

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in : P. Koslowski / F. Hermanni (eds.), *Endangst und Erlösung 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Enders, Markus

Tod und Sein zum Tode. Zum Verständnis des menschlichen Todes bei Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre

in: P. Koslowski / F. Hermanni (eds.), *Endangst und Erlösung 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*, pp. 51–80

München: Wilhelm Fink 2009

URL: https://doi.org/10.30965/9783846747575_008

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Wilhelm Fink: <https://www.fink.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Biblische Zeitschrift* 65 (2021) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Enders, Markus

Tod und Sein zum Tode. Zum Verständnis des menschlichen Todes bei Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre

in: P. Koslowski / F. Hermanni (Hg.), *Endangst und Erlösung 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*, S. 51–80

München: Wilhelm Fink 2009

URL: https://doi.org/10.30965/9783846747575_008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Wilhelm Fink publiziert:

<https://www.fink.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Tod und Sein zum Tode.

Rekonstruktion und Kritik des Verständnisses des menschlichen Todes bei Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre

Markus Enders (Freiburg im Breisgau)

0. Einleitung

Mit Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre sollen im Folgenden zwei Philosophen zu Wort kommen, deren Verständnis des menschlichen Todes einen rein diesseitsbezogenen Charakter besitzt, weshalb man eine Unsterblichkeitsvorstellung bei Ihnen vergebens sucht. Gleichwohl gehören ihre phänomenologischen Analysen der Todesdimension des menschlichen Daseins zum Bedeutsamsten dessen, was die Philosophie des 20. Jahrhunderts zu dieser Thematik überhaupt gesagt hat. Dabei bezieht sich Sartres Untersuchung auf diejenige Heideggers, weshalb mit dieser begonnen werden soll.

A. Martin Heideggers Verständnis des menschlichen Todes

I. Heideggers existential-ontologisches Verständnis des menschlichen Todes in *Sein und Zeit*

1. Die Unabgeschlossenheit des existierenden Daseins und sein existenzielles „Sein zum Tode“

Der zweite mit „Dasein und Zeitlichkeit“ überschriebene Abschnitt von Heideggers *Sein und Zeit* ist der existentialontologischen Analyse jener Existenzbestimmungen des Daseins gewidmet, welche die Zeitlichkeit als den Seinssinn der von Heidegger bekanntlich „Sorge“ genannten existenzialen Grundverfassung des Daseins hervortreten lassen, in der es diesem um sein Sein selbst geht. Während Heidegger im ersten Teil von *Sein und Zeit* das uneigentliche und unganze Sein des Daseins thematisiert, sucht er in diesem zweiten Teil dessen mögliche Eigentlichkeit und Ganzheit existenzialontologisch zu bestimmen, um ein angemessenes Fundament für die Ausarbeitung der Grundfrage nach dem Sinn von Sein zu gewinnen. Diesem Vorhaben aber stellt sich eine Schwierigkeit entgegen: Wie kann das Dasein als ganzes in den Blick kommen, wenn dessen Essenz in seiner Existenz bestehen soll, für welche die Unabgeschlossenheit und damit der Mangel an Ganzheit konstitutiv ist. Denn im „Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird“ (233). Diesen Ausstand an Seinkönnen bezeichnet Heidegger als die „ständige Unabgeschlossenheit“ (236) des Daseins. „Zu diesem Ausstand aber gehört das ‚Ende‘ selbst. Das ‚Ende‘ des In-der-Welt-seins (sc. des Daseins) ist der Tod.“ (234) Als das Ende seines Seinkönnens begrenzt und bestimmt der Tod daher die jeweilige Ganzheit des Daseins. Wie aber gehört dieses Ende zur Existenz des Daseins, solange diese besteht? Heideggers bekannte Antwort auf diese Frage lautet: „Daseinsmäßig aber *ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*. Die existenziale Struktur dieses Seins (sc. zum Tode) erweist sich als die ontologische Verfassung des Ganzseinkön-

nens des Daseins.“ (234).¹ Hier allerdings scheint mir ein Einspruch geboten zu sein: Denn das Sein zum Tode hebt als ein existenzielles Verhalten das Seinkönnen und damit das (faktische) Nichtganzsein des Daseins nicht auf. Wie aber kann es dann die „ontologische Verfassung des Ganzseinkönnens des Daseins“ (234) sein?

Versuchen wir, Heideggers Analyse des möglichen Ganzseins des Daseins und dessen Sein zum Tode in ihren wichtigsten Schritten nachzuvollziehen und zugleich kritisch zu reflektieren, und zwar hinsichtlich sowohl ihrer inneren Widerspruchsfreiheit als auch ihrer Angemessenheit an den beschriebenen Phänomenkomplex.

2. Die unvertretbare Jemeinigkeit des Existierens und Sterbens des Daseins

In § 47 von *Sein und Zeit* geht Heidegger auf die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen ein, nachdem er mit Recht feststellt, dass das Erreichen der Ganzheit des Daseins im Tod diesem selbst verwehrt bleibe; allerdings nur, wie ergänzt werden müsste, als eine eigene, aus eigenen Kräften bzw. eigenem Seinkönnen realisierbare Seinsmöglichkeit. Denn über die wissenschaftlich nicht widerlegbare und daher objektiv grundsätzlich bestehende Möglichkeit einer gleichsam von außen gegebenen bzw. ermöglichten Erfahrung des eigenen Übergangs von einer diesseitigen zu einer anderen jenseitigen Daseinsform des menschlichen Individuums kann von einer rein innerweltlichen Bestimmung des menschlichen Todes wie derjenigen Heideggers überhaupt nicht entschieden werden, da eine solche Möglichkeit für diese gar nicht in Betracht kommt. Für Heideggers diesseitige Betrachtungsweise des menschlichen Todes ist dieser daher objektiv nur als der Tod Anderer zugänglich. Doch auch bei Anderen kann ihr Tod nicht als das Erreichen einer Ganzheit ihres Daseins erfahren werden, weil den Gestorbenen als Leichen nicht mehr die Seinsart des existierenden Daseins, sondern eines nur noch Vorhandenen zukommt, welches selbst nicht mehr mit den Anderen da ist, während diese, die Hinterbliebenen, noch mit dem Verstorbenen da sein könnten, etwa im Modus einer ehrenden Fürsorge und eines trauernd-gedenkenden Verweilens (vgl. 238). Doch dieses Mitsein der Hinterbliebenen mit dem Toten erfährt gerade nicht, wie Heidegger zutreffend sieht, „das eigentliche Zuendegekommenensein des Verstorbenen Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur ‚dabei‘.“ (239) Es kommt hinzu, dass auf Grund der Jemeinigkeit und damit Unvertretbarkeit des eigenen Existierens die Seinsmöglichkeit des eigenen Sterbens auch im Beisein beim Sterben Anderer niemals selbst erfahren werden kann, was Heidegger mit dem als sprichwörtliche Volksweisheit bekannten Diktum belegt: „*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.*“ (240) Der Tod ist wie das Dasein „wesensmäßig je der meine“ (240), so dass der menschliche Tod „ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird“ (ebd.). Diese Behauptung, dass der menschliche Tod ein existenziales Phänomen ist, das diesen vom Aus-der-Welt-Gehen eines nur Lebenden (nicht aber Existierenden) unterscheidet, welches Heidegger terminologisch das „Verenden“ nennt, dürfte unstrittig sein.

¹ Auf folgenden Text zu Beginn von Martin Luthers erster Invokavitpredigt von 1522 als mutmaßliche geistesgeschichtliche Quelle von Heideggers existential-ontologischer Bestimmung des „Seins zum Tode“ hat Oswald Bayer, Gott als Autor. Zu einer poetischen Theologie, Tübingen 1999, 182f., aufmerksam gemacht: „Wir sind allesamt zum Tode gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen“ (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe/Weimarer Ausgabe 10/III, Graz 1966, 1,7-9, hier wiedergegeben in der „modernisierten“ Übersetzung von Oswald Bayer, ebd. – Bayer, ebd., Anm. 89, bemerkt dazu: „Aus der Druckfassung wurde ‚zum Tode‘ übernommen (ebd. Z. 15), das Heidegger im Ohr gehabt haben dürfte. Luther steht mit diesem vom philosophischen wie theologischen Existenzialismus so sehr geschätzten Wort in der Tradition der antiken meditatio mortis, in der schon Augustin sich bewegt, wenn er vom Leben als dem *currus ad mortem* redet (De civitate Dei, XIII,10; es ist besonders Seneca, den Augustin in diesem Kapitel aufnimmt)“.

Wie aber können „Ende“ und „Ganzheit“ als konstitutive Phänomene des menschlichen Todes ausgewiesen werden?

3. Das Ende des Todes als das „Sein zum Ende“

In einem nächsten Schritt seiner phänomenologischen Analyse der existenzialen Dimension des menschlichen Todes zeigt Heidegger, dass die zum existierenden Dasein gehörige Unganzheit keinen Ausstand in der Bedeutung des Nochnichtbeisammenseins des zu einem Zuhandenen Gehörigen bedeutet; vielmehr gehöre zum Dasein gleichsam wesensmäßig das „Nochnicht“ bzw. die Unvollendetheit, wobei diese nicht notwendigerweise mit dem Tod behoben werde, denn auch „unvollendetes“ Dasein könne enden, wie wir alle aus Erfahrung wissen, ja sogar zumeist ende es in der Unvollendung (vgl. 244). Deshalb besage das Enden des Daseins nicht notwendig dessen Sich-Vollenden, sondern dessen Aufhören, dessen verschiedene Modi – Übergang in die Unvorhandenheit oder auch ein einfaches Fertigwerden – den Tod als das Ende des Daseins nicht angemessen zu charakterisieren vermöchten (245), weil diese Modi des Endens nur einem Zuhandenen oder auch einem Vorhandenen zukämen, nicht jedoch dem existierenden Dasein (vgl. 245). Schon diese Behauptung bleibt unausgewiesen und unplausibel: Denn vollendetes, in sein Telos gekommenes wie unvollendetes, also noch nicht in sein Wesensziel gelangtes Dasein hört im biologischen bzw. materiellen Sinne durchaus auf und geht zu Ende. Es kommt hinzu, dass Heidegger sich selbst widerspricht, wenn er daraufhin kategorisch erklärt, dass das Dasein im Tod „weder vollendet, noch einfach verschwunden, noch gar fertig geworden oder als Zuhandenes ganz verfügbar“ (245) sei. Denn nach seiner eigenen Annahme, die er mit dem deuteropaulinischen Zitat des seinen Lauf im Tod vollendet habenden Daseins belegt (vgl. 244, vgl. 2 Tim 4,7f.), kann sich das Dasein im Tod vollenden, auch wenn es diese Vollendung zumeist nicht erreiche. Die erkenntnisleitende Absicht des Ausschlusses jedes Ende-Modus vom Dasein aber liegt auf der Hand: Denn Heidegger will, wie der folgende Abschnitt zeigt, seine Behauptung rechtfertigen, dass das Dasein während seiner Existenz immer schon sein Ende sei, dass das mit dem Tod gemeinte Enden „kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden (245)“ sei. Der Tod als das irreversible Ende des irdischen Existenzweges des Daseins wird von ihm daher kurzerhand in eine Seinsweise des existierenden Daseins uminterpretiert, die er dessen „Sein zum Ende“ nennt.

4. Der Tod als die (Seins-) Möglichkeit der „schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“

Heidegger bekennt sich ausdrücklich zu einer rein diesseitigen Analyse des Todes als einer Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins,² welche „in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins hereinsteht“ (248). Als solche ist der Tod „eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat“ (250), so Heidegger wörtlich. Doch um genau welche Seinsmöglichkeit des Daseins handelt es sich bei dessen Tod? Der Tod ist die Möglichkeit „des Nichtmehr-dasein-könnens“ (ebd.) bzw. „der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“. Doch ist diese Todesbestimmung nicht gänzlich paradoxal? Denn wie kann die schlechthinnige Seinsunmöglichkeit des Daseins zugleich dessen eigene Seinsmöglichkeit sein? Nicht als ein faktisch gewordener Zustand freilich, der jede eigene Seinsmöglichkeit des Daseins ausschließt, sondern nur in Gestalt seines frei zu vollziehenden Verhaltens zu diesem Bevorstand seines

² Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 15 1979, 248: „Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein ‚diesseitig‘, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*. Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur *gefragt* werden, was *nach dem Tode sei*, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. Ob eine solche Frage überhaupt eine mögliche *theoretische* Frage darstellt, bleibe hier unentschieden. Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation.“

eigenen Nicht-Seins, welches Heidegger dessen „Sein zum Tode“ nennt. Daher darf genau genommen nur dieses „Sein zum Tode“ und nicht, wie bei Heidegger,³ der Tod selbst als die eigenste Möglichkeit des Daseins bezeichnet werden, in der das Dasein „völlig auf sein eigenes Seinkönnen“ (250), d. h. auf sich selbst und sein In-der-Welt-sein, verwiesen sei, sofern der Tod nur vom je eigenen Dasein und dessen Seinkönnen angenommen und übernommen werden könne. Zustimmung verdient Heideggers Analyse allerdings darin, dass die Unbezüglichkeit im Sinne einer Auflösung aller eigenen, selbst konstituierten Bezüge zu anderem, weltlich existierenden, Dasein zum Tod genauso gehört wie dessen Unüberholbarkeit bzw. Unausweichlichkeit für das Dasein.⁴

5. Die Angst vor dem Tod als Manifestation der Geworfenheit des Daseins in das „Sein zum Tode“

In das „Sein zum Tode“ aber ist das Dasein vom Anfang seiner Existenz an geworfen. Von seiner Geworfenheit in den Tod hat das Dasein – auch dies dürfte Heidegger richtig gesehen haben – „zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen“ (251); vielmehr enthüllt sich dem Dasein seine Geworfenheit in den Tod „ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst“ (ebd.). Doch wovor ängstigt sich die Angst des Daseins vor seinem Tod? Nach Heidegger ängstigt sich diese vor dem In-der-Welt-sein selbst, „vor dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen“ (ebd.). Wäre diese Auskunft richtig, würde das Dasein sich in seiner ihn stets begleitenden Todesangst vor sich selbst ängstigen – eine in jeder Hinsicht unplausible Annahme. Denn es kann nicht das eigene Seinkönnen sein, vor dem sich das Dasein in seiner Todesangst ängstigt, weil dieses ja in seiner Verfügung steht. Es muss vielmehr genau entgegengesetzt das eigene Nicht-(mehr)-Sein bzw. die es zerstörende und für es unverfügbare Macht des Nichts sein, der sich das Dasein letztlich hilflos und ohnmächtig ausgeliefert weiss und vor der es sich in seiner Todesangst ängstigt. Und weshalb erfüllt das Dasein namenlose Angst vor dieser vernichtenden Macht des Todes? Weshalb sonst als weil es selbst zutiefst und zuinnerst leben und sein will?

6. Das Worumwillen der Todesangst des Daseins

Worum das Dasein in seiner Todesangst sich ängstigt, ist nach Heidegger dessen Seinkönnen schlechthin⁵ – diese Behauptung dürfte auf einer ersten Betrachtungsebene durchaus zutreffend sein. Doch warum ängstigt sich das Dasein in seiner Todesangst um sein eigenes Seinkönnen? Auf diese von Heidegger nicht gestellte Frage muss im Umkehrschluß die erste Antwort lauten: Weil es offensichtlich sein Seinkönnen will. Doch auch diese Auskunft kann auf ihren Grund hin befragt werden: Warum aber will das Dasein sein Seinkönnen, das aber heißt: sein Sein, welches nach Heidegger wesenhaft Aktualität bedeutet? Weshalb sonst als weil es selbst dauerhaft sein bzw. sein können will? Denn die Endlichkeit bzw. das Aufhören des eigenen Seins kann für das Dasein nur dann und genau dann Grund seiner Angst davor sein, wenn das Dasein immer bzw. unbegrenzt sein will. So zeigt sich als das finalursächlich letzte Worumwillen der menschlichen Todesangst das unbegrenzte Sein des Daseins, das Nichtaufhören seiner Existenz, das es selbst sich selbst evidentermaßen nicht verleihen kann,

³ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 250: „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. ... In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. ... Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenes Seinkönnen verwiesen. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*.“

⁴ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 250: „So sich bevorstehend sind in ihm (sc. dem Dasein) alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit.“

⁵ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 251: „Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin.“

weil der Tod sein Seinkönnen empirisch gesehen irreversibel abbricht. Dass aber die Angst vor dem eigenen Tod zum Wesen des Daseins gehört, dafür sprechen alle weltlichen Evidenzen, auch wenn diese Wesensaussage empirisch nicht beweisbar ist. Unter der Voraussetzung, dass die Todesangst eine Wesensbestimmung des menschlichen Daseins darstellt, folgt daher im Umkehrschluß, das der Wille zum unbegrenzten eigenen Sein bzw. Leben zur Wesensnatur des Daseins gehört. Die Frage, ob dieser Wesenswille des Menschen auch seine Erfüllung findet, muss rein empirisch gesehen negativ beantwortet werden. Es kann jedoch objektiv nicht ausgeschlossen werden, dass es eine übernatürliche Erfüllung dieser Wesenshoffnung des Menschen gibt, für die vielmehr eine größere Plausibilität bzw. Wahrscheinlichkeit spricht, als die entgegengesetzte Annahme. Denn gäbe es keine Erfüllung des dem Menschen wesenhaft eigenen Willens nach unbegrenzter Fortdauer des eigenen Seins, dann wäre die menschliche Natur unvollendbar und deshalb gleichsam eine Fehlkonstruktion: Denn sie würde zutiefst und zuinnerst etwas wollen und erstreben, das ihr prinzipiell versagt bliebe. Für eine rein diesseitige Betrachtung des menschlichen Todes und der menschlichen Todesangst, die eine jenseitige Erfüllung des menschlichen Lebenswillens ausschließt, ist diese Konsequenz zwingend und unvermeidlich. Heideggers Todesbestimmung ist allerdings nur im methodologischen Sinne rein diesseitig bzw. atheistisch. Denn die Frage nach einem Jenseits will er, wie wir sahen, gar nicht stellen. Hier allerdings dürfte Heidegger einen methodischen Fehler gemacht haben: Denn die Bestimmung des menschlichen Todes muss unter der Voraussetzung der Annahme einer jenseitigen, unbegrenzten Seinsweise des Menschen inhaltlich zumindest partiell anders ausfallen, als wenn man diese Existenz offenläßt, wie es Heidegger tut, oder gar verneint, wie dies bei Sartre der Fall ist.

7. Die Verdrängung des eigenen Seins zum Tode beim alltäglichen Dasein: Das Verfallen

Doch kehren wir zurück zu Heideggers Analyse des menschlichen „Seins zum Tode“:

In seiner Angst vor dem Tod enthüllt sich dem Dasein, so hatten wir gesehen, seine Geworfenheit in den Tod. In dem Umstand, dass faktisch viele sich das eigene Todesgeschick nicht oder nur höchst unzureichend bewusst machen, sieht Heidegger zu Recht ein Indiz dafür, dass sich das alltägliche Dasein das eigene „Sein zum Tode“ verdeckt und vor ihm flieht. Diese Flucht vor dem eigenen Sein zum Tode, dieses uneigentliche „Sein zum Tode“ nennt Heidegger terminologisch das *Verfallen*, welches sich in den Modi der Versuchung zur Verdeckung des eigenen Seins zum Tode, zur ständigen Beruhigung über den Tod und zur Entfremdung von dem eigenen Sein zum Tod vollzieht. Heidegger hat deutlich gesehen, dass das alltägliche Sein zum Tode „als verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm* (sc. dem Tod)“ (254) ist, auf der der Mensch zwar von der empirischen Wirklichkeit des Todes redet, diesem aber die Gewißheit abspricht, indem sie dessen ständige Möglichkeit verdeckt. Damit aber verleihe das alltägliche Dasein der objektiven Unbestimmtheit des Todeszeitpunktes eine gleichsam negative Bestimmtheit, indem es „vor sie die übersehbaren Dringlichkeiten und Möglichkeiten des nächsten Alltags schiebt“ (258), d. h. sich stets so verhält, als komme der Tod vorläufig sicher noch nicht.

8. Heideggers existenzial-ontologischer Begriff des Todes

Diesem uneigentlichen „Sein zum Tode“ stellt Heidegger in § 53 von *Sein und Zeit* seinen existenzialen Entwurf eines eigentlichen „Seins zum Tode“ entgegen, für den er seinen existenzial-ontologischen Begriff des Todes voraussetzt:

„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.“ (258f.)

Diese Todes-Definition stellt, wie oben bereits angedeutet, eine Umdeutung des Todes als des Endes des irdischen Existenzweges des Daseins in eine existenzielle Seinsmöglichkeit desselben dar, die dann nur den Charakter eines Verhaltens zu dem Bevorstand dieses Endes, eines „Seins zum Tode“ annehmen kann. Damit hat Heidegger ausschließlich das Verhalten des menschlichen Daseins zur zukünftigen Wirklichkeit seines je eigenen Todes im Blick, nicht diesen selbst. Doch wie anders kann man von einem rein diesseitigen Standpunkt aus über den Tod sprechen, da dessen je eigene Erfahrungsdimension weitgehend und im Letzten gänzlich unzugänglich bleibt?

9. Das eigentliche „Sein zum Tode“: Das Vorlaufen in den Tod

Wie bestimmt Heidegger nun das eigentliche „Sein zum Tode“?

In einem ersten Schritt schreibt er diesem eigentlichen „Sein zum Tode“ zu, dass es sich zum Tod als einem Möglichen in seiner Möglichkeit verhält, das aber heißt: Daß es ihn erwartet.⁶ (vgl. 261). Ein Mögliches zu erwarten aber bedeutet, auf dessen Verwirklichung zu warten.⁷ Dieses Warten auf das Eintreten des Todes enthüllt die Möglichkeit des Todes, indem es in diese Möglichkeit der Unmöglichkeit jeden eigenen Verhaltens, welche der Tod ist, gleichsam vorläuft.⁸

9.1. Das Vorlaufen in den Tod als Vorlaufen in das eigenste Seinkönnen des Daseins

Wie aber vollzieht sich dieses Vorlaufen in den Tod, ist es ein vorstellendes Vorwegnehmen des eigenen Totseins? Nach Heidegger gerade nicht, sondern es soll sich dabei um ein Vorlaufen in das eigenste Seinkönnen des Daseins handeln, in dem sich dieses in seinem äußersten Seinkönnen, in seiner eigentlichen Existenz selbst versteht und erschließt.⁹ Mit anderen Worten: Erst im und durch das Bewußtsein des eigenen Todesschicksals werde dem Dasein sein Seinkönnen und damit sein Sein – da Heidegger das Dasein als essenzielle Existenz konzipiert – bewußt und ihm damit zugleich ein eigentliches, ein selbstbewußtes und -bestimmtes, ein der Selbstentfremdung durch das Man entrissenes Existieren ermöglicht. Diese Selbsterkenntnisfunktion dürfte allerdings nicht nur dem Vorlaufen in den (je eigenen) Tod, sondern grundsätzlich auch anderen Existenzvollzügen des Daseins wie etwa tiefgreifenden interpersonellen bzw. sozialen und religiösen Erfahrungen zugesprochen werden können und keine Exklusivität des „Seins zum Tode“ darstellen. Das „Vorlaufen in den Tod“ superlativisch als

⁶ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 261: „Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit (sc. des Todes) als *solche* verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden. Zu einem Möglichen in seiner Möglichkeit verhält sich das Dasein jedoch im *Erwarten*.“

⁷ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 262: „Alles *Erwarten* versteht und ‚hat‘ sein Mögliches daraufhin, ob und wann und wie es wohl wirklich vorhanden sein wird. Das *Erwarten* ist nicht nur gelegentlich ein *Wegsehen* vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern *wesenhaft ein Warten auf diese*.“

⁸ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 262: „Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu *ihm* sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*.“ Vgl. ebd.: „Er (sc. der Tod) ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens.“

⁹ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 262f.: „Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.“

„eigenste“ Möglichkeit des Daseins zu bezeichnen, wie es Heidegger tut,¹⁰ dürfte daher zu weit gehen.

9.2. Das „Vorlaufen in den Tod“ als eine „unbezügliche Möglichkeit des Daseins“

An zweiter Stelle nennt Heidegger dieses „Vorlaufen in den Tod“ eine „unbezügliche“ Möglichkeit des Daseins. Damit ist die vereinzelnde Wirkweise des Vorlaufens in den je eigenen Tod gemeint, d. h. genauer das Bewußtsein des Daseins, sein Seinkönnen bzw. seine Existenz von ihm selbst her übernehmen und gestalten zu müssen.¹¹

9.3. Die Unüberholbarkeit des „Vorlaufens in den Tod“

Das dritte Charakteristikum des „Vorlaufens in den Tod“ als einer Seinsmöglichkeit des Daseins ist seine Unüberholbarkeit.¹² Hier allerdings hätte Heidegger angemessener von der Unüberholbarkeit des Todes, nicht jedoch von der des „Vorlaufens in den Tod“ sprechen müssen, welches sich frei gebe für die Unüberholbarkeit des eigenen Todes, der unausweichlich auf das Dasein zukommt.¹³ Dieses vorlaufende Freiwerden für den eigenen Tod sei „frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten“ (264), insbesondere die des Verstehens für das Seinkönnen der Anderen.

9.4. Die Gewißheit des eigenen Todes als Bestimmung des „Seins zum Tode“

Dem eigentlichen „Sein zum Tode“ eigne viertens auch die Gewißheit des eigenen Todes, welche Heidegger zu Unrecht als Gewißheit des Daseins von seinem eigensten Sein, seinem In-der-Welt-sein, versteht.¹⁴ Denn die Gewißheit des eigenen Todes kann sinnvollerweise nur das existenziell höchst relevante Wissen des Daseins von seinem eigenen Sterbenmüssen, von der Endlichkeit und Begrenztheit seiner irdischen Existenz bezeichnen.

9.5. Die Unbestimmtheit der Todesgewißheit des Daseins

Schließlich ist fünftens die Todesgewißheit des Daseins auch unbestimmt in dem Sinne, dass zwar das Daß des Todes gewiß, der Zeitpunkt seines Eintretens jedoch ungewiß ist.¹⁵ Jene Befindlichkeit bzw. Gestimmtheit des Daseins, „*welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu*

¹⁰ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 263: „Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht.“

¹¹ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 263: „Die eigenste Möglichkeit ist *unbezügliche*. Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. Der Tod ‚gehört‘ nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst.“

¹² Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 264: „Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar*. Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben.“

¹³ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 264: „Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie.“

¹⁴ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 265: „Das Für-wahr-halten des Todes – Tod *ist* je nur eigener – zeigt eine andere Art und ist ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden oder der formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiß. ... Im Vorlaufen kann sich das Dasein erst seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern.“

¹⁵ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 265: „Wie entwirft sich das vorlaufende Verstehen auf ein gewisses Seinkönnen, das ständig möglich ist, so zwar, daß das Wann, in dem die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz möglich wird, ständig unbestimmt bleibt?“ Heidegger hätte in dem letzten Relativsatz „möglich“ durch „wirklich“ ersetzen müssen, um den gemeinten Gedanken angemessen zum Ausdruck zu bringen.

halten vermag, ist die Angst.“ (265f.) Das Sein zum Tode ist daher wesenhaft Angst „vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz.“ (266) Dasjenige aber, um welches sich das Dasein ängstigt, sei sein eigenes Seinkönnen.¹⁶

10. Die vollständige existenzial-ontologische Bestimmung des eigentlichen „Seins zum Tode“

So gewinnt Heidegger die nach seiner Auffassung vollständige existenzial-ontologische Bestimmung des eigentlichen „Seins 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 ängstenden Freiheit zum Tode.“ (266)

Fassen wir zusammen: Das vorlaufende Sein zum Tod ermöglicht nach Heideggers Überzeugung ein selbstbestimmtes, ein nicht entfremdetes, ein Selbst-Sein des Daseins, und zwar auf Grund seiner ihrer selbst gewissen, leidenschaftlichen und doch zugleich sich ängstigenden Freiheit zum Tode. Diese Freiheit zum Tode dürfte im Sinne einer bewußten Bereitschaft zur Annahme des eigenen Todes zu verstehen sein, welche jedoch nicht die Angst vor dem eigenen Tod abzuschütteln vermag. Daher kann das Positive dieser Freiheit als Einsicht in das Unvermeidliche und als dessen bereitwillige Annahme verstanden werden. Doch auch durch diese Annahme verliert der Tod seinen Schrecken nicht, bleibt die lähmende Angst vor der eigenen Vernichtung im Tod.

II. Der nihilistische Grundzug der anthropologischen Position Heideggers in „Was ist Metaphysik?“

In seiner Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ greift Heidegger das Thema der Angst erneut auf, ohne es allerdings expressis verbis mit dem Tod zu verbinden. Hier ist es nicht der Tod, sondern das Nichts, welches sich dem Dasein in der Grundstimmung der Angst enthülle¹⁷ und das als „die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende“¹⁸ definiert wird. Die Angst aber bringe dem Dasein das Seiende im Ganzen zum Entgleiten und gewähre Raum dem nichtenden Nichts,¹⁹ welches seinerseits erst die Freiheit, das Selbstsein und das Transzendieren des Daseins ermögliche.²⁰ Die ursprüngliche Angst,

¹⁶ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 266: „Die Angst ängstigt sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit.“

¹⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in: Ders., *Wegmarken*, GA (= Martin Heidegger Gesamtausgabe) Bd. 9, hg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt a.M. 1976, 112: „Daß die Angst das Nichts enthüllt, bestätigt der Mensch selbst unmittelbar dann, wenn die Angst gewichen ist. In der Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt, müssen wir sagen: wovor und worum wir uns ängsteten, war ‚eigentlich‘ – nichts. In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da.“ Ebd., 113: „Das Nichts enthüllt sich in der Anst – aber nichts als Seiendes.“

¹⁸ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, 107f.

¹⁹ Vgl. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, 112: „die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. ... Die Angst verschlägt uns das Wort. Weil das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner das ‚Ist‘-Sagen.“ Ebd., 114: „Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung. Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden, noch entspringt sie einer Verneinung. Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung aufrechnen. Das Nichts selbst nichtet.“

²⁰ Vgl. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, 115: „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts. Sich hineinhalten in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendie-

die jederzeit im Dasein erwachen könne, halte das Dasein in das Nichts und „macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts“²¹. Diese tendenziell nihilistische Bestimmung des Menschen geht letztlich aus Heideggers Annahme einer wesenhaften Zugehörigkeit des Nichts zum folglich radikal endlichen Sein des Seienden hervor.²² Der Tod wird hier zwar nicht ausdrücklich genannt, doch es ist klar, dass er als das definitive Ende des Daseins für Heidegger die existenziell bedrohlichste Erscheinungsform und Wirkweise des nichtenden Nichts ist, vor dem sich das Dasein ängstigt, weil es seine Vernichtung durch dieses Nichts befürchtet. Denn der Tod ist, wie Heidegger in seinem späten Ding-Aufsatz metaphorisierend bemerkt, der Schrein, also die Umhüllung, des Nichts, das er in sich birgt.²³ Dass Heidegger das Phänomen dieser Grundangst des Daseins vor dem vernichtenden Nichts nicht als ein Erweis der Positivität seines Seins und folglich seines Strebens nach dessen Erhalt versteht, zeigt den Vorurteilscharakter des nihilistischen Grundzugs seiner anthropologischen Position, die als eine Philosophie ihrer Zeit auf dem Hintergrund der radikalen Gebrochenheit und Krise des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses in der Geistesgeschichte der Weimarer Republik verstanden werden muss. Der dezisionistische Grundzug der Heideggerschen Daseinsanalytik, der sich im Schlüsselbegriff einer unbestimmten und daher besonders leicht verführbaren Entschlossenheit kristallisiert,²⁴ wird auch und nicht zuletzt in Heideggers existenzialontologischem Todes-Verständnis sichtbar. Denn wie die unheimliche Angst des Daseins vor dem Nichts, welche das Dasein kopf- und haltlos werden lasse,²⁵ Grund der Möglichkeit seines Selbstseins und seiner Freiheit sein bzw. werden können soll, bleibt einer rationalen und nüchternen Betrachtung verschlossen.

III. Das „Sein zum Tode“ in den „Beiträgen zur Philosophie“

1. Die seinseröffnende Funktion des „Seins zum Tode“

ren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.“ Vgl. ebd., 118: „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz.“

²¹ Vgl. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken, 118: „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts.“

²² Vgl. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken, 115: „Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.“ Ebd., 120: „Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden. ‚Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.‘ Dieser Satz Hegels (Wissenschaft der Logik I. Buch, WW III, S. 74) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.“ Ebd., 120: „Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d. h. in endlicher Weise, zu sich selbst.“

²³ Vgl. Martin Heidegger, Das Ding, in: Ders., Vorträge und Aufsätze, GA Bd. 7, hg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt a.M. 2000, 171: „Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst.“

²⁴ Vgl. hierzu H. Zaborowski, Leben, Tod und Entscheidung. Die Philosophie Martin Heideggers in zeit- und ideengeschichtlicher Perspektive, in: S. Loos/H. Zaborowski (Hgg.), Leben, Tod und Entscheidung. Studien zur Geistesgeschichte der Weimarer Republik (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Band 127), Berlin 2003, 11-32, hier: 27: „Diese radikale Infragestellung des Bestehenden, in der das Leben, die faktische Existenz, der Tod und die existenzielle Entscheidung zu Grundthemen der Philosophie werden, zeigt aber eine Dialektik, innerhalb der das Motiv der Fraglichkeit seinen Widerpart im dezisionistischen Motiv der Entschlossenheit findet. Da alles fraglich ist, haftet der Entschlossenheit eine Unbestimmtheit an, die das ‚entschlossene Da-sein‘ gewissermaßen für alles entschlossen machen kann und es der Gefahr, verführt oder in die Irre geleitet zu werden, aussetzt.“

²⁵ Vgl. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken, 111.

Das „Sein zum Tode“ wird von Heidegger auch innerhalb seines späteren, seines andersanfänglichen, seines Ereignis-Denkens, nämlich in seinen „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“, aufgegriffen, worauf noch in der gebotenen Kürze eingegangen werden soll.

In dessen viertem, mit „der Sprung“ betitelter Teil finden sich einige, in meist kryptischer Dichte gehaltene Abschnitte und Äußerungen zum „Sein zum Tode“. Heidegger verwahrt sich hier zunächst gegen angebliche Mißdeutungen seines Theorems des „Seins zum Tode“ in ‚Sein und Zeit‘ als einer „Philosophie des Todes“, weil dieses in rein fundamentalontologischer Absicht als „Gründung der Wahrheit des Seyns“ konzipiert²⁶ und daher weder weltanschaulich noch anthropologisch gemeint und das damit Gedachte bislang noch von keinem geahnt und nachzudenken gewagt worden sei.²⁷ Gegenüber dieser bei Heidegger bekanntlich nahezu durchgängigen verbalen Selbstimmunisierungsstrategie darf und muss jedoch geltend gemacht werden, dass seine existenzialontologische Bestimmung des „Seins zum Tode“ einen anthropologischen Geltungsanspruch erheben muss, wenn sie überhaupt etwas aussagen und behaupten will. Denn das „Sein zum Tode“ wird von Heidegger in *Sein und Zeit* ja gerade als ein ausgezeichneter Existenzvollzug des Daseins thematisiert und bestimmt, dem als solcher eine fundamentalontologische Bedeutung – dies sei nicht in Abrede gestellt – beigemessen wird.

Im Unterschied aber zu *Sein und Zeit* – und darin liegt zweifellos ein wichtiges Spezifikum von Heideggers Bestimmung des „Seins zum Tode“ wie überhaupt seines Todes-Verständnisses im Rahmen seines andersanfänglichen Seins-Denkens nach seiner sogenannten Kehre – wird in den *Beiträge zur Philosophie* dem „Sein zum Tode“ bzw. dem „Vorlaufen in den Tod“ eine seinserschließende und –eröffnende Funktion oder Bedeutung zugesprochen: „In der Ungewöhnlichkeit und Einzigkeit des Todes eröffnet sich das Ungewöhnlichste in allem Seienden, das Seyn selbst, das als Befremdung west.“ (283). Zwar will Heidegger diese seinseröffnende Funktion des Todes bzw. des „Seins zum Tode“ im Rückblick auf *Sein und Zeit* auch schon dem dort thematisierten „Sein zum Tode“ zuerkennen,²⁸ seine eine durchgängige Einheitlichkeit seines Denkens suggerierende Selbstinterpretation bedarf jedoch auch hier der Korrektur. Denn dass schon in *Sein und Zeit* der Tod als „das höchste und äußerste Zeugnis des Seyns“ (284) aufgewiesen worden sei, bleibt trotz der Insistenz dieser Behauptung schlechterdings unerfindlich.

Wie anders bestimmt nun Heidegger das „Sein zum Tode“ in den *Beiträge zur Philosophie*?

2. Das „Sein zum Tode“ als Offenbarungsort des endlichen Seins und als Aufgabe der VorDenker des anderen Anfangs

Das „Sein zum Tode“ birgt nach den *Beiträge zur Philosophie* in sich zwei Grundbestimmungen: Einmal die wesenhafte Zugehörigkeit des Nichts zum Sein als solchem, welche im Dasein als „Gründung der Wahrheit des Sei“ zu Tage komme;²⁹ zweitens verberge das „Sein zum Tode“ „die unergründliche Wesensfülle der ‚Notwendigkeit‘, wiederum als der einen

²⁶ Vgl. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA Bd. 65, hg. v. F.-W. von Hermann, 283: „Es ist aber ganz in der Ordnung, daß, wenn hier nicht ‚fundamentalontologisch‘ in Absicht auf die Gründung der Wahrheit des Seyns gedacht wird, die schlimmsten und ungereimtesten Mißdeutungen sich einschleichen und breitmachen und natürlich eine ‚Philosophie des Todes‘ zurechtgemacht wird.“

²⁷ Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 283: „Was damit im Zusammenhang von ‚Sein und Zeit‘ und *nur* da, d. h. ‚fundamentalontologisch‘, niemals anthropologisch und ‚weltanschaulich‘ gedacht, *vor*-gedacht ist, hat noch Keiner geahnt und *nach*zudenken gewagt.“

²⁸ Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 283: „Aber dieses Vor-laufen zum Tode doch nicht, damit das bloße ‚Nichts‘ erreicht werde, sondern umgekehrt, damit sich die Offenheit für das Seyn ganz und aus dem Äußersten öffne.“

²⁹ Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 282: „*Einmal* verbirgt sich hier die wesenhafte Zugehörigkeit des Nicht zum Sein als solchem, *was hier*, im ausgezeichneten Dasein – als Gründung der Wahrheit des Seins, nur in einer einzigen Schärfe zu Tage kommt.“

Kluft des Seins selbst“ (282). Der Leser wird mit diesen höchst kryptischen Behauptungen alleine gelassen. Versuchen wir, ihnen einen Erklärungswert zu verleihen: Im durch das da-seinsmäßige Sein zum Tode erschlossenen Nichts des Todes offenbart sich das Sein als selbst nichtiges, mithin als endliches; das endliche Sein aber offenbart sich im Tod zugleich in der Wucht und Fülle seiner Notwendigkeit, ist doch das Kommen und Eintreten des Todes unvermeidlich und unausweichlich. So wird der Vollzug des „Seins zum Tode“ zur Begegnung mit dem Ereignis, zum Offenbarungsort des Seins. Dieser Vollzug des „Seins zum Tode“ aber sei „nur den Denkern des anderen Anfangs eine Pflicht, aber jeder wesentliche Mensch unter den künftig schaffenden“ (285) könne davon wissen. Denn nur diesen Denkern sei die Aufgabe der Grundlegung der Frage nach dem Seyn übertragen.³⁰ Mit anderen Worten: Heidegger versteht hier das „Sein zum Tode“ de facto nicht mehr wie in *Sein und Zeit* als ein Existenzial des Daseins und damit jedes Menschen, sondern als eine besondere Aufgabe und Auszeichnung nur noch einer Elite, nämlich der Vor-Denker des anderen Anfangs. Damit aber verliert das „Sein zum Tode“ genau genommen seine allgemeine anthropologische Gültigkeit und Relevanz, die es in *Sein und Zeit* zweifellos besaß und die Heidegger auch an jenen beiden Stellen in den *Beiträge zur Philosophie* kaum wird aufgeben wollen, an denen er vom Tod als dem höchsten Zeugnis des Seyns³¹ sowie an einer von beiden Stellen auch davon spricht, dass der Mensch die Auszeichnung (sc. gegenüber allen anderen Lebewesen) habe, vor dem Tod zu stehen,³² d. h. einen bewußten Bezug zu seinem Ende zu besitzen. In seinem Ding-Aufsatz drückt Heidegger diese Auszeichnung noch plakativer aus: „Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet.“³³ Höchstes Zeugnis des Seins als die tiefste Mitte der Wandlung zwischen dem Zuwurf des Seins und dem Entwurf des Daseins³⁴ aber kann der Tod nach Heidegger überhaupt nur sein, weil er das Nichts des Seins des innerweltlichen Seienden und damit dessen wesenhafte Endlichkeit offenbar macht.

IV. Der Tod als der „Schrein des Nichts“ und als das „Gebirg des Seins“ im Ding-Aufsatz

Die offenbarende Funktion des Todes für das endliche Sein selbst kleidet Heidegger in seinem späten Ding-Aufsatz in die oben bereits zitierte metaphorische Formel vom Tod als dem

³⁰ Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 285: „Aber nicht jeder braucht dieses Seyn zum Tode zu vollziehen und in dieser Eigentlichkeit das Selbst des Da-seins zu übernehmen, sondern dieser Vollzug ist nur notwendig im Umkreis der Aufgabe der Grundlegung der Frage nach dem Seyn, eine Aufgabe, die allerdings nicht auf die Philosophie beschränkt bleibt.“

³¹ Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 284: „der Tod das höchste und äußerste Zeugnis des Seyns.“

³² Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 230: „Nur der Mensch ‚hat‘ die Auszeichnung, vor dem Tod zu stehen, weil der Mensch inständig ist im Seyn: Der Tod das höchste Zeugnis des Seyns.“

³³ Vgl. Martin Heidegger, *Das Ding*, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze*, GA Bd. 7, hg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt a.M. 2000, 157 – 175, hier: 171.

³⁴ Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 325: „Der Tod ist als das Äußerste des Da zugleich das Innerste seiner möglichen völligen Verwandlung.“ Diesen Satz hat C. Müller, *Der Tod als Wandlungsmitte. Zur Frage nach Entscheidung, Tod und letztem Gott in Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie‘* (Philosophische Schriften, Bd. 38), Berlin 1999, 187f., zum Ausgangspunkt der folgenden Deutung gemacht: „Hiervon (sc. dem zitierten Satz) ausgehend, können wir vom Tod als *Wandlungsmitte* sprechen, weil der Tod in seinem Hereinstehen aus den Zuwurf den Entwurf vor den tiefsten Abgrund der Verbergung stellt und so dem Entwurf die kürzeste Bahn der Entschiedenheit nehmen läßt, wenn er diesen Abgrund auszuhalten vermag. Er ‚ist‘ insofern die *tiefste Mitte* der Wandlung, weil er den tiefsten Abgrund des *Zwischen* von Zu- und Entwurf eröffnet und so dieses ‚ist‘. Als tiefste Mitte der *Wandlung* eröffnet er somit die höchste Möglichkeit, Sein *gewandelt* wesen zu lassen. In diesem Geschehen ist der Tod als Wandlungsmitte die Möglichkeit der *völligen* Verwandlung, weil das Äußerste und so das Ganze des Da gereicht und erreicht ist.“

Schrein des Nichts, als welcher der Tod zugleich das „Gebirg des Seins“ sei.³⁵ Damit aber offenbart der Tod die Sterblichkeit als Heideggers zentrale Bestimmung des Wesens des Menschen, welches er daher – ganz entgegengesetzt zum Christentum wie überhaupt zu den Religionen – grundlegend aus seinem Bezug zum Tod und damit zum Nichts bestimmt; allerdings aus seinem freien, seinem selbstbestimmten Bezug zum Tod, denn die Menschen nennt er die Sterblichen „nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen.“³⁶

B. Jean-Paul Sartres existenzialistisches Verständnis des menschlichen Todes

I. Sartres phänomenologische Untersuchung des menschlichen Todes in „Das Sein und das Nichts“

1. Der Tod als äußerlich bleibende Grenze des menschlichen Lebens – die „realistische“ und die „idealistische“ Auffassung des menschlichen Todes

Jean-Paul Sartre behandelt in seinem 1943 erschienenen philosophischen Hauptwerk „Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie“ das Phänomen des Todes unter der Überschrift „Mein Tod“ innerhalb des ersten, der Freiheit gewidmeten Kapitels des vierten und letzten Teils dieses Werkes, welcher mit dem Titel „Haben, Handeln und Sein“ versehen ist.³⁷ Sartre beginnt mit einer formalen Kennzeichnung des Todes in der Bedeutung des Endpunkts des menschlichen Lebens als einer Grenze, die grundsätzlich zweifach bestimmt sein kann: Entweder ist die Grenze dem von ihr Begrenzten äußerlich oder sie konstituiert als das letzte Glied einer Reihe deren Ganzheit und damit deren Bedeutung wie der Schlußakkord einer Melodie.³⁸ Sartre entscheidet sich in Bezug auf den Tod für die erste dieser beiden Bedeutungen von „Grenze“, will also in dem Tod nicht einen sinnstiftenden Schlußakkord des menschlichen Lebens sehen, sondern eine die menschliche Freiheit nicht nur von außen begrenzende, sondern auch eine ihrem Selbstentwurf entgegengesetzte Grenze. Dabei lehnt er für sich sowohl eine von ihm als „realistisch“ bezeichnete Auffassung des menschlichen Todes als einer unmittelbaren Berührung mit dem Nicht-Menschlichen ab³⁹ als

³⁵ Vgl. Heidegger, *Das Ding*, 157 – 175, hier: 171: „Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins.“

³⁶ Heidegger, *Das Ding*, 157 – 175, hier: 171.

³⁷ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Mein Tod*, in: Ders., *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette El Kaim-Sartre herausgegeben von Traugott König, Philosophische Schriften, Band 3). Vierter Teil: Haben, Handeln und Sein. Erstes Kapitel: Sein und Handeln: Die Freiheit. Herausgegeben von Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1993, 914 – 950 (nach dieser Ausgabe werden Zitate aus *Das Sein und das Nichts* im Folgenden zitiert).

³⁸ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 914: „der Tod ist eine Grenze, und jede Grenze (am Ende oder am Anfang) ist ein *Januskopf*: ob man ihn als am Seins-nichts haftend betrachtet, das den betreffenden Prozeß begrenzt, oder ob man ihn im Gegenteil als an der Reihe klebend entdeckt, die er beendet, ein Sein, das zu einem existierenden Prozeß gehört und in gewisser Weise dessen Bedeutung konstituiert. So blickt der Schlußakkord einer Melodie mit einer ganzen Seite zur Stille hin, das heißt zum Klangnichts, das auf die Melodie folgt“.

³⁹ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 915: „So können wir sagen, daß es ... eine realistische Auffassung des Todes gegeben hat, insofern dieser als eine unmittelbare Berührung mit dem Nicht-menschlichen erschien; dadurch entging er dem Menschen, während er ihn gleichzeitig mit dem nicht-menschlichen Absoluten formte.“

auch eine „idealistische“ Vereinnahmung des Todes als eines noch menschlichen, zum menschlichen Leben gehörigen Phänomens.⁴⁰ Diese idealistische Auffassung des Todes vermenschliche und individualisiere zugleich den Tod, indem sie annehme, dass dieser dem je individuellen menschlichen Leben seine Sinn-Ganzheit verleihe.⁴¹ Dieser Humanisierung des Todes habe Heidegger eine philosophische Form gegeben, die Sartre höchst sachgemäß wiedergibt: „wenn nämlich das *Dasein nichts erduldet*, eben weil es Entwurf und Sichvorweg ist, muß es Sichvorweg und Entwurf seines eigenen Todes als der Möglichkeit sein, keine Anwesenheit in der Welt mehr zu realisieren. So ist der Tod die eigene Möglichkeit des *Daseins* geworden, das sich als ‚Sein zum Tode‘ definiert. Insofern Dasein über seinen Entwurf auf den Tod hin entscheidet, realisiert es die Freiheit-zum-Sterben und konstituiert sich selbst als Totalität durch die freie Wahl der Endlichkeit.“⁴² Sartre würdigt zunächst das für seine eigene Existenzphilosophie Verlockende dieses Todesverständnisses Heideggers, welches die Grenze unserer Freiheit „durch die Freiheit vereinnahmt“⁴³. Dennoch schließt er sich ihr nicht an, sondern hält eine eigene Untersuchung des Phänomens des menschlichen Todes für erforderlich.

2. Der menschliche Tod – keine Begegnung mit Nicht-Menschlichem

Sartres eigene Untersuchung nimmt ihren Ausgangspunkt von der Annahme, dass die menschliche Realität auch im Tod nichts Un- oder Nicht-Menschlichem begegnen könne: „Man muß also alle Hoffnung aufgeben, den Tod, selbst wenn er *an-sich* ein Übergang zu einem nicht-menschlichen Absoluten wäre, als eine Luke zu diesem Absoluten hin betrachten zu können. Der Tod enthüllt uns nur etwas über uns selbst und von einem menschlichen Gesichtspunkt aus.“⁴⁴ Doch ist dieses dezidiert antichristliche und darüber hinaus auch antireligiöse Verständnis des menschlichen Todes wirklich so notwendig, wie es zu sein behauptet? Warum soll der Mensch je nur und so auch im Tod sich selbst und seinesgleichen begegnen können, was verleiht dieser angeblichen Gewißheit, dass sie über allen Zweifel erhaben sei?⁴⁵ Denn ob etwas vom Menschen den Tod als den irreversiblen Zerfall seiner physischen Konstitution überlebt, muss rein wissenschaftlich gesehen offenbleiben. Wenn es aber solches gäbe, dann könnte von ihm mitnichten ausgeschlossen werden, dass es auch Nicht- oder Übermenschlichem begegnet – im Modus einer Erfahrung allerdings, die von ganz anderer, nämlich akausal und atemporaler, Art sein muss als jede innerweltliche Erfahrung.

3. Die Absurdität des menschlichen Todes

⁴⁰ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 915: „Es genüge, den Tod als Endpunkt zu betrachten, *der zur Reihe gehört*. Wenn die Reihe in dieser Weise ihren *terminus ad quem* vereinnahmt, und zwar eben wegen dieses *ad*, als dessen Interiorität anzeigt, verinnert und vermenschlicht sich der Tod als Ende des Lebens; der Mensch kann nur noch Menschlichem begegnen; es gibt keine *andere Seite* des Lebens mehr, und der Tod ist ein menschliches Phänomen, er ist das allerletzte Phänomen des Lebens, noch Leben.“

⁴¹ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 915f.: „Als solcher beeinflusst er (sc. der Tod) als Gegenströmung das ganze Leben; das Leben begrenzt sich mit Leben, es wird, wie die Welt Einsteins, ‚endlich, aber unbegrenzt‘; der Tod wird der Sinn des Lebens, wie der Schlußakkord der Sinn der Melodie ist; das hat nichts von einem Wunder: er ist ein Glied der betreffenden Reihe, und wie man weiß, ist jedes Glied einer Reihe immer allen Gliedern der Reihe anwesend. Aber der so vereinnahmte Tod bleibt nicht einfach menschlich, er wird auch *der meine*; indem er verinnert wird, wird er individuell; er ist nicht mehr das große Unbekannte, das das Menschliche begrenzt, sonder er ist das Phänomen *meines* persönlichen Lebens, das aus diesem Leben ein einmaliges Leben macht, das heißt ein Leben, das nicht wieder anfängt und wo man nie etwas rückgängig macht. Dadurch werde ich für *meinen* Tod verantwortlich wie für mein Leben.“

⁴² Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 916.

⁴³ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 917.

⁴⁴ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 917.

⁴⁵ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 917: „Es ist gewiß, daß die menschliche Realität, durch die die Weltlichkeit zum Realen kommt, nichts Unmenschlichem begegnen kann.“

Der erste Charakter des Todes ist für Sartre seine Absurdität, seine Sinnwidrigkeit, die ihn gerade nicht als den Schlußakkord am Ende einer Melodie erscheinen lasse.⁴⁶ Der Tod ist für Sartre vielmehr eine dem menschlichen Leben äußerliche Grenze, von welcher der Zeitpunkt ihres Eintretens ungewiß und meist überraschend ist, was Sartre mit folgender Metapher einprägsam zum Ausdruck bringt:

„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.“⁴⁷

4. Die ungerechtfertigte Verwandlung des überraschenden Todes in den erwarteten Tod

Diese Eigenschaft des Todes, den Menschen überraschend und im Prinzip zu jeder Zeit ereilen zu können, habe die christliche Weisheit mit ihrer Empfehlung begriffen, „sich auf den Tod vorzubereiten, als ob er *jederzeit* eintreten könnte.“⁴⁸ Diese Verwandlung des überraschend zuschlagenden Todes in den „erwarteten Tod“, die den Tod zu vereinnahmen hoffe, unterstellt Sartre auch Heideggers existenzialontologischem Verständnis des Todes,⁴⁹ dem er einen argumentativen Trick vorwirft: „Zunächst individualisiert er (sc. Heidegger) den Tod eines jeden von uns, indem er uns darauf hinweist, daß es der Tod einer *Person*, eines Individuums ist Dann aber benutzt er diese unvergleichliche Individualität, die er dem Tod vom ‚Dasein‘ her verliehen hat, um das ‚Dasein‘ selbst zu individualisieren: indem das ‚Dasein‘ sich frei auf seine letzte Möglichkeit hin entwirft, gelangt es zur eigentlichen Existenz und reißt sich von der Alltäglichkeit los, um zu der unersetzbaren Einmaligkeit der Person zu kommen.“⁵⁰ Dieser Vorgehensweise attestiert Sartre einen Zirkelschluß, der bereits voraussetze, dass der Tod bzw. richtiger das Sterben in einer ausgezeichneten Weise eine individualisierende Wirkweise besitze.⁵¹ Zudem gelte diese Unvertretbarkeit auch für alle anderen Verhaltensweisen des Subjekts, nicht nur für dessen Sterben⁵² – womit Sartre durchaus Recht haben dürfte, auch wenn das Sterben auf Grund seiner Endgültigkeit und seiner herausgehobenen Bedeutung als das Siegel auf ein Menschenleben in ganz ausgezeichneter Weise unvertretbar ist.⁵³ Vertret- und austauschbar sei allerdings das Sterben hinsichtlich seiner bloßen

⁴⁶ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 917: „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.“

⁴⁷ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 917.

⁴⁸ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 917.

⁴⁹ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 917f.: „Wenn der Sinn unseres Lebens die Todeserwartung wird, kann ja der Tod, wenn er eintritt, nur noch sein Siegel auf das Leben setzen. Das ist im Grunde das Positivste an Heideggers ‚Entschlossenheit‘.“

⁵⁰ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 918.

⁵¹ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 918: „Aber das ist ein Zirkel: Wie will man denn beweisen, daß der Tod diese Individualität hat und die Macht, sie zu verleihen? Zwar kann ich, wenn der Tod als *mein* Tod beschrieben wird, ihn erwarten: das ist eine charakterisierte und deutliche Möglichkeit. Aber ist der Tod, der mich trifft, *mein* Tod?“

⁵² Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 918f.: „Zunächst einmal ist es völlig gegenstandslos, zu sagen, daß Sterben das einzige sei, das mir niemand abnehmen kann. Oder vielmehr, es steckt in dieser Überlegung eine evidente Unaufrichtigkeit: Wenn man nämlich den Tod als äußerste subjektive Möglichkeit betrachtet, als ein Ereignis, das nur das Für-sich betrifft, so ist evident, daß keiner für mich sterben kann.“

⁵³ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 918f.: „Zunächst einmal ist es völlig gegenstandslos, zu sagen, daß Sterben das einzige sei, das mir niemand abnehmen kann. Oder vielmehr, es steckt in dieser Überlegung eine evidente Unaufrichtigkeit: Wenn man nämlich den Tod als äußerste subjektive Möglichkeit betrachtet, als ein Ereignis, das nur das Für-sich betrifft, so ist evident, daß keiner für mich sterben kann. Aber dann folgt daraus, daß keine

Wirkung und Funktionalität, etwa das Sterben für das Vaterland, was genausogut ein anderer für mich tun könne, etc.⁵⁴ Doch eine rein funktionalistische, eine bloße Zweck-Betrachtung wird der Wirklichkeit des menschlichen Todes, mit dem ein menschliches Leben definitiv zu Ende geht, keineswegs gerecht.

5. Der Tod als unvorhersehbare (Ver-) Nichtung meiner Möglichkeiten

Sartre verdient darin Zustimmung, dass es die je eigene Subjektivität und nicht der Tod selbst ist, die aus dem menschlichen Tod ein subjektives und persönliches Ereignis macht.⁵⁵ Gefaßt sein (s'attendre à la mort) könne man nur auf die je eigene Verurteilung zum Tod, während man auf den eigenen Tod genau genommen nicht warten (französisch „attendre“) könne, weil er kein bestimmtes, sondern ein in Bezug auf den Zeitpunkt seines Eintretens unbestimmtes Ereignis sei.⁵⁶ In diesem Zusammenhang unterscheidet Sartre auch zwischen dem Tod auf Grund von Altersschwäche und dem plötzlichen Tod. Beide Todesarten könnten nicht für irgendein Datum erwartet werden,⁵⁷ weil der Zufall über den Zeitpunkt des eigenen Todes entscheide, so dass dieser in jedem Fall nicht den Charakter eines harmonischen Endes bzw. Schlußakkordes der Melodie unseres Lebens besitze.⁵⁸ Auch diese Annahme soll nicht unwidersprochen bleiben. Denn aus der Unvorhersehbarkeit des eigenen Todeszeitpunkts für das menschliche Individuum folgt keineswegs zwingend die objektive Unmöglichkeit eines harmonischen Lebensendes. Vielmehr ist die grundsätzliche und ausnahmslose Unbestimmtheit des eigenen Todeszeitpunkts mit der Möglichkeit eines harmonischen Lebensendes durchaus vereinbar. Genau dies aber nimmt Sartre zu Unrecht an, weil er das Unverfügbare des Eintretens des eigenen Todes als eine Fremdbestimmung des Menschen durch den Zufall versteht, der die selbst entworfenen Seinsmöglichkeiten des menschlichen Individuums vernichte,⁵⁹

meiner Möglichkeiten von diesem Gesichtspunkt aus - der derjenige des Cogito ist - , ob in einer eigentlichen oder uneigentlichen Existenz eingenommen, durch einen anderen als mich entworfen werden kann. Keiner kann für mich lieben, wenn man darunter versteht, die Eide leisten, die *meine* Eide sind, die Emotionen empfinden (wie banal sie auch sein mögen), die *meine* Emotionen sind So ist von diesem Gesichtspunkt aus die banalste Liebe wie der Tod unersetzbar und einmalig: keiner kann für mich lieben.“ Entgegen Sartres Deutung hat Heidegger allerdings nicht behauptet, dass das Sterben der einzige Existenzvollzug des Daseins sei, den ihm niemand abnehmen könne, vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 240, und in diesem Beitrag A. I., 2.

⁵⁴ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 919: „Wenn man aber im Gegenteil meine Handlungen in der Welt unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion, ihrer Wirkung und ihres Ergebnisses betrachtet, ist gewiß, daß der andere immer das machen kann, was ich mache“.

⁵⁵ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 919f.: „Kurz, es gibt keine personalisierende Kraft, die *meinem* Tod eigentümlich wäre. Ganz im Gegenteil, er wird *mein* Tod nur dann, wenn ich mich schon in die Perspektive der Subjektivität begeben; meine Subjektivität, definiert durch das präreflexive Cogito, macht aus meinem Tod ein unersetzbares Subjektives, und nicht der Tod ist es, der meinem Für-sich die unersetzbare Selbstheit gibt. In diesem Fall kann der Tod, *weil er Tod ist*, nicht als *mein* Tod gekennzeichnet werden, und infolgedessen genügt seine Wesensstruktur nicht, aus ihm jenes personalisierte, qualifizierte Ereignis zu machen, das man *erwarten* kann.“

⁵⁶ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 920f.

⁵⁷ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 922: „Denn es besteht ein beträchtlicher *Qualitäts*-Unterschied zwischen dem Tod an der Grenze des Greisenalters und dem plötzlichen Tod, der uns im reifen Alter oder in der Jugend auslöscht. Auf den ersten warten, heißt zugeben, daß das Leben ein *begrenzt*es Unternehmen ist, eine von mehreren Arten, die Endlichkeit zu wählen und unsere Zwecke auf der Grundlage der Endlichkeit auszusuchen. Auf den zweiten warten hieße erwarten, daß mein Leben ein *verfehltes* Unternehmen sei.“

⁵⁸ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 923: „Aber wenn es bloß die *Aussicht* ist, die über den Charakter des Todes und also unseres Lebens entscheidet, so kann auch derjenige Tod, der am meisten einem Melodieende ähnelt, nicht als solcher erwartet werden; der Zufall, der darüber entscheidet, nimmt ihm jeden Charakter eines harmonischen Endes.“

⁵⁹ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 923: „Ein Melodieende muß nämlich, um der Melodie ihren Sinn verleihen zu können, aus der Melodie selbst hervorgehen. Ein Tod wie der des Sophokles wird also einem Schlußakkord *ähneln*, aber er *ist* keiner, geradeso wie die Ansammlung von Buchstaben, durch den Fall einiger Würfel entstanden, vielleicht einem Wort ähnelt, aber keins ist.“

weshalb er den Tod definiert als „eine jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt.“⁶⁰ Die antiheideggerische Spitze dieser Todes-Definition ist unverkennbar, sofern für Heidegger der Tod im „Sein zum Tode“ eine, und zwar eine ausgezeichnete, Seinsmöglichkeit des Daseins ist, wie wir sahen. Diesen antiheideggerischen Charakter seines Todes-Verständnisses vertieft Sartre noch durch die nachfolgende Überlegung.

6. Die Sinnwidrigkeit der Todesgrenze und Sartres Ablehnung des christlichen Verständnisses des menschlichen Todes

Das „Für-Sich-Sein“, als welches Sartre das durch Selbstbewußtsein bestimmte Sein des Menschen bezeichnet, bestehe darin, sich selbst zukünftig zu sein⁶¹, d. h. in seinem Selbstverständnis bzw. genauer in seinem Verständnis der Bedeutung seiner eigenen Vergangenheit und Gegenwart, auf seine eigene Zukunft hin ausgerichtet und auf diese angewiesen zu sein, weil die vergangenen und die gegenwärtigen Ereignisse durch die zukünftigen erst ihre definitive Bedeutung erhielten.⁶² Daher bestehe unser Leben, solange es noch eine Zukunft vor sich habe, „aus Erwartungen von Erwartungen, die selbst auf Erwartungen warten“⁶³, bleibe seine Bedeutung, solange es anhält, folglich offen und unbestimmt. Dabei enthielten diese Erwartungen „evidentermaßen alle einen Bezug auf eine letzte Grenze, die *erwartet* würde, ohne daß noch etwas zu erwarten ist. Eine Grenze, die *Sein* und nicht mehr Seins-Erwartung wäre.“⁶⁴ Durch diese Grenze „wäre die Übernahme unserer Vergangenheit ein für allemal vollzogen; wir würden *für immer* wissen, ob jene Jugenderfahrung fruchtbar oder verderblich war, ob jene Pubertätskrise eine Laune oder eine wirkliche Vorform meines späteren Engagements war, die Kurve meines Lebens wäre für immer festgelegt.“⁶⁵ Obwohl Sartre weiß, dass die Erwartungen der Lebenden auf einen solchen Endpunkt hin konvergieren, lehnt er das Verständnis des menschlichen Todes als eine solche irreversible und zugleich sinnstiftende Grenze des menschlichen Lebens für sich ab; und zwar deshalb, weil der Tod als das unwiderrufliche Ende der menschlichen Existenz nicht eine freie Bestimmung unseres Seins ist, wir also „nicht selbst den Moment wählen, an dem die Rechnung abgeschlossen ist.“⁶⁶ Es ist also der Unverfügbarkeitscharakter des menschlichen Todes für die Freiheit und freie Selbstbestimmung des Menschen, der Sartre dessen Auffassung als sinnstiftende Grenze des menschlichen Lebens verneinen und ihn vielmehr als sinntilgende oder -verzehrende Macht über das menschliche Leben verstehen läßt. Der für diese Annahme ausschlaggebende Grund ist Sartres Überzeugung, dass es Sinn und Wert im menschlichen Leben nur als Stiftungen und Entwürfe des menschlichen Subjekts und niemals unabhängig davon geben könne, so

⁶⁰ Sartre, Das Sein und das Nichts, 923.

⁶¹ Vgl. Sartre, Das Sein und das Nichts, 923.

⁶² Vgl. Sartre, Das Sein und das Nichts, 923.

⁶³ Sartre, Das Sein und das Nichts, 925.

⁶⁴ Sartre, Das Sein und das Nichts, 925.

⁶⁵ Sartre, Das Sein und das Nichts, 925.

⁶⁶ Sartre, Das Sein und das Nichts, 926; vgl. hierzu auch die von Diderot berichtete Anekdote, die Sartre, ebd., wiedergibt, um seine These von der Sinnlosigkeit des Lebens auf Grund der Unverfügbarkeit des Todes und des Zeitpunkts seines Eintretens zu veranschaulichen: „Zwei Brüder erscheinen zusammen am Tag des Gerichts vor dem göttlichen Richter. Der eine sagt zu Gott: ‚Warum hast du mich so jung sterben lassen?‘, und Gott antwortet: ‚Um dich zu retten‘. Wenn du länger gelebt hättest, hättest du, wie dein Bruder, ein Verbrechen begangen.‘ Da fragt der andere Bruder: ‚Warum hast du mich so alt sterben lassen?‘“. Sartre, ebd., deutet diese Erzählung entgegen ihrem religiös bestimmten Selbstverständnis wie folgt: „Wenn der Tod nicht freie Bestimmung unseres Seins ist, kann er nicht unser Leben *beenden*: eine Minute mehr oder weniger, und alles ändert sich vielleicht; wenn diese Minute meiner Rechnung hinzugefügt oder abgezogen wird, auch unter der Voraussetzung, daß ich sie frei verwende, entgeht mir der Sinn meines Lebens.“

dass der uns unverfügbar auferlegte Tod kein sinnstiftendes Ende des menschlichen Lebens sein kann.⁶⁷

Dabei weiß Sartre zugleich, dass das Christentum den menschlichen Tod als diese letzte Grenze und damit als, wie er sich ausdrückt, einen „Rechnungsabschluß“⁶⁸ versteht, „der bewirkt, daß man nichts wieder rückgängig machen kann und daß man endlich *ist*, was man *gewesen ist*, unwiderruflich.“⁶⁹ Und er weiß auch, dass das Eintreten des christlich verstandenen Todes von Gott bestimmt und gewählt ist.⁷⁰ Denn im christlich verstandenen Tod ist nicht nur das Leben des Menschen vollständig und endgültig geworden, sondern Gott greift im Tod eines Menschen selbst unwiderruflich nach ihm und entrückt ihn den Hinterbliebenen in eine schier unendliche Ferne, weil er den Toten sich selbst unwiderruflich zueignet und unterordnet, ihn seinem eigenen, für uns unendlich erhabenen und transzendenten Macht- und Herrschaftsbereich einfügt. Es ist manifest, dass Sartre dieses christliche Todesverständnis als ein radikal heteronomes, der menschlichen Selbstbestimmung entgegengesetztes mit aller Entschiedenheit ablehnt. Wenn aber nach Sartre der uns unverfügbar auferlegte menschliche Tod kein sinnstiftendes Ende des menschlichen Lebens sein kann, sollten wir Menschen dann nicht den genauen Zeitpunkt unseres Todes selbst bestimmen, um unserem Leben auf diese Weise ein solches sinnstiftendes Ende verleihen, um es in diesem Sinne beenden zu können? Doch Sartre hält auch den frei gewählten, den selbst bestimmten Zeitpunkt des eigenen Todes, d. h. den Suizid, nicht für eine Handlung, durch die wir unserem Leben als ganzem einen Sinn verleihen könnten. Denn seine definitive Bedeutung für unser Leben könnte der Suizid wiederum nur von einer Zukunft erhalten, die es nach ihm nicht mehr gibt. Deshalb bliebe auch der Selbstmord eine letztlich unbestimmte Handlung, die meinem Leben als ganzem keinen Sinn verleihen könnte, sondern ebenso absurd wäre wie jede andere Todesart.⁷¹

7. Die Absurdität des menschlichen Lebens als Konsequenz seines existenzialistischen Verständnisses und der daraus folgenden Annahme der Absurdität des menschlichen Todes

In jedem Fall also bleibt für Sartre der je eigene Tod ein sinnwidriges Faktum, welches dem menschlichen Leben sogar jede Bedeutung nimmt:

„Wenn dem so ist (sc. dass mein Tod mir unverfügbar gegeben wird), können wir nicht einmal mehr sagen, daß der Tod dem Leben von außen her einen Sinn verleiht: ein Sinn kann nur von der Subjektivität selbst kommen. Da der Tod nicht auf der Grundlage unserer Freiheit erscheint, kann er *dem Leben jede Bedeutung nehmen*. Wenn ich Erwartung von Erwartungen von Erwartung bin und wenn der Gegenstand meiner letzten Erwartung und der, der wartet, mit einemmal beseitigt werden, erhält die Erwartung dadurch rückwirkend den Charakter *von Absurdität*.“⁷²

⁶⁷ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 926: „Wenn dem so ist, können wir nicht einmal mehr sagen, daß der Tod dem Leben von außen her einen Sinn verleiht: ein Sinn kann nur von der Subjektivität selbst kommen. Da der Tod nicht auf der Grundlage unserer Freiheit erscheint, kann er nur *dem Leben jede Bedeutung nehmen*.“

⁶⁸ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 925.

⁶⁹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 925.

⁷⁰ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 926: „Der Christentod kommt ja von Gott: er wählt unsere Stunde; und auch wenn ich selbst, indem ich mich verzeitliche, mache, daß es überhaupt Minuten und Stunden gibt, weiß ich ganz allgemein deutlich, daß die Minute meines Todes nicht von mir festgesetzt wird: darüber entscheiden die Sequenzen des Universums.“

⁷¹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 928: „Der Selbstmord kann nicht als ein Lebensende angesehen werden, dessen eigener Grund ich wäre. Als Handlung meines Lebens erfordert er ja selbst eine Bedeutung, die ihm nur die Zukunft geben kann; da er aber die *letzte* Handlung meines Lebens ist, versagt er sich diese Zukunft; demnach bleibt er total unbestimmt. ... Der Selbstmord ist eine Absurdität, die mein Leben im Absurden untergehen läßt.“

⁷² Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 926.

Doch ist diese radikale Annahme einer nicht nur sinnwidrigen, sondern auch sinnvernichtenden Wirkweise des Todes wirklich unausweichlich? Selbst wenn man mit Sartre eine Fortexistenz des Menschen verneint, bleibt dann nicht der wenn auch begrenzte Sinn der menschlichen Freiheit und ihrer Schöpfungen zumindest als gewesener bestehen? Der widersprüchliche Charakter ihrer sprachlichen Formulierung beantwortet diese Frage bereits von selbst: Denn ein bloß gewesener Sinn ist kein Sinn mehr, weil zum Sinn sein Bestehen, seine Gegenwart konstitutiv gehört. Sartres Annahme der Sinnwidrigkeit und sinntilgenden Wirkweise des menschlichen Todes ist daher eine Konsequenz seines existenzialistischen Verständnisses des menschlichen Lebens und läßt seinerseits dieses Leben notwendigerweise als sinnlos erscheinen. Wir können daher sagen: Die Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens ist genau genommen ein Implikat seines existenzialistischen Verständnisses à la Sartre, welches die Faktizität des menschlichen Todes nicht überspringen kann. Doch trotz dieser Konsequenz will Sartre an seinem existenzialistischen Verständnis des menschlichen Lebens und seinem daraus folgenden Todes-Verständnis festhalten, will er die Annahme der Absurdität jedes und so auch seines eigenen Lebens in Kauf nehmen:

„Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn, weil seine Probleme ungelöst bleiben und weil sogar die Bedeutung der Probleme unbestimmt bleibt.“⁷³

8. Die Ortlosigkeit des Todes im Für-sich-Sein und die Unmöglichkeit einer Erwartung des Todes

Damit aber hat Sartre ex negativo und gleichsam wider Willen erkannt, dass weder das faktisch begrenzte irdische Leben als solches noch ein etwa endlos weitergehendes Leben dieser Art, sondern überhaupt nur eine absolute, das aber heißt: eine unverfügbar gegebene und endgültige Zukunft unserem je eigenen Leben eine ganz bestimmte, eine eindeutige und definitive Bedeutung verleihen kann. Doch diese Konsequenz will er nicht ziehen. Vielmehr bleibt für ihn der Tod ein Ereignis, das per definitionem keinen Platz im Für-sich-Sein des Menschen einnehmen kann:

„weil das Für-sich das Sein ist, dem es in seinem Sein um das Sein geht, weil das Für-sich das Sein ist, das immer ein Danach verlangt, gibt es in dem Sein, das es für-sich ist, keinen Platz für den Tod.“⁷⁴

Die Erwartung des Todes als eines Ereignisses, das jede Erwartung ad absurdum führen würde, würde sich daher selbst aufheben und zerstören, „denn sie wäre Verneinung jeder Erwartung“.⁷⁵ Es könne daher gegen Heidegger keinen Entwurf auf den je eigenen Tod als eine unbestimmte Möglichkeit geben, „denn dieser Entwurf wäre Zerstörung aller Entwürfe“.⁷⁶ Der Tod könne daher niemals eine meiner Möglichkeiten sein, sondern nur die jederzeit mögliche Nichtung derselben außerhalb ihrer.⁷⁷ Dieser These und damit Sartres Annahme, im Für-sich-Sein sei kein Platz für den Tod, muss jedoch widersprochen werden. Denn den je eigenen Tod kann man auch dann erwarten und ein Verhältnis zu ihm gewinnen, wenn man ihn als die Nichtung bzw. Aufhebung der eigenen Entwürfe und Erwartungen erwartet.

⁷³Sartre, Das Sein und das Nichts, 928.

⁷⁴Sartre, Das Sein und das Nichts, 928.

⁷⁵Sartre, Das Sein und das Nichts, 928.

⁷⁶Sartre, Das Sein und das Nichts, 928.

⁷⁷Vgl. Sartre, Das Sein und das Nichts, 928f. und 936: „Insofern er (sc. der Tod) nämlich immer mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten ist, ist er außerhalb meiner Möglichkeiten, und ich kann ihn also nicht erwarten, das heißt mich auf ihn hin als auf eine meiner Möglichkeiten werfen.“

9. Das Totsein als Transformation des Für-Sich in das An-Sich und als Enteignung des Für-Sich durch die Anderen

Es komme hinzu, dass der eigene Tod eine Setzung des je eigenen Seins als An-sich-Sein, d. h. als ein vom Bewußtsein unabhängig bestehendes, dinghaftes Sein sei.⁷⁸ Mit dem Tod versinke also das Für-Sich im An-sich und damit in einem Fehlen von Sinn, im Absurden. Denn der Tod des „Für-sich“ zerstört dessen Selbstbestimmungsvermögen, er entfremdet und enteignet dieses seiner Selbstverfügung. Nach meinem Tod werde ich nach Sartre zum Spielball des Anderen, der gleichsam eine Definitionshoheit über mein Leben gewinne, der zum Wächter des Verstorbenen werde.⁷⁹ Jedes Für-Sich sei durch seine Faktizität „in eine volle ‚Verantwortlichkeit‘ den Toten gegenüber geworfen. Es ist gezwungen, frei über ihr Los zu entscheiden.“⁸⁰ Während das lebendige Für-Sich über seinen eigenen Sinn entscheide, werde das tote Leben Veränderungen in der Einschätzung und Behandlung durch die Nachwelt unterworfen, ohne für diese irgendwie verantwortlich zu sein.⁸¹ So stellt der Tod für Sartre eine gänzliche Enteignung und Entfremdung des Für-Sich durch die Anderen dar, die nach einem vielzitierten Diktum Sartres schon für den Lebenden die Hölle sind⁸², der aber das Für-Sich durch die subjektive Setzung seiner Freiheit, durch seine freie Selbstbestimmung noch entgegen kann.⁸³ Diese Möglichkeit ist im Tod jedoch erloschen, so dass tot zu sein bedeutet: „den Lebenden ausgeliefert sein“⁸⁴, von den Anderen total fremdbestimmt, gleichsam zu ihrer Beute zu werden.⁸⁵ Sterben heißt daher in sozialer Hinsicht für Sartre „dazu verurteilt sein, daß man durch den andern existiert und ihm seinen Sinn und sogar den Sinn seines Sieges verdankt.“⁸⁶ Dabei sei das Totsein keine bloße Weiterexistenz des Verstorbenen im Gedächtnis und in der Vorstellung der Nachwelt, sondern eine Reduktion des Verstorbenen auf die bloße Exterioritätsdimension, auf das reale Für-Andere-Sein.⁸⁷ Sartre dürfte damit insbesondere die

⁷⁸ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 929: „In der Tat ist der Tod nur durch seine negative Seite Nichtung meiner Möglichkeiten: 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 *Ansich*, in dem Sinn, wie für Hegel die Negation einer Negation Affirmation ist.“

⁷⁹ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 930: „Das Merkmal eines toten Lebens ist, daß es ein Leben ist, zu dessen Wächter sich der andere macht.“

⁸⁰ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 930; vgl. auch ebd.: „Zwar wählen die Toten uns, aber zunächst müssen wir sie gewählt haben.“

⁸¹ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 933: „Das tote Leben hört deswegen nicht auf, sich zu verändern, und trotzdem ist es *fertig*. Das bedeutet, daß für es das Spiel aus ist und daß es von nun an seine Veränderungen erleiden wird, ohne dafür irgendwie verantwortlich zu sein.“

⁸² Sartre, *Geschlossene Gesellschaft*. Stück in einem Akt. Neuübersetzung von Traugott König (Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Theaterstücke Bd. 3), Hamburg⁴³2005, 61.

⁸³ Sartre drückt dieses Verhältnis des Für-Sich zu den Anderen bezeichnenderweise mit der Metapher des Kampfes aus, vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 934f.: „solange ich lebe, kann ich dem, was ich für den Anderen *bin*, entgehen, indem ich mir durch meine frei gesetzten Zwecke enthüllen lasse, daß ich nichts *bin* und daß ich mich zu dem mache, was ich bin; solange ich lebe, kann ich widerlegen, was der andere an mir entdeckt, indem ich mich schon auf andere Zwecke hin entwerfe und in jedem Fall entdecke, daß meine Für-mich-Dimension mit meiner Für-den-anderen-Dimension inkommensurabel ist. So entgehe ich unaufhörlich meinem Draußen und werde unaufhörlich von ihm wieder ergriffen, ohne daß ‚bei diesem zweifelhaften Kampf‘ der endgültige Sieg der (sic!) einen oder der anderen dieser Seinsmodi zufiele. Doch die *Tatsache des Todes* verschafft, ohne daß er sich in diesem Kampf selbst mit einem der beiden Gegner geradezu verbündet, dem Gesichtspunkt des anderen den schließlichen Sieg, indem er den Kampf und den Einsatz auf ein anderes Gebiet verlegt, das heißt, indem er plötzlich einen der Kämpfer beseitigt.“

⁸⁴ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 934.

⁸⁵ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 934: „So entfremdet uns die Existenz des *Todes* in unserem eigenen Leben ganz und gar zugunsten Anderer. Tot sein heißt den Lebenden ausgeliefert sein. Das bedeutet also, daß der, der den Sinn seines künftigen Todes zu erfassen versucht, sich als künftige Beute der anderen entdecken muß.“

⁸⁶ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 935.

⁸⁷ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 935.

objektiven Zeugnisse im Blick haben, die ein Verstorbener wie etwa ein Schriftsteller oder ein Künstler in Form seiner Werke hinterlassen kann. Deren Bedeutung aber ist – rein weltlich gesehen – vom Bewußtsein der Nachwelt abhängig, unbeschadet ihrer gleichsam objektiven Exterioritätsdimension. Damit verweise der je eigene Tod auf das kontingente Faktum der feststellenden und bedeutungsverleihenden Existenz des Anderen, die ihrerseits meinen Tod erst zu einem kontingenten Faktum mache, welches von dem Für-Sich weder erwartbar noch erfassbar, sondern ihm äußerlich sei⁸⁸: „Im Grunde unterscheidet er (sc. der Tod) sich in keiner Weise von der Geburt, und die Identität von Geburt und Tod ist das, was wir Faktizität nennen.“⁸⁹

Das Wahrheitsmoment dieser enteignenden Wirkweise des menschlichen Todes dürfte jedoch entgegen Sartre nicht primär auf der sozialen Ebene liegen – denn was die Nachwelt aus dem Leben des Verstorbenen macht, kann dem Verstorbenen um seiner selbst willen gleichgültig sein, wenn er durch seinen Tod frei geworden ist in seinem Selbstverständnis von der Einschätzung anderer. Für eine religiös inspirierte Betrachtung des menschlichen Todes liegt diese Enteignung vielmehr auf einer ganz anderen Ebene: Im Tod wird der Mensch seiner Selbstverfügung enteignet und der Verfügung eines ganz Anderen zugeeignet, dessen schlechthinige Unübertrefflichkeit garantiert, dass sie mit der bleibenden Essenz des abgeschlossenen Lebens eines Toten nicht entfremdend, sondern gerecht und barmherzig zugleich umgehen wird.

10. Die Differenz zwischen der kontingenten Faktizität des Todes und dem (subjektiven) Entwurfs-Charakter der Endlichkeit des Für-sich-Seins

Dass im Für-sich-Sein kein Platz für den Tod ist, dass also der Tod gegen Heidegger nicht zur ontologischen Struktur des Für-Sich gehört, sucht Sartre auch durch den Versuch einer Widerlegung der Gleichsetzung des Todes mit der Endlichkeit des menschlichen Daseins bei Heidegger zu erweisen. Sartre sieht in Bezug auf Heidegger zu Recht, dass dieser seine Theorie des menschlichen „Seins zum Tode“ „auf der strikten Gleichsetzung von Tod und Endlichkeit aufgebaut“⁹⁰ hat. Diesem Verständnis des menschlichen Todes hält Sartre entgegen, dass der Tod ein kontingentes Faktum sei, „das zur Faktizität gehört“⁹¹, während die Endlichkeit eine ontologische Struktur des Für-sich-Seins darstelle, „von der die Freiheit bestimmt wird und die nur in dem freien Entwurf des Zwecks existiert, der mir mein Sein anzeigt.“⁹² Daher bliebe die menschliche Realität auch dann endlich, wenn sie unsterblich wäre, weil Endlichkeit durch die Freiheit des Menschen konstituiert werde: „Der Freiheitsakt selbst ist also Über-

⁸⁸ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 937: „Also müssen wir gegen Heidegger schließen, daß der Tod keineswegs meine eigene Möglichkeit, sondern *ein kontingentes Faktum* ist, das mir als solches grundsätzlich entgeht und ursprünglich zu meiner Faktizität gehört. Ich kann meinen Tod weder entdecken noch erwarten, noch eine Haltung ihm gegenüber einnehmen, denn er ist das, was sich als das Unentdeckbare enthüllt, was alle Erwartungen entwaffnet, was sich in alle Haltungen und besonders in die, die man ihm gegenüber einnimmt, einschleicht, um sie in entäußerte und erstarrte Verhaltensweisen umzuwandeln, deren Sinn für immer anderen als uns selbst anvertraut ist. Der Tod ist ein reines Faktum wie die Geburt; er geschieht uns von draußen und verwandelt uns ins Draußen.“

⁸⁹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 937; zum wechselseitigen Implikationsverhältnis von Geburt und Tod bei Sartre vgl. Theodor Bernardus Baba, *Der Mensch – die Philosophie – die Geschichte. Jean-Paul Sartres Anthropologie als Metaphysik der Vernichtung*, Göttingen 2006, 216: „Der Tod ist die Zukunft der Geburt, die die vergangene Zukünftigkeit des Todes in eine zukünftige Vergangenheit verwandelt und also vervollkommnet. Im Tod wird der Sinn des Ablaufens der gegebenen Geburt entdeckt; er ist ein Sterben des Geborenen und darum ein Sterben schon als Geburt. Jede Geburt impliziert nicht nur das Leben, sondern auch das Sterben. *Der erste Schrei des neugeborenen Kindes ist zuerst ein Todesschrei*. Wenn der Sinn des Geborenwerdens im Tod liegt, ist der Tod, der die Bedeutung der Geburt ausmacht, schon als ihre Voraussetzung gegeben. *Man muss sterblich sein, um geboren zu werden.*“

⁹⁰ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 938.

⁹¹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 938.

⁹² Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 938.

nahme und Schaffung der Endlichkeit.“⁹³ Oder einfacher formuliert: „Wenn ich mich mache, mache ich mich endlich, und daher ist mein Leben einmalig.“⁹⁴ Die Unumkehrbarkeit der Zeitlichkeit sei daher das Merkmal einer sich verzeitlichenden Freiheit, so dass der Mensch sich selbst zwar seine Endlichkeit, nicht jedoch seine Sterblichkeit enthülle.⁹⁵ Endlichkeit als Produkt der menschlichen Freiheit und der Tod als ein unverfügbar gegebenes, mithin kontingentes Faktum gehören daher für Sartre zwei verschiedenen Ordnungen bzw. Wirklichkeits-ebenen an.

11. Die Beziehungslosigkeit zwischen dem freien Für-Sich und der Faktizität seines Todes

Als etwas dem Menschen von außen Gegebenes sei der Tod genauso absurd wie die Geburt eines Menschen, weil es, wie wir sahen, Sinn und Wert für Sartre nur durch die Konstitution eines Für-Sich geben kann.⁹⁶ Der Tod sei daher nichts anderes als „eine äußere faktische Grenze meiner Subjektivität“⁹⁷, er sei „Situation-als-Grenze“⁹⁸ und als solche zwar eine unvermeidliche Notwendigkeit, „als ein Draußen und ein An-sich woanders zu existieren“⁹⁹, beeinträchtige als diese Grenze aber meine Freiheit nicht, „weil die Freiheit dieser Grenze nie begegnet“¹⁰⁰. So entgehe der Tod meinen Entwürfen, „weil er (sc. mit Ausnahme des Suizids) unrealisierbar ist“¹⁰¹, so wie „ich selbst dem Tod in meinem Entwurf“¹⁰² entgehe. Die Subjektivität könne kein Verhältnis zu dem Tod finden, weil dieser jenseits ihrer liege: „Wir können also den Tod weder denken noch erwarten, noch uns gegen ihn wappnen; aber deshalb sind auch unsere Entwürfe als Entwürfe unabhängig von ihm“¹⁰³ – mit anderen Worten: Unser je eigener Tod könne uns nicht berühren, weil wir gar kein freies Verhältnis zu ihm gewinnen könnten – eine objektiv, wie wir bereits sahen, falsche Annahme. Ein phänomenologisch angemessenes Verständnis des menschlichen Todes müßte vielmehr unsere Gewißheit des je eigenen Todes bzw. genauer Sterbensmüssens, welche uns Angst bereitet, wie Heidegger richtig gesehen hat, zum Ausgangspunkt nehmen. Sartre aber macht sich mit seiner theoretischen Neutralisierung des Todes unausgesprochen die alte These Epikurs zu eigen, dass der Tod uns nichts angehe, weil wir nicht mehr da seien, wenn er eintrete und umgekehrt.¹⁰⁴ Mit anderen Worten: Wenn unser je eigener Tod kommt, dann sei das Spiel unserer Freiheit eben aus und vorbei,¹⁰⁵ wie Sartre in seinem Drehbuch „Das Spiel ist aus“ zeigen will, in dem er

⁹³ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 938.

⁹⁴ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 938.

⁹⁵ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 939: „die Unumkehrbarkeit der Zeitlichkeit versagt es mir, und diese Unumkehrbarkeit ist nichts anderes als das besondere Merkmal einer Freiheit, die sich verzeitlicht. Wenn ich unsterblich bin und die Möglichkeit B zurückweisen mußte, um die Möglichkeit A zu verwirklichen, wird sich mir zwar wieder die Gelegenheit bieten, diese zurückgewiesene Möglichkeit zu verwirklichen. Aber allein deshalb, weil diese Gelegenheit sich *nach* der zurückgewiesenen Gelegenheit bieten wird, wird sie keineswegs dieselbe sein, und danach werde ich mich für die Ewigkeit *endlich gemacht* haben, indem ich die erste Gelegenheit unwiderbringlich abwies.“

⁹⁶ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 939: „Es ist absurd, daß wir geboren werden, es ist absurd, daß wir sterben; andererseits bietet sich diese Absurdität als permanente Entfremdung meines Möglichkeit-seins dar, das nicht mehr *meine* Möglichkeit, sondern die des anderen ist.“

⁹⁷ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 940.

⁹⁸ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 940.

⁹⁹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 940.

¹⁰⁰ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 940.

¹⁰¹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 941.

¹⁰² Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 941.

¹⁰³ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 941.

¹⁰⁴ Epikur, *Epistula ad Monoecum*, in: *Epicuro, Opere*. A cura di Graziano Arrighetti (Biblioteca di cultura filosofica 41), Turin 1960/1973, 109.

¹⁰⁵ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 933: „Das tote Leben hört deswegen nicht auf, sich zu verändern, und trotzdem ist es *fertig*. Das bedeutet, daß für es das Spiel aus ist und daß es von nun an seine Veränderungen erleiden wird, ohne dafür irgendwie verantwortlich zu sein.“

sein Verständnis vom Wesen des menschlichen Todes dramaturgisch inszeniert. In diesem Stück treffen dessen Protagonisten Pierre und Eve nach ihrem Tod als schwebende Geister in einem phantomhaften Totenreich aufeinander. Sie müssen in ihrer ohnmächtigen Zuschauerrolle mit ansehen, wie ihre Taten und Handlungssequenzen während ihres früheren Lebens auf der Erde sich nach ihrem Tod verselbständigen und in Richtungen weiterentwickeln, die sie zu Lebzeiten nicht vorhersehen konnten und die nicht in ihrem Sinne und von ihnen nicht gewollt sind.¹⁰⁶ Sie erhalten zwar auf Grund eines gleichsam himmlischen Verwaltungsfehlers noch einmal überraschend die Gelegenheit, auf die Erde zurückzukehren, können diese neue Chance aber ebenfalls nicht nutzen. Denn man sterbe, wie Sartre in seinem bekannten Theaterstück „Geschlossene Gesellschaft“ einen der drei Darsteller sagen läßt, immer zu früh oder zu spät.¹⁰⁷ Der Tod rundet also nicht das Leben zu einer sinnvollen Ganzheit, weil er keine Zwecksetzung des Für-sich-Seins, der freien Subjektivität, ist. Und dann fügt diese Darstellerin in „Geschlossene Gesellschaft“ noch hinzu: „Du bist nichts anderes als dein Leben.“¹⁰⁸ Das Apodiktische dieser Sentenz läßt ihren Leser erschauern. Denn wäre dieser Satz wahr, so könnte keiner, auch nicht die Wenigen, die von ihrem irdischen Leben verwöhnt worden sind, wahrhaft glücklich werden, wäre ein bleibender Sinn des menschlichen Lebens unmöglich. Genau das aber ist, wie wir sahen, Sartres eigene Überzeugung, die den menschlichen Tod und durch ihn letztlich auch das menschliche Leben absurd erscheinen läßt. Denn wenn ich annehme, dass ich selbst nichts anderes als mein Leben bin und dass mir mein Leben mit dem Tod völlig enteignet und entfremdet werde, dann muss meine Identität auf Grund dieser Fremdbestimmung, die ihr endgültiges Schicksal ist und bleibt, selbst auch absurd und hilflos werden, dann ist das Sein des Für-Sich letztlich ein Nichts.¹⁰⁹

Jean-Paul Sartres existenzialistische Philosophie der freien Subjektivität des Menschen kann sich nur um den Preis einer theoretischen Neutralisierung als Folge einer lebenspraktischen Verdrängung des menschlichen Todes artikulieren. Dass Sartre diese Verdrängung des eigenen Todes selbst auch praktiziert hat, geht aus einer Aussage hervor, die er zwei Jahre vor seinem eigenen Tod getroffen hat und die zugleich seinen Willen zum Leben als tiefsten Beweggrund seiner Verdrängung des eigenen Todes hervortreten läßt:

„Der Tod, daran denke ich nicht. Er ist nicht in meinem Leben, er wird außerhalb sein. Eines Tages wird mein Leben aufhören, aber ich will auf keinen Fall, dass es durch den Tod beladen wird. Ich will, dass mein Tod nicht in mein Leben eindringt, es nicht definiert, ich will immer ein Aufruf zum Leben sein.“¹¹⁰

¹⁰⁶ Vgl. Sartre, Über ‚Das Spiel ist aus‘, in: Das Spiel ist aus (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre begründet von Traugott König, herausgegeben von Vincent von Wroblewsky, Drehbücher, Band 1), Reinbek bei Hamburg 1998, 122: „Noch nach unserem Tod setzen sich unsere Handlungen fort. Wir leben in ihnen weiter, selbst wenn sie sich oft ganz entgegengesetzt, in Richtungen entwickeln, die wir nicht gewollt haben. Das ist eine historische Evidenz.“

¹⁰⁷ Vgl. Sartre, Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt in neuer Übersetzung, in: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Theaterstücke, Bd. 3, Hamburg 2005⁴⁵, 57: „GARCIN: Ich bin zu früh gestorben. Man hat mir nicht die Zeit gelassen, meine Taten auszuführen. INÉS: Man stirbt immer zu früh – oder zu spät. Und nun liegt das Leben da, abgeschlossen; der Strich ist gezogen, fehlt nur noch die Summe.“ Vgl. auch Sartre, Über ‚Das Spiel ist aus‘, in: Das Spiel ist aus, 122: „Man glaube nicht, daß das Problem des Todes mich interessiert: es ist das Problem des Lebens von der Seite des Todes aus gesehen. Man stirbt immer zu früh oder zu spät: zu früh in Perioden der Unruhen und Kriege, die übrige Zeit zu spät.“

¹⁰⁸ Sartre, Geschlossene Gesellschaft, 57.

¹⁰⁹ Darauf, dass nach Sartre vom Leben im Tod nur noch das Nichts bleibe, welches zugleich das Sein des Seienden sei und von Sartre tendenziell hypostasiert und damit gleichsam vergöttlicht werde, hat Theodor Bernardus Baba, Der Mensch – die Philosophie – die Geschichte. Jean-Paul Sartres Anthropologie als Metaphysik der Vernichtung, Göttingen 2006, 217f., 220, hingewiesen.

¹¹⁰ Annie Cohen-Solal, Sartre 1905 – 1980, Reinbek bei Hamburg 1989, 782.

C. Zum Verständnis des menschlichen Todes bei Heidegger und Sartre – Zusammenfassung und Bewertung

Fassen wir zusammen:

Der menschliche Tod besitzt in Martin Heideggers existenzialontologischer Konzeption des „Seins zum Tode“ als der eigentlichen Existenzweise des Daseins eine ausgezeichnete existenzielle Bedeutung für das freie, selbstbestimmte Selbstverhältnis des Menschen; beim späten Heidegger nach seiner sog. Kehre gewinnt der Tod sogar eine quasisoteriologische Funktion als das höchste, offenbar machende Zeugnis für das angeblich Heil und Erlösung stiftende endliche „Seyn“ selbst. Jean-Paul Sartre nimmt in seinem phänomenologischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* nur auf Heideggers existenzialontologische Bestimmung des menschlichen Todes, nicht jedoch auf die säkularisierte Fassung eines religiös-soteriologischen Todes-Verständnisses beim späten Heidegger Bezug. Weil für Sartre der menschliche Tod nur eine das menschliche Leben begrenzende kontingente Faktizität darstellt, spricht er ihm den Charakter eines Existenzials und damit überhaupt jede existenzielle Relevanz kategorisch ab. Diese theoretische Neutralisierung auf Grund einer lebenspraktischen Verdrängung des menschlichen Todes aus dem Existenzbereich der freien Subjektivität des Menschen wird der existenziellen Bedeutsamkeit des je eigenen Todes für den Menschen noch weniger gerecht als dessen Umdeutung in einen rein diesseitsorientierten Existenzvollzug des Menschen in Martin Heideggers „Sein zum Tode“. In beiden Entwürfen des menschlichen Todes bleibt unbeschadet ihrer je eigenen Wahrheitsmomente der Tod als jenes unverfügbar gegebene und irreversible Ende der irdischen Existenz des Menschen letztlich unverstanden, welches dieser Existenz ihre Aufhebung im dreifachen Hegelschen Sinne dieses Wortes verleiht: Die Vernichtung ihrer physisch-materiellen Seinsweise, die endgültige Bewahrung ihres inneren Sinngehalts und ihre Erhebung in eine höhere und bleibende Gestalt.