

DIE MASKEN DES TODES

LUTZ NIEMANN

Abstract **The Masks of Death**

This article explores the various masks through which death shows inside the world. Via a scene from Robert Musil's *The Man Without Properties*, it scrutinizes death with Martin Heidegger's existential analytic. Heidegger's tendency to focus on the challenge my own death poses has been criticized by both Eugen Fink and Emmanuel Levinas. Both highlight that my own death is not necessarily a privileged way of understanding death. Rather, it is, as Fink shows, one of the many masks of death. The death of others begs cosmological questions. Death points towards the negativity of the world, that which never appears, but without which there would be no appearing. Through *cults* of the dead, human life not only recognizes its indebtedness to those that preceded it, but also ties its understanding of its intra-worldly situation to the nothingness of the world. For Levinas, on the other hand, our understanding of death remains overly intellectualistic and unpersonal, if we do not pay attention to the affective dimension of death. In the death of the Other, a face becomes a mask, and someone, for whom we live, is gone. Death thus allows us a glimpse into the ethical structure of subjectivity itself: the Other-in-the-Same.

Keywords: Phenomenology of Death; Existentiality; Phenomenal Limitations; Heidegger; Fink; Levinas

Einleitung

Der Tod zeigt sich in vielen Masken, und doch ist mit ihm eine absolute Grenze des Verstehens erreicht. Im zwanzigsten Jahrhundert war es Martin Heidegger, welcher im Zuge seines Versuchs einer Grundlegung der Ontologie in einer existenzialen Analytik den eigenen Tod als ein herausgehobenes Phänomen, anhand dessen sich das In-der-Welt-sein menschlichen Lebens aufschließen lässt, entdeckte. Doch ist mein Tod wirklich die maßgebliche Grenze für das Verständnis mei-

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.10>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

nes Seins und gar menschlichen In-der-Welt-seins im Ganzen? Eugen Fink und Emmanuel Levinas, zwei Denker mit einer besonderen Sensibilität für die Grenzen des Verstehens und der Philosophie, melden hier Einwände an. Beide sehen das Primat des Eigentods in der Philosophie aus ihren jeweiligen philosophischen Projekten, einer Kosmologie (Fink) und einer Ethik (Levinas), kritisch. Sie eignen sich damit im Verbund mit Martin Heidegger besonders für eine Betrachtung des Todes, welche versucht, diesen in seinen vielen Facetten zu beleuchten. Neben dem Eigentod ist der Tod immer auch Tod eines oder einer Anderen. In seiner Unausweichlichkeit ist er ein Grundphänomen menschlichen Daseins in der Welt und hat darin seit jeher auch eine kosmologische Bedeutung.

Auf der Plattform eines Ausschnittes aus Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* verfolgt der vorliegende Text das Todesdenken von seinem Fokus auf den Eigentod und die Endlichkeit menschlichen Verstehens, wie es sich in besonderer Klarheit bei Martin Heidegger artikulierte, entlang dreier Stationen. Über einen kurzen Aufriss einiger Grundkoordinaten des Heideggerschen Todesdenkens leitet er zu Eugen Finks kosmologischer Korrektur des ‚Solipsismus‘ in der Todesphilosophie über, ehe er mit Emmanuel Levinas den Tod vornehmlich vom Tod des/der Anderen her als ethischen Skandal in den Blick nimmt. Unser Text stellt damit den Primat des Eigentods in Frage und versucht, über die Leere des Todes das menschliche Weltverhältnis ebenso zu erhellen wie die intersubjektive Verfasstheit der menschlichen Individualität.

1. Martin Heidegger: Entschlossen sterblich

Der berühmte Beginn von Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* präsentiert uns ein plastisches Beispiel für das Einbrechen des Todes in den gewöhnlichen Gang des Alltagslebens sowie die unmittelbar einsetzende Kittung dieses Risses.

An einem schönen Augusttag des Jahres 1913 spaziert ein feines Pärchen im spezifisch wienerischen Schritt die geschäftigen Straßen der Hauptstadt entlang. Sie erreichen den Ort eines Unfalls, an dem sich bereits die Schaulustigen „wie die Bienen ums Flugloch“ um einen Mann, „der wie tot dalag“, versammelt haben. Man diskutiert die Frage der Schuld, versucht, den Mann aufzurichten, legt ihn wieder hin, betätigt sich auf allerlei hilflose Weise, um die Zeit herumbzubringen, bis endlich die „Rettungsgesellschaft“ kommt.¹

¹ Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2005, S. 10–11.

Beim Anblick des Daliegenden fühlt unsere Dame „etwas Unangenehmes in der Herz-Magengrube, das sie berechtigt war, für Mitleid zu halten“, in sich aufsteigen.² Dies lässt sie zögern und beginnt sich erst zu zerstäuben, als der Herr mit den erklärenden Worten „diese schweren Kraftwagen, wie sie hier verwendet werden, haben einen viel zu langen Bremsweg“, das Schweigen bricht.³ Der Vorfall wird zu einem technischen Problem, das uns nicht unmittelbar angeht, und somit „irgendwie in Ordnung“ gebracht. Erleichterung beginnt einzusetzen, die durch das bewundernswert schnelle Eintreffen des Rettungswagens und die professionelle Arbeit der Sanitäter verstärkt wird: „Man ging fast mit dem berechtigten Eindruck davon, daß sich ein gesetzliches und ordnungsmäßiges Ereignis vollzogen habe“. Ein Ereignis, dessen Ungewöhnlichkeit der Herr nun über Statistiken als Schein zu entlarven bestrebt ist: „Nach den amerikanischen Statistiken [...] werden dort jährlich durch Autos 190.000 Personen getötet und 450.000 verletzt.“ Nur einer von vielen, also.⁴ Doch ganz scheint sich der Riss in der Normalität nicht kitten zu lassen. Die Rückfrage der Dame, „Meinen Sie, daß er tot ist?“⁵, schwirrt weiter im Raum und lässt sich auch durch den mutmachenden Zuspruch des Mannes nicht vollends beruhigen.

Musils Szene betrachten wir zunächst durch eine heideggerianische Brille. So zeigt sie uns die vielen findigen Wege, wie das Dasein in seiner *Verfallenheit* mit dem Schrecken des Todes umgeht. Mit Heidegger sehen wir in der Szene sowohl das Aufleuchten der Möglichkeit, in ein *eigentliches* Verhältnis zum Tod (und damit zum Sein) einzutreten, sowie die folgende Abdrängung dessen. Letztere ist für Heidegger die alltägliche Weise, wie *man* mit dem Tod umgeht. Er passiert *allen*, man *erwartet* ihn *irgendwann* in der Zukunft,⁶ hält ihn von sich fern. Dieses Verständnis speist sich aus der Erfahrung des Todes im Tod der Anderen, *mit* denen man im Moment ihres Versterbens *ist*, denen man das Sterben aber nicht abnehmen kann und deren Tod nur durch äußerliche Zeichen gewusst wird. Die Unsicherheit der Umstehenden in Musils Szene illustriert diese Grenze, die mein Dasein von dem der anderen trennt. Niemand, nicht einmal der Sanitäter, kann eine eigentliche, genuine Erfahrung des Todes dieses Mannes machen.

Der Leichnam des Toten – bzw. des möglicherweise Verstorbenen – wird kein bloß Vorhandenes: Er verweist auf das Leben, das ihn verlassen hat, spricht den Tod von *jemandem* aus und verweist so einerseits auf Weisen des Umgangs mit

² *Ibid.*, S. 11.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006, S. 253–254; 261.

ihm, die sich daraus ergeben, dass das Leben für die Anderen weitergeht (der Körper muss geborgen, versorgt werden, die Familie muss benachrichtigt werden etc.).⁷ Andererseits ruft er aber auch eine Ahnung der eigenen Sterblichkeit in den Umstehenden hervor; Angst, die Grundstimmung, die des Daseins Geworfenheit in den Tod offenbart, steigt in unserer Dame auf, was sich an ihrem Innehalten und Zögern illustriert. Hier, im Augenblick des Innehaltens, reißt das Nichts einen Abstand zwischen unsere Dame und ihre Heimat, die Welt. Sie kann nun zugreifen, *entschlossen* ihr eigenes Ende, und damit die jemeinige Zeitlichkeit ihres *Seins-zum-Tode*, ergreifen. Im Vorlaufen in Richtung der „Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“⁸, welche weder durch Rationalisierung gelindert noch durch Verwirklichung als *bevorstehende* genichtet werden soll, enthüllt sich ihr der Tod als „die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“⁹. Von ihrem Ende her erschließt sich ihr ihr Dasein selbst in seiner unteilbaren, einmaligen Zeitlichkeit, einer Zeitlichkeit, die die Bahn seines Lebens ist, die es durch die Bewegung der Zeitigung in der Welt als die *je meine* verwirklichen kann. Es ist nur diese Zeit, aus der heraus ihm das Sein verständlich wird, es ist diese Zeit, in der sich ihm das Sein zu verstehen gibt. Dasein lebt in der Gewissheit seines Endes, indem es auf es zulebt bzw. von ihm auf sich zurückkommt. So offenbart sich die Endlichkeit als *Wahrheit* des Daseins, als Offenheit, in der sich Seiendes zeigen kann, worin der Tod zwischen Anfang und Ende des Daseins oszilliert.¹⁰

Mit den Beistehenden flieht unsere Dame die *Wahrheit*, sucht Schutz im *Man*, zerstreut sich in der Geschäftigkeit der *Sorge*. Doch die „Angst schläft“¹¹ hier lediglich, wie Heidegger in *Was ist Metaphysik?* anmerkt. Und so verlässt unsere Dame die Situation mit einem unterschwelligen Gefühl der Unruhe, sie ist *noch nicht*¹² beruhigt, kann als Sterbliche auch niemals ganz beruhigt sein; sie ist *noch nicht* fertig und gerade darin *frei*, immer *über* ihr aktuelles Sein *hinaus*.

Wenn Dasein durch das Vorlaufen mit seiner eigentlichen Grenze, dem Nichts des Todes, gar überhaupt als Dasein *geöffnet* ist, liegt das Nichts – als

⁷ *Ibid.*, S. 238–239.

⁸ *Ibid.*, S. 262.

⁹ *Ibid.*, S. 258.

¹⁰ Wie Parkes hervorhebt, sind Heideggers Beschreibungen der prägenden Rolle des Todes für das Wesen des Daseins sowie dessen je aktuellen Lebensvollzug an Georg Simmels Essay *Tod und Immortalität* angelehnt. Parkes, Graham: „Death and Detachment“, in *Death and Philosophy*, hrsg. von Malpas, Jeff; Solomon, Robert C., Routledge, London/New York 1998, S. 88–100, hier S. 81–82.

¹¹ Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1955, S. 37.

¹² „Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht gehört“ (Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., S. 243).

Nichtigkeit – im Herzen oder Grund des Daseins und seines In-der-Welt-seins.¹³ Dies wird in *Was ist Metaphysik?* Durch die „Hineingehaltenheit in das Nichts“¹⁴, die die Transzendenz des Daseins konstituiert, weiter spezifiziert. Als Slogan gesagt: Dasein, nichtige Freiheit, Freiheit zum Tode.¹⁵

2. Eugen Fink: Sog der Leere und Maskenspiel

Mit Fink können wir den Menschen als ein *Weltverhältnis* denken, dessen Grundsituation das *Wohnen*, ein *verstehender* Aufenthalt in der Welt, ist. Dieser Aufenthalt vollzieht sich in der co-existenziellen Bewegung der *Einrichtung* unter dem *Himmel* auf der *Erde* oder, in anderer Metaphorik, im Zwischen von *Tag* und *Nacht*. Dabei findet sich menschliches Leben zunächst innerhalb *existenzieller Welten* im *Kreis* seiner *Grundphänomene* im Licht des kosmischen Tages wieder. Der ontische Tag, das Licht der Sonne, ist dabei ein Ausgangspunkt, von dem aus der kosmische Tag verstanden werden kann. Ebenso wie das Sonnenlicht dem Auge des Menschen eine Umwelt vereinzelter, in vielfältigen Beziehungen zueinander stehender Dinge in ihrer jeweiligen Erscheinung präsentiert, so scheint mir Fink auch den kosmischen Tag als Macht der Individuation zu denken. Treten wir aber noch etwas davon zurück und verbleiben wir in der *innenweltlichen* Situation des Menschen, der Existenz inmitten der Dinge. „Das Selbstverständnis geschieht zumeist als Selbsteinschluß in das verstandene Seiende. Der Mensch sieht sich im Rückblick aus den Dingen, ortet sich im Raume, nimmt sich Zeit [...]“¹⁶

Für Fink ist diese Situation prägend dafür, wie der Mensch sich selbst, alles andere sowie die raum-zeitliche Welt als dasjenige, worin alles ist, versteht. Im Rückblick aus den Dingen wird auf *verdinglichende* Weise verstanden. Die Dinge erscheinen dem Menschen dabei nicht einfach auf naiv objektive Weise, so wie sie

¹³ Ibid., §58, S. 282–285. Siehe dazu auch Nishitani Keiji: *The Self-Overcoming of Nihilism*, übersetzt von Parks, Graham; Setusko Aihara, SUNY Press, Albany NY 1990 [1949], S. 165. Otto Pöggeler hebt in seiner Darstellung des Denkwegs Martin Heideggers die Bedeutung von dessen Herausarbeitung der Nichtigkeit als Ab-Grund der Offenheit des Daseins für die weitere Entwicklung des Denkens Heideggers hervor. Siehe Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990 [1962], S. 92.

¹⁴ Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, op. cit., S. 35.

¹⁵ Ibid., S. 266. Zu ausführlicheren Besprechungen von Heideggers Todesdenken siehe Blattner, William D.: „The Concept of Death in Being and Time“, in *Heidegger Reexamined Vol. 1 – Dasein, Authenticity and Death*, hrsg. von Dreyfus, Hubert; Wrathall, Mark, Routledge, New York/London 2002, S. 307–329 sowie White, Carol J.: *Time and Death. Heidegger's Analysis of Finitude*, Ashgate, Aldershot 2005.

¹⁶ Fink, Eugen: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969, S. 199.

sind', sondern aus einer komplexen Dynamik des Erscheinens heraus, in deren Zentrum – keineswegs aber an deren Grund – der menschliche Modus des *Anscheins* steht. Dinge erscheinen hier, recht frei gesagt, als vorgestellte aus dem transzendentalen Feld co-existenzieller Subjektivität heraus. Ihr Erscheinen ist damit sowohl durch die Sprache – und mit ihr das geschichtliche Seinsverständnis des Menschen – als auch durch die stillen Richtungen der *Grundphänomene* (Liebe, Tod, Arbeit, Herrschaft, Spiel) geprägt.

Im Binnenweltlichen finden sich Menschen also zunächst gemeinsam mit anderen in Dinge verstrickt wieder, wodurch sie zu einem verdinglichenden Modus des Verstehens tendieren. Auch dies wird an der Eingangsszene des *Manns ohne Eigenschaften* deutlich. Zugleich zeigt sich hier, wie inmitten des so verorteten Lebens plötzlich etwas aufbricht, das den co-existenziellen Boden ins Wanken bringt. Die *Erschütterung*, die die Dame beim Anblick des möglicherweise Verstorbenen erfährt und die bereitwillig vom Herrn unter einem Haufen von Statistiken und objektiven Fakten erstickt wird, mag uns als Zeichen für die besondere anthropologische und philosophische Bedeutung dienen, die dem Grundphänomen Tod auch im Denken Finks zukommt. Letztere spricht aus Sätzen wie „[d]er Mensch als Mensch wohnt im Schatten des Todes“¹⁷ sowie „[d]ie philosophische Bedeutung des Todes liegt versteckt im tiefgehenden Bruch unseres gewöhnlichen Seinsverständnisses – im Hinblick auf das rätselhafte Nichts, das uns bedroht.“¹⁸

Greifen wir zunächst das erste Zitat auf. Fink teilt mit Heidegger den grundlegenden Befund, dass die Sterblichkeit für das Sein des Menschen, und damit für dessen Seinsverständnis, prägend sei. Dies bedeutet nicht nur, dass Menschen sterben, sondern vielmehr, dass das Im-Schatten-des-Todes-Wohnen den Menschen *als* Menschen ausmacht. Schließlich ist der Mensch allein dadurch, dass sich sein Leben im kosmischen Tag vollzieht, nicht von anderen Seienden geschieden. Er teilt diesen Aufenthaltsort mit anorganisch Seiendem und anderen Lebewesen; Pflanzen, Tieren. Im Unterschied zum Enden anorganischer Dinge, welche von einem materiellen Zustand in einen anderen übergehen, bei denen das Ende einer binnenweltlichen Erscheinung nur der Übergang des Stoffes in eine andere ist, ist „das Ende von Lebewesen [...] kein Umschlagen von einem bestimmten Seinszustand in einen anderen, es ist ein Umschlag von Sein in Nichts.“¹⁹ Es beschreibt das erfahrbare Ende einer prozessualen Kontinuität, auch wenn der Leichnam in seinem Verwesungsprozess in diese Kontinuität einbehalten bleibt. Mit Fink – eventuell gegen dessen eigene Intention – wird so denkbar, dass auch der Tod

¹⁷ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 9.

¹⁸ *Ibid.*, S. 43.

¹⁹ *Ibid.*, S. 24.

meines geliebten Haustieres, bei ausreichender Sensibilität gar der einer Fliege, in uns die Frage aufkommen lassen kann „Wo ist dieses Nichts, in das hinein die Lebewesen vergehen?“²⁰

Diese Frage zu stellen, *im Anwesen* des Verschwindens des *Abwesens* der Lebewesen gewahr zu sein, es als *Abwesen* zu verstehen, macht für Fink das Herausgehobene der Art und Weise, wie Menschen im Schatten des Todes *wohnen*, aus. Der Tod, der im Abwesen eines Lebewesens, besonders in demjenigen eines Mitmenschen, seinen Schatten im kosmischen Tag wirft, hat für den Menschen also auch eine *philosophische* Konnotation. Er macht über die schärfste Form des *Endens* eines Seienden darauf aufmerksam, dass auch der kosmische Tag, das Sein, *nicht alles* ist. Der Tod verdunkelt gleichsam den menschlichen Aufenthalt. Dabei zeigt sich der Tod niemals direkt, positiv, als Tod. Er bekundet sich in vielen Masken, und doch, so Fink, wissen wir, „daß hinter den Masken kein Gesicht ist“.²¹ Was steht hinter dem – möglichen – Tod des Passanten, was hinter dem Tod des Großvaters? Dahinter können wir als Lebende nicht schauen. „Grundsätzlich können wir nur vor dem Tode über den Tod reden“²², wir können jedoch niemals von Angesicht zu Angesicht mit ihm reden; der Tod ist *unpersönlich*. Ebenso wenig können wir über ihn reden, wie über einen Stuhl, um den wir herumgehen, den wir inspizieren können, da er als Anwesender bleibt. Für Fink ist diese Gesichtlosigkeit des Todes das, was am Tode unser Seinsverständnis erschreckt: „Wir ertragen nicht den Blick ins ‚Leere‘, wir haben einen metaphysischen ‚horror vacui‘.“²³

Die so aufbrechende Leere in der Fülle des Binnenweltlichen verführt, so Fink, zu ihrer Füllung durch Mythen und metaphysische Spekulation. *Hinterwelten* werden entworfen, um der Endgültigkeit des Todes die Schärfe zu nehmen. Diese Interpretationen gleiten jedoch immer wieder an der Leere ab: „Die Leere weist jede imaginative Ausfüllung ebenso wie jede dingontologische Interpretation von sich ab“²⁴, sie lässt sich nicht abschließend begreifen und spornt dadurch immer wieder zu Versuchen an, sie zu fassen: „Der Mensch, der in der Selbstbekümmern existiert, will sich zumeist nicht abfinden mit dem Dunkel, in welchem uns der Tod verhängt ist.“²⁵

Auch die Philosophie entspringt für Fink dem Todeswissen des Menschen. Im Gegensatz zur Ansetzung von *Hinterwelten* ist sie jedoch „dessen reinste und

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, S. 46.

²² *Ibid.*, S. 49.

²³ *Ibid.*, S. 27.

²⁴ *Ibid.*, S. 46.

²⁵ *Ibid.*, S. 26.

schärfste Ausprägung“.²⁶ Der Tod *weist über* das Sein, den kosmischen Tag, *hinaus*. Durch sein Todeswissen *transzendiert* das Verstehen das Sein. Dadurch kann dieses das Sein *als Sein* überhaupt erst umfassen. Mit Heidegger sieht Fink den Nichtsbezug des Menschen über den Tod als Bedingung seines Verstehen- und Schaffenkönnens.²⁷ Und während Fink Heidegger gewiss nicht der Ansetzung von Hinterwelten beschuldigen wollte, so scheint es mir, als würde er die Kritik, sich nicht mit dem Dunkel des Todes abfinden zu können, auch auf Heidegger aus *Sein und Zeit* beziehen. Wird der Tod als „die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“²⁸ bestimmt, so bleibt, trotz aller Negativität der Adjektive, das Dunkel des Todes schlussendlich vom Licht der Erschlossenheit umfassen; der Tod wird *Möglichkeit*, verbleibt in seinem Entzug doch etwas, das *gekonnt* werden kann, da er als *das eigene Ende*, als unbegreifbar, vom Verstehen umfassen und somit in das Dasein integriert werden kann. Dies ist ein Grund, weshalb Fink – wohl auch in Richtung Heideggers – anmerkt: „Vielleicht gibt es einen verhängnisvollen ‚Solipsismus‘ auch in der Todesphilosophie [...]“.²⁹

Dies herauszustellen scheint mir ein wichtiges Verdienst der finkschen Todesphilosophie zu sein. Gewiss, wie wir mit Heidegger sahen, gibt der Eigentod in seinem *Bevorstand*, also darin, dass er noch nicht gekommen ist, das schärfste Verständnis der eigenen Endlichkeit und der Unteilbarkeit des eigenen zeitlichen Seins. Doch, so Fink, „es könnte doch sein, daß der Tod in gewisser Weise die äußerste Verschärfung der menschlichen Einsamkeit und zugleich auch die tiefste Rückbettung des vereinzelt Individuums in einen allgemeinen Lebensgrund wäre.“³⁰

Diese Rückbettung lässt sich zunächst so interpretieren, dass sie die Erfahrung des Verlustes der geteilten Welt beschreibt; die Rückbettung ist also negativ, aber dadurch in aller Schärfe erfahren. „Sterben muss jeder allein, der Boden der Koexistenz trägt nicht mehr.“³¹ Der Schrecken des eigenen Todes ergibt sich nicht nur daraus, danach keine Möglichkeiten mehr in der Welt verwirklichen zu können; es ist vielmehr der Schrecken davor, die Welt und die Anderen, mit denen sie geteilt wird, verlassen zu müssen. Die Angst vor dem eigenen Tod ist ebenso Sorge darum, was nun aus den Anderen wird; Trauer darum, nicht mehr mit

²⁶ *Ibid.*, S. 29.

²⁷ *Ibid.*, S. 116 sowie Cesarone, Virgilio: „Metaphysics and Death in Eugen Fink’s Thought“, in *Phainomena* 29, 112–113 (2020), S. 62–63.

²⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., S. 258.

²⁹ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit. S. 38.

³⁰ Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 146.

³¹ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 36.

ihnen sein zu können, sie aufwachsen, leben zu sehen. Sterbende sehen sich selbst immer schon auch durch die Augen derjenigen, die sie überleben. Das Selbstverhältnis des Daseins, in dem es ihm um das eigene Seinkönnen geht, ist eingebettet in ein *Weltverhältnis*, wobei dem Selbstverhältnis kein Privileg zukommt. Der Solipsismus in der Todesphilosophie zeigt sich so als Ausdruck eines verengten anthropologischen – und somit kosmologischen – Verständnisses. „Damit ist der soziale Charakter des Sterbens und des Todes als ein bloßes Sekundärphänomen entwertet.“³² Es gilt allerdings: „Der Tod ist ebensosehr Fremdtod wie Eigentod, ist ein innerzeitliches Phänomen und das Zeiten-Ende.“³³ Daraus ergibt sich für das Nachdenken über den Tod die Anweisung: „Die Optik des Sterbenden muß zusammengedacht werden mit der Optik der Überlebenden.“³⁴ Um dieser Aufforderung angemessen nachkommen zu können, verlangt „die Todesphilosophie [...] eine Ergänzung durch die Philosophie des Eros“.³⁵ Der Tod ist, bei all seiner besonderen Bedeutung, nur ein Grundphänomen unter anderen; aller verstehende Umgang mit dem Tod ist immer auch von den anderen Grundphänomenen durchwirkt. In Verbindung mit dem Tod ist jedoch das Grundphänomen der Liebe dahingehend hervorzuheben, dass es die Liebe und die Fruchtbarkeit sind, welche mit dem Tod den Rahmen menschlichen Lebens bilden; ohne Geburt kein Tod, ohne Tod keine neue Geburt. Tod und Liebe sind so im Weltverhältnis immer verschränkt. So gibt es die Liebe in ihrer für Menschen kennzeichnenden Form nur, da sie die Liebe eines sterblichen Wesens ist. Auch die Nähe und Vertrautheit, die uns mit unseren Angehörigen verbindet, erhält ihre affektive Qualität aus der Sterblichkeit.³⁶

Zudem tragen Liebe und Fruchtbarkeit die Kontinuität des geteilten Lebens, die den Eigentod, und damit auch die Ganzheit des individuellen Lebens, umfängt und trägt, und in welche dieses auch nach dem Tod noch zurückwirkt. Aus dem Grundphänomen der Liebe wird so verstanden, dass es, wie Scheffler sagt, ein *Leben nach dem Tod* gibt. Andere überleben mich, die Menschheit fährt zu existieren fort und mit ihr Horizonte, innerhalb derer die Taten meines Lebens auch über meinen Tod hinaus Bedeutsamkeit haben. Sie affizieren Zukünftige, können jedoch auch von Zukünftigen erinnert werden, wodurch sich das eigene Verhältnis zur Zukunft personalisiert.³⁷ Fundamentalere noch bildet die künftige

³² Fink, Eugen: *Existenz und Coexistenz*, hrsg. von Hilt, Annette (= EFGA 16), Alber, Freiburg/München 2018, S. 280.

³³ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 37.

³⁴ *Ibid.*, S. 38.

³⁵ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 151.

³⁶ Fink: *Existenz und Coexistenz*, op. cit., S. 278–279.

³⁷ Scheffler, Samuel: *Der Tod und das Leben danach*, übersetzt von Brodowski, Björn, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015.

Menschheit einen Horizont, der für die Bedeutsamkeit unseres Tuns in der Gegenwart unerlässlich ist.³⁸

Die Menschheit selbst, als fortdauerndes, historisches Projekt, bildet den impliziten Bezugsrahmen für den Großteil unserer Urteile darüber, was von Bedeutung ist. Entfernen wir diesen Bezugsrahmen, gerät unser Sinn dafür, was wichtig ist – egal wie individualistisch sein expliziter Gehalt sein mag –, ins Wanken und geht uns verloren.³⁹

Dieser Bedeutungsrahmen übersteigt auch noch den eigenen Tod. Ihm wenden wir uns nun zunächst zu. Nie kann er, im strengen Sinne, Phänomen sein. Hier gibt es keine umfassende Kontinuität *meiner* Zeit, sodass aus phänomenologischer Sicht nicht von einer originären Erfahrung des eigenen Todes gesprochen werden kann. In diesem Sinne macht der Tod das menschliche Dasein *ganz*, in ihm ist die letzte, unüberholbare Grenze erreicht.⁴⁰ Sterbende sind sich dieses radikalen Schnittes bewusst, was impliziert, dass auch das Weitergehen des Lebens konstitutiv für das Verständnis des eigenen Todes ist; es gibt ein ‚*Nach-mir*‘.⁴¹ Aus dem Verständnis der Diskrepanz zwischen ihrer Lebenslinie und der der Hinterbliebenen heraus nehmen sie Regelungen, Anordnungen für die Zeit nach ihrem Ableben vor: Begräbnis, Erbe, Testament: „So ist vielfältig im Verständnis des Eigentodes eine Perspektive miteingeschlossen, die den eigenen wie einen fremden behandeln will“.⁴² Hier sehen wir, wie die Grundphänomene Arbeit und Tod zusammenschießen. Die Art und Weise, wie der eigene Tod als Fremdtod verstanden und dadurch ‚verwaltbar‘ wird, ist sozial gefärbt; Testament und Erbe sind ebenso kulturspezifische Institutionen, wie Begräbnisse kulturelle Praxen sind. Fink weist in diesem Sinne auch Heideggers Jemeinigkeit und dessen existenzielle Analytik aus *Sein und Zeit* in ihrer Kulturrelativität aus. Der Eigentod ist also aus der jeweiligen existenziellen Welt und den Grundphänomenen verstanden; zugleich ist das Sterben des Individuums „[...] eine mitmenschliche Lage für die Verwandten, Angehörigen, Überlebenden“⁴³ und als solches verstanden.

³⁸ *Ibid.*, S. 11.

³⁹ *Ibid.*, S. 47.

⁴⁰ Fink: *Metaphysik und Tod*, *op. cit.*, S. 36.

⁴¹ Menschliches Leben steht so in seiner fruchtbaren Sterblichkeit, wie Grätzel hervorhebt, in einem Bezug zu doppeltem Nichtsein, „zum Nicht-Mehr-Sein und zum Noch-Nicht-Sein“. Grätzel, Stephan: „Die Ungeborenen und die Toten – Eugen Finks existenziale Anthropologie als Beitrag zu einer aktuellen Problematik“, in *Bildung im technischen Zeitalter: Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, hrsg. von Hilt, Annette; Nielsen, Cathrin, Alber, Freiburg/München 2005, S. 187–202, hier S. 428.

⁴² *Ibid.*, S. 35.

⁴³ Fink: *Grundphänomene*, *op. cit.*, S. 152.

Der Fremdtod, dem wir uns nun zuwenden, ist also keineswegs primär eine mittelbare Erfahrung der eigenen Sterblichkeit. Auch ist er keine uneigentliche Erfahrung des Todes, sondern eine weitere der Masken, die dieser sich aufsetzt. Was sie im zeitlichen Sinne von der Eigentoderfahrung unterscheidet, ist, dass ein *Vorher* und *Nachher* des Todes für mich erfahrbar sind. Dies sehen wir, in sehr unpersönlichem Kontext, in Musils Szene. Der Passant ist – möglicherweise – gestorben, doch das Leben geht weiter. Die Ankunft der Ambulanz weist darauf hin, dass der Tod – und seine Vermeidung – im Grundphänomen *Arbeit* mitverstanden sind. Heilung muss kommen oder der Körper entfernt werden. Auch das Grundphänomen der *Herrschaft* zeigt sich uns hier in den Klassenunterschieden der Leute, aber auch, wenn wir uns vorstellen, der mögliche Sterbende sei nicht bloß ein Passant, sondern eine bedeutende Persönlichkeit, vielleicht gar der Kaiser gewesen. Die *Liebe* hingegen ist, sehr unscheinbar, als Geschlechterpolarität im Geschehen mit präsent. Vielleicht sehen wir sie auch als Zuneigung zwischen den beiden feinen Leuten, sofern wir in den Worten des Mannes den mitfühlenden Versuch, den Schrecken des Todes zu bannen, erblicken wollen.

Gehen wir in einen sehr persönlichen Kontext, das Sterben eines Menschen inmitten geliebter Personen, erhält das Nichts des Todes weitere Schärfe. Er zeigt sich hier deutlicher als Entzug, „Sog der Leere, in die sich der Sterbende entzieht“⁴⁴, und der die Umstehenden hilflos zurücklässt. Auch hier wird eine absolute Unmöglichkeit erfahren; die Unmöglichkeit, den Sterbenden am Tag zu halten. Dies hat im Kontext verschiedener Bräuche zu vielen kulturellen Techniken geführt, über den zurückbleibenden Leichnam des Verstorbenen mit diesem Entzug umzugehen. Hierbei stechen besonders die Techniken der Mumifizierung sowie das Anfertigen von Totenmasken hervor:

Ähnlich der post-morten Photographie zeichnet die Totenmaske gerade das natürliche Gesicht mit größtmöglicher Genauigkeit *einmal* nach, um nie wieder zu diesem Gesicht zurückzukehren. Als Bilder maskieren sie daher kein vorgegebenes Gesicht, sondern allein die Tatsache, daß das, was sie zeigen, nicht mehr da ist, daß hinter der Maske nur mehr die Leere, der Tod ist.⁴⁵

Das Gesicht der Maske kann schlafend aussehen. Sterbende verschwinden jedoch *unweckbar*, weshalb auch die Rede vom Tod als Schlaf oder Versunkenheit eine

⁴⁴ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 49.

⁴⁵ Schulz, Martin: „Spur des Lebens und Anblick des Todes. Die Photographie als Medium des abwesenden Körpers“, in *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, Vol. 64, Nr. 3 (2001), Deutscher Kunstverlag, S. 381–396, hier S. 393.

irreführende Metapher ist. Nicht zuletzt, und das ist der zweite Sinn, in welchem wir die Rückbettung des Sterbenden in den Lebensgrund verstehen können, kann „aus dem Schrecknis für den Lebenden [...] die Heimkehr für den Sterbenden [werden]“.⁴⁶ Der Tod kann als Erlösung kommen und vom Leiden als einzelner Mensch befreien. Die alles abweisende Leere des Todes lässt zudem, wie Fink mit Kant anspricht, *Hoffnung* zu,⁴⁷ dass ‚hinter‘ dem Sein, in der Ungeschiedenheit, Undifferenziertheit der Nacht, der Frieden ist; eine Hoffnung, die Sterbenden und Überlebenden im Umgang mit dem Tod helfen kann, ohne falsche Gewissheit zu versprechen.

Sind Verstorbene verstorben, liegt das Urteil nahe, dass sie weg seien. Doch was ist dann mit Erfahrungen wie folgender:

Ein plötzliches Schaudern –
Im Zimmer der Kamm
Meiner toten Frau
Unter meinem Fuß⁴⁸

Fink hätte Folgendes darauf antworten können: „Wir stehen alle im Zuruf der Stille, die von jenen ausgeht, die nicht mehr weilen am oberirdischen Tag.“⁴⁹ Die Möglichkeit der Abwesenden, über die *Dinge* – dies sahen wir auch anhand der Mumien und Masken – *als Abwesende* im Binnenweltlichen ‚erscheinen‘ zu können, zeigt erneut, dass die Toten nicht bloß nichts sind, sondern in die Nacht *Abgeschiedene*.⁵⁰ Dazu müssen sie von den Lebenden und Liebenden im *Gedächtnis* gehalten werden, eine Funktion, die von Brauchtum und Kult getragen wird:

[D]as Gedächtnis, das wir den Heimgegangenen bewahren, bindet unseren oberirdischen Tag an die geheimnisvolle Nacht, aus der alles Leben kommt und darein es wieder versinkt. Die Lebenden wissen sich als Glied einer endlosen Kette, hinter sich die Abgelebten und vor sich die Ungeborenen. Im Wissen um den Unterschied von Leben und Tod wird ein Unterschied von Weltdimensionen verstanden: der Dimension des Erscheinens und der Dimension des *Abwesens*.⁵¹

⁴⁶ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 180.

⁴⁷ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 80.

⁴⁸ Diese Übersetzung des Gedichtes *Busons* (1715–1783) ist zitiert aus Levering, Miriam: *Geheimnisse des Zen. Den torlosen Weg beschreiten*, Gerstenberg, Hildesheim 2010, S. 51.

⁴⁹ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 34.

⁵⁰ Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*, hrsg. von Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (= EFGA 7), Alber, Freiburg/München 2010, S. 154.

⁵¹ *Ibid.*

Für Fink erfüllt der Brauch, und mit ihm die verschiedenen Riten und kultischen Handlungen, in denen mit dem Tod umgegangen wird, also die kosmologische Funktion, innerhalb des Tages den Selbsteinschluss des Verstehens bzw. Wohnens in die Tagperspektive zu verhindern. Begräbnisstätten sind ebenso wie Totenmasken oder Fotografien Verstorbener als binnenweltliche Dinge *Orte* des Gedenkens an die Abgeschiedenen, die so *als Abgeschiedene* auf vielfältige affektive Weisen anwesend bleiben, und darin die nächtliche Dimension des Abwesens selbst, die Grenze des Seins, als Grenze allen *Wohnens* verstanden halten. Die Ambiguität des Todes – auch im Gedenken – deutet hin auf die Ambiguität des Abwesens, welches gleichursprünglich mit dem Anwesen die Welt ist. Der Tod weist so über seine Masken auf das hin, was die taghafte Dimension der Welt hinter den Erscheinungen verbirgt, die Grundlosigkeit der Welt, aus der sich das Erscheinen erhebt: „Die Erscheinung ist Maske, hinter der ‚niemand‘, hinter der nichts ist – als eben das Nichts.“⁵²

Treibt das Verlangen, einen Blick hinter diese Maske zu erhaschen, das Verstehen an, so wie das Faktum, durch dieses Dunkle von sich geschieden zu sein, es überhaupt erst ermöglicht?

3. Emmanuel Levinas: Die Maske als Skandal

Springen wir zu Levinas – bleiben wir bei den Masken.

Jemand, der stirbt: Angesicht, das zur Maske wird. Der Ausdruck verschwindet. Die Todeserfahrung, die nicht die meine ist, ist Todes ‚erfahrung‘ von *jemandem*, einer Person, die sich sogleich jenseits der biologischen Vorgänge befindet, die mir als jemand verbunden ist.⁵³

Mit unserem Ausblick auf Levinas verschieben wir den Fokus in der Todesphilosophie noch weiter in Richtung des *Fremdtodes*, auf die ethische Bedeutung des Todes einer anderen Person.⁵⁴ In der Loslösung des Todesdenkens von der Dominanz der Eigentodperspektive machte Fink, wie wir sahen, wichtige Schritte.

⁵² Fink: *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., S. 223.

⁵³ Levinas, Emmanuel: *Gott, der Tod und die Zeit*, hrsg. von Engelmann, Peter, übersetzt von Nettling, Bettina Astrid; Wasel, Ulrike, Passagen Verlag, Wien 1996, S. 21.

⁵⁴ Dabei fokussieren wir auf Levinas' spätes Todesdenken. Für eine Darstellung der Entwicklung seines Todesdenkens siehe Cohen, Richard A.: „Thinking Least about Death: Contra Heidegger“, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 60,1 (2006), S. 21–39. Wir lassen zudem die interessanten Parallelen und Differenzen, die sich in der Betonung des Momentes der *Geburt* und der *Fruchtbarkeit* bei Fink und Levinas in Abgrenzung von Heidegger ausmachen lassen, beiseite.

Levinas hat mit Fink die Kritik am Todesdenken aus *Sein und Zeit* gemein: Der Tod lässt sich nicht als eigenste Möglichkeit ins Verstehen einholen und nicht auf das Sein-zum-Tode reduzieren.⁵⁵ Finks Beharren auf der Fremdheit, Unintegrierbarkeit und damit Einzigartigkeit jeden Todes hebt Levinas positiv hervor: „Jeder Tod ist Skandal, ein *erster* Tod; es gibt keine Gattung des Todes, sagt Fink, keine Annäherung an den Begriff im allgemeinen.“⁵⁶ Für Levinas bleibt Finks Zugang zum Mysterium des Todes jedoch grundlegend entlang der Frage nach dessen *Intelligibilität*, Erkennbarkeit, orientiert, wobei letztere – analog zu Heidegger – als sprachliche, sich in Artikulation ausdrückende, bestimmt wird. Dies zeige sich bereits darin, dass für Fink das *Schweigen* dem Tod angemessen sei.⁵⁷ Der Tod ist unsagbar, das Sprechen aber die Weise, wie der Mensch auch über die Grundphänomene verstehend im Sein ist.

Diese Aktivitäten machen das Seinsverständnis aus, so wie dieses eine Weise zu sein darstellt. Es befindet sich in der Sprache, und die Sprache vermag das Verständnis zu erzählen gemäß seiner Modalitäten (Arbeit, Krieg, Liebe, Spiel), den Verhaltensweisen in und gegenüber dem Sein.⁵⁸

Die Sprache aber „gehört dem Sein an und ist Intelligibilität als In-der-Welt-Sein“⁵⁹, sodass das Wohnen des Menschen, in dem das Sein sich in der Sprache selbst versteht, dem Sein gehört. Fink erscheint so als ein weiterer Philosoph des *Selben*, der Mensch wird reduziert darauf, ein, wenn auch herausgehobenes, Moment des Seins zu sein. Levinas dazu auch an anderer Stelle: „So bleibt für Fink das Sein der höchste Begriff, und man kann nicht über ein *Jenseits des Seins* sprechen, denn dort herrscht Mythologie.“⁶⁰ Dass man davon nicht sprechen kann, heißt jedoch nicht, dass das Sein das Letzte für Fink wäre. Im Kreis des Verstehens und der Sprache zeigt der Tod einen *Riss* an, da er sich, wie angemerkt, nicht sprachlich subsumieren lässt. Und somit findet Levinas, trotz seines harschen Urteils „[i]n der Welt sind wir immer schon unter das Weltliche subsumiert. Es gibt

⁵⁵ *Ibid.*, S. 18, 103. So bleibt es für uns fraglich, ob, wie Trawny anmerkt, „es kaum zu verstehen [wäre], dass Andere sterben, wenn wir selbst unsterblich wären“. Peter Trawny: „Martin Heidegger“, in: *Campus Einführungen*, hrsg. von Bonacker, Thorsten; Lohmann, Hans-Martin, Campus, Frankfurt am Main/New York 2003, S. 67.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 101.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 100.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 101.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, S. 78.

keine Befreiung“⁶¹, auch lobende Worte für Fink. Dessen Todesdenken – das den Tod als die undenkbbare Grenze, von der her das Denken denkbar wird, denkt⁶² – habe eine Dimension jenseits des Seins und Nichts gedacht, wodurch die Tür geöffnet werde, über die Ontologie hinauszudenken.

Bei Fink ist der Tod das Ende des Seinsverständnisses, das Ende des Nichts im Wechsel mit dem Sein, und darf nicht voreilig mit der Negation der Negation, die Sein ergibt, verwechselt werden. Man muß sich fragen, ob man sich hier nicht in einer Sinndimension befindet, wo ein Jenseits des Seins und des Nichts gedacht wird – selbst wenn hier eine andere Dimension des Denkens einen Sinn gewinnt, nicht das von Fink nahegelegte Schweigen.⁶³

Dies verfolgt er im Kontext der Vorlesung mit Ernst Bloch weiter, wobei er an Bloch zu schätzen scheint, dass hier die Zeit nicht dem Sein – so z. B. als Sein-zum-Tode – untergeordnet werde.⁶⁴ Die Zukunft ist vielmehr als das Noch-nicht-Gekommene, weder virtuell noch als Mögliches Existierende gefasst; die Bewegung in Richtung der Zukunft wird so zur Beziehung mit der Utopie. So lasse sich die Zeit als *Hoffnung* denken.⁶⁵

Den Tod damit aus einer Zeit zu denken, die nicht der Horizont des Seins ist, könne das Denken des Todes vom „umgekehrten Dogmatismus“, der Umkehrung des positiven Dogmatismus von der Unsterblichkeit der Seele, befreien, der ihn auf das Dilemma von Sein und Nichts reduziere.⁶⁶ Tod und die ihn begleitende Angst sind mehr als nur ein Zeichen des Nichts⁶⁷, sie sind ein tiefer Ausdruck der Liebe: „Aber nicht mein Nicht-sein ist beängstigend, sondern das des Geliebten oder des Anderen, der mehr geliebt wird als mein Sein.“⁶⁸ Für Levinas ist das, was man Liebe nennt, „die Tatsache schlechthin, daß der Tod des Anderen mich mehr erschüttert als der meine“⁶⁹, sodass mein Empfang des Anderen ein – negativer – Verweis auf den Tod ist. Denn dem Tod wird im Gesicht/Anlitz des/der Anderen begegnet. Hier kehren wir zurück zu unserem Einstiegszitat. Der Tod des/der Anderen, in dem der Ausdruck aus dessen/deren Anlitz schwindet, affiziert mich

⁶¹ *Ibid.*, S. 102.

⁶² *Ibid.*, S. 101.

⁶³ *Ibid.*, S. 103.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 104, 115.

⁶⁵ *Ibid.*, S. 115–116.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 18.

⁶⁷ *Ibid.*, S. 115.

⁶⁸ *Ibid.*, S. 116.

⁶⁹ *Ibid.*

im tiefsten Inneren meiner Subjektivität – der Sensibilität. Ich bin für Andere in ihrer Sterblichkeit nicht nur verantwortlich, sondern werde durch den Anspruch dieser Verantwortlichkeit, der sich im ‚du sollst nicht töten‘ artikuliert, durch sie individuiert; die Verantwortlichkeit ist A-priori des A-priori, sie hat sich in mich eingeschlichen ‚wie ein Dieb in der Nacht‘, unterläuft mich als Subjekt: „Ich bin verpflichtet, ohne dass diese Verpflichtung in mir begonnen hätte.“⁷⁰ Verantwortlichkeit wird so als Passivität, aus der sich meine Aktivität vollzieht, in der sie ihren ‚Grund‘ hat, denkbar.⁷¹ „Der Andere individualisiert mich durch die Verantwortung, die ich für ihn habe. Der Tod des Anderen, der stirbt, betrifft mich in meiner Identität selbst als verantwortliches Ich [...]“. ⁷²

Dies ermöglicht es uns, die Wiener Straßenszene, die uns Musil präsentierte, in einem anderen *Licht* zu betrachten. Die Angst der Dame als Angst angesichts ihres *Nichts* zu verstehen, setzt voraus, das Sein – die Menschlichkeit – des Menschen als *conatus* aufzufassen,⁷³ ihn als primär um das *eigene Seinkönnen* besorgt zu sehen. Somit wären auch Affektionen primär *selbstbezüglich*⁷⁴ – und damit aus der Aktivität verstanden. Auch dies, die Erschütterung der Frau aus der totalen unpersönlichen *Fremdheit* und *Unverstehbarkeit* des Todes zu verstehen, verkennt für Levinas die Dimension leiblich-sinnlicher Affektion des Todes, die ihn, so können wir anfügen, gerade zu einer *persönlichen* Erfahrung macht. „Bedeutet die Unmöglichkeit, den Tod auf eine Erfahrung zu reduzieren, diese Binsenweisheit der Unmöglichkeit einer Todeserfahrung [...] nicht ein Betroffensein, das passiver ist als ein Trauma?“⁷⁵

Was, so Levinas, wenn wir Affektivität nicht *primär* als Selbstbezüglichkeit verstünden, sondern als Einbruch des Anderen im Selben, den das Selbe passiv und geduldig empfängt, bzw. als Beunruhigung des Selben durch den Anderen in ihm? Dieser Einbruch, die „Entkernung des Genusses, in dem der Kern des Ich unterwandert wird“⁷⁶, wird im Tod eines/r Anderen herausgehoben erfahren. Er ist „die emotionale Erschütterung *par excellence*, das affektive Betroffensein *par excellence*“.⁷⁷ Mit Levinas können wir uns nun fragen, ob die Dame hier die „Schuld der Überlebenden“⁷⁸ fühlt: Eine Beunruhigung, die sich nicht (leicht) abschütteln lässt?

⁷⁰ Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Wiemer, Thomas, Alber, Freiburg/München 1992, S. 46.

⁷¹ *Ibid.*, S. 50.

⁷² Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, *op. cit.*, S. 12.

⁷³ *Ibid.*, S. 28.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, S. 20.

⁷⁶ Levinas: *Jenseits des Seins*, *op. cit.*, S. 149.

⁷⁷ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, *op. cit.*, S. 19.

⁷⁸ *Ibid.*, S. 22.

Denn eines ist klar: der Tod des/r Anderen *trifft mich*. Geht mir *nahe*, affiziert unmittelbar, lässt sich nicht in einer Wahrnehmung bändigen. Und ist mein eigener Tod für mich wirklich schlimmer als der Tod eines/r Anderen? Der Tod ist mit Levinas betrachtet mehr als die *Vernichtung* eines Seienden. Er ist eine *Frage*, die beunruhigt. Eine Frage – sinnlich, affektiv –, die die Dame dazu führt, sich mit dem Ausruf „Meinen Sie, daß er tot ist?“ an den Herrn, einen Anderen, zu wenden. Eine Hinwendung als Anspruch, in dem das Unendliche durch das Antlitz der Frau den Herrn in die Verantwortung nimmt, und im Sagen, das in die Verantwortung nimmt, seine Spur im Gesagten verwischt. In der Wendung der Dame an den Herrn *spricht* eine ungreifbare und unvergleichbare Andersartigkeit zu dem Mann, und ‚erscheint‘ im Gesagten – in den Worten der Sprache und dem physischen Gesicht der Dame – darin, dass es doch als affektive Erschütterung nie *anwesend* war.⁷⁹ Die Szene führt uns so vor Augen, wie die ungreifbare und stets vorgängige Affektion durch den Anderen-im-Selben als Frage eine Wendung zum Anderen auslöst: Eine Wendung, die das Kreisen des Bewusstseins in seiner eigenen Endlichkeit aufbricht, und das Selbe über den nie einholbaren Anfang in der Frage auf das Ziel seines Begehens ausrichtet: den Anderen, den es sucht, und doch niemals ganz greifen kann, und dessen Suche die *Zeit* – die Verlaufsbahn des Seins – des Selben beschreibt: „Unendliches *im* Endlichen“, die Diachronie.⁸⁰ Oder, in anderen Worten Levinas’: „Die Zeit ist nicht die Begrenzung des Seins sondern seine Beziehung zum Unendlichen. Der Tod ist nicht Vernichtung, sondern notwendige Frage, damit diese Beziehung zum Unendlichen oder die Zeit entsteht.“⁸¹ Über den Tod eröffnet sich so mit Levinas ein ganz anderer Zugang zur Ontologie. Ein Zugang über die Ethik:

Hier muß das Andere-im-Selben als erste Kategorie gedacht werden, indem das im anders gedacht wird denn als Gegenwart. Das Andere ist nicht ein anderes Selbes, das im bedeutet keine Assimilation. Situation, in der das Andere das Selbe beunruhigt, oder das Selbe das Andere begehrt oder erwartet.⁸²

4. Konklusion

Unsere Betrachtung einiger Masken des Todes findet ihren konkreten Referenzpunkt an der berühmten Eingangsszene von Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*.

⁷⁹ Levinas: *Jenseits des Seins*, op. cit., S. 53.

⁸⁰ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, op. cit., S. 121.

⁸¹ *Ibid.*, S. 29.

⁸² *Ibid.*, S. 127.

Diese betrachteten wir durch die Brillen Martin Heideggers, Eugen Finks und Emmanuel Levinas', wobei sich uns entlang der Frage der Sterblichkeit drei grundlegend verschiedene Weisen, menschliches Sein in seinem Bezug zum Ort seiner Existenz zu denken, zeigten: Ontologie, Kosmologie und Ethik. Mit Heidegger betonten wir die zentrale Bedeutung der Sterblichkeit, des eigenen Todes, für das menschliche Seinsverständnis, und damit verbunden die Möglichkeit eines authentischen, gelingenden Bezugs zu sich selbst und anderem. Folgend beschrieben wir mit Eugen Finks kosmologischem Weiter- und Umdenken des heideggerschen Todesdenkens die Konsequenzen des Solipsismus in der Todesphilosophie, der Priorisierung des Eigen- über den Fremdtod, und sahen die Sterblichkeit des Menschen als eine mitmenschliche Situation sowie ein kosmologisches Verhältnis. Über den Totenkult und in der Pietät bewahren die Lebenden die Abgeschiedenen als Abgeschiedene im Licht des Tages. Ein Gedenken, über welches im menschlichen Verstehen, welches sich im Erscheinen, dem kosmischen Tag, eingerichtet hat, die kosmische Nacht als absolute *Grenze* dieses Verstehens mitverstanden bleibt. In einem letzten Schritt war es die Stimme Emmanuel Levinas', welche Finks Insistieren auf der Unmöglichkeit, den Tod zu verstehen, und somit den Tod eines Einzelnen als Besonderes eines Allgemeinen abschließend zu denken, lobend aufgreift. Für Levinas bleibt Finks Todesdenken aufgrund seines kosmologischen Ansatzes jedoch zu sehr an der Frage der Verstehbarkeit bzw. Erkennbarkeit des Todes orientiert, sodass es den Tod tendenziell unpersönlich auffasst. Nicht der Tod des/der Anderen und des/der Nächsten bewegt das Denken, sondern der Tod in seiner Unverstehbarkeit. Die affektive *Erschütterung*, die der Tod des oder der Anderen auslöst, bleiben ebenso unterreflektiert, wie die Einzigartigkeit des Selben sowie die Andersartigkeit des/der Anderen nicht streng genug gedacht werden. Für Levinas weist der Tod nicht ins Nichts der Welt, sondern in die unauflösliche Verwicklung, aus der sich menschliche Welten erheben: die Verantwortung des Selben für den Anderen, die Unendlichkeit in der Endlichkeit.

Lutz Niemann ist Absolvent des PhD Programms *Deutsche und französische Philosophie* der humanwissenschaftlichen Fakultät der Prager Karlsuniversität. In seiner Dissertation widmet er sich den Phänomenen Leere und Fülle entlang von Bruchstellen der Erfahrung, welche er im Zögern, Warten und in der Langeweile ausmacht. Zu seinen Veröffentlichungen zählen eine Monografie (*Die Existenz als Jagd. Eine Verfolgung der Grenzen des Sinns*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2021) sowie einige Artikel. E-Mail: niemannlutz@web.de