



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Tod. Endgültiges Ende?

Tod und Unsterblichkeit bei Kierkegaard, Heidegger, Sartre & Marcel

Verfasser

Christian Birkner

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Baden, im November 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296/295

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie Fächerkombination

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Peter Kampits

**Meinen Großeltern,
Tante Käthe, Onkel Walter**

»Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.«

Heidegger nach „Der Ackermann aus Böhmen“ v. Johannes von Tepl

»Das Gewisse ist, die Axt liegt an der Wurzel des Baums; ob du gleich nicht bemerkst, daß der Tod über dein Grab geht und die Axt sich bewegt, die Ungewißheit besteht dennoch jeden Augenblick, das Ungewißsein, wann der Hieb fällt - und der Baum.«

„An einem Grabe“ v. Kierkegaard

»Nun ja – wahrlich, wer nie seine Unsterblichkeit so entschieden zu wissen bekommen, dass ihm angst und bange ward, der hat nie an seine Unsterblichkeit geglaubt.«

„Der Toten Auferstehung steht bevor...“ v. Kierkegaard

»Es ist absurd, daß wir geboren werden, es ist absurd, daß wir sterben; [...]«

„Das Sein und das Nichts“ v. Sartre

»Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben.«

Marcel

VORWORT

Der Tod gehört, das ist wohl kaum zu bestreiten, von jeher zu den Grundfragen des Menschen. Schon gedanklich stellt uns der Tod aber vor ein Paradox: Wir können uns nicht, nicht denken. Der Tod ist aber mehr als ein Problem für das Denken: Er betrifft mich als Individuum nicht nur in einer theoretischen Form, sondern existenziell.

Warum aber nicht einfach Epikurs Ansatz folgen?

Wenn ich bin, ist der Tod nicht und wenn der Tod ist, bin ich nicht: Also geht mich der Tod auch nichts an. Ist es aber wirklich so, dass etwas, auf das ich unweigerlich zusteure mein Leben nicht beeinflusst, weil ich, wenn ich es erreicht habe, kein Bewusstsein von dem Erreicht-haben mehr habe? Ich möchte jeden Menschen bemitleiden, auf dessen Leben (Lebens-)Träume keinen Einfluss haben. Aber sind Träume nur dann sinnvoll, wenn auch garantiert ist, dass sie sich eines Tages auch verwirklichen werden, dass man irgendwann zumindest einen Augenblick lang den Traum als erfüllten genießen kann.¹ Etwas, was nie gleichzeitig mit meinem Bewusstsein sein wird, kann trotzdem erheblichen Einfluss auf das Leben haben.

Sosehr man den Tod auch gedanklich zu fassen versucht, sosehr bleibt er völlig unfassbar.

Die konkrete Entscheidung, ihn als Thema für meine Magisterarbeit zu verwenden, fiel nachdem im Jänner 2008 meine Großeltern fast gleichzeitig gestorben sind.

In der vorliegenden Arbeit werde ich, besonders im ersten Teil, texthermeneutisch vorgehen. Es geht mir darum, möglichst nahe am Text orientiert, die Meinungen der untersuchten Philosophen darzulegen und dabei so wenig wie möglich interpretativ vorzugehen. Der Leser soll die Möglichkeit bekommen, die zentralen Gedanken „mitzudenken.“ Im Idealfall wird der Leser die zitierten Originalwerke parallel zu dieser Arbeit lesen. Besonders empfohlen sei die Lektüre folgender Werke:

Kierkegaard: „Die Krankheit zum Tode“

Heidegger: Das Todeskapitel von „Sein und Zeit“

Sartre: Das Todeskapitel von „Das Sein und das Nichts“

Marcel: „Philosophie der Hoffnung“

¹ Tritt nicht gerade an dieser Stelle die Leere ein?

An dieser Stelle möchte ich meinen Eltern danken, die es mir durch ihre großzügige Unterstützung ermöglicht haben, mein Studium zu absolvieren und mich auch bei dieser Magisterarbeit beim Korrekturlesen unterstützt haben.

Außerdem möchte ich der wunderbaren Raphaela Gasper danken für all die Hilfe, die sie mir in Bezug auf dieses Werk angedeihen hat lassen.

Sollten beim Leser Fragen an den Verfasser entstehen oder sich Kritik einstellen, so bin ich gerne bereit darauf zu antworten und gebe zu diesem Zweck eine E-mail Adresse an: magisterarbeit@blue.at

EINLEITUNG

TEIL 1

I. KIERKEGAARD.....	12
1. Grundsätzliches	12
2. „An einem Grabe“	13
2.1. Die nicht vollmächtige Rede	13
2.2. Der Ernst des Todes.....	14
2.3. Die Entscheidung des Todes.....	15
2.4. Schluss der Grabrede.....	21
3. Angst und Tod.....	22
3.1. Angst, Sünde, Tod, Glaube	24
4. Zusammenfassung	27
II. HEIDEGGER.....	29
1. Der Kontext der Todesanalyse in „Sein und Zeit“.....	29
1.1. Existenzialien vs. Kategorien	31
1.2. Dasein / Ganzheit / Sorgestruktur	31
2. Der Tod der Anderen als Ersatzthema f. die Analyse der Daseinsganzheit?	34
3. Ausstand, Ende und Ganzheit	37
4. Abgrenzung gegenüber anderen Interpretationen des Phänomens	38
4.1. Biologisch–Ontische Interpretation.....	39
4.2. Frage nach dem Fortleben	39
5. Abgrenzung gegenüber dem alltäglichen Sein zum Tode, uneigentliches Sein zum Tode... ..	40
6. Entwurf der existenzial-ontologischen Struktur des Todes	41
7. Eigentliches Sein zum Tode: Vorlaufen in den Tod	43
7.1. Eigenste Möglichkeit	43
7.2. Unbezügliche Möglichkeit	44
7.3. Unüberholbare Möglichkeit.....	44
7.4. Gewisse Möglichkeit (mors certa, ...)	45
7.5. Unbestimmte Möglichkeit (... hora incerta).....	45
8. Überleitung zum Existenziellen	49
9. Entschlossenes Vorlaufen in den Tod: Existenzieller Vollzug.....	49
9.1. Der Ruf des Gewissens	49
10. Zusammenfassung	51
III.GEGENÜBERSTELLUNG HEIDEGGER UND KIERKEGAARD.....	54
1. Gemeinsamkeiten.....	54

1.1. Es geht um den eigenen Tod.....	54
1.2. Richtiges Verhalten zum Tod.....	55
1.3. Der Tod vereinzelt	55
1.4. Das Sterben Anderer	56
1.5. Vertröstung bezüglich des Todes	56
1.6. Der Tod als ungewisse Gewissheit.....	56
2. Unterschiede	57
2.1. Tod / Angst / Nichts	57
3. Grundsätzliche Unterschiede	58
IV.SARTRE.....	60
1. Grundsätzliches & Verhältnis zu Heidegger.....	60
2. Der Tod als Grenze, Janusköpfigkeit des Todes	61
2.1. Realistische vs. Idealistische Auffassung:	61
3. Erwartung des Todes.....	63
3.1. Individualität des Todes, Unvertretbarkeit im Tod	63
3.2. Den Tod erwarten?	64
4. Der Tod als Triumph der Anderen	66
5. Tod als Nichtung meiner Möglichkeiten.....	68
6. Sterblichkeit vs. Endlichkeit	69
7. Absurdität des Todes.....	70
8. Zusammenfassung & Vergleich mit Heidegger.....	71
8.1. Zusammenfassung der Position Sartres.....	71
8.2. Lebendes Verhalten zum Tod bei Heidegger vs. Tod als Ereignis bei Sartre	72
V. MARCEL	74
1. Grundsätzliches	74
2. Marcells Denken.....	75
2.1. Sein und Haben	76
2.2. Der Leib als „Grenzfall“ des Habens	76
2.3. Teilhabe, Intersubjektivität	77
3. Der Tod bei Marcel.....	78
3.1. Der eigene Tod.....	78
3.2. Der Tod des Anderen, der Tod des „DU“	79

TEIL 2

I. KIERKEGAARD.....	81
1. Grundsätzliches	81
2. Unsterblichkeitsgedanke in „An einem Grabe“	81
3. „Christliche Reden“	83
4. Das ewige Selbst in „Die Krankheit zum Tode“	85
5. Physischer Tod vs. „geistiger“ Tod	86
6. Bedeutung des physischen Todes:.....	88
II. HEIDEGGER	89
1. Grundsätzliches	89
2. Vernachlässigung der ontischen Seite des Todes?	89
3. Schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins.....	91
4. Neutralität der Heideggerschen Analyse?.....	91
III.SARTRE.....	94
1. Fortleben im Gedächtnis der Anderen	94
IV.MARCEL	96
1. Grundsätzliches	96
2. Krise der Intersubjektivität angesichts des Todes.....	97
3. Form der Fortexistenz des geliebten Anderen	97

LITERATURVERZEICHNIS

I. PRIMÄRLITERATUR.....	102
II. SEKUNDÄRLITERATUR.....	103

ANHANG

I. ZUSAMMENFASSUNG.....	106
II. LEBENS LAUF	109

EINLEITUNG

Traditionell - seit Platon und auch schon davor - sind die Fragen nach Tod und Unsterblichkeit eng miteinander verknüpft.² Platons Leib-Seele-Dualismus und die unsterbliche Seele prägten lange Zeit das abendländische Denken.³ Für ein metaphysisches Verständnis des Todes und auch der Unsterblichkeit, ist die Frage entscheidend, wie das Verhältnis von Leib und Seele verstanden wird.⁴ Bei Platon finden wir einen Leib-Seele-Dualismus, in welchem der Leib dem Endlichen, Sterblichen zugeordnet wird und die Seele dem Bereich der Unsterblichkeit, Unendlichkeit zugehört. Die Aufgabe eines wahrhaft Philosophierenden ist es, sich vom Körperlichen zu befreien, um sich voll und ganz auf die Wahrheit bzw. Weisheit konzentrieren zu können, das wahre Wesen hinter den Dingen zu entdecken. Der Leib behindert dabei die Seele durch seine sinnlichen Täuschungen, Lüste und Krankheiten. Im Tod wird die Seele vom Körper, der während der Lebenszeit das Gefäß, die Wohnstatt der Seele, bildet, befreit. Das ewig Lebendige, die Seele, befreit sich von dem, was nur durch ihre Einwirkung lebendig war, dem Körper. Vom Leib getrennt, kann der Philosoph, dann ohne die Täuschungen und Behinderungen durch den Körper, erkennen.

Auch in der Neuzeit, z.B. bei René Descartes (1596 – 1650), finden wir ein ähnliches, noch etwas zugespitzteres Denken: Descartes unterscheidet zwischen der „res cogitans“ und „res extensa“. Es handelt sich um zwei Arten von Substanzen, die völlig unabhängig und unvermittelt existieren, zwei Regionen des Seins bilden. Materie (Körper) und Geist (Seele) sind völlig verschiedene Substanzen, die aber beim Menschen gemeinsam vorkommen. Im Tod geht der Leib, der als eine Art komplexe Maschine gedacht wurde, zugrunde, die Seele, die ja in ihrer Existenz immer schon unabhängig vom Körper war, lebt weiter.

Die Metaphysik ist in ihrer Geschichte aber auch entscheidend erschüttert worden, und mit ihr auch das Konzept der Unsterblichkeit. Als Beispiel sei Immanuel Kant (1724 – 1804) angeführt. Kant richtet sich in seiner Kritik u. a. gegen die bisher in der Metaphysik vorherrschenden Theorien über die Seele und ihre Unsterblichkeit.⁵ Vor Kant gehörte die Unsterblichkeit der Seele zu den Kernstücken der rationalistischen Metaphysik der Aufklärung. Kant kritisiert das, was er die Gegenstände der spekulativen Vernunft nennt; dazu gehört auch die Unsterblichkeit der

2 In dieser Einleitung kann keine erschöpfende Einführung in die abendländische Philosophie des Todes und der Unsterblichkeit geleistet werden. Es werden nur einige Positionen in der Geschichte, die ich als besonders wichtig erachte, angeschnitten. Sie sind alle Teil der Hauptlinie der Tradition. Nebenäste und Gegenpositionen werden nicht angeführt. Die Fragen nach Tod und Unsterblichkeit sollen als in einer langen Tradition stehend aufgezeigt werden. Für eine detaillierte Darstellung sei das Buch von Scherer: „Das Problem des Todes in der Philosophie“ empfohlen.

3 Vergleiche Scherer (1979): S.92

4 Vergleiche Scherer (1979): S.124

5 Vergleiche Scherer (1979): S.128

Seele. Die Vernunft strebt nach immer weiter gehender Erkenntnis, verlässt dabei aber den Bereich der sinnlich fundierten Erkenntnis. Sie wendet Prinzipien auf Bereiche an, in denen sie nicht greifen, sie bewegt sich im Bereich der Spekulation. Die Unsterblichkeit entzieht sich unserer (theoretischen) Erkenntnis.

Trotzdem führt Kant die Unsterblichkeit der Seele als Postulat der praktischen Vernunft wieder ein und misst ihr damit einen mindestens ebenso großen Stellenwert zu, wie sie davor hatte.

Bei dem auf Kant aufbauenden deutschen Idealismus, z.B. bei Fichte und Hegel, erreicht das metaphysische Denken erneut einen Höhepunkt.

Kierkegaard wendet sich gegen Hegel und sein Systemdenken und meint, dass diesem gerade das Wesentliche, die einzelne Existenz, entgeht. Auch Heidegger stellt sich gegen die traditionelle Metaphysik und meint, die Frage nach dem Sein müsse ganz neu gestellt werden, in Zusammenhang mit der Zeitfrage und auf Grundlage der Analyse des Daseins.

Obwohl heute wieder vereinzelt komplexe metaphysische Debatten geführt werden - vor allem im Lager der analytischen Philosophen -, kann man wohl im Großen und Ganzen behaupten, dass die Zeit der großen metaphysischen Traditionen vorbei ist. Selbst in der christlichen Theologie hat man begonnen, stark metaphysisch verankerte Konzepte, wie die unsterbliche Seele, in Frage zu stellen. Die „Ganztodtheorie“ bildet einen Gegenentwurf zur Unsterblichkeit der Seele. Der ganze Mensch ist vom Tod betroffen. Die Seele des Menschen ist nicht von sich aus unsterblich, die Auferweckung des ganzen Menschen ist ein Wunder Gottes. Diese Theorie findet sich selbst bei einigen katholischen Theologen, die ja traditionell besonders stark in der scholastischen Metaphysik verwurzelt sind.

Die theoretischen, metaphysischen Systeme haben ihre Tragfähigkeit verloren. Was aber, wenn man weiterhin, die von ihnen gestellten Fragen nach Tod und Unsterblichkeit für relevant, die Beantwortung der Fragen aber nicht mehr für überzeugend hält?

Was liegt näher, als sich unter diesen Voraussetzungen an jene Denker zu wenden, die in ihrem Denken vom Individuum und seinen existenziellen Fragen ausgehen.

Die beiden Fragen (Tod und Unsterblichkeit) sind bei Kierkegaard und Marcel so eng und selbstverständlich verknüpft, wie das in der traditionellen Metaphysik der Fall war.

Bei Heidegger und Sartre tritt die Frage nach der Unsterblichkeit in ihrer Bedeutung hinter die Frage nach dem Tod und seiner lebensimmanenten Bedeutung stark zurück.

Abgrenzung gegenüber anderen Arbeiten zum Thema:

Es gibt ein paar Arbeiten zur Frage des Todes in der Existenzphilosophie bzw. zu den in meiner Arbeit behandelten Philosophen: Kierkegaard⁶, Heidegger, Sartre und Marcel:

Bei Alexander Lohner („Der Tod im Existenzialismus“) bildet die Frage nach der „Unsterblichkeit“ zwar einen wesentlichen Teil, aus meiner Sicht beachtet er aber Kierkegaard (als Wegbereiter der Existenzphilosophie) zu wenig und instrumentalisiert ihn auch vorschnell als Wegbereiter der „Ganztodtheorie“. Außerdem handelt es sich um eine fundamentaltheologische Arbeit (wenn auch mit stark philosophischer Ausrichtung).

Marcus S. Kleiner („Im Bann von Endlichkeit und Einsamkeit? – Der Tod in der Existenzphilosophie und der Moderne“) wiederum bringt zwar eine fundierte Analyse der Positionen (Kierkegaards, Heideggers, Camus', Sartres und Marcells), vernachlässigt aber anscheinend bewusst die Unsterblichkeitsfrage (Marcel ausgenommen, wo sie notwendig zu den Überlegungen zum Tod gehören).

Eva Birkenstock („Heißt philosophieren sterben lernen? – Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig“) behandelt das Thema aus ihrer speziellen Sichtweise, einer „Ars moriendi“, heraus.

Aufbau der Arbeit:

Einleitung

1. Teil: Tod

2. Teil: Unsterblichkeit

Schluss

Nachdem der erste Teil den Leser mit den Positionen von Kierkegaard, Heidegger, Sartre und Marcel vertraut gemacht hat, ihn in die Thematik eingeführt hat, werden diese im zweiten Teil jeweils zusammengefasst und unter dem Aspekt der „Unsterblichkeit“ erneut betrachtet.

So soll das, was in der philosophischen Tradition lange Zeit hinweg verbunden war, auch wieder gemeinsam untersucht werden, jedoch ohne die alten, metaphysischen Erklärungsmodelle zu bemühen.

⁶ Kierkegaard hat sich selbst eher als religiöser Schriftsteller verstanden und nicht als Philosoph. Wer seine Werke kennt, wird aber wohl an seiner philosophischen Relevanz nicht zweifeln.

TEIL 1

I. KIERKEGAARD

1. Grundsätzliches

Um Kierkegaards Todesverständnis darzustellen, soll vor allem seine Rede „An einem Grabe“ (1845) dienen. In ihr werden Kierkegaards Gedanken über den Tod am explizitesten dargestellt. Es ist zu beachten, dass Kierkegaard nur sekundär am Problem des Todes selbst interessiert ist, und es ihm in erster Linie um das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten und eine Lebenspraxis, die sich aus der gedanklichen Vorwegnahme des eigenen Todes ergibt, geht.⁷

Neben der engen Orientierung an der Grabrede werden wichtige Aspekte, unter zu Hilfenahme folgender Texte, näher beleuchtet: „Der Begriff Angst“ (1844) und „Die Krankheit zum Tode“ (1849).

Die Rede „An einem Grabe“ hebt sich nicht nur inhaltlich, sondern auch durch die Zugehörigkeit zu einer anderen literarischen Gattung stark von den anderen beiden Werken ab. Die Grabrede gehört zu den 1844/45 entstandenen „erbaulichen Schriften“ und hat die Form einer Predigt. „Der Begriff Angst“ und „Die Krankheit zum Tode“ sind dagegen im Stile einer theoretischen Abhandlung verfasste Werke mit systematischer Gliederung. Diese beiden Werke hat Kierkegaard unter Pseudonymen veröffentlicht, die Grabrede hingegen unter seinem eigenen Namen.⁸

Ein Selbst zu werden ist das, worum es, nach Kierkegaard, in der Existenz des Menschen geht. In „Die Krankheit zum Tode“ heißt es: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, [...]“ (KzT: S.8/XI127)⁹ Der Mensch muss lernen sich zu sich selbst in richtiger Weise

⁷ Vergleiche Birkenstock: S.28

⁸ Man kann also bei der Grabrede davon ausgehen, dass es sich um eine direkte Mitteilung handelt, bei den anderen beiden behandelten Werken ist das nicht selbstverständlich. Die Pseudonyme, die Kierkegaard verwendet lauten: Vigilius Haufniensis für „Der Begriff Angst“ und Anti-Climacus für die „Die Krankheit zum Tode“. Das Pseudonym „Anti-Climacus“ nimmt eine Sonderstellung unter den, von Kierkegaard verwendeten, Pseudonymen ein. Es ist laut Emmanuel Hirsch davon auszugehen, dass Kierkegaard sich hier direkt mitteilt. Beim Pseudonym Vigilius Haufniensis konstruiert Kierkegaard eine Position, die sich nicht in allen Punkten mit seiner Meinung decken muss. Es würde aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wenn man bei jedem seiner Gedanken streng differenzieren und jedes Mal die Überlegung anstellen würde, ob es sich hierbei auch wirklich um seine eigene Meinung handelt. Es sei aber dafür auf die reichliche Sekundärliteratur (z.B. die Kierkegaard Studien von Emmanuel Hirsch) zu Kierkegaard verwiesen, in der dies immer wieder thematisiert wird.

⁹ Die römischen Zahlen, die jeweils zusätzlich zu den Seitenzahlen der verwendeten Ausgabe angegeben werden, beziehen sich auf die dänische Ausgabe der Gesammelten Werke von Kierkegaard: Samlede Vaerker, 1902.

zu verhalten, um ein Selbst zu werden. Ein Selbst zu sein ist ihm also nicht automatisch gegeben, es ist ihm „aufgegeben“.¹⁰

Vorraussetzung für die Selbstwerdung ist, dass der Mensch sich als „[...]eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis“ (KzT: S.8/XI127) realisiert.

Glücken kann die Selbstwerdung nach Kierkegaard nur, wenn sich das Selbst (der Mensch) zu sich selbst verhält, es (er) selbst sein will und sich gründet in jener Macht, die es (ihn) setzte: Gott.

Mit dem Tod bricht diese Möglichkeit der Selbstwerdung ab. Der Tod ist also der Aufruf, die Zeit zu nutzen und das Wesentliche zu ergreifen: Ein Selbst vor Gott zu werden, solange es noch „Tag ist“. Außerdem verleiht der Tod dem Verhältnis zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit die Schärfe, er führt die Endlichkeit erst richtig vor Augen.¹¹

2. „An einem Grabe“

2.1. Die nicht vollmächtige Rede

Kierkegaard beginnt seine Rede mit einer fiktiven Rede eines Priesters an einem Grab, die er als nicht vollmächtige Rede¹² betitelt.

„So ist es denn vorüber!“ (AG: S.173/V226)

Alles, was das Leben geprägt und ausgemacht hat, ist nun vorbei. Der Tote ist ein unbekannter, rechtschaffener, gottesfürchtiger Kopenhagener Kleinbürger gewesen. Sein Leben war unscheinbar, er hat niemandem Schaden zugefügt, war ein guter Ehemann und Vater.

Es gibt nichts, was diesen Toten besonders auszeichnet, er dient eigentlich nur als Platzhalter für jeden von uns, denn die Rede richtet sich an alle. Kierkegaard möchte dem Leser das richtige Verhalten gegenüber dem Tod lehren, das gleichermaßen für jeden Menschen gilt.

Aus dieser fiktiven Rede geht hervor, dass der Tod das Leben begrenzt, gleichzeitig schwingt aber schon ein anderer Gedanke mit: Solange das „So ist es denn vorüber“ noch nicht gesprochen ist, ist es nicht vorbei und es gilt, das Leben in rechter Weise zu leben.

¹⁰ Besonders in die „Krankheit zum Tode“ werden die verschiedenen Verirrungen in der Selbstwerdung ausführlich dargelegt: „nicht wissen, dass man ein Selbst ist“, „verzweifelt man selbst sein wollen“, „verzweifelt nicht man selbst sein wollen“ usw.

¹¹ Vergleiche Scherer (1979): S.49

¹² Gemeint ist damit, dass Kierkegaard natürlich nicht die Vollmacht der Kirche hat, eine solche Rede auch wirklich zu halten. Vergleiche Anmerkung 222 (AG: S.225) des Übersetzers (Emanuel Hirsch) der verwendeten Ausgabe.

[...] der Tote ist ein stiller Mann [...] (AG: S.173/V226) Jedoch im Grabe ist da kein Gedenken [...]. (AG: S.174/V227)

Im Tod reißt die Kommunikation mit der Mitwelt, den Mitmenschen, ab. Der Tote ist ab nun getrennt von den Hinterbliebenen. Es bleibt nur das Gedenken, das getragen ist von denen, die zurückbleiben, den noch Lebenden.¹³

Diese fiktive Rede leitet auf Kierkegaards Zentralthema bezüglich des Todes hin: Den Ernst des Todes.

2.2. Der Ernst des Todes

Will man so recht einen Gegenstand für den Ernst nennen, so nennt man den Tod [...]. (AG: S.175/V228)

Kierkegaard betont den Ernst¹⁴ des Todes und grenzt ihn von den Verhaltensweisen bezüglich des Todes ab, die er „Stimmung“ nennt. Diese Dialektik zwischen dem richtigen Verhalten (dem Ernst) und dem, was Kierkegaard Stimmung nennt, zieht sich durch die gesamte Grabrede.

Alle unmittelbaren Gefühle, die in Reaktion auf den Tod auftreten, fallen für ihn in die Kategorie der Stimmung: Ein Vater, der sein Kind zu Grabe trägt, oder wenn Jugend und Gesundheit des Todes Beute werden. Selbst wenn der Tote der Allernächste, ja, sogar der Geliebte gewesen ist, ist es nur Stimmung, was daraus resultiert. Es geht dabei nicht darum, den Schmerz oder die Trauer herabzuwürdigen, sondern den Unterschied zum größten Ernst, den Gedanken an den eigenen Tod zu betonen. All diese Stimmungen haben ihren Wert und ihre Berechtigung und trotzdem werden sie von diesem Gedanken in ungeheurem Maße überboten.

„Sich selbst tot denken ist der Ernst; Zeuge sein beim Tode eines andern ist Stimmung.“ (AG: S.177/V229)

Das Einzige, was Kierkegaard als ernstes Verhalten gelten lässt, ist das Verhalten zum **eigenen** Tod, in der gedanklichen Vorwegnahme. Dabei ist aber Folgendes ganz entscheidend: Nicht der Tod (als Ereignis) ist das Ernste für Kierkegaard, sondern **der Gedanke an den eigenen Tod**.

„[...] [D]as Ernste liegt nicht in der Begebenheit, nicht im Äußerlichen: daß da nun wiederum ein Mensch gestorben ist [...],“ (AG: S.175/V228) sondern der Ernst liegt immer im **Inneren**, im Gedanken an den Tod. Es geht darum, in einem Bild zu sprechen, unter vier Augen mit dem Tod zu treten, sich selbst mit dem Tod zusammenzudenken.

¹³ Vergleiche Kapitel IV Sartre: 4. Der Tod als Triumph der Anderen

¹⁴ Der Ernst steht bei Kierkegaard immer in einer Beziehung zum Selbst und zur Selbstwerdung, einem zentralen Thema bei Kierkegaard. Vergleiche Scherer (1979): S.49

Kierkegaard kritisiert Epikur und seine Aussage, „[...] denn wenn er ist, bin ich nicht und wenn ich bin, ist er nicht.“ (AG: S.176/V228) Seiner Meinung nach ist das ein Scherz. Es stimmt: Wenn der Tod Realität geworden ist, ist das Bewusstsein um den Tod nicht mehr vorhanden, solange man aber lebt, begleitet einen das Wissen um den bevorstehenden Tod. Das aber ist nach Kierkegaard das Entscheidende.

Der Ernst ist, daß du wirklich den Tod denkst, und daß du somit ihn denkst als dein Los, und daß du somit vollziehst, was der Tod ja nicht vermag, daß du bist und der Tod ebenfalls ist. [Hervorh. d. Verf.] (AG: S.178/V230)

Um den Tod in seinem Ernst zu erfassen, darf er nicht als „des Geschlechtes Los“, als das, was die Allgemeinheit trifft, gedacht werden, es geht darum, seinen eigenen Tod zu denken, sich selbst tot zu denken.

Entscheidend ist, sich bewusst zu machen, dass mit dem Tod alles vorüber ist, „[...] um alsdann bei Lebzeiten alles zu gewinnen – das ist Ernst.“ (AG: S.178/V230)

2.3. Die Entscheidung des Todes

Kierkegaard führt zunächst zwei Typen von Menschen mit ihren Lebensentwürfen und ihrem Umgang mit dem Tod vor Augen. Da ist auf der einen Seite der Arme, der Dienstbare, der den Umgang mit dem Tod lernt, indem er sich um das Grab seiner Vorfahren kümmert und ihrer gedenkt.

Der zweite Typus ist der eines Menschen, „[...]der mit seltener Fähigkeit Tag und Nacht darauf wendete, den ernstesten Gedanken des Todes in seinem Leben einzuüben [...].“ (AG: S.179/V231)

Im Folgenden geht es Kierkegaard nur um den zweiten Typus, der sowohl reflexionstheoretisch interessanter als auch Kierkegaard selbst näher stehend ist. Kierkegaard macht aber klar, dass der erste Typus auch in seinem Tun ernst zu nehmen und sein Zugang nicht herabzuwürdigen ist. Der zweite Typus, der zeitlich und von seinen Fähigkeiten her Privilegierte, sollte sich bewusst sein, dass damit auch eine Verpflichtung verbunden ist, diese Privilegien auch entsprechend zu nutzen.

2.3.1. Die Entscheidung des Todes ist entscheidend

Von der Entscheidung des Todes muß denn nun zuerst gesagt werden, daß sie entscheidend ist. [Hervorh. i. Original] (AG: S.180/V232)

Kierkegaard meint, dass gerade die Wiederholung des Wortes bezeichnend ist; sie zeigt an, dass das Entscheidende am Tod gerade das ist, dass er entscheidender als alles andere ist.

„[...] [D]ie Toten alle sind vereinigt in einem, in einem einzigen Ausspruch an den Lebendigen: stehe still. [...], in einem einzigen: jetzt ist es vorüber.“ (AG: S.181/V233)

Der Tod ist die Entscheidung über das Ende des Lebens, sie ist der endgültige Abbruch des Lebens.

Das ist natürlich ein schwer zu akzeptierender Gedanke. Selbst im Augenblick des Todes mag es dem Sterbenden so vorkommen, als hätte er noch etwas Lebenszeit übrig.¹⁵ Meist kommt noch hinzu, dass die Mitmenschen sich davor fürchten, ihm zu sagen, dass es vorüber ist. Nicht selten lassen sie den Sterbenden über den nahen Tod im Unklaren.¹⁶

„[...] [E]s ist da im Leben ein Schutz, ein heuchlerischer Betrüger, er heißt: Aufschieben.“ (AG: S.182/V234)

„Denn Tod und Aufschieben vertragen sich nicht, sie sind Todfeinde, der Ernste aber weiß, der Tod ist der Stärkere.“ (AG: S.182/V233)

Man kann sich oder Andere noch so eindringlich damit vertrösten, dass es noch nicht so weit ist, die Todesstunde noch fern ist, der Tod wird immer der Stärkere sein, er wird immer ein Ende setzen, wann er es will. Möge auch nur eine Kleinigkeit fehlen, um das Lebenswerk eines Menschen zu vollenden, der Tod lässt nicht mit sich handeln.

Der Tod als Schlaf

Mit des Todes Entscheidung ist es denn also vorüber, da ist Stille; nichts, nichts stört den Toten; [...]. (AG: S.183/V234)

Auch wenn der Todeskampf noch so schrecklich gewesen ist, jetzt ist Ruhe eingekehrt. Der Tod wird daher auch oft mit dem Schlaf verglichen. Das kann beruhigend wirken, wenn dem Tod schweres Leid vorausgegangen ist. Selbst jungen Menschen, die von Depressionen geplagt werden, kann der Gedanke tröstlich erscheinen, dass man eines Tages gut und sicher in der Erde ruhen wird und dieser Zustand kann herbeigesehnt werden. Diese Interpretation des Todes als Schlaf bezeichnet Kierkegaard aber als Stimmung, den Tod auf diese Art zu denken entspricht nicht dem Ernst.

15 Das stimmt natürlich streng genommen auch, denn solange der Sterbende noch nicht tot ist, ist er ein Noch-Lebender, er hat noch ein wenig Zeit übrig bis es endgültig vorbei ist. Um solche logischen Spitzfindigkeiten geht es aber Kierkegaard nicht.

16 Vergleiche DBA: S. 125/IV389: „In unsrer tapferen Zeit wagt man nicht zu einem Patienten zu sagen, daß er sterben muß, [...]“

Heute noch!

[...] wenn der Tod die Nacht sei, so sei das Leben der Tag, und könne man des Nachts nicht wirken, so könne man wirken des Tages, und des Ernstes kurzer jedoch spornender Anruf, gleichwie der kurze des Todes ist: heute noch. (AG: S.185/V236)

Der Gedanke an den Tod, in Ernsthaftigkeit gedacht, rüttelt wach wie nichts anderes, er gibt Lebenskraft. Den sinnlichen Menschen bringt der Tod dazu, zu sagen: „Laßt uns essen und trinken, wir sterben doch morgen.“ (AG: S.186/V236)¹⁷ Das aber ist, nach Kierkegaard, feige Lebenslust der Sinnlichkeit.

Einen „tieferen“ Menschen, also einen, der reflektierter ist, bringt die Vorstellung des Todes vielleicht dazu, dass er angesichts der Übermacht des Todes in Ohnmacht und Trübsinn versinkt. Ein richtiges Verhalten dem Tode gegenüber zeigt aber nur der Ernste:

„[...] [D]em Ernststen jedoch gibt der Gedanke des Todes die rechte Fahrt ins Leben und das rechte Ziel, die Fahrt dahin zu richten.“ (AG: S.186/V237)

Teure (Lebens)zeit

Der nahe Tod bewirkt, dass die verbleibende Zeit für den Sterbenden „teure Zeit“ wird, die knappe Lebenszeit wird zu einem begehrten Gut. Aber nicht nur die letzte Stunde kann durch den Ernst des Todes unendlich bedeutungsvoll werden, sondern das ganze Leben kann dadurch erst echte Bedeutung bekommen. Der Ernste kann mittels des Gedanken an den Tod die Lebenszeit zu teurer Zeit machen, jedem Tag unendlichen Wert verleihen.

Wirken, solange es Tag ist

So laß denn den Tod seine Macht behalten, „dass es vorüber ist“ aber auch das Leben sein Recht darauf behalten zu wirken so lange es Tag ist; [...]. [Hervorh. i. Original] (AG: S.187/V238)

Für alle Toten gilt das Gleiche: „dass es vorüber ist“. Doch gibt es einen wesentlichen Unterschied: Was für ein Leben war es, das nun zu Ende ist?

Der Ernste lebt in diesem Bewusstsein und richtet sein Leben entsprechend aus; er ist jederzeit bereit für das Ende, für die Abrechnung. Dieses Bereit-Sein für den Tod drückt Kierkegaard folgendermaßen aus:

„[...] so spricht der Ernste: möge es nun vielleicht heute sein oder nicht, ich sage: heute noch.“ (AG: S.188/V238)

17 Kierkegaard zitiert hier aus der Bibel, Altes Testament: Jesaja 22,13, Neues Testament: 1. Korinther 15,32

2.3.2. Die Entscheidung des Todes ist nicht bestimmbar durch die Gleichheit

Denn freilich macht der Tod alle gleich, aber wofern diese Gleichheit in einem Nichts, einem Vernichtetsein besteht, so ist ja die Gleichheit selber nicht bestimmbar. (AG: S.188/V238)

Das, was allen Toten gemein ist, ist das Vernichtetsein; ansonsten gibt es nichts, was man vergleichen könnte und daher kann man auch nicht im wahren Sinn von Gleichheit sprechen. Anders verhält es sich, wenn man die Unterschiedlichkeit des Lebens betrachtet und dann mit Recht behauptet, dass diese Unterschiede nun, da beide tot sind, nicht mehr gegeben sind, die beiden Toten gleich geworden sind.

Es stimmt, die Toten sind gleich geworden, aber nicht, weil sie sich in all ihren Eigenschaften, in all dem, was sie unterschieden hat, unendlich angenähert haben und schließlich gleich geworden sind, nein, einzig und allein deshalb, weil es im Tod nur noch ein Charakteristikum gibt: das Vernichtetsein; aller anderen Eigenschaften, alles, was sie ausmachte, sind die Toten verlustig gegangen. Es bleibt nichts, was verglichen werden könnte, die Kategorie der Gleichheit ist im Tode nicht mehr anwendbar, da es nichts mehr gibt, auf das man sie anwenden könnte. Daher ist die Entscheidung des Todes nicht bestimmbar durch die Gleichheit, denn diese Gleichheit besteht ausschließlich im Vernichtetsein.

2.3.3. Die Entscheidung des Todes ist nicht bestimmbar durch die Ungleichheit

Denn so wie die Entscheidung des Todes nicht bestimmbar ist durch die Gleichheit, ganz ebenso ist sie nicht bestimmbar durch die Ungleichheit. [Hervorh. i. Original] (AG: S.194/V243)

Der Tod macht keinen Unterschied, er kennt nicht Alter und nicht Stand. Das Kind stirbt genauso wie der Greis, der Reiche ebenso wie der Arme. **Jeder** muss sterben und seien die Unterschiede im Leben auch noch so groß.

Der Tod ist also weder bestimmbar durch die Gleichheit, noch durch die Ungleichheit. Kierkegaard folgert daraus:

So ist denn der Tod nicht bestimmbar: das einzige Gewisse und das einzige, bei dem nichts gewiß ist. (AG: S.194/V243)

2.3.4. Der Tod als die ungewisse Gewissheit

Das Gewisse ist, die Axt liegt an der Wurzel des Baums; ob du gleich nicht bemerkst, daß der Tod über dein Grab geht und die Axt sich bewegt, die Ungewißheit besteht dennoch jeden Augenblick, das Ungewißsein, wann der Hieb fällt - und der Baum. (AG: S.196/V245)

Sobald man am Leben ist, ist es gewiss, dass der Tod bevorsteht, das Ungewisse ist nur das Wann.

Sobald aber der „Todeshieb“ gefallen ist, ist ein für allemal klar, ob der Baum „gute oder faule Frucht“ getragen hat. Das ist dem Ernsten klar und er verliert sich nicht in allgemeinen Betrachtungen über den Tod. Ist er z.B. ein junger Mensch, so lehrt ihn der Gedanke an den Tod, dass es ein junger Mensch wäre, der heute seine Beute würde, würde er sterben. Er wird sich aber nicht in allgemeinen Betrachtungen ergehen, wie schlimm es ist, wenn die Jugend zur Beute des Todes wird. Denn:

Die allgemeine Betrachtung des Todes verwirrt bloß den Gedanken, [...]. (AG: S.197/V245)

Der Ernste betrachtet immer sich selbst, in praktischer und persönlicher Hinsicht, niemals mit theoretischem, gar wissenschaftlich objektivem Anspruch. Er betrachtet sich selbst und weiß genau, welches Tun hier ein Ende finden würde, wenn es gerade jetzt soweit wäre. Er versteht alles, was über den Tod gesagt wurde, in der Form, dass er dadurch erst sein Leben und damit sich selbst versteht. Das richtige Verständnis des Todes lässt ihn den Blick zurück auf das Leben richten und mit neuer Einstellung leben.

Der Tod ist von Anfang an gewiss, die Ungewissheit des Wann drückt sich im „Es ist möglich“ aus. Und genau daran scheitert jeglicher Aufschub, jegliche Entschärfung der Situation. Mit dem Tod lässt sich keine Übereinkunft treffen, die ihn auf einen Zeitpunkt des Eintreffens festlegen will. Immer steht die Möglichkeit im Raum: „Es ist [jederzeit] möglich“.

Die Gewissheit des Todes ist, so könnte man sagen, die Überschrift für jedes Leben, von Anfang an.

Hinzu tritt die Ungewissheit und „[...] zeigt als der Lehrer ständig auf den Gegenstand der Lehre und spricht zum Lernenden: ‚achte wohl auf die Gewißheit!‘: so wird der Ernst geboren.“ (AG: S.198/V246)

Niemand vermag besser auf die Gewissheit des Todes hinzuweisen, als die Ungewissheit des Todes, das Wissen darum, dass er jeden Moment möglich ist. Die Ungewissheit des Todes wacht über den Ernst und es gibt nichts, das diese Aufsicht besser erfüllen könnte. Sie wacht über die Verwendung der Zeit, macht die Entscheidungen und Handlungen erst richtig wertvoll.

Für die Arbeit, der ein Mensch zufällig nachgeht und nicht mit dem Anspruch der Berufung und Selbstverwirklichung mag es relevant sein, ob sie vollendet wird, denn sie erschöpft sich im Äußeren, im Zweck, dem sie dient. Wenn es sich aber um wesentliche Arbeit (wie es Kierkegaard nennt) handelt, so ist es in Bezug auf den Abbruch durch den Tod nicht entscheidend, ob sie fertig geworden ist oder unvollendet blieb. Denn es kommt nur auf die richtige Lebenshaltung an:

So wird es denn der Ernst, jeden Tag zu leben als wäre es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben; und die Arbeit zu wählen, die nicht davon abhängig ist, ob einem ein Menschenalter gegönnt wird sie recht zu vollenden, oder nur eine kurze Zeit sie recht begonnen zu haben. (AG: S.199/V247)

2.3.5. Die Entscheidung des Todes ist unerklärlich

Endlich muß von der Entscheidung des Todes gesagt werden, daß sie unerklärlich ist. Mögen nämlich die Menschen auch eine Erklärung finden: der Tod selbst erklärt nichts. [Hervorh. i. Original] (AG: S.199/V247)

Die Menschen haben viele Erklärungsweisen bzw. Interpretationen für den Tod gefunden, die ihn in praktischer Hinsicht verständlicher machen sollen:

Der Tod kann zum Beispiel als das höchste Glück scheinen, wenn derjenige, der ihn ersehnt, vom Leben enttäuscht wurde, all seine Träume nicht in Erfüllung gehen wollten und er nun glaubt, im Tod würden ihm seine Wünsche erfüllt. Das zeigt aber nur, dass er kindisch auf den Tod hofft, wie er es auch im Leben auf die Erfüllung seiner Träume getan hat.

Der Tod kann aber auch als das höchste Unglück erscheinen, das zeigt aber nur an, meint Kierkegaard, dass derjenige, der ihn so zu erklären versucht, feige am Leben hängt. Möglicherweise hängt er am Leben, weil er es so sehr genießt, es ist aber auch möglich, dass er das Leben zwar fürchtet, den Tod aber noch viel mehr.

Es gibt auch viele theoretische Erklärungsversuche für den Tod. Er wird als Übergang, als Verwandlung¹⁸, als ein Leiden, der letzte Streit, eine Strafe, als der Sünde Sold¹⁹ bezeichnet und

18 Der Tod als Verwandlung? (Vergleiche: AG: S.202/V250)

Wenn man den Tod z.B. als Verwandlung betrachtet, so besteht die Gefahr, ihn gedanklich in Reih und Glied mit den übrigen Begebnissen des Lebens zu stellen. Das ist aber ein Trugschluss, denn er ist eben nicht ein neues Begebnis, das nahtlos auf die anderen folgt, die Reihe unverändert fortsetzt. Nein, er hat eine ganz neue Qualität, denn er bricht die Reihe jäh ab, im Tod wird der Schlussstrich gezogen. Vergleiche Sartres Position.

Der Gedanke birgt aber noch ein weiteres Problem in sich: Er verleitet dazu, etwa in folgender Weise zu denken: „[...] ,ich habe ein langes Leben vor mir, dreißig Jahre, ja vielleicht vierzig, und dann kommt dereinst der Tod als

erklärt. „Jede dieser Erklärungen enthält eine ganze Lebensanschauung.“ (AG: S.202/249) Es ist nicht besonders schwer, die Erklärungen „auswendig daherzusagen“, das Entscheidende wäre aber, dass die Erklärungen sich dadurch bewähren, dass sie dem Leben Form geben, dass sie sich auf eine Lebenspraxis umlegen lassen, meint Kierkegaard. Es ist nicht wichtig, eine theoretische Meinung über den Tod zu haben, es geht vielmehr darum, dass das Leben den Ernst des Todes widerspiegelt.

[...] [D]er Tod verlangt nach keiner Erklärung [...].

Der Lebendige aber verlangt nach der Erklärung, und warum? Um nach ihr zu leben. (AG: S.202/V250)

Kierkegaard will sich in seiner Rede jeglicher theoretischen Erklärung des Todes enthalten. Genauso wie der Tod das Allerletzte ist, so soll auch das Letzte, was über ihn gesagt wird, sein, dass er unerklärlich ist. Der Tod soll einzig und allein Ansporn für das rechte Leben sein, denn mit dem Tod ist es vorbei und das jederzeit.

Die Unerklärlichkeit soll nicht als Aufforderung verstanden werden, Rätsel zu raten. Die Unerklärlichkeit ist die Grenze, die den Tod vor Übergriffen durch jegliche (theoretische) Vereinnahmung schützt. Man kann sein ganzes Leben darauf verwenden, das Rätsel des Todes (und des Lebens) zu entflechten, und doch wird man es nicht lösen. Wenn dann der Tod kommt, so hat man das Leben mit der Suche nach Erklärungen „verschwendet“ und ist keinen Schritt weitergekommen; trotzdem hat man dem Tod nichts entgegenzustellen.

Die Unerklärlichkeit ist daher keine Aufforderung Rätsel zu raten, keine Einladung dazu geistreich zu sein, sondern des Todes ernste Mahnung an den Lebenden: ‚ich habe keine Erklärung nötig, du bedenke, daß mit dieser Entscheidung es vorüber ist, und daß sie jeglichen Augenblick zur Stelle sein kann; siehe, dies ist für dich wohl des Bedenkens wert.‘ (AG: S.203/V251)

2.4. Schluss der Grabrede

Kierkegaard macht im Schlussteil seiner Rede noch einmal klar, dass es ihm in seiner Rede nicht darum ging, Wissen über den Tod zu vermitteln, und erinnert daran, dass es nicht immer das Beste sei, viel zu wissen.

eine Verwandlung’ [...].“ (AG: S.202/V250) Das unterschlägt aber den wesentlichen Aspekt der Ungewissheit des Todes.

19 Vergleiche DBA an verschiedenen Stellen; zitiert nach dem Neuen Testament: Römer 6,23

Durch seine Rede ist der Gedanke an den Tod vielleicht erschreckender geworden; man könnte gegen seine Ausführungen einwenden, dass es doch auch die erlösende Seite des Todes gäbe, wenn man ihn z.B. als „[...] des ermatteten Arbeiters Verlangen nach Ruhe [...]“ (AG: S.204/V251) deutet.

Kierkegaard will diese Seite auch gar nicht leugnen, zu bedenken ist aber, dass sich dieser Zugang keinesfalls in theoretischer Weise vermitteln lässt. Auch hier geht es wieder um die Lebenspraxis. Man erwirbt einen solchen Zugang langsam, indem man sich z.B. ein Leben lang „[...] matt gearbeitet an dem guten Werke [...]“ (AG: S.204/V252) hat.

Auch Kierkegaard selbst sieht sich nicht als den Lehrer, der den rechten Zugang zum Tode zu vermitteln vermag, auch er ist noch der Lernende, der nur auf den Lehrer hinweisen kann, auf den Tod, bzw. genauer ausgedrückt: auf den Gedanken an den Tod, den Lehrmeister des Ernstes.

3. Angst und Tod

Wenn man sich mit Kierkegaards Grabrede näher beschäftigt, dann fällt auf, dass das Thema der Angst vor dem Tode gar nicht richtig behandelt wird. Es ist zwar vom Furchtsamen die Rede, der sich vor dem Sensenmann fürchtet, es handelt sich dabei aber eher um ein unmittelbares Gefühl.²⁰

Von der Angst als eine Art existenzielle Grundstimmung, also nicht nur als eine auf etwas Bestimmtes gerichtete Furcht, ist hier nicht die Rede.

Das erscheint zunächst als besonders merkwürdig, da Kierkegaard seine Abhandlung „Der Begriff Angst“ unter dem Pseudonym „Vigilius Haufniensis“ nur ein Jahr vorher veröffentlicht hat. Darin begegnet man einer ausgefeilten Analyse der Angst als etwas, das den Menschen in seiner Existenz trifft und ausmacht, und die Grundlage für die Sünde bildet. Was also mag der Grund für das Schweigen über dieses Thema in der Grabrede sein?

In Anlehnung an Birkenstock²¹ und Erweiterung ihrer Gedanken sollen folgende Erklärungen dafür gegeben werden:

1. Die Grabrede richtet sich an ein für den Glauben aufgeschlossenes Publikum, sie setzt das voraus, worauf „Der Begriff Angst“ hinführt: den Glauben.

²⁰ Außerdem erwähnt Kierkegaard die Geschichte von Jean Paul, der von einem Jüngling berichtet, der in der Silvesternacht träumt, ein Greis zu sein und auf sein vergeudetes Leben zurückzublicken. Am Neujahrstag erwacht er in Angst, nicht nur zu einem neuen Tag, sondern auch zu einem neuen, verantwortungsvollen Leben. Es handelt sich aber nicht im eigentlichen Sinne um die Angst vor dem Tode. (Siehe AG: S.178/V230)

²¹ Vergleiche Birkenstock: S.57 und S.70

Das Stadium des Glaubens ist dadurch charakterisiert, dass der Gläubige gelernt hat, sich auf die richtige Weise zu ängstigen; Kierkegaard muss es also nicht mehr extra thematisieren.

Dieser Grund ist, meiner Meinung nach, vielleicht mitbestimmend, aber als Erklärung sicher nicht ausreichend, denn wenn man sich Kierkegaards Überlegungen genauer ansieht, so wird man bemerken, dass er nicht davon ausgeht, dass mit der Hinwendung zum Glauben, mit dem „Sprung“ in den Glauben, wie er es nennt, die Sache ein für allemal erledigt ist. Nein, der Glaube muss sich gerade immer wieder aufs Neue bewähren und somit sind wohl auch für den "Gläubigen" die Überlegungen bezüglich der Angst nicht passé, sondern sein ganzes Leben lang relevant.

2. In der Grabrede findet sich der Gedanke des „Zusammengesetztseins“ des Selbst nicht explizit. Dies ist wohl auf den unterschiedlichen Reflexionsgrad der beiden Texte zurückzuführen, welcher wiederum durch den unterschiedlichen Ansatz zu erklären ist. Das eine („Der Begriff Angst“) stellt eine systematische Arbeit dar, das andere („An einem Grabe“) eine Rede mit praktischem Anspruch.

Die Rede geht in ihrer Reflexion nicht hinter die Einheit des Selbst zurück und muss deshalb auch die Unabgeschlossenheit in der Bildung dieses Selbst nicht thematisieren. Da die Synthesestruktur des Selbst aber die Grundlage für die Angst bildet, kommt in der Grabrede auch die Angst nicht zur Sprache.

Kierkegaard vertritt also in der Grabrede nicht plötzlich eine andere Meinung; wahrscheinlich ist der Gedanke des „Zusammengesetztseins“ des Selbst und die damit verknüpfte Angst-Thematik für seine auf eine Lebenspraxis abzielende Rede einfach nicht von Bedeutung.²²

Umgekehrt ist in „Der Begriff Angst“ auch wenig vom Tod die Rede. In einer ausführlichen Fußnote auf Seite 94 der verwendeten Ausgabe (DBA: S.94/IV362) wird das Thema aber angesprochen. Es sollen hier die relevantesten Teile der Fußzeile zitiert und die wichtigsten Aspekte interpretiert werden. Birkenstock schließt sich Emanuel Hirsch an, der einen Satz dieser Fußnote als „Keimzelle“ der „Rede an einem Grabe“ bezeichnet.²³

22 Vergleiche Birkenstock: S.64

23 Vergleiche Birkenstock: S.58

3.1. Angst, Sünde, Tod, Glaube

Aus der Bestimmung Zeitlichkeit als Sündigkeit folgt wiederum als Strafe der Tod. (DBA: S.94/IV362)

Die Angst bildet die Voraussetzung für die Sünde bzw. den Sündenfall, der Tod und neue Angst sind die Folgen der Sünde.²⁴

Wichtig ist bei Kierkegaard die Unterscheidung zwischen der Angst der Wirklichkeit und der Angst der Möglichkeit. Unter die Angst der Wirklichkeit fallen alle Bedrohungen der endlichen Welt, alle konkreten Gefahren.²⁵

Die Angst der Möglichkeit ist etwas ganz anderes: Es ist die Angst vor dem Selbstsein, bzw. dessen Scheitern, die Angst vor dem unendlichen Möglichkeitsraum, der dem Menschen als das

24 Es soll hier in aller Kürze zusammengefasst werden, was Kierkegaard unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis in „Der Begriff Angst“ über den Zusammenhang von Angst, Sünde und Tod darlegt, indem er die Geschichte des Sündenfalls analysiert und interpretiert:

Der Mensch befand sich zunächst im Zustand der Unschuld. Unschuld aber ist Unwissenheit. Der Mensch ist in diesem Zustand bestimmt durch seine Einheit mit der Natur. „Der Mensch ist eine Synthese aus Seelischem und Körperlichem. Doch eine Synthese ist undenkbar, wenn sich die beiden Teile nicht in einem Dritten vereinen. Dieses Dritte ist der Geist.“ (DBA: S.41/IV315) Der Geist ist zwar schon anwesend, aber nur als unmittelbarer, als träumender Geist. Die Synthese ist noch nicht vollzogen, denn das Verbindende (der Geist) ist noch nicht als Geist gesetzt.

In diesem Zustand ist Ruhe und Frieden und doch ist da auch schon etwas anderes anwesend:

„[...] Nichts! Aber welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst.“ (DBA: S.39/IV313)

Die Abwesenheit des Wissens in der Unschuld ist gerade das, was die Angst erzeugt. Das Bestimmte löst Furcht aus, das Unbestimmte, die Leere, aber die Angst. Die Unschuld ahnt ihr Nichtwissen, weiß aber natürlich nicht konkret, was sie nicht weiß.

Adam wird nun mit folgendem Gebot konfrontiert:

„[...] allein von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen [...].“ (DBA: S.42/IV315; zitiert aus dem Alten Testament: 1. Mose 2,17) Adam kann natürlich nicht verstehen, was Gut und Böse bedeutet, denn diese Unterscheidung stellt sich ja erst mit dem Genuss der Frucht ein. Genauso wenig kann er verstehen, was es heißt, dass er des Todes sterben werde, wenn er sich nicht daran hält, aber die Unwissenheit ängstigt ihn.

„Das Verbot ängstigt ihn [Adam], weil das Verbot die Möglichkeit der Freiheit in ihm weckt. Was an der Unschuld vorübergestreift ist als das Nichts der Angst, das ist nun in ihn selbst hineingetreten, und ist hier wiederum ein Nichts, die ängstigende Möglichkeit zu können.“ [Hervorh. i. Original] (DBA: S.42/IV315) Das Verbot macht die Möglichkeit bewusst, überhaupt etwas zu können, und eröffnet damit die Freiheit. Es geht nicht darum, etwas Bestimmtes zu können, sondern: Die Möglichkeit als reine, als unbestimmte Möglichkeit, taucht am Horizont auf.

„Solchermaßen ist die Unschuld zum Äußersten gebracht. Sie ist mit der Angst im Verhältnis zum Verbotenen und zur Strafe. Sie ist nicht schuldig, dennoch ist da eine Angst, als wäre sie verloren.“ (DBA: S. 43/IV316)

Wir sind nun an dem Punkt angelangt, wo die Sünde in die Welt kommt, also der Sündenfall stattfindet. Er ist der qualitative Sprung und kann nicht aus dem Vorhergehenden abgeleitet werden. Er kann nicht (so wie der Weg bis zu dieser Stelle) psychologisch erklärt werden. Die Sünde kommt plötzlich in die Welt. Sie kommt durch die Sünde selbst in die Welt. Das gilt aber nicht nur für jenes erste Auftreten der Sünde, den sogenannten Sündenfall, sondern genau auf diese Weise kommt die Sünde fortwährend in die Welt.

„Durch den qualitativen Sprung ist die Sünde in die Welt gekommen, und solchermaßen kommt sie fort und fort hinein.“ (DBA: S.114/IV379)

Die Angst ist also die Voraussetzung der Sünde (des Sündenfalls), der Tod aber ist die Folge. Den Zusammenhang von Sünde und Tod denkt Kierkegaard im christlichen Sinne: Der Tod als der Sünde Sold. Durch die Sünde kam es zu einer Verzeitlichung und damit zur Vergänglichkeit des zunächst unsterblichen Menschen.

25 Es ist das, was Heidegger dann die Furcht nennen wird. Vergleiche Teil 1 der Arbeit, Kapitel II Heidegger: 7.5. Unbestimmte Möglichkeit

Nichts gegenübersteht, also letztlich die Angst vor der eigenen Freiheit. Dies ist die Angst, die die Voraussetzung für die Sünde bildet. Der Tod wiederum ist die Folge der Sünde.

Laut Kierkegaard gilt es, die Angst der Möglichkeit im Glauben auszuhalten. Die Angst der Wirklichkeit wird damit relativiert und leichter ertragbar. Kierkegaard drückt dies folgendermaßen aus:

Man kann viel von der Endlichkeit lernen, aber nicht, daß man sich ängstige außer in einem rechtmäßigen und verderblichen Sinne. Wer es dagegen in Wahrheit gelernt, sich zu ängstigen, er wird wie im Tanze schreiten, wenn der Endlichkeit Ängste aufzuspielen beginnen, und der Endlichkeit Lehrlinge Verstand verlieren und Mut.“ (DBA: S.168/IV427)

3.1.1. Der Tod scheint umso schlimmer, je vollkommener ein Organismus entwickelt ist

Dies ist ein Avancement, dessen Analogie man, si placet [wenn man will], darin finden kann, daß sich der Tod selbst im Verhältnis zum äußeren Phänomen umso entsetzlicher verkündet, je vollkommener die Organisation ist. So verbreitet das Sterben und Verrotten einer Pflanze einen Wohlgeruch, der beinah kräftiger ist als ihr würziger Atem, dagegen verpestet die Verwesung eines Tieres die Luft. In einem tieferen Sinne gilt, daß der Tod umso furchtbarer ist, je höher ein Mensch geschätzt wird. Das Tier stirbt eigentlich nicht; wenn aber der Geist als Geist ist, dann zeigt sich der Tod als das Entsetzliche. (DBA: S.94/IV362)

Der Tod ist umso schrecklicher, je vollkommener ein Organismus entwickelt ist. Bei einer Pflanze scheint es noch zum natürlichen Ablauf zu gehören, dass sie dem Vegetationszyklus folgend wächst und gedeiht, und anschließend untergeht und so die Grundlage für die nächste Generation bildet. Beim Tier tritt uns der Tod schon viel individueller gegenüber und wirkt weit weniger in einen natürlichen Kreislauf eingebettet, es ist dramatischer wenn, z.B. ein höheres Säugetier stirbt (selbst wenn man kein direktes Verhältnis zu diesem Tier hatte). Kierkegaard meint, dass man die Analogie dazu auch im übel riechenden Kadaver findet, im Vergleich zum Wohlgeruch, den (gewisse) Pflanzen beim Verrotten verbreiten.

Besonders absurd ist es aber, wenn ein mit Geist ausgestattetes Wesen stirbt, denn hier verschwindet etwas, das auf Ewigkeit ausgelegt ist (oder zumindest zu sein scheint).

Kierkegaard bestimmt den Menschen in „Der Begriff Angst“ folgendermaßen:

Der Mensch ist eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die Zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dieses Dritte ist der Geist. (DBA: S.41/IV315)

Kierkegaards Menschenbild kann hier nicht im Detail dargelegt werden.²⁶

Der Geist ist bei Kierkegaard jedenfalls etwas, das auf Ewigkeit angelegt ist, und es ist paradox, wenn ein Wesen, das als eines seiner konstituierenden Momente den Geist hat, der Vergänglichkeit anheim fällt. Der Mensch ist nicht einfach nur ein Körper, der dem Zerfall unterworfen ist, er kann sich auch dabei beobachten. Damit ist er auf zweifache Weise herausgerissen aus dem natürlichen Kreislauf:

- Ein Aspekt seiner Existenz scheint dem Vergehen ganz entschieden zu widerstreben: der Geist.²⁷
- Er bzw. ein Teil von ihm ist nicht einfach nur vergänglich, sondern er kann sich dabei selbst beobachten.

3.1.2. Es ist vorüber

Die heidnische Anschauung vom Tode ist, - ebenso wie ihre Sinnlichkeit naiver, ihre Zeitlichkeit unbeschwerter war, - milder und freundlicher gewesen, hat jedoch des Höchsten entbehrt. Man lese Lessings schöne Abhandlung, „Wie die Alten den Tod gebildet“, und man wird nicht leugnen können, daß man in anheimelnder Wehmut bewegt wird beim Bilde dieses schlafenden Genius, oder bei der Betrachtung der schönen Feierlichkeit, mit welcher der Genius des Todes das Haupt neigt und die Fackel löscht. Es ist, wenn man so will, etwas unbeschreiblich Überredendes und Lockendes darin, sich einem solchen Führer anzuvertrauen, der befriedet ist wie eine Erinnerung, in der kein Gedenken ist. Andererseits wieder ist es doch unheimlich, diesem stummen Führer zu folgen; denn er verhüllt nichts, seine Gestalt ist kein Inkognito; indem er da ist, ist der Tod, und damit ist es vorüber. (DBA S.94/264)

Kierkegaard distanziert sich von den antiken und romantischen Todesmetaphern, denn sie verharmlosen den Tod und verschleiern das Entscheidende: Mit dem Tod ist es vorüber.

Ein wichtiger Aspekt der Grabrede wird hier schon vorweggenommen:

Die Kehrseite zum „Es ist vorüber“ muss immer schon mitgedacht werden: Solange der Satz nicht gesprochen ist, ist das Leben nicht vorüber, die Überwindung der Angst im Glauben (wie in „Der Begriff Angst“ beschrieben) als auch die gedankliche Vorwegnahme des Todes und die sich daraus ergebende Lebenspraxis (wie in der Grabrede gezeigt) schreitet nach Umsetzung.

²⁶ Genaueres zu Kierkegaards Menschenbild und der Unsterblichkeit findet sich im 2. Teil der Arbeit

²⁷ Genaueres dazu, siehe 2. Teil der Arbeit.

4. Zusammenfassung

Kierkegaard betont den Ernst des Todes. Nicht der Tod als Ereignis, sondern der Gedanke an den Tod ist dabei das Entscheidende. Es geht darum, den eigenen Tod zu einem „Gedanken im Inneren“ werden zu lassen, ihn also gedanklich vorwegzunehmen. Alles andere sind Äußerlichkeiten, die nur von dieser Verinnerlichung ablenken.

Die wichtigsten Ausweichstrategien, um dem Gedanken an den eigenen Tod zu entfliehen, werden im Folgenden noch einmal angeführt:

(1) Der Tod wird als das Allgemeine, als das Los der Geschlechter gedacht.

Indem man ihn als das Allgemeine denkt, verdeckt man gerade das Entscheidende, nämlich dass es um den **eigenen** Tod geht.

(2) Der Tod wird als der Tod der Anderen gedacht.

Die Beschäftigung mit dem Sterben Anderer, sogar wenn es der Tod eines geliebten Menschen ist, kann keinesfalls die Beschäftigung mit dem eigenen Tod ersetzen. Der Ernst ist allein sich **selbst** tot zu denken.

(3) Der Tod wird als etwas, das in ferner Zukunft liegt, gedacht.

In dieser Haltung wird der Tod nicht als die ungewisse Gewissheit ernst genommen.

Der Tod wird „aufgeschoben“, er wird als etwas gedacht, was mich erst in (ferner) Zukunft trifft.

Für jeden, der am Leben ist, gilt aber: Der Tod ist gewiss und er ist jederzeit möglich.

Die Gewissheit bildet gewissermaßen die Überschrift für jedes Leben, die Ungewissheit verweist als die jederzeitige Möglichkeit darauf.

(4) Der Tod wird nur unter spekulativen bzw. theoretischen Aspekten gedacht.

Theoretische Erklärungsversuche bezüglich des Todes sind, laut Kierkegaard, nicht sinnvoll, sie lenken nur vom eigentlichen Thema des Ernstes, den Gedanken an den eigenen Tod, ab.

Gegen diese Ausweichstrategien richtet sich Kierkegaards Rede, er fordert eine Antizipation des Todes und eine anschließende Hinwendung zum Leben:

Es gilt, sich den Tod als den eigenen Tod bewusst zu machen und sich zu verinnerlichen, dass mit dem Tod alles vorüber ist, „[...] um alsdann bei Lebzeiten alles zu gewinnen [...]“. (AG: S.178/V230)

Nachdem man also den Tod in rechter Weise antizipiert hat, gilt es sich mit diesem Bewusstsein dem Leben zuzuwenden und es in rechter Weise zu gestalten:

„[...] [D]em Ernstesten jedoch gibt der Gedanke des Todes die rechte Fahrt ins Leben und das rechte Ziel, die Fahrt dahin zu richten.“ (AG: S.186/V236)

II. HEIDEGGER

1. Der Kontext der Todesanalyse in „Sein und Zeit“

Für Heideggers Todesverständnis soll in erster Linie sein Werk „Sein und Zeit“ herangezogen werden.²⁸ Um die Todesanalyse in „Sein und Zeit“ richtig verstehen zu können und ihr nicht Dinge zuzumuten, die sie gar nicht leisten will und kann, soll zunächst der Kontext dargelegt werden, in dem sie auftritt. In „Sein und Zeit“ geht es primär um die Frage nach dem Sinn von Sein, d.h. was meinen wir mit dem Wort „Sein“?

Um diese Frage zu erörtern, sucht Heidegger zunächst ein Seiendes, dem man ein Seinsverständnis zuschreiben kann. Dieses findet er im Dasein.²⁹ Um dieses exemplarische Seiende aber auf sein Seinsverständnis hin adäquat befragen zu können, muss es erst selbst richtig erfasst werden. Dazu dient Heidegger die Daseinsanalyse. Da das Dasein in seiner Ganzheit gefasst werden soll, spielt die Frage nach dem Tod als das Ende des Daseins eine entscheidende Rolle, denn nur etwas, das man bis zum Ende erfasst hat, wurde als Ganzes erfasst.

Die Frage nach dem Tod tritt also (zunächst) im Zusammenhang mit der Frage nach der Ganzheit des Daseins auf. Der Tod ist, so könnte man sagen, das Ganzheitsexistenzial des Daseins.³⁰

Zusammenfassend dargelegt:

Das primäre Ziel Heideggers in „Sein und Zeit“ ist es, die Frage nach dem „Sinn von Sein“ zu erörtern. Dazu dient die Daseinsanalyse. Ein entscheidender Aspekt dieser Analyse des Daseins ist wiederum die Todesanalyse.³¹

Anders gewendet: Die Todesanalyse steht im Dienste der Daseinsanalyse und diese wiederum im Dienste seiner ontologischen Fragestellung, der Ausarbeitung der Seinsfrage. Heidegger möchte eine ontische Begründung der Ontologie bewerkstelligen, eine Begründung durch dasjenige Seiende, in dem die Ontologie allererst entsteht, das Dasein.

28 „Sein und Zeit“ enthält sein Todesverständnis am explizitesten. Heideggers Denken nach der so genannten „Kehre“ wird in dieser Arbeit nicht thematisiert.

29 Hier ist nur einer der Gründe dargelegt, warum gerade das Dasein auf die Frage nach dem „Sinn von Sein“ hin befragt wird: Das Dasein ist ein Seiendes, das ein Seinsverständnis hat. Die Vorrangigkeit des Daseins, als das in Bezug auf die Seinsfrage zu Befragende, ist in Wirklichkeit eine dreifache. (Siehe auch Pöggeler: ab S.49)

30 Vergleiche Demske: S.13: „Im Anfangsstadium, d.h. in der Daseinsanalyse von Sein und Zeit, ist der Tod das ‚Ganzheitsexistenzial‘ des Daseins: er bestimmt die Ganzheit der menschlichen Existenz und umfaßt sie.“ [Hervorh. i. Original]

31 Vergleiche Demske: S.19: „Wo steht das Thema Tod innerhalb der Ausführungen von Sein und Zeit? Es wird sich zeigen, daß die Todesanalyse ein Moment der Daseinsanalyse ausmacht, welche ihrerseits in den Horizont der Ausarbeitung eines Zugangs zur Seinsfrage gehört.“ [Hervorh. i. Original]

Die Methode, die Heidegger für seine Daseinsanalyse verwendet ist eine phänomenologische existenzial-ontologische.³²

Die phänomenologische Methode will die (zunächst verdeckten) Phänomene ans Licht bringen. Dabei ist zu beachten, dass Heidegger Phänomen nicht im Kantischen Sinn von Erscheinung, im Gegensatz zum „Ding an sich“, versteht, sondern als das Sich-zeigende, das Offenbare.

Phänomenologie ist das „Sehen-lassen dessen, was sich von sich selbst her zeigt, so wie es sich von sich selbst her zeigt.“ (Demske: S.24)

Das ausgezeichnete Phänomen, das die Phänomenologie ans Licht bringen soll, ist etwas, was sich zunächst nur unthematisch zeigt, obwohl es immer schon anwesend ist. Es ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern das Sein. Das Thema der Phänomenologie ist demnach das Sein des Seienden; dieses ist aber traditionell das Thema der Ontologie. So zeigt sich, dass Ontologie nur als Phänomenologie möglich ist.

Es wurde dargelegt, was Heidegger mit dem Ausdruck „Phänomenologische ontologische Analyse“ meint. Es handelt sich um eine Untersuchung, die „[...] das Sein des Seienden, von ihm selbst her, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, sehen läßt.“ (Demske: S.24)

Es gilt nun, noch die Bedeutung des Wortes „existenzial“ zu klären, um zu erfassen, was Heidegger unter der phänomenologisch existenzial-ontologischen Methode versteht, die er für seine Daseinsanalyse anwendet.

Dasein hebt sich dadurch von allem anderen Seienden ab, dass es nicht nur sein Sein hat, sondern **zu sein** hat. Dasein ist nicht nur ein Vorhandenes, das mit dem Sein als Eigenschaft ausgestattet ist, sondern dem Dasein **geht es um** sein Sein. Dasein verhält sich immer zu seinem Sein; es versteht sich irgendwie in seinem Sein; es hat ein Seinsverständnis. Dieses Verständnis ist aber zunächst kein explizites Wissen, sondern nur ein dunkles unausdrückliches Seinsbewusstsein, das mit dem Vollzug der Existenz mitschwingt. Dieses soll durch die phänomenologische Methode ans Licht gebracht werden, explizit erfasst werden.

Heidegger unterscheidet zwischen existenzial/existenziell und ontologisch/ontisch. Der Begriff existenzial bezieht sich auf die ontologischen bzw. seinsmäßigen Strukturen der Existenz (=Dasein) in ihrer theoretischen Betrachtung, wohingegen existenziell sich auf den Vollzug, auf das Existieren selbst bezieht.

Ontologisch geht man vor, wenn man sich mit den grundlegenden, das Sein eines Seienden ausmachenden Strukturen beschäftigt, ontisch hingegen ist das, was durch diese Strukturen ermöglicht wird.³³

32 Vergleiche Demske: S.23

1.1. Existenzialien vs. Kategorien

Sehr entscheidend für das Verständnis von „Sein und Zeit“ ist es, Heidegger folgend, den Unterschied zwischen den Existenzialien, die die Strukturen der Existenz beschreiben, und den Kategorien, die nur auf nicht-daseinsmäßig Seiendes anwendbar sind, nachzuvollziehen.³⁴

Kategorien taugen nur zur Erfassung von nicht-daseinsmäßigem Seienden, auch wenn man sie nur als Grundlage verwenden würde, um sie soweit abzuwandeln, dass sie der speziellen Seinsart des Daseins gerecht werden können. Das kann niemals glücken, denn immer hat man implizit schon ein Verständnis des Seins vorausgesetzt, das nur für Seiendes vom Typus des Zuhandenen oder Vorhandenen³⁵ zutreffend ist. Wenn man das Dasein auf sein Sein hin befragt, dann ist immer daran zu denken, dass man es hier mit ganz eigenen Strukturen zu tun hat, die Heidegger Existenzialien nennt.

1.2. Dasein / Ganzheit / Sorgestruktur

Das Dasein soll in seiner Ganzheit erfasst werden. Dabei tut sich ein entscheidendes Problem auf, das in der Seinsverfassung des Daseins selbst liegt.

Die Grundstruktur des Daseins, so zeigt Heidegger ausführlich in „Sein und Zeit“, ist die Sorge.³⁶ Das primäre Moment der Sorge aber ist das „Sich-vorweg“. Dasein ist also immer ungeschlossen. Die Frage ist, wie es dann in seiner Ganzheit erfasst werden kann. Um diesem Gedanken Heideggers weiter folgen zu können, muss zunächst dargelegt werden, was er unter „Sorge“ versteht.

33 Vergleiche Demske: S.25

34 Vergleiche Pöggeler: S.49: „Wird das Dasein auf sein Sein hin befragt, dann werden die Strukturen der Existenz gesucht. Diese Strukturen nennt Heidegger Existenzialien. Er unterscheidet sie von den Kategorien, die er nun als Seinsbestimmungen nur des nichtdaseinsmäßigen Seienden faßt.“

35 Der überlieferte Terminus „*existentia*“ besagt laut Heidegger soviel wie Vorhandensein.

Diese Seinsart ist völlig verschieden von der Seinsart des Daseins. Für das, was in der Tradition „*existentia*“ genannt wird, verwendet Heidegger den Begriff „Vorhandenheit“; Existenz wird nur mehr als Seinsbestimmung des Daseins verwendet. Heidegger spricht aber noch von einem weiteren Seinsart, vom „Zuhandenen“.

„Die Struktur des Seins von Zuhandenem als Zeug ist durch die Verweisungen bestimmt.“ (SuZ: S.74)

Zuhandenes ist durch das Um-zu charakterisiert. Die leitende Frage ist, wozu es dem Dasein dient. Der Hammer z.B. dient zum hämmern. (Siehe SuZ: S.69)

36 Siehe vor allem SuZ: Erster Teil: Sechstes Kapitel Die Sorge als das Sein des Daseins

1.2.1. Sorge

Die fundamentalen ontologischen Charakteristika des Daseins sind:

- Existenz(ialität),
- Faktizität,
- Verfallensein.

Dabei ist zu beachten:

Diese [drei] existenzialen Bestimmungen gehören nicht als Stücke zu einem Kompositum, daran zuweilen eines fehlen könnte, sondern in ihnen webt ein ursprünglicher Zusammenhang, der die gesuchte Ganzheit des Strukturganzen ausmacht. (SuZ: S.191)

Existenz

„Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht.“ (SuZ: S.191)

Dasein ist immer mit seinem eigenen Sein konfrontiert. Es **hat** nicht bloß sein Sein, sondern es hat sein Sein zu **sein**. Heidegger sieht Dasein nicht als ein statisches Sein, eines, das genau das ist, was es (jetzt) gerade ist. Dasein ist immer schon auch das, was es noch nicht ist, es ist immer über sich hinaus, immer schon „sich-vorweg“.

„Dasein ist immer schon »über sich hinaus«, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.192)

Weil Dasein nicht einfach nur **ist**, sondern immer auch sein **kann**, kann es entweder eigentlich oder uneigentlich existieren.³⁷

Dabei geht es keineswegs darum, dem Dasein seine „Wirklichkeit“ zu nehmen, sondern durch diese existenzial-ontologische Sichtweise aufzuzeigen, dass die Wirklichkeit des Daseins gerade dieses „Möglichsein“ umfasst.

Faktizität bzw. Geworfenheit

Dasein ist „[...] ihm selbst überantwortet, je schon in eine Welt geworfen [...]“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.192)

Dieses In-die-Welt-geworfen-sein bezeichnet Heidegger als Geworfenheit oder Faktizität.

Das zuvor dargelegte Sich-vorweg-sein ist immer schon ein Sein-in-einer-Welt.

³⁷ Eigentlich existiert Dasein, wenn es sich in seiner besonderen Seinsweise ergreift und sich nicht an das Man verliert.

„Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muss sich erst finden.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.129)

Dasein existiert meist nicht im Sinne des ergriffenen, eigenen Selbst, sondern hat sich an das Man verloren. Das Man ist die Masse, die alles gleichmacht, sich davonschleicht, wo das Dasein auf Entscheidung drängt, alle Seinsmöglichkeiten einebnet. Die Durchschnittlichkeit charakterisiert das Man; es hält sich in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten lässt und was nicht.

Das ist nicht räumlich zu verstehen, als wäre es in seiner Welt, in dem Sinne, wie man in einem Zimmer ist. In-seiner-Welt-sein bedeutet, dass es immer schon in Beziehung zu anderem Seienden steht. Es ist nicht zunächst als einzelnes Individuum vorhanden, das erst nachträglich mit seiner Welt in Beziehung tritt, sondern es ist immer schon in-seiner-Welt.

Dasein findet sich als immer schon daseiend (in-seiner-Welt) vor, ohne etwas dazu beigetragen zu haben. Es ist immer schon in seine Welt „geworfen.“

Die Tatsache, dass Dasein ist, nennt Heidegger die Geworfenheit.

Verfallensein

Dasein ist immer schon Sein-bei innerweltlich begegnendem Seienden; es ist immer schon in der besorgten Welt aufgegangen. Verfallen hat dabei keine abschätzbare Bedeutung, es bedeutet nur, dass Dasein immer in einem besorgenden Verhältnis mit anderem Seienden steht.

Damit ist aber immer die Gefahr des Verlierens an dieses Seiende mitgegeben. Das Dasein als Sein-bei hat die Tendenz, sich nicht aus sich selbst und seiner einzigartigen Seinsweise zu verstehen, sondern aus den ihm begegnenden Dingen.

Es läuft Gefahr, sich an das Man zu verlieren, die öffentliche Meinung des anonymen Man zu übernehmen. Dadurch verliert es sein eigentliches Selbst, es wird zu einem „Man-selbst“.

Diese 3 existenzial-ontologischen Strukturen machen das Dasein aus und werden von Heidegger in ihrer Gesamtheit als Sorge bezeichnet:

- sich-vorweg-sein: Existenz
- schon-sein-in: Geworfenheit, Faktizität
- sein-bei: Verfallenheit

Er fasst es in folgender Formel zusammen:

Das Sein des Daseins besagt:

[...] Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden.
(SuZ: S.249)

Demske schreibt dazu:

[...] diese Ganzheit nennt er [Heidegger] ‚die Sorge‘. Der Name hat eine rein existenzial-ontologische Bedeutung und besagt, daß Dasein als In-der-Welt-sein dasjenige Seiende ist,
(1) dem es um sein eigenes Sein geht, bzw. dessen Sein ein Sein-können ist,
(2) das sich immer schon als geworfen vorfindet und
(3) inmitten des Seienden besorgend und fürsorgend existiert.

Das Sein des Daseins ist in diesem Sinn die Sorge. [Gliederung v. Verf.] (Demske: S.29)

Der Ausdruck Sorge ist dabei als ontologischer Strukturbegriff zu fassen; er hat nichts zu tun mit Mühsal, Trübsinn und Lebenssorge, die ontisch in jedem Dasein vorzufinden sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich - ebenso wie Sorglosigkeit und Heiterkeit - weil Dasein ontologisch verstanden Sorge ist.

Es wurde gezeigt, was Heidegger unter dem Begriff „Sorge“ versteht. Jetzt soll dargelegt werden, welches Problem sich hinsichtlich der Sorgestruktur und der Erfassung des Daseins in seiner Ganzheit ergibt.

Das primäre Moment der Sorge ist das „Sich-vorweg“. Solange Dasein ist, bis zu seinem Ende verhält es sich zu seinem Seinkönnen, zu den, ihm immer schon zugehörigen Möglichkeiten. Anders ausgedrückt: im Dasein steht immer noch etwas aus. Sobald dieser Seinsausstand aber beseitigt ist, ist es nicht mehr „in-der-Welt“.

Solange das Dasein als Seiendes ist, hat es seine »Gänze« nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.236)

Heidegger versucht das Ganzsein des Daseins in den Griff zu bekommen, indem er die besondere Weise des Endens, mit der wir es beim Menschen zu tun haben, untersucht. Das entscheidende Moment des Sich-vorweg der Sorge soll keinesfalls geleugnet werden, es wird aber gezeigt, dass Dasein trotzdem als Ganzes gefasst werden kann. Die Voraussetzung dafür ist, dass man nicht versucht die Kategorien des Vorhandenen anzuwenden.

Dieser Gedanke wird im 3. Kapitel: „Ausstand, Ende und Ganzheit“ weitergeführt. Vorher soll aber noch untersucht werden, ob vielleicht der Tod der Anderen für die Analyse der Daseinsganzheit herangezogen werden kann.

2. Der Tod der Anderen als Ersatzthema f. die Analyse der Daseinsganzheit?

Erinnern wir uns, in welchem Zusammenhang Heidegger auf die Todesanalyse stößt.

Er ist auf der Suche nach einem Ganzheitsexistenzial, um das Dasein in seiner Ganzheit fassen zu können (und so die Daseinsanalyse als Grundlage für die leitende Frage nach dem „Sinn von Sein“ durchführen zu können).

Dabei tritt aber folgendes Problem auf:

„Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Sein des Da.“ (SuZ: S. 237) D.h. das Dasein erreicht seine Gänze erst mit dem Tod, damit verliert es aber gleichzeitig sein Sein und es kann diesen Übergang gerade nicht mehr erfahren und verstehen.

Es drängt sich der Gedanke auf, den Tod Anderer als Ersatzthema für die Frage nach der Ganzheit heranzuziehen, denn hier gibt es ja noch eine andere Instanz, nämlich einen überlebenden Menschen, der das Erreichen der Gänze beobachten könnte.

„Am Sterben der Anderen kann das merkwürdige Seinsphänomen erfahren werden, das sich als Umschlag eines Seienden aus der Seinsart des Daseins [...]“ (SuZ: S.238) zum bloß Vorhandenen bestimmen lässt.

Der Verstorbene ist nur noch, so scheint es zunächst, als ein Körperding vorhanden, seine besondere Seinsart des Daseins hat er eingebüßt. Diese Interpretation verfehlt den phänomenalen Bestand aber insofern, als das verbleibende Seiende, der Leichnam, kein pures Körperding ist. Er ist mehr als ein lebloses materielles Ding.

„Mit ihm begegnet ein des Lebens verlustig gegangenes *Unlebendiges*.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.238)

Der Verstorbene ist Gegenstand des Besorgens. Man hält eine Totenfeier und begräbt ihn. Das zeigt, dass er „noch mehr“ ist als ein nur zuhandenes Zeug, mit dem man in besorgender Weise umgeht.

„Im trauernd-gedenkenden Verweilen bei ihm *sind* die Hinterbliebenen *mit ihm*, in einem Modus der ehrenden Fürsorge.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.238)

Dabei ist zu beachten, dass in diesem Mitsein der Verstorbene selbst aber faktisch nicht mehr da ist. Es ist kein Miteinandersein in der selben Welt. Diese hat der Verstorbene ja verlassen. Das zeigt, dass das Mitsein mit dem Toten „[...] gerade nicht das eigentliche Zuendegekommensein des Verstorbenen erfährt.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.239)

Der Tod ist ein Verlust, ein Verlust den die Weiterlebenden erfahren. Dabei wird aber nicht der Seinsverlust zugänglich, den der Sterbende erleidet.

Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur »dabei«. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.239)

Es handelt sich aber nicht um ein psychologisches Problem. Denn selbst wenn es möglich wäre, sich das Sterben der Anderen psychologisch zu verdeutlichen, indem man dabei ist, so würde man nie das Sterben als eine Seinsmöglichkeit eines ganz bestimmten Daseins, als Seinsmöglichkeit **seines** Seins, erfassen können.

Die Idee, das Sterben Anderer als Ersatzthema für die ontologische Analyse der Daseinsganzheit verwenden zu können, beruht noch auf einer anderen Voraussetzung, die sich als eine völlige Verkennung der Seinsart des Daseins nachweisen lässt:

„[...] Dasein könne beliebig durch anderes ersetzt werden, so daß, was am eigenen Dasein unerfahrbar bleibt, am fremden zugänglich werde.“ (SuZ: S.239)

In der Alltäglichkeit des Besorgens können wir eine Vertretbarkeit des einen Daseins durch ein anderes beobachten, ja, diese ist sogar konstitutiv für ein Miteinander. Es ist aber immer Vertretung **in** oder **bei** etwas.

Diese Vertretungsmöglichkeit scheidet aber völlig, wenn es um die Vertretung in der äußersten Möglichkeit eines jeden Daseins, dem Tod, geht.³⁸

Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. [...] Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.240)

Jemand kann zwar für einen Anderen in den Tod gehen. Damit ist aber immer gemeint, dass er sich für jemanden in einer bestimmten Sache opfert. Es kann aber niemals bedeuten, dass damit dem Anderen sein Tod abgenommen wird. In dieser speziellen Seinsmöglichkeit geht es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin. „Das Sterben ist keine Begebenheit, sondern ein existenzial zu verstehendes Phänomen [...].“ (SuZ: S.240)

„Im »Enden« und dem dadurch konstituierten Ganzsein des Daseins gibt es wesensmäßig keine Vertretung.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.240)

Dies verkennt der Vorschlag, den Tod der Anderen als Ersatzthema für die Analyse der Ganzheit heranzuziehen.

Der Versuch, das Ganzsein des Daseins über den Tod der Anderen in den Griff zu bekommen, muss scheitern. Will man den Tod als existenziales Phänomen fassen, so muss man sich existenzial am **je eigenen** Dasein orientieren.

*Es bleibt für die Analyse des Todes als Sterben nur die Möglichkeit, dieses Phänomen entweder auf einen rein *existenzialen* Begriff zu bringen oder aber auf sein ontologisches Verständnis zu verzichten. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.240)*

Um das Phänomen des Ganzseins in richtiger Weise existenzial zu fassen, stellt Heidegger die besondere Weise des Endens dar. Der leitende Gedanke dabei ist: Auf das Dasein sind die Kategorien des Vorhandenen nicht anwendbar.

³⁸ Sartre kritisiert Heidegger an dieser Stelle. Vergleiche IV Sartre: 3.1 Individualität des Todes, Unvertretbarkeit im Tod

3. Ausstand, Ende und Ganzheit

Zum Dasein gehört, solange es ist, sein Noch-nicht. Die Frage ist, ob dieses Noch-nicht als Ausstand interpretiert werden darf. Der Begriff Ausstand meint, dass etwas zu einem Seienden gehört, aber noch fehlt ein „[...] Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen.“ (SuZ: S.242)

Seiendes, an dem etwas in dieser Art ausstehen kann, hat die Seinsart des Zuhandenen oder Vorhandenen. Ausstand vermag aber keineswegs das Noch-nicht ontologisch zu bestimmen, das als der zukünftige Tod zum Dasein gehört, denn „[d]as Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht *gehört*.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.243)

Es handelt sich dabei nicht um ein Problem der Erkenntnismöglichkeit des Noch-nicht, sondern dieses Noch-nicht ist überhaupt noch nicht wirklich. Beim Mond z.B. ist das anders. Er ist immer schon als Ganzes vorhanden und es sieht nur so aus, als wäre er noch nicht ganz, wenn Sonne, Erde und Mond in entsprechender Konstellation zueinander stehen.

Wie aber sieht es mit Seiendem aus, zu dessen Seinsart das Werden gehört?

Beim Reifen einer Frucht z.B. wird ihr keineswegs das, was sie noch nicht ist, als nicht Vorhandenes hinzugefügt, sondern: Die Frucht bringt sich selbst zur Reife, sie kommt von ihr selbst her zur Reife. „[...] reifend *ist* sie die Unreife.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.244)

Das Noch-nicht ist schon konstitutiv in ihr eigenes Sein einbezogen. Auch das Dasein ist, solange es ist, je schon sein Noch-nicht.

Sowohl das Dasein als auch die Frucht stimmen in dieser Struktur des Noch-nicht-seins überein, und doch gibt es einen wesentlichen Unterschied hinsichtlich der ontologischen Endstruktur. Die Frucht vollendet sich mit der Reife. Auch das Dasein hat zwar mit seinem Tod den Lauf vollendet, seine Vollendung ist damit aber keineswegs notwendigerweise erreicht, seine spezifischen Möglichkeiten nicht zwingend ausgeschöpft. Auch unvollendetes Dasein kann enden. Gerade im Tod werden dem Dasein seine Möglichkeiten genommen.³⁹

Enden besagt nicht notwendig Sich-vollenden. (SuZ: S.244)

Durch keinen dieser Modi des Endens läßt sich der Tod als Ende des Daseins angemessen charakterisieren.
[Hervorh. i. Original] (SuZ: S.245)

Denn in all diesen Auslegungen des Endens wird Seiendes als Vorhandenes gefasst, und sie entsprechen daher nicht der speziellen Verfasstheit des Daseins als Existenz, die nur mit existenzialen Strukturen erfassbar ist.

³⁹ Vergleiche Sartres Kritik an Heidegger: Der Tod ist nicht als Schlußakkord des Lebens, sondern als Abbruch aller Möglichkeiten zu sehen. Siehe z.B. IV Sartre: 3.2. Den Tod erwarten?

Im Tod ist das Dasein weder vollendet, noch einfach verschwunden, noch gar fertig geworden oder als Zuhandenes ganz verfügbar.

So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht *ist*, so *ist* es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. [Hervorh. i. Original] Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. **»Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.«**⁴⁰ [Hervorh. d. Verf.]

Enden als Sein zum Ende verlangt eine ontologische Aufklärung aus der Seinsart des Daseins. (SuZ: S.245)

Es zeigt sich also, dass das Noch-nicht, wodurch das Dasein charakterisiert ist, sich der Interpretation als Auszustand widersetzt.

„Das Ende, *zu* dem das Dasein existierend *ist*, bleibt durch ein Zu-Ende-sein unangemessen bestimmt.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.246)

Die Charakteristik von Noch-nicht-sein, Ende und Ganzheit gelingt nur, wenn man sich ausdrücklich an der Seinsverfassung des Daseins orientiert, im Besonderen an dessen Grundstruktur, dem Phänomen der Sorge. Diese ist es, so scheint es zunächst, die sich der Erfassung der Ganzheit widersetzt, aber das Moment des Vorweg-seins macht gerade das Charakteristische des Daseins gegenüber anderen Seinsarten aus und bildet damit die Grundlage für die mögliche Erfassung der Ganzheit des Daseins.

Die positive existenzialanalytische Interpretation des Todes und seines Endecharakters ist am Leitfaden der bisher gewonnenen Grundverfassung des Daseins, dem Phänomen der Sorge, durchzuführen. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.246)

Bevor diese Interpretation aber durchgeführt wird (siehe Punkt 6: Entwurf der existenzial ontologischen Strukturen), wird zuerst eine Abgrenzung gegenüber anderen Interpretationen des Phänomens (4.) und eine Abgrenzung zum alltäglichen Sein zum Tode (5.) durchgeführt.

4. Abgrenzung gegenüber anderen Interpretationen des Phänomens

Die Eindeutigkeit der ontologischen Interpretation des Todes soll sich zuvor dadurch verfestigen, daß ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht wird, wonach diese nicht fragen und

⁴⁰ Literaturangabe in SuZ: S. 245 (Fußnote): „Der Ackermann aus Böhmen, hrsg. v. A.Bernt und K.Burdach (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, hrsg. v. K. Burdach, Bd. III, 2. Teil) 1917, Kp. 20, S. 46.“

worüber eine Auskunft und Anweisung von ihr vergeblich erwartet werden kann. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.246)

Bei Heidegger geht es, wie schon früher dargelegt wurde, um eine ontologische Interpretation des Todes. Um klar herauszustellen, worum es in dieser geht, stellt er zunächst dar, womit sie sich nicht beschäftigt.

4.1. Biologisch–Ontische Interpretation

Die ontologische Interpretation des Todes ist keine biologisch–ontische.

„Auch das Dasein läßt sich als pures Leben betrachten.“ (SuZ: S.246)

Es wird dann Gegenstand von biologisch-physiologischen Fragestellungen.

Mann kann z.B. Daten sammeln und Statistiken erstellen über die Lebensdauer, die Arten des Todes und die Ursachen seines Eintretens. Auch Fakten, wie der Todeszeitpunkt, sind in diesem Bereich angesiedelt.

Dieser biologisch-ontischen Erforschung liegt aber eine ontologische Problematik zugrunde, denn es sind immer schon mehr oder minder geklärte Vorbegriffe von Leben und Tod wirksam, die erst ontologisch zu durchleuchten wären.

Dasein kann nie einfach nur verenden, so wie Tiere und Pflanzen, denn es kann seine spezielle Seinsart nie völlig hinter sich lassen.

Wenn Dasein uneigentlich stirbt, so bezeichnet Heidegger dies als „Ableben“, die Seinsweise aber, in der das Dasein „zu seinem Tode ist“, bezeichnet er als „Sterben“.

„Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens.“ (SuZ: S.247)

4.2. Frage nach dem Fortleben

Die ontologische Analyse des Seins zum Ende ist auch nicht gleichzusetzen mit der Erörterung der Frage, was nach dem Tod ist. Sie greift keiner existenziellen Stellungnahme zum Tod vor, es wird auch nicht entschieden, ob es ein Fortleben nach dem Tod gibt oder nicht.⁴¹

Wenn der Tod als »Ende« des Daseins, das heißt des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob »nach dem Tode« noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein »fortlebt« oder gar, sich »überdauernd«, »unsterblich« ist. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.247)

41 Mehr dazu im 2. Teil der Arbeit.

Trotzdem ist aber festzuhalten:

Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein »diesseitig«, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.248)⁴²

Heidegger ist der Meinung, dass erst dann sinnvoll „auch nur gefragt werden kann“, „was nach dem Tod ist“⁴³, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. Ob eine solche Frage überhaupt eine mögliche theoretische Frage darstellt, lässt er an dieser Stelle unentschieden. Dabei stellt er aber klar:

„Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes **liegt vor** jeder ontisch-jenseitigen Spekulation.“ [Hervorh. d. Verf.] (SuZ: S.248)

Außerhalb der existenzialen Analyse stehen auch die Themen, die man unter dem Titel „Metaphysik des Todes“ zusammenfassen könnte. Dazu gehören Fragen wie:

Wie und wann kam der Tod in die Welt?

Welchen Sinn hat der Tod als Übel und Leiden?

All diesen Fragen und „[d]en Fragen einer Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie des Todes ist die existenziale Analyse methodisch vorgeordnet.“ (SuZ: S.248).

Heidegger verweist also Spekulationen über das Jenseits in andere Bereiche (ohne die Frage zu klären); seine ontologische Analyse will er aber in radikaler Diesseitigkeit durchgeführt wissen.

Zusammenfassend lässt sich sagen:

Weder die biologisch–ontische Interpretation noch die Frage nach dem Fortleben sind das, wonach Heidegger in ontologischer Absicht fragt.

5. Abgrenzung gegenüber dem alltäglichen Sein zum Tode, uneigentliches Sein zum Tode

Um das **eigentliche** Sein zum Tode richtig in den Blick zu bekommen, soll noch eine weitere Abgrenzung, und zwar gegenüber dem **alltäglichen** Sein zum Tode, durchgeführt werden. Dieses alltägliche, ist ein uneigentliches Sein zum Tode und folgendermaßen charakterisiert:

42 Vergleiche PGZ: S.434: „Trotzdem kann gesagt werden: Die Explikation vollzieht sich in der radikalsten Diesseitigkeit, nämlich im Blick darauf, was der Tod eines Seienden, des jeweiligen Daseins, sein kann. Eine solche Diesseitigkeit der Interpretation präjudiziert so wenig etwas über die traditionellen Fragen von Unsterblichkeit und Auferstehung, daß gerade erst mit einer solchen diesseitigen Interpretation der Seinsstruktur des Todes der Sinn und der Boden für eine eventuelle Frage danach vorgegeben wird.“

43 Vergleiche (SuZ: S.248) und 2.Teil der Arbeit

„Das »Sterben« wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft [...]“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.253), aber niemand bestimmten zugehört.

Das „Man stirbt“ verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man und niemand Konkreten, schon gar nicht einen selbst: „Man stirbt, **ich** aber (noch) nicht!“

Man besorgt so eine ständige Beruhigung bezüglich des Todes.

[...]man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen. (SuZ: S.253)

Dass man irgendwann einmal auch stirbt, tritt in den Hintergrund, übrig bleibt, dass man ja **vorläufig** noch nicht stirbt. Man verdeckt die eigentümliche Gewissheit des Todes, dass er jeden Augenblick möglich ist, jeden Augenblick eintreffen kann.

Mit diesem Verhalten wird das „Sein zum Tode“ verdeckt. Das alltägliche, verfallende Ausweichen vor dem Tod bezeichnet Heidegger als **uneigentliches Sein** zum Tode. Dieses uneigentliche Sein zum Tode stellt eine ständige Flucht vor ihm dar. Es deutet den Tod um, versteht ihn uneigentlich und weicht ihm aus.

Dass das Dasein immer schon zu seinem Ende ist, sobald es am Leben ist, „[...]verbirgt es sich dadurch, daß es den Tod zum alltäglich vorkommenden Todesfall bei **Anderen** umprägt, der allenfalls uns noch deutlicher versichert, daß »man **selbst**« ja noch »lebt.«“ [Hervorh. d. Verf. u. i. Original] (SuZ: S.254)

Was man aber an diesem alltäglichen, uneigentlichen Sein zum Tode sehr gut erkennen kann, ist Folgendes:

Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit gegen die äußerste Möglichkeit seiner Existenz. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.254)

6. Entwurf der existenzial-ontologischen Struktur des Todes

Als Grundverfassung des Daseins wurde die Sorge herausgestellt:

Sie wird von Heidegger folgendermaßen definiert:

[...] Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden. (SuZ: S.249)

Darin drücken sich die fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins aus:

- Im Sich-vorweg: die Existenz
- Im Schon-sein-in: die Faktizität
- Im Sein bei: das Verfallen

Der Tod, das äußerstes Noch-nicht, als Ausstand wurde als unangemessen zurückgewiesen. (siehe Kapitel 3: Ausstand, Ende und Ganzheit)

„Das äußerste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, wozu das Dasein sich verhält. Das Ende steht dem Dasein [immer schon] bevor.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.250)

Der Tod ist kein noch nicht Vorhandenes, nicht der letzte Ausstand, sondern eher ein Bevorstand. Dies ist er aber nicht im Sinne eines bevorstehenden innerweltlich begegnenden Ereignisses, sondern:

Mit dem Tod steht sich Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.250)

Das Dasein steht sich in dieser, seiner äußersten Möglichkeit selbst bevor, es ist völlig auf sein **eigenstes** Seinkönnen verwiesen. Wenn es sich in dieser Weise bevorsteht, wird alles andere unwichtig, alle Bezüge zu anderem Dasein sind gelöst, es ist als Einzelnes angesprochen.

Das Dasein vermag dieser äußersten Möglichkeit nicht auszuweichen, sie zu **überholen**.

Der Tod enthüllt sich als die

- eigenste
- unbezügliche
- unüberholbare Möglichkeit.

„Als solche ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.250)

Die existenziale Möglichkeit dieses Bevorstands ist darin begründet, dass die Grundstruktur des Daseins die Sorge ist. Das wesentlichste Strukturmoment der Sorge wiederum ist das Sich-vorweg. Das Sein zum Ende ist ein Sein zu der letzten und ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins.

Diese Möglichkeit kommt nicht im Verlauf des Lebens nachträglich hinzu, sondern: Sobald Dasein existiert, ist es schon in diese Möglichkeit **geworfen**, d.h. diese Möglichkeit ist sobald es lebt immer schon automatisch mit(auf)gegeben.⁴⁴

7. Eigentliches Sein zum Tode: Vorlaufen in den Tod

Das „Sein zum Tode“ ist ein Sein zu einer Möglichkeit und zwar zu einer ausgezeichneten, zu **der** Möglichkeit. Es ist aber kein Aus-sein auf ein Mögliches, indem man versucht es zu verwirklichen. Das Besorgen der Verwirklichung gehört nur in den Bereich des Zuhandenen und Vorhandenen, wo einem ständig solche Möglichkeiten begegnen: das Erreichbare, Beherrschbare, Gangbare. (Es ist immer charakterisiert durch ein „Um-zu“, durch einen Zweck.)

„Das besorgende Aus-sein auf ein Mögliches hat die Tendenz, die *Möglichkeit* des Möglichen durch Verfügbarmachen zu *vernichten*.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.261)

Würde das Dasein die Möglichkeit des Todes verwirklichen, sein Ableben also herbeiführen, so würde es sich gerade die Möglichkeit eines existierenden Seins zum Tode nehmen. Das Sein zum Tode kann daher offenbar nicht den Charakter des besorgenden Aus-seins auf seine Verwirklichung haben.

Es ist aber auch kein Erwarten der Möglichkeit, denn auch darin liegt ein Sich-lösen von der Möglichkeit und ein Erfassen-wollen der Wirklichkeit.

„Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsgemäß hereingezogen.“ [Hervorh. d. Verf.] (SuZ: S.262)

Das eigentliche Sein zum Tode aber ist ein **Vorlaufen** in die Möglichkeit.

Es ist durch 5 Strukturmomente bestimmt, die im Folgenden genauer untersucht werden sollen:

Es offenbart sich als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse, unbestimmte Möglichkeit.

7.1. Eigenste Möglichkeit

Der Tod ist die *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.263)

⁴⁴ Zur Geworfenheit siehe II Heidegger: 1.2.1 Sorge

Faktisch ist das Dasein meist an die Alltäglichkeit des Man verloren. Im Vorlaufen in seine äußerste, ausgezeichnete Möglichkeit kann es sich dem Man entreißen, ja, im Sein zum Tode ist es diesem immer schon entrissen.

7.2. Unbezügliche Möglichkeit

Die eigenste Möglichkeit ist *unbezüglich*. Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. Der Tod »gehört« nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses als *einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.263)

Der Tod beansprucht das Dasein als Einzelnes. Alles sein-bei Besorgtem, alles Mitsein mit anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen, das Sein zum Tode geht. In diesem speziellen Sich-verhalten zum Tode wird das Dasein aller Bindungen an seine Mitwelt enthoben; der Tod geht nur das Dasein als Einzelnes an.

Der Tod vereinzelt das Dasein aus allen seinen Verbindungen mit anderem Seienden.

7.3 Unüberholbare Möglichkeit

Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar*. Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben. Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.264)

Das Vorlaufen in den Tod befreit aus der Verlorenheit an die zufälligen Möglichkeiten, die dem Dasein jeweils offenstehen. Es bewahrt vor einer Versteifung auf die je erreichte Existenz, es sichert dem Dasein die Offenheit für die „Zukunft“ seiner Möglichkeiten. Von der letzten, unüberholbaren Möglichkeit her gesehen, werden alle anderen Möglichkeiten in ihrer Relativität und Vorläufigkeit sichtbar. Das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit erschließt dem Dasein alle, dieser letzten Möglichkeit vorgelagerten Möglichkeiten erst richtig, rückt sie in das richtige Licht. Darum liegt in diesem Vorlaufen in den Tod die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins, die Möglichkeit als ganzes Sein-können zu existieren.⁴⁵

⁴⁵ Vergleiche Demske: S.38: „Dasein bleibt existenziell unterwegs auf das äußerste Seinkönnen hin, das ihm als solches äußerstes Seinkönnen existenzial vorgegeben ist.“

7.4 Gewisse Möglichkeit (*mors certa*, ...)

Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß*. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.264)

Mors certa! Die Gewissheit des Todes ergibt sich nicht aus der Beobachtung anderer Todesfälle. Die empirische Gewissheit, dass alle Menschen sterben müssen, ist genau genommen nur eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass jeder sterblich ist. Der induktive Schluss von **vielen** gestorbenen Menschen auf die Sterblichkeit **aller** Menschen ist nicht zulässig.

Diese empirische Gewissheit bleibt notwendig hinter der apodiktischen Gewissheit zurück.

Weder die empirische Gewissheit noch die apodiktische aber ist dem Sein zum Tode angemessen, sie sind vielmehr ein Ausweichen vor dem Tode. In ihnen spricht sich das alltägliche „Sein zum Ende“ aus. Es bringt den Tod in das Feld des Zuhandenen und Vorhandenen und beraubt ihn damit gerade seiner Charakteristik, als immer schon zum Dasein gehörend, immer schon bevorstehend und damit nur fassbar in existenzialen Kategorien (Kategorien der Existenz) und niemals in den Kategorien von Zu- und Vorhandenem.

Dass die Möglichkeit des Todes eine gewisse ist, ergibt sich aus dem Vorlaufen des Daseins in den Tod. In diesem Vorlaufen erschließt sich das Dasein diese Möglichkeit. Die Möglichkeit geht dabei nicht in Wirklichkeit über. Solch ein Übergang gehört dem Bereich des Besorgens zu, d.h. dem Bereich des Zuhandenen und Vorhandenen. Wenn das Dasein die Möglichkeit des Todes verwirklicht, sein Ableben also herbeiführen würde, so würde es sich gerade die Möglichkeit eines „Seins zum Tode“ nehmen.

Die Gewissheit des Todes kann nur entstehen, wenn das Dasein sich im Sein zum Tode die Möglichkeit als Möglichkeit erschließt und sie als solche aushält.⁴⁶

Der Mensch muss sich von der alltäglichen Auslegung des Todes befreien, um sich das Vorlaufen in den Tod als eigenste Möglichkeit zu ermöglichen, denn die alltägliche Auslegung verdeckt das uns mögliche Wissen um den Tod, die Todesgewissheit.⁴⁷

7.5 Unbestimmte Möglichkeit (... *hora incerta*)

Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich der Gewissheit *unbestimmt*. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.265)

⁴⁶ Vergleiche Scherer (1979): S.56

⁴⁷ Vergleiche Scherer (1979): S.57

Hora incerta! Die Stunde des Todes ist ungewiss. Das ausgezeichnete Sein-können des Daseins, der Tod, ist jederzeit möglich. Der Mensch kann, sobald er am Leben ist, jeden Moment sterben.

»Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.« (SuZ: S.245)⁴⁸

Das Wann des Todes, ist ständig unbestimmt.

„Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende ständige *Bedrohung*.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.265)

Die Befindlichkeit, die dieser Bedrohung entspricht, ist die Angst.

„In ihr befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. [...]Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.266)

Im Vorlaufen in den Tod öffnet sich das Dasein für die Bedrohung durch die äußerste Möglichkeit.

Heidegger unterscheidet scharf zwischen Furcht und Angst, wenn er auch eine phänomenale Verwandtschaft beider zugesteht, die sich schon darin zeigt, dass das, was im alltäglichen Sprachgebrauch als Angst bezeichnet wird, Furcht ist und umgekehrt. Beim Phänomen der Furcht gibt es immer etwas ganz Konkretes, auf das sich die Furcht bezieht. Das Dasein fürchtet sich vor innerweltlich Begegnendem.

Anders verhält es sich bei der Angst:

„Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes.“ (SuZ: S.186) Sondern „[...] *das Wovor der Angst ist die Welt als solche*“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.187), „[...] *das In-der-Welt-sein als solches*.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.186)

Die Angst bezieht sich also nicht auf innerweltlich (zufällig) Begegnendes, auf dieses oder jenes, sondern die Möglichkeit von Zuhandenem überhaupt, also die Welt selbst.

„Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: »es war eigentlich nichts.«“ (SuZ: S.187) Damit trifft sie (ontisch) genau den Sachverhalt, denn die alltägliche Rede beschäftigt sich mit dem Besorgen und Bereden von Zuhandenem. Wovor die Angst sich „ängstet“ ist aber nichts innerweltlich Zuhandenes und somit hat die alltägliche Rede recht, wenn sie sagt „es war eigentlich nichts“, denn das Wovor der Angst ist nichts, das sich der alltäglichen Rede erschließen könnte. Es gehört nicht der Sphäre von Zuhandenem und Vorhandenem an.

In der Angst versinkt alles Zuhandene und auch das Mitdasein anderer. Die Angst nimmt dem Dasein die Möglichkeit, sich aus der Welt und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen.

⁴⁸ Literaturangabe in SuZ: S. 245 (Fußnote): „Der Ackermann aus Böhmen, hrsg. v. A.Bernt und K.Burdach (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, hrsg. v. K. Burdach, Bd. III, 2. Teil) 1917, Kp. 20, S. 46.

Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein,[...] (SuZ: S.187)

In der Angst um das In-der-Welt-sein-können „ängstet“ sich das Dasein um sein Sein-können überhaupt, vor der drohenden Unmöglichkeit seiner Existenz.

Die Befindlichkeit der Angst stellt vor das Nichts, das unüberholbar und gewiss immer schon bevorsteht. „In ihr [der Angst] befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz.“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.266)

„Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst.“ (SuZ: S.266)

Die folgende, sehr dichte und relativ komplexe Formulierung, die sich in „Sein und Zeit“ auf Seite 266 finden lässt, fasst das bisher Dargelegte noch einmal zusammen:

Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode lässt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.* [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.266)

In Anlehnung an die obenstehende Formulierung Heideggers und Demskes Analyse⁴⁹ sollen nochmals die wichtigsten Momente des eigentlichen „Sein zum Tode“, das als das Vorlaufen in den Tod charakterisiert wurde, aufgezeigt werden:

„Das Vorlaufen enthüllt [...] die Verlorenheit in das Man-selbst“

Dies geschieht, indem der Tod als die **eigenste** Möglichkeit erschlossen wird.

„und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein“

Der Tod wird als die **unbezügliche** Möglichkeit erschlossen, d.h. im Vorlaufen wird alles besorgende Sein-bei und fürsorgende Sein-mit unwichtig.

„selbst aber in der leidenschaftlichen,“

Das Dasein gibt sich im Vorlaufen in den Tod der **unüberholbaren** Möglichkeit ohne Vorbehalte hin.

„von der Illusion des Man gelösten,“

⁴⁹ Siehe Demske: S.41

Die öffentliche Ausgelegtheit des uneigentlichen Seins zum Tode wird durch das eigentliche Verstehen des Todes als der **eigensten** Möglichkeit des Daseins abgelöst.

„faktischen,“

Dieser Begriff bezeugt den Geworfenheitscharakter: Sobald Dasein existiert, ist es schon in diese äußerste Möglichkeit **geworfen**.

„ihrer selbst gewissen“

Im Vorlaufen in den Tod wird dem Dasein die **Gewissheit** des Todes offenbar.

„und sich ängstenden“

Die Befindlichkeit, die der ständigen Bedrohung durch den Tod entspricht, ist die **Angst**.

„Freiheit zum Tode.“

Das Vorlaufen in den Tod ermöglicht es, dem Dasein sich **frei** zu geben, für das, was es ist: das endliche, zum Tode unüberholbar bestimmte In-der-Welt-sein.

Dabei ist zu beachten, dass es sich bei dieser Formulierung um einen existenzialen Entwurf handelt, und sie demnach ontologisch zu verstehen ist. Die Schwierigkeit ist, dass die meisten Ausdrücke natürlich eine ontische „Vorbelastung“ haben und es somit schwer fällt, sie nicht auch so zu verstehen. Trotzdem meint Demske, und das wohl zu recht:

Aber die Absicht Heideggers bleibt deutlich genug: daß er alles in einem streng existenzial-ontologischen Sinne verstanden wissen will, ist aus dem Zusammenhang des existenzialen Entwurfs und sogar der ganzen Untersuchung von Sein und Zeit hinreichend klar. (Demske: S.42)

Bei diesem existenzial-ontologischen Entwurf bleibt Heidegger aber nicht stehen, wie im nächsten Kapitel dargelegt werden soll:

8. Überleitung zum Existenziellen

Die Analyse des „Vorlaufens in den Tod“ hat die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. Es hat sich außerdem die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens gezeigt. Es handelt sich bisher „nur“ um Möglichkeiten.

„Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist.“
(SuZ: S.266)

Ist diese Eigentlichkeit der Existenz existenziell nicht nur möglich, sondern sogar gefordert?

Demske formuliert es folgendermaßen:

„Gibt es im Dasein ein Phänomen, welches das existenzial entworfene eigentliche Sein zum Tode als existenziell vollziehbar und erforderlich bezeugt?“ (Demske: S.44)

Heidegger findet es im „Ruf des Gewissens“⁵⁰.

9. Entschlossenes Vorlaufen in den Tod: Existenzieller Vollzug

9.1. Der Ruf des Gewissens

Heideggers Verständnis des Gewissens hebt sich deutlich von der Tradition ab, wenn er es auch in dieser zu verwurzeln sucht. Das, was bisher in Philosophie (und Theologie) als Gewissen angesprochen wurde, soll auf seinen phänomenologisch-existenzialen Grund zurückgeführt werden. Für Heidegger ist das Gewissen ein Existenzial, eine Bestimmung des Daseins in seiner Existenz. Das existenzial verstandene Gewissen ruft nicht, auf die lärmende, geschäftige Weise des Man, sondern in der Stille. Das Angerufene ist das Dasein in seiner Verfallenheit an das uneigentliche Man-selbst.

Was aber ruft das Gewissen, was ist der Inhalt des Gewissensruf?

⁵⁰ Siehe auch Möller: S. 76 „Wie aber ist solche Bewährung durch das Ontische in der Existenzialphilosophie überhaupt möglich? Immer erschien doch das Ontische aus der Ontologie ausgeklammert. Der Sinn der Bewährung ist darin zu suchen, daß das Phänomen, in dem die ontische Bewährung gesucht wird, sich in seinem Sein zeigen muß. In dieser Aufzeigung der sich bezeugenden Ganzheit des Daseins geht Heidegger vom Gewissen aus. Das Gewissen ruft. Heidegger vermeidet es, das Gewissen auf ein Seelenvermögen zurückzuführen, er will nur phänomenologisch fragen, wer im Gewissen angerufen wird und was das Gewissen ruft, um so die Frage klären zu können, wer der Rufer sei. Das Angerufene ist das Dasein und zwar in der Weise des Man, sofern es bei der Welt und bei anderen ist. Das Man wird angerufen, auf das eigene Selbst zurückzugehen.“

Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen – nichts. [...]Dem angerufenen Selbst wird »nichts« zu-gerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.273)

Genau betrachtet, gibt es keinen Inhalt des Rufes, sondern nur etwas, wozu er aufruft. Er ruft auf zum eigentlichen Selbstsein und er offenbart dem Dasein die Diskrepanz zwischen dem alltäglichen, verfallend existierenden Man-selbst und dem Existieren als eigentliches Selbst. In der Aufdeckung dieser Kluft offenbart der Ruf des Gewissens die existenziale Schuld des Daseins.⁵¹ Für Heidegger ist der Gewissensruf also die Offenbarung der Schuld des Daseins.

Aber auch den Begriff „Schuld“ fasst Heidegger anders als den klassischen Schuldbegriff. Er versucht ihn, wie schon den Gewissensbegriff auf seinen existenzialen Grund zurückzuführen. Das Schuldigsein resultiert nicht aus einer oder mehreren Verschuldungen, sondern es verhält sich gerade umgekehrt: Einzelne Verschuldungen werden erst möglich aufgrund eines ursprünglichen Schuldigseins.

Zu jedem Rufen, so auch zum Ruf des Gewissens, gehört aber auch ein Hören.⁵² Das richtige Hören des Rufes des Gewissens ist es, eine Bereitschaft für das Angerufen-werden zu haben. Es geht um das Verstehen des Gewissensrufs und als Reaktion darauf, das Sich-wählen in der existenzialen Nichtigkeit des Daseins.

Da die existenziale Schuld nicht nur irgendeinen bestimmten Aspekt des Daseins trifft, sondern sein In-der-Welt-sein schlechthin, ist die Grundbefindlichkeit, die diesem Verstehen entspricht, die Angst.⁵³

Das richtige Hören des Rufes ist das angstbereite Sich-entwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Heidegger nennt dies die Entschlossenheit. Sie ist kein praktisches Verhalten, sondern die existenziale Struktur des richtigen Hörens auf den Ruf des Gewissens, die Bereitschaft, die eigene Schuld zu übernehmen. Die Entschlossenheit bringt das Dasein auf sich selbst, auf sein eigenes Sein zurück. Wenn aber die durch den Gewissensruf erweckte Entschlossenheit der ermöglichende Grund der Eigentlichkeit des Daseins sein soll, so muss sie sich auf die wesentliche Grundstruktur des Daseins, die Sorge, beziehen:

51 Vergleiche Wach: S.43: „Aus seiner Verlorenheit an das Man wird das Dasein, das immer wir selbst sind, zurückgerufen zu seinem eigentlichen Selbst durch die Stimme des Gewissens als „Aufruf zum eigensten Schuldigsein“. Wobei in der Sprache Heideggers „Schuldigsein“ das Hinter-seiner-Bestimmung-zurückbleiben des Seins, besser sein Nichtigsein, das ihm in allem „Entwurf“ als solchem schon zukommt, meint.“

52 Vergleiche Demske: S. 47: „Zu jedem Rufen gehört ein Hören.“

53 Die Angst ängstet sich um das In-der-Welt-sein können, wie früher schon dargelegt wurde: siehe unter II Heidegger: 7.5. Unbestimmte Möglichkeit

Die drei, die Sorge konstituierenden Momente sind:⁵⁴

- Schon-Sein-in: Geworfenheit, Faktizität
- Sein-bei: Verfallenheit
- Sich-vor-weg: Existenz

Besonders entscheidend ist für die Todesthematik das Sich-vor-weg, die Existenz. Denn es ist das Moment, das sich auf die Zukunft bezieht und damit auch auf die äußerste Möglichkeit, den Tod. Die Entschlossenheit ist nur dann vollständig und eigentlich, wenn sie das Schuldigsein **bis zum Ende** übernimmt, d.h. wenn sie ein Sein zum Tode ist, das das Schuldigsein in seiner Gänze übernimmt.

Die *Entschlossenheit* erreicht daher ihre Eigentlichkeit nur als eine in den Tod vorlaufende. Das Vorlaufen andererseits, welches bisher ein rein hypothetischer Entwurf war, erhält durch die Entschlossenheit seine existenzielle Bewährung.

Die Verbindung des Vorlaufens und der Entschlossenheit bietet also das durch das Vorlaufen existenzial strukturierte und durch die Entschlossenheit existenziell bezeugte eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins. (Demske: S.48)

10. Zusammenfassung

Das primäre Ziel Heideggers in „Sein und Zeit“ ist es, die Frage nach dem „Sinn von Sein“ zu erörtern. Dazu dient die Daseinsanalyse. Das Dasein soll in seiner Gänze erfasst werden und somit kommt das Ende des Daseins, der Tod, ins Spiel. Das Problem dabei ist:

Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Sein des Da. (SuZ: S.237)

Das Dasein kann das Erreichen seiner Gänze also nicht erfahren und verstehen.

Es scheint sich anzubieten, den Tod der Anderen als Ersatzthema für die Analyse der Daseinsganzheit heranzuziehen. In diesem Fall gibt es noch eine andere Instanz, die überlebt und somit das Erreichen der Gänze beobachten könnte.

Im trauernden Gedenken sind die Hinterbliebenen zwar mit dem Toten; da der Tote aber faktisch nicht mehr da ist, ist es kein Miteinandersein in der selben Welt. Das Mitsein kann also das „Zuendegekommenesein“ des Verstorbenen gar nicht erfahren.

⁵⁴ Diese 3 Momente wurden unter II Heidegger: 1.2.1. Sorge dargelegt.

Außerdem ist der Tod das Einzige, indem man nicht vertreten werden kann.

Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. [...] Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine. [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.240)

Der Versuch, das Ganzsein des Daseins über den Tod der Anderen in den Griff zu bekommen, muss scheitern.

Um das eigentliche „Sein zum Tode“ richtig in den Blick zu bekommen, grenzt Heidegger es gegenüber dem alltäglichen Sein zum Tode ab.

„Das »Sterben« wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft [...]“ [Hervorh. i. Original] (SuZ: S.253), aber niemand Bestimmten zugehört. Mit der Aussage „man stirbt“ wird die Meinung verbreitet, dass der Tod das „Man“ treffe, aber niemand Konkreten. Man besorgt eine ständige Beruhigung bezüglich des Todes: „Irgendwann stirbt man zwar auch einmal, aber zunächst eben noch nicht.“

Das alltägliche, verfallende Ausweichen vor dem Tod fasst Heidegger als uneigentliches Sein zum Tode. Auch in diesem Verhalten zum Tod kann man aber schon das eigentliche „Sein zum Tode“ durchschimmern sehen, denn auch hier geht es dem Dasein um die äußerste Seinsmöglichkeit, wenn auch nur „im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit“ (Literaturangabe) gegenüber dem Tod.

Das eigentliche Sein zum Tode ist ein Vorlaufen in die äußerste Möglichkeit.

Dabei kann es keineswegs darum gehen, diese Möglichkeit zu verwirklichen, denn dann würde sich das Dasein ja gerade die Möglichkeit „eines existierenden Seins zum Tode“ nehmen.

Das Sein zum Tode (als Vorlaufen in die Möglichkeit) ist durch **5 Strukturmomente** bestimmt:

Es ist die eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse, unbestimmte Möglichkeit.

Das Vorlaufen enthüllt den Tod als die **eigenste** Möglichkeit, indem es das Dasein aus der Ausgelegtheit des „Man“ befreit.

Der Tod wird als die **unbezügliche** Möglichkeit erschlossen, d.h. im Vorlaufen wird alles besorgende Sein-bei und fürsorgende Sein-mit unwichtig.

Der Tod zeigt sich als die **unüberholbare** Möglichkeit und befreit das Dasein so aus der Verlorenheit an zufällige Möglichkeiten, aus einer Versteifung auf die je erreichte Existenz; er öffnet das Dasein für seine Zukunft.

Im Sein zum Tode erschließt sich das Dasein den Tod als **gewisse** Möglichkeit und hält sie als solche aus, ohne sie (z.B. in Form von Selbstmord) verwirklichen zu wollen.

Der Tod offenbart sich als **unbestimmte** Möglichkeit, d.h. der Zeitpunkt seines Eintretens ist unklar.

»Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.« (SuZ: S.245)

Da der Tod jederzeit möglich ist, steht das Dasein unter einer ständigen Bedrohung, woraus die Befindlichkeit der Angst resultiert.

Das existenzielle Phänomen, das diesem existenzialen Entwurf des eigentlichen Seins zum Tode, dem Vorlaufen in den Tod, entspricht, ist der „Ruf des Gewissens“.

Er ruft auf zum eigentlichen Selbstsein und er offenbart dem Dasein die Diskrepanz zwischen dem alltäglichen, verfallend existierenden Man-selbst und dem Existieren als eigentliches Selbst. Indem er diese Kluft aufdeckt, offenbart der Ruf des Gewissens die existenziale Schuld des Daseins.

Das richtige Hören des Rufes ist das angstbereite Sich-entwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Heidegger nennt dies die „Entschlossenheit“. Die Entschlossenheit ist nur dann vollständig und eigentlich, wenn sie das Schuldigsein bis zum Ende übernimmt, d.h. wenn sie ein Sein zum Tode ist, das das Schuldigsein in seiner Gänze übernimmt. Die Entschlossenheit erreicht daher ihre „Eigentlichkeit“ nur als eine in den Tod vorlaufende. Das „Vorlaufen“ in den Tod andererseits erhält durch die Entschlossenheit seine existenzielle Bewährung.

III. GEGENÜBERSTELLUNG HEIDEGGER UND KIERKEGAARD

Nachdem in den vorigen Kapiteln Kierkegaards und Heideggers Positionen, bezüglich der Frage nach dem Tod dargelegt wurden, sollen nun die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden aufgezeigt werden.⁵⁵

1. Gemeinsamkeiten

1.1. Es geht um den eigenen Tod

Es geht sowohl bei Heidegger als auch bei Kierkegaard darum, den Tod als den eigenen Tod zu betrachten. Wichtig ist nicht der Tod als Ereignis, sondern seine „Vorwegnahme“ im Leben.

Kierkegaard fordert zu einer gedanklichen Vorwegnahme des eigenen Todes auf: Es kommt darauf an, „sich selbst tot zu denken.“ Bei Heidegger finden wir diese Überlegung im „Vorlaufen in den Tod“ wieder.⁵⁶

Sowohl Kierkegaard als auch Heidegger geht es um den Einzelnen. Das alltägliche Existieren ist aber dadurch charakterisiert, dass die meisten Menschen davor fliehen, ein Einzelner zu sein, sie flüchten sich in die Menge. Sie handeln und leben wie die Menge und sind sich ihrer Verantwortung als selbstverantwortlicher Einzelner nicht bewusst. Der Einzelne ist es, der, so Kierkegaard, vor Gott steht.

Für Heidegger ist dieses Gottesverhältnis des Einzelnen nicht entscheidend, ansonsten stehen seine Überlegungen denen Kierkegaards sehr nahe. Auch er grenzt das eigentlich existierende Dasein, vom Dasein ab, das sich an das Man verliert. Dieses „eigens ergriffene Selbst“ unterscheidet er vom „Man-selbst“, dem Selbst des alltäglichen Daseins.

55 Dabei soll nicht in aller Strenge geklärt werden, welche Elemente Heidegger von Kierkegaard „übernommen“ hat, ob die Ähnlichkeit der Gedanken dem Zufall zuzuschreiben sind, oder ob beide auf eine dritte Quelle zurückgreifen. Ein Fall dürfte jedoch von vornherein ausgeschlossen werden, so man Kierkegaard nicht übersinnliche Kräfte zutraut, dass er von Heideggers Gedanken übernommen hat. (Kierkegaard: 1813-1855; Heidegger: 1889-1976)

56 Der Unterschied zwischen Kierkegaards „gedanklicher Vorwegnahme des Todes“ und Heideggers „Vorlaufen in den Tod“ liegt meiner Meinung nach darin, dass man das gedankliche Vorwegnehmen des Todes noch genauer spezifizieren muss, um das auszudrücken, was mit Heideggers „Vorlaufen in den Tod“ schon automatisch mit ausgesagt ist. Man müsste also sagen: Kierkegaards gedankliche Vorwegnahme des Todes zeichnet sich durch folgende Aspekte aus: es geht darum, den eigenen Tod vorwegzunehmen, den Tod als die ungewisse Gewissheit zu denken usw. Bei Heidegger genügte es hingegen, vom „Vorlaufen in den Tod“ zu sprechen, die 5 Strukturmomente des Todes sind damit automatisch mit ausgesagt. Das ist deswegen so, weil Heidegger das „Vorlaufen in den Tod“ als eigene Begrifflichkeit geprägt hat. In der Literatur wird dieses Vorlaufen in den Tod auch für Kierkegaards Ansatz verwendet, das halte ich aber nicht für ganz exakt, weil es sich bei ihm nicht als Begrifflichkeit findet.

Bei Kierkegaard finden wir folgenden Gedanken: Um den Tod in seinem Ernst zu erfassen, darf er nicht als „des Geschlechtes Los“, als das, was die Allgemeinheit trifft, gedacht werden, es geht darum, seinen eigenen Tod zu denken.

Heidegger thematisiert dies unter dem Titel „alltägliches Sein zum Tode“.

Das alltägliche Sein zum Tode ist dadurch bestimmt, dass das »Sterben« auf ein Vorkommnis nivelliert wird, das zwar das Dasein trifft, aber niemand Bestimmten zugehört. Der Tod trifft irgendeinen Menschen, das Man, aber niemand Konkreten. Das drückt sich im „Man stirbt“ aus.

1.2. Richtiges Verhalten zum Tod

Sowohl bei Heidegger als auch bei Kierkegaard finden wir eine Unterscheidung zwischen einem adäquaten Verhältnis gegenüber dem Tod und dem Gegenteil dazu.

Kierkegaard beschreibt Verhaltensweisen, die er als „Stimmung“ bezeichnet, diese bilden gewissermaßen einen negativen Hintergrund, von dem sich dann das Verhalten des Ernstes, als das richtige Verhalten im starken Kontrast abhebt.

Bei Heidegger findet sich dieses Motiv wieder, er unterscheidet zwischen eigentlichem und uneigentlichem Verhalten gegenüber dem Tod.

Kleiner drückt dies sehr treffend aus:

„Der Maßstab der Selbstwertung ist für Kierkegaard der Ernst und für Heidegger die Eigentlichkeit.“ (Kleiner: S. 157)

1.3. Der Tod vereinzelt

Bei Kierkegaard beinhaltet die gedankliche Vorwegnahme des Todes, dass man sich bewusst macht, dass man eines Tages allein im Grab liegen wird, und dass alle Verbindungen zur Mitwelt abreißen werden. So stärkt der Gedanke an den Tod die Position des Einzelnen.

Heidegger drückt diesen Gedanken in Form der „unbezüglichen Möglichkeit“ (eine der 5 Charakteristika, durch die sich das Vorlaufen in den Tod auszeichnet) aus. Der Tod beansprucht das Dasein als Einzelnes. Alle Bindungen an die Mitwelt versagen im Tod, der Tod vereinzelt den Menschen. Im Vorlaufen in den Tod enthebt sich Dasein jetzt schon aller Bindungen, und es wird offensichtlich, dass der Tod nur das Dasein als Einzelnes angeht.

1.4. Das Sterben Anderer

Die Beschäftigung mit dem Sterben Anderer, sogar wenn es der Tod eines geliebten Menschen ist, kann keinesfalls die Beschäftigung mit dem eigenen Tod ersetzen, so Kierkegaard.

Er bezeichnet es als Stimmung, wenn man den Tod eines Anderen antizipiert, mag es auch noch so schmerzhaft sein. Der Ernst ist allein sich **selbst** tot zu denken.

Bei Heidegger finden wir diesen Gedanken in folgender Form: Der Tod der Anderen kann nicht Ersatzthema für den eigenen Tod sein, weil man das Sterben der Anderen nie genuin erfahren kann, sondern immer nur dabei ist.⁵⁷ Die Hinterbliebenen können zwar im trauernden Gedenken mit dem Toten sein, es ist aber kein Miteinandersein in der gleichen Welt, weil der Tote faktisch nicht mehr da ist. Das Mitsein kann also das „Zuendegekommensein“ des Anderen gar nicht erfahren, es ist immer nur dabei. Außerdem kann niemand dem Anderen sein Sterben abnehmen, im Tod ist man nicht vertretbar. Im Tod geht es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin und darin ist keine Vertretung möglich. Der Tod ist immer der **eigene** Tod.

1.5. Vertröstung bezüglich des Todes

Der „im Sterben Liegende“ tröstet sich oft damit, dass er noch ein wenig Lebenszeit übrig hat. Auch die Mitmenschen lassen den Sterbenden oft über seine Lage im Unklaren und reden dem Sterbenden mitunter noch ein, es handle sich nur um eine „Krise“, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder Anteil am alltäglichen Leben haben.

Kierkegaard spricht in diesem Zusammenhang vom Aufschub, bei Heidegger heißt es, dass man sich mit folgendem Gedanken ständig bezüglich des Todes beruhigt: „Irgendwann stirbt man zwar auch einmal, aber zunächst eben noch nicht.“

1.6. Der Tod als ungewisse Gewissheit

Kierkegaard drückt das folgendermaßen aus: „Das Gewisse ist die Axt, liegt an der Wurzel des Baumes [...]“ das Ungewisse ist: „[...] wann der Hieb fällt und der Baum.“ (AG: S.196)

Das Besondere am Tod ist, dass er eine ungewisse Gewissheit ist. Sobald man am Leben ist, steht der Tod gewiss bevor, das Ungewisse ist nur das Wann. Die Ungewissheit drückt sich im „es ist möglich“ aus und zwar nicht irgendwann, zu einem planbaren Zeitpunkt, sondern jederzeit.

⁵⁷ Dabei ist zu beachten, welchen Blickwinkel Heidegger auf den Tod einnimmt. Er versucht, das Ganzsein des Daseins in den Griff zu bekommen und stößt in diesem Zusammenhang auf den Tod.

Diese Frist und ihr unbekannter Ablauftermin sollte uns dazu bringen, unser Leben entsprechend auszurichten.

Heidegger bringt es in folgendem Satz (den er aus dem „Ackermann aus Böhmen“ zitiert) auf den Punkt: „Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.“ (SuZ: S. 245)

Die Gewissheit des bevorstehenden Todes entsteht laut Heidegger dadurch, dass das Dasein sich im Sein zum Tode die Möglichkeit als Möglichkeit erschließt und als solche aushält. Dies kann nur glücken, wenn sich der Mensch von der alltäglichen Auslegung des Todes befreit und den Tod im Vorlaufen in den Tod als die eigenste Möglichkeit ernst nimmt. Daraus entsteht die Todesgewissheit, das Wann bleibt aber unbestimmt. Im Vorlaufen in diese äußerste Möglichkeit öffnet sich das Dasein für eine aus seinem „Da“ entspringende Bedrohung und damit für die Befindlichkeit die ihr entspricht, die Angst.

2. Unterschiede

Wie gezeigt wurde, gibt es zwischen Heidegger und Kierkegaard viele Gemeinsamkeiten, hier sollen nun verstärkt die Unterschiede thematisiert werden:

2.1. Tod / Angst / Nichts

In der Angst um das In-der-Welt-sein-können ängstet sich das Dasein um sein Seinkönnen schlechthin. Das Dasein befindet sich „vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz.“ (SuZ: S.266)

Auch hier findet sich wieder eine Parallele zwischen Kierkegaard und Heidegger, denn auch bei Kierkegaard ist es das Nichts, das die Angst gebiert. Es zeigt sich aber auch ein deutlicher Unterschied:

Während bei Heidegger die Angst eine Folge des Todes ist, weil man sich letztlich vor dem Tod ängstet, wenn man sich um das „In-der-Welt-sein“ ängstet, zeigt sich bei Kierkegaard ein ursächlicher Zusammenhang, der vom Nichts zur Angst über die Sünde zum Tode führt.

Die Angst der Möglichkeit ist die Angst vor dem Nichts, die Angst vor den unendlichen Möglichkeiten, die dem Menschen in der Freiheit gegenüberstehen, letztlich die Angst vor dem Ergreifen bestimmter Möglichkeiten, also der Festlegung des Selbst, der Selbstwerdung. Ein

Selbst zu werden ist, so Kierkegaard, nur vor Gott möglich, wenn der Mensch seine Fundiertheit in Gott anerkennt, wenn das Selbst „sich durchsichtig in jener Macht gründet, die es setzte.“⁵⁸

Nur in diesem Gründen in Gott, also im Glauben, kann die Angst vor dem Nichts und der Selbstwerdung überwunden werden.

Die Angst vor dem Tod wird bei Kierkegaard nicht mit der Angst vor dem Nichts gleichgesetzt; die Angst vor dem Tod spielt bei ihm eigentlich gar keine Rolle. Das Nichts ist der Grund für die Angst, der Tod die Folge, bei Heidegger hingegen ist die Angst die Reaktion auf den Tod, bzw. den Gedanken an den Tod.

3. Grundsätzliche Unterschiede

Für Heidegger steht die Frage nach dem „Sinn von Sein“ im Mittelpunkt seiner Überlegungen. Die Frage führt ihn über die Daseinsanalyse zum Ganzheitsexistenzial, als das er den Tod bestimmt. Unter diesem Aspekt, also mit existenzial-ontologischem Anspruch, nähert er sich dem Todesproblem. Wie gezeigt wurde, will er das, was er existenzial aufgedeckt hat, auch existenziell bestätigt wissen. Das Existenzielle, die Lebenspraxis hat also auch für ihn große Bedeutung, und doch scheint es, als ob er der existenzialen Rolle des Todes noch mehr Bedeutung zumessen würde. Seine Position bezüglich des Todes lässt sich keinesfalls in eine reine Lebenspraxis auflösen, sondern stellt sehr wohl auch einen theoretischen Ansatz dar.

Für Kierkegaard steht das Selbst, die Selbstwerdung des Menschen, im Mittelpunkt.

Der Tod ist ein nachdrücklicher Ansporn zur Selbstwerdung, denn er setzt für diesen Prozess eine Frist; wenn er kommt, heißt es: „Bis hierher und nicht weiter“.

Für ihn sind theoretische Überlegungen bezüglich des Todes nur Ablenkung von der Thematik des Ernstes: sich selbst tot zu denken und dann das (noch verbleibende) Leben zur Selbstwerdung (vor Gott) zu nutzen. Kierkegaards Position in der Grabrede ist also ganz bewusst reine Lebenspraxis, die sich aber aus einer tiefgründigen Reflexion ableitet und bewusst dazu entschließt.

Was aber beiden gemein ist, ist dass das konkrete Ereignis des Todes ein Schattendasein führt. Der ernste Gedanke an den eigenen Tod bzw. das Vorlaufen in den Tod zieht die ganze Aufmerksamkeit auf sich; Kierkegaard und Heidegger, so könnte man kritisch behaupten,

⁵⁸ Vergleiche KzT: S.134: „[...] indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es, es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat. Eine Formel, die wiederum, woran des öfteren erinnert worden, die Definition ist für Glaube.“

nehmen den Tod als konkretes Ereignis gar nicht richtig ernst. Instrumentalisieren vielleicht beide den Tod um ihre jeweiligen Anliegen klarer darzulegen?

Bei Sartre werden wir eine Haltung finden, die sich von der Kierkegaards und Heideggers klar unterscheidet, ja, die Position Heideggers sogar explizit kritisiert.

IV. SARTRE

1. Grundsätzliches & Verhältnis zu Heidegger

Sartre übt explizit Kritik an Heideggers Todesanalyse. Seine Position erschöpft sich aber keinesfalls nur in dieser Kritik, er stellt auch eine eigene Sichtweise vor, die sich aus seiner in „Das Sein und das Nichts“ dargelegten Philosophie ableitet, bzw. sich in diese einfügt. Heideggers Todesanalyse hat eine zentrale Stellung in „Sein und Zeit“, Sartre hingegen scheint der Todesthematik in „Das Sein und das Nichts“ weniger Bedeutung einzuräumen.⁵⁹

Heidegger beschäftigt sich, wie oben gezeigt wurde, mit dem Tod im Zusammenhang mit der Frage nach dem „Sinn von Sein“, auf die hin er das Dasein mit Hilfe seiner Daseinsanalyse näher befragt. Sartre hingegen interessiert am Tod besonders⁶⁰ die Funktion als radikaler Gegenspieler zur menschlichen Autonomie und Freiheit.^{61 62}

Bei Heidegger wird der Tod, so könnte man sagen, in das Leben hereingezogen, er wird unter dem Aspekt des lebenden Sich-Verhaltens zu ihm betrachtet.

Sartre hingegen betont die Unverfügbarkeit des Todes; er ist eben nicht die ausgezeichnete Möglichkeit, auf die hin man sich entwerfen kann, sondern Abbruch jeglicher Möglichkeit, all unserer Möglichkeiten.

In den folgenden Kapiteln soll Sartres Sichtweise des Todes, wie sie uns in seinem Werk „Das Sein und das Nichts“ begegnet, dargelegt werden. Dabei wird immer wieder auch die Position Heideggers zur Sprache kommen, besonders an den Stellen, wo Sartre sich darauf bezieht.

59 Vergleiche Birkenstock: S.171: „Der Ort, an dem der Abschnitt Mein Tod in L'etre et le néant steht, gibt bereits einen ersten Aufschluß darüber, welche inhaltlichen Prioritäten Sartre im Vergleich zu Heidegger setzt. Während im Todeskapitel von Sein und Zeit Entwicklungslinien der Daseinsauslegung zusammenlaufen und die Leitthemen der gesamten Theorie, wie das der Jemeinigkeit, der Angst, des Primats der Zukunft, in ihm aufgegriffen und radikalisiert werden, führt Mein Tod in Sartres systematischem Hauptwerk vergleichsweise ein Schattendasein. Als Unterabschnitt des Unterkapitels Freiheit und Faktizität: Die Situation, ist es Teil des ersten Kapitels (Sein und Handeln: Die Freiheit) des vierten Teils, der den Titel Haben, Handeln und Sein trägt. Dieser Ort ist überhaupt nicht zu vergleichen mit dem eines Gipfels, an dem - hinsichtlich der Theorie des eigentlichen Daseins - die Todesanalyse in Sein und Zeit steht.“ [Hervorh. i. Original]

60 Birkenstock meint sogar „nur“. Vergleiche Birkenstock: S.172

61 Vergleiche Schumacher: S.117: „Sein [Sartres] vorrangiges Ziel ist nicht eine „erschöpfende“ und „detaillierte“ Untersuchung des Todes, sondern eine Klärung des In-Situation-seins. Er entwickelt seine Thanatologie auf der Grundlage seiner Ontologie der Freiheit und seiner Anthropologie des Für-Andere-seins, wobei die Für-sich in einem Konfliktverhältnis stehen, bei dem es darum geht, den andern auf ein An-sich zu reduzieren.“

62 Vergleiche Birkenstock: S.182: „Er faßt diese [die Freiheit] nicht in einem attributivischen Sinn als menschliche Eigenschaft auf, sondern als eine Bestimmung, die mit der Komplexität des ganzen menschlichen Daseins zusammenfällt, denn:

„Der Mensch ist keineswegs zunächst, um dann frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem »Frei-sein.«' (84/61) [Sartre, Jean-Paul, L'etre et le néant. Paris: Gallimard 1943 (Nachdr. v.1991); dt.: Das Sein und das Nichts. Hamburg: Rowohlt 1989]

Sobald der Mensch ist, ist er also frei, da er in seine ontologisch primäre Freiheit geworfen ist. Die Struktur dieses als Freisein verstandenen Menschseins hängt vor allem von zwei zusammengehörigen Komponenten ab, von denen die eine die Zeitlichkeit, die andere das Selbstbewußtsein ist.“ [Hervorh. i. Original]

Abschließend soll dann noch einmal zusammenfassend, auf Grundlage der explizierten Gedanken Sartres, der Vergleich mit Heidegger gewagt werden.

2. Der Tod als Grenze, Janusköpfigkeit des Todes

Sartre meint, eine Veränderung der Sichtweise bezüglich des Todes in der Geschichte beobachten zu können. Der Tod wurde zunächst als das Unmenschliche „par excellence“ betrachtet. Man ist aber dazu übergegangen, ihn als Ereignis des menschlichen Lebens zu sehen. Es soll gezeigt werden, wie das möglich ist, wo es doch um ein und dasselbe Phänomen geht.

[...] der Tod ist eine Grenze, und jede Grenze (am Ende oder am Anfang) ist ein *Januskopf* [...] [Hervorh. i. Original] (SuN: S.914)

Das bedeutet, dass es zwei Betrachtungsweisen gibt:

Man kann den Tod entweder als dem Sein-nichts anhaftend oder als an der Reihe klebend, als letztes Glied der Reihe, betrachten. Er ist also entweder das, was völlig verschieden ist vom Leben, oder er gehört gewissermaßen zum Leben dazu. Man kann den Tod mit dem Schlussakkord einer Melodie vergleichen, denn auch hier hat man diese beiden Möglichkeiten der Interpretation. Der Schlussakkord hat eine Seite, die auf die Seite der Stille, zum Klang-nichts, blickt. Die andere Seite aber haftet an der Melodie, am Sein, und gehört dieser zu.

2.1. Realistische vs. Idealistische Auffassung:

Sartre unterscheidet zwei Auffassungen bezüglich des Todes, die realistische und die idealistische. Die realistische Auffassung des Todes, die aus den großen realistischen Theorien hervorgeht bzw. Teil ihrer ist, zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Tod als die unmittelbare Berührung mit dem Nicht-menschlichen interpretiert.

Ihr steht der idealistische Versuch gegenüber, den Tod zu vereinnahmen, denn die idealistisch-humanistischen Theorien konnten nicht akzeptieren, dass der Mensch dem Unmenschlichen (dem Tod) begegnet. Der Tod wurde einfach in das Leben integriert, menschlich gemacht.

„Es genüge, den Tod als Endpunkt zu betrachten, *der zur Reihe gehört*“ [Hervorh. i. Original] (SuN: S.915), denn auch das letzte Glied ist Teil der Reihe, ja, ist schon in allen anderen Gliedern anwesend.

Wenn man den Tod so betrachtet, dann gilt:

[...] es gibt keine *andere Seite* des Lebens mehr, und der Tod ist ein menschliches Phänomen, er ist das allerletzte Phänomen des Lebens, noch Leben. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.915)

[...] der Tod wird der Sinn des Lebens, wie der Schlußakkord der Sinn der Melodie ist; das hat nichts von einem Wunder: er ist ein Glied der betreffenden Reihe, und wie man weiß, ist jedes Glied einer Reihe immer allen Gliedern der Reihe anwesend. (SuN: S.916)

Der so vereinnahmte Tod bleibt nicht einfach nur der **menschliche** Tod, die Vereinnahmung wird weiter vorangetrieben, er wird zu **meinem** Tod. Indem der Tod in das Leben hereingezogen wird, wird er individualisiert. Er ist nicht mehr das Unerkennbare, das das Menschsein begrenzt, sondern er wird zum Phänomen meines persönlichen Lebens, er ist das, was mein Leben zu einem einmaligen Leben macht, ein Leben, wo nie etwas rückgängig gemacht werden kann. Ich werde für meinen Tod verantwortlich, so wie ich für mein Leben verantwortlich bin. Aber diese Verantwortlichkeit gilt „[n]icht für das empirische kontingente Phänomen meines Ablebens, sondern für den Endlichkeitscharakter, der macht, daß mein Leben, wie mein Tod, *mein* Leben ist.“ [Hervorh. i. Original] (SuN: S.916)

Sartre meint, dass Heidegger es war, der dieser Humanisierung des Todes eine philosophische Form gegeben hat. Bei Heidegger ist das Dasein charakterisiert durch das Sich-vorweg-sein⁶³ und den Entwurf. Der Tod ist in diesem Sinne Entwurf auf die (letzte) Möglichkeit, keine Anwesenheit in der Welt mehr zu realisieren.

So ist der Tod die eigene Möglichkeit des *Daseins* geworden, das sich als «Sein zum Tode» definiert. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.916)

Diese Theorie Heideggers, so meint Sartre, hat etwas Bestechendes, da sie den Tod „verinnert“, den Tod in das Leben eingliedert. Er ist nicht mehr Grenze unserer Freiheit, sondern wird durch die Freiheit vereinnahmt; er wird zu einer unserer Möglichkeiten, auf die hin wir uns entwerfen können.

Sartre ist aber trotzdem anderer Meinung:

Was man zuallererst festhalten muß, ist der absurde Charakter des Todes. In diesem Sinn muß jeder Versuch, ihn als einen Schlußakkord am Ende einer Melodie zu betrachten, strikt zurückgewiesen werden. (SuN: S.917)

63 Siehe Struktur der Sorge im Kapitel II Heidegger: 1.2.1. Sorge

Der Tod ist nicht eine meiner Möglichkeiten, auf die hin ich mich entwerfen kann, er ist Abbruch, Vernichtung all meiner Möglichkeiten. Er ist nicht Teil des Lebens, nicht einmal als letztes Glied der Reihe, er ist das ganz Andere, das mein Leben begrenzt.

3. Erwartung des Todes

3.1. Individualität des Todes, Unvertretbarkeit im Tod

Man hat oft gesagt, wir befänden uns in der Situation eines Verurteilten unter Verurteilten, der den Tag seiner Hinrichtung nicht kennt, aber sieht, wie täglich Mitgefangene hingerichtet werden. Das stimmt nicht ganz: man müßte uns eher mit einem zum Tode Verurteilten vergleichen, der sich tapfer auf die Hinrichtung vorbereitet, alle Sorgfalt darauf verwendet, auf dem Schaffott eine gute Figur zu machen, und unterdessen von einer Grippeepidemie dahingerafft wird. (SuN: S.917)

Man versucht den Tod zu vereinnahmen, indem man ihn in den „erwarteten“ Tod umwandelt, ihn zu etwas macht, auf das hin man sich entwirft. Sartre meint, man könne zwar **einen** Tod erwarten, aber nicht **den** Tod. Er wirft Heidegger die Anwendung eines „Tricks“ vor:

Heidegger individualisiert zunächst den Tod, indem er ihn als den Tod einer Person, eines Individuums charakterisiert: „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.“⁶⁴

Diese Individualisierung, die er dem Tod vom „Dasein“ her verliehen hat, benutzt er wiederum, um das Dasein selbst zu individualisieren: Das Dasein entwirft sich frei auf seine letzte Möglichkeit; es gelangt so zur eigentlichen Existenz, es reißt sich von der Alltäglichkeit los, es wird zur unersetzbaren Einmaligkeit der Person. Das aber ist ein Zirkel. Sartre stellt die Frage, wie man beweisen will, dass gerade der Tod diese Individualität hat und die Macht, sie zu verleihen.⁶⁵

Wenn ich den Tod zuvor als **meinen** Tod beschreibe, kann ich ihn erwarten, aber ist der Tod, der mich trifft, wirklich **mein** Tod?

Heidegger legt ausführlich dar, dass Sterben das Einzige ist, was mir niemand abnehmen kann⁶⁶, Sartre aber ist anderer Ansicht: Wenn man den Tod als äußerste subjektive Möglichkeit des Fürsich betrachtet, so ist evident, dass keiner für mich sterben kann.

64 Siehe II Heidegger 2.: Der Tod der Anderen als Ersatzthema f. die Analyse der Daseins Ganzheit?

65 Birkenstock meint zu Sartres Vorwurf des Zirkels bei Heidegger: „Dagegen macht er [Sartre] es sich jedoch mit der Kritik am Zirkel zwischen Todes- und Selbstbewußtsein zu einfach, weil er hierbei die Heideggersche Analyse der Todesangst unterschlägt, die nicht vollständig in diesem Zirkel aufgeht, obgleich sich eine gewisse Tendenz hierzu gewiß nicht leugnen läßt.“ (Birkenstock: S.196)

66 Siehe II Heidegger 2.: Der Tod der Anderen als Ersatzthema f. die Analyse der Daseins Ganzheit?

Aus dieser Perspektive des Für-sich-seins ist man aber in keiner seiner Möglichkeiten vertretbar. Keiner kann z.B. für mich lieben, wenn man die Liebe vom individuellen Blickwinkel aus betrachtet. Keiner kann **meine** Liebes-Eide leisten, **meine** Emotionen empfinden. Die banalste Liebe ist aus diesem Gesichtspunkt einmalig, keiner kann mich darin ersetzen.

Sieht man die Handlungen eines Menschen aber unter dem Gesichtspunkt der Funktion, so ist die Vertretungsmöglichkeit in jedem Bereich gegeben, sogar im Lieben, wenn es z.B. darum geht, jene Frau glücklich zu machen, ihr Leben und ihre Freiheit zu schützen. Funktionell gesehen ist man auch im Tod vertretbar: z.B. wenn es darum geht für das Vaterland zu sterben.

Kurz, es gibt keine personalisierende Kraft, die *meinem* Tod eigentümlich wäre. Ganz im Gegenteil, er wird *mein* Tod nur dann, wenn ich mich schon in die Perspektive der Subjektivität begeben; [...].[Hervorh. i. Original] (SuN: S.919)

3.2. Den Tod erwarten?

Außerdem aber kann der Tod in keiner Weise erwartet werden, wenn er nicht genau als *meine* Verurteilung zum Tod bezeichnet wird (die Hinrichtung, die in acht Tagen stattfinden wird, der Ausgang meiner Krankheit, von dem ich weiß, daß er bald bevorsteht und grausam sein wird usw.), denn er ist nichts anderes als die Enthüllung der Absurdität jedes Wartens, sei es auch gerade das Warten auf *ihn*. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.920)

Sartre meint, dass man auf den Tod nicht warten könne, wie man z.B. auf einen Zug wartet, von dem man weiß, dass er den Ausgangsbahnhof verlassen hat und laut Fahrplan zu einer gewissen Zeit eintreffen wird. Wir wissen nicht, ob der Zustand des Universums im Moment so ist, dass unser Tod sehr nahe gerückt ist, oder ob gerade ein Ereignis ihn weiter in die Ferne gerückt hat.

Er führt folgendes Beispiel an: Jemand wartet auf einen Einberufungsbefehl und ist der Meinung, dass sich dadurch die Aussichten auf einen nahen Tod beträchtlich vermehrt haben.

Es kann aber geschehen, dass im selben Moment eine internationale Konferenz zusammengetreten ist, um den Frieden zu sichern, und dadurch den nahen Tod wieder weiter in die Ferne gerückt hat.

Sartre schreibt: „Ich kann also nicht sagen, daß die Minute, die vergeht, mich dem Tod näher bringt.“ (SuN: S.921)

Natürlich ist es richtig, dass einem jede Minute dem Tod näher bringt, wenn man nur ganz allgemein daran denkt, dass das eigene Leben begrenzt ist. Innerhalb der elastischen Grenzen (man kann als 100-jähriger oder als 30-jähriger sterben) kann man aber nicht wissen, ob die Minute mit all ihren Ereignissen in der Welt mich dem Tod näher gebracht hat oder nicht.

Die in Betracht gezogene Wirkung - mein Tod - kann für kein Datum vorausgesehen und folglich auch nicht erwartet werden.

Sartre meint, dass es einen beträchtlichen **Qualitäts-Unterschied** zwischen dem Tod an der Grenze des Greisenalters und dem plötzlichen Tod, der uns im reifen Alter oder in der Jugend trifft, gibt. Wartet man auf den ersten, so gibt man zu, dass das Leben ein **begrenzt**es Unternehmen ist. Auf den zweiten warten, hieße zu erwarten, dass mein Leben ein **verfehltes** Unternehmen ist.

Wenn es nur Tote aus Altersschwäche (oder infolge von ausdrücklicher Verurteilung) gäbe, könnte ich auf meinen Tod *warten*. Aber die Eigenheit des Todes ist es eben, daß er diejenigen, die ihn für dieses oder jenes Datum erwarten, jederzeit vorzeitig überraschen kann. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.922)

Wir haben alle gute Aussichten, dass wir sterben, bevor wir unsere Aufgaben erfüllt haben. Haben wir Glück und sterben genau zum richtigen Zeitpunkt, wenn wir das Gefühl haben, alles erledigt zu haben, dann mag dieser Alterstod zwar wie der vollendende Schlussakkord einer Melodie **wirken**, weil er zufällig im richtigen Moment eintritt, er ist es aber trotzdem nicht. Um Schlussakkord zu sein, müsste er aus der Melodie, d.h. aus dem Leben, hervorgehen. Der Zufall ist es aber, der über den Zeitpunkt des Todes entscheidet, er entzieht sich unseren Entwürfen.

So ist der Tod nicht *meine* Möglichkeit, Anwesenheit in der Welt nicht mehr zu realisieren, sondern *eine jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt*. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.923)

Wir können den Zeitpunkt unseres Todes nicht bestimmen, und das ist sehr entscheidend für den Gesamt-Sinn des Lebens. Wenn wir zwar unsere Entscheidungen im Leben frei treffen können, aber nicht bestimmen können, wann der Rechnungsabschluss, der Tod, eintritt, so wird uns damit auch die Bestimmung über den Sinn unseres Lebens entzogen.

Sartre zeigt das anhand folgender von Diderot entlehnten Anekdote:

Zwei Brüder erscheinen zusammen am Tag des Gerichts vor dem göttlichen Richter. Der eine sagt zu Gott: «Warum hast du mich so jung sterben lassen?», und Gott antwortet: «Um dich zu retten. Wenn du länger gelebt hättest, hättest du, wie dein Bruder, ein Verbrechen begangen.» Da fragt der andere Bruder: «Warum hast du mich so alt sterben lassen?» (SuN: S.926)

Egal ob ich annehme, dass Gott über den Todeszeitpunkt verfügt, oder ob das Universum in seiner Zufälligkeit den Zeitpunkt „bestimmt“, der Tod wird immer von außen „verhängt.“ Es

wäre aber nicht sinnvoll zu behaupten, dass der Tod dem Leben **von außen her** einen Sinn verleiht. Sinn kann nur von der Subjektivität selbst kommen, und dieser ist der Tod gerade entzogen.

Da der Tod nicht auf der Grundlage unserer Freiheit erscheint, kann er nur *dem Leben jede Bedeutung nehmen*. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.926)

Der Tod ist also nie etwas, was dem Leben einen Sinn geben kann, ganz im Gegenteil, ist er das, was dem Leben jede Bedeutung nimmt.

Im Für-sich-sein gibt es keinen Platz für den Tod, weil es sich dadurch auszeichnet, dass es immer ein Danach verlangt. Eine Erwartung des Todes kann nur die Erwartung eines völlig unbestimmten Ereignisses bedeuten, und damit die Erwartung ad absurdum führen.

Man kann sich zwar auf **einen** Tod hin entwerfen, z.B. auf den Tod als Selbstmord, Martyrium, Heroismus. Auf **meinen** Tod hin, als unbestimmte Möglichkeit, kann ich mich aber nicht entwerfen, denn ein solcher Entwurf ist kein echter Entwurf, da er nichts zum Inhalt hat.

So kann der Tod nicht meine eigene Möglichkeit sein; er kann nicht einmal eine *meiner* Möglichkeiten sein. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.928)

4. Der Tod als Triumph der Anderen

Zudem ist der Tod, insofern er sich mir enthüllen kann, nicht nur die jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten - Nichtung außerhalb meiner Möglichkeiten -, er ist nicht nur der Entwurf, der alle Entwürfe zerstört und sich selbst zerstört, die unmögliche Zerstörung meiner Erwartungen: er ist der Triumph des Gesichtspunkts Anderer über den Gesichtspunkt mir gegenüber, *der ich bin*. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.929)

Im Tod wird das Für-sich vernichtet, es wird zum An-sich. Das Leben hat aufgehört Aufschub zu sein, es kann sich nicht mehr durch das Selbstbewusstsein, durch sein Verhalten zu sich selbst, ändern. Der Gestorbene kann sich nicht mehr in seiner Bedeutung durch Entwürfe selbst setzen; der Sinn ist von nun an der Gestaltung durch das Für-sich entzogen.

Das tote Leben hört deswegen nicht auf, sich zu verändern, und trotzdem ist es *fertig*. Das bedeutet, daß für es das Spiel aus ist und daß es von nun an seine Veränderungen erleiden wird, ohne dafür irgendwie verantwortlich zu sein. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.933)

Das heißt nicht, dass der Sinn ein für allemal festgelegt ist. Der Tote aber kann nicht mehr selbst über den Sinn (seines Lebens) entscheiden, sondern dieser wird von außen her, durch die Anderen modifiziert. Der Gestorbene ist völlig der Bewertung durch Andere ausgeliefert.⁶⁷

Sartre führt als Beispiel einen Friedensapostel an, der den Sinn seiner Unternehmungen darin sieht, Frieden zu schaffen. Dieser lag, solange er lebte, in seinen Händen: „Solange ich da bin, wird es keinen Krieg geben.“ Der Sinn des Friedensapostels überschreitet seine bloße Individualität, er definiert sich durch seine Funktion, die in der Herstellung des Friedens in Europa liegt. In diesem Sinne stellt der Tod eine totale Enteignung dar. Der Andere enteignet den Friedensapostel des Sinns seiner Bemühungen. Von nun an wird die Bewertung der Unternehmungen durch die Anderen bewerkstelligt, **sie** legen nun fest, ob es sich um Wahn oder Genialität gehandelt hat, sie verfügen über den Sinn.

So entfremdet uns die Existenz des *Todes* in unserm eigenen Leben ganz und gar zugunsten Anderer. Tot sein heißt den Lebenden ausgeliefert sein. Das bedeutet also, daß der, der den Sinn seines künftigen Todes zu erfassen versucht, sich als künftige Beute der anderen entdecken muß. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.934)

Solange ich lebe, kann ich vor den Festlegungen meiner-selbst durch Andere flüchten, ich kann immer einen Schritt voraus sein. Ich kann widerlegen was der Andere an mir entdeckt, indem ich mich schon auf einen anderen Zweck hin entwerfe. Das Für-sich-sein wird niemals im Für-Andere-sein aufgehen.

So entgehe ich unaufhörlich meinem Draußen und werde unaufhörlich von ihm wieder ergriffen, ohne daß «bei diesem zweifelhaften Kampf» der endgültige Sieg der einen oder der anderen dieser Seinsmodi zufiele. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.934)

Im Tod aber fällt einer der Kämpfer weg. Sterben heißt dazu verurteilt sein, dass man nur mehr durch den Anderen existiert und sich den Sinn des eigenen Lebens durch ihn vorgeben lassen muss.

„[...] er [der Tod] ergreift erneut all das Subjektive, das sich, solange es «lebte», gegen die Entäußerung wehrte, und beraubt es jeden subjektiven Sinns, um es im Gegenteil jeder *objektiven* Bedeutung auszuliefern, die ihm zu geben dem andern gefällt. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.936)

⁶⁷ Vergleiche Schumacher: S.136: „Die Reduktion des toten Für-sich auf ein An-sich, wobei die Bedeutung der Handlungen der Vergangenheit unumkehrbar der Freiheit und dem guten Willen des überlebenden Für-sich unterstellt werden, der totale und unwiderrufliche Sieg des fortlebenden Für-sich über das tote Für-sich, dies ist in den Augen Sartres Ausdruck der Absurdität des Todes.“

5. Tod als Nichtung meiner Möglichkeiten

Ich kann den Tod nicht erwarten, er ist nichts, auf das hin ich mich entwerfen könnte, er steht außerhalb meiner Möglichkeiten, er ist die Nichtung all meiner Möglichkeiten.

„Er kann also nicht zur ontologischen Struktur des Für-sich gehören.“ (SuN: S.936)

Der Tod als Übergang vom Für-sich-sein zum An-sich-sein ist nur aus der Perspektive des Anderen erkennbar.

Wegen des andern ist mein Tod mein Sturz aus der Welt hinaus, als Subjektivität, statt die Vernichtung des Bewußtseins und der Welt zu sein. (SuN: S.937)

Würde es den Anderen nicht geben, so wäre der Tod einfach Vernichtung meines Bewusstseins, des Für-sich-seins und **seiner** Welt. Die Welt des Für-sich würde einfach mit dem Tod untergehen, das Bedeutung-verleihende zusammen mit den Bedeutungen. Der Andere, der Überlebende, ist es, der bemerkt, dass ein partikulares Bewusstsein (ein Für-sich) mit **seinen** Bedeutungen zwar verschwunden ist, aber ein An-sich und eine Welt zurückgeblieben ist.

Der Tod gehört also nicht zur ontologischen Struktur des Für-sich mit seinen Möglichkeiten, sondern zur Kontingenz, er ist kontingentes Faktum.

Sartre fasst es folgendermaßen zusammen:

Also müssen wir gegen Heidegger schließen, daß der Tod keineswegs meine eigene Möglichkeit, sondern *ein kontingentes Faktum* ist, das mir als solches grundsätzlich entgeht und ursprünglich zu meiner Faktizität gehört. Ich kann meinen Tod weder entdecken noch erwarten, noch eine Haltung ihm gegenüber einnehmen, denn er ist das, was sich als das Unentdeckbare enthüllt, was alle Erwartungen entwaffnet, was sich in alle Haltungen und besonders in die, die man ihm gegenüber einnimmt, einschleicht, um sie in entäußerte und erstarrte Verhaltensweisen umzuwandeln, deren Sinn für immer anderen als uns selbst anvertraut ist. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.937)

Der Tod ist, genauso wie die Geburt, ein reines Faktum, „sie geschehen uns von draußen“, wir haben keine Verfügungsgewalt darüber. Heißt das aber, dass der Tod die Grenzen unserer Freiheit bestimmt?

Sartre meint, dass man, gerade wenn man den Tod als kontingentes Faktum akzeptiert, das außerhalb des Lebens steht, sich von dessen Gewalt befreit und die Freiheit innerhalb des Lebens sichert.

6. Sterblichkeit vs. Endlichkeit

Wichtig ist es, so meint Sartre, Tod und Endlichkeit radikal auseinander zu halten.

[...]der Tod ist ein kontingentes Faktum, das zur Faktizität gehört; die Endlichkeit ist eine ontologische Struktur des Für-sich, von der die Freiheit bestimmt wird und die nur in dem freien Entwurf und durch den freien Entwurf des Zwecks existiert, der mir mein Sein anzeigt. (SuN: S.938)

Endlich sein heißt sich wählen, sich auf Möglichkeiten, unter Ausschluss von Anderen entwerfen. Durch Entscheidungen, durch den Freiheitsakt selbst, übernimmt man und schafft man seine Endlichkeit. Das Leben wird dadurch zu einem einmaligen. Auch wenn man unsterblich wäre, könnte man nie mehr „etwas rückgängig machen“. Denn:

[...] die Unumkehrbarkeit der Zeitlichkeit versagt es mir, und diese Unumkehrbarkeit ist nichts anderes als das besondere Merkmal einer Freiheit, die sich verzeitlicht. (SuN: S.939)

Die Unumkehrbarkeit der Zeit besagt Folgendes:

Gehen wir von einem unsterblichen Wesen aus, das trotzdem der Unumkehrbarkeit der Zeit unterliegt. Nehmen wir an, diesem Wesen sind zwei Möglichkeiten der Entscheidung gegeben. Entscheidet es sich für Möglichkeit A, unter Zurückweisung der Möglichkeit B, so ist es zwar durchaus möglich, dass sich später noch einmal die Gelegenheit ergeben wird, die Möglichkeit B zu realisieren. Aber weil diese erneut auftretende Möglichkeit B zeitlich nach der ursprünglichen Möglichkeit B auftritt, handelt es sich nicht um dieselbe.

In der Wahl von A, unter Zurückweisung von B, macht sich das Wesen zu einem endlichen, es macht sich zu einem einmaligen. Obwohl das Wesen also unsterblich ist, ist es der Unumkehrbarkeit der Zeit unterworfen, sein Handeln kann nicht rückgängig gemacht werden.

Der Tod hat damit nichts zu tun, meint Sartre. Indem die menschliche Realität ihre eigene Endlichkeit enthüllt, enthüllt sie deswegen noch nicht ihre Sterblichkeit.

Der Tod gehört nicht zum „Für-sich“, er ist in keiner Weise Grund für die Endlichkeit des Für-sich. In der Struktur des Für-sich-sein ist kein Platz für den Tod, denn er kann weder erwartet noch realisiert werden, noch kann man sich auf ihn hin entwerfen. Das Für-sich-sein ist aber charakterisiert durch genau diese Momente. Der Tod gehört nicht zur Struktur des Für-sich-sein, er ist ein gewisser Aspekt des Seins für Andere.

7. Absurdität des Todes

Es ist absurd, daß wir geboren werden, es ist absurd, daß wir sterben; [...]. (SuN: S.939)

Die Absurdität äußert sich als Entfremdung von meinem Möglichkeit-sein, das nicht mehr **meine** Möglichkeit, sondern die des Anderen ist. Der Tod ist eine äußere faktische Grenze meiner Subjektivität, er ist eine permanente Grenze für meine Entwürfe. Die Grenze gehört dabei nicht als ein Glied zur Reihe, sondern sie ist eine Exterritorialität. Der Tod ist nicht eine meiner Möglichkeiten, sondern die entfliehende und nicht fassbare Kehrseite meiner Wahl.

In jedem meiner Entwürfe sucht er mich als diese unumgängliche Kehrseite heim. Dabei ist er aber keine Möglichkeit, die als **meine** Möglichkeit übernommen werden könnte, sondern immer Begrenzung, die andere Seite der Entwürfe, die von außen verhängt ist.

Aber eben weil diese «Kehrseite» nicht als *meine* Möglichkeit zu übernehmen ist, sondern als die Möglichkeit, daß es für mich keine Möglichkeiten mehr gibt, *beeinträchtigt er mich nicht*. [Hervorh. i. Original] (SuN: S.940)

Meine Freiheit bleibt total und unendlich, obwohl der Tod sie begrenzt, denn die Freiheit des Für-sich begegnet dieser Grenze nie. Deswegen ist der Tod kein Hindernis für meine Entwürfe, sondern nur „ein anderweitiges Schicksal dieser Entwürfe.“

Während der Tod meinen Entwürfen entgeht, weil er unrealisierbar ist, entgehe ich selbst dem Tod in meinem Entwurf selbst. (SuN: S.941)

Der Tod ist immer jenseits meiner Subjektivität, es gibt keinen Platz in der Subjektivität für ihn. Sie behauptet sich nicht **gegen** ihn, sondern ist unabhängig von ihm.

Wir können also den Tod weder denken noch erwarten, noch uns gegen ihn wappnen; aber deshalb sind auch unsere Entwürfe als Entwürfe unabhängig von ihm [...]. (SuN: S.941)

Wir werden immer, egal wie unsere Entwürfe aussehen mögen und wie unsere Haltung gegenüber dem Unrealisierbaren (dem Tod) aussehen, immer „obendrein sterben“.

8. Zusammenfassung & Vergleich mit Heidegger

8.1. Zusammenfassung der Position Sartres

Der Tod ist eine Grenze und so gibt es zwei Sichtweisen: Entweder sieht man ihn als dem Leben zugehörig, oder als dem Nichts zugehörig und somit dem Leben völlig verschieden. Sartre wehrt sich gegen jegliche Position, die den Tod als dem Leben zugehörig betrachtet und ihn somit vereinnahmt. Der Tod verhält sich nicht zum Leben, wie der Schlussakkord einer Melodie zur Melodie selbst. Er geht nicht aus der Melodie hervor, sondern ist das ganz Andere.

Durch das Erwarten des Todes vereinnahmt man den Tod. Ich kann zwar **einen** Tod erwarten, aber nicht **meinen** Tod. Heidegger wirft er vor, einen „Trick“ anzuwenden: Zuerst individualisiert er den Tod, indem er ihn als den Tod eines Individuums darstellt, um dann diesen individualisierten Tod als Grundlage der Individualisierung des Daseins zu verwenden.

Außerdem behauptet Heidegger, der Tod wäre das einzige, worin ein Mensch nicht vertreten werden könne. Das ist aber nur so, wenn man den Tod als subjektive Möglichkeit betrachtet. Aus dieser Perspektive ist man aber in keiner seiner Möglichkeiten vertretbar, insofern es eben die **eigenen** Möglichkeiten sind. Keiner kann z.B. für mich lieben. Unter dem Aspekt der Funktion betrachtet, ist man aber in all seinen Handlungen vertretbar. Jemand kann z.B. für mich einen bestimmten Partner glücklich machen und genauso kann er statt mir für etwas sterben.

Im Tod wird das Für-sich-sein, das Selbstbewusstsein, vernichtet. Das An-sich, das zurückbleibt, hat keine Verfügungsgewalt über sich, es kann von nun an Veränderungen nur noch „erleiden“, ohne selbst Einfluss darauf nehmen zu können.

Der Tod ist die Nichtung aller Möglichkeiten eines selbstbewussten Seins (des Für-sich-seins), das sich, solange es lebt, durch seine Entwürfe und sein Verhalten zu sich selbst auszeichnet. Er gehört nicht zur Struktur des Für-sich-seins, denn er ist nichts, auf das hin sich das Selbstbewusstsein entwerfen kann; er ist nicht eine meiner Möglichkeiten, sondern die Vernichtung ihrer; er ist ein gewisser Aspekt des Seins für Andere.

Genauso wie die Geburt können wir ihn nicht beeinflussen, er trifft unser Leben von außen, er ist ein kontingentes Faktum.

Es ist absurd, daß wir geboren werden, es ist absurd, daß wir sterben; [...]. (SuN: S.939)

Und trotzdem bleibt **meine** Freiheit total und unendlich, obwohl der Tod sie begrenzt, denn die Freiheit des Für-sich begegnet dieser Grenze nie. Der Tod ist kein Hindernis für die eigenen Entwürfe, er ist „[...] nur ein *anderweitiges* Schicksal dieser *Entwürfe*“ [Hervorh. i. Original] (SuN: S.941), denn wir sterben immer „obendrein“.

8.2. Lebendes Verhalten zum Tod bei Heidegger vs. Tod als Ereignis bei Sartre

Heidegger beschäftigt sich eigentlich nur am Rande mit dem Tod als konkretes Ereignis, für ihn sind jene Aspekte relevant, die sich auf das Leben beziehen lassen. Bei Heidegger wird, so könnte man sagen, der Tod in das Leben hereingezogen. Es geht bei ihm um die existenzial-ontologische Seite des Todes und um ein lebendes Verhalten zum Tod, das entschlossene „Vorlaufen in den Tod“.

Sartre kritisiert diese Haltung, die den Tod zu einer meiner Möglichkeiten macht, den Tod in gewisser Weise vermenschlicht, seine Absurdität verdeckt. Er ist nicht meine ausgezeichnete Möglichkeit, sondern Nichtung meiner Möglichkeiten, jeher Abbruch meiner Möglichkeiten.

Ein sinnvolles „Sich-zum-eigenen-Tod-Verhalten“ kann es nach Sartre nicht geben, weil der Tod das Leben nicht harmonisch abrundet, sondern es unverhofft irgendwann und irgendwie abbricht.⁶⁸

Sartres Haltung sichert, im Gegensatz zu der Heideggers, die Unverfügbarkeit des Todes, sie behauptet ein vom Tod unabhängiges Recht des Lebens, sie befreit von der einheitsstiftenden Instanz des Todes.⁶⁹

Sartre ist konsequent, wenn er dem Tod in seinem Werk keine zentrale Stellung einräumt. Seine Philosophie (in „Das Sein und das Nichts“) dreht sich um das Leben, im Besonderen um die Freiheit, und der Tod hat darin keinen Platz. Der Tod geht das Für-sich-sein und die Freiheit seiner Entwürfe nichts an.⁷⁰ Für Heidegger hingegen ist der Tod nicht das „ganz Andere“, er bestimmt das Leben immer schon entscheidend mit und somit muss er auch an zentraler Stelle in seiner Daseinsanalyse auftreten.

Birkenstock meint, dass Sartre besonders wegen seines Protests gegen die Vereinnahmung und die Überhöhung des Todes, und weil er den Tod als ein soziales Ereignis sieht, als ein wichtiger Korrektor Heideggers zu werten ist.⁷¹

Außerdem träfe Sartres Betonung der Unverfügbarkeit des Todes gegenüber der Einverleibung des Todes und dem virulenten Heroismus (der von Heidegger selbst geleugnet wird) eine empfindliche Schwachstelle von "Sein und Zeit".⁷²

68 Vergleiche Birkenstock: S.196

69 Vergleiche Birkenstock: S.190

70 Vergleiche Schumacher: S.117: „Sartres vorrangiges Ziel ist eine Klärung des In-Situation-Seins und keine erschöpfende und detaillierte Untersuchung des Todes. Seine Thanatologie entwickelt er auf der Grundlage seiner Ontologie der Freiheit und seiner Anthropologie des Für-Andere-seins, wobei die Für-sich in einem Konfliktverhältnis stehen, bei dem es darum geht, den andern auf ein An-sich zu reduzieren.“

71 Vergleiche Birkenstock: S.173 u. S.196

Heidegger interessieren jene Aspekte am Tode, die sich als existenzial-ontologisch relevant erweisen, bzw. jene, die für das existenzielle Verhalten zum Tod entscheidend sind.

Sartre wiederum „[...] reduziert ihn auf das Totsein; der lebenslange Prozeß des Sterbens, das Lebensende und die Frage nach dem richtigen Verhalten zum Faktum der eigenen Sterblichkeit spielen bei ihm keine Rolle.“ (Birkenstock: S.173)

V. MARCEL

1. Grundsätzliches

Marcel's Position bezüglich des Todes soll vor allem anhand seines Werkes „Gegenwart und Unsterblichkeit“ und dem Vortrag „Tod und Unsterblichkeit“ dargestellt werden.

Der Band „Gegenwart und Unsterblichkeit“ ist 1961 erschienen und umfasst die Fortsetzung des „Metaphysischen Tagebuchs“, zwei Vorträge und ein unvollendetes Theaterstück. Der ganze Band ist durchzogen vom Thema des Todes, die wichtigsten Gedanken finden sich aber im Vortrag „Gegenwart und Unsterblichkeit“ zusammengefasst, den Marcel 1951 hielt. Besonders an diesem Vortrag wollen wir uns hier orientieren. „Tod und Unsterblichkeit“ ist ebenfalls ein Vortrag, der 1962 in Freiburg i. Breisgau von Marcel gehalten wurde.⁷³

Diese beiden Werke, im Besonderen aber „Gegenwart und Unsterblichkeit“ sollen den roten Faden bilden, um die wichtigsten Gedanken Marcel's zur Todesthematik darzulegen. Stärker als bei allen bisher behandelten Positionen wird sich die enge Verknüpfung zum zweiten Themenbereich dieser Arbeit, der „Unsterblichkeit“, zeigen. In diesem Teil soll aber möglichst nur der Tod thematisiert werden und gleich anschließend im zweiten Teil dieser Arbeit die Unsterblichkeit. Es wird hier also eine mehr oder minder künstliche Grenze in die Position Marcel's eingezogen, die aber natürlich nicht streng einzuhalten ist (was auch nicht sinnvoll wäre). Bei Marcel ist es, weit mehr noch als bei den bisher behandelten Denkern, notwendig, auf andere Texte Marcel's zurückzugreifen, ja, praktisch sein gesamtes Denken zu berücksichtigen, um die entscheidenden Gedanken in den Blick zu bekommen.

Das ergibt sich aus seiner eigenwilligen Art, Gedanken in fragmentarischer Form darzulegen, sie teilweise nur anzuschneiden. Das ist im Rahmen seiner Position nur konsequent, da er sich gegen jede Form von systematischem Denken, das ja immer nur in objektivierender Form möglich ist, stellt. Die Gedanken entspringen seiner konkreten Existenz, was natürlich nicht heißen soll, dass sie für die hier angestellten Überlegungen keine Relevanz hätten.

Zunächst sollen einige zentrale Punkte seines Denkens dargelegt werden. Diese Darstellung kann natürlich in keiner Form für sich beanspruchen, vollständig, noch im strengen Sinn systematisch zu sein. Es soll nur eine Grundlage geschaffen werden, um die wichtigsten Aspekte bezüglich Tod und Unsterblichkeit erläutern zu können.

⁷³ Dieser Vortrag findet sich in einem Sammelband von Vorträgen mit dem Titel „Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit“ mit verschiedenen Themen. In diesem Fall ist nur dieser eine Vortrag für das Thema relevant.

2. Marcells Denken

Eine der Grundfragen des Denkens Marcells ist die Frage nach dem Sein, seine Philosophie ist von Anfang an Ontologie.⁷⁴ Die Frage nach dem Sein ist bei ihm aber nicht in Form einer klassischen Ontologie, weder im Sinne einer Substanz-Ontologie noch einer subjektbezogenen Ontologie, zu verstehen. Marcel setzt an der eigenen Existenz an, und indem er diese erhellt, möchte er zum Sein vordringen.

Das Entscheidende bei Marcel ist:

Die Frage nach dem Sein und der eigenen Existenz ist von Anfang an mit der Frage nach dem Anderen verbunden, dieser begegnet nicht „obendrein“ in der Entfaltung der Seinsfrage.

„Vom Anderen her oder von den Anderen her – und allein von ihnen her können wir uns verstehen.“ (GS: S.303)

So fordert Marcel, dass man von einer Metaphysik des „Ich denke“ zu einer Metaphysik des „Wir sind“ fortschreiten müsse.⁷⁵

Er wendet sich gegen jegliche Form von Subjekt-Objekt-Denken, denn gerade mit dieser Form des Denkens kann man weder das Sein, noch den Anderen erfassen.

Wenn ich versuche, den Anderen als Gedanken zu fassen, erfasse ich ihn nicht in seinem Wesen, in seinem Sein. Mache ich den Anderen zum Objekt meiner Erkenntnis (als Subjekt), entzieht er sich mir gerade.

Es ist nicht so, dass da zunächst ein beziehungsloses Selbst wäre, ein denkendes Ich, das erst obendrein mit dem Anderen als Objekt konfrontiert wird. Nein, der Andere ist gleichursprünglich, das Selbst entsteht überhaupt erst im Verhältnis zum Anderen.

Der Andere ist weder ein Objekt, auf das ich mich beziehe, noch ist er ident mit mir selbst.

„Der Andere ist also als jener, der ich nicht bin, auf den ich aber bezogen bin, für mein Selbstsein entscheidend.“ (Kampits: S.49)

Nur aus der Gleichursprünglichkeit kann ein wirkliches Miteinander entstehen. Geht man vom isolierten Selbstbewusstsein aus, so erreicht man niemals die Existenz des Anderen, ja nicht einmal die eigene Existenz, man ist gefangen im solipsistischen „Ich denke“, von dem aus der Andere immer nur als Gedanke, als Korrelat der Subjektivität, erfasst werden kann.

Marcel fordert im Gegensatz zu diesem Subjekt-Objekt-Denken, ein existenzielles Denken.

⁷⁴ Vergleiche Kampits: S.23

⁷⁵ Vergleiche Kleiner: S.27

2.1. Sein und Haben

Wichtig bei Marcel ist die Unterscheidung zwischen Sein und Haben.

„Haben“ ist immer durch das „Qui“ und „Quid“ charakterisiert. Das „Qui“ ist dabei das Subjekt, das etwas besitzt, das Quid das Objekt, das besessen wird. Diese Struktur beinhaltet eine klare Trennung zwischen den beiden Instanzen; das, was ich habe, ist von mir trennbar, ich bin nicht ident damit. „Haben“ kann ich nur etwas, was bis zu einem gewissen Grad unabhängig von mir ist.⁷⁶

Wenn mein Verhältnis zum Anderen sich durch das Haben auszeichnet, so behandle ich ihn als ob er ein Gegenstand wäre, über den ich verfügen kann, den ich besitze. Der Andere steht mir (dem Subjekt) als ein Objekt gegenüber, mein Verhältnis zu ihm ist possessiv, d.h. besitzergreifend.

Den Gegensatz dazu bildet die oblativ Liebe. Sie behandelt den Anderen nicht mehr als Objekt, sondern zeichnet sich durch Offenheit und Hingabe aus. Die possessive Liebe versucht, den Anderen zu beherrschen, zu fesseln, über ihn zu verfügen. Sie ist „autozentrisch“ ausgerichtet. „Das Ich bleibt in sich geschlossen und vom Anderen getrennt.“ (Kleiner: S.138) Begegne ich dem Anderen hingegen in oblativer Liebe, so nehme ich ihn als ein Du ernst, als jemand, der, so wie ich, teilhat am Sein, der mir gleichberechtigt und gleichursprünglich gegenübersteht, ich öffne mich dem Anderen, ich verhalte mich „heterozentrisch“. Erst in dieser Begegnung wird der Andere zu einem wirklichen „Du“ und ich zu einem wirklichen „Ich“. Der Zustand der Selbstverschlossenheit, Undurchlässigkeit, das Verharren in dem, was man als „Territorium-Ich“ bezeichnen könnte, ohne echte Verbindung zu einem Gegenüber, ist dann überwunden.

Dort aber, wo ich mich bedingungslos dem Anderen hingebe, wo ich also scheinbar ganz und gar mich veräußere, mein Selbst verliere und einbüße, dort, wo ich also ganz und gar nicht für mich bin, bin ich eigentlich ich selbst. (Kampits: S.115)

2.2. Der Leib als „Grenzfall“ des Habens

Der Leib stellt für Marcel die Grenzzone zwischen Sein und Haben dar.⁷⁷ Die Beziehung zum eigenen Körper weist eine doppelte Struktur auf: Einerseits kann man seinen Körper als etwas

⁷⁶ Das gilt zumindest für das Haben im strengen Sinn. Man kann ja z.B. auch Eigenschaften „haben“. Das ist natürlich auch Marcel bewusst und er vertritt hier eine differenzierte Meinung.

⁷⁷ Vergleiche SH: S.88

betrachten, über das man verfügen kann, andererseits scheint er diesem Ansatz zu widersprechen.⁷⁸

Betrachtet man den Körper unter dem Aspekt des Habens so erscheint er als etwas, über das ich verfügen kann. Die äußerste Form dieses Verfügens ist der Freitod, der aber wiederum dadurch charakterisiert ist, dass man gerade in dieser absoluten Verfügung das Verfügte „außer-Gebrauchsetzt“, sich dieses Verfügen also in einem letzten Akt selbst aufhebt.

Andererseits verfügt mein Körper auch über mich, man denke nur an eine Krankheit. Damit widersetzt er sich meinem Verfügen-wollen und ist daher nicht durch das „Haben“ bestimmbar.

Bei Marcel wird der Leib daher als „Inkarnation“ gefasst.⁷⁹

Das Subjekt steht seinem Leib nicht in der Weise des Habens gegenüber, es ist immer schon in seine Leiblichkeit einbezogen, es hat Teil an ihm. Er weist damit einen Dualismus von Leib und Seele (Ich, Geist) zurück. Ich habe immer schon Teil an meinem Leib und an der Welt.

2.3. Teilhabe, Intersubjektivität

Ein zentraler Gedanke Marceles ist die Teilhabe.

Der Mensch hat Teil an der Welt und am Anderen (und am göttlichen Sein).⁸⁰

In dieser Teilhabe stehe ich aber nicht als Subjekt, das die Anderen als Objekte wahrnimmt, den Anderen bzw. der Welt gegenüber, sondern ich bin selbst von der Teilhabe ergriffen.

Mein Sein in dieser Welt ist genauso wie das Sein der Anderen durch die „présence“, die Gegenwärtigkeit, gekennzeichnet. Die Teilhabe am Sein, die als Mitsein konkret wird, versteht Marcel als Zusammensein, als co-présence bzw. Intersubjektivität.⁸¹ Dieses Mitsein kann nicht verobjektiviert werden, d.h. es bleibt einem Subjekt–Objekt-Denken verschlossen.

Die Grundlage, die Fundierung für das Mitsein, ist das absolute Du, Gott.

Marcel drückt dies in „Gegenwart und Unsterblichkeit“ folgendermaßen aus:

Die Intersubjektivität, könnte man sagen, ist die Tatsache, zusammen im Licht zu sein. (GU: S.298)

⁷⁸ Vergleiche SH: S.90: „Ich kann also – wenigsten genau gesprochen – nicht sagen, dass ich einen Körper habe, [...]“

„mein Leib ist nicht etwas, das ich habe, ich bin mein Leib.“ GU S.137

⁷⁹ Dies ist aber nicht in einem theologischen Sinn zu verstehen. Vergleiche GU: S.292

⁸⁰ Vergleiche Kleiner: S.137

⁸¹ Wobei hier zu beachten ist, dass es sich keinesfalls um das handelt, was heute meist unter Intersubjektivität bezeichnet wird; Scherer verwendet deshalb statt Intersubjektivität lieber den Begriff „Interpersonalität“.

Genauso wie Gott aber das Fundament für das Mitsein ist, ist er es auch für eine echte, also heterozentrische „Ich-Du-Beziehung“, also für die Liebe:

Ein Wesen wirklich lieben, heißt es in Gott lieben. (MT: S.233)

Die Bestätigung der Liebe geschieht in der Treue.⁸²

Diese Treue wird von Marcel als schöpferische Treue bezeichnet, da sie eben kein starres Prinzip ist, sondern dem Anderen immer wieder aufs Neue öffnet und schenkt. Auch die Treue zwischen zwei Menschen wurzelt wieder im Verhältnis zu Gott.

3. Der Tod bei Marcel

3.1. Der eigene Tod

Marcel beschäftigt sich in „Tod und Unsterblichkeit“ zunächst mit dem **eigenen** Tod. Das Ich, das sich hier Gedanken über den eigenen Tod macht, ist aber kein rein abstraktes Ich, kein transzendentes Ich. Daher bringt es auch nichts, wenn man erklärt, dass ein solches ideales Ich, ein denkendes, rein geistiges Ich, schon seinem Wesen nach nicht sterben kann. Marcel meint: „Denn in Wahrheit kann ein solches Subjekt wohl vorerst gar nicht einmal leben!“ (TU: S.68)

Der Mensch, der sich die Frage nach dem eigenen Tod stellt, ist ein körperliches Wesen, ein Mensch, der unter anderen Menschen lebt, kein partikulares Sein ohne Beziehungen.

Man könnte das Sterben-müssen durch Induktion aus beobachteten Todesfällen ableiten oder deduktiv aus der Beschaffenheit des eigenen organischen Körpers.⁸³ Diese Überlegungen gehören aber alle in den Bereich des Wissens: „[I]ch weiß, ich habe gelernt, daß ich sterben werde.“ (TU: S.68)

Was aber ist mit einer Todesgewissheit, die man unabhängig vom objektiven Wissen in sich trägt? Gibt es eine solche Gewissheit?⁸⁴ Marcel meint, dass ein solches Vorherwissen bzw. eine Vorherahnung, wenn überhaupt, dann nur zu gewissen Zeiten im Leben besteht, zu anderen Zeiten hingegen hat man eher das klare Bewusstsein, dass man nicht sterben muss, ja, gar nicht sterben kann. Das sind aber, für sich genommen, zufällige Erfahrungen, über deren Wert man streiten kann. Marcel verfolgt daher diesen Gedankengang auch nicht weiter.

⁸² Die Treue wird im 2. Teil der Arbeit genauer behandelt.

⁸³ Das ist natürlich streng logisch gar nicht möglich.

⁸⁴ Vergleiche die Todesgewissheit bei Scheler

Marcel wendet sich gegen Heidegger und meint, es wäre nicht möglich, das „Sein zum Tode“ als ein Verfassungsmoment des eigenen Daseins aufzufassen.⁸⁵

„Spricht man wie Heidegger von „Sein zum Tode“ oder „Sein auf den Tod hin“, so redet man in Wirklichkeit einem existenziellen Solipsismus das Wort, gleichgültig, ob er es merkt oder nicht, weil man den Tod des Anderen behandelt, als wäre er ein Ereignis, dem ich beiwohne, und das selbst, wenn es mich angeht, mich nicht im lebendigen Sinne des Wortes trifft.“ (TU: S.77)

Und genau gegen diesen Solipsismus, in dem sich das Selbst als unabhängig von jeglicher Beziehung fassen will, ja, jede andere Form des Daseins als uneigentliche Daseinsform fassen will, wendet sich Marceles Position.

3.2. Der Tod des Anderen, der Tod des „DU“

Kierkegaard und Heidegger behaupten, wie gezeigt wurde, dass es nur um den **eigenen Tod** geht, den es im Gedanken bzw. im Vorlaufen in den Tod vorwegzunehmen gilt.

Der Tod des Anderen lenkt nur ab, bzw. ist gar nicht wirklich fassbar, weil man ja beim Tod des Anderen immer nur dabei sein kann.

Marcel vertritt die gegenteilige Position:

Nicht der eigene Tod, sondern der Tod des Anderen ist es, der einen wirklich (be)trifft, wobei im Folgenden noch dargelegt werden muss, dass es sich nicht um einen beliebigen Anderen handelt, sondern um den geliebten Anderen, einen Anderen also, der für einen selbst zu einem „Du“ geworden ist.

Die Welt ist konstituiert durch verschiedene Beziehungsformen zu anderen Menschen, verschiedene Weisen des „Unter-anderen-seins“:

Es gibt alltägliche Beziehungen: Lieferanten, Busfahrer, etc.. Andere Menschen hingegen bilden für mich eine vertraute Umgebung, z.B. die Familie.

Wirklich entscheidend ist aber nur der Tod des geliebten Anderen für mich, jemand der ein „Du“ für mich ist. Genau dann bedeutet das Verschwinden des Anderen nicht nur einen Verlust, sondern eine „Verletzung“ meiner Person. Angesichts des Abgrundes, der sich durch das Verschwinden einer geliebten Person auftut, empfindet man, so Marcel, eine ganz andere und wahrscheinlich weit tiefere Bestürzung als vor dem eigenen „Sterben-müssen“. Das ist aber nur

⁸⁵ Vergleiche TU: S.72

der Fall, wenn man dem Anderen auch wirklich in echter Liebe verbunden war, wenn also der Andere nicht auf eine possessive Weise geliebt wurde.

Etwas, das ich habe, das also mein Besitz ist, ist zwar in gewissem Sinne Teil von mir und es wird mir Schmerz verursachen, wenn es mir geraubt wird. Es ist aber nicht im wahren Sinne Teil von mir, was sich daran zeigt, dass mein Selbst durch den Verlust nicht angetastet wird, ich kann es verlieren, ohne aufzuhören zu existieren, ich bleibe trotz des Verlustes ich.

Je mehr die Beziehung zum Anderen possessiv war desto mehr gleicht das Verschwinden einem Gegenstand. Je nachdem, wie nahe ich dem Anderen war, werde ich zwar mehr oder weniger durch den Verlust getroffen sein, mein Selbst wird aber unangetastet bleiben.

War aber meine Beziehung zum Anderen oblativ, d.h. habe ich darbringend geliebt, so wird der Verlust des Anderen auch zur Bedrohung für mein Selbst, dass sich ja erst im Verhältnis zum Du konstituiert hat.

So wird der Tod zum Prüfstein der Liebe, denn hier zeigt sich, ob es sich um echte Liebe gehandelt hat.

Marcel meint:

„[...] das einzige wesentliche Problem wird durch den Konflikt von Liebe und Tod gestellt.“
(GU: S.287)

Es ist, glaubt man Marcel, die Liebe, die in diesem Konflikt das letzte Wort hat, und nicht der Tod, so man dem Anderen in heterozentrischer, oblativ Liebe verbunden war. Die Grundlage dafür bildet die Treue zum Du und die Hoffnung. All das ist aber nur möglich in der gemeinsamen Gründung im göttlichen Du.⁸⁶

⁸⁶ Marcells Gedanken dazu werden im 2. Teil der Arbeit genauer ausgeführt.

TEIL 2

I. KIERKEGAARD

1. Grundsätzliches

Zunächst soll Kierkegaards Position bezüglich des Todes kurz zusammengefasst werden. Anschließend soll gezeigt werden, ob der Tod für ihn das endgültige Ende der Existenz des individuellen Menschen darstellt oder ob es etwas gibt, das über den Tod hinausweist, das gewissermaßen den Tod „überlebt“.

Kierkegaards zentraler Gedanke in Bezug auf den Tod ist, wie ausführlich im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde: Die gedankliche Vorwegnahme des eigenen Todes. Alle anderen Zugänge sind „Stimmung“ und lenken nur von diesem ernstesten Gedanken an den eigenen Tod ab. Er empfiehlt aber nicht eine Antizipation des Todes und ein anschließendes Verharren in diesem Gedanken, wie jemand, der auf etwas Unfassbares starrt und dabei vergisst zu leben, sondern der gedanklichen Vorwegnahme soll eine Hinwendung zum Leben, eine entsprechende, auf den jederzeit möglichen Tod ausgerichtete Lebenspraxis folgen.

Kierkegaard wendet sich gegen jegliche Verharmlosung des Todes, die ihn z.B. nur als Übergang oder Verwandlung sieht. Der Tod als die entscheidende Grenze, als die Grenze für das endliche Dasein muss ernst genommen werden. Trotzdem scheint es für ihn klar zu sein, dass mit dem Tod eben doch nicht alles vorüber ist. Es gibt am Menschen einen gewissen Aspekt, der den physischen Tod überdauert.

Kierkegaard wendet sich, wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde, gegen jegliche theoretische Deutung des Todes, jeden spekulativen Zugang. Genauso wie er nicht über den Tod spekuliert, spekuliert er auch nicht über das „Danach“. Das „Dass“ eines „Danach“ ist bei Kierkegaard selbstverständlich, das „Wie“ bleibt hingegen völlig unbestimmt. Es würde bei ihm, der sich gegen jegliches System-Denken, jegliche Spekulation, jegliche Objektivierung wendet, auch in keiner Weise passen.

Es soll zunächst geklärt werden, warum Kierkegaard in der Grabrede fast gänzlich über das „Danach“ schweigt. Anschließend werden jene Stellen analysiert, in denen er doch darauf hindeutet. Anhand von „Die Krankheit zum Tode“ soll seine Position dann verdeutlicht werden.

2. Unsterblichkeitsgedanke in „An einem Grabe“

Wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde, geht die Grabrede nicht hinter die Einheit des Selbst zurück und muss daher auch die Unabgeschlossenheit in der Bildung des Selbst nicht

thematisieren. Die Zusammengesetztheit, das Selbst als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, wird in der Grabrede nicht thematisiert. Wie gezeigt wurde, wird deshalb auch die Thematik der Angst in der Grabrede nicht speziell aufgegriffen. Zwei weitere Aspekte kommen aber gerade aus diesem Grunde auch nicht zur Sprache:

- Ein eventuell auftretendes Missverhältnis in der Synthese des Selbst, das Kierkegaard als Verzweiflung⁸⁷ beschreibt.
- Die Ewigkeit des Selbst, weil es Geist ist und als Ewiges von Gott gesetzt ist.

In „Krankheit zum Tode“ wird beides sehr ausführlich thematisiert. Es wird daher in dieser Arbeit verstärkt auf dieses Werk zurückgegriffen, um der Frage nach dem „Danach“ bzw. der „Unsterblichkeit“ nachzugehen. Vorher sollen aber noch die Anknüpfungspunkte in der Grabrede herausgestellt werden:

Gilt also auch für alle Toten das Gleiche, daß jetzt es vorüber ist, ein Unterschied besteht dennoch, mein Zuhörer, er schreit gen Himmel, dieser Unterschied, der Unterschied dazwischen, welches Leben es gewesen, das jetzt mit dem Tode vorüber ist. (AG: S.187/V238)

Es stellt sich die Frage, warum es entscheidend sein soll, welches Leben es gewesen ist, das nun vorbei ist, wenn nun sowieso alles vorüber ist. Kierkegaard verweist hier, so meine ich, implizit auf ein Leben nach dem Tod, für das das jetzige Leben Bedeutung hat. Die Vermutung bestätigt sich in folgendem Abschnitt der Grabrede:

Hab du, welche Vorstellung du willst von deinem Leben, ja sogar von dessen Bedeutung für das Ewige, du redest dich nicht vom Tode frei, du tust nicht den Übergang zum Ewigen im Fluß der Rede und mit einem Atemzug: alle haben sie verstummen müssen. (AG: S.188)

Für Kierkegaard scheint das „Ob“ des Ewigen gar nicht diskussionswürdig zu sein, er setzt es voraus. Das einzige, was er der freien Meinung des Lesers überlässt, ist die Bedeutung des jetzigen Lebens für das „Ewige“.

⁸⁷ Verzweiflung ist bei Kierkegaard die zweite Grundstimmung neben der Angst. Sie findet sich bei jedem Menschen, auch wenn er nichts davon weiß bzw. bemerkt. Diese Verzweiflung ist nicht mit einer vorübergehenden verzweifelten Stimmung zu verwechseln, es ist vielmehr etwas, was den Menschen konstituiert, insofern er ein geistiges Wesen ist.

3. „Christliche Reden“

Es gibt neben der Grabrede noch zwei andere Reden Kierkegaards, die besonders für das Thema der Unsterblichkeit relevant sind. „Die Erwartung einer ewigen Seligkeit“ und „Der Toten Auferstehung steht bevor, die der Gerechten – und der Ungerechten.“⁸⁸

Kierkegaards Überlegungen sind, wie in der Grabrede, lebenspraktisch ausgerichtet und keinesfalls spekulativ auf ein Jenseits gerichtet. Der Tod diente in „An einem Grabe“, wie gezeigt wurde, als Ermahnung, das Leben in rechter Weise zu leben. Dabei schimmerte schon der Gedanke der Ewigkeit durch, hier wird er ausführlich thematisiert, die Verantwortlichkeit für das Leben wird dadurch noch verschärft.

In „Der Toten Auferstehung steht bevor, die der Gerechten – und der Ungerechten“ wendet sich Kierkegaard zunächst gegen theoretische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, weil sich Beweise dadurch auszeichnen, dass sie allgemein und theoretisch hergeleitet werden.

Es geht aber nicht darum, die Unsterblichkeit z.B. metaphysisch zu beweisen oder aufgrund von Erklärungen auf eine höhere Wahrscheinlichkeit für die Unsterblichkeit zu schließen.

Dabei versucht man immer die Unsterblichkeit zu beweisen, ohne jemand Bestimmten zu nahe treten zu wollen. Wie aber soll das glücken, wo es doch gerade um das Thema geht, welches jeden Menschen, jeden Menschen als einzelnen, individuellen, am meisten betrifft.

Kierkegaard legt daher seine Rede zur Unsterblichkeit von Grund auf anders an: Sie will nicht theoretisch und unverbindlich beweisen, sie **will** den Menschen zu nahe treten, denn anders hat es keinen Sinn sich mit dem Thema zu beschäftigen.

Nun ja – wahrlich, wer nie seine Unsterblichkeit so entschieden zu wissen bekommen, dass ihm angst und bange ward, der hat nie an seine Unsterblichkeit geglaubt. (DTA: S.220/X205)

Kierkegaard lässt von Anfang an keinen Zweifel bezüglich der Unsterblichkeit zu:

„Nichts ist gewisser als die Unsterblichkeit; du sollst dich nicht darum sorgen, nicht Zeit damit vergeuden, nicht eine Ausflucht darin finden wollen, daß du sie beweisen willst oder daß du sie bewiesen wünschst - fürchte sie, sie ist nur allzu gewiß; zweifle nicht, ob du unsterblich seiest, erbebe, denn du bist unsterblich.“ (DTA: S.218/X204)

⁸⁸ Man beachte, dass es sich um explizit christliche Reden handelt.
Der Toten Auferstehung steht bevor, d. d. Gerechten - u. d. Ungerechten. In: Christliche Reden 1848
Die Erwartung einer ewigen Seligkeit. In: Erbauliche Reden 1843/44

Es geht um ein existenzielles Verhältnis zur Frage, d.h. um ein Verhältnis jedes einzelnen Menschen, nicht um theoretische Beweise. Kierkegaard betitelt daher auch den Hauptteil seiner Rede mit:

Der Toten Auferstehung steht bevor, die der Gerechten – und der Ungerechten, oder über jenen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, welcher folgendermaßen lautet: sie ist nur allzu gewiß, fürchte sie. (DTA: S.217/X203)

Es geht nicht darum, zu erörtern, ob es die Unsterblichkeit gibt oder nicht (das ist laut Kierkegaard gewiss), sondern ob ich so lebe, wie es meine Unsterblichkeit von mir fordert. Entscheidend ist die ungeheure Verantwortung, die sich aus der Unsterblichkeit ergibt, sie wird zur Frage an das Handeln und nicht einer Frage an das Denken. Jeder Einzelne ist unsterblich und wird Gott eines Tages Rechenschaft ablegen müssen, wie er gelebt hat. Es geht dabei immer um die **eigene** Seligkeit, es ist eine Frage zwischen jedem Einzelnen und Gott, sie kann niemals für Andere entschieden werden.

Die Unsterblichkeit ist das Gericht; und das geht „mich“ an; in „meinen“ Gedanken geht das „mich“ von allen am meisten an, ebenso wie es in „deinen“ Gedanken „dich“ von allen am meisten angeht. [Hervorh. i. Orig.] (DTA: S.225/X209)

Kierkegaard meint, es ist eine „verderbliche Sicherheit“, sich bezüglich der eigenen ewigen Seligkeit ganz sicher zu sein. In „Die Erwartung einer ewigen Seligkeit“ zeigt Kierkegaard, dass es keinen Sinn hat, auf gute Werke zu bauen, denn Gott allein kann über die Qualität urteilen. Entscheidend ist die Gnade Gottes. Es ist aber ein Widerspruch zu behaupten, die Seligkeit sei aus Gnade und sich dann gänzlich ihrer sicher zu sein. Der Glaube liegt, so Kierkegaard, weit weg von der absoluten Sicherheit.⁸⁹

Die behandelten Reden Kierkegaards zeichnen sich besonders durch ihren lebenspraktischen Ansatz aus. In „Die Krankheit zum Tode“ geht Kierkegaard systematischer vor, was natürlich keineswegs heißen soll, dass es sich um eine allgemeine, theoretische Abhandlung ohne existenziellen Anspruch handelt.

⁸⁹ Emanuel Hirsch schreibt dazu in der Anmerkung 224 (DTA: S.337): „[Dies] bezeichnet am schärfsten das von der gewöhnlichen lutherischen Frömmigkeit Abweichende in Kierkegaards Glaubensbegriff. Normal lutherisch gilt, daß eben das „Allein aus Gnaden“ dem Glaubenden die Heilsgewißheit gewähre. Bei Kierkegaard wird das „Allein aus Gnaden“ gerade zu der Unruhe im Glauben, welche die Frömmigkeit mit Furcht und Zittern durchprägt. Mit dieser eigentümlichen Abwandlung des lutherischen Verständnisses vom Glauben hat er in der Zeit nach 1918, als die Erschütterung des Zusammenbruches den Boden bereitet hatte, in der deutschen lutherischen Theologie und Frömmigkeit eine tiefeinschneidende Wandlung erwirkt.“ [Hervorh. i. Orig.]

4. Das ewige Selbst in „Die Krankheit zum Tode“

Das Werk handelt in erster Linie von der Verzweiflung⁹⁰ des Menschen. Interessant ist für die Frage nach der Unsterblichkeit aber ein anderer wichtiger Aspekt: Er bildet das Substrat, die Grundlage für die Verzweiflung: Es ist der Geist, das Selbst: die Synthese, die sich zu sich selbst verhält.

In „Die Krankheit zum Tode“ schreibt Kierkegaard:

Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst.

In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zum Verhältnis; so ist z.B. unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.

Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein Andres gesetzt sein.

[...]

Ein solches [...] gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen sich verhält.

(KzT: S.8/XI127)

Das Selbst ist also ein Syntheseverhältnis von jeweils zwei Extremen: Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und dem Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit. Das Entscheidende dabei ist, dass das Selbst aber nicht einfach nur die Synthese ist, sondern dass diese Synthese ein Selbstverhältnis hat. Der Mensch ist ein solches Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, was wiederum die Bestimmung für Geist ist.

Das Selbst muss sich entweder selbst als solches gesetzt haben oder durch jemand Anderen gesetzt worden sein. Kierkegaard lässt hier keine Zweifel aufkommen: Das Selbst wurde von

⁹⁰ Die Arten der Verzweiflung werden hier nicht angeführt, weil es für die Darstellung der Position Kierkegaards, in Bezug auf die Unsterblichkeit, nicht notwendig ist. Der Leser sei aber dazu angeregt, bei Kierkegaard selbst, in „Die Krankheit zum Tode“ nachzulesen, deren Lektüre ich überhaupt nur dringend empfehlen kann, bzw. eine Zusammenfassung (z.B. Janke: ab S.26) der überaus ergiebigen Sekundärliteratur zur Hilfe zu nehmen.

Gott gesetzt, die Frage ist nur, ob der Mensch das auch anerkennt. Gott ist ewig und in gleicher Weise wurde das Selbst von ihm gesetzt; als ewiges Selbst.

Das Selbst bildet die Voraussetzung für die Verzweiflung, nur ein geistiges Wesen kann verzweifelt sein. Ein Tier, beispielsweise, kann nicht verzweifeln, denn es ist nicht mit einem selbstbezüglichen Geist ausgestattet. Wie aber kommt es zur Verzweiflung, wie entsteht sie?

Verzweiflung ist das Mißverhältnis im Verhältnis einer Synthese, die sich zu sich selbst verhält.
(KzT: S.11/XI130)

Die Verzweiflung tritt dann auf, wenn es zu einem Missverhältnis innerhalb des Verhältnisses kommt, wenn also einer der jeweils zwei Pole (Unendlichkeit und Endlichkeit; Zeitliches und Ewiges; Freiheit und Notwendigkeit) in der Synthese die Überhand gewinnt oder wenn das Selbst sein Gesetz-Sein durch Gott nicht anerkennt.

Kierkegaard nennt die Verzweiflung die „Krankheit zum Tode“. Diese „Krankheit“ tritt nicht nur bei einigen wenigen Menschen auf. Kierkegaard ist vielmehr der Meinung, dass es nur selten vorkomme, dass einer in Wahrheit nicht verzweifelt ist, es sich also nicht nur einbildet, nicht verzweifelt zu sein, sondern es auch wirklich nicht ist. Sich nicht verzweifelt zu fühlen ist keineswegs ein Beleg dafür, dass man es auch nicht ist. Es geht bei Kierkegaard nicht um ein Gefühl, sondern um eine Grundverfassung des Menschen, die einem nicht notwendigerweise bewusst sein muss. Es ist vielmehr so, dass gerade die am häufigsten vorkommende Form der Verzweiflung jene ist, die sich ihrer gar nicht bewusst ist.

5. Physischer Tod vs. „geistiger“ Tod

Kierkegaard unterscheidet in „Die Krankheit zum Tode“ zwei Formen des Todes: auf der einen Seite gibt es den physischen Tod und auf der anderen Seite das, was man als den geistigen Tod bezeichnen könnte. Der geistige Tod ist aber niemals ein wirklicher Tod, also ein Tod im Sinne des Untergangs, denn der Geist ist als ewiger gesetzt und kann niemals zu Nichts werden.

„Der Tod ist nicht das Letzte der Krankheit, der Tod ist fortwährend das Letzte.“ (KzT: S.17/XI135) Es kommt, so könnte man sagen, in der Verzweiflung zu einer asymptotischen Annäherung an den geistigen Tod: Je schlimmer die Krankheit ist, desto näher ist man dem geistigen Tod. Es ist aber niemals möglich, ihn zu erreichen und das ist das Schlimme daran. So

sehr sich das Selbst auch danach sehnen mag, dass es nicht mehr existiert, es kann sich niemals auslöschen.⁹¹

[S]o wenig kann die Verzweiflung das Ewige verzehren, das Selbst, welches der Verzweiflung zugrunde liegt, deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht verlischt. (KzT: S.14/XI132)

Die Verzweiflung ist eine Selbstverzehrung, das Substrat der Verzweiflung, das Selbst kann aber niemals sterben, da es ewiger Geist ist. Durch die Verzweiflung hat etwas Feuer gefangen, es kann aber niemals verbrennen, denn es ist ewig, es ist das ewige Selbst. Ein solches ewiges Selbst zu sein ist eine ambivalente Sache:

[...] dieweil ein [ewiges] Selbst haben, ein Selbst sein das größte, das unendliche Zugeständnis ist, welches dem Menschen gemacht ist, zugleich aber auch der Ewigkeit Forderung auf ihn. (KzT: S.17/XI135)

Für Kierkegaard stellt also die Verzweiflung, bzw. die Überwindung der Verzweiflung, den entscheidenden Aspekt des Menschenseins dar.

Wenn aber die Verzweiflung so entscheidend ist und jeder Mensch davon betroffen ist, wie sieht es mit der Überwindung der Verzweiflung aus? Ist diese möglich und wenn ja, wie?

Nach Kierkegaard gibt es dafür nur eine Möglichkeit:

Folgendes ist nämlich die Formel, welche den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz und gar ausgetilgt ist: indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat. (KzT: S.10/XI128)

Die Formel, von der Kierkegaard hier spricht, ist aber nichts anderes als die Kierkegaardsche Definition von Glauben.

Indem das Selbst es also selbst sein will und sein Fundament anerkennt, sich also im Glauben in Gott gründet, kann es die Verzweiflung überwinden. Das ist, laut Kierkegaard, die einzige Medizin gegen die Verzweiflung.

⁹¹ Auch der Selbstmord ist keine Lösung, er beendet nur die physische Existenz, das Selbst aber ist ewig.

6. Bedeutung des physischen Todes:

Denn menschlich gesprochen ist der Tod das Allerletzte, und menschlich gesprochen ist da allein Hoffnung, solange als da Leben ist. Christlich verstanden aber ist der Tod keinerlei das Allerletzte, auch er ist bloß ein kleines Begebnis innerhalb dessen, das da alles ist, ein ewiges Leben; [...] (KzT: S.6/XI122)

Kierkegaard spricht hier vom physischen Tod. Aus der Sichtweise eines Nicht-Christen, der nicht an ein ewiges Selbst, das durch Gott gesetzt wurde, glaubt, ist der Tod das endgültige Ende für den gesamten Menschen. Durch den Glauben bricht eine neue Dimension auf, die aber nicht nur eine positive Seite hat. Bleibt der Mensch in seiner Verzweiflung gefangen, so hat er nicht die Hoffnung, dass dieser Zustand durch den Tod aufgehoben wird, sein verzweifertes Selbst zu Nichts wird; überwindet er aber die Verzweiflung im Glauben, so steht ihm eine Ewigkeit offen, für die der leibliche Tod relativ unbedeutend ist.

Der physische Tod bekommt dadurch eine ambivalente Bedeutung:

Einerseits ist der physische Tod unendlich entscheidend, da er den Prozess der Selbstwerdung, also der möglichen Überwindung der Verzweiflung, die, so Kierkegaard, nur im Glauben möglich ist, ein für alle mal abbricht.

Andererseits, so die Verzweiflung im Glauben überwunden wurde, ist der leibliche Tod eigentlich bedeutungslos, da das Selbst, also der Geist, als ein ewiger, durch Gott gesetzt ist und somit das Wesentliche, das ewige Selbst, gar nicht vom Tod betroffen ist.

II. HEIDEGGER

1. Grundsätzliches

Bei Heidegger finden sich die zentralen Gedanken Kierkegaards bezüglich des Todes wieder, in verschärfter, präziserter und systematisierter Form⁹², natürlich erschöpft sich Heideggers Position aber nicht darin.

In Bezug auf ein „Danach“ nimmt Heidegger eine andere Haltung ein als Kierkegaard.

Die wichtigsten Gedanken Heideggers über den Tod sollen zunächst kurz in Erinnerung gerufen werden: Seine Leitfrage ist eine ontologische, die Frage nach dem „Sinn von Sein“. Um diese Frage zu erörtern, ist er auf der Suche nach einem Sein mit Seinsverständnis und findet es im Dasein. Um die Daseinsanalyse adäquat durchführen zu können, muss es in seiner Ganzheit erfasst werden, was ihn auf die Todesanalyse bringt.

Das uneigentliche „Sein zum Tode“ ist die ausweichende Flucht vor dem Tode. Im Gegensatz dazu, beschreibt Heidegger das Vorlaufen in den Tod als das eigentliche „Sein zum Tode“, welches durch 5 Strukturmomente gekennzeichnet ist: Der Tod ist die eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse und unbestimmte Möglichkeit.

Das „Sein zum Tode“ findet seinen existenziellen Vollzug im „entschlossenen Vorlaufen in den Tod“.

2. Vernachlässigung der ontischen Seite des Todes?

Für Heidegger steht die existenzial-ontologische Interpretation des Todes im Vordergrund. Es besteht dabei die Gefahr, die ontische Seite, also den Tod als konkretes Ereignis, zu vernachlässigen. Dies ist ihm auch von verschiedenen Seiten vorgeworfen worden.⁹³

Demske meint, dass Heidegger sehr wohl auch die ontische Seite des Todes ernst nimmt, sein ontischer Aspekt wird keineswegs vollständig in der Ontologie aufgelöst. Erst das Verstehen des Todes als existenzielle Struktur öffnet das Dasein für den Tod als ein noch ausstehendes, ontisch-existenzielles Ereignis und bildet so die Grundlage für ein richtiges Verhalten zu ihm.

Würde man den Tod als eine „außerhalb des Daseins stehende fremde Macht hypostasieren“ oder „als eine rein von außen hereinbrechende Begebenheit“ sehen, so würde man die

92 Auch hier kann und soll nicht geklärt werden, inwieweit und in welchen Gedanken Heidegger wirklich von Kierkegaard beeinflusst war. Viele Gedanken Kierkegaards stammen aus dem christlichen Protestantismus. Sowohl für Kierkegaard als auch für Heidegger hat Luther eine große Bedeutung. Heidegger hat sich in seinen Marburger Jahren auch stark mit dem Urchristentum auseinandergesetzt und regen Gedankenaustausch mit Theologen, allen voran Rudolf Bultmann, gepflegt.

93 Vergleiche z.B. Sartres oder Sternbergers Position

ontologische Seite vernachlässigen. Heidegger nimmt beide Seiten ernst, er streicht den ontisch-ontologischen Charakter des Todes heraus.⁹⁴

Ich möchte mich mit folgender Einschränkung Demske anschließen:

Es stimmt, Heidegger beschäftigt sich auch mit der ontischen Seite des Todes, mit dem Tod als konkretes Ereignis, aber nur insoweit, als es für seine ontologische Analyse notwendig ist. Er versucht seine ontologische Analyse immer wieder ontisch zu verankern. Das schreibt er auch explizit in „Sein und Zeit“, wenn er von der Bewährung des existenzial Dargelegten durch das Existenzielle spricht.⁹⁵ Das Ontische scheint aber nur soweit interessant für ihn zu sein, als es seinem existenzialen Ansatz dient; er stellt es in den Dienst seiner Ontologie, er funktionalisiert es gewissermaßen. Damit bekommt er das Ontische aber nur unter einem gewissen Blickwinkel in den Blick, dem Blickwinkel des Existenzial-Ontologischen; gewisse Aspekte des Ontisch-Existenziellen entgehen ihm. Das Ontische spielt durchaus eine Rolle bei ihm, das, was ihn primär interessiert, ist aber das Ontologische.

Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens.
[Herv. d. Verf.] [...]

Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor. Wenn der Tod als »Ende« des Daseins, das heißt des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob »nach dem Tode« noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein »fortlebt« oder gar, sich »überdauernd«, »unsterblich« ist. [Herv. i. Original] (SuZ: S.247)

Aus diesen Aussagen geht hervor, dass Heidegger sich und seiner ontologischen Untersuchung bewusst eine Grenze setzt. Ihn interessiert (zunächst) nur die existenzial-ontologische Analyse, die es nur mit den ontologischen Strukturen des Daseins zu tun hat.

Das „vor“ im Zitat ist im ontologischen Sinne zu verstehen. Vom Standpunkt einer existenzial-ontologischen Analyse der Phänomene aus, ist die ontologische Sichtweise die primäre, die vor den ontischen Fragestellungen zu klären ist. Das bedeutet aber keineswegs, dass der ontische Aspekt irrelevant wäre, sondern nur, dass das Ontologische eben vor dem Ontischen zu klären ist, den ontologischen Vorrang.

94 Vergleiche Demske: S.67

95 Vergleiche z.B. SuZ: S.267

3. Schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins

Heidegger spricht in „Sein und Zeit“ vom Tod als der „schlechthinnigen Nichtigkeit“ des Daseins. Sternberger gibt kritisch zu bedenken, wie in diesem Zusammenhang ein „über den Tod hinaus“ überhaupt denkbar sein soll.

Der Tod ist die „schlechthinnige Nichtigkeit“ des Daseins, von welcher es dermaßen durchdrungen ist, daß von ihm gar nichts gerettet werden kann. Denn wenn das Dasein „schlechthin nichtig“ ist: was soll über die Vernichtung hinausgerissen werden? [Herv. i. Original] (Sternberger: S.145)

Hierbei ist zu beachten, was dieser Ausdruck (schlechthinnige Nichtigkeit) bei Heidegger zu bedeuten hat. Heidegger denkt den Tod nicht metaphysisch, als völlige Auflösung oder Trennung von Leib und Seele, sondern als eine existenziale Bestimmung, als Existenzial des (lebenden) Daseins. Demske schreibt dazu:

[...][A]lles am Dasein ist nichtig. Aber andererseits steht genauso fest: alles am Dasein ist seiend, Dasein ist ganzheitlich, schlechthinnig seiend. Diese beiden Bestimmungen, Nichtigkeit und Seiendheit, schließen sich im Menschen merkwürdiger Weise nicht aus, sondern gerade ein. Sie bestehen zusammen und durchdringen einander, so daß Dasein sowohl seiende Nichtigkeit wie auch nichtige Seiendheit ist. (Demske: S.71)

Schon in der jetzigen Existenz ist das Dasein also durch die schlechthinnige Nichtigkeit des Todes als sein Existenzial konstituiert und es existiert dennoch. Es kann daher keineswegs gefolgert werden, so Demske, dass der Tod das Dasein völlig vernichten müsse, höchstens könnte man das Gegenteil folgern. Da es aber, um dies belegen zu können, zu untersuchende Phänomene für die phänomenologisch existenzial-ontologische Untersuchung geben müsste, und dies nach dem Tod des Daseins nicht mehr der Fall ist, muss die Analyse Heideggers darüber schweigen. Mit dem Tod des Daseins endet seine Existenz, also die spezielle Seinsweise, welche sich durch ihre zeitliche Verfasstheit auszeichnet.

4. Neutralität der Heideggerschen Analyse?

Es bleibt zu fragen, ob die Heideggersche Analyse wirklich so „neutral“ der Frage nach dem „Danach“ gegenüber steht, wie Heidegger in „Sein und Zeit“ und Demske es behaupten.⁹⁶

⁹⁶ Vergleiche Demske: ab S.68

Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein »diesseitig«, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht. [Herv. i. Original] (SuZ: S.248)

In PGZ tritt die Position noch ein Stück schärfer hervor:

Trotzdem kann gesagt werden: Die Explikation vollzieht sich in der radikalsten Diesseitigkeit, nämlich im Blick darauf, was der Tod eines Seienden, des jeweiligen Daseins, sein kann. Eine solche Diesseitigkeit der Interpretation präjudiziert so wenig etwas über die traditionellen Fragen von Unsterblichkeit und Auferstehung, daß gerade erst mit einer solchen diesseitigen Interpretation der Seinsstruktur des Todes der Sinn und der Boden für eine eventuelle Frage danach vorgegeben wird. [Herv. d. Verf.] (PGZ: S.434)

Heidegger führt seine Todesanalyse in radikaler Diesseitigkeit durch. Wie gezeigt wurde, sieht Demske durch die ontologische Analyse, in radikal diesseitiger Form, keine „Gefahr“ für den Gedanken eines „Jenseits“.

Ich möchte hier folgenden Einwand zu Demskes Position formulieren:

Es ist zu fragen, ob Heidegger sich mit seiner Analyse wirklich streng im existenzial-ontologischen Bereich aufhält. Genau das ist ja anscheinend nicht der Fall, wie Demske sicher zustimmen würde. Er durchbricht die Grenze, so meine ich, an jener Stelle, wo er über das „Sein zum Tode“ hinausgeht und nach einer Bestätigung des existenzial Dargelegten im Existenziellen sucht. Diese findet er ja auch im Ruf des Gewissens und in der entschlossenen Übernahme des Schuldigseins bis zum Ende. Hier begibt er sich, nach eigener Auskunft, in den existenziellen Bereich. Wir sehen also eine enge Verknüpfung zwischen dem Ontologisch-Existenzialen und dem Ontisch-Existenziellen, die ja auch Demske herausstreicht.

Müsste aber das existenzielle Verhalten zum Tode, das entschlossene Vorlaufen, nicht sehr entscheidend von einer ontischen Überlegung bezüglich des Jenseits betroffen sein?

Wenn man ein Jenseits postulieren würde, dann müsste sich doch auch das Verhalten zu diesem Ende, das entschlossene Vorlaufen zum Ende, nicht unwesentlich ändern, denn dann wäre es ja kein Vorlaufen zum Ende mehr, sondern beispielsweise ein „Hoffen auf ein Jenseits“.

Auf gewisse Weise schneidet sich Heidegger also durch diese Bestätigung des existenzial Aufgezeigten im Existenziellen (durch das entschlossene Vorlaufen) den durch die rein ontologische Analyse zunächst offen gelassenen Weg, der ontischen Frage nach dem Jenseits, nachträglich wieder ab.

Ich will keinesfalls behaupten, dass damit die Inkompatibilität der ontologischen Analyse mit einer positiven Antwort auf die ontische Frage nach dem Jenseits belegt wäre, denn das Problem tritt ja erst an der Stelle auf, wo das Existenzielle als Beleg für das existenzial Aufgezeigte

herangezogen wird. Die Kompatibilität seiner ontischen Frage nach dem Jenseits mit seinen existenziellen Überlegungen ist jedenfalls zu hinterfragen.

Heidegger selbst ist in „Sein und Zeit“ jedenfalls nie zu einer expliziten ontisch-jenseitigen Spekulation vorgedrungen. Es müsste gezeigt werden, ob dies auf dem Heideggerschen Fundament einer streng diesseitigen existenzial-ontologischen Analyse überhaupt möglich ist.

Dies wird aber, da würde Heidegger sicher zustimmen, wenn überhaupt, nur im nicht-philosophischen, also im theologischen Bereich möglich sein. Wenn man die Theologiegeschichte betrachtet ist dies auch versucht worden, wohingegen andere Theologen die Heideggersche Ontologie als völlig inkompatible Grundlage für eine Theologie und einen Glauben an ein Jenseits bewertet haben.

Am ehesten passt Heideggers Position mit einer Theologie zusammen, die sich selbst vor Jenseitsspekulationen hütet. Solch eine Position findet sich z.B. bei Rudolf Bultmann. Es ist wohl kein Zufall, dass Heidegger und Bultmann eine Zeit lang regen Gedankenaustausch pflegten.

III. SARTRE

1. Fortleben im Gedächtnis der Anderen

Bei Sartre finden wir eine sehr klare Position in Bezug auf eine mögliche jenseitige Existenz über den Tod hinaus. Er stellt sich definitiv gegen eine solche Annahme. Eine Fortexistenz über den Tod hinaus gibt es bei ihm nur im übertragenen Sinn, im „Gedächtnis des Andern“.

Zunächst sollen seine Gedanken in Bezug auf den Tod in Erinnerung gerufen werden:

Der Tod gehört für Sartre nicht zum Leben, er darf nicht vereinnahmt werden.

Er ist nicht Schlussakkord des Lebens, er geht nicht aus der Melodie hervor, sondern ist das ganz Andere. Der Tod ist nicht letzte Möglichkeit des Daseins, sondern Nichtung aller Möglichkeiten des Für-sich-seins, das solange es lebt, sich durch seine Entwürfe und sein Verhalten zu sich selbst auszeichnet. Genauso wie über die Geburt, können wir nicht über den Tod verfügen, er trifft das Leben von außen. Die unendliche Freiheit des Für-sich-seins bleibt aber, laut Sartre, völlig unangetastet, obwohl der Tod sie begrenzt, denn das Für-sich-sein, das selbstbewusste Sein, begegnet dieser Grenze nie.

Im Tod wird das Für-sich-sein vernichtet, das An-sich, das zurückbleibt, kann nicht mehr über sich selbst verfügen, es kann Veränderungen nur mehr „erleiden“. Der Tod ist ein gewisser Aspekt des Seins für Andere, mit dem Tod werden wir zur „Beute der Anderen“.

Der Sinn unseres Lebens ist mit dem Tod aber nicht ein für allemal festgelegt. Der Tote selbst kann nicht mehr über den Sinn (seines Lebens) entscheiden, sondern dieser wird von außen her, durch die Anderen, bestimmt und modifiziert. Der Gestorbene ist von nun an völlig an die Bewertung durch Andere ausgeliefert. Sartre betont also zunächst den eher negativen Aspekt, dass man im Tod zur „Beute der Anderen“ wird, zum reinen An-sich.

In „Das Sein und das Nichts“ wird aber auch ein positiver Aspekt aufgezeigt:

Da jedoch sein Leben tot ist, kann nur das Gedächtnis des Andern verhindern, daß es in seiner Fülle an sich zusammenschrumpft, indem es alle seine Verbindungen zur Gegenwart abbricht.
(SuN: S.930)

Nach dem Tod wird das Leben durch die Anderen, meist in Form von Erinnerungen, rekonstruiert. Der „Wächterposten“ über das eigene Leben wird einem somit entzogen und den Mitmenschen übergeben. Wird der Tote von den Lebenden vergessen, so verliert er seine persönliche Existenz und wird nur als Element einer Masse gesehen, in ihr fast aufgelöst.

Nach Sartre, ist die Beziehung zu den Toten ein wesentlicher Aspekt des „Für-Andere-seins“.

Bereits vor dem Tod kristallisieren sich die jeweiligen Beziehungen und ihre Distanz- und Näheverhältnisse heraus. Je nachdem, wie diese Verhältnisse ausfallen, wird der Tote zu einer „breiten anonymen Masse“ oder zu „unterschiedlichen Individualitäten“ gezählt.

Die „[...] *Wichtigkeit* der verschwundenen Kollektivitäten oder Individualitäten [...]“ [Herv. i. Original] (SuN: S. 932) ist ausschlaggebend und wird zu Lebzeiten konstatiert.

Ausschließlich die Lebenden entscheiden über die Bedeutung der Verstorbenen und ihrer vergangenen Taten. Obwohl das Leben des Verstorbenen nun fertig ist, unterliegt es noch immer der Veränderung. Auch die Gleichgültigkeit ist eine mögliche Haltung einem Toten gegenüber, welche den Toten „wieder-sterben“ lässt.

Sartre „glaubt“ zwar nicht an ein „Jenseits“, interessanterweise thematisiert er es aber in seinen Theaterstücken, und zwar ein Jenseits in sehr pessimistischer Sichtweise. Im Besonderen sei hier auf das Stück „Geschlossene Gesellschaft“ verwiesen.

Diese Jenseitsdarstellung dient als Abbild der Welt der Lebenden, als Symbolwelt und Spiegelbild des Diesseits.⁹⁷

⁹⁷ Vergleiche die Diplomarbeit von Tamara Herzl, eingereicht an der Universität Wien: „Jenseits ohne Hoffnung“: S.1

IV. MARCEL

1. Grundsätzliches

Zunächst soll auch MarceIs Position bezüglich des Todes kurz zusammengefasst werden, um sie dann um jene Aspekte zu ergänzen, die sich auf die Unsterblichkeit beziehen.

Ganz entscheidend für Marcel ist die Frage nach dem Anderen. Der Andere ist gleichursprünglich, das Selbst entsteht erst im Verhältnis zum Anderen. Er ist weder ein Objekt, auf das ich mich beziehe, noch ist er ident mit mir. Die Gleichursprünglichkeit ist Grundlage für ein echtes Miteinander. Wichtig ist es, dass sich das Verhältnis zum Anderen nicht durch das „Haben“ auszeichnet. Statt possessiv, autozentrisch, sollte sich die Ich-Du-Beziehung als oblativ, also darbringend und heterozentrisch erweisen.

Der Leib wird bei Marcel als Inkarnation gefasst. Das Subjekt „besitzt“ nicht seinen Leib, sondern es ist immer schon in seine Leiblichkeit einbezogen, es hat Teil an ihm. Damit weist Marcel einen Leib–Seele-Dualismus zurück. Der Mensch hat immer schon Teil an der Welt und am Anderen.

Die Grundlage für die Intersubjektivität, für eine echte Ich-Du-Beziehung in oblativer Liebe, ist die gemeinsame Fundierung in Gott.⁹⁸ Die Liebe muss sich aber auch bewähren und das geschieht in der schöpferischen Treue. Sie ist kein starres Prinzip, kein Festsetzen-Wollen des Anderen auf das, was er für mich im Moment ist; es gilt, sich dem Anderen immer wieder aufs Neue zu öffnen und zu schenken. Die Treue wurzelt, genauso wie die Liebe, im Verhältnis zu Gott.

Dem eigenen Tod wird von Marcel, wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde, weit weniger Bedeutung zugemessen als dem Tod des geliebten Anderen. Nicht der eigene Tod, sondern der Tod des Anderen ist es, der einen wirklich (be)trifft. Wenn ich dem Anderen in oblativer Liebe verbunden war, bedeutet der Tod des Anderen nicht nur einen Verlust, sondern eine „Verletzung“ meiner Person. Wenn ich den Anderen hingegen possessiv geliebt habe, wird es mich zwar treffen, weil ich etwas, das ich besessen habe, verloren habe, mein Selbst wird dadurch aber nicht angetastet.

⁹⁸ Vergleiche Kierkegaard: (z.B. KzT: S.134) Bei Kierkegaard gründet sich das Selbst durchsichtig in jener Macht, die es setzte, in Gott, was für ihn nichts anderes als Glauben bedeutet. Interessant ist, dass bei Kierkegaard der Andere erst nachträglich ins Spiel kommt.

Im Tod zeigt sich, um welche Form der Liebe es sich gehandelt hat, so wird der Tod zum Prüfstein der Liebe.

2. Krise der Intersubjektivität angesichts des Todes

[...] das einzige wesentliche Problem wird durch den Konflikt von Liebe und Tod gestellt. (GU: S.287)

Durch den Tod gerät das Verhältnis zwischen Ich und Du in eine ernsthafte Krise. Die Liebe ist auf Dauerhaftigkeit, ja, auf Ewigkeit ausgelegt, sie rechnet nicht mit dem Ende der Beziehung zueinander. Gerade das konstituiert ja die Liebe und die, sie immer wieder bestätigende, Treue. Dabei bindet sie den Anderen aber nicht an den aktuellen Status der Beziehung. Die Liebe lässt Veränderungen des Anderen und somit notwendig auch im Verhältnis zueinander zu; was sie aber keinesfalls akzeptieren kann ist das Abreißen des Verhältnisses; nicht einmal im Tod:

Marcel schreibt an mehreren Stellen und in unterschiedlichen Formulierungen:

Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben.

Wenn ich aber im Gegensatz dazu den Tod als das endgültige Ende der Beziehung zueinander hinnehme, dann nehme ich die Aussage zurück und begehe im gewissen Sinne „Verrat“ am geliebten Anderen.

„Du kannst nicht einfach verschwunden sein wie eine Wolke, die verfliegt; das anzunehmen, wäre Verrat.“ (WG: S.77)

Der Zurückgebliebene ist es, der darüber entscheidet, ob es sich beim Tod um das endgültige Verschwinden des geliebten Anderen handelt, oder um eine veränderte Anwesenheit. Die Treue bildet, so Marcel, das „ontologische Gegengewicht“ zur Akzeptanz des Todes als absolutes Beziehungsende, also dem „Verrat“.

3. Form der Fortexistenz des geliebten Anderen

Mit dem Tod endet die leibhaftige Anwesenheit des Anderen. Das hat den „Vorteil“, dass ich ihn von nun an keinesfalls mehr als Ding, als ein Objekt des Habens, betrachten kann. Genau in dieser Gefahr steht jede Beziehung, solange der Andere lebt. In gewissem Sinne vollendet der Tod also die oblativ Liebe, denn von nun an ist es nicht mehr möglich, den Anderen als Ding zu betrachten. Seine Dingnatur geht mit dem Tod unter.

Der Mensch, den ich liebe, muß genau die gleiche Unbill dulden, der die Dinge ausgesetzt sind, und ist zweifelsohne nach Maßgabe seiner Dingnatur den Kategorien der Zerstörung unterworfen [...] (GS: S.473)

Wenn einerseits der Andere nicht mehr in leibhaftiger Form anwesend ist, aber andererseits in das endgültige Verschwinden des Anderen nicht eingewilligt wird, in welcher Form ist eine Fortexistenz des verstorbenen Anderen dann denkbar?

Aus dem bisher Dargelegten geht klar hervor, dass Marcel die Gegenwart des Anderen über den Tod hinaus nicht als eine objektive Tatsache denkt, etwa im Sinne der Fortexistenz einer unsterblichen Seele, die sich im Tode vom Leib trennt. Marceles Aussagen bleiben in diesem Bereich mit Recht sehr vage, er verweist auf den geheimnisvollen Charakter der fortbestehenden Anwesenheit des Anderen.⁹⁹

Es bleibt die „Frage, ob die Zerstörung das betreffen kann, wodurch das Wesen wirklich Wesen ist. Gerade diese geheimnisvolle Eigenschaft aber meint meine Liebe. (GS: S.473)

Hier stößt die Sprache und auch das Denken an eine Grenze, dieser Bereich bleibt nur dem Vollzug zugänglich. Echte Intersubjektivität, also wahre Liebe zueinander, bildet die Voraussetzung für die bleibende, nicht näher bestimmbare Gegenwart des Anderen über die Grenzen des Todes hinaus. Eine solche Intersubjektivität ist für Marcel, wie früher schon gezeigt wurde, nur möglich, wenn sie in Gott fundiert ist. Erst durch dieses Gründungsverhältnis ist Liebe als unbedingte Liebe, als echte, oblativ Liebe, möglich, die sich in der schöpferischen Treue bestätigt. Dieses „Gründen in“ Gott drückt sich z.B. in folgendem Satz aus:

Die Intersubjektivität, könnte man sagen, ist die Tatsache, zusammen im Licht zu sein. (GU: S.298)

Die Erfahrung der Intersubjektivität ist niemals in einer verobjektivierenden Sprache festzuhalten, niemals als objektive Tatsache zu behaupten, sondern nur im Vollzug erfahrbar. Ebenso verhält es sich mit einer über den Tod hinaus reichenden Beziehung zum Anderen. Die Hoffnung¹⁰⁰ auf diese die Grenzen des Todes überschreitende Beziehung gründet sich im absoluten Du, in Gott.

⁹⁹ Vergleiche Kampits: S.158

¹⁰⁰ „Hoffnung“ ist dabei klar abzugrenzen vom „Wunsch“. Der Wunsch gehört in den Bereich des „Habens“, er ist immer egozentrisch auf Besitz ausgerichtet. „Hoffen [hingegen], habe ich im Homo viator geschrieben, heißt immer: für uns hoffen.“ (GU: S.288)

SCHLUSS

Ziel der Arbeit war es zunächst die vier Positionen auf ihr Todesverständnis hin zu analysieren. In einem zweiten Schritt wurde dann ihr Verhältnis zur Unsterblichkeitsfrage untersucht:

Stellt der Tod das endgültige Ende der Existenz eines Menschen dar oder gibt es etwas, das den Tod überdauert?

Dabei hat sich gezeigt, dass für zwei der vier Denker ein „nach dem Tod“ mehr oder minder selbstverständlich ist, einer vertritt eine agnostische Haltung und bei einem finden wir sogar eine Verneinung eines „Danach“.

Bei **Kierkegaard** ist der Gedanke an den eigenen Tod entscheidend, alles andere lenkt nur von diesem Gedanken ab. Der Tod dient als Aufruf für ein der Tatsache des jederzeit möglichen Todes entsprechendes Leben. Dass der Tod nicht das Ende für den gesamten Menschen ist, sondern das Selbst, der Geist, auf Ewigkeit ausgelegt ist, verschärft diesen Aufruf. Der Tod steht als Ausweg vor der Aufgabe, ein rechtes Selbst- und Gottesverhältnis zu entwickeln, nicht offen, das Selbst kann niemals zu Nichts werden. Der Anspruch an die Existenz des Einzelnen ist unendlich groß, er steht dem ewigen Gott als ewiges Selbst gegenüber.

Spekulationen über das Jenseits sind Kierkegaard fremd. Er ist sich der Grenzen der menschlichen Erkenntnis bewusst.

Der physische Tod ist hinsichtlich seiner Bedeutung ambivalent. Einerseits beendet er die Möglichkeit, ein Selbst vor Gott zu werden, das im Glauben die Verzweiflung überwindet, und ist damit von unendlicher Bedeutung. Andererseits ist er, wenn sich das ewige Selbst glaubend in Gott gegründet hat, nicht besonders bedeutend, denn der physische Tod vermag das Selbst nicht zu vernichten.

Bei **Heidegger** finden sich die Gedanken Kierkegaards in systematisierter, verendlichter, säkularisierter Form wieder. Auch Heidegger richtet sich gegen ein uneigentliches Verhalten zum Tode, das den Tod nur als den Tod der Anderen fasst und so vor ihm ausweicht. Auch bei ihm geht es um den eigenen Tod. Das Vorlaufen in den Tod ist das eigentliche „Sein zum Tode“, welches durch 5 Strukturmomente gekennzeichnet ist: Der Tod ist die eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse und unbestimmte Möglichkeit. Das „Sein zum Tode“ findet seinen existenziellen Vollzug im „entschlossenen Vorlaufen in den Tod“. Damit bekommt das von Heidegger zunächst existenzial-ontologisch Dargelegte eine ontische Dimension und damit eine lebenspraktische Seite, es wird zum Aufruf zur Eigentlichkeit.

Das Selbst steht nicht mehr, wie bei Kierkegaard, vor Gott. Mit der göttlichen Dimension fällt gewissermaßen auch die überzeitliche Dimension, die jenseitige, das Leben transzendierende Dimension weg. Heidegger schneidet den Weg zum Jenseits zwar nicht vollständig ab, sein Agnostizismus bezüglich eines „Danach“ ist aber wahrscheinlich nicht so neutral, wie er es vorgibt.

Sartre übt scharfe Kritik an Heidegger (und damit implizit auch an Kierkegaard), er nimmt den Tod als Ereignis besonders ernst, er stellt sich gegen die Vereinnahmung des Todes durch das Leben. Der Tod ist nicht Schlussakkord des Lebens, er gehört nicht zum Leben, er ist jähers Abbruch. Der Tod ist ebenso absurd wie die Geburt.

Sartre unterschlägt aber die Bedeutung des Todes für das Leben, indem er meint, der Tod wäre nicht relevant für unsere Lebens-Entwürfe. Sartre bezeichnet sich selbst als Atheisten und verneint die Möglichkeit eines jenseitigen Lebens.

Marcel kritisiert die vorigen Positionen, indem er den intersubjektiven Charakter des Todes betont. Nicht mein Tod, sondern der Tod des Anderen, den ich liebe, ist das Entscheidende. Der Tod wird zum Prüfstein der Intersubjektivität, zum Prüfstein der Liebe. Die oblativ Liebe bewährt sich in der schöpferischen Treue, sie ist auf Dauer, auf Ewigkeit, ausgelegt: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben“. Die Treue bildet, so Marcel, das „ontologische Gegengewicht“ zur Akzeptanz des Todes als absolutes Beziehungsende.

Eine echte Intersubjektivität, die nicht einmal den Tod als Grenze akzeptiert, ist nur möglich, wenn sie in Gott fundiert ist. Die Hoffnung auf diese die Grenzen des Todes überschreitende Beziehung kann nur in Gott gegründet werden.

Bei Adorno findet sich folgende Formulierung:

Der Heideggerschen Philosophie schloß sich, was einmal die Pforte zum ewigen Leben war, zu; sie betet statt dessen Wucht und Größe des Tores an. (Adorno: S.134)

Ich möchte diese, bezüglich Heidegger, präzisieren und auf die anderen Denker erweitern:

Bei Kierkegaard steht die Pforte zum Jenseits weit offen, Heidegger schließt das Tor, aber nicht ganz, er lässt es noch einen Spalt weit offen, interessiert sich aber nicht weiter für das, was dahinter liegt, alle Aufmerksamkeit widmet er der Pforte; Sartre schließt das Tor vollständig, Marcel öffnet es aufs neue.

Wie sich gezeigt hat, ist das Verhältnis zur Frage der „Unsterblichkeit“ stark mit dem Verhältnis der behandelten Denker zum christlichen Glauben verknüpft, was sicher kein Zufall ist.

Die Hoffnung, der Glaube an etwas, das den Tod überdauert, ist wohl kaum ohne eine Grundlage dafür zu denken. Der Glaube an einen ewigen Gott und die Verwurzelung im christlichen Glauben bilden sowohl für Kierkegaard als auch für Marcel dieses Fundament.

Der Tod muss als Grenze für die Existenz, wie wir sie kennen, „todernst“ genommen werden.

Ob man mit Kierkegaard und Marcel den Schritt bzw. Sprung in den Glauben macht, muss jeder für sich selbst entscheiden.

Das Denken, die Philosophie, kann letztendlich nur schweigen über Dinge, die die raumzeitliche Verfasstheit unseres Daseins übersteigen, wie es ja auch Heidegger und Sartre tun.¹⁰¹

101 „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ (Wittgenstein 1999: S.85)

LITERATURVERZEICHNIS

I. PRIMÄRLITERATUR

- PGZ** Heidegger, Martin; Jaeger, Petra (1994): Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. [Marburger Vorlesung Sommersemester 1925] / . 3., durchges. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann (Gesamtausgabe / II.Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, 20).
- SuZ** Heidegger, Martin (2001): Sein und Zeit. 18. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh. Tübingen: Niemeyer.
- AG** Kierkegaard, Søren (2004): An einem Grabe. In: Vier erbauliche Reden 1844, Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845. Simmerath: Grevenberg-Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher / Søren Kierkegaard, Abt 13/14).
- DBA** Kierkegaard, Sören; Hirsch, Emanuel (2003): Der Begriff Angst. Simmerath: Grevenberg Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher, Abt. 11/12).
- DTA** Kierkegaard, Søren; Hirsch, Emanuel (2004): Der Toten Auferstehung steht bevor, d. d. Gerechten - u. d. Ungerechten. In: Christliche Reden 1848. 20. Abt. Simmerath: Grevenberg Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher / Søren Kierkegaard, 15).
- KzT** Kierkegaard, Søren (2004): Die Krankheit zum Tode. Simmerath: Grevenberg-Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher / Søren Kierkegaard, 24/25).
- GS** Marcel, Gabriel; Hanns von Winter (1952): Geheimnis des Seins. Wien: „Herold“ Durck- u. Verlags-Ges.
- GU** Marcel, Gabriel; Dr. phil. Herbert P.M.Schaad (1961): Gegenwart und Unsterblichkeit. Frankfurt a. Main: Josef Knecht Verl.
- OG** Marcel, Gabriel; G. Konietzny-Grond, Georges Schlocker (1961): Das ontologische Geheimnis. Stuttgart: Reclam.
- SH** Marcel, Gabriel; Ernst Behler (1954): Sein und Haben. Paderborn: Ferdinand Schöningh
- ST** Marcel, Gabriel; Ursula Behler (1961): Schöpferische Treue. 5. Aufl. Zürich: Thomas-Verlag.
- TU** Marcel, Gabriel; Wolfgang Ruf (1964): Tod und Unsterblichkeit. In: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Frankfurt a. Main: Josef Knecht Verl.
- SuN** Sartre, Jean-Paul (2007): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. 13. Aufl. Unter Mitarbeit von Herausgegeben von Traugott König / Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Rowohlt Taschenbuch Verl. (Gesammelte Werke in Einzelausgaben, 3).
- Kierkegaard,** Sören; Hirsch, Emanuel (2004): Abschliessende unwissenschaftl. Nachschrift z. d. phil. Brocken. Erster Band. 16. Abt. Simmerath: Grevenberg Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher / Søren Kierkegaard, 10).

- Kierkegaard,** Søren; Hirsch, Emanuel (2004): Die Erwartung einer ewigen Seligkeit. In: Erbauliche Reden 1843/44. 7., 8., und 9. Abteilung. Simmerath: Grevenberg Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher / Søren Kierkegaard, 5).
- Kierkegaard,** Søren; Hirsch, Emanuel (2004): Entweder / Oder. Erster Teil. 1. Abt. Simmerath: Grevenberg Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher / Søren Kierkegaard, 1).
- Kierkegaard,** Søren; Hirsch, Emanuel (2004): Entweder / Oder. Zweiter Teil. Zwei erbauliche Reden 16. V. 1843. 2. u. 3. Abt. Simmerath: Grevenberg Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher / Søren Kierkegaard, 2).
- Kierkegaard,** Søren; Hirsch, Emanuel (2004): Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847. 18. Abt. Simmerath: Grevenberg Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher / Søren Kierkegaard, 13).
- Kierkegaard,** Søren; Hirsch, Emanuel (2004): Registerband. 37. Abteilung. Simmerath: Grevenberg Verl. Ruff (Gesammelte Werke und Tagebücher / Søren Kierkegaard, 27).

II. SEKUNDÄRLITERATUR

- Adorno,** Theodor W (1964): Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Erstausg., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 91).
- Ariès,** Philippe (1991): Geschichte des Todes. 5. Aufl. München: Dt. Taschenbuch-Verl. (dtv Wissenschaft, 4407).
- Birkenstock,** Eva (1997): Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie : Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig. Freiburg (Breisgau); München: Alber (Alber-Reihe Philosophie).
- Christoff,** Daniel; Kunz, Hans (1972). Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Basel: Verl. f. Recht u. Gesellschaft AG (Studia Philosophica, XXXII).
- Condrau,** Gion (1991): Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi condicio. 2., überarb. Aufl. Zürich: Kreuz-Verl.
- Choron,** Jacques (1967): Der Tod im abendländischen Denken. Stuttgart: Klett.
- Demske,** James Michael (1963): Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger /. Freiburg/Breisgau: Alber (Symposion, 12).
- Ebeling,** Hans; Adorno, Theodor W. (1979): Der Tod in der Moderne. Königstein/Ts.: Athenäum [u.a.] (Neue Wissenschaftliche Bibliothek Philosophie, 91).
- Epicurus;** Gigon, Olof (1991): Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. München: Dt. Taschenbuch-Verl. [u.a.] (Dtv Bibliothek der Antike, 2268).
- Feick,** Hildegard; Ziegler, Susanne (1991): Index zu Heideggers "Sein und Zeit". 4., Neubearb. Aufl. / . Tübingen: Niemeyer.

- Herzl,** Tamara (2003): Jenseits ohne Hoffnung. Die Jenseitsdarstellungen in Dramen d. 20.Jh. . Wien: Universität Wien; Diplomarbeit
- Hirsch,** Emanuel; Müller, Hans Martin (2006): Aufsätze und Vorträge 1926 bis 1967. Waltrop: Spenner (Kierkegaard-Studien / hrsg. und eingel. von Hans Martin Müller, Bd. 3).
- Hirsch,** Emanuel; Müller, Hans Martin (2006): Kierkegaard-Studien. Waltrop: H. Spenner (Gesammelte Werke, Bd. 11-13).
- Jäger,** Alfred (1978): Gott. Nochmals Martin Heidegger. Tübingen: Mohr.
- Janke,** Wolfgang (1982): Existenzphilosophie. Berlin: de Gruyter (Sammlung Göschen, 2220).
- Jüngel,** Eberhard (1971): Tod. 1, (1. - 10. Tsd.). Stuttgart: Kreuz-Verl. (Themen der Theologie; hrsg. v. H. J. Schultz, 8).
- Kampits,** Peter (1975): Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person. Wien: Oldenbourg.
- Kleiner,** Marcus S. (2000): Im Bann von Endlichkeit und Einsamkeit. Der Tod in der Existenzphilosophie und der Moderne. Essen: Verl. Die Blaue Eule (Kleine Arbeiten zur Philosophie, 52).
- Liessmann,** Konrad Paul (1999): Sören Kierkegaard zur Einführung. 2. Aufl. Hamburg: Junius (Zur Einführung, 200).
- Lohner,** Alexander (1997): Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen. Paderborn: Schöningh.
- Macho,** Thomas H. (1987): Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Neue Folge, 419).
- Möller,** Joseph (1952): Existenzphilosophie und katholische Theologie. Baden-Baden: Verl. für Kunst und Wissenschaft.
- Müller,** Max (1949): Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg: Kerle.
- Pöggeler,** Otto (1990): Der Denkweg Martin Heideggers. 3., erw. Aufl. Pfullingen: Neske.
- Rentsch,** Thomas (2001): Martin Heidegger, Sein und Zeit. Berlin: Akad.-Verl. (Klassiker auslegen, 25).
- Rentsch,** Thomas (2003): Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Neuauf. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ruprecht,** Erich (1993): Vom Realismus bis zur Gegenwart. Stuttgart: Verl. Urachhaus J. M. Mayer GmbH (Tod und Unsterblichkeit, 3).
- Scherer,** Georg (1979): Das Problem des Todes in der Philosophie. Darmstadt: Wiss. Buchges. (Grundzüge, 35).

- Scherer,** Georg (1985): Sinnerfahrung und Unsterblichkeit. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Schumacher,** Bernard N. (2004): Der Tod in der Philosophie der Gegenwart. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Schwartländer,** Johannes; Auer, Alfons (1976): Der Mensch und sein Tod. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1426).
- Seibert,** Thomas (1997): Existenzphilosophie. Stuttgart: Metzler (Sammlung Metzler, 303).
- Stausberg,** Michael [Hrsg] (2001): Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001. [2]. Unter Mitarbeit von in Verbindung mit Olof Sundqvist u. Astrid v. Nahl. Berlin: de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde / hrsg. von Heinrich Beck ..., Bd. 31).
- Sternberger,** Dolf (1977): Schriften I. Über den Tod. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Taureck,** Bernhard H. F. (2004): Philosophieren: sterben lernen. Versuch einer ikonologischen Modernisierung unserer Kommunikation über Tod und Sterben. Orig.-Ausg., 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1732).
- Wach,** Joachim (1934): Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit. Tübingen: Mohr.
- Wiplinger,** Fridolin (1970): Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung. Freiburg i.Br.: Alber.
- Wittgenstein,** Ludwig (1999): Werkausgabe. [in 8 Bänden]. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft).

ANHANG

I. ZUSAMMENFASSUNG

Tod. Endgültiges Ende?

Tod und Unsterblichkeit bei Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Marcel

Traditionell (seit Platon und auch schon davor) sind die Fragen nach Tod und Unsterblichkeit eng miteinander verknüpft. Platons Leib-Seele Dualismus und die unsterbliche Seele prägten lange Zeit den philosophischen Diskurs. Die Unsterblichkeit der Seele war über lange Zeit hinweg ein kaum hinterfragtes metaphysisches Konzept, es wurden theoretische Beweise für die Unsterblichkeit entwickelt.

Bei den Denkern, die von der Existenz des Einzelnen aus denken, bei denen im Zentrum der Philosophie ein konkretes Individuum steht, haben die metaphysischen Überlegungen ihre Relevanz verloren. Die beiden Fragen (Tod und Unsterblichkeit) sind nicht mehr automatisch miteinander verbunden. Die Frage nach der Unsterblichkeit tritt in ihrer Bedeutung hinter der Frage nach dem Tod und seiner lebensimmanenten Bedeutung stark zurück.

Daher handeln die meisten Arbeiten zu diesem Themenbereich (Tod und Unsterblichkeit bei den Denkern, die von der Existenz aus denken) nur über den Tod bzw. das Leben vor dem Tod, das „Danach“ wird hingegen gar nicht oder nur am Rande untersucht.

In meiner Arbeit soll nach einer umfangreichen Darlegung der Gedanken von Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Marcel zum Tod im ersten Teil, ein zweiter Teil folgen, indem ihre Gedanken zur Unsterblichkeit untersucht werden. So soll das, was in der philosophischen Tradition lange Zeit hinweg verbunden war, auch wieder gemeinsam untersucht werden.

Abgrenzung zu anderen Arbeiten zu diesem Thema:

Es gibt ein paar Arbeiten zur Frage des Todes in der Existenzphilosophie.

Bei Alexander Lohner („Der Tod im Existenzialismus“) bildet die Frage nach der „Unsterblichkeit“ zwar einen wesentlichen Teil; aus meiner Sicht beachtet er aber Kierkegaard (als Wegbereiter der Existenzphilosophie) zu wenig und instrumentalisiert ihn auch vorschnell als Wegbereiter der „Ganztodtheorie“. Außerdem handelt es sich um eine fundamentaltheologische Arbeit (wenn auch mit stark philosophischer Ausrichtung).

Marcus S. Kleiner („Im Bann von Endlichkeit und Einsamkeit? – Der Tod in der Existenzphilosophie und der Moderne“) wiederum bringt zwar eine fundierte Analyse der Positionen (Kierkegaard, Heidegger, Camus, Sartre, Marcel), vernachlässigt aber anscheinend bewusst die Unsterblichkeitsfrage (Marcel ausgenommen, wo sie notwendig zu den Überlegungen zum Tod gehören).

Eva Birkenstock („Heißt philosophieren sterben lernen? – Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig“) behandelt das Thema aus ihrer speziellen Sichtweise, einer „Ars moriendi“, heraus.

Meine Arbeit wird sich insofern unterscheiden, als sie nicht nur den Tod thematisiert, sondern die dargestellten Positionen im zweiten Teil der Arbeit auf die Unsterblichkeit untersucht. Dabei wird sich folgendes zeigen:

Für zwei der vier Denker ist ein „nach dem Tod“ mehr oder minder selbstverständlich, einer vertritt eine agnostische Haltung und bei einem finden wir eine Verneinung eines „Danach“.

Vor allem im ersten Teil der Arbeit werde ich größtenteils texthermeneutisch vorgehen. Es geht mir darum, möglichst nahe am Text orientiert, die Meinungen der untersuchten Philosophen darzulegen und dabei so wenig wie möglich interpretativ vorzugehen. Der Leser soll die Möglichkeit bekommen, die zentralen Gedanken „mitzudenken.“

Nachdem der erste Teil den Leser mit den Positionen vertraut gemacht hat, ihn in die Thematik eingeführt hat, werden diese im zweiten Teil jeweils zusammengefasst und unter dem Aspekt der „Unsterblichkeit“ erneut betrachtet. Der Schluss soll das Dargelegte noch einmal in komprimierter und systematisierter Form thematisieren.

Im Folgenden ein kurzes „Inhaltsverzeichnis“ mit stichwortartiger Beschreibung der Positionen:

Einleitung: Positionierung innerhalb der Philosophischen Tradition

I Tod

Kierkegaard: der Einzelne, Vorlaufen in den Tod

Der Tod ist Gegenstand des Ernstes, aber nur dann, wenn man im Gedanken seinen eigenen Tod vorwegnimmt. Die Beschäftigung mit anderen Aspekten des Todes, auch der Tod von anderen Personen ist dagegen nur „Stimmung“. Das Selbst ist ein Verhältnis aus Zeitlichem und Ewigem, das sich zu sich selbst verhält. Durch den Tod erhält das Verhältnis seine Schärfe.

Heidegger: Vorlaufen in den Tod

Beim Sterben der Anderen sind wir immer nur dabei → Verhalten zum eigenen Tod ist entscheidend. Unvertretbarkeit im Tod. Beruhigung über den Tod durch das „Man“:

„Man“ stirbt und gerade nicht ich: die Unvertretbarkeit des Todes wird verdeckt

im Gegensatz dazu: Eigentliches Sein zum Tode

Sorge als Grundverfassung des Daseins

Die Angst vor dem Tode (Befindlichkeit der Angst)

Sartre: absurder Charakter des Todes, Kritik an Heidegger

Der Tod ist nicht Schlußakkord einer Melodie (des Lebens), hat keine ganz-machende Funktion, sondern:
Der Tod ist die Nichtung meiner Möglichkeiten.

Marcel: Kritik an Heidegger aus der Position eines interpersonalen Todesverständnisses

Das Entscheidende ist der Tod des Anderen, den wir lieben, nicht der eigene Tod.

II Unsterblichkeit (Der Tod als das endgültige Ende?)

Kierkegaard

Das Selbst ist auf Ewigkeit ausgelegt.

Heidegger

Agnostische Position: „Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation.“ (Sein und Zeit: S.248)

Sartre

„Weiterleben“ nur im Gedenken der Anderen.

Marcel

„Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben.“

Schluss: Zusammenfassung, Gegenüberstellung und Bewertung der Positionen.

II. LEBENSLAUF

1975	geboren in Mödling (NÖ)
1985 - 1989	Unterstufe Realgymnasium in Baden (NÖ)
1989 - 1994	HTL Mödling (Umwelttechnik)
1994 –1997	Studium Wasserwirtschaft 1. Abschnitt an der BOKU
1997 – 1998	Zivildienst
1998 – 1999	Studium an der Universität Wien und TU: Informatik, Neurowissenschaften, Psychologie und Philosophie
1999 – 2000	Studium an der University of Bristol (GB) : Informatik, Neurowissenschaften, Psychologie und Philosophie
1999 – 2000	Mitarbeit an IT Projekt bei Andersen Consulting (heute Accenture)
1999 – 2001	Leitung des Projekts Autocomputer Sieger beim Union Wettbewerb für Unternehmensgründer an der Universität Wien
2004 – heute	Freier Dienstnehmer bei der Österreichischen Sparkassenakademie
2004 – heute	Freier Mitarbeiter bei DialogDirect in Berlin, Zuständig für den gesamten IT Bereich