

Der Tod als thematischer Knotenpunkt von Soziologie, Anthropologie und Philosophie

Von Stephan Moebius (Freiburg)

„Durch Begegnungen, in denen Andere uns zum Ereignis werden, kommen wir uns selber auf die Spur“ (Landsberg 1939: 374)

Inwiefern kann der Tod als ein Problem begriffen werden, das einer interdisziplinären Betrachtungsweise bedarf? Wie könnte eine solche knotenpunktartige, sowohl die Soziologie als auch die Philosophie und die Anthropologie umfassende Reflexion aussehen? Inwiefern verweist sowohl die Erfahrung des Todes als auch das Bewusstsein vom Tod auf soziale Prozesse und bestimmte Formen der Vergesellschaftung? Und wie könnte man die spezifisch soziologischen Gehalte einer solchen Betrachtung formulieren?

Anhand des 1935 erschienenen Werkes „Die Erfahrung des Todes“ des Soziologen, Philosophischen Anthropologen und Max-Scheler-Schülers Paul Ludwig Landsberg soll exemplarisch verdeutlicht werden, wie die Fragen des Todesbewusstseins und der Todeserfahrung sowohl auf intra- und interdisziplinäre Reflexionen verweisen als auch welche Implikationen für eine Soziologie des Todes durch Landsbergs Studie eröffnet werden.¹ Es wird anhand seines im Exil verfassten Werkes analysiert, durch welche sozialen Prozesse sich ein individuelles Todesbewusstsein und Erfahrungen des Todes konstituieren. Landsbergs Überlegungen kreisen dabei um die Fragen, wie sich das (soziale) Wissen um den Tod entwickelt und verdeutlichen in einem besonderen Maße die Bedeutung, die dem anderen Menschen bei der Erfahrung des Todes zukommt.

Allgemein geben seine Analysen eine Antwort darauf, ob der Tod vielleicht immer schon mit dem Anderen und mit dem Tod des Anderen verbunden ist. Aber nicht nur Landsberg, sondern auch der französische Philosoph Emmanuel Lévinas betont die Bedeutung des Anderen für die Erfahrung des Todes (vgl. Moebius 2003). Aus diesem Grund werden auch die Ähnlichkeiten und die Differenzen im Denken von Landsberg und Lévinas in knapper Form zur Sprache kommen.

Landsberg vereint in seiner Studie verschiedene analytische und erkenntnistheoretische Stränge der Todesproblematik und verdeutlicht insbesondere Christian von Ferbers Diktum, dass das

¹Zur Biographie Landsbergs erlaube ich mir auf meinen Beitrag „Paul Ludwig Landsberg - ein vergessener Soziologie. Zu Leben, Werk und Wissens- und Kultursoziologie Landsbergs“ in der *Sociologia Internationalis* 1/2003 zu verweisen.

Verhältnis des Einzelnen zum Tode „sein unaussprechliches Geheimnis und zugleich ein gesellschaftlich vermitteltes Verhalten“ ist (vgl. Ferber 1963: 354f). Landsbergs Überlegungen kreisen dabei um die Frage, wie sich das Wissen um den Tod in sozialen Beziehungen entwickelt und verdeutlichen in einem besonderen Maße die Bedeutung, die dem anderen Menschen bzw. einer anthropologisch grundlegenden Beziehung zum Anderen bei der Erfahrung des Todes zukommt. Für eine daran anknüpfende Soziologie aber auch mit ihr in engster Verbindung stehenden Philosophie bedeutet dies, dass weder von einem gleichsam „ontologischen Individualismus“ ausgegangen werden kann, mit dem man nur wiederum in die so genannte *cartesiansche Falle* (vgl. Bühl 2002: 49) tappen würde, noch, dass der Andere lediglich als *alter ego* bzw. egologisch objektivierter Anderer aufgefasst werden darf (vgl. Moebius 2003), der analog zu mir gedacht wird und in dem sich das Ich spiegelnd selbst erkennt. Vielmehr gilt es eine Soziologie zu entwickeln, die □ trotz der schon immer stattgefundenen Typisierung des Anderen – von der Beziehung zum Anderen als absolut Anderen ausgeht, um den „vollen Begriff der Sozialität des Menschen zu erfassen.“ (vgl. Bühl 2002: 49). Im Folgenden soll anhand des Denkens von Landsberg, von Lévinas und mit Hilfe anderer soziologischer, philosophischer und anthropologischer Überlegungen der Frage nachgegangen werden, ob der Tod vielleicht immer schon mit dem Anderen und mit dem Tod des Anderen verbunden ist.

Im Phänomen des Todes wird nach Christian von Ferber jene „Nahtstelle“ deutlich, an der sich „Individuum und Gesellschaft unausweichlich begegnen“ (vgl. Ferber 1963: 338f). Die Nahtstelle zwischen Individuum und Gesellschaft verweist insbesondere auf eine Verknüpfung von Aspekten der Philosophischen Anthropologie und der Soziologie, die im Werk von Paul Ludwig Landsberg aufs engste zusammengeführt werden. Dies rührt sicherlich nicht zuletzt vom Einfluss seines Lehrers Max Scheler her, der bekanntlich neben Helmuth Plessner zu den prominenten Begründern der Philosophischen Anthropologie in Deutschland zählt² und der - wie übrigens auch Plessner - durchaus als ein ernstzunehmender und darum wieder mehr ins Gedächtnis zu rufender soziologischer Klassiker bezeichnet werden muss. Der Zusammenhang zwischen Philosophischer Anthropologie und Soziologie kann allgemein in der spezifischen „Soziologisierung“ der philosophischen Reflexion (vgl. Rehberg 1981: 162) betrachtet werden,

²Zu den „Rivalen“ und Gründern der Philosophischen Anthropologie Max Scheler und Helmuth Plessner vgl. Ebbach (2002). Streng genommen könnte man auch Paul Alsbach, vielleicht auch Theodor Litt (vgl. Rehberg 1981: 164ff) und auch Landsberg mit seinem 1934 publizierten Buch „Einführung in die philosophische Anthropologie“ dazu zählen. Zur philosophischen Anthropologie vgl. v.a. Joachim Fischer, Philosophische Anthropologie. Eine

wobei nach Auffassung Karl-Siegbert Rehbergs insbesondere die „fundamentale Kritik der anthropologischen Ansätze wie auch ihre produktivste Form ihrer Weiterführung im Rahmen der Soziologie sich vollzog.“ (Rehberg 1981: 163) Allgemein sei hier zur Beziehung zwischen philosophischer Anthropologie und Soziologie in Anlehnung an Wolf Lepenies festgehalten, dass weder gesellschaftliche Fragestellungen und Problemkonstellationen einzig und allein auf anthropologische Aussagen reduziert oder zurückgeführt werden können noch umgekehrt, dass anthropologische Fragestellungen gänzlich aus dem Bereich der Gesellschaftswissenschaften verdrängt werden dürfen (vgl. Lepenies 1971: 127).

Fasst man die klassischen soziologischen Todesdeutungen idealtypisch in verschiedenen Grundtypen zusammen (vgl. hierzu Albrecht 1999: 187ff), so kommt man zu folgendem Bild³: Erstens kann man einen Grundtypus identifizieren, der beispielsweise bei Auguste Comte zu finden ist: den so genannten *funktionalistischen Rückschluss des Todes*. Hier hat der Tod für die Gesellschaft die Funktion der Fortschrittssicherung, indem mit ihm überkommene Ideen und Lebensformen verschwinden; die Todesriten dienen einer integrativen Funktion und institutionalisieren das Bewusstsein des kollektiven Fortschritts durch Erinnerung an die Toten. Zweitens gibt es die soziologische Annahme, dass der Tod nicht nur unser Leben in der Todesstunde formt, sondern ein formendes Moment unseres Lebens überhaupt ist. Mit Heidegger gesprochen: Der Typus des *Seins zum Tode*. Bekanntlich verbindet man diese Sichtweise in der Soziologie mit dem Namen von Georg Simmel, der ebenfalls davon überzeugt war, dass „der Tod dem Leben von vornherein einwohnt [...]“. (Simmel 1918: 20)

Der dritte Typus kann als *historische Sinndeutung des Todes* bezeichnet werden. Dieser Typus kommt der von mir verfolgten Spur sehr nahe. Ausgehend von Max Weber besagt er, dass sich über den Tod erst einmal an sich keine Aussagen machen lassen und er je nach Gesellschaft und Kultur verschieden sinnhaft gedeutet wird, wobei wiederum diese, je nach Kultur und Gesellschaft konstituierten Deutungen soziologischer Forschung offen stehen.

Eine andere Analyse des Todes ist die von Herbert Marcuse. Der Grundtypus kann hier mit der Bezeichnung *die nackte Absurdität* erfasst werden. Der Tod wird hier schließlich im Gestus säkularer Weltafnehnung verdrängt (Albrecht 1999: 189f).

Zu diesen vier Grundtypen gesellt sich mit Paul Ludwig Landsberg ein weiterer Typus hinzu: Diese fünfte soziologische Reflexion aus dem Jahre 1937 unternimmt im Unterschied zu den

Denkrichtung des 20. Jahrhunderts (2003).

³Vgl. hierzu Feldmann und Fuchs-Heinritz (1995) und Albrecht (1999: 187).

anderen eine wissenssoziologisch und philosophisch-anthropologisch informierte Herangehensweise an das Phänomen des Todes.⁴ Wie noch näher erläutert wird, befindet er sich damit in theoretischer Nähe zu der von Peter Berger und Thomas Luckmann entwickelten Theorie der Wissenssoziologie, einige ihrer Annahmen gleichsam vorwegnehmend. Die hier vorgestellte Reflexion Landsbergs stimmt ebenfalls Norbert Elias' bekannten Ausspruch mit ein, der besagt, dass der Tod vor allem ein Problem der Lebenden sei (vgl. Elias 1982: 10). Zumindest aber lassen sich Landsbergs Reflexionen in der Nähe einer phänomenologisch orientierten Soziologie und des neuerdings aufkommenden Versuchs einer „poststrukturalistischen Sozialwissenschaft“ (vgl. Moebius 2003; Moebius 2006a) ansiedeln. Und um das besonders zu betonen: Bei diesem Typus steht nicht der Tode des Ichs oder des je eigenen Daseins am Ausgang der soziologischen Analyse, sondern die erste soziale Beziehung: die Beziehung zum Anderen. Der hier verfolgte Grundtypus, der einen Knotenpunkt zwischen Philosophie, Anthropologie und Soziologie bildet, besagt: Der erste Tod ist der Tod des Anderen.

Diesem fünften Grundtypus einer philosophisch und anthropologisch informierten Soziologie des Todes wird sich nun zunächst anhand der Studie von Landsberg zugewendet. In einem ersten Teil soll in knapper Form etwas über die individuelle Gewissheit des Todes gesagt werden (A). Danach wird zweitens auf die soziale Erfahrung des Todes eingegangen und erläutert, inwiefern Landsberg zufolge individuelle Todesgewissheit und kollektive Todeserfahrung ineinander verschränkt sind (B).⁵ In einem Exkurs sollen drittens die philosophischen Betrachtungen des Todes von Emmanuel Lévinas kurz dargelegt werden, um hierbei die Ähnlichkeiten zu Landsbergs Analysen hervorzuheben (C). Am Schluss widme ich mich den soziologischen Implikationen und Ausblicken meiner Überlegungen (D).

Todesbewusstsein und Individualisierung

A) Die „Gewissheit des Sterbenmüssens“ gehört für Landsberg zum individuellen

⁴Hier wäre auch eine Reflexion von Helmuth Plessner angesiedelt, die auf jeden Fall notwendig wäre, aber in dem von mir vorgegebenen Rahmen dieses Beitrags leider nicht geleistet werden kann. Plessner schreibt in seinem kurzen Beitrag „Erinnerungen an Max Scheler“: „Ich habe eigentlich nie verstanden, warum seine akademische Wirkung auf Schüler vergleichsweise gering war. Ich kenne eigentlich nur zwei von Format: Paul Ludwig Landsberg, der ein Opfer der Gestapo wurde, und den Kunstphilosophen Heinrich Lützeler.“ (Plessner 1975: 27)

⁵Siehe dazu von Ferber, der schreibt: „Tod und gesellschaftliches Leben setzen einander voraus; individuelle Todesgewißheit und kollektive Todeserfahrung sind ineinander verschränkt.“ (Ferber 1963: 354)

Erfahrungswissen eines jeden Menschen (vgl. Landsberg 1973: 9) In seinem Buch zur Einführung in die Philosophische Anthropologie aus dem Jahre 1934 setzt er seine Betrachtungen bei der „Selbstauffassung des Menschen“ an, denn die anthropologische Analyse solle nicht von einem Außen an den Menschen herangehen, sondern die Überlegungen haben bei der „inneren Erfahrung“ des Menschen anzusetzen. Die Spur, die die Philosophische Anthropologie Landsbergs verfolgt, ist eine Spur nach innen, eine „conversio“ (vgl. Landsberg 1934: 29). Für ihn ist „der Charakter der inneren Erfahrung [...] das Leben als Erlebnis“ (Landsberg 1934: 178) Landsberg historisiert diese inneren Erlebnisse, indem er – ähnlich wie Marcel Mauss 1938 in seinem Beitrag über den Begriff der Person (vgl. Moebius 2006b) – von einem Selbstwertungsprozess bzw. von einem Individualisierungsprozess ausgeht, in dem „das persönliche Subjekt echter, unverwechselbarer und selbstständiger, innerlicher zu sich selber wird.“ (Landsberg 1934: 188)⁶

Die eingangs gestellte Frage, auf welche sozialen Prozesse das individuelle Bewusstsein vom Tode verweist, lässt sich mit Landsbergs Überlegungen folgendermaßen beantworten: Ausgehend von seiner Historisierung der inneren Erfahrungen und inneren Erlebnisse bezieht Landsberg auch das Todesbewusstsein auf historische Prozesse, wobei für ihn insbesondere die sozial- und geistesgeschichtlichen Prozesse der Individualisierung und der so genannten „Selbstwerdung des Menschen“ eine bedeutende Rolle spielen. Hinsichtlich des Todesbewusstseins stellt er darum folgende Proportionalitätsregel auf: „je mehr sich ein individuelles Lebensgefühl des Menschen herausbildet, desto mehr wird er seiner notwendigen Sterblichkeit inne. Die Stärke dieser Sterblichkeitserfahrung bei einem Menschen ist der Stufe seiner Individualisiertheit proportional.“ (Landsberg 1934: 54) Je weiter sich die Gesellschaften ausdifferenzieren, desto mehr gewinnt das Bewusstsein vom Tod an Intensität, wie Landsberg im Anschluss an die kulturanthropologischen Mentalitätsstudien von Lucien Lévy-Bruhl bemerkt (vgl. Landsberg 1973: 15f) Landsberg historisiert seine These von der anthropologisch angelegten Gewissheit des Sterbenmüssens; für ihn ist diese Gewissheit nicht schon immer gegeben oder eine Eigenschaft eines „ruhenden Seins“ (Landsberg 1934: 54), sondern sie geht in eins mit den Individualisierungs- und Differenzierungsprozessen, die sowohl mich als auch den anderen erst als jeweils einzigartige Personen erkennen lassen.

Dieser Prozess der Individualisierung, den Landsberg als *eine* Seite der *Humanisierung* auffasst (vgl. Landsberg 1934: 55), bewirkt nicht nur – wissenssoziologisch betrachtet – ein individuelles

⁶Zur Sozialphilosophie Landsbergs siehe auch Albert (1992c).

Bewusstsein des Todes, sondern die Person selbst wird eigenartiger, sie entfaltet ein Gefühl von sich selbst als Individuum (vgl. Landsberg 1934: 56). Ähnlich wie Michel Foucault es in seiner „Geburt der Klinik“ dargelegt hat⁷, so geht auch bei Landsberg das Bewusstsein vom Tode „gleichen Schritt mit der menschlichen Individualisierung, das will heißen, mit dem Auftreten einzigartiger Individualitäten, die sich von einem persönlichen Zentrum her formen. Die Individualisiertheit besteht ihrem Wesen nach nicht nur darin, daß Menschen eine hellere und genauere Bewußtheit ihrer persönlichen Eigenart gewinnen, sondern in der Tatsache, daß sie wirklich eigenartiger werden. Die Bewußtseinswandlung setzt eine Wandlung des Seins voraus. Dementsprechend ist es nicht nur das Bewußtsein vom individuellen Tode, das an Intensität gewinnt, sondern die Bedrohung selbst, die dieser Tod objektiv enthält.“, so Landsberg (1973: 16).

Das Sterblichkeitsproblem und das potentielle Todeserlebnis verweisen für Landsberg weder auf ein rein individuelles noch auf ein rein soziales Problem, sondern allgemein auch auf eine *anthropologisch* zu erfassende Idee vom Menschen: Es stelle sich das Problem der Individualität, das unmittelbar an der Sterblichkeitserfahrung zum Problem werde, sich nicht nur als Problem meines Ichs dar oder als das Problem irgend eines Mitmenschen, sondern sei unmittelbar auf die *Idee des Menschen im Allgemeinen* bezogen. Damit sei die Sphäre erschlossen, in der alle echten Probleme Philosophischer Anthropologie, im Unterschied zu bloß individualpsychologischen Problemen, gelegen seien, so Landsberg (1934:70f). Die Philosophische Anthropologie konstituiert sich demnach mitunter durch das im Laufe der Individualisierung ausgeprägte Todesbewusstsein der Menschen und der daraus folgenden „Idee vom Menschen“.⁸

Die Erfahrung des Todes des Anderen

⁷Inwiefern Todesbewusstsein und Individualisierung auf engste miteinander verschränkt sind, hat viele Jahre nach Landsberg auf eindrucksvolle Weise Michel Foucault in seiner Archäologie des ärztlichen Blicks weitergehend erforscht, in der er es für unsere Kultur als bedeutend erachtete, „daß ihr erster wissenschaftlicher Diskurs über das Individuum seinen Weg über den Tod nehmen mußte.“ (Foucault 1973: 207) In seinen späteren Werken sah Foucault den Tod jedoch von einem gesteigerten Interesse am Leben verdrängt, da sich die modernen Machtprozeduren, denen der Tod gleichgültig wurde, von diesem abgewendet und nun dem Leben im Form von Bio-Mächten zugewendet haben. Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden in der Moderne stattdessen in einem weitgehenden Maße von der „Bio-Macht“ und daran entwickelten, subtilen Bio-Politiken konstituiert und durchdrungen (vgl. Foucault 1977: 165). „Man könnte sagen, das alte Recht, sterben zu *machen* oder leben zu *lassen* wurde abgelöst von einer Macht, leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*. So erklärt sich vielleicht die Disqualifizierung des Todes, die heute im Absterben der ihn begleitenden Rituale zum Ausdruck kommt. Die Sorgfalt, mit der man dem Tode ausweicht, hängt weniger mit einer neuen Angst zusammen, die ihn für unsere Gesellschaften unerträglich macht, als vielmehr mit der Tatsache, daß sich die Machtprozeduren von ihm abgewendet haben. [...] Jetzt richtet die Macht ihre Zugriffe auf das Leben und seinen ganzen Ablauf.“ (Foucault 1977: 165).

⁸Vgl. das Nachwort von Arnold Metzger zu Landsbergs „Erfahrung des Todes“ (vgl. Landsberg 1973: 133ff).

(B) Inwiefern verweist die Erfahrung des Todes auf soziale Prozesse und bestimmte Formen der Vergesellschaftung und welche Form haben diese sozialen Beziehungen? Bei der Beantwortung dieser Fragen sollen exemplarisch philosophische Überlegungen zum Tod zur Sprache kommen sowie Überlegungen, die den soziologischen Gehalt der Studie von Landsberg noch weiter verdeutlichen. Die Konstituierung der Philosophischen Anthropologie Landsbergs verweist insbesondere darauf, dass es neben dem *Bewusstsein* des Todes als einzigartiges Individuum sowie der Gewissheit des individuellen Sterbenmüssens auch eine spezifisch menschliche *Erfahrung* des Todes gibt, die das Bewusstsein aufgreift; eine Erfahrung, die allerdings nicht nur im empiristischen Sinne in einem statistischen Auftreten die „Wahrscheinlichkeit“, sondern insbesondere die *Notwendigkeit* des menschlichen Todes augenscheinlich macht. Ausgehend von einer These Voltaires, die besagt, dass die menschliche Gattung allein durch Erfahrung wisse, dass sie sterben muss⁹, fragt Landsberg: Gibt es eine spezifische Erfahrung vom Tod, in der sich der Tod in seiner Beziehung zum Menschen darstellt? (vgl. Landsberg 1973: 11). Um diese Frage zu beantworten, führt er seine Analysen über den Tod auf eine wissenssoziologische Ebene und setzt die wissenssoziologische Reflexion in Beziehung zur derjenigen seiner Philosophischen Anthropologie.

Er erweitert seine Annahmen einer geistesgeschichtlichen und durch soziale Differenzierung bewirkten Individualisierung des Todesbewusstseins und eines dem Menschen eigentümlichen Wissens um die Notwendigkeit des Sterbenmüssens nun um die Dimension des „interpersonalen Wissens“ (vgl. Nassehi und Weber 1989) um den Tod. Im Anschluss an die Begriffsbestimmung von Armin Nassehi und Georg Weber soll unter dem Terminus „Interpersonalität“ die Beziehung zu einem signifikanten Anderen gemeint sein. Interpersonalität bezeichnet die Beziehung zwischen jeweiligen, nicht austauschbaren Personen (vgl. Nassehi und Weber 1989: 39).¹⁰

⁹Voltaire sagte einmal: „Von allen Gattungen weiß die menschliche allein, daß sie sterben muß, und sie weiß es nur durch die Erfahrung.“ (Landsberg 1973: 8)

¹⁰„*Intersubjektivität* verbindet Subjekte eines gesellschaftlichen, kulturellen Gemeinwesens, die sich auf einen prädefinierten Objektbereich beziehen. Dieser Objektbereich ist die gesellschaftliche Wirklichkeit als ganze, für alle mehr oder weniger zugänglich und unabhängig von persönlichen Bedeutungen [...] gleichbedeutend *Interpersonalität* dagegen verbindet ‚Personen‘ in ihrer einmaligen Konkretion. Während Intersubjektivität potentiell für alle zugänglich ist, beschränkt sich das ‚Zwischen‘ der Interpersonalität auf die jeweiligen, nicht austauschbaren Personen.“ (Nassehi und Weber 1989: 39) Während Intersubjektivität einen Zwischenbereich spezifischer Rollenaspkte bezeichnet, ist die Beziehung der Interpersonalität eine Vis-à-vis-Situation (vgl. Berger und Luckmann 1990: 31) zum signifikanten Anderen in all seinen Rollen, -- vielleicht aber auch in all seiner absoluten Andersheit. Die Beziehung zum absolut Anderen wird von Emmanuel Lévinas als eine „Beziehung ohne Beziehung“ bezeichnet: Die Beziehung zum Anderen ist streng genommen eine Nicht-Beziehung und zwar in dem Sinne, dass der Andere sich immer dem Zugriff und der schon immer stattgefundenen Typisierung entzieht, eine „Beziehung

Landsberg entwickelt seine wissenssoziologische Sichtweise der sozialen Erfahrung des Todes und der „interpersonalen“ Konstituierung des Wissens um den Tod zunächst ausgehend von Überlegungen seines Lehrers Max Scheler. Obgleich Scheler in seiner nachgelassenen Schrift „Tod und Fortleben“ versucht habe, das wirkliche Wesen der menschlichen Todeserfahrung aufzudecken, sei die Antwort, die er gegeben habe, nicht zufriedenstellend, so Landsberg (1973: 12). Denn anstatt die Erfahrung des Todes zu beleuchten, habe Scheler lediglich die Erfahrung des Alterns beschrieben.¹¹ Die Erfahrung des Alterns bestehe vornehmlich darin, dass die Vergangenheit wächst und die zukünftigen Möglichkeiten schwinden und der Mensch allmählich die Freiheit verliert, seine Zukunft zu gestalten. Es bleibe aber hiernach zu fragen, so Landsberg, ob der Tod in der menschlichen Erfahrung nicht etwas gänzlich anderes sei als die Idee einer äußeren Grenze der individuellen biologischen Entwicklung (vgl. Landsberg 1973: 13).

Nach Landsberg gibt es potentiell zwei verschiedene Möglichkeiten der Todeserfahrung: Einmal als immanente Zukunft unseres eigenen Lebens, zum anderen als Tod des Mitmenschen. Besonders beim Tod des Mitmenschen erfahren wir, dass keine *notwendige* Beziehung zwischen dem Tode und dem Prozess des Alterns bestehe. Der Tod ist zu jeder Zeit möglich, jeder befindet sich unmittelbar im Angesicht des Todes und vor dem *Nicht-Wissen* seiner Anwesenheit. Das Nichtwissen ist nach Landsberg selbst „ein Akt, an dem sich ebensowohl eine Anwesenheit wie eine Abwesenheit des Todes konstituiert. *Mors certa, hors incerta*. Der Tod hat seine intime Dialektik. Er ist für uns *anwesend in Abwesenheit*.“ (Landsberg 1973: 14)¹²

Die Erfahrung „eigener Lebensbedrohtheit“ bei Kriegen, Unglücksfällen, Krankheiten oder eine durch Phantasie sowie durch Lektüre antizipierte Todeserfahrung ist möglich, aber Landsberg zufolge kann ihr erst die wirkliche Lebenserfahrung „die volle Wucht geben und zwar umso mehr, je mehr der sterbende Mitmensch dem erfahrenden Individuum selbst in seiner individuierten Unersetzlichkeit bekannt und gegeben ist.“ (Landsberg 1973: 57) Im interpersonalen Kontakt, wenn ein bestimmter anderer, uns nahestehender Mensch „vom Tode hinweggerafft wird: Daran bilden wir“, Landsberg zufolge, ein Gefühl von der Bedrohlichkeit des Todes aus (Landsberg

ohne Beziehung“ (Lévinas 1987: 110), die nicht auf Fundamenten, begrifflichen Gemeinsamkeiten oder auf Reziprozität beruht und daher auch in dieser Hinsicht von der vis-à-vis-Situation nach Berger/Luckmann zu unterscheiden wäre. Vgl. dazu auch Moebius (2003).

¹¹Vgl. auch Scheler (1987: 253ff).

¹²Marcel Mauss hat in seinem Vortrag „Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum“ geschrieben: „Die Australier betrachten als natürlich nur die Tode, die wir gewaltsam nennen. Eine Verwundung, ein Mord oder ein Bruch sind natürliche Ursachen. [...] Alle anderen Todesfälle haben eine Ursache magischen oder auch religiösen Ursprungs.“ (Mauss 1989a: 183) Zu Mauss allgemein siehe meine demnächst erscheinende Einführung (Moebius 2006b).

1973: 57). Ein eindrucksvolles Beispiel für diese Erfahrung des Todes durch den Tod des Anderen gibt Jorge Semprun in seinen Erinnerungen an Buchenwald und an den Tod des Durkheimschülers Maurice Halbwachs. Er schreibt: „Wir erlebten gemeinsam diese Erfahrung des Todes, dieses Mitleiden. Unser Sein war dadurch bestimmt: mit dem anderen im Tod zu sein, der voranschritt. [...] Genau dies lehrte mich der Blick von Maurice Halbwachs, als er im Sterben lag.“ (Semprun 1995: 35)

Der Ausgangspunkt einer Analyse der Todeserfahrung kann demnach bei der Beziehung zum Anderen, bei der sozialen Erfahrung des Todes des Anderen, also bei der wissenssoziologisch ausgezeichneten vis-à-vis-Situation (Berger und Luckmann 1990: 31), ansetzen; insbesondere verweist die von Landsberg beschriebene interpersonelle Situation der sozialen Erfahrung des Todes auf eine Spur soziologischer Betrachtungen, wie sie gegen Ende des vorliegenden Beitrages verfolgt wird.

Zunächst soll zuvor der philosophische Knotenpunkt betrachtet werden: Landsberg macht deutlich, dass er seine Herangehensweise an den Tod ganz anders als diejenige von Martin Heidegger verstanden wissen will, weil sowohl die Erfahrung vom Tode des Anderen keineswegs der Region des Heideggerschen uneigentlichen „Man“ verhaftet bleibe (vgl. Landsberg 1973: 32), als auch weil Heideggers Philosophie die Liebe, den Glauben und die Hoffnung nicht enthalte (vgl. Landsberg 1973: 159). Sowohl dadurch, dass Landsberg den Ausgang seiner Betrachtungen beim Anderen nimmt als auch durch seine Abwehr von Heideggers Existenzialanalyse des Todes scheint er verschiedenen Denkbewegungen und der Auffassung der Todeserfahrung bei Emmanuel Lévinas sehr nahe zu sein.¹³

Exkurs: Der Tod des Anderen ist der erste Tod -- Lévinas

(C) Emmanuel Lévinas kritisiert insbesondere die Heideggersche „Eigentlichkeit“ der Sorge um das je eigene Seinskönnen, die die Sorge aus der ursprünglich selbstbezogenen Sorge entspringen lässt.¹⁴ Für Lévinas entsteht die „Eigentlichkeit“ vielmehr aus der Sorge um den anderen Menschen, genauer: Erst die Sorge um den Tod des anderen Menschen macht die Menschlichkeit und Eigentlichkeit aus. In dem Heideggerschen „Jargon der Eigentlichkeit“ (vgl. Adorno 1967)

¹³Die folgenden Überlegungen zu Lévinas und Heidegger stammen aus meinem Buch „Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida“ (Moebius 2003). Zu einer möglichen Verbindung Lévinas' und Heideggers sowie zur Spannung zwischen dem Anderen und dem Dritten sowie den daran sich entwickelnden Implikationen für eine soziologische Theorie siehe Moebius (2001).

ist nach Lévinas der Bezug zum Eigenen, zum eigenen Seinkönnen zu stark und der Bezug zum Anderen zu schwach ausgeprägt. Auf ähnliche Weise formuliert Paul Ludwig Landsberg seine Kritik an Heidegger, in dem er schreibt:

„Niemand will behaupten, daß die Erfahrung vom Tode des Nächsten gleichen Erkenntniswert einschließe wie vielleicht für mich die Erfahrung meines Todes haben könnte, die ich einmal machen werde. Aber jedenfalls ist die Bedeutung solcher Erfahrung am Andern so tief, daß sie wesentlich in meine Existenz eingeht und keineswegs an der Oberfläche des Sozialen, der Region des „Man“, verhaftet bleibt.“ (Landsberg 1973: 32)

Auch bei Emmanuel Lévinas verdankt sich die *Seinsweise* des Daseins nicht dem eigenen Vermögen, sondern der Beziehung zum Anderen. Die Möglichkeitsbedingung des Existierens ist nach Lévinas nicht im jemeinigen Seinkönnen zu finden, sondern im Empfang des Anderen. Erst ausgehend von dieser Beziehung konstituiert sich das Selbst. Die Lévinas'sche „Sorge“ um den Tod des *anderen* Menschen steht im Gegensatz zu Heideggers Eigentlichkeit, dem jemeinigen Seinkönnen und der Sorge um den *eigenen* Tod, von der Heidegger schreibt: „Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst.“ (Heidegger 1993: 250)

Lévinas erörterte seine von Heidegger sich abhebende Auffassung 1975/1976 in seinen Vorlesungen über den Tod und die Zeit, in denen er betonte, dass der Tod nicht nur Nicht-Mehr-Sein bedeute, sondern auch Aufbruch:

„Aufbruch ins Unbekannte, Aufbruch ohne Wiederkehr, Aufbruch, ‚ohne eine Anschrift zu hinterlassen‘. Der Tod -- der Tod des Anderen -- ist von diesem dramatischen Charakter nicht zu trennen, er ist die emotionale Erschütterung *par excellence*, das affektive Betroffensein *par excellence*. [...] Heidegger bezeichnet den Tod als so gewiß, dass er in dieser Gewißheit des Todes den Ursprung der Gewißheit selbst sieht, und er weigert sich, diese Gewißheit aus der Erfahrung des Todes Anderer zu beziehen.“ (Lévinas 1996: 19ff)¹⁵

Lévinas' Annahme, der Tod des Anderen sei der erste Tod (vgl. Lévinas 1996: 53), charakterisiert

¹⁴ „Eigentlichkeit und der Andere sind zwei unvereinbare Wege.“ (Lévinas 1991: 172)

¹⁵ „Meine Beziehung zum Tod ist ebenso aus dem emotionalen und intellektuellen Widerhall entstanden, den das Wissen um den Tod Anderer auslöst. [...] Der Tod, der das Ende bedeutet, kann nur dann die ganze Tragweite des Todes ermessen, wenn er zur Verantwortung für den Anderen wird -- durch die man in Wirklichkeit man selbst wird: In dieser unübertragbaren, nicht delegierbaren Verantwortung wird man man selbst. Ich bin für den Tod des Anderen in einem solchen Maße verantwortlich, dass ich mich in den Tod einbeziehe. Vielleicht wird das in einer akzeptableren Aussage deutlich: ‚Ich bin für den Anderen verantwortlich, insofern er sterblich ist‘. Der Tod des Anderen ist der erste Tod.“ (Lévinas 1996: 19ff)

eine wesentliche Grenzsituation, in der erst durch den Tod des Anderen sich der Selbe seines eigenen Todes und seiner eigenen Grenzen des Seins bewusst wird.

Trotz einiger Fragen¹⁶ bezüglich Lévinas' Heidegger-Lektüre fasst letztendlich ein Freund von Lévinas, Jacques Derrida, den Tod des Anderen ebenfalls als einen primären Tod auf. Denn durch eine „ursprüngliche Trauer“ (Derrida 1998: 102) werde der Tod des Anderen der erste Tod, so Derrida; ein so genannter „Tod des anderen in mir“, so dass die Trauer als eine Beziehung zum Anderen die Konstituierung des Selbstbezugs, der Jemeinigkeit bewirke:

„Der Tod des anderen wird so wieder ‚primär‘, immer primär, als Erfahrung der Trauer, die meinen Bezug auf mich selbst einrichtet und die in der -- weder internen noch externen -- Differenz, die sie strukturiert, ebenso die Egoität des *Ego* aufrichtet wie jede *Jemeinigkeit*. Der Tod des anderen, dieser Tod des anderen in mir, ist im Grunde genommen der einzige Tod, der im Satzteil ‚mein Tod‘ mit allen Konsequenzen genannt wird, die man daraus ziehen kann.“ (Derrida 1998: 102ff)

Sowohl für Lévinas als auch für Landsberg und -- wie eben kurz angerissen -- in gewissem Sinne auch für Derrida ist der Tod des Anderen der erste Tod.¹⁷ Die Erfahrung des Todes des Anderen hat für die eigene Erfahrung und für das Selbst eine wesentliche Bedeutung.

Landsberg spricht vom Tod des geliebten Nächsten und schreibt: „Der Tod des Menschen, den wir mit solcher Liebe lieben und als einzigartig und unersetzlich wahrnehmen, vermag uns etwas Entscheidendes zu sagen und läßt uns die Region der biologischen Tatsachen überschreiten. Der *Tod des Nächsten*: das ist unendlich viel mehr als der Tod des Anderen im allgemeinen.“ (Landsberg 1973: 21) Landsberg verfolgt hier wie auch schon in seinen frühen wissenssoziologischen und an Scheler angelehnten Arbeiten zu Beginn der 20er Jahre (vgl. u.a. Landsberg 1923) die These, dass die Liebe eine konstitutive Voraussetzung für Erkenntnis-, Erfahrungs- und Bewusstseinsprozesse ist; so ist speziell die Liebe eine Teilhabe am anderen Menschen, die an dessen Einzigartigkeit rührt (vgl. Landsberg 1973: 21) und uns das Todesbewusstsein sozial bzw. in der interpersonalen Situation vermittelt, aber auch eine rein individuierte Todeserfahrung überwindet.

¹⁶ „Wenn Levinas Heidegger vorwirft, in der Existenz des *Daseins* den eigenen Tod zu privilegieren, so handelt es sich um das *Sterben*.“ (Derrida 1998: 68) Ableben meint das ontische und lebensmäßige Enden von Dasein als Objekt medizinisch-biologischer Untersuchungen, Sterben hingegen das ontologische jemeinige Sein-zum-Tode, ein Dem-Tod-geweiht-sein bzw. „die *Seinsweise*, in der Dasein zu seinem Tode *ist*.“ (Heidegger 1993: 247) Seiend zum Tode, sterbe das Dasein faktisch „und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist.“ (Heidegger 1993: 259) Die Lévinas'schen Aussagen vom Tod des Anderen als primärem Tod bezeichnen für Derrida „[...] entweder die Erfahrung, die ich vom Tod des anderen beim Ableben mache, oder sie setzen auch, wie Heidegger es tut, die Gleich-Ursprünglichkeit des *Mitseins* und des *Seins zum Tode* voraus. Diese Gleich-Ursprünglichkeit widerspricht nicht, sie setzt vielmehr eine Jemeinigkeit des Sterbens oder des Seins-zum-Todes voraus, die nicht diejenige eines Ich oder einer egologischen Selbstheit ist.“ (Derrida 1998: 69)

Von der Erfahrung des Todes des signifikanten Anderen

Die soziale Erfahrung des Todes durch den Tod des Anderen setzt Landsberg zufolge die schon angesprochenen Individualisierungsprozesse voraus, denn erst in dem „Maße, in dem wir uns individualisieren, bemerken wir die persönliche Einzigartigkeit der andern“, so Landsberg (1973: 21). Insbesondere aufgrund dessen, dass der Mensch nicht nur Lebewesen, sondern auch „Person“ und damit jede und jeder absolut einzigartig sei, erscheine der Tod als Problem.¹⁸ War der Tod in jedem unserer Lebensaugenblicke anwesend in Abwesenheit, so sei nun der Tote, an dessen Lager wir stehen, *abwesend in Anwesenheit* (Landsberg 1973: 23)

Wie wird der Tod für uns konkret erlebbar? Reicht ein einfaches Sehen des Todes, ein Hören vom Tod des Anderen oder ein unmittelbares Dabei-Sein aus, um den Tod im Inneren zu erleben oder wie muss die soziale Beziehung zum Anderen beschaffen sein, damit wir den Tod konkret erfahren?

Nicht das einfache „Dabei-Sein“ oder „Mit-Sein“ beim Tod des Anderen und auch nicht die reine Beobachtung geben eine Erfahrung des Todes und die Notwendigkeit des Todes wieder, sondern ein „klares Bewusstsein von der Notwendigkeit des Todes“ wird nach Landsberg erst dadurch möglich, dass der Andere von uns geliebt wurde (vgl. Landsberg 1973: 25). Der Tod eines Nahestehenden ist aus dieser Sicht die privilegierte Erfahrung, weil er dem Meinigen am meisten ähnelt, ohne es zu sein.¹⁹

In der interpersonellen Teilhabe und Liebe zum Anderen war ein Bund geschlossen und ein „wir“ gestiftet worden, so dass wir als Zurückgebliebene im Falle des Todes des signifikanten Anderen unseren ersten Tod erleben. Der Tod ist somit die erste Erfahrung einer Andersheit, die nicht auf das Selbst reduziert werden kann (vgl. Critchley 2001: 63). Wir werden Landsberg zufolge „zu einer erlebten Kenntnis unseres eigenen Sterbemüßens hingerissen. Wir folgen dem „wir“, das zerbricht, indem wir dies Zerbrechen erleben [...]“ (Landsberg 1973: 26) „Meine Gemeinschaft

¹⁷ Zu Derrida siehe neben Moebius (2003) auch Moebius/Wetzel (2005).

¹⁸ Unter „Person“ versteht Landsberg eine „Existenz, die sich in Akten selbst konstituiert, akthaftes Sich-erbauen eines ‚Werdeseins‘, das dem Gesamt der menschlich-individuellen Existenz seinen Sinn und seine Einheit gibt.“ (Landsberg 1973: 35)

¹⁹ Vgl. dazu Vladimir Jankélévitchs Aussagen in seinem Buch „Kann man den Tod denken?“ (vgl. Jankélévitch 2003: 12)

mit dieser Person scheint zerbrochen: aber diese Gemeinschaft war in gewissem Maße ich selbst, und in eben diesem Maße dringt der Tod in das Innere meiner Existenz ein und wird eben dadurch unmittelbar spürbar.“ (Landsberg 1973: 28)

Und von hier aus vollzieht Landsberg eine an Lévinas erinnernde Wende, wie ich sie nennen möchte, in dem er im konkret erlebbaren und signifikanten Anderen alle Anderen des Anderen oder wie Lévinas sagen würde: den *Dritten* (le tiers) erblickt: „In der Stunde, wo der Mensch hinsieht auf die Leiche eines geliebten Menschen, erwacht in ihm“, so Landsberg, „mit voller Bedrohlichkeit die gefühlsmäßige Gewißheit: so müssen wir alle einmal sterben.“ (Landsberg 1934: 57)²⁰

Im Zusammenhang zum Dritten ist festzuhalten, dass dieser natürlich immer mitgegeben ist. Dadurch dass neben dem Anderen auch der Dritte uns von Angesicht-zu-Angesicht gegenüber steht, entsteht eine unentscheidbare Situation (vgl. dazu Moebius 2003): Wem soll man sich zuwenden? Wendet man sich dem Anderen zu, wird der Dritte vernachlässigt. Wendet man sich dem Dritten zu, hat man den Anderen benachteiligt. Die Beziehung zum Anderen geht demnach *nicht* in der Beziehung zum Dritten auf, wie Bernhard Waldenfels anhand des Fremden verdeutlicht: „Die kommunikative Vereinnahmung des Fremden scheitert daran, daß die Konfiguration, die den Fremden einer Ordnung des Dritten einverleibt, immer wieder aufbricht. Das Gefüge zeigt Risse, die sich nicht schließen. Der Fremde und der Dritte bewegen sich in verschiedenen Dimensionen, die zwar miteinander verschränkt sind, aber in ihrer Heterogenität keiner gemeinsamen Skala zuzuordnen sind. Der Fremde und der Dritte fügen sich nicht in eine kommunikative Ordnung, vielmehr verhalten sie sich zueinander wie der *Überschuß eines Außer-Ordentlichen zum Gleichmaß einer normalen Ordnung*.“ (Waldenfels 1999: 118)²¹

Ausblicke: Tod, Kommunikation und sozialer Sinn

(D) Im Folgenden werden nun einige Ausblicke entworfen, auf welche Arten soziologischer Reflexion die philosophisch-anthropologischen und wissenssoziologischen Todes-Analysen

²⁰Vgl. auch Landsberg (1973:27).

²¹Inwiefern der Dritte zwar Sozialität konstituiert und Unvergleichliches vergleichbar macht, aber dennoch weder die Beziehung zum Anderen aufhebt noch den Anderen ganz und gar vergessen macht vgl. mein Buch „Postmoderne Ethik und Sozialität“ (Moebius 2001) sowie den Abschnitt zu „Ethik, Gerechtigkeit und das Problem des Dritten“ in Moebius (2003: 58ff), hierbei wird auch deutlich, inwiefern nicht erst mit dem Dritten die soziologische Analyse beginnt; beim Zusammenhang zwischen Anderem und Dritten ist auch Bernhard Waldenfels sehr deutlich, wenn er vor der Gefahr warnt, die ein „Ausspielen des Dritten“ gegenüber dem Anderen zur Folge hat vgl. hierzu Waldenfels (1999: 123f)

Landsbergs verweisen und wie sie zu *einer* Grundlage einer Soziologie des Todes beitragen könnten. Wie schon angesprochen, handelt es sich bei der sozialen Erfahrung des Todes, wie sie Landsberg beschrieben hat, um die Situation einer interpersonalen Beziehung des von Angesicht zu Angesicht. Peter L. Berger und Thomas Luckmann bezeichnen diese Vis-à-vis-Situation bekanntermaßen als den „Prototyp aller gesellschaftlichen Interaktion. Jede Interaktionsform ist von ihr abgeleitet.“ (Berger und Luckmann 1990: 31) In dieser Interaktionsform ist mir der Andere unmittelbar gegenüber und die „Typen gesellschaftlicher Interaktion werden in steigendem Maße anonymer, je weiter die Interaktion von der Vis-à-vis-Situation entfernt ist.“ (Berger und Luckmann 1990: 34) In dieser interpersonellen Sozialform gründen nach Berger/Luckmann die Kommunikation, die Zeichen und allgemein die Sprache, die wiederum wesentlich für die Konstituierung von Sinn ist (vgl. Berger und Luckmann 1990: 39)

In Bezug auf Georges Bataille möchte ich für die *hier* verfolgte interpersonelle Situation unter Kommunikation eine so genannte „starke“ Kommunikation verstehen: Bataille, den Landsberg insbesondere von den Vorträgen am *Collège de Sociologie* Ende der 30er Jahre in Paris her kannte (an dem Landsberg neben anderen deutschen Exilierten wie Walter Benjamin und Hans Mayer selbst teilnahm, vgl. Moebius 2006a), entwarf neben seiner allgemeinen Ökonomie und der Theorie der Verausgabung auch eine Theorie der Kommunikation.²² Bataille unterscheidet dabei zwischen einer schwachen und einer starken Kommunikation. Zum Beispiel gibt es in sexuellen Akten oder in der Erotik verschiedene Arten von „starker“ Kommunikation, die grundlegend von rationalen Gesprächen oder einer kognitivistisch begrenzten Kommunikationsauffassung (Habermas) sowie von der Dreiteilung „Sender, Information, Adressat“ zu unterscheiden sind. Andere Beispiele für diese „starken“ Kommunikationen sind Gespräche mit Toten (vgl. Schmied 2002) oder allgemein interpersonelle Austauschformen, in denen gegeben, gelacht, gesungen, geweint, intuitiv erfasst, geschrien oder beim Prozess des Sterbens begleitet wird – oder anders gesagt, wenn ein Kommunikationspartner sich nicht verschließt, sondern sich zum Anderen hin *öffnet* und zuwendet.²³ Diese Formen des Austauschs haben nach Bataille deswegen im Unterschied zur schwachen Kommunikation einen „stärkeren“ Charakter, weil sie zu Brüchen in den eigenen Körpergrenzen beitragen. Sie müssen nicht unbedingt einen informativen Gehalt

²²Wobei er den Kommunikationsbegriff wahrscheinlich von Karl Jaspers aufnimmt, wie Bernd Mattheus vermutet (vgl. Mattheus 1984: 323), nicht jedoch Jaspers Dialektik zwischen Selbstsein und Hingabe.

²³Der Mensch ist eine „exzentrische Positionalität“ (Plessner), der im Lachen seine Herrschaft und seine errungene Einheit aufgibt und doch damit sich selbst als Person behauptet. Vgl. Plessner (1978: 157). Die Dimension der Kommunikation, die Bataille eine „starke“ Kommunikation nennt, ähnelt der Sprachkonzeption von Emmanuel Lévinas, der zwischen *Sagen* als performative Zuwendung an den Anderen und *Gesagtem* als Diskurs unterscheidet.

haben und können unintendiert bzw. unbewusst sein. Der unbewusste Aspekt von starker Kommunikation kann – wie besonders Bataille und seine Freunde am *Collège de Sociologie* hervorheben – soweit führen, dass sich komunitäre Formen sozialen Zusammenlebens konstituieren.²⁴

Die soziale Erfahrung des Todes durch den Tod des Anderen ist in der interpersonellen vis-à-vis-Situation angesiedelt. Diese Interaktions-Form ist diejenige, die – im Bataille'schen Sinne der „starken Kommunikation“ – am Grundlegendsten die Todeserfahrung und damit potentiell auch einen Sinngehalt des Todes konstituieren kann. Armin Nassehi und Georg Weber beschreiben diese Sinnggebung so, dass das Wissen um die Endlichkeit und die Hereinnahme der „Idee des Todes“ in den Lebensprozess gleichsam gemeinsam erworben werden könne (vgl. Nassehi und Weber 1989: 40). Für Nassehi und Weber ist die in der interpersonalen Beziehung zum Anderen geschaffene Sinnstruktur diejenige, die am Geeignetesten aus einer möglicherweise erlebten Sinnentleertheit des Todes führen kann.²⁵ In diesem Zusammenhang schreiben sie:

„Im Moment des Sterbens erlebt der Zurückgebliebende die Radikalität des Todes mit aller Intensität mit, während diese Interaktion dem Sterbenden eine notwendige Hilfe sein dürfte. Die Bedeutung dieser Möglichkeit ist besonders hervorzuheben für eine Zeit, in der der Tod größtenteils ein Sterben an Apparaten und in anonymen Institutionen ist und in der jeglicher intersubjektiv gültige Sinn den Tod ausklammert. Vielleicht ist der *interpersonale Sinn des Todes* in der Moderne der einzig noch mögliche, nachdem ein intersubjektiv gültiger in Form religiöser oder weltanschaulicher Symbolwelten nicht mehr greift.“ (Nassehi und Weber 1989: 40)

Auch wenn man der Todesverdrängungstheese von Nassehi und Weber nur eingeschränkt folgen kann, sondern vielmehr Tendenzen einer „Kultivierung des Todes“ wahrzunehmen sind, wie sie Hans-Georg Soeffner und Hubert Knoblauch bereits in dem von ihnen herausgegebenen Buch zu Nahtoderfahrungen eindrücklich aufgezeigt haben (vgl. insbesondere Knoblauch und Soeffner 1999: 285ff), so kann man doch mit Nassehi und Weber sagen, dass eine Sinnggebung des Todes heute nicht allgemeingültig aus gesamtgesellschaftlichen Prozessen heraus konstituiert werden kann. Genauso wenig wie eine Sinnggebung allein die Privatsache eines Einzelnen ist.

Die Sinnggebung kann keine gesamtgesellschaftliche Universalität mehr beanspruchen oder im Sinne einer „großen Erzählung“ (Lyotard) auftreten, sondern sie gründet sich auf der interpersonalen, lebensweltlichen Ebene aufgrund „starker“ Kommunikation und je spezifischer

²⁴Nach Bataille muss man begreifen, dass sich die Subjekte dabei selbst „auflösen“; „daß die Kommunikation dem Objekt wie dem Subjekt den Stuhl wegzieht.“ (Bataille 1999: 79f)

²⁵Dabei muss eine zunehmende Diskursivierung, eine „Geschwätzigkeit des Todes“ nicht unbedingt bedeuten, dass

Beziehung zum Anderen. Die Sinnggebung, die durchaus auch religiöse²⁶ Züge beinhalten kann, konstituiert sich je nach Situation, je nach sozio-kulturellen Kontext und nach der jeweiligen Beziehung zum Anderen, also jedes Mal auch *ganz anders*.

Jede Sinnggebung des Todes ist ein *Versuch*, das gelebte und noch zu lebende Leben in seiner Gesamtheit zu verstehen (vgl. Nassehi und Weber 1989: 432). So schreiben Armin Nassehi und Georg Weber: „Die Einsicht in die Verhülltheit der Zukunft und des Todes kann diesen Versuch der Sinnggebung erst ermöglichen, denn der Tod erschließt sich nicht als Wirklichkeit, sondern nur als das Unbestimmte schlechthin.“ (Nassehi und Weber 1989: 432) Der Tod ist das Unbestimmte, der nicht-assimilierbare Rest, d.h. er geht nicht auf in einer symbolische Ordnung, sondern er ist heterologisch oder außer-ordentlich. Das bringt den Menschen in die besondere Situation, in Beziehung zum Tod zu stehen, auf ihn bezogen zu sein, ihn aber nicht assimilieren und endgültig in einer symbolischen Ordnung aufgehen lassen zu können. Bestimmte Kulturen oder bestimmte Rituale, so denke ich, ergeben sich dann aus den vielfältigen Versuchen, den realen Tod in die sozio-symbolische Ordnung hereinzuholen, sich auf ihn zumindest minimal zu beziehen und ihm eine Bedeutung zu geben, ihn diskursiv zu konstituieren. Oder anders herum: Wie die Todeserfahrung im Diskursiven ausgedrückt, bestätigt und symbolisiert wird, ist nicht endgültig festgelegt. Da sie aber immer irgendwie diskursiv vermittelt und nur so denkbar ist, könnten hier verschiedene und auch schon bereits vorhandene diskursanalytische Forschungen ansetzen; Diskursanalysen, die sich fragen, wie Todesvorstellungen jeweils diskursiv erzeugt werden. Ferner schließen sich hier Untersuchungen an, die analysieren, wie der Tod überhaupt zum wissenschaftlichen Erkenntnisobjekt wird sowie Erforschungen dessen, wie Vorstellungen, Bewusstsein und Erfahrungen des Todes entweder diskursiv bestätigt oder aus dem Bereich des Sag- und Denkbaren ausgeschlossen werden und mit welchen diskursiven Mitteln dies geschieht.

27

Die Unbestimmtheit des Todes bedeutet, dass die Sinnggebungen und Ritualisierungen des Unbestimmten, ja auch die Grenzerfahrungen je nach Geschichte, Kultur und Lebenswelt verschieden sind und darum einer jeweiligen soziologischen, kulturanthropologischen und

hierbei sozial verbindlicher Sinn entsteht.

²⁶Für Derrida ist die Religion schon bei der Beziehung zum Anderen: „*Die Religion?* Antwort: „Die Religion ist **die Antwort**.“ (Derrida 2001: 46)

²⁷Hier wäre an Foucault anzuschließen: „Ich habe mich vor allem bemüht zu verstehen, wie der Mensch bestimmte Grenzerfahrungen in Erkenntnisobjekte verwandelt hat: den Wahnsinn, den Tod, das Verbrechen. Hier stößt man wieder auf Themen von Georges Bataille, aber aufgenommen in eine kollektive Geschichte, die Geschichte des Abendlands und seines Wissens. Immer geht es um Grenzerfahrungen und um eine Geschichte der Wahrheit.“ (Foucault 1996: 53)

kulturgegeschichtlichen Analyse der Todesauffassung und Todessymbolisierung bedürfen.²⁸

Die Unbestimmtheit des Todes bedeutet auf einer anders gelagerten Ebene auch, dass unsere soziologischen, anthropologischen und philosophischen Analysen vom Tod immer wieder durch die Grenze dessen markiert werden, dass wir Derrida zufolge niemals genau wissen und denken können, was der Tod eigentlich im ontologischen Sinne „ist“ (vgl. dazu Derrida 1998: 50); dennoch haben wir die Möglichkeit, dass wir die soziale Erfahrung des Todes des Anderen zum Ausgangspunkt unserer Analysen machen können; so konstituiert die Erfahrung des Todes oder das Todeserlebnis ja *nicht nur* Landsbergs Auffassung von Philosophischer Anthropologie (vgl. Landsberg 1934: 69f).

Denn wenn sich Landsberg zufolge das individuelle Verhalten zum Tode und die Erfahrung des Todes aus der sozialen Beziehung zum Anderen (der jede Auffassung eines *alter ego* überschreitet, vgl. Moebius 2003; Moebius 2004) herleitet und sozial/interpersonell vermittelt ist, verweist das ja vielmehr *auch* auf soziologische Analysen dieser Beziehungen, ihrer „Lebens-Formen“ (Agamben), ihrer Einbettungen in sozio-kulturelle Strukturen und ihrer Institutionalisierungen. Darüber hinaus muss untersucht werden, was es bedeutet, wenn die Erfahrung des Todes des Anderen in modernen Gesellschaften unmöglich wird. Alois Hahn hat in seiner Studie „Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Ein soziologische Untersuchung“ (1968) darauf aufmerksam gemacht. Seiner Meinung nach führt ein selten erlebter Tod des Anderen dazu, „daß sich keine fest eingeschliffenen Formen des Trauerverhalten aufbauen können. Wird man heute vom Tod eines Angehörigen betroffen, so läßt sich der Gram und Kummer nicht mehr in sozial eindeutig standardisierte Ausdrucksformen ‚kanalisieren‘.“ (Hahn 1968: 84)

Was man unter anderem von den an Landsberg orientierten und hier vorgestellten Reflexionen über den Tod lernen könnte, ist allgemein gesagt, dass diese Analysen ihren Ausgang vom „Prototyp“ (Berger/Luckmann) jeder Interaktionsform, von der Beziehung zum (absolut) Anderen nehmen. Der thematische Knotenpunkt und die Grundlage philosophischer, anthropologischer und soziologischer Analysen ist dann nicht das „Sein zum Tode“ (Heidegger/Simmel), die „nackte Absurdität des Todes“ (Marcuse) oder allein die fortschrittssichernde und integrative Funktion des Todes für die Gesellschaft, sondern liegt in der Beziehung zum Anderen. Kurzum, am Anfang der Analysen stünde dann das Diktum einer an

²⁸Zur Dynamik und Prozesshaftigkeit von Ritualen vgl. die instruktiven Studien von Robert Hertz (1970 [1907]) und Arnold van Gennep (1986 [1909]).

Landsberg, Lévinas und Derrida orientierten Sozialwissenschaft, das besagt: Der erste Tod ist der Tod des Anderen.

Literatur

- Adorno, T. W. (1967), Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, 3. Aufl., Frankfurt am Main
- Albert, K. (1992a), Landsbergs Deutung des Mittelalters und die Idee einer konservativen Revolution, in Albert (1992b), 1. Aufl., Kap. 7, S. 193-203.
- (1992b), Philosophie der Sozialität, 1. Aufl., St. Augustin.
- (1992c), Philosophische Anthropologie und Sozialphilosophie bei P. L. Landsberg, in Albert (1992b), 1. Aufl., Kap. 8, S. 204-218.
- Albrecht, C. (1999), Marcuse, Horkheimer und der Tod oder: Ist die „Kritische Theorie“ eine Weltanschauung?, in: Klingemann, C., Neumann, M., Rehberg, K.-S., Srubar, I. und Stölting, E., Hrsg. (1999), Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1995, Opladen. S. 173-190
- Bataille, G. (1999), Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953, München. Mit einem Nachwort von Maurice Blanchot.
- Berger, P. L. und Luckmann, T. (1990), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, 5. Aufl., Frankfurt am Main
- Bock, H. M., Meyer-Kalkus, R., Trebitsch, M. und Husser, B., Hrsg. (1993), Entre Locarno et Vichy. Les relations culturelles franco-allemandes dans les années 1930. I, Paris.
- Bühl, W. L. (2002), Phänomenologische Soziologie. Ein kritischer Überblick, Konstanz.
- Critchley, S. (2001), Verantwortung als Responsivität: Die Hand von Levinas im Feuer von Blanchot, in Fischer, Gondek und Liebsch (2001), S. 46-63.
- Derrida, J. (1998), Aporien. Sterben . Auf die »Grenzen der Wahrheit« gefaßt sein, München.
- (2001), Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der .Religion. an den Grenzen der bloßen Vernunft, in Derrida und Vattimo (2001), S. 9-106.
- Derrida, J. und Vattimo, G., Hrsg. (2001), Die Religion, Frankfurt am Main
- Hahn, A. (1968), Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Ein soziologische Untersuchung, Stuttgart
- Eßbach, W. (2002), Rivalen an den Ufern philosophischer Anthropologie, in Raulet (2002), S. 15-47.

- Elias, N. (1982), *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Frankfurt am Main
- Feldmann, K. und Fuchs-Heinritz, W., Hrsg. (1995), *'Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt am Main
- Ferber, C. v. (1963), 'Soziologische Aspekte des Todes. Ein Versuch über einige Beziehungen der Soziologie zur Philosophischen Anthropologie', *Zeitschrift für evangelische Ethik*, Würzburg (7), 338-360.
- Fischer, M., Gondek, H.-D. und Liebsch, B., Hrsg. (2001), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main
- Fischer, J. (2003), *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg
- Foucault, M. (1973), *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München.
- (1977), *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Band I*, Frankfurt am Main
- (1996), *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*, Frankfurt am Main
- Gennep, A. v. (1986 [1909]), *Übergangsriten*, Frankfurt am Main
- Good, P., Hrsg. (1975), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern.
- Heidegger, M. (1993), [1927] *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen.
- Hertz, R. (1970), *Sociologie Religieuse et Folklore. Avant-propos de Marcel Mauss. Préface de George Balandier*, Paris.
- . (1970 [1907]), *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in Hertz (1970), S. 1-83.
- Jankélévitch, V. (2003), *Kann man den Tod denken? Übersetzt und mit einer Einführung in Leben und Werk Jankélévitchs* hrsg. von Jürgen Brankel, Wien.
- Klehr, F. J., Hrsg. (1991), *Den Andern denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*, Rottenburg-Stuttgart.
- Knoblauch, H. und Soeffner, H.-G., Hrsg. (1999), *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz.
- Landsberg, P. L. (1923), *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. Eine erkenntnissoziologische Untersuchung*, Bonn.
- (1934), *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main
- (1939), *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 1. Jrg., Februar 1939, S. 363-376.
- (1952), *Problèmes du personnalisme. Préface de Jean Lacroix*, Paris.
- (1973), *Die Erfahrung des Todes*, Frankfurt am Main

- Lepenies, W. (1971), Soziologische Anthropologie, München.
- Lepsius, M. R., Hrsg. (1981), Soziologie in Deutschland und Österreich 1918- 1945, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen. Sonderheft 23/1981.
- Lévinas, E. (1987), Totalität und Unendlichkeit. Versuche über die Exteriorität, Freiburg/ München.
- (1991), ‚Sterben für.... Zum Begriff der Eigentlichkeit bei Martin Heidegger, in Klehr (1991), S. 169-178.
- (1996), Gott, der Tod und die Zeit, Wien.
- Marwitz, R. (1947), ‚Der junge Landsberg‘, Hochland. Monatsschrift begründet von Carl Muth. Hg. von Franz Josef Schöningh. 40. Jahrgang (2), 164-169.
- Mattheus, B. (1984), Georges Bataille. Eine Thanatographie I, München.
- Mauss, M. (1989a), Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum (Australien und Neuseeland), in Mauss (1989b), S. 175-195.
- (1989b), Soziologie und Anthropologie. Band II., Frankfurt/M.
- Moebius, S. (2001), Postmoderne Ethik und Sozialität. Beitrag zu einer soziologischen Theorie der Moral, Stuttgart.
- (2003), Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida, Frankfurt am Main/New York.
- (2004), Wegmarken zu einer Soziologie des maximal Fremden. In: Schetsche, M. (Hg.): Der maximal Fremde. Begegnungen mit dem Nonhuman und die Grenzen des Verstehens. Würzburg, S. 205-214.
- (2005), ‚Das Sakrale und die Heterologie. Das Collège de Sociologie, Georges Bataille und die Wirkungen auf Foucault, Lévinas und Derrida‘. 63 Seiten, erscheint 2003 in: Jahrbuch für Soziologiegeschichte.
- (2006a), Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie, Konstanz (im Erscheinen).
- (2006b), Marcel Mauss. Eine Einführung. Konstanz (im Erscheinen).
- Moebius, S./Wetzel, D. (2005), Absolute Jacques Derrida, Freiburg i.Br.
- Nassehi, A. und Weber, G. (1989), Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen.

- Oesterreicher, J. M. (1952), Walls are crumbling. Seven jewish philosophers discover Christ: Bergson, Husserl, Reinach, Scheler, Landsberg, Picard, Stein. Foreword by Jacques Maritain, New York.
- Plessner, H. (1975), Erinnerungen an Max Scheler, in Good (1975), S. 19-27.
- (1978), Philosophische Anthropologie, Frankfurt/M.
- Raulet, G., Hrsg. (2002), Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres, Paris.
- Rehberg, K.-S. (1981), Philosophische Anthropologie und die .Soziologisierung. des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland, in Lepsius (1981), S. 160-198.
- Scheler, M. (1987), Schriften aus dem Nachlass. Band III. Philosophische Anthropologie. Gesammelte Werke Band 12. Hrsg. von Manfred Frings, Bonn.
- Schmied, G. (2002), Friedhofsgespräche. Untersuchungen zum .Wohnort der Toten., Opladen.
- Semprun, J. (1995), Schreiben oder Leben, Frankfurt am Main
- Siebeke, M. (2001), 'Paul Ludwig Landsberg (1901 - 1944) . ein Exilkrimi', Internet: www.dhm.de/lemo/forum/kollektives_gedaechtnis/210/index.html. Aus dem Internet am 18.2.2002.
- Simmel, G. (1918), Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München/Leipzig.
- Waldenfels, B. (1999), Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, 2. Aufl., Frankfurt am Main
- Zwierlein, E. (1989), Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg, Würzburg