, die radioaktiven Isotope, die noch in zehntausend Jahren von dem zeugen werden, was der Mensch sich und allem Leben angetan hat.

Das war der Weg nach außen. Er war notwendig, denn der Riss ist nicht nur in dir, er ist in allem, was das gebaute Reich berührt hat. Aber jetzt, am Ende dieses Weges, bleiben wir stehen. Die Maschinen summen noch, die Bildschirme flackern noch, die Ablenkungen sind noch nicht verstummt. Aber wir schauen nicht länger auf die äußeren Symptome. Wir blicken nach innen.

In die Stille, die bleibt, wenn die Arbeit ruht und der Konsum schläft und die Politik ihre täglichen Lügen für eine Stunde unterbricht. In die Stunde zwischen drei und vier Uhr morgens, in der du wach liegst und die Dunkelheit an die Decke starrst und nicht weißt, warum du nicht schlafen kannst. In jenen Riss, der durch dein eigenes Leben geht, so fein, dass du ihn am Tag nicht siehst, und so tief, dass du ihn in der Stille spürst, als ob die Welt selbst an dieser Stelle auseinanderklaffte und du mit ihr.

Dort, in diesem inneren Raum, zeigt sich der Riss in seinen drei Facetten. Zuerst als der Tod, nicht als abstrakte Gewissheit, sondern als das kalte, unerträgliche Wissen, das unter allem deinem Tun liegt und das du nicht länger verdrängen kannst. Dann als die Liebe, nicht als Erlösung, sondern als die Sehnsucht, die keine Beziehung stillt, und als die Einsamkeit, die selbst in der Umarmung bleibt. Und schließlich als die Menschlichkeit selbst, jener fragwürdige Heiligenschein, den du dir aufgesetzt hast und den du nun, im Angesicht des Risses, vielleicht zum ersten Mal wirklich prüfen musst.

Dieser Teil führt dich nicht hinaus. Er führt dich hinein. In das, was du dein ganzes Leben lang vor dir selbst verborgen hast. Es gibt kein Jenseits der Ablenkung, keine Erlösung, keine Rückkehr in die Einheit des Ursprungs. Es gibt nur das, was du siehst, wenn du aufhörst, wegzusehen. Die Tür ist nicht verschlossen. Sie öffnet sich nach innen. Atme tief ein. Tritt hindurch.

Kapitel XII: DER ULTIMATIVE ANTRIEB

Es gibt eine Frage, die unter allen anderen Fragen liegt. Sie ist nicht die Frage nach dem Sinn des Lebens, die kann man stellen oder nicht, und die Antwort, ob es einen gibt oder nicht, ändert nichts an der Tatsache, dass das Leben stattfindet, solange es eben stattfindet. Sie ist auch nicht die Frage nach dem Glück, das kann man suchen oder nicht, verfehlen oder finden, und das Leben geht weiter, solange der Atem reicht. Die Frage, die unter allen Fragen liegt, ist: Was tust du mit dem Wissen, dass du sterben wirst? Nicht irgendwann, nicht im Alter, nicht, wenn du dein Leben gelebt hast, sondern in jedem Moment, den du erlebst, von der ersten bewussten Regung bis zum letzten Atemzug. Der Tod ist nicht das Ende des Lebens; er ist sein ständiger Begleiter. Jeder Herzschlag ist ein Schritt auf ihn zu. Jeder Atemzug ist ein Zugeständnis an seine Unausweichlichkeit. Und alles, was du tust, jede Arbeit, jede Liebe, jede Ablenkung, jede Flucht, alles ist eine Antwort auf diese eine, stumme, nie ganz vergessene Frage.

Aber diese Frage hat einen Zwilling, und der Zwilling wird seltener gestellt, obwohl er ebenso tief sitzt und ebenso unerbittlich ist: Was tust du mit dem Wissen, dass die anderen sterben werden? Die Frau, die neben dir schläft und deren Atemzüge du im Dunkeln zählst. Das Kind, das du in den Armen hältst und das eines Tages, lange nach dir oder

viel zu früh, diesen Atem verlieren wird. Der Freund, mit dem du lachst, die Mutter, die dich anruft, der Vater, der nicht mehr anruft, sie alle tragen denselben Tod in sich, den du in dir trägst, und der Schmerz, den ihr Verlust dir zufügen wird, ist nicht weniger gewiss als dein eigenes Ende. Vielleicht ist er gewisser. Vielleicht ist er das, was du wirklich fürchtest, wenn du vorgibst, den Tod zu fürchten: nicht das eigene Nichtsein, sondern die Leere, die die Toten in dir hinterlassen.

Das gebaute Reich ist die größte aller Antworten auf beide Fragen. Es ist, von seinen ersten Anfängen bis zu seinen spätesten Auswüchsen, ein einziges, gewaltiges Bauwerk, das den Tod nicht besiegen, sondern seinen Anblick verstellen soll, den eigenen und den der anderen. Aber der Tod lässt sich nicht verstellen. Er wartet, wie er immer gewartet hat, hinter der letzten Mauer, am Ende des letzten Tages, und wenn die Ablenkungen verstummen und die Maschinen stillstehen, ist er da, so nackt und so ungeschminkt wie am ersten Tag der Menschheit.

Dieses Kapitel wird dem Tod ins Auge sehen. Es wird die Verdrängung sezieren, mit der das gebaute Reich ihn unsichtbar macht. Es wird die Fluchtwege kartographieren, die es uns anbietet, um ihm zu entkommen, die Kinder, die Werke, die digitalen Spuren, die Träume von der technologischen Unsterblichkeit. Es wird fragen, was wir wirklich fürchten, wenn wir den Tod fürchten, und es wird, vielleicht zum ersten Mal in diesem Manifest, den Schmerz in den Blick nehmen, den die Toten in uns hinterlassen, und die

Einsamkeit, in die das gebaute Reich den Trauernden stößt. Und es wird, an seinem Ende, in die Stille führen, die bleibt, wenn die Angst nachlässt, nicht, weil der Tod besiegt wäre, sondern weil wir aufgehört haben, vor ihm und vor dem Schmerz um die Toten davonzulaufen.

Der erste Tote wartet nicht auf dich. Er ist schon da, in deinem Körper, in deinen Zellen, in der unaufhaltsamen Abnutzung, die jeden Tag ein wenig mehr von dir nimmt. Aber auch die Toten, die du geliebt hast, warten. Sie sind in deinen Knochen, in deinen Träumen, in den Gewohnheiten, die du nicht ablegen kannst, weil sie von ihnen stammen. Du kannst sie betäuben, mit Arbeit und Konsum und digitalen Bildschirmen. Du kannst ihren Namen nicht mehr aussprechen, aus Angst, dass der Schmerz zurückkehrt. Aber du kannst sie nicht loswerden. Sie sind die treuesten Begleiter, die du hast.

Die verdrängte Gewissheit

Stell dir den ersten Toten vor, der nicht einfach aufhörte zu atmen, sondern der starb. Es gab unzählige Tote vor ihm, unzählige Körper, die erkalteten und in die Erde gelegt oder dem Feuer übergeben oder den Tieren überlassen wurden. Aber dieser eine, vielleicht ein Kind, das im Schlaf erstickte, vielleicht ein Jäger, der von einem Stein getroffen wurde, vielleicht eine Frau, die unter der Geburt verblutete, dieser eine Tote war der erste, bei dem ein anderer Mensch nicht einfach den Verlust spürte, sondern verstand, dass er selbst dieses Schicksal teilen würde. Es war der Moment, in dem

das Discidium, die große Trennung, die das Bewusstsein aus der Einheit mit dem Willen riss, sich zum ersten Mal in ihrer ganzen Grausamkeit zeigte. Das Tier weiß, dass ein Artgenosse tot ist. Es trauert vielleicht, es ruft, es sucht. Elefanten berühren die Knochen ihrer Vorfahren mit dem Rüssel und verharren in einer Stille, die kein Biologe zu deuten wagt. Delfine stützen ertrunkene Kälber tagelang an der Wasseroberfläche, als könnten sie sie zurück ins Leben wiegen. Aber kein Tier, soweit wir wissen, blickt auf den toten Körper eines Artgenossen und erkennt darin das eigene, unausweichliche Schicksal. Nur der Mensch, der aus dem Strom des Willens herausgetreten ist und begonnen hat, sich selbst zu sehen, sich selbst zu benennen, sich selbst zu fürchten, nur er blickt auf den toten Körper und erkennt: Das bin ich. Das werde ich sein. Das ist die Zukunft, die auf mich wartet, unausweichlich, unverhandelbar, ohne Berufung.

Diese Erkenntnis, die vielleicht folgenschwerste, die das Bewusstsein je hervorgebracht hat, ist der stumme Motor hinter allem, was das gebaute Reich errichtet hat. Die Mauer, der Acker, der Tempel, das Gesetz, die Aktie, das Smartphone, sie alle sind nicht nur Werkzeuge der Kontrolle und der Ablenkung, sondern auch, und vor allem, Versuche, dem Tod zu entkommen. Nicht dem physischen Tod, den kann keine Mauer und kein Smartphone verhindern, sondern dem Bewusstsein des Todes, diesem kalten, unerträglichen Wissen, das den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet und das ihm, seit er es besitzt, keine

ruhige Stunde mehr lässt. Das gesamte gebaute Reich, dieser ungeheure, den Planeten umspannende Apparat aus Beton und Code und Kapital, ist errichtet auf dem Fundament der Todesverdrängung. Es ist der größte, der älteste, der verzweifeltste aller Ablenkungsmechanismen, und er funktioniert, wie alle Ablenkungsmechanismen dieses Manifests, nicht indem er das Problem löst, sondern indem er es unsichtbar macht.

Die archäologischen Zeugnisse dieser Verdrängung reichen bis in die frühesten Schichten der menschlichen Zivilisation. Die ersten Grabbeigaben, Muscheln, Werkzeuge, Waffen, Nahrung, die in den Höhlen von Qafzeh und Skhul vor über hunderttausend Jahren den Toten mit ins Grab gelegt wurden, sind die ersten stummen Dokumente einer Weigerung, den Tod als das zu akzeptieren, was er ist: ein endgültiges Ende. Wer einem Toten Werkzeuge mitgibt, glaubt nicht, dass er sie nicht mehr brauchen wird. Er glaubt, dass er sie auf einer Reise brauchen wird, einer Reise in ein anderes Land, aus dem man vielleicht zurückkehren kann oder in dem man zumindest weiterlebt, auf eine Weise, die der Lebende nicht kennt, aber ahnt, erhofft, erträumt. Die Grabbeigaben sind die früheste, ursprünglichste Form der Verdrängung: die Behauptung, dass der Tod nicht das Ende sei, sondern ein Übergang, eine Transformation, eine Tür, durch die der Tote geht und hinter der er, auf irgendeine unbegreifliche Weise, weiter existiert.

Aus dieser ursprünglichen Behauptung erwuchs, über Jahrtausende, die gesamte Architektur der Religion. Die Tempel, die Pyramiden, die Kathedralen, die goldenen Statuen und die geschnitzten Altäre, sie alle sind aufgeschichtete Schichten der Todesverdrängung, verfeinert, systematisiert, zu einer allumfassenden Erzählung verwoben, die dem Leben einen Sinn gibt, indem sie ihm ein Ziel nach dem Tod verspricht. Der Pharao, der sich eine Pyramide bauen ließ, tat dies nicht aus Eitelkeit, oder nicht nur. Er tat es, weil er dem Tod nicht traute. Er wusste, dass der Tod kommt, und er wusste, dass er nichts mitnehmen kann von dem, was er besaß, es sei denn, er baute es um sich herum, in Stein gemeißelt, für die Ewigkeit bestimmt. Die Pyramide ist das sichtbarste Monument der Todesverdrängung, das je errichtet wurde, und sie ist zugleich ihr grandiosestes Scheitern. Der Pharao ist tot, seine Mumie ist zerfallen oder gestohlen oder von Archäologen in ein Museum gebracht worden, und die Pyramide steht noch, aber sie bewahrt nichts als die stumme Frage, was von einem Leben bleibt, wenn es vorbei ist.

Dann, fast zwei Jahrtausende nach den großen Pyramiden, geschah am östlichen Rand des Mittelmeers etwas, das die Geschichte der Todesverdrängung in eine neue Richtung lenkte. Die Griechen, nicht die Baumeister von Monumenten, sondern die Erfinder der Philosophie, begannen, den Tod nicht nur zu verdrängen, sondern ihn zu denken. Sie errichteten keine Pyramiden; sie errichteten Gedankengebäude, die den Tod nicht leugneten, sondern ihm ins Auge

zu sehen versuchten. Sokrates, der zum Tod durch den Schierlingsbecher verurteilt war, trank ihn in einer Gelassenheit, die seine Freunde zum Weinen brachte und die er selbst mit einem fast heiteren Gleichmut ertrug. Wenn der Tod, so sagte er in den Stunden vor seinem Ende, entweder ein traumloser Schlaf sei oder eine Reise zu den Göttern und den großen Geistern der Vergangenheit, was gebe es da zu fürchten? In beiden Fällen, so Sokrates, sei der Tod kein Übel, sondern eine Befreiung: vom Körper, von den Begierden, von den Täuschungen der Sinne, die den Menschen daran hindern, die Wahrheit zu erkennen. Der Körper, so die Lehre, die sein Schüler Platon später in den Phaidon schrieb, sei das Gefängnis der Seele, und der Tod sei die Befreiung aus diesem Gefängnis, eine Heimkehr der Seele in das Reich der reinen Formen, aus dem sie einst herabgestiegen war. Das war die Geburt einer neuen, einer philosophischen Form der Todesverdrängung: nicht mehr das Monument, das den Tod durch steinerne Größe zu überdauern versucht, sondern das Argument, das ihn durch die Kraft des Denkens zu entmachten versucht. Die platonische Tradition, die in den folgenden Jahrhunderten das abendländische Denken prägen sollte, fand im Christentum ihre mächtigste Fortsetzung: Die Seele ist unsterblich, der Tod ist nur ein Übergang, und wer ein tugendhaftes Leben führt,

darf auf eine jenseitige Belohnung hoffen. Das ist, wenn man es von außen betrachtet, die vollendetste aller Todesverdrängungen, eine, die den Tod nicht leugnet, aber ihm seinen Stachel nimmt, indem sie ihn zu einem bloßen Durchgangsstadium erklärt.

Aber es gab auch die andere, die gegenläufige Strömung, die fast gleichzeitig mit Platon entstand und die den Tod nicht durch die Hoffnung auf ein Jenseits entmachtete, sondern durch die nüchterne Akzeptanz der diesseitigen Tatsachen. Epikur, der im selben Jahrhundert wie Platon lebte, aber eine radikal andere Philosophie vertrat, verwarf die Idee einer unsterblichen Seele als Aberglauben, der den Menschen nicht befreie, sondern ihn in ständiger Furcht vor dem halte, was nach dem Tod kommen könnte. Wenn der Tod da ist, so sein berühmt gewordenes Argument, dann sind wir nicht mehr da, und solange wir da sind, ist der Tod nicht da. Es gibt keine Begegnung zwischen dem Ich und seinem Ende, keinen Moment, in dem das Bewusstsein seine eigene Auslöschung erlebt. Der Tod geht uns nichts an, und wer das wirklich begreift, der wird von der Furcht vor ihm frei, nicht weil er auf ein Jenseits hofft, sondern weil er versteht, dass es nichts zu fürchten gibt.

Diese beiden Traditionen, die platonische, die den Tod zur Tür in ein anderes Leben erklärt, und die epikureische, die ihn für irrelevant erklärt, sind die beiden großen philosophischen Strategien der Todesbewältigung, die das Abendland hervorgebracht hat. Beide sind, auf ihre Weise, geniale Versuche, dem Discidium zu begegnen: dem Riss, der

das Bewusstsein aus der Einheit mit dem Willen riss und es mit dem Wissen um seine eigene Sterblichkeit allein ließ. Und beide sind, auf ihre Weise, gescheitert. Die platonische Hoffnung auf ein Jenseits ist ein Glaube, den man haben kann oder nicht, beweisen lässt er sich nicht. Und die epikureische Gelassenheit ist eine Haltung, die den meisten Menschen einfach nicht möglich ist, weil sie ihrem ganzen Empfinden widerspricht. Der Tod mag philosophisch harmlos sein; existenziell ist er es nicht. Das Kind, das am Grab seiner Mutter steht, wird durch keine noch so brillante Argumentation getröstet.

Die Moderne hat diese philosophischen Strategien nicht weiterentwickelt, sondern durch etwas ganz anderes ersetzt: durch die technische, institutionelle und ökonomische Verdrängung des Todes, die wir in den folgenden Absätzen beschreiben werden. Aber bevor wir dorthin gehen, müssen wir einen Moment innehalten und uns der letzten, tiefsten Konsequenz dieser philosophischen Versuche stellen. Die antiken Denker, so sehr sie sich auch bemühten, den Tod zu entmachten, hatten alle dasselbe Problem: Sie dachten den Tod, aber sie fühlten ihn nicht. Sie entwickelten Argumente, die das Denken überzeugten, aber sie erreichten nicht das Herz, die Angst, die im Körper sitzt und die sich nicht durch Argumente vertreiben lässt. Epikur mochte recht haben, dass der Tod uns nichts angeht, solange wir leben, aber das Kind, das am Grab seiner Mutter steht, wird durch keine noch so brillante Argumentation getröstet. Die Philosophie kann die Angst vor dem Tod erklären, aber sie kann sie nicht

nehmen. Das ist die Grenze der Philosophie, und es ist die Grenze, an der die Moderne mit ihren technischen, institutionellen und ökonomischen Mitteln ansetzt. Sie bietet keine Argumente mehr, sondern Ablenkungen. Sie stellt sich nicht mehr der Angst, sondern lenkt von ihr ab. Das ist die große Wende der Todesverdrängung, die wir nun in den Blick nehmen müssen.

Die moderne Medizin, die das Sterben in die Intensivstation verbannt hat, ist die perfekte räumliche Manifestation der Todesverdrängung: ein Gebäude, das den Sterbenden von den Lebenden trennt, den Tod in den Keller verbannt und den Angehörigen nur noch die Aufgabe lässt, den Papierkram zu erledigen und die Beerdigung zu organisieren. Die Medizin, die in diesen Kathedralen praktiziert wird, hat eine stille Revolution durchgemacht, die das Verhältnis des Menschen zum Tod grundlegend verändert hat. Noch vor hundert Jahren war der Arzt ein Begleiter, der das Leiden linderte, wenn er es nicht heilen konnte. Der moderne Arzt ist kein Begleiter mehr; er ist ein Techniker, ein Ingenieur des Körpers, der den Tod nicht als natürliches Ende akzeptiert, sondern als Fehler im System, als Niederlage, die es zu vermeiden gilt um jeden Preis. Die Apparate, die den Sterbenden umgeben, die Beatmungsmaschinen, die Dialysegeräte, die Defibrillatoren, die Monitore, die unablässig Zahlen und Kurven ausspucken, sind die Waffen in diesem Krieg gegen den Tod, und sie werden eingesetzt, solange es geht, oft weit über den Punkt hinaus, an dem der Patient selbst längst bereit ist zu gehen.

Diese Medikalisierung des Sterbens ist kein Zufall, sondern ein Geschäftsmodell. Die Pharmaindustrie hat ein existenzielles Interesse daran, den Tod so lange wie möglich hinauszuzögern, nicht aus Mitgefühl, sondern aus Profit. Ein Patient, der stirbt, ist ein verlorener Kunde. Ein Patient, der über Jahre mit Medikamenten am Leben gehalten wird, deren Preise der Markt diktiert und deren Patente die Konzerne mit Zähnen und Klauen verteidigen, ist eine Einnahmequelle, die nicht versiegt, bis der Körper endgültig aufgibt. Die Chemotherapien, die das Leben um Monate verlängern, aber die Lebensqualität zerstören; die Operationen, die den Tod hinauszögern, aber den Körper verstümmeln; die experimentellen Medikamente, die mit vagen Hoffnungen verkauft und mit sicheren Nebenwirkungen bezahlt werden, sie alle sind keine Heilmittel, sondern Ratenzahlungen an den Tod, und die Zinsen, die sie verlangen, sind hoch. Die Bestattungsindustrie, die den Körper des Verstorbenen übernimmt, sobald die Medizin mit ihrem Latein am Ende ist, ist eine andere, aber nicht weniger profitträchtige Facette dieser Ökonomie. Die Särge, die Grabmale, die Trauerkränze, die Friedhofsgebühren, die Dienstleistungen des Bestatters, alles hat seinen Preis, und der Preis wird diktiert von einer Industrie, die kein Interesse daran hat, dass die Trauernden anfangen, über die Absurdität dieses ganzen Unternehmens nachzudenken. Die Leichen werden nicht mehr von den Angehörigen gewaschen, sondern von Angestellten des Bestattungsunternehmens, die den Körper mit Chemikalien behandeln, das Blut

durch Formaldehyd ersetzen, die Augen schließen, die Lippen versiegeln, das Gesicht zu einer Maske formen, die aussieht wie der Mensch, der einmal gelebt hat, aber es nicht mehr ist. Die Trauerfeier selbst, oft genug eine geschäftsmäßig durchgeplante Veranstaltung, bei der die Hinterbliebenen in ihren gemieteten schwarzen Anzügen sitzen und den Worten eines Pfarrers lauschen, der den Verstorbenen nie gekannt hat, ist so weit von der archaischen Erfahrung des gemeinsamen Trauerns entfernt wie eine Tiefkühlpizza von einem frisch erlegten Hirsch. Und danach, wenn die Gäste gegangen sind und der Alltag zurückkehrt, beginnt die eigentliche, die moderne Form des Schmerzes: die Einsamkeit. Der Trauernde sitzt in seiner Wohnung, umgeben von den Dingen des Verstorbenen, und er hat keine Stammesgenossen, die seine Tränen sehen. Er hat keine Rituale, die seinen Schmerz formen. Er hat nur die peinliche Stille der anderen, die nicht wissen, was sie sagen sollen, und die froh sind, wenn sie das Beileid hinter sich haben und wieder zur Tagesordnung übergehen können.

Das Discidium, das den Menschen aus der Einheit mit der Welt riss, hat nicht nur den Einzelnen mit dem Wissen um seine eigene Sterblichkeit allein gelassen; es hat auch die kollektive Trauer zerstört. Der archaische Stamm, den wir in Teil I als verlorenen Kontinent beschrieben haben, kannte den Tod als kollektives Ereignis. Wenn ein Mitglied starb, trauerte der ganze Stamm. Die Klage war nicht privat, nicht stumm, nicht in die geschlossenen Räume der Trauerbewältigung verbannt. Sie war ein öffentlicher, gemeinsamer

Akt, der den Schmerz des Einzelnen auffing und in den Rhythmus des Lebens einbettete. Das Discidium hat diese kollektive Trauer zerstört, so wie es die kollektive Zugehörigkeit zerstört hat. Der moderne Mensch ist, wenn er trauert, allein, und das ist vielleicht die grausamste aller Spätfolgen der großen Trennung.

Du sitzt in einem Raum, der still ist. Es ist nicht die Stille der Nacht, nicht die Stille der Berge, nicht die Stille der leeren Kirche. Es ist die Stille des Wartens, die Stille, die sich einstellt, wenn die Maschinen ausgegangen sind und die Bildschirme dunkel und die Ablenkungen verklungen und nur noch du da bist, mit dir selbst. Du spürst deinen Herzschlag, der nicht aufhört, noch nicht. Du spürst deinen Atem, der kommt und geht und der eines Tages nicht mehr kommen wird. Neben dir, auf dem Tisch, steht ein Foto von jemandem, den du verloren hast. Du hast es nicht weggeräumt, aber du hast es auch nicht angesehen, seit Monaten nicht, vielleicht seit Jahren. Jetzt siehst du es an. Der Schmerz ist noch da, wo er immer war, aber er ist leiser geworden, als wäre er ein Teil von dir, den du nicht mehr bekämpfst. Du denkst an die Zahnbürste, die immer noch im Bad steht, und an die Jacke, die immer noch nach ihm riecht, und du weißt, dass du sie eines Tages wegwerfen wirst, nicht heute, nicht morgen, aber eines Tages, wenn der Schmerz so leise geworden ist, dass er nicht mehr schreit, sondern nur noch summt. Der Riss ist da, wie er immer da

war, seit du denken kannst, und in dieser Stille, in dieser einen, ungeschminkten Minute, fragt er dich nicht, ob du ihm entkommen willst. Er fragt nur, ob du bereit bist, ihn zu sehen, so wie er ist. Du antwortest nicht. Du atmest einfach weiter. Es ist genug.

Fluchtwege in die Unsterblichkeit

Es gibt nur eine Handvoll von Strategien, mit denen der Mensch versucht, dem Tod zu entkommen. Sie sind nicht neu. Sie wurden nicht von der Moderne erfunden, auch wenn die Moderne sie mit einer technologischen Raffinesse ausgestattet hat, die den früheren Epochen unvorstellbar gewesen wäre. Sie sind so alt wie das Discidium selbst, und sie sind aus derselben Wunde geboren: aus dem Moment, in dem das Bewusstsein aus dem Strom des Willens heraustrat und begriff, dass es sterben wird. Was seither geschieht, ist eine fortgesetzte, immer wieder scheiternde, immer wieder erneuerte Rebellion gegen dieses Wissen. Die Fluchtwege, die das gebaute Reich dem Einzelnen anbietet, sind die Trampelpfade einer Flucht, die nie gelingt und von der niemand zurückkehrt, um zu berichten, dass sie vergeblich war. Wir werden sie im Folgenden einzeln betrachten, nicht, um sie zu verspotten, denn jeder von uns hat sie beschritten, und sie sind aus derselben Not geboren wie das Leben selbst.

Wir werden sie betrachten, um zu verstehen, warum sie scheitern müssen, und um zu sehen, was von ihnen bleibt, wenn man sie als das durchschaut, was sie sind: die letzte, verzweifelte Geste eines Wesens, das nicht aufhören kann zu sein und nicht aufhören will, zu sein.

Der erste Fluchtweg, der biologischste, die älteste und vielleicht instinktivste aller Unsterblichkeitsstrategien, ist die Fortpflanzung. Das Kind, das man in die Welt setzt, ist nicht nur ein neues Leben; es ist eine Hoffnung, der eigenen Vergänglichkeit zu entkommen, indem man etwas von sich selbst in die Zukunft hinüberrettet. Die Gene, die man weitergibt, die Ähnlichkeit, die man im Gesicht des Kindes wiedererkennt, die Art, wie es den Kopf neigt oder die Stirn runzelt, wenn es nachdenkt, all das sind die Spuren, die man hinterlässt, wenn man selbst nicht mehr da ist. Die Fortpflanzung ist der Versuch, dem Tod zu entkommen, indem man sich in ein anderes Wesen verwandelt und es weiterleben lässt. Der Mann, der Vater wird, und die Frau, die Mutter wird, tun dies in einer Mischung aus Instinkt, gesellschaftlichem Druck und der stillen, nie ganz eingestandenen Hoffnung, dass das Kind die eigene Endlichkeit vergessen machen wird. Die Familie, die in Teil II als die letzte, überforderte Bastion des Sinns beschrieben wurde, ist die Institution, in der dieser erste Fluchtweg seine kollektive Gestalt annimmt. Die Reproduktionsmedizin, eine der jüngsten und am schnellsten wachsenden Branchen des gebauten Reichs, hat diesen Wunsch von den Launen der Natur befreit und in ein technisches Projekt verwandelt, das

man planen, optimieren und kaufen kann. Die In-vitro-Fertilisation, die Eizellspende, die Leihmutterschaft, die Präimplantationsdiagnostik, sie alle sind nicht nur medizinische Verfahren, sondern auch existenzielle Akte, die von der Sehnsucht nach biologischer Unsterblichkeit angetrieben werden. Der Mann, der mit fünfzig Jahren noch einmal Vater wird, weil seine zweite Frau es will und weil er das Gefühl hat, dass sein Leben sonst unvollendet bleibt; die Frau, die sich mit vierzig Jahren einer Hormonbehandlung unterzieht, um doch noch ein Kind zu bekommen, obwohl ihr Körper längst andere Signale sendet; das Paar, das Hunderttausende von Euro für eine Kinderwunschbehandlung ausgibt, die vielleicht gelingt und vielleicht nicht, sie alle sind keine Ausnahmen, sondern die typischen Akteure einer Gesellschaft, die den biologischen Fluchtweg zu einer Art von existenziellen Imperativ erhoben hat. Das Kind ist nicht mehr nur das Kind, das es immer war; es ist ein Projekt, eine Investition, eine Wette auf die Zukunft, die den Wettenden selbst überdauern soll.

Doch der biologische Fluchtweg scheitert, und er scheitert nicht an seinen Mitteln, sondern an seinem Ziel. Er verspricht Unsterblichkeit und liefert nur Fortpflanzung. Das Kind ist nicht du. Es wird älter werden, es wird eigene Wege gehen, es wird Dinge denken, die du nie gedacht hast, und Entscheidungen treffen, die du nie getroffen hättest. Deine Gene, die du an es weitergegeben hast, haben sich bereits mit denen des anderen Elternteils vermischt, und in der nächsten Generation werden sie sich weiter mischen, und in

der übernächsten noch mehr, bis nach wenigen Generationen nichts von dir übrig ist außer einem verdünnten, kaum noch nachweisbaren Echo im Erbgut deiner Nachkommen. Das Blut, das du weitergegeben hast, wird fremd werden, wie es immer fremd wurde. Die Familie, die du gegründet hast, um dich in ihr zu verewigen, wird ihren eigenen Weg gehen, und wenn du stirbst, wirst du für sie vielleicht eine Erinnerung sein, ein Foto auf dem Kaminsims, eine Geschichte, die an den Feiertagen erzählt wird, bis die nächste Generation kommt und das Foto vergilbt und die Geschichte verblasst und dein Name zum letzten Mal ausgesprochen wird, ohne dass jemand weiß, wer du warst. Das ist die Tragik des biologischen Fluchtwegs: Er gibt dir das Gefühl, etwas von dir selbst gerettet zu haben, und er nimmt dir dieses Gefühl in demselben Moment, in dem du es zu fassen versuchst. Es ist ein Geschenk, an dem sich niemand sattsehen kann, der einmal die Erfahrung gemacht hat, ein eigenes, einzelnes, unverwechselbares Ich zu sein. Der archaische Mensch, der in der Sippe aufging und dessen Identität mit der Identität der Gemeinschaft verschmolz, konnte sich vielleicht mit diesem Trost begnügen. Der moderne Mensch, der auf sich selbst zurückgeworfen ist und der sein Ich als etwas Einmaliges, Unverwechselbares, nie Wiederkehrendes erlebt, kann es nicht.

Der digitale Fluchtweg

Der zweite Fluchtweg ist derjenige, den die Moderne mit der größten Hingabe kultiviert hat: der digitale. Er ist jünger als der biologische, kaum ein halbes Jahrhundert alt, aber er hat in dieser kurzen Zeit eine ungeheure suggestive Kraft entfaltet. Die Spuren, die du im Netz hinterlässt, deine Posts, deine Bilder, deine Kommentare, deine Likes, deine Shares, die Datenwolke, die dein Leben umgibt wie ein unsichtbarer Kokon, scheinen dir ein Weiterleben nach dem Tod zu versprechen, das ungleich vollständiger ist als das bloße Fortleben in den Genen deiner Kinder. Wenn alles von dir gespeichert ist, wenn jede deiner Regungen, jede deiner Vorlieben, jede deiner Beziehungen in Daten festgehalten ist, die nie gelöscht werden und die jederzeit abgerufen werden können, dann bist du nicht wirklich tot. Du bist nur offline. Die digitale Unsterblichkeit ist die vielleicht radikalste Verkörperung der fatalen Gabe der Abstraktion, die den Menschen von seinem eigenen Körper und seiner eigenen Erfahrung getrennt hat.

Die Technologie, die diesen Traum zu realisieren verspricht, hat einen Namen, der in den Silicon-Valley-Zirkeln wie ein Gebet gesprochen wird: Mind Uploading. Die Vorstellung, dass das menschliche Bewusstsein eines Tages auf einen digitalen Träger übertragen werden kann, dass die Erinnerungen, die Persönlichkeit, das Selbst, das du bist, in eine Maschine geladen werden können, die unsterblich ist, die nie altert, die nie stirbt, die in einer simulierten Welt für

immer weiterleben kann, ist der digitale Fluchtweg in seiner reinsten Form. Die Transhumanisten, die diese Vision vorantreiben, sehen den Körper nicht mehr als die unverwechselbare Hülle des Selbst, sondern als ein veraltetes Modell, das durch eine bessere, langlebigere Hardware ersetzt werden kann. Sie denken das Gehirn als einen biologischen Computer, die Person als die Software, die auf ihm läuft, und wenn man die Software kopiere, könne man die Person auf einem anderen Medium weiterlaufen lassen, für immer, ohne Verfall, ohne Alter, ohne Tod. Es ist der radikalste Ausdruck der Abstraktion, den das Discidium je hervorgebracht hat: die Reduktion des Selbst auf Information, die beliebig transferierbar, kopierbar und speicherbar ist, die vollständige Auflösung der Einheit von Körper, Geist und Umwelt, die das Ich in seiner konkreten, atmenden, pulsierenden Existenz ausmacht. Die Kryonik, die jüngere und bereits praktizierte Schwester des Mind Uploading, bietet einen anderen, aber ebenso vielversprechenden Weg an: den Körper selbst einzufrieren, in der Hoffnung, dass eine künftige Medizin ihn wiederbeleben und von den Krankheiten heilen wird, an denen er starb. Die Einfrierung ist teuer, sie kostet zwischen 100.000 und 300.000 Dollar, je nach Anbieter und gewähltem Verfahren, aber der Preis ist nicht das Hindernis für diejenigen, die den Tod als das ultimative Versagen betrachten und bereit sind, jeden Preis zu zahlen, um ihm zu entkommen. Die Kryonik-Institute, die in den USA und Russland existieren, lagern die Körper ihrer Kunden in Tanks mit flüssigem Stickstoff bei minus 196

Grad Celsius, und sie warten. Worauf, wissen sie nicht genau. Auf einen Durchbruch, der vielleicht in zwanzig Jahren kommt, vielleicht in hundert, vielleicht nie. Aber die Wette ist, dass die künftige Medizin, ausgestattet mit Technologien, die wir heute nicht einmal erahnen können, die gefrorenen Körper wieder zum Leben erwecken wird, und dass diejenigen, die heute eingefroren werden, eines Tages die Welt so sehen werden, wie sie ist, jung und gesund und voller Möglichkeit.

Das sind keine Spinnereien am Rande des wissenschaftlichen Diskurses. Es sind ernsthafte, mit Millionenbudgets ausgestattete Forschungsprogramme, die von denselben Konzernen und denselben Milliardären finanziert werden, die auch die digitale Revolution und die Biotechnologie vorantreiben. Peter Thiel, der Mitbegründer von PayPal, hat öffentlich erklärt, dass er den Tod als ein Problem betrachtet, das gelöst werden kann und gelöst werden muss, nicht als eine natürliche Tatsache, der man sich zu fügen hat, sondern als einen technischen Fehler, den man mit genügend Geld und genügend Intelligenz beheben kann. Die gleiche Haltung findet sich bei Elon Musk, bei Ray Kurzweil, bei den Gründern von Calico, der Google-Tochter, die sich dem Kampf gegen das Altern verschrieben hat. Die Unsterblichkeit ist, in diesen Kreisen, keine religiöse Verheißung mehr, sondern ein technologisches Projekt, und die einzige Frage, die sie umtreibt, ist nicht, ob es gelingt, sondern wann. Doch selbst wenn es gelänge, selbst wenn die Kryonik eines fernen Tages tatsächlich in der Lage sein

sollte, einen eingefrorenen Körper wiederzubeleben, oder das Mind Uploading einen Menschen erfolgreich auf einen digitalen Träger zu kopieren, was bliebe von dir? Eine Kopie, die so tut, als wäre sie du. Ein Simulakrum, das deine Erinnerungen hat und deine Vorlieben und deine Stimme, aber nicht dein Bewusstsein, nicht dein Ich, nicht die unverwechselbare, einmalige, unwiederholbare Perspektive, aus der du die Welt gesehen hast und die mit deinem Tod für immer erlischt. Du wärst tot, und deine Kopie würde weitermachen, ohne zu wissen, dass sie nicht du ist. Sie würde anderen Menschen die Hand geben, sie würde lachen, sie würde vielleicht Kinder zeugen, sie würde ein Leben führen, das deinem ähnlich sieht, aber es wäre nicht deins. Das ist kein Trost; das ist ein Albtraum, und es ist die letzte, vollendete Konsequenz der fatalen Gabe der Abstraktion, die den Menschen von seinem eigenen Körper, von seiner eigenen Erfahrung, von seiner eigenen Endlichkeit getrennt hat.

Der narrative Fluchtweg

Der dritte Fluchtweg ist derjenige, den die großen Geister der Vergangenheit am häufigsten betreten haben, und er ist der edelste der vier: der narrative. Ein Werk schaffen, das den eigenen Tod überdauert. Ein Buch schreiben, das noch gelesen wird, wenn der Autor längst zu Staub geworden ist. Ein Bild malen, das noch betrachtet wird, wenn die Hände, die den Pinsel hielten, nicht mehr existieren. Eine Symphonie komponieren, deren letzter Ton noch nicht verklun-

gen ist, wenn das Ohr, das sie zum ersten Mal hörte, längst taub ist. Es ist der Versuch, dem Tod ein Werk entgegenzustellen, das den Riss kitten soll, den das Discidium in die Welt gerissen hat, der Versuch, etwas Bleibendes zu schaffen in einer Welt, in der nichts bleibt. Dieser Impuls reicht, wie der biologische, bis in die frühesten Schichten der Zivilisation zurück. Die Pyramiden von Gizeh sind nicht nur Grabmäler, sondern auch narrative Monumente, steingewordene Erzählungen von der Macht und der Größe der Pharaonen, die sie bauen ließen und deren Namen sie für die Ewigkeit bewahren sollten. Cheops ist tot, aber sein Name wird noch immer ausgesprochen, fünftausend Jahre nach seinem Tod, und das ist genau das, was er wollte. Die Pyramide hat ihre Funktion erfüllt, wenn auch auf eine Weise, die ihrem Erbauer vielleicht nicht gefallen würde: Sie hat seinen Namen bewahrt, aber sie hat nichts von dem bewahrt, was er wirklich war. Sein Lachen, seine Stimme, seine Ängste, seine Lieben, all das ist verschwunden, und zurückgeblieben ist nur der Name, ein leeres Gefäß, in das jede Generation neue Bedeutungen füllt, ohne je zu wissen, ob sie dem Original entsprechen.

Die Dichter, die Maler, die Komponisten, die Philosophen, sie alle haben denselben Impuls auf ihre eigene Weise verfolgt. Horaz, der in seinen Oden den Satz prägte: "Ich habe ein Monument errichtet, dauerhafter als Erz", meinte nicht die Steine eines Grabmals, sondern die Verse, die er geschrieben hatte und die, so hoffte er, noch gelesen werden würden, wenn das Grabmal längst zerfallen war. Shake-

speare, der in seinen Sonetten immer wieder die Vergänglichkeit des Lebens beschwor und zugleich die Hoffnung aussprach, dass die Verse selbst diese Vergänglichkeit überdauern könnten, "Solange Menschen atmen und Augen sehn, lebt dies und gibt dir Leben", wusste, dass er sich selbst belog, und er glaubte es dennoch. Der narrative Fluchtweg ist derjenige, der am meisten Selbstbewusstsein verlangt und am meisten Selbstbetrug belohnt, und er hat die großen Kunstwerke der Menschheit hervorgebracht, von der Ilias bis zur Mona Lisa, von der Matthäusp passion bis zu Guernica. Dennoch ist auch der narrative Fluchtweg eine Illusion, und auch sie scheitert an derselben Stelle wie die anderen: Das Werk ist nicht der Schöpfer. Shakespeare ist tot. Er weiß nicht, dass seine Stücke noch gespielt werden. Er spürt nicht die Bewunderung der Nachwelt, er hört nicht den Applaus, der in den Theatern der Welt allabendlich für ihn aufrauscht. Die Unsterblichkeit, die er errungen hat, ist eine, von der er nichts hat, eine Projektion der Lebenden auf einen Toten, der von dieser Projektion nichts weiß und nichts wissen kann. Und selbst diese Projektion ist flüchtig. Die allermeisten Werke, die je geschaffen wurden, sind vergessen, und die allermeisten Namen, die je gerühmt wurden, sind verklungen. Von den tausend griechischen Tragödien, die einst in den Amphitheatern Athens aufgeführt wurden, sind dreißig erhalten. Von den unzähligen

Büchern, die in der Bibliothek von Alexandria verbrannten, ist keines mehr zu lesen. Das kulturelle Gedächtnis der Menschheit ist ein Sieb, durch das die allermeisten fallen, und es ist nur eine Frage der Zeit, bis auch die Namen, die wir heute noch kennen, hindurchgerutscht sein werden.

Die Moderne hat den narrativen Fluchtweg nicht abgeschafft, sondern demokratisiert. Früher war er ein Privileg der Reichen und Mächtigen, derjenigen, die es sich leisten konnten, ein Monument zu bauen oder ein Buch zu schreiben oder ein Bild zu malen. Heute, im Zeitalter der sozialen Medien, kann jeder sein eigenes kleines Monument errichten, jeden Tag, in Form von Posts und Bildern und Videos, die gespeichert werden und die, so die Hoffnung, irgendwann von jemandem gefunden und angesehen und gewürdigt werden. Die Selfies, die du auf Instagram stellst, die Tweets, die du in die Welt sendest, die Statusmeldungen, die du auf Facebook teilst, sie alle sind winzige, digitale Pyramiden, die du für dich selbst baust, in der Hoffnung, dass irgendjemand, irgendwann, deinen Namen liest und sich fragt, wer du warst. Aber die Daten, die du hinterlässt, sind so flüchtig wie das Papier, auf dem Shakespeare schrieb, und die Server, auf denen sie gespeichert sind, werden eines Tages abgeschaltet, und die Algorithmen, die sie sortieren, werden durch neue ersetzt, und dein Name wird untergehen in der schieren, unvorstellbaren Masse von Daten, die jeden Tag produziert werden, ohne dass jemals jemand nach dir sucht.

Die Flucht aus der Realität

Der vierte Fluchtweg schließlich ist der unspektakulärste und zugleich der am weitesten verbreitete: der eskapistische. Er besteht nicht in der Errichtung eines Monuments, nicht in der Weitergabe von Genen, nicht in der Speicherung von Daten. Er besteht in der schlichten, fast schon banalen Weigerung, über den Tod nachzudenken – oder überhaupt über etwas nachzudenken, das über den nächsten Moment hinausreicht. Er ist die Flucht in den Alltag, in die Arbeit, in den Konsum, in die Zerstreuung, in das Immer-Weitermachen, als ob nichts wäre. Dieser Fluchtweg braucht keine großen Strategien, keine Kinder, keine Werke, keine Technologien. Er braucht nur die Fähigkeit, nicht hinzusehen. Er ist derjenige der vier Wege, den das gebaute Reich am aktivsten fördert, denn er hält seine Bewohner in einem Zustand permanenter, aber unauffälliger Betäubung, die sie funktionieren lässt, ohne dass sie jemals innehalten und die Frage nach dem Ende stellen.

Man stelle sich einen Menschen vor, der in einem Raum sitzt, dessen Wände mit Bildern bedeckt sind. Die Bilder zeigen Gärten, Wälder, Meere, weite Landschaften unter einem blauen Himmel. Sie sind schön, sie sind beruhigend, sie geben dem Raum eine Weite, die er nicht hat. Der Mensch in diesem Raum schaut auf diese Bilder, stundenlang, tagelang, jahrelang, und er glaubt, er sei in einem Garten, in einem Wald, am Meer. Er spricht von der Schönheit der Landschaft, von der Frische der Luft, von der

Weite des Horizonts. Aber der Raum ist klein, die Wände sind nah, die Luft ist stickig, und die Bilder sind nur gemalt. Der Mensch aber hat vergessen, dass es Wände gibt. Er hat vergessen, dass die Bilder gemalt sind. Er lebt in der Illusion der Weite, während er in der Enge gefangen ist. Das ist der Eskapist. Er flieht nicht vor dem Tod; er flieht vor der Wahrheit, dass der Raum, in dem er lebt, keine Türen hat, dass die Wände aus Stein sind, dass die Bilder nur Farbe auf Putz sind. Er flieht vor der Erkenntnis, dass er sterben wird, indem er sich in den Bildern verliert und vergisst, dass sie keine Fenster sind.

Die Arbeit, die deine Tage füllt, der Konsum, der deine Abende füllt, die Bildschirme, die deine Nächte füllen, sie alle sind die Instrumente dieser großen, kollektiven Weigerung. Sie sind die gemalten Bilder an den Wänden deiner Zelle. Die Arbeit gibt dir das Gefühl, produktiv zu sein, nützlich, gebraucht, aber sie gibt dir nicht das Gefühl, lebendig zu sein. Der Konsum gibt dir das Gefühl, etwas zu besitzen, zu haben, zu kontrollieren, aber er gibt dir nicht das Gefühl, angekommen zu sein. Die Bildschirme geben dir das Gefühl, verbunden zu sein, informiert, unterhalten, aber sie geben dir nicht das Gefühl, bei dir selbst zu sein. All diese Aktivitäten sind keine Antworten auf die Frage nach dem Sinn; sie sind Ablenkungen von der Frage. Sie sind nicht die Lösung; sie sind die Verdrängung der Lösung. Sie sind die Mittel, mit denen der moderne Mensch den Riss, den das Discidium in sein Leben gerissen hat, über-tüncht, ohne ihn zu schließen.

Der eskapistische Fluchtweg ist die direkte Fortsetzung der Ablenkungsmechanismen, die wir in Teil I und II als das tägliche Brot des gebauten Reichs beschrieben haben. Die Ökonomie, die deine Zeit in Geld verwandelt und deine Erschöpfung in Konsum betäubt. Die Politik, die dir die Illusion der Partizipation gibt, während die eigentlichen Entscheidungen längst gefallen sind. Die Medien, die deine Aufmerksamkeit zerkleinern und deine Empörung in Treibstoff für den nächsten Feed verwandeln. Die digitale Sucht, die den Umweg über die Substanz überspringt und direkt in den Belohnungskreislauf des Gehirns eingreift. All diese Apparate, die wir in diesem Manifest in ihrer Funktionsweise seziert haben, haben eine gemeinsame, tiefste Funktion: Sie verhindern, dass du über den Tod nachdenkst. Sie sind die Wärter, die dafür sorgen, dass du nicht an die Wand klopfst, um zu prüfen, ob sie hohl ist. Sie halten dich in einem Zustand der permanenten, aber unauffälligen Betäubung, die dich funktionieren lässt, ohne dass du jemals wirklich begreifst, dass du sterben wirst.

Doch was ist dieser Eskapismus in seiner tiefsten, philosophischen Dimension? Er ist nicht einfach die Flucht vor dem Tod, er ist die Flucht vor der Endlichkeit überhaupt. Der Eskapist fürchtet nicht nur das Ende, sondern auch die Begrenztheit, die dem Ende vorausgeht. Er fürchtet, dass sein Leben nicht unendlich ist, dass seine Möglichkeiten nicht unbegrenzt sind, dass seine Zeit nicht ausreicht, um alles zu tun, was er tun möchte. Also tut er nichts. Oder besser: Er tut viel, aber nichts, was zählt. Er füllt die Zeit

mit Aktivitäten, die keine Spuren hinterlassen, mit Konsum, der keine Sättigung bringt, mit Beziehungen, die keine Tiefe haben. Er lebt in der Illusion der Fülle, während er in der Leere versinkt. Er ist wie ein Mann, der in einem Boot sitzt und mit einem Löffel Wasser aus dem Rumpf schöpft, während das Boot langsam, aber unaufhaltsam sinkt. Er schöpft und schöpft, und er ist so beschäftigt mit dem Schöpfen, dass er nicht sieht, dass das Wasser von unten kommt. Der Eskapist ist der Mann im sinkenden Boot, der den Löffel nicht weglegen kann, weil er den Riss nicht sehen will.

Der eskapistische Fluchtweg ist der erfolgreichste der vier, denn er erzielt, was die anderen nur versprechen: Er macht die Angst vor dem Tod tatsächlich unsichtbar, für eine Weile. Er ist das perfekte Beruhigungsmittel, das keine Pille braucht, weil es aus lauter kleinen, alltäglichen Handlungen besteht, die zusammen eine Mauer der Verdrängung errichten. Aber der Preis für diese zeitweilige Unsichtbarkeit ist hoch. Wer den Tod nicht sieht, sieht auch das Leben nicht. Wer die Begrenztheit seiner Tage nicht spürt, spürt auch den Wert jedes einzelnen Tages nicht. Wer den Riss nicht wahrnimmt, kann nicht erkennen, dass er durch sein eigenes Leben geht. Der Eskapist entkommt dem Tod, indem er dem Leben selbst entkommt. Er lebt nicht, er funk-

tioniert. Er atmet nicht, er atmet nur durch. Er liebt nicht, er konsumiert Zuneigung. Er fühlt nicht, er lässt sich betäuben. Und wenn er stirbt, hat er nichts in der Hand außer einer Liste von Dingen, die er nie getan hat, und Worten, die er nie gesagt hat, und Liebe, die er nie gegeben hat.

Es gibt eine tiefere, fast unheimliche Frage, die sich aus dieser Einsicht ergibt, und sie ist die Frage, die der Eskapist niemals stellt, weil sie sein ganzes Lebensgebäude zum Einsturz bringen würde: Was bleibt von einem Leben, das nur aus Ablenkung bestand? Wenn der Tod kommt, und er kommt für jeden, auch für den Eskapisten, was ist dann der Inhalt dieses Lebens? Eine Sammlung von Erinnerungen an Konsum. Eine Liste von Arbeitsstunden. Ein Archiv von Bildschirmmomenten, die nie wirklich stattfanden. Der Eskapist hat keine Antwort auf diese Frage, weil er sie nie gestellt hat. Er hat sie verdrängt, wie er alles verdrängt hat, was ihm unangenehm war. Und so stirbt er, wie er gelebt hat: in der Illusion, dass es weiterginge, während es schon längst aufgehört hat.

Der Philosoph Martin Heidegger schrieb, dass der Mensch ein "Sein zum Tode" sei, dass die Sterblichkeit nicht das Ende des Lebens sei, sondern seine Grundbedingung, die ihm erst die Dringlichkeit gebe, authentisch zu leben. Der Eskapist ist das genaue Gegenteil dieses authentischen Daseins. Er ist ein "Sein zur Zerstreuung", ein Wesen, das seine Sterblichkeit nicht annimmt, sondern verdrängt, und das

dadurch nicht nur den Tod, sondern auch das Leben verfehlt. Er lebt in der Unauthentizität des Alltags, in der Flucht vor der eigenen Endlichkeit, und er tut dies so gründlich, dass er am Ende nicht einmal mehr weiß, wovor er geflohen ist.

Doch der Eskapismus hat noch eine weitere, subtilere Dimension, die über die individuelle Psychologie hinausreicht. Er ist nicht nur ein persönlicher Fluchtweg; er ist ein kollektives Phänomen, eine gesellschaftliche Struktur, die das gebaute Reich systematisch fördert und reproduziert. Die Ökonomie, die Politik, die Medien, die digitale Sphäre, sie alle sind nicht nur Apparate der Ablenkung; sie sind Maschinen der Eskapismus-Erzeugung. Sie produzieren nicht nur Waren und Dienstleistungen; sie produzieren Zerstreuung als Lebensform. Der moderne Mensch wird nicht nur zum Konsumenten erzogen; er wird zum Eskapisten erzogen. Er lernt, dass die Arbeit der Sinn des Lebens sei, der Konsum die Belohnung, die Zerstreuung die Erholung. Er lernt, dass es keine Fragen gibt, die nicht durch den nächsten Kauf oder den nächsten Klick beantwortet werden könnten. Er lernt, dass der Tod kein Thema ist, über das man spricht, weil es unangenehm ist, und dass das Leben kein Thema ist, über das man nachdenkt, weil es anstrengend ist. Er lernt, in den Bildern zu leben, ohne je die Wände zu berühren.

Der Eskapist sitzt in seinem Raum, umgeben von gemalten Landschaften, und er glaubt, er sei frei. Aber die Freiheit, die er genießt, ist die Freiheit des Gefangenen, der vergessen hat, dass seine Zelle eine Zelle ist. Sie ist die Freiheit, zwischen den Bildern zu wählen, aber nicht die Freiheit, die Wände zu durchbrechen. Sie ist die Freiheit, den Tag zu füllen, aber nicht die Freiheit, das Leben zu leben. Sie ist die Freiheit, den Tod zu vergessen, aber nicht die Freiheit, den Tod zu akzeptieren. Der Preis dieser Freiheit ist das Leben selbst, das wirkliche, ungeschönte, ungeschützte Leben, das nicht fragt, ob es bequem ist, sondern ob es wahr ist.

Die Frage, die am Ende dieses Weges steht, ist nicht, ob der Eskapismus funktioniert, er funktioniert, solange man ihn nicht hinterfragt. Die Frage ist, ob er ein Leben ist, das es wert ist, gelebt zu werden. Ob ein Leben, das aus Ablenkung besteht, ein Leben ist, das am Ende eine Antwort auf die Frage geben kann: "Was hast du getan, während du gelebt hast?" Der Eskapist hat keine Antwort, weil er nie gefragt hat. Das ist die stille Tragödie des Eskapismus, und es ist die Tragödie, die das gebaute Reich jeden Tag aufs Neue schreibt, ohne dass jemand sie liest.

Die Funktion der Fluchtwege

Was alle vier Fluchtwege eint, ist nicht nur ihr gemeinsames Scheitern, sondern ihre gemeinsame Funktion. Keiner von ihnen führt zur Unsterblichkeit, aber jeder von ihnen kanalisiert die Angst vor dem Tod in eine Energie, die das gebaute Reich am Laufen hält. Der biologische Fluchtweg treibt den Menschen in die Familie, die in Teil II als überforderte Bastion des Sinns beschrieben wurde und die dennoch die einzige Institution ist, die den Einzelnen noch auffängt, wenn alle anderen Apparate versagen. Der digitale Fluchtweg treibt ihn in die Plattformen, deren Algorithmen in Kapitel 9 als die Dealer der Aufmerksamkeitsökonomie entlarvt wurden und die von der Angst vor der eigenen Bedeutungslosigkeit ebenso profitieren wie von der Angst vor dem Tod. Der narrative Fluchtweg treibt ihn in die Arbeit, in die Karriere, in den verzweifelten Versuch, Spuren zu hinterlassen, und er macht ihn zu einem willfähigen Rädchen in der Maschinerie der Akkumulation, die in Teil II als das Betriebssystem des gebauten Reichs seziert wurde. Der eskapistische Fluchtweg schließlich ist das Grundrauschen, das alle anderen übertönt, der Kitt, der das ganze System zusammenhält, indem er den Einzelnen davon abhält, die eine Frage zu stellen, die alles in Frage stellen würde.

Doch diese vier Fluchtwege sind nicht einfach individuelle Notlösungen, die der Mensch sich selbst ausdenkt, um mit seiner Sterblichkeit fertigzuwerden. Sie sind strukturell in die Architektur des gebauten Reichs eingewoben, wie die Rippen eines Gewölbes, die sich gegenseitig stützen und ohne einander einstürzen würden. Das gebaute Reich hat sie nicht nur entdeckt, sondern systematisch ausgebaut, verfeinert und in seine Apparate integriert, bis sie nicht mehr als das erkennbar sind, was sie sind: als Ablenkungsmanöver von der eigenen Endlichkeit. Die Familie, die einst der natürliche Ort der Fortpflanzung war, ist heute eine überforderte Maschine der Sinnproduktion, die den Einzelnen in einem Netz aus Verpflichtungen, Erwartungen und unausgesprochenen Hoffnungen gefangen hält. Die Plattformen, die einst der Kommunikation dienten, sind heute Suchtmaschinen, die die Aufmerksamkeit zerkleinern und die Angst vor der eigenen Bedeutungslosigkeit in Klicks und Werbeeinnahmen verwandeln. Die Arbeit, die einst der Sicherung des Überlebens diente, ist heute ein Selbstzweck geworden, ein endloser Karriere-Marathon, der den Einzelnen in einem Zustand permanenter, aber sinnentleerter Aktivität hält. Die Zerstreuung schließlich, die einst die Erholung von der Anstrengung war, ist heute zur Dauerberieselung geworden, die keine Pause mehr zulässt, weil jede Pause die Stille bringen würde, in der die Fragen laut werden.

Diese Systematik ist kein Zufall, keine Laune der Geschichte. Sie ist die logische Konsequenz einer Zivilisation, die auf der Verdrängung des Todes errichtet wurde und die sich nur durch die permanente Kanalisierung der Todesangst am Leben erhalten kann. Das gebaute Reich ist kein Gebäude, das einmal fertiggestellt wurde und nun einfach dasteht; es ist ein lebendiger Organismus, der atmet, frisst, verdaut und wächst, und sein Atem ist die Angst vor dem Tod. Ohne diese Angst würde das System stillstehen, weil niemand mehr arbeiten, konsumieren, sich fortpflanzen oder Spuren hinterlassen würde, wenn er wüsste, dass all dies den Tod nicht besiegen kann. Die Todesangst ist der Sauerstoff, den das gebaute Reich atmet, und es hat sich so eingerichtet, dass dieser Sauerstoff nie ausgeht.

Das gebaute Reich kann den Tod nicht besiegen, aber es kann die Angst vor ihm kanalisieren. Es bietet jedem Temperament die passende Flucht an: dem Biologischen die Familie, dem Eitlen das Selfie, dem Schöpferischen das Werk, dem Erschöpften die Zerstreuung. Und es verdient an jeder dieser Fluchten, an den Windeln und den Studiengebühren, an den Servern und den Likes, an den Büchern und den Bildern, an den Pillen und den Bildschirmen. Die Todesangst ist der größte, der zuverlässigste, der unerschöpflichste aller Treibstoffe, die dem gebauten Reich zur Verfügung stehen. Sie versiegt nie, und sie erneuert sich in

jeder Generation von selbst, ohne dass man sie auffüllen müsste. Sie ist das verborgene Perpetuum mobile, das die Maschinen der Ablenkung antreibt, und sie wird sie weiter antreiben, solange der Mensch nicht gelernt hat, dem Tod ins Auge zu sehen, ohne zu blinzeln.

Und dann, jenseits dieser vier Fluchtwege, gibt es noch eine tiefere, fast nie eingestandene Hoffnung: die Hoffnung, dem Tod nicht durch das eigene Weiterleben zu entkommen, sondern durch das Festhalten an den Toten. Der Vater, der das Zimmer seines Sohnes nicht anrührt, als könnte er ihn zurückholen, indem er sein Fehlen konserviert. Die Witwe, die jeden Abend am Grab sitzt und darauf wartet, dass die Erde sich öffnet. Der Liebende, der den Anrufbeantworter abhört, nur um die Stimme des Verstorbenen noch einmal zu hören, und der weiß, dass die Stimme irgendwann verblassen wird und dass er nichts dagegen tun kann. Das ist keine Flucht vor dem eigenen Ende, sondern eine Flucht vor dem Ende des anderen, und es ist vielleicht die hartnäckigste, die schmerzhafteste aller Illusionen. Denn der andere ist wirklich tot, und keine Sehnsucht und kein Gebet und kein unberührtes Zimmer holen ihn zurück.

Diese fünfte, unausgesprochene Hoffnung ist die eigentliche Wurzel aller vier Fluchtwege, die tiefste Schicht der Todesverdrängung, die das gebaute Reich vor sich selbst verbirgt. Denn wenn der Mensch den Tod des anderen nicht ertragen kann, wenn er sich weigert, die endgültige Abwesenheit des Geliebten zu akzeptieren, dann wird er auch den eigenen Tod nie akzeptieren können. Er wird weiterlaufen,

weiterarbeiten, weiterkonsumieren, weiter Spuren hinterlassen, in der Hoffnung, dass die Toten irgendwann zurückkommen, wenn er nur genug tut, um sie zu ehren, zu beschwören, festzuhalten. Aber die Toten kommen nicht zurück. Sie sind fort, und sie bleiben fort, und jede Sekunde, die der Lebende damit verbringt, sie festzuhalten, ist eine Sekunde, die er nicht lebt. Das ist die tiefste Tragödie der Fluchtwege: Sie lenken nicht nur vom eigenen Tod ab, sondern auch vom Leben der Lebenden.

Die Frage, die sich aus dieser Einsicht ergibt, ist nicht, ob der Mensch aufhören soll, zu fliehen. Das kann er nicht, weil die Flucht in seiner Natur liegt, seit das Discidium ihn aus der Einheit mit der Welt riss. Die Frage ist, ob er die Flucht als das erkennen kann, was sie ist, und ob er, wenn er sie erkennt, den Mut findet, innezuhalten und den Tod zu sehen, nicht als Feind, sondern als das, was er ist: die Bedingung des Lebens selbst. Der Tod ist nicht das Ende der Bedeutung; er ist ihre Voraussetzung. Ohne den Tod gäbe es keine Dringlichkeit, keine Tiefe, keine Entscheidung, die wirklich zählt. Der Tod ist der Rahmen, der das Bild des Lebens erst sichtbar macht, und wer diesen Rahmen leugnet, leugnet das Bild selbst.

Du sitzt an einem Schreibtisch. Vor dir liegt ein Blatt Papier, das du vor langer Zeit mit deinem Namen beschrieben hast. Es ist nicht dein eigener. Die Tinte ist verblichen, das Papier vergilbt, und du weißt, dass es irgendwann, in einer Zeit, die du nicht mehr erleben wirst, ganz verschwunden sein wird, ein Staubkorn, das der Wind davonträgt. Du

könntest jetzt einen weiteren Namen auf ein weiteres Blatt schreiben, ein Kind in die Welt setzen, ein Werk beginnen, das euch beide überdauern soll. Du könntest das Blatt auch einfach weglegen und aus dem Fenster sehen. Der Himmel wird dunkel. Ein Vogel fliegt vorbei und verschwindet hinter den Dächern. Du weißt nicht, wohin er fliegt. Du weißt nur, dass er fliegt, solange er kann.

Der Tod als Spiegel der Leere

Du kennst die Angst, die im Dunkeln kommt. Sie hat keinen Namen, keine Gestalt, keine Stimme. Sie ist einfach da, in der Stille der Nacht, wenn die Arbeit ruht und der Konsum schläft und die Bildschirme dunkel sind und nur noch du da bist, mit dir selbst. In diesem Moment, in dem die Ablenkungen verstummen und der Lärm des Tages verklungen ist, spürst du etwas, das du nicht benennen kannst. Es ist nicht die Angst vor dem Tod, nicht im engeren Sinne, nicht die Furcht vor dem Herzinfarkt oder dem Krebs oder dem Unfall, der dich morgen aus dem Leben reißen könnte. Es ist etwas Tieferes, etwas, das älter ist als jede konkrete Todesangst: die Angst vor dem Nichts, das am Ende wartet, und die Angst vor dem Leben, das davor liegt und das du nicht gelebt hast. Du kennst sie, diese Angst, aber du kennst sie nur als das, was sie nicht ist. Du hältst sie für die Angst

vor der Arbeit, vor dem Versagen, vor der Ablehnung, vor der Einsamkeit. Aber all das sind nur Masken, die die eigentliche Angst trägt, und wenn du die Masken abziehst, findest du darunter dasselbe, nackte, ungeschminkte Gesicht: den Tod.

Die moderne Psychologie hat für dieses Phänomen einen Namen gefunden, der so präzise ist, dass er fast unheimlich wirkt: Terror Management Theory. Die Theorie, die in den 1980er Jahren von den Sozialpsychologen Jeff Greenberg, Sheldon Solomon und Tom Pyszczynski entwickelt wurde, besagt im Kern: Die gesamte menschliche Kultur ist ein Versuch, die lähmende Angst vor dem Tod zu bewältigen. Die Symbole, die Rituale, die Weltanschauungen, die wir teilen, die Kunst, die Wissenschaft, die Religion, die Nation, die Familie, all das sind nichts anderes als Schutzmechanismen gegen das Wissen um die eigene Sterblichkeit. Der Mensch, so die Theorie, ist das einzige Lebewesen, das weiß, dass es sterben wird, und dieses Wissen ist so unerträglich, dass er eine ganze Kultur aufgebaut hat, um es zu verdrängen. Die Terror Management Theory hat dieses Verdrängungsmuster in Hunderten von Experimenten nachgewiesen. Wenn Probanden an ihre eigene Sterblichkeit erinnert werden, verstärken sie ihre Bindung an ihre kulturellen Werte, sie werden intoleranter gegenüber Andersdenkenden, sie verteidigen ihre Nation, ihre Religion,

ihre Identität mit einer Heftigkeit, die in normalen Situationen nicht zu beobachten ist. Das ist kein Zufall. Die Kultur, die sie verteidigen, ist ihre Rettung vor der Angst. Wenn die Angst zu groß wird, klammern sie sich noch fester an das, was ihnen Halt gibt.

Die Theorie von Greenberg, Solomon und Pyszczynski ist nicht die erste, die diese Einsicht formuliert hat. Der Kulturphilosoph Ernest Becker hatte in seinem Buch *The Denial of Death* mit einer Schärfe, die bis heute nichts von ihrer Kraft verloren hat, den Menschen als ein sterbliches Tier beschrieben, das weiß, dass es sterben wird, und dieses Wissen als so unerträglich erkannt, dass es die gesamte Zivilisation hervorgebracht hat, um es zu verdrängen. Die Religionen, die Philosophien, die Kunstwerke, die Wissenschaft, die Karriere, die Familie, sie alle sind, in Beckers radikaler Lesart, nichts anderes als "Unsterblichkeitsprojekte", Versuche, dem Tod zu entkommen, indem man sich in eine größere, bleibende Ordnung einschreibt. Was Becker beschreibt, ist im Kern nichts anderes als das *Discidium* selbst, jener fundamentale Riss, der das Bewusstsein aus der Einheit mit dem Willen riss und es mit dem Wissen um seine eigene Sterblichkeit allein ließ. Die gesamte Architektur des gebauten Reichs, die wir in Teil II dieses Manifests als eine Maschinerie der Ablenkung beschrieben haben, ist aus dieser Perspektive eine einzige, gewaltige Reaktion auf die Angst vor dem Tod. Die Ökonomie, die uns in Arbeit und Konsum gefangen hält, die Politik, die uns die Illusion der Partizipation gibt, die Medien, die unsere Auf-

merksamkeit zerkleinern, die digitale Sucht, die uns nie zur Ruhe kommen lässt, sie alle sind, in ihrem tiefsten Kern, nichts anderes als Beckersche Unsterblichkeitsprojekte, die das Individuum davon abhalten, sich seiner eigenen Sterblichkeit zu stellen. Das gebaute Reich ist die kollektive, institutionalisierte Form der Todesverdrängung, und es funktioniert so lange, wie seine Bewohner bereit sind, mitzuspielen.

Aber auch Beckers Theorie, so tief sie reicht, greift noch zu kurz. Sie spricht nur von der Angst vor dem eigenen Tod, und sie spricht nur vom Individuum. Was sie nicht erfasst, ist die Angst vor dem Tod der anderen, jene tiefere, fast noch unerträglichere Schicht, die in den frühesten Mythen und den ältesten Grabmalen ebenso sichtbar wird wie in den stillen, verzweifelten Gesten der modernen Trauer. Der Vater, der das Zimmer seines Sohnes nicht anrührt, als könnte er ihn zurückholen, indem er sein Fehlen konserviert. Die Witwe, die jeden Abend am Grab sitzt und darauf wartet, dass die Erde sich öffnet. Der Liebende, der den Anrufbeantworter abhört, nur um die Stimme des Verstorbenen noch einmal zu hören, und der weiß, dass die Stimme irgendwann verblassen wird und dass er nichts dagegen tun kann. Diese Angst ist keine Angst vor dem eigenen Nichtsein, sondern eine Angst vor der endgültigen Trennung von dem, den man liebt. Sie ist der Schmerz, der bleibt, wenn der andere gegangen ist, und sie wird durch keine Philosophie und keine Religion und keine noch so ausgeklügelte psychologische Theorie jemals vollständig erfasst. Die

Philosophen, von Epikur bis Heidegger, haben immer wieder versucht, die Angst vor dem Tod zu entzaubern, indem sie darauf hinwiesen, dass der Tod nichts sei, was uns betreffe. Epikur, der große Hedonist der Antike, formulierte diesen Gedanken in einem Brief an Menoikeus mit einer fast unerträglichen Leichtigkeit: "Das schauerlichste aller Übel, der Tod, geht uns also nichts an; denn solange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr." Es ist eine brillante, logisch unangreifbare Argumentation, und sie hat Epikur und seinen Anhängern über Jahrhunderte einen Ruf als die Meister der Todesüberwindung eingetragen. Aber das Argument, so logisch es ist, beruhigt niemanden, der am Grab seines Kindes steht. Es beruhigt niemanden, der in der Nacht aufwacht und den leeren Platz neben sich spürt und weiß, dass er nie wieder gefüllt werden wird. Die Angst sitzt tiefer als die Logik. Sie sitzt im Körper, im Atem, im Herzschlag, und sie fragt nicht nach Argumenten.

Heidegger, der vielleicht tiefste aller Todesphilosophen, versuchte, den Tod nicht als Ende, sondern als die eigentliche, grundlegende Möglichkeit des Daseins zu denken. In *Sein und Zeit*, erschienen 1927, beschrieb er das Dasein als ein "Sein zum Tode", der Tod ist nicht das Ereignis, das am Ende des Lebens steht, sondern die ständige, unausweichliche Möglichkeit, die das ganze Leben durchzieht und ihm seine Dringlichkeit verleiht. Nur wer seine eigene Sterblichkeit annimmt, so Heidegger, kann authentisch leben, kann sich aus dem Verfall der Alltäglichkeit befreien und

zu einem eigenen, selbstgewählten Dasein finden. Die Angst vor dem Tod, die Heidegger die "Grundbefindlichkeit" des Daseins nennt, ist kein Defekt, den es zu überwinden gilt, sondern die Voraussetzung für jede echte Existenz. Wer den Tod nicht fürchtet, so Heidegger, der hat das Leben nicht ernst genommen. Aber auch Heidegger bleibt, bei aller Tiefe, im Solipsismus stecken. Er spricht vom einzelnen Dasein, vom einzelnen Menschen, der sich dem Tod stellt und daraus seine Authentizität gewinnt. Er spricht nicht von der Gemeinschaft, nicht von der Trauer, nicht von dem Schmerz, der bleibt, wenn der andere gestorben ist. Die Toten, die wir geliebt haben, kommen bei Heidegger nicht vor. Und das ist vielleicht der blinde Fleck seiner ganzen Philosophie: Sie ist eine Philosophie des einsamen Ichs, das sich dem Tod stellt und daraus seine Größe gewinnt, aber es ist eine Philosophie, die den Verlust des anderen nicht kennt und die Trauer nicht versteht. Das gebaute Reich hat keine Zeit für diesen Schmerz. Es hat keine Zeit für die Trauer, weil die Trauer unproduktiv ist, unkontrollierbar, unvereinbar mit dem reibungslosen Ablauf der Maschine. Die Trauer reißt den Menschen aus dem Kreislauf von Arbeit und Konsum und zwingt ihn, stillzustehen und den Schmerz zu spüren, und genau das kann das System nicht gebrauchen. Also hat es die Trauer privatisiert, in die Therapie verbannt, in die "Trauerarbeit" verwandelt, ein Begriff, der schon verrät, worum es geht: um Effizienz, um Bewältigung, um die möglichst schnelle Rückkehr in den Betrieb. Die Trauer ist eine Störung, und Störungen müssen

behooben werden. Nicht durch Verbote, sondern durch die sanfte, unerbittliche Gewalt der Normalisierung, die dem Trauernden das Gefühl gibt, er sei selbst schuld, wenn er nicht schneller über den Verlust hinwegkommt. Die moderne Psychiatrie hat für diesen Prozess diagnostische Kriterien entwickelt, die in ihrer Ambivalenz das ganze Dilemma der medikalisierten Trauer offenbaren. Das DSM, das Diagnostische und Statistische Handbuch Psychischer Störungen, hat in seiner fünften Auflage die "anhaltende Trauerstörung" als Diagnose aufgenommen, ein Zustand, der dann vorliegt, wenn ein Trauernder länger als zwölf Monate nach dem Verlust unter intensiven und anhaltenden Symptomen leidet, die seine Funktionsfähigkeit beeinträchtigen. Die Diagnose hat ihre Berechtigung: Es gibt Fälle, in denen die Trauer tatsächlich pathologisch wird, in denen der Schmerz den Trauernden so vollständig verschlingt, dass er ohne professionelle Hilfe nicht mehr herausfindet. Aber die schleichende Gefahr, die in dieser Diagnose liegt, ist ebenso real: die Pathologisierung der normalen, tiefen, lang anhaltenden Trauer, die keine Krankheit ist, sondern die einzig angemessene Reaktion auf einen irreversiblen Verlust. Wenn eine Gesellschaft die Erwartung etabliert, dass Trauer nach einem Jahr vorbei zu sein hat, dann stigmatisiert sie jeden, der länger braucht, und sie übersieht, dass die Dauer der Trauer nicht von der Stärke des Charakters abhängt, sondern von der Tiefe der Liebe, die dem Verlust vorausging.

Was also ist es, das wir wirklich fürchten, wenn wir den Tod fürchten? Die erste, offensichtliche Antwort lautet: den Schmerz. Das Sterben kann grausam sein, und die Vorstellung, dass der eigene Körper sich gegen einen selbst wendet, dass die Organe versagen, die Zellen wuchern, die Atemwege sich mit Flüssigkeit füllen, diese Vorstellung ist so alt wie die Menschheit und so unerträglich wie am ersten Tag. Aber der Schmerz ist nicht das, was uns am meisten ängstigt. Die meisten Menschen würden, wenn sie die Wahl hätten, einen schmerzhaften Tod einem schmerzlosen Nichtsein vorziehen, nicht unbedingt aus Mut, sondern weil der Schmerz wenigstens ein Gefühl ist, eine Erfahrung, ein letztes Aufbäumen des Lebens gegen das Ende. Der Schmerz beweist, dass wir noch da sind, dass das Leben noch kämpft, dass der Wille zum Leben, jener blinde, unersättliche Drang, den wir in den ersten Kapiteln dieses Manifests bis zu seiner Wurzel verfolgt haben, noch nicht aufgegeben hat. Was wir wirklich fürchten, wenn wir den Tod fürchten, ist nicht der Schmerz, sondern die Leere danach. Die Vorstellung, dass das Ich, dieses komplizierte, widersprüchliche, schmerzhaft, geliebte Gebilde, das wir ein Leben lang mit Gedanken und Erinnerungen und Beziehungen gefüttert haben, einfach aufhört. Nicht transformiert wird, nicht an einen anderen Ort geht, nicht in einer anderen Form weiterexistiert, sondern aufhört. Gelöscht wird. Verschwindet. Es ist die Vorstellung, dass das Bewusstsein, das sich selbst erlebt, das denkt und fühlt und will und liebt, eines Tages nicht mehr sein wird, und dass es nicht einmal das Nichts

erleben wird, weil es kein Erleben mehr gibt. Das ist die ultimative Kränkung des Discidium: dass das Ich, das aus dem Strom des Willens heraustrat und sich selbst zu sehen begann, in diesem Sehen seine eigene Auslöschung vorausieht und nichts dagegen tun kann. Und dann, tiefer noch, die Frage, die unter dieser Leere liegt: Werde ich vermisst werden? Werde ich eine Lücke hinterlassen, die nicht gefüllt werden kann? Oder werde ich vergessen werden, als hätte ich nie existiert? Das ist die Angst, die der Terror Management Theory entgeht, weil sie zu einfach ist, zu sehr auf das Individuum fixiert. Der Mensch fürchtet nicht nur den eigenen Tod; er fürchtet, dass sein Tod bedeutungslos sein wird, dass die Welt ohne ihn genauso weitergehen wird wie mit ihm, dass der Riss, den sein Verschwinden reißt, sofort wieder verheilt. Die Angst vor dem Vergessenwerden ist die Angst vor der endgültigen Bestätigung dessen, was das Discidium dem Menschen immer schon zugeflüstert hat: dass er nichts bedeutet, dass er ein Zufall ist, ein flüchtiger Wirbel im Strom des Willens, der vergeht, ohne eine Spur zu hinterlassen.

Das ist der Punkt, an dem die Todesfurcht in etwas anderes umschlägt: in die Angst vor dem ungelebten Leben. Der Tod ist der Spiegel, der uns zeigt, was wir nicht gewagt haben, was wir aufgeschoben haben, was wir in den Ablenkungen des Alltags ertränkt haben. Jeder gelebte Tag ist ein Tag, den der Tod nicht mehr nehmen kann; jeder vergeudete Tag ist ein Tag, den der Tod bereits genommen hat, bevor wir ihn überhaupt bemerkten. Und es sind, für die

meisten von uns, die meisten Tage, die so vergehen, nicht in Qual, nicht in Verzweiflung, sondern in der schieren, monotonen Wiederholung des Immergleichen, die das gebaute Reich uns als Leben verkauft und die wir als Leben akzeptieren, weil wir nicht wissen, was sonst wir tun sollten. Der Tod, der am Ende auf uns wartet, ist nicht der Feind. Der Feind ist das Leben, das wir nicht gelebt haben, während wir auf ihn warteten. Und der Feind, der noch tiefer sitzt, ist die Liebe, die wir nicht gegeben haben, solange die anderen noch da waren, sie zu empfangen.

Die moderne Medizin hat in den letzten Jahrzehnten eine merkwürdige Entdeckung gemacht, die dieses Verhältnis zwischen Sterben und Leben in ein neues Licht rückt, die Nahtoderfahrung. Tausende von Menschen, die klinisch tot waren und wiederbelebt wurden, berichten von ähnlichen Erlebnissen: einem hellen Licht, das nicht blendet, sondern umhüllt; einem Gefühl von Frieden und Geborgenheit, das jeden irdischen Frieden übersteigt; einer Lebensrückschau, in der die eigenen Taten wie in einem Film vor dem inneren Auge vorbeiziehen, nicht als moralisches Urteil, sondern als eine Art von vollständiger, ungeschönter Bilanz des gelebten Lebens. Manche berichten von der Begegnung mit verstorbenen Angehörigen oder mit Wesen, die sie nicht benennen können, die aber eine Güte ausstrahlen, die sie nie zuvor erfahren haben. Andere berichten von einer Grenze, einem Punkt, an dem sie die Entscheidung trafen, oder an dem für sie entschieden wurde, zurückzukehren, in den Körper, in das Leben, in den Schmerz. Die neurobiologi-

sche Forschung hat diese Phänomene teilweise zu erklären versucht: Sauerstoffmangel im Gehirn, die Ausschüttung von Endorphinen und anderen körpereigenen Substanzen, eine letzte, chaotische Entladung der Neuronen, bevor der Sturm endgültig verebbt. Der Neurologe Kevin Nelson hat in seinem Buch *The Spiritual Doorway in the Brain* die These aufgestellt, dass Nahtoderfahrungen eine Art von REM-Schlaf sind, der in den sterbenden Hirnstamm eindringt und die visuellen und emotionalen Zentren des Gehirns in einer letzten, intensiven Aktivität vereint. Der Kardiologe Pim van Lommel veröffentlichte 2001 im renommierten Medizinjournal *The Lancet* eine prospektive Studie an 344 niederländischen Herzpatienten, die einen Herzstillstand überlebt hatten. 62 von ihnen berichteten von einer Nahtoderfahrung, und van Lommel konnte keine physiologischen oder pharmakologischen Faktoren identifizieren, die vorhersagten, wer eine solche Erfahrung machen würde und wer nicht. Seine Schlussfolgerung, dass das Bewusstsein möglicherweise nicht vollständig auf die Funktion des Gehirns reduzierbar sei, wurde in der Fachwelt kontrovers diskutiert, aber die Studie selbst, ihre Methodik und ihre Daten, sind bis heute ein Meilenstein der Nahtod-Forschung. Sam Parnia, ein an der New York University forschender Kardiologe, leitete die AWARE-Studie, die zwischen 2008 und 2014 in fünfzehn Krankenhäusern in den USA, Großbritannien und Österreich durchgeführt wurde. Über zweitausend Patienten mit Herzstillstand wurden in die Studie einbezogen, und 140 von ihnen über-

lebten und waren in der Lage, über ihre Erfahrungen zu berichten. Neun von ihnen beschrieben eine Nahtoderfahrung im klassischen Sinne. Zwei berichteten von auditiven und visuellen Wahrnehmungen während der Reanimation, die sich mit den tatsächlichen Ereignissen im Raum deckten, ein Patient beschrieb präzise die Geräusche der Reanimationsgeräte und die Stimmen des medizinischen Personals, obwohl sein Gehirn zu diesem Zeitpunkt, nach den gemessenen Vitalparametern, keine bewusste Wahrnehmung hätte ermöglichen sollen. Parnia selbst interpretiert diese Ergebnisse vorsichtig: Sie bewiesen nicht das Überleben des Bewusstseins nach dem Tod, aber sie zeigten, dass die herkömmliche Annahme, das Bewusstsein erlösche sofort mit dem Herzstillstand, zu einfach ist. Die methodischen Probleme dieser Forschung sind erheblich. Die meisten Berichte stützen sich auf die nachträglichen Aussagen der Patienten, die Jahre nach dem Ereignis erhoben wurden, mit all den Verzerrungen, die das menschliche Gedächtnis mit sich bringt. Die Bedingungen in den Krankenhäusern sind nicht kontrollierbar; es gibt keine Möglichkeit, unabhängig zu verifizieren, was ein Patient während seines Herzstillstands wirklich gesehen oder gehört hat. Und die Esoterik-Industrie hat das Thema längst vereinnahmt und mit unzähligen unbewiesenen und unabweisbaren Behauptungen ausgeschmückt. Wer von Nahtoderfahrungen spricht, bewegt sich auf einem Terrain, auf dem die Unterscheidung zwischen empirischer Evidenz und frommem Wunschdenken so schwierig ist wie nirgendwo

sonst. Was immer diese Berichte bedeuten mögen, und sie bedeuten nicht notwendigerweise, dass es ein Leben nach dem Tod gibt; sie könnten auch bedeuten, dass das menschliche Bewusstsein in den letzten Momenten des Gehirns zu Fähigkeiten fähig ist, die wir nicht verstehen, oder dass die Grenzen zwischen Bewusstsein und Wahrnehmung fließender sind, als die Neurobiologie annimmt, sie deuten auf etwas hin, das für unser Thema entscheidend ist. Sie deuten darauf hin, dass das, was im Sterben geschieht, nicht einfach ein Verlöschen ist, sondern ein Prozess, eine letzte Tätigkeit des Lebens selbst, und dass die Angst, die wir vor ihm haben, sich nicht auf den Prozess richtet, sondern auf das, was wir in ihm erkennen könnten. Wenn die Lebensrückschau, die so viele Nahtoderfahrene beschreiben, tatsächlich eine letzte, komprimierte Bilanz des gelebten Lebens ist, dann ist das, was wir am meisten fürchten, nicht der Rückblick selbst, sondern das, was er uns zeigen wird. Die verpassten Gelegenheiten. Die unausgesprochenen Worte. Die Liebe, die wir nicht gaben. Die Angst, der wir gehorchten, als wir hätten handeln sollen.

Das Discidium, das den Menschen aus der Einheit mit der Welt riss und ihn mit dem Wissen um seine Sterblichkeit allein ließ, hat ihm nicht nur die Angst vor dem Ende eingepflanzt, sondern auch die Fähigkeit, dieses Ende zu antizipieren und das eigene Leben an ihm zu messen. Der Tod ist der letzte Richter, und sein Urteil fragt nicht nach dem Erfolg, nicht nach dem Status, nicht nach der Zahl der Follower und der Größe des Vermögens. Es fragt nur, ob du

gelebt hast. Ob du das Leben, das dir gegeben war, wirklich gelebt hast, mit allen Risiken und allen Schmerzen und aller unerträglichen, wunderbaren Ungewissheit, die dazu gehört. Und es fragt, ob du geliebt hast. Nicht als Tauschgeschäft, nicht als Investition in die Zukunft, nicht als Mittel zum Zweck, sondern einfach so, weil du es konntest und weil du es wolltest. Und dann, unter dieser Frage, die vielleicht tiefste und am schwersten zu beantwortende: Hast du getrauert? Hast du den Schmerz um die Toten zugelassen, oder hast du ihn weggeschoben, betäubt, in die Ablenkungen des Alltags ertränkt? Denn die Trauer ist kein Fehler im System, kein Defekt, der behoben werden muss. Sie ist die einzige angemessene Reaktion auf den Verlust eines geliebten Menschen, und sie ist, vielleicht, die einzige Brücke, die zwischen den Lebenden und den Toten noch besteht. Wer nicht trauert, hat nicht geliebt. Und wer nicht geliebt hat, hat nicht gelebt. Das ist die Bilanz, die der Tod aufmacht, und es ist eine Bilanz, die keine Ausreden gelten lässt.

Du sitzt noch immer in dem abgedunkelten Raum. Der Lichtstreifen auf der Wand ist schmaler geworden, die Tür hat sich ein wenig weiter geschlossen, und der Staub tanzt nicht mehr. Aber etwas hat sich verändert. Du siehst den Raum jetzt anders. Du siehst ihn nicht mehr als Gefängnis, sondern als das, was er ist: ein Ort, an dem du zur Ruhe gekommen bist, nach einer langen, erschöpfenden Flucht, die dich nirgendwohin geführt hat. Die Menschen, die du verloren hast, sind noch da, nicht als Gespenster, sondern

als die Leerstellen, die sie hinterlassen haben und die du jetzt, zum ersten Mal, nicht mehr mit Arbeit und Konsum und Bildschirmen füllst. Du lässt sie einfach leer sein. Du lässt den Schmerz zu, der aus ihnen aufsteigt, und du kämpfst nicht mehr gegen ihn. Er ist da, und er wird immer da sein, aber er ist nicht mehr dein Feind. Vielleicht war der Raum nie dunkel. Vielleicht war die Dunkelheit nur das, was du aus der Helligkeit mitgebracht hast, und jetzt, da deine Augen sich an das Dämmerlicht gewöhnen, siehst du, dass die Tür nie verschlossen war. Sie war nur angelehnt. Du könntest aufstehen und sie öffnen. Du könntest den Raum verlassen, jetzt, in diesem Moment, und den Menschen anrufen, dessen Nummer du seit Jahren nicht gewählt hast, und ihm sagen, was du nie gesagt hast. Du könntest die Zahnbürste wegwerfen und die Jacke, die noch nach ihm riecht, und du könntest den Namen des Verstorbenen laut aussprechen, ohne zu weinen. Aber du tust es nicht. Nicht weil du nicht könntest, sondern weil du noch einen Moment hierbleiben willst, in dieser Stille, die nicht mehr dein Feind ist. Du atmest ein. Du atmest aus. Es ist genug.

Die Traditionen der Todesbewältigung

Es gab eine Zeit, in der der Tod nicht verdrängt, sondern vorbereitet wurde. Die Menschen wussten, wie sie sterben sollten, und sie wussten, wie sie den Sterbenden begleiten sollten. Der Tod war ein Teil des Lebens, nicht sein Gegenteil, nicht der Feind, der im Verborgenen lauert, sondern der letzte Akt eines Dramas, das mit der Geburt begonnen

hatte und das in seiner ganzen Länge, von der ersten bis zur letzten Szene, gelebt werden musste. Die Sterbebücher des Mittelalters, die *Ars Moriendi*, die Kunst des Sterbens, waren keine makabren Schriften, sondern praktische Anleitungen für den Umgang mit dem Unvermeidlichen. Sie lehrten den Sterbenden, wie er seine Seele auf die Reise vorbereiten, wie er die Versuchungen des Teufels erkennen und wie er die letzten Worte finden sollte, die ihn in die Ewigkeit begleiten würden. Sie lehrten die Angehörigen, wie sie den Sterbenden trösteten, wie sie ihm beistehen, wie sie ihn loslassen konnten. In diesen Büchern war der Tod kein Tabu, sondern eine Fertigkeit, die man erlernen konnte, so wie man lernte, ein Feld zu bestellen oder ein Haus zu bauen. Die Moderne hat diese Fertigkeit verloren. Sie hat das Sterben aus dem Leben verbannt, in die Intensivstationen und die Hospize, in die Hände der Ärzte und der Bestatter, und sie hat den Menschen das Wissen um den Tod genommen, ohne ihm dafür etwas anderes zu geben. Die Menschen sterben heute nicht mehr, sie werden todegepflegt. Sie sind nicht mehr die Akteure ihres eigenen Endes, sondern die Objekte einer Maschinerie, die den Tod hinauszögert, verwaltet, medikalisiert, und die den Sterbenden am Ende allein lässt, umgeben von Apparaten, die piepen und summen und blinken, ohne dass jemand da ist, der die Hand hält.

Die alten Traditionen sind nicht einfach primitiv oder überholt. Sie enthalten eine Weisheit, die der Moderne abhandengekommen ist, und es ist die Weisheit der Einbettung. In der Ur-Natur, in der der Tod ein kollektives Ereignis war, war der Sterbende nicht allein. Er war umgeben von den Seinen, die seinen letzten Atemzug sahen und den Körper wuschen und die Totenklage anstimmten, die den Schmerz in einen gemeinsamen Rhythmus verwandelte. Die Klageweiber, die in vielen Kulturen bei Beerdigungen anwesend waren und deren lautes, hemmungsloses Weinen den Schmerz der Angehörigen in einen gemeinsamen, öffentlichen Akt verwandelte; die Totenwache, bei der die Leiche des Verstorbenen im Haus aufgebahrt wurde und die Nachbarn und Freunde die ganze Nacht bei ihr saßen, redeten, schwiegen, tranken; das Trauerjahr, das in vielen Religionen vorgeschrieben war und das dem Trauernden die Erlaubnis gab, sich für eine bestimmte, gesellschaftlich sanktionierte Zeit aus dem normalen Leben zurückzuziehen, all das sind keine primitiven Bräuche, die der aufgeklärte Moderne hinter sich lassen sollte. Es sind kulturelle Techniken der Trauerbewältigung, die das Discidium zerstört hat und die zu ersetzen das gebaute Reich keine Eile hat, weil es von der Vereinsamung der Trauernden profitiert. Die Trauer, die im archaischen Stamm noch das gemeinsame Band war, das die Überlebenden zusammenhielt, ist in der Moderne zu einer einsamen Last geworden, die der Einzelne in sich hineinfressen muss, bis er krank wird oder bis er lernt, sie zu betäuben.

Die großen spirituellen Traditionen, die über den Tod nachdachten, haben diese kollektive Dimension selten erfasst. Sie sprachen vom einzelnen Menschen, der sich dem Tod stellt, der ihn annimmt und sich von ihm befreit, und sie boten Techniken an, die der Einzelne für sich selbst anwenden konnte. Die Stoiker nannten diese Übung *Memento mori*, bedenke, dass du sterblich bist. Sie taten es nicht, um sich zu quälen, sondern um sich zu befreien. Wer den Tod nicht fürchtet, so ihre Überzeugung, der fürchtet auch das Leben nicht mehr. Wer akzeptiert hat, dass er alles verlieren wird, der kann jeden Moment, der ihm bleibt, mit einer Intensität erleben, die demjenigen verschlossen bleibt, der sich an seine Besitztümer klammert wie ein Ertrinkender an einen Strohalm. Der Tod, den man nicht mehr verdrängt, wird vom Feind zum Lehrer. Er sagt dir nicht, was du tun sollst, er sagt dir nur, dass du nicht unendlich Zeit hast, es zu tun. Er gibt dir keinen Sinn, er gibt dir nur die Dringlichkeit, den Sinn, den du hast, nicht länger aufzuschieben. Epiktet, der große stoische Philosoph, der selbst als Sklave geboren wurde und der wusste, wovon er sprach, wenn er von der Begrenztheit des Lebens sprach, formulierte es mit einer fast brutalen Klarheit: "Was ist der Tod? Ein Theatrecoup. Dreh dich um, und du wirst sehen, dass es nur eine Maske war, die du fürchtetest." Der Tod, so Epiktet, ist nichts als eine Vorstellung, eine Projektion unserer eigenen Angst, und wer diese Projektion durchschaut, der erkennt, dass das, was er fürchtet, nicht der Tod ist, sondern die falsche Meinung, die er sich von ihm gemacht hat. Die Seele,

die sich von diesen falschen Meinungen befreit hat, ist unerschütterlich, sie kann den Tod nicht fürchten, weil sie weiß, dass der Tod sie nicht betrifft, dass er nur den Körper betrifft, die Hülle, die vergängliche, und nicht den Kern, den unvergänglichen Logos, der in allem wirkt und von allem unberührt bleibt. Seneca, der reiche, mächtige, tief widersprüchliche Seneca, der seinen eigenen Tod auf Befehl Neros durch die Öffnung seiner Adern sterben musste und der diesen Tod mit einer Gelassenheit erwartete, die selbst seine Feinde bewunderten, schrieb in seinen Briefen an Lucilius: "Ständig sollen wir an den Tod denken, damit wir ihn, wenn er kommt, nicht zu fürchten brauchen." Das klingt einfach, fast banal, und es ist doch das Schwerste, was einem Menschen abverlangt werden kann. Denn die Konfrontation mit dem eigenen Tod ist nicht nur eine intellektuelle Übung; sie ist ein existenzieller Akt, der alles in Frage stellt, woran du dich bisher gehalten hast. Wenn du wirklich, nicht nur mit dem Kopf, sondern mit dem ganzen Körper, begreifst, dass du sterben wirst, dann verlieren die meisten Dinge, die dir wichtig erschienen, ihre Bedeutung. Die Beförderung, um die du dich jahrelang bemüht hast. Der Status, den du so eifersüchtig bewacht hast. Die Kränkung, die du nicht verzeihen konntest. Der Streit, den du gewinnen musstest. All das fällt von dir ab wie welke Blätter von einem Baum, und was bleibt, ist das nackte, ungeschützte, erschreckend klare Wissen, dass deine Zeit begrenzt ist und dass jeder vergeudete Tag ein Tag ist, den du nie zurückbekommst.

Die buddhistische Tradition, die unabhängig von der stoischen entstand und doch zu ähnlichen Schlüssen gelangte, radikalisierte diese Übung noch. In den Sitten des Pali-Kanons wird eine Meditationspraxis beschrieben, die als Maranasati, die Achtsamkeit auf den Tod, bekannt ist. Der Mönch soll sich vorstellen, dass er in diesem Moment stirbt, nicht irgendwann, nicht im Alter, sondern jetzt, in diesem Atemzug, der vielleicht sein letzter ist. Er soll die Verwesung seines eigenen Körpers betrachten, das Aufquellen der Leiche, das Zerfallen des Fleisches, das Bleichen der Knochen. Er soll sich vor Augen führen, dass alles, was er ist und hat, vergänglich ist, sein Körper, seine Gedanken, seine Gefühle, seine Wahrnehmungen, sein Bewusstsein selbst. Und er soll in dieser Betrachtung nicht in Verzweiflung versinken, sondern die einzige Haltung finden, die der Vergänglichkeit angemessen ist: die Haltung des Loslassens. Nicht das Festhalten an dem, was vergeht, sondern das stille, klare Gewahrsein, dass alles vergeht, und die Freiheit, die aus diesem Gewahrsein erwächst. Diese Traditionen, die stoische, die buddhistische, die spirituellen Übungen der Wüstenväter, die Todesmeditationen der hinduistischen Yogis, sind die großen, vergessenen Schätze der Menschheit im Umgang mit dem Tod. Sie bieten keine billigen Vertröstungen, keine Versprechen auf ein Jenseits, das die Ungerechtigkeiten des Diesseits ausgleicht, keine magischen Rituale, die den Tod bannen. Sie bieten nur die nüchterne, schonungslose, unerbittliche Konfrontation mit dem, was ist. Und sie bieten, als Frucht dieser Konfrontati-

on, eine Freiheit, die der moderne Mensch, der den Tod so erfolgreich verdrängt, nicht einmal mehr erahnen kann. Es ist die Freiheit, nicht mehr davonlaufen zu müssen. Die Freiheit, den Schmerz zuzulassen, ohne an ihm zu zerbrechen. Die Freiheit, jeden Tag so zu leben, als wäre es der letzte, nicht im Sinne eines hedonistischen Exzesses, sondern im Sinne einer tiefen, ruhigen, unerschütterlichen Präsenz, die jeden Moment in seiner ganzen flüchtigen, unersetzlichen Schönheit wahrnimmt. Was diese Traditionen von den großen Ablenkungsapparaten des gebauten Reichs unterscheidet, ist ihre Richtung. Das gebaute Reich, das aus der Angst vor dem Tod errichtet wurde, lenkt den Blick nach außen, auf die Arbeit, den Konsum, den Status, das Monument, das den eigenen Namen verewigt. Die spirituellen Traditionen der Todesbewältigung lenken den Blick nach innen, auf den Tod selbst, auf die Angst, die er auslöst, auf das, was in dir stirbt, wenn du ihn ansiehst, und auf das, was in dir lebendig wird, wenn du aufhörst, vor ihm davonzulaufen. Sie sind, in der Sprache dieses Manifests, die vielleicht einzigen kulturellen Techniken, die das Dscidium nicht verdrängen, sondern sich ihm stellen, die den Riss nicht zukitten, sondern ihn ertragen, und die aus diesem Ertragen eine Kraft gewinnen, die keine Ablenkung der Welt bieten kann.

Aber diese Traditionen haben eine Grenze, und sie ist schmerzhaft und schwer einzugestehen. Sie sprechen nur von deinem eigenen Tod, und sie sprechen nur zu dir allein. Der Tod ist kein privates Ereignis, und die Trauer ist keine private Angelegenheit. Der Schmerz um die Toten, der in 12 als das große, unausgesprochene Tabu der Moderne benannt wurde, kann nicht durch eine einsame Übung bewältigt werden. Er braucht die Gemeinschaft, die es nicht mehr gibt. Der moderne Mensch, der am Grab seines Vaters steht und nicht weiß, wie er trauern soll, weil niemand es ihm beigebracht hat und weil die anderen um ihn herum ebenso hilflos sind wie er selbst, dieser Mensch kann sich nicht mit dem Gedanken trösten, dass er selbst sterblich ist. Sein Schmerz gilt nicht der eigenen Sterblichkeit, sondern dem unwiderruflichen Verlust des anderen. Und dieser Schmerz ist nicht philosophisch zu bewältigen. Er ist nur gemeinsam zu ertragen. Das Discidium hat diese Gemeinschaft zerstört. Es hat den Menschen aus der Einheit mit der Welt gerissen, es hat die Sippe in die Kernfamilie und die Kernfamilie in das vereinzelte Individuum atomisiert, und es hat dem Einzelnen, der trauert, keine andere Möglichkeit gelassen, als seinen Schmerz in sich hineinzufressen, bis er krank wird oder bis er lernt, ihn zu betäuben. Die großen Philosophen der Antike und des Ostens, die so tief über den Tod nachdachten, dachten nicht über die Trauer nach, oder wenn sie es taten, dann nur, um sie als eine Schwäche abzutun, eine Verirrung des Geistes, die es zu überwinden gilt. Der Stoiker, der seine Frau verliert, soll nicht weinen; er

soll sich daran erinnern, dass der Tod natürlich ist, dass die Frau, die er liebte, nur eine Leihgabe des Schicksals war und dass das Schicksal das Recht hat, sie zurückzufordern, wann immer es will. Das ist eine brutale, fast unmenschliche Haltung, und sie mag dem Einzelnen helfen, seinen Schmerz zu kontrollieren, aber sie hilft ihm nicht, den Schmerz zu teilen. Sie lässt ihn allein mit seinem Verlust, und sie verurteilt ihn dazu, seinen Schmerz als ein Versagen zu betrachten, als einen Mangel an philosophischer Reife, als eine Schwäche, die es zu besiegen gilt. Vielleicht ist das der tiefste Grund, warum das gebaute Reich den Tod so erfolgreich verdrängt: nicht aus Angst vor dem eigenen Ende, sondern aus Angst vor der Trauer. Die Trauer ist unkontrollierbar, sie ist unproduktiv, sie passt in keinen Terminkalender und in keine Optimierungsstrategie. Sie reißt den Trauernden aus dem Kreislauf von Arbeit und Konsum und zwingt ihn, stillzustehen und den Schmerz zu spüren. Und genau das kann das gebaute Reich nicht gebrauchen. Es braucht Menschen, die funktionieren, nicht Menschen, die trauern. Also hat es die Trauer privatisiert, in die Therapie verbannt, in die "Trauerarbeit" verwandelt, ein Begriff, der schon verrät, worum es geht: um Effizienz, um Bewältigung, um die möglichst schnelle Rückkehr in den Betrieb. Die moderne Psychiatrie hat für diesen Prozess diagnostische Kriterien entwickelt, die in ihrer Ambivalenz das ganze Dilemma der medikalisierten Trauer offenbaren. Das DSM, das Diagnostische und Statistische Handbuch Psychischer Störungen, hat in seiner fünften Auflage die "anhaltende

Trauerstörung" als Diagnose aufgenommen, ein Zustand, der dann vorliegt, wenn ein Trauernder länger als zwölf Monate nach dem Verlust unter intensiven und anhaltenden Symptomen leidet, die seine Funktionsfähigkeit beeinträchtigen. Die Diagnose hat ihre Berechtigung: Es gibt Fälle, in denen die Trauer tatsächlich pathologisch wird, in denen der Schmerz den Trauernden so vollständig verschlingt, dass er ohne professionelle Hilfe nicht mehr herausfindet. Aber die schleichende Gefahr, die in dieser Diagnose liegt, ist ebenso real: die Pathologisierung der normalen, tiefen, lang anhaltenden Trauer, die keine Krankheit ist, sondern die einzig angemessene Reaktion auf einen irreversiblen Verlust. Wenn eine Gesellschaft die Erwartung etabliert, dass Trauer nach einem Jahr vorbei zu sein hat, dann stigmatisiert sie jeden, der länger braucht, und sie übersieht, dass die Dauer der Trauer nicht von der Stärke des Charakters abhängt, sondern von der Tiefe der Liebe, die dem Verlust vorausging.

Doch in den Rissen und an den Rändern dieser großen Maschinerie der Todesverdrängung gibt es Orte und Menschen, die sich der Logik des gebauten Reichs widersetzen, nicht durch lauten Protest, sondern durch eine stille, beharrliche Präsenz, die den Tod nicht verdrängt und die Trauer nicht pathologisiert. Die Hospizbewegung, die in den 1960er Jahren von Cicely Saunders in England begründet wurde und die sich in den folgenden Jahrzehnten über die ganze Welt ausgebreitet hat, ist vielleicht die sichtbarste Manifestation dieses stillen Widerstands. Ein

Hospiz ist kein Krankenhaus. Es ist ein Ort, an dem der Tod nicht als Feind betrachtet wird, den es zu besiegen gilt, sondern als der letzte Akt des Lebens, der gelingen kann oder misslingen, der friedlich sein kann oder qualvoll, der einsam sein kann oder begleitet. Die Ärzte und Pfleger, die in einem Hospiz arbeiten, haben nicht die Aufgabe, das Sterben zu verhindern; sie haben die Aufgabe, das Sterben zu erleichtern, den Schmerz zu lindern, die Angst zu nehmen, die Hand zu halten, wenn die Worte längst verstummt sind. Sie sind die stillen Helden einer Gegenbewegung gegen die Medikalisierung des Todes, und sie sind es, ohne Aufhebens von sich zu machen, ohne große Theorien, einfach indem sie da sind und tun, was getan werden muss. Die Palliativmedizin, die aus der Hospizbewegung hervorgegangen ist und heute in den meisten großen Krankenhäusern eine eigene Abteilung hat, teilt diese Haltung, auch wenn sie in einem ganz anderen Umfeld agiert. Sie hat gelernt, was die kurative Medizin so schwer lernt: dass es einen Punkt gibt, an dem der Kampf gegen den Tod nicht mehr zu gewinnen ist und an dem die einzig sinnvolle Handlung nicht in der Fortsetzung der Therapie besteht, sondern in der Linderung des Leidens. Die Palliativmediziner sind diejenigen, die den Mut haben, einem Patienten zu sagen: "Wir können nichts mehr für Sie tun, aber wir können dafür sorgen, dass Sie nicht allein sind und dass Sie keine Schmerzen haben und dass Sie in Würde sterben." Das ist kein Versagen der Medizin; es ist ihre höchste, ihre menschlichste Form. Die Traditionen der archaischen Trauerritua-

le, die von den modernen Individuen oft belächelt oder als primitiv abgetan werden, enthalten eine Weisheit, die der Moderne abhandengekommen ist. Die Klageweiber, die in vielen Kulturen bei Beerdigungen anwesend waren und deren lautes, hemmungsloses Weinen den Schmerz der Angehörigen in einen gemeinsamen, öffentlichen Akt verwandelte; die Totenwache, bei der die Leiche des Verstorbenen im Haus aufgebahrt wurde und die Nachbarn und Freunde die ganze Nacht bei ihr saßen, redeten, schwiegen, tranken; das Trauerjahr, das in vielen Religionen vorgeschrieben war und das dem Trauernden die Erlaubnis gab, sich für eine bestimmte, gesellschaftlich sanktionierte Zeit aus dem normalen Leben zurückzuziehen, all das sind keine primitiven Bräuche, die der aufgeklärte Moderne hinter sich lassen sollte. Es sind kulturelle Techniken der Trauerbewältigung, die das Discidium zerstört hat und die zu ersetzen das gebaute Reich keine Eile hat, weil es von der Vereinsamung der Trauernden profitiert. Und dann, unter all diesen Schichten der Verdrängung und der philosophischen Bewältigung und der institutionellen Gegenwehr, liegt eine Erfahrung, die tiefer sitzt als die Angst vor dem Tod und tiefer als der Schmerz um die Toten. Es ist die Erfahrung des Willens zum Leben selbst, jenes blinden, unersättlichen Drangs, dem wir in den ersten Kapiteln dieses Manifests bis zu seiner Wurzel gefolgt sind. Im Angesicht des Todes zeigt sich dieser Wille von seiner unheimlichsten Seite. Der alte Mann, der nach dem Tod seiner Frau einfach nicht stirbt, obwohl er es will, obwohl er jeden Abend dar-

um betet, dass der Morgen nicht mehr kommt, sein Körper macht weiter, seine Lungen atmen, sein Herz schlägt, sein Wille zum Leben, der nichts von seiner Trauer weiß und nichts von seinem Gebet, setzt sich fort, als wäre nichts geschehen. Die Krebspatientin, die um Sterbehilfe bittet, weil sie die Schmerzen nicht mehr erträgt, und deren Körper dennoch wochenlang weitermacht, Monate, vielleicht Jahre, gegen ihren bewussten Willen, gegen jede Vernunft, gegen jede Menschlichkeit, der Wille zum Leben in ihr, der blind ist und taub und unersättlich, läuft weiter wie eine Maschine, die den Aus-Knopf verloren hat. Diese Erfahrung ist beängstigend, und sie ist in ihrer Beängstigung die tiefste, die unmittelbarste Erfahrung des Discidium. Das Ich, das aus dem Strom des Willens heraustrat und begann, ihn zu beobachten, zu benennen, zu fürchten, erkennt im Angesicht des Todes, dass es den Willen nie kontrolliert hat. Es war nie sein Herr; es war nur sein Wirt. Der Wille zum Leben, dieser blinde, uralte Drang, der nichts weiß und nichts will außer seiner eigenen Fortsetzung, läuft weiter, als wäre das Ich nur ein Untermieter, der eines Tages auszieht, und der Vermieter macht einfach weiter, als wäre nichts geschehen. Das ist die ultimative Demütigung des bewussten Ichs, und es ist zugleich der Punkt, an dem das Ich vielleicht zum ersten Mal wirklich versteht, was das Discidium ihm angetan hat: Es hat es von seiner eigenen Lebenskraft getrennt, von dem blinden, ungeheuren, schöpferischen Strom, der in allem pulsiert und der keine Fragen stellt und keine Antworten gibt, sondern einfach nur ist.

Aber diese Erfahrung ist nicht nur beängstigend. Sie ist auch der einzige Ort, an dem eine Versöhnung möglich ist. Wenn das Ich akzeptiert, dass es den Willen zum Leben nicht kontrollieren kann, dann kann es vielleicht aufhören, gegen ihn zu kämpfen. Es kann sich dem blinden Drang überlassen, ohne von ihm verschlungen zu werden. Es kann mit dem Tod leben, ohne ihn zu verdrängen, und mit dem Schmerz um die Toten, ohne an ihm zu zerbrechen. Es kann das Paradox aushalten, dass es sterben muss und doch leben will, dass es den Tod fürchtet und doch das Leben liebt, dass es weiß, dass alles vergeht, und dennoch jeden Tag aufsteht und sein Brot isst und die Sonne sieht und die Stimme des Geliebten hört, solange sie noch zu hören ist. Das ist keine Erlösung und kein Trost, keine Lösung und kein Rezept. Es ist nur eine Haltung, eine bestimmte Art, dem Unausweichlichen ins Auge zu sehen, ohne zu blinzeln. Es ist die Haltung dessen, der begriffen hat, dass die Frage nicht ist, ob er stirbt, sondern wie er lebt, solange er lebt. Und es ist die Haltung dessen, der den Schmerz nicht mehr verdrängt, sondern ihn annimmt als das, was er ist: der Preis der Liebe. Wer liebt, wird trauern. Wer trauert, hat geliebt. Und wer geliebt hat, hat das Einzige getan, was den Tod, nicht besiegt, aber erträglich macht. Nicht für den, der stirbt, aber für die, die bleiben. Der Tod ist der Riss, den das Discidium in die Welt gerissen hat, und er ist der Riss, der sich durch jedes Leben zieht, das in dieser Welt gelebt wird. Die Ehrlichkeit vor ihm, die nackte, ungeschminkte, unerbittliche Ehrlichkeit, die keine Ausflüchte duldet und keine Ver-

tröstungen, ist die einzige Haltung, die den Riss nicht verdrängt, sondern ihn erträgt. Und der Mut, sie aufzubringen, Tag für Tag, gegen den gesamten Apparat der Ablenkungsmaschine, ist die Voraussetzung für die einzige Art von Liebe, die dem Discidium standhält: die Liebe, die nicht flieht, die nicht projiziert, die nicht konsumiert, sondern einfach da ist, wach und aufmerksam und bereit, den anderen zu halten, solange er noch zu halten ist, und ihn gehen zu lassen, wenn die Zeit gekommen ist.

Du sitzt noch immer an dem Ort, an dem du zu lesen begonnen hast. Um dich herum hat sich nichts verändert. Die Wände sind dieselben, das Licht ist dasselbe, die Geräusche der Straße dringen noch immer herein, gedämpft, aber unüberhörbar. Und doch ist etwas anders, und du weißt nicht, ob es an dir liegt oder an der Welt. Das Foto auf dem Tisch, das du so lange nicht angesehen hast, du siehst es jetzt an, und der Schmerz ist da, aber er ist nicht mehr dein Feind. Die Verstorbenen, deren Gesichter auf dem Foto zu sehen sind, sind nicht zurückgekommen, und sie werden nicht zurückkommen. Aber sie sind auch nicht ganz verschwunden. Sie sind in dir, in deinen Gewohnheiten, in deinen Worten, in deiner Art, den Kaffee zu trinken oder die Tür zu schließen. Sie sind die Leerstellen, die sie hinterlassen haben, und diese Leerstellen sind jetzt, zum ersten Mal, kein Anlass zur Flucht, sondern ein Grund zum Bleiben. Der Wille zum Leben schlägt in deinen Adern, wie immer, und du weißt, dass er weiterschlagen wird, ob du willst oder nicht, bis zu dem Tag, an dem er aufhört. Aber das ist nicht

heute. Heute atmest du noch. Heute schlägt dein Herz. Heute ist der Himmel vor dem Fenster von einem blassen, durchscheinenden Blau, und irgendwo singt ein Vogel, und du weißt nicht, ob es dein letzter Frühling ist oder nur ein ganz gewöhnlicher Nachmittag im Mai. Du schließt das Buch, nicht für immer, nur für einen Moment, und atmest ein. Der Atem ist kalt und klar und gut. Du stehst auf. Du gehst zur Tür. Du öffnest sie.

Kapitel XIII: Liebe als sublime Ablenkung

Wir haben dem Tod ins Auge gesehen. Wir haben die Verdrängung seziiert, mit der das gebaute Reich ihn unsichtbar macht, die Fluchtwege kartographiert, die es uns anbietet, um ihm zu entkommen, den Spiegel betrachtet, den er uns vorhält und der uns zeigt, was wir wirklich fürchten. Wir haben am Ende dieses Kapitels in der Stille gestanden, die bleibt, wenn die Angst nachlässt, nicht, weil der Tod besiegt wäre, sondern weil wir aufgehört haben, vor ihm davonzulaufen. Und jetzt, an der Schwelle zu diesem neuen Kapitel, müssen wir uns einer anderen, vielleicht noch tieferen Frage stellen. Wenn der Tod der ultimative Antrieb ist, der stumme Motor, der das gesamte gebaute Reich in Bewegung hält, was ist dann die Liebe? Ist sie die einzige Erfahrung, die dem Tod standhält, der einzige Riss im Vorhang der Entfremdung, durch den für einen Moment das Licht einer anderen Welt fällt? Oder ist sie die raffinierteste aller Ablenkungen, die sich als das Gegenteil von Ablenkung tarnt, als Hingabe, als Verschmelzung, als Sinn? Dieses Kapitel wird die Liebe dekonstruieren, wie wir den Tod dekonstruiert haben: nicht um sie zu zerstören, sondern um zu verstehen, was sie ist und was sie nicht ist. Es wird die romantische Illusion sezieren, die aus der Liebe eine Religion gemacht hat und aus dem Partner den Erlöser, der leisten soll, was früher der ganze Stamm leistete. Es wird

die Ökonomie der Zuneigung betrachten, die den Markt auch das Herz kolonisieren ließ. Es wird die Chemie der Sehnsucht freilegen, die alten Moleküle und Hormone, die in unseren Synapsen arbeiten und uns zwingen, einander zu suchen und einander zu binden, und die das gebaute Reich mit seinen Dating-Apps und seinen Algorithmen so gnadenlos ausbeutet. Es wird die unmögliche Sehnsucht benennen, die keine Beziehung stillen kann, und die Einsamkeit, die selbst in der Umarmung bleibt. Und es wird, an seinem Ende, die Frage stellen, ob es in all dieser Entfremdung, in all dieser Überforderung, einen Kern gibt, der bleibt, etwas, das nicht Ablenkung ist und nicht Projektion und nicht Tauschgeschäft, sondern einfach nur: ein Mensch, der einen anderen Menschen sieht, wirklich sieht, und in diesem Sehen für einen Moment den Riss vergisst, den das Discidium in die Welt gerissen hat.

Der Ton, den dieses Kapitel anschlägt, ist ein anderer als der von Kapitel 12. Wo der Tod Kälte verlangte, Präzision, die Härte des Skalpells, verlangt die Liebe etwas anderes: Wärme, ja, aber eine Wärme, die nicht tröstet, sondern schneidet. Es ist die Wärme dessen, der die Wunde kennt und sie dennoch berührt. Es ist die Stimme dessen, der versteht, dass die Liebe scheitern muss, und sie dennoch nicht aufgibt. Und es ist, vielleicht, die einzige Stimme, die

diesem Thema gerecht werden kann: nicht zynisch, nicht verklärend, sondern einfach nur wahr. Die Tür zu Kapitel 13 steht offen. Hinter ihr ist kein Licht, kein Lärm, kein Versprechen. Nur die Frage, die du nie gestellt hast, weil du die Antwort fürchtestest. Atme tief ein. Tritt hindurch.

Die romantische Illusion

Stell dir den ersten Blick vor, der nicht einfach ein Blick war. Es gab unzählige Blicke vor diesem einen, unzählige flüchtige Begegnungen von Augen, die sich kreuzten und wieder trennten, ohne etwas zurückzulassen. Aber dieser eine Blick war anders. Er kam nicht aus der Notwendigkeit, nicht aus der Gewohnheit, nicht aus dem flüchtigen Interesse, das im nächsten Moment schon wieder verflogen ist. Er kam aus einer Tiefe, die der Blickende selbst nicht kannte, und er traf den anderen, als ob er ihn schon immer gesucht hätte. In diesem Moment, in der Stille zwischen zwei Herzschlägen, geschah etwas, das weder der eine noch der andere verstand und das sie doch für den Rest ihres Lebens nicht mehr vergessen sollten. Die Zeit schien sich zu dehnen, die Welt um sie herum zu verschwimmen, die Geräusche der Strasse zu verhallen, und nur noch dieses eine: zwei Menschen, die einander ansahen und in diesem Anblick etwas erkannten, das sie nicht benennen konnten, weil es keine Worte dafür gab. Dieser Moment ist der Kern der romantischen Liebe, und er ist zugleich der Beginn einer der großen, tragischen Illusionen der Moderne. Die Liebe, die in diesem Blick aufleuchtet, ist real, realer vielleicht als al-

les andere, was das gebaute Reich zu bieten hat. Aber die Deutung, die wir diesem Blick geben, die Erwartung, die wir an ihn knüpfen, die Architektur der Hoffnungen und Versprechen, die wir um ihn herum errichten, sie sind das Produkt einer langen, komplexen Geschichte, die den Menschen von der Gemeinschaft des Stammes über die höfische Minne bis zur Romantik des 19. Jahrhunderts geführt hat und die ihn heute, im 21. Jahrhundert, vor die unmögliche Aufgabe stellt, in einem einzigen anderen Menschen das zu finden, was früher ein ganzer Kosmos von Beziehungen, Ritualen und geteilten Überzeugungen leistete.

Um zu verstehen, was die romantische Liebe ist und warum sie scheitern muss, müssen wir verstehen, was sie ersetzt hat. In der Welt der Ur-Natur, die wir in Teil I als verlorenen Kontinent beschrieben haben, war die Liebe kein isoliertes Projekt. Sie war eingebettet in ein dichtes Netz von Verwandtschaftsbeziehungen, gemeinschaftlichen Ritualen und geteilten Aufgaben. Der Partner war nicht die einzige Quelle von Anerkennung, Nähe und Sinn, es gab den Stamm, die erweiterte Familie, die Gemeinschaft der Jäger und Sammler, die gemeinsam für das Überleben sorgten. Die Zuneigung zwischen zwei Menschen war ein Teil des Ganzen, nicht sein Ersatz. Sie musste nicht die Last der gesamten Existenz tragen, weil die Existenz von vielen Schultern getragen wurde. Das Discidium hat dieses Netz zerrissen, langsam, über Jahrtausende, aber unaufhaltsam. Die Industrialisierung entwurzelte die Familien, die Urba-

nisierung machte die Nachbarschaft anonym, der Wohlstand machte die gegenseitige Abhängigkeit überflüssig. Was blieb, war der Einzelne, allein in der Masse, umgeben von Fremden, die er nicht kannte und die ihn nicht kannten. Und als letzte Bastion gegen die Vereinsamung, als letzter Ort, an dem der moderne Mensch noch so etwas wie bedingungslose Zugehörigkeit erfahren konnte, blieb die Zweierbeziehung. Die Liebe musste nun leisten, was früher der gesamte Stamm leistete: existenzielle Bestätigung, emotionale Regulierung, Sinnstiftung, soziale Sicherheit, der Trost gegen die Kälte der Welt. Sie wurde zum privaten Gegenentwurf gegen die entfremdete Öffentlichkeit, zur letzten Insel in einem Meer der Gleichgültigkeit. Diese Überforderung ist nicht vom Himmel gefallen. Sie hat eine Geschichte, und diese Geschichte zu kennen bedeutet zu verstehen, dass die romantische Liebe, wie wir sie heute kennen, keine anthropologische Konstante ist, sondern eine historische Erfindung, eine der wirkmächtigsten und folgenreichsten, die das Abendland je hervorgebracht hat. In den meisten Gesellschaften der Vormoderne war die Ehe eine Zweckgemeinschaft. Sie diente der Sicherung von Besitz, der Fortführung der Sippe, der Allianz zwischen Familien. Liebe war ein schöner Zufall, vielleicht eine Hoffnung, aber nicht die Grundlage der Ehe. Die höfische Minne des Mittelalters, die in den Liedern der Troubadoure besungen wurde, war bezeichnenderweise eine außereheliche Angelegenheit, eine idealisierte, oft unerfüllte Sehnsucht nach der unerreichbaren Herrin, die gerade deshalb so

glühend erscheinen konnte, weil sie nie in die Niederungen des Alltags hinabsteigen musste. Die Minne war die erste große Inszenierung der Liebe als erotische Spiritualität, aber sie war bewusst aus dem Institutionellen herausgehalten. Die Ehe blieb ein Vertrag; die Liebe war ein Traum. Erst mit der Romantik des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts wurde die Liebe zum alleinigen Fundament der Paarbeziehung erhoben. Die Romantiker, Goethe mit seinem Werther, der an der unerfüllten Liebe zu Lotte zerbricht; Novalis, der seine verstorbene Verlobte Sophie zur göttlichen Offenbarung verklärte; die Schlegels, die in der freien Liebe die Befreiung des Individuums von den Fesseln der Konvention feierten, sie alle entdeckten in der Liebe nicht nur ein Gefühl, sondern eine Religion. Der Geliebte wurde zum Erlöser, die Vereinigung zum Sakrament, die Liebe selbst zur einzigen verbliebenen Quelle von Sinn in einer Welt, aus der die Götter sich zurückgezogen hatten. Diese romantische Revolution war ein Akt der Befreiung. Sie zerschlug die alten, erstarrten Formen der Zweckehe, sie gab dem Individuum das Recht, seinen Partner nach dem eigenen Herzen zu wählen, sie erhob die Liebe zu einem Wert, der über Stand, Besitz und Konvention stand. Aber sie lud die Beziehung mit einer Erwartung auf, die sie unmöglich erfüllen konnte. Der Partner sollte nicht nur Gefährte sein, sondern Seelenverwandter. Nicht nur Geliebter, sondern bester Freund. Nicht nur Vertrauter, sondern Therapeut, Karriereberater, Co-Elternteil, gemeinsames Projekt,

Spiegel des eigenen Selbst und Bürge seines Wertes. Die Liste der Ansprüche wuchs mit jeder Generation, während die gesellschaftlichen Stützen, die die Beziehung einst entlastet hatten, die Großfamilie, die Nachbarschaft, die religiöse Gemeinschaft, immer weiter schrumpften.

Das Ergebnis ist die spezifisch moderne Tragödie der Liebe: Noch nie in der Geschichte der Menschheit wurde so viel von einer einzelnen Beziehung erwartet, und noch nie waren die Bedingungen, unter denen diese Erwartung erfüllt werden musste, so ungünstig. Die romantische Liebe ist der letzte, überforderte Tempel in einer entzauberten Welt, und die Priester dieses Tempels, die Liebenden selbst, brechen unter der Last ihres Amtes zusammen, ohne zu verstehen, warum. Die Ratgeberindustrie, die sich um diesen Tempel herum angesiedelt hat, ist ein Milliardengeschäft. Sie behandelt die Symptome der Überforderung, ohne die Ursache zu benennen: dass zwei Menschen nicht mehr leisten können, als zwei Menschen leisten können. Sie lehrt Kommunikationstechniken, Konfliktmanagement, Achtsamkeit in der Beziehung, und bestätigt damit stillschweigend die Prämisse, dass das Scheitern der Liebe ein individuelles Versagen sei, kein strukturelles Problem. Der Partner, der deine Bedürfnisse nicht erfüllt, ist nicht einfach ein Mensch mit eigenen Grenzen; er ist ein ungenügender Partner. Die Beziehung, die in der Krise steckt, ist nicht einfach überfordert; sie ist schlecht geführt. Die Liebe selbst wird zum Projekt, das optimiert, gemanagt, gerettet werden muss, und wenn sie scheitert, dann nicht, weil das Projekt unmöglich

war, sondern weil du nicht gut genug daran gearbeitet hast. Diese Individualisierung des Scheiterns ist die perfide Pointe der romantischen Illusion. Sie macht den Einzelnen für das verantwortlich, was in Wahrheit ein strukturelles Problem ist, und sie entlässt das gebaute Reich aus der Verantwortung für die Bedingungen, unter denen Liebe heute gelebt werden muss. Denn das gebaute Reich hat ein ambivalentes Verhältnis zur Liebe. Einerseits braucht es sie als letzte große Sinnressource, als den Ort, an dem der erschöpfte Arbeiter und der übersättigte Konsument noch so etwas wie Erfüllung finden können. Andererseits fürchtet es die Liebe, denn die wirkliche, unkontrollierbare, alles in Frage stellende Liebe ist ein Störfaktor im reibungslosen Ablauf der Maschinerie. Sie lässt den Menschen aufblicken von seiner Arbeit, sie macht ihn unempfänglich für die Verheißungen des Konsums, sie erinnert ihn daran, dass es etwas gibt, das größer ist als seine eigene Optimierung. Also hat das gebaute Reich die Liebe domestiziert. Es hat sie in die Form der romantischen Zweierbeziehung gezwängt, sie mit Erwartungen überfrachtet, die sie nicht erfüllen kann, und sie dann, wenn sie an diesen Erwartungen scheitert, mit einer ganzen Industrie von Ratgebern, Therapeuten und Dating-Plattformen wieder notdürftig repariert. Die romantische Liebe, wie sie heute gelebt wird, ist nicht der wilde, ungebändigte, alles verzehrende Strom, den die Dichter besangen. Sie ist ein gemanagtes, durchoptimiertes, auf Effizienz getrimmtes Projekt, das den Einzelnen noch tiefer in die Logik des gebauten Reichs verstrickt, statt ihn aus ihr

zu befreien. Dennoch, und das ist die Wahrheit, die keine Dekonstruktion der Welt aus der Welt schaffen kann: Es gibt den Moment. Den Blick, der nicht taxiert, sondern erkennt. Die Berührung, die nicht fordert, sondern hält. Die Stille zwischen zwei Menschen, in der die Masken fallen und die Wärter schweigen und die Ablenkungen verstummen und nur noch das nackte, ungeschützte, erschreckend kostbare Dasein des anderen spürbar wird. In diesem Moment ist die Liebe keine Illusion, keine Projektion, kein Tauschgeschäft. Sie ist ein Riss im Vorhang der Entfremdung, ein Blick auf das, was verloren ging, eine Ahnung von Ganzheit, die das Discidium nicht zerstören konnte, weil sie älter ist als das Discidium selbst. Aber dieser Moment ist flüchtig. Er kommt ungerufen und geht, ohne sich festhalten zu lassen. Die romantische Illusion besteht nicht darin, ihn zu erleben, sondern darin, ihn zum Dauerzustand erklären zu wollen. Sie besteht in der Erwartung, dass der andere diesen Riss im Vorhang offenhalten soll, Tag für Tag, Jahr für Jahr, gegen den gesamten Apparat der Ablenkungsmaschine, gegen die Müdigkeit des Alltags, gegen die schleichende Erosion der Zeit. Sie besteht in der Hoffnung, dass die Liebe leisten kann, was keine menschliche Erfahrung leisten kann: Dauer und Intensität zugleich, Vertrautheit und Überraschung, Sicherheit und Abenteuer, Heimat und Aufbruch. Sie besteht in der Forderung, dass der andere die Leere füllen soll, die das Discidium in uns gerissen hat, eine Leere, die so groß ist, dass kein endlicher Mensch sie je füllen könnte, selbst wenn er es wollte. Das

ist die romantische Illusion. Sie ist nicht die Behauptung, dass die Liebe nicht existiere, sondern die Behauptung, dass sie erlösen könne. Sie ist die Verwechslung des Augenblicks mit der Ewigkeit, des Risses im Vorhang mit dem Einreißen der Mauer, der Ahnung von Ganzheit mit der Ganzheit selbst. Und sie ist, wie alle großen Illusionen, nicht einfach falsch, sondern tragisch. Denn sie entspringt einer echten Sehnsucht, einer wahren Erinnerung an das, was verloren ging, und sie zerbricht immer wieder an der Realität einer Welt, die für diese Sehnsucht keinen Ort mehr hat.

Du liegst neben einem Menschen, den du liebst. Er schläft, oder er tut so, als ob er schliefe, und du hörst seinen Atem, diesen vertrauten, niemals ganz gleichmäßigen Rhythmus, der dich seit Jahren durch die Nächte begleitet. Du weißt, dass er nicht der ist, den du zu lieben glaubtest, als du ihn zum ersten Mal sahst. Er ist müder geworden, und du auch. Es gibt Dinge, die du ihm nie gesagt hast, und Dinge, die er dir nie gesagt hat, und zwischen diesen ungesagten Dingen liegt die Geschichte eurer Liebe, unsichtbar, aber schwer wie Stein. Und dennoch: In diesem Moment, in der Stille der Nacht, wenn die Maschinen schweigen und die Bildschirme dunkel sind und die Ablenkungen verklungen, spürst du etwas, das keine Illusion ist. Es ist nicht die Erlösung. Es ist nicht die Ganzheit. Es ist nur ein Mensch, der atmet, und du, der ihn atmen hört, und das ist nicht alles, aber es ist genug.

Die Ökonomie der Zuneigung

Stell dir den ersten Vertrag vor, der nicht mit Tinte auf Pergament geschrieben wurde, sondern mit einem Wischen des Daumens über eine Glasfläche. Du sitzt in der Bahn, es ist Abend, die Lichter der Stadt ziehen am Fenster vorbei, und in deiner Hand hältst du ein kleines, schwarzes Rechteck, das mehr über dich weiß als jeder Mensch, der dir je begegnet ist. Es kennt deine Vorlieben, deine Abneigungen, die Art von Gesichtern, bei denen dein Daumen länger verweilt, die Sätze, die dich zum Lachen bringen oder zumindest zu einem kurzen, anerkennenden Nicken. Es weiß, wen du magst, noch bevor du es weißt. Und es zeigt dir jetzt ein Gesicht, das zu deinen gespeicherten Vorlieben passt, ein Gesicht mit einem Lächeln, das dich an jemanden erinnert, den du einmal geliebt hast oder zu lieben glaubtest, und dein Daumen zögert eine Sekunde, zwei Sekunden, dann wischt er nach rechts. Es ist ein Match. Du hast das Gefühl, du hast eine Wahl getroffen, eine freie, bewusste Entscheidung, aus der Tiefe deines Herzens. Aber das Gefühl trügt. Der Algorithmus, der das Profil angezeigt hat, wusste bereits, dass du es sehen würdest, und er wusste, dass du es nach rechts wischen würdest, weil er aus Tausenden von Datenpunkten, die du über die Jahre hinweg preisgegeben hast, ein Modell deiner Präferenzen erstellt hat, das genauer ist als jede Selbsteinschätzung. Die Dating-App ist das Instrument dieser neuen, marktförmigen Liebesökonomie, und sie hat die Suche nach dem Partner von

einem sozialen Akt, der in Gemeinschaft und Ritual eingebettet war, in eine einsame Transaktion verwandelt, die der Einzelne vor dem Bildschirm vollzieht. Die Ökonomie der Zuneigung, die wir hier beschreiben, ist nicht die des Tauschs von Gaben oder der gegenseitigen Fürsorge, die in der Ur-Natur noch die Beziehungen der Menschen prägte. Sie ist die des Marktes, der den Wert eines Menschen in Profilen misst, die der Algorithmus sortiert, und der die Sehnsucht nach Nähe in einen endlosen Konsum von Optionen verwandelt.

Die Geschichte dieser Transformation reicht weiter zurück als die Erfindung des Smartphones. Sie beginnt dort, wo die Romantik die Liebe von den Fesseln der Zweckehe befreite. Die Romantik war ein Akt der Befreiung, aber sie war auch ein Akt der Entwurzelung. Die Liebe, die nun nicht mehr durch die Eltern und die Priester und die ökonomischen Notwendigkeiten der Sippe gelenkt wurde, war nun auf sich selbst gestellt. Sie musste ihre eigene Sprache finden, ihre eigenen Wege bahnen, ihre eigenen Entscheidungen treffen, und sie tat dies mit einer Leidenschaft, die die Menschen zu den großen Romanen und den tragischen Opern und den gescheiterten Existenzen trieb, die das 19. Jahrhundert so reich an Geschichten des Scheiterns machte. Aber diese Freiheit war auch eine Last, und das gebaute Reich, das den Stamm zerschlagen und die Familie überfordert hatte, eilte herbei, um diese Last zu erleichtern und zugleich aus ihr Profit zu schlagen. Die Dating-App ist die vollendete Form dieser neuen, marktförmigen Liebesöko-

nomie. Sie reduziert den Menschen auf ein Profil, das Profil auf eine Reihe von Bildern und ein paar Sätzen Text, und den gesamten komplexen, unberechenbaren, oft schmerzhaften Prozess des Kennenlernens auf einen binären Code: links oder rechts, ja oder nein, Match oder kein Match. Der andere wird zur Option in einem endlosen Katalog, zur Ware, die man in den Warenkorb legt oder nicht, und der eigene Wert bemisst sich an der Zahl der Matches, die man erhält, eine Zahl, die jeden Morgen auf dem Bildschirm erscheint und die dem inneren Status-Manager, den wir in Teil I beschrieben haben, das tägliche Futter liefert. Die Psychologie dieser Reduktion ist in den letzten Jahren gründlich untersucht worden. Eine Studie der American Psychological Association aus dem Jahr 2020 zeigte, dass die Nutzung von Dating-Apps mit einer erhöhten Objektivierung potenzieller Partner einhergeht, die Nutzer beginnen, andere Menschen nicht mehr als ganze Personen mit einer komplexen Biographie wahrzunehmen, sondern als austauschbare Repräsentationen, die nach oberflächlichen Kriterien sortiert werden. Eine andere Studie, veröffentlicht im Journal of Social and Personal Relationships, fand heraus, dass die schiere Menge der Optionen, die Dating-Apps anbieten, paradoxerweise zu einer geringeren Zufriedenheit mit den tatsächlich getroffenen Entscheidungen führt. Wer weiß, dass noch hundert andere Profile warten, der wird mit dem, was er hat, niemals zufrieden

sein. Die Dating-App hat die Suche nach dem Partner in ein unendliches Spiel verwandelt, bei dem das Ziel immer wieder verschoben wird, wenn es erreicht zu sein scheint, und bei dem die Spieler am Ende nicht den Partner gefunden haben, sondern die Sucht nach der Suche.

Die Plattformen selbst haben an dieser Verwechslung ein existenzielles Interesse. Ihr Geschäftsmodell beruht nicht darauf, Menschen glücklich zu machen, ein zufriedener Kunde, der die Liebe seines Lebens gefunden hat, löscht die App und kommt nie wieder. Ihr Geschäftsmodell beruht darauf, Menschen in einem Zustand permanenter, aber erträglicher Unzufriedenheit zu halten. Gerade genug Matches, um die Hoffnung aufrechtzuerhalten, dass der nächste Swipe der entscheidende sein könnte. Gerade genug Enttäuschungen, um die Sehnsucht nach dem einen, perfekten Profil zu schüren, das alle Wunden heilen wird. Die App ist kein Werkzeug der Liebe; sie ist ein Instrument der Sucht, und der Stoff, den sie verkauft, ist die Hoffnung. Besonders perfide ist die Rolle, die das Belohnungssystem des Gehirns in dieser Ökonomie spielt. Jeder Match, jede Nachricht, jede Benachrichtigung setzt einen kleinen Dopaminstoß frei, nicht als Belohnung für eine erfüllte Beziehung, sondern als Antizipation dessen, was kommen könnte. Das Prinzip ist dasselbe, das den Spielautomaten antreibt: variable Belohnungsintervalle, die das Gehirn in einem Zustand permanenter, niedrigschwelliger Erwartung halten. Der Nutzer, der morgens als Erstes die App öffnet und abends als Letztes seine Matches checkt, ist kein hoffnungsvoller Roman-

tiker mehr; er ist ein Süchtiger, der von der nächsten Dosis träumt und die letzte schon vergessen hat. Die sozialen Folgen dieser Entwicklung sind tiefgreifend und werden dennoch selten in ihrer ganzen Wucht benannt. Die Dating-App hat die traditionellen Orte der Partnerwahl, den Freundeskreis, die Nachbarschaft, den Arbeitsplatz, die Kirchengemeinde, nicht ergänzt, sondern verdrängt. Sie hat die informellen Netzwerke zerstört, die einst für die Vermittlung von Beziehungen sorgten und die eine soziale Einbettung der Partnerwahl gewährleisteten. Heute sucht der Einzelne seinen Partner nicht mehr im Kreis derer, die ihn kennen und die für ihn bürgen können; er sucht ihn in einem globalen, anonymen Markt, auf dem er nichts von dem anderen weiß außer dem, was der andere preisgeben will. Die Folge ist eine Atomisierung des Beziehungsmarktes, die den Einzelnen noch tiefer in die Isolation treibt, aus der die App ihn zu befreien versprach. Die Ironie dieser Entwicklung ist von einer fast unerträglichen Schärfe. Die Dating-App wurde erfunden, um die Einsamkeit zu bekämpfen, und sie hat die Einsamkeit perfektioniert. Sie hat die Suche nach dem Partner in eine einsame, individualisierte Tätigkeit verwandelt, die man allein vor dem Bildschirm betreibt, umgeben von den Profilen von Menschen, die man nie trifft und deren Gesichter man schon vergessen hat, bevor der nächste Swipe kommt. Sie hat die Hoffnung auf Liebe in eine Ware verwandelt, die man kaufen kann, ein Abonnement, eine Premium-Mitgliedschaft, einen Boost für das eigene Profil, und sie hat die Liebe selbst zu einem

weiteren Produkt in der endlosen Reihe von Produkten gemacht, die das gebaute Reich dem Einzelnen anbietet, um ihn von der Leere abzulenken, die es selbst geschaffen hat. Das Discidium, das den Menschen aus der Einheit mit der Welt riss und ihn in die Abstraktion warf, hat in der Dating-App seine vielleicht vollständigste Verkörperung gefunden. Die App ist die Abstraktion der Liebe, die Reduktion des anderen auf ein Profil, der Beziehung auf einen Match, der Sehnsucht auf einen Wisch. Sie ist die perfekte Maschine für ein Zeitalter, in dem die Menschen keine Zeit mehr haben, einander kennenzulernen, weil die Arbeit sie frisst und der Konsum sie betäubt und die Bildschirme sie nie zur Ruhe kommen lassen. Sie liefert die Illusion von Verbindung ohne die Mühe der Nähe, die Illusion von Auswahl ohne die Last der Entscheidung, die Illusion von Liebe ohne das Risiko, verletzt zu werden. Und sie verdient an jeder dieser Illusionen, während die Einsamkeit, der sie zu entkommen verspricht, weiter wächst, still, unaufhaltsam, unbetrauert.

Du löscht die App. Es ist spät, das Zimmer ist dunkel, und in der Dunkelheit spürst du plötzlich, was der Bildschirm den ganzen Abend über übertönt hat: eine leise, beharrliche Leere, die kein Match füllen kann. Du hast heute mit sieben Menschen geschrieben. Du hast dreiundzwanzig Profile nach rechts gewischt. Du hast ein Match bekommen, das vielversprechend aussah, aber die Konversation verlief im Sand, und du weißt nicht, ob es an dir lag oder an ihm oder einfach daran, dass die Worte, die man tippt, nie das sind,

was man sagen will. Du legst das Telefon weg und siehst aus dem Fenster. Draußen ist die Stadt, die niemals schläft, und irgendwo in dieser Stadt ist vielleicht der Mensch, den du suchst, und er weiß es nicht, und du weißt es nicht, und der Algorithmus, der euch zusammenbringen könnte, hat ein Interesse daran, dass ihr euch nie findet. Du atmest tief ein. Der Atem ist kalt und klar und gut. Du öffnest die App nicht wieder, für heute Nacht.

Die unmögliche Sehnsucht

Stell dir einen Morgen vor, an dem nichts geschehen ist. Du sitzt am Frühstückstisch, dir gegenüber sitzt der Mensch, den du liebst, und zwischen euch steht der Kaffee, der noch dampft, und der Teller mit dem Brot, das noch unberührt ist, und die Zeitung, die du nicht liest, obwohl du sie aufgeschlagen hast. Du siehst diesen Menschen an, den du liebst, und du kennst sein Gesicht so genau, dass du es nicht mehr siehst. Du weißt, wie er den Kaffee hält, mit beiden Händen, auch wenn die Tasse klein genug für eine wäre. Du weißt, dass er gleich aufblicken und etwas sagen wird, etwas über das Wetter, über den Termin heute Nachmittag, über die Nachricht, die gestern Abend noch kam. Und du weißt, dass du antworten wirst, und dass eure Worte sich kreuzen werden wie zwei Vögel, die im Flug aneinander vorbeistreichen, ohne sich je zu berühren. In diesem Moment, an diesem ganz gewöhnlichen Morgen, an dem nichts geschehen ist und nichts geschehen wird, spürst du etwas, das du nicht benennen kannst. Es ist nicht die Abwesenheit von

Liebe, die Liebe ist da, irgendwo, unter den Schichten der Gewohnheit, unter dem Lärm des Alltags, unter der Müdigkeit, die nie ganz vergeht. Es ist die Abwesenheit von etwas anderem. Etwas, das du nicht benennen kannst, weil die Wörter, die du gelernt hast, es nicht fassen.

Dieses Etwas ist die Leere, die das Discidium in die Welt gerissen hat. Es ist der Abgrund, der sich zwischen dir und allem Lebendigen aufgetan hat, als das Bewusstsein aus dem Strom des Willens heraustrat und begann, die Welt zu benennen, statt in ihr zu sein. Und es ist der Abgrund, den die Liebe, so sehr du sie auch ersehnt und umsorgst und beschwörst, nicht zu schließen vermag, nicht, weil sie nicht echt wäre, sondern weil sie mit einer Aufgabe betraut wurde, die zu groß ist für sie. Um zu verstehen, warum selbst die tiefste Liebe diese Leere nicht füllen kann, müssen wir verstehen, was die Leere eigentlich ist. Sie ist nicht einfach der Mangel an Nähe, den man durch mehr gemeinsame Zeit oder bessere Kommunikation beheben könnte. Sie ist nicht einfach die Einsamkeit, die sich durch einen verständnisvolleren Partner oder eine erfülltere Sexualität kurieren ließe. Sie ist etwas Tieferes, etwas, das mit der Struktur des menschlichen Bewusstseins selbst zu tun hat, mit dem Riss, der das Ich von der Welt trennt und der sich durch keine noch so innige Umarmung kitten lässt. In der Ur-Natur, die wir in Teil I als verlorenen Kontinent beschrieben haben, gab es diese spezifische Form der Einsamkeit nicht. Nicht, weil die Menschen damals glücklicher gewesen wären oder weil ihre Beziehungen erfüllender ge-

wesen wären, über das Glück der Vorfahren wissen wir nichts, und ihre Beziehungen waren vermutlich so komplex und so schmerzhaft wie unsere eigenen. Sondern weil der Einzelne in ein dichtes Netz sozialer Beziehungen eingebettet war, das die Last der Existenz auf viele Schultern verteilte. Die Liebe zwischen zwei Menschen war ein Teil dieses Netzes, nicht sein Ersatz. Sie musste nicht die gesamte existenzielle Last des Individuums tragen, weil das Individuum gar nicht auf die Idee kam, dass eine einzelne Beziehung diese Last tragen könnte. Das Discidium hat dieses Netz zerrissen. Es hat den Einzelnen aus der Gemeinschaft herausgelöst, es hat ihn auf sich selbst zurückgeworfen, es hat ihm eingeredet, dass er ein autonomes, selbstgenügsames Wesen sei, das seinen Sinn und seine Erfüllung in sich selbst finden müsse, oder, wenn das nicht gelingt, in einem einzigen anderen Menschen. Die Zweierbeziehung wurde zum letzten Refugium der Transzendenz in einer entzauberten Welt, zur einzigen verbliebenen Quelle von Ganzheit in einer fragmentierten Existenz. Aber diese Ganzheit ist eine Illusion, und sie zerbricht jeden Tag, an jedem Frühstückstisch, an dem zwei Menschen einander ansehen und spüren, dass der Abgrund zwischen ihnen nicht verschwunden ist, sondern nur für einen Moment überdeckt war.

Es gibt eine Szene, die diese Wahrheit vielleicht tiefer offenbart als jede philosophische Abhandlung. Zwei Menschen, die sich lieben, liegen nach der körperlichen Vereinigung nebeneinander. Ihre Körper sind noch warm, ihre Atemzüge noch synchron, der Geruch des anderen ist noch auf der eigenen Haut. Für einen Moment, einen flüchtigen, unvergleichlichen Moment, war die Trennung aufgehoben, nicht abstrakt, nicht symbolisch, sondern körperlich, real, in der Verschmelzung von Haut und Atem und Rhythmus. Und jetzt, in der Stille danach, während der Schweiß trocknet und der Herzschlag sich beruhigt, kehrt die Trennung zurück. Nicht als Einbruch, nicht als Katastrophe, sondern leise, unmerklich, wie eine Tür, die sich langsam wieder schließt. Du liegst neben diesem Menschen, den du liebst, und du bist allein. Nicht einsam im Sinne von verlassen, der andere ist ja da, du kannst ihn berühren, du könntest ihn wecken, wenn du wolltest. Aber die Mauer, die dich von ihm trennt, ist wieder da. Sie war nie verschwunden. Sie war nur für einen Moment durchsichtig geworden. Dieser Moment ist keine Pathologie, keine Beziehungsstörung, kein Zeichen dafür, dass etwas falsch läuft. Er ist die Grundverfassung des menschlichen Daseins unter den Bedingungen des Discidium. Das Ich, das aus der Einheit mit dem Willen herausgetreten ist, kann nicht zurück, so sehr es sich auch sehnt. Es kann sich im anderen spiegeln, es kann sich im anderen verlieren, es kann für einen Moment vergessen, dass es getrennt ist, aber es kann die Trennung nicht aufheben. Kein Mensch kann das. Keine Liebe

kann das. Die Leere, die das Discidium in die Welt gerissen hat, ist so groß, dass kein endlicher Mensch sie je füllen könnte, selbst wenn er es wollte, selbst wenn er sein ganzes Leben, seine ganze Kraft, seine ganze Seele in diesen Versuch hineingäbe. Das ist die Wahrheit, die das gebaute Reich so verzweifelt zu verbergen sucht, und es ist dieselbe Wahrheit, die an jedem Frühstückstisch, in jedem Schlafzimmer, in jedem stummen Blick zwischen zwei Menschen, die sich lieben und einander nicht erreichen, immer wieder aufs Neue durchbricht. Das gebaute Reich hat dir eingeredet, dass die Liebe die Lösung sei, die Lösung für die Einsamkeit, die Lösung für die Sinnleere, die Lösung für die Heimatlosigkeit. Es hat dir Filme gezeigt, in denen der Kuss am Ende alles gut macht, und Lieder, in denen die Liebe stärker ist als der Tod, und Romane, in denen die Sehnsucht gestillt wird und die Ganzheit wiederhergestellt und der Riss für immer geschlossen. Es hat dir eine ganze Industrie von Versprechen verkauft, die alle auf dasselbe hinauslaufen: Liebe, und du wirst erlöst sein. Aber die Liebe erlöst nicht. Sie verbindet, ja. Sie tröstet, manchmal. Sie gibt dem Leben eine Tiefe und eine Intensität, die ohne sie nicht zu haben wäre. Aber sie schließt den Riss nicht. Sie kann ihn nicht schließen, weil sie selbst ein Kind des Risses ist, eine Sehnsucht, die aus der Trennung entsteht und die ohne die Trennung nicht existieren würde. In der Einheit des Ursprungs, im ungebrochenen Strom des Willens, gab es keine Liebe in dem Sinne, wie wir sie heute verstehen, es gab keine Sehnsucht nach dem anderen, weil es keinen ande-

ren gab. Das Ich, das den anderen ersehnt, ist dasselbe Ich, das aus der Einheit herausgefallen ist und das in der Liebe die Rückkehr sucht, die es nicht geben kann. Die Tragik dieser Konstellation liegt nicht darin, dass die Liebe scheitert, sondern darin, dass sie scheitern muss, und dass wir dennoch nicht aufhören können, sie zu suchen. Der Liebende gleicht einem Menschen, der in der Wüste eine Oase sieht und auf sie zuläuft, obwohl er weiß, dass sie eine Fata Morgana ist. Er weiß es, und er läuft dennoch, weil der Durst so groß ist, dass die Illusion der Erlösung besser ist als die Gewissheit des Verdurstens. Und wenn er die Oase erreicht und feststellt, dass sie nur Sand ist, dann macht er nicht die Fata Morgana verantwortlich, sondern sich selbst, er sei nicht schnell genug gelaufen, nicht ausdauernd genug, nicht gläubig genug. Die Oase, sagt er sich, war echt; nur er war nicht gut genug, sie zu erreichen. Genau diese Dynamik hält das gebaute Reich am Laufen. Es braucht die Liebe nicht als Erfüllung, sondern als Versprechen. Es braucht den Einzelnen, der an die Erlösung durch die Liebe glaubt und der, wenn die Erlösung ausbleibt, die Schuld bei sich selbst sucht, bei seiner Unfähigkeit zu lieben, bei seiner mangelnden Attraktivität, bei seiner ungenügenden Selbstoptimierung. Es braucht den Liebenden, der immer weiter sucht, immer weiter hofft, immer weiter konsumiert, den nächsten Partner, die nächste App, den nächsten Ratgeber, den nächsten Versuch, die Leere zu füllen, die nicht zu füllen ist.

Die Einsamkeit zu zweit ist die logische Konsequenz dieser Konstellation. Sie ist nicht die Einsamkeit des Alleinseins, die man durch einen Partner beheben könnte. Sie ist die Einsamkeit des Getrenntseins, die auch der beste Partner nicht beheben kann, weil sie in der Struktur des Bewusstseins selbst wurzelt. Du kannst mit einem anderen Menschen das Bett teilen, den Tisch, das Leben, und du kannst ihn lieben mit einer Tiefe und einer Aufrichtigkeit, die alles übersteigt, was du je für möglich gehalten hast, und dennoch wirst du, in manchen Momenten, in der Stille nach der Umarmung, am Frühstückstisch, an dem nichts geschehen ist, die alte Leere spüren, die keine Liebe füllt. Nicht, weil die Liebe falsch wäre, sondern weil die Leere älter ist als die Liebe. Sie war vor dir da, und sie wird nach dir sein, und sie fragt nicht, ob du sie ertragen kannst. Was bleibt, ist nicht die Verzweiflung. Es ist etwas anderes, eine Art von leiser, fast schmerzhafter Dankbarkeit für das, was die Liebe dennoch ist: kein Heilmittel, keine Erlösung, kein Schließen des Risses, aber ein Licht, das für einen Moment in den Riss hineinfällt und ihn sichtbar macht, nicht um ihn zu schließen, sondern um ihn auszuhalten. Der andere, den du liebst, ist nicht die Antwort auf deine Sehnsucht. Aber er ist der Zeuge deiner Sehnsucht, und du bist der Zeuge seiner Sehnsucht, und in diesem gemeinsamen, stummen Bezeugen liegt vielleicht das Einzige, was dem Discidium wirklich standhält: nicht die Illusion der Ganzheit, sondern die Ehrlichkeit des Getrenntseins, die dennoch nicht aufgibt, eine Brücke zu bauen, wo keine sein kann. Du sitzt noch

immer am Frühstückstisch. Der Kaffee ist kalt geworden, die Zeitung liegt ungelesen, und der Mensch, den du liebst, hat den Raum verlassen, um zur Arbeit zu gehen. Du hörst seine Schritte auf der Treppe, das Öffnen der Tür, das Zufallen des Schlosses, und dann ist es still. Du blickst auf den leeren Stuhl gegenüber und denkst an den Morgen, an dem nichts geschehen ist, und du spürst die alte Leere, die keine Liebe füllt. Aber du spürst auch etwas anderes, etwas, das du nicht erwartet hast. Es ist nicht die Erfüllung, nicht die Verschmelzung, nicht das große, alles verzehrende Glück, von dem die Dichter singen. Es ist nur ein leiser, fast unhörbarer Ton, wie das Summen einer Saite, die einmal angeschlagen wurde und noch nicht ganz verklungen ist. Der Ton sagt nichts. Er verspricht nichts. Aber er ist da, und du weißt, dass er nicht da wäre ohne den Menschen, der jetzt durch die Tür gegangen ist und der heute Abend wiederkommen wird. Du stehst auf, du räumst den Tisch ab, du spülst die Tassen, du beginnst deinen Tag. Die Leere ist noch da. Aber sie ist nicht mehr stumm.

Die Liebe als letzte Festung

Wir haben die romantische Illusion seziert, die aus der Liebe eine Religion machte und aus dem Partner den Erlöser, der leisten soll, was früher der ganze Stamm leistete. Wir haben die Ökonomie der Zuneigung betrachtet, die den Markt auch das Herz kolonisieren ließ und die Suche nach dem Partner in ein einsames, standardisiertes Konsumritual verwandelte. Wir haben die unmögliche Sehnsucht benannt, die keine

Beziehung stillen kann, und die Einsamkeit, die selbst in der Umarmung bleibt, nicht als Mangel der Liebe, sondern als ihre Grundbedingung. Wir haben die Frage gestellt, die sich aus all dem ergibt, und wir haben sie bisher nicht beantwortet. Die Frage lautet: Warum? Wenn die Liebe scheitern muss, wenn sie die Leere nicht füllen und den Riss nicht schließen kann, wenn sie uns immer wieder an den gleichen, unüberwindlichen Abgrund führt, der zwischen uns und den anderen, zwischen uns und der Welt, zwischen uns und uns selbst klappt, warum halten wir dann an ihr fest? Warum steht sie, gegen alle Evidenz, gegen alle Enttäuschung, gegen die gesamte, erdrückende Logik des gebauten Reichs, noch immer als die letzte, die einzige, die unerschütterliche Hoffnung in der Landschaft unserer Entfremdung? Die erste Antwort, die sich anbietet, ist einfach und bitter: Wir halten an der Liebe fest, weil wir nichts Besseres haben. Das gebaute Reich hat alle anderen Quellen von Sinn, Gemeinschaft und Transzendenz zum Versiegen gebracht. Es hat die Religion in den Privatglauben verbannt und die Politik zum Schattentheater der Partizipation gemacht. Es hat die Arbeit zum bloßen Mittel des Überlebens degradiert und den Konsum zur leeren Versprechung, die niemals einlöst, was sie verspricht. Es hat den Stamm zerschlagen, die Familie überfordert, die Nachbarschaft anonymisiert und die Freundschaft in den digitalen Raum verschoben, wo sie in Likes und Shares und belanglosen Kommentaren verdunstet. In dieser Wüste der entleerten Institutionen ist die Liebe die letzte Oase, der letzte Ort, an dem der Mensch noch so

etwas wie bedingungslose Annahme, unverstellte Begegnung, unmittelbare Lebendigkeit erfahren kann. Wir halten an der Liebe fest, weil die Alternative nicht eine andere, bessere Erfüllung wäre, sondern die völlige, ungeschminkte Konfrontation mit der Leere, die das Discidium in uns gerissen hat. Wir halten an ihr fest, weil sie das Einzige ist, was uns den Blick in den Abgrund für einen Moment vergessen lässt. Diese Antwort ist wahr, aber sie ist nicht die ganze Wahrheit. Sie erklärt, warum wir die Liebe brauchen; sie erklärt nicht, warum wir sie ersehnen, auch wenn sie uns nichts gibt, auch wenn sie uns schmerzt, auch wenn wir längst wissen, dass sie die Leere nicht füllen kann. Der Liebende, der am Grab seiner Liebe steht oder am Ende einer Beziehung, die er nicht retten konnte, trauert nicht um ein Tauschgeschäft, das gescheitert ist. Er trauert um etwas, das größer war als er selbst, größer als seine Bedürfnisse und seine Erwartungen und seine Projektionen. Er trauert um den Moment, in dem der Riss für einen Augenblick durchsichtig wurde und er etwas sah, das er nicht benennen kann, eine Ahnung von Ganzheit, einen Abglanz von Einheit, einen flüchtigen, unvergleichlichen Blick auf das, was verloren ging, als das Discidium ihn aus dem Strom des Willens riss. Dieser Moment war nicht die Erfüllung seiner Sehnsucht, aber er war der Beweis, dass die Sehnsucht nicht ins Leere greift. Dass es das gibt, wonach sie sich sehnt. Dass die Mauer, die ihn von der Welt trennt, nicht undurchdringlich ist.

Die Liebe, die diesen Namen verdient, ist nicht die große, romantische, alles verzehrende, von der die Dichter singen und die Filme zeigen. Sie ist nicht die Erlösung, nicht die Verschmelzung, nicht die endgültige Aufhebung der Trennung. Sie ist der Riss im Vorhang. Sie ist der Moment, in dem die Mauer durchsichtig wird. Sie ist die Erfahrung, dass das andere Wesen, das dir gegenübersteht, nicht deine Projektion ist, nicht dein Besitz, nicht dein Werkzeug, nicht dein Spiegel, sondern ein eigenes, unverfügbares, unendlich kostbares Dasein, das dich nichts angeht und das dich dennoch meint. In diesem Moment, der flüchtig ist wie ein Atemzug und unvergesslich wie ein Blitz, ist die Liebe keine Illusion. Sie ist die realste aller Erfahrungen, die dem Menschen unter den Bedingungen des Discidium möglich sind. Und sie ist es nicht, weil sie die Trennung aufhebt, sondern weil sie die Trennung erträglich macht, ohne sie zu leugnen. Diese Erfahrung hat eine neurobiologische Grundlage, die wir in 13 beschrieben haben, das Feuerwerk aus Dopamin und Oxytocin, das blinde, uralte Programm, das uns zwingt, einander zu suchen und einander zu binden. Aber sie geht nicht in dieser Grundlage auf. Keine noch so präzise Beschreibung der Botenstoffe und Rezeptoren kann erklären, was in dem Moment geschieht, in dem zwei Menschen einander wirklich sehen. Die Wissenschaft kann die Chemie der Sehnsucht kartographieren; sie kann nicht kartographieren, was die Sehnsucht bedeutet. Die Bedeutung ist keine physikalische Größe; sie ist ein existenzielles Faktum, das sich nur dem erschließt, der es erlebt. Und wer

es erlebt hat, der weiß, dass es mehr ist als die Summe seiner Moleküle, nicht, weil es übernatürlich wäre, sondern weil das Erleben selbst eine Qualität hat, die sich nicht auf ihre physiologischen Grundlagen reduzieren lässt. Das ist die Grenze der neurowissenschaftlichen Analyse, und es ist die Grenze, an der die existenzielle Betrachtung der Liebe erst wirklich beginnt. Die Liebe, die diesen Namen verdient, ist nicht die Verlängerung des ersten Rausches in die Ewigkeit. Sie ist das, was bleibt, wenn der Rausch verfliegen ist und der Alltag beginnt und die Masken fallen und die Wärter schweigen und die Ablenkungen verstummen. Sie ist die Treue zum Lebendigen, nicht weil das Lebendige perfekt wäre, sondern weil es das Einzige ist, was wir haben. Sie ist die Entscheidung, bei einem anderen Menschen zu bleiben, nicht weil er dich retten könnte, das kann er nicht, sondern weil sein Atem in der Nacht neben dir das Einzige ist, was die Stille erträglich macht. Sie ist die Liebe dessen, der begriffen hat, dass der andere ihn nicht heilen kann, und der den anderen dennoch liebt, nicht als Mittel zum Zweck, nicht als Flucht vor der eigenen Leere, sondern einfach so, weil er da ist, weil er atmet, weil er in dieser einen, unwiederbringlichen Welt existiert, mit all seinem Schmerz, all seiner Müdigkeit, all seiner unvollkommenen, widersprüchlichen, nie ganz zu verstehenden Menschlichkeit. Diese Liebe ist nicht die Erfüllung der Sehnsucht, aber sie ist der einzige Ort, an dem die Sehnsucht nicht betrogen wird. Sie verspricht keine Erlösung, aber sie lügt auch nicht. Sie sagt nicht: Ich werde dich heilen. Sie sagt: Ich werde bei

dir bleiben, solange ich kann, und ich werde dich halten, solange du es willst, und wenn die Zeit gekommen ist, werde ich dich gehen lassen, ohne dich festzuhalten und ohne dich zu vergessen. Sie ist die Liebe dessen, der verstanden hat, dass der Tod kommen wird und dass keine Umarmung ihn aufhalten kann, und der dennoch jeden Morgen aufsteht und das Brot bricht und den Kaffee kocht und den Atem des anderen hört, solange er noch zu hören ist. Das ist die Antwort, die keine Antwort ist, sondern eine Haltung. Wir halten an der Liebe fest, weil sie das Einzige ist, was dem Discidium wirklich standhält. Nicht, indem sie den Riss schließt, das kann sie nicht, das kann nichts, sondern indem sie den Riss bezeugt und dennoch nicht aufgibt, eine Brücke zu bauen, wo keine sein kann. Das Discidium, das den Menschen aus der Einheit mit dem Willen riss und ihn in die Abstraktion warf, hat alle Brücken zerstört, die Brücke zur Natur, die Brücke zur Gemeinschaft, die Brücke zu sich selbst. Die Liebe, die bleibt, wenn die Illusionen gefallen sind, ist die einzige Brücke, die noch trägt. Sie ist schmal, sie ist brüchig, sie ist nicht für die Ewigkeit gebaut. Aber sie trägt. Und solange sie trägt, ist das Leben mehr als die Summe seiner Ablenkungen. Diese Brücke ist in den Liedern, die wir hören, und in den Filmen, die wir sehen, kaum zu finden. Sie ist zu leise, zu unspektakulär, zu arm an Drama, als dass sie den Stoff für einen großen Film oder einen tragischen Roman abgeben könnte. Die Kulturindustrie des gebauten Reichs braucht die große, alles verzehrende, tragisch scheiternde Liebe, denn sie ist der Treibstoff,

der den endlosen Strom von Geschichten antreibt, die uns von der eigentlichen Frage ablenken: Warum sind wir so hungrig nach diesen Geschichten? Warum können wir nicht aufhören, von der Liebe zu träumen, obwohl wir wissen, dass der Traum nicht hält, was er verspricht? Die Antwort liegt nicht in den Geschichten, sondern in dem, was sie ersetzen. Der Hunger nach der großen Liebe ist der Hunger nach dem, was das Discidium zerstört hat: nach Ganzheit, nach Einheit, nach einem Leben, das nicht in die Fragmente von Arbeit und Konsum und digitaler Zerstreuung zerfällt, sondern das einen Kern hat, eine Mitte, einen Ort, an dem man ankommen kann und nicht mehr weiter muss. Die große, tragische Liebe, die in den Liedern besungen wird, ist die Projektion dieses Hungers auf einen einzelnen Menschen. Aber der Hunger ist größer als jeder einzelne Mensch, und er wird bleiben, solange das Discidium den Riss offenhält. Die kleine, alltägliche, treue Liebe, die am Frühstückstisch sitzt und den Kaffee kalt werden lässt, ist nicht die Stillung dieses Hungers. Sie ist etwas anderes, sie ist der Trost, der bleibt, wenn der Hunger nicht gestillt wird. Sie ist die Suppe, die man isst, obwohl man weiß, dass sie den Hunger nicht für immer vertreibt. Sie ist die Hand, die man hält, obwohl man weiß, dass sie eines Tages kalt sein wird. Sie ist der Atem, den man hört, obwohl man weiß, dass er eines Tages verstummen wird. Von dieser Liebe wird in den Liedern nicht gesungen. Aber sie ist die einzige, die bleibt, wenn die Musik verklungen ist und die Lichter ausgegangen sind und nur noch das nackte, ungeschminkte Leben da

ist, das Leben, das nicht fragt, ob es einen Sinn hat, sondern einfach nur ist, solange es ist. Sie ist die Liebe, die dem Discidium standhält, nicht durch den Sieg über die Trennung, sondern durch die Ehrlichkeit, die die Trennung anerkennt und dennoch nicht aufgibt, den anderen zu suchen, ihn zu halten, ihn gehen zu lassen, wenn die Zeit gekommen ist.

Am Ende dieses Kapitels, das so weit gegangen ist wie kein anderes in diesem Manifest, das den intimsten und verletzlichsten aller Träume seziert hat, das von der höfischen Minne bis zur Dating-App, von den Dopaminrezeptoren bis zur Bindungstheorie alles durchmessen hat, was die Liebe ausmacht und was sie zerstört, bleibt keine Theorie, keine These, kein Schlusswort. Es bleibt nur ein Bild, nicht als Beweis, nicht als Argument, sondern als das, was es ist: ein stiller, unbeirrter Blick auf das, was möglich ist, wenn die Illusionen gefallen sind und die Ablenkungen verstummt sind und nur noch zwei Menschen da sind, die einander sehen, wirklich sehen, und in diesem Sehen für einen Moment den Riss vergessen, den das Discidium in die Welt gerissen hat. Du liegst neben einem Menschen, den du liebst. Es ist Nacht, die Maschinen schweigen, die Bildschirme sind dunkel, die Ablenkungen verklungen. Du hörst seinen Atem, diesen vertrauten, niemals ganz gleichmäßigen Rhythmus, der dich seit Jahren durch die Nächte begleitet. Du weißt, dass er nicht der ist, den du zu lieben glaubtest, als du ihn zum ersten Mal sahst. Du weißt, dass er dich nicht retten kann, so wenig wie du ihn retten kannst.

Du weißt, dass die Leere, die das Discidium in dich gerissen hat, nicht verschwunden ist und nie verschwinden wird. Aber in diesem Moment, in der Stille der Nacht, spürst du etwas, das keine Illusion ist. Es ist nicht die Erlösung. Es ist nicht die Ganzheit. Es ist nur ein Mensch, der atmet, und du, der ihn atmen hörst, und das ist nicht alles, aber es ist genug.

Kapitel XIV: Die Fiktion der Menschlichkeit

Wir sind an das Ende dieses langen Weges gelangt. Wir haben die Anatomie des Leidens seziert, die Wunde des Discidium, die aus der Trennung des Bewusstseins vom Willen entstand und sich in den Körper, in die sozialen Beziehungen, in die großen Apparate der Ablenkungsmaschine eingeschrieben hat. Wir haben die Fresken des Fortschritts von den Wänden gerissen und die Tyrannei der Positivität zum Schweigen gebracht. Wir haben die sozialen Symptome durchmessen, von den ersten Lügen der Priesterkassen bis zu den digitalen Prangern, die in Echtzeit Menschen zerstören. Wir haben die stummen Opfer gesehen, das Schwein, das sich nicht umdrehen kann, den Tiger, dessen Wald brennt, die Biene, deren Summen verstummt, und wir haben die planetarischen Konsequenzen des gebauten Reichs bis in die radioaktive Ewigkeit und die schleichenden Plagen verfolgt. Wir haben dem Tod ins Auge gesehen und die Liebe dekonstruiert, diese letzte, verzweifelte Hoffnung auf Erlösung in einer Welt, die keine Erlösung kennt. Jetzt, am Ende dieses Weges, steht noch eine Frage offen. Es ist die Frage, die unter allen anderen Fragen liegt, und sie betrifft nicht mehr die Strukturen, nicht mehr die Apparate, nicht mehr die historischen Muster und die planetarischen Konsequenzen. Sie betrifft dich selbst, den Menschen, der du bist und der du zu sein glaubst. Nach al-

lem, was wir gesehen haben, nach den Kriegen und den Pogromen, nach den Folterkellern und den Vernichtungslagern, nach den kleinen, alltäglichen Grausamkeiten, die Menschen einander antun, ohne darüber nachzudenken, was bleibt dann noch von der Vorstellung, dass der Mensch ein moralisches Wesen sei? Dass es so etwas wie eine universelle, verbürgte Menschlichkeit gäbe, die ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet und die ihn, trotz allem, zu etwas Besonderem macht? Dieses Kapitel wird diese Vorstellung dekonstruieren, Schicht für Schicht, bis nichts mehr von ihr übrig ist. Es wird den Menschen nicht als die Krone der Schöpfung betrachten, sondern als ein Tier, das sich einen Heiligenschein aufgesetzt hat und vergessen hat, dass es ihn selbst erfunden hat. Es wird das Mitgefühl und den Altruismus sezieren, die Triebfedern des Helfens freilegen und fragen, ob es sie wirklich gibt oder ob sie nur die geschicktesten Masken des Egoismus sind. Es wird die Moral entlarven als ein System der sozialen Kontrolle, das die Mächtigen erfunden haben, um die Ohnmächtigen zu bändigen, und das die Ohnmächtigen verinnerlicht haben, um ihre Ohnmacht zu ertragen. Es wird den freien Willen in Zweifel ziehen, jenen stolzen Besitz, der den Menschen so lange von den Tieren unterschied, und es wird fragen, ob er nur ein schöner Traum ist, den wir uns selbst erzählen, um uns nicht eingestehen zu müssen, dass wir Marionetten sind, die von ihren Fäden tanzen, ohne die Hände zu sehen, die sie ziehen. Und es wird am Ende, wenn alle Illusionen gefallen sind, eine letzte Frage in den Raum stellen, die viel-

leicht die einzige ist, die noch übrig bleibt, wenn alles andere zerstört ist: Was bleibt vom Menschen, wenn er kein besonderes Wesen mehr ist, wenn er nichts mehr ist als ein Tier unter Tieren, das lebt, leidet und stirbt? Die Tür zu Kapitel 14 steht offen. Hinter ihr ist kein Licht, kein Trost, kein Versprechen. Nur die Frage, die du nie gestellt hast, weil du die Antwort fürchtestest. Atme tief ein. Tritt hindurch.

Das moralisches Wunschwesen

Man stelle sich den ersten Faustkeil vor, der nicht nur ein Werkzeug war. Es gab unzählige Werkzeuge vor diesem einen, unzählige Steine, die zurechtgeschlagen wurden, um Fleisch zu schneiden oder Knochen zu zertrümmern. Aber dieser eine Stein war anders. Vielleicht war er sorgfältiger bearbeitet als nötig, symmetrischer, glatter, mit einer Kante, die so regelmäßig war, dass sie nicht nur funktional, sondern schön war. Vielleicht hat sein Hersteller ihn länger in der Hand gehalten als nötig, ihn im Licht gedreht, die Spiegelung der Sonne auf der geschliffenen Fläche betrachtet. Vielleicht hat er ihn einem anderen gezeigt, nicht um damit zu drohen, sondern um bewundert zu werden. In diesem Moment, vor vielleicht einer halben Million Jahren, geschah etwas, das den Menschen von allen anderen Tieren unterscheidet: Er begann, Dinge zu schaffen, die nicht nur dem Überleben dienten, sondern die ihn selbst darstellten. Der Faustkeil war nicht nur ein Werkzeug; er war ein Spiegel. In ihm sah der Mensch zum ersten Mal nicht die

Beute oder den Feind, sondern sich selbst, und er sah sich nicht, wie er war, sondern wie er sein wollte: geschickt, mächtig, bewundernswert. Dieser Faustkeil ist das erste Dokument einer Selbsttäuschung, die so alt ist wie das Discidium selbst. Der Mensch, der aus dem Strom des Willens herausgetreten war und begonnen hatte, sich selbst zu sehen, ertrug den Anblick nicht. Er sah ein Tier, das hungerte und tötete und starb, das von Trieben gepeitscht wurde, die es nicht kontrollieren konnte, das in einer Welt lebte, die es nicht verstand und die ihm gleichgültig war. Und er begann, dieses Tier zu schmücken. Er gab ihm einen Namen, der es von den anderen Tieren unterschied. Er erfand Geschichten, in denen es nicht das Produkt blinder Evolution war, sondern die Krone der Schöpfung, das Ebenbild eines Gottes, der es nach seinem eigenen Bilde geformt hatte. Er setzte ihm einen Heiligenschein auf und vergaß mit der Zeit, dass er ihn selbst erfunden hatte. Diese Selbstüberhöhung ist keine Nebensache der Menschheitsgeschichte, sondern ihr eigentlicher Kern. Sie ist die tiefste und hartnäckigste aller Illusionen, die das Discidium hervorgebracht hat, tiefer als die religiösen Mythen, die aus der Todesangst entstanden, tiefer als die politischen Ideologien, die den Ausschluss des Anderen rechtfertigten, tiefer als die Fortschrittserzählungen, die uns einreden, dass es vorangeht und die Zukunft besser wird. Denn sie alle ruhen auf dieselben, grundlegenden Fiktion: dass der Mensch etwas

Besonderes sei. Dass er nicht ein weiteres Tier sei in der langen, blinden Kette der Evolution, sondern dass er eine Würde besitze, eine Moral, eine Menschlichkeit, die ihn über alles andere Lebendige erhebe und die ihm Rechte verleihe, die er keinem anderen Wesen zugesteht.

Die Geschichte dieser Fiktion reicht bis in die frühesten Schichten der Zivilisation. Die ersten Grabbeigaben, die wir in Kapitel 12 als Dokumente der Todesverdrängung beschrieben haben, sind auch Dokumente der Selbstüberhöhung: Der Tote wird nicht einfach verscharrt wie ein gefallenes Tier, sondern er wird geschmückt, er wird mit Gaben versehen, er wird in einer bestimmten Haltung niedergelegt, als ob er schliefe oder auf etwas wartete. Die Vorstellung, dass der Mensch mehr sei als ein Körper, der verwest, dass er eine Seele habe, die weiterlebt, dass sein Leben einen Sinn habe, der den Tod überdauert, ist so alt wie die ersten Gräber, und sie ist die erste, ursprünglichste Form des Heiligenscheins. Die großen Religionen, die in den folgenden Jahrtausenden entstanden, haben diese Fiktion systematisiert und zu einer allumfassenden Kosmologie ausgebaut. Der Mensch, so verkündeten sie, sei nicht nur ein zufälliges Produkt blinder Naturkräfte, sondern das Ziel der Schöpfung, der Höhepunkt eines göttlichen Plans, der von Anbeginn der Welt auf ihn zugehauert sei. Die Erde sei für ihn gemacht, die Tiere seien ihm untertan, die Sterne seien Zeichen, die ihm den Weg wiesen. Diese Erzählung war so wirkmächtig, dass sie Jahrtausende überdauerte und selbst die Aufklärung, die die Götter entthronte, sie nicht ab-

schaffen konnte, sie ersetzte nur den göttlichen Plan durch den Fortschritt der Vernunft und die Krone der Schöpfung durch die Spitze der Evolution. Der Mensch blieb das Besondere, das Eine, das Unvergleichliche. Nur der Name des Heiligenscheins änderte sich. Die Naturwissenschaften, die im 19. und 20. Jahrhundert die biologische Verwandtschaft des Menschen mit allen anderen Lebewesen unwiderlegbar nachwiesen, haben diese Fiktion nicht zerstört, sondern sie im Gegenteil neu begründet. Der Mensch, so die neue Erzählung, sei zwar ein Tier, aber ein besonderes, das einzige, das Werkzeuge herstelle, das einzige, das Sprache besitze, das einzige, das Kultur schaffe und Geschichte habe und über sich selbst nachdenken könne. Dass viele dieser angeblichen Alleinstellungsmerkmale inzwischen auch bei anderen Arten nachgewiesen wurden, Schimpansen stellen Werkzeuge her, Delfine kommunizieren in komplexen Dialekten, Elefanten trauern um ihre Toten, Krähen lösen Probleme, die selbst für Menschenkinder schwierig wären, hat an dieser Erzählung wenig geändert. Der Mensch braucht den Heiligenschein, und er findet immer neue Gründe, ihn sich aufzusetzen. Diese Selbstüberhöhung hat eine Schattenseite, die so alt ist wie sie selbst und die dennoch selten in ihrer ganzen Wucht benannt wird. Wer sich selbst einen Heiligenschein aufsetzt, setzt allen anderen, die ihn nicht tragen, implizit die Hörner des Teufels auf. Die Geschichte der Menschlichkeit ist auch die Geschichte der Entmenschlichung, der systematischen Aberkennung eben jener Würde, die man für sich selbst

beansprucht, gegenüber allen, die anders sind. Der Sklave war kein Mensch, sondern ein sprechendes Werkzeug. Der indigene Bewohner der eroberten Kolonien war kein Mensch, sondern ein Wilder, den man zivilisieren oder auslöschen musste. Der Jude war kein Mensch, sondern ein Bazillus im Volkskörper. Der Feind im Krieg war kein Mensch, sondern ein Ziel, das man traf und vergaß. Die Liste derer, denen die Menschlichkeit abgesprochen wurde, ist so lang wie die Geschichte der Menschlichkeit selbst, und sie wird mit jedem neuen Krieg, jeder neuen Pogromwelle, jeder neuen Folteranlage fortgeschrieben. Das ist die tiefste Ironie der Fiktion der Menschlichkeit: Sie hat nie verhindert, dass Menschen einander die schlimmsten Grausamkeiten antun, sie hat diese Grausamkeiten nur mit einem moralischen Deckmantel versehen. Der Folterknecht, der im Keller der Inquisition sein Werk verrichtete, tat es im Namen Gottes und der Gerechtigkeit. Der Sklavenhändler, der seine Ladung über den Atlantik verschiffte, tat es im Namen des Fortschritts und der Zivilisation. Der Bomberpilot, der eine ganze Stadt in Schutt und Asche legte, tat es im Namen der Freiheit und der Demokratie. Die Moral, die angeblich das Unterscheidungsmerkmal des Menschen ist, hat das Morden nie verhindert, sie hat es nur mit einem guten Gewissen ausgestattet.

Die Evolutionsbiologie hat für diesen Widerspruch eine nüchterne, fast brutale Erklärung, die den Heiligenschein ein für alle Mal zerstören könnte, wenn der Mensch bereit wäre, sie zu hören. Der Mensch ist ein Tier, das in kleinen Gruppen evolvierte, in denen Kooperation und Altruismus innerhalb der Gruppe überlebensnotwendig waren, während Fremden gegenüber Misstrauen und Aggression herrschten. Die Moral, die er für eine universelle Errungenschaft hält, ist in Wahrheit ein tribales Programm, ein Regelwerk, das für die eigene Gruppe gilt und für die fremde Gruppe suspendiert werden kann, sobald die eigenen Interessen es erfordern. Die Geschichte der Menschheit ist nicht die Geschichte einer fortschreitenden moralischen Vervollkommenung, sondern die Geschichte einer fortschreitenden Ausweitung der Gruppe, der gegenüber man moralisch sein muss, vom Stamm zur Nation, von der Nation zur Menschheit, von der Menschheit vielleicht eines Tages zu allen Lebewesen. Aber diese Ausweitung ist kein automatischer Prozess, und sie ist immer prekär. Der alte Tribalismus, der den Fremden zum Feind erklärt, ist nicht besiegt, er schlummert nur, und er kann jederzeit wieder geweckt werden. Das Discidium, das den Menschen aus der Einheit mit der Welt riss und ihn in die Abstraktion warf, hat diese Dynamik noch verschärft. Es hat nicht nur das Bewusstsein vom Willen getrennt, sondern auch den Menschen von seiner eigenen Tierheit. Es hat ihm eingeredet, er sei etwas anderes, etwas Höheres, etwas, das mit den blinden, blutigen Prozessen der Evolution nichts zu tun habe. Es hat ihn

gelehrt, seinen Körper zu verachten, seine Triebe zu unterdrücken, seine Sterblichkeit zu verdrängen, und es hat ihm als Entschädigung für diese Selbstverleugnung den Heiligenschein der Menschlichkeit verliehen. Aber dieser Heiligenschein ist hohl. Er leuchtet nur, solange man nicht zu genau hinsieht. Wer das Discidium begriffen hat, kann nicht mehr glauben, dass ein Mensch mehr wert sei als ein anderer. Der Riss unterscheidet nicht. Er durchzieht den Herrscher wie den Sklaven, den Weisen wie den Toren, den Helden wie den Feigling. Die Masken der Menschlichkeit, die Tugenden, die Verdienste, die Hierarchien, sind Schauspiel auf einem Fundament, das alle gleich macht: im Leiden, im Tod, in der Sehnsucht nach dem, was verloren ging. Dieses Buch ruft nicht auf zum Hass, weder auf den Menschen noch auf irgendeinen Menschen. Es ruft auf zur Ehrlichkeit. Und Ehrlichkeit gebietet zu sagen: Keiner ist mehr wert. Keiner ist weniger.

Man steht vor einem Spiegel. Es ist kein gewöhnlicher Spiegel, sondern einer, der die Schichten der Zeit durchdringt und zeigt, was unter der Haut liegt. Man sieht den Faustkeil, den der Vorfahr vor einer halben Million Jahren in der Hand hielt und in dem er sich selbst bespiegelte. Man sieht die Grabbeigaben, die den Toten schmückten und ihm eine Reise ins Jenseits versprochen, die er nie antrat. Man sieht die Pyramiden, die Kathedralen, die Parlamente, die Konzernzentralen, die Serverfarmen, all die Monumente der Selbstüberhöhung, die das gebaute Reich errichtet hat, um sich selbst zu beweisen, dass es mehr ist als ein Tier. Und

dann, unter all diesen Schichten, sieht man das Tier selbst: nackt, hungrig, sterblich, von Trieben gepeitscht, die es nicht versteht. Es ist nicht böse. Es ist nicht gut. Es ist einfach nur da, ein Produkt blinder, gleichgültiger Kräfte, die keinen Plan hatten und keinen Schöpfer und keinen Sinn. Man blickt in seine Augen und erkennt, dass es die eigenen sind.

Mitgefühl und Altruismus

Man stelle sich den ersten Menschen vor, der einem anderen half, ohne einen unmittelbaren Nutzen davon zu haben. Vielleicht war es eine Frau, die das Kind einer anderen stillte, weil dessen Mutter keine Milch hatte. Vielleicht war es ein Jäger, der einen Teil seiner Beute mit einem Alten teilte, der selbst nicht mehr jagen konnte. Vielleicht war es einfach jemand, der einen Verwundeten stützte, obwohl die Flucht vor dem Raubtier schneller gewesen wäre ohne ihn. Wir wissen nicht, wann es geschah, und wir wissen nicht, warum. Aber wir wissen, dass es geschah, denn ohne diese erste, unerklärliche Geste der Selbstlosigkeit wäre die Menschheit nie das geworden, was sie ist. Der Stamm, die Sprache, die Kultur, die Moral, sie alle ruhen auf einem Fundament, das älter ist als jedes Kalkül: der Bereitschaft, einem anderen zu helfen, ohne sofort zu fragen, was es bringt. Diese Bereitschaft ist real, und sie ist eines der wenigen Dinge, die den Menschen wirklich von den meisten anderen Tieren unterscheiden. Aber sie ist nicht das, wofür der Mensch sie hält. Er hält sie für den Beweis seiner Mo-

ralität, für den Ausdruck einer transzendenten Güte, für den Funken des Göttlichen in der irdischen Hülle. Er hat sie mit einem Heiligenschein umgeben und vergessen, dass er den Heiligenschein selbst erfunden hat. In Wahrheit ist das Mitgefühl so irdisch, so evolutionär, so durch und durch von den blinden Kräften des Willens geformt wie jeder andere Trieb auch. Es ist nicht die Widerlegung der Selbstsucht, sondern ihre raffinierteste Erscheinungsform.

Die Evolutionsbiologie hat in den letzten Jahrzehnten die Grundlagen dieses Paradoxons freigelegt, und ihre Befunde sind so nüchtern wie erschütternd. William Hamilton zeigte in den 1960er Jahren mit seiner Theorie der Verwandtenselektion, dass altruistisches Verhalten gegenüber genetischen Verwandten evolutionär sinnvoll ist, weil die Gene des Helfers in den Körpern der Verwandten weiterleben, auch wenn der Helfer selbst Schaden nimmt. Der Vogel, der sich für seine Jungen opfert, tut nichts Edles, er folgt einem Programm, das seine Gene maximiert, nicht sein individuelles Überleben. Robert Trivers erweiterte diesen Gedanken in den 1970er Jahren mit seiner Theorie des reziproken Altruismus: Hilfe gegenüber Nicht-Verwandten kann evolutionär stabil sein, wenn sie auf Gegenseitigkeit beruht. Wer heute teilt, bekommt morgen zurück. Wer heute betrügt, wird morgen ausgeschlossen. Das moralische Gefühl, das uns beim Anblick eines leidenden Mitmenschen überkommt, ist, aus dieser Perspektive, nichts als die innere Stimme eines uralten Tauschgeschäfts. Die Soziobiologie, die in den folgenden Jahrzehnten diese Einsichten weiterentwickelte,

zeichnete das Bild eines Menschen, der nicht aus freiem Entschluss moralisch handelt, sondern der von Programmen gesteuert wird, die in der Savanne entstanden und die auf die Maximierung der genetischen Fitness geeicht sind. Der Drang, einem weinenden Kind zu helfen, die spontane Empörung über eine Ungerechtigkeit, die Wärme, die uns beim Anblick einer großzügigen Tat durchströmt, all das sind keine Beweise für den freien Willen oder die moralische Autonomie des Menschen, sondern die ausführenden Organe eines genetischen Imperativs, der älter ist als jedes Bewusstsein und der keinen anderen Zweck kennt als seine eigene Fortsetzung. Richard Dawkins, der in seinem Buch *Das egoistische Gen* diese Perspektive auf die radikalste Formel brachte, beschrieb den Menschen als eine Überlebensmaschine, die von blinden, selbstsüchtigen Genen programmiert wurde. Die Gene, so Dawkins, sind die eigentlichen Akteure der Evolution; die Körper, die sie bauen und bewohnen, sind nur ihre Werkzeuge. Was wie selbstloses Verhalten aussieht, ist in Wahrheit die Strategie eines Gens, das seine eigene Verbreitung maximiert. Die Mutter, die für ihr Kind stirbt, ist kein moralisches Vorbild, sie ist eine Maschine, die von ihren Genen so programmiert wurde, dass sie das gemeinsame genetische Material um den Preis des eigenen Lebens schützt. Diese Sichtweise ist oft als zynisch und reduktionistisch kritisiert worden, und sie ist es in der Tat, wenn man sie für die ganze Wahrheit hält. Aber sie ist nicht falsch. Sie beschreibt nur eine Ebene der Realität, die genetische, und sie tut dies mit einer Prä-

zision, die man nicht einfach beiseitewischen kann, weil sie einem nicht gefällt. Die Frage ist nicht, ob die Gene selbstsüchtig sind, das sind sie, nach allem, was wir wissen, und sie können gar nicht anders sein, denn ein Gen, das nicht auf seine eigene Vermehrung ausgerichtet wäre, wäre in der Evolution längst ausgestorben. Die Frage ist, ob der Mensch mehr ist als die Summe seiner Gene. Und diese Frage führt uns tiefer, als die Soziobiologie reicht.

Die Psychologie hat in den letzten Jahrzehnten eine Fülle von Experimenten durchgeführt, die den Altruismus auf eine andere, weniger abstrakte Weise entzaubern. Der berühmte "Good Samaritan"-Versuch von John Darley und Daniel Batson aus dem Jahr 1973 zeigte, dass Theologiestudenten, die auf dem Weg zu einem Vortrag über das Gleichnis vom barmherzigen Samariter waren, einem am Boden liegenden Hilfsbedürftigen umso seltener halfen, je mehr sie unter Zeitdruck standen. Nicht die moralische Überzeugung bestimmte ihr Handeln, sondern die schiere, banale Eile. Ein anderer Klassiker der Sozialpsychologie, das Experiment von Bibb Latané und Judith Rodin, zeigte, dass Menschen in einer Notsituation umso seltener eingreifen, je mehr andere Personen anwesend sind, der berühmte "Zuschauereffekt", der die Verantwortung auf die Menge verteilt und den Einzelnen entlastet. Wir helfen nicht, weil wir gut sind, sondern weil die Umstände es uns leicht machen, und wir helfen nicht, weil wir schlecht sind, sondern weil die Umstände es uns schwer machen. Das "warme Leuchten", das wir nach einer guten Tat empfinden,

das "Helper's High", wie die Psychologie es nennt, hat eine messbare neurochemische Grundlage. Helfen aktiviert das Belohnungssystem des Gehirns, es schüttet Endorphine aus, es senkt den Stresspegel, es macht uns buchstäblich zufriedener. Die Frage, die sich daraus ergibt, ist so einfach wie unbequem: Helfen wir, weil wir dem anderen helfen wollen, oder helfen wir, weil das Helfen sich gut anfühlt? Und wenn es sich gut anfühlt, ist das dann überhaupt noch Altruismus, oder ist es nur eine besonders geschickt getarnte Form des Egoismus? Die Spende, die man anonym getätigt hat, war sie wirklich anonym, oder hat man sie nicht doch in einem Gespräch erwähnt, beiläufig, als Beweis der Großzügigkeit? Der Beitrag, den man gegen die Ungerechtigkeit geteilt hat, ging es um die Sache oder um das Signal, dass man auf der richtigen Seite steht? Die alte Frau, der man über die Straße geholfen hat, half man ihr, weil sie Hilfe brauchte, oder weil man das gute Gefühl brauchte, ein Helfer zu sein? Diese Fragen sind nicht zynisch gemeint, und sie sind nicht als Vorwurf formuliert. Sie sind die Fragen, die sich jeder stellen muss, der den Heiligenschein der Menschlichkeit ernsthaft prüfen will. Die Antwort, die sich aus der Forschung ergibt, ist unbequem: Beides ist wahr, und beides ist untrennbar miteinander verwoben. Die Mutter, die für ihr Kind stirbt, handelt aus Liebe, einer Liebe, die real ist, die sie mit jeder Faser ihres Körpers spürt, die sie ohne Zögern in den Tod treibt. Und sie handelt zugleich aus einem genetischen Imperativ, der älter ist als sie selbst, der sie programmiert hat, dieses Opfer zu bringen,

und der sie mit einem letzten, warmen Gefühl des Friedens belohnt, während ihre Kräfte schwinden. Der eine Blick schließt den anderen nicht aus. Die Gene, die sie steuern, sind nicht ihre Herren; sie sind die Partitur, nach der sie spielt, aber die Musik, die sie spielt, ist ihre eigene. Was bedeutet das für die Frage nach der Menschlichkeit? Wenn selbst die reinste, selbstloseste Handlung einen Kern von Eigennutz enthält, ist sie dann wertlos? Oder ist die Frage nach dem Motiv selbst schon eine Falle, die uns das Discidium gestellt hat, eine Falle, die uns einredet, dass nur die völlig selbstlose Handlung moralisch wertvoll sei, und die uns damit jeden echten Altruismus unmöglich macht, weil es ihn nicht geben kann? Vielleicht ist die Vorstellung einer "reinen", "selbstlosen" Moral selbst eine Illusion, die uns das Discidium eingeredet hat. In der Einheit des Ursprungs, im ungebrochenen Strom des Willens, gab es keine Moral und keinen Altruismus und keinen Egoismus, es gab nur das Handeln, das eins war mit dem Sein, und das nicht fragte, ob es gut oder böse, selbstlos oder selbstsüchtig sei. Erst das Discidium, das das Bewusstsein vom Willen trennte und den Menschen zum Beobachter seiner eigenen Handlungen machte, hat die Frage nach dem Motiv in die Welt gebracht. Es hat uns gelehrt, unsere Handlungen zu bewerten, zu verurteilen, zu rechtfertigen, und es hat uns damit die Unschuld genommen, einfach zu tun, was getan werden muss. Vielleicht ist das Eingeständnis, dass wir immer auch aus Eigennutz handeln, nicht die Zerstörung der Moral, sondern der erste Schritt zu einer ehrlicheren Moral, einer

Moral, die weiß, dass sie keine transzendente Grundlage hat, und die dennoch nicht aufhört, das Gute zu wollen. Einer Moral, die nicht fragt: "Bin ich ein guter Mensch?", sondern: "Habe ich heute getan, was getan werden musste?" Einer Moral, die den Heiligenschein ablegt und dennoch nicht im Zynismus versinkt.

Man hält eine Spendenquittung in der Hand. Die Summe ist nicht groß, aber sie war es, was man entbehren konnte, diesen Monat, nach der Miete und den Rechnungen und dem Einkauf. Man hat sie in einen Umschlag gesteckt und abgeschickt, und man hat niemandem davon erzählt, nicht einmal dem Partner. Aber jetzt, wo man die Quittung in der Hand hält, fragt man sich, ob man es getan hat, weil die Menschen in dem fernen Land, deren Namen man nie erfahren wird, die Hilfe brauchen, oder weil man das warme Leuchten braucht, das sich in der Brust ausbreitet, während man die Quittung betrachtet. Man weiß es nicht. Vielleicht weiß man es nie. Aber man weiß, dass das Geld da ist, wo es gebraucht wird, und dass jemand, den man nicht kennt, heute Abend etwas zu essen haben wird, was er ohne einen nicht gehabt hätte. Ist das genug? Die Frage bleibt offen, und das ist vielleicht die ehrlichste Antwort, die es gibt.

Moral als System der sozialen Kontrolle

Man stelle sich den ersten Befehl vor, der nicht nur ein Laut war. Es gab unzählige Laute vor diesem einen, unzählige Schreie der Warnung, der Wut, der Angst, die durch die Luft fuhren und verklangen, sobald die Gefahr vorüber war. Aber dieser eine Laut war anders. Er kam nicht von einem, der selbst in Gefahr war, sondern von einem, der über der Gefahr stand. Er kam von dem Alten, der auf dem erhöhten Stein saß und die Jagd beobachtete. Er kam von der Mutter, die das Kind am Feuer zurückhielt, bevor es in die Flammen griff. Es war ein Laut, der nicht warnte, sondern verbot. Nicht: "Achtung, der Löwe!" Sondern: "Tu das nicht." Und das Kind, das zurückzuckte, tat es nicht, weil es die Flammen fürchtete, es fürchtete die Stimme, die das Verbot aussprach. Es fürchtete den Entzug von Nähe, den Ausschluss aus der Gemeinschaft, den Zorn derer, von denen sein Leben abhing. In diesem Moment, vor vielleicht hunderttausend Jahren, wurde die Moral geboren. Nicht als Erkenntnis des Guten, sondern als Instrument der Kontrolle. Die Genealogie der Moral, wie Friedrich Nietzsche sie im späten 19. Jahrhundert mit einer Wucht sondergleichen betrieb, ist der vielleicht radikalste Angriff auf den Heiligenschein der Menschlichkeit, der je geführt wurde. Nietzsche begriff, was vor ihm niemand mit dieser Klarheit gesehen hatte: Die Moral ist kein überzeitliches Reich von Werten, das der Mensch entdeckt, sondern ein historisches Produkt, das er geschaffen hat, und er hat es nicht geschaf-

fen, um die Wahrheit zu erkennen, sondern um Macht auszuüben. Die Unterscheidung von Gut und Böse, so Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral*, ist nicht vom Himmel gefallen; sie ist das Ergebnis eines langen, blutigen Kampfes zwischen den Starken und den Schwachen, den Herren und den Sklaven, den Eroberern und den Eroberten. Und die Werte, die wir heute für die höchsten halten, Mitleid, Demut, Gleichheit, Nächstenliebe, sind nicht die Werte der Sieger, sondern die Werte der Besiegten, die ihre Ohnmacht in Tugend umgemünzt haben. Diese Umkehrung, die Nietzsche die "Umwertung aller Werte" nannte, ist eines der unheimlichsten Ereignisse der Geistesgeschichte. Die Starken, die einst das Gute mit dem Edlen, dem Mächtigen, dem Vornehmen gleichsetzten, wurden von den Schwachen, die an ihrer eigenen Stärke scheiterten, mit einer neuen Moral überzogen. Die Schwachen, so Nietzsche, ertrugen ihre eigene Unterlegenheit nicht. Sie konnten nicht stark sein, also erklärten sie die Stärke für böse. Sie konnten nicht reich sein, also erklärten sie den Reichtum für Sünde. Sie konnten sich nicht rächen, also erfanden sie ein Jenseits, in dem die Gerechtigkeit, die ihnen im Diesseits verwehrt blieb, endlich vollstreckt würde. Das Christentum, in Nietzsches Lesart, ist die vollendete Form dieser Sklavenmoral, eine Religion der Geknechteten, die den Geknechteten einen Trost bietet, der sie noch tiefer in ihre Knechtschaft verstrickt. Nietzsches *Genealogie* ist, bei aller polemischen Überspitzung, der Schlüssel zum Verständnis dessen, was die Moral im gebauten Reich wirklich ist: ein System der

sozialen Kontrolle, das die einen ermächtigt und die anderen bündigt. Die Regeln, die vorgeben, die Interessen aller zu schützen, schützen in Wahrheit die Interessen derer, die sie gemacht haben. Die Moral, die uns befiehlt, dem anderen nicht zu schaden, schützt den Starken vor dem Angriff des Schwachen. Die Moral, die uns befiehlt, zu teilen, schützt den Besitzenden vor der Neid des Besitzlosen. Die Moral, die uns befiehlt, gehorsam zu sein, schützt den Herrn vor der Rebellion des Knechts. Sie ist, in allen ihren Formen, ein Werkzeug der Macht, verpackt in den weichen Stoff der Tugend.

Die Geschichte der Moral, die wir in den vorangegangenen Kapiteln in ihren groben Zügen skizziert haben, ist eine Geschichte der immer neuen Techniken der Macht, die sich den Anschein der Güte geben. Die Religionen, die mit göttlichen Geboten die Menschen bündigten, die Staaten, die mit Gesetzen und Strafen die Ordnung sicherten, die bürgerlichen Gesellschaften, die mit Konventionen und sozialem Druck die Abweichung ächteten, sie alle haben die Moral als Waffe eingesetzt, um die bestehende Ordnung zu stabilisieren, und sie haben diese Waffe mit einem Heiligenschein umgeben, der sie unsichtbar machte. Die Moderne, die die Götter entthronte und die Vernunft auf den Altar hob, hat die Moral nicht abgeschafft, sondern säkularisiert. An die Stelle des göttlichen Gebots trat der kategorische Imperativ Kants, der dem Einzelnen auferlegte, nur nach derjenigen Maxime zu handeln, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten könne. An die Stelle der jenseitigen

Vergeltung trat das diesseitige Gesetz, das den Verbrecher nicht mehr als Sünder verdammt, sondern als Abweichler korrigierte. Die Gefängnisse, die im 18. und 19. Jahrhundert in ganz Europa und Amerika gebaut wurden, waren die steingewordene Verkörperung dieser neuen Moral: nicht mehr Orte der Rache, sondern Orte der Besserung, in denen die Insassen durch Arbeit, Disziplin und Überwachung zu nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft umgeformt werden sollten. Der Philosoph Michel Foucault hat in *Überwachen und Strafen* gezeigt, dass diese Gefängnisse nicht einfach humaner waren als die Kerker des Mittelalters; sie waren effizienter. Sie töteten den Körper nicht, aber sie dressierten die Seele. Und sie waren das Vorbild für alle anderen Institutionen des gebauten Reichs, die Schule, die Fabrik, die Kaserne, das Krankenhaus, die den Einzelnen nicht mehr durch äußere Gewalt, sondern durch innere Disziplinierung gefügig machen. Der moderne Mensch, der in diesen Institutionen geformt wurde, trägt die Moral nicht mehr als äußeres Gebot in sich, sondern als innere Stimme. Er gehorcht nicht mehr, weil er bestraft wird, sondern weil er sich schämen würde, nicht zu gehorchen. Er tut das Gute nicht mehr, weil es ihm befohlen wurde, sondern weil er es selbst so will, oder weil er glaubt, es zu wollen. Die Macht, die ihn kontrolliert, ist nicht mehr der Priester oder der Richter oder der Lehrer, sondern er selbst. Er ist der Wärter und der Gefangene in einer Person, und das Gefängnis, in dem er sitzt, ist sein eigenes Gewissen. Diese Internalisierung der Kontrolle ist der größte Triumph des gebauten Reichs. Sie

macht den Einzelnen gefügig, ohne dass man ihn zwingen müsste; sie macht ihn produktiv, ohne dass man ihn antreiben müsste; sie macht ihn zu einem willigen Vollstrecker der Regeln, die andere aufgestellt haben, ohne dass er je fragt, wer sie aufgestellt hat und wem sie dienen. Und sie macht die Moral, die ursprünglich ein Instrument der Macht war, zu einem Bestandteil der Identität. Der Einzelne, der an das Gute glaubt, glaubt an sich selbst. Er verteidigt seine Moral, weil er sich selbst verteidigt. Er greift den an, der seine Moral in Frage stellt, weil er den angreift, der sein Selbst in Frage stellt. Die Moral ist nicht mehr das, was ihn kontrolliert; sie ist das, was ihn ausmacht. Und genau deshalb ist sie so unangreifbar. Das Discidium, das den Menschen aus der Einheit mit der Welt riss und ihn in die Abstraktion warf, hat in dieser internalisierten Moral seine vollendete Gestalt angenommen. In der transparenten Gemeinschaft des Stammes gab es keine Moral im modernen Sinne, nicht, weil die Menschen gewissenlos gewesen wären, sondern weil die Regeln des Zusammenlebens in die Praxis eingebettet waren und keiner abstrakten Begründung bedurften. Man teilte, weil der Stamm sonst verhungerte. Man stahl nicht, weil die Blicke der anderen keinen Diebstahl duldeten. Man tötete nicht, weil der Frieden der Gruppe das höchste Gut war. Erst das Discidium, das den Menschen aus dieser Einbettung riss und ihn in die Anonymität der großen Gesellschaften warf, machte die Moral als explizites, externalisiertes und schließlich internalisiertes System der Kontrolle notwendig. Die Moral ist ein Kind des Disci-

dium, ein Symptom der Trennung, ein Versuch, das Verlorene durch Vorschriften zu ersetzen. Und dennoch, und das ist die Frage, die keine Genealogie der Moral je ganz zum Schweigen bringen kann, warum fühlt sie sich dann manchmal echt an? Warum empört es uns, wenn ein Kind misshandelt wird, auch wenn wir es nicht kennen und nie kennen werden? Warum spenden wir, anonym, für Menschen, die wir nie sehen werden? Warum riskieren wir unser Leben, um einen Fremden aus dem brennenden Haus zu ziehen? Wenn die Moral nur ein System der sozialen Kontrolle wäre, wenn sie nur das Werkzeug der Mächtigen und das Gefängnis der Ohnmächtigen wäre, warum kann sie uns dann zu Taten bewegen, die gegen jede Logik der Macht verstoßen? Vielleicht ist die Antwort einfacher, als Nietzsche dachte, und zugleich komplexer. Vielleicht ist die Moral beides: ein Instrument der Kontrolle und ein Funke des Echten, der unter der Asche der Abstraktion noch glimmt. Vielleicht ist sie das Letzte, was von der verlorenen Einheit des Stammes übrig geblieben ist, der stumme, nie ganz erloschene Drang, nicht allein zu sein, sondern Teil eines Ganzen, das größer ist als das eigene Ich. Die Moral, die uns befiehlt, dem anderen zu helfen, ist vielleicht nichts anderes als die Erinnerung an eine Zeit, in der das Helfen keine Tugend war, sondern Selbstverständlichkeit. In der es kein Gebot gab, das gebieten musste, was von selbst geschah. In der die Frage nach dem Guten müßig war, weil das Gute nicht gedacht, sondern gelebt wurde. Das Discidium hat diese Einheit zerrissen, aber es hat die Sehnsucht

nach ihr nicht auslöschen können. Die Moral, so hohl und so korrumpiert sie auch sein mag, ist ein Echo dieser Sehnsucht. Sie ist das, was von der Menschlichkeit übrig geblieben ist, nachdem der Heiligenschein zertrümmert und die Selbsttäuschung entlarvt wurde. Kein transzendentes Gebot, keine absolute Wahrheit, keine göttliche Offenbarung, sondern nur ein leises, beharrliches Summen, das unter dem Lärm der Ablenkungen nie ganz verstummt und das uns sagt, dass der andere nicht unser Feind ist, sondern unser Spiegel.

Man sitzt in der Bahn, auf dem Weg zur Arbeit, und gegenüber sitzt ein Mensch, den man nicht kennt. Er ist müde, man sieht es an seinen Augen, und er starrt auf sein Telefon, wie alle anderen auch. Man weiß nichts von ihm, nicht seinen Namen, nicht seine Geschichte, nicht seine Ängste. Man wird ihn nie wiedersehen, wenn man aussteigt. Und dennoch, in diesem flüchtigen Moment, wenn die Blicke sich zufällig kreuzen, spürt man etwas, das man nicht benennen kann. Kein Mitleid, keine moralische Überlegenheit, kein Kalkül. Einfach nur die stille, fast vergessene Gewissheit, dass er ist wie man selbst, ein Wesen, das atmet, das fühlt, das eines Tages sterben wird. Die Frage, die man sich in diesem Moment stellt, ist nicht: Was gebietet die Moral? Sondern: Was tut man mit diesem Blick? Man senkt den Kopf, man öffnet das Telefon, man scrollt weiter. Aber der Moment war da. Und er wird wiederkommen.

Die Illusion der Autonomie

Man stelle sich den ersten Gedanken vor, der nicht einfach kam und ging, sondern der sich seiner selbst bewusst war. Dieser eine Gedanke war anders. Er dachte nicht nur; er wusste, dass er dachte. In diesem Spuren wurde die Illusion des freien Willens geboren. Benjamin Libets Experimente zeigten, dass das Bereitschaftspotential im Gehirn etwa eine halbe Sekunde vor dem bewussten Entschluss einsetzt. Das Gehirn hatte die Entscheidung bereits getroffen, bevor das Ich davon erfuhr. Spätere Experimente von John-Dylan Haynes zeigten, dass die Hirnaktivität, die eine einfache Entscheidung vorhersagt, bis zu sieben Sekunden vor dem bewussten Entschluss einsetzt. Das Ich ist nicht der Kapitän auf der Brücke; es ist der Chronist, der im Nachhinein aufschreibt, was das Schiff getan hat. Thomas Metzinger nannte das Ich ein "phänomenales Selbstmodell", eine Simulation, die das Gehirn erzeugt. Diese Einsichten sind nicht neu. Spinoza argumentierte, dass der Mensch sich nur deshalb für frei halte, weil er sich seiner eigenen Wünsche bewusst sei, aber nicht der Ursachen, die ihn bestimmten. Nietzsche entlarvte den freien Willen als Erfindung der Theologen. Die Neurowissenschaften haben dieser alten Einsicht die empirische Grundlage geliefert. Die Konsequenzen für das gebaute Reich sind kaum zu überschätzen. Das gesamte System der sozialen Kontrolle beruht auf der Annahme, dass der Mensch für seine Handlungen verantwortlich sei, weil er sie frei gewählt habe. Wenn diese Annahme eine Illusion

ist, was wird dann aus Schuld, Verantwortung, Gerechtigkeit? Das ist das Paradoxon, das dieses Manifest nicht auflösen kann und nicht auflösen will: Wenn der freie Wille eine Illusion ist, warum dann dieses ganze Buch, das zur Veränderung aufruft? Die Antwort ist keine Auflösung, sondern eine Entscheidung. Das Wissen um die eigene Determination ist nicht dasselbe wie die Ohnmacht. Die Einsicht, dass man nicht der Herr seiner Wünsche ist, kann der erste Schritt sein, sie zu prüfen. Das Paradoxon bleibt, aber wer es aushält, ist vielleicht freier als der, der es leugnet. Man sitzt in einem Gerichtssaal, nicht als Richter und nicht als Angeklagter, sondern als Zeuge. Der Angeklagte hat seine Tat begangen. Aber während man ihn ansieht, fragt man sich, ob er es war, der die Tat beging, oder ob die Tat ihn beging. Man weiß es nicht. Man wird es nie wissen. Aber man weiß, dass die Frage selbst wichtiger ist als die Antwort, und dass man, wenn man ihn verurteilt, sich selbst mitverurteilt.

Die Einsicht, dass der freie Wille eine Illusion sein könnte, ist schwer zu ertragen. Sie erschüttert das Fundament, auf dem der moderne Mensch sein Selbstverständnis errichtet hat: die Vorstellung, Herr seiner eigenen Entscheidungen zu sein, der Kapitän seines Lebens, der Autor seiner eigenen Biographie. Doch diese Erschütterung ist nur die erste Stufe einer Frage, die tiefer reicht als jede psycholo-

gische oder neurowissenschaftliche Analyse. Denn wenn selbst der Wille, dieses scheinbar unerschütterliche Fundament des Ichs, eine Illusion sein könnte, was ist dann mit dem, worauf er sich richtet? Was ist mit der Welt selbst, die er zu erkennen, zu gestalten, zu verändern vorgibt?

Diese Frage ist nicht neu. Sie ist so alt wie das Discidium selbst, und dennoch wird sie in jeder Epoche neu gestellt. Sie lautet nicht: "Was ist die Welt?" Sie lautet: "Ist die Welt, die ich sehe, die Welt, die ist?" Sie entspringt jenem fundamentalen Riss, der das Bewusstsein aus der Einheit mit dem Willen riss und es mit der Fähigkeit ausstattete, die Welt nicht nur zu sein, sondern sie zu betrachten, zu benennen und schließlich zu bezweifeln. Die Philosophiegeschichte ist durchzogen von diesem Zweifel. Zhuangzi, der chinesische Denker des 4. Jahrhunderts vor Christus, fragte sich, ob er ein Mensch sei, der träumt, ein Schmetterling zu sein, oder ob er ein Schmetterling sei, der träumt, ein Mensch zu sein. Er gab keine Antwort, weil er wusste, dass es keine gibt. Platon, der die Gefangenen im Höhlengleichnis beschrieb, die ihr Leben lang nur Schatten an der Wand sehen und sie für die Wirklichkeit halten, kannte das Wort Simulation nicht, aber die Struktur war identisch: eine zweite Welt, die die erste ersetzt, und ein Bewusstsein, das die Fälschung nicht erkennen kann. Descartes, der sich im 17. Jahrhundert fragte, ob ein böser Dämon ihn täuschen könnte,

rettete nur den einen Satz: "Ich denke, also bin ich." Aber auch er konnte nicht widerlegen, dass die Welt, die er dachte, eine Illusion sein könnte. Die Frage nach der simulierten Realität ist keine Erfindung der digitalen Moderne. Sie ist so alt wie die Abstraktion selbst.

Die drei fatalen Gaben, die das Bewusstsein aus der Einheit mit der Welt rissen und ihm die Fähigkeit verliehen, die Welt zu erkennen, zu planen und vorauszusehen, sind zugleich die Geburtshelfer dieser Frage. Die Abstraktion löste das Zeichen vom Bezeichneten und machte die Welt zu einem Text, der gelesen, aber auch umgeschrieben werden konnte. Die Selbstreflexion schuf ein Ich, das sich selbst als Objekt betrachten konnte, und damit auch als möglicherweise getäushtes Objekt. Die Voraussicht projizierte diese Angst in die Zukunft: Was, wenn die Welt, die ich morgen sehen werde, nicht weniger getäuscht ist als die, die ich heute sehe? Die Simulationstheorie ist die logische Konsequenz dieser drei Gaben, die in ihrem Zusammenspiel den Menschen nicht nur von der Welt, sondern auch von der Gewissheit der Welt getrennt haben. Sie ist die radikalste Form der Entfremdung, die das Discidium je hervorgebracht hat. Die Welt ist nicht nur fremd, sie ist gemacht. Sie ist nicht nur unverständlich, sie ist programmiert. Sie ist nicht nur gleichgültig, sie ist ein Produkt.

Die digitale Entwicklung, die in Teil III dieses Buches als Brandbeschleuniger der sozialen Symptome beschrieben wurde, hat dieser uralten Frage eine neue, verführerische Sprache verliehen. Die Simulationstheorie, wie sie der Philosoph Nick Bostrom im Jahr 2003 als statistisches Argument formulierte, ist nicht mehr eine poetische Metapher oder ein philosophisches Gedankenexperiment. Sie ist eine technische Hypothese. Bostrom argumentierte, dass eine hinreichend fortgeschrittene Zivilisation Simulationen ihrer Vorfahren erschaffen könne, und dass, wenn dies auch nur wenige Male geschehe, die Zahl der simulierten Bewohner die der echten bei weitem übersteige. Die logische Konsequenz lautet: Wenn du nicht weißt, ob du simuliert bist, und simulierte Wesen in der Überzahl sind, dann ist es wahrscheinlicher, dass du simuliert bist. Dieses Argument ist nicht falsifizierbar, und genau das macht es so wirkmächtig. Es ist immun gegen Kritik, weil es keine Bedingung nennt, unter der es widerlegt werden könnte. Es ist die perfekte postfaktische Erzählung, und es ist, wie alle postfaktischen Erzählungen, ein Kind der digitalen Sphäre, die keine verbindliche Wahrheit mehr kennt, sondern nur noch plausible Szenarien.

Die Parallelen zwischen den fundamentalen Eigenschaften des Universums und den Grundlagen der Informatik, die in populären Darstellungen der Simulationstheorie angeführt werden, sind auf den ersten Blick verblüffend. Die Lichtgeschwindigkeit als maximale Verarbeitungsgeschwindigkeit, die Planklänge als minimale Auflösung,

die Quantenmechanik als Lazy Rendering, die Fehlerkorrektur-Codes in den Gleichungen der Supersymmetrie. All das sind faszinierende Entsprechungen, und sie sind, wie der Physiker Sylvester James Gates selbst einräumt, keine Beweise, aber sie sind schwer zu ignorieren. Doch was diese Parallelen wirklich zeigen, ist nicht, dass wir in einer Simulation leben. Sie zeigen, dass das menschliche Denken, das die Informatik erfunden hat, dieselbe Struktur hat wie das Universum, das es zu verstehen versucht. Die Abstraktion, die mit den ersten Begriffen begann, hat sich in den Gesetzen der Physik selbst wiedererkannt. Das ist kein Beweis für einen Programmierer. Es ist ein Beleg für die ungeheure Kraft der Abstraktion, die die Welt nach ihrem eigenen Bilde formt und dann vergisst, dass es sie war, die das Bild gemalt hat.

Doch die Parallelen zwischen Physik und Informatik sind nicht der eigentliche Grund, warum die Simulationstheorie heute so viele Menschen überzeugt. Der eigentliche Grund liegt auf der Hand, wenn du aus dem Fenster siehst und die Welt betrachtest, die das gebaute Reich in den letzten Jahrzehnten hervorgebracht hat. Ein Reality-TV-Star wird Präsident der mächtigsten Nation der Welt. Ein Komiker wird Kriegspräsident. Milliardäre sterben in einem Mini-U-Boot, das mit einem Gaming-Controller gesteuert wird. Ein Containerschiff blockiert den Welthandel, weil es schief im Suezkanal steht. Die ganze Welt hört für zwei Jahre auf zu funktionieren, und Menschen denken dabei nur an Toilettenpapier. Eine Spritze macht den ganzen Westen

schlank, und ein Hund wird zur Milliardenwährung. Wenn das jemand geschrieben hätte, hätten wir gesagt: "Das ist zu absurd. Das würde niemand glauben." Aber niemand hat es neu geschrieben. Genau dieses Drehbuch läuft heute, während du das hier liest, und wir sind mittendrin.

Die Welt ist nicht nur komplex. Sie ist abwegig. Sie ist nicht nur unverständlich. Sie ist verrückt. Sie ist nicht nur ungerecht. Sie ist unlogisch. Die Kriege werden nicht geführt, weil sie notwendig wären, sondern weil die Rüstungsindustrie daran verdient. Die Politik handelt nicht im Interesse der Bürger, sondern im Interesse der Lobbyisten. Die Medien berichten nicht über die Wahrheit, sondern über das, was Klicks generiert. Die Wirtschaft produziert nicht, was gebraucht wird, sondern was sich rechnet. Die Klimakrise wird nicht gelöst, weil sie nicht profitabel ist. Die Ungleichheit wächst, weil sie dem System dient. All das ist nicht das Werk eines versteckten Codes oder eines bösen Programmiers. Es ist das Werk von Macht und Kapital, die die Welt nach ihren Interessen formen und dabei eine Realität erschaffen haben, die so grotesk ist, dass der Gedanke an eine Simulation fast befreiend wirkt. Die Simulationstheorie ist der Versuch, die Absurdität der realen Verhältnisse zu erklären, indem man sie für programmiert erklärt. Aber sie ist eine Fehlleitung. Sie lenkt den Blick von den tatsächlichen Systemen ab, die die Welt so verrückt machen, und richtet ihn auf ein imaginäres System, das angeblich dahintersteckt. Der Feind ist nicht der Programmierer. Der Feind ist der Riss selbst.

Dieser Riss, das Discidium, ist keine Simulation. Er ist die reale Entfremdung, die das gebaute Reich in die Welt getragen hat. Die Trennung des Menschen von der Natur, von der Gemeinschaft, von sich selbst. Die Abstraktion, die mit den ersten Begriffen begann, hat sich in den Apparaten der Moderne materialisiert. In der Ökonomie, die die Zeit in Geld verwandelt. In der Politik, die die Partizipation zur Illusion macht. In den Medien, die die Aufmerksamkeit zerkleinern. In der digitalen Sphäre, die die Realität durch die Simulation ersetzt. Die Simulationstheorie ist nicht die Entdeckung dieser Entfremdung. Sie ist ihre Verdrängung. Sie gibt der Absurdität der Welt einen Namen, der nicht wehtut, "Code", während sie die eigentliche Ursache dieser Absurdität unbenannt lässt. Die ungeheure, ungehemmte, von keiner Moral gebremste Macht des Kapitals, das die Welt nach seinem Bilde formt und dabei eine Realität erschafft, die so unnatürlich ist, dass sie nur noch als simuliert ertragen werden kann.

Die Simulationstheorie ist in ihrer modernen, digitalen Gestalt nicht die Entdeckung einer verborgenen Wahrheit, sondern das Symptom einer tiefen, unstillbaren Sehnsucht. Der moderne Mensch, der aus der Gemeinschaft des Stammes gerissen und in die Vereinzelung der Massengesellschaft geworfen wurde, sehnt sich nach einer Ordnung, die er nicht selbst herstellen muss. Er sehnt sich nach einem Sinn, der ihm nicht abverlangt wird, sondern der ihm gegeben ist. Er sehnt sich nach einer Gewissheit, die nicht

durch Zweifel erschüttert werden kann. Die Simulationstheorie gibt ihm all das. Einen Schöpfer, der nicht sichtbar ist, aber da sein muss. Einen Plan, der nicht erkennbar ist, aber existiert. Eine Wahrheit, die nicht beweisbar ist, aber geglaubt werden kann. Sie ist die säkulare Religion der digitalen Moderne, die den Gott durch den Programmierer ersetzt, die Schrift durch den Code, das Jenseits durch den Neustart. Sie ist die modernste Form der ideologischen Betäubung, die in Teil II als Teil der Ablenkungsmaschine beschrieben wurde, und sie ist zugleich ihre konsequenteste Fortsetzung. Sie lenkt nicht nur von den realen Machtverhältnissen ab; sie erklärt die realen Machtverhältnisse für irrelevant. Wenn alles nur simuliert ist, dann ist die Zerstörung der Wälder kein Verbrechen mehr, sondern ein Rendering-Fehler. Die Ungleichheit ist kein Skandal, sondern ein Balancing-Problem. Der Tod ist kein Ende, sondern ein Logout. Die Verantwortung für die Welt, die der Mensch in seinem Größenwahn zerstört hat, wird auf einen unsichtbaren Programmierer abgeschoben, der nie zur Rechenschaft gezogen werden kann.

Doch die Simulationstheorie hat noch eine tiefere, existenzielle Dimension, die in den vorangegangenen Kapiteln dieses Buches bereits benannt wurde. Sie ist eine Antwort auf die Frage, die in Kapitel 12 als die ultimative Angst des modernen Menschen beschrieben wurde: die Angst vor der Bedeutungslosigkeit. Wenn die Welt simuliert ist, dann ist das Leben kein sinnloser Zufall, sondern ein Auftrag. Die eigene Existenz ist nicht das Produkt blinder, gleichgültiger

Kräfte, sondern das Werk eines Schöpfers, oder zumindest eines Programmierers, der einen Grund hatte, diese Simulation zu starten. Diese Vorstellung ist tröstlich, und sie ist deshalb so verlockend, weil sie die Leere füllt, die das Dilemma in den Menschen gerissen hat. Sie gibt dem Leben eine Bedeutung, die es nicht selbst finden muss, und sie entlastet den Einzelnen von der quälenden Frage, ob sein Leben überhaupt zählt. Die Simulationstheorie ist der digitale Trost für die Heimatlosigkeit der Moderne.

Doch dieser Trost ist ein faustischer Pakt. Wer die Simulationstheorie annimmt, gibt die Wirklichkeit auf, um sie zu erklären. Er tauscht die Welt gegen ein Modell der Welt, die Erfahrung gegen eine Theorie der Erfahrung, das Leben gegen eine Erzählung über das Leben. Er flieht nicht vor dem Tod, das wäre noch ehrlich. Er flieht vor dem Leben, das er nicht erträgt, weil es keine Garantie gibt und keine Gewissheit und keinen Sinn, der nicht von ihm selbst gemacht werden muss. Die Simulationstheorie ist der letzte, der raffinierteste, der am schwersten zu durchschauende Fluchtweg, den das gebaute Reich dem Einzelnen anbietet, und sie ist deshalb die perfideste aller Ablenkungen, weil sie sich als Erkenntnis tarnt. Sie gibt vor, die Wahrheit zu enthüllen, während sie in Wahrheit nur die Leere verkleidet.

Die philosophische Frage, die hinter der Simulationstheorie liegt, ist nicht die Frage nach der Realität. Sie ist die Frage nach dem, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Wenn alles simuliert ist, was ist dann der freie Wille? Ist er auch nur ein Algorithmus, der vorgibt, eine Entscheidung zu sein? Wenn alles Code ist, was ist dann die Authentizität? Ist sie auch nur ein Skript, das vorgibt, ein Gefühl zu sein? Wenn alles programmiert ist, was ist dann die Liebe? Ist sie auch nur eine Funktion, die vorgibt, eine Beziehung zu sein? Diese Fragen sind nicht neu; sie sind so alt wie die Philosophie selbst. Aber sie haben in der Simulationstheorie eine neue, unheimliche Dringlichkeit erhalten, weil sie nicht mehr nur Gedankenexperimente sind, sondern technische Möglichkeiten. Was, wenn der freie Wille wirklich eine Illusion ist? Was, wenn die Authentizität wirklich nur ein Programm ist? Was, wenn die Liebe wirklich nur ein Algorithmus ist, der uns zwingt, einander zu suchen, ohne dass wir es wirklich wollen?

Die Antwort, die dieses Buch gibt, ist keine Antwort im Sinne einer Gewissheit. Sie ist eine Entscheidung. Der Mensch, der die Simulationstheorie annimmt, entscheidet sich dafür, die Welt als gemacht zu betrachten, und er entzieht sich damit der Verantwortung für das, was in ihr geschieht. Der Mensch, der sie ablehnt, entscheidet sich dafür, die Welt als gegeben zu betrachten, und er übernimmt damit die Verantwortung für das, was aus ihr wird. Keine dieser Entscheidungen kann bewiesen werden; beide sind Glaubensakte. Aber die eine führt in die Resignation, die

andere in die Handlung. Die eine sagt: "Es ist nicht meine Schuld, ich bin nur ein Teil des Codes." Die andere sagt: "Es ist meine Schuld, und ich muss etwas tun." Die eine ist die Flucht vor der Realität, die andere ist die Annahme der Realität, so unvollkommen, so schmerzhaft, so endlich sie auch sein mag. Das Discidium, das den Menschen aus der Einheit mit der Welt riss, hat ihm die Fähigkeit gegeben, die Welt zu bezweifeln. Aber es hat ihm nicht die Fähigkeit genommen, sie zu lieben. Und die Liebe, die diesen Namen verdient, fragt nicht, ob die Welt real ist. Sie fragt nur, ob sie es wert ist, gelebt zu werden.

Du sitzt vor einem Bildschirm, und der Bildschirm zeigt dir eine Welt, die so perfekt ist, dass du vergisst, dass sie nur aus Pixeln besteht. Du hast das Gefühl, dass etwas nicht stimmt, dass die Begegnungen zu perfekt getimt sind, dass die Realität sich manchmal anfühlt wie ein schlecht geschriebenes Drehbuch. Du könntest jetzt denken: "Vielleicht ist alles nur simuliert." Du könntest die Schuld von dir weisen und dich in die Arme einer Theorie fallen lassen, die dir erklärt, warum nichts zählt. Oder du könntest den Bildschirm ausschalten und aus dem Fenster sehen. Der Himmel ist grau, die Bäume sind kahl, der Wind ist kalt. Es ist nicht perfekt, nicht programmiert, nicht simuliert. Es ist einfach nur da, so wie du, und es wartet darauf, dass du etwas daraus machst. Die Wahl ist deine. Aber sie ist keine Wahl, die du aufschieben kannst. Sie ist die einzige Wahl, die wirklich zählt.

Die Menschlichkeit als Projekt

Wir haben den Heiligenschein zertrümmert. Wir haben das Mitgefühl enttarnt, die Moral entlarvt, den freien Willen als schönen Traum entzaubert. Wir haben den Menschen von dem Sockel gestoßen, auf den er sich selbst gestellt hat, und wir haben gesehen, dass er nichts ist als ein Tier, ein Tier, das Werkzeuge herstellt und Kriege führt, das seine Jungen säugt und seine Feinde foltert, das Gedichte schreibt und Vernichtungslager baut. Ein Tier, das weiß, dass es sterben wird, und das dieses Wissen nicht erträgt. Ein Tier, das aus der Einheit mit der Welt gerissen wurde und das seither, in allem, was es tut, versucht, diesen Riss zu kitten, durch Religion, durch Moral, durch Liebe, durch Arbeit, durch Konsum, durch die schiere, unermüdliche Betriebsamkeit des gebauten Reichs. Was bleibt, wenn nichts mehr bleibt? Wenn alle Illusionen gefallen sind, wenn alle Ablenkungen durchschaut sind, wenn der nackte, ungeschminkte Befund auf dem Tisch liegt und keine Ausrede mehr möglich ist? Bleibt dann nur der Zynismus, die kalte, lähmende Einsicht, dass nichts zählt, dass nichts hilft, dass der Mensch so ist, wie er ist, und dass er so bleiben wird, bis der letzte Gletscher schmilzt und der letzte Wald brennt und der letzte Bildschirm erlischt? Oder bleibt, unter all den Schichten der Selbsttäuschung, ein Kern, der nicht Illusion ist, eine Möglichkeit, die noch nicht Wirklichkeit geworden ist, ein Projekt, das noch nicht begonnen hat? Die Antwort, die dieses Kapitel gibt, ist keine Antwort im Sinne einer Gewissheit.

Sie ist eine Frage, die in den Raum gestellt wird, nicht als rhetorische Geste, sondern als das, was sie ist: der erste Schritt auf einem Weg, den noch niemand gegangen ist. Wenn der Mensch nichts ist als das, was er aus sich gemacht hat, ein Tier, das sich einen Heiligenschein aufsetzte und vergaß, dass es ihn selbst erfunden hatte, dann ist er auch frei, etwas anderes aus sich zu machen. Nicht, weil er einen freien Willen hätte, der ihn über die Kausalität erhebe, diese Illusion haben wir verabschiedet. Sondern weil die Einsicht in die eigene Unfreiheit der erste Schritt aus der Unfreiheit hinaus sein kann. Wer erkennt, dass er von Programmen gesteuert wird, die er nicht geschrieben hat, kann beginnen, die Programme zu hinterfragen. Wer erkennt, dass seine Moral das Produkt einer Geschichte ist, die er nicht gewählt hat, kann beginnen, eine andere Geschichte zu schreiben. Das klingt einfach, fast banal, und es ist doch das Schwerste, was einem Menschen abverlangt werden kann. Denn die Programme, die ihn steuern, sind nicht irgendwelche abstrakten Algorithmen, die man mit einem Update überschreiben könnte. Sie sind in die tiefsten Schichten seines Gehirns eingegraben, in die Synapsen und die Hormondrüsen, in die frühen Bindungsmuster und die späten Gewohnheiten. Sie sind das, was er für sein Selbst hält, sein Charakter, seine Persönlichkeit, seine Identität. Sie aufzugeben hieße, sich selbst aufzugeben, und das kann kein Mensch, ohne dass ihm etwas bleibt, woran er sich halten kann. Aber was bleibt, wenn alles aufgegeben ist? Vielleicht bleibt genau das: die Frage selbst. Die Fähigkeit,

innezuhalten, bevor der nächste Impuls in die nächste Handlung mündet. Die Fähigkeit, den Stein, den man werfen wollte, in der Hand zu behalten und zu fragen: Warum werfe ich ihn? Gegen wen? Und wer hat mir gesagt, dass es richtig ist, ihn zu werfen? Diese Fähigkeit, die Aufmerksamkeit, das Innehalten, das Fragen, ist vielleicht das Einzige, was den Menschen von dem Tier, das er ist, unterscheiden könnte, wenn er sie denn nutzen würde. Aber er nutzt sie selten, denn das Innehalten ist anstrengend und unbequem, und es bringt keine Rendite und keinen Dopaminstoß und keine Likes. Die Menschlichkeit, von der hier die Rede ist, ist kein Besitz und keine Auszeichnung und kein Heiligenschein. Sie ist ein Projekt, das Projekt, das eigene Handeln nicht einfach geschehen zu lassen, sondern es zu prüfen, bevor es geschieht. Das Projekt, den anderen nicht als Mittel zu sehen, sondern als Zweck, nicht als Werkzeug, sondern als Spiegel. Das Projekt, die Leere, die das Discidium in die Welt gerissen hat, nicht zu füllen mit Arbeit und Konsum und digitaler Zerstreuung, sondern sie auszuhalten, und in diesem Aushalten vielleicht, ganz vielleicht, etwas zu finden, das größer ist als die Leere selbst. Dieses Projekt hat keine Garantie. Es kann scheitern, es wird scheitern, es ist immer schon gescheitert, und es muss jeden Tag aufs Neue begonnen werden, mit der gleichen Zähigkeit und der gleichen Demut wie am ersten Tag. Es gibt keine Methode, die man erlernen könnte, kein Rezept, das man befolgen könnte, keine App, die einen durch die Schritte führt. Es gibt nur die stille, unbequeme, niemals

endende Arbeit, den eigenen Impulsen zu misstrauen, die eigenen Gewissheiten zu hinterfragen, die eigenen Projektionen zu durchschauen und den anderen dennoch nicht aufzugeben. Das klingt nach einer Ethik, nach einer Moral, nach einem neuen, subtileren Heiligenschein, der den alten ersetzen soll. Aber es ist keine Moral, und es ist keine Ethik, und es ist kein Heiligenschein. Es ist die bloße, nackte Konsequenz aus der Diagnose, die dieses Manifest gestellt hat. Wenn das Discidium der Riss ist, der sich durch alles zieht, durch den Menschen, durch die Gesellschaft, durch den Planeten, dann kann die Antwort auf diesen Riss nicht in einer weiteren Illusion bestehen, die ihn übertüncht. Sie kann nur in der Ehrlichkeit bestehen, die den Riss anerkennt und dennoch nicht aufgibt, eine Brücke zu bauen, wo keine sein kann. Die Menschlichkeit als Projekt ist der Versuch, diese Brücke zu bauen, nicht zwischen Himmel und Erde, nicht zwischen Diesseits und Jenseits, nicht zwischen dem Ich und dem Göttlichen, sondern zwischen dir und dem anderen, der neben dir steht und der denselben Riss in sich trägt wie du. Das ist nicht die große, triumphierende Menschlichkeit, die in den Sonntagsreden beschworen und in den Werbespots vermarktet wird. Es ist die kleine, alltägliche, die am Frühstückstisch sitzt und den Kaffee kalt werden lässt, die nachts den Atem des anderen hört und weiß, dass dieser Atem eines Tages verstummen wird, die den Stein, den sie werfen wollte, in der Hand behält und fragt: Warum? Es ist die Menschlichkeit dessen, der be-

griffen hat, dass er nichts ist als ein Tier, und der dennoch, gegen alle Evidenz, gegen alle Wahrscheinlichkeit, gegen die gesamte, erdrückende Logik des gebauten Reichs, versucht, etwas anderes zu sein. Nicht, weil er es schon wäre, sondern weil er es werden will.

Man steht an einem Ort, den man nicht kennt, und vor einem liegt ein Weg, den man nicht sieht. Es ist nicht der Weg der Erlösung und nicht der Weg des Untergangs und nicht der Weg des Fortschritts. Es ist nur ein Weg, schmal und steinig und von Unkraut überwuchert, und er führt nirgendwohin, außer vielleicht tiefer in den Wald hinein, wo die Bäume noch stehen und die Vögel noch singen und die alte, vergessene Stille wartet. Man weiß nicht, ob man ihn gehen soll. Man weiß nicht, ob man ihn gehen kann. Aber man weiß, dass man stehen geblieben ist, und dass das Stehenbleiben der erste Schritt war, den es zu tun galt. Man atmet ein. Der Atem ist kalt und klar und gut. Man macht den ersten Schritt. Der Boden ist fest. Das Unkraut weicht. Der Wald öffnet sich. Es gibt kein Ziel. Nur den Weg.

EPILOG

Es gibt eine Stunde, meist zwischen drei und vier Uhr morgens, in der die Maschinen schweigen. Die Bildschirme sind dunkel, die Benachrichtigungen verstummt, die Arbeit ruht, der Konsum schläft, die Politik hat noch nicht wieder zu ihren täglichen Lügen angesetzt, und selbst das Summen des Kühlschranks scheint leiser zu sein als am Tag. In dieser Stunde, wenn du wach liegst und die Dunkelheit an die Decke starrst und nicht weißt, warum du nicht schlafen kannst, in dieser Stunde geschieht etwas, wofür die Moderne keine Sprache hat. Du spürst, dass etwas fehlt. Nicht der Schlaf, nicht die Wärme eines anderen Körpers neben dir, nicht das Geld, das am Ende des Monats nie ganz reicht, sondern etwas Tieferes, etwas, das du nicht benennen kannst, weil die Wörter, die du gelernt hast, es nicht fassen. Es ist ein Riss, der durch dein Leben geht, so fein, dass du ihn am Tag nicht siehst, und so tief, dass du ihn in der Stille spürst, als ob die Welt selbst an dieser Stelle auseinanderklaffte und du mit ihr.

Dieses Buch begann mit dieser Stunde. Es nannte den Riss beim Namen, Discidium, die Ur-Trennung, und verfolgte ihn durch die Jahrtausende, von den ersten abstrakten Gedanken, die unsere Vorfahren aus der Einheit mit der Welt rissen, bis zu den digitalen Apparaten, die heute unsere Aufmerksamkeit zerkleinern und unsere Sehnsucht kanalisieren. Es hat den Riss seziert, Schicht für Schicht, in der

Anatomie des Leidens und in der Physiologie der Fehlplatzierung, in den sozialen Symptomen und in der Architektur der Verdrängung. Es hat die große Ablenkungsmaschine vermessen, jenen gewaltigen, den Planeten umspannenden Apparat aus Ökonomie, Politik, Medien, Bildung und Familie, der uns in einem Zustand permanenter, aber unsichtbarer Gefangenschaft hält. Es hat die Fresken des Fortschritts von den Wänden gerissen und die Tyrannei der Positivität zum Schweigen gebracht. Es hat die Spuren des Risses verfolgt, von den ersten Lügen der Priesterkassen bis zu den digitalen Prangern, die in Echtzeit Menschen zerstören, von den Schlachtfeldern der Geschichte bis zu den stummen Opfern, deren Qual dieselbe Wunde ist wie unsere eigene, und von den brennenden Wäldern bis zu den radioaktiven Isotopen, die noch in zehntausend Jahren von dem zeugen werden, was der Mensch sich selbst und allem Leben angetan hat. Das war die Diagnose. Sie war vollständig, sie war unerbittlich, sie war, in ihrer Summe, fast unerträglich. Und jetzt, am Ende dieser Diagnose, steht keine Therapie und kein Rezept und keine Erlösung. Es steht nur eine Frage, die so alt ist wie das Discidium selbst und die dennoch von jeder Generation neu beantwortet werden muss: Was tust du mit dem, was du jetzt weißt? Die Antwort auf diese Frage kann dir dieses Buch nicht geben. Es kann dir nur sagen, was es gesehen hat, und es hat dir, in den letzten Kapiteln, die Richtung gewiesen, in der eine Antwort liegen könnte. Nicht in einer neuen Ideologie, nicht in einer neuen Religion, nicht in einer weiteren Ablenkung,

die den Riss übertüncht, statt ihn zu ertragen. Sondern in der Ehrlichkeit, die den Riss anerkennt und dennoch nicht aufgibt. In der Liebe, die den anderen nicht als Erlöser sucht, sondern als den, der denselben Riss in sich trägt. In der Menschlichkeit, die kein Besitz ist und kein Heiligenschein, sondern ein Projekt, das jeden Tag aufs Neue begonnen werden muss, das Projekt, den Stein, den man werfen wollte, in der Hand zu behalten und zu fragen: Warum? Gegen wen? Und wer hat mir gesagt, dass es richtig ist, ihn zu werfen? Das klingt wenig, gemessen an der Größe der Diagnose. Es ist wenig. Es ist so wenig wie eine Kerze in der Dunkelheit, so wenig wie eine Hand, die eine andere hält, so wenig wie ein Atemzug in der Stille der Nacht. Aber es ist nicht nichts. Es ist der erste Schritt auf einem Weg, der noch nicht begangen wurde, und es ist der einzige Schritt, den zu gehen uns niemand abnehmen kann.

Die Maschine schweigt. Der Himmel über der gerodeten Fläche ist grau und weit, und der Wind, der über die Asche streicht, trägt den Geruch von verbranntem Holz und fernen Regenschauern. Es ist kein Ziel zu sehen, kein Weg ist vorgezeichnet, kein Versprechen liegt in der Luft außer dem Versprechen des Regens, der nicht kommt. Aber die Erde unter deinen Füßen ist noch warm, und der Atem, den du nimmst, ist noch dein eigener. Das ist nicht alles. Aber es ist genug.