

Unverkäufliche Leseprobe

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung von Text und Bildern, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlags urheberrechtswidrig und strafbar. Dies gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Übersetzung oder die Verwendung in elektronischen Systemen.

Dieses Buch ist der unveränderte Reprint einer älteren Ausgabe.

Erschienen bei FISCHER Digital
© 2016 S. Fischer Verlag GmbH,
Hedderichstr. 114, D-60596 Frankfurt am Main

Printed in Germany
ISBN 978-3-596-31232-0

This edition is published by arrangement with
Polity Press Ltd., Cambridge

Fischer

Weitere Informationen finden Sie auf
www.fischerverlage.de.

Dieses Buch ist keine *soziologische* Studie über *Tod und Sterben*; kein Buch darüber, wie wir die Sterbenden behandeln oder der Toten gedenken, wie wir geliebte Menschen betrauern und auf ihren schmerzlichen Verlust reagieren; kein Buch über all die Rituale, die verhindern sollen, daß die Toten allzu schnell und spurlos aus der Welt der Lebenden verschwinden – und die ihr Verschwinden schmerzlos machen.

Zygmunt Bauman ist Emeritus Professor für Soziologie an der Universität Leeds.

Zygmunt Bauman

**Tod,
Unsterblichkeit
und andere
Lebensstrategien**

Fischer Taschenbuch Verlag

Deutsche Erstausgabe
Veröffentlicht im Fischer Taschenbuch Verlag GmbH,
Frankfurt am Main, November 1994

Titel der englischen Originalausgabe
Mortality, Immortality and Other Life Strategies,
erschienen bei: Polity Press, Cambridge, in Zusammenarbeit
mit Blackwell Publishers, Oxford

© Zygmunt Baumann 1992

© 1994 Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany

ISBN 3-596-12326-7

Inhalt

Zu diesem Buch	7
I. Leben mit dem Tod	24
II. Sichern der Unsterblichkeit	81
III. Die egoistische Gattung	135
IV. Moderne oder die Dekonstruktion der Sterblichkeit	197
V. Postmoderne oder Dekonstruktion der Unsterblichkeit	245
Nachschrift: »Sterben für ...« oder Tod und Moral	305

Zu diesem Buch

Dieses Buch ist keine *soziologische* Studie über *Tod und Sterben*; kein Buch darüber, wie wir die Sterbenden behandeln oder der Toten gedenken, wie wir geliebte Menschen betrauern und auf ihren schmerzlichen Verlust reagieren; kein Buch über all die Rituale, die verhindern sollen, daß die Toten allzu schnell und spurlos aus der Welt der Lebenden verschwinden – und die ihr Verschwinden schmerzlos machen. In den letzten vierzig Jahren sind in geradezu atemberaubendem Tempo immer mehr und ausgezeichnete Untersuchungen zu diesem großen und wichtigen Abschnitt unseres Alltagslebens veröffentlicht worden (d. h. seitdem der Tod den Fängen der langanhaltenden Verschwörung des Schweigens entkommen konnte, in die er gegen Ende des 19. Jahrhunderts geraten war und die, wie Geoffrey Gorer so treffend bemerkte, jede Erwähnung des Todes nach Pornographie schmecken ließ). Mittlerweile hat sich die Soziologie des Todes und Sterbens zu einem vollentwickelten Zweig der Sozialwissenschaften ausgewachsen, versehen mit allem, was eine akademische Disziplin für ihren Fortbestand benötigt – einer eigenen reichhaltigen Literatur und einem Netz akademischer Anlaufstellen, Zeitschriften und Konferenzen. Dieses Buch profitiert eher vom Stand der Dinge, statt ihn weiterzuführen. Sein Thema ist weder der Tod noch der »Umgang mit dem Tod«, betrachtet als ein getrennter, wenn auch großer Bereich des sozialen Lebens und als spezifisches, wenn auch umfassendes Gebilde gesellschaftlich gestützter Verhaltensmuster.

Ebensowenig beschäftigt es sich mit einem Wandel in der

Wahrnehmung des Todes: mit den Bildern des Todes und seinen Nachwehen, mit dem »Jenseits« oder der Leere, die sich nach dem Ende des Lebens auftut – mit jener *mentalité collective*, die unsere veränderlichen Einstellungen zur menschlichen Sterblichkeit bestimmt und ihrerseits von ihnen bestimmt wird. Nach Philippe Ariès und Michel Vovelle (und ohne über ihre hervorragenden historiographischen Fähigkeiten zu verfügen) wäre es in der Tat vermessen zu meinen, ich könnte dem großartigen historischen Gemälde, das uns nun vorliegt, etwas Wesentliches hinzufügen.

Dieses Buch handelt in der Hauptsache nicht von jenen Aspekten der menschlichen Geisteshaltung und jener sie stützenden wie von ihr gestützten Verhaltensweisen, die sich unmittelbar und ausdrücklich auf die Gegebenheiten und Vorstellungen des Todes und der Sterblichkeit richten. Es ist im Gegenteil die unbescheidene Absicht dieser Studie, die Anwesenheit des Todes (d. h. das bewußte oder unterdrückte Wissen der Sterblichkeit) in all den Institutionen, Ritualen und Meinungen der Menschen aufzudecken und einer Untersuchung zugänglich zu machen, die dem Anschein nach ausdrücklich und bewußt Aufgaben und Funktionen dienen, welche von den in gewöhnlichen Studien über die »Geschichte des Todes und des Sterbens« untersuchten Tätigkeiten völlig verschieden und unabhängig sind.

Wir alle »wissen« sehr gut, was der Tod ist, jedenfalls solange wir nicht aufgefordert sind, unser Wissen genau darzulegen – den Tod so zu definieren, wie wir ihn »verstehen«. Erst dann beginnen die Schwierigkeiten. Es zeigt sich, daß es letzten Endes unmöglich ist, den Tod zu definieren, auch wenn solche Definitionsversuche – Versuche, den Tod (und sei es nur im Geiste) zu beherrschen, ihm einen angemessenen Platz zuzuweisen und ihn dort zu bannen – nie aufhören werden. Der Tod ist undefinierbar, steht er doch für jene letzte Leere, für jene Nicht-Existenz, die absurderweise allem Sein Existenz verleiht. Der Tod ist das ganz *Andere* des Seins, ein *unvorstellbar* Anderes, das sich der Kommunikation entzieht. Wann

immer das Sein über dieses Andere redet, erkennt es, daß es mittels negativer Metaphern über sich redet. Daher sind auch die Sätze dieses Abschnittes ausnahmslos metaphorisch: der Tod ist nicht wie die übrigen »Anderen« – jene, die das Ich nach Belieben mit einem Sinn füllen kann und die es im Laufe der Sinngebung konstituiert bzw. sich unterordnet.

Der Tod kann nicht wahrgenommen und erst recht nicht verbildlicht oder »vorgestellt« werden. Seit Husserl wissen wir, daß jede Wahrnehmung *intentional* ist. Als Tätigkeit des wahrnehmenden Subjektes geht sie über dieses hinaus, erfaßt *etwas außerhalb* des Subjekts, bringt zugleich ein »Objekt« als Teil einer Welt hervor, die prinzipiell allen zugänglich ist, und schlägt in ihm Wurzeln. Es gibt aber kein »Etwas«, das der Tod ist, nichts, wo sich die angespannte, auf Wahrnehmung abzielende Intention des Subjekts niederlassen und Halt finden könnte. Der Tod ist ein absolutes *Nichts*, und ein »absolutes Nichts« ergibt keinen Sinn. Wir wissen nur dann, daß »es nichts gibt«, wenn *wir* das Fehlen einer Wahrnehmung *wahrnehmen können*, jedes »Nichts« ist ein angeschautes, wahrgenommenes, betrachtetes Nichts. Daher kann kein »Nichts« absolut – ein Nichts schlechthin – sein. Der Tod ist jedoch das Aufhören jedes »handelnden Subjekts« und in eins damit *das Ende* jeder Wahrnehmung. Ein solches Ende der Wahrnehmung ist ein Zustand, den das wahrnehmende Subjekt nicht heraufbeschwören kann: es kann sich nicht selbst aus der Wahrnehmung »tilgen« und immer noch eine Wahrnehmung haben wollen. (Husserl würde sagen, es gibt keine *noesis*, keinen Akt der Erkenntnis, ohne *noema* [bewußt zu machende Gegenstände] und umgekehrt.) Angesichts dieser Unmöglichkeit kann sich das wahrnehmende Subjekt nur auf ein täuschendes Spiel mit Metaphern einlassen, das mehr verbirgt als offenbart, was wahrgenommen werden soll, und am Ende den Zustand der Nicht-Wahrnehmung, welcher der Tod wäre, Lügen straft. Konfrontiert mit diesem Fehlschlag, bleibt dem erkennenden Subjekt nichts anderes übrig, als sein Unvermögen einzugestehen und aufzugeben.

Deshalb ist der häufig vorgeschlagene Ausweg aus diesem Dilemma (»Ich kann mir meinen eigenen Tod nicht vorstellen, aber ich beobachte den Tod anderer. Ich weiß, daß alle Menschen sterben, daher »kenne ich« – gewissermaßen stellvertretend – »den Tod«. Ich weiß um die Unentrinnbarkeit des Todes. Ich habe eine klare Vorstellung von der Sterblichkeit.«) in Wahrheit keiner. Der Tod anderer Menschen ist ein Ereignis »da draußen«, in der Welt der Objekte, das ich wie jedes andere Ereignis oder Objekt auch wahrnehme. Es ist *mein* Tod, und nur mein Tod, der nicht ein Ereignis jener »erkennbaren« Welt der Objekte ist. Der Tod anderer zerstört nicht die Kontinuität meiner Wahrnehmung, und gerade deshalb ist er schmerzhaft und erschütternd. Ich mag den Tod anderer mehr fürchten als meinen eigenen und mit rückhaltloser Aufrichtigkeit ausrufen, daß ich lieber selbst sterben würde, als den Tod eines geliebten Menschen mitzuerleben – doch wenn ich dies tue, dann deshalb, weil *ich nach* jenem Tod mit einem bestimmten Nichts *konfrontiert bin*, mit einer Leere, die durch den Weggang des geliebten Menschen entsteht, mit einer Leere, die ich nicht wahrnehmen will, die jedoch, beharrlich und zu meinem Entsetzen, unumwunden und deutlich wahrnehmbar ist. Was ich in Wahrheit nicht begreifen kann, ist ein ganz anderer Zustand – eine Leere oder Fülle *ohne mich, der ich sie als solche empfinden könnte*. Es ist mein Tod, der sich nicht erzählen läßt, der unaussprechbar bleibt. Ich kann ihn nicht erfahren, und wenn ich ihm erlegen bin, werde ich nicht mehr da sein, um davon zu erzählen.

Im Lichte des oben Gesagten ist es durchaus merkwürdig, daß unser eigener Tod uns mit Schrecken erfüllen sollte. Ich werde nicht da sein, wenn er gekommen sein wird, ich werde ihn nicht *erleben*, wenn er kommt, und gewiß erlebe ich ihn nicht jetzt, bevor er gekommen ist, – warum sollte ich also beunruhigt sein, warum sollte ich *jetzt* unruhig sein? Dieser – logisch korrekte – Epikur zugeschriebene Schluß ist heute nicht weniger logisch als in der Antike. Und dennoch vermochte er, seiner unbestreitbaren Einsicht, seiner logischen

Eleganz und angeblichen Überzeugungskraft zum Trotz, keine Generation zu trösten. Obwohl der Schluß offensichtlich korrekt ist, klingt und wirkt er wie ein Taschenspielerstück. Mit unserer wirklichen Unruhe scheint er nichts zu tun zu haben. Er ist auf seltsame Weise abgeklärt, ja scheint mit all unseren Meinungen und Empfindungen über den Tod und dem, was ihn für uns so furchtbar macht, in keinem Zusammenhang zu stehen. Welche Erklärung können wir für die verwirrende Unfähigkeit unserer Vernunft, die qualvolle Angst zu mildern, anbieten? Weshalb versagt die Philosophie so eklatant, wenn sie Trost spenden soll? Das Folgende ist nur eine tastende Antwort auf diese Frage, die sich wohl kaum endgültig beantworten lassen wird.

Menschen sind die einzigen Wesen, die nicht nur wissen, sondern auch wissen, daß sie wissen – und ihr Wissen nicht »ungewußt« machen können. Vor allem können sie das Wissen über ihre Sterblichkeit nicht »ungewußt« machen. Haben die Menschen erst einmal vom Baum der Erkenntnis gekostet, so können sie den Geschmack nicht mehr vergessen. Möglich ist ihnen allein, *sich nicht mehr daran zu erinnern* – jedenfalls in der kurzen Zeitspanne, in der sie sich mit anderen Eindrücken beschäftigen. Einmal erkannt, läßt sich das Wissen von der Unentrinnbarkeit des Todes nicht mehr vergessen – wir können nur eine Weile *nicht daran denken*, wenn wir uns um anderes kümmern. Wissen beruht gewissermaßen auf dem Geruchssinn und weniger auf dem Gesichts- oder Hörsinn; Gerüche sind, wie Wissen, unzerstörbar, wir können sie lediglich »unriechbar machen«, indem wir sie durch stärkere Gerüche überdecken.

Man könnte sagen, Kultur, eine weitere »spezifisch menschliche« Eigenschaft, sei von Anfang an ein Mittel gewesen, um den Geruch zu unterdrücken. Das heißt nicht, daß alle schöpferischen Triebe der menschlichen Kultur der Verschwörung entspringen, »den Tod zu vergessen«, denn einmal in Gang gesetzt, erhält die kulturelle Findigkeit einen eigenen Impuls und wie viele andere Teile oder Aspekte der Kultur »entwickelt sie

sich, weil sie sich entwickelt«. Wohl aber heißt es, es gäbe keine Kultur, verlangten wir nicht danach, ein Leben lebenswert zu gestalten, von dem wir, wie Schopenhauer sagt, wissen, daß es nur eine kurzfristige Anleihe beim Tod ist. Der Tod (genauer gesagt, das Wissen um die Sterblichkeit) ist nicht die Wurzel all dessen, was Kultur ausmacht, denn schließlich handelt Kultur von der *Transzendenz*, vom *Überschreiten* dessen, was vorgegeben ist und vorgefunden wird, bevor sich die schöpferische Imagination der Kultur entfaltet. Kultur strebt nach jener Dauer und Beständigkeit, die dem Leben selbst auf so schmerzliche Weise abgeht. Aber der Tod (genauer gesagt, das Gewahrsein der Sterblichkeit) ist die entscheidende Bedingung für die kulturelle Schöpferkraft. Ihm ist es zu verdanken, daß Dauer zu einer Aufgabe, zu einer dringenden, höchsten Aufgabe – zum Ursprung und Maß aller Aufgaben – wird, und so schafft der Tod die Kultur, jene riesige, stets emsige Fabrik der Dauer.

Die merkwürdige Wirkungslosigkeit der epikureischen Logik resultiert unmittelbar aus dem Erfolg der Kultur. Man könnte meinen, Kultur habe den »Plan übererfüllt«, sei »über ihn hinausgeschossen«. (Fairerweise wird man wohl sagen müssen, die Kultur hätte den Plan nicht erfüllen können, ohne zu viel des Guten zu tun.) Epikurs Diktum würde vielleicht überzeugender klingen, hätten wir den Tod in seinem »Rohzustand« vor uns – erschiene er uns nur als Aufhören des biologischen Lebens: des Essens, Verdauens, Zeugens. Der Kultur verdanken wir, daß dies auf so verwirrende Weise nicht der Fall ist. Wir sind weit über das hinausgelangt, was wir nun, mit mehr als einem leichten Anflug von Verachtung, »animalisches Leben« nennen. Ohne Zweifel werden wir aufhören, zu essen, zu verdauen, zu zeugen, wenn unser Leben zu Ende ist. Aber das alles ist nicht der wirkliche »Lebensinhalt«. Was uns die längste Zeit beschäftigt (d.h. wenn uns nach der Befriedigung unserer »animalischen« Bedürfnisse noch Zeit bleibt) und was, wie man uns lehrte, das Wichtigste und Wertvollste im Leben ist, braucht nicht mit unserem Stoffwechsel aufhören, nicht am Tag danach und niemals. Dem Wertvollsten

Dauer zu verleihen, es nicht enden, nicht »mit uns ins Grab sinken« zu lassen, ist jene Mission, die Kultur uns aufgetragen hat. Das »Hinausschießen« der Kultur findet täglich seinen Widerhall in unserem persönlichen Ungenügen. Gleichgültig was wir tun, um unserer geglaubten Verantwortung nachzukommen, es wird wahrscheinlich immer zu wenig sein. Das Nehen des Todes wird unser Werk grausam unterbrechen, noch bevor wir die Aufgabe erledigt und unsere Mission erfüllt haben. Deshalb haben wir allen Grund, den Tod jetzt zu fürchten, wo wir noch voller Leben sind und der Tod nichts als eine entrückte, abstrakte Aussicht ist.

So treiben wir neue Schöbblinge – Nachkommen für die wir sorgen und die wir sicher um alle künftigen Klippen leiten wollen; werden sie sie umschiffen, wenn sie verwaist sind? Wir gründen Firmen, von denen wir nie mit Gewißheit sagen können, nun hätten sie keine Konkurrenz mehr zu fürchten oder müßten nicht weiter expandieren. Wir »machen Geld«, und je erfolgreicher wir dabei sind, um so mehr treibt es uns, noch mehr Geld zu machen. Wir widmen unsere Gefühle und Energien Institutionen oder Gruppen, deren Geschicke wir jetzt und in der unbestimmten Zukunft verfolgen wollen und denen wir zu einer hoffentlich nie abreißenden Erfolgskette zu verhelfen wünschen. Wir werden zu Sammlern – von Antiquitäten, Gemälden, Briefmarken, Eindrücken oder Erinnerungen –, wohl wissend, daß unsere Sammlungen niemals vollständig und »abgeschlossen« sein werden und die erregendste Befriedigung gerade in ihrer Unvollständigkeit liegt. Wir werden zu schöpferischen Menschen – aber läßt sich das »Lebenswerk« eines Künstlers, eines Malers, eines Schriftstellers je zu seinem »natürlichen Abschluß« bringen? Wir entwickeln einen leidenschaftlichen Erkenntnisdrang, wir verschlingen Wissen, erweitern es, und jede neue Entdeckung zeigt nur, wie viel noch zu lernen bleibt. Gleichgültig welche Aufgabe wir ergreifen, jede scheint dieselbe ärgerliche Eigenschaft zu besitzen: sie überschreitet unsere vermutliche *biologische Lebenszeit* – unsere Fähigkeit, Aufgaben zu erfüllen, Dinge herzustellen. Und

was noch schlimmer ist, gegen diese irritierende Eigenschaft aller Aufgaben, die unserem Leben einen »wirklichen Inhalt« geben, ist kein Kraut gewachsen: Sorgt doch gerade diese Eigenschaft dafür, daß die Aufgaben unserem Leben einen die biologischen Lebensgrenzen *transzendierenden* Sinn geben und es uns ermöglichen zu leben, das Leben zu genießen und uns zu bemühen, es noch reizvoller zu machen – und das, obgleich wir um die Grenzen, die naturgegebene Kürze und letztendliche Nichtigkeit der Lebensanstrengungen wissen. Verlören die Anregungen der Kultur aus dem einen oder anderen Grund teilweise oder gar völlig diese Eigenschaft oder hörten sie auch ohne deren Verlust auf, entwicklungsfähige Vorschläge zu machen – dann büßte das Leben seinen Sinn ein und der Tod wäre die einzige Abhilfe gegen die von ihm verursachte Qual und Not. Durkheims »anomischer Selbstmord« tritt auf, wenn die Kultur keine Reize und Lockungen mehr bietet.

Transzendenz ist es, wovon Kultur alles in allem handelt. Mit dem Ziel, sie ganz niederzureißen, strebt sie danach, die räumlichen und zeitlichen Grenzen des Seins zu erweitern. Deren Ausweitung und Aufhebung sind teils voneinander unabhängige, teils miteinander verflochtene Unternehmungen, und Kultur verfolgt sie mit Mitteln und Wegen, die partiell auf einzelne Bereiche beschränkt bleiben, sich aber auch überschneiden.

In erster Linie bemüht sich Kultur um das *Überleben* – das Hinausschieben des Todes, die Verlängerung der Lebensspanne, die Zunahme der Lebenserwartung und somit der Fähigkeit des Lebens, Inhalte aufzunehmen; darum, den Tod zu einer wichtigen Sache, einem bedeutenden Ereignis zu machen – ihn dem Profanen, Gewöhnlichen und Natürlichen zu entrücken; und (was noch wichtiger ist) darum, das Geschäft des Todes unmittelbar oder mittelbar ein wenig zu erschweren. In seinen Bemerkungen zu Camus weist Maurice Blanchot darauf hin, daß »es schon immer die Aufgabe der Kultur war, dem Tod eine gewisse Reinheit zu verleihen: ihn authentisch, persönlich, eigentlich zu machen [...] Wir spüren instinktiv, daß es

gefährlich ist, die menschlichen Grenzen auf einem zu niedrigen Niveau zu suchen [...] an einem Punkt, wo das Dasein – durch Leiden, Not und Enttäuschung – so bar jeden ›Wertes‹ ist, daß sich der Tod rehabilitiert und Gewalt gerechtfertigt sieht.« Auf jenem untersten Niveau, wo der Tod haust, bis er durch die Mühen der Kultur verarbeitet und veredelt wird »löst (er) keinen Schrecken, nicht einmal Interesse aus«. Möglicherweise ist er »nicht wichtiger als das Spalten eines Kohlkopfes oder das Trinken eines Glas Wassers«.¹

Das zweite Bestreben der Kultur gilt der *Unsterblichkeit* – wenn man so will –, der Möglichkeit, den Tod zu überleben, der Leugnung, daß der Augenblick des Todes das letzte Wort sei, um ihm so etwas von seiner unheilvollen und erschreckenden Bedeutung zu nehmen. »Er starb, aber sein Werk lebt weiter«; »Sie wird auf ewig in unserem Gedächtnis bleiben«. Obwohl die beiden Bestrebungen verschieden sind, hängen sie von einander ab. Offensichtlich kann man nicht von Unsterblichkeit träumen, so lange das Überleben nicht gesichert ist. Andererseits schafft jedoch die kulturell beglaubigte Zuschreibung eines das Leben transzendierenden, unsterblichen Wertes an bestimmte menschliche Handlungen und Errungenschaften ein Potential für die »Erweiterung des Lebens«.

»Wie vielen wird es noch der Mühe wert sein zu leben, sobald man nicht mehr stirbt?« fragte Elias Canetti in rhetorischer Absicht. Rhetorisch deshalb, weil die Frage nur gestellt wurde, um eine bestimmte, für offensichtlich gehaltene Antwort hervorzurufen: nicht vielen, vielleicht niemanden. Doch noch aus einem anderen, entscheidenderen Grund ist die Frage rhetorisch: wir *müssen* alle sterben, und wir *wissen* es. Hier liegt die Wurzel des düstersten und schöpferischsten Paradoxes der menschlichen Lage: die Unentrinnbarkeit des Todes verurteilt alle Überlebensanstrengungen *a priori* zum Scheitern, während das Wissen um die Sterblichkeit sehr wohl die großartigsten Pläne der Menschen beschneiden, sie vergeblich, aufgeblasen und absurd machen kann. Wenn »Sinn« aus Intention hervorgeht, wenn Handeln allein als zweckgerichtetes