

Ein Kernstück der tiefenpsychologisch arbeitenden Gruppe ist die Selbsterfahrung. Aber wer sind wir selbst und wie erfahren wir uns? »Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird«, schrieb Johann Wolfgang von Goethe (zitiert nach Hirsch 2013)

20. Tarnungen des Todes und »Terror-Management«

In gewisser Weise können vielleicht Krebserkrankungen als elementare Manifestationen des Todestriebes betrachtet werden, nämlich insofern, als hier Zellen die sie regulierenden höheren biologischen Integrationsebenen und Steuerungsmechanismen überwältigen. Das lässt sich als Streben nach Rückkehr zu einer sehr frühen und niedrigen biologischen Integrationsebene, der von einzelnen Zellen, aus denen wir alle, in der Gestalt von Eizelle und Spermium, hervorgegangen sind, und, im Todesfalle, nach der noch früheren und niedrigeren anorganischen Integrationsstufe beschreiben (Mukherjee 2012).

Bedeutet die nicht zuletzt im Zusammenhang mit terminalen Krebserkrankungen geführte Kontroverse über Sterbehilfe und humanes Sterben, dass die Machtbalance zwischen heutigen Sterbenden und Lebenden zugunsten der später Sterbenden oder länger Lebenden ausfällt? Wesentlich ist die psychologische Unterstützung der körperlichen Behandlungen, die ebenfalls ihre Ebene der Todesqualen zu zähmen oder zivilisieren haben, insbesondere die Thematisierung des Todes und die Versöhnung mit dem Sinn des eigenen Lebens, im Unterschied zur Reduktion von Menschen auf somatische Prozesse oder zur Spaltung zwischen der gleich wichtigen seelischen und somatischen Hilfe. Andernfalls wird in der Sterbebegleitung die aggressiv-zerstörende Seite des Todestriebes unbewusst verdoppelt. Ein ganzheitlicher Umgang mit Sterbenden – und dieser mit sich selbst – in dem die Betreuenden auch die eigene Sterblichkeit bedenken, unterstützt demgegenüber die schmerzliche Verabschiedung aus dem individuellen Leben aus der Nähe und als notwendigen Teil menschlichen Werdens und Vergehens in der Abfolge der Generationen.

Ein literarisches Fallbeispiel, welches das Thema vertieft, findet sich in Thomas Manns letzter Erzählung *Die Betrogene*. Während im *Faust* der Teufel als betrogener Betrüger endet, lässt Thomas Mann hier den Tod, kurz vor seinem eigenen »knappen Übertritt« – wie er das Sterben bezeichnet, als aufgehoben im Leben erscheinen. Im Mittelpunkt seiner Erzählung steht eine Frau in den Wechseljahren, die sich über die immer unregelmäßigere und schließlich ausbleibende Monatsblutung grämt.

Als sie sich in einen jüngeren Mann verliebt, setzt ihre Periode wieder ein. Sie fühlt sich verjüngt und neu belebt, sieht jedoch angegriffen aus. Bald zeigt sich, dass die Blutung eine ganz andere Quelle hat: einen fortgeschrittenen und inoperablen Tumor. In einem Augenblick klaren Bewusstseins sagt sie jedoch kurz vor ihrem Tod zu ihrer Tochter:

»sprich nicht von Betrug und höhnischer Grausamkeit der Natur. Schmäle nicht mit ihr, wie ich es nicht tue. Ungern geh' ich dahin – von euch, vom Leben mit seinem Frühling. Aber wie wäre denn Frühling ohne den Tod? Ist ja doch der Tod ein großes Mittel des Lebens, und wenn er für mich die Gestalt lieb von Auferstehung und Liebeslust, so war das nicht Lug, sondern Güte und Gnade« (Mann 1981, S. 483).

Will man Zerstörung vor der Zeit, sinnlose Zerstörung und Zerstörung von Sinn, vermeiden, ist man auf die Unterscheidungsfähigkeit von Leben und Tod angewiesen. Der Tod in der Verbildlichung als Teufel jedoch versteht sich, nicht nur in der Gestalt getarnter Tumorzellen, auf Täuschung. In Goethes *Faust*, in der Szene »Auerbachs Keller«, konstatiert Mephisto: »*Den Teufel spürt das Völkchen nie, / Und wenn er sie beim Kragen hätte*«. Das lässt an den fremd- und selbstzerstörerischen Massenrausch der Zustimmung für Hitler denken. Auch heutige religiöse Terroristen, häufig Fremd- und Selbstmörder in Personalunion, gehen mit einer Halluzination von Leben in den schlecht getarnten und schlechten Tod.

Wolf Lepenies hat die Bedeutung des Todes in seinen Untersuchungen über die Entwicklung der Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft aufgezeigt, so wenn er unter anderem am Beispiel von Georg Simmel darstellt, wie im 20. Jahrhundert das »Leben« die »Gesellschaft« als kennzeichnenden Epochenbegriff ablöst (Lepenies 1985, S. 290 ff.).

»Ihren Objekten gegenüber verhielten sich die Naturwissenschaften gleichgültig; sie gewannen ihre überragende Bedeutung in der Epoche der Geldwirtschaft, in welcher – objektiv, indifferent und charakterlos – der Intellekt herrschte« (ebd., S. 292).

In den Menschenwissenschaften erschien diese gleichgültige Form der Subjekt-Objekt-Beziehung nach Auffassung Simmels und aller, die den Begriff des Lebens als Schlüsselbegriff ins Feld führten, als nicht legitim. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts treffen wir jedoch oft auf eine Kritik, welche einen Gegensatz zwischen Leben und Denken insgesamt konstruiert. Diese Abwege oder Entgleisungen des Denkens (Bions »-k« und »kein k«) werden gefährlich, wo der Lebensbegriff sich als Maskierung seines Gegenteils entpuppt:

»Gekennzeichnet und durchdrungen vom Trieb, gegen den sie sich letztlich richtet, nimmt die Abwehr oft ein zwanghaftes Gepräge an und

geht, mindestens teilweise, unbewußt vor sich« (Laplanche/Pontalis 1989, S. 24).

Für den Todestrieb gilt das in besonderem Maße. Der Soziologe und »konservative Revolutionär« Hans Freyer, der sich im Nationalsozialismus als Vertreter einer »deutschen Soziologie« profilierte, »wählt in bekannt deutscher Manier das Leben mit all seiner Unbestimmtheit zum Orientierungspunkt« (Lepénies 1985, S. 411), um dann von der »*Vollendung des Geistes*« im Staat zu sprechen, der am reinsten sei, wenn er sich im Krieg befinde. Ist nicht gerade das Unvollendete lebendig? Und haftet nicht der »Disziplin des Erkennenwollens, die kein Neugierverhalten mehr ist, sondern nur noch totale Mobilmachung«, wie sie Lepénies Freyer attestiert, genau wie Heideggers Rede vom »*Wissensdienst*« als militarisiertem Denken, etwas Abtötendes an (ebd., S. 417 f.)?

Überdeutlich wird dies, wenn der nekrophile Hitler die Nazi-Bewegung als »lebende Organisation« bezeichnet und sie dem »toten Mechanismus« der als bürokratisiert bezeichneten demokratischen Parteien der ersten deutschen Republik gegenüberstellt (Baehr 2010, S. 25) oder wenn eine Neonazi-Gruppe sich irrtümlich »Die Unsterblichen« nennt (NZZ, 30.03.2019, S. 7). Hier kann man vom Missbrauch des Lebens als Ersatzgott sprechen, im 20. Jahrhundert »ebenso angebetet wie aufgeopfert« (Baehr 2002, S. 8). Hitlers scheinbare Parteinahme für das Leben erinnert an Thomas Manns *Doctor Faustus*, in dem dieser in Gestalt des Friedrich Nietzsche nachgebildeten Künstlers Adrian Leverkühn sich vom Teufel sagen lassen muss, dass sein frühes Theologiestudium bereits die unbewusste Suche nach dem Gegenteil, nämlich nach ihm, dem Teufel, war. Und könnte man nicht sagen, dass der Teufel, der einen holt, für den schlechten, unversöhnten Tod steht und für die Verleugnung der eigenen Sterblichkeit auf Kosten anderer? Zugleich symbolisiert er aber das absolut Böse, das zu ihrer Zeit Kant und de Sade auf so verschiedene Weise überzeugend behandelt haben. Ganz zu Recht hat Pasolini de Sades »120 Tage von Sodom«, die sich politisch gesehen auf den französischen Absolutismus beziehen, auf den Faschismus übertragen. Dieser repräsentiert mehr als jeder andere bisher bekannte Terrorismus und Totalitarismus eine *Kultur des Todes* (Baehr 2010, S. 1). Um den in der Natur alles Lebenden liegenden Todestrieb in die leibhaftige Hölle der Konzentrationslager oder des bolschewistischen Gulags zu verwandeln, braucht es die bössartige Pathologie einer Kultur des Todes, auf psychischer und sozialer Ebene. Peter Baehr betont die »*diabolischen Ambitionen*« jedes Totalitarismus:

»The point of terror is, among other things, to create a kind of human being that accepts its own expendability. This New Man is trained to be superfluous, bereft of most recognizable human qualities, especially reflection and spontaneity. The laboratory in which he is created is the concentration and death camp where, through terror, people can be

reduced to a bundle of sensations and, once consumed, disappear without trace (...)« (ebd., S. 12 f.).

Wenn Hannah Arendt erklärt, dass es dabei auch um die Herstellung völlig konditionierter Wesen geht, deren Reaktionen kalkuliert werden können, selbst wenn sie ihrem sicheren Tod zugeführt werden (ebd., S. 15), und zum anderen kritisiert, dass die Sozialwissenschaften mit ihrer Neigung zum Utilitarismus und zur Berechenbarkeit nicht in der Lage seien, einen Terrorapparat zu verstehen, der auf sinnlose, genauer: sinnvernichtende Qualen zielt, so verweist das auf ein Paradox: Gerade da, wo Wissenschaften Wahlverwandtschaften zu Terror, speziell terroristischer und totalitärer Herrschaft, aufweisen, verstehen sie diese am wenigsten. Politische und wissenschaftliche Ideologien sind reduzierend und monoton (ebd., S. 13, 15, 18, 21) und neigen, im wissenschaftlichen Falle, zur Desintegration menschlicher Zusammenhänge im Denken, also jener Abtötung, welche die zwanghafte Leidenschaft terroristischen Denkens und Handelns bildet.

Als die amerikanischen Sozialpsychologen Sheldon Solomon, Jeff Greenberg und Tom Pyszczynski vor etwa dreißig Jahren begannen, ihre Theorie des »Terror-Management« zu entwickeln, dachten sie kaum an politischen und religiösen Terrorismus, so wie heutige Leser es sofort tun. Ihr Thema war und ist der innere Terror vor dem Wissen um unsere Sterblichkeit, der Menschen als Individuen und in Gesellschaften um- und antreibt. Die Angst vor dem Tod und ihre Verdrängung haben einerseits lebendige Kulturleistungen, andererseits Kulturen des Todes hervorgebracht.

Als die zwei wesentlichsten Arten der Bekämpfung der Todesangst haben die Autoren ein gutes individuelles Selbstwertgefühl und das Vertrauen in die je eigene Weltanschauung, in das jeweilige kulturelle Weltbild herausgearbeitet. Diese beiden Abwehrformen der Todesangst werden umso gefährlicher, je weniger gesellschaftlich und individuell pluralistische Lebenshaltungen gelernt sind und je näher sie einer Kultur des Todes mit ihren pathologischen Fallen und Sackgassen stehen. Je mehr es sich hingegen um Kulturen des Respekts vor allem Leben handelt, desto besser stehen die Chancen, das Wissen um die eigene Vergänglichkeit in die Lebensführung so einzubeziehen, dass das eigene Leben und das der Mitmenschen bei allem unvermeidlichen Leid sinnvoll geführt werden kann. Die Projektionen der Todesangst auf Andere und Fremde aller Art und ihre illusionäre Bekämpfung in den Fremden und im fremd Erscheinenden ist ein anderer Ausdruck des abtötenden Umgangs mit dem Wissen um die Sterblichkeit.

Gegenwärtig, in der zusammenfassenden Darstellung ihrer dreißigjährigen empirischen Forschung, kommt Solomon, Greenberg und Pyszczynski unter anderem auch der äußere Terrorismus in den Sinn, der ohne Aussicht auf Erfolg den inneren Terror bannen soll:

»Im Laufe der Menschheitsgeschichte hat die Angst vor dem Tod die Entwicklung von Kunst, Religion, Sprache, Ökonomie und Wissenschaft beeinflusst. Sie hat die Pyramiden Ägyptens hervorgebracht und die Twin Towers in Manhattan dem Erdboden gleichgemacht. Sie nährt Konflikte rings um den Erdball. Als Individuen bringt uns die Erkenntnis unserer eigenen Sterblichkeit dazu, ein Faible für schicke Autos zu entwickeln, ungesund lange in der Sonne zu brutzeln, unser Kreditkarten-Limit zu überziehen, wie die Irren zu fahren, mit einem vermeintlichen Feind den Kampf aufzunehmen, nach Ruhm zu gieren (...). Der Tod sorgt dafür, dass wir den eigenen Körper mit Unbehagen und das Thema Sex mit gemischten Gefühlen betrachten. Das Bewusstsein für die Unausweichlichkeit unseres Todes könnte leicht dazu beitragen, dass wir uns selbst auslöschen, wenn wir es nicht schaffen, unseren Umgang damit zu verändern« (Solomon et. al. 2016, S. 11).

Eine sehr alte und gut dokumentierte, geradezu formative Art des Umgangs mit dem Tod, die bis heute nachwirkt, ist die altägyptische, über die der Kulturwissenschaftler und Ägyptologe Jan Assmann schreibt:

»dass für die alten Ägypter nicht die Dauer, sondern umgekehrt Tod und Vergänglichkeit die zentrale Basiserfahrung darstellen, gegen die sie ihre gesamte Kultur im Sinne einer kompensierenden Gegenmaßnahme aufbieten und die daher weniger der *Erfahrung* als vielmehr der *Sehnsucht* nach Dauer entspringt« (Assmann 2018, S. 248).

Besonders eindrücklich ist »die Idee eines persönlichen Totengerichts (...), bei dem das Herz (Bewusstsein, Gewissen, Selbst) des Verstorbenen auf die Waage gelegt wird. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts lässt sich dann das Ideal der »Gottesbeherzigung« greifen« für das die ägyptische Formel »sich Gott ins Herz setzen« lautet (ebd., S. 216). Diese frühe Form der Betonung des inneren Menschen kann als frühes Konzept einer persönlichen Seele gelesen werden, die zugleich Verantwortung für die eigene Person wie für andere beinhaltet. Die »Verfugung allen Handelns«, das »Füreinander handeln« und »Aneinander denken« sind bereits zentrale Grundsätze altägyptischer Ethik (ebd., S. 214 ff.). Schon so früh gibt es Ansätze, die die Erfahrung der Vergänglichkeit und die Sehnsucht nach Dauer in einer Weise verbinden, die auf überindividuelle Verantwortung verweist.

Selbst die auch in den heutigen Menschenwissenschaften häufige Neigung, die Suche nach Konstanten, nach als im Kern unveränderlich gedachten Strukturen als höherwertig zu betrachten verglichen mit der Erforschung von Prozessen, kann in Zusammenhang damit gebracht werden, dass Prozesse unbewusst an Vergänglichkeit erinnern, auch an die eigene Vergänglichkeit und die der Gruppen und Gesellschaften, denen wir angehören, sowie unserer kulturellen Weltbilder. So haben wir noch immer mit ambivalenten Abkömmlingen der Kultur

kompensierender Gegenmaßnahmen gegen das Bewusstsein der Sterblichkeit zu tun, von denen einige eher fruchtbar und lebensfördernd, andere eher zerstörerisch sind.

Dass Solomon et. al. versuchen, ihre »Schlüsselexperimente dadurch lebendiger zu gestalten, dass wir sie aus der Perspektive der Teilnehmer geschildert haben« (Solomon et. al. 2016, S. 12), ist übrigens ein doppelter Beitrag zur Vermeidung abtötenden Denkens in den Menschenwissenschaften: Sie vergöttlichen nicht ihre eigene, wissenschaftliche Perspektive und sie verlebendigen ihre Darstellungsweise, sie versuchen »die ausgedörrten Felder der Sozialwissenschaften zu bewässern« (ebd., S. 300). Es kommt ihnen darauf an, dass wir lernen, »die eigene Vergänglichkeit anzunehmen, um so die zerstörerischen Folgen unbewusster Todesängste aufzufangen und die Wertschätzung des Lebens im Alltag zu steigern« (ebd., S. 311) sowie mehr Mitgefühl den Mitmenschen gegenüber aufzubringen (ebd., S. 313). Letztlich geht es darum, ein Gefühl des Fließens zu ermöglichen und sich für Erfahrungen von lebenssteigernder Transzendenz in der Immanenz zu öffnen, insbesondere für all jene glitzernden Augenblicke im Alltag, die über diesen hinausweisen.

Dazu gehört eine Auffassung vom Leben, welche Mehrdeutigkeit und Pluralismus, also die Vielfalt von Lebensformen, in allen Schattierungen anerkennt (ebd., S. 316 ff.). Diese lebenssteigernde Transzendenz kann unsere Sterblichkeit und die aller, die wir lieben, einbeziehen und ganz irdisch gedacht werden:

»Wir werden Erde, mit der unsere Kinder und Enkelkinder und deren Kinder spielen werden, in die sie Blumen und Bäume pflanzen werden, auf der sie Häuser bauen werden, in denen sie leben werden« (Kureyschi 2016, S. 129).

Robert Harrison baut in seinem Buch *Herrschaft des Todes* eine ganze Anthropologie auf dieser Beziehung zwischen Mensch und Erde auf:¹⁹

»Da die Erde seit so vielen Millionen und Abermillionen Jahren die Toten immer wieder in ihre Elemente aufnimmt, stellt sich die Frage, wer noch den Unterschied zwischen Behältnis und Inhalt ausmachen kann. (...) Wenn menschliche Körper vergehen, haben sie teil an diesem organischen Nachleben des Toten. Sie kreisen in der Erde Tageslauf / mit Fels und Stein und Baum«, um es mit Wordsworth zu sagen. Der Mensch (>human<) kehrt zwar zum Humus zurück, aber die Tatsache, dass Wordsworth diese Zeilen überhaupt geschrieben hat oder dass wir mehr als anderthalb Jahrhunderte später zu ihren Worten zurückkehren, zeigt, dass die menschliche Kultur, anders als die Natur, eine lebendige Erinnerung an die Toten und nicht nur ein mineralisches Bewahren ihrer Bestandteile begründet« (Harrison 2006, S. 18).

19 Der falsch und überdies das Denken des Autors stark verfälschend übersetzte Titel der deutschen Ausgabe von *The Dominion of the Dead*.

Zygmunt Bauman hat aus einer soziologischen Perspektive gezeigt, wie das Bewusstsein unserer Sterblichkeit die Kulturformen und sozialen Organisationen aller geschichtlich und aktuell bekannten menschlichen Gesellschaften entscheidend beeinflusst. Hinsichtlich der Denkformen betont Bauman

»the mind's own Thanatos-like drive towards that stable tranquility which only the cohesion, the absence of contradiction, can bring« (Bauman 1992, S. 22).

Das beschreibt eine der Formen abtötenden Denkens, eine der Wirkungsweisen des Todestriebes in den Denkformen. Diese Form mag auf den ersten Blick harmlos, geradezu harmonisch und kaum oder nur latent aggressiv erscheinen. Aber zumindest im eigenen Denken lässt dieser Denkstil neue oder fremde Anstöße nicht zu, sondern wehrt sie ab. Handelt es sich um größere Denkkollektive, die sich über mehrere Generationen oder ganze Staatsgesellschaften erstrecken und institutionalisiert sind, so ist damit zu rechnen, dass sie die Friedhofsruhe ihres Nicht- oder Anti-Denkens gegen alle anderen, echten Denkstile nicht nur verteidigen, sondern auch auf diese auszudehnen versuchen.

Hinsichtlich der von Bauman vertieft analysierten modernen und postmodernen Strategien der Todesverleugnung lässt sich feststellen, dass diese vom Todestrieb insofern imprägniert sind, als dass sie ihrer Form nach Angriffe auf Verbindungen (Bion) und Zusammenhänge sind:

»The big carcass of mortality has been sliced from head to tail into thin rashers of fearful, yet curable (or potentially curable) afflictions« (Bauman 1992, S. 140), »a world-view that splits mortality into a multitude of individual occurrences« (ebd., S. 142).

Gemeint ist hier vor allem der permanente moderne Gesundheitskampf, dem man sein Leben opfert, um es zu verlängern. In der postmodernen Strategie sieht Bauman »eternity decomposed into a Brownian movement of passing moments, nothing seems to be immortal any more. But nothing seems mortal either« (ebd., S. 170). Dies geschieht »by slicing time...into short-lived, evanescent episodes« (ebd., S. 187).

Diese Strategien des Spaltens und Zerschneidens von lebendigen Zusammenhängen entsprechen der Wirkungsweise des Todestriebes auf der Ebene des Denkens. Das Resultat ist die Wiederkehr des verdrängten Todes in den Formen des Denkens, Wahrnehmens und Handelns:

»The deconstructing of mortality made the presence of death more ubiquitous than ever (...) The price of exorcising the spectre of mortality proved to be a collective incapacity to construct life as reality, to take life seriously« (Bauman 1992, S. 199).

Mit dieser todestriebhaften Denkstrategie der Auflösung von Sterben und Tod in schmale, scheinbar durchsichtige Scheiben wird auch die

unbewusste Wahrnehmung des Todestrieb selbst behandelt: Wo immer einen die schiere Mordlust oder Selbstzerstörung anzuspringen droht, wird der Sprung im Handumdrehen in einen Zeitlupenfilm verwandelt, dessen einzelne Sequenzen dann so verortet werden und mit anderen Erklärungsebenen versetzt und überdeckt werden können (etwa Biographie und Geschichte individueller und kollektiver Täter), dass auf der bewussten Ebene Tod wie Todestrieb nach knappsten Momenten elementaren Entsetzens nicht mehr als Ganzes wahr- und ernstgenommen werden müssen. Das allerdings hemmt die Entwicklung der real möglichen Zivilisierung des Todeskomplexes durch denkendes und praktisches Handeln: Konsequente Schmerzlinderung und sanfte Sterbehilfe im Dialog mit Sterbenden, offenes Betrachten des persönlichen und kollektiven Lebenssinns und der Arbeit an den wirklichen Lebensaufgaben.

Was sind Zygmunt Baumans Gegenstrategien? Er knüpft, sehr knapp, an die Mystiker und an die Romantiker an: »to open up the moment so that it can accomodate eternity« (ebd.). Klassisch hierfür Angelus Silesius: »*Mensch, wo Du* Deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, so kannst Du jeden Blick sein in der Ewigkeit.« (zitiert nach van Lommel, 2014, S. 70). In psychoanalytischer Perspektive ermöglicht uns die Zeitlosigkeit des Unbewussten, die Anerkennung chronologischer Realität und damit des Bewusstseins von Altern und Sterben zeitweise aufzuheben (Teising 2018, S. 42 f.). Kairos überstrahlt Chronos (Waldhoff 2014).

»Legt man das Einmalige (...) als nunc stans aus, dann gilt der Augenblick als jener Bruch mit jedem Geschehen, in welchem er – wie Goethe und Nietzsche in der Tradition der Mystiker meinen – sich mit der ›Ewigkeit‹ berührt, wenn nicht gar eins mit ihr ist« (Bahr 2002, S. 135).

Man könnte in diesem Sinne auch sagen: den Mikrokosmos der eigenen Seele für den Makrokosmos der Welt zu öffnen. »In einem einzigen göttlichen Moment« kann so eine Persönlichkeit, laut Oscar Wilde, ihre Vollkommenheit erlangen (Wilde 1982, S. 27)

Und selbst bei einer melancholischen Grundstimmung, in welcher, folgen wir Vladimir Nabokov, der platte Menschenverstand uns sagt, »dass unser Leben nur ein kurzer Lichtspalt zwischen zwei Ewigkeiten des Dunkels ist« (zitiert nach Földényi 2017), gäbe es sinnvolle Gegenfragen: »Ist trotz tragischen Ausgangs das Stück durch seinen Verlauf der Aufführung wert? Und wie können wir es seiner selbst wert machen, was immer der Ausgang sei?« können wir mit Hans Jonas fragen, wenn wir über bedrohte Inseln des denkenden Lebens in einem toten Weltall nachdenken (Jonas 2014, S. 260). Diese freundliche Frage lässt sich nicht nur an die Menschen im Plural richten, sondern auch an Menschen im Singular, an jedes Menschenleben für sich. Mit anderen Worten: Dem Tod

beweisen, dass wir und unsere menschliche Existenz es wert sind (Zusak 2016, S. 15).

Eine bescheidenere Antwort lässt sich an der Praxis von Baumanns Theoriebildung ablesen, beispielsweise an seiner Beschreibung des Nutzens der Soziologie: Der Öffnung des Textes für den Fluss und die Vielfalt des Lebens.

»Wir können also sagen, dass Sprachen oder Lebensformen, nicht anders als Wasserwirbel oder ganze Flüsse, am Leben bleiben und ihre Identität, ihre relative Autonomie bewahren, gerade weil sie flexibel sind, ständig im Fluss, fähig, neues Material zu absorbieren und ›verbrauchtes‹ auszuschleiden. Das heißt zugleich, dass alle Lebensformen (alle Sprachen, alles zusammenhängende Wissen) zugrunde gingen, wenn sie abgeschlossen, fixiert und zur Veränderung unfähig würden« (Bauman 2015, S. 316).

»Soziologisches Denken hemmt nicht, sondern erleichtert den Fluß und Austausch von Erfahrungen. Unmißverständlich gesagt: Es trägt zum Ausmaß der Ambivalenz bei, indem es die Anstrengung behindert, ›den Fluß einzufrieren‹ und die Zugänge zu verschließen« (ebd., S. 318).

Sein Plädoyer für Prozessualität und Pluralität von Wissen und Denken wird als von Lebenstrieben getragen erkennbar. Mit anderen Worten: vielleicht genügt es, lebendiger über das Leben, von seinem Anfang bis zu seinem Ende, zu denken und zu sprechen, um es zu retten.

In diesem Sinne können wir auch Ludwig Wittgensteins Theorie der Mannigfaltigkeit offener Sprachspiele als Teil von vielfältigen, fließenden Lebensformen verstehen. Mit seiner Maxime »denk nicht, sondern schau!« eröffnet er »durch differenziertes Hinsehen den Spielraum für eine Kritik an vermeintlich fixen ›Ideen‹ sowie an einer entsprechend reduzierten Lebenspraxis.« (Martens 2014, S. 233). Diese Kritik ist keine des Denkens schlechthin, sondern lässt sich als eine Kritik abtötender Denk- und Praxisformen lesen.

In einer Fallvignette des Psychoanalytikers Stephen Grosz mit dem Titel »Durch Stille« findet sich wie in einem Brennglas die Unterscheidung zwischen scheinbarer und wirklicher Parteinahme für das Leben gebündelt. 1989, es gab zu diesem Zeitpunkt noch keine wirksame Behandlung gegen AIDS, begegnet Grosz zum ersten Mal einem damals 29 Jahre alten Patienten, den er Anthony nennt. Ein befreundeter Arzt hatte diesem zu seiner Lebenserwartung gesagt, er könne mit zwei Jahren rechnen und auf vier Jahre hoffen. In den ersten Wochen nach dem Testergebnis »fuhr Anthony fort, über sein Leben und seine Gefühle zu sprechen, doch floss der Strom der Worte immer spärlicher und versiegte schließlich ganz« (Grosz 2018, S. 209). »Während ich Tag für Tag bei ihm saß, wurde sein Schweigen immer tiefer. Und wie er eines Tages so still da lag, der Atem langsam und stetig, schlief er ein«, was von da

an häufiger geschieht (ebd., S. 210). Drei Jahre nach Beginn der Analyse brach sein Immunsystem zusammen. Nach einer Präsentation dieser Analyse auf einem Fachkongress fragt ihn ein bekannter Analytiker, warum er seine Zeit mit diesem Patienten vergeude: »Er wird bald sterben. Warum helfen Sie nicht jemandem, der noch eine Zukunft hat?« (ebd., S. 213).

Und genau hier sehen wir eine dieser gedankenlosen, scheinbaren Parteinahmen für das Leben, die eigentlich Tarnungen des Todes sind. Lebt Leben nur, wenn es eine »Zukunft« hat? Wie groß muss diese Portion Zukunft sein? Zählt unser gegenwärtiges Leben nur, wenn es als letztlich ewig und somit bewegungslos und tot phantasiert wird?

Grosz bleibt im analytischen Gespräch mit Anthony. Er verspricht ihm, auch ins Krankenhaus zu kommen, solange er ihn brauche. Anthony sagt, er wolle zum Ende hin lieber Selbstmord begehen, jedenfalls wolle er nicht verängstigt und allein sterben und er wolle keine Schmerzen leiden. Er wolle nicht in Panik vor der eigenen Auslöschung sterben, sondern »mit dem Tod leben« können. Und schließlich:

»Anthony findet, er hat Glück gehabt. Zweiundzwanzig Jahre nach unserer ersten Begegnung ist die Viruslast im Blut nicht mehr messbar (...) Da er nicht mehr fürchtet, akut zu erkranken, wenn er über AIDS redet oder auch nur daran denkt, kümmert er sich aktiv um seine medizinische Versorgung. Und die richtige Medizin kam zur richtigen Zeit. (...) Wir treffen uns immer noch, allerdings nicht mehr so häufig. Und wenn auch nur noch selten, so gibt es doch weiterhin Gelegenheiten, bei denen er während einer Sitzung einschläft – meist an jenen Tagen, an denen er einen Bluttest machen ließ, das Ergebnis bekam oder vom Tod eines Verwandten oder Freundes erfuhr. Wenn es heute geschieht, ist es wie ein Signal, das uns beide mahnt, um wie viel der Tod uns näher ist, als wir glauben wollen. (...) Mag sein, dass dieses Schweigen auch seine Art war, den Augenblick des Todes zu proben, doch war es vor allem etwas, das wir gemeinsam durchgemacht haben. Und im Schweigen merkte Anthony, dass er den Gedanken an seinen Tod leichter ertragen und die Stille akzeptieren konnte, da er sich im Geiste eines anderen lebendig fühlte« (ebd., S. 214 f.).

Der Psychoanalytiker Martin Teising zitiert eine 92-jährige Patientin, die am Ende ihrer vierjährigen Behandlung sagt:

»Vor der Analyse hatte ich Todesangst, die ich loswerden wollte. Jetzt weiß ich wirklich, dass ich sterben werde. Mir ist klar geworden, dass ich vorher gedacht hatte, dass ich nicht sterben werde, wenn ich Angst davor habe. Die Todesangst ist jetzt deutlich geringer« (Teising 2018, S. 53).

Echtes Todesbewusstsein lindert Todesangst und mindert all den inneren und äußeren Terror, der aus nur scheinbarem, oberflächlichem Todesbewusstsein quillt. Ist es möglicherweise so einfach?

21. Wir Lebenden und Toten

Die Ambivalenz von Tod und Leben, die zugleich engste Verflochtenheit bedeutet, den Ineinsfall von Gegensätzen, zieht sich wie ein roter Faden durch diesen Text, oder vielmehr: wie ein aus roten und schwarzen Fäden geflochtenes Tau. Sie kann auch als ambivalentes Verhältnis zwischen Lebenden und Toten betrachtet werden.

Es geht dabei um verschiedene Ebenen dieses Dialogs, die wie Etagen in einem Haus miteinander verbunden sind, und um seine entgegengesetzten Pole: einerseits um die Zwiesprache mit der eigenen Person und besonders der inneren Stimme im Sinne von Sokrates und Hannah Arendt oder auch eines freundlichen Über-Ichs, dem ein tyrannisches und feindseliges Über-Ich entgegensteht. Andererseits im Sinne einer Erkenntnishaltung, die von der Liebe zur Welt getragen wird im Gegensatz zu einer welt- und lebensfeindlichen Erkenntnishaltung; von einer kooperativen, bindungsorientierten Haltung zu den anderen Menschen, die es erlaubt, das Bezugsgeflecht menschlicher Angelegenheiten zu sehen, zu respektieren und gut zu entwickeln im Gegensatz zu zerreißen und zerstückelnden Bewegungen im Denken und Handeln; von einer lebensfreundlichen Beziehung zur inneren körperlich-seelischen Natur wie zur äußeren Natur in Gestalt der Erde mit ihrer Pflanzen- und Tierwelt im Gegensatz zu einer rücksichtslosen und abtötenden Beziehung; von einer Weise, sich entweder im symbolischen Universum menschlicher Sprache und Zeichen dergestalt zu bewegen, dass das Beziehungsgeflecht unserer symbolischen Welten Zusammenhang und Sinn stiftet und so seiner Orientierungsaufgabe für Menschen immer besser und sorgfältiger entspricht, im Gegensatz zu einer Vergiftung, Verwirrung und Entwertung unserer symbolischen Welten oder zu ihrer Herabwürdigung zu intellektuellem *Junk Food*.

An dieser Stelle vertiefe ich eine weitere Ebene, die schon in früheren Abschnitten angesprochen wurde, nämlich die Art der Kommunikation zwischen den Lebenden und den Toten. Diese will gelernt sein, wie Hannah Arendt 1969 am Grabe von Karl Jaspers sagt:

»Das, was an einem Menschen das Flüchtigste und doch zugleich das Größte ist, das gesprochene Wort und die einmalige Gebärde, das stirbt mit ihm und das bedarf unser, dass wir seiner gedenken. Das Gedenken vollzieht sich im Umgang mit dem Toten, aus dem dann das Gespräch über ihn entspringt und wieder in die Welt klingt. Der Umgang mit den Toten – das will gelernt sein (...)« (Arendt nach Prinz 2013, S. 281).

In den folgenden Abschnitten berichte ich aus vielen Feldern über das, was wir psychoanalytisch als Kampf zwischen Leben und Tod im Über-Ich bezeichnen könnten. Hannah Arendt, die dem Mord durch die Nationalsozialisten und dem »Leben« im Nationalsozialismus entfliehen