

EINE PHILOSOPHISCH-LITERARISCHE REFLEXION ÜBER STERBEN UND TOD

JOÃO ROMEIRO HERMETO

Postdoc Kandidat an der Freien Universität Berlin

joaoromeirohermeto@gmail.com

Title: “A philosophical and literary reflection on death and dying”

Abstract. The concreteness of life presupposes not only death but equally the process of dying. Reflecting these Phenomena – dying and death – is necessary to make the phenomenon of life more comprehensible. Both the individual and the social life need to be confronted with the factualness of cessation. In this respect, every social form, which does not escape itself, cannot one-dimensionally celebrate life without reflecting on death. A self-conscious life-entity must (1) be able to differentiate between living and dying and recognize its own death; (2) make itself known the deviations mechanisms of this process; (3) give thought to suicide and sense its limits; (4) reveal the obstructions that daily-life represents in order to reflect on this process. The reflection of dying and death may not represent something new, it is, however, an ever-vital moment of human life.

Keywords: *society; individuality; dying; life; death; everyday life;*

Abstract in German language

Kurzfassung. Das Leben setzt nicht nur den Tod voraus, sondern beinhaltet auch den Prozess des Sterbens. Eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Lebens verlangt somit auch eine Reflexion über das Sterben und den Tod. Sowohl das individuelle als auch das gesellschaftliche Leben müssen sich mit der Tatsache ihres Endes auseinandersetzen. Jede gesellschaftliche Form, die nicht vor sich selbst flieht, dürfte insofern das Leben nicht einseitig zelebrieren, ohne das Sterben mit zu bedenken. Ein selbstbewusstes Lebenswesen muss erstens zwischen Leben und Sterben differenzieren können und seine eigene Sterblichkeit anerkennen; zweitens muss es sich mit den Mechanismen der Ablenkung von der eigenen Endlichkeit beschäftigen; drittens sollte es sich Gedanken über den Freitod machen und um seine Grenzen wissen; und nicht zuletzt muss es die Verdeckungen, die der Alltag bereithält, um der Reflexion über das Sterben zu entgehen, entschleiern. Die ‚Sorge um den Tod‘ bildet seit jeher ein zentrales Moment des menschlichen Lebens.

Schlagworte: *Gesellschaft; Individualität; Sterben; Leben; Tod; Alltäglichkeit;*

Epigraph

„Der Begriff ‚Gott‘ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff ‚Jenseits‘, ‚wahre Welt‘ erfunden, um die einzige Welt zu entwerthen, die es giebt, – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten!“

Nietzsche, *Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin, §8.

Einleitung

Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit den Phänomenen des Sterbens und des Todes als zentralen Aspekten des Lebens. Er verfolgt damit nicht den Anspruch, bahnbrechende Perspektiven zu eröffnen. Die (Selbst)Reflexion über die Tatsache seines unabweisbaren und unumgänglichen Endes ist für jedes Individuum mit einer Erschütterung seiner alltäglichen Annehmlichkeiten verbunden – man tendiert daher dazu, den Gedanken daran im Alltag bewusst oder unbewusst zu umgehen. An der Seite von Martin Heidegger, Hannah Arendt, Thomas Bernhard, Leon Tolstoi, Albert Camus, Primo Levi und Aleida Assmann behandelt die Untersuchung vier Aspekte der Phänomene des Sterbens und des Todes. Erstens wird ein Vergleich zwischen Sterben und Leben gezogen; zweitens werden die Ebenen des unbewussten wie eines bewussten Umgangs mit dem Sterbens betrachtet; drittens wird anhand von Camus' Analyse der Selbstmord bedacht und viertens werden Alltag und Tod einander gegenübergestellt.

Leben¹ bildet notwendigerweise einen Gegensatz zum Sterben

Leben und Sterben stehen einander komplementär gegenüber; sie spiegeln sich wechselseitig und sind doch nie das gleiche Phänomen, sondern zwei Teile eines einzigen Prozesses. Das Nachdenken über Leben und Sterben vollzieht sich dabei nicht in einem abgehobenen Raum, sondern entspringt immer auch den gesellschaftlichen Verhältnissen innerhalb des Lebens. In diesem ersten Abschnitt wird das Verhältnis zwischen Sterben und Tod untersucht.

In der Moderne stellt die staatlich angetriebene Vernichtung im Zusammenhang der beiden Weltkriege eines der zentralen Ereignisse dar. Dieses Ereignis eröffnete eine andere Perspektive auf Tod und Leben: Sie rückten in ‚neuer‘ Weise ins Licht, weil das erfahrene Ausmaß der Gewalt ohne Präzedenz war. Diese erschreckende Zäsur musste erst einmal verstanden werden – aber wie kann man etwas verstehen, was sich dem Verstehen im Grunde entzieht?

Die Auseinandersetzung mit dem Leben geht von der Annahme aus, dass das Leben mit der Erfahrung des Seins verbunden ist, wohingegen die Erfahrung des Sterbens dem Nicht-Sein, *i.e.*, der Abwesenheit eines Seins entspreche. „Wir sterben von dem Augenblick an, in welchem wir geboren werden, aber wir sagen erst, wir sterben, wenn wir am Ende dieses Prozesses angekommen sind“, d. h., „[w]ir bezeichnen als Sterben die Endphase unseres lebenslänglichen Sterbeprozesses“ (Bernhard, 2009, S. 296). Das Sterben ist daher eine dem Leben zwingend immanente Komponente, aber Sterben ist nicht Leben. Sterben ist negativ, Leben ist positiv; Sterben bezeichnet die Endlichkeit des Seins, das *unüberholbare* Ableben.

¹ Leben wird hier als substantiviertes Verb und nicht als „nominales“ Substantiv verstanden.

Der höchste Punkt des Lebens ist die Geburt – der höchste Punkt des Sterbens dagegen der Tod. Aber „keiner weiß etwas davon, keiner will davon wissen“ (Tolstoi, 2008, S. 63), sodass die Auseinandersetzung mit dem Sterben immer wieder verschoben wird, als könne man auf diese Weise den Tod hinauszögern, ja ihm in gewisser Art sogar entgehen.

Ebenso, wie jeder Moment schlechthin einzigartig ist, ist auch jedes Individuum auf seine ihm eigentümliche Art einzigartig, da es in und aus diesen Einzigartigkeiten, die individuell erfahren werden, besteht. Worin liegt nun die Grenze zum Eintritt in das Sterben? Sie manifestiert sich am Übergang zwischen Nichtigkeit und Existenz, und sobald das Sein entstanden ist, fängt es zwangsläufig an, zu sterben. „Als geworfenes In-der-Welt-sein ist das Dasein je schon seinem Tode überantwortet. Seiend zu seinem Tode, stirbt es faktisch und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist“ (Heidegger, 1967, S. 259). Tote können nicht mehr sterben; um sterben zu können, muss man leben. Mit anderen Worten: Nur ein lebendiges Wesen stirbt. Mit dem Tod endet dieses Leben und somit auch das den Lebenden zugehörnde Sterben. Oder: Dem Tod eignet das Nicht-Dasein, und nur diejenigen, die als Dasein sind, vermögen es auch, zu sterben. Sobald es Leben gibt, ist es von dem ihm entsprechenden Sterben ‚überholt‘: Es läuft auf das Sterben zu. In dem Moment, in dem aus dem Leben ein Ableben wird, wird aus dem Sterben ein Tod. Das Sterben selbst ist aber nie der Tod, da nur ein lebendiges Wesen stirbt. Die Verwirklichung des Sterbens jedoch bedeutet eine Vervollständigung, in der das Sterben nicht weiter sterben kann. Sterben kann sich nur vervollständigen, wenn es sich verleugnet. Sterben hört auf, wenn es vollendet wurde. Das vollendete Sterben muss nun etwas anderes als Sterben sein, Sterben verwandelt sich in Nicht-Sterben: Sterben wird Tod. Was der Tod eigentlich ist, weiß keiner, auch wenn man darüber spekulieren könnte, was wir an dieser Stelle jedoch nicht tun. Denn „[d]ie diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation“ (Heidegger, 1967, S. 248).

Laut Heidegger ist das Ende des Lebens das Verenden (Heidegger, 1967, S. 247). Beide, Heidegger wie Bernhard, gehen davon aus, dass ein lebendes Wesen zu sterben beginnt, sobald es beginnt, zu leben. Aber wann fängt ein Wesen an, zu leben? Dieses Anfangen scheint mit der Geburt verbunden zu sein. Gäbe es eine alternative Betrachtung? Eine Parallele zwischen Sterben und Leben zu ziehen, scheint mir falsch. Heidegger zufolge wird man irgendwo hineingeboren bzw. „geworfen“, *ergo* hat das Sterben einen klaren Anfang. Nach meiner Auffassung kann das Leben nicht mit der Geburt anfangen, da sonst ein Widerspruch entstünde. Was ist damit gemeint?

Das Leben lässt sich nicht nur als individueller Prozess beschreiben. Die Auffassung eines rein individuellen Lebens muss also zurückgewiesen werden, da jedes Individuum verschiedene Kollektive lebendiger Organismen in sich trägt, sowohl hinsichtlich eines zellulären, eines ontogenetischen wie auch eines kulturellen Aspektes.² Die Auffassung von einem rein individu-

² „Bei manchen Tierarten nimmt der sich entwickelnde Organismus nicht nur Informationen aus seiner physischen, sondern auch aus seiner sozialen Umwelt, oder aus Teilen seiner physischen Umwelt auf, die von seinen Artgenossen bedeutend verändert wurden“ (Tomasello, 2006, S. 25–26). Weiterhin: „Bestimmte kulturelle Traditionen akkumulieren die Veränderungen, die von verschiedenen Individuen in einem bestimmten Zeitraum ausgehen, und werden dadurch kom-

ellen Lebensprozess ist somit ontologisch nicht korrekt. Jedes einzelne Leben hängt von einem vorherigen Leben ab, jedes Leben gehört zur organischen Natur; die Existenz des einzelnen Lebens ist kein *apriorischer* Satz, sondern Produkt einer Reproduktion – das haben schon Marx und Engels in *Die deutsche Ideologie* gezeigt³ und Lukács hat dasselbe ausführlich in seiner *Ontologie* erwiesen.⁴ Jedes einzelne Lebenswesen muss sich produzieren bzw. produziert werden, um seine Lebensart über die Einzelheit hinaus zu reproduzieren, um die Existenz als Gattungswesen zu gewähren. Jedes künftige Leben ist eine Bestimmung der Gegenwart: Das individuelle Leben, das Noch-nicht-Sein ist bzw. ein werdendes Sein, kann nur ein solches werden, wenn es von anderen hervorgebracht wird. Trotz der Tatsache, dass Andere weiter Leben hervorbringen und dadurch ihre Lebensart reproduzieren, bedeutet dies allerdings nicht, dass ein bestimmtes Leben absichtlich produziert werden kann. Die Produzierbarkeit des Lebens ist in dem Sinne nicht zufällig, als das Hervorbringen neuen Lebens absichtslos geschieht; zugleich aber ist das Individuum auch zufällig, weil die Absicht, Leben zu produzieren, nie gleichzeitig die Absicht sein kann, ein bestimmtes Leben zu produzieren. Das individuelle Leben entsteht zufällig sowohl im Blick auf menschliche Verhältnisse als auch auf allgemeine kausale Bestimmungen: Zeit, Raum/Ort, Volk/Gesellschaft, Stamm, Wohlstand, materielle Bedingungen *et cetera*. Die Geburt bezeichnet die Verwirklichung eines kausalen Prozesses, der die Entstehung eines beliebigen Lebens kennzeichnet.

Nach Heidegger ist das Dasein „eine ständige ‚Unganzheit‘, die mit dem Tod ihr Ende findet“, und zwar „undurchstreichbar“ (Heidegger, 1967, S. 242). Er ergänzt: „Enden besagt nicht notwendig Sich-vollenden. Die Frage wird dringlicher, in welchem Sinne überhaupt der Tod als Enden des Daseins begriffen werden muß“ (Heidegger, 1967, S. 244). Danach müssen wir zwischen dem Tod als Ende des Daseins und als Ende des Lebens unterscheiden. Das Dasein hat keine Dringlichkeit, sich zu vollenden; umgekehrt ist die Idee, eine Vollständigkeit des Daseins würde sich mit dessen Abgeschlossenheit einstellen, nicht im Sinne des Lebensendes, das als Tod charakterisiert wird. „So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden“ (Heidegger, 1967, S. 245).

Einerseits bedeutet der Tod so nicht das Ende des Daseins, auf der anderen Seite ist „der Tod im weitesten Sinne [...] ein Phänomen des Lebens“ (Heidegger, 1967, S. 246). Der Tod bedeutet das Aufhören des Lebens, er ist zwingend mit dem Leben verkoppelt, welches mit seinem Entstehen die Bereitschaft des Todes enthüllt, als eindringlicher Repräsentant der Notwendigkeit des Lebens zu fungieren. Der Unterschied wird durch Heideggers Charakterisierung des Endes des Lebens

plexer“ (Tomasello, 2006, S. 54).

³ In *Die deutsche Ideologie* machen Marx und Engels in ihrer Kritik an Feuerbach deutlich, dass die Existenz des Menschen die Produktion des Menschen durch den Menschen voraussetzt (Marx & Engels, 1978).

⁴ Siehe Lukács' *Ontologie* (Lukács, 1984; 1986)

verdeutlicht, das einerseits ein Ableben darstellt als das Verenden des Lebens mit dem Tode, andererseits aber nicht bedeutet, dass damit auch ein Verenden das Daseins verbunden wäre.⁵

Bewusstsein und Unbewusstheit des Lebens und des Sterbens

Ein Punkt, der mir wichtig scheint, ist die Frage, wie bewusst oder unbewusst mit dem Leben und Sterben umgegangen wird. Später werde ich die Idee eines Todesbewusstseins innerhalb des Rahmens der Alltäglichkeit untersuchen. Insofern möchte ich an dieser Stelle nicht vorgreifen, sondern zunächst das Bewusstsein aus einer anderen Perspektive behandeln, nämlich aus der einer Ganzheit des Lebens. Wie schon deutlich wurde, bildet der Tod eine zentrale Komponente des Lebens. Aus diesem Grund können wir die Unbewusstheit und das Bewusstsein des Todes als Unbewusstheit und Bewusstsein eigentlich des Sterbens und des Lebens betrachten. Das Erstere kann nicht vom Letzteren getrennt werden.

Die Sicherheit des Todes beweist uns das Leben selbst. Wir kennen keine andere Behauptung vom Tod als jene, mit der uns das Leben selbst konfrontiert. Je näher wir uns dem Tod dabei gedanklich nähern, desto entfernter sind wir ihm (Heidegger, 1967, S. 262).

In Tolstois Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch* ist der Tod immer anwesend. Ich möchte die Thematik eines bewussten oder unbewussten Umgangs mit Tod und Sterben daher anhand der Beziehung Iwan Iljitschs zu seinem eigenen Tod behandeln. Das Ziel ist keine erschöpfende Analyse der Erzählung; es gilt lediglich, einige Aspekte zu betrachten, die meine Überlegungen ergänzen und bereichern können.

Im vierten Teil der Erzählung wird sich Iwan Iljitsch seiner Todesnähe gewiss, und von diesem Moment an trägt er bis zum Eintritt seines Todes einen inneren Kampf aus. Er beginnt, auf seinen Körper und seine Wahrnehmungen zu achten und tritt aus seiner Selbst- und Seinsvergessenheit heraus. Die Situation, in der er sich befindet, verlangt eine neue Art von Aufmerksamkeit. Das Sterben wird ihm bewusst, und dadurch auch das Leben, ein innerer Konflikt entsteht. Iwan Iljitsch möchte sein Sterben verleugnen, es umgehen, sich darüber hinwegtäuschen; wäre ihm aber nicht gleichzeitig sein Leben als unbedeutend bewusst geworden; hätte er ein anderes Verhältnis zu seinem Sterben. Er entwickelt einen neuen Blick auf sein Leben, das zugleich eng verbunden erscheint mit dem Widerstreit, der aus seinem Sterbenmüssen entsteht.

Der Zugang zum Sterben als einem bewussten Ereignis hat mindestens zwei Ebenen: das Bewusstsein des Sterbenden, also desjenigen, der sich im Prozess des Sterbens befindet, und jenes, das als das Bewusstsein des Nicht-Sterbenden bezeichnet werden kann. Hier tritt eine besondere Figur auf: der Arzt. Dieser ist nicht selten von dem Nimbus der Allwissenheit umgeben; andererseits gibt es – außerhalb von Mythos und Märchen – keine Unsterblichkeit. Die scheinbare All-

⁵ „Sofern auch das Dasein seinen physiologischen, lebensmäßigen Tod ‚hat‘, jedoch nicht ontisch isoliert, sondern mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart, das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich stirbt, andererseits qua Dasein nicht einfach verendet, bezeichnen wir dieses Zwischenphänomen als Ableben“ (Heidegger, 1967, S. 247).

kompetenz des Arztes stellt sowohl für diesen selbst als auch für seine Patienten eine Täuschung dar, die sich auf mehreren Ebenen abspielt: Sie spielt mit Hoffnung, Selbsttäuschung, Ehre, Kenntnis, Unterwerfung, Macht, usw. Die wichtigste scheint das implizite Versprechen der Unsterblichkeit zu sein, da sie eine Ebene der Täuschung bezeichnet, die den Tod für immer außer Kraft setzen will. Der Arzt verwechselt so seine zu diesem Zeitpunkt geforderte Rolle des Tröstenden mit derjenigen eines Zauberers, der die Natur besiegen kann. Man könnte auch sagen: Ärzte und Patienten verwechseln das Verdrängen von Sterben und Tod ins Unbewusste mit der kulturell eingeübten Notwendigkeit eines vollständigen Bewusstseins der Todesvermeidung. Als Iwan Iljitsch den Arzt nach dem Ausmaß der Bedrohlichkeit seiner Krankheit fragt, sagte die ärztliche Gesinnung mehr als dessen Worte, „als wollte er sagen: Angeklagter, wenn Sie nicht in den Grenzen der an Sie gerichteten Fragen bleiben, werde ich mich genötigt sehen, Sie aus dem Sitzungssaal entfernen zu lassen“ (Tolstoi, 2001, S. 78).

Nicht nur in der Erzählung von Tolstoi wird die unbewusste Ausklammerung des Arztes als Überbringer der Todesnachricht thematisiert, sondern auch in *Der Atem* von Thomas Bernhard. Bernhard spricht von einer Maske des Arztes, mit der seine immer nur begrenzten Möglichkeiten verschleiert werden sollen. Stattdessen stellt sich der Arzt als kaltes, kalkulierendes Wesen heraus, der vorgibt, alles zu wissen und das, was er noch nicht wisse, wenigstens irgendwann zu wissen. Das Ganze erinnert an eine Art Theodizee, nur dass an die Stelle Gottes nun der Arzt getreten ist.⁶ Sein Nicht-Wissen und Nicht-Können müssen unbedingt verdeckt werden; die bereits eingetretenen Todesfälle dürfen ihm kein Unbehagen verursachen. Bernhard schildert daher ärztliche Visiten, die „zur kalten Routine geworden“ waren und in denen die Patienten lediglich „angewiesene[] erbärmliche[] Menschen darstellten“ (Bernhard, 2009, S. 284, 285). Die Ärzte haben den Hippokratischen Eid „Meine Verordnungen werde ich treffen zu Nutz und Frommen der Kranken“ offenbar vergessen.

Jedes Sterben ist ein individueller Prozess. Nichtsdestotrotz teilen wir ihn mit denen, die an unserem Leben teilhaben. Im Rahmen kollektiven Lebens hat auch das Sterben über seine individuelle Seite hinaus eine gemeinschaftliche Perspektive. Wir sind das, was wir tun, und in unserem Tun sind wir nicht rein individuell, sondern das, was wir gemeinsam mit dem Kollektiv betreiben.

Laut Heidegger „kann und muß sogar das eine Dasein in gewissen Grenzen das andere ‚sein‘“ (Heidegger, 1967, S. 240). Das heißt, unser Leben ist mit dem der Anderen verschmolzen und kann nicht von ihnen getrennt werden, da es ein kollektives Produkt ist. Daraus ergibt sich ein gewisser Widerspruch, denn andererseits kann keiner „dem Anderen sein Sterben abnehmen“ (Heidegger, 1967, S. 240). Das Vermögen des Todes gehört dem Einzelnen zu: „Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ‚ist‘, wesensmäßig je der meine“ (Heidegger, 1967, S. 240).

⁶ Theodizee bezeichnet hier den Konflikt zwischen der vorgeblichen Allwissenheit der Ärzte und deren tatsächlicher Unfähigkeit, den Patienten vor dem Tod zu retten. Danach sind sie nicht unfähig, sie sind nur noch nicht vollkommen fähig, d. h., ihre Allwissenheit befindet sich noch in einem Zustand des Werdens.

Zurück zu Tolstoi: Iwan Ijitsch befindet sich genau in der Spaltung zwischen der Gewissheit, dass alle sterben müssen, und seiner eigenen Erfahrung, dass das Sterben für ihn zur immanenten Wirklichkeit geworden ist. Er begreift das Unüberholbare seines eigenen Todes. Und dennoch versteht er nicht, weshalb es ausgerechnet ihn treffen soll: „Es kann nicht sein! Es kann nicht sein und ist doch. Wie denn? Wie soll man das verstehen?“ (Tolstoi, 2001, S. 89). Denn „[j]ener war [doch] der Mensch Cajus, ein Mensch im allgemeinen, und das war vollkommen gerecht; aber er war nicht Cajus und nicht ein Mensch im allgemeinen, er war stets ein ganz, ganz besonderes Wesen, anders als alle anderen gewesen“ (Tolstoi, 2001, S. 88). Iwan Ijitsch kann und will es nicht fassen, obwohl er scheinbar dringend nach einer Antwort sucht. Die Verallgemeinerbarkeit des Todes ist ihm schon bewusst, unbegreiflich scheint die Eigentümlichkeit des eigenen Sterbens zu sein. Nur der Tod begleitet ihn noch, und der notwendige Tod vertauscht sich mit dem unerwünschten Tode; sein Tod war abstrakter Tod, der allgemeine wird plötzlich konkret.

Der Tod ist zu seinem Tod geworden; der allgemeine Tod ist nun auch individueller Tod; der individuelle Tod verliert seinen abstrakten Charakter und wird konkret. Ein Tod war Tod im allgemeinsten Sinne, nichts weiter. Beim Sterben, im individuellen Sterbevorgang wurde jedoch die Allgemeinheit des Todes aufgehoben und nur der eigene, der einzige, der individuelle Tod ist übriggeblieben.

Der Tod enthüllt sich für die Hinterbliebenen als Verlust. Die Toten erfahren ihren eigenen Tod nicht so, wie dies die Hinterbliebenen tun. Eine mögliche Erfahrbarkeit des eigenen Todes durch den Toten würde die vorliegende Analyse sprengen und kann hier nicht Gegenstand sein.

Dennoch finden wir sowohl bei Heidegger als auch bei Tolstoi eine Verbindung zum sozialen Sterben. Dabei bezeichnet Heidegger freilich eine faktische Verbindung zwischen dem „Verstorbenen“ und den Bleibenden als unmöglich. „In solchem Mitsein mit dem Toten ist der Verstorbene *selbst* nicht mehr faktisch ‚da‘. Mitsein meint jedoch immer Miteinandersein in derselben Welt. Der Verstorbene hat unsere ‚Welt‘ verlassen und zurückgelassen. *Aus ihr her* können die Bleibenden noch *mit ihm sein*“ (Heidegger, 1967, S. 238).

Ich bleibe also beim sozialen Sterben, dessen Thematik das erste Kapitel von *Der Tod des Iwan Iljitsch* umfassend darstellt. Dazu möchte ich den Sachverhalt in drei Ebenen gliedern: i) eine menschliche, ii) eine ideelle und iii) eine weltliche.

Zu i): Die menschliche Ebene besteht darin, sich über Gefühle auszudrücken und diese im wechselseitigen Austausch zu äußern. Der Knecht Iwan Iljitschs – Gerasim – und der beste Freund Pjotr Iwanowitsch äußern echte Gefühle; sie leiden und ihre Gefühle verbinden sie mit dem Verstorbenen. Zu ii): Die ideelle Ebene besteht in dem Ritual, den Verstorbenen mit einer Zeremonie zu ehren. Dem Toten, der nicht mehr da ist, werden Besuche abgestattet. An diesem Ritual nehmen die Anderen entweder (a) teil, um dem Verstorbenen tatsächlich ihre Ehre zu erweisen – das läge auf der ideellen Ebene –, oder aber sie erscheinen (b), um sich zu ‚vernetzen‘, um Auskünfte und Neuigkeiten einzuholen – das wäre die weltliche, letztlich egoistisch motivierte Ebene (iii). Denn all dies sind Motive,

die die Verbleibenden betreffen und jeder echten Verbindung zum Verstorbenen entbehren. Der soziale Tod beginnt somit schon während des Sterbeprozesses.

Daran lässt sich wiederum die Problematik von Vergessen und Erinnern anschließen. Wenn die dritte Ebene des sozialen Sterbens – die weltliche – die Erinnerung an den Verstorbenen ausklammert, bleibt von diesem nichts zurück. Der Verstorbene kann in der Welt (der wirklichen Welt der Verbleibenden) nur dann weiter bestehen, wenn die Erinnerung an ihn wachgehalten wird, sei es in Form eines Zurückbesinnens auf das, was er geleistet und getan hat, sei es in Form von materiellen Erinnerungsstücken oder Erzählungen – immer muss jedoch irgendetwas festgehalten werden, das an das Sein des nun Abwesenden erinnert.

Die Besonderheiten eines Individuums gehen mit der Zeit zwangsläufig verloren und fallen dem Vergessen anheim; es kann nur durch die Lebendigkeit der Erinnerung der Noch-Lebenden bewahrt werden. In seinen Eigentümlichkeiten lebt es in den ihm bekannten Menschen weiter, nun allerdings als ein in Erzählungen erinnertes Individuum. Aber nicht alles geht verloren. Man kann sich auch über die Begrenztheit des Lebens hinaus durch seine geleistete Arbeit konkretisieren. Insofern behalten die Verstorbenen eine gewisse ‚Lebendigkeit‘, sofern die Weiterlebenden und Nachkommen die Verhältnisse, die sich mit dem Verstorbenen verbinden, produzieren und reproduzieren.

Nach Aleida Assmann jedoch ist das Vergessen ein „Grundgesetz des Lebens“ (Assmann, 2006, S. 51). Das Vergessen ist somit immer gegeben und wird in einer passiven Weise vollzogen. Weil das Erinnern dagegen einer aktiven Verwirklichung bedarf, kann es nicht passiv vollzogen werden, so dass, sobald die Erinnerung nicht mehr erneuert wird, das Vergessen eintritt. Der Verstorbene selbst ist dagegen machtlos. Die Erinnerung an ihn zu bewahren, liegt ausschließlich in der Macht der Weiterlebenden. Die Erinnerung des Verstorbenen wird zur „Geisel“ der Hinterbliebenen.

Der Sterbeprozess ist durch eine weitere Eigentümlichkeit gekennzeichnet: den Übergang zwischen Leben und Ableben. Der Moment des Übergangs in den Tod entzieht sich den Lebenden; er stellt in einem gewissen Sinne eine Abstraktion dar und trotzdem wird durch ihn ein neuer Zustand hervorgerufen – der des Nicht-Seins. Hätte der Ablebende auch als Gestorbener weiterhin Wahrnehmungen, wären dieser solcher Art, dass nun die Lebenden keinerlei Zugang zu ihnen haben könnten.

Der Sterbende würde sein Sein als Nicht-Sein empfinden. Der Zugang zu diesen Wahrnehmungen wäre aber sekundär. Zunächst wäre ein „Vorlaufen zum Tode“ nötig, *i.e.*, ein Bewusstsein des Todes. Insofern müsste der Tod eine *Synästhesie des Verstorbenen* bezeichnen, wenn eine Todeswahrnehmung beim Antizipieren des Todes selbst entstände. Laut Heidegger enthüllt „[d]ie Geworfenheit in den Tod [...] sich ihm [dem Dasein] ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst ‚vor‘ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen“ (Heidegger, 1967, S. 251). Als menschliche Lebewesen haben wir also Angst vor dem Tod – aber woher stammt diese Angst, wenn mit ihr doch streng genommen nichts anderes verbunden sein kann als die Ungewissheit im Blick auf das Jenseits? Das Leben kann nur Leben

sein, bis der Tod es vollendet. Wie wäre es denn, wenn wir einen Zugang zum Reich des Todes bzw. der Toten hätten? Der Tod wäre dann lediglich eine andere Lebensform. Wenn Tod nicht mehr ein Sein-als-nicht-Sein wäre, sondern eine andere Form des Seins, würde er noch immer dem Leben zugehören. Ein solcher Tod hätte nichts mit der radikalen Zäsur zu tun, die wir (heute) mit ihm verbinden. Verhüllt sich vielleicht in der Angst vor dem Tod genauer eine Angst vor dem Leben? Da der Tod eine unumgängliche Gegebenheit des Lebens ist, ist die Angst vor dem Tod zumindest immer auch mit der Angst vor dem eigenen Leben(müssen) verbunden. Das Auftreten der Angst vor dem bevorstehenden Ende des Lebens beim schlichten Empfinden des immanenten Todes bezeichnet den Tod als *Synästhesie des Sterbenden*.

Den Tod wahrzunehmen ist die Voraussetzung dafür, ein Nicht-Sein wahrnehmen zu können. Allerdings hat das Sein überhaupt keinen Zugang dazu, erst dann, wenn es sich in Nicht-Sein verwandelt.

Selbstmord und das Absurde nach Albert Camus

Heidegger schreibt: „Schon das ‚Denken an den Tod‘ gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht“ (Heidegger, 1967, S. 254). Mit diesem Satz kann in den dritten Abschnitt meiner Überlegungen eingeführt werden: den Selbstmord als eine möglichen Form des „Denkens an den Tod“. In Albert Camus' philosophischem Essay *Mythe de Sisyphe* wird *le suicide* mit dem Begriff des Absurden (*l'absurd*) zusammengebracht. Daran möchte ich meine folgende Reflexion über Selbstmord anschließen.

Laut Camus ist der Freitod und damit die Frage, ob es sich lohnt, das Leben zu leben oder nicht,⁷ das zentrale Problem der Philosophie. Dies impliziert eine spezifische Auffassung des Selbstmords: *Le suicide* kann nur in der Stille des individuellen Herzes ausgehandelt und vollzogen werden. Sobald man beginnt zu denken, beginnt man zwingend zu leiden: „*Commencer à penser, c'est commencer d'être miné*“ (Camus, 1942, S. 13).

Wer sich umbringt, gesteht sich ein, dass das Leben „*ne vaut pas la peine*“ (Camus, 1942, S. 14). Mit dem Willen zum Sterben wird somit jeder Grund, zu leben, als nicht existent betrachtet. Camus' Punkt ist wichtig, denn er setzt zweierlei Arten von Sterben voraus: 1) Sterben zu müssen ist, wie gesehen, eine unumgängliche, unüberholbare Tatsache, der kein Lebendiges ausweichen kann; 2) Camus' stellt dem eine zweite Art des Sterbens zur Seite: das Sterben durch den eigenen Willen. Durch seinen Entscheidungsakt entzieht der Selbstmörder dem Tod seine notwendige Zufälligkeit.

Daraus scheint ein Paradox zu entstehen, denn wie kann die Unüberholbarkeit des Todes ihre Immanenz beibehalten, wenn sie durch einen Akt des Willens außer Kraft gesetzt werden kann?

Mit anderen Worten: Jedes Lebenswesen stirbt, das ist unausweichlich; mit

⁷ „*Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite*“ (Camus, 1942, S. 12).

dem Suizid wird die Unhintergebarkeit des Todes jedoch einer bewussten Entscheidung unterworfen. Da diese Entscheidung hinsichtlich des Selbstmordes jedoch ihrerseits nicht zwingend ist, scheint das Sterbenmüssen seine Logik zu verlieren. Camus fragt sich, „*la réflexion sur le suicide me donne alors l'occasion de poser le seul problème qui m'intéresse : y a-t-il une logique jusqu'à la mort*“ (Camus, 1942, S. 17)? Dieses Paradox bezeichnet Camus als „*un raisonnement absurde*“ oder: „das Absurde“.

Was ist „das Absurde“? Camus' bringt zur Veranschaulichung folgendes Beispiel: Ein Mann greift, lediglich mit einem Messer bewaffnet, eine mit Maschinengewehren ausgestattete Gruppe an. Hier kommt es zu einem massiven Ungleichgewicht zwischen seiner Absicht und der ihm begegnenden Realität, d. h. zu einer Konfrontation zwischen seinen tatsächlichen Kräften („*forces*“) und seinem Ziel. Das Absurde entsteht durch eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Absicht und der Welt. „*L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation*“ (Camus, 1942, S. 33).

L'absurd hat sowohl im Menschen als auch in der Welt seinen Ort. Diese Aussage enthält die Behauptung, dass beide Elemente (Mensch und Welt) nicht voneinander getrennt existieren können. Der Verzicht auf das eine Element würde die Vernichtung beide Elemente bedeuten. Das Absurde kann also nicht außerhalb des Menschen existieren und verfällt/endet mit dessen Tod. Ebenso wenig kann es jedoch außerhalb dieser Welt bestehen. Camus unterstellt dem Absurden eine Art Essenz; es erscheine als „*la première de mes vérités*“ (Camus, 1942, S. 34). Durch die Konfrontation von Ich und Welt sei das Absurde die einzige relevante Gegebenheit im Leben; das ziehe die Frage nach sich: Wie kann man dem entgehen? Stellt der Selbstmord eine Möglichkeit dar, diesem Absurden zu entkommen? Die paradoxe Antwort lautet: Was mich erdrückt, muss bewahrt werden. „*Je viens de le définir comme une confrontation et une lutte sans repos*“ (Camus, 1942, S. 34).

Um die Logik des Absurden anzuerkennen, müsse man zugeben, dass dieser Kampf („*lutte*“) die vollständige Abwesenheit von Hoffnung, eine ständige Ablehnung und bewusste Unzufriedenheit voraussetze. „*L'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas*“ (Camus, 1942, S. 34). Der Mensch, dem das Absurde bewusst ist, ist mit ihm für immer verbunden, er lebt bewusst aus einem Paradox: „*[L'homme absurde – JRH] reconnaît la lutte, ne méprise pas absolument la raison et admet l'irrationnel*“ (Camus, 1942, S. 38).

Im Abschnitt *La Liberté Absurde* problematisiert Camus die Möglichkeit der Freiheit, die als eine Unmöglichkeit anerkannt werden müsse, sobald man ihrer gewahr werde (Camus, 1942, S. 50). Das Bewusstsein erkenne das Paradoxon, es stelle sich dem Kampf („*la lutte*“), woraus der Konflikt und der Bruch/Riss zwischen Welt und Geist entstünden. Es sei unmöglich, den Sinn, der diese Welt überschreitet, zu kennen. Er entziehe sich unserem Wissen und spiele daher keine Rolle. Seine Kenntnis und sein Verständnis gehören allein dem Vermögen des Menschlichen zu. Auch im Wissen der Einzelheit und Ganzheit einerseits, andererseits der Irreduzibilität der Welt als ein Prinzip der Vernunft und der Angemes-

senheit, ließen sich diese zweifachen Gewissheiten dennoch nicht miteinander in Einklang bringen.

Früher wurde nach dem Sinn des Lebens gefragt; heute erscheine das Leben jedoch um so besser, je weniger Sinn es besitze.⁸ Diese Sinnlosigkeit dürfe nicht überschritten werden. Wer trotz der Anerkennung des Absurden dennoch die Sinnlosigkeit des Lebens überschreite, versöhne das Absurde des Lebens durch einen *Sprung*. Werde das Absurde zum „Gott“, werde plötzlich alles erklärbar.

„L'échec ne montre-t-il pas, au-delà de toute explication et de toute interprétation possible, non le néant mais l'être de la transcendance. 'Cet être qui soudain et par un acte aveugle de la confiance humaine, explique tout, il le définit comme l'unité inconcevable du général et du particulier.' Ainsi l'absurde devient dieu (dans le sens le plus large de ce mot) et cette impuissance à comprendre, l'être qui illumine tout. Rien n'amène en logique ce raisonnement. Je puis l'appeler un saut. (Camus, 1942, S. 35–36)

Um Camus' Auffassung vom Selbstmord zu verstehen, gilt es hingegen, das Absurde in seiner ganzen Radikalität, in der wir leben und uns befinden, zu akzeptieren und nicht eines seiner Elemente zu verleugnen, um dem Leben zu entkommen.⁹

Abolir la révolte consciente, c'est éluder le problème. Le thème de la révolution permanente se transporte ainsi dans l'expérience individuelle. Vivre, c'est faire vivre l'absurde, Le faire vivre, c'est avant tout le regarder. Au contraire d'Eurydice, l'absurde ne meurt que lorsqu'on s'en détourne. L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte. (Camus, 1942, S. 52)

Nach Camus sollen wir also trotz eines vernichtenden Schicksals ein Leben ohne Hoffnung leben. Daher müsse man den Selbstmord ablehnen. Diese Zurückweisung räume mit der Idee auf, der Selbstmord folge einer Empörung („*révolte*“). „*Cette révolte n'est que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner*“ (Camus, 1942, S. 52). Nach Camus stellt er eher eine Art *Sprung* („*saut*“) dar, da der Selbstmord das Absurde auflöse. Denn wenn das, was dem Leben entspricht, aufgehoben würde, bleibe nichts übrig – und der Selbstmord erscheine lediglich als „*révolte*“. Das Absurde dürfe daher nicht aufgehoben werden. Die Absage an den Suizid im Ausgang vom Absurden bedeute somit zugleich das Bewusstsein des Todes wie seine Zurückweisung: „*Cette révolte donne son prix à la vie*“ (Camus, 1942, S. 53). Auf diese Weise verzichten wir nach Camus zwar auf die Möglichkeiten ewiger Freiheit, erhalten jedoch unsere Handlungsfreiheit zurück.

Demzufolge ist Handlungsfreiheit nur im Raum des Lebens möglich, denn für den lebenden Menschen besteht die einzige Sicherheit darin, sterben zu müssen:

⁸ „*Il apparaît ici au contraire qu'elle sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens*“ (Camus, 1942, S. 52).

⁹ Oder: „*Nier l'un des termes de l'opposition dont il vit, c'est lui échapper*“ (Camus, 1942, S. 52).

„*La mort est là comme seule réalité*“ (Camus, 1942, S. 55). Der absurde Mensch hat also begriffen, dass er nicht wirklich frei ist. Er begreift auch, dass wir im Rahmen des Lebens von sozialen Normen abhängen und uns diesen anpassen, auch dann, wenn wir gegen sie revoltieren: „*La mort aussi a des mains patriciennes qui écrasent, mais qui délivrent.*“ (Camus, 1942, S. 56). Denn die Zukunft ist klar: Der Tod wartet auf jeden von uns. Dem auszuweichen, ist nicht möglich, und der absurde Mensch versucht es erst gar nicht. Somit entspreche der Entschluss, jede Hoffnung aufzugeben, dem Beginn der Befreiung; das Universum ist klar und „*limité, où rien n'est possible mais tout est donné*“ (Camus, 1942, S. 57).

Im Bewusstsein all dessen solle man den Selbstmord verweigern; denn dem absurden Menschen sei das Absurde seines Lebens bewusst (Camus, 1942, S. 60, 68). Er solle sich zwar in einer ständigen Revolte befinden, dem Tod jedoch könne keiner entkommen. Sich gegen etwas aufzulehnen, setze somit Empörung im Rahmen des Lebens voraus, der Tod dagegen negiere das Absurde, daher zähle der Selbstmord nicht. Mit anderen Worten: Ein Toter kann nicht mehr lebendig handeln; jede Revolte ist ein Akt des Lebens, sie setzt das Leben voraus. Insofern muss man leben, um das Absurde des Lebens zu erkennen und ihm zu widerstehen.

Camus' wichtigstes Beispiel ist diesbezüglich der Mythos des Sisyphos. Sisyphos versammelt nach Camus sowohl die Eigenschaften eines absurden Menschen in sich als auch die eines absurden Helden in sich: „*Son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever*“ (Camus, 1942, S. 110). Er sei sich seiner Strafe völlig bewusst; er erkenne sie an und überwinde sein Schicksal nicht, indem er ihm entkommen wolle, sondern indem er es verachte. Die Götter wollen, dass Sisyphos leidet, und er begegnet diesem Begehren mit – Freude. Laut Camus sind das Absurde und die Freude „*deux fils de la même terre. Ils sont inséparables*“ (Camus, 1942, S. 111). Daher kann Sisyphos den Felsblock, den er auf ewig den Berg hinaufwälzen muss, als sein Heim bezeichnen. Sein Schicksal gehört ihm, es ist sich seiner bewusst und trägt es mit stiller Freude.

Das Phänomen der Alltäglichkeit im Sterben

Abschließend möchte ich an der Seite von vier Autoren *die Rolle der Alltäglichkeit im Sterben* umreißen. Ich beginne mit Heidegger, um einen ersten Blick auf die Alltäglichkeit zu werfen; danach betrachte ich den Tod aus Primo Levis Perspektive und schlage von dort eine Brücke zu Hannah Arendt, um vor diesem Hintergrund auf die Normalität, die ich dann anhand von Tolstois Erzählung belegen werde, ein Licht werfen können.

Heidegger zufolge beherrscht das „verdeckende Ausweichen vor dem Tode [...] die Alltäglichkeit so hartnäckig, daß im Miteinandersein die ‚Nächsten‘ gerade dem ‚Sterbenden‘ oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner besorgten Welt zurückkehren“ (Heidegger, 1967, S. 253). Hier wird der erste von zwei wichtigen Punkten bezüglich des Phänomens der Alltäglichkeit im Sterben deutlich: Die Alltäglichkeit erscheint als ein *Ausweichen vor dem Tode*. Diesen Punkt berücksichtige ich gleich ausführlicher; zunächst geht es um die *Verdeckung des Todes*: Obwohl

immanent, wird er „*hinter*“ der *Alltäglichkeit* verdeckt. Diese Verschleierung hat mehrere Ebenen: Sowohl der Sterbende und die Tröstenden als auch die Bürokraten, die Arbeitnehmer und die Arbeitgeber, die eine Industrie des Sterbens befördern und schaffen, verstecken sich hinter der Alltäglichkeit. Zunächst konzentriere ich mich auf die Sterbenden und die Tröstenden.

Wie schon erwähnt, stirbt jedes Lebenswesen ständig während seines Lebens. Insofern sind wir alle Sterbende, aber der unüberholbare Tod als solcher wird verleugnet. Ihn zu verneinen, ist aber nur dann möglich, wenn wir seine immanente Präsenz im Leben durch irgendetwas ersetzen. Meine These lautet: *Diese Immanenz wird mit dem Alltag ersetzt*. Auf diese Weise kann sich eine Auffassung des Lebens durchsetzen, die den Tod zur Seite schiebt und ganz in der Gegenwart einrichtet. Das ist nicht unbedeutend, um die *Tröstenden* zu verstehen. Jemand, der eine Lüge ausspricht, als sei sie die Wahrheit, muss zunächst selbst an diese Lüge glauben. Ihre ständige Wiederholung setzt irgendwann das Wissen, dass gelogen wurde, außer Kraft. Dies wird deutlicher, wenn es um Arendts Auffassung von der ‚Banalität des Bösen‘ gehen wird.

Wenn also die Tröstenden den Sterbenden über seinen tatsächlichen Zustand hinwegtäuschen, tun sie dies in erster Linie deswegen, *weil sie sich selbst täuschen müssen und wollen*. Laut Heidegger beruhigen sie dadurch niemand anderen als sich selbst: „Das Man besorgt dergestalt eine ständige Beruhigung über den Tod. Sie gilt aber im Grunde nicht nur dem ‚Sterbenden‘, sondern ebenso sehr den ‚Tröstenden‘“ (Heidegger, 1967, S. 253–254).

In seinem letzten Buch *Die Untergegangenen und die Geretteten* reflektiert Primo Levi über die von ihm erfahrenen Geschehnisse in Auschwitz (Levi, 2014). Ich beschränke mich absichtlich auf die Passagen, die unsere Besinnung über *die Rolle der Alltäglichkeit im Sterben* unterstreichen können. Levi berichtet, dass ihn nach seiner Rückkehr aus dem Konzentrationslager ein Freund besucht habe. Der Freund sagte, sein Überleben könne keine Willkür sein, sondern müsste einer Vorsehung entsprechen bzw. er [Levi] wäre ein Auserwählter. Levi empfand diesen Gedanken als widerlich. Diejenigen, die dem KZ entkamen – die Überlebenden und Geretteten – wären keineswegs prädestiniert, sondern – abgesehen von wenigen Ausnahmen – die Schlechtesten, die Egoistischen, die Gewalttätigen, die Unsensiblen. Denn die Überlebenden hätten zumeist bei dem Grauen der Nazis mitgewirkt, sie seien Verräter¹⁰. Obwohl Levi selbst keine Schuld trug, wusste er, dass die Besten alle gestorben waren. Der Freund von Levi täuschte sich selbst, wenn er behauptete, es seien die Guten, die all dies überstanden hätten. Der Tod kennt keine Moral, *alle* Lebenden müssen sterben. Dieses spezifische Ausweichen taucht jedoch auf einer anderen Ebene nochmal auf, insofern nämlich hinsichtlich der Ereignisse, die in dem Vernichtungslager stattgefunden haben, eine besondere Alltäglichkeit bestand, eine Alltäglichkeit mit einer eigenen Vernichtungslogik. Wenn also der Freund sich (absichtsvoll) täuscht, entehrt er zugleich diejenigen,

¹⁰ „*I 'salvati' del Lager non erano i migliori, i predestinati al bene, i latordi di un messaggio: quanto io avevo visto e vissuto dimostrava l'esatto contrario. Sopravvivevano di preferenza i peggiori, gli egoisti, i violenti, gli insensibili, i collaboratori della 'zona grigia', le spie*“ (Levi, 2014, S. 52).

die damals gelebt haben und gestorben sind. Jene, die gestorben sind – die Besten, wie Levi sagt –, haben eine andere Haltung gehabt und auch anders als die Überlebenden gehandelt – außer in einigen Ausnahmefällen.

Die Verräter mussten einer eigenen Logik folgen. Entweder mussten sie sich täuschen, um Trost bezüglich des eigenen Zustands zu verspüren, oder sie mussten ihren Verrat und dessen Konsequenzen von sich abkoppeln, um keine Schuld auf sich laden zu müssen. Oder aber das Leben hatte keinen Wert mehr für sie – und dann hätten sie in einem ständigen Widerspruch agiert. Denn wenn das Leben für sie keinen Wert mehr gehabt hätte, hätte es keinen Grund gegeben, ihr eigenes Leben durch Verrat zu verteidigen bzw. es hätte keinen Grund gegeben, ihr eigenes Leben dem Leben der Anderen vorzuziehen. Wenn dagegen das Leben noch einen Wert für sie besessen hätte, der es verlangt hätte, alles zu tun, um es zu verteidigen, hätten sie zwischen ihrem eigenen Leben und dem Leben im Allgemeinen trennen müssen, um so eine künstliche Differenz zwischen dem eigenen, und daher „besseren“, Leben und dem allgemeinen Leben der Anderen herzustellen.

(i) Das Leben als allgemeiner Begriff. (ii) Die Besonderheit ist Teil des Allgemeinen. (iii) Das Allgemeine ist in jedem Teil enthalten. (iv) Wenn aber die Besonderheit sich vom Allgemeinen abkoppeln würde, müsste sie verleugnen, dass sie Teil des Allgemeinen ist, denn insofern das Allgemeine in jedem Teil enthalten ist, kann sie nicht von ihm abgekoppelt werden. (v) Um die Besonderheit als Teil des Allgemeinen vom Allgemeinen abzuziehen, muss ein Widerspruch etabliert werden, insofern auf diese Weise die wechselseitigen Bedingungen ihrer Existenz aufgehoben worden sind.

An Arendt anknüpfend, deuten wir auf eine weitere Passage in Levis Bericht *Die Untergegangenen und die Geretteten* hin. Fast am Ende des Buches spricht Levi über seine Schinder („*aguzzini*“)¹¹. Ähnlich wie in der Analyse Arendts entsprachen die Schinder, die Folterer, die „Bösen“ nicht den Erwartungen jener, die *a posteriori* die ganze (vergangene) Situation moralisch und somit aus ihrer eigenen Gegenwart betrachtet und bewertet haben, anstatt zu differenzieren. Während nämlich die meisten Menschen die Schinder heute als Monster bezeichnen würden, waren diese „Bösen“ nach Arendt nichts anderes als durchschnittliche Menschen mit einer ganz durchschnittlichen Intelligenz. Abgesehen von wenigen Ausnahmen waren sie keine Monster. Ihre Alltäglichkeit war mit dem Tode eng verbunden, aber die meisten Menschen erkannten in dieser Verbindung keine Mordindustrie, sondern eine alltägliche Industrie, und somit in ihrem Tun kein tödliches Tun, sondern lediglich eine ganz alltägliche Tätigkeit.

Auf diesen Punkt hat insbesondere Arendt in *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität der Bösen* hingewiesen. Das Ungeheuerliche dieser Um-

¹¹ „*Ci viene chiesto dai giovani, tanto più spesso e tanto più insistentemente quanto più quel tempo si allon-tana, chi erano, di che stoffa erano fatti, i nostri 'aguzzini'. Il termine allude ai nostri ex custodi, alle SS, e a mio parere è improprio: fa pensare a individui distorti, nati male, sadici, affetti da un vizio d'origine. Invece erano fatti della nostra stessa stoffa, erano esseri umani medi, mediamente intelligenti, mediamente malvagi: salvo eccezioni, non erano mostri, avevano il nostro viso, ma erano stati educati male*“ (Levi, 2014, S. 126).

stände wächst gerade dadurch, dass die Täter keine Monster waren, ja den meisten verspürten nicht einmal Hass. Sie hatten die Situation, in der sie tätig wurden, einfach nicht angemessen erfasst, ihnen fehlte das menschliche Vermögen dazu. Ihre Handlungen folgten einem Gehorsam gegenüber Befehlen und sie selbst waren Menschen, die auf das Denken verzichtet hatten. Gerade deshalb ist Arendts Kritik so scharf und verstörend. Die Täter waren ganz normale Menschen. Das Böse hatte sich hinter einer unfassbaren Alltäglichkeit als Normalität verschleiert. Arendt unterstützt diesen Gedanken durch eine Analyse des Eichmann-Prozesses. Eichmann war SS-Obersturmbannführer gewesen und wurde 1960 in Buenos Aires verhaftet und nach Israel gebracht. 1961 musste er sich dort vor Gericht verantworten. Verschiedene – auch von einem Psychologen und einem Priester durchgeführte – Untersuchungen der Persönlichkeit Eichmanns ergaben, dass er kein „Monster“, sondern komplett normal war – „seine Einstellung zu Frau und Kindern, Mutter und Vater zu Geschwistern und Freunden, [sei] ‚nicht nur normal, sondern höchst vorbildlich‘“ (Arendt, 2003, S. 99).

Ja, es war noch nicht einmal ein Fall von wahnwitzigem Judenhaß, von fanatischem Antisemitismus oder von besonderer ideologischer Verhetzung. ‚Persönlich‘ hatte er nie das geringste gegen die Juden gehabt; in Gegenteil, er besaß gute ‚private Gründe‘, kein Judenhasser zu sein. (Arendt, 2003, S. 99)

Und er besann sich ganz genau darauf, daß ihm nur eins ein schlechtes Gewissen bereitet hätte: wenn er den Befehlen nicht nachgekommen wäre und Millionen von Männern, Frauen und Kindern nicht mit uner müdlichem Eifer und peinlichster Sorgfalt in den Tod transportiert hätte. (Arendt, 2003, S. 98)

Im Rahmen der Alltäglichkeit, die immer auch Pflichten enthält, kann es gefordert sein, gemäß dem Gesetz, nach Befehlen oder unter den gegebenen Bedingungen zu handeln. Die ausführenden Organe zeigten diesbezüglich ein durchschnittliches Verhalten, d. h. sie waren weder dumm noch sadistisch. Ihre Normalität entsprach einer anderen Art des Bewusstseins, einem Bewusstsein, das falsch und richtig nicht unterscheiden kann, zumindest nicht im Sinne des Anklägers. Die Alltäglichkeit des Nationalsozialismus war eine völlig andere als die jener, die nach dem Krieg Menschen, die am Nationalsozialismus teilgenommen hatten, verurteilt haben. Der ‚Fall Eichmann‘ ermöglicht so eine neue Perspektive: Im alltäglichen Handeln bzw. in einer ihn bestimmenden Ideologie können nicht nur Gut und Böse miteinander verwechselt werden – auch Gewissen und Moral können abhanden kommen. Das eigene Handeln wird zumeist hinter der unsichtbaren Wand der Alltäglichkeit verdeckt. Gesellschaftliche Problematiken werden übersehen und durch Probleme des eigenen individuellen Mikrokosmos ersetzt. Das bietet keine natürliche und feste Sicherheit, aber doch eine Art des Bewusstseins¹², das häufig

¹² Bewusstsein verstehen wir hier im Sinne von Marx als ein Produkt der konkreten Praxis, nämlich der menschlichen Sozialisation. „Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich,

auftaucht und sich wiederholt: Knechtschaft, Feudalherrschaft, Kapitalismus: Die Normalität jedes System erscheint einzigartig und zwingend – und doch können wir immer zwischen einem Bewusstsein des Mikrokosmos und einem des Makrokosmos differenzieren. Im Mikrokosmos mögen wohl vorbildliche Individuen existieren, die aber gleichzeitig andere Individuen im Makrokosmos unterwerfen, ihnen Leid zufügen und Angst einjagen. Die Moralitäten verschiedener Epochen entsprechen keiner Einheit, sodass das Urteil über eine Epoche nur *a posteriori* gefällt werden kann. Die Frage kann also nicht lauten: „Warum habt ihr nicht gehandelt wie wir?“, sondern muss zukünftig so formuliert werden: „Warum habt ihr genau *so* gehandelt, wie ihr gehandelt habt?“. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Tuns darf nicht nur aus dem Heute aufgeworfen werden, sondern muss die unterschiedlichen Ebenen der damaligen Rechtfertigung unter den damaligen Umständen einbeziehen.

Damit können wir zu Iwan Iljitsch zurückkehren und seinem, im Zusammenhang seines Sterbenmüssens auftretenden Konflikt zwischen Innen und Außen, privater Sphäre und Öffentlichkeit. Beide Sphären sprechen ganz unterschiedliche Verhaltensweisen an, und auch Iwan Iljitsch wird als eine solche gesplante Figur vorgestellt:

In Dienstangelegenheiten war er trotz seiner Jugend und Neigung zu leichten Vergnügung außerordentlich zurückhaltend, amtlich sogar streng; im gesellschaftlichen Umgang dagegen war er oft lustig und geistreich und immer gutmütig, anständig und ein bon enfant, wie sich sein Vorgesetzter und dessen Frau, bei denen er zur Familie gerechnet wurde, über ihn äußerten“.(Tolstoi, 2001, S. 60–61)

Im dritten Kapitel der Erzählung wird berichtet, dass das Eintauchen in sein Arbeitsleben Iwan Iljitsch ein Leben gestaltet, das sich zunehmend verdinglicht, denn er geht ganz in der ‚Welt der Sachen‘ auf und erfährt sich zunehmend weniger in seinen menschlichen Fähigkeiten. Sein Gehalt, seine Position, seine materielle Lebensweise, etc. nehmen einen absoluten Vorrang ein, und so kreisen seine Fragen und Sorgen ganz im Mikrokosmos des Angenehmen oder Abträglichen. Sein Leben ist nicht lebendig, sondern ideologisch geprägt, d. h., er nimmt sein Leben nicht als seines wahr, er bejaht es nicht als solches. Es stellt sich ihm lediglich als etwas Vorhandenes dar, aus dem sich alle Fähigkeiten des Menschlichen zurückgezogen hat.

Zusammenfassend habe ich also einen doppeldeutigen Charakter *des Phänomens der Alltäglichkeit im Sterben* erläutert. Auf der einen Seite ist die Alltäglichkeit eng mit dem Leben verbunden; da – wie hervorgehoben – das Leben, das Sterben und der Tod die intimsten Beziehungen zu einander haben, kann

das Tier ‚verhält‘ sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis. Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren. Das Bewußtsein ist natürlich zuerst bloß Bewußtsein über die nächste sinnliche Umgebung und Bewußtsein des bornierten Zusammenhanges mit andern Personen und Dingen außer dem sich bewußt werdenden Individuum“ (Marx & Engels, 1978, S. 30–31).

man folglich auch das Sterben nicht von der Alltäglichkeit trennen. In diesem Abschnitt haben wir dagegen einen Einblick in die andere Seite gewonnen: Die Alltäglichkeit verdeckt das Sterben und entfernt sich daher von dem wechselseitigen Ineinander von Leben und Sterben, und zwar sowohl hinsichtlich des Individuums selbst als auch im Blick auf die Anderen. Die Alltäglichkeit spielt eine zentrale Rolle im Sterben; anstatt diesen Prozess in die Praxis des Lebens zu integrieren, die ihrerseits mit der Alltäglichkeit verbunden ist, wird der wichtigste Bestandteil des Lebens – die menschliche Endlichkeit – verleugnet. Eine Praxis, die sich selbst negiert, erweist sich jedoch als eine widersprüchliche Praxis.

Fazit

Der vorliegende Aufsatz hat den Versuch unternommen, über die Phänomene des Sterbens und des Todes zu reflektieren. Dabei wurden vier Ebenen beachtet. Erstens wurden das Leben und das Sterben differenziert und der Begriff des Todes als Dialektik der „Lebenszugehörigkeit“ und eines Zustands des Nichts-Lebens enthüllt. Zweitens wurden der bewusste und der unbewusste Umgang mit dem Sterbens problematisiert: Gerade weil das „Man“ dunkel um die Endlichkeit des Lebens weiß, verdrängt es dieses Wissen aufgrund seiner Angst vor „dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen“ (Heidegger) ins Unbewusstsein. Im dritten Abschnitt wurde das Phänomen des Selbstmords anhand von Camus' Problematisierung des Absurden als eine einzigartige Modalität des Todes reflektiert. Abschließend wurde das Phänomen der Alltäglichkeit im Sterben behandelt und gezeigt, dass der Prozess des Sterbens und der unvermeidbare Tod gerne hinter einem Schleier der Annehmlichkeit bzw. der Pflichten verschwinden.

Bibliography:

- Arendt, H. (2003). *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper Verlag.
- Assmann, A. (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C.H.Beck.
- Bernhard, T. (2009). Der Atem. In *Die Autobiographie*. Salzburg: Residenz Verlag.
- Camus, A. (1942). *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Levi, P. (2014). *I sommersi e i salvati*. e-Futur@ Edizioni. Abgerufen von <http://leggerefabeneallapelle.blogspot.de/2014/04/i-sommersi-e-i-salvati-di-primolevi.html>
- Lukács, G. (1984). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Band 1*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand.
- Lukács, G. (1986). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Band 2. Sein*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand.
- Marx, K., & Engels, F. (1978). Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In *MEW Band 3*. Berlin: Dietz Verlag Berlin.
- Tolstoi, L. (2001). *Der Tod des Iwan Iljitsch*. Düsseldorf & Zürich: Patmos.
- Tolstoi, L. (2008). *Der Tod des Iwan Iljitsch*. Köln: Anaconda.

Tomasello, M. (2006). *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens: Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

João Romeiro Hermeto, born in 1985, originally comes from São Paulo, Brazil, where he studied engineering and then economics at the Universidade de São Paulo (USP). During the upheavals of the financial crisis, he first worked there as an investment banker and then founded a company that produced and promoted art and culture. At the end of 2013, he emigrated to Germany, studied philosophy and cultural reflection and earned his doctorate in philosophy. His main research interests are critique of capitalism or critique of political economy, Lukács' ontology of social being, critical theory and a combination of social, economic and political philosophy.