

Unverkäufliche Leseprobe



**Rainer Thurnher, Wolfgang Röd, Heinrich
Schmidinger**

Geschichte der Philosophie Band XIII

Die Philosophie des ausgehenden 19. Und des 20.
Jahrhunderts 3

2002. 431 S.

ISBN 978-3-406-49275-4

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/12420>

Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

Geschichte der Philosophie

Herausgegeben von Wolfgang Röd

Band XIII

Verlag C.H. Beck München

Die Philosophie des ausgehenden 19.
und des 20. Jahrhunderts 3

Lebensphilosophie
und Existenzphilosophie

*Von Rainer Thurnher, Wolfgang Röd
und Heinrich Schmidinger*

Verlag C.H.Beck München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2002

Satz: Janß, Pfungstadt

Druck und Bindung: Nomos, Sinzheim

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

ISBN 3 406 49275 4

www.beck.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
---------	----

Erster Teil
Kierkegaard und Nietzsche
als Vorläufer von Existenz- und Lebensphilosophie

I. <i>Sören Kierkegaard</i> (von Rainer Thurnher)	15
1. Leben, Selbstverständnis, Werk	15
a) Leben 15 – b) Kierkegaards Selbstverständnis als religiöser Schriftsteller 17 – c) Die Problematik der Existenzmitteilung 18 – d) Werk und Werkgestalt 19	
2. Der Einzelne und sein Gottesverhältnis	21
3. Die „Krankheit des Zeitalters“	22
4. Die Entwicklung des Existenzkonzepts in der Auseinandersetzung mit den Zeittendenzen	24
a) Das Verfehlen des Selbst im Philistertum 24 – b) Die Preisgabe des Selbst in der „Menge“ 25 – c) Das Verfehlen des Selbst in der Romantik 27 – d) Der Verlust des Selbst im spekulativen Denken 32	
5. Der subjektive Denker – Paradox und Glaube	33
6. „Subjektive Wahrheit“ und „objektive Wahrheit“	37
7. Existenz als Synthesis	40
8. Momente der Selbstfindung	41
a) Vorbemerkung 41 – b) Ernst 42 – c) Tod 43 – d) Angst 44 – e) Verzweiflung 47	
9. Die drei Stadien der Existenz	49
a) Die Funktion der Drei-Stadien-Konzeption 49 – b) Der gattungsgeschichtliche Aspekt der Drei-Stadien-Konzeption 50 – c) Der individualgeschichtliche Aspekt der Drei-Stadien-Konzeption 51	
10. Wirkungsgeschichte	57

II. <i>Friedrich Nietzsche</i> (von Wolfgang Röd)	59
1. Leben und Werke	59
2. Wesen und Funktion der Kunst	63
a) Das Dionysische und das Apollinische 63 – b) Metaphysische und psychologische Deutung der Kunst 65 – c) Die Abkehr von der idealistischen Ästhetik 67	
3. Nietzsches Auffassung der Erkenntnis	68
a) Die Position von 1873 68 – b) Nietzsches spätere Auffassung 70 – c) Interpretation und Perspektive 71	
4. Die Kritik an der Metaphysik	73
a) Die Methode der Metaphysik-Kritik 73 – b) Die Kritik der herkömmlichen Ontologie 74 – c) Die Kritik an der rationalen Psychologie 77 – d) Die Kritik an der Gottesidee 78 – e) Der Tod Gottes 79	
5. Nietzsches Metaphysik in den achtziger Jahren	81
a) Umrisse der Kosmologie 81 – b) Der Wille zur Macht als kosmisches Prinzip 84 – c) Die Überwindung des Gegensatzes von An-sich und Erscheinung 85 – d) Die Wiederkunftslehre 86 – e) Wille zur Macht und Interpretation 87	
6. Wert- und Moralphilosophie	89
a) Die Auffassung der Werte im allgemeinen 89 – b) Die Entstehung von Wertungen 91 – c) Der Wert der Moral 92 – d) Herren- und Sklavenmoral 94 – e) Moral und Dekadenz 96 – f) Die Idee einer neuen Moral 97 – g) Die Idee des Übermenschen 98	
7. Der Nihilismus	100
a) Das Wesen des Nihilismus 100 – b) Nihilismus als psychischer Zustand 101 – c) Die Überwindung des Nihilismus 102	
8. Die Religionskritik	104
a) Wesen und Funktion der Religion im allgemeinen 104 – b) Die Kritik an der christlichen Religion 106	
9. Die Kulturkritik	107
Zweiter Teil	
Die Lebensphilosophie (von Wolfgang Röd)	
Charakter und Richtungen der Lebensphilosophie	113
III. <i>Wilhelm Dilthey</i>	114
1. Leben und Werk	114
2. Grundlegung der Geisteswissenschaften als Aufgabe	114

3. Geistes- und Naturwissenschaften	116
a) Verstehen und Erklären 116 – b) Die Hermeneutik 119	
4. Beschreibende und zergliedernde Psychologie	120
5. Verstehen und objektiver Geist	122
6. Die Psychologie der Metaphysik	124
 IV. <i>Der Historismus</i>	 128
 V. <i>Henri Bergson</i>	 131
1. Leben und Werke	131
2. Raum, Zeit und Dauer	133
3. Das Problem der Freiheit	135
4. Bewußtsein und Materie	136
5. Metaphysische Erkenntnis	140
6. Die Entwicklung des Lebens	141
7. Ethik und Religionsphilosophie	143
a) Statische und dynamische Moral 143 – b) Statische und dynamische Religion 145	
 VI. <i>Vertreter der Lebensphilosophie im weiteren Sinne</i>	 147
1. Georg Simmel	147
2. Oswald Spengler	149
3. Ludwig Klages	152
4. Ortega y Gasset	155
5. Der Lebensphilosophie nahestehende Autoren	157

Dritter Teil

Existenzorientiertes Denken

Existenzorientiertes Denken	163
 VII. <i>Karl Jaspers</i> (von Rainer Thurnher)	 166
1. Leben und Werk	166
2. Jaspers' Philosophiebegriff	169
3. Das Umgreifende	175
a) Das schlechthin Umgreifende 175 – b) Die Weisen des Umgreifenden 176	

4. Existenz	182
5. Transzendenz und philosophischer Glaube	187
6. Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Philosophie der Politik	189
a) Religionsphilosophie 190 – b) Kulturkritik und Geschichtsphilosophie 191 – c) Politische Auffassungen 194	
VIII. <i>Martin Heidegger</i> (von Rainer Thurnher)	196
1. Leben und Werk	196
2. Die Seinsfrage im Rahmen der Fundamentalontologie	201
a) Der Befund der Seinsvergessenheit und die Wiederholung der Seinsfrage 201 – b) Phänomenologie als Ontologie 204 – c) Die Mannigfaltigkeit der Seinsweisen und der Vorrang des Daseins 206 – d) Der Vorrang des Daseins und die Aufgabe der Fundamentalontologie 209 – e) Die Vielschichtigkeit der fundamentalontologischen Thematik 212	
3. Die Analyse des Daseins	215
a) Dasein als In-der-Welt-sein 215 – b) Die Erschlossenheit der Welt in Befindlichkeit, Verstehen und Rede 219 – c) Sorgestruktur, Verfallen und Eigentlichkeit 225 – d) Tod, Gewissen und Schuld als Existenzialien der Eigentlichkeit 227 – e) Eigentlichkeit als vorlaufende Entschlossenheit und ursprüngliche Zeitlichkeit 231	
4. Die Auslegung des Seins vor dem Horizont der Zeitlichkeit	232
5. Die Kehre	237
a) A-letheia: Von der Erschlossenheit des Daseins zur Lichtung des Seins 237 – b) Die Kehre als Wandel der Grundfrage 240 – c) Verwindung der Metaphysik 241 – d) „Erster Anfang“ und „Anderer Anfang“ 244 – e) Die seinsgeschichtliche Deutung der Grundstimmungen 245 – f) Deutung der Geschichte als Seinsgeschichte 247	
6. Epochen der Seinsgeschichte	251
7. Nihilismus	261
8. Technik als „Gestell“	263
9. Nähe	267
10. Geviert und Sprache	272
IX. <i>Jean-Paul Sartre</i> (von Wolfgang Röd)	275
1. Leben und Werke	275
2. Die Frühschriften	276
a) Das Ego 276 – b) Die Imagination 277	

3. Sartres Ontologie	278
a) Der Ausgangspunkt: die Phänomene 279 – b) Das Selbstbewußtsein 280 – c) Das ontologische Argument 281 – d) An-sich, Für-sich und Nichts 282 – e) Freiheit, Angst und Unaufrichtigkeit 284 – f) Die Struktur der Dingwelt und der menschliche Körper 286 – g) Sein für andere 287	
4. Politisches Denken und Sozialphilosophie	288
a) Das politische Engagement 288 – b) Grundgedanken der Sozialphilosophie 291	
X. <i>Albert Camus</i> (von Rainer Thurnher)	296
1. Leben und Werk	296
2. Anknüpfungspunkte	298
3. Das Absurde als Ausgangsevidenz	300
4. Vom Gefühl zum Begriff des Absurden	303
5. Zurückweisung des Selbstmords	304
6. Auflehnung und Ethik der Quantität	307
7. Gestalten absurden Daseins	310
8. Sisyphos	314
9. Der Mensch in der Revolte	315
Vierter Teil	
Religionsphilosophie 1850–1950 (von Heinrich Schmidinger)	
XI. <i>Das religiöse Denken 1850–1950 im allgemeinen</i>	323
XII. <i>Katholische Philosophien</i>	327
XIII. <i>Philosophien im Rahmen der evangelischen Theologie</i>	337
XIV. <i>Philosophien aus dem russisch-orthodoxen Raum</i>	341
Anhang	
Anmerkungen	347
Personenregister	419
Sachregister	427

Vorwort

Im vorliegenden Band werden jene Richtungen der Philosophie behandelt, die sich an den Ideen des Lebens und der Existenz orientieren, d. h. die Lebens- und Existenzphilosophie, wie meist gesagt wird. Die Lebensphilosophie, repräsentiert durch Dilthey, Simmel, Bergson u. a., entfaltete sich im letzten Drittel des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, während die Existenzphilosophie dem 20. Jahrhundert angehört. Beide Richtungen hatten bedeutende Vorläufer, nämlich Kierkegaard und Nietzsche. Da der erstere die Philosophie der Existenz beeinflusste und der letztere in manchem mit Auffassungen der Lebensphilosophie übereinstimmte, schien es geboten, sie in Verbindung mit diesen Richtungen zu behandeln und damit, insbesondere im Falle Kierkegaards, von der chronologischen Ordnung, die im übrigen auch in anderen Fällen nicht konsequent zur Geltung gebracht werden kann, abzuweichen.

Kierkegaards und Nietzsches Denken wird im ersten Teil des Bandes dargestellt; der zweite Teil ist der Lebensphilosophie, der dritte der existenzorientierten Philosophie gewidmet. Ein vierter Teil behandelt religionsphilosophische Positionen der Epoche. Die Darstellung der gleichzeitigen kritizistischen, neoidealistischen, realistischen und materialistischen Richtungen der Philosophie des Zeitraums ist dem XII. Band vorbehalten, während die Entwicklung des Positivismus im ausgehenden 19. Jahrhundert sowie des logischen Empirismus und der (sprach-)analytischen Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Band XI (in Vorbereitung) erörtert wird. Die Bandenteilung hat sich somit gegenüber der ursprünglichen Planung insofern geändert, als an die Stelle des zunächst angekündigten Bandes XII nunmehr die Bände XII und XIII neuer Zählung treten. Wenn die Bände XI ff. der Philosophie des ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewidmet sind, dann gilt das nicht ausnahmslos, denn Kierkegaard und B. Bolzano (dessen Philosophie in Band XI erörtert wird) liegen vor dem so gekennzeichneten Zeitraum. Der Anachronismus, der durch ihre Aufnahme in die genannten Bände entsteht, wurde jedoch aus sachlichen Gründen in Kauf genommen.

Die Kierkegaard, Jaspers, Heidegger und Camus gewidmeten Kapitel hat Rainer Thurnher verfaßt; die Religionsphilosophie im berücksichtigten Zeitraum wurde von Heinrich Schmidinger dargestellt, und die Kapitel über Nietzsche, die Lebensphilosophie und Sartre stammen vom Herausgeber. Im Inhaltsverzeichnis werden die Namen der Autoren neben den Überschriften der einzelnen Teile bzw. Kapitel angeführt.

Auch im vorliegenden Band wurde, wie in den vorhergehenden Bänden, versucht, nicht nur die wichtigsten Gedanken der einzelnen Philosophen zu referieren, sondern auf die von ihnen erörterten Probleme einzugehen und dabei die in der Sekundärliteratur vertretenen Auffassungen zu berücksichtigen. Daß die Literatur zu den verschiedenen Vertretern der genannten philosophischen Richtungen nicht vollständig rezipiert werden konnte, wird jeder verstehen, der eine Vorstellung von der immer noch anschwellenden Flut der Veröffentlichungen zu den im Mittelpunkt des Interesses stehenden Denkern – im Falle dieses Bandes insbesondere Nietzsche und Heidegger – hat. Dennoch hoffen die Verfasser, nicht nur einen Beitrag zur Interpretation der berücksichtigten philosophischen Auffassungen, sondern auch zu deren kritischer Erörterung geleistet und weitere Diskussionen angeregt zu haben.

Schließlich sei auch an dieser Stelle Frau Dr. Elisabeth Mairhofer, die einige Kapitel gründlich durchgesehen sowie Anregungen zu deren Verbesserung gegeben hat, herzlich gedankt.

Erster Teil

Kierkegaard und Nietzsche als Vorläufer von Existenz- und Lebensphilosophie

I. Sören Kierkegaard

Von Rainer Thurnher

1. Leben, Selbstverständnis, Werk

a) Leben

Sören Kierkegaard¹ wurde am 5. Mai 1813 in Kopenhagen geboren. Er war das jüngste von sieben Kindern, die der Ehe entstammten, welche sein Vater nach dem Tod seiner kinderlos gebliebenen ersten Frau mit der Dienstmagd des Hauses² eingegangen war. Fünf von Sörens Geschwistern starben bereits im Kindesalter. Der Vater, Michael Pedersen Kierkegaard, stammte aus ärmlichen Verhältnissen, hatte es aber als Kaufmann zu großem Ansehen und beträchtlicher Wohlhabenheit gebracht. In jungen Jahren hatte er in einem Augenblick äußerster Bedrängnis Gott verflucht. Der Aufstieg, der unmittelbar darauf einsetzte, galt ihm alsbald als Zeichen der Verstoßung. Zweifel an der Möglichkeit seiner Erlösung ließen ihn immer häufiger in Verslossenheit und Schwermut versinken.

Die Neigung zur Schwermut schien sich als ein Erbteil auf Sören übertragen zu haben, und die intensive erzieherische Zuwendung von seiten des betagten Vaters tat ein übriges, sie zu verstärken. Eine frühe, unkonventionelle Schulung der Phantasie und der Reflexionskraft³ intensivierte die Introvertiertheit des Knaben. Dazu kam die religiöse Erziehung im Geiste herrnhutischer Bußfrömmigkeit, die bei Kierkegaard bereits im Kindesalter ein tiefes Sündenbewußtsein weckte: „Als Kind ward ich strenge und mit Ernst im Christentum erzogen, menschlich gesprochen, auf wahnsinnige Weise erzogen: bereits in der frühesten Kindheit hatte ich mich verhoben an den Eindrücken, unter denen der schwermütige alte Mann, der sie auf mich gelegt hatte, selber zusammensank.“⁴ Ein unzeitiger Verlust der kindlichen Unbefangenheit und Unmittelbarkeit war die Folge.⁵

1830 beginnt Kierkegaard in Kopenhagen auf Wunsch des Vaters Theologie zu studieren, bezieht aber auch die Philosophie, der sich sein Interesse immer mehr zuneigt, in seine Studien mit ein. Durch die Berührung mit den Ideen der Romantik entfernt er sich zunehmend von der väterlichen Geisteswelt. Als er im Herbst 1835 von Verfehlungen des Vaters Kenntnis erlangt, wird er in eine tiefe Existenzkrise gestürzt, die er rückblickend als „das große Erdbeben“ bezeichnet: „Damals war es, daß das große Erdbeben eintrat, die furchtbare Umwälzung, die mir plötzlich ein neues, unfehlbares Deutungsgesetz sämt-

licher Erscheinungen aufzwang. Da ahnte ich, daß meines Vaters hohes Alter kein göttlicher Segen sei, sondern eher ein Fluch; daß die hervorragenden Geistesgaben unserer Familie nur da seien, um einander gegenseitig aufzureiben; da fühlte ich die Stille des Todes um mich wachsen, wenn ich in meinem Vater einen Unglücklichen sah, der uns alle überleben sollte [...] Eine Schuld mußte auf der ganzen Familie liegen, eine Strafe Gottes über ihr sein; sie sollte verschwinden, ausgestrichen werden von Gottes gewaltiger Hand ...“⁶

Den nahen Tod vor Augen sucht Kierkegaard Zuflucht in Zerstreuung und Genuß. Er vernachlässigt sein Studium und gibt sich im Bann des romantischen Ästhetizismus einem lockeren Lebenswandel hin. Innerlich ist er ein Zerrissener. Während er sich als modischer Dandy und einfallsreicher Schönggeist gebärdet, leidet er an seiner Schwermut.⁷ Vom Christentum, gegen das er vorübergehend aufbegehrt, da er darin eine lebensfeindliche Macht erblickt, vermag er sich letztlich doch nicht zu lösen.

Vorhaltungen seitens des Vaters führten immer häufiger zu Spannungen und zuletzt dazu, daß Kierkegaard mit diesem bricht und von zuhause auszieht. Erst 1838 kommt es zur Aussöhnung, nachdem Sören das Christentum ohne Vorbehalte wiederum bejaht und zur Auffassung gelangt war, fortan als Büsser für seine „vita ante acta“ leben zu müssen. Noch im selben Jahr stirbt der Vater. Mit Eifer betrieb Kierkegaard nun den Abschluß seiner Studien. 1840 legte er sein theologisches Examen ab, 1841 promovierte er in Philosophie. Nicht nur ein dem Vater gegebenes Versprechen, sondern auch Heiratsabsichten bewogen ihn zur Eile.

1837 hatte Kierkegaard Regine Olsen kennengelernt. 1840 nähert er sich der inzwischen Siebzehnjährigen und verlobt sich mit ihr, um unmittelbar darauf einzusehen, daß er fehlgegriffen habe. Die Kluft zwischen ihrer Unbefangtheit und seiner reflektierten, labyrinthischen, durch Phantasie mit allen Abgründigkeiten der menschlichen Natur vertrauten Geistigkeit empfand er als unüberbrückbar. Zudem glaubte er, seiner Braut gegenüber zur Offenheit verpflichtet zu sein, was Verfehlungen aus seinem Vorleben und die ererbte schuldhaftige Verstrickung seiner Familie betraf, meinte jedoch, ihr dies nicht zumuten zu können.⁸

So begann er die Auflösung der Verlobung zu betreiben und griff zuletzt, als seine Braut sich an ihn klammerte, zu der drastischen Strategie, in der Öffentlichkeit die Rolle eines ruchlosen Frauenhelden und Lebemanns zu spielen. Damit wollte er Regine von sich abstoßen und zugleich die Schuld an der Beendigung des Verlöbnisses auf sich nehmen.⁹ Im Oktober 1841 schließlich kam es zum endgültigen Bruch. Kierkegaard reiste vorübergehend nach Berlin, wo er u. a. bei Schelling Vorlesungen hörte.

Von nun an gilt Kierkegaards Interesse ganz seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Getragen von dem Bewußtsein, durch sein Lebensgeschick zur „Ausnahme“ bestimmt zu sein und eine höhere „Mission“ erfüllen zu müssen, widmet er sich mit ganzer Kraft der Aufgabe, als „religiöser Dichter“ zu wir-

ken.¹⁰ Innerhalb von fünf Jahren bringt er so den überwiegenden Teil seines Werkes¹¹ hervor.

1845/46 wurde Kierkegaard in eine Fehde mit der satirischen Zeitschrift „Der Corsar“ verwickelt, die ihn in ätzenden Karikaturen darstellte und dem Gespött des Straßenpöbels auslieferte. Zunehmende Isolation und das Bewußtsein, in einer dem kollektiven Selbstbetrug hingeebenen Welt als einsamer Verfechter der Wahrheit ein Märtyrerschicksal zu erleiden, waren die Folge.

Eine mit zunehmender Schärfe und Verbitterung geführte Auseinandersetzung mit der dänischen Staatskirche bestimmte die letzten Lebensjahre Kierkegaards. In der Endphase dieses Kampfes engagierte er sich derart, daß er erschöpft auf offener Straße zusammenbrach und kurz darauf, am 11. November 1855, in einem Kopenhagener Krankenhaus starb.

b) Kierkegaards Selbstverständnis als religiöser Schriftsteller

Kierkegaard gilt allgemein als „Vater der Existenzphilosophie“. Man sollte jedoch im Auge behalten, daß diese Bezeichnung nur in einem eingeschränkten Sinne zutreffend ist. In der Tat ist anzuerkennen, daß Kierkegaard die Thematik des Sich-Überantwortetseins des Einzelnen in Existenz für sich entdeckt und zugleich in exemplarischer Weise bearbeitet hat. So hat er u. a. auch eine Terminologie vorgegeben, die in angemessener Weise dem Zweck der Existenzzerhellung entsprach. Nicht nur der Terminus *Existenz* selbst, sondern auch Leitbegriffe des existenzorientierten Denkens wie *Endlichkeit*, *Grenze*, *Sprung*, *Angst*, *Nichts*, *das Paradox*, *das Absurde*, *der Augenblick*, *Durchsichtigkeit*, *Wiederholung* usw. gehen in ihrer spezifischen Bedeutung auf ihn zurück. Auch in methodischer Hinsicht hat Kierkegaard als Wegbereiter gewirkt. Insbesondere das Verfahren, positive Strukturmomente der Existenz im Durchgang durch die interpretierende Deutung von Phänomenen der Negativität (wie Angst, Verzweiflung oder Langeweile) aufzuweisen, findet sich bei ihm vorgebildet.¹²

Somit ist es *in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht* durchaus gerechtfertigt, Kierkegaard als Urheber der Existenzphilosophie¹³ anzusprechen. Man darf jedoch nicht übersehen, daß er mit der *Existenzdialektik*, wie er seine Bemühungen vorzugsweise nannte, keineswegs die Absicht verband, innerhalb der Philosophie eine neue Sichtweise oder gar eine neue Richtung zu begründen. Es ging ihm nicht um Erkenntnis als solche, sondern darum, den Einzelnen zur Übernahme seines Selbstseins zu bewegen. Wenn er betont, er wolle nicht belehren, sondern *erbauen*, so ist damit zum Ausdruck gebracht, daß *sein eigentliches Anliegen ein religiöses ist*. In diesem Sinne hat er sich denn auch selbst als „religiösen Schriftsteller“ bezeichnet, als einen „Sokrates des Christentums“ – auch Sokrates habe nicht gelehrt, sondern nur „maieutisch“ die Menschen auf ihre Innerlichkeit hingewiesen – oder als einen „Luther seiner

Zeit“, als einen Reformator des Christentums also, den die gegenwärtigen Zeitemstände erheischten.

Kierkegaard wirft seinen Zeitgenossen vor, in einem „ungeheuerlichen Sinnenstrug“¹⁴ befangen zu sein, weil sie glaubten, Christen zu sein, insofern sie in einem christlichen Land lebten und der Staatskirche angehörten. So sieht er seine Aufgabe darin, als „Spion in höherem, in der Idee, Dienst“¹⁵ aufzudecken, wie Christentum und Christenheit sich zueinander verhalten. „Christenheit“ ist eine rein äußerliche Gemeinschaftsbestimmung. Die Berufung darauf muß, wie Kierkegaard meint, zu einer „Karikatur“¹⁶ und „Schundausgabe“¹⁷ des Christentums führen. Dagegen macht er geltend, daß „Christentum“ als *Kategorie der Innerlichkeit* zu begreifen ist. Christentum heißt „Christ werden“ und bedeutet *Aneignung* und *Nachfolge*. Es tritt als Idealität und Forderung dem Einzelnen gegenüber, so daß Christentum eine unendliche Aufgabe darstellt, die jedes Selbst als einzelnes herausfordert und – sofern sie angenommen wird – in seiner Subjektivität unendlich intensiviert.

c) Die Problematik der Existenzmitteilung

Kierkegaards schriftstellerisches Werk ist durchgehend geprägt von dem klaren Bewußtsein, daß der spezifische Charakter der Mitteilung durch das Ziel bedingt sein muß, welches dadurch erreicht werden soll. Wo immer dieses nicht in der Vermittlung objektiver Wissensinhalte besteht, sondern darin, daß ein anderer zu einem Glaubensinhalt oder einer Forderung ein individuelles Verhältnis entwickelt, muß eine *indirekte Form der Mitteilung* gewählt werden.¹⁸ Würde man die Idealität des Christentums in direkter, persuasiver Form mitteilen wollen, liefe man Gefahr, den Adressaten entweder abzustoßen oder zu einer rein äußerlichen Übernahme zu bewegen. In beiden Fällen wäre die eigentliche Absicht verfehlt. Wer andere zur Übernahme in Existenzinnerlichkeit bewegen will, muß Ansatzpunkte für eine Interessenahme ins Spiel bringen, ohne seine Absicht sogleich erkennen zu lassen. Dieses Verfahren, in dem der andere nach und nach auf sein subjektives Verhältnis zur Sache aufmerksam wird, ist – im Gegensatz zur naiven und direkten Mitteilung – maieutisch, kunstvoll und indirekt.

Solche Mitteilung erfolgt in „Doppel-Reflexion“¹⁹, in „dialektischer Verdoppelung“²⁰, insofern sie, um das Religiöse zu erreichen, doch nicht mit diesem, sondern mit dessen Widerpart, dem Ästhetischen, einsetzt. Sie achtet nicht nur auf das Mitgeteilte und den Zweck der Mitteilung, sondern auch darauf, *wem* etwas mitgeteilt werden soll und *welche Form* dabei zielführend ist.

Kierkegaard geht, wie erwähnt, davon aus, daß sich die Menschen seiner Zeit in einem Selbstbetrug gegenseitig bestärken: Während sie ganz im Ästhetischen leben, glauben sie doch Christen zu sein. In dieser Situation ist eine andere Vorgangsweise erforderlich als zu Zeiten, da die Menschen sich dies-

bezüglich „in der Wahrheit“ befinden. So fordert Kierkegaard eine „neue Waffenlehre“²¹, ein strategisches Vorgehen, das geeignet ist, „den Einzelnen zu fassen zu bekommen“²² und ihn maieutisch „in die Wahrheit hineinzutäuschen“²³. Es gilt darum, „ihn dort zu finden, wo er ist“²⁴ und einen ihm vertrauten Ton anzuschlagen. Hat man dadurch sein Interesse geweckt, so kann damit begonnen werden, ihm die innere Widersprüchlichkeit und Unhaltbarkeit seines Standpunktes zunehmend deutlich zu machen, um ihn zur Stellungnahme und allenfalls zum „Sprung“ in eine andere Existenzform zu bewegen.

d) *Werk und Werkgestalt*

Kierkegaards Werk ist so angelegt, daß es diesen Forderungen entspricht. Seine wohl auffallendste Besonderheit besteht darin, daß der größte Teil der Schriften Pseudonyme als Verfassernamen aufweist. Durch die Verwendung von Pseudonymen versuchte Kierkegaard keineswegs seine Autorschaft zu verschleiern. Die autobiographische Färbung der Schriften ließ den eigentlichen Urheber deutlich genug erahnen. Vielmehr dient die Zwischenschaltung der Pseudonyme dem Zweck, die Indirektheit der Mitteilung zu gewährleisten. Die dadurch geschaffene Distanz zwischen dem Dargestellten und dem Autor soll es dem Leser leichter machen, das Geschilderte auf sich selbst zu beziehen. Zugleich wird erreicht, daß die vorgestellten Existenzweisen ihm nicht als einfach übernehmbare Identifikationsmuster erscheinen. Indem sie von den fiktiven, dichterisch in ihrer Individualität gezeichneten Verfassern, die selbst jeweils bestimmte Existenzformen repräsentieren, geschildert und beurteilt werden, wird eine perspektivische Vervielfältigung erreicht, die den Leser aporetisch, das heißt, ohne ihm einen Weg zu weisen, auf sich selbst zurückwirft. Auf sein Selbst aufmerksam geworden, sieht er sich vor die Notwendigkeit gestellt, in Freiheit zu wählen und so seine Individualität zu entwickeln.

Unter den pseudonymen Schriften kann man zwischen *echt pseudonymen* und *unecht pseudonymen* unterscheiden. Letztgenannte weisen ebenfalls Pseudonyme als vorgebliche Verfasser auf, jedoch tritt Kierkegaard als Herausgeber in Erscheinung, womit er seine Zustimmung zum Inhalt kenntlich macht.

Die Reihe der pseudonymen Schriften wurde 1843 mit „Entweder-Oder“ eröffnet. Als Herausgeber des Werkes wird Viktor Eremita angegeben. Es umfaßt Papiere des Ästhetikers A, die ihn als romantischen Ironiker ausweisen, sowie Briefe des Ethikers B, die, an A gerichtet, seiner Lebensform den Ernst der ethisch-religiösen Existenzweise gegenüberstellen. Im selben Jahr erschien, neben dem Werk „Die Wiederholung“ (Pseudonym: Constantin Constantius), auch „Furcht und Zittern“ (Pseudonym: Johannes de Silentio), worin sich Kierkegaard mit dem Problem der Ausnahmeexistenz auseinandersetzt. Anhand des Glaubenshelden Abraham, dem von Gott aufgetragen war, seinen Sohn zu opfern, wird die Frage aufgeworfen, inwiefern es eine „teleologische Suspension des Ethischen“ geben kann, d. h., ob und unter welchen

Bedingungen sich eine Existenz in Verweigerung gegenüber dem Ethisch-Allgemeinen (im Sinne von Ehe, Familie, Staat und Beruf) als gottgewollt denken läßt (vgl unten S. 56 u. Anm. 189). Als eines der wichtigsten Werke folgt 1844 „Der Begriff Angst“ (Pseudonym: Vigilius Haufniensis). Mit „Stadien auf des Lebens Weg“ (Herausgeberpseudonym: Hilarius Buchbinder; Verfasserpseudonyme u. a. Wilhelm Afham, Gerichtsrat Wilhelm, Frater Taciturnus) versuchte Kierkegaard 1845 – allerdings vergeblich – an den literarischen Erfolg seines Erstlingswerks anzuknüpfen. Die auffallende Nähe der „Stadien“ zu „Entweder-Oder“ in Stil und Konzeption hat darin ihren Grund.

1844 bereits hatte Kierkegaard die erste unecht pseudonyme Schrift erscheinen lassen, indem er als Herausgeber des Bändchens „Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie“ zeichnete. Der pseudonyme Verfasser Johannes Climacus entwirft darin eine Existenzform, die dem eigentlichen Christentum entspricht. Climacus wird als ein Skeptiker kenntlich, der nicht willens ist, diese Existenzform selbst anzunehmen, dessen scharfes dialektisches Unterscheidungsvermögen ihn jedoch dazu befähigt, die Unvereinbarkeit des Christentums mit dem Hegelschen Systemdenken sichtbar zu machen. 1846 gibt Kierkegaard die umfangreiche „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken“ heraus. Als Verfasser dieser ins Detail gehenden Abrechnung mit dem Hegelianismus läßt er erneut Johannes Climacus auftreten. Fiktiver Autor der von Kierkegaard herausgegebenen Schriften „Die Krankheit zum Tode“ (1849) und „Einübung im Christentum“ (1850) ist Johannes Anti-Climacus, den man sich im Unterschied zu dem Skeptiker Climacus als einen idealen Christen vorzustellen hat.

Als Autor zeichnete Kierkegaard hingegen für seine *Erbaulichen Reden* und seine *Christlichen Reden*. Er ließ sie von 1843 an jeweils begleitend zu den pseudonymen Werken erscheinen. Sie sind fiktive Predigten in Schriftform. Obwohl sie dem Leser eindringlich die Idealität des Christentums als Forderung vor Augen führen, meinte Kierkegaard dennoch, sie im Sinne seines Konzepts der indirekten Mitteilung eingesetzt zu haben: Ihr gleichzeitiges Erscheinen mit den pseudonym-ästhetischen Schriften und der Widerspruch zu dem zweifelhaften öffentlichen Ansehen des Autors würden ihren Inhalt in ein Zwielflicht stellen, das ausreichte, ihren offensichtlich persuasiven Charakter wieder abzubauen.²⁵

Unter den Schriften, die keinen pseudonymen Verfasseramen tragen, ist ferner Kierkegaards Dissertation „Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates“ zu nennen. Obwohl Kierkegaard sie nicht als Teil seines eigentlichen, durch die indirekte Mitteilungsform bestimmten Werkes gelten ließ, kommt sie doch als Quelle in Betracht, da wesentliche Grundzüge seines Existenzkonzeptes in ihr bereits hervortreten.²⁶ Weitere Einblicke in Kierkegaards Denken gewähren die posthum edierten Tagebücher.

Das Werk Kierkegaards stellt somit im ganzen die Realisierung eines stratischen Konzepts dar, das auf die Zeitumstände und die spezifische Be-

wußtseinsstellung der Menschen Bedacht nimmt.²⁷ In Disposition, Ausgestaltung und Aufeinanderfolge seiner Teile bildet es eine beziehungsvolle Einheit. Keine Schrift steht hier für sich allein; jede ist, wenn auch in unterschiedlichem Maße, integraler Bestandteil des durchkomponierten Ganzen und kann in ihrem vollen Sinn nur von daher aufgeschlossen werden. Darin liegt zugleich eine besondere Problematik²⁸ ihrer Interpretation: Jede „Darstellung“ der „Gedanken“ Kierkegaards hat fortlaufenden, kohärenten Charakter und kann somit, selbst wenn sie darum bemüht ist, der dialektischen Anlage seines Werkes zwangsläufig nur in eingeschränkter Weise gerecht werden.

2. Der Einzelne und sein Gottesverhältnis

Kierkegaards Hinwendung zur Thematik der Existenz ist, wie bereits angedeutet wurde, in der Auffassung begründet, daß das Christentum nur im Hinblick auf die Innerlichkeit des Menschen expliziert werden kann.

Unter diesem Aspekt betont Kierkegaard die Bedeutung des Einzelnen. „Der Einzelne“ – dies sei die Kategorie, der sein reformatorisches Bemühen gegolten habe; „ein Gedanke, in welchem eine ganze Lebens- und Weltanschauung sich sammelt“²⁹; der „rettende Gedanke“³⁰ zumal angesichts einer Demoralisierung der Individuen durch die Vermassung und ein vornehmlich mit Hegel in Mode gekommenes Denken in totalisierenden³¹ Begriffen, welche die Verantwortlichkeit des Einzelnen verschleiern. So geht es ihm mit seiner Kategorie „der Einzelne“ darum, als „Korrektiv“ zu wirken und jener „unsittlichen Verwirrung entgegenzuarbeiten, welche ... unfrome Verachtung für das Lehren will, was die erste Voraussetzung aller Religiosität ist, für das ein einzelner Mensch Sein.“³²

Nur *der Einzelne* kann ein *Gottesverhältnis* haben. Kierkegaard weist auf das Schriftwort hin, wonach jeder Mensch „einen Namen bei Gott“ hat. Als „Originalausgabe aus Gottes Hand“³³ ist er dazu aufgerufen, das Selbst, das er unmittelbar bereits ist, nicht zu verlieren, sondern es – je und je im Durchgang durch die Akte seiner Selbstwahl – zu intensivieren und damit in der ihm verheißenen Ewigkeitsbedeutung zu gewinnen. Das „Selbst in seiner ewigen Gültigkeit“ zu wählen und „sich selbst durchsichtig zu werden vor Gott“ ist das jedem Einzelnen gesetzte Ziel.

Dies hat Kierkegaard auch im Auge, wenn er sich auf die biblische Rede vom Richtergott bezieht. Gerichtet werden kann immer nur der Einzelne.³⁴ Leben und Gerichtetwerden erscheinen Kierkegaard dabei nicht als zwei voneinander getrennte Vorgänge. Insofern Existieren heißt: Sich-Wählen – also Sich-Gewinnen oder Sich-Verlieren – vor Gott, ist jedes Sich-Gewinnen in Durchsichtigkeit ein Näher-Kommen zu Gott (und insofern Intensivierung der Glückseligkeit), wie jedes Sich-Verlieren schuldhaftes Entfernen von Gott und insofern Potenzierung der Verzweiflung ist.

Diese Sichtweise bildet auch den Hintergrund, vor dem Kierkegaard seine Zeit beurteilt.

3. Die „Krankheit des Zeitalters“

In einer Tagebuchnotiz schreibt Kierkegaard: „Es gibt einen Vogel, der Regenprophet heißt, und so bin ich; wenn in der Generation ein Ungewitter anfängt, sich zusammenzuziehen, so zeigen sich solche Individualitäten, wie ich es bin.“³⁵ Durch sein Lebensschicksal zur Ausnahme bestimmt, glaubte sich Kierkegaard in besonderer Weise dazu berufen, den krisenhaften Charakter seiner Zeit aufzuzeigen. Für seine Wirksamkeit als Schriftsteller werde es, wie er meint, entscheidend sein, daß er seine Zeit und sich selbst in ihr verstanden habe.³⁶ Wie Nietzsche sieht er sich in der Rolle des diagnostizierenden Arztes,³⁷ wobei er die Ursache der Krankheit des Zeitalters in der ausufernden Reflexion zu erkennen meint: Die Zeit krankt daran, in der Reflexion befangen zu sein.

Wenn Kierkegaard die negativen Folgen einer einseitigen Reflexionskultur besonders hervorkehrt, so greift er damit zunächst einen Topos aus der Geisteswelt der Romantik auf. Das Empfinden des *Leidens an der Reflexion* bildet in dieser einen Kristallisationspunkt des Lebensgefühls und der Theoriebildung.

Sowohl in der Romantik als auch bei Kierkegaard läßt sich dabei eine Ambivalenz in der Bewertung der Reflexion feststellen: Insofern sie das Mittel ist, zu allem Gegebenen eine Distanz herzustellen, muß sie positiv gesehen werden. Kritische Reflexion befreit den Menschen aus der Tyrannei des bloß Faktischen. Sie führt über das Tatsächliche hinaus zu den Möglichkeiten und erschließt damit auch die Sphäre der Idealität und Vollkommenheit. Nur was durch Reflexion in einem Horizont von Möglichkeiten erscheint, kann im eigentlichen Sinne gewählt und angeeignet werden. Daher „muß auch eine sehr reflektierte Zeit ihre Lichtseite haben, eben weil große Reflektiertheit eine größere Bedeutsamkeit bedingt als unmittelbare Leidenschaft.“³⁸ Die in der Eröffnung des Möglichkeits- und Idealitätshorizontes liegende Positivität der Reflexion kann aber nur in Erscheinung treten, wenn „die Begeisterung hinzukommt und die Reflexionskräfte in die Entscheidung hineinführt.“³⁹ Sofern also die Reflexion dem Handeln zur Klärung dient, sofern sie als ein untergeordnetes und dem Willen zur Entscheidung dienstbares Moment in Erscheinung tritt, ist sie zu bejahen. Gerade diese Bedingung wird jedoch durch die der Reflexion eigentümliche Dynamik zugleich in Frage gestellt: Reflexion hat die Tendenz, sich zu verselbständigen und eine allfällige Handlungsbereitschaft durch unverzüglich einsetzende Überlegungen und das Geltendmachen von Klugheitsregeln zu hemmen. So wird jede Bewegung im Keim erstickt und eben dieser „innere Zustand in der Reflexion und der Stillstand in der Reflexion ist das Mißliche und das Verderben“.⁴⁰

Der Mensch, der die Reflexion als dienenden Geist gerufen hat, muß erkennen, daß diese nicht nach Belieben über sich gebieten läßt. Die selbständig sich fortzeugende Reflexion beginnt über den Menschen zu herrschen, der sich als ihr Vollzugsorgan wiederfindet und zugleich zusehen muß, wie die Reflexion alles, was seinem Gemüt Nahrung geben könnte, vor seinen Augen erfaßt und verschlingt. Bevor er es ergreifen, ja selbst bevor etwas sein innigster Wunsch⁴¹ werden kann, ist sein eigenes Ich schon als der nüchterne und kühle Betrachter zur Stelle, der alle Schwächen, Hindernisse und Gegengründe unfehlbar zu benennen weiß. So zerstört die Reflexion jede Unmittelbarkeit und Unbefangenheit und wird zum „Gefängnis ... , in welchem [sie] das Individuum und die Zeit festhält“⁴².

Im Reflexionszeitalter ist jede Begeisterung und Leidenschaft erloschen; es ist „wesentlich verständig, reflektierend, leidenschaftslos, flüchtig in Begeisterung aufflammend und klug in Indolenz ausruhend“⁴³. In ihrer Verständigkeit brilliert die Zeit im Erfinden von Programmen, Entwürfen und Ankündigungen, während sie doch zugleich in einer abgründigen Zweideutigkeit darum weiß, daß nichts davon Wirklichkeit wird, da die Umsetzung gerade erfordern würde, was ihr abgeht, nämlich wirkliche und anhaltende Begeisterung. „Jede Bewegung ... geschieht in Leidenschaft und keine Reflexion kann eine Bewegung zustande bringen. Leidenschaft ist der ewige Sprung ins Dasein und damit eben das, was die Bewegung erklärt. Jedoch was der Zeit fehlt, ist ... Leidenschaft. Darum ist die Zeit in gewissem Sinne zu zählebig, um zu sterben ...“⁴⁴ Es ist also auch nicht abzusehen, wie eine solche Zeit, in der die Menschen in dämonischer Scheu der Wirklichkeit und Existenz aus dem Wege gehen, jemals aus ihrem Zustand herauskommen sollte: „Was unsere Zeit nötig hat, ist Leidenschaft (ebenso wie der Skorbutkranke Gemüse nötig hat) [...] Das Unglück der Zeit sind Verstand und Reflexion. Kein unmittelbar Begeisterter wird uns mehr helfen können, denn die Reflexion der Zeit frißt ihn auf.“⁴⁵

Die herrenlos gewordene Reflexion bleibt nicht ohne Wirkung. Sie zieht alles in Zweifel und läßt keine Forderung, keine Institution, keine Autorität in ihrer Unbedingtheit fortbestehen. Sie führt zu einem Zusammenbruch der tradierten Werte und Bindungen. Alle Grenzen werden verwischt, Hemmungen und Tabus werden abgebaut. Diese Umwälzung geschieht keineswegs in einem offenen Aufruhr. Es ist vielmehr „das heimtückische Nagen der Reflexion“⁴⁶, ihr „Schleichen auf den Diebspfaden der Zweideutigkeit“⁴⁷, das die Verhältnisse und Institutionen innerlich aushöhlt und ihnen die ursprüngliche Bedeutung nimmt, während sie äußerlich fortbestehen.⁴⁸ So ist die Reflexionszeit eine „Zeit der Auflösung“⁴⁹ und „Entsittlichung“.⁵⁰ Die Gegenrechnung für die Ungezwungenheit, welche durch Verständigkeit zu erreichen war, besteht im Verlust von Orientierung und Halt. Die Menschen sehen sich hineingeworfen in einen „Tausel“ und „Wirbel“;⁵¹ ihr Leben ist „ein Nähen ohne festgemachtes Ende“,⁵² was sich um so deutlicher zeigt, je mehr sie durch Betriebsamkeit versuchen, einen Ausgleich zu schaffen.

Die Bedingungen des Reflexionszeitalters spiegeln sich in besonderen Bewußtseinsweisen und Daseinsformen: Da ist zunächst das *Spießertum*, die rechenhafte Lebensklugheit des Philisters; sodann – meist in Verbindung mit diesem – das *Massendasein* als Anbequemung an den Durchschnitt; zudem – entsprungen aus der Auflehnung gegen Philistertum und Nivellierung – die Geisteshaltung der *Romantik*; und schließlich die philosophische *Spekulation Hegelscher Prägung* mit ihrem Anspruch, den Zweifel der Reflexion im System „aufgehoben“ zu haben.

Kierkegaard sieht darin Lebensstrategien, mit welchen die Menschen auf die Orientierungslosigkeit und den Rückzug aus der Wirklichkeit reagieren. Mit jeder dieser Daseinsweisen setzt er sich in seinem Werk auseinander und prüft sie unter dem Gesichtspunkt, wie es in ihr um die Bestimmung des Individuums, nämlich ein Selbst zu werden vor Gott, bestellt ist. Das Ergebnis ist in allen Fällen negativ: sie erweisen sich als Formen der Abkehr vom eigenen Selbst in seiner Ewigkeitsbedeutung.

Es ist nun eben diese kritische Analyse der vorherrschenden Lebensformen des Reflexionszeitalters, die Kierkegaard in erster Linie Anlaß gegeben hat, sein Konzept der Existenz zu entwickeln, das dabei nicht nur als Maßstab der Beurteilung fungiert, sondern zugleich quasi als Therapeutikum empfohlen und als Korrektiv zu den Zeittendenzen angebracht wird. In Abhängigkeit von den unterschiedlichen Bezugspunkten wird der Existenzgedanke dabei von verschiedenen Ansätzen her entwickelt und in besonderer Weise akzentuiert. Kierkegaards Kritik im einzelnen nachzuvollziehen empfiehlt sich daher als geeigneter Weg, sich seinem Existenzverständnis schrittweise anzunähern.

4. Die Entwicklung des Existenzkonzepts in der Auseinandersetzung mit den Zeittendenzen

a) *Das Verfehlen des Selbst im Philistertum*

Endliche Verständigkeit – der instrumentelle Gebrauch des reflektierenden Denkens mit dem alleinigen Ziel, im Endlichen ein Maximum zu erreichen – macht die Geisteshaltung des Philisters aus. „Irdischer Lohn, Macht, Ehre“,⁵³ also Besitz, Einfluß und gesellschaftliches Ansehen bilden den Inhalt seines Strebens. Einer höheren Idealität gestattet er keinen Einfluß auf seine Lebensgestaltung. Selbst was einen Menschen unmittelbar begeistern und über die Niederungen des Alltags erheben könnte, fällt seinem Nützlichkeitskalkül zum Opfer. So folgt der Spießer beispielsweise, sobald die Möglichkeit einer vorteilhaften Verbindung sich auftut, nicht länger den Regungen seines Herzens. Zugunsten eines gesicherten Broterwerbs läßt er seine Talente verkümmern und mißachtet er seine eigentliche Berufung.

Der Spießbürger hat nämlich in allem ein eigenes Verhältnis zur Zukunft:

Wagnis und Ungewißheit sind seine Sache nicht; dazu fehlt es ihm an Begeisterungsfähigkeit und Vertrauen. Er will immer Boden unter den Füßen haben und nach Möglichkeit alle Fäden selbst in Händen halten. Sein Zukunftsverhältnis bestimmen die Bahnen des Gängigen und Wahrscheinlichen, die er sorgsam beobachtet und berechnet: „Spießbürgerlichkeit ermangelt jeglicher Bestimmung des Geistes und geht in dem Wahrscheinlichen auf, innerhalb dessen das Mögliche sein bißchen Platz findet ... Ohne Phantasie, die dem Spießbürger stets fehlt, lebt sie dahin in einem gewissen alltäglichen Inbegriff von Erfahrungen, wie es so hergehe ... Dergestalt hat der Spießbürger sich selbst und Gott verloren. Damit er aufmerksam werde auf sich selbst und auf Gott, muß die Phantasie einen Menschen höher tragen als zum Dunstkreis des Wahrscheinlichen, sie muß ihn aus diesem herausreißen ...“⁵⁴

Der Philister wagt es also nicht, sich mit den eigensten Möglichkeiten, wozu die höchsten ebenso wie die abgründigsten gehören, vertraut zu machen. Phantasie, Hoffnung und Angst⁵⁵ sind ihm als möglichkeits- und zukunftserschließende Seelenvermögen suspekt. Er scheut sich, ihnen Raum zu geben und bleibt so in seiner Borniertheit befangen. „Spießbürgerlichkeit ermangelt der Möglichkeit als Erweckung aus Geistlosigkeit. Denn Spießbürgerlichkeit meint, über die Möglichkeit zu verfügen, meint diese ungeheure Springkraft hineingelockt zu haben in des Wahrscheinlichen Falle und Irrenhaus. Sie führt die Möglichkeit eingesperrt im Käfig der Wahrscheinlichkeit umher, zeigt sie vor, bildet sich ein, der Herr zu sein, merkt es nicht, daß sie eben damit sich selber in Fesseln geschlagen hat, und so der Geistlosigkeit Knecht und das Allererbärmlichste geworden ist.“⁵⁶

Christlich gesprochen liegt die Verfehlung des Spießbürgers in seinem Kleinmut. Kierkegaard gibt zu bedenken, daß es schwerlich möglich sein wird, „ein wesentliches Sündenbewußtsein ... finden [zu] können in einem Leben, das dergestalt in Tivialität versunken ist“ und erwägt, ob angesichts der mangelnden Bewußtheit von einer Verfehlung im strengen Sinne überhaupt die Rede sein könne, ob nicht „der meisten Menschen Leben ... beinahe zu geistlos ist, um Sünde zu heißen“.⁵⁷ Gleichwohl ist das Versäumnis, sich seine Möglichkeiten vor Augen zu führen und im eigentlichen Sinne zu wählen, kein bloßes Vorkommnis, sondern ein stets von neuem gesetzter Akt, mithin „... des Menschen eigene Schuld. Kein Mensch wird geboren mit Geistlosigkeit; und wie viele immer sie im Tode bei sich führen als ihre einzige Lebensausbeute – es ist nicht des Lebens Schuld“.⁵⁸

b) Die Preisgabe des Selbst in der „Menge“

In jeder leidenschaftlichen Zeit gibt es eine Gemeinschaft der Individuen durch das gemeinsame Sich-Verhalten zur Idee. Die Idee ist in diesem Fall „positiv einigendes Prinzip“. Im Zeitalter der Reflexion hingegen ist nach Kierkegaard nur das „negativ-einigende Prinzip“⁵⁹ wirksam, nämlich der *Neid*. Es handelt

sich dabei nicht so sehr um den Neid im herkömmlichen Sinne, der immerhin auf Anerkennung beruht und als „unglückliche Liebe ... zum Ausgezeichneten“ dessen Bewunderung beinhaltet, sondern um einen abstrakten Neid, der durch vorgreifende Zersetzung jede Erhebung über den Durchschnitt vereitelt⁶⁰ und auf „Gleichheit ... in der Mittelmäßigkeit“⁶¹ aus ist: „Der Neid richtet sich wider das Vorrangige und Ausgezeichnete, welches da ist, und wider das, welches kommen will. Der sich fest einrichtende Neid ist die Nivellierung, und während eine leidenschaftliche Zeit spornt, hebt und stürzt, tut eine reflektierte, leidenschaftslose Zeit das Gegenteil, sie würgt und hemmt, sie nivelliert.“⁶²

Die *Nivellierung* sah Kierkegaard als einen bestimmenden Zug des Reflektionszeitalters an. Die vom Neid beherrschte Reflexion hat immer schon die Grenzen dessen gezogen, was gängig und eben noch tragbar ist. Statt auf sich selbst gestellt in Freimut zu handeln, machen sich die Menschen diesen Maßstab zueigen, um nicht aufzufallen. Die Preisgabe des Selbst durch willige Anpassung führt zum anonymen Massendasein, zur *Menge*.

Als Glied der Menge orientiert sich der Mensch am jeweils anderen. Er bestimmt sich im *Vergleich* und lebt entsprechend der Devise: „Wie die anderen“.⁶³ Jeder schielt⁶⁴ auf den anderen, um zu erfahren, was er tun und wie er denken soll. Indem jeder sich am anderen orientiert, ist zuletzt keiner da, der dafür, was in der Menge geschieht, die Verantwortung zu tragen hätte. So ist die Menge eine anonyme und Anonymität garantierende Macht, „wo der eine sich mit dem anderen entschuldigt, wo in einem Augenblick, wie es heißt, viele sind, und wo im nächsten Augenblick, jedesmal, da von Verantwortung die Rede ist, keiner ist.“⁶⁵

Die Menge *entlastet* also scheinbar den Einzelnen, indem sie ihm seine Verantwortung verschleiert, sie „zur Größe eines Bruchs herabsetzt“.⁶⁶ Dies macht zugleich ihre Anziehungskraft aus, so daß „ein Einzelner nach dem anderen zum Tummelplatz der Menge eilt, wo gut sein ist“;⁶⁷ denn „dort blüht die Prachtblume der Entschuldigungen ...; dort weht die kühlende Luft des Vergleichens“.⁶⁸

Wer sich in allem an die anderen anlehnt, ist im Grunde feige. In der Menge jedoch fühlt er sich sicher und stark. So kann die Menge Taten setzen, zu welchen jeder für sich niemals fähig gewesen wäre. Hemmungen werden in ihr abgelegt, so daß „selbst gutmütige und brave Menschen, sobald sie ‚Menge‘ werden, gleichsam zu ganz anderen Wesen werden“.⁶⁹

Jeder, der durch die Kapitulation vor dem Neid und durch die Hingabe an den Vergleich „eine geschwätzigte Nachäffung der anderen“⁷⁰ geworden ist, vermehrt durch das Opfer seines Selbst die Macht der Menge. Die Menge unterliegt dem Gesetz der Zahl. Sie ist daher auf die Vereinnahmung aller ausgerichtet. Durch ihre Übermacht imponiert sie dem Einzelnen und verkleinert ihn. Wenngleich durch und durch auf Unwahrhaftigkeit beruhend, wird sie doch zur Instanz⁷¹, auf die man sich beruft.

Die Nivellierung erzeugt die Menge, aber, was gleichsam das Bewußtsein der Menge ausmacht, was als „der eigentliche Nivellierungsmeister“⁷² ihr den Horizont der Möglichkeiten vorzeichnet, ist für Kierkegaard ein noch schwerer zu Identifizierendes und zu Fassendes, etwas noch Anonymeres und weit weniger Konkretes, als es „Menge“ ohnehin schon ist, „eine ungeheure Abstraktion, ein allumfassendes Etwas, welches ein Nichts ist, eine Luftspiegelung – dieses Phantom heißt Publikum“.⁷³

Publikum – Inbegriff der lenkbaren Subjekte einer opportunistischen Meinungsmache – steht in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis zur *Presse*. Diese ist das Organ des Publikums, wie umgekehrt Publikum erst durch sie erzeugt wird. Im Unterschied zu Menge besteht Publikum „aus unwirklichen Einzelnen ..., die niemals vereinigt werden oder vereinigt werden können in irgendeiner Gleichzeitigkeit der Situation“.⁷⁴ Es ist identitäts- und reuelos, ohne inneren Halt und beliebig manipulierbar. Damit weist Kierkegaard auf ein Entfremdungsmoment hin, das den Selbstverlust im Massendasein zusätzlich bestimmt.

c) *Das Verfehlen des Selbst in der Romantik*

Kierkegaards Polemik gegen das Philistertum atmet den Geist der Romantik – war diese doch unter anderem aus der Reaktion gegen den platten Nützlichkeitskalkül hervorgegangen, der im Gefolge der Entzauberung der Welt durch die Aufklärung – als deren verflachter Ausdruck im Praktischen – bestimmend geworden war. Dieses Aufbegehren gegen die nüchterne Rechenhaftigkeit der Zeit vollzog sich nicht selten in Gestalt eines Generationenkonflikts.

Im Unterschied zum Philister, der sich ängstlich an das Gegebene, Bestimmbare und Wahrscheinliche hält, setzt der Romantiker sein Reflexionsvermögen und seine Einbildungskraft bewußt ein, um alles Faktische zu relativieren und aufzulösen. Ineins damit erschließt sich ihm – in eben dem Medium von Reflexion und Phantasie – die Späre des Möglichen und der Idealität. Sie bildet den Bereich, zu dem er sich in dichterischen Höhenflügen aufschwingt, den er poetisch erkundet und auslotet. Das Schwelgen im Phantastischen und Idealen, das ihm zur eigentlichen Welt wird, veranlaßt ihn zu einer notorischen Geringschätzung der realen Welt, die ihm als dürftig und niedrig erscheint. Insofern der Romantiker sich der Welt, wie sie ist, doch nicht entziehen kann, bedeutet seine Existenz Zerrissenheit und Verzweiflung. In diesem Zwiespalt bewußt zu leben, ihn mit stoischer Selbstverachtung auszustehen, hält der Romantiker für Geist. An eben diesem Anspruch entzündet sich Kierkegaards Polemik, deren Leidenschaftlichkeit indes auch auf eine gewisse Sympathie und partielle Nähe zu dieser Lebensform hindeutet. Als Erweckung der Gemüter, als Sprengung der Enge des vorherrschenden Tatsachen- und Nützlichkeits sinnes, als Begeisterung für das Außerordentliche und Ideale findet die Romantik seine Zustimmung: „Die Welt bedurfte der Verjüngung. Insofern

war die Romantik wohltuend. Es weht durch die Romantik ... ein erfrischender Morgenwind von des Mittelalters Urwäldern her und von dem reinen Äther Griechenlands: den Spießbürgern läuft es kalt den Rücken hinunter, jedoch es ist nötig, damit die tierische Ausdünstung weiche, in der man anher geatmet.“⁷⁵

In dieser Hinsicht bedeutet die Romantik einen geistigen Aufbruch. Indes verbindet der Romantiker den entscheidenden Schritt, der in der Erschließung von Möglichkeit und Idealität liegt, mit einer falschen Bewegung, so daß er, wie Kierkegaard⁷⁶ meint, die Bestimmung als Geist und Selbstsein verfehlt: Der Romantiker existiert rückwärtsgewandt; er konzentriert alle Möglichkeit und Idealität in der Erinnerung, sei es, daß er sie in vergangenen Zeitaltern als verwirklicht ansieht, sei es, daß er sie überhaupt in eine jenseitige, dem platonischen Ideenhimmel vergleichbare Sphäre verlegt. In jedem Falle ist sein Verhältnis zur Idealität ein solches der (historischen oder anamnetischen) Rückwärtsgewandtheit. Die konkrete Gegenwart und Wirklichkeit kommt für den Romantiker dabei nur als Veranlassung in Betracht: eben als Anstoß, sie aufzulösen und in Möglichkeit zu übersetzen, zu welcher er sich fortan schwärmerisch-erinnernd verhält. Zur Wirklichkeit findet er sodann nicht mehr zurück, da sie ihm, von der erinnerten Idealität her, als mit störenden und zufälligen Elementen durchsetzt, als unvollkommen und banal erscheint.

Kierkegaard führt dies – in Anspielung auf seine Verlobungsgeschichte – am Beispiel eines jungen Mannes vor Augen, der in ein Mädchen verliebt ist. Die Reflexion jedoch faßt an dem Verhältnis sofort das Ideal-Allgemeine. In dieses wird er erinnernd hineingezogen. Schwärmerisch lebt er darin. So wird er zum Dichter seiner Liebe. Er legt seiner Geliebten die Früchte seiner Dichtkunst zu Füßen. Diese ist entzückt. Sie ahnt noch nicht das Entsetzliche: daß sie selbst ihrem Geliebten gleichgültig geworden ist – denn sie war nur der Anlaß; und mehr noch: daß er ihrer überdrüssig ist – denn sie bleibt hinter der Idealgestalt, in die er sie übersetzt hat, zurück. Der junge Mann ist verzweifelt. Er weiß, daß er die Wirklichkeit verloren hat. Was allein ihm Erfüllung geben und seine Persönlichkeit hätte voranbringen können, ist ihm zuwider geworden. Aber er kann nicht anders. Er ist Opfer seiner Reflexion und Gefangener seiner Erinnerung.

Der Rückwärtsgewandtheit des Romantikers setzt Kierkegaard *die Wiederholung* entgegen. Sie ist, wie er sich ausdrückt, *die Bewegung „vorlings“*, die allein den Menschen zu seinem ewigen Selbst, das vor ihm liegt, hinführt.⁷⁷ Nicht die Erinnerung, sondern die Wiederholung ist das vom Menschen geforderte Verhältnis zur Idealität.⁷⁸ In der Wiederholung ist er entschlossen, die zunächst erinnerte Möglichkeit und Idealität wiederum in die Wirklichkeit einzubringen, diese also in Richtung auf das Ideal oder in Richtung auf eine gewählte Möglichkeit zu verändern.⁷⁹

Nur der in der Wiederholung Existierende nimmt die Wirklichkeit – und damit auch sich selbst in der unlösbaren Verflechtung mit derselben – ernst.

Er muß seine Faktizität zunächst zur Kenntnis nehmen, sie annehmen und sich so unter sie beugen, wenn er das Ideal und die Möglichkeit auf sie beziehen und sie daraufhin umarbeiten möchte. Dazu gehört Kraft und Mut sowie Vertrauen und Glaube, denn die Wiederholung ist stets Wagnis und Ungewißheit.

Von da her weiß Kierkegaard treffsicher die Achillesferse der Romantik zu benennen: sie krankt an der Unfähigkeit, in einem tieferen Sinne ernsthaft zu wollen. Sie erweist sich als feiges Ausweichen vor der Realität. Indem der Romantiker sich zur Idealität nur poetisch verhält, bewegt und riskiert er nichts. Die Wirklichkeit zu verachten, ist ein bequemer Weg, sich ihr nicht stellen zu müssen. Hinter der heroischen Pose der Verzweiflung wird so eine Schwächlichkeit sichtbar, die sich darin genügt „zu dichten anstatt zu sein, zu dem Guten und Wahren durch die Phantasie sich zu verhalten, anstatt es zu sein, d. h. existenziell danach zu streben, es zu sein“.⁸⁰

Zwar ist, wie Kierkegaard ausführt, „das Sehnen nach einem Höheren und Vollkommeneren“ unerlässlich, damit „das persönliche Leben Gesundheit und Wahrheit gewinne“; allein: „Die Wirklichkeit will darum nicht bemäkelt werden und das Sehnen soll eine gesunde Liebe sein, nicht ein verzärteltes, weiches sich aus der Welt Davonschleichen.“⁸¹

Weit davon entfernt, die entdeckte Idealität bewußt einzusetzen, um das Gegebene mit ihr zu größerer Übereinstimmung zu bringen und sich so durch ernsthaftes Handeln zu einer reiferen Individualität zu entwickeln, gebraucht sie der Romantiker nur dazu, die Wirklichkeit herabzusetzen und auf ewig mit ihr unzufrieden zu sein. Rückwärtsgewandt den Sirenenklängen der Erinnerung hingegeben, lebt er im Zerwürfnis mit der Welt, die seinem Ideal nicht entspricht. Sie ist ihm entfremdet. Seiner Überspanntheit vermag sie nichts zu bieten. Als ein Absurdes tritt sie ihm feindselig gegenüber. Paradigmatisch läßt Kierkegaard den an seiner Liebe verzweifelten jungen Dichter sein „de profundis“ anstimmen: „Mein Leben ist zum Äußersten gebracht; mich ekelt das Dasein, es ist ohne Geschmack, ohne Saft und Kraft, ohne Sinn. Wäre ich gleich hungriger als Pierrot, ich möchte dennoch nicht die Erklärung fressen, welche die Menschen mir anbieten. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Lande man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach NICHTS.“⁸²

So ist die Existenz des Romantikers Zerrissenheit und Verzweiflung. Indes bietet sich ihm, wie es scheint, noch ein Ausweg: er entdeckt in sich sein schöpferisches, dichterisches Selbst, das ihm zu Gebote steht, um die Wirklichkeit beliebig umzudichten und sich selbst in jede nur mögliche Rolle in der frei umgedichteten Welt hineinzudichten. Es ist dies die Daseinsform der *romantischen Ironie*. Sie ist in Wahrheit kein Ausweg, sondern eine Potenzierung seiner Leiden.

Die Theorie der romantischen Ironie wurde von den Frühromantikern (insbesondere von Friedrich Schlegel und Novalis⁸³) entwickelt, die sich dabei auf

den subjektiven Idealismus Fichtes stützten. Dessen Konzeption des absoluten, sich selbst als Freiheit realisierenden Ich fassen sie im poetischen Sinne auf. Die (unbefriedigende) Wirklichkeit – die eigene sowohl wie die der Welt – muß als Anlaß verstanden werden, sie in der unendlichen Freiheit der Phantasie ständig umzudichten. Erst in dieser poetischen Daseinsform erfährt der Mensch sich selbst als das absolute, freie, schöpferische und gottgleiche Wesen. Sowenig der romantische Dichter sklavisch an der Wirklichkeit hängt, sowenig ist er Sklave der Hervorbringungen seiner Phantasie. Ironisch löst er die Wirklichkeit auf, ironisch destruiert er auch wiederum seine eigenen Projekte und poetischen Erzeugnisse, um sie schöpferisch in neue Formen überzuführen. So hält er sich in einer ständigen Schweben. Sein Leben in der Poesie vollzieht sich, wie es bei Schlegel heißt, im „steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“,⁸⁴ wobei er seine phantastische Begabung als die „unbedingte Gewalt zu binden und zu lösen“⁸⁵ erfährt.

Nicht nur durch die Wirklichkeit, sondern auch durch die logischen Gesetze will sich der romantische Ironiker nicht einschränken lassen. In seinem Streben nach Unendlichkeit will er in einer Art „coincidentia oppositorum“ alles sein, weshalb er die *Aufhebung des Satzes vom Widerspruch* als eine Leistung des neuen, avantgardistischen Geistes proklamiert: „Den Satz des Widerspruches zu vernichten ist vielleicht die höchste Aufgabe der höheren Logik“,⁸⁶ so Novalis. Schlegel forderte die Kultivierung des Widerspruchs, denn „Geist besteht aus durchgängigen Widersprüchen“.⁸⁷

Damit nimmt der Romantiker eine spielerisch-unverbindliche Haltung ein. Was immer er in Angriff nimmt, steht unter dem Vorbehalt, in einer ironischen Wendung wieder zurückgenommen⁸⁸ zu werden. Indem er in gewisser Weise alles sein will, ist er zugleich nichts, nämlich nichts ernsthaft und bestimmt. Damit verfehlt er sein Selbst, denn das Ich des Romantikers „kann nur einen Schein von Ernst vorgaukeln, wenn es seinen Experimenten seine allerhöchste Aufmerksamkeit schenkt [...] Es gibt in der ganzen Dialektik, innerhalb deren es handelt, nichts Festes; was das Selbst ist, steht in keinem Augenblick fest, das heißt, nicht ewig fest. Die negative Form des Selbst übt ebenso sehr die lösende wie die bindende Macht aus; es kann ganz willkürlich jeden Augenblick von vorne beginnen, und wie lange auch ein Gedanke verfolgt wird, die ganze Handlung geschieht innerhalb einer Hypothese. Weit entfernt, daß es dem Selbst gelänge, mehr und mehr es selbst zu werden, wird es nur immer mehr offenbar, daß es bloß ein hypothetisches Selbst ist. Das Selbst ist sein eigener Herr, absolut, wie es heißt, sein eigener Herr [...] Jedoch überzeugt man sich bei näherem Nachsehen leicht, daß dieser absolute Herrscher ein König ohne Land ist, er regiert eigentlich über nichts.“⁸⁹

Eben dieser Sachverhalt drückt sich in den Stimmungen des Romantikers aus. Getreu seinem maieutischen Prinzip, „den Einzelnen zu fassen zu bekommen“ und ihn „dort zu betreffen, wo er steht“, hält Kierkegaard ihm seine Gestimmtheit als unbestechlichen Spiegel seines Wirklichkeitsverhältnisses vor.

Die Stimmung des Romantikers erweist sich als ein ständiges Schwanken zwischen Extremen. Er durchlebt ein Auf und Ab von maßloser Selbstüberschätzung – sie beruht auf dem Gefühl der Allmacht poetischer Phantasie – und entmutigter Zerknirschung, die unweigerlich eintritt, wenn die Phantasie an der Wirklichkeit scheitert: „Bald ist er ein Gott, bald ein Körnlein Sand. Seine Stimmungen sind ebenso zufällig wie Brahmas Inkarnationen.“ Und Kierkegaard setzt fort: „Da indes doch stets ein einigendes Band vorhanden sein muß, welches die Gegensätze verknüpft, eine Einheit, in welcher sich diese ungeheuren Stimmungsdissonanzen auflösen, so wird man auch beim Ironiker diese Einheit finden. Langeweile ist das einzig Stetige und Zusammenhängende, das der Ironiker besitzt.“⁹⁰

In der Langeweile spiegelt sich die Leere und der Wirklichkeitsverlust eines solchen Daseins. Sie macht offenbar, daß die Phantasie die Wirklichkeit wohl überflügeln, aber nicht ersetzen kann: „Das ist mit der Romantik das Unglück, sie greift nicht die Wirklichkeit [...] In Träumen erlebt [der Romantiker] alles [...] Doch Träume machen nicht satt.“⁹¹ So verweist die Langeweile auf die Notwendigkeit, die Wirklichkeit in das Ich aufzunehmen. Ein Selbstsein in Existenz kann nur erreicht werden, wenn das Ich, das durch Reflexion und Phantasie eine Weitung, eine Verunendlichung, zugleich aber auch eine Auflösung seiner Bestimmtheit erfahren hat, sich wiederum auf die Wirklichkeit zurückbezieht und durch sie seine Bestimmung erfährt. Während der Ironiker frei über der Wirklichkeit schwebt, aber eben dadurch nie zur Bestimmtheit seines Selbstseins kommt, ergreift sich eigentliche Existenz entschlossen im Medium der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit – worunter auch und vor allem die eigene Wirklichkeit zu verstehen ist – zeigt sich dabei unter zwei Aspekten: „Indes, die Wirklichkeit tritt zum Subjekt auf zweifache Art ins Verhältnis: teils als Gabe, die sich nicht verschmähen läßt, teils als Aufgabe, die verwirklicht werden will.“⁹²

Die Wirklichkeit (zumal die eigene) ist also, insofern sie etwas Bestimmtes geworden ist, eine Gabe, die übernommen werden muß. Als solche ist sie aber zugleich Aufgabe, die *auf die Zukunft hin fortgeführt* und zu weiterer Bestimmung gebracht werden muß. In ihrer Zukünftigkeit zwingt die Wirklichkeit das Ich vor die *Wahl*. Nur im freien Schweben der Phantasie, nur in der rückwärtsgewandten Erinnerung konnte der Satz vom Widerspruch als aufgehoben erachtet werden. Blickt der Existierende hingegen nach vorne, erwägt er, was er im Ernst *werden* soll, dann zeigt sich die „absolute Disjunktion“, die der Romantiker glaubte hinter sich gelassen zu haben; dann zeigt sich das *Entweder/Oder*. Nur im Durchgang durch dieses, indem es sich so oder so wirklich bestimmt, kann das Ich ein Selbst werden und sich aus seiner Entzweiung mit der Welt, aus seinem „unglücklichen Bewußtsein“, allmählich lösen.

d) Der Verlust des Selbst im spekulativen Denken

Den Anspruch, das „unglückliche Bewußtsein“ überwunden zu haben, hatte zuvor Hegel mit seinem Systemdenken erhoben. Die Verzweiflung bzw. der Zweifel (Hegel macht hier keinen Unterschied) ist bei ihm lediglich ein untergeordnetes Durchgangsstadium, ein negatives, den Geist in seiner Entfaltung vorantreibendes Moment. Das von den Zeitgenossen so tief empfundene Leiden an der Reflexion soll demnach mit dem Zuendeführen derselben im System überwunden sein.

Überhaupt verknüpft sich bei Hegel mit dem Systemdenken der Anspruch, die Philosophie aus ihrer bisherigen Unsicherheit herausgeführt und zur „absoluten Wissenschaft“ entwickelt zu haben.⁹³ Das spekulative Denken gibt vor, die gesamte Wirklichkeit verstehend zu durchdringen und insbesondere die Geschichte (unter Einbeziehung der christlichen Heilsgeschichte) als eine Folge von notwendigen Übergängen zu begreifen. Der Glaube wird damit zu einem untergeordneten Moment im dialektischen Prozeß der Selbstfindung des Geistes. Die Religion als Ausdruck der Wahrheit im Gefühl hat (ebenso wie die Kunst als deren Erfassung vermittelt sinnlicher Gebilde) den Stellenwert einer Vorstufe, die im System „aufgehoben“ ist, insofern dieses den Inhalt des Glaubens als wissenschaftliche Notwendigkeit und objektive Gewißheit ausweist.

Die Theologie und das Selbstverständnis des Christentums blieben von dieser Sichtweise nicht unberührt. Auch in Dänemark war dies der Fall. Kierkegaard⁹⁴ registrierte mit Unbehagen, daß der an den Universitäten vorherrschende Hegelianismus nicht zuletzt durch die Vermittlung der Theologen in zunehmendem Maße Einfluß auf das Bewußtsein der Menschen gewann. Sarkastisch bemerkt er, daß bereits die Predigt der Landpfarrer den Charakter von Kollegstunden in Hegelscher Philosophie angenommen hat.

So wendet er sich gegen den Anspruch des Systems, als „absolute Wissenschaft“ den Menschen in ein endgültiges und objektives Verhältnis zum Absoluten bringen zu können: Nicht der Mensch als Individuum, nicht der Einzelne in seiner vollen Konkretion erhebt sich in der Spekulation zum Absoluten, sondern der Mensch, der zuvor sein Selbstsein abgelegt und sich zum unpersönlichen Organ und Medium gemacht hat – zum Instrumentarium des Nachvollzugs der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs.⁹⁵ Der spekulative Denker, der die Menschen auffordert, „objektiv“ zu werden und, wie es bei Hegel heißt, „die schlechte Subjektivität“ hinter sich zu lassen, betrügt daher alle Menschen und nicht zuletzt sich selbst um das eigene Sein.

Wenn Hegel also Anspruch darauf erhebt, die Menschen aus ihrer Verzweiflung der Reflektiertheit zu erlösen, so gleicht er nach Kierkegaard dem Arzt, den Holberg in einer Komödie auftreten ließ: Dieser versprach, den Patienten das Fieber zu nehmen. Seine Therapie jedoch bestand darin, sie totzuschlagen.⁹⁶ Zwar, so meint Kierkegaard, finde sich auch bei Hegel der Begriff „Exi-

stanz“, aber es verhalte sich damit so, wie mit einem Schild, das im Trödlerladen hängt und auf dem steht „hier wird gerollt“: „Wollte man mit seiner Wäsche kommen und sie rollen lassen, so wäre man angeführt. Das Schild hängt nur zum Verkauf da.“⁹⁷ So wie Hegel den Begriff der Existenz versteht, schließt er also die Existenz des Menschen nicht mit ein. Dasselbe gilt vom Sein, dessen Identität mit dem Denken im System vorausgesetzt wird: „Das Sein, mit dem das Denken identisch ist, ist wohl nicht das Menschsein.“⁹⁸

Der objektive Denker verhält sich zum Inhalt seines Denkens rein spekulativ, distanziert und unbeteiligt. Die Folge ist, daß das Gedachte in seiner Existenz keinen Ausdruck findet. Denken und Leben klaffen auseinander. Damit zeigt sich ein Widerspruch, dessen Komik Kierkegaard entsprechend hervorkehrt: „Wenn eine Spitzenklöpplerin noch so herrliche Spitzen hervorbrächte – es ist doch traurig, an dieses verkrüppelte, bedauernswürdige Wesen zu denken, und so ist auch der Anblick eines Denkers komisch, der trotz aller Bravour persönlich wie ein Kleinigkeitskrämer existiert, ... dessen persönliches Leben ohne Leidenschaft und ohne leidenschaftliche Kämpfe war und der philiströs nur darum besorgt war, welche Universität die beste Lebensstellung biete. Ein solches Mißverhältnis, sollte man meinen, sei eine Unmöglichkeit im Verhältnis zum Denken.“⁹⁹

Kierkegaard greift also – wie einst sein Vorbild Sokrates gegenüber den Sophisten – zum Mittel der Ironie, indem er das großspurige Ausholen im System der dürftigen Professorenexistenz, die es hervorbringt, gegenüberstellt: „Ein Denker führt ein ungeheures Bauwerk auf, ein System, ein das gesamte Dasein und die Weltgeschichte usw. umfassendes System – und betrachtet man sein persönliches Leben, so entdeckt man zu seinem Erstaunen das Entsetzliche und Lächerliche, daß er diesen ungeheuren, hoch sich wölbenden Palast nicht persönlich bewohnt, sondern einen Schuppen daneben, oder eine Hundehütte, oder zuhöchst das Pförtnerstübchen.“¹⁰⁰

Dem objektiven Denker, diesem „Doppelwesen“¹⁰¹ und „sehenswürdigem Tier, das zu gewissen Zeiten des Tages in seltener Weise Geist verrät, aber sonst mit einem Menschen nichts gemein hat“¹⁰², stellt Kierkegaard den „subjektiven“ oder „existierenden Denker“ gegenüber.

5. Der subjektive Denker – Paradox und Glaube

Der subjektive Denker vergißt niemals, daß er ein Existierender ist. Seine Gedanken drücken daher zugleich aus, daß er „unendlich interessiert am Existieren“¹⁰³ ist. Indem er aus der Innerlichkeit seiner Existenz heraus philosophiert, denkt er niemals eine Wahrheit, ohne zugleich sein eigenes Verhältnis zu ihr mit zu bedenken. Seine Reflexion ist mithin keinesfalls eine rein objektive, sondern zugleich eine Reflexion in Richtung auf Innerlichkeit und Subjektivität. Der subjektive Denker steht seinem Gedachten nicht unberührt und

interesselos gegenüber. Vielmehr ist das Signum seines Denkens die Leidenschaft: „Es gehört zu einem subjektiven Denker Phantasie, Gefühl und Dialektik in Existenzinnerlichkeit mit Leidenschaft. Aber zuerst und zuletzt Leidenschaft; denn es ist unmöglich, existierend über Existenz nachzudenken, ohne in Leidenschaft zu geraten.“¹⁰⁴

Mißt man nun den objektiven Denker am neu gewonnenen Maßstab des subjektiven, existierenden Denkers, so kann man sagen, daß sich bei jenem das Denken gleichsam verselbständigt hat. Das Denken gehört, um es bildhaft auszudrücken, in den Haushalt der seelischen Grundvermögen, deren *Zusammenwirken* es dem Menschen ermöglicht, sein Selbstsein zu realisieren. Es hat dort seinen Platz, oder besser gesagt, seine organische Funktion neben der Phantasie, dem Gefühl, der Gestimmtheit, der Erinnerung, dem Willen, dem Entschluß, dem Handeln usw. Dem Denken kommt in diesem Haushalt der Gemütskräfte zusammen mit der Phantasie die Aufgabe zu, *die Wirklichkeit in Möglichkeit aufzulösen*, also gleichsam die Kompaktheit der Wirklichkeit aufzubrechen und das Faktische als ein Mögliches im Vergleich mit anderen Möglichkeiten zu erwägen.

So gesehen vollzieht das reflektierende Denken, indem es über das Wirkliche hinaus ausgreift auf das Mögliche, Allgemeine und Normative, eine „Bewegung der Verunendlichung“, eine „Bewegung der Unendlichkeit“. So notwendig die Bewegung der Unendlichkeit für die Konstituierung der menschlichen Existenz ist (denn ohne sie würde der Mensch in der Borniertheit seiner Faktizität steckenbleiben und könnte seine Freiheit nicht realisieren), so darf sie sich doch nicht verselbständigen. Damit der Einzelne sich nicht reflektierend in Möglichkeiten verliert oder in rein intellektueller und unverbindlicher Weise Normen, Ideale und Möglichkeiten reflektiert, die in keinem Verhältnis mehr zu seiner faktischen Situation stehen, bedarf er, um sich als Existenz zu verwirklichen, komplementär zur Bewegung der Unendlichkeit der *Gegenbewegung der Verendlichung*, der *Gegenbewegung der Endlichkeit*. In der Bewegung der Endlichkeit wird das Allgemeine zurückbezogen auf die jeweils eigene, begrenzte, endliche, faktische Wirklichkeit und Situation. Erst im Horizont der Endlichkeit zeichnen sich unter den allgemeinen die je eigenen Möglichkeiten ab und zeigen sich jene Normen, die in der jeweiligen Situation Gültigkeit haben, so daß sie für den Existierenden den Charakter einer *unbedingten Forderung* annehmen.

Der subjektive Denker muß, wie Kierkegaard sagt, eine „Doppelreflexion“ vollziehen. Da er nicht davon absieht, „ein wirklicher Mensch“ zu sein und da er „aus Unendlichkeit und Endlichkeit zusammengesetzt, gerade darin seine Wirklichkeit hat, diese zusammenzuhalten, unendlich interessiert an seinem Existieren“,¹⁰⁵ vollzieht er eine „Doppelbewegung“ und damit eine Bewegung in Richtung auf Innerlichkeit und Subjektivität: „Die Reflexion der Innerlichkeit ist die Doppelreflexion des subjektiven Denkers. Denkend denkt er das Allgemeine, aber als existierend in diesem Denken und es erwerbend in seiner

Innerlichkeit wird er immer mehr subjektiv isoliert.“¹⁰⁶ Der subjektive Denker vollzieht also die Bewegung der Unendlichkeit nicht einseitig und er vollzieht sie nicht aus bloßem Interesse an reiner Erkenntnis und systematischer Spekulation. Er vollzieht sie vielmehr als *ein* Moment der Doppelbewegung und allein aus dem Interesse heraus, ein Selbst in Existenz zu werden.

Dem objektiven Denker geht es darum, „daß er etwas zu wissen bekommt“. Seine Intention ist auf die Gewinnung eines allgemeingültigen Wissensinhaltes gerichtet, dessen Zusammenhang demonstrierbar ist und so in seiner Stringenz zur Zustimmung nötigt. Das objektive Denken bewegt sich im Medium des Allgemeinen und Gewissen. Es ist Denken im traditionellen Sinne des *Logos*.

Der subjektive Denker hingegen ist motiviert durch die Bekümmernis um sein eigenes Selbstseinkönnen. Seine Intention richtet sich darauf, sich selbst als Existenz zu gewinnen. Dies aber hat zur Folge, daß der subjektive Denker eine gewordene und zugleich werdende Wirklichkeit in ihrer Faktizität und individuellen Konkretion zum Angelpunkt seiner Reflexion machen muß. Er hat erkannt, daß er selbst diese Wirklichkeit *ist*, daß er *als* eine solche existiert und sich daher von ihr nicht dispensieren kann, ohne sein Selbstsein zu negieren.

Mithin bewegt sich aber das subjektive Denken nicht mehr ausschließlich und primär im Medium des Allgemeinen und der zwingenden Gewißheit. Nur die Bewegung der Unendlichkeit kann Kierkegaard noch von der traditionellen Konzeption her als ein Denken verstehen und fassen: Sie ist Ausgriff auf das Allgemeine; sie reflektiert das Einzelne im Lichte des Allgemeinen und löst es somit in Möglichkeit auf. In der Gegenbewegung der Verendlichkeit hingegen wird das Denken mit einer Faktizität konfrontiert, deren Interesse gerade nicht mehr darauf gerichtet ist, sich in Möglichkeit aufzulösen, sondern darauf, sich als ein Selbst *im Werden* und *durch ein Werden* konkret zu bestimmen. Somit stößt das Denken in der Bewegung der Verendlichkeit an eine Grenze. Die Dialektik der Existenz erfordert daher, daß das Denken an diesem Punkt sein Scheitern erkennt und sich selbst als Denken *suspendiert*, um dem Handeln und der Entscheidung sowie einer neuen, heterogenen Qualität des Erfassens Raum zu geben. Dieses Erfassen ist ein Erfassen des Individuellen, welches immer zugleich ein Ergreifen desselben mit einschließt. Es wird von Kierkegaard (im Rückgriff auf die traditionelle Unterscheidung von *Logos* und *Doxa*) als *Glaube* gefaßt.

Vom Wissen als dem gesicherten Erlangen einer objektiven Gewißheit gibt es keinen kontinuierlichen Übergang zu diesem Ergreifen und Erfassen des eigenen Selbst. Die Bewegung der Endlichkeit verlangt vom existierenden Denker zugleich mit der Suspension des Denkens den *Sprung*. Der Sprung ist der Übergang in ein Verhältnis, in dem es für das Subjekt keine objektive Sicherheit mehr gibt und das daher – unter Zugrundelegung der vertrauten Maßstäbe des Denkens und der Rationalität – zunächst nur als ein *Paradox* bezeichnet werden kann: „Er suspendiert also das Denken. Soll oder richtiger

will er sich dessen ungeachtet zu dieser Wirklichkeit verhalten, dann verhält er sich nicht denkend zu ihr, sondern paradox.¹⁰⁷ Die Existenz kann nur im Sprung, also in der entschlossenen Entscheidung zum leidenschaftlichen Festhalten an einem objektiv Ungewissen, übernommen werden. Dabei ist die Existenz in mehrfacher Hinsicht paradox akzentuiert.

Ihre Undurchdringlichkeit für ein Denken in allgemeinen Kategorien ergibt sich zunächst aus dem Schon-Bestimmtsein und der Faktizität des Ich, welches der Einzelne zur Verwirklichung seines Selbstseins in seiner vollen Konkretion zu übernehmen hat. Es ist ein Paradox, daß der Einzelne, der in der ethischen Selbstwahl seine Freiheit realisieren soll, der also aufgerufen ist, sich in die neue Qualität ethischer Verantwortung und Freiheit zu bringen, zugleich sich selbst als denjenigen übernehmen muß, dessen Gewordensein dieser Freiheit vorausliegt und insofern das Signum der Unfreiheit und naturhaften Gebundenheit an sich trägt. Die Faktizität ist das Resultat eines Werdens und insofern, wie alles Werden, nicht mehr unter allgemeine Prinzipien zu bringen. Es gibt, wie Kierkegaard gegen Hegel betont,¹⁰⁸ kein „System des Daseins“. So bleibt für das Denken der geschichtliche Ursprung des Selbst (sowie auch der gesamtgeschichtliche Kontext, in den dieser verwoben ist) undurchdringlich.

Ein weiteres, für das Denken undurchdringliches Faktum ist die unaufheb- bare Endlichkeit der Existenz. Vor allem in der Ungewißheit des Todes zeigt sich die Nichtidentität des menschlichen Seins mit der ewigen Wahrheit und die Unangemessenheit des spekulativen Verlangens nach einer allgemein ausdrückbaren, absoluten Gewißheit angesichts der menschlichen Grundsituation: „Ist der Tod immer ungewiß und bin ich sterblich, so bedeutet das, daß sich diese Ungewißheit unmöglich im allgemeinen verstehen läßt, falls ich nicht so ein Mensch im allgemeinen bin. [...] Aber das, daß *ich* sterbe, ist für mich gar nicht so etwas im allgemeinen.“¹⁰⁹ In der Ungewißheit des Todes ist über den Einzelnen je schon verfügt *gegen* eine objektive Gewißheit, und in dem Faktum des unvertretbaren „*Ich* sterbe“ ist der je Einzelne aus der allgemeinen Wahrheit zurückgeholt und auf sich selbst zurückgeworfen.

Paradox schließlich ist die Existenz auch in ihrem Verhältnis zur Zukunft. Jeder Einzelne ist aufgerufen, ein Selbst zu werden; sein Selbst ist ihm aber nicht im Sinne einer objektiven Gewißheit vorgezeichnet. Es ist nicht aus einem Allgemeinen, auch nicht aus allgemeinen Normen, deduzierbar.

Die Selbstfindung der Existenz vollzieht sich im Werden. Ein Werden läßt sich nicht im Medium des Denkens, sondern nur durch Entscheidungen und durch ein Handeln (welches auch ein inneres Handeln sein kann!) erreichen. Für diese Entscheidungen gibt es keinen objektiven, sondern nur den subjektiven Maßstab: daß der Existierende durch sie zu seinem Selbst gelangt und daß das Selbstwerden gerade *diese* Entscheidung heischt. Ein solcher Maßstab läßt sich freilich nicht mehr mit allgemeinen Begriffen ausdrücken oder durch ein Allgemeines rechtfertigen. Der Existierende setzt auf ein Ungewisses, und was ihn leiten kann, ist nur die Leidenschaft seiner Innerlichkeit, sein Glaube.

Damit dürfte deutlich geworden sein, inwiefern die Doppelreflexion des subjektiven Denkers die Suspension des Denkens und den „Sprung“ mit einschließt und inwiefern die Existenz als „Paradox“ aufgefaßt werden muß.

Wenn Kierkegaard die *paradoxe* Strukturiertheit der menschlichen Existenz betont, so geschieht dies freilich noch aus einer Optik heraus, welche jene Vorstellung einer durchgehenden rationalen Verfaßtheit der Wirklichkeit zum Maßstab hat, welche für die spekulative Philosophie (und für die Tradition der abendländischen Wesensmetaphysik überhaupt) bestimmend ist. Mit der Kennzeichnung der Existenz als „Paradox“ bequemt sich Kierkegaard in gewisser Hinsicht dem Standpunkt des objektiven Denkers an und übernimmt die Voraussetzung seines Wahrheitsbegriffs als Identität von Denken und Wirklichkeit. Dies allerdings nur zu dem Zweck, eine Wirklichkeit aufzuweisen, die sich dieser Voraussetzung nicht fügt, so daß mit diesem Aufweis zugleich die Voraussetzung selbst in ihrer Allgemeinheit in Frage gestellt und aufgehoben ist.

Der subjektive Denker hat erkannt, daß gerade diese paradoxe Wirklichkeit jene Wirklichkeit ist, von der er sich nicht dispensieren kann; daß sie jene Wirklichkeit ist, an der er „unendlich interessiert“¹¹⁰ ist und welche er daher in Leidenschaft übernehmen muß. Nur im Festhalten an dieser Wirklichkeit – und zwar *gegen* den Universalitätsanspruch des objektiven Denkens und seiner Wahrheitsvoraussetzung – findet der subjektive Denker seine Bestimmung und seine Wahrheit. Diese ist für ihn nur im „Sprung“ zu erreichen. Kein System vermag sie zu erdenken und in keiner Allgemeinheit kann sie je „aufgehoben“ werden: „Dieses reine Denken ohne weiteres als das Höchste zu vergöttern, zeigt, daß der Denker niemals in der Eigenschaft als Mensch existiert hat, daß er unter anderem niemals im eminenten Sinne gehandelt hat, ich meine ... in Richtung auf Innerlichkeit. Aber im eminenten Sinne zu handeln gehört wesentlich mit dazu, um als Mensch zu existieren; und dadurch, daß man handelt, dadurch daß man auf der äußersten Spitze seiner subjektiven Leidenschaft mit dem vollen Bewußtsein einer ewigen Verantwortung das Entscheidende wagt (was doch jeder Mensch vermag), bekommt man etwas anderes zu wissen, sowie, daß Menschsein etwas anderes ist, als jahraus, jahrein etwas zu einem System zusammenzuschustern.“¹¹¹

6. „Subjektive Wahrheit“ und „objektive Wahrheit“

Die Herausarbeitung der Differenz zwischen dem subjektiven und dem objektiven Denker ist mit der Unterscheidung von subjektiver und objektiver Wahrheit untrennbar verbunden. Mit dieser Unterscheidung und der These: „Die Subjektivität ist die Wahrheit, die Objektivität ist die Wirklichkeit“¹¹² geht es Kierkegaard keineswegs um eine Leugnung oder Relativierung objektiver Wahrheitsgehalte, sondern lediglich darum, den Unterschied zwischen

innerer Überzeugung und bloßer Gegenstandserkenntnis deutlich zu machen. Angesichts der Beobachtung, „daß in der einen Richtung die Wahrheit nach Umfang, Menge, zum Teil auch nach abstrakter Klarheit anwächst, während die Gewißheit abnimmt“,¹¹³ ist ihm daran gelegen, dem Universalitätsanspruch, den das Systemdenken mit dem Begriff der objektiven Wahrheit verknüpfte, entgegenzutreten. So geht es ihm um eine Eingrenzung derselben durch Zuweisung zum Bereich universalisierbarer Gegenstandserkenntnis. Sie verbindet sich mit der Feststellung, daß in diesem Bereich ein eigentliches Interesse des Subjekts am Denkinhalt nicht gegeben ist: „Fort vom Subjekt geht der Weg zur objektiven Wahrheit, und während das Subjekt und die Subjektivität gleichgültig werden, wird die Wahrheit es auch, und gerade dies ist ihre objektive Gültigkeit.“¹¹⁴ Objektive Wahrheiten lassen sich – ohne daß ein rätselhafter Rest bleibt – zur Evidenz bringen. In dem Augenblick jedoch, in dem sie eingesehen werden, erlischt das Interesse des Denkens an ihnen.

Hingegen ist der Existierende, wie Kierkegaard ihn versteht, auch von der Gültigkeit solcher Inhalte überzeugt, die sich niemals zu objektiver Evidenz bringen lassen. Als Gewißheit gilt ihm z. B., daß es eine sittliche Idealität gibt, daß der Einzelne „einen Namen hat bei Gott“ und daher dazu aufgerufen ist, ein Selbst zu werden, daß der Einzelne in der Zeit seine Ewigkeit gewinnt, daß es einen Gott gibt und daß dieser Mensch geworden ist, daß Gott sich die schuldhaften Verfehlungen des Einzelnen zu Herzen nimmt usw. Was das Subjekt bewegt, die Gültigkeit solcher Inhalte anzunehmen, ist nicht Evidenz für ein unbeteiligtes Denken, sondern deren Bedeutung für die an ihrer Existenz leidenschaftlich interessierte Subjektivität. Es sind dies für Kierkegaard Inhalte, deren Aneignung „den Existierenden in seiner ganzen Existenz umbildet“.¹¹⁵ In bezug auf sie ist entscheidend, „daß die Bewegung nach innen geschieht, daß die Wahrheit in der Verwandlung des Subjekts in sich selbst besteht“.¹¹⁶

Objektiv gesehen sind diese Wahrheiten auf jeden Fall ungewiß; viele unter ihnen und gerade die bedeutendsten lassen sich nicht einmal ohne Widerspruch denken. Sie sind Paradoxa. So ist es z. B. ein Paradox, daß sich die Ewigkeit in der Zeit gewinnen lassen soll. Das „absolute Paradox“¹¹⁷ und somit die schlechthinnige Zumutung für das Denken ist aber der Glaubenssatz, daß Gott als der Ewige in der Zeit erschienen und am Kreuz gestorben sein soll.

Wegen ihrer Ungewißheit und ihres paradoxen Charakters kann das Subjekt eine Übereinstimmung mit diesen Inhalten niemals im *Denken* erlangen. Wohl aber kann es danach streben, mit ihnen *existenziell* übereinzustimmen. Durch die Art und Weise, wie der Einzelne existiert (und nur dadurch) kann er zum Ausdruck bringen, ob er sie verstanden hat oder nicht. Eben dieses existenzielle Übereinstimmenkönnen mit einem Inhalt ist die subjektive Wahrheit. Sie ist für den existierenden Denker wesentlicher als die objektive Wahrheit, denn sie ist „Aneignung der Subjektivität“,¹¹⁸ sie ist Wahrheit, die sich „wesentlich zur Existenz verhält“.¹¹⁹

Während bei der objektiven Wahrheit der Inhalt entscheidend ist, kommt es bei der subjektiven Wahrheit auf die *Aneignung* des Inhalts an. Nicht in der Evidenz des Gedachten, sondern in der *Intensität der Aneignung* hat die subjektive Wahrheit ihr Kriterium und Maß. Objektiv ist von Bedeutung, *was* aufgefaßt wird, subjektiv hingegen, *wie* etwas aufgefaßt wird: „Wenn objektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält. Es wird nicht auf das Verhältnis reflektiert, sondern darauf, daß es die Wahrheit, das Wahre ist, wozu er sich verhält. Wenn das, wozu er sich verhält, bloß die Wahrheit ist, das Wahre ist, so ist das Subjekt in der Wahrheit. Wenn subjektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert; wenn nur das Wie dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, so ist das Individuum in der Wahrheit, selbst wenn es sich so zur Unwahrheit verhielte.“¹²⁰ Die subjektive Wahrheit meint also nichts anderes als die Ursprünglichkeit und Echtheit der Aneignung eines Inhalts durch den jeweils Einzelnen. Sie ist keine intellektuelle, sondern eine *existenzielle* Leistung.

Dies bedeutet zugleich, daß die subjektive Wahrheit sich niemals in sich schließt. Sie hat den Charakter einer bleibenden Herausforderung. Die objektive Wahrheit als Übereinstimmung von Denken und allgemeinem Sachverhalt gelangt im Moment der Evidenz zur Vollendung. Die subjektive Wahrheit als existenzielle Übereinstimmung ist hingegen eine „unendliche Aufgabe“, weil der „Existierende beständig im Werden ist“.¹²¹ Dies bedeutet, daß die subjektive Wahrheit für den Einzelnen niemals als Besitz Wirklichkeit gewinnt, sondern nur als „unendliches Streben“. Dieses Streben aber, das alles daransetzt, um ein Maximum an Übereinstimmung zu erlangen, dieses Streben, welches an einem objektiv ungewissen Inhalt festhält und für ihn alles aufs Spiel setzt, erfordert ein Maximum an Leidenschaft. Die Leidenschaft ist jenes Medium, durch welches sich das objektiv Ungewisse in subjektive Gewißheit verwandeln kann.

In maximaler Leidenschaft und unendlichem Streben, in unendlicher Interessiertheit an seiner Wahrheit gewinnt der Einzelne sich selbst. Er intensiviert seine Subjektivität und Innerlichkeit und findet so zu seiner Existenz.

Ausgehend von der Unterscheidung von „subjektiver“ und „objektiver Wahrheit“ läßt sich Kierkegaards Polemik gegen die philosophische Spekulation in ihrer wesentlichen Intention nunmehr genauer bestimmen. Das Ärgernis der Spekulation besteht für Kierkegaard darin, daß sie die Glaubensinhalte im Medium objektiver Wahrheit und Gewißheit darstellen will. In diesem Sinne hat z. B. Hegel gemeint, die Religion in die absolute Wissenschaft aufheben zu können; „Gott“ bedeutet dabei nur noch die absolute Idee, und das Dasein des so verstandenen Gottes braucht nicht mehr geglaubt zu werden, weil es sich dialektisch beweisen läßt. Damit ist jedoch der Sinn derartiger Inhalte gänzlich verfehlt, insofern dadurch die Menschen veranlaßt werden,

diese „eitel zu nehmen“, sie also bloß spekulativ nachzuvollziehen, statt sie pathetisch, d. h. in der Leidenschaft der Existenzinnerlichkeit, zu übernehmen. Kierkegaard nahm Anstoß daran, daß die Spekulation dem in endlicher Klugheit und Berechnung befangenen Zeitalter suggeriert, es könne die Bewegung der Unendlichkeit isoliert und auf billige Weise, nämlich im Medium des zu nichts verpflichtenden reinen Denkens vollziehen.¹²² Die spekulative Bewegung ist aber nur eine Scheinbewegung, welche in Wahrheit alles beim alten beläßt.

7. Existenz als Synthesis

Die bisherigen Ausführungen dürften mit hinlänglicher Deutlichkeit gezeigt haben, daß Kierkegaard seinen zentralen Gedanken der Existenz nicht in geschlossener und systematischer Form entwickelt hat. Vielmehr gewinnt dieser in einer Vielzahl von Ansätzen Gestalt, deren unterschiedliche Akzentsetzung und kategoriale Ausformung häufig durch besondere polemische Bezugnahmen bedingt ist.

In „Der Begriff Angst“, deutlicher aber noch in „Die Krankheit zum Tode“ expliziert Kierkegaard seinen Existenzgedanken auf der Basis eines anthropologischen Grundschemas: Menschsein bedeutet Bestimmtsein durch gegensätzliche Momente, die miteinander in Einklang gebracht werden müssen. Existenz läßt sich somit als vom jeweils Einzelnen zu leistende *Synthesis* kennzeichnen. Der Einzelne ist dazu aufgerufen, die Wesentlichkeit seines Selbstseins als je und je zu vollziehende Einung jener Differenz zu gewinnen, als die er sich selbst erfährt, die er zu übernehmen und auszustehen hat: Der Mensch ist zugleich Unendlichkeit und Endlichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Seele und Leib. So ist das Menschsein ein Verhältnis zwischen gegensätzlichen Bestimmungen; aber nicht in der Weise, daß das Menschsein – das Verhältnis, die Synthesis – sich aus dem Gegensatz gleichsam von selbst ergibt, etwa im Sinne eines naturhaft vorgezeichneten Ausgleichs. Es ist vielmehr das Ergebnis einer permanent den Menschen begleitenden Selbstwahl und Selbstbestimmung. Das Verhältnis ist in sich reflexiv als *Selbstverhältnis*: „Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit [...] Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“¹²³

In Freiheit und Verantwortung muß der Einzelne sein Selbst als Synthesis seiner Differenz erst gewinnen. Die Synthesis ist ihm nicht als Einheit vorgegeben, sondern als je und je zu leistende *Einung* der Gegensätze aufgegeben. Auch deren Differenz ist nicht einfach vorgegeben, sondern der an seinem Selbstsein leidenschaftlich interessierte Einzelne wird die Synthesis erst in echter Weise vollziehen, wenn er zuvor die Differenz in ihr äußerstes Extrem vorangetrieben hat: wenn er z. B. offen (entgegen der Tendenz zur Alltäglichkeit und Gewöhnung) seine Möglichkeiten reflektiert und schonungslos (entgegen dem Hang zur Selbsttäuschung) seine Faktizität ins Auge gefaßt hat.

Die Bestimmung der Existenz als „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“ ist jedoch im Sinne Kierkegaards noch unvollständig. Die Existenz ist für ihn nicht nur ein Selbstverhältnis, sondern wesentlich auch ein Verhältnis „zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat“, ¹²⁴ d. h. ein *Gottesverhältnis*: „Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen sich verhält.“ ¹²⁵ Diese Bestimmung ist für Kierkegaard alles eher als ein bloßer Zusatz, insofern für ihn, wie noch zu zeigen sein wird, die Existenz als Synthesis sich nur über das Gottesverhältnis realisieren läßt.

8. Momente der Selbstfindung

a) Vorbemerkung

Der appellative Charakter der Existenzdialektik Kierkegaards ist unverkennbar: der Einzelne sieht sich angesprochen und aufgefordert, die Wesentlichkeit seiner Existenz in Akten der Selbstwahl zu gewinnen. Wie aber bekommt er hinsichtlich seines wahren Selbst, das er wählen und ergreifen soll, etwas zu wissen? Geht der Appell nicht ins Leere, wenn Ziel und Inhalt der Wahl nicht benannt werden?

Wer in den Schriften Kierkegaards nach positiven Anweisungen und konkreten inhaltlichen Normen sucht, wird in der Tat sehr bald die Vergeblichkeit seiner Bemühungen erkennen müssen. Zwar spricht Kierkegaard davon, daß der Einzelne „das Gute“ wählen und entsprechend vom „Bösen“ sich abwenden soll, aber diese Bestimmung führt nicht weiter, sondern in einem Zirkel zum Ausgangspunkt zurück. Das Gute ist für Kierkegaard nichts anderes als das Ergreifen des eigenen Selbst in Freiheit: „Das Gute ist die Freiheit“. ¹²⁶ (Das Böse ist entsprechend die Unfreiheit als Fremdbestimmung des Ich, etwa in der Geschäftigkeit des Alltags oder der Durchschnittlichkeit der Menge.)

Daß Kierkegaard den Leser hier ins Leere greifen läßt bzw. im Kreis herumführt, entspricht indes seiner maieutischen Absicht: Der Adressat soll erkennen, daß seine Erwartung, die Existenz im Sinne einer allgemeinen und

allgemeingültigen Vorzeichnung übernehmen zu können, falsch ist. So wird er aus der Gewöhnung, nach objektiven Vorgaben zu suchen, zurückverwiesen auf den einzig gangbaren *subjektiven* Weg der „Selbstbekümmern“,¹²⁷ der leidenschaftlichen Sorge um das eigene Selbstseinkönnen. Nicht *vor* der Selbstwahl, sondern erst *durch* die Selbstwahl zeigen sich sukzessive die eigensten Möglichkeiten. Nicht durch reflektierende Betrachtung, sondern nur durch Wahl und Entscheidung hindurch erschließt sich dem Einzelnen sein Selbst, weshalb Kierkegaard dem tradierten philosophischen Imperativ des „Erkenne dich selbst!“ sein „Wähle dich selbst!“ gegenüberstellt.¹²⁸ Nur im *Sprung* läßt sich Existenz realisieren. Dies hat Kierkegaard auch im Auge, wenn er das Existieren als „Kunst“ bezeichnet, als ein „Können“ oder „Können-Sollen“.¹²⁹ Wie die Kunst nur dadurch erworben wird, daß man sie ausübt, so erfordert auch das Existieren zu seiner Aneignung den Einsprung und die bemühte Einübung.

Wenngleich es also hinsichtlich des Selbstseins in Existenz keine allgemeine Vorgabe und objektive Gewißheit geben kann, so gewinnt der Existierende doch im leidenschaftlichen Ringen um seine Subjektivität und Innerlichkeit so etwas wie eine *subjektive* Gewißheit und Sicherheit. Kierkegaard spricht diesbezüglich von der „Durchsichtigkeit“¹³⁰ der Existenz, von der „Bewußtheit mit sich selbst“.¹³¹ Für den Weg zu dieser kann es keine allgemeinen inhaltlichen Anweisungen geben. Wohl aber sind allgemeine Anweisungen möglich, die die *Form* der Selbstfindung betreffen. Die wichtigsten dieser formalen Anzeigen im Rahmen der Kierkegaardschen Existenzdialektik seien hier unter dem Titel „Momente der Selbstfindung“ zusammengefaßt und einzeln erörtert.

b) Ernst

In der erbaulichen Rede „Aus Anlaß einer Beichte“ (1847) entwickelt Kierkegaard schwerpunktmäßig den Gedanken der kritischen Selbstprüfung, die, zur habituellen Einstellung geworden, als *Ernst* konstitutiv für ein Selbstwerden in Existenz sein soll.¹³² Der Ernst kommt auf, wenn der Einzelne sich in seiner Endlichkeit mit der Ewigkeit konfrontiert – wenn er also bedenkt, daß er als der, der in der Zeit wird, *ewig* ist. Den Hintergrund dieser Sichtweise bildet die Überzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit, wie sie sich Kierkegaard nicht nur von der christlichen Dogmatik, sondern zudem von der Fichteschen Ich-Philosophie her nahelegte, die einen der Ausgangspunkte seines Existenzkonzeptes bildet.¹³³ Auch in deren Kontext gilt als unabweisbare Gewißheit, daß dem Menschen aufgrund seiner Geistbestimmtheit ein ewiges Sein zukommt.¹³⁴

Von dieser Voraussetzung her waltet über dem menschlichen Dasein, wie Kierkegaard deutlich zu machen versucht, ein furchtbarer Ernst, denn was der Einzelne in der Zeit wählt, wählt er für eine Ewigkeit. Oder anders gewendet:

Der Einzelne ist je schon dadurch gerichtet, daß das von ihm Gewählte in irgend einer Form auf ewig zu ihm gehören wird. In eben diesem Mitwissen mit sich selbst, in dem Wissen um die Ewigkeitsbedeutung des gewählten Ich erfüllt sich für Kierkegaard der Begriff des *Gewissens*. Dieses beunruhigt den Menschen, weshalb er durch Zerstreuung versucht, es niederzuhalten. Der Ernst hingegen läßt es aufkommen. Er holt das Ich aus der Zerstreuung zurück und bewirkt eine Sammlung. Sämtliche Ausflüchte und Formen des Selbstbetrugs werden vor ihm zunichte.¹³⁵ Zumal die Berufung auf die Menge scheitert an ihm, denn „die Ewigkeit greift jeden besonders mit den starken Armen des Gewissens, umschließt ihn als den Einzelnen, setzt ihn abseits mit seinem Gewissen“.¹³⁶

c) Tod

Existieren heißt: sich in Freiheit wählen, aber Freiheit, Wahl und Möglichkeit sind endliche Größen dadurch, daß ihnen im Tod des je Einzelnen eine unübersteigbare Grenze gesetzt ist. Das Selbst kann sich wählen – aber nur bis zum Augenblick des Todes, in welchem es auf ewig mit dem Selbst, als das es sich gewählt hat, zusammengeschlossen ist.

Für den Tod gilt, was die populäre Rede über ihn zu sagen weiß: „so ist es denn vorüber“; dieser Satz gilt freilich in einem anderen Sinne, als ihn die populäre Rede meint. Diese bezieht ihn in unbestimmter Weise auf den Tod der anderen. Sie sucht Trost im Erzeugen zweideutiger Stimmungen. So z. B. ist es Stimmung und Unernst, im Tod eine Erlösung von des Lebens Mühsal oder eine Tilgung irdischer Ungleichheit zu erblicken. Die Rede, die den Satz in diesem Sinne versteht, meint dem Tod seinen Stachel dadurch nehmen zu können, daß sie ihm im Rahmen der gängigsten Vorurteile irdischer Lebensklugheit einen Sinn zuspricht. In Wahrheit verhält es sich anders: Nicht vom menschlichen Dasein her läßt sich über den Sinn des Todes verfügen, sondern der Tod als das schlechthin Unbestimmbare hat je schon über das menschliche Dasein verfügt, wenngleich zumeist in der Weise, daß dieses auf der Flucht vor dessen Unheimlichkeit in der Geschäftigkeit des Alltags Zuflucht sucht.

Der Ernst versteht den Satz anders, nämlich dahingehend, daß der Tod das Ende menschlicher Selbstbekümmern und Selbstwahl bedeutet: „Der Tod ... hat diese Macht; er pfuscht nicht an der Zeit herum, als bliebe da noch ein bißchen übrig, er jagt der Entscheidung nicht nach wie der Lebende tut, er macht Ernst mit ihr. Wenn er kommt, so heißt es: bis hierher, keinen Schritt weiter; so ist denn der Abschluß gemacht, nicht ein Buchstabe wird hinzugesetzt.“¹³⁷

Der Existierende, „der mit dem Tod ... unter vier Augen ist und sich ... selbst mit dem Tod zusammendenkt“,¹³⁸ läßt sich auf die unheimliche Dialektik des Todes ein, daß nämlich der Tod zugleich das Gewisseste und das Un-

gewisseste ist – gewiß in seinem *Daß*, ungewiß in seinem *Wann*.¹³⁹ So ist der Tod „der Lehrmeister des Ernstes“,¹⁴⁰ „welcher einem jeden durch die Geburt ... fürs ganze Leben bestellt ist“,¹⁴¹ und zwar in der Weise, daß „die Gewißheit des Todes ... der Ernst [ist], seine Ungewißheit ... der Unterricht, die Einübung des Ernstes“.¹⁴²

In diesem Sinne tritt der Tod nicht erst am Ende des Lebens in Erscheinung, sondern er wirkt in dieses selbst herein, er „besorgt seine Arbeit im Leben“¹⁴³ als eine „rückwirkende Kraft“,¹⁴⁴ welche das Leben umbildet. Er hat die Macht, aus der Zeit *kostbare* Zeit zu machen: „Der Tod erwirkt ja selber, daß die Zeit teure Zeit wird für den Sterbenden, wer hätte nicht gehört, wie ein Tag, unterweilen eine Stunde im Preise hochgeschraubt war, wenn der Sterbende mit dem Tode marktete [...] Dies vermag der Tod, aber der Ernste vermag mittels des Gedankens des Todes teure Zeit zu machen ...“.¹⁴⁵

Der Tod, dem Raum gegeben wird in seiner Dialektik von Gewißheit und Ungewißheit, prüft gewissermaßen die Verwendung der Zeit und hilft, „die wesentliche Arbeit“ zu erkennen und zu wählen.¹⁴⁶ Er ruft zurück aus der „Geschwätzigkeit und Betriebsamkeit des Lebens“¹⁴⁷ und verhindert, daß der Vergleich mit anderen die Entschlossenheit der Selbstwahl beirrt.¹⁴⁸ Dergestalt „gibt der Gedanke des Todes die rechte Fahrt ins Leben und das rechte Ziel, die Fahrt dahin zu richten. Und keine Bogensehne läßt sich so straff spannen, keine vermag dem Pfeile solche Fahrt zu geben wie den Lebenden der Gedanke des Todes anzutreiben vermag, wenn der Ernst ihn spannt“.¹⁴⁹

d) *Angst*

Auch das Phänomen der *Angst* wird von Kierkegaard existenzial gedeutet als eine Weise, wie dem Einzelnen sein Telos als Selbstsein und Freiheit vorgängig erschlossen ist. In der Angst bekundet sich dem Einzelnen seine Bestimmung als Freiheit und Geist bereits in einem Stadium, das der Möglichkeit des Sich-Ergreifens oder Sich-Verfehlens noch vorausliegt; also im Stadium der *Unschuld*, in welchem der Gegensatz von Gut und Böse noch nicht aufgebrochen ist.

Im Zustand der Unschuld ist der Mensch noch nicht Geist. Seine Geistigkeit und Freiheit gewinnt er erst in der Synthese von Seele und Leib, von Möglichkeit und Faktizität, von Ewigkeit und Zeitlichkeit. Diese Gegensätze sind in der Unschuld noch nicht auseinandergetreten: zwischen Seele und Leib besteht ein Verhältnis harmonischer Einheit. Im Zustand kindlicher Unschuld existiert der Mensch mithin noch nicht als Geist. Er existiert aber auch nicht geistlos wie das Tier, sondern *geistbestimmt*: als bestimmt *in Richtung auf Geistigkeit und Freiheit*. Somit ist der Geist nicht wirklich gegenwärtig, aber er ist doch gegenwärtig als zukünftige Möglichkeit. Er wirft gleichsam seinen Schatten in den seligen Zustand der Unschuld. Unschuld ist „träumende Ahnung“ des Geistes und dies reicht aus, sie zu ängsten.