

Zum Problem des Todes —In Hinblick auf Heidegger und Jaspers—

JIRO WATANABE

Jeder Mensch muß sterben. Angesichts dieser Tatsache muß er über den Tod als Ende seines eigenen Lebens nachdenken. In unserer Zeit haben Heideggers Begriff des „Seins zum Tode“ und Jaspers' Analyse des Todes als einzelner „Grenz-situation“ eine so tiefbohrende Dimension aufgewiesen, daß man ohne Rücksicht darauf keine weiteren Schritte des philosophischen Denkens über den Tod machen könnte.

I

1. Was nicht die existenziale Analyse des Todes ist.

Heideggers Analyse des Todes in „Sein und Zeit“ (1927, 7. Aufl., 1953) läuft einzig darauf hinaus, den *existenzialen* Begriff des Todes ans Licht zu bringen. Der existenziale Begriff des Todes unterscheidet sich erstens vom ontischen, biologisch-physiologischen Begriff des „Verendens“ eines Lebendigen überhaupt, und zweitens vom medizinisch-biologischen Begriff des „Ablebens“ bzw. „Exitus“ des Menschen (SZ 240f., 246f.).

Heidegger faßt das Enden eines Lebendigen im allgemeinen als „Verenden“ (SZ 240, 247); von diesem Standpunkt her könnte man unter Umständen „durch ontische Feststellung Daten und Statistiken über die Lebensdauer von Pflanzen, Tieren und Menschen gewinnen“, und „die Arten des Todes, die Ursachen, Einrichtungen und Weisen seines Eintretens erforschen“ (SZ 246). Aber natürlich zielt Heidegger auf solche ontische Untersuchungen gar nicht ab.

Ferner, da jeder Mensch „nicht einfach“ verenden kann (SZ 247), sondern als Mensch voll von Leiden den medizinischen Prozeß des „Ablebens“ oder „Exitus“ erfahren muß, so könnten gegebenenfalls ausführliche Beobachtungen über die Art und Weise dieses medizinischen Vorgangs des menschlichen Ablebens angestellt und zusammengeordnet werden. Aber dem gilt auch Heideggers Anliegen durchaus nicht.

Übrigens, bei Heidegger ist außerdem nicht nur „alle biographisch-historische und ethnologisch-psychologische Untersuchung des Todes“ außerhalb des Bezirks der existenzialen Analyse des Todes verbannt, sondern auch jede „existenzielle Stellungnahme zum Tode“, z.B., die Frage, ob nach dem Tode noch ein anderes Sein möglich sei, ob der Mensch unsterblich sei, ja sogar die gesamte „Metaphysik des Todes“, die fragt, „welchen Sinn er als Übel und Leiden im All des Seienden haben kann und soll“, aus dem existenzialen Todesproblem ausgeschlossen (SZ 247f.).

2. Der Tod Anderer.

Auf welche Weise versucht dann aber die existenziale Analytik des Daseins dem Phänomen des Todes näherzukommen? Von alters her ist eine Aporie bezüglich des Todes sehr bekannt: solange man am Leben ist, ist man noch nicht tot, und wenn man tot ist, dann wird man aus der Möglichkeit ausgeschlossen, den Tod als erfahrenen zu verstehen. Um so eindringlicher scheint es geboten zu sein, „den Tod Anderer“ zum „Ersatzthema“ für die Analyse des eigenen Todes des Daseins zu wählen (SZ 237ff.); denn man vermag den eigenen Tod sicherlich keineswegs zu erfahren.

Jedoch führt der Weg, den an Anderen erfahrenen Tod zum Leitfaden der Analyse des eigenen Todes zu nehmen, nicht ans Ziel. Denn beim Tod Anderer ist es meistens so, daß der Verstorbene den Hinterbleibenden „entrissen“ worden ist und somit wegen dieses „Verlustes“ eben eine trauernd-gedenkende Todesfeier begangen wird; aber beim Tod handelt es sich keineswegs bloß um solch einen „Verlust, den die Verbleibenden erfahren“, sondern gerade um den „Seinsverlust als solchen, den der Sterbende erleidet“ (SZ 239). Es gilt eben, „nach dem ontologischen Sinn des Sterbens des Sterbenden als einer Seinsmöglichkeit *seines* Seins“ zu fragen (SZ 239). Beim Tod Anderer stellt es sich heraus, daß „keiner dem Anderen sein Sterben abnehmen kann“ (SZ 240). „Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ist, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht. Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird“ (SZ 240). Beim Tod scheitert jede Vertretungsmöglichkeit völlig, so daß von vornherein der Tod Anderer kein eigentliches Ersatzthema des eigenen Todes auszumachen vermochte.

3. Tod als Nichts bzw. Nichtigkeit.

Was ist nun aber der Tod, den das je eigene Dasein auf sich nehmen muß, und der eine eigentümliche Seinsmöglichkeit des Daseins ist?

Der Tod ist für das Dasein die äußerste „Möglichkeit der *Unmöglichkeit* der Existenz“ (SZ 306); der Tod ist das „Nichts der möglichen *Unmöglichkeit* seiner Existenz“ (SZ 266), d.h. die „schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins“ (SZ 306). Und „die Seinsweise, in der das Dasein *zu seinem Tode ist*“, ist das „Sterben“ (SZ 247).

Der ontologische Sinn des Todes besteht in dem „Nichts“ bzw. in der „Nichtigkeit“ der möglichen *Unmöglichkeit* der eigenen Existenz, und das Sterben bedeutet ontologisch die „Seinsweise“, in der sich das Dasein zu diesem Tode verhält. Das Sterben in seinem existenzial-ontologischen Sinne ist, wie gesagt, völlig unterschieden von dem biologischen Verenden von Lebendem im allgemeinen und von dem medizinischen Ableben des Menschen im besonderen. In der Ontologie des Sterbens kommt es alles darauf an, das menschliche Dasein gerade in der Zwiespalt zwischen Sein und Nichts gründlich zu bedenken, mit anderen Worten, die Existenz des Daseins in der Welt gerade angesichts des Nichts bzw. inmitten seiner schlechthinnigen Nichtigkeit zu enthüllen. Die existenziale Ontologie sucht hier, den nichtigen Grund der

menschlichen Existenz zu erhellen.

4. Der volle existenziale Begriff des Todes.

Aber gleichzeitig damit muß man darauf achten, daß mit der ontologischen Erfassung des Todes als Nichts bzw. Nichtigkeit das Todesproblem hinsichtlich seines Fragesinnes nunmehr eine besondere Richtung eingeschlagen hat: so nämlich, daß nun einmal mit dem Tod nicht „das Zu-Ende-sein“ des Daseins gemeint ist, sondern gerade „das Sein zum Ende“. Das Sterben ist ja die „Seinsweise“ oder „Seinsmöglichkeit“, in der das Dasein „zu seinem Tode *ist*“ (SZ 247). Der Tod ist etwas Äußerstes, „wozu das Dasein sich verhält“ (SZ 250). Das mit dem Tod gemeinte ontologische Problem betrifft freilich keineswegs das ontische Phänomen, wie das Lebendige oder das menschliche Leben dem medizinisch-biologischen Prozeß des Ablebens erliegen muß, geschweige denn das Enden als solches im Sinne des Nichtmehrexistierens. Im Gegenteil konzentriert sich das existenzial-ontologische Denken jetzt auf das Sterben als eine ausgezeichnete *Seinsweise*, in der das Dasein zu seinem Tode ist, und sucht, deren existenzial-ontologischen Sinn an den Tag zu bringen.

Das heißt aber: das Dasein kommt „*noch nicht*“ zu Ende, doch gerade darin *ist* es ständig inmitten seiner Existenz *zu* seinem Ende. Das Sterben in diesem Sinne, d.h. das Zu-Ende-kommen des Daseins, das ein ständiges Noch-nicht in sich enthält, wird bei Heidegger bekanntlich scharf abgehoben gegen das allmähliche Beheben oder Auffüllen eines „Ausstandes“ eines Zuhandenen, wie es etwa bei der Begleichung eines Schuldrestes der Fall ist; im Gegenteil „existiert das Dasein je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht gehört“ (SZ 243). Aber es handelt sich dabei, wie bei dem noch nicht voll erfaßten, doch schon vorhandenen, aber jetzt verdeckten Teil des „Mondes“, nicht um die Erfassung des schon vorhandenen Noch-nicht, sondern gerade um die Tatsache, daß „das Dasein als es selbst, was es noch nicht ist, *werden*, d.h. *sein* muß“ (SZ 243). Allein wiederum im Unterschied etwa zur Frucht, die reifend Unreife ist und mit der Reife sich vollendet, ist das Dasein zwar je schon sein Noch-nicht, aber im Tode ist es weder vollendet, noch fertig geworden. Das Dasein „*ist*“ ständig schon „sein Noch-nicht“, und zugleich auch schon immer „sein Ende“ (SZ 245). Das Dasein wird eben deshalb in Hinblick auf seinen Tod als „Sein zum Ende“, d.h. „Sein zum Tode“ bestimmt (SZ 245); das Dasein ist nämlich ein Seiendes, dessen Sein bzw. Existenz gerade immer schon in das Nichts der möglichen Unmöglichkeit der Existenz hineingehalten ist; das Dasein ist ja, sobald es in die Welt geworfen ist, immer schon alt genug zu sterben; es verhält sich beständig inmitten der Existenz zur ausgezeichneten möglichen Unmöglichkeit seines eigenen Seins, und nur auf diese Weise existiert es in der Welt.

In diesem Sinne „steht sich das Dasein selbst mit dem Tode in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor“ (SZ 250). Dabei sind im Tode „alle Bezüge zu anderem Dasein“ gelöst; der Tod ist die „*unbezügliche*“ Seinsmöglichkeit (SZ 250). Und die äußerste Möglichkeit des Todes vermag das Dasein „*nicht zu überholen*“ (SZ 250). Außerdem ist der Tod „*gewiß*“ (SZ 258), und „mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestim-*

theit seines Wann zusammen“ (SZ 258). Also, „der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“ (SZ 258f.). Dies ist der volle existenziale Begriff des Todes bei Heidegger.

5. Schuldigsein des Daseins.

Heidegger nennt „die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Seins zum Tode“ das „Vorlaufen“ (SZ 260f.). Um diese ontologische Möglichkeit „existenziell“ zu „bezeugen“ (SZ 266ff.), beruft er sich auf das Phänomen des Gewissensrufes, und aufgrund des „Gewissen-haben-wollens“ wird die „Entschlossenheit“ als die „Eigentlichkeit“ herausgestellt (SZ 260f., 295ff.). Das Phänomen des Vorlaufens führt notwendig zur Entschlossenheit, und die Entschlossenheit wird erst als vorlaufende das ursprüngliche Seinkönnen. So ist die vorlaufende Entschlossenheit „das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins“ (SZ 305ff.).

Aber man muß darauf achtsam sein, daß das, was die vorlaufende Entschlossenheit eigentlich und ganz, d.h. ursprünglich versteht, das „Schuldigseinkönnen“ ist (SZ 306). „Erst wenn die Entschlossenheit sich als Sein zum Tode qualifiziert“, versteht die Entschlossenheit wahrhaft und wirklich das eigenste Seinkönnen des Daseins als das „Schuldigseinkönnen“ (SZ 306). Die vorlaufende Entschlossenheit fordert vom Dasein, vorlaufend in die schlechthinnige Nichtigkeit des Todes, das eigenste Schuldigseinkönnen auf sich zu nehmen und so in dieser Welt *eigentlich und ganz* zu existieren. Was bedeutet aber das Schuldigsein des Daseins?

Das Schuldigsein besagt „das Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein, d.h. Grundsein einer Nichtigkeit“ (SZ 283). Inwiefern ist das Dasein in seinem Sein ein Grundsein einer Nichtigkeit?

Erstens ist das Dasein geworfen, d.h. „*nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht“; es hat den Grund seiner selbst „*nicht* gelegt“; es ist der „geworfene Grund“, hat „existierend das Grundsein zu übernehmen“ und doch ist es dieses Grundseins „*nie* mächtig“; „dieses Nicht gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend ist es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst“ (SZ 284).

Zweitens entwirft sich das Dasein auf sein Seinkönnen, aber „der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern als Entwurf selbst wesenhaft nichtig“; denn das Dasein muß „je in der einen oder anderen Möglichkeit, ständig ist es eine andere *nicht*“; zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten gehört die „Nichtigkeit“; die Freiheit ist „nur in der Wahl der einen, d.h. im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichttauchwählenkönnens der anderen“ (SZ 285).

Drittens ist das Dasein ständig in der Gefahr, „in die Möglichkeit der Nichtigkeit des *uneigentlichen* Daseins“ zu verfallen (SZ 285).

Aus diesen Gründen ist das Dasein in seiner wesenhaften Struktur der Sorge „durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt“; das Dasein ist „das (nichtige) Grundsein einer Nichtigkeit“ und in diesem Sinne „als solches schuldig“ (SZ 285).

Und wie gesagt, ist der Tod als die äußerste „Möglichkeit der *Unmöglichkeit* der

Existenz“ die „schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins“ (SZ 306); der Tod ist das „Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“ (SZ 266). Wenn das Dasein in die Möglichkeit des Todes vorläuft, so versteht es sich in seiner eigenen Nichtigkeit, die ihrerseits zugleich die wesenhafte Struktur der Sorge durchherrscht. Also, „die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit enthüllt sich ihm selbst im eigentlichen Sein zum Tode“ (SZ 306).

In diesem Sinne versteht die vorlaufende Entschlossenheit als das eigentliche Ganz-seinkönnen des Daseins die radikale Nichtigkeit der eigenen Seinsstruktur, und aufgrund deren entschließt sich das Dasein, eigentlich und ganz zu existieren. Heideggers existenziale Ontologie fordert hier von dem je eigenen Dasein, seine eigenste Nichtigkeit auf sich zu nehmen und auf diese Weise des eigentlichen Ganz-seinkönnens in der Welt zu existieren.

II

1. Grenzsituationen.

Jaspers ist gegenüber Heidegger mehr existenziell als existenzial-ontologisch ausgerichtet. Sein Nachlaß „Notizen zu Martin Heidegger“ (1978) läßt deutlich durchblicken, daß Jaspers sein ganzes Leben hindurch Heidegger seine Idee einer wissenschaftlichen Philosophie vorwirft, die der existenzial-ontologischen Sachanalyse Heideggers in „Sein und Zeit“ zugrunde liegt. Im Unterschied zu Heidegger will Jaspers in seiner „Philosophie“ (1932, 2. Aufl., 1948) an die mögliche Existenz appellieren, indem er stets auf die Grenzen des Daseins hindeutet. Bekanntlich wird bei Heidegger übrigens der Mensch terminologisch das Dasein genannt, dem „es in seinem Sein um dieses geht“; dieses Sein wird als „Existenz“ bezeichnet (SZ 12). Aber für Jaspers besagt das Dasein eine niedrigere Dimension des Menschseins, in der der Mensch in einer lebendig interessierten jeweiligen Umwelt biologisch sich zu erhalten und zu erweitern strebt. Diese Daseinsdimension durchbrochen, erwacht erst die Existenz. Jedoch soll das nicht bedeuten, daß das Dasein als gleichgültig angesehen werden darf. „Ich verliere Existenz, wenn ich Dasein, als ob es das Sein an sich wäre, absolut nehme“; aber „umgekehrt gleite ich ab, wenn ich die Daseinserscheinung so gleichgültig finde, daß ich sie verachte“ (PH 484). „Als mögliche Existenz bin ich wirklich nur, wenn ich daseiend erscheine, in der Erscheinung aber mehr als Erscheinung“ (PH 484). Jaspers' Philosophie vollzieht sich gerade in der eigentümlichen Doppeltheit: „Nicht mehr nur in der Welt zu sein und doch nur zu existieren, sofern ich mir in ihr erscheine“ (PH 473).

Mit dieser Sachlage hängt eng zusammen die Grundthese Jaspers': „Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe“ (PH 469). Denn als Dasein befindet sich der Mensch stets in irgend einer Situation, aber es gibt Grenzsituationen, die sozusagen „wie eine Wand“ sind, „an die wir stoßen, an der wir scheitern“; und „die Grenzsituation gehört zur Existenz, wie die Situationen zum immanent bleibenden Bewußtsein“, d.h. dem Dasein (PH 469). „Wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten“; erst so wird „das Werden der

in uns möglichen Existenz“ ermöglicht (PH 469). „Während dem Dasein die Frage nach dem Sein in den Grenzsituationen fremd ist, kann in ihnen Selbstsein des Seins inne werden durch einen Sprung“ (PH 469).

Jaspers unterteilt Grenzsituationen in drei Teile: erstens die Grenzsituation der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz, zweitens einzelne Grenzsituationen (Tod, Leiden, Kampf und Schuld) und drittens die Grenzsituation der Fragwürdigkeit allen Daseins und der Geschichtlichkeit des Wirklichen überhaupt (PH 467). Hier soll nur der Tod als eine der einzelnen Grenzsituationen in Betracht kommen. Jaspers geht darin vorwiegend so vor, daß er verschiedene wichtige Aspekte des existenziellen Todesproblems zu schildern sucht. Dabei merkwürdig ist, daß Jaspers' Behandlungsweise des Todes schon etwas Abhebendes gegen die Heideggersche andeutet.

2. Tod des Nächsten.

Im Unterschied zu Heidegger sieht Jaspers die Kommunikation als äußerst wichtig für die Existenz an; in diesem Zusammenhang hält er den Tod des geliebten Nächsten für den „tiefsten Schnitt“ im erscheinenden Leben (PH 485), spricht von der „vernichtenden Sehnsucht des einsam Zurückbleibenden“ bzw. dem „leibhaften Nichtertragenkönnen der Trennung“ (PH 485). Sicher ist der Verlust des Geliebtesten unerträglich, jedoch wird der Verlust „durch mir mögliche Treue Wirklichkeit des Seins“ (PH 485); „was zerstört wird durch den Tod, ist Erscheinung, nicht das Sein selbst“ (PH 485); Existenz ist nunmehr „in der Transzendenz heimisch“ geworden (PH 485); „das Leben erweist die Wahrheit der Kommunikation, die den Tod überdauert, indem es sich verwirklicht, wie es durch Kommunikation wurde und nun sein muß“ (PH 484f.). „Es ist die tiefere Heiterkeit möglich, die auf dem Grunde unauslöschlichen Schmerzes ruht“ (PH 485). Die Existenz in dem Jasperschen Sinne erhält sich einsam inmitten des Verlustes des Geliebtesten doch durch innerliche Treue in dem transzendierenden existenziellen Leben mit dem Verstorbenen. Jaspers faßt zutreffend die eindringliche Bedeutung des Todes des geliebtesten Menschen für die Existenz ins Auge.

3. Mein Tod.

Trorzdem „bleibt die entscheidende Grenzsituation doch mein Tod als meiner“ (PH 485). Gewiß, wie schon erwähnt, ist mein Tod für mich „unerfahrbar“ (PH 485). Außerdem zieht aus dieser Unerfahrbarkeit des eigenen Todes der „bedingungslose Lebenswille“ eine vergeßliche und täuschende Pseudo-Folgerung: „wenn ich bin, ist mein Tod nicht, und wenn mein Tod ist, bin ich nicht; darum geht mein Tod mich gar nichts an“ (PH 487). Indessen, dieser Pseudo-Gedanke vermag das Schaudern vor dem Gedanken des „Nichtseins“ (PH 487) nicht aufzuheben; denn angesichts dieses Nichts drängt es sich auf, „daß ich noch zu Ende zu bringen habe, daß ich nicht fertig bin“ usw (PH 487). Auch für Jaspers ist der Tod das „Nichtsein“ bzw. „Nichts“. „Das Nichts, das im Tode bleibt“, ist „radikal zu erfassen“; „nur aus diesem Nichts kann mir die Gewißheit der wahren Existenz werden, die in der

Zeit erscheint, aber nicht zeitlich ist“ (PH 488). Wenn auf diese Weise nun einmal die Existenz erwacht, dann ist das, „was angesichts des Todes wesentlich bleibt“, „existierend getan“; „was hinfällig wird, ist bloß Dasein“ (PH 486). „Wenn ich angesichts des Todes nichts mehr wichtig finden kann“, so ist es „wie Versinken der Existenz“ (PH 486); umgekehrt, wenn ich wegen der Angst vor dem Nichts nur an dem Dasein halte und darin verstrickt werde, dann verliere ich auch Existenz. Der Tod ist „Spiegel der Existenz“ (PH 486). Für den Daseinswillen ist die Angst vor dem Nichtsein „unaufhebbar“; aber „aus der Seinsgewißheit der Existenz ist es möglich“, „die Ruhe vor dem Tode als Gelassenheit im Wissen des Endes zu finden“ (PH 488). Für diese Existenz ist der „Todesmut des heroischen Menschen“, „das Wagnis des Lebens“ möglich (PH 489); die Existenz wird sich dann trotz des Todes „eines Ursprungs gewiß“ (PH 489). Jaspers blickt hier durch das Nichtsein hindurchgehend auf die Transzendenz und vergewissert sich des ursprünglichen existenziellen Seins selbst.

4. Uneigentlichkeit als Tod.

Jedoch ist der Tod nicht nur in Gestalt einer äußersten Möglichkeit meines Nichtseins, sondern auch als sozusagen kleiner Tod inmitten des Daseins. Wenn ich z.B. innerlich existenziell fast „gestorben bin“ und somit als ein bloßes Dasein, das im Nichtsein der Existenz doch ist, „endlos“ „ohne Möglichkeit, ohne Wirklichkeit und Mitteilung“ leben muß, dann würde ich als „Erlösung von diesem Schrecken des dauernden Todes“ auf „das radikale Nichtsein“ als „den lockenden Tod“ hin leben (PH 489f.); dann habe ich mir „in meinem Inneren gleichsam schon das Leben genommen“ (PH 490). Im Gegenteil, wenn ich wirklich existenziell gelebt habe, dann „kommt die Existenz der Haltung näher, als Dasein gern zu sterben, hin zu ihren Toten“ (PH 490). Aber wenn man umgekehrt angesichts des Todes auf das bloße Dasein zurückgeworfen wird, dann ergibt sich bloß eine „Endlosigkeit sich nur erschöpfenden und wiederholenden Daseinsgenusses ohne Lösung“ (PH 490). Existenz besteht nicht in der „Endlosigkeit“, sondern in der „Erfüllung“ (PH 490).

5. Geborgenheit im Tode.

Wenn also „das eigentliche Leben auf den Tod gerichtet, das matte Leben Angst vor dem Tode ist“, so öffnet sich der Tod „wie Vollendung“ (PH 491). „Das höchste Leben will den Tod“ (PH 491). Dann kann Tod Tiefe haben. „Tiefe bedeutet, daß sein Fremdcharakter fällt, daß ich auf ihn zugehen kann als zu meinem Grunde, und daß in ihm Vollendung, aber unbegreiflicher Art, sei“ (PH 491). „Tod gibt Geborgenheit“ (PH 491).

*
*
*

Jaspers sagt, daß „sich der Tod mit mir wandelt“; also ist „eine beharrende, als richtig auszusagende Stellungnahme zum Tode“ nicht vorhanden (PH 491). Trotzdem hat Jaspers verschiedene wichtige Aspekte vom Tod existenziell zutreffend geschildert.

Für Heidegger soll das Dasein angesichts des Todes als der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz gerade sein eigenstes und in das Nichts hineingehaltenes Sein auf sich nehmen und so, seine eigene Nichtigkeit ins Auge fassend, eigentlich und ganz zu existieren entschlossen sein. Für Jaspers ist auch der Tod Spiegel der Existenz; aus dem Nichts des Todes soll der Mensch zur wahren Existenz erwachen. Aber neben dieser Gemeinsamkeit kommt auch oben eine Nuancierung der Grundposition zum Vorschein. Denn für das Denken Jaspers', das auf das Transzendieren als Methode und auf die Kommunikation als Inhalt großes Gewicht gelegt hat, darf der schmerzvolle Schnitt des Todes des Geliebtesten nicht außer Acht gelassen werden; ferner, sein philosophischer Versuch, stets durch Scheitern zur Transzendenz zu gelangen, hat mit sich geführt, im Tode eine Art mystischer Geborgenheit zu ahnen.

Universität zu Tokio