Marcus S. Kleiner

IM BANN VON ENDLICHKEIT UND EINSAMKEIT?

Der Tod in der Existenzphilosophie und der Moderne



Im Bann von Endlichkeit und Einsamkeit?

Kleine Arbeiten zur Philosophie

Herausgegeben von W. L. Hohmann

Band 52

Marcus S. Kleiner

IM BANN VON ENDLICHKEIT UND EINSAMKEIT?

Der Tod in der Existenzphilosophie und der Moderne



Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Kleiner, Marcus S.:

Im Bann von Endlichkeit und Einsamkeit?: der Tod in der Existenzphilosophie und der Moderne / Hans-Joachim Koch.

- Essen: Verl. Die Blaue Eule, 2000

(Kleine Arbeiten zur Philosophie; Bd. 52) ISBN 3-89206-097-5

ISBN 3-89206-097-5

© Copyright Verlag DIE BLAUE EULE, Essen 2000 Alle Rechte vorbehalten

Nachdruck oder Vervielfältigung, auch auszugsweise, in allen Formen, wie Mikrofilm, Xerographie, Mikrofiche, Mikrocard, Offset und allen elektronischen Publikationsformen, verboten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

Einige Worte des Herausgebers zur Reihe

Die in dieser Schriftenreihe aufgenommenen Arbeiten stellen Versuche dar – wie alles in der Philosophie Versuche darstellt.

Die Reihe soll philosophisch orientierten Autoren offenstehen, um so einer breiteren Öffentlichkeit einen Ein-Blick in die Werkstatt des philosophischen Menschen geben zu können. Insofern könnte man die Reihe auch "Philosophische Werkstattreihe" benennen.

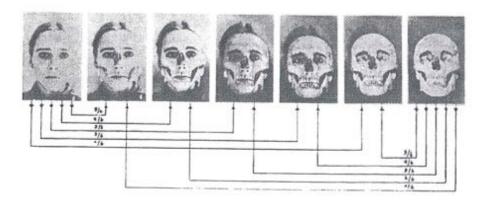
Die Autoren stehen mit dem Herausgeber in der Auffassung, daß das Philosophieren nicht lediglich die Angelegenheit einiger "gelehrsamer Weitergeber" von Vorgekautem sein sollte, daß eine "hinweisende-handelnde Philosophie", zu der wir aufrufen, Sache von "Einheitgebenden Naturen" ist, die in dieser anonymen, verwissenschaftlichten Zeit eine weitaus wichtigere Funktion erfüllen, nämlich die der Orientierungshilfe in bezug auf eine "Neue Lebenspraxis" durchaus im Sinne des Philosophen Friedrich Nietzsche, also als eine "bewegende Kraft" – denn nur, was sich bewegt, "lebt", wie Pascal es formulierte, als eine Artikulationsmöglichkeit des denkenden Menschen. Möglicherweise gilt dies als ein Ausdruck des Hoffnungsschreies in unserer gegenwärtigen geistigen Ausverkaufsepoche, verbunden mit dem wesentlichen Anliegen "einzelner" in dieser Zeit, denen die Sorge um eine menschlichere Gegenwart und Zukunft der menschlichen Existenz wichtig ist.

In der Reihe werden keine philosophischen Systeme dem Leser vorgelegt; die Arbeiten sind jedoch in sich abgeschlossen – ohne immer auch gleich abgerundet zu sein –, das perspektivische "Auf-dem-Wege-sein" sollte dem einzelnen Autoren in seiner individuellen Freiheit weder hinderlich sein, noch als Schwäche ausgelegt werden – wie gesagt: Versuche!

Das Ziel – wenn man schon von Ziel unbedingt sprechen will – ist es, ein Forum mit dieser kleinen Reihe zu schaffen; Autoren, die zum Themenbereich "Philosophie" – in weitmöglichster Ausdehnung des Begriffes – etwas hinweisendes und handelndes glauben sagen zu können, eine Möglichkeit der Manifestierung und Verbreitung ihrer Thesen zu bieten.

November 1983 W. L. H. Lasset nichts unversucht, denn nichts geschieht von selbst, sondern alles pflegt vom Menschen her zu geschehen (Herodot)

Für meine Eltern



Franziska Megert, Totentanz, 1982

"Es ist absurd, daß wir geboren werden, es ist absurd, daß wir sterben."

(Jean-Paul Sartre)

"Das Dasein, das ihr genießt, ist ein gemeinschaftliches Eigentum des Todes und des Lebens, der Augenblick eurer Geburt ist der Anfang eures Weges, der sowohl zum Sterben leitet als zum Leben."

(Michel de Montaigne)

"Es ist nichts zu loben, nichts zu verdammen, nichts anzuklagen, aber es ist vieles lächerlich, wenn man an den Tod denkt."

(Thomas Bernhard)

Einleitung
1. Der Tod als Thema in der l
Der je eigene Tod. Das Vo Möglichkeit von konkreter 2.1. Die Bedeutung des Eir 2.2. Die Entfaltung der Tod einem Grabe
3. Die Logik bis zum Tode. D von Sisyphos
4. Der Vorrang des Selbstbew Kritik an Heidegger 4.1. Sartres Bewußtseins-, 4.2. Mein Tod. Die Todesa
5. Der Tod des Anderen. Tod 5.1. Interpersonalität, Leib, Verständnis Marcels 5.2. Marcel: Der Tod derer
6. Zusammenfassung
7. Ausblick: Unterwegs zu ein
Literaturverzeichnis Personenregister

Einleitung
1. Der Tod als Thema in der Moderne und der Existenzphilosophie
2. Der je eigene Tod. Das Vorlaufen in den Tod als Bedingung der
Möglichkeit von konkreter Individualität und authentischer Existenz 49
2.1. Die Bedeutung des Einzelnen im Werk Kierkegaards
2.2. Die Entfaltung der Todesproblematik in Kierkegaards Rede An
einem Grabe52
2.3. Heidegger: Dasein als Sein zum Tode
3. Die Logik bis zum Tode. Die Bedeutung des Todes in Camus' Mythos
von Sisyphos91
4. Der Vorrang des Selbstbewußtseins vor dem Todesbewußtsein. Sartres
Kritik an Heidegger
4.1. Sartres Bewußtseins-, Freiheits- und Intersubjektivitätstheorie 112
4.2. Mein Tod. Die Todesanalyse Sartres in Das Sein und das Nichts 117
5. Der Tod des Anderen. Todeserfahrung im Horizont der Interpersonalität 133
5.1. Interpersonalität, Leib, Teilhabe, Liebe, Treue, Hoffnung im
Verständnis Marcels
5.2. Marcel: Der Tod derer, die wir lieben
6. Zusammenfassung
7. Ausblick: Unterwegs zu einer Ethik des Todes
Literaturverzeichnis
Personenregister

Einleitung

"AN NIEMAND GESCHMIEGT mit der Wange – an dich, Leben." (Paul Celan)

Die Frage nach dem Tod, dem "universellefn] Ultimo", ist nicht nur ein zentrales Thema in der Existenzphilosophie, sondern gehört zu den Grundfragen des Menschen, da er durch den Tod von der Möglichkeit des radikalen Identitätsverlustes und des unwiderruflichen Endes seiner Existenz bedroht wird. Dem Leben ist durch den Tod nicht nur eine Grenze gesetzt, der Mensch weiß um diese Grenze. Der Mensch verhält sich zu der Gewißheit seines Todes stets individuell unterschiedlich. So kann das Wissen um die eigene Sterblichkeit sowohl zur Verdrängung dieses Faktums führen, als auch zum Verständnis der eigenen Endlichkeit beitragen. Norbert Elias weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß "[n]icht eigentlich der Tod, sondern das Wissen vom Tode [...] es [sei], das für Menschen Probleme "2" schaffe. Max Frisch notiert hingegen in seinem Tagebuch. daß "[d]as Bewußtsein unsrer Sterblichkeit [...] ein köstliches Geschenk [sei], nicht die Sterblichkeit allein, die wir mit den Molchen teilen, sondern unser Bewußtsein davon; das macht unser Dasein erst menschlich, macht es zum Abenteuer"3. Diesem Wissen um die eigene Sterblichkeit korrespondieren eine Variationsbreite differenter Sinngebungsmöglichkeiten. Der als Grenze verstandene Tod bringt seine "Janusköpfigkeit" zum Ausdruck, dessen eines Gesicht dem Sein, das andere hingegen dem Nichtsein des menschlichen Seins zugewandt ist. So kommt dem Tod, verstanden als Grenze, nicht nur eine ein- und begrenzende Funktion zu, sondern er vermag auch ein über sich Hinausweisendes zu sein.4

Michel Foucault: Ariès oder Die Sorge um die Wahrheit. In: Ders.: Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. Deutsch von Marianne Karbe und Walter Seitter. Berlin o.J., S. 119. In dieser Studie werden – soweit möglich – alle fremdsprachlichen Texte in deutscher Übersetzung zitiert.

Norbert Elias: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. 8. Aufl. Frankfurt a. Main 1995, S. 12.

Max Frisch: Tagebuch 1946-1949. Frankfurt a. Main 1965, S. 349. Im "Tagebuch 1966-1971" entwirft Frisch zudem einen lesenswerten Fragebogen zum Thema Sterben und Tod. (Max Frisch: Tagebuch 1966-1971. Frankfurt a. Main 1975, S. 424-426.)

⁴ Zur Unterscheidung zwischen dem Verständnis des Todes als Grenze oder als Schranke vgl.: Anton Hügli: Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie. In: studia philo-

Welche Bedeutung hat das Thema Tod in der Philosophie? Folgt man dem traditionellen Anliegen der Philosophie, das Ganze der Wirklichkeit und des Daseins zu bedenken, dann kommt dem Tod innerhalb der philosophischen Reflexion eine besondere Bedeutung zu. Zwar ist der Tod nicht der einzige Ursprung und der einzige Stimulus philosophischen Denkens, von ihm allein hebt sicherlich nicht "[...] alles Erkennen des All[s] an 6, da die Philosophie sonst ausschließlich Thanatologie wäre. Eine "Philosophie des Todes [ist bisher auch] noch nicht geschrieben 7. Dennoch wird menschliches Dasein immer im Horizont des Wissens um den Tod entworfen und gelebt. In der Auseinandersetzung mit dem Tod wird über Sinn und Sinnlosigkeit des Daseins im Ganzen entschieden. Welche Bedeutung das Faktum des Todes - und damit der Endlichkeit - für den Menschen hat, ist untrennbar verbunden mit der Bedeutung, die das Leben für ihn hat. Sich mit der Endlichkeit seines Daseins auseinanderzusetzen, bedeutet, das eigene Leben zu bedenken.

"Was wir vom Tod halten, das bestimmt ganz fundamental unser Leben. [...] die Frage nach dem Tod [ist], obwohl sie theoretische Probleme grundlegender Art einschließt, zuerst und zuletzt eine Frage praktischer Philosophie [...], also eines Denkens, das den Lebensvollzug des Menschen, die Gründe, aus denen seine Handlungen entspringen, den Orientierungsrahmen für sein Selbstverständnis und seine Selbstverwirklichung angeht." (Scherer, PT, 3)

sophica 32 (1972), S. 1-28. Im folgenden zitiert als: Hügli. und Jacques Derrida: Aporien. Sterben – Auf die »Grenzen der Wahrheit« gefaßt sein. Aus dem Französischen von Michael Wetzel. München 1998. Im folgenden zitiert als: Derrida.

Vgl. hierzu u.a.: Georg Scherer: Das Problem des Todes in der Philosophie. Grundzüge. 2.,unveränderte Aufl. Darmstadt 1988, S. 5ff. Im folgenden zitiert als: Scherer, PT. und Josef Pieper: Tod und Unsterblichkeit. Zweite, überarbeitete Aufl. München 1979, S. 13ff.

Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. Main 1988, S. 3. Für Schopenhauer ist der Tod "der eigentliche inspirirende Genius oder Musaget der Philosophie". (Arthur Schopenhauer: Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand hrsg. v. Ludger Lütkehaus. Band II. Die Welt als Wille und Vorstellung II. Zürich 1988, S. 536) In Platons Phaidon heißt es sogar, daß "diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen [...] nach gar nichts anderem streben als nur, zu sterben und tot zu sein." (Platon: Phaidon. In: Werke in 8 Bänden; griechisch und deutsch. Sonderausgabe. Dritter Band. Hrsg. v. Gunther Eigler. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Überarbeitet von Dietrich Kurz. Darmstadt 1990, S. 23 (64 a).)

Max Scheler: Altern und Tod. In: Gesammelte Werke. Schriften aus dem Nachlass. Band III. Philosophische Anthropologie. Bonn 1987, S. 253.

Diese Betonung der Lebensimmanenz des Todes, also der bewußten Integration des Todes ins Leben, diesseits von Verdrängung und Todessehnsucht, ist Voraussetzung gelingenden Lebens und kann somit über eine bloß abstraktbegriffliche Reflexion über den Tod hinausführen.

Dieser Gesichtspunkt steht im Zentrum der existenzphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod. Um dies zu veranschaulichen stellt die vorliegende Studie exemplarisch, an fünf Denkern - Kierkegaard, Heidegger, Camus, Sartre und Marcel - die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Todes dar. In der Forschung ist auf die existenzphilosophische Betonung der Lebensimmanenz des Todes wiederholt hingewiesen worden. So sieht z.B. Hügli den Verdienst der existenzphilosophischen Todesanalysen gerade darin, einen Gegentypus zu allen metaphysischen Todesdeutungen darzustellen, indem sie "nach dem Dasein des Todes im Leben und im Bewußtsein der Lebenden" und "nicht nach dem künftigen Dasein im Tode oder nach dem Tode" selbst fragten. Birkenstock hat in ihrer Arbeit "Heißt philosophieren sterben lernen?"9 den Versuch unternommen, die Texte der Existenzphilosophie als moderne, existentielle Form einer ars moriendi zu lesen. 10 Dabei geht sie von der These aus, daß die neuzeitliche Philosophie auf die Frage nach dem Tod vor allem mit der Frage nach dem richtigen Leben antworte. Es sei aber der Verdienst der Vertreter der Existenzphilosophie, daß sie dem alten Thema der Sterblichkeit mit ihrem modernen Entwurf von Tod und Existenz eine Perspektive gäben, die in der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Tod und Sterben von Bedeutung sei.11

Der Existenzphilosophie geht es im wesentlichen um die Frage, wie man sich angesichts des Todes - der Endlichkeit - verhalten kann und soll. Ihr Denken bewegt sich kaum um das Thema des Todes und eines möglichen Weiterlebens nach dem Tode selbst, sondern um seine Bewältigung im Leben, d.h. die Einbin-

⁸ Hügli, 25.

⁹ Eva Birkenstock: Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig. Freiburg i. Breisgau/München 1997, S. 13-24. Im folgenden zitiert als: Birkenstock.

Einen guten Überblick über die Tradition der Ars moriendi bietet die von Jacques Laager herausgegebene Textsammlung "Ars moriendi. Die Kunst, gut zu leben und gut zu sterben. Texte von Cicero bis Luther".

¹¹ Birkenstock, 13ff. u. 281ff.

dung des Todes in das individuelle Handeln. Er ist nur insofern Gegenstand der Reflexion, als er als Bedrohung und Gewißheit in das Leben hineinragt. Die Konzentration auf eine gelingende Lebenspraxis in Anbetracht des Todes ent-kräftet den möglichen Einwand, daß es sich um Thanatologie handele. Das Todesproblem ist ein Problem der Lebenden. Das Sein zum Tode ist ein Sein zum Leben. Im Zentrum der existenzphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod steht das Leben und nicht der Tod bzw. die Konzentration auf eine gelingende Lebenspraxis in Anbetracht des Todes.

Hiermit ist allerdings die Bedeutung der existenzphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod nicht erschöpft. Gerade die lebenspraktischen Konsequenzen, die sich aus dem existenzphilosophischen Denken über den Tod ergeben und in denen u.a. die grundlegende Neuartigkeit der modernen Sinngebung des Todes deutlich zum Ausdruck kommt, muß stärker herausgestellt werden, als dies bisher in der Forschung getan wurde. Zu diesen Konsequenzen gehört u.a. ihre radikale Kritik an jeder Art von Todesverdrängung¹², die die Existenzphilosophen als Flucht vor dem Leben deuten. Für Kierkegaard und Heidegger ist sie der negative Hintergrund, vor dem sie ihre Reflexionen über den Tod entfalten. Baudrillard weist in seinem Aufsatz "Die Unsterblichkeit" pointiert auf die Sinnlosigkeit der Todesverdrängung hin:

"Auch wenn wir uns bemühen, das Problem des Endes zu vergessen oder es durch künstliche technische Lösungen zu umgehen - das Ende selber vergißt uns nicht."¹³

Zum anderen gehört auch die existenzphilosophische Forderung eines nicht entfremdeten, eigenen Todes und die damit verbundene Kritik am anonymen Ster-

Zum Thema Todesverdrängung vgl.: Armin Nassehi u. Georg Weber: Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen 1989. Im folgenden zitiert als: Nassehi/Weber. Nassehi und Weber weisen in dieser Arbeit überzeugend nach, daß die Verdrängung des Todes ihre Wurzeln in der Entstehung und Entwicklung der Moderne selbst habe und nicht nur ein akzidentelles und kontingentes Merkmal von Modernität sei. Dies lasse sich "an der Übermacht der strategisch-rationalen, im wesentlichen an Effizienz und Rentabilität orientierten Institutionen der modernen Gesellschaft festmachen." (Ebd., 2027).

ben in diesen Zusammenhang. Capurro betont in seinem Essay "Dead Man Walking" ¹⁴ zu Recht, daß unsere "hochtechnisierte Zivilisation" das Phänomen des Todes verdecke, indem sie ihn entweder als Massenerscheinung thematisiere oder in "den Netzen des Cyberspace" zu überwinden suche. ¹⁵ In dieser Studie wird daher auch gefragt, ob der, aus den Todesanalysen der Existenzphilosophie resultierende (neue) Humanismus, der den eigenen und den Tod der Anderen ¹⁶ ernstnimmt, den Weg zu einer Ethik des Todes ebnen kann.

Die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod muß, wie die vorausgehenden Ausführungen angedeutet haben, in einen umfassenderen Kontext gestellt werden, als dies bisher getan wurde. Dazu werden drei Arbeitshypothesen aufgestellt, durch die das Erkenntnisinteresse dieser Studie weiter konkretisiert und präzisiert wird:

- Die Stellung der Existenzphilosophie ist in der Auseinandersetzung der Moderne mit dem Tod ambivalent. Zum einen laufen in ihren Reflexionen über den Tod bestimmte Tendenzen der Moderne zusammen und werden radikal zu Ende gedacht.¹⁷ Zum anderen unterscheiden sich die existenzphilosophischen Analysen deutlich von den modernen Ansätzen.
- In der Moderne bedeutet, wie Michel Foucault gezeigt hat, das Bewußtsein des Todes sowohl Begrenzung als auch Konstitution von Individualität. ¹⁸ Dies läßt sich auch für die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod behaupten.

Jean Baudrillard: Die Unsterblichkeit. In: Ders.: Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse. Aus dem Französischen von Ronald Voullié. Berlin 1994, S. 142. Im folgenden zitiert als: Baudrillard. IE.

Rafael Capurro: Dead Man Walking. Heideggers Analyse des Menschen als Grenzgänger des Todes. In: der blaue reiter 4 (1996), S. 38-41. Im folgenden zitiert als: Capurro.

¹⁵ Ebd., 38.

¹⁶ In der vorliegenden Studie werden die Begriffeder der "Andere" und der "Einzelne" entgegen der üblichen Rechtschreibung großgeschrieben, um der inhaltlichen Bedeutung dieser Begriffe auch in augenscheinlicher Weise Ausdruck zu verleihen.

Der, in dieser Studie verwendete Moderne-Begriff ist wesentlich ein heuristischer. Seine inhaltliche Bestimmung wird im Kapitel 1 (Der Tod als Thema in der Moderne und der Existenzphilosophie) festgelegt.

Vgl. hierzu vor allem: Michel Foucault: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Ungekürzte Ausgabe. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Frankfurt a. Main 1996. Im folgenden zitiert als: Foucault, GK.; Ders.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. 14. Aufl. Frankfurt a. Main 1997. Im folgenden zitiert als: Foucault, OD. Es muß allerdings betont

 Die bewußte Konfrontation mit der Sterblichkeitserfahrung führt zu einer veränderten Einstellung zum Tod und damit zum Leben.

Diese Arbeitshypothesen sollen im Verlauf der Untersuchungen sachlich begründet werden.

Vor diesem Hintergrund konzentrieren sich die Textanalysen von Kierkegaard, Heidegger, Camus, Sartre und Marcel auf vier, für die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod konstitutive thematische Zusammenhänge, die das grundlegende Verhältnis von Tod und Existenz bestimmen: Tod und Freiheit, Tod und Zeit, Tod und Individualität, Tod und Interpersonalität. ¹⁹ So wird sowohl das Originelle des existenzphilosophischen Ansatzes, als auch seine historische Situiertheit innerhalb der Auseinandersetzung der Moderne mit dem Tod herausgearbeitet. Der methodische Ansatz ist historisch-individualisierend, indem sich die Ausführungen lediglich auf die Texte der Existenzphilosophie beschränken.

Methodisch ergeben sich für den Gegenstand der Arbeit mehrere Probleme. Betrachtet man allein die in die Problematik der Existenzphilosophie einführenden Texte, ganz abgesehen von den Untersuchungen zu einzelnen Fragestellungen, kann der Eindruck entstehen, daß jeder einzelne Interpret über ein anderes Thema zu schreiben scheint oder aber, daß die Heterogenität der Interpretationen darauf hindeutet, daß es so etwas wie die Existenzphilosophie, d.h. ein Denken, "das an eine bestimmte Methode gebunden ist und einen durch sie explizierbaren,

werden, daß sich Foucault in seine Analysen zu diesem Thema nicht auf die Existenzphilosophie bezieht.

einheitlichen Gegenstand besitzt "20, nicht gibt. 21 Dies erweckt leicht den Eindruck, daß es genauso viele Existenzphilosophien gebe wie Existenzphilosophen. Zwar setzen alle bei der philosophischen Erhellung der menschlichen Existenz an, dennoch entspricht "[d]er Vielfalt im methodischen Ansatz [...] eine Vielfalt im zugrundeliegenden Erkenntnisinteresse und schließlich eine Vielfalt in der jeweiligen >Sache des Denkens< selbst"22. Im Rahmen dieser Studie können aber die einzelnen systematischen und historischen Schwierigkeiten im Umgang mit der Existenzphilosophie nicht explizit erörtert werden. Um diesem Problem zu entgehen wird ein allgemeiner Arbeitsbegriff von Existenzphilosophie vorgeschlagen, der versucht, allen in dieser Studie behandelten Existenzphilosophen gerecht zu werden. In dieser Studie wird die Existenzphilosophie oder der Existentialismus im Sinne einer Handlungs- und Freiheitstheorie, als eine Philosophie, die die menschliche Existenz, ihre Möglichkeiten und Bedingungen zum Ausgangspunkt und zum zentralen Thema macht, definiert. Hier wird das menschliche Leben als Seinsweise betrachtet, als Freiheit oder Geworfenheit, als existentielle Beziehung zur Welt, zum Anderen, zu sich selbst oder zu Gott.23 Den vorausgehend benannten thematischen Schwerpunkten der Textanalysen -Tod und Freiheit, Tod und Zeit, Tod und Individualität, Tod und Interpersonalität - kommt somit die Aufgabe zu, die, wenn auch nur relative Ordnung des Diskurses herzustellen. Die Auswahl der Autoren und Texte soll daher einen "Dialog der Positionen"24 ermöglichen.

Unter diese konstitutiven thematischen Zusammenhänge können die anderen, für dieses Thema relevanten Themen, wie z.B. Angst und Furcht, Verzweiflung, Zeit, Selbstsein, Wahl, Entwurf usw., subsumiert werden. Es wäre zu überlegen, ob man ausgehend von diesen Parametern, trotz der Heterogenität der methodisch-systematischen Ansätze, einen gemeinsamen Nenner für diese Bewegung des Denkens finden kann, ohne sie mit Rücksicht auf ihre Spezifität, auf den Titel Existenzphilosophie zu reduzieren. Den Zusammenhang zwischen Tod und Freiheit habe ich in der gesamten Untersuchung weitgehend ausgeklammert, da er aufgrund seiner Komplexität gesondert behandelt werden müßte. (Vgl. hierzu v.a.: Scherer: Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen 1971. Im folgenden zitiert als: Scherer, TF.)

Franz Zimmermann: Einführung in die Existenzphilosophie. 3., unveränderte Aufl. Darmstadt 1992, S. 1. Im folgenden zitiert als: Zimmermann.

So versteht Otto F. Bollnow die Existenzphilosophie als Radikalisierung des lebensphilosophischen Ansatzes. (Otto F. Bollnow: Existenzphilosophie. 8. Aufl. Stuttgart 1978.) Leo Gabriel hingegen sieht in ihr eine abschließende Zusammenfassung des aus dem cartesianischen Ansatz erwachsenden Idealismus. (Leo Gabriel: Existenzphilosophie. 2., vollständig überarbeitete und ergänzte Auflage des Werkes "Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre". Wien/München 1968. Im folgenden zitiert als: Gabriel.) Helmut Kuhn reduziert die Existenzphilosophie lediglich auf den Ausdruck eines krisengeplagten Zeitgeistes. (Helmut Kuhn: Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie. Tübingen

Thomas Seibert: Existenzphilosophie. Stuttgart/Weimar 1997, S. IX. Im folgenden zitiert als: Seibert.

Vgl. hierzu u.a.: Seibert, IX-XII u. 1-17; Zimmermann, 1-19.

²⁴ Gabriel, 7.

Entgegen der vorherrschenden Meinung des gegenwärtigen philosophischen Diskurses, der die Begrenztheit und inhaltliche Abgeschlossenheit der Existenzphilosophie betont, soll am Phänomen des Todes gezeigt werden, daß die existenzphilosophischen Reflexionen auch in der aktuellen philosophischen Diskussion noch von Bedeutung sind. Seibert erklärt daher zu Recht, daß "ihre [die existenzphilosophischen – A.d.V.] Fragestellungen noch heute die Reflexion des modernen Bewußtseins auf seine Herkunft und Zukunft beunruhigen und in Gang halten"²⁵. Den einzelnen Denkern der Existenz würde außerdem vieles ihrer Originalität genommen, wenn man sie ausschließlich in die philosophiegeschichtliche Schublade mit dem Etikett "Existenzphilosophie" steckte. Genauso wenig wie die Versuche ein "[n]achmethphysisches Denken"²⁷ in Gang zu setzen, die traditionellen Positionen der Metaphysik, einer notwendigen Kritik unterzogen, jedoch nicht obsolet gemacht haben; genausowenig ist die Existenzphilosophie durch die Kritische Theorie, den Strukturalismus oder den Postmoderne-Diskurs vollständig überwunden worden.

Baudrillard bringt diese Hysterese in der Historie des Denkens in seinem Aufsatz "Der Streik der Ereignisse" treffend zum Ausdruck:

"Es ist unglaublich, daß nichts von dem, was man geschichtlich für überholt hielt, wirklich verschwunden ist, alles ist da, bereit zur Wiederauferstehung, alle archaischen, anachronistischen Formen sind unversehrt und zeitlos vorhanden wie Viren im Inneren des Körpers." (Baudrillard, IE, 50) Dies zeigt sich z.B. darin, daß die alte philosophische Streitfrage, wie sich das Individuelle zum Allgemeinen, die Erscheinung zum Wesen, das Endliche zum Unendlichen usw. verhält, deutlich in den einzelnen Positionen der Existenzphilosophie wiederfindet.²⁸

Ein weiteres Problem stellt das Denken und Sprechen über den Tod dar. Die subjektive Bedingung all unserer möglichen Erfahrung ist das Leben. Mit dem Tod endet aber unsere Erfahrung. Dies führt zu der Frage:

"[...] wie aber sollen wir mit den Erfahrungsbegriffen des Lebens, die am Gegenständlichen, Zeitlichen, Bestimmten und Unterschiedlichen gewonnen wurden, das absolut Ungegenständliche, Unzeitliche, Unbestimmte und Unterschiedslose des Todes denken [...]." (Hügli, 1)

Der Tod - dies sei hier vorausgesetzt - ist weder erfahrbar²⁹ noch erlebbar³⁰ und darum auch nicht aussagbar³¹. Dennoch läßt er Metaphern und Metonymien, eine

²⁵ Seibert, XI.

Fast alle unter dem Titel Existenzphilosophie versammelten Autoren haben es selbst abgelehnt, ihre Arbeit durch diesen Begriff bestimmen zu lassen. Heidegger z.B. hat den Begriff
Existenzphilosophie nicht als zutreffend für seine Philosophie anerkannt, da nicht die Existenz, worunter er die Vollzugsweise des menschlichen Daseins versteht, das Hauptthema
seiner Philosophie war, sondern die Frage nach dem Sein. Es ging ihm wesentlich um eine
Verwindung und Neubestimmung der traditionellen Wesensmetaphysik (Vgl. hierzu u.a.:
Max Müller: Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik. 4., erw. Aufl. Hrsg.
v. Alois Halder. Freiburg/München 1986, S. 19-96.). Camus' Kritik am Ausweichen der Existenzphilosophie vor der Last des Absurden und der daraus resultierenden Distanzierung von
ihr, zeigt dies ebenfalls an.

Vgl. hierzu u.a.: Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.
2. Aufl. Frankfurt a. Main 1997.

Für Platon ist das Allgemeine das eigentliche, wirkliche Sein, während das Besondere nur durch Teilhabe am Allgemeinen wirklich ist. Das Sein im eigentlichen Sinne muß zeitlos, ewig sein. Die Wirklichkeit kann nicht Substanz sein, da sie vergänglich ist, dem Fluß des Werdens unterliegt. Nach Aristoteles besitzt das Allgemeine keine eigene Wirklichkeit, sondern wohnt den Einzelgegenständen inne. Das Besondere kann nur dadurch bestehen, daß das Allgemeine sich in ihm verwirklicht. Die Idee ist nur wirklich in der Konkretion des Einzelnen. Die Probleme dieser Position ergeben sich durch die Endlichkeit und Sterblichkeit. Kierkegaard betont im Gegensatz zur Wesensphilosophie die Selbständigkeit des Individuellen bzw. stellt das Individuelle über das Allgemeine. Damit weist er einen Essentialismus zurück, der behauptet, daß es allgemeine Wesenheiten gebe und sie das wahrhaft Wirkliche seien. Röd fragt hingegen zu Recht, ob man "etwas Individuelles unabhängig von allgemeinen Beziehungen als existent beurteilen" könne. (Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band. 17. bis 20. Jahrhundert. München 1996, S. 451.)

Vgl. u.a.: "Mein Tod ist unerfahrbar für mich [...]. Die Unerfahrbarkeit des Todes ist unaufhebbar; sterbend erleide ich den Tod, aber ich erfahre ihn nie." (Karl Jaspers: Philosophie. Band II. Existenzerhellung. 3. Aufl. Berlin u.a. 1956, S. 222. Im folgenden zitiert als: Jaspers.)

Ohne diesen Aspekt hier diskutieren zu können, sei darauf verwiesen, daß Erlebnisse im Grenzbereich des Todes (z.B. Erzählungen von "Wiederbelebten" nach dem klinischen Tod), Sterbe- bzw. Nahtodeserfahrungen, wie sie u.a. in den Texten von Elisabeth Kübler-Ross "Interviews mit Sterbenden", Raymond Moody "Leben nach dem Tod", Eckart Wiesenhütter "Selbsterfahrungen im Sterben. Blick nach drüben", Johann Christoph Hampe "Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod" oder in Harri Wettsteins Aufsatz

"Rhetorik der Grenze"32, gedeihen. Der Grund hierfür besteht wesentlich in der "Verhülltheit des Todes"33.

"[...] über dem Tod des Menschen [liegt] eine unaufhebbare Verhültheit [...]. Dieser Terminus will besagen, daß uns der Tod sowohl als Ende wie auch als Vollendung als "leere Schattenhaftigkeit" oder als "erreichte Fülle des Lebens" zu erscheinen vermag. Wir wissen nicht, was im Tod mit uns geschieht, bevor wir ihn nicht selber hinter uns gebracht haben. [...] unser geschichtliches Wissen lehrt [uns], daß es [...] niemals eine eindeutige, von allen akzeptierte und endgültige "Lösung" geben kann." (Scherer, PT, 195)

Der Tod entzieht sich uns in Verhülltheit. Dem Tod entspricht keine direkte Erfahrung, obwohl er die sicherste unserer Gewißheiten ist. Diese läßt zwar die Wahl des Standpunktes, von dem aus man sich zum Tod verhält, zu, nicht aber die Klarheit und Eindeutigkeit eines logischen Schlusses. Vor diesem Hintergrund scheint die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod, die den Tod in das individuelle und kollektive Handeln einbindet, von einer spekulativen Auseinandersetzung mit dem Tod weitestgehend absieht und sich um die Bewältigung des Todes im Leben bemüht, von besonderer Bedeutung. Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit prägen jede Reflexion auf den Tod und jedes Verhalten zum Tod. Sowohl der Gedanke der Hoffnung über die Todesgrenze

"Nahtodeserfahrungen. Schlüssel zu einer neuen Spiritualität?" geschildert werden, diese These scheinbar einschränken. Allerdings handelt es sich hierbei eher um eine spekulative Auseinandersetzung mit dem Tod, die die Grundfeste der existenzphilosophischen Auseinadersetzung mit dem Tod, wie sie im folgenden geschildert werden, nicht berühren. Gion Condrau weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß man bei den "Erlebnisse[n], welche von wiederbelebten »klinisch Toten« berichtet werden [...] nicht von »Erfahrungen von Tod und Wiedergeburt« sprechen [darf], [...] denn die klinisch Toten sind, sofern sie wieder erwachen, eben nicht tot gewesen." (Gion Condrau: Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi condicio. Überarbeitete Auflage. Zürich 1991, S. 447. Im folgenden zitiert als: Condrau.)

hinaus im Vollzug gelingender Interpersonalität, wie ihn Marcel entwickelt, als auch die Sicht des Todes als absoluter Grenze, die in den Texten von Heidegger, Camus und Sartre zum Ausdruck kommt, haben ihre Berechtigung, obwohl man einräumen muß, "daß nicht alle vorgetragenen Thesen von gleicher Tragkraft sind und man sehr wohl zwischen ihnen argumentierend zu unterscheiden vermag "34". Die vielfältigen und unterschiedlichen Deutungen des Todes zeigen, daß es kein homogenes Todesbild gibt und "wir [daher] einen Pluralismus der verschiedenen Todeserfahrungen anerkennen "35" müssen.

Ein weiteres Problem ergibt sich daraus, daß die Ausführungen dieser Studie das Gebiet der Philosophie als Wissenschaft notwendig überschreiten müssen. Dies ist in der Sache des Denkens selbst begründet. Kierkegaard als eigentlicher "Inaugurator"36 der Existenzphilosophie, hat sich explizit nicht als Philosoph, sondern als "religiöser Schriftsteller"37 verstanden und analog zu ihm Camus als philosophischer Schriftsteller. Im Werk Sartres begründen sich Philosophie, literarische und politische Praxis gegenseitig. Der Begriff des Engagements zeigt an. "daß ein Denken der Existenz notwendig Stellungnahme zur Existenz ist und sein muβ"38. Der Tod als eine universale Gegebenheit des menschlichen Lebens wird daher in der Existenzphilosophie primär als existentielles Problem durchdacht. Sartre war ein Denker, der das theoretische Moment des Verstehens der menschlichen Realität und das praktische der Veränderung der historischen Welt in seinem Leben und Werk unauflöslich verknüpft hat. Der unsystematische Charakter des Philosophierens Marcels, seine nur kurzzeitig ausgeübte Tätigkeit als Philosophiedozent, seine Arbeit als Lektor und Dramatiker zeigen, daß er bewußt versuchte, die Grenzen der Philosophie, verstanden als strenge Wissenschaft, zu überwinden. Ausnahmen bilden Heidegger und Jaspers, die als akademische Vertreter der Existenzphilosophie bezeichnet werden können. Somit übersteigt ein Teil der Existenzphilosophen bewußt den Bereich der Philosophie als strenger

Vgl. hierzu u.a.: "Versuche der Sprache, den Tod auszudrücken, sind vergebens bis in die Logik hinein [...]." (Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Band 6. Negative Dialektik. Frankfurt a. Main 1974, S. 364. Im folgenden zitiert als: Adorno, ND.)

³² Derrida, 16.

Der Begriff "Verhülltheit des Todes" ist Karl Rahners Essay "Zur Theologie des Todes" entlehnt. (Karl Rahner: Zur Theologie des Todes. In: Ders: Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg i. Br. 1958, S. 9-72; 38ff.) Vgl. hierzu auch die Kapitel Die Verhülltheit des Todes in Scherers Arbeiten Der Tod als Frage an die Freiheit, 141-151, und Das Problem des Todes in der Philosophie, 194-204.

³⁴ Scherer, PT, 195.

³⁵ Ebd., 70.

³⁶ Zimmermann, 1.

³⁷ In "Die Schriften über sich selbst" bezeichnet sich Kierkegaard explizit als Dichter: "Ich bin wesentlich ein Dichter [...]." (Sören Kierkegaard: Die Schriften über sich selbst. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 33. Abteilung. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. 2. Aufl. Gütersloh 1998, S. 8. Im folgenden zitiert als: Kierkegaard, SS.)

³⁸ Seibert, 127.

Wissenschaft, indem die Grenzen zwischen Philosophie und Literatur, Wissenschaft und Leben verschwimmen. Der "Schrift des gelebten Lebens [ist] in jedem Fall der des Denkens eingeschrieben"39. Den Autor der vorliegenden Arbeit hat das Thema Tod selbst nicht nur aus philosophischer Perspektive in produktiver Unruhe gehalten, sondern in seiner ganzen existentiellen Bedeutung, die er für ihn als Sterblichen darstellt. Ausgehend von den vorliegenden existenzphilosophischen Ansätzen wird er versuchen, das Phänomen des Todes in seiner existentiellen Bedeutsamkeit in den Blick zu bringen, auch wenn die Wahl des Standpunktes Legitimationsprobleme nach sich zieht, die die Argumentation in - formallogische - Aporien verstrickt. Es wird weder beabsichtigt, eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Todes zu liefern, noch die Pluralität der möglichen Weisen, sich zum Tod zu verhalten, auf die eine richtige zu reduzieren. In dieser Studie wird versucht, der Spur des Todes nachzugehen, aber von Anfang an die Eingeschränktheit ihres Projekts mitreflektiert. Ihr Autor ist ein Grenzgänger, der beabsichtigt, unter ständiger Berücksichtigung der "problematischen Geschlossenheit", der "anthropologischen Grenze" und der "begrifflichen Abgrenzung "40 seiner Überlegungen, den fundamentalen Aspekt des Todes in seiner philosophischen Bedeutung und seiner sozialen Realität zu erschließen und in einen primär existentiellen Diskurs zu überführen. Daher wird von einer spekulativen Auseinandersetzung mit dem Tod weitestgehend abgesehen.

Der Titel dieser Studie ist selbst äußerst problematisch. Kann man in Bezug auf alle Positionen der Existenzphilosophie von einem Denken der Endlichkeit und Einsamkeit sprechen? Widerspricht nicht das Denken der dialogischen Interpersonalität Marcels, dem es um die Erfahrung der in der personalen Liebe mitgegebenen Hoffnung auf eine Todestranszendenz geht, diesem Titel? An dieser Stelle sollen diese Probleme allerdings noch nicht im einzelnen erörtert, sondern nur ein Problembewußtsein für den Gegenstand der Studie erzeugt werden.

39 Ebd., 50.

Aus dem Vorausgehenden ergibt sich folgender Aufbau der Studie. Es wird mit der expliziten Darstellung des Horizontes, in dem der Tod als Thema in der Moderne und in der Existenzphilosophie erörtert wird, begonnen. Durch die Darstellung des historisch-sozialen Kontextes, in dem die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod stattfindet, soll zum einen veranschaulicht werden, wie konstitutive Themen der modernen Reflexion auf den Tod die Diskussion der Existenzphilosophie vorzeichnen bzw. in ihr zusammenlaufen und radikal zu Ende gedacht werden, und zum anderen, wie sich die Existenzphilosophie von den modernen Ansätzen unterscheidet (Kap. 1). In einem zweiten Schritt wird an exemplarischen Textanalysen die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod thematisiert. In diesem Teil werden die Textanalysen zu Kierkegaard, Heidegger, Camus, Sartre und Marcel vorgestellt. Zunächst wird das Konzept des Vorlaufens in den je eigenen Tod am Beispiel von Kierkegaard und Heidegger entwickelt. Die Textanalysen konzentrieren sich auf Kierkegaards fiktive Rede "An einem Grabe" und Heideggers Todeskapitel in "Sein und Zeit" (Kap. 2). Ihre Auffassung vom Vorlaufen in den Tod wird in einem weiteren Schritt mit den Positionen Camus' (Kap. 3), Sartres (Kap. 4) und Marcels (Kap. 5) konfrontiert. Anschließend werden die Ergebnisse der Textanalysen zusammengefaßt und gegeneinander abgegrenzt (Kap. 6). Im letzten Kapitel wird gefragt, ob die existenzphilosophischen Positionen in der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Tod und Sterben wirklich von Bedeutung sind und den Weg zu einer Ethik des Todes ebnen können (Kap. 7).

Diese Studie ist meinen Eltern gewidmet, die meinen Lebens- und Arbeitsweg stets mit aufopferungsvoller Hingabe und in bedingungsloser Liebe begleitet und unterstützt haben. Gisela Wilson und Holger Ostwald sei die unermüdliche Lektüre der einzelnen Kapitel gedankt. Letzterem zudem sein Ideenreichtum und Zeitaufwand hinsichtlich der Unterstützung bei der formalen Gestaltung dieser Studie. Edith Düsing gilt mein Dank für die vielen anregenden Gespräche während unseres gemeinsam veranstalteten Heidegger-Seminars im SS 2000 und für

Derrida unterscheidet in Aporien zwischen drei Formen von Schranken, die jeden universalen Diskurs als fragwürdig erscheinen lassen: die problematische Geschlossenheit, die einer
Untersuchung, einem Wissen, oder einem Erkenntnisinteresse ein bestimmtes Territorium
zuweist; die anthropologische Grenze, die Derrida als "verräumlichende Umrandung" versteht, die auf "künstliche und konventionelle Weise" z.B. zwei nationale, linguistische oder
kulturelle Räume voneinander trennt; und die begriffliche Abgrenzung bzw. die "logische
De-finition", die zwei Begriffe radikal einander entgegensetzt und alle "partizipierend[en]
Teilungen" ausschaltet. (Derrida, 71-72)

Sören Kierkegaard: An einem Grabe. Vier erbauliche Reden 1844. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845. In: Gesammelte Werke, Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 13. u. 14. Abteilung. Aus dem D\u00e4nischen \u00fcbersetzt von Emanuel Hirsch. 2. Aufl. G\u00fctersloh 1996, S. 173-205. Im folgenden zitiert als: Kierkegaard, AG.

⁴² Martin Heidegger: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen 1993. Im folgenden zitiert als: Heidegger, SZ.

Ihre Feinkorrekturratschläge. Werner L. Hohmann sei schließlich die herzliche verlegerische Betreuung gedankt.

Der Tod als Thema in der Moderne und der Existenzphilosophie

"Nein, wir haben keine Toten hier. Es ist ein anständiges Haus." (Franz Kafka)

"[...] der Tod [...] gibt Lebenskraft wie nichts andres, er macht wach wie nichts andres." (Sören Kierkegaard)

Im Vorwort seiner Heidegger-Biographie "Ein Meister aus Deutschland" spricht Rüdiger Safranski von Heidegger als einem Philosophen, der "den einzelnen in seiner Freiheit und Verantwortlichkeit anspricht und den Tod ernst nimmt"⁴³. Diese Charakterisierung trifft auf alle in dieser Arbeit diskutierten Vertreter der Existenzphilosophie zu. In diesem Zusammenhang ist es erstaunlich, daß die Forschung die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod, abgesehen von Einzelanalysen zu bestimmten Autoren, kaum zusammenhängend erörtert hat. Ausnahmen bilden hier z.B. Birkenstock mit ihrer Arbeit "Heißt philosophieren sterben lernen?", Lohners Studie "Der Tod im Existentialismus"⁴⁴ sowie die Aufsätze von Kaufmann "Existentialism and Death"⁴⁵, Edwards "Existentialism and Death"⁴⁶ und Gray "The Idea of Death in Existentialism"⁴⁷. Andere Darstellungen, die eine umfassende Erörterung des Themas Tod anstreben und die Existenzphilosophie in einem Kapitel behandeln, wie z.B. Condraus

⁴³ Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Frankfurt a. Main 1997, S. 13. Im folgenden zitiert als: Safranski.

Alexander Lohner: Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen. Paderborn u.a. 1997. Im folgenden zitiert als: Lohner.

Walter Kaufmann: Existentialism and Death. In: Hermann Feifel (Ed.): The Meaning of Death. New York 1965, pp. 39-63. Im folgenden zitiert als: Kaufmann.

Peter Edwards: Existentialism and Death: A Survey of Some Confusions and Absurdities. In: S. Morgenbesser, P. Suppes, M. White (Eds.): Philosophy, Science and Method. Essays in Honor of Ernest Nagel. London 1971, pp. 473-505.

⁴⁷ Glenn J. Gray: The Idea of Death in Existentialism. In: The Journal of Philosophy, XLVIII (1951), pp. 113-127. Im folgenden zitiert als: Gray.

Buch "Der Mensch und sein Tod", reduzieren sie weitestgehend auf das Konzept des Vorlaufens in den Tod.

Im folgenden wird die historisch-soziale Landschaft skizziert, in der die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod anzusiedeln ist. 49

Der moderne philosophische Diskurs über den Tod zeichnet sich vor allem durch seine Kritik an der metaphysischen Auffassung von Tod und Unsterblichkeit aus.⁵⁰

"Die klassische Metaphysik von der Antike bis zu Hegel hin ist dadurch ausgezeichnet, daß sie verbindliche Aussagen über Tod und Sterben aufstellt, und zwar wesentlich vom Aspekt der Unsterblichkeit her. Der Verlust dieser Metaphysik ist eines der entscheidenden Kennzeichen der heutigen Einstellung dem Tode gegenüber."

Die existenzphilosophische Kritik an der Metaphysik drückt sich in der Umdeutung des in der metaphysischen Tradition von Platon bis Hegel erklärten Vorranges der Essenz - dem Wesen - vor der Existenz - dem Dasein -, aus. 52 Die Aufgabe der Philosophie besteht für die Existenzphilosophen nicht mehr darin, das Wesen, verstanden als das, was allem Wandel zugrunde liegt und sich in ihm als unveränderlich und beständig durchhält, hinter den wechselnden Gestalten der Erfahrung bzw. der Erscheinungen - des Zufälligen und Sichverändernden - zu entdecken. Sind Wesen und Dasein faktisch auseinandergefallen, so fällt auch der Vorrang des Allgemeinen vor dem Individuellen. Der existenzphilosophische Bruch mit der Tradition nimmt ihren Ausgang von Kierkegaard, der den Existenzbegriff, den er als die besondere Vollzugsweise des menschlichen Lebens versteht, zum "Leitbegriff seines Denkens erhebt" sin. Kierkegaard wendet sich damit bewußt gegen die Schulphilosophie seiner Zeit, den Deutschen Idealismus. Der Existenzbegriff ist für Kierkegaard die besondere Bezeichnung für die menschliche Subjektivität. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, daß für

53 Seibert, 9.

⁴⁸ Vgl.: Condrau, 209-217. Condrau weist zwar auf die, sich vom Modell des Vorlaufens in den Tod unterscheidenden Ansätze Marcels, Jaspers und Sartres hin, reiht sie aber unkritisch aneinander.

Es kann hier aber nicht die Aufgabe sein, eine lückenlose Darstellung der einzelnen Positionen der modernen Todeskonzeptionen zu entwickeln. Vielmehr soll ihre Struktur paradigmatisch aufgezeigt werden. Auf den, gerade für das zwanzigste Jahrhundert zentralen Zusammenhang von Tod und Macht bzw. der Sicht des Todes als Herrschaftsinstrument, kann allerdings nicht eingegangen werden.

Unter der modernen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod verstehe ich alle philosophischen Ansätze nach dem Tod Hegels. Hiermit möchte ich mich gegen einen weiter gefaßten Moderne-Begriff abheben. Da die folgenden Textanalysen vor allem implizit verfahren, laufen sie Gefahr, blind gegenüber scheinbar selbstverständlichen Prämissen der Quellentexte zu sein. Dies gilt besonders für den in dieser Studie verwendeten "Metaphysikbegriff". Da es allerdings nicht um eine explizite Kritik an den grundlegenden Denkmodellen der Metaphysik im Hinblick auf Tod und Unsterblichkeit aus der Perspektive der Existenzphilosophie geht, sondern um die explizite Darstellung der existenzphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod selbst, scheint sich dieses Problem zu relativieren. Die nur sehr ungenau verwendete Charakterisierung von Metaphysik dient lediglich dazu, die Akzentverschiebung, die es in der Moderne im Umgang mit Tod und Sterben gegeben hat, hervorzuheben.

Walter Schulz: Zum Problem des Todes. In: Der Tod in der Moderne. Hrsg. und eingeleitet v. Hans Ebeling. 4. Aufl. Bodenheim b. Mainz 1997, S. 166. Im folgenden zitiert als: Schulz. Auf den zentralen Zusammenhang von moderner Todesauffassung und "Metaphysikverlust" weist auch Michael Theunissen in seinem Aufsatz "Die Gegenwart des Todes im Leben" hin. Vgl.: Michael Theunissen: Die Gegenwart des Todes im Leben. In: Ders.: Negative Theologie der Zeit. 3. Aufl. Frankfurt a. Main 1997, S. 197-217. Im folgenden zitiert als: Theunissen, NT.

⁵² Die folgenden Ausführungen beziehen sich vor allem auf die Texte von Seibert (1-17), Zimmermann (1-18) und Müller (11-121). Eine detaillierte Darstellung der traditionellen Metaphysik in all ihren wesentlichen Wandlungen sowie eine Ableitung der Existenzphilosophie aus ihr kann nicht geleistet werden. Vgl. hierzu: "Das Wesen des Daseins [d.i. Heideggers Terminus für den Menschen] liegt in seiner Existenz." (Heidegger, SZ, 42); "Der Existentialismus dagegen hält daran fest, daß beim Menschen - und nur beim Menschen - die Existenz dem Wesen vorausgeht." (Jean-Paul Sartre: Zum Existentialismus - Eine Klarstellung. In: Gesammelte Werke. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre, begründet von Traugott König, hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Übersetzt von Werner Bökenkamp u.a. Philosophische Schriften. Band 4. Reinbek bei Hamburg 1994. S. 94. Im folgenden zitiert als: Sartre, EK.); "[...] wenn Gott nicht existiert, so gibt es zumindest ein Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht [...] und dieses Wesen ist der Mensch." (Ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus, In: Ebd., 120.) Auf die Herleitung der Zitate von Heidegger und Sartre kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es muß allerdings erwähnt werden, daß sich Heidegger im "Brief über den »Humanismus«" deutlich von Sartre distanziert. Sartres Formulierung sei ein metaphysischer Satz, der den platonischen Essentialismus einfach umkehre, somit aber metaphysisch bleibe und in der Seinsvergessenheit, die die Geschichte der abendländischen Philosophie charakterisiere, verharre. (Martin Heidegger: Brief über den »Humanismus«. In: Wegmarken. 3., durchgesehene Aufl. Frankfurt a. Main 1996, S. 328-329.) Unter Seinsvergessenheit versteht Heidegger, daß die Frage nach dem Sein, die seit Platon das zentrale Anliegen philosophischen Denkens sei, seit Aristoteles nicht mehr thematisch gestellt worden sei. Das Sein sei in der Tradition zum allgemeinsten und selbstverständlichsten Begriff geworden, nach dem nicht weiter gefragt wurde.

Kierkegaard das wirkliche Subjekt immer nur das konkrete Individuum ist. Der Primat der Existenz vor der Essenz bzw. die Subjektivierung des Existenzbegriffes, führt zum "Primat des Lebens vor dem Geist, der Sinnlichkeit vor dem Begriff, der Zeitlichlkeit vor der Ewigkeit"⁵⁴. Die radikale Trennung von Wesen und Erscheinung, die Ablehnung des Essentialismus, d.h. der Zurückweisung der Annahme, daß es allgemeine Wesenheiten gibt und daß sie das wahrhaft Wirkliche sind, überantwortet das menschliche Existieren allein seiner Geschichtlichkeit und Endlichkeit.⁵⁵

"Dergestalt kann er [der Mensch – A.d.V.] sich auch nicht mehr von einem ihn umgreifenden Ganzen, einer ewigen Wahrheit oder von inhaltlichen Bestimmungen seiner selbst her verstehen, vielmehr erfährt er sich jetzt in seiner absoluten Vereinzelung und wird er auf seinen letzten Pol zurückgeworfen, auf das Faktum, daß er ist, und das heißt: auf sich als existierend. Als dieses pure Faktum liegt Existenz vor jeder Wesensbestimmung des Menschen [...]." (Zimmermann, 15)

Der - u.a. existenzphilosophische - Versuch einer Dekonstruktion der traditionellen Metaphysik in der Moderne "setz[t] einen Subjektivismus frei, der über die frühneuzeitliche Philosophie der Subjektivität weit hinausg[eht]**57. Dies führt zu einer radikalen Individualisierung, Selbstzentrierung, einem Zuwachs an Handlungsfreiheit und damit zu einer konstitutiv veränderten Selbstwahrnehmung und Welterfahrung des modernen Subjekts. Der Verlust einheitsbildender Kräfte bzw. kollektiver Sinngebungen führt dazu, daß der Ort der Sinngebungen und der Horizont der Entwürfe in der Jemeinigkeit der Existenz verankert wird.

"[Dies hat] die Überantwortung des Menschen an sich selbst [...] als Überantwortung des einzelnen Menschen an sich und seine Vereinzelung [zur Folge]." (Seibert, 10)

Diese Tendenz ist kein, allein auf die Existenzphilosophie beschränktes Phänomen, wie Seibert zeigt, indem er die Existenzphilosophie in "die fortdauernde Geschichte der Anstrengungen [...], ein »nachmetaphysisches Denken« [...] in Gang zu bringen, das der modernen Erfahrung standhält und ihr Ausdruck ver-

54 Ebd., 10.

leiht "58, integriert. Er unterscheidet drei Linien der historischen Entwicklung, Verzahnung und Verwindung der Existenzphilosophie: die erste führt von Kierkegaard über Stirner zu Nietzsche, die zweite von Jaspers über Heidegger zu Sartre, und die dritte, "die sich [...] in einem Terrain jenseits der Existenzphilosophie verzweigt "59. Seibert meint damit vor allem Herbert Marcuse, Raoul Vaneigem, Michel Foucault und Peter Sloterdijk. Weitere wichtige Bezugspunkte für die Existenzphilosophie sind die Religionskritik Ludwig Feuerbachs, sowie Marx und der Marxismus.

Der Verlust der metaphysischen Todesvorstellung, die als Legitimationsbasis einer Sinngebung des Todes diente, hat in der Moderne wesentlich zwei Gründe:

"Zum einen herrscht - parallel zur Differenzierung der Gesellschaftsstruktur - kein homogenes Todesbild mehr vor [...]. Zum anderen scheint durch den Primat naturwissenschaftlich-szientifischer Erkenntnismodi die Annahme eines Lebens nach dem Tode generell kaum mehr evident zu sein." (Nassehi/Weber, 11)

Diese veränderte Einstellung zum Tod in der Moderne kann als "Entzauberung des Todes" bezeichnet werden, die Hand in Hand mit der "Entzauberung der Welt", wie sie Max Weber beschrieben hat, ging. Die ersatzmetaphysische Aufwertung von Wissenschaft und Technik, das Dominantwerden der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis für das menschliche Welt- und Selbstverständnis und die daraus entstehenden Säkularisierungsprozesse, die die Menschen der religiösen Sinngebung, sowie der Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod immer stärker beraubten, das wachsende Bewußtsein von Individualität, das sich durch die neue Erfahrung der Zeitlichkeit konstituierte, sind signifikante Folgen dieses Entzauberungsprozesses der Moderne, der sich aus den Prämissen der erfahrungswissenschaftlichen Stellung zur Welt ergibt. Die grundlegende

Die Frage, ob diese Position, die ihrerseits eine sehr allgemeine Aussage darstellt und den Anspruch auf universale Gültigkeit erhebt, nicht der klassischen Metaphysik verbunden bleibt, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden.

⁵⁶ Zimmermann, 15.

⁵⁷ Theunissen, NT, 199.

⁵⁸ Seibert, XII.

Vgl.: Ebd., XI. Eine ausführliche Darstellung dieser Positionen findet im Kapitel 3 (Abschlüsse, Kehren und Übergänge) seiner Untersuchung statt.

⁶⁰ Vgl., Nassehi/Weber, 277-293.

Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Max Webers Schriften "Wissenschaft als Beruf" (In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 7. Aufl. Tübingen 1988, S. 582-613. Im folgenden zitiert als: Weber, WB.) und "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (In: Die protestantische Ethik. Bd. 1. Eine Aufsatzsammlung. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 8. Aufl. Gütersloh 1991, S. 27-277.).

Annahme dieses Paradigmas lautet, daß der Mensch "alle Dinge - im Prinzip durch Berechnen beherrschen könne"62. Die Entzauberung der Welt folgt, nach Weber, aus der fortschreitenden Intellektualisierung und Rationalisierung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses. Für die Moderne ist, so Weber, die fortschreitende Ausdifferenzierung und Trennung der gesellschaftlichen Wertsphären von Wissenschaft, Recht und Kunst und deren zunehmende Emanzipation von religiös-metaphysischen Einflußbereichen, entscheidend. 63 Diese Ausdifferenzierung und metaphysische Entzauberung der Wertsphären, der Verlust einheitsbildender Kräfte, führt dazu, daß sie weder einer gemeinsamen Weltanschauung, noch einem übergeordneten Sinnzusammenhang, noch einer allgemeinverbindlichen Moral subsumiert werden können. An dem erheblichen Sinngebungsdefizit des Todes in der Moderne sind die Auswirkungen des Sinnvakuums in einer total entzauberten Welt deutlich zu erkennen. Die Dialektik bzw. Paradoxie dieser Entzauberung besteht, wie Weber feststellt, darin, daß die neuzeitliche Wissenschaft zwar zu einem erheblichen Zuwachs an Erkenntnissen über die Welt geführt habe, zugleich aber ihr Unvermögen fundamentalen Fragen menschlicher Realität gegenüber offenbare.⁶⁴ Dies gilt insbesondere für den Tod.

"[...] der okzidentale Rationalisierungsprozeß habe zugleich die Möglichkeit rationaler Todesbemächtigung und eine Irrationalisierung des Todes bezüglich der Frage seiner sinnhaften Antizipation freigesetzt. Das moderne Mißverhältnis von Rationalität und Irrationalität des Todes wird evident, wenn man sich einerseits die gestiegene Lebenserwartung, die [...] Möglichkeiten medizinischen Handelns und die relative Sicherheit des Lebens in den befriedeten Zonen der Erde vergegenwärtigt und wenn man andererseits die prinzipielle Ratlosigkeit des Menschen angesichts des Todes wahrnimmt. Je weiter sich gesellschaftlich geforderte Rationalität von den Sinnbedürfnissen gesellschaftlicher Individuallagen entfernt, um so schwieriger ist es für das einzelne Individuum, der eigenen Endlichkeit gegenwärtig zu werden." (Nassehi/Weber, 320-321)

Darin offenbart sich die Kluft im Zusammenspiel zwischen theoretischer und praktischer Bewältigung der Welt bzw. zwischen Postulat und empirischer Wirklichkeit des *Entzauberungsprozesses*. Der Rationalismus der modernen Gesellschaft kann somit nur eine partielle Ausdeutung der erlebten Wirklichkeit leisten.

Der Begriff des "natürlichen Todes"65, der in enger Verbindung zur These von der Entzauberung des Todes steht, ist ein konstitutives Paradigma der modernen Reflexion auf den Tod. Mit dem Begriff des natürlichen Todes wird ein naturwissenschaftlich orientiertes Verhältnis zum Tod bezeichnet. Der Tod wird ausschließlich in seiner "Naturalität", als biologisch notwendige Beendigung des Lebens, verstanden. Das Wissen um den Tod ist zum naturwissenschaftlichen Wissen um das Ende der biologischen Lebensprozesse geworden, in dem die Frage nach dem Sinn des Todes kaum noch eine Rolle spielt. Dieses "naturwissenschaftlich-sinnneutrale Todesbild stieg proportional zur Abnahme des religiössinnorientierten Weltbildes"66. Insofern stellt diese Konzeption eine radikale Ge-

⁶² Weber, WB, 594.

Weber stellt den Begriff der "Persönlichkeit" und die Maxime der "intellektuellen Rechtschaffenheit" der These von der "Entzauberung der Welt" bzw. wissenschaftlicher Rationalität als das subjektiv notwendige und ethische Korrelat entgegen. Selbst wirtschaftliche Zweck-Rationalität besitzt nur in Begleitung einer entsprechend moralisch-ethischen Orientierung des Handelns (Wert-Rationalität) historisches Durchsetzungsvermögen. Dieser Gesichtspunkt hebt einen wesentlichen Aspekt des Weberschen Modells, den der grundsätzlichen bzw. ursprünglichen Wertbezogenheit jedes menschlichen Handelns, hervor.

Herbert Marcuse weist in seiner Schrift "Der eindimensionale Mensch" ebenfalls auf diese Dialektik hin, indem er behauptet, daß die befreiende Kraft der Technologie, sich in eine Fessel der Befreiung verkehrt und zur Instrumentalisierung des Menschen wird. (Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Deutsch von Alfred Schmidt. München 1994.) In seinem Aufsatz "Die Ideologie des Todes" tendiert Marcuse jedoch zu der Auffassung, daß man den Tod des Menschen "als eine technische Grenze seiner Freiheit" technisch überwinden könne. Der Tod ist im Verständnis Marcuses ein "wesentlich externes, wenn auch biologisch internes Ereignis im menschlichen Dasein". Jede über diese Klassifizierung des Todes hinausgehende Position weist er als "idealistische Verherrlichung des Todes" zurück – Versuche, den Tod ins Leben zu integrieren, werden ebenfalls von ihm abgelehnt. (Herbert Marcuse: Die Ideologie des Todes. In: Der Tod in der Moderne. Hrsg. und eingeleitet v. Hans Ebeling. 4. Aufl. Bodenheim b. Mainz 1997, 106 u. 110.) Nassehi und Weber weisen darauf hin, daß Marcuse in seiner Auseinandersetzung mit dem Tod, derselben Dialektik unterliege, die er in

Der eindimensionale Mensch kritisiert habe, indem er am Konzept des Todesbiologismus festhalte. Sein Erkenntnisinteresse liege darin, "das Bestehende zu verändern, also auch die Tatsache des Todes, was durch eine Ontologisierung desselben preisgegeben wäre." Aus seinem Ansatz spreche "ein naiver Biologismus und Technizismus im Habit der Ideologie-kritik". (Nassehi/Weber, 221)

⁶⁵ Für eine ausführliche Darstellung und Kritik des Begriffes des natürlichen Todes vgl. u.a.: Scherer, PT, 13-40.; Ders.: Der Begriff des natürlichen Todes in der Philosophie der Gegenwart. In: Beate Henn u. Johannes Weiß (Hrsg.): Tod und Sterben. Duisburg 1980, S. 1-22. Im folgenden zitiert als: Scherer, NT. Auf die gesellschaftspolitischen Implikationen bzw. die sozialkritische Polemik, die mit dem Begriff des natürlichen Todes verbunden sind, kann im Rahmen dieser Studie nicht eingegangen werden.

⁶⁶ Nassehi/Weber, 292.

genposition zu jeder metaphysischen Idee von Unsterblichkeit und zum christlichen Auferstehungsglauben dar.

"Der Tod ist Ende und kein Übergang zu einem neuen Leben. Das Ende ist nicht von anderen verursacht, es hat rein biologische Gründe." (Schulz, 168)

"Er [der Begriff des natürlichen Todes – A.d.V.] widerspricht allen magischen und religiösen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, indem er die Ursachen und Folgen des Todes als natürlich angibt."⁶⁷

Diese Kritik kann als Auswirkung der Kritik Kants an den Theorien der Unsterblichkeit der Seele, wie er sie im "Paralogismuskapitel" der "Kritik der reinen Vernunft" vorgetragen hat, betrachtet werden. Die Frage nach einer möglichen Unsterblichkeit ist für ein aufgeklärtes Denken, das sich als progressiv und rational versteht, theoretisch obsolet, da sie nicht beantwortbar ist. Die Konzeption des natürlichen Todes ist Ausdruck einer durch Wissenschaft und Technik bestimmten Gesellschaft. Sie orientiert sich an der Erkenntnisweise der exakten Naturwissenschaft, die, wie Weizsäcker behauptet, den Kern des heutigen Bewußtseins ausmache und das moderne Bild vom Tod strukturiere und dominiere. Der Begriff des natürlichen Todes, als Paradigma eines wissenschaftlichprogressiven Verständnisses des Todes, tritt mit dem Anspruch auf, die für ein wissenschaftliches Denken einzig vertretbare Antwort auf die Frage nach dem Tod darzustellen.

Werner Fuchs: Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. Main 1969, S. 82. Im folgenden zitiert als: Fuchs. Fuchs versucht in dieser Arbeit, ein Todesbild herauszuarbeiten, das sowohl eine vollständige Erklärung des Phänomens als auch den Sinn des Todes liefern soll. "Von ihrem Erkenntnisideal her bestimmt sich die Dimension der Realität; die Welt der Natur, die mechanisch, physiologisch und biologisch erforscht werden kann, ist die wahre Welt. Und von diesem Ansatz her ist klar: der Tod ist der natürliche Vorgang des Ablebens - nicht mehr und nicht weniger." (Schulz, 174)

Diese Vorstellung hat ihre philosophischen Wurzeln, wie Scherer zeigt, in der Anthropologie Feuerbachs, der den Begriff des "naturgemäßen und gesunden Todes gebildet" und ihn vom "unnatürlichen, gewaltsamen, grausamen Tod"⁷⁰ unterschieden hat. In dieser Anthropologie kann der Tod nur eine biologische Bedeutung haben, weil der Mensch materialistisch und von seinen sinnlichen Bedürfnissen her verstanden wird.

Die Formel vom natürlichen Tod führt für Schulz dazu, daß der Tod "naturalisiert, egalisiert, entpersonalisiert und entindividulisiert" und somit nicht mehr .. im Rahmen eines Selbstbezuges [...] thematisier[t]"71 werde. Diese These muß im Hinblick auf Scherers Kritik an der Natürlichkeit des natürlichen Todes eingeschränkt werden. Scherer weist zu Recht darauf hin, daß der natürliche Tod das "Ergebnis eines aktiven Verhaltens des Menschen zu seiner Natur" bzw. einer "freien Stellungnahme des Menschen zu sich selbst"72. Der natürliche Tod als Alterstod verstanden, ist ein Postulat, das wir unserer lebensweltlichen Praxis unterstellen und realisieren wollen, da wir es zumeist für sinnvoll halten, alt zu werden. Dies ist Ausdruck einer emanzipatorischen Bewegung, die auf die Befreiung des Menschen von den Zwängen der Natur abzielt und von der "Leitvorstellung einer durchgängigen und alle Bereiche bestimmenden Verfügung des Menschen über sich selbst"73 bestimmt ist. Es ist dies iene Form des Handelns, die die Neuzeit unter dem Telos der "Naturbeherrschung" bestimmt und die Durchrationalisierung aller Lebensbereiche anstrebt. Dies führt zu dem Versuch, "auch noch den Tod [...] "bewältigen" [zu wollen] und, soweit es geht, planbar und damit verfügbar zu machen "74. Dieser Optimismus des emanzipatorischen

Vgl.: Georg Scherer: Philosophie des Todes und moderne Rationalität. In: Hans Helmut Jansen (Hrsg.): Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst. Zweite, neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Darmstadt 1989, S. 507. Innerhalb der Grenzen der reinen - theoretischen - Vernunft kann über die Seele und über ihre Unsterblichkeit nichts Positives ausgesagt werden, da sie kein Gegenstand der objektiven Erfahrung und damit der objektiven Erkenntnis nicht zugänglich sind. Die Unsterblichkeit der Seele kann für Kant hingegen nur als Postulat der praktischen Vernunft aufgestellt werden, sie ist Gegenstand des moralischen Vernunftglaubens.

[&]quot;Der harte Kern des heutigen Bewußtseins ist die Naturwissenschaft." (Carl Friedrich von Weizsäcker: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt a. Main 1983, S. 109.)

Vgl.: Scherer, PT, 21; Scherer, NT, 2; Ludwig Feuerbach: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. In: Sämtliche Werke. Neu hrsg. v. Wilhelm Bolin u. Friedrich Jodl. Erster Band. Zweite, unveränderte Aufl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1960.

⁷¹ Schulz, 168.

⁷² Scherer, PT, 21/22.

⁷³ Ebd., 22.

Ebd., 23. Der, von Marianne Gronemeyer geschilderte Fall des amerikanischen Mathematikers Thomas Donaldson, der an einem Gehirntumor leidet und vor Gericht um das Recht

Projekts wird durch den Tod radikal in Frage gestellt. Mit dem Faktum der Verhülltheit des Todes läßt sich nicht rechnen. Im Konzept des natürlichen Todes ist kein Raum für den Gedanken der Lebensimmanenz des Todes. Die These, daß der Gegensatz von Tod und Leben dem Leben selbst immanent ist bzw. die Einbettung des Todes in den Gesamtzusammenhang des Lebens, dessen Individualität der Tod erst konstituiert, ist hingegen ein wesentlicher Bestandteil eines Teils der Existenzphilosophie.

Gray hebt die Schwierigkeiten, die der Tod für ein positivistisches, fortschrittschorientiertes Denken bedeutet, deutlich hervor:

"Though death, as an unpleasant occurrence, could not be denied, it did not lend itself easily to scientific analysis. Morally it harmonized ill with faith in progress, perfectibility, and the concept of rationality of the world order." (Gray, 114)

Die existentielle Bedrohung, die der Tod für den Menschen darstellt, bedeutet mehr als die biologische Notwendigkeit, sterben zu müssen, sie kann mit rein biologisch-wissenschaftlichen Aussagen über den Tod nicht angemessen beantwortet werden. Das biologische Leben kann nicht einfach mit dem menschlichen Dasein gleichgesetzt werden.

"[W]ir [müssen] einsehen, daß es unmöglich ist, das Natürliche des natürlichen Todes ausschließlich von biologischen Fakten her zu bestimmen. Was der für den Menschen natürliche Tod ist, kann nur gefunden werden, wenn man nicht nur auf die biologischen Strukturen des Menschen, sondern z.B. auf seine Freiheit, seine Verwiesenheit auf Sinn, seine Vernunft und auf die ethische Dimension seiner Existenz blickt." (Scherer, PT, 22)

kämpft, seinen Kopf bereits vor Eintreten seines Todes einfrieren zu lassen, um somit seine Chancen auf Heilung nach der Wiederbelebung zu erhöhen, veranschaulicht die These Scherers eindringlich. Die Wiederbelebung solle allerdings erst dann erfolgen, wenn die Forschung in der Lage sei, seinen Tumor zu heilen. Sein Kopf solle dann nach der Wiederbelebung auf einen anderen Körper aufgepflanzt werden. Gronemeyer bringt die, hinter diesem Vorhaben zum Ausdruck kommende Ideologie, deutlich zum Vorschein: "Er [Thomas Donaldson – A.d.V.] ist ein besonders konsequenter Repräsentant des Epochengeistes. Er hat die Lektion der Fortschrittsgläubigkeit profund gelernt und hält sich strikt ans Dogma, daß technisch nichts unmöglich sei. [...] Was Donaldson [...] einfordert, ist ein verbrieftes Recht auf Auferstehung. Und worauf sich diese Forderung gründet, ist der unbeirrbare Glaube an eine technisch herstellbare Unsterblichkeit." (Marianne Gronemeyer: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1993, S. 1-2.)

Diese Kritik Scherers verweist darauf, daß der Mensch sich erst sinnvoll zu sich verhalten kann, wenn er "das Biologische übersteig[t]"⁷⁵. Das Wissen um die eigene Sterblichkeit, das ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Verhaltens zu sich selbst ist, kann ebenfalls nicht ausschließlich der Biologie entnommen werden.

Die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod stellt eine Möglichkeit dar, den Tod in einer das Biologische überschreitenden Weise zu denken. Die konstitutive Rolle des Todes innerhalb des menschlichen Selbstbezuges ist, mit Ausnahme Sartres, ein wesentlicher Bestandteil der existenzphilosophischen Reflexion. Diesen Selbstbezug drücken die beiden in der Existenzphilosophie entworfenen Positionen des Sich-verhaltens zum Tod, die Betonung der Jemeinigkeit des Todes als Ausdruck radikaler Individualisierung der Todeserfahrung und die Auseinandersetzung mit dem Tod im Horizont der Interpersonalität deutlich aus. Heidegger grenzt seine phänomenologisch-existential ontologische Hermeneutik des Todes explizit gegen ein rein biologisches, physiologisches oder medizinisches Verständnis des Todes ab. ⁷⁶

Theunissen betont, daß es für die modernen philosophischen Diskurse über den Tod charakteristisch sei, dessen Gegenwart im Leben zu diskutieren. Das zunehmende Fehlen universaler - kosmologischer, metaphysischer, theologischer - Sinnstrukturen und Sinnzusammenhänge in der Moderne führte zu einer *Verinnerlichung* der Todeserfahrung. Ein verstehender Zugang zum Faktum der Sterblichkeit scheint nur noch über das Individuum möglich.

Den zentralen Zusammenhang von Modernität, Tod, Endlichkeit und Individualität, der in den Texten der Existenzphilosophie eine zentrale Rolle spielt, stellt

⁷⁵ Scherer, PT, 21.

⁷⁶ Vgl.: Heidegger, SZ, § 49.

⁷⁷ Theunissen, NT, 197f.

Nassehi und Weber zeigen im Kapitel "Zur Geistesgeschichte des Todes", daß der "Trend zur Individualisierung der Todeserfahrung" wesentlich an vier "Wendepunkte[n]" festzumachen sei: Erstens in der "Wende zum Logos" (Übergang des mythischen Todesverständnis zur griechischen Philosophie), zweitens in der "Wende zur anthropozentrischen Theonomie" (Entwicklung zum jüdisch-christlichen Denken), drittens in der "Wende zur Selbstrefrerenz" (Übergang zur neuzeitlichen Metaphysik) und viertens in der "Radikalisierung zur Inversion" (Philosophische Thanatologie seit Heidegger). (Nassehi/Weber, 53-155)

Foucault in *Die Ordnung der Dinge* und *Die Geburt der Klinik* deutlich heraus.⁷⁹ Die Moderne beginnt, so Foucault, mit der Einsicht in die Endlichkeit des Menschen.

"[...] der moderne Mensch [...] [ist] nur als Gestalt der Endlichkeit möglich." (Foucault, OD, 384)

Diesem Bewußtsein der Endlichkeit entspreche eine neue Betrachtungsweise von Individualität, die sich durch das "sichtbare Herannahen des Todes" 80 konstituiere. Die Erfahrung der Endlichkeit prägt den Menschen der Moderne und tritt in einen signifikanten Bezug zur Erfahrung von Individualität.

"Ganz allgemein ist vielleicht die Erfahrung der Individualität in der modernen Kultur an die Erfahrung des Todes gebunden [...]." (Foucault, GK, 207-8)

Der erste wissenschaftliche Diskurs - der medizinische - über das Individuum nahm seinen Weg über den Tod. Die Integration des Todes in die medizinische Erfahrung an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert habe, so Foucault, zu einem grundlegend neuen - rationalen - Umgang mit Krankheit und Tod geführt, indem die Krankheit und der Tod "von ihrem Status der Gegen-Natur und von einer Metaphysik des Übels" befreit und "als Bestandteil der Individualität des Menschen"⁸², als eine dem Körper inhärente Möglichkeit aufgewiesen wurden. Durch "[d]iese Befreiung des Krankheitsbegriffs" und des Todes "von metaphysischen Deutungen", konnte der Mensch "zu einer positiven Erkenntnis seiner

⁷⁹ Eine ausführliche Diskussion der Thesen Foucaults kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Individualität gelangen"83, indem er sich seiner eigenen Zerstörung, dem Tod, stellte. Dies führte zu der paradoxen Situation, daß das Bewußtsein des Todes das Individuum - in seiner Singularität und Einzigartigkeit - konstituierte und zugleich seine Individualität bedrohte. Die Begrenzung, der Tod, ist gleichzeitig Begründung, und zwar von Individualität.

"[...] der Tod kompensierte unvermeidlich jedes Schicksal [Foucault spielt an dieser Stelle auf die Bedeutung der mittelalterlichen Totentänze, die die Ungleichheit zwischen den Menschen aufheben sollten, an – A.d.V.]. Nun hingegen konstituiert er die Einzigartigkeit; in ihm kommt das Individuum zu sich selbst, in ihm entkommt es der Monotonie und Nivellierung der Lebensläufe; in dem langsamen, halb unterirdischen und doch schon sichtbaren Herannahen des Todes wird das gemeine Leben endlich Individualität; ein schwarzer Ring schnürt es ab und gibt ihm den Stil von Wahrheit." (Foucault, GK, 185)

Die aporetische Struktur des Todesbewußtseins, die sich hieraus ergibt, bringt Joachim Pfeiffer zum Ausdruck:

"Dabei [gemeint ist die individuelle Auseinandersetzung mit dem Todesgedanken – A.d.V.] verstärkt sich jedoch die aporetische Struktur des Todesbewußtseins in dem Maße, in welchem das Selbstbewußtsein sich individualisiert: Das Bewußtsein verstrickt sich zunehmend in einen Widerspruch, wenn es seine eigene Nichtexistenz denken soll zugleich ist aber das Bewußtsein der Endlichkeit Voraussetzung für die Individualisierung des Bewußtseins." (Pfeiffer, 5)

Simone de Beauvoir illustriert diesen Zusammenhang von Tod, Endlichkeit und Individualität in ihrem Roman "Alle Menschen sind sterblich" eindringlich. Die Frage, ob das Leben seine Bedeutung verliere, wenn es unendlich wäre, wird durch das Schicksal ihres Protagonisten Graf Fosca, dem durch ein Elixier Unsterblichkeit verliehen wurde, bejaht. Die Unsterblichkeit Foscas ist allerdings eine immanente, d.i. das Nicht-enden-können seiner individuellen Existenz. Den scheinbaren Vorzug der Unsterblichkeit erfährt Fosca immer mehr als Fluch. Die Augenblicke seines Lebens verlieren vor der Unendlichkeit seiner Zukunft ihre Einmaligkeit und unverwechselbare Bedeutung. Letzten Endes zerstört die

⁸⁰ Foucault, GK, 185.

[&]quot;, Es ist von entscheidender und bleibender Bedeutung für unsere Kultur, daß ihr erster wissenschaftlicher Diskurs über das Individuum seinen Weg über den Tod nehmen mußte." (Ebd., 207)

Joachim Pfeiffer: Tod und Erzählen. Wege der literarischen Moderne um 1900. Tübingen 1997, S. 44. Im folgenden zitiert als: Pfeiffer. Es muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß schon Descartes die Betrachtung des menschlichen Körpers von okkulten Kräften befreite, indem er ihn physikalisch und d.h. allein nach Gesetzen der Mechanik deutete. Damit ebnete er den Weg zur modernen Medizin. Physische Krankheit und physischer Tod sind nunmehr als mechanische Vorkommnisse zu betrachten. (siehe hierzu v.a.: René Descartes: Bericht über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen. Hrsg. und übersetzt v. Holger Ostwald. Stuttgart 2001; 5. Kap.)

⁸³ Pfeiffer, 44.

Simone de Beauvoir: Alle Menschen sind sterblich. Aus dem Französischen übertragen von Eva Rechel-Mertens. Reinbek bei Hamburg 1995. Im folgenden zitiert als: Beauvoir, AMS.

⁸⁵ Simone de Beauvoir thematisiert hier auf fiktiver Ebene allerdings nicht die klassischen Theorien der Unsterblichkeit der Seele bzw. der Auferstehung.

Unsterblichkeit die Konturen seiner Persönlichkeit, seiner Individualität, ihn selbst. So läßt Simone de Beauvoir Fosca am Ende des Romans desillusioniert resümieren:

"[...] ich konnte mein Leben nicht einsetzen, ich konnte nicht mit ihnen lächeln, nie waren Tränen in meinen Augen, nie Feuer in meinem Herzen. Ein Mensch von nirgendwoher, ohne Vergangenheit, ohne Zukunft und ohne Gegenwart. Ich wollte nichts, ich war niemand. Ich ging Schritt für Schritt dem Horizont zu, der immer vor mir entwich [...]. Sie waren Menschen, sie lebten. Ich war keiner der Ihren. Ich hatte nichts zu hoffen [...]. "(Beauvoir, AMS, 307)

Dieses Resümee Foscas führt zu der Einsicht, daß alles Glück, das man erleben kann bzw. jede Situation unseres Lebens, erst durch Immanenz und Endlichkeit und damit durch Vergänglichkeit ihren spezifischen Wert erhalten. Die Lebenszeit des Menschen ist durch den Tod begrenzt, aber ohne ihn wäre es nicht seine Zeit. Unter dem Zeichen der Endlichkeit muß die individuelle Lebenszeit so intensiv wie möglich gestaltet und ausgeschöpft werden. Dieser Aspekt findet sich vor allem im Denken Camus' wieder.

Diese Überlegungen verdeutlichen, daß die Betonung der Endlichkeit des Menschen und der sogenannte "Metaphysikverlust", im Sinne eines Transzendenzverlustes, zu einer radikalen Individualisierung der Todeserfahrung in der Moderne geführt hat. Die darin gründende "Immanentisierung" des Todes bestimmt wesentlich die Auseinandersetzung mit dem Tod in der Moderne.

"Was das Todesdenken im gegenwärtigen Philosophieren kennzeichnet, ist [...] ganz allgemein diese immanente Auffassung des Todes, in der die mechanistische Erklärungsweise ebenso verworfen wie andererseits strenge Zurückhaltung geübt wird gegenüber Lösungsversuchen, die von Glaubensnormen und Ewigkeitsgedanken bestimmt sind."⁸⁶

Der Tod wird mit zunehmender Intensität zu einem ausschließlichen Problem des je einzelnen Individuums. Diese radikale Individualisierung der Todeserfahrung kommt in den Texten Kierkegaards, Heideggers und Camus besonders deutlich zum Ausdruck. Marcels Analysen stellen den Versuch dar, diese Konzeptionen zu überwinden und den Weg zu einer interpersonalen Sinngebung des Todes zu

Elisabeth Ströker: Der Tod im Denken Max Schelers. In: P. Good (Hrsg.): Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern/München 1975, S. 200. ebnen bzw. die Todeserfahrung aus der radikalen Verinnerlichung zu befreien. Sartre verhält sich zu diesen beiden Positionen ambivalent.

Der radikalen Individualisierung der Todeserfahrung entspricht eine Individualisierung der Zeitlichkeit und des Zeiterlebens. Das Maß für eine erfüllte Zeit wird bei Kierkegaard als ernstes Verhalten zum Tod, bei Heidegger als eigentliches Sein zum Tode, bei Camus als illusionslose Revolte gegen das Absurde, bei Sartre als Authentizität und bei Marcel als gelingende Interpersonalität in Form oblativer Liebe aufgefaßt, die die Immanenz, die Individualisierung und die Einsamkeit transzendiert. In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, darauf hinzuweisen, daß die These von Ebeling, die "philosophische Thanatologie" sei seit Heidegger nicht mehr in der Lage die Hoffnung auf Unsterblichkeit mit .. Mitteln der Philosophie [...] zu restaurieren"87, im Hinblick auf Marcel notwendig eingeschränkt werden muß. Marcel geht es zwar nicht um den Beweis der Unsterblichkeit der Seele, dennoch übersteigt seine Erörterung der Todestranszendenz den Entwurf Heideggers deutlich, indem er zum einen auf die Möglichkeit einer interpersonalen Sinngebung des Todes verweist, und zum anderen ein Moment von Transzendenz in die total entzauberte Welt der Gegenwart zurückbringt. Der konstitutive Zusammenhang der Themen Tod, Endlichkeit, Individualität und Freiheit führt zum einem zum Ausschluß der Bedeutung des Sterbens der Anderen, also zu einem Defizit im Bereich der Interpersonalität bzw. zur interpersonalen Sinngebung des Todes und zum anderen dazu, daß die Existenz auf das absolute Selbstverhältnis der Freiheit oder auf das paradoxe Gottesverhältnis des Glaubens gestellt wird. Der in der Einleitung angedeutete Zusammenhang von Tod und Ethik, muß vor diesem Hintergrund problematisiert werden, denn wenn die Sterblichkeitserfahrung zu einer Ethikbegründung⁸⁸ führen soll, müssen die Anderen notwendig in diesem Entwurf berücksichtigt werden. Für Denker der Interpersonalität, wie z.B. Marcel, stellt sich der Zusammenhang

⁸⁷ Hans Ebeling: Einleitung: Philosophische Thanatologie seit Heidegger. In: Ders. (Hrsg.): Der Tod in der Moderne. 4. Aufl. Bodenheim b. Mainz 1997, S. 11. Im folgenden zitiert als: Ebeling. In diesem Jahrhundert wurde u.a. von Georg Simmel (Zur Metaphysik des Todes) und Max Scheler (Tod und Fortleben) der Versuch unternommen, eine philosophische Begründung der Unsterblichkeit des Menschen zu entwerfen.

Zum Problem der Ethik im Ausgang von Heidegger, entgegen seiner außer-ethischen Selbstauslegung, die sich im Horizont des Zusammenhangs von Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung bewegt, vgl.: Werner Marx: Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik. Hamburg 1983.

von Endlichkeit und Freiheit vollkommen anders dar als für Kierkegaard, Heidegger und Camus. Sartre hingegen steht in großer Nähe zu Marcel. Programmatisch formuliert kann man sagen, daß Marcel ein Konzept positiver Interpersonalität und Sartre eines negativer Interpersonalität entwirft, in dem allerdings die Verbesserung der interpersonalen Beziehungen als Möglichkeit angelegt und nicht a priori verschlossen sind. Vor diesem Hintergrund muß die These von Nassehi und Weber, daß "in der Moderne nur noch die "Jemeinigkeit" [...] als letzte Erkenntnisebene einer philosophischen Thanatologie" bleibe, eingeschränkt werden.

Die radikale Individualisierung der Todeserfahrung in der Moderne erhöht die Angst vor dem eigenen Tod und führt zu einer verstärkten Verdrängung des Todes. Da die Verdrängung und die damit zusammenhängende *Tabuisierung* und *Ausbürgerung* des Todes in unserem Jahrhundert eine wesentliche Form des Umgangs mit dem Faktum der eigenen Sterblichkeit darstellt, sollen im folgenden kurz die Überlegungen von Ariès und Gorer zu diesem Thema referiert werden. 90

Ariès untersucht in den "Studien zur Geschichte des Todes im Abendland"⁹¹ und in der "Geschichte des Todes"⁹² die Einstellungen gegenüber dem Tod in der europäischen Geschichte, von der Antike bis zur Gegenwart. In der Geschichte des Todes unterscheidet er fünf Typen von Einstellungen zum Tod: den gezähmten Tod, den eigenen Tod, den langen und den nahen Tod, den Tod des Anderen und den ins Gegenteil verkehrten Tod.⁹³ Für Ariès hat die Todesangst und die aus ihr resultierende Verdrängung des Todes im 19. Jahrhundert sprunghaft zugenommen, um im 20. Jahrhundert ein bis dahin nicht gekanntes Ausmaß zu erreichen.

"Seit mehr als dreißig Jahren werden wir [...] Zeugen einer brutalen Revolution der traditionellen Gefühle und Vorstellungen; so brutal, daß sie nicht verfehlt hat, die Beobachter gesellschaftlichen Wandels in Erstaumen zu versetzen. Das ist ein neues, wirklich absolut beispielloses Phānomen. Der früher so gegenwärtige und derart vertraute Tod verliert sich und verschwindet. Er wird schamhaft ausgespart und zum verbotenen Objekt." (Ders., STA, 57)

Ein wesentlicher Grund für diese Entwicklung stellt für Ariès, neben der Isolierung des Familienraumes, der Steigerung der Emotionalität der familiären Beziehungen und der "Privatisierung" des Wissens um den Tod und dessen Sinngebung und sinnhafte Verarbeitung, das wachsende Bewußtsein von Individualität dar. Die unmittelbare Gegenwart erscheint für Ariès in Bezug auf unsere Einstellung zu Tod und Sterben als Umkehrung des "gezähmten Todes", das von der Antike bis ins 12. Jahrhundert vorherrschende Modell des Umgangs mit Tod und Sterben. Erlebte der Einzelne im Mittelalter seinen Tod in der Gruppe, wurde sein Tod durch kollektive Riten gezähmt, der Einzelne in seinem Tod nicht allein gelassen, so macht der seit dem 12. Jahrhundert einsetzende Individualisierungsschub die gesellschaftliche Einbettung zunehmend problematisch.94 Die Gegenwart zeichnet sich für Ariès durch "die anonyme Situation des Todes im Krankenhaus [aus], als [dessen] Ideal nicht der bewußt erlebte Tod, sondern der Tod, von dem man nichts merkt "95, gilt. Ariès bezeichnet diese Situation als "Medikalisierung"96 des Todes. Man spricht nur noch von der Lebenserhaltung, der Tod wird in die Klinik ausgebürgert und als Versagen der Medizin, die die Aufgabe hat, den Tod immer besser zu beherrschen und zurückzudrängen, auf einen Gegenstand der Wissenschaft reduziert. In dieser stark vereinfachten und selektiven Darstellung der Gedanken Ariès', sind die Auswirkungen des Entzau-

⁸⁹ Nassehi/Weber, 324.

Dabei kann es natürlich nicht darum gehen, diese Ansätze in ihrem gesamten Umfang vorzustellen. Es werden daher nur die, für den Kontext der Argumentation relevanten, Gesichtspunkte herausgegriffen.

Philippe Ariès: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen. München 1976. Im folgenden zitiert als: Ariès, STA.

⁹² Ders.: Geschichte des Todes. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. 7. Aufl. München 1995. Im folgenden zitiert als: Ariès, GT.

⁹³ Vgl.: Ebd., 774ff.

Diesen Individualisierungsschub verdeutlicht Ariès u.a. anhand individuellerer Personendarstellungen, z.B. auf Grabsteinen bzw. an der zunehmenden Sorge um das individuelle Seelenschicksal (Stiftungen, Bekehrung auf dem Totenbett usw.). Nassehi und Weber weisen darauf hin, daß die Entdeckung des "eigenen Todes", (Ariès GT, 121f.) bzw. die "Wende zur Selbstreferenz", die sich in dieser Zeit vollzog, den Verlust einer intersubjektiven Sinngebung des Todes vorbereitete. Diese Wende führte dazu, "daß nicht der Tod, sondern nur noch der je eigene Tod für das Leben des Menschen bedeutsam wurde." (Nassehi/Weber, 153).

Alois Hahn: Tod und Individualität. Eine Übersicht über neuere französische Literatur. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31 (1979), S. 764. Im folgenden zitiert als: Hahn.

⁹⁶ Ariès, GT, 747f.

berungsprozesses, sowie des Primats des natürlichen Todes in der Gegenwart, deutlich zu erkennen.

Pfeiffer weist mit Recht darauf hin, daß Ariès nicht behaupte, daß in früheren Epochen weniger Todesangst empfunden bzw. leichter gestorben worden wäre, sondern "daß sie über angstreduzierende (religiöse oder archaisch-mythische) Bewältigungsformen verfügten, die uns nicht mehr zur Verfügung stehen" Mit der Modernisierung vollzieht sich die Individualisierung der Sinngebung des Todes. Die Herausdrängung des Todes aus dem alltäglichen Leben führt dazu, "daß die Kunst des Umgangs mit dem Tod, die ars moriendi, uns zunehmend entschwindet".

Rilke hat in seinem Roman "Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge"", den Wandel im Umgang mit und in der Wahrnehmung von Tod und Sterben in der Moderne eindringlich geschildert. Zum einen wird über das "Hôtel-Dieu" berichtet, in dem "in 559 Betten gestorben [wird]", und zum anderen über den Tod seines Großvaters, "des Kammerherrn Christoph Detlev Brigge auf Ulsgaard"100, der im Kreis seiner Familie stirbt. Dem massenhaften, anonymen Tod, wie er im Hôtel-Dieu als Sinnbild der modernen Klinik bzw. der Technisierung des Todes 101 gestorben wird, und der die Nivellierung der Bedeutung des Sterbens des Einzelnen bedeutet, wird das Sterben des Einzelnen, der eigene Tod, wie er von Christoph Detlev Brigge gestorben wird, gegenübergestellt. Der Tod verliert, wie Pfeiffer betont, "seine Bedeutung als "Formgeber« des Lebens. [...] Er wird zur Allegorie der Entfremdung"102. Dieser Entfremdung korrespondiere

⁹⁷ Pfeiffer, 41. Die Instrumentalisierung der Todesfurcht durch die Kirche und die Emanzipationsversuche des Bürgertums, die einen wesentlichen Aspekt der Todesverdrängung dargestellt hätten, habe Ariès, so Pfeiffer, allerdings übersehen. (Ebd., 26)

der "Verlust der Erfahrung [...] des »eigenen« Todes"¹⁰³. Rilke macht diesen eigentlichen, eigenen Tod gegen einen uneigentlichen, medizinisch-entfremdeten Tod geltend.

"[D]er Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener. Eine Weile noch, und er wird ebenso selten sein wie ein eigenes Leben." (Rilke, 13)

Vor Ariès hat Gorer auf die Tabuisierungstendenz im Umgang mit dem Tod hingewiesen. In seinem Aufsatz "Die Pornographie des Todes"¹⁰⁴ stellt Gorer das Ausmaß der Todesverdrängung aus dem öffentlichen Bewußtsein, seine Tabuisierung, eindringlich dar:

"Im 20. Jahrhundert scheint jedoch auf dem Gebiet der Prüderie eine bisher noch unbemerkt gebliebene Verschiebung stattgefunden zu haben; während der Vorgang der Begattung von Tag zu Tag diskussionsfähiger erscheint, wird der Tod als natürlicher Vorgang in immer stärkerem Maße zu etwas "Unaussprechlichem"." (Gorer, 60)

Das verdrängte Wissen um den Tod kehre, so Gorer, in Form gewaltsamer Todesbilder wieder, die eine zunehmende Rolle in der Phantasie und der Sensationsgier der Menschen spielten. ¹⁰⁵ An die Stelle der Erfahrung tritt die Sensation, das Besondere verliert sich im Allgemeinen. Der Tod wird zur Ware im Sinne einer seriellen Reproduzierbarkeit (in Foto, Film und Massenmedien), die ihm seine Einzigartigkeit und Einmaligkeit nimmt und zu einer sozialen Handlungsinkompetenz im Umgang mit Tod und Sterben führt.

Daß diese von Gorer beschriebene *Pornographie des Todes* auch am Ende dieses Jahrhunderts noch von Bedeutung ist, diesmal unter dem Deckmantel der medialen Aufklärung, läßt sich an drei "*Todesspektakeln*" aus dem Jahr 1998 illustrie-

⁹⁸ Hahn, 746-747.

⁹⁹ Rainer Maria Rilke: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. Frankfurt a. Main 1996. Im folgenden zitiert als: Rilke.

¹⁰⁰ Ebd., 13 u. 15.

Nassehi und Weber weisen entsprechend darauf hin, daß "das moderne Krankenhaus, eine hochspezialisierte, technisierte, strukturell komplexe und mit unterschiedlichen Aufgaben betraute Organisation, [...] in der modernen Gesellschaft mehr und mehr zum Ort des Sterbens geworden" ist. (Nassehi/Weber, 231)

¹⁰² Pfeiffer, 154.

Ebd., 154. Auf die dem Leben "formgebende Bedeutung des Todes" weist bereits Simmel in seinem Aufsatz "Zur Metaphysik des Todes" hin: "Er [der Tod – A.d.V.] begrenzt, d.h. er formt unser Leben nicht erst in der Todesstunde, sondern er ist ein formales Moment unseres Lebens, das alle seine Inhalte färbt: die Begrenztheit des Lebensganzen durch den Tod wirkt auf jeden seiner Inhalte und Augenblicke vor; die Qualität und Form eines jeden wäre eine andere, wenn er sich über diese immanente Grenze hinausstrecken könnte." (Georg Simmel: Zur Metaphysik des Todes. In: LOGOS 1 (1910/1911), S. 59.)

¹⁰⁴ Geoffrey Gorer: Die Pornographie des Todes. In: Der Monat 16 (1956), H. 92, S. 58-62. Im folgenden zitiert als: Gorer.

¹⁰⁵ Ebd., 60-61.

ren. Zum einen anhand der geplanten, aber in letzter Minute untersagten, Live-Obduktion eines Selbstmörders, die für den 22.10.1998 angesetzt war, zum anderen an der Vox-Dokumentation über einen Sterbenden und drittens an der Mannheimer Ausstellung "Körperwelten", in der den Besuchern virtuos präparierte Tote präsentiert wurden. Peter Sloterdijk bezeichnete diese "Todesspektakel" im RP-Interview vom 21.10.1998 (Peep-Show der toten Körper) als Inszenierungen einer "Leichenschau als Leichen-Show". Im Namen der Aufklärung soll hier die letzte Verborgenheit ins Sichtbare gezogen werden. Ein weiteres Beispiel hierfür sind die sogenannten "virtual cemetries", in denen Verwandte, die nicht am Begräbnis eines Angehörigen teilnehmen können, die Möglichkeit haben, sich dies im Internet (live) anzusehen. Die Beerdigung wird dabei durch einen Kameramann, einen Beleuchter und einen Regisseur inszeniert.

Vor dem Hintergrund des seit einigen Jahren neu aufgekommenen Interesses an dem Thema Tod und Sterben, z.B. im Zusammenhang der Diskussion um die Euthanasie, um die "(Re-)Humanisierung des Sterbens" bzw. durch das Konzept des natürlichen Todes, muß die These von der Tabuisierung bzw. Verdrängung des Todes eingeschränkt werden.

Es bleibt jedoch zu fragen, ob sich in der von Gorer angesprochenen Pornographie des Todes nicht eine neue Form der Todesverdrängung verbirgt. Auf diesen Gesichtspunkt weist Gorer deutlich mit seiner Behauptung hin, daß die "Perioden fruchtbarster pornographischer Produktion" zugleich auch die "strengste[r] Prüderie gewesen" 107 seien. Für die Zeiten einer verstärkten Tabuisierung des Todes ließe sich, wie Pfeiffer zeigt, eine ähnliche Schlußfolgerung ziehen:

"[...] solche Perioden sind begleitet von einem verstärkten »pornographischen« Interesse an gewaltsamen Todesbildern." (Pfeiffer, 40)

Das pornographische Interesse an gewaltsamen Todesbildern ist, wie der Hinweis auf die Todesspektakel verdeutlichen sollte, in ein neues Stadium getreten. Sloterdijk betont, daß der Konsument von Massenmedien sich aufgrund der Reizüberflutung in einer "Abstumpfungsspirale" befände, aus der er nur noch durch "höher dosierte Sensationen", in diesem Falle durch die Originalleiche in Großaufnahme, herausgerissen werden könne. Dieser "Authenzitätseffekt" gäbe dem Zuschauer den notwendigen "ontologische[n] Kitzel", der ihn an den "Abgrund des Realen", der auch vor ihm aufklaffen werde, führe. Dieser Trend werde sich verstärken, da die Massenmedien das Reale verstärkt als Ressource – z.B. im reality TV - erschließen würden. Die "Toten-Peepshow[s]" spiegelten das emanzipatorische Bestreben der Moderne wieder, d.i. die "systematische Liquidierung von Verborgenheit". Sie können somit als aktuellste Form der Entzauberung des Todes verstanden werden.

Scheler, der philosophische Urheber der Verdrängungsthese, geht davon aus, daß sich das Verhältnis des modernen Menschen in Bezug auf den Tod grundlegend geändert habe. 108 Die Argumentation Schelers in diesem Aufsatz steht in unmittelbarer Nähe zu der 'Entzauberungsthese' Webers. Für Scheler zeichnet sich "das große einheitliche Bild des «modernen westeuropäischen Menschen» - als Massentypus betrachtet" durch eine einheitliche "«Struktur des Erlebens» 109 aus, die er als "Rechenhaftigkeit der Lebensführung 110 bezeichnet. Diese Struktur sei durch den Primat der Arbeit und des Erwerbs bestimmt, die für diesen Menschentypus "triebhaft und, weil triebhaft, damit grenzenlos 1111 werde. Hinter dieser Vorstellung verberge sich eine Fortschrittsidee, die "die Illusion eines

Vgl. hierzu: Fuchs, 21f; Schulz, 166ff; Scherer, PT, 24ff. Die Arbeiten von Elisabeth Kübler-Ross (u.a. Interviews mit Sterbenden) und Norbert Elias (Die Einsamkeit des Sterbenden in unseren Tagen) stellen u.a. einen Beitrag dar, die Themen Tod und Sterben in den gesellschaftlichen Diskurs zu integrieren und somit zu einer Revision der Todesverdrängung beizutragen. Ferner nimmt seit einigen Jahren die Frage des wirdigen Umgangs mit sterbenden Menschen, der Gestaltung des letzten Lebensabschnitts sowie die Begleitung sterbender Menschen, einen breiteren Raum in der öffentlichen Diskussion ein. Ein Beispiel hierfür ist die moderne Hospizbewegung, die viel dazu beigetragen hat, daß der Umgang mit Sterben und Tod heute kein Tabuthema mehr sein darf. Mit der Hospizbewegung arbeitet u.a. die Palliativmedizin zusammen, die innerhalb des Krankenhauses versucht, den Schwerstkranken eine würdevolle letzte Lebensphase zu ermöglichen (z.B. durch psychosoziale Betreuung und schmerzlindernde Mittel).

¹⁰⁷ Gorer, 59.

Max Scheler: Tod und Fortleben. In: Gesammelte Werke. Bd. 10. Schriften aus dem Nachlass. Bd. I. Bern 1957, 11-64. Im folgenden zitiert als: Scheler, TF. Vgl. hierzu auch: Scherer, PT, 24-31.

¹⁰⁹ Scheler, TF, 28.

¹¹⁰ Ebd., 29.

¹¹¹ Ebd., 28.

endlosen Fortgangs des Lebens "112" erzeuge, da der Sinn jenes Fortschrittes im Fortschreiten selbst liege, und an die Stelle des Glaubens an ein Fortleben nach dem Tode getreten sei. In diesem Denken sei der Gedanke an den Tod, wie Scheler betont, "narkotisiert "113" und verdrängt. In der Endlosigkeit des Fortschrittsgedankens entstehe die Illusion vom "Nichtdasein des Todes "114", hinter der sich aber, wie Scheler hervorhebt, dieselbe "Lebensangst [...], welche zur Rechtfertigung der Lebensführung führte "115", verberge.

Ohne an dieser Stelle explizit auf die Argumentation Schelers eingehen zu können, soll kurz auf den, von ihm als lebensnotwendig empfunden Begriff der "natürlichen Verdrängung der Todesidee", hingewiesen werden:

"Nur eine generelle Verdrängung der evidenten Todesidee durch einen Lebenstrieb macht jene Erscheinung möglich, die ich den «metaphysischen Leichtsinn» des Menschen nennen möchte: eben die in den genannten Versen so fein wiedergegebene unheimliche Ruhe und «Fröhlichkeit» angesichts der Schwere und Evidenz des Todesgedankens. Ein Wesen, das in jedem Augenblick seines Daseins seine tieferlebte Todesevidenz auch vor Augen hätte – es würde ganz anders leben und handeln als der normale Mensch." (Scheler, TF, 28)¹¹⁶

Die gesellschaftliche Folge der Verdrängung des Todes ist die "Vereinsamung und Individualisierung des Menschen, bezüglich seiner Todeserfahrung"¹¹⁷.

Die Verdrängung des - je eigenen - Todes ist aber, wie Nassehi und Weber zeigen,

"nicht einfach ein durch geeignete Methoden auszumerzender "Schönheitsfehler" auf der sozialen Landkarte der Moderne [...], sondern als ein genuin "modernes" Phänomen, d.h. als ein für die Moderne konstitutives und funktionales Strukturelement erkannt und behandelt werden muß." (Nassehi/Weber, 15) Vor diesem Hintergrund gewinnt das ,existenzphilosophische memento mori', das zugleich ein ,memento vivere' ist, eine besondere Bedeutung.

"Gerade der Tod fordert auf radikale Weise zu einer umfassenden Sinngebung des Lebens heraus und verweist […] darauf, daß die beste Sinngebung des Todes ein sinnvolles Leben ist." (Pfeiffer, 226)

Der Tod ist eine ständige Herausforderung, Chance und Beendigung aller Chancen des Lebens. Wie die Vertreter der Existenzphilosophie diese Herausforderung, diesseits von Verdrängung und Todessehnsucht, annehmen, ist Gegenstand der folgenden Textanalysen.

¹¹² Ebd., 30.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd.

Scheler bezieht sich auf den alten deutschen Vers: "Ich leb', ich weiß nicht wie lang, Ich sterb', ich weiß nicht wann, Ich fahr', ich weiß nicht wohin: Mich wundert, daß ich so fröhlich bin." (Scheler, TF, 28)

¹¹⁷ Nassehi/Weber, 323.

¹¹⁸ Hahn, 747.

2. Der je eigene Tod. Das Vorlaufen in den Tod als Bedingung der Möglichkeit von konkreter Individualität und authentischer Existenz

Das Modell des Vorlaufens in den Tod, das erstmals von Kierkegaard entwickelt wurde, ist ein Weg, "die Gewißheit des Todes über alles bloß empirischinduktive Wissen hinaus in ihrer Bedeutsamkeit für die menschliche Existenz "119 freizulegen. Die Orientierung der Todesanalysen von Kierkegaard und Heidegger am Einzelnen und seinem je eigenen Tod, führt zum methodischen Ausschluß der Bedeutung der Anderen für das subjektive Wissen um die Sterblichkeit und den Tod. Dieser Aspekt kann als 'interpersonale Leerstelle' bezeichnet werden. 120

2.1. Die Bedeutung des Einzelnen im Werk Kierkegaards

"[W]enn ich eine Aufschrift für mein Grab verlangen sollte, ich verlange keine andere als "jener Einzelne" [...]." (Sören Kierkegaard)

Kierkegaard rehabilitiert, wie Janke betont, "die verachtete Kategorie des Einzelnen"¹²¹. Das Bewußtsein, ein selbstverantwortlicher Einzelner zu sein, ist für Kierkegaard "das Grundbewußtsein in einem Menschen"¹²². Die Darstellung der Existenzmöglichkeiten des Einzelnen ist zentraler Gegenstand seiner Werke. Für

Eine kritische Auseinandersetzung mit der interpersonalen Leerstelle in den Texten Kierkegaards, Heideggers und Camus, findet im Kapitel 6 (Zusammenfassung) dieser Studie statt.

¹²² Sören Kierkegaard: Christliche Reden 1848. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 18. Abteilung. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. 2. Aufl. Gütersloh 1996, S. 141.

¹¹⁹ Scherer, PT, 49.

Wolfgang Janke: Existenzphilosophie. Berlin/New York 1982, S. 11. Im folgenden zitiert als: Janke. Ziel dieses Kapitels kann es nicht sein, eine explizite Darstellung und Kritik der Kategorie des Einzelnen, sowie ihrer Abgrenzung gegen die Begriffe Menge, Masse, Presse, Publikum und ihr Verhältnis zur Wahrheit, zu liefern. Vielmehr soll kurz auf die Bedeutung dieser Kategorie für die Konzepte des je eigenen Todes hingewiesen werden.

Kierkegaard ist die Kategorie des Einzelnen untrennbar an die Frage gebunden, was wahres Christentum bedeutet. Mit ihr steht und fällt die Sache des Christentums. Entscheidend hierbei ist, daß Kierkegaard auf der Unterscheidung von Glauben und Wissen besteht. Der Einzelne kann ein eigentliches Leben nur im Glauben führen. Im Glauben steht der Einzelne allein für sich, unmittelbar vor Gott. Im Wissen hingegen bewegt er sich im Medium des Allgemeinen. Alles, was gewußt werden kann, kann von allen gewußt werden.

Die Kategorie des Einzelnen meint keinen wirklich vereinzelt Existierenden, sondern ist eine existentielle Möglichkeit, die Kierkegaard in einem doppelten Sinn versteht:

"Der "Einzelne" kann bedeuten der Einzige von allen, und der "Einzelne" kann bedeuten Jedermann." (Kierkegaard, SS, 109)

Die Kategorie des Einzelnen muß handelnd ergriffen werden, sie "ist ein Können, eine Kunst, eine ethische Aufgabe"123. Sie zeichnet sich durch ihre Inkommensurabilität mit und unaufhebbare Differenz zum Allgemeinen aus. Der Einzelne kann nur zu einem unmittelbaren Gottesbezug gelangen, wenn er sich aus seinem durchschnittlichen und alltäglichen Verwobensein in der Menge löst. Kierkegaard versteht den Begriff Menge rein formal, als "mögliche Seinsweise jedweden Daseins"124. Für Kierkegaard ist das alltägliche Existieren dadurch gekennzeichnet, daß die meisten Menschen vor der Verantwortung, ein Einzelner zu sein, in die Menge fliehen und so leben und handeln, wie die Menge. 125 Heideggers Kritik am "Diktat des Man" ist hier deutlich vorgezeichnet.

"Denn "Menge" ist die Unwahrheit. [...] "Nur Einer gelangt zum Ziel", nicht etwa vergleichsweise, denn im Vergleiche sind ja doch "die anderen" mit dabei. Das will besa-

123 Kierkegaard, SS ,118.

gen, ein jeder kann dieser Eine sein, dazu wird Gott ihm helfen - aber nur Einer gelangt zum Ziel; und das wieder will besagen, ein jeder soll mit "den andern" nur vorsichtig sich einlassen, wesentlich allein mit Gott und mit sich selber reden - denn nur Einer gelangt zum Ziel [...]." (Ebd., 99)

"Als "der Einzelne" ist er allein, allein in der ganzen Welt, allein – Gott gegenüber [...]." (Ebd., 117)

In letzter Instanz ist der Einzelne daher nur sich selbst und Gott verantwortlich.

Eine Passage aus der "Abschließende[n] unwissenschaftliche[n] Nachschrift zu den Philosophischen Brocken" veranschaulicht deutlich, wie die Kategorie des Einzelnen auch das Verständnis des Todes prägt:

"Ist der Tod immer ungewiß, und bin ich sterblich, so bedeutet das, daß sich diese Ungewißheit unmöglich im allgemeinen verstehen läßt, falls ich nicht auch so ein Mensch im allgemeinen bin [...]. Aber das, daß i c h sterbe, ist für mich gar nicht so etwas im allgemeinen; für andere ist das, daß ich sterbe, so etwas. "126

Diese Textstelle verdeutlicht, daß das Konzept des je eigenen Todes bzw. die Rede von meinem Tod, wesentlich von der Kategorie des Einzelnen, wie sie Kierkegaard entwirft, bestimmt ist. In den Texten Heideggers und Camus' wird sie allerdings säkularisiert. Die theologische Fundierung der Existenz bei Kierkegaard wird zu einer "von jeder transzendenten Instanz befreiten Selbstauslegung meiner Existenz"¹²⁷.

¹²⁴ Janke, 12. u. Vgl.: "Der Leser wird somit in Erinnerung behalten, daß hier unter "Menge", "die Menge" rein formell die Begriffsbestimmung verstanden wird, nicht das was man sonst unter "der Menge" versteht, wenn dies vermeintlich zugleich eine Abschätzung sein soll [...]. Nein, "Menge" ist die Zahl, das Numerische; eine Zahl von Adeligen, Millionären, Großwürdenträgern usw. – sobald das Numerische die Wirkung macht, handelt es sich um "Menge" [...]." (Kierkegaard, SS, 100-101)

[&]quot;Denn jeder Einzelne, welcher hinein in die Menge sich flüchtet, und somit feig davor flieht der Einzelne zu sein [...], er trägt sein Teil bei zu der Feigheit schlechthin, die da heißt: Menge." (Ebd., 101)

¹²⁶ Sören Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existentielle Einsprache. Teil I. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 12. Abteilung. Aus dem D\u00e4nischen \u00fcbersetzt von Emanuel Hirsch. G\u00fctersloh 1993, S. 304.

¹²⁷ Seibert, 107. Seibert bezieht sich in dieser Textstelle explizit nur auf Heidegger. Allerdings trifft diese Aussage auch auf Camus zu, wie die Analyse zum Mythos von Sisyphos zeigen wird.

2.2. Die Entfaltung der Todesproblematik in Kierkegaards Rede An einem Grabe

"[...] jedoch wohl sterben können, ist ja höchste Lebensweisheit." (Sören Kierkegaard)

Die Rede An einem Grabe gehört zu den 1845 erschienenen "Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten", die in den Kontext der zwischen 1843-1845 zahlreich erschienenen, "Erbaulichen Reden" gehören und nach Kierkegaards Aussage in "Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller", den Schlüssel zum Verständnis seines schriftstellerischen Werkes liefern. 128 Im Unterschied zu den unter verschiedenen Pseudonymen veröffentlichen Werken können die Reden als direkte Mitteilungen Kierkegaards verstanden werden, die sich an "den schon in Existenzinnerlichkeit Existierenden"129 richten. Dies ist jener "Einzeln[e], den ich mit Freude und Dankbarkeit meinen Leser nenne"130.

Gegenstand der Rede ist es, den Leser ein richtiges Verhalten dem je eigenen Tod gegenüber zu lehren. Daher ist Kierkegaard "nur sekundär am Problem des Todes selbst interessiert und primär am Ernst des Sich-zu-sich-Verhaltens"¹³¹, d.h. an der Möglichkeit, sich praktisch-pragmatisch mit dem Faktum der eigenen Sterblichkeit auseinanderzusetzen. Dem Tod kommt, für Kierkegaard, innerhalb des menschlichen Selbstbezuges und Selbstwerdungsprozesses eine ausgezeichnete Bedeutung zu, da er als ständiger Anruf, das Wesentliche zu ergreifen und zum eigentlichen Selbstsein zu gelangen, verstanden wird.

"Eben der Tod lehrt den Menschen, sich selbst aufzusuchen und damit den Ernst an dem einzigen Ort zu lernen, wo man ihn in Wahrheit lernen kann. "132

"Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller" ist in "Die Schriften über sich selbst" (Kierkegaard, SS, 21-95) enthalten. Da der Zusammenhang von Ernst und Selbstsein konstitutiv für das Verständnis des Todes in der Grabrede ist, werden diese Begriffe einleitend kurz referiert.

Der Tod ist für Kierkegaard Gegenstand des Ernstes. Der Ernst steht, wie Scherer betont, "immer in einer Beziehung zum "Selbst" des Menschen"¹³³. In "Der Krankheit zum Tode" bestimmt Kierkegaard das Selbst als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.

"Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. "134"

Dieses Selbst ist nicht durch sich selbst gesetzt, sondern von einem transzendenten Selbst, d.i. Gott, dem es allein sein Dasein verdankt. Indem sich das Selbst zu sich selbst verhält, muß es sich zugleich zu Gott verhalten, der das Selbst in dieses Verhältnis gesetzt hat. Das von Gott gesetzte Ziel des Lebens ist die Selbstwerdung. Das Selbstsein ist dem Menschen also nicht einfach gegeben, sondern als Aufgabe aufgegeben. Da Kierkegaard das Existieren als Streben nach der Synthese der Unterschiede des Selbst bestimmt, muß der Einzelne versuchen, sich als Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit zu realisieren bzw. sich bewußt zu der Synthese seines Seins verhalten. ¹³⁵

¹²⁹ Michael Theunissen u. Wilfried Greve (Hrsg.): Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards. Frankfurt a. Main 1979, S. 40. Im folgenden zitiert als: Theunissen/Greve.

¹³⁰ Kierkegaard, SS, 8.

¹³¹ Birkenstock, 28.

¹³² Michael Theunissen: Der Begriff Ernst bei S\u00f6ren Kierkegaard. Freiburg/M\u00fcnchen 1958, S. 143. Im folgenden zitiert als: Theunissen, BE.

¹³³ Scherer, PT, 49.

¹³⁴ Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode. In: Werke. Band 4. Übersetzt und mit einem Glossar, Bibliographie sowie einem Essay «Zum Verständnis des Werkes» hrsg. v. Liselotte Richter. 2. Aufl. Frankfurt a. Main 1995, S. 13. Im folgenden zitiert als: Kierkegaard, KzT.

[&]quot;Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese." (Kierkegaard, KzT, 13) Die Synthesestruktur des Menschen begründet Kierkegaard wie folgt: Der Mensch ist aus Leib und Seele zusammengesetzt. Sie gehören der endlichen, zeitlichen Sphäre an. Zwischen ihnen existiert aber ein Verhältnis, das der unendlichen, ewigen Welt der Freiheit im Gegensatz zur Notwendigkeit angehört. Die Bestandteile sind sterblich, aber ihr Verhältnis ist unsterblich. Der Mensch besteht also aus einem negativen, sterblichen Teil (Seele und Leib) und einem positiven, unsterblichen Teil, dem Verhältnis zwischen ihnen. Es muß also eine Beziehung bestehen zwischen dem Irdischen und dem Ewigen im Menschen. Dies wird dadurch ausgedrückt, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Es muß allerdings betont werden, daß sich in der Grabrede "kein Gedanke der Zusammengesetztheit finden läßt". (Birkenstock, 64)

Dem Einzelnen steht nur seine Lebenszeit für diese Syntheseleistung zur Verfügung. Durch den Tod "erhält das Verhältnis von Zeitlichem und Ewigem seine Schärfe" und der "Ernst, welcher auf das Selbstsein zielt, [kulminiert] [...] in dem Verhalten zum Tod"¹³⁶.

Den Zusammenhang zwischen der Antizipation des Todes im Leben - dem, was Heidegger das Vorlaufen in den Tod nennen wird - und dem Selbstsein, veranschaulicht Kierkegaard in fünf Schritten.¹³⁷

Im einleitenden Teil der Rede referiert Kierkegaard "die fiktive Rede eines Priesters"¹³⁸. Aus dieser geht hervor, daß der Tod vor allem zweierlei bedeutet: erstens, daß er das Leben begrenzt und zweitens, daß er zugleich ein Fortgehen aus dem Leben und ein "Heimgehen" in das Reich Gottes ist und somit über die Todesgrenze hinaus weist, zumindest für den gottesfürchtigen Menschen. Weiterhin bricht mit dem Tod die Kommunikation zwischen den Verstorbenen und den Lebenden ab. Eva Birkenstock deutet dies als Kritik an der "romantische[n] Todesverklärung", die den Tod als "Beginn wahrer und gegenseitiger Liebe"¹³⁹ verstehen. Die Formulierung "Nun ist die Rede vorüber"¹⁴⁰ verweist darauf, daß hiermit alles Wesentliche von Seiten des Priesters gesagt sei.

Die eigentliche Rede, die sich deutlich von der pastoralen unterscheidet, fordert den Lebenden - den Einzelnen - auf, seinen eigenen Tod zu bedenken. Der Ernst des Todes liege nicht in der Äußerlichkeit, z.B. in dem bloßen Ereignis, daß ein Mensch gestorben sei. Vom Tod wird daher alles Äußerliche entfernt; er

wird vollständig in die Innerlichkeit des Individuums verlegt bzw. zum Gegenstand "existentieller Einsprache"¹⁴². Das Gegenüber des Subjekts in seiner Innerlichkeit ist Gott.

"[...] das Ernste liegt nicht in der Begebenheit, nicht im Äußerlichen: [...] ernst ist [...], welcher mit Ernst seinen eigenen Tod bedächte. Der Tod vermag gerade zu lehren, daß der Ernst im Inneren liegt." (Kierkegaard, AG, V 228, 175)

In diesem Zusammenhang führt Kierkegaard die konstitutive Unterscheidung zwischen Ernst und Scherz ein, die sich in der terminologischen Differenzierung Heideggers zwischen "Eigentlichkeit" und "Uneigentlichkeit" in Sein und Zeit wiederfindet. Als Scherz bezeichnet Kierkegaard jedes Verhalten zum Tod, das den eigenen Tod verdrängt, vor der Wirklichkeit - der Lebensimmanenz - des Todes, beziehungsweise vor seiner Bewältigung im Leben flieht, wie z.B. im Reden über den Tod im allgemeinen, das in der Floskel "Alle Menschen sind sterblich' deutlich zum Ausdruck kommt. Heidegger wird dieses Phänomen mit der Formulierung "Man stirbt" fassen. Der Tod der Anderen bzw. der Schmerz und die Trauer über den Tod eines geliebten Menschen, sind lediglich "Stimmungen", reine Äußerlichkeiten. Die strikte Trennung von Leben und Tod und der daraus resultierenden Gleichmut dem Tod gegenüber, wie er sich bei Epikur findet, ist für Kierkegaard ebenfalls Scherz, uneigentliches Verhalten zum Tod, Flucht vor dem Tod, Todesverdrängung. 143 Diese Stimmungen sind, so Kierkegaard, konstitutiv für das alltägliche Verhalten der meisten Menschen zum Tod. Weiterhin sind für Kierkegaard die Reduktion des Todes auf den physischen Vorgang des Sterbens bzw. auf seine "Naturalität", oder das Beklagen der Vergänglichkeit des Lebens, Scherz. Der Tod ist in diesem Verständnis etwas rein Äußerliches. Demgegenüber unterscheidet sich das ernste - eigentliche - Verhalten zum Tod grundlegend.

¹³⁶ Scherer, PT, 49.

¹³⁷ Die Einteilung der Rede in fünf Teile, wie sie Birkenstock vornimmt, wird übernommen. Dementsprechend umfaßt der einleitende Teil die Textstellen V 226-228, 173-175, der zweite V 228-231, 175-179, der dritte V 231-247, 179-199, der vierte V 247- 251, 199-204 und der fünfte V 251-252, 204-205.

¹³⁸ Birkenstock, 30.

¹³⁹ Ebd., 31.

¹⁴⁰ Kierkegaard, AG, V 218, 175.

Dieser Teil beginnt mit der Formulierung: "Die nicht vollmächtige Rede [...]." (Ebd.) Im Anhang wird dies wie folgt gedeutet: "Vollmacht vollmächtige Rede [...]. Gemeint ist hier die öffentlichrechtlich anerkannte Amtsvollmacht des Geistlichen [...]. Die [...] nicht vollmächtige Rede meint die Rede eines nicht im öffentlichen Amte Stehenden, z.B. des Kandidaten des Predigtamts Sören Kierkegaard [...]." (Ebd., 221)

Der Begriff "existentielle Einsprache", der den Einzelnen, der nur sich selbst vertritt, meint, ist der Untertitel der Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift Kierkegaards. Diesen Aspekt betont Kierkegaard in der Rede mehrfach: Der Ernst des Todes sei z.B. "Sache des inwendigen Menschen, nicht der Verrichtung" (Kierkegaard, AG, V 229, 177), desjenigen, der "mit Ernst seinen eigenen Tod bedächte." (Ebd., V 228, 175)

Kierkegaard bezieht sich in seiner Kritik an Epikur auf dessen berühmte Formulierung aus dem Brief an Menoikeus: "Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr." (In: Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. München 1991, S. 101.)

"[...] der Ernst, vergleichbar dem Leid oder der Krankheit, [zieht] eine Spur des Todes durch das ganze Leben [...] und [ist] deshalb auch immer schon im Leben anwesend [...].

Der Ernst - das eigentliche Verhalten zum Tod - liegt daher, wie Birkenstock zu Recht behauptet, "im Selbstverhältnis des jeweiligen Rezipienten"¹⁴⁵, der ihn handelnd ergreifen und realisieren muß.

"Willst du daher, mein Zuhörer, den Gedanken festhalten und dich nicht anders um die Betrachtung kümmern als im Gedanken an dich selbst, so wird auch die nicht vollmächtige Rede dank dir eine ernste Sache werden." (Kierkegaard, AG, V 229, 177)

Was versteht Kierkegaard unter dem ernsten - eigentlichen - Verhalten dem Tod gegenüber?

"Sich selbst tot denken ist der Ernst [...]. 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. Denn der Tod ist der Lehrmeister des Ernstes [...]." (Ebd., V 229-230, 177-178)¹⁴⁶

Dieses sich mit dem Tod in eins denken geschieht im Vorlaufen in den je eigenen Tod. 147 Der Ernst dieser Haltung liegt darin, daß sie den Tod in seinem möglichen noch heute annimmt. Ernst ist also jene Handlung, in der der Einzelne sich als sterblich annimmt, und das Heute ist die Weise der Selbstgegenwart des Einzelnen im Ernst. Das Vorlaufen in den Tod "ruft [...] zum Handeln in der unmittelbaren Gegenwart auf", zu einem "Sichergreifen im Heute" 148, da es jeden

Moment mit dem Leben vorbei sein kann. Durch diese Haltung erreicht der Einzelne den *Durchbruch* zur eigentlichen Existenz, das Durchsichtigwerden seiner Existenz, in der Vergessenheit des alltäglichen Dahinlebens.

"Der im Ernst gedachte Gedanke an den Tod ermöglicht erst wahres, wirklich gelebtes und gerichtetes Leben." (Theunissen, BE, 147)

Der Einzelne muß den Tod ins Leben integrieren, damit er von ihm eigentliches Existieren lernen kann, d.h. "im Angesicht des eigenen Todes das Leben bewußt zu gestalten"¹⁴⁹, und die noch ausstehende Zukunft des Todes jetzt in die Existenz hineinzunehmen. Der Tod wird somit zum Formgeber des Lebens.

"[...] solchermaßen wach den Tod denken, das Denken was ja entscheidender als das Greisenalter ist, welches doch auch noch Zeit hat, denken: es sei vorüber, mit dem Leben sei alles verloren, um alsdann bei Lebzeiten alles zu gewinnen - das ist Ernst."
(Kierkegaard, AG, V 230, 178)

"So wird es denn Ernst, jeden Tag zu leben als wäre es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben [...]." (Ebd., V 247, 199)

Die praktischen Konsequenzen, die aus diesen Überlegungen folgen, stellt Kierkegaard in dem Abschnitt "Die Entscheidung des Todes" dar. Das Gelingen des Lebens hängt von dem richtigen Umgang mit dem Tod ab. Der Einzelne muß sich aus der "Geschwätzigkeit und Betriebsamkeit des Lebens" lösen, sich in seine eigene Innerlichkeit zurückziehen, um so "schweigend Weisheit zu lernen" 150. Die "Verantwortung des Todes" 151, von der Kierkegaard in diesem Zusammenhang spricht, ist eine Verantwortung des Lebens, sie zielt auf dessen ernste und damit bewußte Gestaltung. Der Tod ist die Entscheidendste Entscheidung im Leben, da von ihm aus über Sinn und Unsinn des Daseins im ganzen entschieden wird. 152

¹⁴⁴ Birkenstock, 33.

¹⁴⁵ Ebd., 32.

An anderer Stelle heißt es: "Der Tod besorgt seine Arbeit im Leben [...] er spricht: ich bin da, will jemand von mir lernen, so komme er zu mir." (Kierkegaard, AG, V 230, 178)

¹⁴⁷ Wie bereits erwähnt, verwendet Kierkegaard den Begriff des Vorlaufens nicht explizit. Allerdings entwickelt er in der *Grabrede* dieses Denkmodell in seinen wesentlichen Aspekten. Daher sehe ich es als gerechtfertigt an, den Begriff des Vorlaufens auf die *Grabrede* zu übertragen. (Vgl. dazu auch: Scherer, PT, 49)

Scherer, PT, 51. Daß das ernste Verhalten zum Tod konstitutiv für den Selbstwerdungsprozeß des Einzelnen ist, veranschaulicht auch folgende Textstelle: "[...] so gilt es, sich selbst zu verstehen, und das Verständnis des Ernstes ist: 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." (Kierkegaard, AG, V 236, 185)

¹⁴⁹ Birkenstock, 37.

¹⁵⁰ Kierkegaard, AG, V 231, 179.

¹⁵¹ Ebd., V 232, 180.

Vgl., Ebd., V 232, 181: "Es gibt im Leben so manche andre Entscheidung, aber eine einzige nur ist derart entscheidend wie die des Todes."

Birkenstock wendet gegen Kierkegaards Betonung der Lebensimmanenz des Todes und der Aufforderung der ständigen Reflexion auf den je eigenen Tod ein,
daß dies "das genaue Gegenteil der alltäglichen Todesverdrängung" sei. In diesem Kontext führt sie den Begriff der "Zurückdrängung" des Todes ein, der eine
Alternative im Umgang mit dem Tod, diesseits von Verdrängung und permanentem Eingedenken des eigenen Todes, sei. Diese Haltung würde den Tod zum einen nicht zum Maßstab eines gelingenden Lebens machen und zum anderen den
Tod auf eigene Weise ernstnehmen, indem sie ihn nicht ins Leben integriere,
sondern "seinen eigenen Herrschaftsbereich"¹⁵³ respektiere.

Durch die Abkehr vom Alltag kann der Einzelne ein neues Verhältnis zur eigenen Lebenszeit erlangen. Den Zusammenhang zwischen Tod und (Lebens-)Zeit schildert Kierkegaard wie folgt:

"Der Tod hingegen hat diese Macht; er pfuscht nicht an der Zeit herum, als bliebe doch noch ein bißchen übrig, er jagt der Entscheidung nicht nach wie der Lebende tut, er macht Ernst mit ihr. Wenn er kommt, so heißt es: bis hierher, keinen Schritt weiter; [...]." (Kierkegaard, AG, V 233, 181)

Die Lebenszeit wird zur Zeit der Entscheidung, da dem Einzelnen keine endlose, sondern eine begrenzte Zeit zur Verfügung steht, die ihm Selbstbegrenzung, das heißt Entscheidung – z.B. zwischen Gott und Welt, Zeitlichem und Ewigem, Freiheit und Notwendigkeit – abverlangt. Nur durch die Konfrontation mit dem eigenen Tod und in der Annahme seiner selbst als sterblich erlangt der Einzelne ein richtiges Zeitverhältnis.

"Der Tod erwirkt ja selber, daß die Zeit teure Zeit wird für den Sterbenden, wer hätte nicht gehört, wie ein Tag, unterweilen eine Stunde im Preise hochgeschraubt ward, wenn der Sterbende mit dem Tode marktete; wer hätte nicht gehört, wie ein Tag, unterweilen eine Stunde unendlichen Wert bekam, weil der Tod die Zeit teuer werden ließ! Dies vermag der Tod, aber der Ernste vermag mittels des Gedankens des Todes teure Zeit zu machen, so daß das Jahr und der Tag unendlichen Wert erhalten [...]."
(Ebd., V 237, 186)

Die sich aus einer solchen Haltung ergebenden Konsequenzen bringt Birkenstock deutlich zum Ausdruck:

Der Tod steigert ganz praktisch die Vitalität und das Bewußtsein, er "gibt Lebenskraft wie nichts andres, er macht wach wie nichts andres"¹⁵⁵. Diesen Gesichtspunkt veranschaulicht Gide in seinem Roman "Der Immoralist"¹⁵⁶. Der Archäologe Michel erkrankt auf seiner Hochzeitsreise in Nordafrika an Schwindsucht. Die Nähe zum Tod und der lange Prozeß der Rekonvaleszenz führen ihn schrittweise zur totalen Subversion seines Lebens, zur vollkommenen psychologischen und sozialen Selbstbefreiung, deren Maßstab allein in der Freiheit des Willens Michels begründet ist. Bei Kierkegaard stellt der Einzelne hingegen seine Existenz auf das paradoxe Gottesverhältnis des Glaubens:

"Entscheidend ist, daß mich die Schwingen des Todes, wie man sagt, gestreift haben. Entscheidend ist, daß ich sehr erstaunt war, noch zu leben, daß der Tag mir ein unverhofftes Licht schenkte. Vorher, dachte ich, hatte ich nicht begriffen, daß ich lebte. Ich sollte die bebende Entdeckung des Lebens machen." (Gide, 23)

"Wen die Schwingen des Todes berührt haben, dem ist nicht mehr wichtig, was ihm zuvor noch wichtig schien; andere Dinge, die nicht wichtig schienen oder von deren Existenz man nicht einmal wußte, sind wichtig." (Ebd., 43)

Als seine Gattin Marceline nach einer Fehlgeburt ebenfalls an Schwindsucht erkrankt, führt er sie in einer Reise durch Italien und Sizilien zurück an den Ort der Genesung, Biskra, wo Marceline stirbt. Der Tod - Marcelines - ist zugleich Be-

[&]quot;[...] es interessiert nur das jeweils individuell gelebte Zeitsegment im objektiven Zeitgeschehen; eine überindividuelle, physikalische oder historische Dimension entfällt. [...] der Fluchtpunkt des Lebens [sind] nicht zum Beispiel überpersönliche Ideale [...], sondern das Denken an den eigenen Tod, das sich zur Reflexion des eigenen Lebens umkehrt und somit Selbstverwirklichung ermöglicht." (Birkenstock, 39)¹⁵⁴

Birkenstock trägt weiterhin einen logischen Einwand gegen Kierkegaards Zeitverständnis vor, indem sie darauf hinweist, daß die Dauer des individuellen Lebens mit jedem Tag zunähme, die Gesamtspanne des Lebens sich verlängere, gleichzeitig aber die intern verbleibende Frist sich verkürze. Diese Dialektik habe Kierkegaard nicht berücksichtigt. (Birkenstock, 40)

¹⁵⁵ Kierkegaard, AG, V 236, 185. Allerdings wird in der Grabrede der (sinn)zerstörende Aspekt des Todes, seine destruktive Negativität, die Gebrochenheit, Resignation und Ohnmacht des Menschen angesichts seiner Endlichkeit zu absolut ausgeblendet. Dies gilt ebenfalls für die Ansätze von Heidegger und Camus.

¹⁵⁶ André Gide: Der Immoralist. Aus dem Französischen von Gisela Schlientz. Mit einem Nachwort von Raimund Theis. Stuttgart 1997. Im folgenden zitiert als: Gide.

ginn eines neuen Lebens durch das Geständnis seiner Homosexualität im Kreis von Freunden. Das neue Leben Michels ist nicht Nachahmung, sondern Projekt, das ihn radikal aus der Sphäre seiner Mitwelt herauslöst. Diesen Durchbruch von Authentizität im Akt der Befreiung, vergleichbar der Forderung Kierkegaards nach einem ernsten Verhalten zum Tode, in eine gelingende Lebenspraxis zu überführen, ist das Entscheidende.

"Sich befreien ist nichts; frei sein können ist das Schwierige." (Ebd., 14)

Kierkegaard drückt dies hinsichtlich der Sterblichkeit wie folgt aus:

"Sterben ist ja je des Menschen Los, und insofern eine recht geringe Kunst, jedoch wohl sterben können, ist ja höchste Lebensweisheit." (Kierkegaard, AG, V 231, 178)

Das Bewußtsein der eigenen Sterblichkeit beeinflußt entscheidend die Gestaltung der eigenen Lebenszeit. Mit der Aufforderung zur Verinnerlichung der Lebenszeit wendet sich Kierkegaard "entschieden gegen die traditionellen Todesmetaphern"¹⁵⁷, wie z.B. den Tod in der Gestalt des Jünglings, des Greises, als Metapher des Schlafes, als tröstende Hoffnung in den Aufschub, das Bild des Todes als des Gerechten, der alle gleichermaßen einholt und so alle Ungerechtigkeiten des Lebens sühnt¹⁵⁸, des Komplizen¹⁵⁹ oder die Todessehnsucht als Linderung des irdischen Leids¹⁶⁰ usw. All dies ist für Kierkegaard Stimmung, uneigentliches Verhalten zum Tod, da sie den ernsten Gedanken an den Tod aufschieben bzw. verdrängen.

157 Birkenstock, 39.

"Der Ernst vergeudet nicht viel Zeit damit Rätsel zu raten, er sitzt nicht da in Betrachtung hingesunken, umschreibt nicht Ausdrücke, denkt nicht nach über das Simvolle der Bildersprache, zieht der Abhandlung die Handlung vor." (Kierkegaard, AG, V 236, 185)

An dieser Stelle wird deutlich, daß Kierkegaard eine spekulative Annäherung an den Tod für äußerst problematisch hält. Der Tod bleibt letztlich ein "verwunderliches Rätsel". von dem man nur wissen kann, daß er eintritt. Darum geht es Kierkegaard in der Grabrede kaum um das Thema Tod selbst, sondern um seine Bewältigung im Leben bzw. seine Einbindung in das individuelle Handlungsvermögen. Daher steht im Vordergrund der pastoralen Rede das Moment der Abgeschlossenheit - "So ist es denn vorüber!" - und in der eigentlichen Rede die Ermahnung an den Ernst, der auf die "unendliche Fülle von Entscheidungen" 162 verweist, die man treffen kann, so lange der Tod das Leben noch nicht beendet hat.

"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 [...]. Insofern ist es mithin nicht vorüber, [...] nein, von dem ernsten Gedanken des Todes unterstützt spricht der Ernste: es ist nicht vorüber." (Ebd., V 238,187)

Der Tod ist unbestimmbar. Er ereilt alle Menschen gleichermaßen, aber alle auch zu einem unbestimmten Zeitpunkt und unter unbestimmten Bedingungen. Der Tod entzieht sich "einer begrifflichen Bestimmung durch [...] Gleichheit [und Ungleichheit]", weil Gleichheit und Ungleichheit "nur ein Prädikat der Lebenden"¹⁶³ sind. Die Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit hat noch eine zweite Bedeutung. Gleichheit besteht vor dem Tod und vor Gott. Ungleichheit besteht im Zurückbleiben hinter dem bzw. im Einholen des eigenen Selbst, ebenso wie im Verhältnis zu den Anderen.

"Er [der Ernst – A.d.V.] versteht, daß der Tod alle gleich macht; und das hat er bereits verstanden, weil der Ernst ihn gelehrt hat die Gleichheit vor Gott zu suchen, in der alle

Die Kritik an dieser tröstlichen Illusion verdeutlicht folgende Textstelle: "[...] so ist es [der Gedanke des Todes als des Gerechten – A.d.V.] geschminkter Mut, der sich an der Vorstellung von der Gleichheit des Todes versuchen will, wo doch der gleiche Mensch seufzt oder keucht unter der Lebensverschiedenheit." (Kierkegaard, AG, V 240, 190) Diese Haltung ist für Kierkegaard letztlich "Feigheit", da man durch sie die Gestaltung seines Lebens aus der Hand gibt und sich dem Fatalismus seiner Biographie oder einer historischen Epoche unterwirft. (Vgl. dazu v.a.: Ebd., V 239-241, 189-191)

[&]quot;Man vergißt, daß der Tod der Stärkere ist, man vergißt, daß er keine Vorliebe kennt, daß er mit niemanden ein Bündnis schließt [...]." (Ebd., V 241, 191)

¹⁶⁰ Vgl.: Ebd., V 233-236, 181-185.

Ebd., V 245, 196. Es bliebe zu fragen, ob Kierkegaards Kennzeichnung des Todes als verwunderliches R\u00e4tsel, \u00fcber das spekulativ kaum etwas gesagt werden kann, Rahners Begriff der Verh\u00fclltheit des Todes im Prinzip vorwegnimmt.

¹⁶² Birkenstock, 31.

Ebd., 41. u. Vgl.: Kierkegaard, AG, V 243, 194: "Denn so wie die Entscheidung des Todes n i c h t b e s t i m m b a r ist d u r c h d i e G l e i c h h e i t, ganz ebenso ist sie n i c h t b e s t i m m b a r durch die Ungleichheit."

gleich sein können. Und in diesem Streben entdeckt der Ernste eine Verschiedenheit, seine eigene Verschiedenheit nämlich vor dem Ziel, das ihm gesetzt ist [...]."
(Ebd., V 241, 191)

Die Gleichheit vor dem Tod und vor Gott ist aber, wie Birkenstock betont, "kein Trost [...], sondern sie treibt den Menschen unerbitterlich dazu an, er selbst zu werden, bevor der Tod alle Unterschiede nivelliert "164. Dies führt aber notwendig zur Vereinzelung und Einsamkeit des Menschen, denn Dasein heißt für Kierkegaard, als Einzelner unmittelbar vor Gott zu stehen. Daß dies zur Lösung des Einzelnen aus dem Mitsein bzw. zur teleologischen Suspension der Ethik und damit der vollkommenen Lösung aus der Mitwelt führt, hat Kierkegaard in seiner Interpretation der alttestamentlichen Geschichte von Abraham, gezeigt. Diese Vereinzelung bringt Kierkegaard in der Aufforderung, seinen eigenen Tod durch die Vorstellung von der Einsamkeit des Grabes, in das man ihn legt, zu antizipieren, zum Ausdruck.

"Einsam; denn dies ist es ja auch, dazu ihn des Todes Gleichheit macht, wenn das Grab sich schließt [...] und er einsam liegt, fern aller Teilnahme, unkenntlich, in der Gestalt die nichts als Grauen wecken kann, einsam da draußen, wo der Toten Menge keinerlei Gesellschaft bildet." (Ebd., V 242, S. 197)

Dieser Mangel an Intersubjektivität kann in der *Grabrede* nicht überwunden werden. Daher ist es äußerst verwunderlich, daß Janke gerade die *Grabrede* als Musterbeispiel dafür bestimmt, daß die Vereinzelung "von Anfang an 'dialektisch', d.h. in [ihrer] Rückwendung zur Mitwelt und Gesellschaft" gedacht werden.

Der Nachweis der Unbestimmbarkeit des Todes führt Kierkegaard zur Einsicht in die doppelte Struktur des Todes:

"So ist denn der Tod nicht bestimmbar: das einzige Gewisse und das einzige, bei dem nichts gewiß ist." (Kierkegaard, AG, V 243, 194)

Der Tod ist, im Sinne Heideggers, eine "ungewisse Gewißheit", d.h. sein Eintreffen ist bei gleichzeitiger Ungewißheit des Zeitpunktes, der Todesart und des Todesortes gewiß. Diese Ungewißheit ist für Kierkegaard "die nötige Aufsicht, die über dem Ernste wacht" 167. Ernst zu sein bedeutet:

"[...] 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." (Ebd., V 247, 199)

Es geht Kierkegaard nicht um ein hedonistisches Ausleben der Zeit bzw. ein rauschhaftes Auskosten der Augenblicke des Lebens, sondern um die Mahnung des Ernstes, daß der Selbstwerdungsprozeß jeden Augenblick durch den Tod beendet werden kann. Das dialektische Verhältnis von Gewißheit, dem Faktum, daß wir sterben müssen und Ungewißheit hinsichtlich des Wann, Wie und Wo, ist für Kierkegaard das entscheidende pädagogische Mittel, um den Einzelnen zu einer gelingenden, ernsten Lebenspraxis zu führen, die kein erworbener Besitz ist,

Umwelt [und] mit Mitwelt stiftenden Hinwendung zu der verpflichtenden "Ordnung der Dinge" [...]. Die Einheit beider Strukturmomente der ethischen Selbstwahl: Isolation und Konkretion des Selbst kommt zustande, wenn das Selbst jede seiner Handlungen, in deren Umkreis auch ein mögliches aktives "Eingreifen" in bestehende Lebensverhältnisse gehört, mit dem Bewußtsein der "Selbstverantwortung" begleitet [...]." (Edith Düsing: Krisen der Selbstgewißheit in Kierkegaards Konzeption der Existenz-Stadien. In: Jürgen Hennigfeld u. Klaus Held (Hrsg.): Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke zum 60. Geburstag. Würzburg 1993, S. 234f.) Auf die drei Grundformen des menschlichen Selbstverhältnisses - die Existenz-Stadien, die Kierkegaard mit den Termini ästhetisch, ethisch und religiös bezeichnet -, die für den Zusammenhang von Selbstwahl und Selbsterkenntnis in Entweder-Oder konstitutiv sind, kann nicht eingegangen werden.

¹⁶⁴ Birkenstock, 44.

¹⁶⁵ Sören Kierkegaard: Furcht und Zittern. In: Gesammelte Werke, Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 4. Abteilung. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. 3. Aufl. Gütersloh 1993.

Janke, 14. Dieser Aspekt findet sich allerdings in anderen Werken Kierkegaards, wie z.B. in "Entweder-Oder", wieder. "[Die] wahre konkrete Wahl [...] [ist] diejenige, bei der ich mich in dem gleichen Augenblicke, da ich mich aus der Welt herauswähle, wieder in die Welt zurückwähle." (Sören Kierkegaard: Entweder – Oder. Zweiter Teil. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 1. Abteilung. Aus dem Dänischen von Emanuel Hirsch. Gütersloh 1993, S. 223.) Die Selbstwerdung schließt hier die Anderen ein. Diesen Aspekt bringt Düsing deutlich zum Ausdruck: "Die "Wahrheit" der Existenz liegt in der vollbrachten Synthesis von unbedingter Vereinzelung des Selbst als einer sich konzentrierenden Sammlung seiner aus der Zerstreuung heraus und von einer Zusammenhang mit

¹⁶⁷ Kierkegaard, AG, V 247, 198.

sondern beständig handelnd erneuert werden muß. 168 Der Tod wird zum "Lehrmeister" des Lebens, der über dessen Gelingen oder Mißlingen entscheidet.

Kierkegaard expliziert im Anschluß an diese Überlegungen, im vierten Teil seiner Rede, den Gedanken der Unverfügbarkeit bzw. Unerklärlichkeit des Todes. Die Unerklärlichkeit des Todes, die Unmöglichkeit ihn diskursiv aufzuschlüsseln, verweist zurück auf die Selbstverwirklichung im Leben. Der Tod wird zum "Ansporn im Leben" 169.

"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 [...]." (Kierkegaard, AG, V 251, 203-204)

Der Tod ist dennoch nicht völlig erkenntnistranszendent, da er in uns den Ernst wachruft, der das Selbst aus den täglichen Stimmungen und Tätigkeiten, in denen wir meinen, ernst zu sein bzw. vermeinen, wir selbst zu sein herauslöst und uns zur Entscheidung auffordert. Die Unerklärlichkeit des Todes führt den Einzelnen, der ernst seinen Tod bedenkt, zur Selbsterkenntnis. Die Selbstwahl des Einzelnen, das ernste Verhalten zum Tod handelnd zu übernehmen und ständig zu erneuern, wird zum Grundakt der Selbstwerdung.

"Aber darin liegt eben der Ernst, daß die Erklärung nicht den Tod erklärt, sondern offenbar macht, wie der Erklärende ist in seinem innersten Wesen." (Ebd., V 248, 200)

Am Ende der Grabrede spricht Kierkegaard ein konkretes memento mori aus. Die Entscheidung des Todes, die eine Entscheidung zum richtigen Leben ist, "läßt sich nicht auswendig lernen, sie läßt sich nicht lernen indem man über sie liest, man erwirbt sie "170".

Das Thema der Angst greift Kierkegaard in der Grabrede explizit nicht auf, weil die Rede da ansetzt, wo seine Schrift "Der Begriff Angst" aufgehört hatte: im

Glauben. Der Gläubige, der gelernt hat, sich richtig zu ängstigen, ist der Adressat der Rede.¹⁷¹

2.3. Heidegger: Dasein als Sein zum Tode

Das Denkmodell des Vorlaufens in den je eigenen Tod und das prospektive Einholen des Todes ins Leben wird von Heidegger in Sein und Zeit zum einen säkularisiert und damit radikalisiert und zum anderen systematisiert. Indem in der Daseinsanalyse aus der theologischen Fundierung der Existenz, wie sie sich bei Kierkegaard findet, eine "von jeder transzendenten Instanz befreit[e] Selbstauslegung meiner Existenz wird"¹⁷², säkularisiert und radikalisiert Heidegger das Modell des Vorlaufens. Er systematisiert dieses Konzept, indem er die Todesanalyse in die Daseinsanalyse einbindet, die ihrerseits in den Horizont einer Ausarbeitung des Zugangs zur Seinsfrage gehört. Das leitende Erkenntnisinteresse Heideggers ist nicht das Problem des Todes, sondern die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein, und dies ist keinesfalls der Tod. Dennoch kommt dem Tod in Sein und Zeit eine entscheidende methodisch-strukturelle Bedeutung zu.

Um die Bedeutung des Todeskapitels zu verdeutlichen, soll im folgenden kurz der Argumentationsgang der beiden ersten Teile von Sein und Zeit referiert werden.¹⁷³

Der Weg zum Sein, dem allgemeinen Horizont und Ziel von Sein und Zeit, führt über den Menschen. 174 Durch die Analyse der Grundstrukturen des menschlichen

die Rede da ansetzt, wo seine Schrift "Der Begriff Angst aufgenort natte: in

¹⁶⁸ Zur pädagogischen Bedeutung des Verhältnisses von Gewißheit und Ungewißheit vergleiche: Kierkegaard, AG, V 245-247, 197-198.

¹⁶⁹ Ebd., V 251, 203.

¹⁷⁰ Ebd., V 252, 204.

¹⁷¹ Vgl.: Birkenstock, 56-70.

¹⁷² Seibert, 107.

¹⁷³ Die folgenden Ausführungen werden sich nur auf die, für den Kontext und das Verständnis der Todesanalyse zentralen Aspekte beziehen und beanspruchen daher keine Vollständigkeit.

¹⁷⁴ Die Explikation der Seinsfrage erfolgt durch die Befragung des Seienden, das die Seinsfrage stellt: "Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden des fragenden - in seinem Sein. [...] Dieses Seiende, das wir selbst je sind [...], fassen wir terminologisch als Dasein. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins." (Heidegger, SZ, 7)

Daseins - den "Existenzialien" - versucht Heidegger einen genuinen Zugang zum Sein zu gewinnen. Die Frage nach dem "Dasein" - Heideggers Terminus für den Menschen - ist nur Mittel zum Zweck der Beantwortung der Seinsfrage. Für den Kontext der Todesanalyse sei auf folgende Grundstrukturen des Daseins verwiesen: Die erste existenziale Bestimmung des Daseins ist die des "In-der-Welt-seins "176. Der Seinssinn des Daseins soll "am Leitfaden des alltäglichen Inder-Welt-seins "177 aufgeklärt werden. Am In-der-Welt-sein sind das "In-sein", wobei Sein bedeutet, "wohnen bei", "vertraut sein mit", die "Welt", als die Weltlichkeit des Daseins, insofern zum Sein des Daseins die Angewiesenheit auf eine begegnende Welt gehört und das "Mitsein" der Anderen, erkennbar. Das Dasein unterscheidet sich gegenüber anderem Seienden darin, daß es schon "immer ein vages, in jedem Ist-sagen sich manifestierendes Verständnis von Sein "178 hat, um das Sein weiß. Dasein ist onto-logisch, d.h. seins-verstehend. 179 Es verhält sich zu seinem Sein, es geht ihm in seinem Sein um dieses Sein selbst. 180 Dasein hat sein Sein als Seiniges zu sein. Das Sein selbst, zu dem sich das Dasein verhält, nennt Heidegger "Existenz". Existenz ist durch "Jemeinigkeit" bestimmt, denn das Sein, worum es dem Dasein geht, ist je meines, d.h. es ist nicht Exemplar einer Gattung. Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz, und es versteht

"Existenzialien sind keine Eigenschaften, sondern apriorische Grundverfassungen des Daseins, die konstitutiven Weisen, das "Da" zu sein." (Zimmermann, 94) Heidegger unterscheidet von den Existenzialien die "Kategorien", als Seinsbestimmungen von nicht daseinsmäßigen Seienden, die nach dem bestimmt werden, was sie sind ("Vor- oder Zuhandenes") und nicht wie das Dasein nach den Weisen seines Sich-zu-sich-Verhaltens verstanden werden muß. (Vgl. dazu: Heidegger, SZ, 44-45) Auf die Darstellung der Existenzialien "Befindlichkeit", "Verstehen" und "Rede" wird an dieser Stelle verzichtet.

sich selbst immer aus dieser Existenz. In der Wahl seiner eigensten Möglichkeiten wird die Existenz vom Dasein selbst entschieden, insofern es sich annehmen oder verlieren, "eigentlich" oder "uneigentlich" zu sich verhalten kann und immer schon verhält. 181 Das Sein des Daseins ist eine "ständig zu vollziehende Möglichkeit, ein Seinkönnen, ein Möglichsein "182. Die Analyse des "Mit- und Selbstseins"183 zeigt, daß Dasein kein mitweltliches Subjekt und isoliertes Ich ohne die Anderen ist. Dasein ist vielmehr wesenhaft Mitsein mit Anderen und umwillen Anderer, das Miteinandersein ist in die Fundamente des Daseins eingelassen. Wir teilen die Welt immer schon mit Anderen und stehen daher immer schon in Beziehung zu Anderen. 184 Im Mitsein ist das Dasein zumeist nicht im Modus der Eigentlichkeit des Selbstseins, sondern zeichnet sich durch die "Verfallenheit an das Man" aus, von dem zunächst alle Daseins- und Welterschlie-Bung ausgeht. Das Man ist der Modus des uneigentlichen Existierens, in dem das Dasein sich gerade nicht aus seinen Möglichkeiten versteht, sondern sich von ihnen entlastet und sich somit seine Wahl vorgeben läßt. Indem das Dasein sich aus dem versteht und aus dem handelt, was "man" tut, lebt es in der Durchschnittlichkeit und Alltäglichkeit. 185 Das alltägliche Mitsein steht vor allem in uneigentlichen, defizienten, indifferenten und feindseligen Beziehungen zu den Anderen, nämlich als "Für-, Wider-, Ohne-einandersein, [als] Aneinandervor-

Die Unterscheidung zwischen den Termini "existenzial und ontologisch" von "existenziell und ontisch" faßt Demske wie folgt: "Während das Wort "existenzial' sich auf die ontologischen bzw. seinsmäßigen Strukturen der Existenz in ihrer theoretischen Durchsichtigkeit bezieht, weist "existenziell' auf das Existieren selbst bzw. auf den Vollzug der Existenz hin. [...]: "ontologisch' hat mit den zugrunde liegenden, ermöglichenden, das Sein eines Seienden ausmachenden Strukturen zu tun; "ontisch' hingegen ist das, was durch diese Strukturen ermöglicht wird." (James M. Demske: Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger. Freiburg i. B./München 1979, S. 25. Im folgenden zitiert als: Demske)

¹⁷⁷ Heidegger, SZ, 66.

¹⁷⁸ Zimmermann, 92.

[&]quot;So ist Dasein an ihm selbst erschlossen, gelichtet, ja der Titel "Dasein" meint gerade diese Erschlossenheit des Seins im "Da" des Menschseins." (Scherer, PT, 51/52)

[&]quot;[D]as Dasein ist als verstehendes Seinkönnen, dem es in solchem Sein um dieses als das eigene geht. Das Seiende, dergestalt seiend, bin je ich selbst." (Heidegger, SZ, 231)

¹⁸¹ Vgl. zur Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit: Heidegger, SZ, 42-43.

¹⁸² Demske, 27.

¹⁸³ Vgl., Heidegger, SZ, 114-130.

[&]quot;Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderseins." (Ebd., 125); "Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins [...]." (Ebd., 121)

Da an dieser Stelle keine ausführliche Darstellung von Heideggers Analyse des Mitseins erfolgen kann, sei auf zwei signifikante Textstellen verwiesen: "Das Wer [des alltäglichen Miteinanderseins – A.d.V.] ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, das Man." (Ebd., 126); "Wir genießen und vergnügen uns, wie man genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt [...]. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor." (Ebd., 126/127) Das Man ist "kein [...] Kollektiv- oder Gattungssubjekt: [...] [Es ist] überhaupt keine [...] identifizierbare personale Macht, sondern eine diffus-anonyme Autorität des durchschnittlichen Seinsverständnisses selbst". (Seibert, 116/117) Der Begriff der "Fürsorge" wird erst im Zusammenhang der Kritik an Heidegger erläutert. Schon an diesen kurzen Ausführungen ist zu erkennen, wie Heidegger nahezu alle Bestimmungen der Menge, wie sie Kierkegaard vornimmt, aufgreift.

beigehen, [als] Einander-nichts-angehen"186. In diesem Zusammenhang unterscheidet Heidegger zwei Weisen des Selbstseins: das "alltägliche Selbstsein" das "Man-selbst" - in welchem sich das Dasein zunächst und zumeist befindet und das "eigentliche Selbstsein", in dem das Dasein sein Sein bzw. die Sorge um sein Sein selbst aus den Seinsweisen des Man befreit. 187 Die Einheit der Strukturen des In-der-Welt-seins nennt Heidegger "Sorge"; sie ist das "ursprünglichse] Sein des Daseins selbst"188. Dasein ist Sorge um sich, insofern es ihm um sein In-der-Welt-sein geht. Sorge als Existenzial umfaßt ein Dreifaches: "Existenzialität", "Faktizität" und "Verfallensein". Die Existenzialität verstanden als "Sich-vorweg-sein", bedeutet, daß das Dasein Seinkönnen ist, sich von seinen Möglichkeiten her versteht bzw. sich auf Möglichkeiten seines (eigentlichen oder uneigentlichen) Seinkönnens hin entwirft. Als diese Möglichkeit ist es sich ie schon vorweg, denn solange wir sind, steht uns immer noch etwas bevor, das wir sein können; Faktizität verstanden als "Schon-sein-in-der-Welt" bedeutet, daß das Dasein je schon durch das bestimmt ist, worin es geworfen wurde (Welt) bzw. wodurch seine Möglichkeiten faktisch begrenzt sind, was nicht von ihm abhängt, was es zu übernehmen hat 189; Verfallensein, verstanden als "Sein-bei innerweltlich begegnendem Seienden", bedeutet, daß das Dasein sich an innerweltlich Seiendes verliert und sich zunächst und zumeist von ihm her versteht. 190 Die Explikation der Sorge setzt bei der Grundbefindlichkeit¹⁹¹ der Angst, "in der das Dasein auf sich selbst als auf seine Möglichkeiten zurückgeworfen"192 wird.

Heidegger, SZ, 121. Vgl. dazu auch: "Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander." (Ebd., 175) ein. Die Angst wird für Heidegger "zum Deutungsschlüssel für das Dasein"193. Sie "[durchstimmt] sein In-der-Welt-sein, seine Geworfenheit ins Dasein unabwendbar"194. Es geht in der Angst um die Welt, die als Nichts erfahren wird bzw. um das "Nichtigwerden aller innerweltlichen Bezüge"195. Die in der Angst erfahrene Abgründigkeit und Unbedeutsamkeit des In-der-Welt-seins erzeugt Unheimlichkeit, im Sinne des Nicht-zuhause-seins. "In der Angst ist einem »unheimlicha"196, d.h. hier ist kein "Wohnen-bei...", kein "Sein-bei...", also keine Weltlichkeit. Zugleich eröffnet "das in Angst gezeitigte Nichtigkeitsbewußtsein [...] vollkommenes Verstehen seines [des Daseins - A.d.V.] niemals und nirgends Zu-Hause-seins" 197. Die Angst ist somit, wie Düsing betont, zugleich "Last" und "Chance" für das Dasein. 198 Der Verlust des vertrauten Umgangs mit der Welt (Umwelt und Mitwelt) in der Angst, führt zur Vereinzelung des Daseins. 199 Die Angst bzw. die in ihr offenbarwerdende Abgründigkeit und Unheimlichkeit muß, Heidegger zufolge, vor aller Vertrautheit des In-der-Welt-seins als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden²⁰⁰: Es ist gerade die Angst, die das Dasein zu sich selbst bringt201, "maximale Selbsterschlossenheit" bedeutet und "das Selbst radikal als Einzelsein"202 konstituiert. Sie ist zudem das "Initiationserlebnis der Eigentlichkeit"203.

¹⁸⁷ Vgl., Ebd., 129.

¹⁸⁸ Ebd., 131.

¹³⁹ Mit dem Terminus "Geworfenheit" bezeichnet Heidegger das unentrinnbare Überantwortetsein des Daseins an sein eigenes In-der-Welt-sein, "als unbegründbares, nicht hintergehbares und nicht von anderem ableitbares Faktum". (Zimmermann, 97)

[&]quot;Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (inner-weltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge [...]." (Heidegger, SZ, 192)

¹⁹¹ Die ursprüngliche, nicht-diskursive Weise, in der das Dasein Welt, Mitdasein und Existenz erschließt, faßt Heidegger terminologisch als "Befindlichkeit".

¹⁹² Zimmermann, 99.

¹⁹³ Edith Düsing: Der Begriff der Angst bei Kierkegaard und Heidegger (Manuskript). Im folgenden zitiert als: Düsing, BA. (Dieser Aufsatz wird 2001 in der Festschrift für Wolfgang Janke zum 70. Geburtstag veröffentlicht, der als Fichte-Studien-Supplementa-Band erscheint.)

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd.,

¹⁹⁶ Heidegger, SZ, 188.

Düsing, BA. Heidegger weist allerdings darauf hin, daß das Dasein vor der Unheimlichkeit seiner Existenz zunächst und zumeist "in das Zuhause der Öffentlichkeit" flieht. (Heidegger, SZ, 189)

¹⁹⁸ Düsing, BA.

[&]quot;Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein [...]." (Heidegger, SZ, 187)

[&]quot;Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden." (Ebd., 189)

^{201 &}quot;Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: wovor die Angst sich ängstigt, ist das In-der-Welt-sein selbst." (Ebd., 187) Der Zusammenhang von Angst und Furcht wird im weiteren Verlauf der Argumentation erörtert.

²⁰² Düsing, BA.

²⁰³ Safranski, 188.

Den methodisch-thematischen Rahmen der Todesanalyse bestimmt Heidegger wie folgt:

"Aber ist mit dem Phänomen der Sorge die ursprünglichste existenzial-ontologische Verfassung des Daseins erschlossen? [...] Hat die bisherige Untersuchung überhaupt das Dasein als Ganzes in den Blick bekommen?" (Heidegger, SZ, 230)

"Eines ist unverkennbar geworden: die bisherige existenziale Analyse des Daseins kann den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben. [...] So erwächst denn die Aufgabe, das Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen. Das bedeutet jedoch: überhaupt erst einmal die Frage nach dem Ganzseinkönnen dieses Seienden aufzurollen." (Ebd., 233)

Es geht Heidegger zu Beginn des zweiten Abschnittes von Sein und Zeit darum, die ursprüngliche Ganzheit des Daseins aufzuweisen. Dies hat die Daseinsanalyse noch nicht geleistet, weil sie sich bisher wesentlich an der durchschnittlichen Alltäglichkeit orientiert hat, in der das Dasein nur als Unganzes und Uneigentliches in den Blick kam. Daraus ergibt sich für Heidegger die Aufgabe, Dasein in seiner Ganzheit und Eigentlichkeit zu erschließen, um somit die Daseinsanalyse abschließen zu können. Dadurch wäre Heidegger imstande, nach dem Sinn des Seins des Daseins zu fragen, um somit nach dem Sinn von Sein überhaupt, dem eigentlichen Ziel von Sein und Zeit, zu fragen. Ganzheit gehört zur Struktur der Existenz. Zu jedem Dasein gehört von Beginn (Geburt) an immer auch schon seine Zukunft bis zu seinem Ende (Tod) hin:

"Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht gehört."
(Ebd., 243)

Der Tod ist ontologisch bereits in die Existenz integriert. Er gehört als das "daseinsmäßige Sein des Noch-nicht"²⁰⁴ zur Struktur der menschlichen Existenz. Der Tod ist für Heidegger somit ein Existenzial, eine ontologische Struktur des Daseins, das aber existentiell (empirisch-innerweltlich) nicht erfahren werden kann. Daher entwirft Heidegger zunächst einen rein existenzialen (theoretischen) Begriff des Todes. Existentiell, und darauf kommt es Heidegger an, ist der Tod nur als Sein zum Tode bzw. als Vorlaufen in den je eigenen Tod erfahrbar. Da der

Tod untrennbar zum Dasein gehört, orientiert sich die Todesanalyse an der Grundverfassung des Daseins, d.h. der Sorge.

"Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge."
(Ebd., 252)

Ferner führt die Frage nach der "Ganzheit des Strukturganzen des Daseins "²⁰⁵ zur Sorge, denn die Strukturganzheit des Daseins ist für Heidegger in der Sorge begründet.

"Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch »vor« jeder, das heißt immer schon in jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins." (Ebd., 193)

Wo findet sich ein Zugang für die existenziale Analyse des Todes? Welche Probleme stellen sich dem Versuch einer existenzial-ontologischen Erfassung des Daseins in seiner Ganzheit?

Um die Ganzheit des Daseins zu fassen, müssen alle Momente der Existenz, von seinem Anfang (Geburt) bis zu seinem Ende (Tod) erschlossen werden. So wird der Tod um der Ganzheit der Daseinsanalyse willen thematisiert.

"[...] der Tod [ist] das 'Ganzheitsexistenzial' des Daseins: er bestimmt die Ganzheit der menschlichen Existenz und umfaßt sie." (Demske, 13)²⁰⁶

Das Dasein ist aber, solange es existiert, immer unvollständig, immer steht ihm etwas aus, was es noch sein kann. Eine unüberwindbare Schwierigkeit, das Dasein in seiner Ganzheit zu fassen, scheint daher im primären Moment der Sorge selbst enthalten zu sein, denn das Sich-vorweg-sein bedeutet eine ständige Unabgeschlossenheit.

²⁰⁵ Ebd., 236.

Demske weist darauf hin, daß man am Zusammenhang der Themen Tod und Ganzheit deutlich erkennen könnte, daß die Todesauffassung Heideggers sich deutlich von der traditionellen Todesphilosophie, z.B. Platons, absetze, da "der Tod nicht [trennt] [nicht als Trennung der Seele vom Leib verstanden wird – A.d.V.], sondern den Menschen in seiner Ganzheit zusammen[faßt]." (Demske, 16)

²⁰⁴ Heidegger, SZ, 243.

"Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas aussteht, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht »wirklich« geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine ständige Unabgeschlossenheit. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen." (Heidegger, SZ, 236)

Das äußerste Ausstehende ist der Tod, der aber seinerseits das Ende aller Seinsmöglichkeiten bzw. des Sichentwerfens bedeutet und somit scheinbar nicht in die Struktur des Daseins integriert werden kann. Der Tod scheint existentiell nicht erfahrbar zu sein, weil er das Ende des In-der-Welt-seins bedeutet.

"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. Als Seiendes wird es dann nie mehr erfahrbar." (Ebd.)

Den Tod aus dieser Sicht zu sehen, ist für Heidegger falsch, weil er als ein Ereignis, das noch nicht vorhanden ist, aber sich eines Tages ereignen wird bzw. als ein noch nicht vorhandener biologischer Zustand aufgefaßt wird. Der Tod ist aber eine existenziale Bestimmung des Daseins und kein bloß tatsächliches Zu-Ende-sein.

"Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist."
(Ebd., 245)

Im Tod der Anderen scheint der Tod objektiv zugänglich zu sein. Der Grund dafür ist das mithafte In-der-Welt-sein. Der Tod der Anderen ist zwar eine alltägliche Erfahrung –Verwandte, Freunde, Bekannte, Medien –, aber wir erleben ihn
nicht von innen, wir sind nur dabei, denn er ist eine Bestimmung der jemeinigen
Existenz. Den einzigen Tod, den ich erleben kann, ist der jemeinige.

"Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine." (Ebd., 240)

Der Gedanke, im Tod des Anderen einen objektiven Zugang zum Tod zu bekommen, gründet für Heidegger in dem Glauben an die beliebige Ersetzbarkeit, Vertretbarkeit des Daseins im Miteinandersein - "Jeder ist der Andere und Keiner er selbst"²⁰⁷. Dieser Sicht hält Heidegger entgegen, daß keiner den Tod eines Anderen erfahren kann, sondern jeder seinen Tod selbst sterben muß. Keiner

²⁰⁷ Heidegger, SZ, 128.

"Indes scheitert diese Vertretungsmöglichkeit völlig, wenn es um die Vertretung der Seinsmöglichkeit geht, die das Zu-Ende-kommen des Daseins ausmacht und ihm als solche seine Gänze gibt. Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. [...] Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht. Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird." (Ebd.)

Daß es sich beim Tod des Anderen um keine authentische Todeserfahrung handelt, dem kann zugestimmt werden, das bedeutet allerdings nicht, "daß der Tod grundsätzlich nicht am Tod des Anderen erfahren werden kann "208". Selbstverständlich kann man sich beim Sterben wie in allen anderen, wesentlich individuellen Akten auch, nicht vertreten lassen, weder in einem biologischen, noch in einem psychologischen Sinne. Dennoch kann man auch am Tod des Anderen eine wesentliche Todeserfahrung machen - im Sinne des Miterlebens, der Teilhabe, die mehr ist als bloßes Dabeisein. Der Tod ist für Heidegger praktisch nur ein reines Problem der Selbstbezüglichkeit. Der von Heidegger angestrebte Rückweg aus der notwendigen Vereinzelung des Daseins bzw. der - intellektuellen - Herauslösung der Selbstverwirklichung aus dem sozialen Kontext in die Mitwelt, kann die Todesanalyse nicht einlösen, da das unbezügliche Dasein "in einer geradezu hermetischen Innerlichkeit verharrt "209. Im Tod gibt es keine echte Mitteilung und an der Wurzel unserer Existenz - der Jemeinigkeit - gibt es keine Gemeinsamkeit. In letzter Einsamkeit steht sich der Einzelne immer nur selbst gegenüber. Um eigentlich sein zu können, muß sich das Dasein von den Anderen - intellektuell - lösen. Außerhalb des eigentlichen Seins zum Tode gibt es für das Dasein keine Eigentlichkeit.

²⁰⁸ Birkenstock, 106.

Ebd., 112. Entsprechend weist Theunissen darauf hin, daß "[d]ie angesichts dieser Unbezüglichkeit erwachsende Einsamkeit [...] das Urfaktum des eigentlichen Selbstseins [ist]. [...] mag auch das Dasein formal Sein mit Anderen sein, so kann dieses doch nie in sein Eigenstes hineinspielen." (Michael Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965, S. 178. Im folgenden zitiert als: Theunissen, A.)

Heidegger grenzt seine Todesanalyse ferner deutlich gegen andere Interpretationen des Todes ab. Die biologische, medizinische, psychologische, historische und theologische Erforschung des Todes setzt einen Sinn des Todes, ein Vorverständnis von dem, was der Tod ist oder was das Wort Tod bedeutet, entweder voraus, oder begreift ihn gegenständlich, nach dem Modell des Vorhandenen, d.h. nicht daseinsmäßigen Seienden. Der Tod wird von Heidegger "nicht metaphysisch, sondern phänomenologisch gedacht, d.i. nicht nach dem Modell eines natürlichen Vorgangs, sondern als ein im menschlichen Verstehen sich Zeigendes"210. Heidegger entwirft auch keine "Metaphysik des Todes", da er Fragen, wie z.B. "Wie und Wann ist der Tod in die Welt gekommen?", oder "Welchen Sinn hat der Tod?", "Gibt es eine Hoffnung über die Todesgrenze hinaus?", nicht stellt, da er sie als grundlose "ontisch-jenseitig[e] Spekulationen" auffaßt und den Tod nur "rein »diesseitig« "211 betrachten will. Heidegger behauptet, daß die existenziale Analyse des Todes allen anderen Untersuchungen vorausliegt, daß sie vorausgesetzt wird und alle anderen Diskurse über den Tod fundiert. Die Konsequenzen dieses Vorhabens bringt Derrida deutlich zum Ausdruck:

"Wenn man der existenzialen Analytik des Todes solchermaßen eine Priorität und absolute Unabhängigkeit in Hinblick auf jede andere Problematik, Disziplin, Forschung und Region einräumt, so ist dies zweifellos die einzige konsequente Weise, einen wirklich universalen Diskurs zu versuchen. [...] Die existenziale Analytik des Daseins wäre im Grunde genommen die einzige Disziplin, für die der Tod keine Grenze kennt. Keiner historischen Schranke, keiner Periodisierung gelänge es, ihr Prinzip zu erschüttern." (Derrida, 96-97)

Die Begriffe des Verfallens, der Sorge, des Gewissens, des Schuldigseins usw. zeigten aber, so Derrida, daß Heidegger, trotz aller Distanzierung und Abgrenzung seiner existenzialen Analyse des Todes von der Tradition, dieser verhaftet bleibe.²¹²

²¹⁰ Demske, 16.

²¹¹ Vgl., Heidegger, SZ, 247-248.

"[...] weder die Sprache noch die Vorgehensweise dieser existenzialen Analytik des Todes [sind] möglich [...] ohne die christliche, ja sogar jüdisch-christlich-islamische Erfahrung mit dem Tode, von dem sie Zeugnis ablegt; ohne dieses Ereignis und die irreduzible Geschichtlichkeit, von der es Zeugnis ablegt." (Ebd., 128)

Entscheidend für das Verständnis der Todesanalyse ist weiterhin Heideggers Auffassung vom Ende des Daseins. Das mit dem Tod gemeinte Ende bedeutet kein Zu-Ende-Sein, sondern ein Sein zum Ende, d.h. das Dasein hat sein äußerstes Noch-nicht (d.i. der Tod), sein Ende stets zu sein. ²¹³ Der Tod gehört wesentlich zum Dasein, als dessen äußerste Möglichkeit, zu der es sich je schon verhält. Dasein ist immer schon sein Ende, indem es dieses als Verhältnis zu ihm zu sein hat. Daher kann Heidegger behaupten, daß das Dasein ständig stirbt. ²¹⁴ Darin ist es von nur Lebenden unterschieden, deren Enden ein Verenden ist, da sie sich nicht zu ihrem Ende verhalten.

"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-Endesein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. 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." (Heidegger, SZ, 245)

Der Tod wird dem Dasein nicht angestückt, sei es als Ende einer Lebenslinie oder als Exitus im Sinne des Aufhörens von biologischen bzw. physiologisch vorgestellten Funktionen. Dieses 'Noch-nicht', das das Dasein zu sein hat, ist kein Ausstand, im Sinne des Fehlens oder des Mangels - Rest einer Schuld, das letzte Viertel am Mond, eine noch nicht völlig reife Frucht -, aber auch keine Vollendung, kein Fertigwerden, kein Aufbrauchen oder einfach Verschwinden des Daseins. Der Tod hingegen ist ein Bevorstand, "weil sich in ihm das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevorsteht"²¹⁵. Das Noch-nicht des Todes

Betrachtet man die Ausführungen zu Kierkegaard im vorausgehenden Kapitel, so wird deutlich, daß wesentliche Strukturen der Heideggerschen Todesanalyse bei Kierkegaard vorgezeichnet sind, so z.B. das Konzept des Vorlaufens selbst, der Gedanke des Todes als ungewisse Gewißheit, die Vereinzelung usw. In diesem Zusammenhang ist Heideggers Bemerkung, daß Kierkegaard "das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht" habe, ihm aber die "existenziale Problematik [...] fremd" sei, zu

relativieren. (Vgl., Ebd., 235) Kierkegaards Bedeutung für Heideggers Todesanalyse ist weitaus intensiver, als dieser einräumt.

²¹³ Vgl., Ebd., 244-246.

[&]quot;Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert [...]." (Ebd., 251)

²¹⁵ Scherer, PT, 54.

ist als Bevorstehendes, als ständig anwesende Möglichkeit immer schon beim Dasein. 216

Heidegger unterscheidet weiterhin zwischen "Verenden", "Ableben" und "Sterben". Verenden meint den Eintritt des physiologischen Todes, wohingegen Sterben als die Seinsweise definiert wird, "in der das Dasein zu seinem Tode ist"²¹⁷, denn im Unterschied zu anderem Seienden versteht sich der Mensch auf seine Sterblichkeit, und zwar so, daß er ihr ausweicht oder in ihr ausdauert. Dabei gesteht Heidegger durchaus zu, daß auch der Mensch, ob er zu seinem Tod vorläuft oder nicht, schlicht verenden muß, im letzten Falle ohne eine Reflexion darauf. Mit dem Begriff des Ablebens versucht Heidegger die Spannung zwischen Verenden und Sterben - zwischen Müssen und Können - zu überbrücken, weil in ihm beides enthalten sein soll.

Aus dem Vorausgehenden ergibt sich für Heidegger, daß die existenziale Analyse des Todes nur durch die Orientierung am je eigenen Tod möglich ist. Die Jemeinigkeit ist die "Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit "²¹⁸, an ihr entscheidet sich, ob das Dasein sich selbst wählt oder, ob es sich im Man verliert. Birkenstock weist in diesem Zusammenhang darauf hin, "[d]aß Heidegger wirklich die jeweilige Individualität des je einzelnen Subjekts meint und nicht etwa einen nur abstrakten Begriff von Jemeinigkeit "²¹⁹.

"[D]as Dasein ist als verstehendes Seinkönnen, dem es in solchem Sein um dieses als das eigene geht. Das Seiende, dergestalt seiend, bin je ich selbst." (Heidegger, SZ, 231)

Das Todeskapitel spielt also in bezug auf die Selbstwerdung des Daseins, da sich am Tod entscheidet, ob die Jemeinigkeit existentiell eingeholt wird, eine entscheidende Rolle und steht somit in enger Verbindung zu dem von Kierkegaard in der *Grabesrede* thematisierten Zusammenhang von Tod und Selbstsein.

216 "Das Ende steht dem Dasein bevor. Der Tod ist kein noch nicht Vorhandenes, nicht der auf ein Minimum reduzierte letzte Ausstand, sondern eher ein Bevorstand." (Heidegger, SZ, 250) "Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor." (Ebd., 250)

Diese Seinsmöglichkeit ist nicht einfach ein zu konstatierendes oder zu beschreibendes Charakteristikum. In ihrem wesentlichen Bevorstehen muß das Dasein sie übernehmen. Der Tod ist nicht eine von vielen spezifischen Möglichkeiten, sondern eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins, die es nicht wie andere Möglichkeiten in einem Horizont der Wahlfreiheit realisieren kann.

"Ist der Tod ein Seinkönnen, ja sogar das eigenste Seinkönnen, so ist er eine Möglichkeit der Existenz, d.h. eine Weise des Sichverhaltens, des Sichergreifens, des Selbstseins." (Scherer, PT, 55)

Inwiefern kann aber überhaupt vom Tod als einer Möglichkeit des Daseins gesprochen werden?

"Das Sein zum Tode erfährt deshalb den Tod selbst nicht in Wirklichkeit, sondern nur als eine das Dasein ständig bedrohende Möglichkeit. Der Terminus Möglichkeit spricht das grundlegende Sein-können des Daseins an. Das Dasein hat nicht die Möglichkeit, sich zu seinem Tode zu verhalten oder nicht. Vielmehr ist es selbst Möglichkeit, da es sich zum Tode immer irgendwie verhalten muß und immer irgendwie verhält." (Nassehi/Weber, 28)

Das Dasein kann sie allein antizipieren, als die gewisse und nur über ihre zeitliche Unbestimmtheit als solche ausgewiesene Möglichkeit, daß die eigene Existenz irgendwann einmal zu Ende sein und damit unmöglich werden wird. Diese Möglichkeit ist, aus der Perspektive des individuellen Lebens nicht zu verwirklichen, weil bei ihrem Eintreten die Verwirklichung, zusammen mit dem Erfahren des realen Todes, notwendigerweise selbst aufhört. Dennoch ist die Wirklichkeit des Todes konstitutiv für die Lebenswirklichkeit, weil menschliches Leben, nach Heidegger, nur dann gelingen kann, wenn es sie mit einbezieht.

Wie kann der selber nicht zu erfahrene Tod ins Leben einbezogen werden? Es muß eine Erfahrung von der Endlichkeit des eigenen Lebens geben, welche das Dasein mit seiner eigenen Grenze konfrontiert und zugleich vor sich selbst stellt. Diese Erfahrung macht das Dasein in der Befindlichkeit der Angst:

²¹⁷ Ebd., 247.

²¹⁸ Ebd., 53.

²¹⁹ Birkenstock, 89.

"Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelten Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstigt sich um das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit." (Heidegger, SZ, 265/66)

In der Angst wird "das Dasein auf sich selbst als auf seine Möglichkeiten zurückgeworfen "220. Im Gegensatz zur Furcht, deren Wovor immer ein bestimmtes, innerweltlich Begegnendes ist - Krankheit, Krieg, oder Furcht vor materiellem Verlust -, ist die Angst gegenstandslos, nichts Bestimmtes in der Welt. In der Angst eröffnet sich dem Dasein seine Endlichkeit und Nichtigkeit, indem es sich als das Sein zum Tode erfährt und somit die Angst, das Dasein, vor die ständig drohende Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz - Tod, Nichts - stellt, den vertrauten Umgang mit der Welt zusammenbrechen läßt und dem Dasein die Möglichkeit nimmt, vor dem eigensten Selbstseinkönnen in das Man zu fliehen. Dieses Nichts ist jedoch kein nichtiges Nichts, sondern das Sich-an-nichts-mehrhalten-können, weder an die Dinge, noch an Geschehnisse, noch an Menschen. Mein eigenes Sein wird haltlos. Die Angst offenbart deshalb das eigenste, je einzelne Seinkönnen, und das heißt "das Freisein für die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens "221. Heidegger bestimmt den Vollzug dieses Freiseins .. als Wählen der Wahl seiner selbst, die identisch ist mit dem Sichentscheiden für die Möglichkeit der Eigentlichkeit "222. Dies führt aber notwendig zur Vereinzelung des Daseins. Die Angst gehört wesentlich zur Struktur des vorlaufenden Seins zum Tode bzw. sie eröffnet die Möglichkeit des Selbstseins, ist Konstitutionsmoment der Sterblichkeitserfahrung und konkretisiert sich in Bezug auf den Tod:

"Weil das Vorlaufen das Dasein schlechthin vereinzelt und es in dieser Vereinzelung seiner selbst der Ganzheit seines Seinkönnens gewiß werden läßt, gehört zu diesem das Sichverstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst." (Ebd., 266)

Die Angst vor dem Tode ist die Angst vor dem eigenen Nicht-mehr-Sein, das das Dasein im Vorlaufen in den Tod existentiell erschließt und versteht. Diese auf universale Gültigkeit zielende Behauptung schließt "[d]ie Möglichkeit eines nicht angstbestimmten, eines angstfreien Seins zum Tode als ein in menschlicher Freiheit liegendes mögliches Sein "223" a priori aus.

Was versteht Heidegger unter dem uneigentlichen Sein zum Tode?

Heidegger orientiert sich an der "Alltäglichkeit des Daseins". Das alltägliche Miteinandersein kennt den Tod aus der Erfahrung des Sterbens Anderer, als eine Selbstverständlichkeit des Alltags. Das Dasein übernimmt die beruhigende öffentliche Meinung des Man:

"[...] man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen." (Heidegger, SZ, 253)

Mit der Formulierung man stirbt bezeichnet Heidegger die Art und Weise, in der der Tod bzw. das Bewußtsein der Sterblichkeit als etwas Alltägliches im öffentlichen Bewußtsein ist. Jedermann gibt zwar zu, daß er eines Tages sterben muß, um sich für dieses oder jedes Mal, wenn der Tod vorkommt, auszunehmen, um so nicht der Wahrheit ins Auge sehen zu müssen, daß irgendwann einmal für jeden Einzelnen die Zeit zum Sterben gekommen sein wird. Das man stirbt ist für Heidegger der Ausdruck der Verdrängung und Verleugnung des Todes:

"Die Analyse des »man stirbt« enthüllt unzweideutig die Seinsart des alltäglichen Seins zum Tode. Dieser wird in solcher Rede verstanden als ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muß, zunächst aber für einen selbst noch nicht vorhanden und daher unbedrohlich ist. Das »man stirbt« verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: »man stirbt«, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist Niemand. Das »Sterben« wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört. [...] Das Sterben, das wesenhaft unvertretbar das meine ist, wird in ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet." (Ebd.)

²²⁰ Zimmermann, 99.

²²¹ Heidegger, SZ, 188.

²²² Zimmermann, 99.

²²³ Helmut Girndt: Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung im Buddhistischen Denken. In: Walter Brüstle u. Ludwig Siep (Hrsg.): Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx. Essen 1988, S. 181. Entsprechend fragt Kaufmann: "Is it necessary that the resolute acceptance of my own death must still be accompanied by a feeling of anxiety [...]?" (Kaufmann, 49/50)

Diese Unauffälligkeit ist der Grund, über den Tod hinwegzureden, ihn in der "Zweideutigkeit" des man stirbt zu verlieren. 224 So weicht das Dasein dem Tod als immer anwesende Möglichkeit seines Seins aus und erliegt damit "der Versuchung, den Tod als die eigenste Möglichkeit seines eigenen Seins zu verdekken"225.

Diesen Aspekt des man stirbt bringt Tolstoij in seiner Erzählung "Der Tod des Iwan Iljitsch" eindringlich zum Ausdruck.

"Außer den verschiedenen Gedanken an alle die Versetzungen und möglichen Wechsel, die durch diesen Tod [des Iwan Iljitsch – A.d.V.] erfolgen könnten, rief die Tatsache des Todes eines nahen Bekannten in allen, die davon hörten, wie immer ein gewisses Gefühl der Freude hervor. >Er ist tot, und ich lebe noch<, dachte oder fühlte ein jeder. "226

Das Man besorgt "eine ständige Beruhigung über den Tod"²²⁷. Die Angst vor dem Tod wird durch dieses beruhigende Verhalten in die Furcht vor einem einzelnen ankommenden Ereignis umgewandelt. Während die Angst das Dasein auf

Vgl., Heidegger, SZ, 253. Auch Freud weist in "Zeitgemäßes über Krieg und Tod" in vergleichbarer Weise auf das uneigentliche Verhältnis der Menschen zum Tod hin: "Dies Verhältnis [des Menschen zum Faktum seiner Sterblichkeit – A.d.V.] war kein aufrichtiges. Wenn man uns anhörte, so waren wir natürlich bereit zu vertreten, daß der Tod der notwendige Ausgang alles Lebens sei, daß jeder von uns der Natur einen Tod schulde und vorbereitet sein müsse, die Schuld zu bezahlen, kurz, daß der Tod natürlich sei, unableugbar und unvermeidlich. In Wirklichkeit pflegten wir uns aber zu benehmen, als ob es anders wäre. Wir haben die unverkennbare Tendenz gezeigt, den Tod beiseite zu schieben, ihn aus dem Leben zu eliminieren. Wir haben versucht, ihn totzuschweigen [...]." (Sigmund Freud: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: Ders.: Studienausgabe. Bd. IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Kultur. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich. Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. Main 1974, S. 49.)

225 Demske, 36.

Leo N. Tolstoj: Der Tod des Iwan Iljitsch. In: Die großen Erzählungen. Aus dem Russischen von Arthur Luther und Rudolf Kassner. Mit einem Nachwort von Thomas Mann. Frankfurt a. Main 1997, S. 12-13. Jens Kulenkampff weist in seinem Essay "Der Tod des Iwan Iljitsch. Sterblichkeit und Ethik bei Heidegger und Tolstoj" deutlich nach, in welchem Maße Tolstojs Erzählung Heidegger als Vorlage seiner Charakterisierung des man stirbt diente, ohne dabei die konstitutive Differenz beider Texte aus den Augen zu lassen. (Jens Kulenkampff: Der Tod des Iwan Iljitsch. Sterblichkeit und Ethik bei Heidegger und Tolstoi. In: Walter Brüstle u. Ludwig Siep (Hrsg.): Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx. Essen 1988, S. 164-179.)

²²⁷ Heidegger, SZ, 253.

sich selbst als auf seine Möglichkeiten zurückwirft, gilt die Furcht in der öffentlichen Meinung nur als feige Unsicherheit, als eine zu überwindende Schwäche. Die Furcht vor dem Tode entfremdet das Dasein seinem eigentlichen Selbstseinkönnen und läßt es in das uneigentliche, alltägliche Sein verfallen, in dem das Dasein sich ausschließlich "den nächsten Geschäften und Möglichkeiten des Alltags "228 zuwendet. Das Man erlaubt nicht den Gedanken an seinen eigenen Tod. So wird eine aktive und freie Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit verhindert. Es ist der Abgrund des Todes, vor dessen Unwägbarkeit unheimliche Angst besteht. Erst, wenn das Dasein sich in der existentiellen Wahl eigentlicher Existenz aus der alltäglichen Auslegung des Todes befreit, kann es den "Mut zur Angst" in einer Art tragischen Heroismus erlangen.

"Schon das »Denken an den Tod« gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht. Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen. [...] In der Angst vor dem Tode wird das Dasein vor es selbst gebracht als überantwortet der unüberholbaren Möglichkeit. Das Man besorgt die Umkehrung dieser Angst in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis." (Heidegger, SZ, 254)

Unauffälligkeit, Zweideutigkeit, Beruhigung und Entfremdung sind die Charaktere des uneigentlichen Seins zum Tode. ²²⁹ Sie drücken die ständige Flucht bzw. das verdeckende Ausweichen des Daseins vor dem Tode als seiner eigensten Möglichkeit aus. ²³⁰ Das Positive dieses Verhaltens liegt darin, daß es dem Dasein auch in der Alltäglichkeit um den Tod geht, wenn auch nur in der Flucht vor ihm bzw. in der Verdrängung. Auch in der Uneigentlichkeit geht es dem Dasein "um

²²⁸ Demske, 42.

²²⁹ Entsprechend bestimmt Heidegger die wesentlichen Seinsweisen des Man als Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung, Entgegenkommen, Gerede, Zweideutigkeit. (Vgl., Heidegger, SZ, 126-130)

Diese Flucht vor dem Tod und damit dem eigensten Selbstseinkönnen im Verfallen an das Man, kann mit der ersten Form der Verzweifelung in der Krankheit zum Tode, dem "fverzweifelt] nicht man selbst sein zu wollen, sich selbst loswerden zu wollen", verglichen werden. (Kierkegaard, KzT, 13-14) Darin kommt der doppelte Aspekt der Verzweiflung, zum einen als negativer Ausdruck für ein Mißverhältnis des Einzelnen im Verhältnis zu sich selbst und zum anderen als Gewinn, insofern der Einzelne in der Verzweiflung auf sein wahres Selbst verwiesen wird, von dem er verzweifelt loskommen möchte, zum Ausdruck. Diese Überlegungen spiegeln sich auch in Heideggers Differenzierung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit wieder, indem die Uneigentlichkeit auf zugrundeliegende Eigentlichkeit verweist.

dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen "231. Dies führt Heidegger zur Erörterung dessen, was in der Aussage man stirbt wesentlich enthalten ist, nämlich zur Gewißheit des Todes. Diese Gewißheit wird durch die beruhigende Zweideutigkeit des man stirbt, ich aber vorläufig noch nicht unterdrückt. Die alltägliche Gewißheit des Todes ist scheinbar in der Erfahrungstatsache des Sterbens anderer Menschen gegründet und somit eine empirische Gewißheit. Daher kann sie nicht unmittelbar das je eigene Dasein treffen, sondern nur ein vages Jemand, das wie die Anderen eines Tages stirbt. Dies eröffnet dem Dasein, dem Tod in seiner existentiellen Jemeinigkeit auszuweichen. Diese Möglichkeit des Ausweichens verweist aber wiederum darauf, daß das Dasein ein existenziales Wissen um den Tod haben muß - eine existenziale Todesgewißheit -, das jeder Erfahrung vorangeht. Das, wovor der Mensch in der alltäglichen Gewißheit des Todes flieht, ist gerade der Tod, insofern dieser die eigenste Möglichkeit seines Seins ist, denn sonst wäre die Flucht sinnlos. Das Dasein ist sich des Todes gewiß, insofern dieser sein eigenes Sein trifft.

"Die verfallende Alltäglichkeit des Daseins kennt die Gewißheit des Todes und weicht dem Gewißsein doch aus. Aber dieses Ausweichen bezeugt phänomenal aus dem, wovor es ausweicht, daß der Tod als eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse Möglichkeit begriffen werden muß." (Heidegger, SZ, 258)

Das alltägliche Dasein will dem Tod seine ständig anwesende Möglichkeit absprechen, indem es dem *man stirbt* immer gleichzeitig den Zusatz aber vorläufig noch nicht anhängt. Dies soll der Gewißheit des Todes eine Bestimmbarkeit verleihen, indem es den Tod auf einen späteren Zeitpunkt hinausschiebt. Dieser Verdeckungsversuch weist auf eine entscheidende Struktur des Todes hin: die Unbestimmbarkeit seines Eintretens. Demske betont daher zu Recht, daß "das Uneigentliche an diesem Hinausschieben des Todes" darin bestehe, "daß die Möglichkeit des Todes nicht hinausgeschoben werden kann", da "der Tod [...] jeden Augenblick möglich"²³² sei. So hängt mit der Gewißheit des Todes die Unbestimmbarkeit seines Wann zusammen.

"So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, daß er jeden Augenblick möglich ist. Mit der Gewißheit des Todes geht die Unbestimmtheit seines Wann zusammen." (Ebd.) "Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende." (Ebd., 258-259)

Der Tod ist die eigenste Möglichkeit des Daseins, in der es ihm um sein eigenes, unvertretbares Sein geht. Ganz auf sein eigenes, unvertretbares Sein verwiesen, steht das Dasein im Tod allein vor seinem Seinkönnen. Das eigentliche Sein zum Tod verlangt die radikale Vereinzelung des Daseins, die Lösung aller Bezüge zu den Anderen, d.h. der Tod ist eine unbezügliche Möglichkeit, in ihm gibt es keinen Halt mehr. Diese Unbezüglichkeit deutet aber auch darauf hin, daß es keine universalen Werte gibt, an denen man sich orientieren könnte. Dies ist die Bedingung der Möglichkeit von eigentlichem Selbstsein, das sich von sich selbst her und aus sich selbst versteht. Er ist ferner eine unüberholbare Möglichkeit, indem diese Möglichkeit die äußerste ist und das Ende des In-der-Welt-seins bedeutet. Sie kann nicht von anderen Möglichkeiten überholt werden, sondern markiert ein äußerstes Ende, das durch keinen weiteren Daseinsentwurf aufgeschoben werden kann. Damit schließt Heidegger die Idee der Wiedergeburt, der Unsterblichkeit der Seele bzw. der Hoffnung auf Todestranszendenz aus. 233 Nur durch das Vorlaufen in den Tod wird die Todesgewißheit nicht bloß empirisch, als eine das eigene Dasein nicht unmittelbar angehende Gewißheit verstanden, sondern das Dasein kann seinem eigenen Sein zum Tode nur dadurch eigentlich gewiß sein, wenn es sich dieser Möglichkeit vorlaufend hingibt. Diese Möglichkeit ist hinsichtlich des Wann des Todes, als eine ständige Bedrohung des In-der-Welt-seins, unbestimmt.

²³¹ Heidegger, SZ, 255.

²³² Demske, 35.

²³³ Ohne diesen Gedanken ausführen zu können, könnte man Heidegger allerdings fragen, woher er das Wissen hat, diese Aspekte auszuschließen. Er könnte eigentlich von seiner Position aus nur ein Nicht-Wissen konstatieren.

Was versteht Heidegger unter dem eigentlichen Sein zum Tode?

Das eigentliche Sein zum Tode ist ein Verstehen und Verhalten, das die Möglichkeit des Todes als Möglichkeit aushält bzw. die bewußte Antizipation des Todes, die vor dieser Möglichkeit nicht ausweicht.

"Eigentliches Sein zum Tode kann vor der […] Möglichkeit [des Todes] nicht ausweichen und in dieser Flucht sie verdecken und für die Verständigkeit des Man umdeuten." (Ebd., 260)

Dieses eigentliche Sein zum Tode faßt Heidegger terminologisch als Vorlaufen in den Tod. Das Vorlaufen bedeutet kein Erwarten oder Vollziehen des Todes im Sinne der Verwirklichung seiner Möglichkeit - z.B. im Freitod - bzw. sich auf den Tod als Ziel des Lebens zu bewegen oder von der Todeserwartung den Sinn des Lebens zu erwarten. Nur im entschlossenen Vorlaufen in die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein die Todesgewißheit. Das Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes, enthüllt sie als solche, "die überhaupt kein Maβ, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet"²³⁴. Das Vorlaufen in den Tod ist das exiztenzial entworfene eigentliche Sein zum Tode:

"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 ängstigenden Freihe it zum Tode." (Ebd., 266)

Das Vorlaufen in den Tod ist, wie Nassehi und Weber betonen, "die Bedingung der Möglichkeit eigentlicher Existenz, die nur aus der Jemeinigkeit des "eigens ergriffenen Selbst" zu gewinnen ist "²³⁵. Demske geht noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, daß der Tod "das Maß des Menschenwesens"²³⁶ sei. Ziel des Selbstseinkönnens des Daseins ist bei Heidegger der Tod.

"Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Eigentlichkeit. [...] Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur »ist« im Gewählthaben der Wahl, die Ohnmacht der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen [...]." (Heidegger, SZ, 384)

Das Vorlaufen ermöglicht dem Dasein, sich frei zu geben für das, was es ist, nämlich das endliche zum Tode unüberholbar bestimmte In-der-Welt-sein. Dasein ist endlich bzw. ein endliches und sterbliches Seinsverständnis, weil und insofern es als Sein zum Tode existiert.

"Im Innewerden seines Seins zum Tode enthüllt sich dem Einzelnen seine "ursprünglich" ihn "durchherrschende Nichtigkeit", überhaupt die schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins, insofern, wie Heidegger nahelegt, es keine "höhere Instanz" für sein eigentliches Seinkönnen gibt als seinen Tod. [...] Der wahrhaft daseinsmäßige Sinn von Descartes" ego sum in seiner letzten Gewißheit lautet für Heidegger: sum moribundus. Denn ich bin wesenhaft dieses "Ich kann jeden Augenblick sterben"." (Düsing, BA)

Die Todesanalyse vermittelt das existenziale Verständnis der Endlichkeit des Daseins. ²³⁷ Der im obigen Zitat ausgedrückte konstitutive Zusammenhang von Tod, Endlichkeit und Individualität verdeutlicht noch einmal die Maßlosigkeit, Haltlosigkeit und radikale Vereinzelung des Vorlaufens in den je eigenen Tod.

"Sie [die Vereinzelung – A.d.V.] macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann eigentlich es selbst sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht." (Heidegger, SZ, 263)

Daß sich das Dasein im Vorlaufen in den Tod für die ständige Möglichkeit bzw. permanente Bedrohung des Todes offenhält, ist notwendig mit der Grundbefindlichkeit der Angst verbunden, die die ausweichende Flucht vor dem Tode ins

²³⁴ Heidegger, SZ, 262.

²³⁵ Nassehi/Weber, 31.

²³⁶ Demske, 14.

^{237 &}quot;So besagt die Endlichkeit im existenzialen Sinne nicht die Begrenztheit des Menschen im Erkennen, Wollen, Tun, Handeln usw., nicht die Eingeschränktheit durch Raum und Zeit, nicht die Geschöpflichkeit, nicht die Kontingenz, sondern einzig und allein, daß Dasein endlich, d.i. als drei-dimensional zeitliches Sein zum Tode existiert." (Ebd., 75) Den drei Strukturmomenten der Sorge Existenzialität (Sich-vorweg-sein), Faktizität (Schon-sein-in) und Verfallensein (Sein-bei) entsprechen die drei Zeitmodi Zukünftigkeit (Existenzialität), Gewesenheit (Faktizität) und Gegenwärtigung (Verfallensein).

Man unmöglich macht. Wohingegen das uneigentliche Sein zum Tode durch die Furcht vor einem noch ausstehenden Ereignis charakterisiert ist.

"Den Tod verstehen heißt darum immer auch, Mut zur Angst zu besitzen, die in der Angst sich aufdrängende Bedrohung des Daseins auf sich zu nehmen und die Flucht vor der Angst zu durchstoßen, die dem alltäglichen, verfallenden und entfremdenden Verhältnis des "Man" zum Tode eigentümlich ist. Nur in der Angst ist die "Freiheit zum Tode" möglich." (Scherer, PT, 59)

"Dieser Maßlosigkeit [der Tod als Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz – A.d.V.] sich zu stellen, ist der eigentliche Sinn der "Freiheit zum Tode" [...]."
(Ebd., 55)

Durch das angemessene Verstehen des Todes - dies ist für Heidegger nur als Vorlaufen in den Tod möglich - kann das Dasein die Freiheit erlangen, seiner Existenz mächtig zu werden. ²³⁸

Wie kann der existenziale Entwurf zu einem existentiellen Entwurf werden? Woher weiß das Dasein überhaupt von seiner Eigentlichkeit?

Das Sichzurückholen aus dem Man ist eine Wahl, ein Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigensten Selbst.²³⁹

"Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Manselbst zum eigentlichen Selbstsein muß sich als Nachholen einer Wahl vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen." (Heidegger, SZ, 268)

Für Heidegger ist dies – also die existenzielle Bezeugung des eigentlichen Selbstseinkönnens – durch den "Ruf des Gewissens" möglich, in dem das Dasein sich selbst aus dem Man in das eigenste Selbstseinkönnen ruft.²⁴⁰

²³⁸ Vgl. hierzu, Heidegger, SZ, 310.

"[...] der Ruf, als welchen wir das Gewissen kennzeichnen, ist Anruf des Man-selbst in seinem Selbst; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des Daseins in seine Möglichkeiten." (Heidegger, SZ, 274)

Heidegger versteht unter Gewissen weder eine biologische Funktion, noch die Stimme Gottes, noch eine Werteordnung, keine bloße Erscheinung, hinter der sich etwas verbirgt, nichts Allgemeines, nichts inhaltlich Bestimmtes. Gewissen ist ein Existenzial, eine Bestimmung des Daseins in seiner Existenz. Das Gewissen ist für Heidegger eine Form der Erschlossenheit des Daseins, es gibt etwas zu verstehen. Im Ruf des Gewissens artikuliert sich ein Verständnis der Situation des Daseins. Der Rufer ist die Sorge, das sich in der Geworfenheit um sein Seinkönnen ängstigende Dasein bzw. "das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein "241. Der Ruf des Gewissens enthüllt dem Dasein das, was es ist, sowohl in seiner Uneigentlichkeit als auch in seiner Eigentlichkeit, es deckt die Kluft zwischen dem Man-selbst und dem eigentlichen Selbstsein auf. Er sagt nichts, was beredet sein könnte, da das "Gerede" (Floskeln, Schlagwörter, Gemeinplätze) die öffentliche Ausgelegtheit des Man charakterisiert, sondern weist im unheimlichen Modus des Schweigens auf die existenziale "Schuld" des Daseins.

"Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen – nichts. Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen. [...] Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung. [...] Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens. So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasin in die Verschwiegenheit seiner selbst. [...] Der Ruf redet im unheimlichen Modus des Schweigens. Und dergestalt nur darum, weil der Ruf den Angerufenen nicht in das öffentliche Gerede des Man hinein-, sondern aus diesem zurückruft in die Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens." (Ebd., 273 u. 277)

Gott das Woraufhin der Wahl sagen, [...] [d]er Ort dieses Sagens ist das Gewissen, in dessen Möglichkeit die individuelle Bestimmtheit begründet ist". (Zimmermann, 30) Eine systematische Darstellung des Gewissensbegriffs bietet u.a.: Edith Düsing: Gewissen – eine typologische Problemskizze mit Bezug auf Augustinus, Luther, Kant, Kierkegaard, Nietzsche und Freud. In: Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift für Prof. Dr. Alma von Stockhausen zum 70. Geburstag. Hrsg. v. R. Bäumer, J.H. Benirschke, T. Guz. Weilheim-Bierbronnen 1997, S. 83-110.

²³⁹ Die anschließende Darstellung der Begriffe "Gewissen", "Schuld" und "Entschlossenheit" bezieht sich allein auf die, für die Todesanalyse relevanten Aspekte und beansprucht daher keine Vollständigkeit.

²⁴⁰ Ein verwandter Gedankengang findet sich auch bei Kierkegaard. Für Kierkegaard ist das Gewissen die Instanz, durch die der Einzelne in sein Wesen gerufen wird, durch das er weiß, wer er zu sein und welches Verhältnis er zu verwirklichen hat. Der Einzelne läßt sich "durch

²⁴¹ Heidegger, SZ, 276.

Was versteht Heidegger ferner unter existenzialer Schuld des Daseins? Heidegger versteht den Begriff Schuld weder als Mangel im Sinne von "Schuld haben, jemandem etwas schulden, schuld sein an etwas", noch bezieht er sich gemäß seiner rein diesseitigen Explikation der grundlegenden Bestimmungen des Daseins auf die Erbsünde, sondern er bestimmt das Schuldigsein als konstitutiv zum Sein des Daseins gehörig, als "Grundsein einer Nichtigkeit"242. Dasein ist Grund seines Seinkönnens, in dem es ihm um sein eigenes Sein geht, es sein Sein zu sein hat. Es ist nichtig, da es sich als Geworfenes nicht selbst ins Sein gebracht hat und weil im Sichentwerfen des Daseins auf Möglichkeiten, immer andere Möglichkeiten ausgeschlossen werden. Die Bereitschaft, sich selbst als schuldig zu übernehmen bzw. auf den Ruf des Gewissens zu hören - das "Gewissenhaben-wollen"243 - nennt Heidegger die "Entschlossenheit"244. Sie ist "das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein "245, bringt das Dasein auf sich selbst zurück und ermöglicht so eigentliche Existenz, ineins, die Übernahme der Verantwortlichkeit für das eigene Dasein. Auch hier bleibt festzuhalten, daß "[d]er Schuldgewisse", wie Marten betont, "fi]n seinem Selbstsein absolut vereinzelt "246 sei. Die Entschlossenheit ist nur dann eigentlich, wenn sie das Schuldigsein bis zum Ende übernimmt, ein das Schuldigsein des Daseins übernehmendes Sein zum Tode ist. Die Entschlossenheit erreicht nur als eine in den Tod vorlaufende ihre Eigentlichkeit. Die "vorlaufende Entschlossenheit"247 ist für Heidegger das existentiell bezeugte eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins, der existentielle Vollzug des Seins zum Tode. 248

Die Darstellung der Begriffe des Gewissens und der Schuld zeigen besonders eindringlich, wie schon durch den Hinweis auf Derrida und Girndt deutlich wurde, daß das Dilemma der Analyse Heideggers u.a. in seinem universalen Geltungsanspruch liegt. Er behauptet "eine Wahrheit [...], der die allgemeine Anerkennung notwendig versagt bleiben muß, weil sich die Intersubjektivität des Alltagslebens vor ihr verschließt". Dies räumt Heidegger sogar selbst ein, ohne aber diese Einsicht weiter zu reflektieren bzw. auf die Daseinsanalyse anzuwenden.

"Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so." (Heidegger, SZ, 310)

²⁴² Ebd., 283.

²⁴³ Ebd., 288. Das Gewissen-haben-wollen ist das eigentliche Rufverstehen bzw. das Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen.

²⁴⁴ Ebd., 297.

²⁴⁵ Ebd., 296-297.

²⁴⁶ Rainer Marten: Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision. Paderborn u.a. 1987, S. 38. Im folgenden zitiert als: Marten. Entsprechend weist Theunissen darauf hin, daß "[d]ie Unbezüglichkeit des Todes [...] ihren Schatten auf jede Kommunikation [wirft] und [...] dem auf die Stimme seines Gewissens hörenden Dasein zu verstehen [gibt], daß es letztlich allein ist." (Theunissen, A, 181)

²⁴⁷ Heidegger, SZ, 302.

²⁴⁸ Da der Zusmmenhang des Seins zum Tode mit der Zeitlichkeit bzw. der Geschichtlichkeit nicht mehr explizit dargestellt werden kann, sei auf die Zusammenfassung Demskes verwiesen: "Der ontologische Sinn des Seins zum Tode ist die Zeitlichkeit. Der Dreidimensionalität der Zeitlichkeit [Zukünftigkeit, Gewesenheit, Gegenwärtigung] entspricht eine Dreiheit in der Struktur der vorlaufenden Entschlossenheit: Vorlaufen in den Tod, Ent-

schlossenheit zur eigenen Schuld, Vorruf in die Situation. Die Geschichtlichkeit des Daseins besteht darin, daß es als zeitliches gebürtiges Sein zum Tode existiert." (Demske, 74)
²⁴⁹ Seibert. 125.

Jm Denk

Die Logik bis zum Tode. Die Bedeutung des Todes in Camus' Mythos von Sisyphos 250

"Man muß das Leben mehr lieben als den Sinn des Lebens." (Albert Camus)

Im Denken Camus' spielt der Tod eine zentrale Rolle. Darauf wurde in der Forschung zwar mehrfach hingewiesen²⁵¹, dennoch ist dieser Aspekt bisher kaum systematisch untersucht²⁵² sowie deren Bedeutung innerhalb der existenzphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod kaum beachtet worden. Die "systematische' Grundlegung der Camuschen Auseinandersetzung mit dem Tod bzw. deren deutlichste Fassung findet sich im Mythos von Sisyphos. Ebeling spricht Camus jedes kritisches Potential ab, er entwerfe lediglich eine "emphatische Anteilnahme an der Suizidalität", seine Ansätze seien lediglich "Eruptionen"253. Dabei übersieht Ebeling, daß es Camus nicht darum geht, eine Theorie des Freitodes zu entwerfen, sondern vielmehr zu klären, ob das Leben sinnlos sei und wenn ja, wie man unter dieser Bedingung leben könne. Der Selbstmord ist der negative Hintergrund, vor dem Camus seine Reflexionen entfaltet. Die Handlung des Selbstmörders sei ein "Geständnis", das das Leben und die Welt verneine, sie als absurd und sinnlos erkläre.254 Dies würde implizit bedeuten, daß die Erkenntnis der Absurdität des Lebens und der Welt im Ganzen, den Tod fordere. Im Mythos geht es Camus aber gerade darum, den Selbstmord als ein Ausweichen, eine Flucht vor dem Leben zu entlarven. Die Feststellung,

Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Mit einem kommentierenden Essay von Liselotte Richter. Deutsch von Hans Georg Brenner und Wolfdietrich Rasch. Reinbek bei Hamburg 1993. Im folgenden zitiert als: Camus, MS.

Vgl. hierzu: Josef Speck: Albert Camus. Die Grundantinomien des menschlichen Daseins. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V. 2., durchgesehene Aufl. Göttingen 1992, S. 134. Im folgenden zitiert als Speck.; Janke, 78-93. Matthias Rath: Albert Camus: Absurdität und Revolte. Eine Einführung in sein Werk und die deutsche Rezeption. Frankfurt a. Main 1984, S. 18. Im folgenden zitiert als: Rath.

²⁵² Vgl. hierzu u.a.: Karin Schaub: Albert Camus und der Tod. Zürich 1968. Im folgenden zitiert als: Schaub. und Peter Kampits: Tod und Revolte im Denken von Camus. In: Wissenschaft und Weltbild 19 (Sept. 1966), S. 207-215.

²⁵³ Ebeling, 24-25.

²⁵⁴ Vgl., Camus, MS, 11.

daß das Leben sinnlos sei, führt nicht notwendig zur Behauptung, das Leben lohne nicht, gelebt zu werden und damit zwangsläufig zum Selbstmord. Janke weist zu Recht darauf hin, daß "[d]er absurde Mensch [...] der Antipode des Selbstmörders "255 sei. So intensiv wie möglich zu leben, leidenschaftlich alles Gegenwärtige auszuschöpfen, das Glück des In-der-Welt-seins zu beschreiben, der Liebe zum Leben Ausdruck zu verleihen, das Leben und die Welt in ihren Grenzen und mit ihren Abgründen vollkommen zu bejahen und dennoch gegen sie zu revoltieren, das sind die Themen und Haltungen, die für Camus aus der Einsicht in die Absurdität der Welt folgen. Camus hat "von Anfang an dieser Erfahrung der Absurdität die Erfahrung der Positivität des Lebens entgegengesetzt "256. Leben vollzieht sich für Camus in der unauflösbaren Ambivalenz des Ja und Nein, wobei das Ja zum Leben jedes absolute Nein ausschließt.

Im folgenden wird Camus' Gedankengang im Mythos, im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit der Themen Absurdität, Tod und Leben, entwickelt.

Ausgangspunkt seiner Reflexionen ist die existentielle Grunderfahrung des Absurden. Der innovative Anspruch Camus' besteht aber nicht in der Ent- oder Aufdeckung des Absurden, sondern in der Darstellung der Konsequenzen, die man daraus ziehen kann, d.h. in der Bewältigung des Absurden im Leben.²⁵⁷ Das Absurde ist somit lediglich der Ausgangspunkt seiner Reflexionen.

Das "Gefühl der Absurdität"²⁵⁸ durchbricht die beruhigende Monotonie des Alltags und führt den Einzelnen zur Bewußtwerdung seiner Situation.

"Dann stürzen die Kulissen ein. Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus – das ist sehr lange ein bequemer Weg. Eines Tages aber steht das «Warum» da, und mit diesem Überdruß [...], fängt alles an. «Fängt an» - das ist wichtig. Der Überdruß ist das Ende eines mechanischen Lebens, gleichzeitig aber auch der Anfang einer Bewußtseinsregung." (Camus, MS, 16)

Dieser Einbruch in den beruhigenden und verdeckenden Trott der Alltäglichkeit und der daraus resultierende Durchbruch des Gefühls "für das ewige Umsonst des immer Selben"²⁵⁹ weckt das Bewußtsein für die Absurdität des Daseins und verlangt vom Einzelnen eine Stellungnahme. Dieser ist vor eine doppelte Entscheidung gestellt: Verdrängung des oder bewußte Konfrontation mit dem Absurden. Camus unterscheidet drei Formen des Ausweichens vor der Sinnlosigkeit und Kontingenz des Lebens und der Welt, die das Absurde offenbart: erstens das "typische Ausweichen", unter dem er jede Art von Verdrängung versteht, zweitens das "tödliche Ausweichen", d.h. den Selbstmord²⁶⁰ und drittens die Hoffnung als Flucht in religiös-transzendente Ziele²⁶¹. Die Auseinandersetzung des

Fremdheit, also die Absurdität menschlichen Seins. In ihnen spiegelt sich die Distanz und die Differenz von Mensch und Welt deutlich wider. Wenn dieses befindliche Gestimmtsein zur bewußten Einsicht in die Absurdität des Daseins durchbricht und sich nicht mehr abweisen läßt, führt dies zur Subversion der gesamten Weltsicht bzw. zum Hinfall der kosmologischen Werte Wahrheit, Einheit, Zweck, Sinn usw. Dies führt dazu, daß uns die Welt fremd wird und entgleitet. (Vgl., Camus, MS, 18)

²⁵⁵ Janke, 90.

²⁵⁶ Speck, 131.

²⁵⁷ Vgl., Camus, MS, 19.

Ebd., 15. Der Begriff Gefühl macht deutlich, daß die Konfrontation des Menschen mit dem Absurden zunächst und zumeist nicht auf der Ebene der Reflexion, also im diskursiven Bereich stattfindet, sondern sich vor jeder Stellungnahme in Stimmungen offenbart, die als Klima unmittelbar spürbar werden bzw. sich aufdrängen. Das Absurde ist wesentlich eine "Sache des Herzens" (Ebd., 13). Es ist "ein irreduzibles, aller Objektivierung und Begrifflichkeit vorausliegendes Faktum". (Zimmermann, 81) Daher geht es Camus auch nicht darum, einen klaren Begriff des Absurden zu entwerfen, sondern es als ein Klima, ein Pathos spürbar zu machen. Im Mythos veranschaulicht Camus das Absurde wesentlich durch Stimmungen, wie den Überdruß an der Monotonie des Alltäglichen, dem Ekel vor und der Entfremdung von den Anderen und sich selbst, dem Fremdsein und der Feindseligkeit der Natur, der Leere und der Langeweile. Diese Stimmungen eröffnen die Nutz- und Sinnlosigkeit und

²⁵⁹ Janke, 80.

Camus spricht in diesem Zusammenhang auch von einem "Selbstmord des Denkens" (Camus, MS, 14) bzw. dem "philosophischen Selbstmord" (Ebd., 29). Hiermit sind alle Positionen gemeint, die vor der Gewißheit des Absurden nicht in den Tod, sondern in ideale Sonderwelten, sei es philosophischer, sei es religiöser Art, fliehen und damit eine Versöhnung oder einen Ausgleich mit dem Fremdsein in der Welt anstreben. Diese Kritik richtet sich vor allem an die Antworten der Existenzphilosophen auf die Konfrontation mit dem Absurden. Sie lebe aus einem "religiösen Pathos", das "das [vergöttlicht], was das Dasein zerschmettert [...] [und somit] vor der Seinslast des Absurden" ausweiche. (Janke, 85) So verurteilt Camus u.a. Kierkegaards, Jaspers und Marcels Sprung in den Glauben, als Ausweichen vor dem Absurden. Der philosophische und der faktische Selbstmord müssen daher für Camus abgelehnt werden, weil sie das Absurde leugnen bzw. aufheben. Eine explizite Diskussion der Kritik Camus' an der Existenzphilosophie kann an dieser Stelle nicht durchgeführt werden.

²⁶¹ Vgl., Camus, MS, 13.

bewußten Menschen mit seinem Leben, dessen, der die Gewißheit der Absurdität nicht verdrängt, fordert ebenfalls eine doppelte Entscheidung: Selbstmord oder Wiederherstellung. Da der Selbstmord für Camus Flucht bedeutet und somit als Lösung ausscheidet, kommt nur die Wiederherstellung in Frage. Unter Wiederherstellung versteht Camus die Umwandlung des alltäglichen Lebens, die jetzt nicht mehr durch Monotonie, sondern durch ständige Revolte gekennzeichnet ist.

"Der [Weg zurück in die Mitwelt – A.d.V.] führt in die Welt des anonymen <man>, aber der Mensch begeht ihn von nun an mit seiner Auflehnung und mit seinem Scharfblick. Er hat es verlernt zu hoffen. [...] Nichts ist entschieden. Aber alles ist verwandelt." (Camus, MS, 48)

Die positive Konsequenz der Einsicht in die Absurdität des Daseins ist die, am Beispiel von Sisyphos' vorgeführte Revolte, d.h. die ständige Auflehnung gegen das Absurde. Die positiven Bestimmungen der Revolte sind Bewußtsein, Klarsicht, Erwachen, Freiheit, Leidenschaft, Hoffnungslosigkeit und Gleichgültigkeit.

Die Betrachtung des Selbstmordes und seiner Abgrenzung, gegen jede Art der Last des Absurden auszuweichen, führt Camus zu der Frage, ob es eine "Logik bis zum Tode"²⁶³ gebe, d.h. eine Haltung, die diesseits von Flucht und Hoffnung konsequent gelebt werden kann. Diese Erfahrung zu leben, bedeutet, sie "ganz und gar auf sich nehmen"²⁶⁴. Das Aufsichnehmen fordert Auflehnung, ständige Konfrontation mit dem Absurden, d.i. "ständige Anwesenheit [...] bei sich selbst"²⁶⁵. Eine Logik bis zum Tode kann nur der Einzelne betreiben, der, wie Camus am Beispiel des Selbstmörders veranschaulicht, Ernst macht. Der absurde Mensch macht aber, im Unterschied zum Selbstmörder, mit dem Leben Ernst, indem er nicht in den Tod flieht. So erlangt das Leben seinen eigentlichen Wert, der in der totalen Befreiung aus allen vorgegeben Strukturen und in der Neuschöpfung eines Lebens ohne Hoffnung besteht.²⁶⁶

"Er [der absurde Mensch – A.d.V.] genießt eine Freiheit im Hinblick auf die allgemein anerkannten Gebote. [...] Die Rückkehr zum Bewußtsein, die Flucht aus dem täglichen Schlaf, stellen die ersten Schritte der absurden Freiheit dar." (Camus, MS, 53)

Camus setzt das Leben unter das Zeichen der Absurdität.

"Leben heißt: das Absurde leben lassen. Das Absurde leben lassen heißt: ihm ins Auge sehen." (Ebd., 49)

Als Ausgangsevidenz seiner Überlegungen formuliert Camus eine für ihn unhintergehbare Maxime, von der er seine Schlußfolgerungen ableitet²⁶⁷:

"So fordert er [der absurde Mensch – A.d. V.] von sich selber, nur mit dem zu leben, was er weiß, sich nur mit dem einzurichten, was ist, und nichts einzuschalten, was nicht gewiß ist. Man gibt ihm zur Antwort, nichts sei gewiß. Aber das ist immerhin eine Gewißheit. Mit ihr hat er es zu tun: er will wissen, ob es möglich ist, unwiderruflich zu leben." (Ebd., 48)

Diese unhintergehbare Prämisse ist kein rational Gegebenes, sondern ein Klima, ein Gefühl, ein Pathos, das in der subjektiven Erfahrung des Einzelnen wurzelt. Damit ist jeder Anspruch auf die Allgemeingültigkeit der Aussagen abgewiesen. Kriegers Einwand, daß Camus die Universalität des Gefühls der Absurdität behaupte, ist daher falsch. Das Absurde ist aber ein "überzeitlicher Zustand [...], der unabhängig von einer konkreten historischen Situation besteht"269. Don Juan, der Schauspieler, der Eroberer, der schaffende Künstler und Sisyphos sind daher für Camus die zeitlosen Idealtypen absurder Existenz. Diese Existenztypen sind aber für Camus nicht notwendig nachahmenswert. Sie "veranschaulichen [vielmehr] bloß einen Lebensstil", [...] die extremsten Typen", die nicht suchen, "besser zu sein, sie versuchen nur, konsequent zu sein"270. Camus verkündet kei-

²⁶² Vgl., Ebd., 16-17.

²⁶³ Ebd., 14.

²⁶⁴ Ebd., 49.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Vgl., Ebd., 50.

²⁶⁷ Vgl., Zimmermann, 80.

^{268 &}quot;Der Ausgang des Essays, die Grenzsituation der Entscheidung zum Selbstmord, der Ekel, Überdruß vor der Welt, ihre Fremdartigkeit [...] ist selber zu unmittelbar, als daß sich das Denken von ihr überzeugen lassen könnte. Man kann ebensogut anders empfinden." (Evelina Krieger: Sisyphos und der Mythos von der intellektuellen Redlichkeit. In: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963), S. 133. Im folgenden zitiert als: Krieger.)

²⁶⁹ Elisabeth Mairhofer: Hang und Verhängnis. Der Gegensatz der beiden Thesen in Camus' Früh- und Spätphilosophie. Innsbruck 1990, S. 61. Im folgenden zitiert als: Mairhofer.

²⁷⁰ Camus, MS, 77.

ne philosophischen Dogmen, sondern variiert die Möglichkeiten des Absurden. Er überläßt dem Einzelnen seine Entscheidung und diktiert dem Andersdenkenden nicht seinen Daseinsentwurf. Camus reflektiert also von Anfang an den hypothetischen Charakter, die Perspektivität und Situiertheit seiner Überlegungen mit.²⁷¹

"Für den absurden Menschen geht es nicht mehr um Erklärungen und Lösungen, sondern um Erfahrungen und Beschreibungen." (Camus, MS, 80)

Ausgehend von diesen Prämissen lehnt Camus den Glauben an ein Jenseits und an ewige Ideen radikal ab.

"Das Herz in mir kann ich fühlen, und ich schließe daraus, daß es existiert. Die Welt kann ich berühren, und auch daraus schließe ich, daß sie existiert. Damit aber hört mein ganzes Wissen auf; alles andere ist Konstruktion." (Ebd., 21)

Das Leben angesichts des Absurden ist für Camus von "einige[n] Wahrheiten" bestimmt, von denen er "nicht mehr loskommen kann"²⁷². Sie sind die Evidenzen des Absurden, die ihrerseits nicht mehr in Frage gestellt werden. Das Absurde bezeichnet, auf der Ebene des Verstandes, für den absurden Menschen zweierlei: zum einem, die Diskrepanz zwischen dem Menschen mit seiner Sehnsucht nach Sinn und Verstehen und dem Schweigen der Welt und der Dinge, zwischen der menschlichen Erwartung der Harmonie, Einheit und Verstehbarkeit der Welt und deren Undurchdringlichkeit und Fremdheit, die sich dem Menschen entgegenstellt und ihn enttäuscht.²⁷³

"Die folgenden Seiten handeln von einem Sinn für das Absurde [...] nicht von einer Philosophie des Absurden [...]. In diesem Sinne hat meine Auslegung wohl etwas Vorläufiges [...]. Man wird es hier nur mit der Beschreibung eines geistigen Übels im Reinzustande zu tun haben. Keine Metaphysik, kein Glauben werden [...] damit verbunden." (Ebd., 8) "Die hier definierte Methode gibt zu, daß jede wirkliche Erkenntnis unmöglich ist. Wir können immer nur Erscheinungsformen aufzählen und das Klima spürbar machen." (Ebd., 16)

272 Ebd., 47.

"Das Absurde entsteht aus dieser Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt." (Camus, MS, 29)

"[Das Absurde ist der – A.d.V.] Zwiespalt zwischen dem Menschen und seinem Leben [...]." (Ebd.,11)

Das Absurde bezeichnet also den nicht zu versöhnenden Zwiespalt zwischen dem sehnsüchtigen Geist und der enttäuschenden, desillusionierenden Welt. Für sich allein sind aber weder die Welt noch der Mensch absurd, sondern es entsteht erst im Verhältnis der beiden zueinander:

"Das Absurde hängt ebensosehr vom Menschen ab wie von der Welt. Es ist zunächst das einzige Band zwischen beiden." (Ebd., 23)

Das Absurde ist das einzige Band zwischen Mensch und Welt, zwischen Vernunft und Wirklichkeit und bleibt dennoch ein nicht aufzulösender Zwiespalt, eine nicht zu schließende Kluft. Daher lebt der absurde Mensch in ständiger Spannung. Der bewußte Mensch setzt seine Existenz auf das Absurde, lehnt sich aber gleichzeitig ständig dagegen auf. Camus kehrt in diesem Zusammenhang die Sinnfrage um, indem er behauptet, daß das Leben "um so besser gelebt werden

Werte und zum Maßstab der Entwürfe. Dabei bleibt aber unerklärt, woher das Verlangen des Menschen nach Einheit und Sinn stammt bzw. das Wissen um die Unvereinbarkeit von Vernunft und Wirklichkeit. Weiterhin müßte geklärt werden, ob Camus mit dem Entwurf des Idealtypus' einer absurden Existenz einen Moment von Sinn gestaltet, wenn auch ausschließlich in der Negation. Krieger weist ferner auf das "Voraussetzungsproblem" des Camuschen Entwurfes hin: "Camus begründet das Absurde nicht, er behauptet es nur." (Krieger, 133) Camus setzt sich bewußt diesen methodischen Problemen aus, wie seine Distanzierung von der Philosophie und der Religion verdeutlichen: "Ich glaube nicht genügend an die Vernunft, um an ein System zu glauben. Was mich interessiert, ist: zu wissen, wie man sich verhalten soll. Noch genauer: wie man sich verhalten kann, wenn man weder an Gott noch an die Vernunft glaubt." (zitiert nach Speck, 127/8) Es muß allerdings nachdrücklich erklärt werden, daß sich Camus der philosophischen Probleme, die seine Konzeption des Absurden enthält, bewußt ist. Kritiken, wie sie z.B. Mairhofer und Krieger üben, die behaupten, daß Camus' Abgrenzung gegen klassische Positionen der Metaphysik nur durch Rückbezug auf diese verständlich seien, sind vollkommen berechtigt, dennoch bleibt ihnen das qualitativ Neue des Entwurfes Camus' verschlossen, da sie aus einem Paradigma heraus argumentieren, das nicht vollständig in das Camus' übersetzbar ist.

²⁷³ Das metaphysische Streben nach Einheit ist für Camus die Naturanlage des Menschen. Die Vernunft scheitert aber beständig an dem Chaos, der Kontingenz und der Anarchie der Welt (Vgl., Ebd., 47). Die Kluft zwischen Vernunft und Wirklichkeit ist unüberbrückbar. Diese Anarchie führt zu der "Freiheit von den 'Archai' der Vernunftgründe. Aus ihr erwächst eine göttliche Gleichwertigkeit [...] der Dinge. Nichts ist hierarchisch nach Nähe und Ferne zum göttlichen Einen geordnet." (Janke, 83). Daher wird die absurde Freiheit zum Träger der

wird, je weniger sinnvoll es ist "274. Dies bedeutet auch, daß das Absurde weder idealistisch überwunden oder religiös transzendiert werden kann.

Das Absurde wird, sobald es erkannt ist, zur "Richtschnur seines Verhaltens". Der absurde Mensch führt dieses Leben mit Klarsicht und ohne Illusionen. Er verharrt nicht in Verzweiflung und Resignation, sondern wählt die bewußte Auflehnung und das ständige Scheitern. Gemeint ist nicht ein Sichanpassen an die Gegebenheiten des Lebens, sondern die klare und gelassene Ablehnung aller Transzendenz, allen Trostes und allen Glaubens, und gemeint ist das Bewußtsein und das Aufsichnehmen einer sich ganz im Diesseits ihren Sinn gebenden Existenz.

"Der Hoffnung beraubt sein heißt noch nicht: verzweifeln. Die Flammen der Erde wiegen wohl die himmlischen Düfte auf." (Camus, MS, 77)

Erst die Zurückweisung der "Kategorien" Zukunft und Hoffnung ermöglichen – absurde – Freiheit. Dabei geht es Camus allein um die individuelle Handlungsfreiheit und nicht um das metaphysische Problem der Freiheit an sich.

"Die einzige Freiheit, die ich kenne, ist die des Geistes und des Handelns. Wenn aber das Absurde alle meine Chancen einer ewigen Freiheit zunichte macht, dann gibt es mir ja eine Handlungsfreiheit wieder und steigert sie noch. Dieser Verlust der Hoffnung und der Zukunft bedeutet für den Menschen einen Zuwachs an Verfügungsrecht."
(Ebd., 51)

Die radikale Ablehnung jeder Art von Hoffnung und die daraus resultierende Betonung der Positivität des Lebens, hat Sartre treffend formuliert:

"[...] mit der Hoffnungslosigkeit beginnt der wahre Optimismus: der Optimismus dessen, der nichts erwartet [...]. "275

Das ist eine - aber nicht die einzige - geistige Haltung, die dem Menschen seine ganze Würde und seinen ganzen Wert verleiht, einen Wert, der durch Immanenz und Endlichkeit bestimmt wird.

274 Camus, MS, 49.

275 Sartre, EK, 96.

Die zweite Evidenz auf der "Ebene des Verstandes" ist das Wissen um die Sterblichkeit des Menschen.²⁷⁶ Als absolute Grenze menschlichen Daseins führt er diesem seine Endlichkeit radikal vor Augen:

"Am Ende von alledem steht, trotz alledem, der Tod. Wir wissen es. Wir wissen auch, daß er allem eine Grenze setzt." (Camus, MS, 76)

Diese Gewißheit offenbart die ganze Fragwürdigkeit des Sich-entwerfens auf ein Morgen und des Sich-einrichtens in der Welt. Die vergeblichen Versuche der "Alltagsmenschen"²⁷⁷ ihr Leben zu ordnen oder zu planen und ihm damit Sinn unterstellen wollen, müssen daher notwendig scheitern:

"Bevor er dem Absurden begegnet, lebt der Alltagsmensch mit Zielen, mit einer Sorge um die Zukunft oder um eine Rechtfertigung [...]. [...] Aber nach der Begegnung mit dem Absurden ist alles erschüttert. Diese Vorstellung <ich bin>, meine Art zu handeln, als hätte alles einen Sinn [...] wird durch die Absurdität eines möglichen Todes auf eine schwindelerregende Weise Lügen gestraft." (Ebd., 51-52)

Wir gehören der Zeit und damit dem Tod.²⁷⁸ Dies ist "[d]ie blutige Mathematik, die über uns herrscht"²⁷⁹. Unser Verhältnis zur Zeit verändert sich durch dieses Wissen schlagartig. Sie wird zu unserem schlimmsten Feind. Wir können uns nicht mehr von ihr tragen lassen bzw. nicht mehr in die Zukunft ausweichen.²⁸⁰

Dabei übersieht Camus die Ambivalenz der Vergänglichkeit, die Amery anspricht:

^{276 &}quot;Auch der Verstand sagt mir also auf seine Weise, daβ diese Welt absurd ist." (Camus, MS, 23)

²⁷⁷ Ebd., 51.

²⁷⁸ Vgl. Scherer, PT, 171.

²⁷⁹ Camus, MS, 18.

^{280 &}quot;Wir leben auf die Zukunft hin: <morgen>, <später>, <wenn du dazu in der Lage bist>, <wenn du älter bist, wirst du's verstehen>. Diese Inkonsequenzen sind bewundernswert, denn schlieβlich müssen wir ja doch sterben. [...] Er [der Mensch – A.d.V.] gehört der Zeit, und mit jenem Grauen, das ihn dabei packt, erkennt er in ihr seinen schlimmsten Feind." (Ebd., 17)

"Die Zeit ist unser Erzfeind und unser innigster Freund, unser einziger totaler Alleinbesitz und das, was wir niemals zu fassen bekommen, unsere Pein und unsere Hoffnung. "²⁸¹

Dieses Ausgelierstsein an die Zeit und damit an den Tod ist für Camus ein wesentlicher Grund für die Sinnlosigkeit und Kontingenz des Lebens.

"Im tödlichen Licht dieses Verhängnisses tritt die Nutzlosigkeit in Erscheinung." (Camus, MS, 19)

Die Konsequenz dieser Überlegungen Camus' bringt Janke auf den Punkt:

"Die Lösung der Gleichung von Zeit und Existenz ist der Tod und die Summe unseres Lebens das Nichts." (Janke, 80)

Der Tod stellt den Menschen vor eine unentrinnbare Entscheidungssituation: Wie kann ich mich in Anbetracht des Todes als absoluter Grenze für das Leben entscheiden, das aller Hoffnung beraubt ist? Das typische Verhalten der Menschen zum Faktum ihrer Sterblichkeit ist für Camus die Verdrängung, die Flucht in die Welt des Man:

"Man kann jedoch nie genug darüber staunen, daß jeder so lebt, als ob niemand fum seine Sterblichkeit – A.d.V.J <wüßte>." (Camus, MS, 18)

Camus fordert die Menschen hingegen auf, der Unausweichlichkeit des Todes mit klarem Bewußtsein, ohne Trost und ohne Hoffnung auf ein jenseitiges Leben zu begegnen:

"Der wahre Mut besteht immer noch darin, die Augen [...] [nicht] vor dem Tod zu verschließen. "²⁸²

Jean Amery: Über das Altern. Revolte und Resignation. 6. Aufl. Stuttgart 1997, S. 16/17.

Diese klarsichtige Haltung dem Tode gegenüber verleiht dem absurden Menschen seine Eigentlichkeit. Da es für Camus keine Transzendenz gibt, sind die Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele und einer Hoffnung über die Todesgrenze hinaus, von Anfang an ausgeschaltet. ²⁸³

"Der Tod ist da, als die einzige Realität. Nach ihm ist alles vorbei." (Camus, MS, 52)

Das rein diesseitige Leben ist zugleich das Glück des absurden Menschen. Was nach dem Tode des Menschen bleibt, ist der "leblose Körper, auf dem eine Ohrfeige kein Mal mehr hinterläßt, [...] die Seele [ist] verschwunden "284. Die Leiche des Menschen ist ein Ding, dem nichts Menschliches mehr anhaftet. Der Tod verweist den Menschen ganz auf das Gegenwärtige, als eigentliche Zeit, weil

Verzweifeln an dieser Welt [bedeutet]. Im Gegenteil, Zuwendung und Liebe zum Diesseits können bei Camus durch keinen andern Bezug geschmälert werden." (Schaub, 76) Der "Ursprung aller jenseitigen Welten, die Menschen projizierend entwerfen", sei für Camus, so Lohner, "das unauslöschbare Verlangen des menschlichen Geistes nach Einheit, das Bedürfnis, Sinn und Vernunft zu finden [...] Der mentale Entwurf jenseitiger Welten ist vom Menschen her gesehen also die Manifestation seiner sinnfordernden Vernunft [...]". (Lohner, 199)

²⁸³ Zum Thema Camus und der Atheismus vgl. u.a.: Herwig Büchele: Die Gottesverneinung im Namen des Menschen: Sartre und Camus. In: Emerich Coreth u. Johannes B. Lotz (Hrsg.): Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart. Freiburg i. Br./ München 1971, S.89-114. In diesem Aufsatz behauptet Büchele, daß die radikale Immanenz der Philosophie Sartres und Camus' eine religiöse Botschaft vermittele und sie daher "im eigentlichen Sinne Theologen mit umgekehrten Vorzeichen" (Ebd., 114) seien. Zimmermann weist allerdings darauf hin, daß die Position Camus einem Atheismus nicht verpflichtet sei. Er behaupte zwar, daß das Absurde nicht zu Gott führe, ihn aber dennoch nicht ausschließe (Vgl., MS, 39). Die Nichtevidenz Gottes, im Diskurs Camus', sage nichts über sein Dasein oder Nichtdasein aus (Vgl. Zimmermann, 131). Camus weist die Bezeichnung Atheist zur Kennzeichnung seiner eigenen Position deutlich zurück: "Ich lese oft, ich sei Atheist, ich höre oft von meinem Atheismus reden. Aber diese Worte sagen mir nichts, sie haben keinen Sinn für mich. Ich glaube nicht an Gott und ich bin kein Atheist." (Albert Camus: Tagebuch März 1951 - Dezember 1959. Aus dem Französischen übertragen von Guido G. Meister. Reinbek bei Hamburg 1997, S. 155.) Ferner würde Camus' Antwort auf die Frage, ob es einen Gott gäbe, wie die des "Herrn K." ausfallen: "»Ich [Herr K. - A.d.V.] rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten, je nach der Antwort auf diese Frage, sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen. Würde es sich ändern [...] [dann] hast du dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott.«" (Bertolt Brecht: Geschichten vom Herrn Keuner. In: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Jubiläumsausgabe zum 100. Geburtstag. Band 5. Prosa. Frankfurt a. Main 1997, S. 218.)

284 Camus, MS, 19.

Albert Camus: Licht und Schatten. In: Kleine Prosa. Übertragen ins Deutsche von Guido G. Meister. Reinbek bei Hamburg 1995, S. 71. Im folgenden zitiert als: Camus, LS. Dement-sprechend weist Camus in seinem Tagebuch auf die "Belanglosigkeit des Problems der Unsterblichkeit" hin: "Was uns interessiert, ist unser Schicksal, gewiß. Aber nicht »nachher«, sondern »vorher«." (Albert Camus: Tagebücher 1935-1951. Aus dem Französischen übertragen von Guido G. Meister. Reinbek bei Hamburg 1997, S. 41. Im folgenden zitiert als: Camus, TB I.) Schaub betont in diesem Zusammenhang zu Recht, daß "die umfassende Abweisung jeder Art von Hoffmung auf eine jenseitige Existenz [...] in keiner Weise etwa ein

jede Zukunft durch die ständige Möglichkeit des Todes in Frage gestellt wird. Nur diese begrenzte Zeit meines Lebens zählt. Der Verlust von Transzendenz und der Tod als absolute Grenze bedeuten einen Zuwachs an Verfügungsgewalt. Der absurde Mensch lebt nur nach Zielen, die in ihm selbst liegen. Es gibt für den absurden Menschen keine allgemeinverbindlichen ethischen Grundsätze, da ein vorgegebener Weltsinn negiert wird. Alle Handlungen sind gleichwertig und genauso gerechtfertigt wie alle anderen, da es keinen verpflichtenden absoluten Wert gibt. Daß aus diesem Freiheitsbegriff auch Gewalttaten oder faschistische Systeme gerechtfertigt werden können, hat Camus gesehen:

"Es [das Absurde – A.d.V.] rechtfertigt nicht alle Handlungen. Alles ist erlaubt – das bedeutet nicht, daß nichts verboten wäre. Das Absurde gibt nur den Folgen dieser Handlungen ihre Gleichwertigkeit. Es empfiehlt nicht das Verbrechen [...]." (Camus, MS, 60)

Aus der Unbegründbarkeit der Werte in einer absurden Welt folgt für Camus somit nicht die absolute Ungebundenheit menschlicher Freiheit. Da eine Rechtfertigung des Menschen außerhalb des Spannungsfeldes zwischen Welt und Bewußtsein negiert wird, muß Camus einen Weg finden, in der gegebenen Welt, die für ihn nur immanent bestimmbar ist, eine, von einer absoluten Wertordnung unabhängige Würde des Menschen zu verwirklichen. Dies weist auf eine neue Ethik hin, welche ihre bestimmenden Maßstäbe der Endlichkeit des Menschen und der Welt entnimmt, in welcher er sein Leben zu gestalten hat. Im Mythos ging es Camus zunächst darum, das Klima nach dem Hinfall der kosmologischen Werte zu beschreiben. Die Aufgabe von "Der Mensch in der Revolte" 285 bestand darin, durch die Begriffe der Solidarität und der Gerechtigkeit, ein begrenzendes Gesetz des Maßes zu entwerfen.

Die Freiheit des absurden Menschen bedeutet eine Freiheit von Gott und von jeglichem bindenden Gesetz. Daher kann er völlig frei handeln. Die einzige Grenze der Freiheit ist der Tod. Wie für Kierkegaard und Heidegger handelt es sich beim Tod der Anderen auch für Camus um keine authentische Todeserfahrung. Der Tod ist ein reines Problem der Selbstbezüglichkeit.

"Es ist also ganz richtig, soweit es möglich ist, von der Erfahrung beim Tode der anderen zu sprechen. Das ist Notbehelf, eine geistige Anschauung, die uns nie sehr überzeugt. Diese trübselige Konvention kann nicht überzeugend sein." (Camus, MS, 18)²⁸⁶

Dies führt genauso wie bei Kierkegaard und Heidegger zur Vereinzelung des absurden Menschen, die die Mitmenschen ausschließt. Sisyphos, der "Archetyp"²⁸⁷ des absurden Menschen, ist das Bild des Einzelnen, der sich heroisch gegen die Absurdität auflehnt. In seiner Auflehnung ist er völlig auf sich allein gestellt. Die Auflehnung des absurden Menschen fordert die Ablehnung aller vorgegebenen moralischen Sollvorstellungen und werthaften Sinnangebote, die die Welt vor dem Einbruch des Absurden zusammenhielt und damit die Lösung aus der Mitwelt. Die "Rückwahl" des absurden Menschen in die Mitwelt bedeutet gerade nicht die Begegnung und den Dialog mit den Anderen, da das Gefühl der Absurdität kein Zustand ist, den alle Menschen erfahren haben, noch erfahren müssen. Es ist zunächst und zumeist die Lösung aus allem Sein-bei- und Sein-mit-den-Anderen. Mit einem sich christlich, oder buddhistisch verstehenden Menschen könnte es kaum zu einem wirklichen Dialog kommen.

"Die einzige Wahrheit, die ihm lehrreich erscheinen kann, ist nicht formulierbar: sie entzündet sich und entwickelt sich in den Menschen. "²⁸⁸ (Ebd., 60)

Albert Camus: Der Mensch in der Revolte. Essays. Aus dem Französischen übertragen von Justus Streller, neu bearbeitet von Georges Schlocker unter Mitarbeit von François Bondy. Reinbek bei Hamburg 1994. Im folgenden zitiert als: Camus, MR. Zur Problematik des Übergangs vom Denken der Absurdität (Mythos von Sisyphos) zu einem Denken der Revolte (Mensch in der Revolte), v.a. in Bezug auf ethische Fragen: Mairhofer, 89-98.

²⁸⁶ In Licht und Schatten bringt Camus die Einsamkeit des sterblichen Menschen ebenfalls deutlich zum Ausdruck: "Tod für alle, aber jedem sein eigener Tod." (Camus, LS, 47) Lohners Behauptung, daß "die durch den Tod geschenkte Erkenntnis der Absurdität des eigenen Daseins […] aber auch jene spezifische Solidarität und Ethik der Menschen untereinander" begründe, trifft hinsichtlich der radikalen Selbstbezüglichkeit, in die der Umgang mit dem Tod den absurden Menschen führt, für Camus' Todesanalyse im Mythos daher nicht zu. (Lohner, 205)

²⁸⁷ Vgl.: Mairhofer, 59.

Diese Formulierung drückt eine erstaunliche Affinität zu der Behauptung Kierkegaards auf, daß die Wahrheit "weder mitgeteilt noch empfangen werden [kann] außer gleichsam vor Gottes Augen", und das heißt, sie kann weder mitgeteilt und empfangen werden – außer vom Einzelnen. (Vgl.: Kierkegaard, SS, 104)

Timm macht zu Recht darauf aufmerksam, daß in der Gestalt des Don Juan, einem der Prototypen absurder Existenz, "die a-soziale Haltung des "vivre le plus"²⁸⁹ besonders deutlich werde. Er benutze seine Mitmenschen allein als Mittel, zur Verwirklichung seiner Ziele.

Die Gewißheit des Todes bedeutet für Camus zugleich Konstitution und Destruktion der Individualität und Existenz des absurden Menschen.²⁹⁰

"Auch der Tod hat Patrizierhände, die vernichten und doch befreien." (Camus, MS, 53)

Die absurde Freiheit wird durch seine Begrenzung, den Tod, konstituiert. Das Leben erhält erst durch den Tod seine wahre Brisanz, weil es den Zwiespalt, den das Absurde wesentlich bedeutet, in seiner ganzen existentiellen Last zum Vorschein bringt und das absurde Klima am deutlichsten offenbart. Die Darstellung der Beziehung von Tod und Freiheit verschärft Camus noch insofern, als er behauptet, daß nur durch den Tod, als absoluter Grenze, existentielle Freiheit möglich sei:

"Das hier entworfene Universum lebt nur vom Gegensatz zur konstanten Ausnahme, dem Tode. [...] Das Absurde und der Zuwachs an Leben, den es mit sich bringt, hängen also nicht vom Willen des Menschen ab, sondern von seinem Gegenteil, vom Tode."
(Ebd., 56)

Die absurde Freiheit ist sich ihrer Endlichkeit bewußt, sie "stellt keinen Wechsel auf die Ewigkeit aus "²⁹¹. Der Tod, als Bedingung absurder Freiheit, ist für Camus "d[as] Prinzip der einzig vernünftigen Freiheit, jener Freiheit, deren Wirklichkeit ein menschliches Herz erfahren kann "²⁹². Die Erkenntnis und die Revolte gegen das Absurde bedeutet wesentlich Befreiung aus der Unfreiheit der Alltäglichkeit, die durch Hoffnung, vorgegebenen Sinn, anachronistische Ideen, durch Ziele, Sorgen um die Zukunft, das Gestalten von Zukunft, das Planen und Ordnen des Lebens und dem darin erkennbarem Versuch, ihrem Leben Sinn zu geben, bestimmt wird. Scherer betont daher zu Recht, "daß die Zustimmung zur

Endlichkeit und zum Tod den Menschen in die Freiheit seiner Möglichkeiten [...] frei setztⁿ²⁹³. Dies bedeutet zugleich die Selbstbefreiung der individuellen Existenz aus den Zwängen der Vergesellschaftung. Diese absurde Freiheit, eine Freiheit die jeder Zukunft und jeder Hoffnung entbehrt, ist, mit Ausnahme des Todes als ihrer Grenze, zugleich das Glück des absurden Menschen:

"Abgesehen von diesem einzigen Verhängnis des Todes ist alles, Freude oder Glück, Freiheit." (Camus, MS, 97)

In Anbetracht der endgültigen Niederlage, die der Tod bedeutet, und im illusionslosen Wissen um die Sinnlosigkeit des Lebens, der Welt und der Handlungen, muß dem Absurden immer wieder in Klarheit entgegengetreten und daraus Freiheit, Auflehnung und Leidenschaft immer wieder neu geschöpft werden.

Liegt es nach diesen Ausführungen nicht nahe, zu behaupten, daß der Tod für Camus die Bedingung der Möglichkeit von Sinn ist und der Maßstab, an dem alles Handeln gemessen wird? Dies würde aber bedeuten, daß Camus eine Thanatologie entwirft bzw. seine Ausführungen notwendig auf diese hinauslaufen?

Camus würde dies aus zwei Gründen entschieden verneinen: zum einen ist für ihn der Tod die "offensichtlichste Absurdität"²⁹⁴, also die Negation allen Sinns und aller Bedeutung. Zum anderen verweist das Bewußtsein der Endlichkeit zurück an das Leben, das es unter den Bedingungen der Absurdität auszuhalten und auszuschöpfen gilt. Diese Lebensbejahung stürzt selbst im Angesicht des Todes nicht in den Abgrund des Nichts.

Gewinnt aber Camus' Verabsolutierung des Lebens, das der Zukunft und der Hoffnung beraubt ist, nicht gerade erst durch den Tod seine Radikalität und damit einen Sinn? Ist das Wissen um die Sinnlosigkeit allen Handelns nicht gerade der Sinn und die Wahrheit des absurden Menschen? Oder versteht Camus das Leben - die absurde Existenz des Einzelnen - als Wert und schreibt ihm damit einen Sinn zu, der ihm durch das Absurde abgesprochen worden ist?

²⁸⁹ Uwe Timm: Das Problem der Absurdität bei Albert Camus. Hamburg 1971, S. 52.

²⁹⁰ So argumentiert auch Mairhofer: "Dem Tod wird dadurch ein wichtiger Platz im Leben zugewiesen, nämlich jener, das Leben in bezug auf ihn zu gestalten." (Mairhofer, 35)

²⁹¹ Camus, MS, 53.

²⁹² Ebd.

²⁹³ Scherer, PT, 172.

²⁹⁴ Camus, MS, 53.

In einer Tagebuch-Eintragung spricht Camus vom Leben als Wert, an dem sich alle Handlungen messen müssen:

"Wenn die letzte Entscheidung darin besteht, den Selbstmord zu verwerfen, um sich zur Gegenüberstellung zu bekennen, wird das Leben stillschweigend als einziger tatsächlicher Wert anerkannt." (Camus, TB I, 228)

Die Erfahrung des Absurden führt Camus somit zur Anerkennung des Lebens als Gut. Das Absurde ist die ständige Herausforderung, der es mit klarem Bewußtsein entgegenzutreten gilt. Es gilt daher, unfreiwillig und unversöhnt zu sterben. Der Selbstmord ist aber das genaue Gegenteil der Auflehnung.

"Hier sehen wir, wie weit die absurde Erfahrung sich vom Selbstmord entfernt. Man könnte meinen, der Selbstmord sei eine Folge der Auflehnung. Aber zu Unrecht. Denn er stellt nicht deren logischen Abschluß dar. Er ist dank der Zustimmung, die ihm zugrunde liegt, genau ihr Gegenteil. Der Selbstmord ist, wie der Sprung, die Anerkennung ihrer Grenzen." (Camus, MS, 49)

Petersen weist darauf hin, daß ein Selbstmörder mit seiner Handlung bekunde, daß ihm der Tod wertvoller und sinnvoller erscheine als das Leben.

"Da das Leben ohne Sinn ist, muß es konsequenterweise auch der Tod sein. Selbstmord verüben, heißt für Camus demnach, dem Absurden untreu werden, indem man dem Tod, im Gegensatz zum Leben, zumindest die Möglichkeit eines Sinns zuerkennt."²⁹⁵

Weil das Absurde eben nur insofern bestehen kann, als man ihm nicht zustimmt, muß man am Leben festhalten. Dies ist der "hypothetische Imperativ" Camus'. Dennoch kann Camus kein Verbot des Selbstmordes legitimieren, da ein moralisches Gebot, das zu leben befiehlt, aus dem Absurden nicht abgeleitet werden kann, da es seinerseits jegliche moralische Gesetzgebung leugnet.

Die Sinnstiftung des absurden Menschen findet in seiner illusionslosen Auflehnung statt, die er zum Inhalt seines Schicksals und somit das ihm auferlegte Los zu seiner Angelegenheit macht, wie Camus am Beispiel des Sisyphos' exemplifiziert:

²⁹⁵ Carol Petersen: Albert Camus. Köpfe des XX. Jahrhunderts. Band 22. Berlin 1961, S. 48.
²⁹⁶ Mairhofer, 47.

"Das Glück des Sisyphos besteht darin, daß ihm eine Sinngebung seines Lebens geglückt ist, daß es ihm gelungen ist, der totalen Determination durch den Stein seine Freiheit entgegenzusetzen und sich damit zum Herren des Universums zu machen. Seine Freiheit zeigt sich darin, daß er nicht mehr schlechthin durch den Fels bestimmt ist, der ihm sein Ziel unausweichlich vorgibt, sondern selbst sein Ziel setzt [...]. "297

Das Absurde wird zum Maßstab des Handelns und verschafft "Freiheit auf Zeit"²⁹⁸. Falls der Tod aber das Letzte des Menschen und damit die totale Negation seiner Freiheit sein sollte, würde dies jede Freiheit radikal in Frage stellen. ²⁹⁹ Camus hat dieses Problem deutlich erkannt:

"Welche Freiheit im vollen Sinne des Wortes kann es geben, ohne die Gewähr einer Ewigkeit?" (Camus, MS, 52)

Als Konsequenz für die praktische Lebensgestaltung ergibt sich: Der Maßstab menschlichen Handelns wird durch Quantität, nicht durch Qualität des Lebens bestimmt.

"Wenn ich mich davon überzeuge, daß das Leben einzig das Gesicht des Absurden hat [...] gilt [nicht], so gut wie möglich, sondern so lange wie möglich zu leben."
(Ebd., 54)

Es gilt, das eigene Leben nach eigenem Ermessen so intensiv wie möglich auszuschöpfen. Daher revoltiert der absurde Mensch gegen den Tod und lehnt den Selbstmord, den selbst gemachten Tod, ab und versucht, ihm soviel Leben wie möglich zu entreißen.

Der Einwand Birkenstocks, daß sich der wahrhaft Ernste Kierkegaards zu Tode hetzen könne, muß auch an Camus gerichtet werden.

"Der absurde Mensch kann nur alles ausschöpfen und sich selbst erschöpfen." (Ebd., 50)

²⁹⁷ Annemarie Pieper: Albert Camus. München 1984, S. 121.

²⁹⁸ Camus, MS, 59.

²⁹⁹ Scherer macht allerdings darauf aufmerksam, daß jede emanzipatorische Bewegung, die die Befreiung des Menschen zur Freiheit anstrebe, notwendig am Tod scheitern müsse, wenn sie "die Hoffnung auf eine Vollendung der Freiheit jenseits der Todesgrenze" aufgebe. (Scherer, TF, 7-11)

Die Frage, wie man in einem solchen Universum konkret leben kann, veranschaulicht Camus am Beispiel absurder Menschentypen, wie Don Juan, dem Eroberer, dem Schauspieler, dem schaffenden Künstler und Sisyphos, dem Helden des Absurden. Die Würde dieser Gestalten besteht darin, daß sie ohne Scheuklappen leben:

"Gewiß, es sind Fürsten ohne Reich. Aber sie haben vor den anderen das eine voraus, daß sie wissen, wie illusorisch alle Reiche sind. [...] Wenn das Wort <Weiser> einen Menschen bezeichnet, der von dem lebt, was er hat, und nicht auf das spekuliert, was er nicht hat, dann sind sie Weise." (Ebd., 77)

Diese Prototypen absurder Existenz zeichnen sich vor allem durch Treue, Konsequenz, Illusionslosigkeit und Leidenschaft aus. Dies sind für Camus Bestimmungen authentischer Existenz, die als Radikalisierung des Kierkegaardschen Begriffes der Jemeinigkeit begriffen werden müssen. Richter hat in ihrem Nachwort zum Mythos den Rollencharakter absurder Existenz treffend auf den Punkt gebracht:

"Der Rollencharakter dieses Daseins als absurdes Ziel: immer wechselnd in seiner Darstellung, eine Vielfalt von Seelen in einem Körper, geächtet, ohne Gott, sich ganz in seiner Zeit ausleben und möglichst lange überleben." (Ebd., 116)

Die absurde Existenz ist ein Spiel mit den Möglichkeiten der Wirklichkeit. Die Frage nach den Maßstäben, Zielen und Rechtfertigungen des Handelns des absurden Menschen und seiner Beziehungen zu den Anderen, ist im *Mythos* in seiner sozialen Dimension weitestgehend offengeblieben.

"Welche Regel könnte sich also von dieser unvernünftigen Ordnung herleiten? Die einzige Wahrheit, die ihm lehrreich erscheinen kann, ist nicht formulierbar: sie entzündet sich und entwickelt sich in den Menschen. Also kann der absurde Geist am Ende seiner Überlegung nicht ethische Regeln suchen, sondern Erklärungen und den Atem menschlichen Lebens." (Ebd., 60)

Birkenstock macht daher zu Recht darauf aufmerksam, daß es den Existenzphilosophen durch ihre Konzentration auf die Jemeinigkeit nicht möglich war, eine explizite Ethik und eine Sozialphilosophie auszuarbeiten. Trotzdem "sind allen Entwürfen umrißhafte Vorstellungen eines universal vermittelbaren glückenden Daseins zu entnehmen "300. Camus versuchte daher, in Der Mensch in der Revolte durch seine Konzeption menschlicher Solidarität, diesen Mangel auszugleichen. Er entwickelt hier den Übergang von einer Haltung der einsamen Revolte des Einzelnen, wie sie Sisyphos vorlebt, zur Anerkennung einer Gemeinschaft, zur Solidarität und Teilnahme am Schicksal aller Menschen. Die Revolte entreißt den Einzelnen seiner existentiellen Einsamkeit und bewirkt ein Sichüberschreiten des Menschen auf den Anderen hin:

"Ich empöre mich, also sind wir." (Camus, MR, 21)

Im Vollzug der Revolte erkennt der Mensch die Solidarität mit den Anderen.

"Das Übel, welches ein Einzelner erlitt, wird zur kollektiven Pest. [D]iese Selbstverständlichkeit entreißt den einzelnen seiner Einsamkeit." (Ebd.)

Im Mythos ist es Camus nicht möglich gewesen, über die Ebene des Einzelnen hinaus zu mitmenschlicher Kommunikation und Solidarität vorzudringen. Das Maß und der Wert menschlichen Handelns ist nicht innerhalb absoluter Horizonte zu bestimmen, sondern liegt in der Freiheit der absurden Existenz selbst. Ziel des Handelns ist ein quantitatives Maximum an Erfahrung in allen Lebensbereichen. Die selbstzweckhafte Revolte gegen das Absurde im Wissen um ihre Sinnlosigkeit, ist die einzig mögliche Verhaltensweise, die den absurden Menschen zur Selbstverwirklichung führt. In der Revolte schlägt die absolute Verneinung in die absolute Bejahung der gegebenen Welt um.

Ich verlasse Camus am Ende des Mythos. Seine existentielle Apologie für das Leben hat er mit kaum vergleichbarer Leidenschaft vorgetragen und in seinem Leben existentiell eingeholt. Der Tod ist für Camus ein existentielles Phänomen, das er mit dem existentiellen Ernst und in der existentiellen Dramatik, die der Tod für den Menschen als Sterblichen bedeutet, zur Sprache kommen läßt.

³⁰⁰ Birkenstock, 286. Entsprechend hebt Rath hervor, daß aus den "negativen Positionen" Camus" "positive Werte" gezogen werden können. (Rath, 56)

4. Der Vorrang des Selbstbewußtseins vor dem Todesbewußtsein. Sartres Kritik an Heidegger

"[...] wir gehen umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Passion." (Jean-Paul Sartre)

Sartres Todesanalyse in Das Sein und das Nichts301 richtet sich sowohl gegen die Integration des Todes ins Leben, als auch gegen jede Art seiner Individualisierung. Für ihn hat der Tod im Leben keinen Platz, ihm kommt keine "ganzmachende Funktion"302, im Sinne Heideggers, zu. Er ist ein vollkommen kontingentes Faktum, das der Freiheit des "Für-sich" (das durch Bewußtsein bestimmte Sein des Menschen) völlig entzogen und darum sinnlos und absurd ist. Daher kann es auch kein sinnvolles Einüben ins Sterben geben. Eine ars moriendi ist für Sartre genauso absurd, wie der Tod selbst. Wir können ihn weder gedanklich erfassen, noch erwarten, noch uns gegen ihn wappnen; es gibt ihm gegenüber weder eine eigentliche noch eine uneigentliche Haltung. Der Tod ist kein sinnverleihender Aspekt des Lebens, sondern die abrupte Durchstreichung von Bedeutung. Er interessiert Sartre nur in "seine[r] Funktion als radikaler Gegenspieler der menschlichen Autonomie "303. Mit diesem Ansatz entwickelt Sartre eine explizite Kritik an Heidegger und implizit auch an Kierkegaard und an Camus. Diesen Positionen setzt Sartre in seiner Todesanalyse die "These vom Vorrang des Selbstbewußtseins vor dem Todesbewußtsein "304 entgegen.

Im folgenden wird Sartres Todesanalyse, wie er sie im Kapitel "Mein Tod"305 entwirft, vorgestellt. Um das Originelle der Sartreschen Position hervorzuheben,

Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. In: Gesammelte Werke. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre, begründet von Traugott König, hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Philosophische Schriften I. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek bei Hamburg 1994. Im folgenden zitiert als: Sartre, SN.

³⁰² Scherer, PT, 170.

³⁰³ Birkenstock, 172.

³⁰⁴ Ebd., 174.

³⁰⁵ Sartre, SN, 914-950.

muß zuvor kurz seine Theorie des Bewußtseins, der Freiheit und der Intersubjektivität referiert werden. 306

4.1. Sartres Bewußtseins-, Freiheits- und Intersubjektivitätstheorie

Die Untersuchung der ""menschlichen Realität""307 muß für Sartre beim cogito beginnen. Sartre weist darauf hin, daß es ein "prä-reflexives cogito" gibt, daß die Bedingung des cartesianischen cogito ist. 308 Jedes Objekt-setzende Bewußtsein (Selbstbewußtsein) ist notwendig nicht-setzendes Bewußtsein von sich, unmittelbare Vertrautheit des Bewußtseins mit sich selbst, d.h. die Struktur des Bewußtseins beruht "nicht auf einer Identifizierungsleistung des Bewußtseins mit sich selber" 309, sondern geht dieser voran. Denn ein Bewußtsein, das nicht zugleich ein Bewußtsein seiner selbst ist, ist, so Sartre, ein unbewußtes, was absurd ist. Das präreflexive cogito ist die Voraussetzung für das Entstehen des Selbstbewußtseins. Der Seinstypus dieses nicht-setzenden Bewußtseins ist die "Existenz". Sie ist Distanz zu sich selbst. Der Existierende ist das, was er nicht ist, und ist nicht das, was er ist. Er ist nicht Koinzidenz (Identität) mit sich (also Ansich), sondern er ist Für-sich, d.h. das durch Bewußtsein bestimmte Sein des Menschen. Das Für-sich konstituiert sich als ein Selbstverhältnis310, das sich nur so auf sich beziehen kann, daß es Überschreiten von etwas ist, das es nicht (mehr) ist, auf etwas hin, das es (noch) nicht ist. Es ist also Überschreiten seiner

gito
die
ein
telißtich
ist.
beixiist,
Andes
nur
cht

Vergangenheit auf seine Zukunft hin. Insofern ist es nicht, wie das "An-sich"311, sondern hat zu sein, was es ist bzw. es ist was es nicht ist, und ist nicht, was es ist. Das Für-sich muß sich zuallererst ein Sein verschaffen, weil es eben Mangel an Sein ist. Dieser Mangel drückt sich durch die drei zeitlichen Ekstasen (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) aus. Das Für-sich ist nicht, was es ist (Vergangenheit oder Faktizität); es ist, was es nicht ist (Zukunft oder Möglichkeit). Das Für-sich ist nicht, was es ist, und ist, was es nicht ist (Gegenwart oder Anwesenheit beim Sein). Das Handeln ist bei Sartre durch das bestimmt, was noch nicht ist, durch den zu erreichenden Zweck, das Ziel. Somit übernimmt Sartre Heideggers Deutung der Zukunft als das entscheidende Moment der Zeitigung. Dies, "Über-die-Gegenwart-hinaus-sein", nennt Sartre "Transzendenz". Mit dem Terminus Transzendenz bezeichnet er das Vermögen des Menschen, sich auf Möglichkeiten zu entwerfen, Möglichkeiten zu wählen und zu verwirklichen. Durch dieses Vermögen ist der Mensch nicht für immer auf eine bestimmte Existenz festgelegt, sondern kann seine Existenz jeweils überschreiten, nämlich im Vollzug des Entwurfes. Dem An-sich kommt keine Transzendenz zu, da es keine Möglichkeit hat, seinen gegenwärtigen Zustand zu übersteigen. Die Möglichkeit des Wählenkönnens offenbart die Transzendenz am deutlichsten. Der Gegenbegriff zu Transzendenz ist "Faktizität". Darunter versteht Sartre das schon Verwirklichte, das Festgelegte. Als Beispiele für die Faktizität im menschlichen Dasein führt Sartre die Vergangenheit, den eigenen Leib, die Nationalität usw. an, also alles, was der Mensch je schon ist, im Gegensatz zum Möglichen. Der Mensch läßt sich aber, im Verständnis Sartres, nicht auf Faktizität reduzieren. 312

³⁶⁶ Die folgenden Ausführungen sollen zum Verständnis des Ansatzes Sartres beitragen und werden daher zunächst in groben Zügen vergegenwärtigt. Das Ziel dabei kann aber weder die Vollständigkeit der Darstellung des Ansatzes von Das Sein und das Nichts noch die kritische Auseinandersetzung mit den einzelnen methodischen und inhaltlichen Problemen sein.

³⁰⁷ Der Terminus menschliche Realität ist Sartres Übersetzung von Heideggers Begriff des Daseins. In Das Sein und das Nichts wird er auch als ein anderer Name für Bewußtsein oder Für-sich-sein verwendet.

^{308 &}quot;[...] das nicht-reflexive Bewußtsein ermöglicht erst die Reflexion: es gibt ein prärefle-xives Cogito, das die Bedingung des kartesianischen Cogito ist." (Sartre, SN, 22)

³⁰⁹ Birkenstock, 175.

³¹⁰ Im Unterschied zu Heidegger, der das Selbstverhältnis des Daseins als Seinsverständnis ansetzt, situiert Sartre es auf der Ebene des Bewußtseins.

³¹¹ Unter An-sich-sein versteht Sartre das vom Bewußtsein unabhängige Sein der Dinge. Das Sein ist an sich, d.h. ohne die Möglichkeit, einen Bezug zu sich herzustellen; es ist, was es ist, d.h. reine Positivität und dadurch von keinem Nichtsein unterbrochene, undifferenzierte Fülle, Identität ohne Andersheit und schließt daher jede Veränderung, jedes Werden prinzipiell aus; es ist, d.h. Kontingenz als völlige Grundlosigkeit, es ist da, unableitbar, ungerechtfertigt, ohne Notwendigkeit und Möglichkeit, weder aktiv noch passiv. Das An-sich ist somit weder Produkt göttlicher Schöpfung, noch Selbstschöpfung, da es im einen Falle nie aus der Subjektivität zur Objektivität gelangen könnte und im anderen früher als es selbst existieren müßte. Das An-sich ist der negative Hintergrund, vor dem sich das Für-sich als das Andere ihm gegenüber erst abhebt, und ohne den es sich nicht definieren läßt. "Phänomenologisch verstanden meint das An-sich kein verborgenes X > hinter < der Erscheinung, sondern lediglich die vom Bewußtsein unabhängige existentia der Phänomene selbst — ihr unvordenkliches > Daß sie da sind und sich manifestieren < " (Seibert, 129)</p>

Auf die Darstellung der Begriffe der "Unaufrichtigkeit", der "Authenzität" und "Inauthenzität" wird an dieser Stelle verzichtet, da sie in der Todesanalyse Sartres explizit keine Rolle

Dies, was ich noch nicht bin, was ich lediglich in meinem Entwurf bin, das ist das entscheidende Moment der Handlung. Daraus, daß ich durch etwas Nichtseiendes, etwas nicht wirklich Seiendes im Sinne der Dinge, bestimmt werden kann, ist ersichtlich, daß mein Wesen fundamental von einer "Nichtung" durchwaltet ist. Das Für-sich hat die Fähigkeit zur Nichtung. 313 Im Unterschied zu Heidegger, für den das Nichts keineswegs vom Menschen erschaffen ist, ist für Sartre der Mensch Ursprung des Nichts. Dieser "nichthafte Charakter" des Fürsich ermöglicht es, sich vom An-sich lösen zu können.314 Der Unterschied von Für-sich und An-sich ist nicht nur als Unterschied des menschlichen vom nichtmenschlichen Dasein zu verstehen, sondern "das menschliche Dasein selbst ist nur als der Unterschied von Für-sich und An-sich, den es selbst zu sein hat "315, Somit bestimmt Sartre die Selbstbezüglichkeit des Für-sich "als [...] »Nichtung« eigenen und fremden An-sich-seins "316. Das menschliche Dasein ist für Sartre "von Natur aus ein Losreißen von sich selbst"317. Diese Selbstbezüglichkeit des Für-sich ist kein Erkenntnis-, sondern ein Existenzvollzug. In diesem Sich-lösenkönnen erkennt Sartre die ursprüngliche Freiheit des menschlichen Daseins, Sartre versteht "Freiheit" nicht als Eigenschaft des Menschen, sondern als seine Grundbestimmung, sie fällt mit dem Sein des Menschen zusammen. 318 Der Mensch erfährt seine Freiheit, indem er seinen Entwurf verwirklicht, sie bedeutet Selbstbestimmung durch den Entwurf seiner selbst ("Wahl"). Freiheit ist bei Sar-

spielen. Von ihnen kann nur in Bezug auf das menschliche Selbstverhältnis gesprochen werden. Der Tod hingegen ist, im Verständnis Sartres, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, dem menschlichen Selbstverhältnis etwas vollkommen Äußeres.

tre immer auf Faktizität bezogen, sie ist stets engagierte Freiheit. Der Mensch ist kein absolut freies Wesen, in dem Sinne, daß ihn nichts beschränkt. Zu seiner Existenz gehören faktische Bestimmungen, die ihm durch seinen Entwurf zugänglich sind und durch die sein Entwurf eine bestimmte Bedeutung erhält. Die Freiheit bedarf der Faktizität, der Widerständigkeit der Welt, als unerläßliche Voraussetzung für die Verwirklichung von Freiheit.319 Das Zusammenspiel von Gegebenen (im Sinne des Faktischen) und Entwurf führt Sartre zum Begriff der "Situation"320. Der Begriff der Situation meint das Eingehen des Gegebenen in den Entwurf und markiert die "Grenzen der Freiheit"321. Sartre unterscheidet folgende Momente der Faktizität, die zur menschlichen Existenz gehören: die Notwendigkeit, wählen zu müssen, d.h. frei zu sein; die Vergangenheit; die spezifische Räumlichkeit der Existenz; der Leib; die Umwelt; die Mitmenschen; der Tod. Es ist aber keineswegs so, daß die Grenzen der Freiheit die Freiheit aufheben, denn sie sind äußere Begrenzungen, die den Entwurf selbst keineswegs vernichten. Sartre gelangt zu dieser Feststellung, indem er die Freiheit des Für-sich offensichtlich absolut setzt. Die faktische Notwendigkeit der Freiheit, wählen zu müssen, ohne sich begründen zu können, scheint daher ihre einzige Begrenzung zu sein. Jede andere Grenze ist als solche nur für die Freiheit und durch sie konstituiert, insofern sie ihrerseits immer wieder im Entwurf überschritten werden kann. Durch die ständige Möglichkeit der nichtenden Überschreitung des Gegebenen, ist es möglich, daß die Freiheit nie auf eine Grenze trifft, die sie nicht selbst ist.322 In diesem Zusammenhang kommt dem Anderen eine privilegierte Rolle zu, da das Für-sich auf die Anderen angewiesen ist, um sich selbst erkennen zu können bzw. das "Für-Andere-sein" bestimmt wesentlich mein Selbstverhalten und Selbstverstehen. Das Für-sich kann nur es selbst sein, wenn es sich

^{313 &}quot;Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, ist ein Sein, in dem es in seinem Sein um das Nichts seines Seins geht: das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt, muß sein eigenes Nichts sein." (Sartre, SN, 81) Diese Definition der menschlichen Existenz entspricht Heideggers Definition des Daseins: "Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit." (Heidegger, SZ, 42) Allerdings mit der zentralen Akzentverschiebung vom Sein zum Nichts.

³¹⁴ Sartre verwendet zur Beschreibung des nichtenden Charakters des Für-sich bzw. der Freiheit die Formulierung "Loch im Sein": "Das Für-sich ist [...] wie ein Seinloch innerhalb des Seins." (Sartre, SN, 1055-1056); "[...] sie [die Freiheit - A. d. V.] setzt das ganze Sein voraus, um im Herzen des Seins wie ein Loch auftreten zu können." (Ebd., 803)

³¹⁵ Seibert, 130.

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ Sartre, SN, 85.

^{318 &}quot;Was wir Freiheit nennen, ist also unmöglich vom Sein der «menschlichen Realität» zu unterscheiden. Der Mensch ist keineswegs zunächst, um dann frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem «Frei-sein»." (Ebd., 84)

^{319 &}quot;Ein freies Für-sich kann es nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt geben. Außerhalb dieser Engagiertheit verlieren die Begriffe Freiheit, Determinismus, Notwendigkeit sogar ihren Sinn," (Ebd., 836)

^{320 &}quot;[E]s gibt Freiheit nur in Situation, und es gibt Situation nur durch die Freiheit." (Ebd., 845)

³²¹ Seibert, 134.

^{322 &}quot;Die Freiheit ist vollkommen und unendlich, was nicht sagen will, daß sie keine Grenzen habe, sondern daß sie ihnen niemals begegnet. Die einzige Grenze, auf die die Freiheit jeden Augenblick stößt, sind diejenigen, die sie sich selbst auferlegt." (Sartre, SN, 837)

einem anderen Selbstbewußtsein entgegensetzt und sich so, vermittels eines Gegenübers, seiner selbst bewußt wird, weil das Für-sich, um sich zu kennen, sich selbst zum Objekt werden muß. Das ist nur über den Anderen möglich, da das Für-sich für sich selbst nur Subjekt sein kann. Das Für-Andere-sein kann nicht aus dem Für-sich abgeleitet werden, beide sind nicht aufeinander reduzierbar. 323 Der unmittelbare Bezug zum Mitmenschen ist für Sartre ein ständiger Konflikt bzw. eine Art Machtkampf. 324 Die Struktur des Für-Andere-seins veranschaulicht Sartre durch die Analyse des Blicks. 325 Indem das Für-sich angeblickt wird, legt es der Blickende fest, es wird für ihn zu einem verfügbaren Objekt und seiner Freiheit entfremdet. 326 Darauf kann das Für-sich so reagieren, daß es ihn ebenfalls anblickt, ihn so zum Objekt werden läßt und dadurch selbst wieder zum Subjekt bzw. zum "Herr der Situation"327 wird. In dieser Situation erfährt das Für-sich die Möglichkeit der "Entfremdung" - im Sinne des Sich-selbstentzogenseins von seinen eigensten Seinsmöglichkeiten -, die zu seiner Faktizität gehört. Die Möglichkeit, des Für-sich das Gegebene im Entwurf zu transzendieren, kann durch den Anderen wieder überstiegen werden. 328 Daher spricht Sartre von der Grenze der Freiheit in der Freiheit des Anderen. Diese Grenze ist aber nur eine relative, da das Für-sich den Anderen als Anderen anerkennen kann, d.h. es freiwillig zu übernehmen, für ihn zu sein. 329 Dabei handelt es sich aber um ein sehr unstabiles Verhältnis, das Für-sich wird die Sorge um den Anderen und seine beständige Möglichkeit, es zum Objekt zu machen, nicht los. Die Begrenzung der Freiheit durch den Anderen hebt also die Freiheit nicht auf. Sartres Begriff

323 "Die Existenz des Anderen hat [...] die Natur eines kontingenten und unreduzierbaren Faktums. Man begegnet dem Andern, man konstituiert ihn nicht." (Ebd., 452)

324 "Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins." (Ebd., 638)

326 Andererseits wird so allererst die ursprüngliche Subjektivität des Anderen als fremdpersonale Gegenwart faßbar.

327 Vgl., Sartre, SN, 478.

328 "Und der andere als Blick ist nur das: meine transzendierte Transzendenz." (Ebd., 474)

von Bewußtsein scheint positive, konfliktfreie Interpersonalität unmöglich zu machen. Der Grund hierfür besteht in der unüberwindbaren Differenz von Fürsich und Für-Andere, durch die die Subjektivitäten unerreichbar und voneinander radikal getrennt bleiben. Entweder ist der Andere Objekt für mich, oder aber ich bin Objekt für ihn. So bleibt letztlich, wie Theunissen betont, "die intersubjektive Konstitution des Selbstseins keine positive, sondern nur eine negative: die Konstitution aus der Loslösung vom Anderen"330. Dies hat aber den "Verlust der ursprünglichen Gegenwart des Anderen"331 als personales Wesen zur Folge.

4.2. Mein Tod. Die Todesanalyse Sartres in Das Sein und das Nichts

"Alles Existierende entsteht ohne Grund, [...] und stirbt durch Zufall." (Jean-Paul Sartre)

Sartre stellt zu Beginn seiner Todesanalyse fest, daß der Tod in unserer Zeit immer mehr als ein Ereignis des menschlichen Lebens betrachtet wird und daher nicht mehr "als das Unmenschliche par excellence" erscheint. So wie der Schlußakkord einer Melodie aus der Stille gemacht ist, aus dem Nichts an Klang, das der Melodie folgen wird, wie er aber andererseits auch zur Melodie selbst gehört, so hat der als Grenze verstandene Tod zwei Gesichter: ein dem Nichts des menschlichen Seins und ein dem Leben zugewandtes. 333 Im gegenwärtigen Diskurs widmet man sich zunehmend der zum Leben hin geöffneten Seite des Todes. Der Tod wird zu einem Bestandteil des Lebens, er wird ins Leben hineingenommen und verinnerlicht. Auf diese Weise erreicht man, daß der Mensch nur Menschlichem begegnen kann, da der Tod nicht mehr als unmittelbare Berührung mit dem Unmenschlichen verstanden wird. Dem Tod kommt eine rückwirkende Kraft zu, er wird zum sinnverleihenden Aspekt bzw. zum Formgeber des Lebens.

^{325 &}quot;Mit Blick ist [...] nicht ein einzelnes Ereignis gemeint, sondern das Faktum, daß der einzelne schon je erblickt ist, insofern er immer für Andere ist. Das heißt: Der Blick ist das Bewußtsein der Gegenwart des Anderen." (Zimmermann, 73) Der Blick (bzw. die Präsenz des Anderen als Blick) ist für Sartre das Phänomen, das grundsätzlich die Beziehung zwischen dem Anderen und mir begründet.

[&]quot;Die Übernahme dieser Grenze ist deshalb identisch mit der Konstitution des "Ich-selbst" und der Anerkennung des Anderen als Subjekt-Anderen. Gerade in der Bejahung der vom Anderen gesetzten Grenze reißt sich der einzelne von Anderen los und erwählt sich als der Andere des Anderen, als Er-selbst im Angesicht des Anderen [...]." (Zimmermann, 74)

³³⁰ Theunissen, A, 224.

³³¹ Ebd., 225.

³³² Vgl., Sartre, SN, 914.

³³³ Vgl., Ebd.

"[...] es gibt keine andere Seite des Lebens mehr, und der Tod ist ein menschliches Phänomen, er ist das allerletzte Phänomen des Lebens, noch Leben. [...] der Tod wird der Sinn des Lebens, wie der Schlußakkord der Sinn der Melodie ist [...]." (Sartre, SN, 915-916)

Der so verstandene Tod wird aber nicht allein als menschlich aufgefaßt, sondern er ist, da er verinnerlicht wird, auch der meine, d.h. der Tod wird individuiert:

"[...] er [der Tod – A.d.V.] ist das Phänomen meines persönlichen Lebens, das aus diesem Leben ein einmaliges macht [...]. Dadurch werde ich für meinen Tod verantwortlich wie für mein Leben." (Ebd., 916)

Dieser Verinnerlichung, Individualisierung und Humanisierung des Todes hat Heidegger, so Sartre, die entsprechende philosophische Form gegeben, indem er das Dasein als Sein zum Tode auffaßt. 334 In der vorlaufenden Entschlossenheit bezeugt und konstituiert das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen. Im Vorlaufen gibt sich das Dasein frei für das, was es ist, nämlich das endliche, zum Tode unüberholbar bestimmte In-der-Welt-sein. Zu dieser Konzeption gelangt Heidegger, im Verständnis Sartres, aber nur durch einen unzulässigen Trick. Zunächst individualisiert Heidegger den Tod, um ihn dann zur Bedingung der Individualität des Daseins zu machen. Sartre bezweifelt aber, daß der Tod diese, von Heidegger unterstellte Individualität besitzt bzw. die Macht, sie zu verleihen. Die Unverfügbarkeit und Kontingenz des Todes, auf die Sartre in seiner, im folgenden zitierten, Absurditätsthese hinweist, widerspricht diesem Ansatz. Heideggers Rede von der Unvertretbarkeit des Todes - "Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen"335 -, als Ausdruck seiner Individualisierung, ist kein zutreffendes Argument, um den Tod als die wesentlichste Art des menschlichen Selbstbezuges zu behaupten, weil die Unvertretbarkeit für alle subjektiven Erfahrungen und Handlungen gilt und weil sie von einem anderen Standpunkt als der Jemeinigkeit aus betrachtet, überhaupt in Frage steht.

"Zunächst einmal ist es völlig gegenstandslos, zu sagen, daß Sterben das einzige sei, das mir niemand abnehmen kann. [...] Wenn man nämlich den Tod als äußerste subjektive Möglichkeit betrachtet, als ein Ereignis, das nur das Für-sich betrifft, so ist evident, daß Betrachtet man meine Handlungen in der Welt im Gegenteil nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktionalität und kulturellen Codierung, so kann der Andere sehr wohl alles das tun, was ich mache.

"Wenn es sich darum handelt, jene Frau glücklich zu machen, ihr Leben oder ihre Freiheit zu schützen, ihr die Mittel in die Hand zu geben, [...], wenn es das ist, was man lieben nennt, dann kann ein anderer an meiner Stelle lieben [...]." (Ebd., 919)

Gerade die Literatur und der Film leben von diesen Möglichkeiten der Identifikation, in denen der Leser oder der Zuschauer in die Rolle des Protagonisten schlüpfen, an seine Stelle, wenn auch nur fiktiv, treten kann. In diesem Zusammenhang weist Birkenstock darauf hin, daß es, wie Sartre behaupte, "nach der Logik eines in bestimmter Weise antiindividualistisch geprägten Soziallebens eine praktizierte Form des funktionalisierten und entindividualisierten Todes" gebe. Durch diese Behauptung unterstütze Sartre aber "ex negativo", die vom ihm bestrittene These, "daß der eigene Tod mit der Achtung der Individualität überhaupt verknüpft" 336 sei.

..[...] wenn sterben heißt sterben, um zu erbauen, um Zeugnis abzulegen, für das Vaterland usw., dann kann jeder beliebige an meiner Stelle sterben [...]." (Ebd.)

Heidegger hatte in Sein und Zeit diese Tendenz des Soziallebens bereits deutlich hervorgehoben, indem er darauf hingewiesen hat, daß die Öffentlichkeit, die Welt des Man, vor allem durch die Modi der Vertretbarkeit und Nivellierung bestimmt sei - "Jeder ist der Andere und Keiner er selbst"³³⁷. Eine weitere funktio-

³³⁴ Sartre geht in diesem Zusammenhang davon aus, daß die Individualisierung des Todes bzw. seine Einbindung in das individuelle Handeln von Dichtern wie z.B. Malraux und Rilke vorbereitet wurde.

³³⁵ Heidegger, SZ, 240.

³³⁶ Alle Zitate: Birkenstock, 203.

³³⁷ Heidegger, SZ, 128.

nalisierte und entindividualisierte Form des Todes, in diesem Sinne, wäre, die im Kapitel 1 dieser Studie am Beispiel von Ariès und Rilke beschriebene Ausbürgerung des Todes in die moderne Klinik. Indem Sartre die Konzeption des eigenen Todes radikal verwirft, entgeht ihm auch die positive Intention des Ansatzes von Rilke und Heidegger, die das "Widerstandsrecht des Individuums gegen das anonyme [und entfremdete – A.d.V.] Sterben "338" einklagt.

Ausgangspunkt der Sartreschen Todesanalyse ist demgegenüber die Behauptung der Absurdität des Todes.

"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. 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 Schafott eine gute Figur zu machen, und unterdessen von einer Grippeepidemie dahingerafft wird."
(Sartre, SN, 917)

Durch diese beschriebene Kontingenz und Unverfügbarkeit des Todes kann man vom Tod auch nicht als Vollendung oder harmonischem Abschluß des Lebens sprechen.

"[...] der Zufall, der darüber [gemeint ist die Kontingenz des Todes – A.d.V.] entscheidet, nimmt ihm jeden Charakter eines harmonischen Endes." (Ebd., 923)

Die Konzeption des je eigenen Todes bzw. die Rede von meinem Tod, lehnt Sartre vor allem aus drei Gründen ab: erstens weil sie auf einer falschen Theorie von Ganzheit beruht, die den Tod fälschlicherweise als "einheitsstiftend[e] Instanz"³³⁹ versteht, zweitens weil der Tod als vollkommen kontingentes Faktum nicht in den Lebensvollzug integriert werden kann, und drittens, weil der Tod für die menschliche Freiheit nicht von Bedeutung ist. Für Sartre kann es somit auch kein sinnvolles Verhalten zum Tod geben, da der Tod ein vollkommen kontingentes und unverfügbares Faktum ist, weder berechenbar noch planbar. Von ei-

338 Birkenstock, 201.

339 Ebd., 190.

ner Planung des eigenen Todes kann allerdings in Bezug auf Heideggers Konzept des Vorlaufens nicht gesprochen werden.

"Er [Sartre – A.d.V.] löst ihn [den Tod – A.d.V.] nicht in das auf, was sich in Handeln umwandeln läßt. Doch er 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, 173)

Sartre geht in seiner Todesanalyse vom Primat der Subjektivität qua Selbstbewußtsein aus.

"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 begebe; meine Subjektivität, definiert durch das präreflexive Cogito, macht aus meinem Tod ein unersetzbares Subjektives, und nicht der Tod ist es, der meinem Fürsich die unersetzbare Selbstheit gibt." (Sartre, SN, 919-920)

Das präreflexive Cogito, als die ursprüngliche Form der Selbstbeziehung, wird vom Todesbewußtsein nicht berührt, "weil sie nicht selber vom Nichts durchzogen wird"³⁴⁰. Sartres Kritik am Konzept des je eigenen Todes resultiert daraus, daß der Tod nicht in der Struktur des Für-sich, im Bereich der möglichen Entwürfe enthalten ist, und so auch nicht als eigener vollzogen werden kann, sondern der Dimension des Für-Andere zugerechnet wird. Der Tod wird somit im Verständnis Sartres, und im deutlichen Gegensatz zu Kierkegaard, Heidegger und Camus, zu einem sozialen Ereignis.

Die Vorstellung, daß man auf den Tod warten bzw. ihn erwarten kann und sich somit bereits im Leben mit dessen Ende auseinanderzusetzen, lehnt Sartre ab, wenn es sich nicht um eine bevorstehende Hinrichtung oder um den Ausgang einer absolut tödlichen Krankheit handelt.³⁴¹

³⁴⁰ Ebd., 187. Birkenstock begründet diesen Zusammenhang wie folgt: "Denn obwohl das präreflexive Cogito eine "nichtende Struktur" hat – die andere gegenüber derjenigen der Zeitlichkeit – zeigt diese sich nur nach außen hin als Abgrenzung gegen das Für-sich sowie das An-sich und wirkt hingegen nicht im Inneren des unmittelbaren Selbstverhältnisses. Der Tod taucht daher nur als der infinitesimale Augenblick auf, an dem der Mensch seine Gegenwart und Zukunft verliert, und nur noch Vergangenheit ist." (Ebd., 187)

³⁴¹ In diesem Zusammenhang macht Birkenstock auf einen wesentlichen Aspekt der Sartreschen Todesanalyse aufmerksam: "Sartre setzt sich [...] nicht mit Heideggers Begriff des Vorlaufens auseinander. Vielmehr macht er seine Kritik am Erwarten des Todes als dem von ihm

"Man kann ja einen besonderen Tod erwarten, aber nicht den Tod." (Sartre, SN, 918)

Warten kann ich nur auf ein ganz bestimmtes Ereignis, was durch ganz bestimmte Geschehnisse herbeigeführt wird, und zwar muß der Ablauf dieser Geschehnisse bereits begonnen haben, ich kann z.B. auf den Zug warten, von dem ich weiß, daß er den Ausgangsbahnhof verlassen hat, und ich kann mich darauf gefaßt machen, daß er Verspätung hat.

"Aber die Möglichkeit meines Todes bedeutet eben lediglich, daß ich biologisch nur ein relativ geschlossenes, relativ isoliertes System bin, sie zeigt nur die Zugehörigkeit meines Körpers zur Totalität der Existierenden an. Sie gehört zum Typus der wahrscheinlichen Verspätungen von Zügen [...]. [M]ein Tod - kann für kein Datum vorausgesehen und folglich auch nicht erwartet werden." (Ebd., 921)

Nur wenn der Tod seine Unbestimmtheit verliert und als ein konkreter, z.B. als Helden- oder Märtyrertod, erwartet wird, bekommt er, wenn überhaupt, den Charakter einer eigenen Möglichkeit. Ebensowenig kann man behaupten, daß einem die vergehende Zeit beständig dem Tod näher bringt.

"Vielleicht ist, während ich in diesem Zimmer friedlich schreibe, der Zustand des Universums so, daß mein Tod beträchtlich nah gerückt ist; aber vielleicht ist er im Gegenteil soeben beträchtlich fern gerückt. [...] Ich kann also nicht sagen, daß die Minute, die vergeht, mich dem Tod näher bringt." (Ebd.)

Indem Sartre in diesem Zusammenhang auch die Erwartung des Alterstodes verwirft, kann man schließen, daß Sartre die Konzeption des natürlichen Todes ablehnen würde, da diese, wie im Kapitel 1 dieser Studie gezeigt wurde, den Prototyp für alle Versuche, den Tod planbar und berechenbar zu machen, darstellt. Der Tod kann folglich nicht als meine eigenste Möglichkeit, im Sinne Heideggers, aufgefaßt werden.

verworfenen Versuch fest, sich im Leben bereits mit dessen Ende auseinanderzusetzen; und weil es per se kein sinnvolles aktives Verhalten zum Tod geben kann, ist nach ihm auch das passive der Lächerlichkeit preisgegeben." (Ebd., 190) "Dieses ständige Erscheinen des Zufalls innerhalb meiner Entwürfe kann also nicht als meine Möglichkeit aufgefaßt werden, sondern im Gegenteil als die Nichtung aller meiner Möglichkeiten, eine Nichtung, die selbst nicht mehr Teil meiner Möglichkeiten bildet. 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." (Ebd., 923)

Der Tod als die Nichtung meiner Möglichkeiten gehört nicht mehr zu meinen Möglichkeiten und bleibt daher der Freiheit äußerlich. Als Nichtung jener Nichtung, die die Freiheit ist, ist der Tod die Position des An-sich, die zwar die Vergangenheit beläßt, aber die Zukunft nimmt. Da der Tod die Nichtung meiner Möglichkeiten ist, ist er der Freiheit äußerlich und fällt nicht mehr in den Horizont der Wahl.

"Die Freiheit, die meine Freiheit ist, bleibt total und unendlich; nicht weil der Tod sie nicht begrenzte, sondern weil die Freiheit dieser Grenze nie begegnet, ist der Tod durchaus kein Hindernis für meine Entwürfe; er ist nur ein anderweitiges Schicksal dieser Entwürfe." (Ebd., 941)

Andererseits ist dem Menschen zwar durch die Geburt, kontingenterweise, ein Platz verliehen, der seine Wahlfreiheit einzuschränken scheint, doch hat der Mensch sein Da-sein, nichtend, noch zu existieren. Die Pointe dieser Überlegung ist, daß der Tod, der die äußere Grenze der Freiheit darstellt, seine Zwangsgewalt über das Subjekt verliert. Er ist nunmehr die kontingente Möglichkeit des Anderen mir gegenüber. Sartre arbeitet somit der Assimilierung des Todes an das Leben entgegen, um ihm die Schärfe eines absoluten Draußen zu belassen. Der Tod ist reine Kontingenz und hat daher nichts mit der Endlichkeit gemeinsam. ³⁴³ Die Sterblichkeit gehört somit nicht zur ontologischen Struktur des Für-sich.

"So ist der Tod keineswegs ontologische Struktur meines Seins, zumindest insofern dieses für sich ist; aber der andere ist in seinem Sein sterblich. Im Für-sich-sein ist kein Platz für den Tod; es kann ihn weder erwarten noch realisieren, noch sich auf ihn hin entwerfen; er ist in keiner Weise Grund von dessen Endlichkeit und kann überhaupt weder von innen als Ent-wurf der ursprünglichen Freiheit begründet noch von außen als eine Qualität durch das Für-sich empfangen werden. Was ist er also? Nichts anderes als ein gewisser Aspekt der Faktizität und des Seins für Andere, das heißt nichts anderes als Gegebenes." (Ebd., 939)

³⁴² "[...] das bedeutet, daß man nur infolge von Verblendung oder Unaufrichtigkeit auf einen Alterstod warten kann. [...] der Zufall, der darüber entscheidet, nimmt ihm jeden Charakter eines harmonischen Endes." (Sartre, SN, 922-923)

³⁴³ Heidegger identifiziert hingegen das Sein zum Tode mit der Endlichkeit.

Ist nun jeder einzelne Entwurf revozierbar durch einen folgenden, so folgt doch daraus nicht die Unendlichkeit des Für-sich. Den Gedanken der Endlichkeit bezieht Sartre auf die Alternative von Möglichkeiten, womit er sie als Endlichkeit der Wahl, nicht als Endlichsein definiert, d.h. nicht durch solches bestimmt, was die Wahl nicht ist. Das Subjekt verendlicht sich selbst, indem es eine Möglichkeit unter Ausschluß einer anderen wählt.344 Jeder Entwurf ist einmalig in dem Sinne, daß es unmöglich ist, ihn identisch zu wiederholen. Endlichkeit gibt es bei Sartre nur innerhalb eines begrenzenden Entwerfens, wobei Indifferenz ausgeschlossen ist, denn man kann, nach Sartre, nicht wählen, nicht zu wählen, da Nichtwählen selbst Wahl ist. Die Wahl ist wesentlich Elimination. Endlichkeit gründet letztlich in der Irreversibilität von Zeit, denn erst sie verhindert im strengen Sinne ein Nachholen der eliminierten Möglichkeiten. Die Endlichkeit wird nicht erduldet, sie ist gewollt in dem Sinne, daß der Mensch, indem er sich entwirft, sein Ziel als Ziel festlegt und als endliches setzt, um es überschreiten zu können. Endlichkeit gibt es überhaupt nur innerhalb eines sich begrenzenden Entwerfens. Die Endlichkeit ist somit eins mit der Selbstwahl, Ganz im Unterschied zum Tode, der ein kontingentes, unvorhersehbares und absurdes Faktum ist. Die Endlichkeit ist eine ontologische Struktur des Für-sich. Das Selbstbewußtsein hat ein Bewußtsein seiner Endlichkeit, ohne zugleich Todesbewußtsein zu sein.

"Mit anderen Worten, die menschliche-Realität bliebe endlich, auch wenn sie unsterblich wäre, denn sie macht sich endlich, indem sie sich als menschliche wählt. Endlich sein ist nämlich sich wählen, das heißt sich das, was man ist, anzeigen lassen, indem man sich auf eine Möglichkeit hin unter Ausschluß anderer entwirft. Der Freiheitsakt selbst ist also Übernahme und Schaffung der Endlichkeit." (Sartre, SN, 938)

Mein Sein ist kein Sein zum Tode, und ich bin nicht frei um des Sterbens willen, sondern ich bin ein "freier Sterblicher". Im Unterschied zu Heideggers Verengung der Freiheit auf die Freiheit zum Tod hin, behauptet Sartre die "Autonomie der Wahl". Die Verteidigung der Wahlfreiheit ist in der Trennung von Endlichkeit und Tod bzw. Sterblichkeit begründet.

"Ich bin nicht «frei zum Sterben», aber ich bin ein freier Sterblicher." (Ebd., 941)

Sartre bestimmt das Selbstsein, das in der Freiheit gründet, als ein sich entwerfendes Zu-sich-selbst-kommen.

"[...] man selbst sein heißt zu sich selbst kommen." (Ebd., 925)

Damit von einem Zu-sich-kommen gesprochen werden kann, muß es etwas geben, das ursprünglicher ist als der zeitlich erstreckte Selbstbezug des Für-sich. Dies ist für Sartre das präreflexive Cogito, das nicht primär zeitlich verfaßt ist.

Das Ziel der strikten Trennung von Endlichkeit und Tod ist es, den Tod in seiner Ereignishaftigkeit freizulegen, die ihm durch die Gleichsetzung von Tod und Endlichkeit genommen wurde. Die Endlichkeit hat weiterhin mit der Sterblichkeit nichts zu tun, da sie durch die Irreversibilität der Zeit sogar für Unsterbliche gilt. Allerdings behauptet Birkenstock zu Recht, daß die Sartresche Trennung von Tod und Endlichkeit unhaltbar sei.

"Gegen Sartre ist hier zu sagen, daß die Irreversibilität der Zeit nicht nur nicht von der Sterblichkeit abgetrennt werden kann, sondern daß sie als Endlichkeit überhaupt nur vom Standpunkt der Sterblichkeit - wie auch des Geborenseins - aus zu bestimmen ist. Denn nur die Sterblichen, die sich ständig von ihrer Vergangenheit abscheiden müssen und auf eine begrenzte Zukunft hinleben, erleben ein Ende der Zeit, und damit Endlichkeit überhaupt, als das Ende der eigenen Lebenszeit. Das bedeutet, daß strenggenommen auch nur für sie die Erkenntnis von der Unumkehrbarkeit der Zeit gilt."
(Birkenstock, 214)

Sartre verwirft ebenfalls die Behauptung, daß der Tod Bedingung der Möglichkeit von Sinn und Bedeutung des Lebens sei.

"So ist der Tod nie das, was dem Leben seinen Sinn gibt: er ist im Gegenteil das, was ihm grundsätzlich jede Bedeutung nimmt." (Sartre, SN, 928)

Der Sinn des Lebens kann nur aus der Subjektivität selbst kommen und nicht aus dem Faktum des Todes bzw. der Sterblichkeit.

³⁴⁴ Dieser Gedanke findet sich auch bei Heidegger: "Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtwählenkönnens der anderen." (Heidegger, SZ, 285)

^{345 &}quot;Der technische und philosophische Freiheitsbegriff, den wir hier allein meinten, bedeutet nur: Autonomie der Wahl." (Sartre, SN, 836)

Durch den Tod wird die ganze Vergangenheit eines Lebens zu einem unabänderlichen An-sich, zu reiner Faktizität.

"[...] da ich nämlich meine Möglichkeiten nur durch Nichtung des An-sich-seins bin, das ich zu sein habe, ist der Tod als Nichtung einer Nichtung Setzung meines Seins als An-sich [...]." (Ebd., 929)

Den Übergang von der Dimension des Für-sich zur Dimension des An-sich, von der das Subjekt kein Bewußtsein haben kann, erfährt jedoch nur der Andere, für den ich auf die Gegenständlichkeit meines Leichnams reduziert bin.

Ein totes Leben ist nicht sinnvoll, sondern absurd, denn sein eigentlicher Sinn, der etwas prinzipiell Vorläufiges ist, d.h. das permanente Überschreiten der Vergangenheit auf die Zukunft hin, hat zufällig Endgültigkeit erlangt. Der Tod bedeutet den endgültigen Sieg des An-sich über das Für-sich, dessen Zeitlichkeit zum Stillstand gekommen ist.

"Dieser Sieg [des An-sich über das Für-sich – A.d.V.] ist der Tod, denn der Tod ist das radikale Anhalten der Zeitlichkeit durch Vergangenmachen des ganzen Systems oder, wenn man lieber will, Wiedererfassen der menschlichen Totalität durch das An-sich." (Ebd., 283)

Diesen Zusammenhang veranschaulicht Sartre an anderer Stelle mit der eindringlichen Metapher der Klebrigkeit der Zeitlichkeit. Im Tod kommt die Zeitlichkeit des Für-sich zum Stillstand, weil die Gegenwart plötzlich an der Vergangenheit haftet.

"Das Grauen vor dem Klebrigen ist das Grauen davor, daß die Zeit klebrig wird, daß die Faktizität kontinuierlich und unmerklich fortschreitet und das Für-sich, das «sie existiert», ansaugt." (Ebd., 1044)

Der Tod ist, wie meine Geburt, nicht meine Möglichkeit, sondern ein kontingentes Faktum, reine Exteriorität.

"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. [...] Der Tod ist ein reines Faktum wie die Geburt; er geschieht uns von draußen und verwandelt uns in Draußen" (Ebd., 937)

Der Tod ist die äußerliche und faktische Grenze meiner Subjektivität. Da diese Grenze jedoch jenseits der Subjektivität liegt, kann sie als nicht-begegnende die Freiheit nicht angreifen.

"Die Freiheit, die meine Freiheit ist, bleibt total und unendlich; nicht weil der Tod sie nicht begrenzte, sondern weil die Freiheit dieser Grenze nie begegnet, ist der Tod durchaus kein Hindernis für meine Entwürfe; er ist nur ein anderswertiges Schicksal dieser Entwürfe." (Ebd., 941)

Wenn der Tod auch für Sartre kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, so kann er sehr wohl ein Gegenstand der Gewißheit sein, der in den Lebensentwurf mit einbezogen werden kann. Diesen Gedanken entwickelt Merleau-Ponty in der "Phänomenologie der Wahrnehmung":

"Weder meine Geburt noch mein Tod können mir erscheinen als Erfahrungen, die die meinen sind, da ich, sie also denkend, mich voraussetzte als mir selbst präexistent und mich selbst überlebend, um sie erleben zu können, und so dächte ich also nicht wahrhaft meine Geburt oder meinen Tod. So kann ich mich denn stets nur erfassen als "schon geboren" und "noch lebend", meine Geburt und meinen Tod immer nur als vorpersonale Horizonte: ich weiß, daß man geboren wird und stirbt, doch meine Geburt und meinen Tod vermag ich nicht zu erkennen."

Merleau-Ponty und Sartre stimmen insofern überein, indem sie Tod und Geburt ganz entsprechend als Fakten betrachten, die außerhalb der Erfahrungsmöglichkeit des Subjekts liegen, das allein Erfahrungen macht, aber eben vom Tod ausgelöscht wird. Merleau-Ponty geht aber über Sartre hinaus, indem er betont, daß der Tod als der vorpersonale Horizont, der jeden umgrenzt, in den Lebensvollzug integriert werden kann. Heidegger würde einräumen, daß die Geburt ein Faktum sei, das vollkommen außerhalb meiner Möglichkeiten liege, da das Dasein sich nicht selbst ins Sein gebracht habe bzw. nicht hinter die Faktizität seiner Geworfenheit zurückkomme. Der Tod hingegen kann im Vorlaufen in den je eigenen Tod, als eigenste Möglichkeit des Daseins, im Leben antizipiert werden.

Das Phänomen der Angst spielt bei Sartre in Bezug auf den Tod keine Rolle, da der Tod, als vollkommen kontingentes Faktum, nicht in den Lebensvollzug inte-

³⁴⁶ Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm. Berlin 1966, S. 253.

griert werden kann. Bei Sartre ist die Angst, im Unterschied zu Kierkegaard und Heidegger, daseinsimmanent. Sartre beschreibt die Angst als Angst vor sich selbst. In der Angst wird das Subjekt auf sich selbst verwiesen und dadurch seiner Freiheit bewußt, vor der es sich ängstigt.

"[...] in der Angst gewinnt der Mensch Bewußtsein von seiner Freiheit, oder, wenn man lieber will, die Angst ist der Seinsmodus der Freiheit als Seinsbewußtsein, in der Angst steht die Freiheit für sich selbst in ihrem Sein in Frage." (Sartre, SN, 91)

Sartre unterscheidet zwischen der "Angst vor der Zukunft" und der "Angst vor der Vergangenheit"³⁴⁷. Er veranschaulicht dies am Beispiel eines rückfällig werdenden Spielers, der davor Angst hat, nicht der werden zu können, als der er sich entwerfen möchte - als Nicht-Spieler -, sondern weiterhin der bleiben zu müssen, der er war, aber nicht mehr sein will - ein Spieler. Er ist seine Zukunft und ist sie zugleich nicht; er ist seine Vergangenheit und ist sie zugleich nicht bzw. er ist die Zukunft noch nicht und die Vergangenheit nicht mehr. Birkenstock weist zu Recht darauf hin, daß Sartre, indem er Leben und Tod radikal trennt und die Angst allein daseinsimmanent thematisiert, "keinerlei Verarbeitung der Todesangst anbieten"³⁴⁸ könne. Allerdings drängt sich die Vermutung auf, daß sich hinter der Angst, die Entwürfe nicht verwirklichen zu können, eine Art von Todesangst verbirgt.

Welche Rolle spielt für Sartre der Andere im Hinblick auf den Tod?

Sich als Sterblichen zu entdecken heißt, sein Ausgeliefertsein an Andere, den "Triumph" ihrer Standpunkte über mich zu entdecken.

"[...] er [der Tod – A.d.V.] ist der Triumph des Gesichtspunkts Anderer über den Gesichtspunkt mir gegenüber, der ich bin." (Ebd., 929)

Diese Entfremdung reicht tiefer als jene, die Sartre im Für-Andere-sein aufgewiesen hat, denn sie kann weder übernommen noch genichtet werden. Der Tod stellt für Sartre die "totale Enteignug"³⁴⁹ und Entfremdung des Subjekts durch den Anderen dar. Die Überlebenden entscheiden über das Los der Toten.

"Ich, die Menschen meiner Generation entscheiden über den Sinn der Bemühungen und Unternehmungen der vorhergehenden Generation, indem sie entweder deren soziale und politische Bestrebungen übernehmen und fortsetzen oder entschlossen einen Bruch realisieren und die Toten in die Wirkungslosigkeit zurückstoßen." (Ebd., 933)

Für das tote Leben ist alles schon entschieden und es erleidet Veränderungen, ohne im geringsten dafür verantwortlich zu sein und ohne sich dagegen wehren zu können. Wer den Sinn seines zukünftigen Todes erfassen will, wird sich selbst als die "künftige Beute der anderen entdecken"³⁵⁰. Sterben ist Verurteiltwerden zu dem, was die Anderen von mir halten. Allerdings hätten wir durch den Anderen überhaupt keine Vorstellung vom Tod. Dies ist, im Vergleich zu den Texten von Kierkegaard, Heidegger und Camus, eine Akzentverschiebung im Hinblick auf die Bedeutung der Anderen für die subjektive Gewißheit von Tod und Sterben.³⁵¹

"Wir würden diesen Tod nicht kennen, wenn der andere nicht existierte; er könnte sich uns nicht entdecken, sich vor allem auch nicht als Metamorphose unseres Seins in Schicksal konstituieren [...]." (Ebd., 936-937)

Nicht durch den antizipierten individuellen Tod, sondern nur durch die Existenz der Anderen, wird die je eigene Lebensganzheit verbürgt. Unsere Beziehungen zu den Toten gehören wesentlich zu unserem Für-Andere-sein.

"In Wirklichkeit ist die Beziehung zu den Toten - zu allen Toten - eine Wesensstruktur der grundlegenden Beziehung, die wir «Für-Andere-sein» genannt haben." (Ebd. 931)

Ein totes Leben gerät in die Verfügungsgewalt der Anderen. Sie können es am Leben halten oder in Vergessenheit geraten lassen, d.h. sie "«wiedersterben» "352 lassen. In diesem Zusammenhang verwendet Sartre den Ausdruck

³⁴⁷ Sartre, SN, 97f.

³⁴⁸ Birkenstock, 198.

³⁴⁹ Sartre, SN, 934.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Allerdings muß betont werden, daß die Beziehung zu den Anderen von Sartre weitestgehend negativ akzentuiert wird bzw. die oben angedeutete Ambivalenz stark ins Negative tendiert.

³⁵² Sartre, SN, 932.

"Wächter"³⁵³ zur Charakterisierung der Rolle des Anderen. Der Begriff des Wächters ist ambivalent. Er kann sowohl die Funktion des Beschützens als auch des Bewachens eines Gefangenen meinen. Dem Anderen kommt also die Macht zu, über das Fortleben des Verstorbenen zu entscheiden. Sartre knüpft hier, wie Birkenstock betont, an die Tradition "der humanistischen Vorstellung eines Weiterexistierens durch die Achtung und im Gedächtnis der Überlebenden"³⁵⁴ an.

"So ist das Für-sich [...] in eine volle «Verantwortlichkeit» den Toten gegenüber geworfen; es ist gezwungen, frei über ihr Los zu entscheiden." (Sartre, SN, 932)

Der Begriff der Verantwortung des überlebenden Wächters gegenüber dem Toten verweist auf die potentiell positive Rolle des Anderen, der nicht nur, wie im Kapitel "Der Blick"355 behauptet, die Hölle für die freie Selbstentfaltung ist. Der Tod des Anderen führt auch zu einer Objektivierung des vergangenen Teils meines Lebens, in welchem ich mit ihm zu tun hatte.

"Was ich für den andern war, ist durch den Tod des andern erstarrt, und ich werde es unabänderlich in der Vergangenheit sein; auf die gleiche Art werde ich es auch in der Gegenwart sein, wenn ich die Haltung, die Entwürfe und die Lebensweise beibehalte, die vom andern gerichtet worden sind. Der Tod des andern konstituiert mich genau wie mein eigener Tod als unabänderliches Objekt." (Ebd., 719)

Der Tod des Anderen bedeutet das Ende der Möglichkeit gemeinsamen Existierens.

Sartres Todesanalyse weist eine interessante Parallele zu Camus auf, der in einigen Tagebuchstellen von einer "Freiheit vor dem Tode" bzw. von einer "Freiheit dem Tode" gegenüber, aber nicht im Sinne seiner Überwindung, spricht,

"Die einzige mögliche Freiheit ist eine Freiheit dem Tode gegenüber." (Camus, TB I, 93)

"Es gibt für den Menschen keine Freiheit, solange er seine Angst vor dem Tod nicht überwunden hat." (Ebd., 298)

"Es gibt nur eine Freiheit: mit dem Tod ins reine kommen. Nachher ist alles möglich." (Ebd., 353)

Sartres Versuch, die Freiheit des Subjekts, "gegen ein Todesverständnis einzuklagen, das alle Entwürfe auf das Ende hin ausrichtet" scheint, wenn auch unbewußt und durch den vollkommen anderen methodischen Ansatz Sartres bedingt, eine vergleichbare Intention zu haben. Sartre betont, daß die strikte Trennung von Tod und Leben bzw. von Tod und Freiheit "uns vollständig von seiner angeblichen Gewalt befreit" Seine Behauptung, daß der Sinn des Lebens nur aus der Subjektivität und damit aus dem Leben kommen könnte, steht in großer Nähe zu der Bemerkung Tolstoijs, die Camus in sein Tagebuch aufgenommen hat, und durch die die angesprochene Parallele in den Überlegungen Sartres und Camus' noch verstärkt wird.

"«Das Vorhandensein des Todes zwingt uns, entweder freiwillig auf das Leben zu verzichten oder unser Leben so umzugestalten, daß wir ihm einen Sinn verleihen, den der Tod ihm nicht rauben kann.»" (Camus, TB I, 189)

Birkenstock betont aber zu Recht, daß der Preis, den Sartre für die Rettung der menschlichen Autonomie dem Tod gegenüber zu zahlen habe, die "unhaltbar[e] Hypothese, nach der er den Tod ins Abstrakte" auflöse, sei, und Sartre somit den Tod nur als "ein theoretisches Problem der Philosophie" 358 betrachte.

³⁵³ Ebd., 930.

³⁵⁴ Birkenstock, 283.

³⁵⁵ Sartre, SN, 457-538.

³⁵⁶ Birkenstock, 215.

³⁵⁷ Sartre, SN, 938.

³⁵⁸ Birkenstock, 215.

5. Der Tod des Anderen. Todeserfahrung im Horizont der Interpersonalität

Die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod im Horizont der Interpersonalität, wird im folgenden Kapitel, am Beispiel Gabriel Marcels, thematisiert. Marcel interpretiert den Tod ausschließlich vom Tod des Anderen her. Dieser Andere ist nicht ein beliebiger, sondern gerade jener, den wir lieben. Marcel geht es wesentlich darum, zu zeigen, daß in der Erfahrung personaler Liebe eine Hoffnung auf Todestranszendenz möglich ist.

Zum Verständnis des Ansatzes Marcels müssen zunächst einige Grundbegriffe seiner Philosophie erläutert werden. 360

5.1. Interpersonalität, Leib, Teilhabe, Liebe, Treue, Hoffnung im Verständnis Marcels

Marcel hat sein Denken selbst als "eine Philosophie der zweiten Person"³⁶¹ bezeichnet. Die Frage nach dem Anderen, der ursprünglich als Du, eben als zweite Person erscheint, ist für Marcel wesentlich eine Frage nach dem Sein des Ande-

³⁵⁹ Im Anschluß an Scherer wird im folgenden der Begriff der Interpersonalität, anstatt dem der Intersubjektivität verwendet, da durch ihn der existentielle Bezug zwischen den Personen besser ausgedrückt werden kann. "Das "Zwischen" der Interpersonalität ist ein anderes als das der Intersubjektivität. Ginge es uns um gleiche Objekte des Wissens und Handelns, auf die sich die Subjekte beziehen, um Allgemeingültigkeit zu konstituieren, so blieben dabei Einmaligkeit und Selbstsein der Menschen außer acht." (Georg Scherer: Strukturen des Menschen. Essen 1976, S. 152.) Der Begriff der Interpersonalität schließt den Menschen in seiner gesamten personalen Identität ein, im Unterschied zum Begriff der Intersubjektivität, der den Wirklichkeitsbereich des allgemein zugänglichen Wissensvorrat einer Gesellschaft bezeichnet.

³⁶⁰ Im Kontext dieser Studie kann die folgende Darstellung weder Vollständigkeit beanspruchen, noch eine kritische Auseinandersetzung mit dem Denken Marcels sein. Eine Gesamtdarstellung der Philosophie Marcels gibt u.a. Vincent Berning in seinem Buch "Das Wagnis der Treue, Gabriel Marcels Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen".

³⁶¹ Gabriel Marcel: Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutschland. Hrsg. v. Wolfgang Ruf. Frankfurt a. Main 1969, S. 92.

ren, die Beziehung zu ihm wird als Seinsbeziehung verstanden. 362 Die Frage nach dem Anderen ist somit nicht von der Frage nach dem Sein zu trennen.363 Die Bestimmung des Anderen als zweite Person liegt sowohl dem Bereich der autonomen Subjektivität, als auch dem des Sozialen voraus und zugrunde. Marcel weist dementsprechend in seinem Fragen nach dem Anderen den Ausgang von der Selbstgewißheit des denkenden Subjekts zurück, um so die Gleichursprünglichkeit von Ich und Du zu erweisen, die erst ein wirkliches Miteinander ermöglicht. Nicht das Ich denke, sondern das Wir sind konstituiert personale Existenz. Dadurch soll der Anspruch erfüllt werden, den Anderen wirklich als ihn selbst, eben als Anderen und nicht als Konstitut bzw. als Korrelat der Subjektivität zu erfassen, denn "dem Wesen des Du [widerstreitet es], Korrelat einer subjektiven Einstellung zu sein "364. Um diesen Anspruch einzulösen, bedarf es einer grundlegenden Kritik an dem, von der neuzeitlichen Philosophie erklärten Vorrang des Ich, des Selbstbewußtseins oder der Subjektivität, durch den der Andere von Anfang an in einem transzendentalen Entwurfshorizont gedacht wird und für das erkennende Subjekt allenfalls zu einer Vorstellung, zu einer Idee des Anderen wird.365 Der Vorrang des Ich als Selbstbewußtsein zerstöre, wie Janke betont,

362 Auf die Unterscheidung zwischen "unvollkommenem" und "reinem" Du wird nicht eingegangen.

"die Existenz des Menschen in seinem ursprünglichen Bezug zu seinem Leib, seiner Zeitlichkeit, seiner Situation, zum Anderen und zum Sein-selbst "366. Vom Selbstbewußtsein aus führt kein Weg zum Anderen, zu meiner Existenz oder zum Sein als solchem.367 Gegenüber dem "objektivierenden" Denken, das die Welt, die Phänomene, die Anderen zu Objekten für ein erkennendes Subjekt macht, fordert Marcel ein existentielles, nicht objektivierbares Denken. Dieses Denken "kreist nicht um das Sein in seinen kategorialen und transzendentalen Bedeutungen, sondern dringt auf das Sein in konkreten Bezügen menschlichen Zusammenseins "368. Nur indem man die Kategorien der Objektivität übersteigt, kann man im Sinne Marcels an die Wirklichkeit herankommen. Dieses der Wirklichkeit gegenüber nicht obiektivierend verfahrende Denken hat Marcel im Unterschied zu einer analytisch-objektiv vorgehenden "ersten Reflexion" als "zweite Reflexion" bezeichnet. 369 Das ,objektivierende' Denken gerät genau dann an seine Grenze, wo es um "eine Ergründung unserer Stellung als existierende und denkende Wesen "370 geht. Wie ist also dieser Habitus des Ich konkret zu durchbrechen? Die Beantwortung dieser Frage führt zum Begriff der Interpersonalität und der in ihr anwesenden Verschränkung von Liebe, Treue und Hoffnung. Unter Interpersonalität versteht Marcel wesentlich ein "Öffnen, Offensein"371 der Menschen füreinander, die Bereitschaft, den Anderen an sich teilhaben zu lassen. Indem ein Mensch, sich auf den Anderen hin übersteigt, wird eine "Ko-Präsenz "372 realisiert, d.h. "ein Dasein bei- und füreinander, [...] ein füreinander Gegenwär-

Durch den Ausgang vom cogito kann, im Verständnis Marcels, der Zugang zum Sein oder zur Existenz nicht erschlossen werden. Das cogito betrifft immer nur das erkenntnistheoretische Subjekt, nicht aber dieses in seiner Existenz. Daher betont Marcel, "daß eine Philosophie, die vom Cogito [...] ausgeht, [...] Gefahr läuft, das Sein niemals erreichen zu können". (Gabriel Marcel: Schöpferische Treue. Übertragen nach der 5. Aufl. von Ursula Behler. München/Paderborn/Wien 1963, S. 68. Im folgenden zitiert als: Marcel, ST.) Die Explikation der Frage nach dem Sein versteht Marcel vielmehr als eine "Metaphysik des "wir sind", im Gegensatz zur Metaphysik des "ich denke" [...]". (Ders.: Geheimnis des Seins. Nachwort von Leo Gabriel. Autorisierte Übertragung von Hanns von Winter. Wien 1952, S. 304. Im folgenden zitiert als: Marcel, GS.) Die Frage nach dem Sein bezeichnet Marcel auch als eine "ontologische Forderung", das zunächst rein theoretisches Fragen ausschließt. (Ders.: Das ontologische Geheimnis. Drei Essais. Mit einer Einleitung des Verfassers. Aus dem Französischen übertragen von G. Konientzy-Crond und Georges Schlocker. Stuttgart 1964, S. 16. Im folgenden zitiert als: Marcel, OG.)

³⁶⁴ Theunissen, A, 351.

^{365 &}quot;Wenn ich behaupte, daβ die anderen nur mein Denken der anderen sind, meine Idee der anderen, dann kann man den Kreis, den man um sich herum gezogen hat, nicht mehr durchbrechen. – Wenn man den Primat der Subjekt-Objekt-Kategorie behauptet oder den Primat des Aktes, durch den das Subjekt irgendwie im Inneren seines Selbst Objekte konstruiert, wird die Existenz des anderen undenkbar – und zwar ganz gleich, um welche Existenz es sich

dabei handeln mag." (Gabriel Marcel: Sein und Haben. Übersetzung und Nachwort von Ernst Behler, 2. Aufl. Paderborn 1968, S. 113-114. Im folgenden zitiert als: Marcel, SH.)

³⁶⁶ Janke, 141. Das Ich zerstöre somit die "konkrete Einheit des Ich-existiere. Das existierende Selbst nämlich ist leibhaftig in der Welt, und zwar ursprünglich mit Anderen zusammen in Teilhabe am göttlichen Sein. [...] solche Existenz kann das Ich nicht einholen." (Ebd.)

^{367 &}quot;[...] die Idee vom anderen ist nicht mehr der andere als anderer; es wird aus ihm ein auf mich bezogener anderer, d.h. ein demontierter, ein desartikulierter anderer, der in einem Prozeß der Gleichmacherei untergeht." (Marcel, SH, 116)

³⁶⁸ Janke, 150.

³⁶⁹ Vgl. hierzu z.B.: Marcel, GS, 112ff.

³⁷⁰ Marcel, ST, 9.

³⁷¹ Gabriel Marcel: Gegenwart und Unsterblichkeit. Ins Deutsche übertragen von Herbert P. M. Schaad. Frankfurt a. Main 1961, S. 297. Im folgenden zitiert als: Marcel, GU. In diesem Text gibt Marcel eine der deutlichsten Formulierungen von dem, was er unter Interpersonalität versteht: "Die Intersubjektivität, könnte man sagen, ist die Tatsache, zusammen im Licht zu sein." (Ebd., 298)

³⁷² Ebd., 300.

tigwerden"373, eine gegenseitige Verbundenheit in Liebe. Nur im Horizont interpersonaler Beziehungen kann für Marcel überhaupt von Liebe gesprochen werden.374 Marcel betont in diesem Zusammenhang, daß das Subjekt seine eigene Existenz nur denken kann, wenn es sich dabei auf den Anderen bezieht, d.h. wenn sein Selbstsein auf dem Sein des Anderen gründet. 375 Der Seinsvollzug des Menschen kann sich somit in einem Wir bewegen und "über [die] [...] in sich verschlossene Subjektivität"376 des Einzelnen hinausführen. Von der "Obsession des eigenen ich"377 befreit, kann das Subjekt zu sich selbst kommen, indem es sich vorbehaltlos auf ein Du verläßt, sich für es öffnet und es an sich teilhaben läßt. 378 Zum Verständnis der Marcelschen Auffassung von Interpersonalität ist die Unterscheidung zwischen "Sein und Haben", sowie "possessiver und oblativer Liebe" von entscheidender Bedeutung. Die Welt des Habens ist durch eine objektivierende und besitzergreifende Haltung zur Welt, den Mitmenschen und sich selbst gegenüber gekennzeichnet. Der Grundzug des Habens ist die Relationalität, deren Relate ein bestimmtes Etwas, nämlich das, was man hat - z.B. ein Gegenstand -, und eine bestimmte Person, die etwas hat, sind. Haben bedeutet für Marcel immer Haben von etwas. Die stärkste Ausprägung dieser Relationalität ist die volle Verfügung über Objekte und Menschen, im Sinne des possessiven Habens, d.h. des Besitzens. Das Ich ist das Zentrum des Habens. Die Welt des Habens ist durch die Subjekt-Objekt-Spaltung gekennzeichnet, "denn das Ich-

373 Scherer, PT, 63.

stelle-vor (cogito) ist ein Ich-habe-Vorstellungen"379. Das habende Subjekt, das der Welt und den Anderen in dieser relationalen und besitzergreifenden Weise gegenübersteht, muß im Hinblick auf den Anderen diesen von sich selbst ausschließen. Gleichzeitig ist diese Beziehung zwischen dem intendierenden Subjekt und dem intendierten Objekt eine solche der Trennung bzw. der Getrenntheit. Das, was ich habe, ist von mir ablösbar, trennbar. Dieser Aspekt wird besonders deutlich am Besitz eines äußeren Gegenstandes, wie z.B. eines Autos oder eines Hauses, den ich verlieren kann, ohne dabei selbst aufzuhören zu existieren. Allerdings verursacht ein solcher Besitz ständig Angst und Verzweiflung, denn er ist nur ein relativer, der jederzeit wieder verloren werden kann. Der Leib ist für Marcel die "Grenzzone"380 des Habens, an der sich der Übergang vom Haben zum Sein ankündigt. Die Beziehung des Menschen zu seinem Leib weist eine doppelte Struktur auf: einerseits kann der Mensch seinen Leib als etwas betrachten, das er hat und worüber er verfügen kann, andererseits scheint sein Leib dieser Erfahrung zu widersprechen, denn "mein Leib ist nicht etwas, das ich habe, ich bin mein Leib 381. Innerhalb des Bereiches des Habens erscheint der Leib als etwas, über das ich verfügen kann - z.B. im Freitod -, andererseits ebenso sehr als etwas, das ich gerade nicht bin, über das ich nicht verfügen, sondern das über mich verfügen kann - z.B. in der Krankheit. Das Verhältnis zwischen mir und meinem Leib bezeichnet Marcel als "Inkarnation"382. In dieser Inkarnation ist das relationale Haben in Richtung auf das Sein verlassen, genauso wie jede substantielle Auslegung von Ich und Körperlichkeit und wie jeder Ausgang vom Selbstbewußtsein, das dann nachträglich mit dem Leib zusammengefügt wird. Dies bedeutet zugleich, daß das Subjekt der Welt im Ganzen und dem Sein selbst nicht mehr in der Weise des Habens gegenübersteht, sondern ebenso in sie einbezogen ist, wie es in seine Leiblichkeit einbezogen ist. 383 Dieses nichtobjektivierende Einbezogensein nennt Marcel "Teilhabe". Der Mensch existiert, im Verständnis Marcels, ursprünglich nicht in der Abgrenzung, sondern in der Teilhabe

^{374 &}quot;Liebe [...] kann sich allein einem Subjekt zuwenden, dasheißt einem Wesen, das imstande ist, auch seinerseits zu lieben. Außerhalb einer bestimmten Dimension, der ich den Namen "Intersubjektivität" gegeben habe, gibt es keine Liebe, die diesen Namen verdient [...]." (Gabriel Marcel: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutschland. Hrsg. v. Wolfgang Ruf. Übersetzt von Adolf Kohler und Herbert P.M. Schaad. Frankfurt a. Main 1964, S. 77. Im folgenden zitiert als: Marcel, WG.)

^{375 &}quot;Es [das Selbstbewußtsein – A.d.V.] existiert nur dann, wenn es sich selbst als für andere seiend auffaßt, nur in Bezug auf einen anderen; es existiert also nur in dem Maße, in dem erkennt, daß es sich seinem eigenen Fassungsvermögen entzieht." (Marcel, SH, 113)

³⁷⁶ Scherer, PT, 64.

³⁷⁷ Marcel, ST, 187.

Marcel weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß ich mich nur dann für den Anderen öffnen kann, wenn ich den Zirkel der Subjektivität verlassen habe. "Der andere existiert für mich als anderer nur dann, wenn ich ihm geöffnet bin (wenn er ein Du ist); aber ich bin ihm nur dann geöffnet, wenn ich nicht mehr mit mir selbst diesen Zirkel beschreibe, in dessen Innerem ich den anderen, oder eher noch die Idee von ihm, irgendwie einlogiere." (Marcel, SH, 116)

³⁷⁹ Janke, 141.

³⁸⁰ Vgl., Marcel, SH, 88f.

³⁸¹ Marcel, GU, 291.

^{382 &}quot;Inkarniertes Sein, das heißt, sich als Leib erscheinen, als dieser Leib hier, ohne sich mit ihm identifizieren zu können, ohne sich aber auch von ihm unterscheiden zu können – wobei Identifizierung und Unterscheidung korrelative Vorgänge sind, die aber nur in der Sphäre der Objekte ausgeübt werden können." (Marcel, ST, 25)

³⁸³ Die Unterscheidung von "Problem" und "Mysterium" wird in diesem Zusammenhang übersprungen.

an der Welt, am Mitmenschen und am göttlichen Sein. Mit der Teilhabe ist der Bereich des Habens und damit auch jedes bestimmte Subjekt des Habens überschritten. In der Teilhabe am Sein des Anderen bin ich nicht Subjekt, nicht in mich verschlossenes Ich, das Objekten gegenübersteht, sondern selbst von dieser Teilhabe ergriffen und darin verwandelt. Die Teilhabe verwirklicht sich in der Liebe, die zugleich den Übergang von der Selbstverschlossenheit zur Offenheit dem Anderen bzw. dem Sein gegenüber, bedeutet. Dieses in der Liebe Geöffnetsein ist im Sinne Marcels die Bedingung der Möglichkeit, den Anderen als Du zu erfahren. Marcel unterscheidet zwischen "possessiver" und "oblativer" Liebe.384 In der possessiven Liebe, die dem Bereich des Habens angehört, wird versucht, über den Anderen zu verfügen, ihn an sich zu fesseln, ihn zu beherrschen, also zum Objekt zu machen. Diese besitzergreifende Form der Liebe ist "autozentrisch "385. Das Ich bleibt in sich geschlossen und vom Anderen getrennt. In der oblativen Liebe hingegen bringt sich ein Mensch dem Anderen unbedingt dar, tritt in die Offenheit für den Anderen und wird so "heterozentrisch"386. Diese bedingungslose und sich hingebende Liebe zu einem Du, saugt den Autozentrismus auf und betrachtet den Anderen nicht mehr als Objekt. 387 Erst durch diese Weise der Liebe ist für Marcel Freiheit möglich, im Sinne eines Freisetzens des Anderen zur Freiheit bzw. einer gegenseitige Befreiung im Sinne der Entobjektivierung des Ich, genauso wie der Entobjektivierung des Du. Dieses Freisetzen des Anderen ist selbst eine Tat der Freiheit. Erst, wenn die sich selbst als autonom verstehende Freiheit des Subjekts, in der Teilhabe am Sein des Anderen und damit in der Weise oblativer Liebe über das mit der Autonomie verflochtene Haben, ins Sein übertritt, wird sie im Sinne Marcels zur Freiheit. 388 Der Übergang

von possessiver zur oblativen Liebe stellt zugleich den Übergang vom Haben zum Sein dar. Im Vollzug oblativer Liebe weiß sich der Mensch "von einer absoluten Liebe "389 erreicht bzw. er weiß, daß diese Liebe in einem Unbedingten gründet. Die Liebe bzw. das in ihr erschlossene Du bedarf einer bestimmten Bestätigung, die für Marcel in der "Treue" geschieht. Diese Treue kann nicht gedacht, sondern nur bezeugt werden. 390 Treue bedeutet bedingungslose Hingabe an den Anderen. In der Treue wird eine Dauer enthüllt, die darauf verweist, daß die Gemeinsamkeit des Wir nicht mehr am Denken, sondern einzig und allein am existentiellen Vollzug gemessen werden kann. Wie die Liebe in sich selbst nach Dauer, nach Ewigkeit, nach Allgegenwärtigkeit verlangt, so kann die Erfahrung des Du nicht auf den Augenblick beschränkt sein, sondern muß sich im konkreten Daseinsvollzug als etwas offenbaren, das diesen selbst als Ganzen trägt und ihm seinen eigentlichen Sinn verleiht. Die sich in der Treue als Engagement dem Anderen gegenüber angezeigte Dauer realisiert genau dies. 391 Die Treue wird daher von Marcel als "schöpferisch" bezeichnet, da sie kein starres Prinzip ist, sondern in ihr eine ständige Erneuerung geschieht bzw. das Du immer wieder bestätigt wird. 392 Der Begriff der "Hoffnung" wird im folgenden Kapitel thema-

mung, sie gründet im Ereignis der Liebe. [...] In der Einwilligung, sich ganz vom Anruf des Nächsten und vom Zugehören zu einem reinen Du bestimmen zu lassen, kommt gerade Freiheit ins Offene. Sie befreit von jener Entfremdung, in der alle lebendigen Bezüge versachlichen und erstarren. Und die sich schenkende Liebe verwirkt eben nicht, sie verwirklicht freies Mitseinkönnen mit seinem Nächsten. Existenziale Freiheit und Nächstenliebe sind dasselbe." (Janke, 152)

389 Scherer, PT, 64. Im Metaphysischen Tagebuch drückt Marcel dies wie folgt aus: "Ein Wesen wirklich lieben heißt, es in Gott lieben." (Marcel, MT, 233)

³⁹⁰ Auf die explizite Differenzierung der drei Erscheinungsformen der Treue im Verständnis Marcels - Selbsttreue, Treue gegenüber den Mitmenschen und Treue gegen Gott - wird in diesem Zusammenhang nicht eingegangen.

Johner kommentiert entsprechend: "[...] die Treue [...] verewigt das "Du". Dort, wo ich mich als treu bestimme, bleibe ich offen für das "Du". Nur dort bleibt das "Du" präsent, und zwar so radikal, daß Marcel die Treue sogar als Überwindung der "Ab-Wesenheit" [...] deutet. Ich lasse den Geliebten nicht zu einem Objekt, einem Ding werden [...]. Er bleibt [...] das "Du", mit dem ich unauflöslich verbunden bin; die Treue als eine Art "Mehr-Sein", als unzerstörbares "wir"." (Lohner, 215-216)

"Die Treue ist in Wirklichkeit das Gegenteil einer trägen Angleichung; sie ist die aktive Anerkennung eines gewissen Bleibenden, nicht formell nach Art eines Gesetzes, sondern ontologisch. In diesem Sinne bezieht sie sich immer auf ein Da-Sein [...] oder auch auf etwas, das in uns und vor uns als Da-Sein behauptet werden kann und muß, aber das ipso facto ebenso gut und sogar vollkommen verkannt, vergessen, entwertet werden kann. [...] Nun ist

³⁸⁴ Vgl.: Marcel, GU, 293.

³⁸⁵ Ebd.

Ebd Ebd

[&]quot;Hier wie dort wird das Selbst, der Autozentrismus, ganz von der Liebe aufgesaugt." (Marcel, SH, 187) Eine Vertiefung der Marcelschen Liebesauffassung im Hinblick auf die Differenzierung vom "dyadischen" und "triadischen" Verhältnis der Liebe ist für den Kontext dieses Kapitels nicht unbedingt notwendig und wird daher übersprungen. Es sei allerdings auf eine zentrale Stelle aus dem Metaphysischen Tagebuch verwiesen, in dem diese Differenzierung zum Ausdruck kommt: "Das Wesen, das ich liebe, ist so wenig wie möglich ein Drittes für mich; und gleichzeitig entdeckt es mich mir selbst." (Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch. Übersetzt von Hanns von Winter. Wien/München 1955, S. 208. Im folgenden zitiert als: Marcel, MT.)

Janke faßt den Zusammenhang von Freiheit und Befreiung wie folgt zusammen: "So gesehen, verdankt sich die existenziale Freiheit und Offenheit nicht einem Akt der Selbstbestim-

tisiert, da er erst im Zusammenhang mit dem Tod in seiner ganzen Bedeutsamkeit verständlich werden kann.

5.2. Marcel: Der Tod derer, die wir lieben

"Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben." (Gabriel Marcel)

Die Frage nach dem Tod versteht Marcel ausschließlich als die Frage nach dem Tod des geliebten Anderen, der für ihn die eigentliche und ursprüngliche Todeserfahrung darstellt. Dieser Aspekt kommt in einem Streitgespräch zwischen Gabriel Marcel und Leon Brunschvicg auf dem Descartes-Kongreß 1937 deutlich zum Ausdruck, auf dem dieser Marcel vorwarf, er messe seinem eigenen Tod mehr Bedeutung bei als dem seinigen.

"»Was zählt, ist weder mein Tod noch der Ihre [Leon Brunschvicgs – A.d.V.], sondern der Tod dessen, den wir lieben.«" (Marcel, GU, 287)

Die Dialektik von Liebe und Tod bezeichnet Marcel als das zentrale Thema seines Lebens und Denkens.

"Ich stelle ohne Zögern fest, daß sich mein Leben schlechthin – und auch mein geistiges Leben – unter dem Zeichen des Todes des Nächsten entwickelt hat." (Ebd.)

Der Tod stellt das entscheidende Problem für die Interpersonalität dar, er wird zu ihrem Prüfstein. Das liebende Miteinander (die Einheit von Ich und Du) gerät am Tod in seine eigentliche Krise, er entscheidet über die Wahrhaftigkeit ihrer Liebe.

"[D]as Problem, das einzige wesentliche Problem wird durch den Konflikt von Liebe und Tod gestellt." (Ebd.)

aber die Treue die aktiv verewigte Präsenz, sie ist die Erneuerung der Wohltat der Präsenz – ihrer Kraft, die darin besteht, daß sie eine geheimnisvolle Anregung zur Schöpfung ist." (Marcel, OG, 43-44) Dieses Vergessen bezeichnet Marcel als "Verrat".

Marcel hebt entsprechend hervor, daß der Tod eines geliebten Menschen ein Abgrund sei, vor dem er größere Bestürzung empfinde, als vor dem eigenen Sterbenmüssen. Diese Erfahrung kann nur dann gemacht werden, wenn, wie Scherer betont, "der andere Mensch als ein um seiner selbst willen würdiges Wesen angesehen wird, das ein ihm zu eigenes und mit seinem Sein verknüpftes Recht besitzt da zu sein, welches mit einem unbedingten Sinn zusammenhängt, so daß ein Anruf von ihm ausgeht "394. Dieser Anruf kann nur in der Offenheit, die die Interpersonalität für Marcel bedeutet, gehört werden, in der ein Mensch dem Anderen in der Weise oblativer Liebe begegnet und somit die Bereitschaft zeigt, den Anderen unbedingt an sich teilhaben zu lassen. Diese Wechselseitigkeit läßt jede Person "zum Mittelpunkt für die andere "396 werden.

Die Krise, in die die Liebe am Tod gerät, bedeutet, daß einerseits am Tod des geliebten Menschen das Wir endgültig zerrissen, der der Liebe innewohnende Anspruch nach Dauer und Ewigkeit gebrochen wird, und andererseits zeigt sich am Tod, was das liebende Miteinander wirklich ist und war. Wenn der Tod die Liebe beenden kann, dann muß die Wahrhaftigkeit der Liebe in Frage gestellt werden, denn sie konnte vor dem Tod nicht bestehen. Dann zeigt sich, daß nicht eine geliebte Person, sondern ein Mensch, dem man nahestand, gestorben ist und dessen Tod einen Verlust bedeutet. Dies würde bedeuten, daß die Liebe zu ihm possessiv war, er von mir nur als Gegensand, z.B. der Begierde, betrachtet wur-

^{393 &}quot;Ich habe nämlich einsehen müssen, [...] daß ich angesichts des Abgrundes, der durch das Verschwinden eines geliebten Wesens geöffnet wird, eine ganz andere und wahrscheinlich tiefere Bestürzung als vor meinem eigenen "Sterben-Müssen" empfinde." (Marcel, WG, 75)

³⁹⁴ Scherer, PT, 60.

Die Bedeutsamkeit des in der Liebe als Du erschlossenen Anderen, bzw. des Anrufes, der von ihm an mich ergeht, in Bezug auf die Freiheit, versteht Marcel wie folgt aus: "Ganz allein wäre es einem nicht gelungen, sich davon [von den Obsessionen des eigenen Ich – A.d.V.] zu befreien, aber die Präsenz des anderen bewirkt dies Wunder, vorausgesetzt, daß man in sie einwilligt, daß man es bejaht, sie nicht als bloßes Eindringen in bezug auf sich selbst [...] zu behandeln. [...] stattdessen bringt der Anruf [des Anderen – A.d.V.] uns auf eine geheimnisvolle Art wieder zu uns selbst zurück. Übrigens keineswegs unvermeidlich, da wir uns verweigern können. Doch damit unsere Antwort frei sei, ist es keineswegs notwendig, daß sie ein vollkommen klares Bewußtsein dieser möglichen Verweigerung impliziert; ich möchte sagen, daß sie von dem Augenblick an frei ist, wo sie befreiend ist." (Marcel, ST, 55-56)

³⁹⁶ Marcel, GU, 293.

de. Dieser Verlust fällt in den Bereich des Habens, d.h. der Tod des Verstorbenen bedeutet einen vergleichbaren Verlust, wie den eines materiellen Besitzes.³⁹⁷

"Aber man verliert ja nur, was man besessen hat. Und gehörte dieses andere Wesen mir? [...] Gehört mein Kamerad mir? [...] [Nur] [d]as Objekt, das ich besitze, kann ich wirklich verlieren." (Marcel, GU, 104-105)

Im Vollzug der interpersonalen Erfahrung, in der sich die Menschen in oblativer Liebe begegnen, werden die "Kategorien der Objektivität"³⁹⁸ transzendiert. Der Verlust eines geliebten Menschen bedeutet somit einen Seinsverlust. Der Tod des geliebten Menschen wird als etwas erlitten, das das Selbstsein betrifft und verändert, d.h. als "Selbstverlust"³⁹⁹.

"Das Verschwinden des Anderen bedeutet für mich eine Verletzung meiner Person."
(Marcel, WG, 75)

Der Tod einer geliebten Person ist daher kein äußerliches Ereignis, in dem Sinne, daß lediglich ein beliebiger Mensch gestorben ist.

Was geschieht mit dem *Wir* (der Einheit von Ich und Du), wenn die geliebte Person gestorben ist? Wie ist die, von Marcel betonte Gegenwart - nicht im Sinne der zeitlich-räumlichen Anwesenheit - des geliebten Menschen, die Beziehung zu ihm angesichts des Todes zu verstehen?

Marcel weist, wie bereits erwähnt, auf die paradoxe Situation hin, die der Tod der geliebten Person für den Überlebenden bedeutet.

"Ein Band ist in unerträglicher Weise zerrissen – andererseits aber doch nicht zerrissen, denn selbst im Riß bleibe ich, und zwar noch stärker als zuvor, dem Wesen, das mir fehlt, verbunden. Das Unerträgliche ist gerade dieser Widerspruch. Es liegt darin ein Ärgernis, das auf die gesamte Wirklichkeit den schimpflichen Schatten der Absurdität wirft." (Ebd., 81)

Der geliebte Mensch ist endgültig nicht mehr da und ist dennoch noch immer da, das Band zwischen dem liebenden Miteinander ist zerrissen und dennoch bleibt der verstorbene Partner dem Zurückgebliebenen gegenwärtig.

"Das Wesen, das ich liebe, ist noch immer da. Es ist da wie ich selbst und mit dem selben Recht; ich bin nur, soweit die Verbindung mit ihm hält; und wenn diese Verbindung zerrisse, so wäre ich nicht mehr." (Marcel, GU, 238)

Der Tod ist also für Marcel nicht nur der entscheidende Prüfstein der Interpersonalität, sondern er ist zugleich untrennbar mit dem Selbstsein verbunden, da dies erst in und aus dem Zusammensein mit dem Anderen wirklich ist. Denn sowohl das Verschwinden und das Vergessen des Anderen im Tod bedeutet einen Zusammenbruch des und einen Verrat am Selbstsein.

"Von den Toten sagen, sie sind nicht mehr, heißt nicht nur, sie verneinen, sondern auch sich selbst verneinen." (Marcel, WG, 82)

³⁹⁷ In der Welt des Habens kann es angesichts der Gewißheit des Todes nur Verzweiflung, Angst und Vereinzelung geben. In dieser Welt bedeutet der Tod das absolute Ende bzw. gilt "der Lehrsatz von der Endgültigkeit des Todes". (Marcel, GS, 464) In ihr gibt es keine Hoffnung über die Todesgrenze hinaus. So unterscheidet sich "meine Lage [...] in nichts von der des zum Tode Verurteilten, der in einen Raum eingesperrt ist, dessen Wände immer näher auf ihn zukommen. Von nun an gibt es in meiner jetzigen Existenz nichts, das man nicht zunichte machen [...] könnte, und zwar auf Grund des auf mir lastenden Todes." (Marcel, WG, 70-71) In "einer so dem Tode ausgelieferten Welt", ist der Mensch "nicht fähig, der bannenden Gewalt des Todes Widerstand zu leisten". (Marcel, GS, 468) Daher kommt Marcel zu dem Schluß, "daß offenbar die Möglichkeit einer radikalen und ausweglosen Verzweiflung in meiner Situation, der Situation eines sterblichen Wesens, geradezu enthalten" sei. (Marcel, WG, 70-71)

³⁹⁸ Marcel, GU, 299.

Scherer, PT, 65. In Das Geheimnis des Seins bringt Marcel diesen Gedanken deutlich zum Ausdruck: "Nur vom Anderen her oder von den Anderen her – und allein von ihnen her können wir uns verstehen." (Marcel, GS, 106) Eine Marcel entgegengesetzte Bestimmung des Seinsverlustes, den der Tod eines geliebten Menschen bedeutet, findet sich bei Bollnow: "Der Verlust des nahen Menschen ist nicht ein Verlust innerhalb der Welt, sondern ein Verlust an Welt überhaupt und damit ein Verlust an der eigenen Substanz dessen, der den Verlust erleidet. Und insofern rührt der Verlust des nahen Menschen unmittelbar an die eigene Existenz. Er bedeutet einen echten Seinsverlust. [...] Darum ist der Tod des nahen Menschen wirklich ein "Seinsverlust" – zwar nicht unmittelbar Verlust des eigenen Lebens, aber Verlust am eigenen Leben, ein Verlust an der eigenen Substanz. Der Mensch "schrumpft" im Tode des nahen Menschen. Und insofern ist das Sterben des nahen Menschen immer schon ein gutes Stück eigenen Sterbens." (Otto F. Bollnow: Der Tod des andern Menschen. In: Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, 1 (1964), S. 1263-1264. Im folgenden zitiert als: Bollnow, Tod.) Diese Position würde Marcel letztlich als Verrat an der geliebten verstorbenen Person bezeichnen, da ihr Tod als endgültig empfunden wird.

Dem Menschen geht es, indem er sich zu sich selbst verhält, nicht mehr nur um sein eigenes Seinkönnen, sondern sein Selbstbezug ist im positiven Bezug zum Sein des Anderen fundiert.

Die Dialektik zwischen Liebe und Tod bringt Marcel mit einer ebenso knappen, wie eindringlichen Formulierung zum Ausdruck:

"Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben." (Marcel, GS, 472) 400

Allerdings besteht immer die Möglichkeit des Verrats an der verstorbenen Person, und zwar dann, wenn ihr Tod als endgültig empfunden wird. Dadurch wird der Liebe zugleich ihr eigener Sinn genommen.

"Du kannst nicht einfach verschwunden sein wie eine Wolke, die verfliegt; das anzunehmen, wäre Verrat." (Marcel, WG, 77)

Der Zurückgebliebene entscheidet über das endgültige Verschwinden oder die, wenn auch veränderte, so doch nicht zerstörte Anwesenheit der geliebten Person. In diesem Zusammenhang betont Scherer, daß durch den Verrat an der geliebten Person deren "Seinsrecht" genommen würde.

"Dieser mögliche Verrat wäre die Negation der Grunderfahrung, von der jede positive Beziehung zwischen Menschen getragen ist, der Erfahrung, es sei gut, daß es den anderen gibt, er ein Recht habe zu sein und dieses Recht durch nichts in Frage gestellt werden darf. Da aber gerade der Tod dieses Seinsrecht radikal in Frage stellt, muß gefragt werden, ob nicht jede Weise von Liebe, welche sich zwischen Menschen ereignen kann, das Postulat in sich trägt, der andere Mensch müsse auch jenseits der Todesgrenze noch sein können." (Scherer, TF, 105)

Das "ontologische Gegengewicht" ⁴⁰² gegen den Tod bzw. den Verrat, findet Marcel in dem unauflöslichen Ineinander von Liebe, Treue und Hoffnug, also im Vollzug positiver Interpersonalität.

Im Vollzug der Treue, d.h. in der unbedingten Bejahung, Identifikation und dem unbedingten Engagement für den geliebten Anderen, zeigt sich die Unvergänglichkeit - nicht in einem essentiellen Sinne - der geliebten Person an. 403 Marcel versteht die Treue wesenhaft als Antwort.

"Das Unvergängliche ist das, was da nicht fehlen kann, wo eine radikale Treue gehalten wird, das heißt: es ist eine Antwort." (Marcel, GU, 239)

Aber kann denn die Antwort, die die Treue darstellt auch dort noch bestehen, wo es keinen Anruf mehr zu geben scheint, wo die Wechselseitigkeit des *Wir* verloren ist, also im Tod, der dieses Verhältnis radikal in Frage stellt?

Die Treue besteht über den Tod hinaus. Sie zielt nicht auf das physische Nahsein, sondern auf das geistige und gefühlsmäßige Einssein, eben auf die interpersonale Einheit des liebenden Miteinander, durch die die geliebte Person auch im Tod nicht untergeht, nicht im Nichts versinkt. Marcel räumt zwar ein, daß die geliebte Person "nicht mehr von dieser Welt" sei und man sie "nicht mehr zu Rate ziehen" könne, der Tod also eine grundlegende Verwandlung für das liebende Miteinander bedeutet, in der es aber gerade nicht zerstört wird, sondern immer

405 Marcel, GU, 234.

Von diesem Satz geht, so Marcel, eine "prophetische Gewißheit" aus, die offenbart, daß "wozu auch immer sich wandeln möge, was ich da vor Augen habe, Du und ich, wir bleiben beisammen. Der eigentliche Wandel gehört der Ordnung des Zufalls an, er kann uns von dem Ewigkeitsversprechen nicht lösen, das unsere Liebe einbeschließt." (Marcel, GS, 474)
Vgl. hierzu auch: Scherer, PT, 74.

⁴⁰² Marcel, WG, 71.

⁴⁰³ Scherer führt in diesem Zusammenhang den Begriff der "unbedingte[n] Akzeptation" ein, durch den der Begriff der Treue auch auf den Bereich des politischen und sozialen Handelns ausgedehnt werden kann. "Die unbedingte Akzeptation kommt aber auch zum Zuge, wo jemand mit dem ganzen Einsatz seiner Person für Recht und Freiheit der Menschen oder den politischen Frieden eintritt. [...] Der Gedanke der unbedingten Akzeptation steht also jenseits der heute gängigen Polarisierungen zwischen Privatheit und politischem Engagement, Person und Gesellschaft [...]. Das unbedingte "Du sollst sein", von dem die unbedingte Akzeptation getragen ist, antwortet diesem selber unbedingten, im Sein des Menschen begründeten Anspruch." (Scherer, TF, 101-103) Die unbedingte Akzeptation endet, wenn sie wahrhaft ist, auch nicht im Tod. Diese Ausdehnung der Begriffe Liebe und Treue auf den politisch-sozialen Bereich hat Marcel in Gegenwart und Unsterblichkeit selbst angedeutet, indem er darauf hinweist, daß "die menschliche Liebe [...] auch [...] die Freundschaft" in sich einschließt. (Marcel, GU, 293)

^{404 &}quot;[...] auch im Tod bleibt die Treue mit der Präsenz verbunden, die nur dann möglich ist, wo eben eine "radikale Treue" herrscht. So wird mein Sein zur Antwort auf den Tod des geliebten Menschen. Diese Antwort entspricht der Liebe, als Verneimung seines Todes. Wer dem Anderen, auch oder gerade den Toten untreu wird, verleugnet und vernichtet sich selbst, indem er die emotional-geistige Einheit mit den (geliebten) Toten zerstört." (Lohner, 224)

noch besteht. In der Treue überwindet der liebende Mensch nicht den Tod im allgemeinen, sondern den Tod des geliebten Menschen, denn einen Menschen lieben, heißt seinen Tod nicht anerkennen.

"In den Tod eines Wesens einwilligen, heißt [...], es dem Tod ausliefern. "406

Diese Treue ist weder ein Phantasiegebilde noch bloße Erinnerung, sondern bezieht sich auf einen wirklichen Menschen, der nicht fehlen kann.

"Unsere Treue kann sich also nur gründen auf ein beständiges Festhalten an einer Existenz, die nicht in die Welt der Bilder verwiesen werden kann." (Marcel, HV, 209)

Die Gegenwart der geliebten Person zeigt sich dann besonders deutlich, wenn mein Leben von ihr nicht nur in deren konkreten Anwesenheit bestimmt ist, sondern als Ganzes mein Leben durchzieht, also alles Denken, Fühlen und Handeln stets aus dem Wir geschieht, auch dann, wenn die geliebte Person abwesend ist, und wenn das ganze Leben um ihretwillen vollzogen wird. Die Gegenwart der geliebten Person besteht dann sowohl für den vorübergehenden Abschied, als auch für die endgültige Trennung durch den Tod.

Wie kann die Anwesenheit der geliebten Person nach ihrem Tod konkret gedacht werden?

Der Tod der geliebten Person bedeutet zunächst, daß sie nicht mehr innerweltlich - leibhaftig - verfügbar ist, und damit die Möglichkeit, sie im Modus des Habens zu behandeln, nicht mehr besteht. Dies ist im faktischen Daseinsvollzug fast nicht zu erreichen. Auch in der selbstlosesten Liebe kann dies nicht immer vollkommen ausgeschlossen werden.

"[...] der Mensch, den ich liebe, [ist] nicht allein ein Du, er ist vorab ein Objekt, das sich meinem Blick darbietet und dem ich alle Behandlungsweisen angedeihen lassen kann, deren Möglichkeit sich meiner Beschaffenheit als körperlichem Agens einfügen."
(Marcel, GS, 473)

Die geliebte Person ist mir also, im Verständnis Marcels, nach ihrem Tode, wenn diese Möglichkeiten zur Verobjektivierung unmöglich geworden sind, im Grunde näher ist, als sie es jemals im Leben sein konnte. Daraus kann man schließen, daß die Leiblichkeit des Menschen als Hindernis bzw. Behinderung aufgefaßt werden muß, da durch sie die Rückfälle in den Bereich des Habens ermöglicht werden. Marcel betont dementsprechend, daß alle dem Bereich des Haben zugehörigen Verhaltensweisen in der Leiblichkeit der Existenz fundiert seien.

"[...] das Sein in mir [zielt darauf], [...] ohne daß ihm dies auf Erden ganz gelänge, [...] sich von den auf das Haben bezogenen Kategorien [...] zu befreien. Man wird leicht erkennen, [...] daß diese Kategorien letzten Endes auf meinen Leib zentriert sind."
(Marcel, GU, 290)

Marcel tendiert dazu, die Zerstörung, die der Tod bedeutet, mit der "Dingnatur" der geliebten Person zu identifizieren:

"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. Hier ist allerdings Vorsicht geboten: es ist die [...] Frage, ob die Zerstörung das betreffen kann, wodurch dies Wesen wirklich Wesen ist. Gerade diese geheimnisvolle Eigenschaft aber meint meine Liebe." (Marcel, GS, 473)

Der Tod bedeutet die Aufhebung der Möglichkeit, den Leib als Werkzeug zu mißbrauchen und verweist dadurch auf das eigentliche Wesen einer Person.

Dieser Gedanke provoziert die Frage, ob die durch den Tod verwandelte geliebte Person der leibhaftig-anwesenden gegenüber als die eigentliche erscheinen muß. Der Tod bedeutet in diesem Sinne also nicht primär die Trennung von der geliebten Person, sondern gerade die intensivste Möglichkeit des Nahseins. Diesen Gesichtspunkt hebt auch Berning hervor:

⁴⁰⁶ Gabriel Marcel: Homo Viator. Philosophie der Hoffnung. Übersetzung von Wolfgang Rüttenauer. Düsseldorf 1949, S. 205. Im folgenden zitiert als: HV.

In dieser Hinsicht – allerdings aus vollkommen entgegengesetzten methodischen Ansätzen und mit anderen Konsequenzen – tritt Marcel in gewisse Nähe zu der Konzeption Heideggers, da auch für ihn der Tod nicht Trennung bedeutet, sondern – in der vorlaufenden Entschlossenheit, d.i. dem existentiell bezeugten eigentlichen Sein zum Tode – Ganzheit und Eigentlichkeit ermöglichen kann.

"Der Tod bedeutet eine Befreiung. Das Ich verliert die Gebundenheit an einen bestimmten Raumpunkt und gewinnt damit die Möglichkeit, denen, die es liebt, über Raum und Zeit hinaus gegenwärtig zu sein. Die Verstorbenen sind uns näher als die Lebenden. "⁴⁰⁸

Diese Abschwächung der leibhaftigen Präsenz, die Marcel eher zu einer Art objektiver Anwesenheit führt, veranschaulicht folgende Stelle:

"Selbst wenn ich dich nicht berühren, dich nicht sehen kann, so fühle ich,du bist mit mir [...]." (Marcel, OG, 48)

Die Treue als Ausdruck der unbedingten Akzeptation (d.i. die Liebe) ist konstitutiv mit der Hoffnung verbunden. 409

"Die Hoffnung ist die Weise, wie die Treue selbst über das Grab hinaus am anderen und den anderen festhält. [...] [D]ie Hoffnung, welche der Liebe immanent ist, [kann] nicht erst einsetzen, wenn der geliebte Mensch wirklich gestorben ist. Die Liebe trägt diese Hoffnung vielmehr immer in sich. [...] Das heißt aber, die Liebe entreißt ihn ständig dem Tod. [...] Sie ist die Kraft schöpferischer Erneuerung, aus der wir [...] Hoffnung gewinnen." (Scherer, TF, 106-107)

Der eingangs zitierte Satz "Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben", hebt ein jeder Liebe immanentes Moment hervor. Wenn die Liebe nicht im Tod endet, wenn sich der Zurückgebliebene nicht damit abfinden kann, daß die geliebte Person ins Nichts versinkt, "dann ist der Liebe als solcher Hoffnung über die Todesgrenze hinaus immanent, ist Liebe Bedingung der Möglichkeit von Hoffnung und Liebe ihrerseits nur in Hoffnung zu vollziehen"⁴¹⁰. Diese Gewißheit der Hoffnung, als eine im Leben vollzogene Erfahrung, eröffnet eine Todestranszendenz.

"Die Gegenwart [...] führt zu einer unbesiegbaren Gewißheit, die mit der oblativen Liebe verbunden ist. Sie findet ihren Ausdruck in Behauptungen wie: »Ich bin sicher, daß du

Vincent Berning: Gabriel Marcel: Die Metaphysik der schöpferischen Treue. In: Josef Speck (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V. 2., durchgesehene Aufl. Göttingen 1992, S. 246. mir gegenwärtig bleibst, und diese Gewißheit ist an die Tatsache gebunden, daß du mir weiter beistehst, daß du mir vielleicht direkter beistehst, als du dies auf Erden zu tun vermochtest. Wir sind zusammen im Licht, oder richtiger ich gewinne in den Augenblikken, in denen ich mich von mir selbst löse, [...] Zugang zu einem Licht, das dein Licht ist: ich will gewiß nicht sagen zu einem Licht, dessen Quelle du bist, aber zu dem Licht, in dem du dich selbst entfaltest, zu dem Licht, das du auf mich reflektieren oder ausstrahlen läßt.«" (Marcel, GU, 302)

Diese Erfahrung ist aber nur dann möglich, wenn der Mensch als endliches, bedingtes und relatives Wesen, an einer absoluten Transzendenz teilhaben kann bzw. sich auf diese hin transzendiert. In der Hoffnung kann der Tod, verstanden als definitives Ende, selbst in Frage gestellt werden, denn sie bezieht sich auf keine partikularen Gegenstände, sondern transzendiert diese. In der Hoffnung, in der Liebe und Treue bezieht sich der Mensch auf ein Absolutes (Gott), auf das er seine Hoffnung setzt. Dieses Absolute ist der Garant des Selbstbezuges, des Bezuges zum Anderen und des Bezuges der Anderen zu Anderen. Wenn der Tod die letzte Wirklichkeit wäre, dann würde Wert - und auch Sein - ins Nichts versinken.

"[...] nur dann kann der Wert als Wirklichkeit gedacht werden [...] [.] wenn er auf das Bewußtsein einer unsterblichen Bestimmung bezogen wird." (Marcel, HV, 212)

Der Tod ist somit nicht das tragische Ende der Liebe und der Existenz, sondern das geheimnisvolle "*Tor der Hoffnung*" ⁴¹¹. Hoffnung und Tod schließen sich im Vollzug positiver Interpersonalität nicht aus, sondern gehören konstitutiv zusammen.

"Ist in mir eine unerschütterliche Gewißheit vorhanden, so die, daß eine Welt, die von der Liebe verlassen ist, im Tod versinken muß, daß aber auch dort, wo die Liebe fortdauert, wo sie über alles triumphiert, was sie entwürdigen will, der Tod endgültig besiegt wird." (Marcel, GU, 287)

Im Vollzug positiver Interpersonalität kann das Selbst-, Welt- und Seinsverständnis des Menschen radikal geändert werden. Es liegt in der Freiheit des Einzelnen sich für diese Erfahrung, für dieses "Wagnis"⁴¹³, wie es Marcel im An-

⁴⁰⁹ Marcel grenzt die Hoffnung insofern vom Wunsch ab, als der Wunsch "definitionsgemäß egozentrisch auf den Besitz ausgerichtet" ist und somit der Welt des Habens angehört. Die Hoffnung ist demgegenüber nicht possessiv, sondern bedeutet immer "für uns hoffen". (Marcel, GU, 288)

⁴¹⁰ Scherer, PT, 74-75.

⁴¹¹ Marcel, MT, 248.

⁴¹² Scherer, TF, 9.

⁴¹³ Marcel, GU, 304.

schluß an Peter Wust bezeichnet, zu öffnen und sich so die Welt, in der er lebt, selbst, in einem Akt der Freiheit, zu schaffen.

"Die Welt, in der wir leben, ist so beschaffen, daß ich rings um mich herum alle Gründe finden kann, zu verzweifeln, im Tod die Vernichtung und das jämmerliche Schlüsselwort des unverständlichen Daseins zu sehen, in das ich unverständlicherweise geworfen bin. Einer tieferen Überlegung enthüllt sich diese Welt jedoch gleichzeitig als so beschaffen, daß ich mir hier der Macht bewußt werden kann, die mir belassen worden ist, diesen Schein abzulehnen, dem Tod diese letzte Wirklichkeit abzusprechen. [...] [D]ie Bedeutung des Todes ist nicht unabhängig von der Art und Weise, wie ich ihn beurteile [...]." (Marcel, GU, 303)

Die Einsicht in die Wahrheit dieser Konzeption Marcels ergibt sich, wie Scherer betont, "nur im und aus dem Vollzug der Interpersonalität" selbst. Diese Erfahrung durch die verobjektivierende Sprache zu fixieren bzw. sie diskursiv aufzulösen ist unmöglich, denn es geht bei ihr um die "Verwirklichung der Präsenz im Schoße der Liebe [...], die unendlich alle begriffliche Beglaubigung übersteigt; denn sie vollzieht sich im Schoße eines Unmittelbaren, das sich jenseits aller gedankenhaften Vermittlung befindet" Dadurch, daß die Interpersonalität einen den Tod transzendierenden Sinn hat, muß die Gewißheit des Todes nicht mehr zu Verzweiflung, Angst und Vereinzelung führen, wie dies für die

Auseinandersetzung mit dem Tod in der Welt des Habens charakteristisch ist. Als eine im Leben vollzogene Erfahrung hat die Interpersonalität die Fähigkeit, den Menschen "auf das unaussprechliche Staunen des ewigen Morgen vorzubereiten"⁴¹⁶.

⁴¹⁴ Scherer, PT, 77. Scherer betont, daß Marcel weit davon entfernt sei, bloße Behauptungen aufzustellen bzw. subjektive Erlebnisse nachzuerzählen: "Marcel ist von seinem Standpunkt her durchaus in der Lage, zu begründen, warum es Erfahrungen geben kann, die sich auf dem Gebiet des "Nichtfeststellbaren", wie er es nennt, abspielen, ohne daß die Reflexion der Erfahrung in ein bloßes Behaupten und einen Irrationalismus verfällt, welcher die Bedingungen seiner eigenen Aussagen nicht mehr kennt. Marcel fordert grundsätzlich im Bereich des ontologischen Denkens die "zweite Reflexion". In ihr reflektiert die Reflexion sozusagen auf sich selbst, indem sie auf das zu blicken versucht, was das gesamte Denken, auch die diskursiven Gedankenschritte, "unterspannt". Daran können wir durch "eine Bewegung der Umkehr ... herankommen, d.h. durch ... die Reflexion, durch die ich mich frage, wie, von welchem Ursprung aus das Verhalten einer anfänglichen Reflexion möglich geworden ist ...". [...] Es geht ja gerade um die Frage, ob der Bereich des sinnvollen Denkens und der reflektierbaren Erfahrung auf Kontrollierbarkeit im Sinne des Verfügens über objektivierbare Daten eingeschränkt werden darf. Wo das geschieht, haben wir bereits die Intersubjektivität verlassen und sind in die Welt des Habens [...] zurückgeglitten, [...] die nichts anderes zulassen will als bloße Gegenständlichkeit. Gerade dieses Nichtzulassen ist es, welches die Welt in eine Todeswelt, eine Todesmaschinerie verwandelt, in der wir die Zeichen der Hoffnung nicht mehr zu lesen vermögen." (Ebd., 77-78)

⁴¹⁵ Marcel, OG, 16.

⁴¹⁶ Ders., WG, 85.

6. Zusammenfassung

"Wenn wir immerfort [...] dem Tode gegen über unfähig sind, wie ist es möglich, da zu sein?" (Rainer Maria Rilke)

"In der Welt des selbstherrlichen und sich in sich selbst befestigenden Menschen wäre das Bessere allein, die Klammer der Identität zu lockern und nicht zu verhärten. [...] Nichts anderes [...] heißt Humanität." (Theodor W. Adorno)

Das Erkenntnisinteresse dieser Studie bestand vor allem darin, drei Themen zusammenzuführen: erstens, die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod an fünf Denkern exemplarisch darzustellen; zweitens, die besondere Stellung der Existenzphilosophie in der Auseinandersetzung der Moderne mit dem Tod herauszuarbeiten; und drittens, die impliziten lebenspraktischen und sozialethischen Dimensionen der behandelten Themen anzusprechen. Die Textanalysen wurden durch vier konstitutive thematische Zusammenhänge - Tod und Freiheit, Tod und Zeit, Tod und Individualität, Tod und Interpersonalität - bestimmt, um so eine gemeinsame Linie der unterschiedlichen Positionen zu finden. Leitend war dabei die Idee, daß die Gestaltung des menschlichen Lebens, die fundamental von der Einstellung und dem Verhalten zum Tod abhängt, nur dann gelingen kann, wenn der Tod ins Leben integriert wird bzw. wenn man sich bewußt mit dem Faktum der Sterblichkeit auseinandersetzt. Diese Dialektik von Leben und Tod bzw. die Betonung der Lebensimmanenz des Todes und seine Bedeutung für das Leben ist in der Existenzphilosophie, wie in kaum einer anderen Position in der Moderne, zentraler Gegenstand des Nachdenkens über den Tod. Im Zentrum ihrer Auseinandersetzung mit dem Tod steht daher die Frage: Wie kann der Mensch sich angesichts der Endlichkeit seines Daseins verhalten? Die Konzentration auf eine gelingende Lebenspraxis in Anbetracht des Todes führt dazu, daß die existenzphilosophischen Überlegungen weitestgehend von einer spekulativen Auseinandersetzung mit dem Tod absehen. Die Zuwendung zum Tod bedeutet eine Zuwendung zum Leben. Des weiteren ist, im Anschluß an Birkenstock, die These vertreten worden, daß die existenzphilosophischen Reflexionen über den Tod auch für die aktuelle Diskussion um Sterben und Tod von Bedeutung sind.

Im folgenden müssen die einzelnen Positionen der Existenzphilosophie miteinander verglichen werden, um zu prüfen, ob sie ihren eigenen Anspruch erfüllen bzw. ob die einzelnen Positionen der existenzphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod überhaupt systematisch zusammenhängen.

Welche Stellung nimmt die Existenzphilosophie in der Auseinandersetzung der Moderne mit dem Tod ein?

Die Basis jedes produktiven Verhaltens zur Sterblichkeit beginnt, darin stimmen alle in dieser Arbeit vorgestellten Existenzphilosophen - abgesehen von Sartre - überein, mit der Revision der allgemeinen Todesverdrängung bzw. in der Anerkennung des Todes als konstitutiv zum Leben gehörig. Für die Verdrängung des Todes sei, so Adorno, der "Preis einer Beschränkung des Bewußtseins"⁴¹⁷ zu entrichten. Mit der Verdrängung des Todes hängt das Thema seiner Tabuisierung zusammen. Das Auffallende an der Tabuisierung des - zumeist eigenen - Todes ist, daß sie Verdrängung bei gleichzeitiger Wahrnehmung des Todes bedeutet. In den Zusammenhang von Verdrängung und Tabuisierung des Todes gehört ebenfalls das Thema seiner Ausbürgerung bzw. Abdrängung in Intensivstationen und Altersheime. Der Tod wird wahrgenommen als Ereignis von Anderen, aber verdrängt als sicherstes Moment des eigenen Lebens. Nichts anderes meint die Dialektik von Verdrängung - des eigenen Todes - und Neugier - an gewaltsamen Todesbildern. Somit wird der Tod objektiviert und in seiner existentiellen Dramatik, die er für den Menschen bedeutet, verdeckt.

"Eine objektive Betrachtung des Todes ist daher der Existenz grundsätzlich unangemessen. Der Tod ist für die Existenz nur wesentlich, als und insofern sie begreift, daß das Sterbenmüssen zum menschlichen Dasein unabdingbar gehört, d.h. ein Konstituens des Daseins ist, das dieses jeden Augenblick in allem seinem Tun und Lassen bestimmt." (Schulz, 179)

Hinter der Verdrängung, Tabuisierung und Ausbürgerung des Todes aus dem alltäglichen, sowohl sozialen als auch privaten Leben, verbirgt sich die Angst vor dem eigenen Tod. In Kapitel 1 ist deutlich geworden, daß die Verdrängung des vor allem eigenen - Todes ein akutes soziales Problem darstellt, dessen Auswirkungen u.a. die Hilflosigkeit, Vereinsamung, Angst, Orientierungslosigkeit und Handlungsinkompetenz angesichts des Todes sind.

Indem die Existenzphilosophen das unauflösliche Ineinander von Tod und Selbstsein betonen, wenden sie sich nicht nur gegen die Verdrängung des Todes, sondern auch gegen jedes rein naturwissenschaftliche Verständnis des Todes, das den Tod ausschließlich in seiner biologischen Funktion als notwendiges Ende des Lebensprozesses begreift, für den Gedanken der Lebensimmanenz des Todes keinen Raum läßt und somit vom Selbstbezug des Menschen im existenzphilosophischen Sinne abtrennt. Das Konzept des natürlichen Todes ist der Inbegriff dieses (natur-)wissenschaftlichen Verständnisses des Todes und stellt ein konstitutives Paradigma der modernen Reflexion auf den Tod dar. Baudrillard hat deutlich gemacht, daß diese Konzeption weit davon entfernt ist, ein progressives Verständnis des Todes darzustellen, sondern vielmehr gerade Ausdruck der Verdrängung des Todes ist:

"Der natürliche Tod bedeutet also keine Akzeptierung eines Todes, der zur "Ordnung der Dinge" gehörte, sondern eine systematische Leugnung des Todes. Der natürliche Tod unterliegt der Rechtsprechung der Wissenschaft und wird von der Wissenschaft tendenziell abgeschafft. Im Klartext bedeutet das: der Tod ist unmenschlich, irrational und sinnlos wie die ungebändigte Natur (der abendländische "Natur"-Begriff ist immer derjenige einer verdrängten und domestizierten Natur). Es gibt nur einen guten Tod, den besiegten und dem Gesetz unterworfenen: das ist das Ideal des natürlichen Todes. "A18"

Aus den diskutierten Ansätzen der Existenzphilosophie kann man also, mit Ausnahme von Sartre, folgern, daß eine Änderung des, vor allem durch die Verdrängung bestimmten, Umgangs mit dem Tod nur dann gelingen kann, wenn der Tod in den Gesamtzusammenhang des Lebens integriert, das Bewußtsein der Sterblichkeit ausgehalten und somit die konstitutive Rolle des Todes innerhalb des menschlichen Selbstbezuges erkannt und anerkannt wird.

⁴¹⁷ Adorno, ND, 388.

⁴¹⁸ Jean Baudrillard: Der symbolische Tausch und der Tod. Aus dem Französischen von Gerd Bergfleth, Gabriele Ricke und Roland Voullié. Anhang: Baudrillard und die Todesrevolte von Gerd Bergfleth. München 1982, S. 255-256.

Wie stellt die Existenzphilosophie den Zusammenhang von Tod und Existenz bzw. Tod und Selbstsein dar? Wie hängen die einzelnen Positionen der Existenzphilosophie zusammen?

Die Existenzphilosophie entwirft zwei Positionen des Sich-Verhaltens-zum-Tod: zum einen das Konzept der Jemeinigkeit des Todes (Kierkegaard, Heidegger, Camus), zum anderen das der interpersonalen Todeserfahrung (Sartre, Marcel). Hinter diesen beiden Positionen verbirgt sich die grundlegenden Modifikationen von Descartes' cogito ergo sum, wie sie sich aus der existenzphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod ergibt: Der wahrhaft daseinsmäßige Sinn dieses Grundsatzes lautet in seiner letzten Gewißheit für Kierkegaard, Heidegger, Camus und Sartre sum moribundus und für Marcel amatus ergo sum.

Kierkegaard bildet den Ausgangspunkt der existenzphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod. 420 In der Grabrede geht es ihm im wesentlichen darum, zu zeigen, daß ein richtiges Verhalten dem je eigenen Tod gegenüber, die Bedingung für ein gelingendes Leben ist. Dem Tod kommt daher, im Verständnis Kierkegaards, eine ausgezeichnete Bedeutung im Hinblick auf die Selbstwerdung, dem von Gott gesetzten Ziel des Lebens, zu, da der Einzelne nur in der ernsten Auseinandersetzung mit ihm zum eigentlichen Selbstsein gelangen kann. Den Gegensatz zum ernsten Verhalten hinsichtlich des Todes nennt Kierkegaard Scherz als Inbegriff aller Formen der Verdrängung des je eigenen Todes. Die Gewißheit des Todes wird durch dieses ernste Verhalten zu ihm in Lebensenergie umgewandelt. Die Kategorie des Einzelnen ist, wie die Textanalysen gezeigt haben, konstitutiv für das Konzept der Jemeinigkeit des Todes. Allerdings führt diese Konzeption bei Kierkegaard zum methodischen Ausschluß der Bedeutung der Anderen für das subjektive Wissen um die Sterblichkeit und den Tod. Der Tod wird absolut verinnerlicht und damit zu einem reinen Problem der Selbstbe-

züglichkeit. Dies bedeutet aber auch, daß der Weg zur Selbstwerdung die radikale Lösung aus der Mitwelt bedeutet und zur Vereinzelung und Einsamkeit der
Menschen untereinander führt. Spekulative Aussagen über den Tod finden sich in
der Grabrede nur an zwei Stellen: zum einen wird der Tod als ein Heimgehen in
das Reich Gottes bezeichnet und somit zumindest für den gottesfürchtigen Menschen auf Todestranszendenz hingewiesen, zum anderen als "verwunderliches
Rätsel", das jeden spekulativen Zugang als problematisch erscheinen läßt.

Heidegger säkularisiert und radikalisiert die Idee der Selbstwerdung in seiner Formel des Seins zum Tode, bleibt der Konzeption Kierkegaards aber thematisch eng verbunden. Das Dasein muß sich, solange es existiert, durch die Antizipation des je eigenen Todes mit seiner absoluten Grenze konfrontieren, diese Antizipation entscheidet über das Gelingen der Selbstwerdung. Der Tod ist dem Leben nicht äußerlich, sondern gehört zur Struktur menschlicher Existenz. Am Tod der Anderen kann man keine authentische Todeserfahrung machen, denn der je eigene Tod, als absoluter Selbstbezug, ist abgründig einsam. Er bedeutet eine totale Ablösung von jedem Bezug, von jeder Beziehung zum Anderen und ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit eigentlichen Selbstseins. Das tragende Motiv der Auseinandersetzung Kierkegaards (bezüglich der Grabrede) und Heideggers mit dem Tod ist das einsame Selbstsein bzw. die Verinnerlichung und Individualisierung der Todeserfahrung. Man kann im Hinblick auf ihre Analysen, wie Birkenstock betont, von einer "Verurteilung zum Selbstsein"421 sprechen. Der Maßstab der Selbstwerdung ist für Kierkegaard der Ernst und für Heidegger die Eigentlichkeit. Der Prozeß der Selbstwerdung ist bei ihnen wesentlich durch Angst bzw. Verzweiflung bestimmt. Adorno bemerkt zu Recht, daß die Individualisierung des Todes den Einzelnen in die "Isolierzelle der reinen Innerlichkeit"422 einsperre. Die ,interpersonale Leerstelle' ihrer Analysen kann innerhalb ihrer methodischen Ansätze nicht überwunden werden. Die Konzeption Heideggers mündet letztlich in einem "existenzialen Solipssismus"423, in Ich-Einsamkeit und Partnerlosigkeit. Heidegger behauptete jedoch in Sein und Zeit, daß die Vereinzelung und die Lösung aus der Mitwelt, die der Bezug auf den je eigenen Tod notwendig mit sich bringe, von Anfang an dialektisch angelegt sei, d.h. die Anderen

⁴¹⁹ Diesen zentralen Aspekt übersehen Birkenstock (Heißt philosophieren sterben lernen?) und Lohner (Der Tod im Existentialismus). Ebenso muß Bollnows Behauptung, daß es sich "bei der Existenzphilosophie allgemein ausschließlich um den eigenen Tod" handle und der "Tod des andern Menschen und vor allem der des nahe verbundenen andern Menschen" unberücksichtigt bleibe, eingeschränkt werden. (Bollnow, Tod, 1257)

Auf die Unterscheidung zwischen einem ersten leiblich-realen Tod und einem zweiten, metaphysisch-geistigen, wie sie Kierkegaard in Die Krankheit zum Tode entwirft, sei an dieser Stelle nur kurz verwiesen. Die Überwindung der Verzweiflung als des seelischen Todes, der gravierender ist als der biologische, ist das zentrale Thema dieser Schrift Kierkegaards.

⁴²¹ Birkenstock, 284-285.

⁴²² Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Band 4. Minima Moralia. Frankfurt a. Main 1974, S. 47.

⁴²³ Heidegger verwendet diesen Begriff selbst (Heidegger, SZ, 188).

in ihre Eigentlichkeit freisetzen könne, im Sinne des Vorbildlichseins bzw. des Vorlebens eines authentischen Lebensentwurfes und somit eigentliches Miteinandersein allererst ermöglicht werde.

"Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen." (Heidegger, SZ, 264)

"Das entschlossene Dasein kann zum "Gewissen« der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander [...]." (Ebd., 298)

Diese Aussagen Heideggers sind nicht überzeugend, denn mit ihnen wird lediglich gesagt, daß im eigentlichen Selbstsein das Mitsein auf das Seinlassen des Anderen reduziert wird.

"Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen." (Ebd.)

Wenn das Dasein in der vorlaufenden Entschlossenheit, d.h. dem existentiellen Vollzug des Seins zum Tode, sein eigentliches Ganzseinkönnen bezeugt, kann es zum *Gewissen* der Anderen werden und ihnen zum eigensten Seinkönnen verhelfen. Diese Fürsorge erschöpft sich allerdings darin, den Anderen aus seiner Verlorenheit im Man zu sich selbst wachzurufen. Dies ist der ganze Inhalt des

eigentlichen Mitseins. Wenn man sich die konkrete Situation eines Sterbenden vorstellt und diese Konzeption Heideggers beim "Wort" nimmt, ergibt sich eine absurde Situation, denn das Einzige, was man von der Position Heideggers aus tun könnte, wäre, den Sterbenden zum eigensten Selbstsein aufzufordern. Eine andere Form der Zuwendung bzw. der Fürsorge wäre ausgeschlossen, da sie für Heidegger in den Bereich der Uneigentlichkeit fallen würde.

"Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig, daß im Miteinandersein die »Nächsten« gerade dem »Sterbenden« oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner besorgten Welt zurückkehren. Solche »Fürsorge« meint sogar, den »Sterbenden« dadurch zu »trösten«. Sie will ihn ins Dasein zurückbringen, indem sie ihm dazu verhilft, seine eigenste, unbezügliche Seinsmöglichkeit noch vollends zu verhüllen."
(Ebd., 253)

Die Kritik an der Konzeption des je eigenen Todes, wie ihn Heidegger entwirft, findet ihre Zuspitzung in der Behauptung Sternbergers, daß das Dasein "eine apriorische Lotterie mit sich selber als Einsatz [spielt] – aber es spielt allein: da ist weit und breit kein Partner, kein Unternehmer und kein Einnehmer "426. Die Betonung der Jemeinigkeit des Todes kann aber auch, wenn sie nicht die heroischen Ausmaße der Konzeption Heideggers annimmt, den Blick für eine sozialethische Dimension freimachen, indem durch sie das "Widerstandsrecht des Individuums gegen das anonyme Sterben"⁴²⁷, wie es für die moderne Klinik, Altersheime oder den Krieg charakteristisch ist, eingeklagt werden kann. Denn "[d]ie Ursache für einen entfremdeten und dem Menschen unwürdigen Tod ist [...] nicht primär in einem persönlichen Verschulden zu suchen und auch genauso wenig individuell zu beheben, sondern ist eine Auswirkung allgemeiner Inhumanität "428.

⁴²⁴ Theunissen weist zu Recht darauf hin, daß "[d]as Seinlassen aber, das positiv die Anerkenntnis des Eigensten der Anderen darstellt, [...] negativ die Auflösung aller direkten Verbindungen zwischen den Anderen und mir [ist]. Es kann die Anderen nur zu sich selbst befreien, indem es sie von mir befreit. [...] So ist das eigentliche Miteinandersein, das sich der Vereinzelung oder der Lösung meiner selbst von den Anderen verdankt, getreu seinem Ursprung in der Tat nur die Loslösung der Anderen von mir." (Theunissen, A, 179) Die Kluft zwischen eigentlichem Selbstsein (Todes-/Gewissensanalyse) und Miteinandersein bzw. der öffentlichen Wir-Welt (Mitseinsanalyse) kann Heidegger in Sein und Zeit nicht überbrücken.

⁴²⁵ Den Umgang mit den Anderen im Mitsein faßt Heidegger als, nicht sozialethisch zu verstehende Fürsorge. In Sein und Zeit unterscheidet Heidegger zwei Modi der Fürsorge: die "einspringend-beherrschende", in der dem Dasein die Sorge um sein Sein abgenommen wird und die "vorspringend-befreiende", in der dem Dasein die Sorge um sein Sein zurückgegeben wird und dem Dasein so verhilft, "in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden". (Heidegger, SZ, 122)

⁴²⁶ Dolf Sternberger: Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band I. Über den Tod. Frankfurt a. Main 1977, S. 147. Entsprechend bringt Marten diesen Aspekt zum Ausdruck: "Die Präsenz anderer Menschen hat keinerlei Gewicht mehr. Ein eigentlicher Mensch lebt ausschließlich aus und für sich allein." (Marten, 38) Diese beiden Zitate sind stellvertretend für alle Kritiken an der 'interpersonalen Leerstelle' der Todesanalyse von Sein und Zeit, die im Kontext dieser Arbeit im einzelnen nicht diskutiert werden können.

⁴²⁷ Birkenstock, 201.

⁴²⁸ Ebd.

Camus stellt das Leben unter das Zeichen der Absurdität. Der Mensch ist an die Zeit und damit an den Tod, verstanden als absoluter Grenze menschlicher Existenz, ausgeliefert. Sein Leben muß sich ganz im Diesseits vollziehen. Die Konsequenz aus der Einsicht in die Absurdität des Lebens und die Gewißheit der Endgültigkeit des Todes fordert, im Verständnis Camus, eine Logik bis zum Tode, d.h. eine Haltung, die diesseits von Verdrängung und Hoffnung, gelebt werden kann. Dies gelingt nur, wenn der Mensch der Unausweichlichkeit des Todes mit klarem Bewußtsein begegnet. Für Camus eröffnet die Hoffnung keineswegs, wie für Marcel, eine Todestranszendez, sondern bedeutet Flucht vor dem Absurden in religiös-transzendente Ziele und damit Flucht vor dem Leben. Die der absurden Welt angemessene Haltung ist vielmehr die Hoffnungslosigkeit. Das Bewußtsein der Endlichkeit verweist den absurden Menschen zurück an das Leben, das es so intensiv wie möglich auszuschöpfen gilt. Eine Logik bis zum Tode kann nur der Einzelne betreiben, der mit dem Leben, im Wissen um dessen Absurdität und Kontingenz, Ernst macht. Der Verlust von Transzendenz und die Gewißheit des Todes als absoluter Grenze, bedeutet einen Zuwachs an Handlungsfreiheit, deren einzige Grenze der Tod ist. Beim Tod der Anderen handelt es sich für Camus, wie für Kierkegaard und Heidegger, um keine authentische Todeserfahrung. Der Tod ist somit auch für Camus ausschließlich durch Selbstbezüglichkeit bestimmt und führt notwendig zur Vereinzelung des absurden Menschen. Die Sicht des Todes als totaler Vernichtung verbindet Camus mit Heidegger und Sartre, mit letzterem teilt er auch die Auffassung von der Absurdität des Todes. Aus der Einsicht in die Absurdität des Lebens und des Todes zieht Camus die Konsequenz, daß ein Sichentwerfen auf die Zukunft absurd ist und verweist den Menschen ganz an das Gegenwärtige, als eigentlicher Zeit. Dies unterscheidet ihn, in Bezug auf die Verbindung von Entwurfscharakter der menschlichen Existenz und dem Tod, deutlich von Kierkegaard und Heidegger.

Sartre lehnt die Verbindung zwischen dem Entwurfscharakter der menschlichen Existenz und dem Tod bzw. das Konzept des Vorlaufens zum Tod, der Freiheit zum Tode und die Rede von der Jemeinigkeit des Todes als Ausdruck seiner Individualisierung radikal ab. Sein Interesse am Tod besteht darin, die menschliche Autonomie vor ihm zu schützen, denn im Verständnis Sartres dient der Tod nicht

zur Selbstwerdung, sondern bedeutet wesentlich Selbstentfremdung. 429 Allerdings stellt der engagierte Widerstand gegen die Macht des Todes bzw. daran, seine Lebensentwürfe am Tod auszurichten und von ihm die Möglichkeit der Selbstergreifung abzuleiten, einen deutlichen, wenn auch nur negativ bestimmten, Zusammenhang von Tod und Selbstsein dar. Es liegt ferner die Vermutung nahe, daß der Tod auch deshalb für Sartre in einer Beziehung zum Selbstsein steht, da dieses sich erst durch die radikale Trennung des Todesbewußtseins von der ursprünglichen Form des menschlichen Selbstbezuges, dem präreflexiven cogito, konstituieren kann. Dies würde zugleich bedeuten, daß es für Sartre Freiheit nur unabhängig vom Tod geben könnte. Der Tod, sowie jedes Verhalten zu ihm, ist für Sartre sinnlos und absurd, da Sinn nur durch die Subjektivität zustande kommt, diese aber durch den Tod total ausgelöscht wird und der Tod als vollkommen kontingentes Faktum auch nicht in den Lebensvollzug integriert werden kann. Der Tod ist nicht die eigenste und unüberholbare Möglichkeit des Einzelnen, sondern steht als Nichtung seiner Möglichkeiten außerhalb seiner Möglichkeiten. Erst durch den ausdrücklichen Entwurf - z.B. im Freitod - wird er zum einmaligen Ereignis meines Todes bzw. erst meine Subjektivität macht aus dem Tod ein unersetzbar Subjektives. Als Abschluß des Lebens wird der Tod von den Anderen konstatiert. Somit wird der Tod von Sartre aus dem Selbstverhältnis des Einzelnen ausgeschlossen und ausschließlich in der Dimension des Für-Andereseins, d.h. in der Intersubjektivität fundiert. Damit übersteigt Sartre die "interpersonale Leerstelle' der Entwürfe Kierkegaards, Heideggers und Camus, indem er den Tod als soziales Ereignis versteht bzw. im Horizont der Intersubjektivität diskutiert. Dadurch rückt er in die Nähe zu Marcel, indem er betont, daß die Auseinandersetzung mit dem Tod nicht ohne den Bezug auf ein Gegenüber gedacht werden kann. Sartre betont in diesem Zusammenhang, daß der Andere in Bezug auf meinen Tod sowohl eine positive, als auch eine negative Rolle spielen kann. Vor dem Hintergrund der Intersubjektivitätstheorie Sartres, die davon ausgeht, daß der Sinn des Für-Andere-seins der Konflikt ist, wird verständlich, daß es sich hierbei zumeist um eine negative Rolle handelt. Daher spricht Sartre von meinem

⁴²⁹ In einem Gespräch mit Simone de Beauvoir aus dem Jahr 1974 betont Sartre, daß er auch im Tod den Gedanken der Freiheit, unter dessen Zeichen sein Leben und Denken stand, nicht aufgeben wird: "Aber ich werde sterben, wie ich gelebt habe, mit einem Gefühl tiefer Freiheit." (Simone de Beauvoir: Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre. August – September 1974. Deutsch von Uli Aumüller und Eva Moldenhauer. Reinbek bei Hamburg 1996, S. 446.)

Tod als dem Triumph des Anderen, von mir als der zukünftigen Beute des Anderen, vom Verurteiltwerden zu dem, was die Anderen nach meinem Tod von mir und meinem Leben halten werden. Er verweist aber auch auf die positive Rolle des Anderen als verantwortlichen Wächter über das Leben des Toten. ⁴³⁰ Sartres strikte Trennung von Leben und Tod gibt den Blick auf den Ereignischarakter des Todes frei und betont damit im Unterschied zu Heidegger zu Recht, daß der Tod nicht vollständig ins Leben auflösbar ist. Dadurch führt Sartre eine gewisse Haltung der Gelassenheit dem Tod gegenüber ein, im Unterschied zu Kierkegaard, Heidegger und Camus, in deren Entwürfen der Einzelne sich zu Tode zu hetzen scheint. Allerdings löst Sartre durch diese radikale Trennung zugleich das Problem des Todes ins Abstrakte auf und läßt seine Konzeption im Ganzen äußerst fragwürdig erscheinen.

Marcel überführt die monologischen Lebensentwürfe Kierkegaards, Heideggers, Camus' und Sartres zu einem dialogischen Existieren mit den Anderen bzw. ebnet den Weg zu einer interpersonalen Sinngebung des Todes. In der Erfahrung personaler Liebe, selbstentgrenzter Hingabe, unbedingter Akzeptation und Offenheit für den Anderen ist eine Hoffnung über die Todesgrenze hinaus möglich. Dadurch löst er die Todeserfahrung aus der radikalen Individualisierung und Vereinzelung der Ansätze Kierkegaards, Heideggers und Camus. Damit gibt Marcel die Sicht auf etwas frei, was vom Tod unbeschadet bleibt. Ist für Heidegger die Angst die schlechthin maßgebende Existenzkategorie, so für Marcel die Liebe. Vereinzelt die Angst das Dasein radikal, so führt die Liebe den Menschen direkt zum Eigensten des Anderen. Für Marcel spielt der Tod, wie für Kierkegaard, Heidegger und Camus, eine wesentliche Rolle im menschlichen Selbstbe-

zug, da er zum entscheidenden Prüfstein der Interpersonalität und damit zugleich des Selbstseins wird, das sich erst im Zusammensein mit dem Anderen konstituiert. Existentielle Freiheit ist für Marcel keine aus dem Tod abgeleitete Möglichkeit, sondern nur im Vollzug positiver Interpersonalität möglich. Die Einheit des Wir in der Interpersonalität bezeichnet Marcel als ein Zusammensein-im-Licht, dessen Quelle das absolute Du, d.h. Gott ist. "Darum ist", wie Kampits betont, "auch diese durch den Tod nicht auslöschbare Anwesenheit [...], die "Verlängerung" von Liebe und Treue, [die] die Gemeinschaft von Ich und Du bewahrt und trägt, [...] im Grunde nur der Hoffnung und dem Glauben zugänglich"431. Kampits hebt hervor, daß "Marcels Abhebung des dialogisch-personalen Verhältnisses vom Bereich des Gesellschaftlichen [...] die Einsicht [bedeutet], daß die zwischenmenschliche Beziehung nicht vom gesellschaftlichen Bereich aus" konstituiert werden können, "sondern daß vielmehr umgekehrt jede Gemeinschaft als Hinausgehen über den Ich-Du-Bereich sim Sinne einer sukzessiven bzw. quantitativen Erweiterung der dyadischen Beziehung - A.d.V.] vom personalen Miteinander aus bestimmt werden muß "432. Die Formen des sozialen Mitseins treten gegenüber dem Vorrang der Ich-Du-Beziehung in den Hintergrund. Dies ist darin begründet, daß die den Bereich des Sozialen weitestgehend bestimmende Institutionalisierung und Funktionalisierung als Bedrohung der ursprünglichen Beziehung zum Anderen angesehen wird. 433 Es muß daher gefragt werden, ob sich "die Existenz [...] [damit] nicht in das innerliche, private Reich dyadischer Zwiesprache"434 begibt und damit im Grunde ein Pendant zur existentiellen Einsprache Kierkegaards bilden würde. Für den Kontext dieser Studie bleibt festzuhalten, daß die Konzeption Marcels einen Weg darstellen kann, der Vereinzelung und Isolation der Menschen im Hinblick auf den Tod, eine positive Weise des Zusammenseins, der Fürsorge und der Zuwendung, an

In diesem Zusammenhang ist es äußerst interessant, daß Sartre in Bezug auf den Tod, den er als vollkommen äußerliches und kontingentes Faktum der menschlichen Existenz begreift, die, wenn auch nur marginale Möglichkeit positiver Interpersonalität offenläßt, die allerdings im Leben versagt bleibt. Daß es sich bei dieser Möglichkeit nicht um den Vollzug personaler Liebe, im Sinne Marcels, handeln kann, liegt daran, daß es für Sartre nur possessive Formen der Liebe gibt, in denen es ausschließlich um die "Besitzergreifung und Verführung einer fremden Freiheit" geht (Janke, 148) bzw. auch die Liebe den Versuch darstellt, die Macht des Anderen zu bändigen. Dies bedeutet zugleich, daß das Subjekt, im Verständnis Sartres, zwar immer auf den Anderen bezogen ist, aber aufgrund der letztlich unüberwindbaren Differenz von Für-sich und Für-Andere, deren Verhältnis stets durch den Konflikt bestimmt wird, vom Anderen radikal getrennt bleibt und somit in die Nähe zu den "vereinzelten Einzelnen" Kierkegaards, Heideggers und Camus" gerät.

⁴³¹ Peter Kampits: Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person. Wien 1975, S. 159. Im folgenden zitiert als: Kampits, M.

⁴³² Kampits, M, 162.

^{433 &}quot;Das Geheimnis interpersonalen Zusammenseins soll nicht vom gesellschaftlichen Sein her begründet werden. Die Gesellschaft in ihren Gruppierungen und Klassen [...] gehört zum Bezirk des Problematischen und in den Herrschaftsbereich des Habens. Dort begegnet der Einzelne lediglich als Individuum einer Gattung, d.h. als "parzelliertes Man". Als Individuum verschwindet der Mensch in den sozialen Funktionen einer Funktionsgesellschaft, die unter den Gesetzen des Habens steht. Eigentlich existiert der Mensch nur im Mitsein bedingungsloser Liebe." (Janke, 155)

⁴³⁴ Ebd.

die Seite zu stellen, die den Einzelnen im Tod nicht alleine läßt. Ob die oblative Liebe zum Du vor dem Hintergrund der Ich-Du-Beziehung die konkrete Mitwelt durchdringen bzw. "die Entfremdung der verdinglichten sozialen Kommunikation ändern"⁴³⁵ und somit auch einen Beitrag für die soziale Realität jenseits der Ich-Du-Beziehung leisten kann, bleibt fraglich.

Für Heidegger und Camus trifft die These Foucaults explizit zu, daß das Bewußtsein der Endlichkeit sowohl Konstitution als auch Destruktion von Individualität bedeutet, für Kierkegaard implizit. Dem Einzelnen Kierkegaards steht nur die begrenzte Lebenszeit zur Verfügung, um das Projekt der Selbstwerdung zu realisieren. Der Tod weist zurück an das Leben und damit an die Endlichkeit der menschlichen Existenz, indem die Möglichkeit besteht als Einzelner - als Individuum - ein Selbst und damit eigentlich zu werden. Nur indem er sich im Ernst auf den Tod, nämlich in der Durchsichtigkeit der Existenz vor Gott, bezieht, kann er ein eigentliches Selbst erlangen. Allerdings führt die theologische Fundierung der Existenz bei Kierkegaard dazu, daß der Tod nicht das absolute Ende der Existenz bedeutet. Der zuvor skizzierte Zusammenhang von Tod und Selbstsein bei Kierkegaard, findet einen fast identischen Niederschlag bei Heidegger, allerdings ohne die theologische Fundierung der Existenz. Die klarsichtige Haltung dem Tod gegenüber verleiht dem absurden Menschen Camus' seine Eigentlichkeit. Das Leben bzw. die absurde Freiheit wird durch ihre Begrenzung, den Tod, konstituiert. Die Zustimmung zur Endlichkeit und zum Tod bedeutet zugleich die Selbstbefreiung zur Freiheit.

Der Titel dieser Studie wurde als Frage formuliert, da - wie die Ausführungen gezeigt haben - nicht alle behandelten Autoren, d.h. konkret Kierkegaard (in Bezug auf die *Grabrede*) und Marcel, ihre Todesanalysen unter das Zeichen von Endlichkeit und Einsamkeit stellen.

Der Tod weckt bei den Existenzphilosophen das Interesse am Selbst. Das richtige Verhalten zu ihm führt zu einer ununterbrochenen Präsenz des eigens ergriffenen Selbst oder zu einer Ko-Präsenz der Menschen füreinander, in der sich der Seinsvollzug im Wir bewegt, und somit über die in sich verschlossene Subjektivität des Einzelnen hinausführt. Der Tod ist nicht das Ende des Selbst bzw. des Wir,

sondern dessen eigentlicher Anfang. Das Interesse am Tod ist geprägt durch Identität und Selbstbesitz bzw. durch die wechselseitige Offenheit der Menschen füreinander und die Bereitschaft, den Anderen unbedingt an sich teilhaben zu lassen. Dies führt zu einer "Ökonomie des Todes"⁴³⁶, deren Gewinn in der Selbstwerdung, im Zuwachs an Leben oder in der Hoffnung auf Todestranszendenz besteht. Diesen Aspekt betont auch Ebeling in Bezug auf Heidegger, der allerdings den Transzendenzverlust als ausschlaggebenden Aspekt dieser Ökonomie des Todes in den Vordergrund stellt.

"Die Pointe dieser Thanatologie [gemeint ist Heidegger – A.d.V.] war es, das vollständige Defizit an Transzendenz sensu theologico in ein vollständiges Gut umzukehren: Der Mangel an "jenseitiger" Perspektive wird verwandelt in den Reichtum einer "Diesseitigkeit", die sich ihre Zwecke nun von ihrem Ende der vollständigen Aufhebung her bestimmt." (Ebeling, 14)

Birkenstock bringt die Pointe des Verhältnisses von Tod und Zeit in der Existenzphilosophie deutlich zum Ausdruck:

"Für die Existenzphilosophie bedeutete ein Verständnis des Todes, daß man die eigene Endlichkeit begreifen müsse. Endlich zu sein heißt, daß einem nur eine unsichere und auf jeden Fall begrenzte Zeit zur Verfügung steht. Vor dem Hintergrund des Ausgeliefertseins an dieses nicht zu umgehende Schicksal, daß einem die Zeit entrissen wird, eint alle behandelten Autoren die Intention, eine erfüllte Zeit, welche zu einer eigenen werden kann, davor zu bewahren, ohne Widerstand in den Strom der Zeit aufgesogen zu werden." (Birkenstock, 286)

Diese Überlegung Birkenstocks zeigt, daß auch das Verhältnis von Tod und Zeit in der Existenzphilosophie der Ökonomie des Todes untersteht.

Die beiden, in der Existenzphilosophie entworfenen Positionen des Sichverhaltens-zum-Tod verbleiben in einer starren Haltung des Entweder-Oder. Gerade dies ist aber in bezug auf den Tod eindimensional. Genauso, wie es nicht möglich ist, eine Grundwahl für seine Lebensgestaltung zu treffen, da dies die permanente Veränderung, die für das menschliche Leben von konstitutiver Be-

⁴³⁵ Ebd.

^{436 &}quot;Die Ökonomie des Todes besteht [...] darin, sich selbst zu gewinnen. Die Interesselosigkeit, die intentionslose Wachsamkeit gegenüber dem Tod wäre dagegen die Bereitschaft zu Verlust und Verausgabung, nämlich eine Art Selbstaufgabe." (Byung-Chul Han: Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod. München 1998, S. 19.)

deutung ist, a priori auschließen würde, kann man ebensowenig eine Grundwahl in Bezug auf das je eigene Verhalten zum Tod treffen, da die Veränderung der Lebenssicht auch eine Veränderung in der Betrachtung des Todes bewirken kann. Anstatt der starren Haltung des "Entweder-Oder", sollte man dem Tod in einer Haltung des "Entweder-Oder-Oder…" begegnen, d.h. sich die Möglichkeit offenhalten, seine Einstellung zum Tod ändern zu können, ohne dadurch unernst, uneigentlich, inauthentisch usw. zu werden. Genau diesen Aspekt hat Jaspers, als Einziger der Existenzphilosophen, zum Ausdruck gebracht.

"Es gibt nicht eine beharrende, als richtig auszusagende Stellung zum Tode. Vielmehr wandelt sich meine Haltung zum Tode in Sprüngen neuen Erwerbens durch das Leben, so daß ich sagen kann: der Tod wandelt sich mit mir. [...] Der Tod ist nur als ein Faktum eine immer gleiche Tatsache [...], aber er ist in seiner Gestalt wandelbar, ist so, wie ich jeweils als Existenz bin. Er ist nicht endgültig, was er ist, sondern aufgenommen in die Geschichtlichkeit meiner sich erscheinenden Existenz." (Jaspers, 229)

Wie sollte man in Anbetracht der ständigen Unabgeschlossenheit, Kontingenz und dem permanenten Überschreiten seiner selbst überhaupt von einer Grundwahl des Lebens bzw. des Verhaltens zum Tod sprechen können. Sartre hat auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht, indem er behauptet, daß "man unser Leben [...] nicht nur aus Erwartungen bestehend betrachten [muß], sondern aus Erwartungen von Erwartungen, die selbst auf Erwartungen warten" 437.

In dieser Studie konnte gezeigt werden, daß die Erfahrung des Todes eine konstitutive Rolle für den menschlichen Selbstbezug darstellt, ohne im je eigenen Tod aufgehen zu müssen. Dennoch kann der Mensch sich erst dann wirklich zum Tod verhalten, und im Kontext dieser Studie ist im Verhalten zum Tod immer das Verhalten zum Leben eingeschlossen, wenn er sich zugleich zu sich selbst verhält. Damit ist jede Objektivierung des Todes radikal zurückgewiesen, denn der Tod ist nichts unabhängig vom Menschen Existierendes.

Der Tod, und dies ist das zentrale Anliegen der Existenzphilosophie, soll dem Denken nicht mehr den Atem verschlagen, sondern vielmehr bewußt jene Wunde markieren, die der Tod darstellt und durch die der Mensch, im Sinne Canettis, atmen, d.h. leben kann. 438

^{438 &}quot;Wer sich der Erfahrung des Todes zu früh geöffnet hat, kann sich nie wieder vor ihr verschliessen, eine Wunde, die wie zu einer Lunge wird, durch die man atmet." (Elias Canetti: Das Geheimherz der Uhr. London 1987, S. 57.)

⁴³⁷ Sartre, SN, 925.

7. Ausblick: Unterwegs zu einer Ethik des Todes

Ob die existenzphilosophischen Überlegungen auch für die sozial-ethische Realität von Tod und Sterben von Bedeutung sind, kann nur im Horizont einer Diskussion um die Frage nach einer *Ethik des Todes* beantwortet werden. 439

Die Grenze der existenzphilosophischen Analysen besteht vor allem darin, daß ihre Theorien für den konkreten Umgang mit Tod und Sterben zu abstrakt bleiben. Dies zeigt sich u.a. daran, "daß sie den Tod nur als Factum brutum in den Blick" bekommen haben und sie somit "hauptsächlich eine Theorie für Gesunde ist, und weniger für diejenigen, welche dem Tod sehr nahe stehen"440. Weiterhin muß auf die mangelnde - existenzphilosophische - Auseinandersetzung mit den Themen des Alters, der Euthanasie, der Betreuung von Sterbenden usw. hingewiesen werden. Diese Kritik ist aber nicht nur an der Existenzphilosophie zu üben, sondern an jeder traditionellen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod, sofern sie die konkrete Gegenwart von Sterben und Tod nicht auch konkret in ihr Denken aufnimmt. Dabei soll aber betont werden, daß jede philosophische Auseinandersetzung mit dem Tod ein Weiterdenken im Hinblick auf diese Fragen ermöglicht bzw. vorbereiten kann. Die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod muß von Anfang an den konkreten Vollzug des Umgangs mit dem Tod im Leben mit in ihren Reflexionen einschließen und nicht nur implizit als selbstverständlich zum Phänomen dazugehörig voraussetzen. Insofern muß jeder Diskurs über den Tod zugleich eine existentielle Vorübung, eine praemeditatio mortis sein.

Eine Ethik des Todes müßte ein Ethik der Chance – des möglichen Wandels des Menschen im Verhalten zu sich und den Anderen – sein, die kein festgeschriebenes normatives System von Regeln und Vorschriften im Hinblick auf den Umgang mit Tod und Sterben ist, sondern ein offenes System von Möglichkeiten, deren Bezugspunkt die Aktualität ist und die, nicht in der Suche nach einem uni-

⁴¹⁹ Die folgenden Ausführungen stellen den ersten Versuch dar, sich dieser Thematik zu n\u00e4hern und beanspruchen daher nur den Charakter eines Auf-dem-Weg-seins. Es scheint aber dennoch sinnvoll, sie an dieser Stelle in aller K\u00fcrze zu \u00e4u\u00dfern, da sich die Frage nach einer Ethik des Todes zwangsl\u00e4ufig aus der existenzphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod ergibt.

⁴⁴⁰ Birkenstock, 23.

versalen Prinzip bzw. nach rationaler Letztbegründung seiner Werte und Normen verharrt. Diese Ethik müßte der zuvor von Jaspers betonten Tatsache Rechnung tragen, daß sich die Einstellung zum Tod ändern kann und sich damit auch die Inhalte dieser Ethik ändern müssen, ohne dabei in die Beliebigkeit eines "Heute-so-und-Morgen-so" zu verfallen. Sie müßte sich auf die Fragen und Anforderungen der jeweiligen sozialen und politischen Realität voll einlassen, den Ritt durch den Zeitgeist nicht scheuen und zugleich in kritischer Distanz zu dieser Aktualität bleiben. Sie muß der Vielfalt der Individuen und der Besonderheit der Verhältnisse Rechnung tragen.

"Vielleicht liegt einer der Gründe unseres westlichen Werteverfalls darin, daß wir krampfhaft nach einem stabilen Wertekanon suchen, anstatt uns den Dimensionen der Endlichkeit und Vorläufigkeit unseres Lebens zuzuwenden, die alle unsere Bewertungsmaßstäbe so relativieren, daß wir dadurch erst zu einer würdigen Haltung von Toleranz und Respekt kommen können. Wir versuchen es aber vergeblich umgekehrt, indem wir zuerst nach rationalen (Letzt-)Begründungen unseres Wertekanons streben, um anschließend den Tod in Nützlichkeitskalkülen in die Risikogesellschaft miteinzubeziehen. Eine Technik des Todes bestimmt unser Handeln. Anstatt uns im Sterbenlernen zu üben, lassen wird den Tod [...] lediglich als Vorstellung gelten. [...] Es ist [...] in der Vorübung des Sterbens, daß ich lerne, für mich selbst als Handelnder Verantwortung zu tragen, denn der Tod ist jene Möglichkeit, die, im Gegensatz zu allen anderen Möglichkeiten, mich in einem radikalen Sinne auf mich selbst "zurückwirft", so daß ich mich dabei in der Weise des "Gewissenhabenwollens" wählen kann. Die Vorübung in den Tod, die "praemeditatio mortis", ist das Tor zum ethischen Verhältnis zu mir selbst und zu den Anderen." (Caputro, 38 u. 41)

Diese Ethik bzw. Lebenshaltung würde sich "nicht als eine Theorie, eine Doktrin betrachte[n]", sondern als "eine Haltung [...], ein Ethos, ein philosophisches Leben"⁴⁴², deren Ausgangspunkt die Reformulierung der Selbstverhältnisse in

⁴⁴¹ Hier zeigt sich die Verschiebung im Ethik-Begriff. Die Aufgabe der Ethik geht von der Formulierung eines Sollens zu der eines Könnens über.

der Sorge um sich selbst ist. Der Begriff der Selbstsorge meint "nicht einfach, daß man an sich interessiert ist, auch nicht, daß man zur Selbstbezogenheit oder Selbstverliebtheit neigt", sondern "beschreibt eine Art von Arbeit, eine Tätigkeit, es umschließt Aufmerksamkeit, Wissen"⁴⁴³. Dieser Begriff von Selbstsorge, verstanden als Selbstzweck, zielt nicht auf einen Selbstkult, sondern auf eine Selbstkultur, die v.a. auf Führung und Gestaltung seiner selbst zielt. Die unter dem Aspekt der Lebensführung des Individuums⁴⁴⁴ entworfene Ethik, verstanden als Ethos, zielt nicht auf moralische Verbindlichkeit, sondern auf die selbstverantwortliche Gestaltung des Lebens, "eine Arbeit von uns selbst an uns selbst als freie Wesen"⁴⁴⁵.

Zur Reformulierung der menschlichen Selbstverhältnisses muß man sich, wie die Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie gezeigt hat, konstitutiv dem Tod zuwenden, denn der Gedanke der Endlichkeit, der Vergänglichkeit und der Abschiedlichkeit sollte die Basis jedes Sich-zu-sich-verhaltens sein. Abschied bzw. Abgeschiedenheit hat mit Distanz zu tun – Distanz zu sich selbst und zu den Anderen. Der permanenten Transformation von uns selbst entspricht die Idee, abschiedlich zu leben, d.h. wir scheiden uns ständig von uns selbst, den anderen und der Welt ab bzw. sind, im Sinne Sartres, ein beständiges "Sich-Losreißen"

Michel Foucault: Was ist Aufklärung? In: E. Erdmann u.a. (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a. Main 1990, S. 53. Im folgenden zitiert als: Foucault, A. Auf die Thematik der "Technologien des Selbst", der "Ästhetik der Existenz", der "Lebenskunst", etc. im Spätwerk Foucaults, die – implizit, aber mitunter in deutlich distanzierter Form – einen der Bezugspunkte der folgenden Überlegungen bilden, kann an dieser Stelle nicht explizit eingegangen werden. Es sei daher auf folgende Texte verwiesen: Michel Foucault "Sexualität und Wahrheit (Der Wille zum Wissen, Der Gebrauch der Lüste, Die Sorge um sich selbst)"; Wilhelm Schmid "Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault"; Wolfgang Detel

[&]quot;Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike"; Clemens Kammler und Gerhard Plumpe "Antikes Ethos und postmoderne Lebenskunst. Michel Foucaults Studien zur Geschichte der Sexualität" und Marcus S. Kleiner "Erkenne, wie du liebst, und du wirst wissen, wer du bist! Foucaults Gebrauch der Lüste in der Praxis". Ein Vergleich zwischen den Ansätzen der Existenzphilosophie und Foucault kann hier nicht erfolgen.

⁴⁴³ Interview mit Michel Foucault. Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten. In: Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow: Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault. Aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff. 2. Aufl. Weinheim 1994, S. 281.

Der Begriff des Individuums wird hier nicht als Individualismus, der vom absoluten Wert des Individuums ausgeht, verstanden, sondern im Sinne Foucaults als "Intensität der Selbstbeziehungen, das heißt der Formen, in denen man sich als Erkenntnisgegenstand und Handlungsbereich nehmen soll, um sich zu transformieren". (Michel Foucault: Die Sorge um sich selbst. Sexualität und Wahrheit. Dritter Band. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. Main 1986, S. 59.) Dieses Individuum zeichnet sich durch den Willen zur permanenten Veränderbarkeit und Vielgestaltigkeit aus, es ist ein multiples Individuum. Somit ist es keine fixe Idee, keine Substanz oder ein präexistentes Selbst, das wiedererlangt werden müßte, sondern eine Folge kontinuierlicher Transformationen und Transgressionen.

⁴⁴⁵ Foucault, A, 50.

und "Sich-Übersteigen" von uns selbst, den anderen und der Welt. Der darin zum Ausdruck kommende Mangel an einem Wesenskern des Menschen soll durch immer neue Existenz- und Sinnentwürfe - allerdings stets in facie mortis - ausgeglichen werden. Und durch genau diesen Prozeß des permanenten "Sich-Losreißens' und "Sich-Übersteigens' müssen wir uns selbst, unsere Beziehung zu den Anderen und zur Welt je aufs Neue entwerfen bzw. erfinden. Der existentiell eingeholte Gedanke der Endlichkeit, Vergänglichkeit und Abschiedlichkeit entspricht der ständigen Unabgeschlossenheit, Kontingenz, dem permanenten Überschreiten und der ständigen Veränderung unserer selbst, die für das Leben von konstitutiver Bedeutung ist. Im Zentrum der Auseinandersetzung mit dem Tod steht, wie die Ausführungen dieser Studie gezeigt haben, das Leben und nicht der Tod bzw. die Konzentration auf eine gelingende Lebenspraxis und Reformulierung des Selbstverhältnisses in Anbetracht des Todes. Diese praemeditatio mortis - also die Einübung ins Sterben als Vorwegnahme des Abschieds, der Endlichkeit und der Vergänglichkeit -, die zugleich eine Übung des Lebens und im Leben ist, ist, wie Capurro zu Recht betonte, das Tor zum ethischen Verhältnis zu mir und den Anderen bzw. zur grundlegenden Gestaltung meiner Selbst- und Fremdbeziehungen, denn sie läßt mich selbst als Handelnden lernen. Verantwortung zu tragen, da sie mich radikal auf mich selbst zurückwirft und die Sorge um mich selbst aller erst entstehen läßt. Erst hierdurch kann ich ein verantwortlich praktisches Leben führen. Die Reformulierung der Selbstverhältnisse in facie mortis ist hierzu also die konstitutive existentielle Propädeutik.

Diskussionen z.B. um die Euthanasie weisen deutlich darauf hin, daß sich hinter den jeweiligen Streitpunkten im Grunde anthropologische, religiöse oder ethische Dogmen verbergen, die gegenwärtig nicht mehr funktionieren, da sie keinen allgemeinverbindlichen Wertekanon mehr darstellen – abgesehen davon, ob sie dies jemals taten. Angesichts dieser Situation muß man jeweils seiner Zeit angepaßte Lösungsvorschläge finden, die – relativ – konsensfähig sind und durch Gesetze – also legal – und nicht mehr durch normative Verpflichtungen festgelegt und in die soziale Praxis überführt werden. Diese Gesetze hätten nur eine Bedeutung auf Zeit und müssen beständig den sich verändernden sozial-historischen Situationen angepaßt werden. ⁴⁴⁶ Diese Ethik würde Foucaults Verständnis von Aufklärung

⁴⁴⁶ Das bis heute ungelöste Spannungsfeld von – philosophisch gewendet – Individuellem und Allgemeinem bzw. Immanenz und Transzendenz sowie – soziologisch gesprochen – Indivinahe kommen.447 Aufklärung bedeutet für Foucault die permanente Fortführung einer kritischen Analyse der Gegenwart - d.i. die Frage nach der Aktualität -, der historischen Seinsweise und einer Arbeit des Menschen an sich selbst. Damit leugnet Foucault u.a. die Idee, daß es ein bestimmtes, ewig feststehendes Wesen des Menschen gebe bzw. der Mensch eine substantielle Einheit sei - somit ist man nicht mehr von (inhaltlich) festgelegten anthropologischen Bestimmungen des Menschen abhängig, die dann den Ausgangspunkt von Ethikentwürfen bilden. Nietzsches Wahlspruch der Aufklärung - Sapere aude! Habe Mut. dich deiner selbst zu bemächtigen!448 - hat auch für Foucault Gültigkeit, denn erst die Sorge um sich selbst kann zu einer permanenten Formung und Transformation seiner selbst führen. Es gilt, sich selbst zu erfinden und nicht zu finden. Dies öffnet den Blick auf eine Vielzahl von Formen möglicher Seinsweisen bzw. auf ein vervielfachtes Leben in einer einzigen Existenz und somit ineins auch die Möglichkeit, seine Haltung dem Tod gegenüber zu ändern. Die Arbeit des Menschen an sich selbst ist eine beständig neue Aufgabe, ein permanenter work in progress. Für Foucault bedeutet Kants Aufforderung zum Selbstdenken⁴⁴⁹, den Kant als Inbegriff von Aufklärung versteht, vor allem die Aufforderung zur Veränderung und Ausarbeitung seiner selbst. 450 Das Postulat des Selberdenkens wird - bei

duum und Gesellschaft bzw. subjektiver und objektiver Wirklichkeit, bleibt dabei allerdings bestehen und beansprucht auch nicht dieses zu lösen.

447 Vgl. hierzu v.a.: Foucault, A.

⁴⁴⁸ Diese Deutung Nietzsches habe ich dem Essay "Gott ist tot – und wie geht es uns?" von Holger Ostwald entnommen. (In: Labyrinth. Kulturzeitschrift, Jahrtausendwende, 1 (1999), S. 129.)

^{449 &}quot;Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. [...] Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." (Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften. Mit einem Text zur Einführung von Ernst Cassirer. Hrsg. v. Horst D. Brandt. Hamburg 1999, S. 20.)

Darin ist Foucaults Verständnis von Aufklärung seiner Auffassung von der "Philosophie als Aktivität" verwandt: "Denn Philosophie ist eine Bewegung, mit deren Hilfe man sich nicht ohne Anstrengung und Zögern, nicht ohne Träume und Illusionen von dem freimacht, was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln sucht. Philosophie ist jene Verschiebung und Transformation der Denkrahmen, die Modifizierung etablierter Werte und all der Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, um anders zu machen und anders zu werden als man ist." (Michel Foucault: Der maskierte Philosoph. Gespräch mit Christian Delacampagne ("Le Monde"). In: Ders.: Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. Deutsch von Marianne Karbe und Walter Seitter. Berlin o. J. S. 22.) Dieses Philosophieverständnis hat

Kant und Foucault – mit der Forderung verknüpft, sich um sich selbst zu sorgen und sich selbst führen zu lernen. Die hier nur kurz angedeutete Möglichkeit einer Ethik des Todes soll diesen Aspekt ebenfalls erfüllen, d.h. Praxis und Reflexion sein, Sorge um sich selbst und Selbsterkenntnis. Es geht bei beiden um die Zusammenführung von Denken und Existenz. Entsprechend diesem Verständnis von Aufklärung ist auch der Begriff der Ethik des Todes doppeldeutig: sie ist sowohl Praxis als auch deren Reflexion, die Form, die man seinem Leben gibt, und die Art der Reflexion, die man darüber anstellt. Die Ethik des Todes wird durch das Ethos, die Haltung des Einzelnen konstituiert.

Wie kann man aber ausgehend von der Reformulierung der Selbstverhältnisse in Angesicht des Todes, die beim Einzelnen ansetzt, zu einer Ethik des Todes gelangen, die auch Relevanz für das soziale Miteinander hat?

Nassehi und Weber weisen in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, daß in der gegenwärtigen sozialen Situation, die, wie in Kapitel 1 dieser Studie ausführlich dargestellt wurde, durch den Verlust kollektiver Sinnsysteme bzw. durch ein radikales Sinngebungsdefizit des Todes bestimmt ist, eine Sinngebung des Todes nur noch im Horizont der Interpersonalität möglich sei:

"Vielleicht ist der interpersonale Sinn des Todes in der Moderne der einzig noch mögliche, nachdem ein intersubjektiv gültiger in Form religiöser oder weltanschaulicher Symbolwelten nicht mehr greift." (Nassehi/Weber, 40)

Damit aber die interpersonale Sinngebung des Todes zum Tragen kommen kann, muß sich das Verhalten des Einzelnen zu seinem je eigenen Tod ändern. Diese Veränderung auf der individuellen Ebene ist die Bedingung der Möglichkeit, um überhaupt sinnvoll von Interpersonalität reden zu können. Mit dieser Behauptung soll aber nicht abgestritten werden, daß ein richtiger Umgang mit Tod und Sterben gleichsam gemeinsam in der interpersonalen Beziehung zwischen Menschen erworben werden kann. Allerdings hängt es vom Einzelnen ab, ob er sich dieser

zugleich eine sozial-politische Relevanz: "Die Frage der Philosophie ist die Frage nach dieser Gegenwart, die wir selbst sind. Daher ist die Philosophie heute durch und durch politisch und durch und durch historisch. Sie ist die der Geschichte immanente Politik, sie ist die für die Politik unentbehrliche Geschichte." (Michel Foucault: Nein zum König Sex. Ein Gespräch mit Bernard-Henri Lévy. In: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff. Berlin 1978, S. 193.) Erfahrung öffnet oder nicht. Von dieser Entscheidung würde es abhängen, ob es, ausgehend von der Veränderung auf individueller Ebene, zum Entwurf einer Nächstenethik (Ich-Du-Ethik) kommt, die sich als notwendige, nicht aber auch hinreichende Bedingung einer Sozialethik (Ich-Wir-Ethik) versteht.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Band 4. Minima Moralia. Frankfurt a. Main 1974.

Ders.: Gesammelte Schriften. Band 6. Negative Dialektik. Frankfurt a. Main 1974.

Amery, Jean: Über das Altern: Revolte und Resignation. 6. Aufl. Stuttgart 1997.

Ariès, Philippe: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen. München 1976.

Ders.: Geschichte des Todes. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. 7. Aufl. München 1995.

Baudrillard, Jean: Der symbolische Tausch und der Tod. Aus dem Französischen von Gerd Bergfleth, Gabriele Ricke und Ronald Voullié. Anhang: Baudrillard und die Todesrevolte von Gerd Bergfleh. München 1982.

Ders.: Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse. Aus dem Französischen von Ronald Voullié. Berlin 1994.

Beauvoir, Simone de: Alle Menschen sind sterblich. Aus dem Französischen übertragen von Eva Rechel-Mertens. Reinbek bei Hamburg 1995.

Dies.: Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre August - September 1974. Deutsch von Uli Aumüller und Eva Moldenhauer. Reinbek bei Hamburg 1996.

Berning, Vincent: Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcels Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen. Mit einem Geleitbrief von Gabriel Marcel. Freiburg/München 1973.

Ders.: Gabriel Marcel: Die Metaphysik der schöpferischen Treue. In: Josef Speck (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V. 2., durchgesehene Aufl. Göttingen 1992, S. 213-253.

Birkenstock, Eva: Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig. Freiburg i. Br./München 1997.

Bollnow, Otto F.: Der Tod des andern Menschen. In: Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 1 (1964), S. 1257-1264.

Ders.: Existenzphilosophie. 8. Aufl. Stuttgart 1978.

Brecht, Bertolt: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Jubiläumsausgabe zum 100. Geburtstag. Band 5. Frankfurt a. Main 1997.

Büchele, Herwig: Die Gottesverneinung im Namen des Menschen: Sartre und Camus. In: Emerich Coreth u. Johannes B. Lotz (Hrsg.): Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart. München/Freiburg i. Br. 1971, S. 89-114.

Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Mit einem kommentierenden Essay von Liselotte Richter. Deutsch von Hans Georg Brenner und Wolfdietrich Rasch. Reinbek bei Hamburg 1993.

Ders.: Der Mensch in der Revolte. Essays. Aus dem Französischen übertragen von Justus Streller, neu bearbeitet von Georges Schlocker unter Mitarbeit von François Bondy. Reinbek bei Hamburg 1994.

Ders.: Kleine Prosa. Übertragen ins Deutsche von Guido G. Meister. Reinbek bei Hamburg 1995.

Ders.: Tagebücher 1935-1951. Aus dem Französischen übertragen von Guido G. Meister. Reinbek bei Hamburg 1997.

Ders.: Tagebuch März 1951 – Dezember 1959. Aus dem Französischen übertragen von Guido G. Meister. Reinbek bei Hamburg 1997.

Canetti, Elias: Das Geheimherz der Uhr. London 1987.

Capurro, Rafael: Dead Man Walking. Heideggers Analyse des Menschen als Grenzgänger des Todes. In: der blaue reiter 4 (1996), S. 38-41.

Condrau, Gion: Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi condicio. Überarbeitete Auflage. Zürich 1991.

Demske, James M.: Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger. Freiburg i. Br./München 1979.

Descartes, René: Bericht über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen. Hrsg. und übersetzt v. Holger Ostwald. Stuttgart 2001.

Detel, Wolfgang: Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike. Frankfurt a. Main 1998.

Derrida, Jacques: Aporien. Sterben – Auf die »Grenzen der Wahrheit« gefaßt sein. Aus dem Französischen von Michael Wetzel. München 1998.

Düsing, Edith: Krisen der Selbstgewißheit in Kierkegaards Konzeption der Existenz-Stadien. In: Kategorien der Existenz. Hrsg. v. Jürgen Hennigfeld und Klaus Held. Würzburg 1993, S. 213-240.

Dies.: Gewissen – eine typologische Problemskizze mit Bezug auf Augustinus, Luther, Kant, Kierkegaard, Nietzsche und Freud. In: Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift für Prof. Dr. Alma von Stockhausen zum 70. Geburstag. Hrsg. v. R. Bäumer, J. H. Benirschke, T. Guz. Weilheim-Bierbronnen 1997, S. 83-110.

Dies.: Der Begriff der Angst bei Kierkegaard und Heidegger (Manuskript).

Ebeling, Hans (Hrsg.): Der Tod in der Moderne. 4. Aufl. Bodenheim b. Mainz 1997.

Edwards, Peter: Existentialism and Death: A Survey of Some Confusions and Absurdities. In: S. Morgenbesser, P. Suppes, M. White (Eds.): Philosophy, Science and Method. Essays in Honor of Ernest Nagel. London 1971, pp. 473-505.

Elias, Norbert: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. 8. Aufl. Frankfurt a. Main 1995.

Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. München 1991.

Feuerbach, Ludwig: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. In: Sämtliche Werke. Neu hrsg. v. Wilhelm Bolin u. Friedrich Jodl. Erster Band. Zweite, unveränderte Aufl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1960.

Foucault, Michel: Nein zum König Sex. Gespräch mit Bernard-Henry Lévy. In: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff. Berlin 1978, S. 176-198.

Ders.: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit. Dritter Band. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. Main 1986.

Ders.: Was ist Aufklärung? In: Eva Erdmann u.a. (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a. Main/New York 1990, S. 35-54.

Ders.: Interview mit Michel Foucault: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten. In: Hubert L. Dreyfus u. Paul Rabinow: Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault. Aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff. 2. Aufl. Weinheim 1994, S. 265-292.

Ders.: Die Geburt der Klinik. Eine Archälogie des ärztlichen Blicks. Ungekürzte Ausgabe. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Frankfurt a. Main 1996.

Ders.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archälogie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. 14. Aufl. Frankfurt a. Main 1997.

Ders.: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. 5. Aufl. Frankfurt a. Main 1997.

Ders.: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. 10. Aufl. Frankfurt a. Main 1998.

Ders.: Der maskierte Philosoph. Gespräch mit Christian Delacampagne ("Le Monde"). In: Ders.: Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. Deutsch von Marianne Karbe und Walter Seitter. Berlin o. J, S. 9-24.

Ders.: Ariès oder die Sorge um die Wahrheit. In: Ders.: Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. Deutsch von Marianne Karbe und Walter Seitter. Berlin o. J., S. 117-121.

Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: Ders.: Studienausgabe. Bd. IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Kultur. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. Main 1974, S. 33-60.

Frisch, Max: Tagebuch 1946-1949. Frankfurt a. Main 1965.

Ders.: Tagebuch 1966-1971. Frankfurt a. Main 1975.

Fuchs, Werner: Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. Main 1969.

Gabriel, Leo: Existenzphilosophie. 2., vollständig überarbeitete und ergänzte Aufl. des Werkes "Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre". Wien/München 1968.

Gide, André: Der Immoralist. Aus dem Französischen von Gisela Schlientz. Mit einem Nachwort von Raimund Theis. Vollständige Ausgabe. Stuttgart 1997.

Girndt, Helmut: Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung im Buddhistischen Denken. In: Walter Brüstle u. Ludwig Siep (Hrsg.): Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx. Essen 1988, S. 180–202.

Gorer, Geoffrey: Die Pornographie des Todes. In: Der Monat 16 (1956), H. 92, S. 58-62.

Gray, J. Glenn: The Idea of Death in Existentialism. In: The Journal of Philosophy, XLVIII (1951), pp. 113-127.

Gronemeyer, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1993.

Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. 2. Aufl. Frankfurt a. Main 1997.

Hahn, Alois: Tod und Individualität. Eine Übersicht über neuere französische Literatur. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31 (1979), S. 746-765.

Hampe, Johann Christoph: Sterben ist ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod. 7. Aufl. Stuttgart 1977.

Han, Byung-Chul: Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod. München 1998.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen 1993.

Ders.: »Brief über den Humanismus«. In: Wegmarken. 3., durchgesehene Aufl. Frankfurt a. Main 1996, S. 313-364. Hügli, Anton: Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie. In: studia philosophica 32 (1972), S. 1-28.

Janke, Wolfgang: Existenzphilosophie. Berlin/New York 1982.

Jaspers, Karl: Philosophie. Band II. Existenzerhellung. 3. Aufl. Berlin u.a. 1956.

Kammler, Clemens u. Gerhard Plumpe: Antikes Ethos und postmoderne Lebenskunst. Michel Foucaults Studien zur Geschichte der Sexualität. In: Philosophische Rundschau 34, 3 (1987), S. 186-194.

Kampits, Peter: Tod und Revolte im Denken von Camus. In: Wissenschaft und Weltbild 19 (Sept. 1966), S. 207-215.

Ders.: Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person. Wien 1975.

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften. Mit einem Text zur Einführung von Ernst Cassirer. Hrsg. v. Horst D. Brandt. Hamburg 1999.

Kaufmann, Walter: Existentialism and Death. In: Hermann Feifel (Ed.): The Meaning of Death. New York 1965, pp. 39-63.

Kierkegaard, Sören: Furcht und Zittern. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 4. Abteilung. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. 3. Aufl. Gütersloh 1993.

Ders.: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existentielle Einsprache. Teil I. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 12. Abteilung. Aus dem Dänischen von Emanuel Hirsch. Gütersloh 1993.

Ders.: Entweder – Oder. Zweiter Band. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Havo Gerdes. 1. Abteilung. Aus dem Dänischen von Emanuel Hirsch. Gütersloh 1993.

Ders.: Die Krankheit zum Tode. In: Werke. Band 4. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay «Zum Verständnis des Werkes» hrsg. v. Liselotte Richter. 2. Aufl. Frankfurt a. Main 1995.

Ders.: An einem Grabe. Vier erbauliche Reden 1844. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 13. und 14. Abteilung. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. 2. Aufl. Gütersloh 1996, S. 173-205.

Ders.: Der Begriff der Angst. In: Werke. Band 1. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay «Zum Verständnis des Werkes» hrsg. v. Liselotte Richter. 2. Aufl. Frankfurt a. Main 1996.

Ders.: Christliche Reden 1848. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 18. Abteilung. Aus dem D\u00e4nischen \u00fcbersetzt von Emanuel Hirsch. 2. Aufl. G\u00fctersloh 1996.

Ders.: Die Schriften über sich selbst. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 33. Abteilung. Aus dem D\u00e4nischen \u00fcbersetzt von Emanuel Hirsch. 2. Aufl. G\u00fctersloh 1998.

Kleiner, Marcus S.: Erkenne, wie du liebst, und du wirst wissen, wer du bist! Foucaults Gebrauch der Lüste in der Praxis. In: quadratur. Kulturzeitschrift, Eros und Sinnlichkeit, 2 (2000), S. 120-141.

Krieger, Evelina: Sisyphos und der Mythos von der intellektuellen Redlichkeit. In: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963), S. 129-142.

Kübler-Ross, Elisabeth: Interviews mit Sterbenden. Die Übertragung aus dem Amerikanischen besorgte Ulla Leippe. Stuttgart/Berlin 1971.

Kuhn, Helmut: Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie. Tübingen 1950.

Kulenkampff, Jens: Der Tod des Iwan Iljitsch. Sterblichkeit und Ethik bei Heidegger und Tolstoi. In: Walter Brüstle u. Ludwig Siep (Hrsg.): Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx. Essen 1988, S. 164-179.

Laager, Jacques (Hrsg.): Ars moriendi. Die Kunst, gut zu leben und gut zu sterben. Texte von Cicero bis Luther. Hrsg., eingeleitet und übersetzt von Jacques Laager. Zürich o. J.

Lohner, Alexander: Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen. Paderborn u.a. 1997.

Mairhofer, Elisabeth: Hang und Verhängnis. Der Gegensatz der beiden Thesen in Camus' Früh- und Spätphilosophie. Innsbruck 1990.

Marcel, Gabriel: Homo Viator. Philosophie der Hoffnung. Übersetzung von Wolfgang Rüttenauer. Düsseldorf 1949.

Ders.: Geheimnis des Seins. Nachwort von Leo Gabriel. Autorisierte Übertragung von Hanns von Winter. Wien 1952.

Ders.: Metaphysisches Tagebuch. Übersetzt von Hanns von Winter. Wien/München 1955.

Ders.: Gegenwart und Unsterblichkeit. Ins Deutsche übertragen von Herbert P. M. Schaad. Frankfurt a. Main 1961.

Ders.: Schöpferische Treue. Übertragen nach der 5. Aufl. von Ursula Behler. München/Paderborn/Wien 1963.

Ders.: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutschland. Hrsg. v. Wolfgang Ruf. Übersetzt von Adolf Kohler und Herbert P. M. Schaad. Frankfurt a. Main 1964.

Ders.: Das ontologische Geheimnis. Drei Essais. Mit einer Einleitung des Verfassers. Aus dem Französischen übertragen von G. Konientzny-Grond und Georges Schlocker. Stuttgart 1964.

Ders.: Sein und Haben, Übersetzung und Nachwort von Ernst Behler, 2. Aufl. Paderborn 1968.

Ders.: Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutsch. Hrsg. von W. Ruf. Frankfurt a. Main 1969.

Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Deutsch von Alfred Schmidt. München 1994.

Ders.: Die Ideologie des Todes. In: Der Tod in der Moderne. Hrsg. und eingeleitet v. Hans Ebeling. 4. Aufl. Bodenheim b. Mainz 1997, S. 106-115.

Marten, Rainer: Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision. Paderborn u.a. 1987.

Marx, Werner: Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik. Hamburg 1983.

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm. Berlin 1966.

Moody, Raymond A.: Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärten Erfahrung. Aus dem Englischen übersetzt Reinbek bei Hamburg 1977.

Müller, Max: Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik. Hrsg. v. Alois Halder. 4., erw. Aufl. Freiburg/München 1986.

Nassehi, Armin u. Georg Weber: Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen 1989. Ostwald, Holger: Gott ist tot - und wie geht es uns? In: Labyrinth. Kulturzeitschrift, Jahrtausendwende, 1 (1999), S. 121-129.

Petersen, Carol: Albert Camus. Köpfe des XX. Jahrhunderts. Band 22. Berlin 1961.

Pfeiffer, Joachim: Tod und Erzählen. Wege der literarischen Moderne um 1900. Tübingen 1997.

Pieper, Annemarie: Albert Camus. München 1984.

Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit. Zweite, überarbeitete Aufl. München 1979.

Platon: Phaidon. In: Werke in 8 Bänden; griechisch und deutsch. Sonderausgabe. Dritter Band. Hrsg. v. Gunther Eigler. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Überarbeitet von Dietrich Kurz. Darmstadt 1990, S. 1-208.

Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg i. Br. 1958.

Rath, Matthias: Albert Camus: Absurdität und Revolte. Eine Einführung in sein Werk und die deutsche Rezeption. Frankfurt a. Main 1984.

Rilke, Rainer Maria: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. Frankfurt a. Main 1996.

Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band. 17. bis 20. Jahrhundert. München 1996.

Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. Main 1988.

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Frankfurt a. Main 1997.

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. In: Gesammelte Werke. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre, begründet von Traugott König, hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Deutsch von Hans Schönberg und Traugott König. Philosophische Schriften I. Band 3. Reinbek bei Hamburg 1994.

Ders.: Zum Existentialismus – Eine Klarstellung. In: Gesammelte Werke. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre, begründet von Traugott König, hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Übersetzt von Werner Bökenkamp u.a. Philosophische Schriften. Band 4. Reinbek bei Hamburg 1994, S. 92-98.

Ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Gesammelte Werke. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre, begründet von Traugott König, hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Übersetzt von Werner Bökenkamp u.a. Philosophische Schriften. Band 4. Reinbek bei Hamburg 1994, S. 117-154.

Schaub, Karin: Albert Camus und der Tod. Zürich 1968.

Scheler, Max: Tod und Fortleben. In: Gesammelte Werke. Bd. 10. Schriften aus dem Nachlass. Bd. I. Bern 1957, S. 11-64.

Ders.: Altern und Tod. In: Gesammelte Werke. Schriften aus dem Nachlass. Band III. Philosophische Anthropologie. Bonn 1987, S. 253-341.

Scherer, Georg: Der Tod als Frage an die Freiheit. Essen 1971.

Ders.: Strukturen des Menschen. Essen 1976.

Ders.: Der Begriff des natürlichen Todes in der Philosophie der Gegenwart. In: Beate Henn u. Johannes Weiß (Hrsg.): Tod und Sterben. Duisburg 1980, S. 1-22.

Ders.: Das Problem des Todes in der Philosophie. Grundzüge. 2., unveränderte Aufl. Darmstadt 1988. Ders.: Ethik im Horizont der Endlichkeit. In: Walter Brüstle u. Ludwig Siep (Hrsg.): Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx. Essen 1988, S. 49-60.

Ders.: Philosophie des Todes und moderne Rationalität. In: Hans Helmut Jansen (Hrsg.): Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst. 2., neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Darmstadt 1989, S. 505-525.

Schmid, Wilhelm: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt a. Main 1991.

Schopenhauer, Arthur: Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben Letzter Hand hrsg. v. Ludger Lütkehaus. Band II. Die Welt als Wille und Vorstellung II. Zürich 1988.

Schulz, Walter: Zum Problem des Todes. In: Der Tod in der Moderne. Hrsg. und eingeleitet v. Hans Ebeling. 4. Aufl. Bodenheim b. Mainz 1997, S. 166-183.

Seibert, Thomas: Existenzphilosophie. Stuttgart/Weimar 1997.

Simmel, Georg: Zur Metaphysik des Todes. In: LOGOS 1 (1910/1911), S. 57-70.

Sloterdijk, Peter: Peep-Show der toten Körper. In: RP, 245 (1998).

Speck, Josef: Albert Camus: Die Grundantinomien des menschlichen Daseins. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V. 2., durchgesehene Aufl. Göttingen 1992, S. 126-178.

Sternberger, Dolf: Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontolgie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band I. Über den Tod. Frankfurt a. Main 1977.

Ströker, Elisabeth: Der Tod im Denken Max Schelers. In: P. Good (Hrsg.): Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern/München 1975.

Timm, Ulrich: Das Problem der Absurdität bei Albert Camus. Hamburg 1971.

Theunissen, Michael: Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard. Freiburg/München 1958.

Ders.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965.

Ders. u. Wilfried Greve (Hrsg.): Materialien zur Philosophie S\u00f6ren Kierkegaards. Frankfurt a. Main 1979.

Ders.: Die Gegenwart des Todes im Leben. In: Ders.: Negative Theologie der Zeit. 3. Aufl. Frankfurt 1991, S. 197-217.

Tolstoij, Leo N.: Der Tod des Iwan Iljitsch. In: Die großen Erzählungen. Aus dem Russischen von Arthur Luther und Rudolf Kassner. Mit einem Nachwort von Thomas Mann. Frankfurt a. Main 1997, S. 11-82.

Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 7. Aufl. Tübingen 1988, S. 582-613.

Ders.: Die protestantische Ethik und Der Geist des Kapitalismus. In: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 8. Aufl. Gütersloh 1991, S. 27-277.

Weitzeileher, Carl F. v.: Der Garten des Menschlichen, Beitzige zur geschichtlichen Anthropo-

Weizsäcker, Carl F. v.: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. Frankfurt a. Main 1983.

Wettstein, Harri: Nahtodeserfahrungen. Schlüssel zu einer neuen Spiritualität? In: Zeitschrift für Philosophie, 2 (1999), S. 82-89.

Wiesenhütter, Eckart: Blick nach drüben. Selbsterfahrung im Sterben. Hamburg 1974.

Zimmermann, Franz: Einführung in die Existenzphilosophie. 3., unveränderte Aufl. Darmstadt 1992.

Bildnachweis:

Franziska Megert, Totentanz, 1982, 7teilige Fotoserie und Videoband. In: Hans Helmut Jansen (Hrsg.): Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst. Zweite, neu bearbeitete und erw. Aufl. Darmstadt 1989, S. 561. (Mit freundlicher Genehmigung der VG Bild-Kunst abgedruckt.)

Hans Fronius "Grüßender Tod", 1982, lavierte Federzeichnung in Braun. In: Hans Helmut Jansen (Hrsg.): Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst. Zweite, neu bearbeitete und erw. Aufl. Darmstadt 1989, S. 579. (Mit freundlicher Genehmigung von Hans Helmut Jansen und dem Steinkopff Verlag Darmstadt abgedruckt.)

Personenregister

Adorno, Theodor W. 20, 153-154, 157, 177

Amery, Jean 99-100, 177

Ariès, Philippe 11, 40-43, 120, 177

Baudrillard, Jean 14, 18, 155, 177

Beauvoir, Simone de 37-38, 161, 177

Berning, Vincent 133, 147-148, 177

Birkenstock, Eva 13, 25, 52-54, 56-62, 65, 73, 76, 107-109, 111-112, 119-121, 125, 128, 130-131, 153, 156-157, 159, 165, 169, 177

Bollnow, Otto F. 17, 142, 156, 177

Brecht, Bertolt 101, 177

Büchele, Herwig 101, 177

Camus, Albert 13, 16, 18, 21, 23, 38-40, 49, 51, 59, 91-109, 111, 121, 129-131, 156, 160-162, 164, 177

Canetti, Elias 167, 178

Capurro, Rafael 15, 170, 172, 178

Condrau, Gion 20, 25-26, 178

Demske, James M. 66-67, 71, 74, 80-82, 84, 88-89, 178

Derrida, Jacques 12, 20,22, 74, 89, 178

Descartes, René 36, 85, 140, 156, 178

Detel, Wolfgang 170, 178

Düsing, Edith 23, 62-63, 69, 81, 87, 178

Ebeling, Hans 26, 30, 39, 91, 165, 178

Edwards, Peter 25 178

Elias, Norbert 11, 44, 167, 178

Epikur 55, 178

Feuerbach, Ludwig 29, 33, 178

Foucault, Michel 11, 15-16, 29, 36-37, 164, 170-174, 178

Freud, Sigmund 52, 80, 87, 179

Frisch, Max 11, 179

Fuchs, Werner 32, 44, 179

Gabriel, Leo 17, 134, 179

Gide, André 59, 179

Girndt, Helmut 79, 89, 179

Gorer, Geoffrey 40, 43-45, 179

Gray, J. Glenn 25, 34, 179

Greve, Wilfried 52, 183

Gronemeyer, Marianne 33-34, 179

Habermas, Jürgen 18, 179

Hahn, Alois 41-42, 47, 179

Hampe, Johann C. 19, 179

Han, Byung-Chul 165, 179

Heidegger, Martin 13-16, 18, 21, 23, 25, 27, 29, 35, 38-39, 49, 51, 54-55, 59, 63, 65-89, 103, 111-114, 118-121, 123-124, 126-129, 156-162, 164-165, 179

Hügli, Anton 11-13, 19, 180

Janke, Wolfgang 49-50, 62-63, 69, 91-93, 96, 100, 134-135, 137-139, 162-163, 180

Kammler, Clemens 171, 180

Kampits, Peter 91, 163, 180

Kant, Immanuel 32, 87, 173-174, 180

Kaufmann, Walter 25, 79, 180

Kierkegaard, Sören 13-14, 16-17, 19, 21, 23, 25, 27-28, 38-40, 49-65, 67, 69, 74-75, 81, 86-87, 93, 103, 107-108, 111, 121, 128-129, 156-157, 160-164, 180

Kleiner, Marcus S. 171, 180

Krieger, Evelina 95, 97, 180

Kübler-Ross, Elisabeth 19, 44, 181

Kuhn, Helmut 17, 181

Kulenkampff, Jens 80, 181

Laager, Jacques 13, 181

Lohner, Alexander 25, 101, 103, 139, 145, 156, 181

Mairhofer, Elisabeth 95, 97, 102-104, 106, 181

Marcel, Gabriel 13, 16, 21-23, 26, 38-40, 59, 93, 133-150, 156, 160, 162-164, 181

Marcuse, Herbert 29-30, 181

Marten, Rainer 88, 159, 181

Marx, Werner 39, 79-80, 181

Merleau-Ponty, Maurice 127, 181

Moody, Raymond M.19, 181

Müller, Max 18, 27, 181

Nassehi, Armin 14, 29-31, 35, 40-42, 46, 77, 84, 174, 181

Ostwald, Holger 23, 173, 182

Petersen, Carol 106, 182

Pfeiffer, Joachim 36-37, 42, 45, 47, 182

Pieper, Annemarie 107, 182

Pieper, Josef 12, 182

Platon 12, 19, 27, 71, 182

Plumpe, Gerhard 171, 180

Rahner, Karl 20, 61, 182

Rath, Matthias 91, 109, 182

Rilke, Rainer M. 42-43, 118, 120, 153, 182

Röd, Wolfgang 19, 182

Rosenzweig, Franz 12-13, 182

Safranski, Rüdiger 25, 69, 182

Sartre, Jean-Paul 7, 13, 16-17, 21, 23, 26-27, 35, 39-40, 98, 101, 111-131, 154-156, 160-162, 166, 171, 177, 182

Schaub, Karin 91, 100-101, 182

Scheler, Max 12, 38-39, 45-46, 182

Scherer, Georg 12, 16, 20-21, 31-35, 44, 49, 53-54, 56, 66, 75, 77, 86, 99, 104-105, 107, 111, 133, 136, 139, 141-142, 144-145, 148-150, 182

Schmid, Wilhelm 170, 183

Schopenhauer, Arthur 12, 183

Schulz, Walter 26, 32-33, 44, 154, 183

Seibert, Thomas 17-18, 21, 27-29, 51, 65, 67, 89, 113-115, 183

Simmel, Georg 39, 43, 183

Sloterdijk, Peter 29, 44-45, 183

Speck, Josef 91-92, 97, 148, 183

Sternberger, Dolf 159, 183

Ströker, Elisabeth 38, 183

Timm, Ulrich 104, 183

Theunissen, Michael 26, 28, 35, 52, 57, 73, 88, 117, 134, 158, 183

Tolstoij, Leo N. 80, 131, 183

Weber, Georg 14, 29-31, 35, 40-42, 46, 77, 84, 174, 181

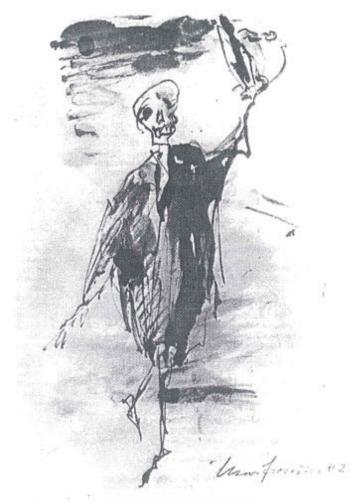
Weber, Max 29-30, 45, 183

Weizsäcker, Carl F. v. 32, 183

Wettstein, Harri 19, 183

Wiesenhütter, Eckart 19, 183

Zimmermann, Franz: 17, 21, 27-28, 66, 68, 78, 87, 92, 95, 101, 116, 183



Hans Fronius "Grüßender Tod", 1982

Kleine Arbeiten zur Philosophie

Herausgegeben von Dr. W. L. Hohmann

Band 45	Gerhard Loettel Rückkehr zum optimalen Energieumsatz Energieeffizienz und minimale Entropieproduktion als Überlebenskriterium für die Menschheit Essen 2000, 264 Seiten, 48,- DM	ISBN 3-89206-916-6
Band 46	Wolfgang Zybell Philosophische und anthropologische Aspekte des Übens Essen 1999, 128 Seiten, 24,- DM	ISBN 3-89206-917-4
Band 47	Günter Wohlfart Das spielende Kind Nietzsche: Postvorsokratiker – Vorpostmoderner Essen 1999, 128 Seiten, 32,- DM	ISBN 3-89206-939-5
Band 48	Ulrich Walz Versuch über die Zeit Essen 1999, 180 Seiten, 38,- DM	ISBN 3-89206-944-1
Band 49	Carl Junge Das intellektuelle Gewissen bei Nietzsche Essen 2000, 144 Sciten, 29,- DM	ISBN 3-89206-868-2
Band 50	Helga Braun Ferdinand Ebners Ort in der Moderne Essen 2000, 84 Seiten, 29,- DM	ISBN 3-89206-518-7
Band 51	Hans-Joachim Koch Neuere Arbeiten zur Nietzsche-Forschung Essen 2000, 192 Seiten, 42,- DM	ISBN 3-89206-128-9
Band 52	Marcus S. Kleiner Im Bann von Endlichkeit und Einsamkeit? Der Tod in der Existenzphilosophie und der Moderne Essen 2000, 192 Seiten, 39,- DM	ISBN 3-89206-097-5

Die Ladenpreise unterliegen dem Preisbindungsrevers; die Umrechnung in SFr/ÖS erfolgt gemäß den aktuellen Tabellen des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels.

Verlag DIE BLAUE EULE Annastrasse 74 • D-45130 Essen • Tel. 0201 / 877 69 63 • Fax 877 69 64 http://www.die-blaue-eule.de

Wie ist angesichts der Sterblichkeit des Menschen eine gelingende Lebenspraxis möglich? Diese Studie beabsichtigt drei Themen zusammenzuführen: erstens, die existenzphilosophische Auseinandersetzung mit dem Tod an fünf Denkern - Kierkegaard, Heidegger, Camus, Sartre und Marcel - exemplarisch darzustellen; zweitens, die besondere Stellung der Existenzphilosophie in der Auseinandersetzung der Moderne mit dem Tod herauszuarbeiten; und drittens, die impliziten lebenspraktischen und sozialethischen Dimensionen der behandelten Themen anzusprechen. Die Textanalysen werden durch vier konstitutive thematische Zusammenhänge – Tod und Freiheit, Tod und Zeit, Tod und Individualität, Tod und Interpersonalität – bestimmt, um so eine gemeinsame Linie der unterschiedlichen Positionen zu finden. Leitend ist dabei die Idee, daß die Gestaltung des menschlichen Lebens, die fundamental von der Einstellung und dem Verhalten zum Tod abhängt, nur dann gelingen kann, wenn der Tod ins Leben integriert wird bzw. wenn man sich bewußt, diesseits von Verdrängung, Tabuisierung und Todessehnsucht, mit dem Faktum der Sterblichkeit auseinandersetzt. Diese Dialektik von Leben und Tod bzw. die Betonung der Lebensimmanenz des Todes und seine Bedeutung für das Leben ist in der Existenzphilosophie, wie in kaum einer anderen Position in der Moderne, zentraler Gegenstand des Nachdenkens über den Tod.

Der Autor: *Marcus S. Kleiner M.A.* (Issum), geb. 1973, Studium der Philosophie, Soziologie und Literaturwissenschaft in Duisburg und Essen, arbeitet an einer Dissertation über die mediale Konstruktion sozialer Wirklichkeit, Graduiertenstipendium, Publikationen u. a. zu Baudrillard, Foucault, zur Wissenssoziologie und zum sozialen Wandel, Mitbegründer des FKO Verlags und Mitherausgeber des Kulturbuches quadratur.