

HELENA HOCK

DER EIGENE TOD UND  
DAS MENSCHLICHE MITEINANDER –  
GELINGENDE STERBEBEGLEITUNG  
VOR DEM HINTERGRUND DER  
PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE  
HELMUTH PLESSNERS<sup>1</sup>

INHALTSANGABE: *1. Die Frage nach einem humanen Sterben; 2. Normative Vorgaben in der modernen Sterbebegleitung; 3. Menschliches Sterben in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners; 3.1. Das Menschenbild Helmuth Plessners; 3.2. Richtiges menschliches Sterben?; 3.3. Gelingende Sterbebegleitung; 4. Fazit: Die Anerkennung der Unergründlichkeit des sterbenden Menschen als Aufgabe der Sterbebegleitung.*

*1. Die Frage nach einem humanen Sterben*

Im Rahmen der Covid-19-Pandemie ist die Frage, was ein gutes menschliches Sterben ausmacht, ins Zentrum der allgemeinen Aufmerksamkeit gerückt. Prominent wurde in der Politik und den Zeitungen beispielsweise verhandelt, ob es einem menschlichen Sterben entsprechen könne, allein auf einer Isolationsstation zu sterben [Dorn 2020; Rösmann 2020] oder ob es die Würde des sterbenden Menschen verletze, wenn sein Sterben an der Erkrankung aufgenommen und im Fernsehen gezeigt wird [Filipovic 2020]. Die im öffentlichen Diskurs aktuell gewordene Frage nach einem guten menschlichen Sterben beschäftigt die Sterbebegleitung schon länger. Im Rahmen der Hospizbewegung, als gesellschaftliche Bewegung, und der Palliative Care, als professionell-berufliche Seite, möchte die Sterbebegleitung durch eine

---

<sup>1</sup> Ich danke Frau Dr. habil. Olivia Mitscherlich-Schönherr für ihre Unterstützung bei der Erstellung dieses Aufsatzes und ihre hilfreichen Anmerkungen.

ganzheitliche Betreuung ein gelingendes Sterben unterstützen [Müller-Busch 2019, 4 f.; Bausewein *et al.* 2018, 3-6]. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, steht die moderne Sterbebegleitung in ihrem Ziel, dem sterbenden Menschen ein gelingendes Sterben zu ermöglichen, vor der Problematik, normative Bilder eines richtigen Sterbens zu entwickeln. Dem Ideal eines richtigen Sterbens möchte ich in diesem Aufsatz in Rückgriff auf die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners eine Offenheit gegenüber den Möglichkeiten des Gelingens des Sterbens für den Einzelnen entgegensetzen und ausgehend davon die Frage nach einer gelingenden Sterbebegleitung neu betrachten.

## *2. Normative Vorgaben in der modernen Sterbebegleitung*

Die moderne Sterbebegleitung geht auf die Hospizbewegung unter Cicely Saunders zurück. Ende der 1950er Jahre erkannte sie eine Versorgungslücke in der ausschließlich auf kurative Ziele ausgelegten Behandlung von onkologischen Erkrankungen [Clark 2007, 430 f.]. Einer Medizin, die das Sterben größtenteils außen vor ließ [Clark 2007, 431] und in der das ehrliche Sprechen über den bevorstehenden Tod als Tabuthema galt [Aries 1974, 540 f.], wollte sie mit der Gründung von Hospizen und Palliativstationen einen Raum entgegensetzen, in dem die Sterbenden in all ihren Bedürfnissen als Individuen anerkannt werden. Dabei setzte sie voraus, dass Sterbende nicht nur physische, sondern auch psychosoziale und spirituelle Bedürfnisse haben. Diesen sollte im Rahmen eines «total pain» Konzepts begegnet werden [Clark 1999, 732]. Die Voraussetzung hierfür war eine Offenheit für Gespräche über das Sterben und die Prognose einer Erkrankung [Streeck 2016, 137], die im Gegensatz zu der damaligen paternalistischen Medizin stand, die den Betroffenen bis zuletzt die Hoffnung auf eine Heilung nicht verwehren wollte [Armstrong 1987, 653].

Insbesondere in den letzten Jahren hat sich ein Diskurs darüber entwickelt, inwiefern diese Ideale der Anfänge der Hospizbewegung sich zu der Vorstellung eines richtigen Sterbens entwickelt haben. In dem soziokulturellen Kontext der modernen westlichen Gesellschaft, die das autonome Subjekt in den Fokus rückt, das sein Leben selbst gestalten kann und soll, habe sich zunehmend ein normatives Bild des Sterbens

entwickelt [Seale 1998, 110-112; Carpentier & van Brussel 2012, 109 f.]. Dieses zeichne sich durch die bewusste, individuelle Gestaltung des Sterbens durch den Betroffenen aus. So erläutern Goldsteen und andere: «[A]wareness, autonomy, a self-chosen coping style and open and honest communication [...] can be seen as a ‘cultural script’ that is dominant in the international literature of western palliative care» [Goldsteen *et al.* 2006, 379].

In den Anfängen der Hospizbewegung entsprach die Forderung einer Offenheit gegenüber Gesprächen über das Sterben dem Anspruch, den Sterbenden nicht über seinen Zustand anzulügen. Gleichzeitig wurde dem Sterbenden ein Recht auf Nicht-Wissen zugestanden: «A patient may demand the truth he already suspects and find it easier to be done with deception. Another may prefer to live his last days as though he were going to live here for ever and will not know if he can help it. Each has a right to his choice and to his doctor’s co-operation in it» [Saunders 2006, 31]. In der modernen Sterbebegleitung wird die Forderung nach Wahrhaftigkeit immer mehr auf den Sterbenden projiziert. Er soll von seinem Sterben wissen und dieses annehmen, anstatt es zu verdrängen. An der Sterbebegleitung ist es, ihn dabei zu unterstützen. Ihr Ziel ist es, dem Patienten zu helfen, ein Bewusstsein über sein Sterben zu entwickeln. Die Alternative, den Tod zu verdrängen, wird dagegen negativ bewertet und ihr wird weniger Legitimität innerhalb der Sterbebegleitung zugestanden [Zimmermann 2007, 299-308].

Denn das Bewusstsein über das Sterben ist die Voraussetzung des Ziels der individuellen Gestaltung des Sterbens [Streeck 2019, 241]. Vor dem Hintergrund einer westlichen Gleichsetzung von Individualität mit Autonomie wird der Sterbende als «self-determining and self-governing being» [Randall & Downie 1999, 212] verstanden [Wilson *et al.* 2014, 1021 f.]. Im Rahmen einer «preference autonomy» [Randall & Downie 1999, 212] soll sich die Sterbebegleitung an den Wünschen und Vorstellungen der Betroffenen orientieren [Wilson *et al.* 2014, 1021 f.]. Der sterbende Mensch ist aufgefordert, an den Zielen der Sterbebegleitung – einer Linderung von physischen, psychischen, spirituellen und sozialen Leiden – aktiv mitzuwirken: «Ihm kommt es zu festzulegen, welche Behandlungen und Therapien er in Anspruch nehmen möchte, ob er psychologische Betreuung oder die Beratung eines Sozialarbeiters

wünscht und wie es mit seinen Bedürfnissen nach seelsorglichem Beistand aussieht» [Streeck 2019, 241]. Dem sterbenden Menschen wird dabei in Aussicht gestellt, dass seine individuelle, autonome Gestaltung des Sterbens dieses weniger leidvoll – im Idealfall sogar hoffnungsvoll – werden lassen könne:

Dying people, through the focus for concern as they enact personal journeys of inner exploration, are offered the opportunity, by writing themselves into a revivalist cultural script, to participate in the construction of the caring team as joint adventurers [...]. These hoped-for journeys, through stages of denial to eventual acceptance for example, represent for committed onlookers a ritual transformation of death into life, hope or 'fertility' [...] [Seale 1998, 121]

Die Möglichkeit, sein Sterben selbst zu gestalten, birgt somit enormes normatives Potential. Schließlich wird so dem Einzelnen auch die Verantwortung für eine (fehlende) Optimierung seines Schicksals des Sterbens übertragen [Streeck 2019, 247-251]. Daher folgert Streeck: Dem sterbenden Menschen «wird nicht nur zugestanden, sondern es wird erwartet, dass er [...] seine Wünsche äußert und sich umsorgen lässt, kurzum, die Bemühungen um die Verbesserung seiner Lebensqualität begrüßt» [Streeck 2019, 242]. Diese hätte zur Folge, dass fragwürdig werde, «inwieweit Palliative Care dem selbstgewählten Anspruch, den Wünschen und Bedürfnissen des Sterbenden gerecht zu werden, tatsächlich Genüge tut: Wie begegnen Palliativteams demjenigen, der nicht wissen möchte, wie es um ihn steht? Oder jenem, der darauf verzichtet, selbst zu bestimmen, und Entscheidungen lieber seinen Ärzten oder Angehörigen überlässt?» [Streeck 2016, 144]. Das Ideal einer bewussten, autonomen Gestaltung des eigenen Sterbens ist dabei nicht nur vor dem Hintergrund abweichender Präferenzen des sterbenden Menschen kritisch zu sehen, sondern auch in Hinblick auf abweichende Fähigkeiten des sterbenden Menschen. So erläutert Walter: «The good death is one in which I make my own choices about my last days and months. In individualistic societies, the bad death is that of the person with no autonomy: the patient with stroke or Alzheimer's disease, who cannot communicate his or her wishes or whose brain has so deteriorated that there are no wishes left» [Walter 2003, 219].

Zusammengefasst erscheint der Anspruch der Sterbebegleitung, jeden Menschen bei der bewussten, autonomen Gestaltung seines Sterbens zu unterstützen, Gefahr zu laufen, die Betroffenen mit Erwartungen zu konfrontieren, die diese möglicherweise nicht erfüllen können oder möchten. Das zugrundeliegende Menschenbild erscheint zu kurz gegriffen. Wie aber kann die Sterbebegleitung gelingen, ohne die Autonomie des Einzelnen zur normativen Vorgabe zu erheben oder in eine paternalistische Medizin zu verfallen? Im Folgenden soll versucht werden, diese Frage in Rückgriff auf Helmuth Plessners philosophische Anthropologie zu beantworten.

### *3. Menschliches Sterben in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*

Vor dem Hintergrund des im vorherigen Kapitel beschriebenen Menschenbildes der westlichen Sterbebegleitung bietet Helmuth Plessners Beschreibung des Menschen als Lebewesen mit exzentrischer Positionalität eine Sicht auf den Menschen jenseits festlegender Definitionen. Dies soll in einem ersten Schritt (3.1) dargestellt werden. Im Anschluss wird ausgehend von diesen Überlegungen die Frage nach einem gelingenden menschlichen Sterben behandelt (3.2). Zuletzt (3.3) wird auf die gelingende Sterbebegleitung eingegangen.

#### *3.1. Das Menschenbild Helmuth Plessners*

In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, inwiefern das Menschenbild Helmuth Plessners über das westliche Ideal eines bewusst agierenden, autonomen Subjekts hinausgeht. Dabei ist nach Helmuth Plessner der Mensch als Lebewesen mit «exzentrischer Positionalität» durchaus zum reflexiven Handeln befähigt, denn mit der exzentrischen Positionalität ist dem Menschen die Möglichkeit zur Distanz zu sich in einem fiktiven Standpunkt gegeben [Plessner 1975, 290 f.]: Der Mensch «vermag sich von sich zu distanzieren, zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen» [Plessner 1975, 293]. Diese Distanz befähigt den Menschen, über sich selbst und ihm Begegnendes zu reflektieren

[Fahrenbach 1995, 81]. Er unterscheidet «die durchzumachende und die wahrzunehmende Realität» [Plessner 1975, 296].

In Distanz zu sich selbst ist es dem Menschen nicht möglich, «im Zentrum seiner Positionalität [...] einfach aufzugehen, wie das Tier, das aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht» [Plessner 1975, 309]. Stattdessen fühlt der Mensch sich zum Handeln aufgerufen [Fischer 2014, 88 f.]. Aufgrund seines fiktiven Standpunktes ist der Mensch in Reflexion auf sich und seine Umwelt gezwungen, «das Leben zu führen, welches er lebt, d.h. zu machen, was er ist [...] [,] weil er nur ist, wenn er vollzieht» [Plessner 1975, 310]. Der lebendige Mensch ist so ein gestalterisches Lebewesen. Er schafft sich einen Lebensraum, indem er Werkzeuge erfindet und kulturelle Praktiken sowie Deutungshorizonte entwickelt [Krüger 2017, 191-195].

Inwiefern weist das Verständnis des Menschen als Lebewesen mit exzentrischer Positionalität also über die Vorstellung des Menschen als bewusst agierendes, autonomes Subjekt hinaus?

Zu beachten ist, dass der Mensch nicht nur in einem fiktiven Standpunkt steht, sondern auch an seinen Leib gebunden ist [Zizek 2012, 171-179]. Der Mensch bleibt neben seiner Reflexivität «wesentlich im Hier-Jetzt gebunden, e[r] erlebt auch ohne den Blick auf sich, hingenommen von den Objekten des Umfeldes und den Reaktionen des eigenen Seins» [Plessner 1975, 291]. Somit lebt der Mensch «in einem unaufhebbaren Doppelaspekt der Existenz» [Plessner 1975, 292] und hieraus resultiert ein unsicherer Standpunkt des Menschen «diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung in Raum und Zeit» [Plessner 1975, 291]. Aufgrund seines unsicheren Standpunktes kann der Mensch die Distanz zu sich selbst und seiner Umwelt verlieren. Er kann von den Dingen, die ihm widerfahren, von Gefühlen und Erlebnissen übermannt werden. Dies zeigt sich beispielsweise in den menschlichen Reaktionen des Lachens und Weinens [Fischer 2014, 86-89]. Diese stellen «die Unmöglichkeit dar, zwischen der Person und ihrem Körper das zum Verhalten entsprechende Verhältnis zu sichern» [Plessner 2017, 83].

Wesentlich für eine Beschreibung des Menschen ist daher nicht seine Möglichkeit zum reflexiven Handeln, sondern seine Ortlosigkeit, da er weder in seiner Leiblichkeit noch in seiner Reflexivität vollständig

aufgehen kann [Kersting 2017, 161-163]. Angesichts dieser Ortlosigkeit bleibt der Mensch bei Plessner ein «*homo absconditus*» [Plessner 1983, 359], ein unergründlicher Mensch, für den seine «Verborgenheit [...] für sich selbst wie für seine Mitmenschen» [Plessner 1983, 359] wesentlich ist.

Das Primat der Unergründlichkeit des Menschen vor allen anderen Eigenschaften bei Plessner zeigt sich auch darin, dass er in der Unergründlichkeit die menschliche Würde begründet sieht [Gamm 2006, 109-114]:

Eine Erkenntnis, welche die offenen Möglichkeiten im und zum Sein des Menschen, im Großen wie im Kleinen eines jeden einzelnen Lebens verschüttet, ist nicht nur falsch, sondern zerstört den Atem ihres Objekts: seine menschliche Würde. Der *homo absconditus*, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaft ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft [Plessner 1983, 134].

### 3.2. *Richtiges menschliches Sterben?*

Ausgehend von seinem offenen Menschenbild entwickelt Plessners Anthropologie kritisches Potential gegenüber Definitionen eines richtigen menschlichen Sterbens. In seinem Aufsatz «Über die Beziehung der Zeit zum Tode» wendet er sich gegen die zu seiner Zeit durch die Existenzphilosophie populär gewordene Auffassung, menschliches Sterben gelinge nur in einer reflektierten Gestaltung durch den Betroffenen. Diese Auffassung übersieht nach Plessner «die außermenschliche Natur und speziell ihre biologischen Bereiche» [Plessner 1985, 256].

Doch was sind die außermenschliche Natur und ihre biologischen Bereiche? Helmuth Plessner erläutert weiter, dass die Tiefe des Todes sich nur in Bezug auf das «in Frage gestellte Fortleben in der auch den Menschen tragenden Dimension des Lebens, die ihm mit den Tieren gemeinsam ist» [Plessner 1985, 259] begreifen lasse, die näher als die «zu erfüllende Zeitlichkeit» [Plessner 1985, 260] charakterisiert wird. Ich

verstehe Plessner hier so, dass der Tod auf den prinzipiellen Widerfahrnischarakter des Lebens verweist. Der Mensch ist an die Umwelt und räumliche und zeitliche Bedingungen als äußere Widerfahrnisse gebunden [Weingarten 2004, 47 f.]. Doch die Widerfahrnisse stellen für den Menschen nicht nur eine Äußerlichkeit dar: Mit den Tieren gemeinsam ist dem Menschen der biologische Bereich der Leiblichkeit [Plessner 1975, 291 f.]. Insofern der Mensch an diese gebunden ist, ist der Widerfahrnischarakter wesentliches Merkmal der menschlichen Personalität. So erklärt Boris Zizek über die Rolle der Leiblichkeit bei Plessner:

Der Leib nimmt immer schon und fortlaufend Verhältnisbestimmungen vor. [...] Mit der Betonung der Vorgängigkeit leiblicher Umfeldbeantwortung verdeutlicht Plessner weiter das Verhältnis des Subjekts zu seinem Leib. Das Subjekt, Instanz der Reflexion und der Entscheidung, steht zu seinem Leib im Verhältnis der Nachträglichkeit und erleidet gegenüber einem Konzept eines starken, souveränen Subjekts einen relativen Herrschaftsverlust [Zizek 2012, 179].

Menschliches Sterben ist demnach der Möglichkeit nach nicht nur autonom gestaltend, sondern intrinsisch auch bedürftig und passiv [Kersting 2017, 162]. Es kann zu den «Schicksalsformen des menschlichen Lebens» [Plessner 1975, 154] gerechnet werden. Diese definiert Plessner weiter: «Schicksalsformen sind nicht Formen des Seienden, sondern für das Seiende; das Sein tritt unter sie und erleidet sie» [Plessner 1975, 154].

Dies bedeutet jedoch umgekehrt nicht, dass das Sterben nur hingenommen werden kann. Sterben ist nach Plessner eine Grenzphase zwischen dem Leben und dem Tod [Krüger 2020, 380]: «Das Sterben [...] gehört durchaus dem Leben an» [Plessner 1975, 153]. In seinem Leben ist der Mensch nach Plessner nicht nur passiv, sondern er realisiert seine Grenzen aktiv selbst [Plessner 1975, 127-130]. Noch einen Schritt weiter gestaltet der Mensch auch seine Umgebung. Wie im vorherigen Abschnitt erläutert, ist in der exzentrischen Positionalität des Menschen auch immer das über sich Hinausgehen angelegt. Die Ortlosigkeit des Menschen, der Verlust der Natürlichkeit des Tieres, führt dazu, dass der Mensch der Herausforderung begegnet, sich seine Lebenswelt gestalte-

risch zu schaffen [Krüger 2017, 190-195]. Sein Drang zur Gestaltung kann sich dabei auch auf das Sterben als Teil des Lebens [Plessner 1975, 153] beziehen. Es ist also keineswegs so, dass Plessner einen aktiven Umgang mit dem Sterben nicht als Möglichkeit sieht, doch handelt es sich bei ihm nicht um eine Notwendigkeit für ein gelingendes Sterben. Ein untätiges Erleiden des Sterbens entspricht dem Menschen ebenso wie eine reflexive Gestaltung. Der Mensch bleibt auch im Sterben ein unbestimmbares, unergründliches Lebewesen [Krüger 2020, 392].

Mit Plessner ist nicht nur ein einseitiges Verständnis der autonomen Gestaltung als Bedingung eines gelingenden Sterbens kritisch zu hinterfragen. Vielmehr ist das Ideal eines gelingenden Sterbens einzig im Sinne eines leidlosen und hoffnungsvollen Sterbens zurückzuweisen. Aufgrund seiner exzentrischen Positionalität, seiner ins Negative gestellten Lebensform, ist der Mensch wesenskonstitutiv mit Unsicherheiten und krisenhaften Erfahrungen konfrontiert [Plessner 1975, 309 f.]: «[W]as soll ich tun, wie soll ich leben, wie komme ich mit dieser Existenz zu Rande –, bedeuteten den (bei aller historischen Bedingtheit) wesentypischen Ausdruck der Gebrochenheit oder Exzentrizität [...]» [Plessner 1975, 309]. Angesichts des Todes spricht Plessner von «dem nach Sinn verlangenden Menschen» [Plessner 1985, 237]. In seinem Aufsatz «Über die Beziehung der Zeit zum Tode» erläutert Plessner in kulturhistorischer Reflexion die stetigen Versuche des gestalterischen Menschen, Sicherheit angesichts des Todes zu erlangen. Gänzlich gelingt ihm das nach Plessner nie: Mit den mythischen Wiedergeburtsvorstellungen der Antike, die von einem zirkulären Zeitverständnis ausgehen, kann der Mensch die Frage nach der «Bedeutung des individuellen Todes» [Plessner 1985, 227] nicht beantworten [Plessner 1985, 227]. Paradiesische Jenseitsvorstellungen im Christentum sehen sich in der Aufklärung mit teilweise entgegengesetzten naturwissenschaftlichen Weltbildern konfrontiert [Plessner 1985, 336]. In der Moderne sucht der Mensch den Sinn in Kultur und Wissenschaft, die in ihrer Pluralität die «exzentrische Entzogenheit eines letzten Grundes» [Mitscherlich-Schönherr 2007, 237] zeigen und so die konstitutive Heimatlosigkeit des Menschen ebenfalls nicht überwinden können [Mitscherlich-Schönherr 2007, 237 f.]. Das Ziel meiner vorhergehenden Ausführungen ist nicht die Zurückweisung von religiösen, kulturell

vermittelten oder individuellen Sinnerfahrungen angesichts des Todes. Vielmehr dienen sie mir zur Veranschaulichung eines Verständnisses des Menschen als ortloses Wesen, dessen Sinnsuche aufgrund seiner exzentrischen Positionalität der Möglichkeit nach immer auch scheitern und dessen Leben leidvoll erfahren werden kann. Ausgehend davon kritisiere ich normative Ideale eines Sterbens, die in ihrem absoluten Gelingen für ebendiese Aspekte des Menschseins nicht ausreichend Raum lassen.

### *3.3. Gelingende Sterbebegleitung*

Bei Plessner wird die Frage nach dem richtigen menschlichen Sterben somit offen gehalten. Aber ist damit auch die Frage nach einer gelingenden Sterbebegleitung offen? Um dies zu beantworten ist zunächst ein Blick auf die Mitwelt als die geteilte Sphäre aller Menschen nach Plessner notwendig. Die Mitwelt ergibt sich direkt aus der exzentrischen Positionalität des Menschen: In der exzentrischen Positionalität steht der Mensch in Distanz zu sich selbst. Er steht in einem Verhältnis zu seinem Leib und seinem Körper. Diese Struktur hat der Mensch mit allen anderen Menschen gemeinsam [Krüger 2017, 188]. Das individuelle Ich des einzelnen Menschen erscheint vor diesem Hintergrund noch einmal als allgemeines Ich. Aus der Gemeinsamkeit eines fraglichen Standpunktes, einer Ortlosigkeit aller Menschen, ergibt sich eine Austauschbarkeit der verschiedenen Glieder der Mitwelt. Jeder Mensch könnte auch der andere Mensch sein [Lindemann 2017, 172 f.]: «Als Glied der Mitwelt steht jeder Mensch da, wo der andere steht» [Plessner 1975, 304]. Exzentrische Positionalität und Mitwelt stehen so in einer unmittelbaren Verbindung zueinander: «Die Mitwelt trägt die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird» [Plessner 1975, 300-303].

In ihrer Struktur entspricht die Mitwelt der exzentrischen Positionalität: So wie der Mensch auf sich selbst bezogen ist und gleichzeitig eine Einheit darstellt, so kann er auch auf andere Menschen bezogen sein, mit denen er in der Mitwelt eine Einheit bildet [Krüger 2017, 188]: «Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre dieser Welt des Geistes» [Plessner 1975, 303]. Die Mitwelt stellt bei Plessner die «Wir-

Form des eigenen Ichs» [Plessner 1975, 303] dar [Krüger 2017, 188]. In dieser geistigen Struktur bildet sie die Voraussetzung für Sozialisation: «Die Mitwelt als solche, d.h. die durch Negativität ermöglichte Struktur der Vertauschbarkeit der Standorte, bildet die allgemeine Voraussetzung für die Bildung gesellschaftlich-symbolischer Ordnungen, z. B. dafür, dass in konkreten Sozialisationsprozessen, die Perspektive je konkreter Anderer übernommen werden kann» [Lindemann 2017, 173].

Aufgrund der Wir-Form, der Austauschbarkeit der Menschen in der Mitwelt, ergibt sich, dass Menschen für andere Menschen Fähigkeiten übernehmen können. Vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, wie bei Plessner die Schaffung eines Lebensraums und das Leben im aktiv handelnden Vollzug [Plessner 1975, 309] als Aufgabe des Menschenseins keine normative Festlegung des Einzelnen auf diese bedeutet. Innerhalb der Mitwelt kann das Führen des Lebens – die Reflexion, das planvolle Handeln und die bewusste Gestaltung der Umwelt – als allgemeine Anforderung begriffen werden, die auch stellvertretend für andere Menschen durchgeführt werden kann, und nicht als konkrete Bestimmung des Individuums [Manzei 2003, 250 f.].

Ist es einem sterbenden Menschen aufgrund eines Schwindens der körperlichen und eventuell auch geistigen Fähigkeiten nicht möglich oder ist er nicht willens, sein Sterben aktiv und autonom zu gestalten, berührt dies die Personalität des Menschen somit nicht [Gamm 2006, 109 f.]. Stattdessen ist die Mitwelt aufgrund einer Vertauschbarkeit der Standpunkte aufgefordert, den Menschen in seinem Sterben zu unterstützen [Krüger 2020, 389-392]. Im Anschluss an Paul Landsberger erläutert Plessner: Der sterbende Mensch «ist mein Nächster, er ist der andere, er ist ich, ich bin er. Was ihm geschieht, geschieht mir und umgekehrt; sein Tod ist auch immer schon der meine» [Plessner 1985, 256]. Dies darf jedoch nicht als ein Appell zu einer paternalistischen Sterbebegleitung verstanden werden, die aufgrund der eingeschränkten aktuellen Fähigkeit des sterbenden Menschen für diesen die Gestaltung und Ausführung des Sterbens bestimmen soll. Vielmehr würde eine so verstandene Sterbebegleitung den Menschen in seiner Unergründlichkeit gänzlich verfehlen. Der Mensch geht in der Wir-Sphäre des Geistes der Mitwelt genauso wenig auf, wie in jedem anderen Standort. In seiner Leiblichkeit ist der Mensch unvertretbar. In dem Vollzug der ex-

zentrischen Positionalität, in dem Verhalten zu dem eigenen unsicheren Standort, zeigt sich die Einzigartigkeit der Person [Krüger 2020, 389 f.].

Dies bedeutet, dass die Übernahme von mit der exzentrischen Positionalität gegebenen Fähigkeiten für die Sterbebegleitung mit großen Unsicherheiten verbunden ist [Krüger 2020, 390 f.]: «[D]ie Gefühlslage der Sterbenden bleibt ihre, wird nicht die eigene Lage» [Krüger 2020, 391]. Eine Sterbebegleitung, die ein menschliches Sterben ermöglichen will, muss es aushalten, einem Anspruch gerecht werden zu wollen, für dessen gelingende Erfüllung keine «allgemein anerkannten Garantien gegeben werden» [Plessner 1983, 37] können [Hetzl 2005, 233 f.]. Das Gelingen der Sterbebegleitung nach objektiven Kriterien, wie beispielsweise einer möglichst autonomen Gestaltung, ist mit Plessner nicht möglich. Stattdessen steht die Sterbebegleitung vor der Aufgabe, offen zu bleiben für die Ansprüche, die ein Individuum hier und jetzt stellt. Dies wird von Hans-Peter Krüger unter dem Schlagwort des Mitgefühls zusammengefasst: «Leibliche Verschmelzung mit dem Sterbenden hilft ihm gerade nicht, Mitgefühl mit ihm in seiner Lage aber sehr wohl. Es eröffnet Zugang nicht nur zu dem, was der Sterbenden aktuell fehlt und daher zu tun ist, sondern auch zu der Andersartigkeit des sterbenden Lebens, ohne es den eigenen Vorstellungen vom Leben zu unterwerfen» [Krüger 2020, 291 f.]. Da auch eine Offenheit gegenüber dem sterbenden Menschen seine Andersartigkeit nie hintergehen kann, gehört zu einer Achtsamkeit gegenüber der Individualität des sterbenden Menschen immer auch eine kritische Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen einer Erkenntnis und Erfüllung seiner Bedürfnisse durch die Mitmenschen [Kersting 2017, 293 f.].

#### *4. Fazit: Die Anerkennung der Unergründlichkeit des sterbenden Menschen als Aufgabe der Sterbebegleitung*

Vom Ausgangspunkt normativer Tendenzen in der modernen Sterbebegleitung zeigt sich die Aktualität der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. Indem Plessner das Wesen des Menschen in seiner Unergründlichkeit sieht, geht er über festlegende Definitionen des Menschseins hinaus. Ihm gelingt der Entwurf einer Anthropologie, die offen bleibt für die Fraglichkeit des Menschen und des Gelingens des

menschlichen Lebens und Sterbens. Menschliches Sterben erscheint wie menschliches Leben im Allgemeinen in einem Doppelaspekt von passivem Ausgesetztsein und aktivem Vollzug, ohne dass eine Seite dem Menschen mehr entspricht. Aufgabe der Sterbebegleitung ist es daher nicht, den sterbenden Menschen in jedem Fall zu einer möglichst bewussten und autonomen Gestaltung des Sterbens zu verhelfen, die ein vermeintliches Gelingen des Sterbens verspricht, insofern sie der menschlichen Lebensform entspräche. Stattdessen ist die Anforderung an die Sterbebegleitung, offen zu bleiben für die Unergründlichkeit des Menschenseins und den Menschen auch im Sterben als «das letzte Rätsel der Welt» [Plessner 1981, 230] zu begreifen. Um es in andere Worte zu fassen: Jeder Mensch stirbt seinen eigenen Tod, die Aufgabe der Sterbebegleitung ist es, in Anerkennung dieses Umstandes ein menschliches Miteinander bis zuletzt zu ermöglichen.

### Literaturverzeichnis

- Aries, P. [1974], The Reversal of Death: Changes in Attitudes Toward Death in Western Societies, in: *American Quarterly* 26 (5), Special Issue: Death in America (December 1974), 536-560.
- Armstrong, D. [1987], Silence and Truth in Death and Dying, in: *Social Science & Medicine* 24 (8), 651-657.
- Bausewein, C., Roller, S., Voltz, R. [2018], Patientenbedürfnisse, in: Bausewein, C., Roller, S., Voltz, R. (Hrsg.), *Leitfaden Palliative Care. Palliativmedizin und Hospizbegleitung*, München<sup>6</sup>, Elsevier, 1-16.
- Carpentier, N., Van Brussel, L. [2012], On the contingency of death: a discourse-theoretical perspective on the construction of death, in: *Critical Discourse Studies* 9 (2), 99-115.
- Clark, D. [1999], 'Total pain', disciplinary power and the body in the work of Cicely Saunders, 1958-1967, in: *Social Science & Medicine* 49, 727-736.
- Clark, D. [2007], From margins to centre: a review of the history of palliative care in cancer, in: *Lancet Oncology* 8, 430-438.

- Dorn, T. [2020], *Es gibt Schlimmeres als den Tod. Den elenden Tod*, ZEIT vom 8.4.2020, unter: <https://www.zeit.de/kultur/2020-04/sterben-coronavirus-krankheit-freiheit-triage> (Zugriff am 8.6.2021).
- Fahrenbach, H. [1995], «Philosophische Anthropologie» und «Existenzzerhellung». Ein nachträglicher Diskurs zwischen H. Plessner und K. Jaspers, in: Friedrich, J., Westermann, B. (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt am Main, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 75-94.
- Filipovic, A. [2020], *Bilder der Corona-Krise «Der Zuschauer ist wahrscheinlich relativ überfordert»*, Deutschlandfunk Interview vom 20.4.2020, unter: [https://www.deutschlandfunk.de/bilder-der-corona-krise-der-zuschauer-ist-wahrscheinlich.2907.de.html?dram:article\\_id=475405](https://www.deutschlandfunk.de/bilder-der-corona-krise-der-zuschauer-ist-wahrscheinlich.2907.de.html?dram:article_id=475405) (Zugriff am 8.6.2021).
- Fischer, J. [2014], Glück und Unglück – Monopole des Menschen, in: *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 4 (1), 85-96.
- Gamm, G. [2006], «Abgerissenes Bruchstück eines ganzen Geschlechts» Philosophische Anthropologie in der Leere des zukünftigen Menschen, in: Krüger, H.-P., Lindemann, G. (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 103-121.
- Goldsteen, M., Houtepen, R., Proot, I. M., Abu-Saad, H. H., Spreeuwenberg, C., Widdershoven, G. [2006], What is a good death? Terminally ill patients dealing with normative expectations around death and dying, in: *Patient education and counseling* 61 (1), 378-386.
- Hetzel, A. [2005], Der Mensch als «praktischer Anspruch». Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie, in: Gamm, G., Gutmann, M., Manzei, A. (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld, transcript, 233-258.
- Kersting, D. [2017], *Tod ohne Leitbild? Philosophische Untersuchungen zu einem integrativen Todeskonzept*, Paderborn, mentis.
- Krüger, H.-P. [2017], Die anthropologischen Grundgesetze als Ab-

- schluss der Stufen (Kap. 7.4-7.5, 321-346), in: H.-P. Krüger (Hrsg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, Walter de Gruyter, 179-224.
- Krüger, H.-P. [2020], Homo absconditus. *Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Lindemann, G. [2017], Die Sphäre des Menschen (Kap. 7.1-7.3, 288-321), in: H.-P. Krüger (Hrsg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, Walter de Gruyter, 164-177.
- Manzei, A. [2003], *Körper – Technik – Grenzen. Kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin*, Münster, LIT.
- Mitscherlich-Schönherr, Olivia [2007], *Natur und Geschichte: Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag.
- Müller-Busch, H. C. [2019], Eine kurze Geschichte der Palliativmedizin, in: Schnell, M., Schulz-Quach, C. (Hrsg.), *Basiswissen Palliativmedizin*, Berlin<sup>3</sup>, Springer, 3-8.
- Plessner, H. [1975], *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin<sup>3</sup>, Walter de Gruyter.
- Plessner, H. [1981], *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [1983], *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [1985], *Gesammelte Schriften IX*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [2017], *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Ditzingen, Reclam.
- Randall, F., Downie, R. S. [1999], *Palliative Care Ethics: A Companion for All Specialties*, Oxford, Oxford University Press.
- Rösmann, T. [2020], *Sterben auf der Isolierstation*, FAZ vom 20.03.2020, unter: <https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/frankfurt/wegen-coronavirus-einsamer-tod-auf-der-isolierstation-16687564.html> (Zugriff am 8.6.2021).
- Saunders, C. [2006], *Selected writings 1958-2004*, Oxford, Oxford University Press.

- Seale, C. [1998], *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Streeck, N. [2016], «Leben machen, sterben lassen»: Palliative Care und Biomacht, in: *Ethik in der Medizin* 28 (2), 135-148.
- Streeck, N. [2019], Der eigene Tod: Anfragen an ein populäres Sterbeideal, in: O. Mitscherlich-Schönherr (Hrsg.), *Gelingendes Sterben. Zeitgenössische Theorien im interdisziplinären Dialog*, Berlin, Walter de Gruyter, 235-254.
- Walter, T. [2003], Historical and cultural variants on the good death, in: *British Medical Journal* 327/7408, 218-220.
- Weingarten, M. [2004], *Sterben (bio-ethisch)*, Bielefeld, transcript.
- Wilson, F., Ingleton, C., Gott, M., Gardiner, C. [2014], Autonomy and choice in palliative care: time for a new model?, in: *Journal of Advanced Nursing* 70 (5), 1020-1029.
- Zimmermann, C. [2007], Death denial: obstacle or instrument for palliative care? An analysis of clinical literature, in: *Sociology of Health & Illness* 29 (2), 297-314.
- Zizek, B. [2012], *Probleme und Formationen des modernen Subjekts: Zu einer Theorie universaler Bezogenheiten*, Wiesbaden, Springer VS.

**One's own death and human togetherness –  
successful end-of-life care against the background of  
Helmuth Plessner's philosophical anthropology**

**Keywords**

philosophical anthropology; Plessner; succeeding end-of-life care; dying

**Abstract**

This paper aims to show to which extent Helmuth Plessner's philosophical anthropology proves beneficial for the topical issue of succeeding care for dying people.

Modern western end-of-life care has been shaped by the hospice movement under Cicely Saunders. Its ideals were the openness to conversations about dying and the recognition of the individuality of the dying person. In a socio-cultural context that focuses on the idea of man as an autonomous, consciously acting subject, these ideals tend to be projected on the dying person and thereby may turn into problematic normative guidelines about a proper way to die. In contrast, referring to Helmuth Plessner's conception of the human being, a right way of human dying is not predefined yet without denying the possibility of a succeeding end-of-life care. As beings with '*exzentrischer Positionalität*', humans are essentially characterised by their uncertain position that eludes any determining definitions. Self-awareness and the capability for reflection are merely a possibility for human beings and never a certainty. Furthermore, the human being features both an actively acting and a passively experiencing side – also with respect to how he or she succeedingly deals with his or her own dying. With Plessner's concept of the '*Mitwelt*' in mind, the task of end-of-life care is to take on functions for the dying person in solidarity with him or her and at the same time to recognise his or her otherness.

Helena Hock  
Hochschule für Philosophie München (HFPH)  
LMU München  
Breisacher Straße 14  
81667 München  
E-mail: [helena\\_hock@web.de](mailto:helena_hock@web.de)