

MONOGRAPHIEN ZUR
PHILOSOPHISCHEN FORSCHUNG

Begründet von Georgi Schischkoff
Band 194

Die Wiederholung

Analysen zur Grundstruktur
menschlicher Existenz
im Verständnis Sören Kierkegaards

Victor Guarda

Forum Academicum
in der Verlagsgruppe
Athenäum • Hain • Scriptor • Hanstein

MONOGRAPHIEN ZUR
PHILOSOPHISCHEN FORSCHUNG

Begründet von Georgi Schischkoff
Band 194

Die Wiederholung

Analysen zur Grundstruktur
menschlicher Existenz
im Verständnis Sören Kierkegaards

Victor Guarda

Forum Academicum
in der Verlagsgruppe
Athenäum • Hain • Scriptor • Hanstein
1980

CIP - Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Guarda, Victor:

Die Wiederholung: Analysen zur Grundstruktur
menschl. Existenz im Verständnis Sören

Kierkegaards / Victor Guarda. - Königstein/Ts.:

Forum Academicum in d. Verlagsgruppe Athenäum,

Hain, Scriptor, Hanstein, 1980.

(Monographien zur philosophischen Forschung:

Bd. 194)

ISBN 3-445-02088-4

© 1980 Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, Forum Academicum Königstein/Ts.

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile
daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Gesamtherstellung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 3-445-02088-4

Mein Leben ist bis zum Äußersten gebracht, es ekelt mich des Daseins, welches unschmackhaft ist, ohne Salz und Sinn. Wäre ich gleich hungriger als Pierrot, ich möchte dennoch nicht die Erklärung fressen, welche die Menschen anbieten. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist, ich stecke den Finger ins Dasein - es riecht nach nichts. Wo bin ich? Was heißt denn das; die Welt? Was bedeutet dies Wort? Wer hat mich in das Ganze hineinbetrogen, und läßt mich nun dastehen? Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen; warum hat man mich nicht vorher gefragt, warum hat man mich nicht erst bekannt gemacht mit Sitten und Gewohnheiten, sondern mich hineingesteckt in Reih und Glied als wäre ich gekauft von einem Menschenhändler? Wie bin ich Teilhaber geworden in dem großen Unternehmen, das man Wirklichkeit nennt? Warum soll ich Teilhaber sein? Ist das nicht Sache freien Entschlusses? Und falls ich genötigt sein sollte es zu sein, wer ist denn da der verantwortliche Leiter - ich habe eine Bemerkung zu machen -? Gibt es keinen verantwortlichen Leiter? An wen soll ich mich wenden mit meiner Klage? Das Dasein ist ja eine Diskussion, darf ich bitten, meine Betrachtung mit zur Verhandlung zu stellen? Wenn man das Dasein nehmen soll wie es ist, wäre es dann nicht das Beste, man erführe wie es ist?

Sören Kierkegaard
DIE WIEDERHOLUNG

Vorwort

Mit der Schrift DIE WIEDERHOLUNG lege ich das Ergebnis einer langjährigen Forschungsarbeit vor, die ihre intensivste Phase in den Jahren von 1967-1971 an der Universität Hamburg hatte und die ermöglicht wurde durch ein Stipendium der Fritz Thyssen Stiftung, für das ich mich an dieser Stelle noch einmal bedanken möchte. Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Pierre Aubenque (damals noch Universität Hamburg), der meine Arbeit betreut hat; ebenso Herrn Prof. Dr. Niels Thulstrup, Direktor des Sören-Kierkegaard-Instituts, der mir stets mit Rat und Tat zur Seite gestanden hat. Zu danken habe ich schließlich der Tiroler Landesregierung und dem Südtiroler Kulturinstitut für die Gewährung einer Druckbeihilfe. - Ein Teil meiner Forschungsarbeit ist unter dem Titel KIERKEGAARD-STUDIEN (Beiheft zur „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Heft 34, Meisenheim am Glan 1975) bereits erschienen. Auf diese Schrift, die in gewisser Weise eine Vorarbeit darstellt, wird des öfteren Bezug genommen werden.

Meran, Frühjahr 1980

Victor Guarda

Inhalt

Einleitung

I. <i>Die Frage nach der Wiederholung</i>	13
1. Die Persönlichkeit Kierkegaards	13
2. Das Regime-Erlebnis und die Konzeption der Wiederholung	18
3. Ideelle und materielle Wiederholung	25
II. <i>Die Funktion der Wiederholung</i>	30
1. Gntagelse-Wiederholung	30
2. Wiederholung und Erinnerung	31
3. Wiederholung und Vermittlung	35
III. <i>Die Dialektik der Wiederholung</i>	40
1. Die Menschwerdung	40
a) Die mythische Stufe: Dasein als Nachahmung	43
b) Die geschichtliche Stufe: Dasein als Wiederholung	57
c) Die heilsgeschichtliche Stufe: Dasein als Versöhnung	66
2. Die drei großen Ideen	71
a) Das Ästhetische oder die wiederholte Unmittelbarkeit (der Verführer).	72
b) Das Ethische oder das verdoppelte Interesse (der Ehemann)	82
c) Das Religiöse oder die „Doppelbewegung der Unendlichkeit“ (der Glaubensritter).	89
3. Die Selbstwerdung	96
IV. <i>Die Grenzen der Wiederholung</i>	147
<i>Quellenverzeichnis</i>	161
<i>Anmerkungen</i>	163

Einleitung

Die hier vorliegende Schrift will eines nicht: Kierkegaard von irgendwelchen ideologischen Voraussetzungen her bestätigen oder widerlegen. Sie ist vielmehr gedacht als ein Beitrag zum Versuch, jenes kritische Bewußtsein zurückzugewinnen, von dem die philosophische Diskussion beseelt war, ehe sie in einer Art babylonischer Sprachverwirrung zu einem Nebeneinander weltanschaulicher Positionen verweste. Das Werk des Dänen ist für ein solches Vorhaben sicherlich nicht der einzige mögliche Ausgangspunkt, wohl aber ein besonders günstiger, allein schon der geistesgeschichtlichen Konstellation wegen, der es entstammt.

Wenn etwas in unserer Zeit zu einer Kunst geworden ist - wie sehr hat schon Kierkegaard darüber geklagt! -, dann bestimmt nicht das Wissen und Reden, sondern jenes sokratische Nichtwissen und Zuhörenkönnen, durch das ein Individuum, eine Gemeinschaft, eine ganze Generation dazu gebracht wird, nicht immer nur steril sich selbst zu reproduzieren, sondern dialektisch (dialogisch) über sich hinauszuwachsen. Diese Untersuchung sieht es daher auch keineswegs als ihre Aufgabe an, Kierkegaards Schriften auf „Zeitgemäßes“ und „Unzeitgemäßes“ abzuklopfen. Sie will vielmehr Kierkegaard so zu Wort kommen lassen, daß sich über die Zeiten und alles Trennende hinweg ein wahrhafter, fruchtbringender Dialog entwickeln kann.

Darauf, daß alle von Kierkegaard aufgegriffenen Themen und Probleme zur Sprache kommen, wird kein Wert gelegt. - Dennoch dürfte, wenn die Intention der Untersuchung sich erfüllt, kaum etwas Wesentliches vermißt werden. So wenig ist Kierkegaards Werk aphoristisch oder gar der momentanen Eingebung verpflichtet, daß man es nur an einer zentralen Stelle anzugehen braucht, damit das Ganze fast zwangsläufig mit in die Betrachtung einfließt. Allerdings ist dieses Ganze derart komplex, daß man es auf verschiedenen Denkebenen *wiederholt* in Angriff nehmen muß.

Die Wiederholung ist also nicht allein das Thema, sondern in gewisser Weise auch die Methode der vorliegenden Untersuchung. Nachteile, die sich daraus ergeben - ein etwas umständlicher und langwieriger, einkreisender statt zupackender Denkvorgang -, sind gerechtfertigt auch durch Kierkegaards eigene Methode, die aus gutem Grund zu verhindern trachtet, daß Verstehen sich sozusagen im Kurzschluß vollzieht: indem es zum billigen Resultat macht, was in dialektischer Existenz mühsam gewachsen ist.

Wie man weiß, ist Kierkegaards indirekte Form der Mitteilung vor allem durch den gezielten Gebrauch von Pseudonymen gekennzeichnet. Es gilt dabei zu unterscheiden zwischen Pseudonymen, die nicht ohne weiteres die Überzeugung des Autors wiedergeben, obwohl sie Verkörperungen seiner Lebenserfahrungen sind; und Pseudonymen, die im Prinzip des Autors

eigene Überzeugung vertreten, obwohl sie als Vorbilder für ihn unerreichbar bleiben. Gleichzeitig muß man aber bedenken, daß die verschiedenen Pseudonyme nicht einfach verschiedene Ansichten darstellen, mit denen man alles belegen und die man nötigenfalls gegeneinander ausspielen kann, sondern Denkebenen, Brechungen der Reflexion im Prisma existierender Subjektivität, deren Stimmigkeit herzustellen und deren Unstimmigkeit aufzudecken ist. - Hieraus leitet sich dann ganz von selbst die Forderung ab, *im Zusammenhang* zu interpretieren, und das heißt: im Bewußtsein des Stellenwertes der einzelnen Schriften und Aussagen. Auch und gerade für Kierkegaard gilt Hegels Satz, daß die Wahrheit das Ganze ist!

Bei aller aufgebotenen Mühe und Sorgfalt kann diese Schrift aber lediglich die Richtung weisen. Vieles *muß*, manches *soll* Andeutung bleiben. Das Muß wird diktiert von Grenzen, wie sie ähnlich jeder einzelnen Interpretation gesetzt sind; das Soll vom Charakter des zu interpretierenden Werkes. Denn es hieße einen Alptraum des Dänen wahr machen, wollte man sein durchlebtes und nicht selten durchlittenes Denken in einem abgeschlossenen System zum Gerinnen bringen. Der christlich-humanistische Geist, der dieses Philosophieren durchwaltet, erfordert eine Form der Wiedergabe, die von der Einsicht geprägt ist, daß die „wesentliche Wahrheit“ wesentlich der selbsttätigen Aneignung durch den persönlichen einzelnen bedarf.

I. Die Frage nach der Wiederholung

1. Die Persönlichkeit Kierkegaards

Kierkegaard interessiert nicht nur die Philosophen. Neben den Theologen, deren Interesse an einem ebenso prominenten wie zwielichtigen Mitstreiter ohne weiteres einleuchtet, haben sich auch die Psychoanalytiker seiner angenommen, für die er zweifellos ein ungewöhnlich dankbarer Fall ist. - Daß man ferner von soziologischer Seite auf ihn aufmerksam wurde, braucht nicht zu überraschen. Vor allem der marxistisch orientierte Soziologe mußte sich durch die Ausnahmeerscheinung des Dänen angesprochen und förmlich dazu herausgefordert fühlen, den reduktionistischen Grundgedanken der Marxschen Theorie auch und gerade an ihr als universales Interpretationsinstrument zu erproben. Und Kierkegaard erwies sich einmal mehr als dankbarer Fall.

Was auf den ersten Blick wie ein Vorteil aussieht: im Schnittpunkt weitgestreuter Interessen zu stehen, kann einem Denker in Wirklichkeit zum Verhängnis werden. Ein „dankbarer Fall“ für Psychologen und Soziologen (welcher Schule auch immer) zu sein, bedeutet fast mit Notwendigkeit, daß die Aufmerksamkeit von dem, was zur Debatte gestellt wurde, auf die *Person* dessen, der zur Debatte stellt, abgelenkt wird. Und in der Tat: Je konsequenter die Interpretation sich bemühte - durch vorsorgliches sich Verbergen hinter Pseudonymen eher ermutigt als abgehalten - Kierkegaards Werk von der Person her (psychologisch, soziologisch oder auch theologisch) ein für allemal zu „entschlüsseln“, um so mehr ging das philosophische Anliegende Interpretierten verloren, und wurde der offene, produktive Dialog durch eine monologische Explikation der je eigenen Voraussetzungen verdrängt.

Die vorliegende Untersuchung wird sich davor hüten, ihre Auseinandersetzung mit der Philosophie Kierkegaards von dessen Person her zu führen. Wenn dennoch an ihrem Anfang der Veranlagung, der Erziehung und der sozialen Stellung dieses Denkers nachgefragt wird, so einzig und allein mit der Absicht, einen möglichst natürlichen, der ursprünglichen Denkbewegung gemäßen *Zugang* zu den Problemen zu gewinnen, die hier anstehen. Ein solcher Einstieg in die Erörterung erscheint bei Kierkegaard deswegen besonders angebracht, weil bei ihm Leben und Werk eine in existentiellem Denken bewußt angestrebte Einheit bilden - „*uno tenore*“ sind.

Unser Autor gehört ganz offensichtlich zu jener Art von Menschen, deren geistiges Schaffen durch *ein großes Erlebnis* bestimmt ist und dementsprechend aus lauter Variationen zu ein und demselben Thema, aus der vielfältigen und vielschichtigen Abwandlung eines einzigen Grundmotivs zu bestehen scheint.

Kierkegaards Erlebnis bestand bekanntlich in seiner unglücklichen Liebe

zu Regine Olsen. 1837 - mit 24 Jahren - hatte er sie kennengelernt, 1840 verlobte er sich mit ihr, und schon ein Jahr später löste er das Verlöbnis wieder auf. Obwohl der Däne zu diesem Zeitpunkt erst 28 Jahre alt war und bis zu seinem Tod noch 14 Jahre zu leben hatte, blieb Regine die einzige Frau, zu der er in ein näheres Verhältnis trat. Auf sonderbare, doch für ihn typische Weise ist er ihr Zeit seines Lebens treu und innerlich verbunden geblieben.

Nietzsche spricht einmal von der Kraft, „aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen“, und meint, es gebe Menschen, die diese Kraft so wenig besäßen, daß sie an einem einzigen Erlebnis, an einem einzigen Schmerz wie an einem kleinen blutigen Riß verbluteten¹.

Kierkegaard mag an seinem Erlebnis tief und nachhaltig gelitten haben: daran zugrunde gegangen ist er jedenfalls nicht. Es gelang ihm sogar, aus dem Scheitern der angestrebten Verbindung reiches geistiges Kapital zu schlagen. - Ein Vergleich Kierkegaards mit Goethe erscheint mir aber mehr irreführend als erhellend, besonders wenn er so direkt und unbekümmert gehandhabt wird wie bei Martin Thust. „Man denke hier . . . etwa an Goethe“, sagt er mit Bezug auf das Regine-Erlebnis, „und die Liebesgeschichten, die er abbrach und gerade so dichterisch nacherlebte und weitergestaltete!“²

Wie sehr Kierkegaards Verhaltensweise an die anderer großer Persönlichkeiten erinnern mag: wirklich zu verstehen ist sie nur aus seinem eigenartigen, vom Zusammenwirken vieler, verschiedener Faktoren bestimmten Wesen. Daß uns dieses nicht weitgehend verborgen bleiben muß, haben wir zu einem guten Teil Kierkegaard selbst zu verdanken, der stets sehr nüchtern und freimütig über sich gesprochen hat - und scharfsinnig noch dazu.

Erwähnenswert zunächst Kierkegaards Einsicht, daß seine Persönlichkeit - auch und gerade sein Profil als Schriftsteller - schon in den ersten, noch stark den Umwelteinflüssen überantworteten Phasen der Entwicklung geprägt wurde. Die autobiographische Schrift „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ enthält hierzu folgende Bemerkung: „Über meine *vita ante acta* (d. h. mein Leben von der Kindheit an bis zu der Zeit, da ich Schriftsteller wurde) kann ich hier nicht ausführlich mich ergehen, wie merkwürdig es für mich auch ist, wie ich von meiner frühesten Kindheit an und Schritt für Schritt in meiner ganzen Entwicklung in voraus bereitet worden bin eben die Art Schriftsteller zu werden, die ich wurde.“³

Detailliertere Einblicke in die angedeuteten Zusammenhänge gewähren vor allem die Tagebücher, in denen Kierkegaard mit geradezu selbstquälerischer Insistenz den Ursachen seiner Vorzüge und Schwächen nachfragt. Natürlich verrät er dabei nicht selten mehr, als er sich bewußt ist, wie etwa durch das harmlos anmutende Bekenntnis: „Mit einer unzeitigen Ängstlichkeit habe ich die zu nahe Berührung mit den Erscheinungen zu vermeiden gesucht, deren Anziehungskraft vielleicht zu große Gewalt über mich aus-

üben würde.“⁴ Diese Sätze enthüllen die wohl entscheidenste Ursache für Kierkegaards permanentes, in den Ereignissen um Regine nur besonders deutlich zutage tretendes Spannungsverhältnis zur Umwelt: die in pietistischer Erziehung gründende scharfe, wertende Trennung zwischen *Geist* und *Sinnlichkeit*, welche wie ein Riß den gesamten Kosmos durchzieht⁵.

Kierkegaard hat später genau gesehen, wie verhängnisvoll ihm die väterliche Erziehung geworden ist. Seine Versicherung, den Vater stets aufs innigste geliebt zu haben, klingt dabei wie eine Selbstvergewisserung und dient als Legitimation für das Eingeständnis, daß gerade sein Vater derjenige war, der ihn unglücklich machte. „Als Kind ward ich streng und mit Ernst im Christentum erzogen, menschlich gesprochen, auf wahnsinnige Weise erzogen: bereits in der frühesten Kindheit hatte ich mich verhaben an den Eindrücken, unter denen der schwermütige alte Mann, der sich auf mich gelegt hatte, selbst zusammenbrach - ein Kind, auf wahnsinnige Weise dazu verkleidet ein schwermütiger alter Mann zu sein. Fürchterlich! Was Wunder denn, daß Zeiten kamen, da mir das Christentum vorkam als die unmenschlichste Grausamkeit. . .“⁶

Von Anfang an, fast systematisch bekam Kierkegaard also den Keim jener Schwermut eingepflanzt, die ihm dann sein ganzes Leben hindurch zu schaffen machte. - Und natürlich auch den Keim der Angst, die nicht von ungefähr eines seiner zentralen Themen wurde. Die Zusammenhänge sind klar: „Daß der Fremdheit des Sinnlichen vor dem Bewußtsein Angst entspringt, war christliche Tradition - und das persönliche Erlebnis dieses Nachfahren des Heiligen Antonius . . .“⁷

Unter der konsequenten Anleitung seines Vaters lernte Kierkegaard auch bald, sich als Ersatz für die tabuierte Außenwelt ein „inneres Reich“ zu errichten. Die nachfolgenden, autobiographisch zu verstehenden Sätze schildern diesen Vorgang auf etwas naive, aber eindringliche Weise. „Wenn Johannes zuweilen um Erlaubnis bat, ausgehen zu dürfen, wurde er zumeist abschlägig beschieden; wohingegen der Vater gelegentlich zum Entgelt ihm vorschlug, an seiner Hand die Diele auf und nieder zu spazieren. Dies war beim ersten Augenschein ein dürrtiger Ersatz, und doch ging es damit ebenso wie mit der Friesjacke, er barg etwas ganz anderes in sich. Der Vorschlag ward angenommen, und es wurde Johannes ganz überlassen zu bestimmen, wo es hingehen sollte. Sie gingen dann aus dem Tore, zu einem naheliegenden Lustschlößchen, oder hinaus zum Uferstrand, oder umher in den Straßen, alles gemäß dem wie Johannes es wollte; denn der Vater vermochte alles. Während sie so die Diele auf und nieder gingen, erzählte der Vater alles, was sie sahen; sie grüßten die Vorübergehenden, Wagen ratteten an ihnen vorüber und übertäubten die Stimme des Vaters; die Früchte der Straßenhändlerin waren einladender denn je. Er erzählte alles so genau, so lebendig, so gegenwärtig bis zur unbedeutendsten Einzelheit, die Johannes bekannt war, daß er, wenn er eine halbe Stunde mit dem Vater spaziert war, so

überwältigt und müde geworden war, als wenn er einen ganzen Tag aus gewesen wäre."⁸

Dieses abnorme Verhalten - Kierkegaard spricht rückblickend sehr treffend von einem fast vegetativen Hindämmern in der Phantasie - kehrt später in abgewandelter, sublimierter Form allenthalben wieder, und man hat darin ein typisches Symptom von Psychasthenie zu erkennen geglaubt. Doch abgesehen von der Fragwürdigkeit solcher verallgemeinernden und leicht abqualifizierenden Diagnosen, darf nicht vergessen werden, daß Kierkegaard seine Fehleinstellung nicht nur gesehen, sondern auch in ihrer Herkunft durchschaut hat. Damit war er in der Lage, gegen sie anzukämpfen, ja sie zum Motiv seiner gesamten Bestrebungen zu machen.

Anstrengungen dieser Art läßt bereits der Zweiundzwanzigjährige erkennen, wenn er in sein Tagebuch hineinschreibt: „Was mir eigentlich fehlt, ist, daß ich mit mir selbst ins Reine darüber komme, *was ich tun soll*, nicht darüber, was ich erkennen soll - es sei denn, soweit Erkennen jedem Handeln vorausgehen muß. Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, daß *ich* tun soll; es gilt eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit/«r *mich* ist, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will.“⁹

Mit den letzten Sätzen ist zugleich die Chance angedeutet, die der Mangel an Unmittelbarkeit, an Natürlichkeit und Spontaneität mit sich bringt: eine bewußtere, dialektische Daseinsweise zu entwickeln, die es dem einzelnen erlaubt, das für ihn Wesentliche (die „Idee“) und letztlich Entscheidende (die „Bestimmung“) ausfindig zu machen und zu realisieren. Kierkegaard hat diese Chance auch tatsächlich zu nützen gewußt und eine Lebenseinstellung gewonnen, die ihn sowohl zur nüchternen Kritik als auch zum leidenschaftlichen Engagement befähigte. Nicht umsonst hat man ihn den „Sokrates des Nordens“ genannt.

Genau hier setzt nun aber die Kritik des marxistisch orientierten Kierkegaardinterpreten ein. Er spricht von „Subjektivismus“, von „schlechtem Idealismus“, von der Ohnmacht „reiner Innerlichkeit“ und führt all das auf die sozio-ökonomischen Verhältnisse und die entsprechende „geschichtliche Konstellation“ zurück. - So Adorno¹⁰. Vor dem Hintergrund der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erscheint ihm der dänische Philosoph als der typische kleinbürgerliche Repräsentant kapitalistischer Gesellschaftsordnung. Den Schlüssel zu einer solchen Interpretation gibt ihm das von Kierkegaard gelegentlich gebrauchte Bild, die Szenerie bürgerlicher Wohnung in die Hand, die als „Interieur“ die Ökonomische Bedingtheit seines philosophischen Standorts symbolhaft sichtbar machen soll. In der bloßen, „objektlosen“ Innerlichkeit, deren Chiffre das Interieur angeblich ist, manifestiert sich laut Adorno der untätige, vom wirtschaftlichen Produktionsprozeß ausgeschlossene, aber entsprechend von ihm gezeichnete Rentner und Private. Wie dieser durch den Reflexionsspiegel am Fenster „nur den Schein

von Dingen" in seine Wohnung bringt, so verfügt er überhaupt über „bloß reflektierte und reflektierende intersubjektive Wirklichkeit". Die in der ständig zunehmenden Entfremdung verzweifelt beschworene Unmittelbarkeit zeigt sich ihm nur im mythischen Bild, die Natur als Urgeschichte. „In seiner Philosophie kann das erkennende Subjekt sein objektives Korrelat so wenig mehr erreichen wie in einer von Tauschwerten besetzten Gesellschaft dem Menschen die Dinge in ihrer ‚Unmittelbarkeit‘ zugänglich sind." - Zu diesem Bild paßt nach Adorno auch ein weiterer kleinbürgerlicher Zug Kierkegaards: sein „ohnmächtiger Haß gegen die Verdinglichung", in der sich, mit Karl Marx gesprochen, nur der kapitalistisch Mächtige wohl und bestätigt fühlt, weil er die Entfremdung als seine eigene Macht versteht und in ihr den Schein einer menschlichen Existenz besitzt, die sie dem Privaten nur widerruflich spendet. Und auch dies nicht mehr lange, denn für Kierkegaards Typus läßt der fortschreitende Konkurrenzkampf bald keinen Raum mehr. Die Aufgabe philosophischer Kritik sieht Adorno darin, das im Interieur von historischer Dialektik und ewiger Naturmacht gestellte Rätselbild aufzulösen, derart, daß sie den „realen Grund" idealistischer Innerlichkeit im Geschichtlichen wie im Vorzeitlichen zu erreichen sucht". Das ist es denn auch, was Adorno mit seiner Kierkegaardinterpretation leisten möchte.

So sicher es ist, daß zwischen der sozio-ökonomischen Lage und dem geistigen Schaffen Kierkegaards ein Zusammenhang besteht, so sicher ist es auch, daß mit diesem Aufweis noch längst nicht über Wert und Gültigkeit seiner Philosophie entschieden ist. Überhaupt muß gesagt werden, daß die philosophischen Gedankengänge des Dänen viel zu komplex, zu verschlungen und zu widersprüchlich sind, um sich so einfach auf einen Nenner bringen zu lassen. - Adorno macht es sich diesbezüglich zu leicht. Auch reicht die kritische Durchleuchtung des Standortes seiner Kritik nur bis zur Forderung einer „vorsichtigen Interpretation", die nicht unvermittelt philosophische Lehrgehalte aus der ökonomischen Lage der Philosophen herleitet¹².

Einen Umstand gilt es hier vor allem festzuhalten: daß Kierkegaard den von Adorno thematisierten Zusammenhang selbst gesehen und in aller Offenheit bedacht hat. Er ging dabei so weit, seine ökonomische Lage und seine soziale Stellung als die *conditio sine qua non* für sein geistiges Schaffen hinzustellen. „Hier steckt doch in gewissem Sinne mein ganzes Unglück", schreibt Kierkegaard in seinem Tagebuch und fährt fort: „hätte ich kein Vermögen gehabt, so wäre es mir niemals möglich gewesen, das furchtbare Geheimnis meiner Schwerkut zu bewahren. Aber dann wäre ich auch nicht geworden, was ich geworden bin. - Ich wäre gezwungen gewesen, entweder wahnsinnig zu werden oder hindurchzudringen. Nun glückte es mir, einen Salto mortale zu machen in die reine Geistes-Existenz. Aber so werde ich denn wieder völlig andersartig als die Menschen im allgemeinen. Was mir eigentlich fehlt, sind Leib und leibliche Voraussetzungen."" Angesichts

solcher Analysen erweist sich die Behauptung, Kierkegaard habe im Sinne eines „ursächlichen Zusammenhangs“ die gesellschaftliche Frage verleugnet und gerade dadurch die gesellschaftliche Bedingtheit seines Denkens aufgedeckt, schlicht als unkorrekt. Die Wahrheit ist, daß er aufgrund seiner religiösen Überzeugung - die nicht so ohne weiteres als falsches Bewußtsein abgetan werden kann - die gesellschaftliche Frage *hintangestellt* hat. Denn das Christentum, so schien es ihm, verbietet es, den Menschen von der Menge und den materiellen Verhältnissen her zu bestimmen - auch wenn dies faktisch gerechtfertigt erscheinen mag.

2. Das Regime-Erlebnis und die Konzeption der Wiederholung

Als Kierkegaard bei Aufnahme des Studiums erstmals wirklich mit der Umwelt in Berührung kam, mußte ihm notgedrungen das Unnatürliche, ja Krankhafte an seiner Haltung der angstvollen und schwermütigen Abkapselung zu Bewußtsein kommen. Und da er den Zusammenhang zwischen dieser seiner Haltung und der Atmosphäre seines Elternhauses -vergleichbar mit der eines Landes, „wo die Sonne niemals am Horizont erscheint“ -sehr bald durchschaut hatte, konnte es nicht ausbleiben, daß er auszubrechen versuchte.

Bestärkt wurde er in seinem Vorhaben durch die mehr zufällige Entdeckung, daß seines Vaters Schwermut und übertriebene Frömmigkeit zu einem guten Teil von Vergehen herrührten, die er sich vor Jahren hatte zuschulden kommen lassen¹⁴. - Zweifel an der Lauterkeit der Motive, die bislang so übermächtig sein Leben bestimmt hatten, wurden wach. Wie, „wenn ein Mann, der sehr ausschweifend gewesen wäre, gerade um seinen Sohn von dem gleichen Recht abzuschrecken, den Geschlechtstrieb selbst als Sünde auffaßte . . .?“ Verzweifelt versuchte Kierkegaard das belastende Erbe abzuschütteln. Er entfremdete sich dem väterlichen Hause - eine Zeitlang hatte er sogar eine eigene Wohnung - und führte das Leben eines vornehmen Müßiggängers. In Kopenhagens Kaffeehäusern und Gesellschaften war er häufig anzutreffen, denn er liebte es, sich sehen und seines Witzes wegen feiern zu lassen. Aber er fand nicht das, was er suchte: jenes normale Leben, um das er sich im wahrsten Sinne des Wortes betrogen fühlte. Dieses andere Extrem, die „ästhetische“ Lebensweise, blieb ihm äußerlich, konnte ihn nicht befriedigen, es sei denn - „gemäß dem Schmerz der Schwermut“ - als Maskerade, als Kunst der Täuschung, die als Ersatzbefriedigung eine große Faszination auf ihn ausübte¹⁵.

Wie seine Schwermut, so blieb auch sein Schuldgefühl stets wach. Was andere Menschen, wenn überhaupt, als belächelnswerte Schuld empfunden hätten - so etwa das harmlose Bordellerlebnis -, das steigerte sich in seiner inquisitorisch geschulten Phantasie geradezu ins Ungeheuerliche. Es war

eigentlich nur eine Frage der Zeit, wann er moralisch zusammenbrechen und diesen gewaltsamen Versuch, seinem Schatten zu entfliehen, aufgeben würde.

Um das Jahr 1838 war es dann so weit. Mit der Gewißheit eines Gesetzes und der Vehemenz eines Erdbebens stieg in ihm der Gedanke auf, daß über seiner ganzen Familie ein schrecklicher Fluch laste. „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, ein Grabkreuz auf dem Grab all seiner eigenen Hoffnungen.“ Mehr noch, die ganze Familie sollte verschwinden, „ausgestrichen werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgelöscht wie ein mißglückter Versuch“¹⁶.

Obwohl dieses „unfehlbare Deutungsgesetz“ bald darauf ins Wanken geriet - nachdem er bereits fünf von insgesamt sechs Geschwistern verloren hatte, starb überraschenderweise der Vater -, änderte sich an Kierkegaards Grundeinstellung kaum etwas. Der Prädestinationsglaube wurde etwas modifiziert und gemildert, aber niemals aufgegeben.

Ahnlich verhielt sich Kierkegaard, als er mit noch weitaus schwierigeren Problemen konfrontiert wurde. - In einem seiner Bekanntenkreise lernte er Regine Olsen kennen und verliebte sich sogleich in sie. Regine verkörperte auch alles, was er an sich so schmerzlich vermißte: Jugend, Lebenslust, Sorglosigkeit. Doch das Sichfinden im anderen will gelernt sein! Wenn Kierkegaard darüber klagt, daß er außerstande sei, im tiefsten Sinne zu sich selbst zu sagen -, daß er sich vorkomme wie jemand, der ein großes Landgut übernommen hat und nicht damit fertig wird, es kennenzulernen, so dokumentiert er damit zugleich und vor allem sein Unvermögen, zu einem anderen im tiefsten Sinne zu sagen. Mit sophistischem Scharfsinn versucht er die Schwierigkeit zu überwinden: Er denkt sich zwei aneinander grenzende Reiche, von denen er das eine ziemlich genau, das andere ganz und gar nicht kennt; indem er nun beständig der Grenze des ihm bekannten Reiches entlanggeht und dabei den Umriß des unbekannten Reiches beschreibt, glaubt er eine Vorstellung desselben gewinnen zu können, ohne auch nur einen Fuß in es hineingesetzt zu haben¹⁷. Das Sichfinden im anderen verlangt aber nicht zuletzt Selbstpreisgabe, den Mut, sich dem anderen zu überantworten. Kierkegaard scheint gehofft zu haben, Regine werde „dem so unglücklich und qualvoll Gefangenen“ die Tür zu einem neuen, echteren Dasein aufstoßen, ohne ihm etwas Wesentliches abzufordern. Als er dann merkte, daß davon keine Rede sein konnte, gab es für ihn nur ein Entweder-Oder: entweder sich selbst aufgeben oder Regine. Die Vorstellung, sich selbst aufgeben zu müssen - zumal in seinem Verhältnis zur Sinnlichkeit -,

ängstigte ihn dabei so sehr, daß sich seine „Natur“ schließlich „gewaltig“ dagegen erhob. „Es blieb nur eines zu tun: mit aller Gewalt abzustoßen.“ Diese lapidare Feststellung wird dann noch durch folgende aufschlußreiche Bemerkung ergänzt: „Sie kämpfte wie eine Löwin; hätte ich nicht geglaubt, einen göttlichen Widerstand zu haben, so hätte sie gesiegt.“¹⁸

Wieder hilft ihm ein göttliches Deutungsgesetz aus dem Konflikt. Im Sinne dieses Gesetzes verwandelt sich seine menschliche Unzulänglichkeit in eine Auszeichnung: den „Pfahl im Fleisch“; das Schmerzhafte in etwas Tröstendes. „Weit zurück, in meiner Erinnerung, geht der Gedanke, daß da in jeder Generation zwei oder drei sind, die für die andern geopfert werden, dazu gebraucht, in entsetzlichen Leiden zu entdecken, was den andern zugute kommt.“ Regine wird damit folgerichtig zur verkörperten Versuchung - gemäß der christlichen Vorstellung von der besonderen Sündhaftigkeit der Frau. „Gefangen werden sollte ich. Und ich mußte dadurch gefangen werden, daß ich im tieferen Sinne dahin kam, mit mir selbst zu streiten . . . Dazu wurde ein Weib gebraucht, ein Weib, welches weiblich streitet durch Schwachheit.“ - Der Gott, bei dem Kierkegaard Zuflucht sucht, ist grausam. Es ist der Gott des Alten Testaments, dem an Gehorsam mehr gelegen ist als am Fett von Widdern¹⁹. Wer von ihm geliebt wird, hat allen Grund, in Furcht und Zittern zu ihm aufzusehen, den prüft er nämlich besonders hart. Eifersüchtig verlangt er, daß man ihm das Liebste aufopfert. Kierkegaard sieht sich in die Situation Abrahams gestellt. Er entzieht sich der Zerreißprobe, indem er gehorcht und das erwartete Opfer vollbringt.

Doch auch dieses Deutungsgesetz wurde alsbald in Frage gestellt. Bei Kierkegaards gnadenloser Selbstanalyse konnte es nicht ausbleiben, daß sich sein Akt der Stärke zugleich als ein Akt der Schwäche enthüllte: der heroische Gehorsam als die Unfähigkeit zur Realisierung des Allgemeinen. In einer Tagebuchaufzeichnung mit der vielsagenden Überschrift „Etwas mich selbst Betreffendes, was stets festgehalten werden muß“ legt er folgendes Geständnis ab: „Ich habe niemals behauptet, ich behaupte nicht, daß ich in einem außerordentlichen Maße Christ sei. O nein. Wäre ich mit meiner Phantasie, meinen Leidenschaften usw. im gewöhnlichen menschlichen Sinne: Mensch gewesen, so hätte ich das Christentum wohl sogar völlig vergessen. Aber gebunden in qualvollem Elend, wie ein Vogel, dem man die Flügel gestutzt hat, so steht es mit mir, während ich doch die ganze Kraft meines Geistes, meine gewiß außerordentliche Kraft behalten habe. Aber gerade die einfachsten Bedingungen des Menschseins sind mir versagt, während mir in einem andern Sinne das Außerordentliche vergönnt ist.“²⁰ Ein anderes Mal vergleicht er sich - vielleicht noch treffender - mit einer alten, vor einen Wagen gespannten Schindmähre, die den Futtersack vor dem Maul hat und doch nicht fressen kann, sei es aus eigener Ungeschicklichkeit, sei es, weil die Mähre den Futtersack verkehrt umgehängt bekommen hat, und niemand daran denkt, ihr zu helfen.

Diese Einsicht konnte Kierkegaard aber wiederum nur dazu veranlassen, das Deutungsgesetz zu modifizieren, nicht es aufzuheben. Es erscheint ihm plötzlich zweifelhaft, ob er die Forderung der Gottheit auch richtig verstanden hat, oder ob es nicht vielmehr seine religiöse Pflicht gewesen wäre, bei Regine zu bleiben - trotz, ja gerade wegen seiner Schwermut. Denn eine kritische Stimme sagte ihm: Schwermut ist Sünde, ist eigentlich die Mutter aller Sünden; sie ist die Sünde, nicht tief und innig zu wollen. „Schwermütig wird ein Mensch nur durch eigene Schuld.“ Und auf echt protestantische Weise wird das Willensproblem dann in ein Glaubensproblem umgewandelt. „Meine Sünde ist es“, so folgert er weiter, „daß ich keinen Glauben hatte, Glauben daran, daß für Gott alles möglich ist, aber wo ist die Grenze dazwischen und zwischen dem Versuchen Gottes . . .?“ Resolute Schlußfolgerung: „Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei Regine geblieben. Gott sei Lob und Dank, das habe ich jetzt eingesehen.“

Damit waren alle subjektiven Voraussetzungen geschaffen, die Verbindung zu *wiederholen*. Und daß Kierkegaard tatsächlich an eine Wiederholung dachte, davon legen die Briefe und Tagebuchnotizen aus jener Zeit ein beredtes Zeugnis ab. Aus Berlin, wohin er sich nach Auflösung des Verlöbnisses in geistiger Not geflüchtet hatte, schreibt er an seinen Freund Boesen: „Hab ich Dir nicht bereits in meinem ersten Brief gesagt, daß noch nicht die Rede davon sein kann, sie zu vergessen . . .? Das will ich nicht, es wäre unverantwortlich . . . Und was willst Du jetzt, soll ich jetzt etwa schwanken, jetzt etwa mich fürchten, daß der Eindruck der aufgehobenen Verlobung nicht zu verwinden wäre, falls sie zu mir zurückkehrte? Dergleichen fürchte ich nicht; dazu kommt, daß ich sie ja nicht zurückkehren lasse, weil ich ihr goldene Berge verspreche, Schmerz wird es allezeit genug geben, sondern ich sage lediglich, daß sie es besser haben wird, als wenn sie allein steht. Mehr verlange ich nicht.“²²

Die Idee der Wiederholung hat Kierkegaard vom ersten Augenblick an fasziniert; wohlgemerkt: die Idee! Denn statt sich entschlossen um eine Wiedergewinnung Regines zu bemühen, setzte er sich hin - und schrieb eine Abhandlung über das Problem der Wiederholung. Boesen gegenüber jubelt er: „Jetzt bin ich wieder flott. Ich habe im gewissen Sinne schon gewonnen, was ich mir wünschen konnte, wovon ich nicht wußte, ob es dazu eine Stunde brauchen würde oder ¹/A Jahr - eine Idee - ein Wink - dem Weisen ist es genug, jetzt klettere ich.“²³ Kierkegaards Enthusiasmus gilt dem Umstand, daß seine immer schon rege, aber gewissermaßen gegenstandslose Phantasie mit einem Mal zu einem wahren Springquell geworden war, den er durch schriftstellerische Produktion gar nicht schnell genug auffangen konnte. Innerhalb kurzer Zeit entstanden jetzt die meisten seiner Hauptwerke, die er später nur noch zu kommentieren und zu ergänzen brauchte.

Dieser auffallende Umstand hat Anlaß zu einem verbreiteten Mißverständnis gegeben. Man hat geglaubt, von da her Kierkegaards Verhalten

Regine gegenüber als die notwendige Reaktion eines Dichtergenies interpretieren zu müssen, und sein Werk infolgedessen als Dichtung. Ähnlich wie Martin Thust, der bereits zitiert wurde, meint auch Peter Rohde: „Das Verhältnis zum Vater hatte, indem es die Phantasie stärkte, seine ganze dichterische Gabe zum Leben erweckt. Das Verhältnis zu Regine hatte ihm den Stoff beschert, aus dem er seine Dichtungen schaffen konnte: das Verhältnis zwischen Mann und Frau. Regine hatte ihn zum Dichter gemacht, aber die Produktion konnte nicht beginnen, ehe sie nicht selber aus dem Bild verschwunden war. Daher mußte er zustoßen. Die Aufgabe des Dichters ist nicht, ein Verhältnis zu *leben*, sondern es zu *erinnern*.“¹⁹

Gerade weil sich diese doch reichlich simple Theorie durch Aussagen des Dänen beziehungsweise seiner Pseudonyme belegen läßt, bedarf es der Richtigstellung! Kierkegaards Liebe ist nicht deswegen gescheitert, weil er durch sie seine Dichter-Qualitäten entdeckte, sondern umgekehrt: weil seine Liebe unglücklich war, suchte er Zuflucht in der Dichtung, ohne jedoch wirklich ein Dichter zu werden. Letzteres lag auch gar nicht in Kierkegaards Absicht, weil er sehr schnell erkannte, daß die Schwierigkeiten, vor die Regine ihn gestellt hatte, dichterisch nicht zu bewältigen waren. - Wenn er dennoch mit der Dichterexistenz kokettierte, so war das Teil seiner Methode philosophischer Wirksamkeit, mit der die ästhetische Lebensweise gerade überwunden, dialektisch aufgehoben werden soll. „Ich strebte durch mein persönliches Existieren die Pseudonyme, die ganze ästhetische Schriftstellerei zu unterstützen“, erklärt er selbst, bekennt freilich auch, eine gewisse Befriedigung bei diesem Leben der „umgekehrten Täuschung“ gefunden zu haben - was darauf hindeutet, daß die Täuschung zugleich „eine notwendige Ergießung“ war, Ausdruck des schon erwähnten Bedürfnisses, das Fehlen von Unmittelbarkeit zu kompensieren. „Deshalb konnte ich auch wünschen, Schauspieler zu werden, damit ich durch das Eingehen in die Rolle eines anderen sozusagen einen Ersatz für mein eigenes Leben bekäme und durch die äußere Abwechslung eine gewisse Zerstreuung fände. Das war es, was mir fehlte: ein vollkommen menschliches Leben zu führen und nicht bloß eines der Erkenntnis . . .“²⁵

In der Tat, Kierkegaards Leben war ein Leben der Erkenntnis, und seine „Dichtung“ wie auch seine „Dichterexistenz“ nur ein „*nachgemachtes Ding*“, das heute, aus der Distanz zu den literarischen Moden und zum Dandytum jener Epoche, mehr denn je als ein solches durchschaubar ist²⁶.

Bezeichnet sich Kierkegaard allen Ernstes als Dichter, dann ist dem Begriff des Dichterischen durchwegs ein unkonventioneller Sinn unterstellt. So erinnert er in einem Brief an Boesen daran, daß er imstande sei, sein Leben „dichterisch in der Hand zu halten“; noch deutlicher wird er mit der folgenden Feststellung: „Was ich oft genug gesagt habe, kann ich nicht oft genug wiederholen: ich bin ein Dichter, aber einer ganz eigener Art, denn das Dialektische ist die Naturbestimmung meines Wesens . . .“²⁷ Wie aus diesen

Bemerkungen ohne weiteres hervorgeht, gilt die Bezeichnung „Dichter“ hier jenem Menschen, der sein Leben schöpferisch zu gestalten weiß, dabei aber ein gebrochenes, gedanklich distanzierendes Verhältnis zur Wirklichkeit hat. In diesem Sinne ist es ja auch gemeint, wenn Kierkegaard sich einen „Dichter des Religiösen“ nennt: Bei aller ursprünglichen, elementaren Affinität zum Christentum muß er doch eingestehen, diesem gegenüber in einem bloßen MöglichkeitsVerhältnis verharret zu sein. „... daß ich Dichter bin, ist Ausdruck dafür, daß ich mich selbst nicht mit der Idealität verwechsle“, schreibt Kierkegaard und fügt hinzu, seine Aufgabe sei es gewesen, das Christentum in die Reflexion zu setzen und die ganze Idealität „dichterisch brennend“ nach dem idealsten Maßstab darzustellen, um dann stets damit zu enden: ich bin es nicht, aber ich strebe²³.

Wie wenig der Däne in der gängigen Bedeutung des Wortes Dichter ist, läßt sich übrigens sehr gut anhand eines Vergleiches zeigen, der für gewöhnlich in genau gegenteiliger Absicht angestellt wird. Gemeint ist der Vergleich Kierkegaards mit *Goethe*.

Goethes Leben und Schaffen ist geprägt vom Versuch, Glück im Augenblick als dem zeitlichen Abbild des Ewigen festzuhalten. Bezeichnend, was in „Dichtung und Wahrheit“ über die Liebe gesagt wird. „Alle Liebe bezieht sich auf Gegenwart; was mir in der Gegenwart angenehm ist, sich abwesend mir immer darstellt, den Wunsch des erneuten Gegenwärtigseins immerfort erregt, bei Erfüllung dieses Wunsches von einem lebhaften Entzücken, bei Fortsetzung dieses Glücks von einer immer gleichen Anmut begleitet wird, das eigentlich lieben wir und hieraus folgt, daß wir alles lieben können, was zu unserer Gegenwart gelangen kann: ja, um das Letzte auszusprechen: die Liebe des Göttlichen strebt immer danach, sich das Höchste zu vergegenwärtigen.“²⁹ Auf eine kurze Formel gebracht, heißt das: Liebe als höchster Ausdruck des Glücks erfüllt sich allein in der Unmittelbarkeit ungeschichtlicher Gegenwart.

Karl Löwith weist in einem ähnlichen Zusammenhang auf die Fülle von Bemerkungen hin, in denen Goethe die Gegenwart preist und den Augenblick; aber nicht den gewaltsam entscheidenden - wie er es formuliert -, sondern jenen, in dem die Ewigkeit von sich aus erscheint. Denn nichts ist für Goethe voranzunehmen und zurückzusehen. „Als einmal ein Trinkspruch auf die Erinnerung ausgebracht wurde, erklärte er heftig, er statuiere keine Erinnerung, denn was uns Bedeutendes einmal begegnet sei, müsse von Anfang an in unser Inneres eingehen und ewig bildend in uns fortleben.“³⁰ Karl Löwith macht auch deutlich, daß Goethe als Original beständiger Gegenwart das Sein der Natur ansieht, in deren Entstehen und Vergehen er eine Metamorphose des Gleichen zu erkennen glaubt.

Kierkegaard hat seine Vorstellungen von der Erfüllung menschlichen Daseins in der Liebe vor allem in der Schrift „Die Wiederholung“ darzulegen versucht. Er geht dabei von einem Faktum aus, das er für schlechthin

entscheidend hält, und das am Beispiel des „jungen Menschen“ mit folgenden Worten vor Augen geführt wird: „Er war tief und innerlich verliebt, das war klar, dennoch war er imstande, gleich an einem der ersten Tage sich seiner Liebe zu *erinnern*. Indem er anhebt, hat er einen so entsetzlichen Schritt getan, daß er das Leben übersprungen hat.“³¹ Liebe, so scheint auch Kierkegaard sagen zu wollen, bedarf der Unmittelbarkeit. Wenn diese durch den Einbruch von Reflexion zerstört wird, ist für die Liebe kein Platz mehr, insofern sie dann vom ersten Augenblick an zu etwas Vergangenen wird. - Doch der Däne gibt sich mit dieser skeptischen Feststellung nicht zufrieden und behauptet: Wenn der geschichtlich existierende Mensch, dem Liebe und Glück in den Händen zu zerrinnen scheinen, mit der Unmittelbarkeit nicht auch die Lebenskraft verloren hat, dann wird er aus der Not eine Tugend machen - was ganz wörtlich zu verstehen ist, weil nur so die Sinnlichkeit in Sittlichkeit übergeht - und sein Heil in der *Wiederholung* suchen, im praktisch verstandenen „vorlings Erinnern“³².

Ein erneutes Gegenwärtigsein der Liebe durch Wiederholung herbeiführen zu wollen wäre einer Dichternatur wie Goethe schlicht als Widersinn erschienen. Denn nichts führt seiner Ansicht nach so sehr zu einem Überdruß am Leben wie die Wiederholung der Liebe. „Die erste Liebe, sagt man mit Recht, sei die einzige: denn in der zweiten und durch die zweite gehe schon der höchste Sinn der Liebe verloren. Der Begriff des Ewigen und Unendlichen, der sie eigentlich hebt und trägt, ist zerstört, sie erscheint vergänglich wie alles Wiederkehrende. Die Absonderung des Sinnlichen vom Sittlichen, die in der verflochtenen kultivierten Welt die liebenden und begehrenden Empfindungen spaltet, bringt auch hier eine Übertriebenheit hervor, die nichts Gutes stiften kann.“³¹

Interessant in diesem Zusammenhang auch Goethes Reaktion auf die Nachricht, daß von Philologen - erstmals 1822 von August Ferdinand Näge - der Versuch unternommen werde, in Sesenheim, dem Schauplatz seiner ersten großen Liebe, Vergangenheit zu beschwören. Er schreibt: „Um über die Nachricht von Sesenheim meine Gedanken kürzlich auszusprechen, muß ich mich eines allgemein-physischen, in besonderen aber aus der Entoptik hergenommenen Symbols bedienen; es wird hier von *wiederholten Spiegelungen* die Rede sein.“ Und nun folgt die Beschreibung des möglichen Prozesses der Fortwirkung eines Liebeserlebnisses, eines „jugendlich seligen Wahnlebens“. Dieses wird zunächst innerlich verarbeitet, dann nach außen abgespiegelt und gelangt so ins Bewußtsein anderer Menschen, wo es den Drang erweckt, „alles, was von Vergangenheit noch herauszuzaubern wäre, zu verwirklichen“. Man begibt sich zu diesem Zweck an Ort und Steile des Erlebnisses. „Hier entsteht nun, in der gewissermaßen verödeten Lokalität, die Möglichkeit, ein Wahrhaftes wiederherzustellen; aus Trümmern von Dasein und Überlieferung sich eine zweite Gegenwart zu schaffen und Friederiken von ehemals in ihrer ganzen Liebenswürdigkeit zu lieben.“

Dann kann es auch geschehen, daß die ehemalige Geliebte, „ungeachtet alles irdischen Dazwischentretens, sich auch in der Seele des alten Liebhabers nochmals abspiegelt“. Sie wird ihm dann „eine holde, werthe, belebende Gegenwart lieblich erneuen“. - Darüber hinaus fällt der Widerspiegelung aber auch eine gewisse menschheitsgeschichtliche Rolle zu. „Bedenkt man nun“, stellt Goethe abschließend fest, „daß wiederholte sittliche Spiegelungen das Vergangene nicht allein lebendig erhalten, sondern sogar zu einem höheren Leben emporsteigern, so wird man der entoptischen Erscheinungen gedenken, welche gleichfalls von Spiegel zu Spiegel nicht etwa verbleichen, sondern sich erst recht entzünden, und man wird ein Symbol gewinnen, was in der Geschichte der Künste und Wissenschaften, der Kirche, auch wohl der politischen Welt sich mehrmals wiederholt hat und noch täglich wiederholt.“³⁴

Wie unschwer zu erkennen ist, stellt die wiederholte Spiegelung, von der Goethe spricht, einen mehr beiläufigen Vorgang dar, eine wundersame Erscheinung, die, wenngleich von Sittlichkeit getragen, sich dem planenden Wollen des Individuums letztlich entzieht. Sie hat damit kaum etwas mit Kierkegaards Wiederholung zu tun, die eines der Grundprinzipien bewußten Handelns darstellen soll.

Die Schrift über die Wiederholung zeigt sich denn auch ganz vom ethisch-praktischen Interesse inspiriert: In Anbetracht der Tatsache, daß die geschichtliche Verwirklichung von Idealen unter gewissen negativen Voraussetzungen steht, die nur durch Wiederholung überwindbar erscheinen, soll untersucht werden, ob eine Wiederholung überhaupt möglich ist und welche Bedeutung sie besitzt; ob etwas dadurch, daß es wiederholt wird, gewinnt oder verliert.

3. Ideelle und materielle Wiederholung

Die beiden Protagonisten der Schrift „Die Wiederholung“ (der Untertitel verspricht einen Versuch in experimenteller Psychologie) sind als Verkörperung zweier sich widerstreitender Tendenzen im Wesen Kierkegaards gedacht. Der eine, der „junge Mensch“, wird von Stimmungen und Leidenschaften beherrscht und nicht selten hin und her gerissen; der andere, Constantin Constantius, hat dagegen alle Emotionen der Herrschaft kühler Rationalität unterworfen. Die nähere Charakterisierung der beiden entgegengesetzten Typen im Verlauf des Geschehens ergibt dann folgendes Bild: Constantin Constantius - Wortführer und Herausgeber der Schrift - ist ein kauziger Einzelgänger, ein aufgeklärt sich gebärdender Rationalist und gewohnheitsmäßiger Skeptiker, der allem, insbesondere aber den Frauen, in ironischer Distanz gegenübersteht. Es ist bezeichnend für seine Wesensart, wie er dem Problem der Wiederholung auf den Leib zu rücken versucht.

Nachdem er sich längere Zeit ziemlich ergebnislos mit diesem herumgeschlagen hat, faßt er eines Tages den Entschluß, wie einst vor Jahren nach Berlin zu fahren, um sich mit eigenen Augen zu überzeugen, ob es eine Wiederholung gibt und welche Bedeutung ihr gegebenenfalls zukommt. - Das Ergebnis des Experiments ist die unwesentliche, aber doch sonderbare Entdeckung, daß trotz aller nur denkbaren Wiederholung eine Wiederholung gar nicht stattfand. Constantin Constantius zieht daraus den Schluß, die Reise habe sich nicht gelohnt, denn man brauche sich keiner solchen Mühe zu unterziehen, um zu sehen, daß es bei aller formalen Wiederholung keine Wiederholung gibt.

Stand aber das Experiment nicht von Anfang an unter einem falschen Vorzeichen? Da Constantin Constantius, wie schon sein Name sagt, unfähig zur Entwicklung ist, erscheint ihm die Wiederholung nur als Wiederholung des Gleichen sinnvoll. Und weil es diese nicht geben kann - sind sich doch allesamt, „geistliche wie weltliche Redner, Dichter wie Prosaiker, Schiffer wie Leichenbitter, Helden wie Memmen“ darin einig, daß das Leben ein Strom ist -, lehnt er eine Wiederholung überhaupt ab; denn sie müßte sonst wohl genauso ausfallen wie im Volkslied, wo der Liebhaber seine Geliebte zwar wiederbekommt, aber als Nonne, „mit abgeschnittenem Haar und bleichen Lippen“¹⁵.

Was Constantin Constantius bei aller Reflektiertheit fehlt, ist *Innerlichkeit*, ohne die das Leben in der Tat zum pausenlos sich wandelnden Strom wird. Seine Beständigkeit erschöpft sich denn auch in Äußerlichkeiten und ist dem Leben mühsam abgelistet - wie, das verrät er mit folgendem Rasonnement: „Obwohl ich mich nämlich vergewissert hatte, daß keine Wiederholung vorhanden ist, bleibt es doch jederzeit gewiß und wahr, daß man durch Unerschütterlichkeit und dadurch, daß man seine Beobachtungsgabe abstumpft, eine Einförmigkeit erzielen kann, welche weit mehr die Macht hat zu betäuben als die launischste Zerstreuung und zugleich im Laufe der Zeit mächtiger und mächtiger wird gleich einer Beschwörungsformel.“³⁶

Unerschütterlichkeit, Abstumpfung und Betäubung bilden das Dreigestirn, die fast magische Konstellation einer zutiefst lebensunfähigen Existenz, deren ganze Anstrengung darauf gerichtet ist, ihren Mangel an Innerlichkeit, ihre Leere, ihre Kraftlosigkeit zu kaschieren und zu vergessen. Dementsprechend dient die Erfahrung des Scheiterns nicht etwa der selbstkritischen Reflexion, sondern der Bestätigung immer schon gehegter Ansichten darüber, was in der Welt möglich ist und was nicht.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß es für Constantin Constantius aus folgenden Gründen keine Wiederholung gibt und geben kann: 1. Weil er die Wiederholung als Geschehen konzipiert, das sich ohne Zutun der Innerlichkeit *ereignet*. 2. Weil er in der Wiederholung das Falsche sucht, das, was sich gerade nicht wiederholen läßt: den Reiz des ersten, das Interessante. 3. Weil er als Zweifler und Skeptiker an das Problem herangeht - daher die

unverbindliche Form des Experiments - statt mit der Kraft der Hoffnung und des Glaubens.

Im krassen Gegensatz zu Constantius muß der junge Mensch als die personifizierte Unbeständigkeit angesehen werden. Er hat Innerlichkeit, im Überfluß sogar, ist aber nicht imstande, sie unter Kontrolle zu bringen und zu realisieren; letzteres auch deshalb nicht, weil ihm die Diskrepanz zwischen Idealität und Realität allzu groß, ja unüberbrückbar erscheint. So ist denn seine Liebe von vornherein zum Scheitern verurteilt.

In den „Stadien“, genauer gesagt im Symposion der Pseudonyme, äußert sich der junge Mensch zum Thema Liebe bezeichnenderweise so: „Kein anderes Verhältnis zwischen Mensch und Mensch erhebt so sehr den Anspruch auf Idealität wie die Liebe, gleichwohl merkt man nie etwas davon, daß sie diese hat. Bereits aus diesem Grunde scheue ich mich vor der Liebe, denn ich fürchte, sie möchte am Ende die Macht haben, auch mich dahin zu bringen, daß ich ins Blaue hinein schwatze von einer Seligkeit, die ich nicht empfunden, und einem Schmerz, den ich nicht empfunden.“³⁷ Der junge Mensch weiß sich in dieser Situation nur dadurch zu helfen, daß er die Liebe in seinem Inneren aufbewahrt und damit in der bloßen Möglichkeit beläßt. Er ist so „an die Grenze des Wunderbaren“ gelangt, denn sofern die Realisierung seiner Liebe *in Wiederholung* dennoch erfolgen soll, kann sie nur erfolgen „in Kraft des Absurden“.

Constantius glaubte die Wiederholung dadurch herbeiführen zu können, daß er ohne inneres Engagement eine zweckdienliche äußere Tätigkeit entfaltete. Das Experiment mißlang. - Der junge Mensch tut genau das Gegenteil: er mobilisiert seine ganze Innerlichkeit und verhält sich nach außen „ganz und gar ruhig“. Er wartet „auf ein Gewitter und auf die Wiederholung“. Sein Vorbild ist Hiob: „Hiob ist gesegnet und hat alles zweifach wiederbekommen. - Das nennt man eine Wiederholung.“ Aber auch wenn nur das Gewitter kommt und die Wiederholung sich als unmöglich erweist, will er zufrieden sein. Was soll das Gewitter bewirken? fragt er sich selbst und antwortet: „Es soll mich dazu tauglich machen, Ehemann zu sein. Das wird meine ganze Persönlichkeit zerschmettern: ich bin bereit . . .“,³⁸

Kierkegaards Untersuchung deckt sowohl die Bedingungen *für* eine Wiederholung auf als auch und vor allem die Fehleinstellungen, *die sie verhindern*. Sein Lehrstück ist so gebaut, daß die beiden Protagonisten sich gegenseitig in ihren Vorzügen und Mängeln beleuchten. Auf diese Art wird gezeigt, daß dem einen fehlt, was der andere hat, und umgekehrt. Etwas freilich scheint dem Dänen selbst nicht bewußt geworden zu sein: daß nämlich in der gläubigen Haltung des jungen Menschen eine Passivität steckt, die für die angestrebte Wiederholung - auch dann, wenn sie kraft des Absurden erfolgen muß - denkbar ungeeignet ist.

Daß dem Verfasser der Schrift dies entgangen ist, hat seinen guten Grund.

Er selbst hat sich ja immer wieder dazu verleiten lassen, angesichts der Widerwärtigkeiten des Lebens in einen christlich gefärbten Fatalismus auszuweichen und sich mit der bloßen Wunschvorstellung freier Selbstverwirklichung zu begnügen. - Hierbei half ihm seine pseudonyme Schriftstellerei: Er schlüpfte in die Rolle des Ästhetikers, des Genußmenschen - und lebte tatsächlich in mönchischer Abgeschiedenheit; er schlüpfte in die Rolle des Ehemanns, pries die Ehe als die schlechthin entscheidende Bewährungsprobe des Ethischen - und lebte tatsächlich das unbeschwerte Leben eines Jungesellen. Nur das Christsein hat er nie als Rolle gehandhabt - weshalb er auch für die Predigten und christlichen Reden keine Pseudonyme verwendete -, aber gerade was das Christsein anbelangt, mußte er eingestehen, zu dessen Verwirklichung außerstande gewesen zu sein.

So ist es nicht weiter verwunderlich, daß er auch in der Frage der Wiederholung den Schritt von der Theorie zur Praxis nicht vollzogen hat, ja daß er - ähnlich wie der junge Mensch - nicht einmal Anstalt traf, ihn zu vollziehen. Die wenigen, hilflosen „Versuche“ bleiben Projekt. „Heute habe ich mich wieder bei einem Versuch ertappt, ihr eine Art Nachricht zu bringen“, liest man im Tagebuch, „sie ahnen zu lassen, daß ich sie dennoch liebe. Mein Kopf ist so erfinderisch, und es hat etwas Befriedigendes an sich, wenn man glaubt, einen schlaun Rat gefunden zu haben. Ich wollte einen Brief nach Hause schreiben, der gedruckt werden sollte. Die Überschrift sollte sein: Meine R., das wäre genug für sie. Der Brief selbst könnte voll von behutsamen Andeutungen sein. Doch ich muß es sein lassen; ich demütige mich unter Gottes Hand.“³⁹

Endgültig begrub Kierkegaard seine Hoffnung auf eine Wiederholung aber erst, als die Nachricht eintraf, daß Regine dabei war, sich mit einem anderen zu vermählen. Trotz seiner Untätigkeit löste diese Nachricht Überraschung und Enttäuschung bei ihm aus. Sie ereilte ihn noch während der Fertigstellung der Schrift über die Wiederholung und bewirkte jene nur allzu durchsichtige Kehrtwendung, wie sie in der Unterscheidung zwischen einer *materiellen* und einer *ideellen* Wiederholung - nach dem von Paulus übernommenen Motto: „Laß nur den äußerlichen Menschen verderben, der innerliche nimmt zu an Herrlichkeit“ - zum Ausdruck kommt. Das Verhalten des jungen Menschen in der rasch überarbeiteten Schrift gibt ziemlich genau Kierkegaards eigene Reaktion wieder. „Sie ist verheiratet . . .“, sagt er. „Ich bin wieder ich selbst; hier habe ich die Wiederholung . . . Ist das nicht eine Wiederholung? Hab ich mich nicht selbst zurückempfangen, gerade auf die Art, daß ich die Bedeutung davon zwiefaltig empfinden mußte? Und was ist die Wiederholung von irdischem Gut, welche gegen die Bestimmung des Geistes gleichgültig ist, im Vergleich mit einer solchen Wiederholung? Nur die Kinder empfang Hiob nicht zwiefaltig wieder, weil ein Menschenleben sich nicht dergestalt verdoppeln läßt. Hier ist allein des Geistes Wiederholung möglich, ob sie gleich in der Zeitlichkeit nie so vollkommen wird wie in der Ewigkeit, die die wahre Wiederholung ist.“⁴⁰

Auch wenn man Kierkegaard eine gewisse Erleichterung durchaus glauben kann - die Zufriedenheit ist natürlich nur Fassade, die zu brüchig ist, um die tiefe Resignation zu verbergen; die Resignation darüber, daß Wiederholung anscheinend nur unter Verzicht auf „Besitz im strengen Sinne“ möglich ist. Zwar bietet die ideelle Wiederholung dem Gläubigen die Gewißheit zukünftigen Besitzes, aber sie bleibt doch geprägt vom bitter-süßen Geschmack der Vertröstung. Zudem ist sie nicht jedermanns Sache; auch nicht die des jungen Menschen, denn als Ästhetiker ist er zu sehr im Sinnlichen verwurzelt. Er tröstet sich kärglich mit einer poetischen Sublimierung seiner Liebe, die in romantischer Manier zur krankhaft ausufernden, verschwimmenden Sehnsucht wird.

Die Moral der Abhandlung zu formulieren bleibt Constantin Constantius überlassen. Ihm - dem Skeptiker und Ironiker - werden Worte wie die folgenden in den Mund gelegt: Hätte der junge Mensch einen tieferen religiösen Hintergrund besessen, so wäre er nicht Dichter geworden. Alles hätte für ihn eine religiöse Bedeutung erhalten, und die Frage wegen der Endlichkeit wäre im gleichen Augenblick in die Indifferenz gesetzt gewesen. Und der Sermon schließt mit der Feststellung: „Eine religiöse Individualität ruht in sich selbst und verschmäht alle Kinderstreiche der Wirklichkeit.“⁴¹

/Dieser Schluß der Erstlingsschrift stellt aber keineswegs den endgültigen und ganzen Ertrag zum Problem der Wiederholung dar, sonst wäre unsere Untersuchung am Ende angelangt, noch ehe sie richtig begonnen hat. Kierkegaard mußte erst einen gewissen Abstand zu den persönlichen Erlebnissen gewinnen, um die Frage nach der Wiederholung einer philosophischen Klärung zuführen zu können.

VSpäter hat er die Anlage und Problemstellung der Schrift denn auch schlicht als Parodie bezeichnet, als Parodie auf eine grundsätzliche Konfusion: als sollte die Wiederholung *außerhalb* des Individuums gefunden werden, statt *in* ihm. Die Unterscheidung zwischen materieller und ideeller Wiederholung wird nun als Hinweis interpretiert, daß es gar nicht primär um die Wiederherstellung einer Beziehung oder um die Wiedergewinnung eines Besitzes geht, sondern um die Möglichkeit einer „reintegratio in statum pristinum“, um die Frage also, wie sich der Mensch aus schuldhafter Verstrickung wieder in die Freiheit der Entscheidung zurückholen kann, oder noch allgemeiner formuliert: wie er unter den Bedingungen konkreter Existenz theoretisch („erinnernd“) und praktisch („verdoppelnd“) in die Wahrheit kommt.

II. Die Funktion der Wiederholung

Die Wiederholung ist in der Geschichte der Philosophie schon mehrfach bedacht und analysiert worden, allerdings so gut wie nie in ethisch-praktischer Sicht oder als „Existenzkategorie“. Kierkegaard formuliert das Problem der Wiederholung daher in bewußter Abgrenzung von den entsprechenden Theoremen der Tradition: von der *Anamnesislehre* der Antike und von der *Versöhnungslehre* Hegels.

Da es sich zeigen wird, daß die sprachliche Ausdrucksweise hierbei von nicht geringer Bedeutung ist, gilt es zunächst festzustellen, ob und inwieweit das deutsche Wort „Wiederholung“ dem dänischen Wort „gentagelse“ angemessen ist.

1. *Gentagelse* - Wiederholung

Es kann vorweg gesagt werden, daß die deutsche Sprache in „Wiederholung“ einen nahezu äquivalenten Ausdruck für „gentagelse“ besitzt, obschon Kierkegaard betont, „gentagelse“ sei ein „gut dänisches Wort“, zu dem er der dänischen Sprache gratuliere.

„Gentagelse“ ist selbstverständlich ebenso wie das deutsche „Wiederholung“ ein hauptwörtlich gebrauchtes Zeitwort. Das Zeitwort lautet *gentage* und setzt sich aus dem Grundwort *tage* und aus der Vorsilbe *gen* zusammen.

Tage bedeutet: nehmen, ergreifen, sich verschaffen, sich einer Sache bemächtigen, erobern usw. Die Vorsilbe *gen* bedeutet wieder (aber auch wider, gegen).

„Gentage“ bezeichnet demnach vornehmlich ein aktives Verhalten, und zwar im Sinne von: wiedererwerben, wiederergreifen, wieder an sich nehmen, zurückholen, zurückerobern usw. „Gentage“ kann aber auch ein *Ereignis* ausdrücken, das Wort hat dann die Bedeutung von: wiederbekommen, zurückerhalten, zurückempfangen.

Entsprechend meint das Substantiv „gentagelse“ einmal eine bewußte Tätigkeit (Wiederholung = Wieder-holung), das andere Mal einen Vorgang, ein Geschehen (Wiederholung = Wiederkehr). Dies festzuhalten ist wichtig.

In der Vieldeutigkeit von „gentage“ und „gentagelse“ spiegelt sich die Komplexität des bezeichneten Phänomens wider, das - wie Kierkegaard einmal bemerkt - „bald alles“, d. h. das schlechthin Entscheidende, Wirkliche, bald „das Unbedeutendste von allem“ sein kann.

2. Wiederholung und Erinnerung

„Daß die Subjektivität, die Innerlichkeit
die Wahrheit sei, war meine These . . .
Daß man auch außerhalb des Christentums
mit Innerlichkeit existieren kann,
hat unter anderem das Griechentum
hinreichend bewiesen.“¹

In meinen „Kierkegaardstudien“ habe ich zu zeigen versucht, daß Kierkegaards Existenzphilosophie aus der ständigen Auseinandersetzung und Konfrontation mit dem Hegeischen Idealismus hervorgewachsen ist.

Hegel ist aber nicht der einzige Philosoph, dem Kierkegaard auf diese Weise verpflichtet ist. Die laute Polemik gegen den Deutschen verdeckt - auf den ersten Blick - einen zweiten, fast gleichrangigen Pol fruchtbarer Konfrontation: *Sokrates* und die griechische Philosophie ganz allgemein.

Bereits in der Dissertation über den Begriff der Ironie findet man Kierkegaards christlichen Existentialismus in der Auseinandersetzung mit dem sokratischen („heidnischen“) Existentialismus einerseits und dem spekulativen Idealismus Hegels andererseits, und diese Denkkonstellation ist für das Werk des Dänen bestimmend geblieben.

In den „Philosophischen Brocken“ steht ein Satz, der wie kein anderer dazu geeignet ist, das Verbindende und Trennende zwischen Kierkegaard und Sokrates sichtbar werden zu lassen. Er lautet: „Für die sokratische Betrachtung ist ein jeder Mensch sich selber der Mittelpunkt, und die ganze Welt gewinnt allein in der Beziehung auf ihn einen Mittelpunkt, weil seine Selbsterkenntnis Gotteserkenntnis ist.“³

Diese Feststellung enthält folgende Überlegung: Sokrates geht offenbar davon aus, daß alle Erkenntnis, die wirklich *Erkenntnis* ist, sich in einem Prozeß subjektiver Vermittlung konstituiert und daher kritische Reflexion auf das konkrete Selbst, *Selbsterkenntnis* voraussetzt. - Ähnlich bedeutet für das Christentum die Welt verstehen letztlich nichts anderes, als sie von ihrem Schöpfer her (als Schöpfung) zu verstehen, eine Erfahrung, die nur im Menschen selbst - insofern der Mensch Ebenbild Gottes ist - gemacht werden kann. Daher ermahnt schon Augustinus den nach Erkenntnis Strebenden: „Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas.“ Und in eben diesem Sinne ist es gemeint, wenn Kierkegaard vor den Naturwissenschaften warnt: als vor der Gefahr einer Ablenkung vom göttlichen (absoluten) und damit gleichzeitig vom humanen (ethischen) Maßstab der Wahrheit.³

Dennoch besteht zwischen der „heidnischen“ und der christlichen Position ein entscheidender Unterschied: Bei Sokrates ist die Fragestellung primär erkenntnistheoretisch, nicht ethisch-praktisch, weil für ihn die Pro-

bleme der Praxis Probleme der Einsicht, des Verstehens sind (Wissen ist Tugend); bei Kierkegaard ist es genau umgekehrt, denn er interpretiert das In-der-Wahrheit-Sein christlich als eine praktische Aufgabe. - Sodann geht es Sokrates bei aller Betonungen der Subjektivität letztlich darum, die Wahrheit gegenüber den Sophisten als etwas objektiv Auffindbares auszuweisen und in verbindlichen Definitionen festzuhalten, wogegen Kierkegaard seine Aufgabe vor allem darin sieht, den durch Sokrates und Plato begründeten und durch Hegel vollendeten spekulativen Wahrheitsbegriff aus der Sphäre des reinen Denkens in das Interesse des konkreten Subjekts zurückzuholen.

Die These, daß wahre Erkenntnis (im Gegensatz zum bloßen „Differenzwissen“ der Naturwissenschaft) wesentlich Selbsterkenntnis sei, bedarf mithin der Präzisierung. In jedem Fall aber scheint auf sie ein Bedenken zuzutreffen, das Goethe einmal in die Worte kleidete: „Hierbei bekenn' ich, daß mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: erkenne dich selbst! immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer inneren falschen Beschaulichkeit verleiten wollen. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird.“⁴

Kierkegaard reflektiert dieses dialektische Verhältnis von Selbst und Welt als das Problem, daß die in der Selbsterkenntnis sich vermittelnde Subjektivität stets eine faktisch bestimmte ist, so daß sich die Selbsterkenntnis zugleich als Ziel und Voraussetzung präsentiert. - Die Wendung „Erkenne dich selbst!“ sei oft genug wiederholt worden, und man habe darin das Ziel für das gesamte menschliche Streben erblickt - stellt er fest und meint: „Das ist auch durchaus richtig, es ist jedoch ebenso gewiß, daß dies nicht das Ziel zu sein vermag, wenn es nicht zugleich der Anfang ist. Das ethische Individuum erkennt sich selbst, aber diese Erkenntnis ist keine bloße Kontemplation, denn damit ist das Individuum bestimmt nach seiner Notwendigkeit, es ist eine Besinnung auf sich selbst, die selbst eine Handlung ist, und darum habe ich statt des Ausdrucks ‚sich selbst erkenn‘ ‚sich selbst wählen‘ gebraucht.“⁵

Kierkegaard versucht also das Voraussetzungsproblem dadurch zu lösen, daß er die Selbsterkenntnis nicht kontemplativ, sondern praktisch interpretiert. Daß dabei der Zirkel grundsätzlich bestehen bleibt, ist dem Dänen keineswegs entgangen, wie seine folgende Bemerkung zeigt: „Der Existierende, der den subjektiven Weg wählt, erfährt in dem gleichen Augenblick die ganze dialektische Schwierigkeit, die darin liegt, daß er einige Zeit, vielleicht lange Zeit gebrauchen wird, um Gott objektiv zu finden; er erfährt diese dialektische Schwierigkeit in ihrem ganzen Schmerz, weil er Gott ja in demselben Augenblick gebrauchen soll. . .“⁶

Kierkegaard sieht den Zirkel nicht nur, er setzt auf ihn den eigentlichen Akzent seiner existentiellen Wahrheitsfrage, um so anhand der Sokratischen

Philosophie zur christlichen Glaubenslehre hinzufügen. Ein solcher Brückenschlag erscheint ihm deswegen möglich und angebracht, weil er der Überzeugung ist, daß zwischen den beiden Positionen trotz aller Differenzen eine grundsätzliche Übereinstimmung besteht. Wie noch zu zeigen sein wird, scheut sich Kierkegaard daher auch nicht, den sokratischen Wahrheitsbegriff paradox zu nennen - mit der Einschränkung freilich, sokratisch gesehen, erweise sich die Wahrheit keineswegs in sich selbst als paradox, sonderfi lediglich dadurch, daß sie sich zu einem Existierenden verhalte. - Dies komme in einem anderen sokratischen Satz zum Ausdruck, im Satz nämlich, *daß alles Erkennen ein Erinnern sei*⁷.

Die Deutung der Sokratischen Philosophie als Noch-nicht-Christentum mag schlichtweg anachronistisch erscheinen. Aber Kierkegaard geht es in diesem Zusammenhang gar nicht so sehr um eine historisch stichhaltige Sokrates-Interpretation, er will vielmehr zeigen, daß die Pointe des christlichen 'Wahrheitsbegriffs in einem spezifischen Verständnis jenes Problemkomplexes liegt, der in der Anamnesislehre noch weitgehend mythisch-naiv gedacht wird. Denn der Zielgedanke bei allen Fragen des griechischen Philosophen ist zwar richtig der, daß der Gefragte die Wahrheit in sich und aus sich bekommen muß, doch der zeitliche Ausgangspunkt ist dabei ein Nichts, „denn in dem gleichen Augenblick, da ich entdeckte, daß ich die Wahrheit von Ewigkeit her gewußt, ohne es zu wissen, im gleichen Nu ist jener Augenblick im Ewigen verborgen“; d. h. er verliert seine Einmaligkeit, seine entscheidende Bedeutung, weil es dann „kein Hier und Dort“, sondern nur „ein Überall und Nirgends“ gibt⁸.

Will man nun nicht einfach beim sokratischen Verständnis der Wahrheit und ihrer Voraussetzungen stehenbleiben, dann muß der Augenblick in der Zeit erhalten werden, und zwar insofern, als, das Ewige, das zuvor nicht war, „in diesem Augenblick entstanden ist“. Dies wiederum setzt voraus, daß der Lernende nicht nur durch einen zeitlichen Abstand von der Wahrheit getrennt ist, sondern durch *geschichtliche Faktizität*; daß die nach Erkenntnis strebende konkrete Individualität nicht je schon in der Wahrheit ist, kann dann nämlich nicht mehr als Folge eines bloßen „Vergessens“ verstanden werden, sondern muß seinen Grund in einem vom Menschen verschuldeten „Abfall“ von der Wahrheit haben, durch den er sich selbst um die Bedingungen für das Erfassen der Wahrheit brachte. - Nun hat nach Kierkegaard erst das Christentum den Menschen daran „erinnert“, d. h. durch Verinnerlichung (Er-innerung) dahin gebracht, sich dieses Umstandes bewußt zu werden. Denn im Zustand der Unwahrheit sein und es sein aus eigener Schuld ist nichts anderes als *Sünde*.

Hat durch die Sünde die konkrete Existenz Macht über den Menschen bekommen, dann wird das Sichhineinerinnern in die Wahrheit zum „Trug der Spekulation“. Und wenn der Mensch so in der Existenz steckt, „daß die Hintertür der Wiedererinnerung für ewig geschlossen ist“, dann bleibt ihm

nur noch eine Möglichkeit: „Vorwärts muß er, zurück ist unmöglich.“⁹ Demnach hat die Sünde neben dem negativen auch einen positiven Aspekt; ist sie einerseits das Hindernis, das es zu überwinden gilt, so ist sie andererseits „der Knoten im Faden der Spekulation“, der verhindert, daß der „Faden“ endlos durchgezogen wird, näht und naht, ohne ein konkretes Ergebnis zu zeitigen. Um es noch deutlicher zu sagen: Durch das mit dem Sündenbewußtsein gesetzte konkrete Zeitverständnis wird die Zeit erst eigentlich zur Geschichte. Sie wird zu einem unumkehrbaren Prozeß, in dem das Zukünftige „in gewisser Weise mehr bedeutet“ als das Gegenwärtige und das Vergangene; denn das Zukünftige stellt als das Wahre „das Ganze“ dar, von dem das Vergangene „ein Teil“ ist. - Zu dieser zukunftsorientierten Denkweise kann es freilich einzig und allein deshalb kommen, weil das Christentum den Menschen nicht nur daran erinnert, daß er sich durch eigenes Verschulden in der Unfreiheit der Unwahrheit befindet, sondern ihm gleichzeitig einen Ausweg aus diesem seinen Zustand anbietet: indem es die Wahrheit von sich aus ins Dasein treten läßt. Nur weil die ewige wesentliche Wahrheit selbst existiert hat, sagt Kierkegaard, kann das Individuum der Wahrheit teilhaft werden. - Doch nicht genug damit, daß Christus als der Lehrer den Menschen als dem Lernenden die Wahrheit bringen muß, er muß ihm auch die Bedingungen dafür mitgeben, sie zu verstehen, und das heißt, er muß als Lehrer den Lernenden umgestalten, umschaffen. Man kann somit sagen, daß die Wahrheit in doppelter Weise vermittelt ist: vom Menschen durch fortgesetztes existentielles Streben; von Gott durch Offenbarung im Sinne von „Erlösung“¹⁰. Und weil die Bekehrung zur Wahrheit als ein qualitativer Sprung im Augenblick erfolgt, ist der Augenblick christlich gesehen „Fülle der Zeit“.

Der spekulativen Anamnesislehre wird also von Kierkegaard die christliche Heilslehre gegenübergestellt, d. h. die Lehre von der geschichtlichen Wiedergeburt des Menschen zum „neuen Menschen“. Von den zwei Komponenten, die an dieser Wiedergeburt mitwirken - Streben menschlicherseits und Umschaffung göttlicherseits -, bleibt die zweite ein Mysterium, das nicht nur aus dem Denkprojekt der „Philosophischen Brocken“, sondern aus jedem möglichen Denkprojekt herausfällt und damit zur uneinholbaren Voraussetzung des Wahrheitsstrebens wird; die erste hingegen bildet den eigentlichen Gegenbegriff zur sokratischen Wiedererinnerung - zumal das existentielle Streben nach Wahrheit in seiner Grundstruktur *Wiederholung*

ist.

Das Verhältnis, in dem Wiedererinnerung und Wiederholung zueinander stehen, wird von Kierkegaard näher so bestimmt: „Wiederholung und Erinnerung sind die gleiche Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung, denn wessen man sich erinnert, das ist gewesen, wird rücklings wiederholt, wohingegen die eigentliche Wiederholung sich der Sache vorlings erinnert.“

Die Umschreibung der Wiederholung als „Vorlingserinnern“ soll keines-

wegs nur ein Wortspiel sein. Sie ist angebracht, weil es klarzustellen gilt, daß auch die Erschließung zukünftiger Wahrheit erinnernd erfolgt, d. h. durch Vertiefung in die Faktizität des Daseins. Sie ist freilich insofern etwas mißverständlich, als es sich bei der Wiederholung um keinen bloßen Denkvor'rgang, sondern um eine existentielle Bewegung handelt. - Nimmt man noch hinzu, daß die Wiedergewinnung der Wahrheit durch Wiederholung Heilsgeschehen involviert, dann ist nicht nur gegenüber der antiken, sondern vor\ allem auch gegenüber der neuzeitlichen Spekulation eine deutliche Abgrenzung vollzogen. „. . . denn die Griechen machten die entgegengesetzte Bewegung, und ein Grieche würde hier die Erinnerung wählen, ohne daß sein Gewissen ihn ängstigte; die neuere Philosophie macht gar keine Bewegung, sie macht im allgemeinen nur viel Aufhebens, und soweit sie eine Bewegung macht, liegt sie in der Immanenz, die Wiederholung hingegen ist und bleibt eine Transzendenz.“¹²

3. *Wiederholung und Vermittlung*

„Die Wiederholung ist die neue Kategorie, welche entdeckt werden muß. Wenn man etwas weiß von der neueren Philosophie und der griechischen nicht ganz und gar unkundig ist, so wird man leicht sehen, daß eben diese Kategorie das Verhältnis zwischen den Eleaten und Heraklit erklärt, und daß die Wiederholung eigentlich das ist, was man irrtümlich die Vermittlung genannt hat.“¹³

Nicht von ungefähr beginnt Kierkegaard die Erörterung der Möglichkeit und Bedeutung einer Wiederholung mit dem Hinweis auf jene bekannte Auseinandersetzung um die Wirklichkeit von Bewegung, zu der es in der griechischen Philosophie gekommen ist. Diese Bezugnahme soll von Anfang an deutlich machen, in welchem Sinne er das Problem der Wiederholung verstanden wissen will, nämlich als das Problem *realer Veränderung und Transzendenz* bestehender Wirklichkeit.

Daß es ihm dabei nicht einfach um eine Neuauflage der eristisch simplifizierten Auseinandersetzung zwischen Heraklitischer und Parmenideischer Schule gehen kann, versteht sich von selbst. Was Kierkegaard an diesem Kapitel griechischer Geistesgeschichte interessiert, ist das sich Herauskristallisieren zweier philosophischer Positionen, die so grundsätzlich sind, daß sie sich bis herauf in die Neuzeit erhalten und dabei noch weiter profiliert haben. Um sie in pointierter Weise sichtbar zu machen, bedient sich der Däne einer der vielen Anekdoten, die sich um die Person des Diogenes

ranken. „Als die Eleaten die Bewegung leugneten, trat, wie jedermann weiß, Diogenes als Opponent auf; er trat wirklich auf; denn er sprach nicht ein Wort; sondern ging lediglich einige Male auf und nieder und meinte damit jene hinreichend widerlegt zu haben.“¹⁴

Es ist klar, Kierkegaard möchte die Rolle eines modernen Diogenes übernehmen, um die mit so viel Aufwand an Gelehrtheit und Spitzfindigkeit über existentielle Probleme disputierenden Schulen spekulativen Denkens - vor allem die Hegels - erst eigentlich mit der Existenz zu konfrontieren und gleichzeitig damit auf die heillose Diskrepanz aufmerksam zu machen, die zwischen ihren abstrakten Theorien und der konkreten Praxis besteht. - Natürlich macht er es sich dabei nicht so leicht wie sein griechisches Vorbild. Es liegt ihm fern, Denken und Existenz gegeneinander auszuspielen, denn er weiß: Insofern Existenz Bewegung ist, muß es ein „Kontinuierliches“ geben, das die Bewegung zusammenhält; diese Kontinuität der Bewegung kann aber nur aus dem Denken kommen.

Das Dilemma ist folgendes: Auf der einen Seite darf die Kontinuität nicht bloß abstrakt sein, denn abstrakte Kontinuität ist keine Kontinuität für das Existieren; auf der anderen Seite verhindert doch gerade der Umstand, daß der Existierende existiert und sich nicht allein im Medium des Denkens bewegt, die Kontinuität. - Setzt man für die abstrakte Kontinuität die Hegeische Vermittlung ein, dann zeigt sich noch ein weiterer Aspekt des Dilemmas: Verzichtet man auf die Vermittlung, so verzichtet man auf die Spekulation - wie aber soll Kontinuität alsdann begründet werden? -. Auf der anderen Seite ist es ein „bedenklich Ding“, die Vermittlung zuzugestehen, denn wenn es die Vermittlung gibt, dann gibt es keine unbedingte Wahl, kein unbedingtes Entweder - Oder¹⁵.

Etwas ist damit immerhin klargestellt: Die Kontinuität des reinen Denkens ist nicht identisch mit der Kontinuität praktischer Freiheit, die zwar wesentlich auf Denken bezogen ist, aber ebenso wesentlich über das Denken hinausgeht. Und Kierkegaard stellt die Behauptung auf, die Bewegung bewußter Existenz resultiere aus dem Zusammenwirken von Entscheidung und Wiederholung. - Daß die Kontinuität bewußter Existenz Entscheidung voraussetzt, ist unschwer einzusehen. Doch die Entscheidung bedarf nach Kierkegaard in dreifacher Hinsicht der existentiellen Vermittlung durch die Wiederholung: „1- Wenn ich handeln soll, so ist mein Tun in Bewußtsein, in Vorstellung und Gedanke dagewesen, sonst handle ich gedankenlos, d. h. ich handle nicht. 2. Indem ich nun handeln soll, setze ich voraus, daß ich in einem ursprünglich unversehrten Zustand bin. Nun kommt die Frage der Sünde, das ist die zweite Wiederholung; denn jetzt muß ich wiederum zu mir selbst zurück. 3. Das eigentliche Paradox, wodurch ich der Einzelne werde,- denn sofern ich in der Sünde verharre, aufgefaßt als das Allgemeine, ist nur die

Wiederholung Nr. 2 da. Man kann hiermit die aristotelische Kategorie: ‚Das-was-war-sein‘ vergleichen.“¹⁶ Diese Aussage gilt es Punkt für Punkt zu analysieren.

Die Kontinuität bewußter Existenz liegt zunächst einmal in der Einheit von Theorie und Praxis, Denken und Handeln begründet. Diese Einheit wiederum ist dann gegeben, wenn das Handeln sich als Wiederholung, und das heißt hier *als praktischer Nachvollzug des Denkens* konstituiert. Kierkegaard benutzt diese Klarstellung vor allem dazu, um gegen Hegels Identitätsphilosophie zu polemisieren, in der die Vermittlung von Theorie und Praxis, Denken und Handeln denkimmanent erfolgt: aus einer „erinnernden“ Haltung heraus, wie sie nicht nur für die antike Philosophie bezeichnend ist. Besonders deutlich wird das in der Geschichtsphilosophie, weshalb sich Kierkegaard zur Feststellung veranlaßt sieht, Hegel verstehe die Weltgeschichte trotz allem Gerede vom Prozeß nicht im Werden, sondern - aufgrund der „Sinnestäuschung“ des Vergangenseins - in der Abgeschlossenheit. „Darum fehlt dem System die Ethik, darum hat es keine Antwort, wenn die lebende Generation und das lebende Individuum im Ernst nach dem Werden fragen, um nämlich zu handeln.“ Hegel wendet sich der Vergangenheit zu, zeigt, wie die auseinandergehenden Momente sich wieder zur Einheit vereinen, vermittelt und vermittelt. Angenommen - sagt Kierkegaard -, Hegel hat recht, der Satz des Widerspruchs ist in der Philosophie außer Kraft gesetzt oder beständig in einer höheren Einheit aufhebbar: so gilt dies doch keinesfalls für das Zukünftige; denn Gegensätze müssen erst dagewesen sein, ehe man sie vermitteln kann¹⁷.

Die Vermittlung von Theorie und Praxis in der Immanenz des reinen Denkens beruht demnach auf einem Trugschluß: Weil in der „erinnernden“ Betrachtung der Wirklichkeit das zu Entscheidende immer schon entschieden ist, erscheinen die Gegensätze und Widersprüche durch die bloße „Anstrengung des Begriffes“ aufhebbar; und dies wiederum hat zur Folge, daß es zu keinem echten Verständnis des Problems der Entscheidung kommt. Als „innwendige Tat“, als Willensakt hat die Entscheidung nämlich das Doppelte an sich, Vollzug des Denkens zu sein und Denken aufzuheben. Schon bei der Entscheidung und nicht erst bei ihrer Umsetzung in die Tat erfolgt somit die Wiederholung als praktischer Nachvollzug des Denkens, als Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit¹⁸.

Kann aber die Freiheit der Entscheidung; so ohne weiteres als eeseben vorausgesetzt werden? - Wenn man bedenkt, daß alles menschliche Tun durch Schuld determiniert ist, dann erscheint die Möglichkeit einer Kontinuität in Freiheit wieder in Frage gestellt. Hier nun tritt die Wiederholung in ihrer zweiten Bedeutung in Funktion: *als Niederholung*. Insofern Denken und Handeln durch die Faktizität des Daseins bedingt sind, muß sich das Individuum die Freiheit der Entscheidung als seine ureigenste Möglichkeit allererst aus der Vergangenheit zurückholen.

Dies ist übrigens der Aspekt, der in Heideggers Deutung der Wiederholung - die jene Kierkegaards nachdenkt - als der allein maßgebende hingestellt wird. Für Heidegger ist die Wiederholung das Sichzurückholen des Selbst aus der Verlorenheit in das Man, das Nachholen versäumter Wahl, das Wählen der Wahl. „Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen.“ Denn, sagt Heidegger, ganz im Sinne Kierkegaards: „Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Ekstase ermöglicht es, daß das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen vor. Das eigentliche Gewesensein nennen wir Wiederholung.“¹⁹

Ein neuer Zweifel drängt sich nun auf: Setzt das Wählen der Wahl nicht jene Freiheit schon voraus, die durch das Wählen der Wahl erst gewonnen werden soll? Oder etwas konkreter formuliert: Kann der Mensch sich selbst tatsächlich so völlig aus seiner Verstrickung in Schuld befreien, wie dies nötig ist, wenn er sich in die Freiheit zurückholen will? Wenn ja, wäre die Wiederholung letztlich nichts anderes als eine existenzdialektische Form der *Versöhnung*. - Kierkegaard läßt sich bei der Untersuchung dieser Frage wieder von der Kritik an Hegel und seinem Vermittlungsbegriff leiten.

Bei Hegel sind Vermittlung und Versöhnung in der Tat nur zwei verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe Geschehen, das sich im spekulativen Prozeß des Erkennens vollzieht. Denn Erkennen heißt ihm, „das Äußerliche, Fremde des Bewußtseins vernichten“ und ist damit Rückkehr der Subjektivität in sich. Dies, im realen Selbstbewußtsein der Welt gesetzt, nennt er „die Versöhnung der Welt“. - Als Aufgabe verstanden, besteht die Versöhnung darin, die Vernunft als „die Rose im Kreuz der Gegenwart“ zu erkennen und sich dieser zu erfreuen²⁰.

Hegels rationalistisch-kontemplativer Versöhnungsbegriff fußt auf einem ebensolchen Sündenbegriff. Was im „mosaischen Mythos“ als Sündenfall beschrieben wird, erscheint ihm als der bildliche Ausdruck dafür, daß Erkennen aus der unmittelbaren, paradiesischen Einheit mit der Welt in der Notwendigkeit der „ewigen Geschichte des Geistes“ heraustritt und sich entzweit; aber dieser Vorgang der Entzweiung „endigt seiner Natur gemäß mit der Versöhnung“. - Sowohl das Prinzip der Entzweiung als auch das der Versöhnung liegt ganz in der Dialektik des Denkens beschlossen. „Dieses ist es, welches die Wunden schlägt und dieselben auch heilt.“ Es erscheint Hegel daher durchaus angebracht, den Sündenfall an der Spitze der Logik darzustellen, da die Logik „es mit dem Erkennen zu tun hat und es sich auch in diesem Mythos um das Erkennen, um dessen Ursprung und Bedeutung handelt“²¹.

Kierkegaards Antwort auf Hegels Versöhnungsbegriff läßt sich in wenigen Worten wiedergeben: Wenn mit „Versöhnung“ nicht mehr gemeint ist als

das spekulativedialektische Prinzip der Aufhebung von Widersprüchen im "Prozeß des sich entfaltenden Denkens, dann wird mit dem Gebrauch dieses Begriffs nur unnötig Verwirrung gestiftet; denn man vermengt so grundverschiedene Bereiche wie Ethik, Dogmatik und Logik. - Wenn aber mit dem Gebrauch des Begriffs „Versöhnung“ darauf hingewiesen werden soll, daß die Vermittlung von Wahrheit das menschliche Leistungsvermögen letztlich übersteigt, dann ist das spekulative System Hegels eo ipso gesprengt.

Im krassen Gegensatz zu Hegel interpretiert Kierkegaard die Versöhnung als das absolute Paradox. Er argumentiert dabei sinngemäß wie folgt: Die Sünde ist das Selbstische. Zur Sünde kommt es, wenn der Mensch sich selbst begründen will, wenn er die Wahrheit in die Subjektivität setzt und sich damit „von der ewigen Wahrheit abschneidet“ (W. Schulz). Er gerät dann in einen Zustand selbstverschuldeter Unwahrheit und Isolation hinein, aus dem er sich nur dadurch wieder befreien kann, daß er sich in seiner subjektiven Existenz mit dem Allgemeinen zu versöhnen trachtet: durch eine dritte Art der Wiederholung, nämlich *durch Wiederholung in Form der Aneignung, der Verinnerlichung*. Und diese ist es, die unweigerlich ins Paradox führt! Denn wenn das Individuum sich innewird, daß die Existenz als solche Sünde ist, weil im Zuge der Verinnerlichung die Wahrheit nun erst recht mit der Subjektivität zusammenfällt - und zusammenfallen muß, wenn sie nicht auf entgegengesetzte Weise zur Unwahrheit werden soll -, dann erscheint die Zurücknahme der Sünde unmöglich, es sei denn auf paradoxe Weise: indem unter Berufung auf die Menschwerdung Gottes die Subjektivität zugleich als die Unwahrheit und die Wahrheit festgehalten wird.

So setzt die Wiederholung als existentielle Form der Vermittlung Versöhnung immer schon voraus. Die Wiederholung, kann Kierkegaard daher sagen, ist das *Interesse* der Metaphysik (insofern sie das Anliegen der konkreten Subjektivität in die metaphysische Fragestellung einbringt) und zugleich dasjenige Interesse, an dem die Metaphysik scheitert. Dieses Scheitern ist Kierkegaard zufolge aber durchaus positiv zu werten, denn es schafft Raum für die „Doppelbewegung der Unendlichkeit“, d. h. für die Wiederholung absoluter Wahrheit im paradoxen Glauben.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Wiederholung eine dreifache Art existentieller Vermittlung beinhaltet: die von Denken und Handeln, von Faktizität und Freiheit, von subjektivem Interesse und objektiver Wahrheit. - Hinzu kommt dann eben noch die paradoxdialektische Vermittlung des Glaubens, die als Grundlage aller Vermittlung den Rahmen der Vermittlung sprengt.

Die Menschwerdung des Menschen - des Individuums wie der Gattungsfiele demnach mit der Realisierung der Wiederholung als eines existenzdialektischen Daseinsprinzips zusammen²². Daß dem tatsächlich so ist, hat Kierkegaard in ebenso scharfsinnigen wie gründlichen Analysen zu zeigen versucht.

III. Die Dialektik der Wiederholung

1. Die Menschwerdung

Mit Hegel und Marx teilt Kierkegaard die Ansicht, daß der Mensch - im Gegensatz zum Tier - sich erst zu dem machen muß, was er seiner Möglichkeit nach ist. Nichts anderes ist der profane Sinn der Geschichte. - Da nun der Mensch für Hegel letztlich Geist, der „existierende Begriff“ ist, stellt sich ihm die Geschichte als „das Bild und die Tat der Vernunft“ dar. Da er für Marx „von Haus aus Natur ist“, sieht er das sinngebende Moment der Geschichte in der Arbeit als einem Prozeß „zwischen Mensch und Natur, womit der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“. Die „ganze sogenannte Weltgeschichte“ ist demnach nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, und Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist es, „den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen . . .“

Auch Kierkegaard betont, „daß es als eine Unvollkommenheit des Daseins angesehen werden müßte, wenn der Mensch es nicht nötig hätte zu arbeiten. Auf je niedriger Stufe das menschliche Leben steht, um so weniger zeigt sich die Notwendigkeit zu arbeiten; je höher es steht, um so mehr tritt sie zutage. Die Pflicht, zu arbeiten um zu leben, drückt das Allgemein-Menschliche aus, weil sie Ausdruck der Freiheit ist. Eben durch Arbeit macht der Mensch sich frei, durch Arbeit wird er Herr über die Natur, durch Arbeit zeigt er, daß er höher ist denn die Natur.“² Aber Kierkegaard meint mit Arbeit immer schon mehr als Marx. Weil ihm die menschliche Natur mehr als nur Natur ist, ist ihm auch die Arbeit mehr als deren materielle Reproduktion: sie ist Vollzug der Existenz als Inter-esse³.

Inter-esse zu sein - „zwischen der Abstraktion hypothetischen Einheit von Denken und Sein“ - ist das Kennzeichen alles Wirklichen. Der Mensch aber kann für sich in Anspruch nehmen, auf ganz besondere Weise Inter-esse zu sein, insofern nämlich, als Leib und Seele ein Verhältnis bilden, das von einem Dritten, dem Geist getragen wird. - Weil der Mensch keine unmittelbare Einheit von Leib und Seele darstellt, sondern eine bewußte, eine geistig (im Geist) vermittelte, ist er sich selbst aufgegeben, ist sein Dasein wesentlich Arbeit, und das zeigt sich nur unter anderem in der spezifischen Weise seiner materiellen Produktion⁴.

Umgekehrt kann gesagt werden, daß die Geschichte nur dann in ihrer wahren, vollen Bedeutung erfaßt wird, wenn sich in ihr die dialektische

Struktur der menschlichen Existenz widerspiegelt, wenn erfaßt und festgehalten wird, daß Seele und Leib zwei wechselseitig sich bedingende Momente jenes Dritten sind, das als Ganzes nur im Verhältnis seiner Momente existiert (Näheres hierzu in Kap. IV). Eben das ist bei Hegel und Marx aber nicht der Fall. Während nämlich die spekulative Dialektik im Grunde tautologisch ist, weil in ihr Natur nur als das Anderssein des Geistes, als Begriff unter Begriffen auftritt, erscheint es fraglich, ob unter materialistischen Voraussetzungen überhaupt sinnvoll von Dialektik gesprochen werden kann⁵. Denn Hegels Satz, der Geist sei das absolut Erste der Natur, läßt sich nicht umkehren, ohne daß die Dialektik zu einem simplen Kausalprozeß sich bedingender und aufhebender Gegensätze verflacht.

Nun ist es nach Kierkegaard aber keineswegs so, daß der Mensch je schon seinen Möglichkeiten entsprechend, also geschichtlich existiert. Damit dies geschieht, muß er zuerst eine Entwicklung durchgemacht haben - phylogenetisch wie ontogenetisch -, in deren Verlauf der Geist von einem „spatierenden“ Moment (er hat die tierische Unmittelbarkeit aufgehoben und sich zwischen Leib und Seele gedrängt) zu einem vermittelnden Moment geworden ist, zur Grundlage positiver Freiheit. Kurz, der Mensch muß dahin gelangt sein, sich selbst als Quelle seines Handelns zu verstehen, derart, daß er Gelingen und Versagen in die eigene Verantwortung übernimmt und sich frei zum Guten wie zum Bösen weiß. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn Kierkegaard zwischen einem mythischen und einem geschichtlichen Dasein unterscheidet und das letztere mit dem „Sündenfall“ als der ersten geschichtlichen Tat beginnen läßt⁶.

Der „Sündenfall“ soll dabei ein Zweifaches zur Geltung bringen: die Freiheit und Verantwortlichkeit des Individuums im Prozeß der Menschwerdung einerseits, das Bedingtsein des Individuums durch die Entwicklung der Gattung andererseits. Diese Dialektik des „Sündenfalls“ als die Grundlage der Dialektik der Geschichte gilt es vor allem aufzuklären - was Kierkegaard zufolge nur aus jener heilsgeschichtlichen Perspektive heraus möglich ist, die im vorigen Kapitel bereits kurz skizziert wurde: Da die geschichtliche Menschheit je schon in der Konsequenz der Sünde steht, kann sie nur durch das Eingreifen Gottes in den Besitz der Bedingungen gelangen, die es dem einzelnen gestatten, sich *in Wahrheit* zu verwirklichen.

Welche Wissenschaft ist nun aber für die Erforschung der Sünde zuständig? Kierkegaards Schrift „Der Begriff Angst“, die sich detailliert mit dem Phänomen Sünde auseinandersetzt, trägt den Untertitel „Eine schlicht psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde“. Damit soll gesagt sein: 1. Das Phänomen Sünde kann streng genommen überhaupt nicht Gegenstand einer Wissenschaft sein. Wird es etwa in der Metaphysik behandelt, „so wird die Stimmung die dialektische Ebenmäßigkeit und Teilnahmslosigkeit, welche die Sünde als das, was dem Gedanken nicht widerstehen kann, durchdenkt“. Der Begriff

wird verfälscht, denn die Sünde muß zwar überwunden werden, aber nicht als blutleere Abstraktion, sondern als eine Realität, mit der sich jeder konfrontiert sieht. - Wird die Sünde in der Psychologie behandelt, „so wird die Stimmung die anhaltende Beobachtung, die spionierende Unerschrockenheit, nicht des Ernstes sieghafte Flucht aus ihr heraus“. Der Begriff wird abermals verfälscht, denn die Sünde wird zu einem Zustand, was sie keinesfalls ist. - Am ehesten scheint noch die Ethik für die Sünde zuständig zu sein. Doch als eine Idealwissenschaft kann die Ethik die Sünde nicht in sich aufnehmen, ohne daß es mit ihrer Idealität vorbei ist. „Je mehr sie in ihrer Idealität verbleibt, und niemals so unmenschlich wird, die Wirklichkeit aus dem Gesicht zu verlieren, sondern mit dieser insofern ins Verhältnis tritt, als sie sich als Aufgabe für einen jeden Menschen hinstellt, dergestalt, daß sie ihn zum wahren, zum ganzen Menschen, zum Menschen schlechthin machen will, desto höher spannt sie die Schwierigkeit.“ Im Lichte dieser Zielsetzung erweist sich die Sünde als etwas, das nicht nur zufällig einem Individuum angehört; die Sünde zieht sich vielmehr „tiefer und tiefer“ zurück, als eine „tiefere und tiefere Voraussetzung“, als eine Voraussetzung, die über das Individuum hinausreicht. „Nun ist alles für die Ethik verloren“ - und die Ethik hat selbst dazu beigetragen, alles zu verlieren⁷. - So bleibt am Ende nur die Dogmatik übrig, um sich des Phänomens der Sünde anzunehmen, und das heißt eben, daß die Sünde von der Wissenschaft vorausgesetzt werden muß: als ein „bewegendes Etwas“, das sie nicht zu fassen bekommt. 2. Das Höchste, was eine „schlicht psychologisch-andeutende Überlegung“ erreichen kann, ist Aufschluß darüber, *wie*, unter welchen Voraussetzungen die Sünde entsteht, nicht aber *daß* sie entsteht. „Daß die menschliche Natur so beschaffen ist, daß sie die Sünde möglich macht, ist, psychologisch gesprochen, durchaus wahr, aber daß man etwa diese Möglichkeit der Sünde ihre Wirklichkeit werden lasse, das empört die Ethik und klingt der Dogmatik wie eine Lästerung; denn die Freiheit ist niemals möglich; sobald sie ist, ist sie wirklich . . .“⁸ 3. Als Überlegung „in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde“ beansprucht die Untersuchung keineswegs voraussetzungslos zu sein; sie will sich vielmehr bewußt im Rahmen der christlichen Glaubenswahrheit halten, und zwar so, daß ihr ursprünglicher, unverfälschter Sinn zum Vorschein kommt. Dies gilt für das Verständnis des Phänomens Sünde, aber auch seiner Konsequenz, der Geschichte, die christlich gesehen weder das Produkt eines sich selbstherrlich entfaltenden „Weltgeistes“ ist (dem die Individuen mit ihren persönlichen Zielen und Anliegen nur Mittel zum Zweck sind), noch eines nach ehernen Gesetzen verlaufenden Evolutionsprozesses des Instrumente herstellenden Tieres (und folglich Teil der Naturgeschichte), sondern die Synthese aus menschlichem Interesse und göttlichem Heilsplan.

a) Die mythische Stufe: Dasein als Nachahmung

Schon Vico war überzeugt, „daß diese historische Welt ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist“, und daß daher in den Modifikationen unseres Geistes ihre Prinzipien aufgefunden werden können und müssen⁹. Kierkegaard meint im Grunde genau dasselbe, wenn er feststellt, eine geschichtliche Daseinsgestaltung sei nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Geist - als jenes Dritte, als die Möglichkeit des Verhältnisses von Leib und Seele - in Sünde wirklich geworden ist. - Da nun die Beantwortung der Frage, wie die Sünde in die Welt kommt, das Zurückgehen in eine Zeit erfordert, in der es noch keine Sünde gibt, muß eine „paradiesische“, vorgeschichtliche Daseinsstufe gefunden werden.

Eine solche läßt sich sogar empirisch nachweisen. Das Kind und der Primitive leben insofern ungeschichtlich, als das Prinzip ihres Handelns nicht freie Selbstbestimmung, sondern Nachahmung ist. - Auch diesen Umstand hat bereits Vico aufgedeckt. „Die Kinder“, so schreibt er, „haben eine große Fähigkeit zur Nachahmung, denn wir beobachten, daß ihre Spiele meist Nachbildungen dessen sind, was sie fähig sind zu verstehen. Darum bestand die kindliche Welt aus dichterischen Völkern, denn die Dichtung ist nichts anderes als Nachahmung.“¹⁰

Eben weil das menschliche Dasein sowohl ontogenetisch als auch phylogenetisch betrachtet werden kann, wird der Begriff der *ersten Sünde* zweideutig: er bezeichnet die erste Sünde im Leben des einzelnen und die erste Sünde des Geschlechts. Jedesmal handelt es sich aber um ein und dasselbe Phänomen, behauptet Kierkegaard, weil die Sünde in beiden Fällen auf die gleiche Weise in die Welt kommt, nämlich mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften - durch einen Sprung, wie jede neue Qualität. Daher ist die Sünde auch schlechterdings unableitbar; sie kam und kommt durch eine Sünde in die Welt.

Daß die „Erbsünde“ dennoch eine wesentliche Rolle spielt, kann laut Kierkegaard bereits am Beispiel des Stammvaters der Menschheit deutlichgemacht werden: Wenn nämlich Adam nicht auf „phantastische Weise“ außerhalb der Geschichte der Menschheit zu stehen kommen soll, dann muß man annehmen, daß er - wie jeder andere Mensch - zugleich er selbst und das Geschlecht ist. Er ist nicht wesentlich verschieden vom Geschlecht, denn sonst wäre dieses gar nicht da; er ist nicht einfach mit ihm identisch, sonst wäre es gleichfalls nicht da. In diesem dialektischen Verhältnis spiegelt sich das Wesen des „Sündenfalls“ wider, der als Sprung die Qualität setzt, gleichzeitig damit aber in die Qualität hineinverflochten und von ihr vorausgesetzt ist so wie die Qualität vom Sprung. - Zwischen Adam und dem späteren Individuum besteht also nur ein gradueller Unterschied: Durch die erste Sün-

de Adams wie jedes späteren Individuums kommt die Sündhaftigkeit in die Welt; diese hat bei Adam wie bei jedem späteren Individuum aktuelle Sünden zur Folge.

Sünde - so kann man auch sagen - ist ein Mittelding zwischen Handeln und Leiden. Je pelagianischer man daher das Individuum auf sich selbst gestellt sein läßt, um so ethischer wird die Schuld; doch darf der Pelagianismus nicht so weit gehen, daß die Kontinuität des Geschlechts zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt, denn mit der quantitativ voranschreitenden Sündhaftigkeit des Menschen geht auch seine Geschichtlichkeit verloren. „Würde der zweite Mensch nicht von Adam abstammen, so wäre er nicht der zweite Mensch, sondern eine leere Wiederholung . . .“

Weil der „dialektische Schluß“, daß die Sünde durch eine Sünde in die Welt kommt (sich als ein Ausdruck der Freiheit letztlich selbst voraussetzt), dem Verstand ein Ärgernis ist, darum stempelt er den biblischen Bericht, der sich dieses Schlusses bedient, zum Mythos - um gerade dadurch dem Mythos zu verfallen. Der Verstand „phantasiert“ etwas darüber, wie der Mensch vor dem „Sündenfall“ war, konstruiert einen „phantastischen Anfang“, ein „göttliches Vorspiel“, und indem er darüber schwätzt, wird die Unschuld allmählich zur Sünde¹².

Kierkegaard wendet sich mit Vehemenz gegen jede Art von „Verstandesmythos“, zumal gegen jene der spekulativen Theologie. Die Frage ist nur, ob er sich nicht selbst der Mythisierung schuldig macht, wenn er den „Sündenfall“ als erste Sünde interpretiert, so daß dem Individuum eine Rolle zufällt, die es weder in der archaischen noch in der modernen Gesellschaft zu spielen vermag? - Daß diese Bedenken angebracht sind, wird sich im Verlauf der Untersuchung immer deutlicher zeigen. Eines ist freilich jetzt schon klar: Der Däne versteift sich deshalb hartnäckig auf eine erste Sünde, weil er glaubt, nur dadurch einer logischen (logisch-spekulativen), psychologischen oder soziologischen Relativierung der Verantwortung des einzelnen erfolgreich entgegentreten zu können; und nicht zuletzt, weil ohne erste Sünde die christliche Lehre von einem Heilsplan, der sich von Adam über Christus zum neuen Menschen erstreckt, ihren strikten Sinn zu verlieren droht¹³.

Kierkegaard sieht sich infolgedessen genötigt, gleichzeitig auf zwei Ebenen zu operieren: auf der dialektischer Rationalität, wo Sünde erklärt werden soll, und auf der christlicher Dogmatik, wo Sünde nicht erklärt werden darf. Er versucht, diesen Widerspruch dadurch zu lösen, daß er den Anspruch begrifflicher Vermittlung auf *Approximation* einschränkt, deren philosophischer Wert vor allem darin liegt, daß sie so etwas wie ein existenzdialektisches Gegenstück zu Hegels Phänomenologie des Geistes liefert.

Wie immer man glaubt, daß die Sünde in die Welt kommt: der ihr vorausgehende Zustand kann noch nicht durch Sünde geprägt sein, denn sonst wäre der Sprung der Qualität eo ipso aufgehoben und eine quantitative Entwicklung an seine Stelle gesetzt. Er wird herkömmlicherweise als Zu-

stand der *Unschuld* bezeichnet, womit seine Doppeldeutigkeit- nicht Schuld und doch (als Möglichkeit) auf Schuld bezogen zu sein - treffend zum Ausdruck kommt. - Eben diese Doppeldeutigkeit wird zumeist aber nicht beachtet, weder in phylogenetischer noch in ontogenetischer Hinsicht: „Man läßt das Kind so recht einen kleinen Engel sein, aber die verderbte Umgebung hat es ins Verderben gestürzt.“ Oder: „Man läßt das Kind so entartet sein von Grund auf, daß ihm das gute Beispiel schlechterdings nichts nützt.“ In Wirklichkeit war das Kind, „wie Kinder eben sind, weder gut noch böse, aber dann kam es in gute Gesellschaft und wurde gut oder in schlechte Gesellschaft und wurde schlecht“. - Mit dieser Feststellung ist es freilich noch nicht getan. „Zwischenbestimmung!“ fordert Kierkegaard. Man finde eine Zwischenbestimmung, welche die Zweideutigkeit hat, daß ein Kind, in welchen Verhältnissen es auch sei, beides werden kann, schuldig wie unschuldig¹⁴.

Diese Zwischenbestimmung gewinnt Kierkegaard durch Analyse der Unschuld. Die Unschuld hat das Negative an sich, unwissend zu sein, unwissend des Unterschiedes von Gut und Böse, denn in der Unschuld ist der Mensch nicht geistig bestimmt, sondern seelisch. Der Geist ist erst „träumend“ im Menschen.

Dadurch, daß die Unschuld eine abstrakt-negative Bestimmung ist, weist sie über sich hinaus und treibt zur Verwirklichung der noch unausgeschöpft im Menschen gelegenen Möglichkeiten. - Der Geist, das Medium dieser Verwirklichung, ist da und nicht da: er ist da als etwas, das die Unmittelbarkeit durchbricht und ihre Sicherheit in Frage stellt; er ist nicht da als etwas Bestimmtes, Konkretes. So gebiert er die *Angst*. „In diesem Zustand ist Friede und Ruhe; aber da ist zu gleicher Zeit noch etwas anderes, welches nicht Unfriede und Streit ist; denn es ist ja nichts da, damit zu streiten. Was ist es dann? Nichts. Aber welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst. Das ist die tiefe Heimlichkeit der Unschuld: sie ist zugleich Angst. Träumend spiegelt der Geist seine Wirklichkeit hin, aber diese Wirklichkeit ist Nichts, aber dieses Nichts sieht die Unschuld fort und fort außerhalb ihrer.“¹⁵

Die dialektische Zweideutigkeit der Unschuld, zugleich ein Positivum (Un-schuld) und ein Negativum (Unwissenheit) zu sein, wiederholt sich in der Angst. Denn die Angst ist „eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie“; sie fasziniert, indem sie abstößt, und sie stößt ab, indem sie fasziniert. Kierkegaard verweist hier auf den Sprachgebrauch, für den Ausdrücke wie „süße Angst“ selbstverständlich sind, und kommt zum Schluß, daß die Angst nicht nur keine Schuld, sondern auch keine Last und kein Leid darstellt und darum mit der Seligkeit der Unschuld durchaus in Einklang zu bringen ist. Angst bedeutet überhaupt eine Auszeichnung. Sie zeichnet den Menschen vor dem Tier aus, und es gilt der Grundsatz: Je mehr Geist, um so mehr Angst und umgekehrt¹⁶.

Der Geist erscheint zunächst als eine „feindliche Macht“, weil er sich in

das unmittelbare Verhältnis von Seele und Leib eindrängt. In Wirklichkeit ist er aber eine „freundliche Macht“, denn er will das Verhältnis ja nicht stören, sondern im Gegenteil begründen - was freilich auf Kosten der Unmittelbarkeit und damit der Unschuld geht. Darum hat der Mensch den Verlust des „Paradieses“ auch stets als Strafe empfunden, obwohl er im Grunde nichts weiter als eine notwendige Folge der Selbstwerdung des Menschen ist.

In der Angst erfolgt also der Übergang von der Unschuld zur Schuld, von der mythischen zur geschichtlichen Existenzweise, weil sich in ihr die Wirklichkeit des Geistes als „ungeheueres Nichts der Unwissenheit“ eindringlich abzuzeichnen beginnt. Um die größtmögliche Approximation an den „Sündenfall“ zu erreichen, muß die Angst aber erst „zum Äußersten gebracht“ werden.

An dieser Stelle angelangt, rekurriert Kierkegaard erstmals ausdrücklich auf den biblischen Bericht. Denn um die Angst auf die Spitze zu treiben, bedarf es seiner Ansicht nach des von Gott kommenden Verbots und der Strafandrohung. Das Verbot kann nämlich unter den Voraussetzungen der Unschuld gar nicht verstanden werden und bewirkt eben damit die entscheidende Potenzierung der Angst. - Den naheliegenden Einwand, hier werde mit einem *Deus ex machina* operiert, weist der Däne entschieden zurück. „Die Unschuld kann ja gut und gern reden ... Insofern braucht man nur anzunehmen, daß Adam mit sich selbst gesprochen habe . . . Daraus, daß Adam hat sprechen können, folgt ja im tiefen Sinne nicht, daß er das Gesagte habe verstehen können.“¹⁷

Mit diesem Rechtfertigungsversuch stürzt sich Kierkegaard in nur noch größere Schwierigkeiten, ohne im Grunde etwas zu erklären. Denn wenn Sprache Gebote und Verbote beinhaltet, die das Fassungsvermögen der Unschuld übersteigen, so deshalb, weil sie als Produkt der Gesellschaft, als Ausdruck ihres geistigen Entwicklungsstandes dem Individuum und der Generation immer schon vorgegeben ist. - Kierkegaard aber legt nur Wert auf die Feststellung, daß der Mensch die Sprache gewiß nicht selbst erfunden habe, womit er eine richtige Einsicht (Sprache ist keine bloße Konvention, kein Werk der Willkür) dazu benutzt, Ursprung und Funktion der Sprache zu verschleiern. Denn nur so kann der „Sündenfall“ mit Hilfe der Sprache als erste Sünde interpretiert werden.

Daß es letztlich die Gesellschaft ist, die über die Sprache den „Sündenfall“ unausweichlich werden läßt, dafür hat gerade der junge Sören den besten Beleg geliefert: mit der ihm anerzogenen Angst vor der Sinnlichkeit, die sich dann folgerichtig in experimentierender Neugier niederschlug und mit Kurzschlußhandlungen sowie entsprechenden Schuldgefühlen endete. Das Tagebuch des Verführers schildert die experimentierende Neugier in all ihren Variationen und mit all ihren Raffinessen. Folgende Worte daraus könnten auf den Autor selbst gemünzt sein: „Hin-

sichtlich der Ehe hast Du Dich jederzeit lediglich beobachtend verhalten. Es hegt etwas Verräterisches darin, bloß Beobachter sein zu wollen."¹³

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Angst - die als existenzdialektische Übergangsbestimmung nicht mit Furcht verwechselt werden darf - vor allem zwei Wesensmerkmale aufweist: sie ist umfassend, und sie ist auf Möglichkeit bezogen. Umfassend ist die Angst insofern, als sie den Menschen mit so etwas wie *Welt* konfrontiert und gleichzeitig damit die Existenz als solche in Frage stellt. „Die Angst“ - so formuliert es Heidegger - „erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die Welt als Welt. Die Angst wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können.“ - Die Angst bezieht sich auf Möglichkeit, weil sie Ausdruck der Freiheit ist. Um abermals mit Heidegger zu sprechen; Angst offenbart das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens und erschließt dadurch das Dasein als Möglichsein“. Angst ist „Schwindel der Freiheit“, der entsteht, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit in ihre eigene Möglichkeit hinabschaut. -Festzuhalten bleibt auch, daß die in Angst sich zeigende Welt immer schon gesellschaftlich vermittelt ist und durch die Sprache verstärkend auf die Angst zurückwirkt. Dies erklärt, warum der „Sündenfall“ als Akt der Freiheit nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen erfolgt²⁰.

Weil Kierkegaard den „Sündenfall“ als erste Sünde interpretiert - statt als einen Prozeß der Bewußtseinsbildung - sieht er sich noch vor ein weiteres Problem gestellt: Wenn durch den „Sündenfall“ ein neues Dasein eröffnet wird, nämlich das der Freiheit des Selbst zum Selbst, dann kann vorher noch keine Freiheit geherrscht haben; freilich auch keine Unfreiheit, sonst wäre es gar nicht zur Sünde gekommen. Im Stadium der Angst, sagt Kierkegaard, ist erst die *Möglichkeit* der Freiheit gegeben, und diese besteht nicht darin, daß man das Gute oder Böse wählen kann, sie besteht im Können. Angst ist demnach weder eine Bestimmung der Notwendigkeit, noch eine der Freiheit, sie ist gefesselte Freiheit, „gefesselt nicht in Notwendigkeit, sondern in sich selbst“. Anders formuliert: Angst ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit.

In diesem Sinne beschreibt Kierkegaard die Situation Adams unmittelbar vor dem „Sündenfall“: Das Verbot ängstigt ihn, denn es weckt in ihm die konkrete Möglichkeit der Freiheit. „Was an der Unschuld vorübergestreift ist als das Nichts der Angst, das ist nun in ihn selbst hineingetreten, und ist hier wiederum ein Nichts, die ängstigende Möglichkeit *zu können*. Was es ist, das er kann, davon hat er keine Vorstellung. Bloß die Möglichkeit zu können ist vorhanden als eine höhere Form der Unwissenheit, als ein höherer Ausdruck der Angst...“ Weiter, meint Kierkegaard, vermag das einführende Verstehen nicht zu kommen. In einem logischen System sei es sehr bequem zu sagen, daß die Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht. „In der Wirklichkeit ist das nicht so sehr leicht, und es bedarf einer Zwischenbestim-

mung. Diese Zwischenbestimmung ist die Angst, welche den qualitativen Sprung ebensowenig erklärt, als sie ihn ethisch rechtfertigt."²¹

Dazu noch einmal eine kritische Präzisierung: Der „Sündenfall“ stellt in der Tat einen Sprung dar, aber nicht weil er letztlich unableitbar wäre - dies trifft nur für die faktische Sünde zu, insofern sie ein Akt der Freiheit ist -, sondern weil durch ihn das Leben in seiner unmittelbaren Einheit zerbricht - einen Sprung bekommt - und damit aufhört, ein heiles Ganzes zu sein. Der Mensch erfährt sich nun erstmals als ein Subjekt: auf sich selbst gestellt - der Welt gegenübergestellt. Und nicht nur das, auch in sich selbst findet er sich entzweit, insofern er ein anderer geworden ist, als er unmittelbar war; denn der „Sündenfall“ beinhaltet vor allem auch die Absonderung des Menschen von Gott, die Erkenntnis von Gut und Böse, die so selbst das Böse ist²². — Kurz, der „Sündenfall“ ist ein Sprung, weil durch ihn eine qualitativ neue Daseinsweise möglich und notwendig geworden ist. Auch ohne den Charakter des Plötzlichen und Rätselhaften an sich zu haben, bedeutet er eine Zäsur in der menschlichen Entwicklung, die Erreichung eines ersten Ziels. Denn in erster Potenz - so jedenfalls sieht es Kierkegaard - wird der Mensch, was er seiner Bestimmung nach immer schon ist: ein Geistwesen. In zweiter Potenz wird er, was er handelnd aus sich macht: dieses bestimmte, einmalige Individuum. Und in dritter Potenz wird er, was er einzig durch das Erlösungswerk Christi sein kann: der „neue Mensch“.

Der durch die Sünde erreichte neue Status menschlichen Daseins zeigt sich vielleicht am deutlichsten dann, wenn er verzerrt, pervertiert wird: in der *Verzweiflung*. Für die Verzweiflung gilt etwas Ähnliches wie für die Angst. Faßt man sie nur als abstrakte Möglichkeit ins Auge, so muß man sagen, daß sie „ein ungeheurer Vorzug“ ist. Sie zeichnet den Menschen gegenüber dem Tier noch weit mehr aus als der aufrechte Gang, denn sie deutet hin „auf das unendliche Aufgerichtetsein oder die unendliche Erhabenheit“, daß der Mensch Geist ist²³. Zur Verzweiflung kommt es, wenn die Freiheit verleugnet oder absolutgesetzt wird, weil in beiden Fällen der in Sünde zu sich selbst gekommene Mensch an seiner Wirklichkeit vorbeigeht, sie nicht wahrhaben will. Vor beiden Extremen muß der Mensch sich also hüten, und das heißt, er muß sich dazwischenhalten: zwischen der Selbstverleugnung von der Art, daß er sich nur als Rasse, Volk, Gesellschaft usw. begreift, und dem Selbstbetrug in der Annahme einer uneingeschränkten Ursprünglichkeit. Wenn dies nicht geschieht, wird die auszeichnende Möglichkeit der Verzweiflung zur Krankheit der Verzweiflung, die eine „Krankheit zum Tode“ ist. Diese wiederum gipfelt im *Dämonischen*.

Das Dämonische ist bei Kierkegaard ein sehr weiter Begriff. Er umfaßt physisch-psychische Erscheinungsformen wie etwa harmlos anmutende Grillen, Hypochondrie, Hysterie; aber auch geistige wie Unglauben, Aberglauben, Heuchelei, Stolz, Feigheit. Dementsprechend kann man das Dämonische nur geistig (ästhetisch, ethisch, metaphysisch), nur psychologisch

oder nur medizinisch betrachten. In jedem der drei Fälle ist das Dämonische im entscheidenden Maße verfehlt, meint Kierkegaard, da es - wenngleich in negativer Form - die synthetische Struktur *des* Menschen zum Ausdruck bringt. Das Dämonische ist nämlich eine Art Organisation der Desorganisation, wie sie bei jenem Spiel auftritt, wo zwei sich unter einem Mantel verstecken und so tun, als wären sie eins: indem der eine redet und der andere „ganz und gar zufällig im Verhältnis zur Rede gestikuliert“.

Wie es zum Phänomen des Dämonischen kommt, erklärt Kierkegaard so: Die Sünde ist aufgehobene Möglichkeit, zugleich aber eine unberechtigte Wirklichkeit, die weitere Möglichkeiten, Konsequenzen nach sich zieht. Deshalb erzeugt sie Angst. - Verbleibt nun das Individuum in der Sünde, weil die Reue zwar vorhanden ist, aber immer einen Augenblick zu spät kommt - sie hat nur die Kraft, sich zu grämen -, so handelt es sich um „Knechtschaft der Sünde“, noch nicht um das Dämonische. Dieses resultiert aus der Angst des Bösen vor dem Guten, vor der Möglichkeit der Freiheit. Es ist daher wesentlich das Verschlussene, Negation der Kommunikation, und tritt als das Plötzliche in Erscheinung (denn Mangel an Kommunikation ist Mangel an Kontinuität) oder aber als das Inhaltslose, das Langweilige (denn das Plötzliche hat als Kontinuität nur die Ausgestorbenheit, das Nichts). - Knechtschaft der Sünde ist also gegeben, wenn der Mensch, im Guten stehend, ein unfreies Verhältnis zum Bösen hat; das Dämonische ist gegeben, wenn er, im Bösen stehend, ein unfreies Verhältnis zum Guten hat.

Im Dämonischen ist die Menschwerdung gewissermaßen rückläufig, insofern unmittelbar die Unmittelbarkeit wiederholt werden soll, die aber nur zur Grimasse gedeiht. Entsprechend verzerrt kehren auch alle Bestimmungen der Unschuld wieder: War in der Unschuld die Freiheit noch nicht als Freiheit gesetzt, so ist im Dämonischen umgekehrt die Freiheit nicht mehr als Freiheit gesetzt, d. h. die Möglichkeit der Freiheit zeigt sich im Verhältnis zur Unfreiheit. - Das Dämonische ist ferner wie die Unschuld wesentlich Angst, nur eben die Angst dessen, der sich in Freiheit vor der Freiheit verschließt. - Und schließlich zeigt sich die Entsprechung im Verhältnis zur Sprache. Wie die Sprache der Unschuld so ist auch die des Dämonischen ihrem Wesen nach sinnlich, mimisch. Doch während sie im ersten Fall der Wirklichkeit, die sie zum Ausdruck bringt, also der Unmittelbarkeit angemessen ist, verweist sie im zweiten Fall auf eine ganz andere Wirklichkeit, wenngleich sie diese verschweigt. So ist das Dämonische wesentlich das Stumme - denn die Angst, meint Kierkegaard, Gedankengänge Freuds vorwegnehmend, kann sich genauso gut ausdrücken im Verstummen wie im Schrei -, das sich in der Sprache *verrät*, etwa dann, wenn es zum Sprechen gezwungen wird. Die Sprache, das Wort ist eben das Befreiende, das von der „leeren Abstraktion der Verschlussenheit“ Befreiende. Denn in der Sprache liegt die Kommunikation²⁴.

Mit einem Januskopf betritt der Mensch die Geschichte. Denn das Unter-

scheidenkönnen von Gut und Böse beinhaltet die Fähigkeit, wahrhaft Mensch oder „tierischer als jedes Tier“ zu sein. Letzteres ist dabei buchstäblich zu nehmen, und zwar nicht nur des Dämonischen wegen. In der Reflexion durch das Dritte, den Geist, erscheint die Leiblichkeit erstmals als ein selbständiges Prinzip, als das Prinzip der Sinnlichkeit (was im A. T. durch das Erschrecken Adams und Evas über ihre Nacktheit zum Ausdruck gebracht wird), so daß Kierkegaard sagen kann, durch die Sünde sei das Geschlechtliche, das Sexuelle mitgesetzt. „Im Augenblick, da der Geist sich selbst setzt, setzt er die Synthesis, um aber die Synthesis zu setzen, muß er sie zuerst unterscheidend durchdringen, und das Äußerste an Sinnlichkeit ist eben das Geschlechtliche. Dies Äußerste kann der Mensch erst in dem Augenblick erreichen, da der Geist wirklich wird. Vor dieser Zeit ist er nicht Tier, aber auch nicht eigentlich Mensch, erst in dem Augenblick, da er Mensch wird, wird er es auch dadurch, daß er zugleich Tier wird.“²⁵

Trotzdem oder gerade deswegen spricht Kierkegaard von einer „beata culpa“. Sünde sei zwar keineswegs identisch mit Sinnlichkeit, aber ohne Sünde keine Geschlechtlichkeit und ohne Geschlechtlichkeit keine Geschichte. „Erst im Geschlechtlichen ist die Synthesis gesetzt als Widerspruch, aber zugleich wie jeder Widerspruch als Aufgabe, deren Geschichte im gleichen Augenblick beginnt.“ (In den Tagebüchern Kierkegaards findet sich freilich eine wesentlich andere Interpretation des Zusammenhangs Sünde - Sinnlichkeit - Sexualität. Dort wird das Sexuelle als der Gipfelpunkt menschlicher Selbstsucht dargestellt - insofern die Fortpflanzung Ersatz für die Unsterblichkeit sei - und mit dem „Sündenfall“ schlicht gleichgesetzt. Die „Geschichte der Zeitlichkeit“ erscheint so als „die ständige Wiederholung der gleichen Schuld“).²⁶

Indem die Sünde den Widerspruch aufhebt, daß der Mensch ein Selbst und doch kein Selbst ist, setzt sie einen neuen, in dessen Überwindung Geschichte bestehen soll: den zwischen Geist und Sinnlichkeit. In der Freiheit des Selbst zum Selbst erweist sich das Selbst als ein zwiespältiges, sich widersprechendes, und die Aufgabe besteht darin, diesen Zwiespalt und Widerspruch in existenzdialektischer Vermittlung aufzuheben.

Diese im Prinzip sicher überzeugende Darlegung ist leider mit einem folgenschweren Mangel behaftet: Indem Kierkegaard die Sinnlichkeit mit dem Geschlechtlichen gleichsetzt, wird die Vermittlung von Geist und Natur zu einem rein personalen Geschehen. Nur weil das Geschlecht nicht mit jedem Individuum von vorne beginnt - wohl aber das Individuum mit dem Geschlecht -, bekommt der einzelne so etwas wie eine objektive Geschichte, die indes in quantitativen Bestimmungen fortschreitet, während das Individuum „mit dem Sprung der Qualität“ daran teilnimmt. Die objektive Geschichte kann insofern als unwesentlich bezeichnet werden.

Dabei fehlt dem Dänen keineswegs die Einsicht, daß durch die Sünde das Ganze der Schöpfung in Mitleidenschaft gezogen wird, doch ist ihm diese

Auswirkung nichts weiter als ein belangloser Reflex der Sündentat, „objektive Angst“, Sehnsucht der Schöpfung nach Erlösung von ihrem Zustand der Unvollkommenheit. Er zögert daher nicht, den ganzen Themenkomplex der Dogmatik zu überantworten. Zur Einsicht, daß die neue Beleuchtung, die infolge des „Sündenfalls“ auf die Schöpfung fällt, das Verhältnis des Menschen zur Natur insgesamt und damit auch die gesellschaftliche Praxis determiniert, kommt es nicht. Tatsache aber ist: Indem der Mensch - in einem Prozeß, der immer schon gesellschaftlich vermittelt ist - erst wirklich zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, erfährt er die Natur als ein Anderssein, das sich in ein Ansich verschließt, mithin als Grenze, deren Überwindung die entscheidende Voraussetzung der Selbstverwirklichung darstellt. Arbeit als Inbegriff menschlicher Selbstverwirklichung tritt zwar nicht erst durch den „Sündenfall“ ins Dasein, erhält durch ihn aber eine völlig neue Bedeutung: sie wird zur Beherrschung der sinnlichen Natur in kollektiver geistiger Anstrengung. Die Wissenschaften - von der Philosophie bis hin zur Naturwissenschaft - sind der beredte Ausdruck dieses Geschehens. Sie tragen denn auch den Stempel des Sündenbewußtseins, die Zweideutigkeit der Sünde an sich: Durch sie wird die Natur zu einem Instrument der Emanzipation (vor allem über die Technik); durch sie wird dem Menschen aber auch der Blick auf ihr Wesenhaftes verstellt. Natur, Welt wird zu einem „Gemachte des Menschen“, sie ist nicht länger „ein alles umfassendes physisches Weltall, das auch den Menschen, mitsamt seiner Produktionskraft, hervorgebracht hat“²⁷.

Bislang wurde so getan, als gäbe es nur die Alternative Mythos - Christentum, und als wäre die mythische Weltbetrachtung die unmittelbare Vorstufe der christlichen. Kierkegaard ist sich aber sehr wohl im klaren darüber, daß es Bewußtseinsformen gibt, die zumindest teilweise dem Mythischen entwachsen sind, ohne deswegen christlich zu sein, die also zwischen einer ungebrochenen Naivität und dem eigentlichen „Sündenfall“ angesiedelt sind. Er nennt sie pauschal die „heidnischen“, was keineswegs geringschätzig gemeint ist. Unter den „heidnischen“ Standort fällt vor allem die klassische griechische Philosophie, in gewisser Weise freilich die Philosophie überhaupt: nämlich als Spekulation.

In der unvollendet gebliebenen Schrift „Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est“ hat Kierkegaard den einzigen zusammenhängenden Versuch unternommen, den Prozeß der Menschwerdung von eben dieser „heidnisch“-spekulativen Bewußtseinsstufe aus zu beschreiben; d. h. er hat wie vormalis Descartes, auf den der Titel der Schrift nicht von ungefähr verweist, von allem zu abstrahieren versucht, was christlich-dogmatischen Ursprungs ist - ein geistiges Experiment, ein „Denkprojekt“, das sich gerade im Scheitern als lehrhaft erweisen soll.

Die Rolle, welche im christlichen Verständnis der Menschwerdung die Sünde spielt, fällt dann dem *Zweifel* zu. - Allerdings handelt es sich dabei um

einen Zweifel ganz besonderer Art. Es soll ja gezeigt werden, wie durch ihn die ursprüngliche Lebenseinheit zerbricht und wie daraus eine qualitativ neue Daseinsweise resultiert. Auch geht es ja um eine *prinzipielle* Antwort auf die Frage, wie es zum Zweifel kommt, nicht um eine empirische; die empirische Fragestellung wird nicht nur wegen der „verwirrenden Weidläufigkeit“ abgelehnt, sondern vor allem deshalb, weil die gesuchte Antwort auf empirischer Ebene gar nicht gefunden werden kann. Die idealwissenschaftliche Betrachtung als gegenteiliges Extrem führt freilich ebensowenig zum Ziel, weil sie den Zweifel als *existentiellen Akt* notwendigerweise aufhebt. - Es zeigt sich hier eine ähnliche Schwierigkeit wie bei der Sünde: Die „paradoxe Dialektik“ des Zweifels, die darin besteht, daß sie alles Wissen bedingt und gleichzeitig transzendiert, findet in keinem Wissenschaftsbereich einen adäquaten Platz, „da alles Wissen in einem unmittelbaren und immanenten Verhältnis zu seinem Gegenstande und zum Wissenden steht, nicht in einem umgekehrten und transzendenten Verhältnis zu einem Dritten“. Gefragt werden kann daher nur nach den existentiellen Bedingungen der Möglichkeit des Zweifels oder - so auch die Überschrift zum § 1 des zweiten Teils der Schrift - wie die Existenz beschaffen sein muß, damit der Zweifel möglich wird. Es geht darum, „die ideelle Möglichkeit des Zweifels im Bewußtsein“ zu ermitteln, die, unabhängig davon, durch welche Erscheinung der konkrete Zweifel ausgelöst wird, stets die gleiche bleibt, da sie ja umgekehrt die Wirkung der Erscheinung erklärt. Und weil der Anlaß für den Zweifel nicht nur sehr unterschiedlich, sondern auch gegensätzlich sein kann, darum muß die gesuchte Möglichkeit eine totale, dem menschlichen Bewußtsein wesentliche sein²⁸.

Wie aber sieht das Bewußtsein aus, für das es noch keinen Zweifel gibt, für das der Zweifel noch keine konkrete Möglichkeit darstellt? Es ist - meint Kierkegaard - wie das des Kindes: unbestimmt weil unmittelbar. Unmittelbar sei nämlich alles wahr, wie schon die Griechen erkannt hätten; „aber die Wahrheit ist im nächsten Augenblick die Unwahrheit“, denn unmittelbar ist auch alles unwahr. Die Unmittelbarkeit liegt vor der Unterscheidung wahr-unwahr, und erst mit dem Zweifel tritt die Unterscheidung in Kraft.

Die Frage, ob denn das Bewußtsein nicht in der Unmittelbarkeit verbleiben könne, bezeichnet der Däne als töricht, denn falls dies möglich wäre, würde es zur Aufhebung der Unmittelbarkeit überhaupt nicht kommen. Der Umstand, daß die Bedingungen der Möglichkeit des Zweifels sich im Verlauf der menschlichen Entwicklung zwangsläufig ergeben und keineswegs Ausdruck der Freiheit sind wie der faktische Akt des Zweifelns, dieser Umstand grenzt das Zerbrechen der Lebenseinheit durch den Zweifel ganz klar vom eigentlichen „Sündenfall“ ab und erweist eben das „heidnisch“-spekulative Denken als eine Zwischenstufe zwischen dem mythischen und dem christlichen²⁹.

Bleibt also die Frage, *wie* und *wodurch* die Bedingungen der Möglichkeit

des Zweifels entstehen. Die Antwort fällt zunächst denkbar einfach aus: Durch die Mittelbarkeit. Und was ist die Mittelbarkeit? „Es ist das Wort.“ Dieses hebt die Unmittelbarkeit auf, indem es sie ausspricht. (Man denke an die von Hegel in der „Phänomenologie“ zitierte Feststellung Schillers: „*Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr.*“) - Wie man[^] sieht, spielt erneut die Sprache eine wichtige, ja die entscheidende Rolle. Sie hebt die Unmittelbarkeit auf, setzt sie aber gleichzeitig voraus, so daß gesagt werden kann, mit der Sprache sei ein Zweifaches gesetzt, Idealität und Realität - und damit die Voraussetzungen für die Möglichkeit des Zweifels. „In der Realität allein ist keine Möglichkeit des Zweifels; indem ich sie in der Sprache ausdrücke, ist der Widerspruch da, da ich sie gar nicht ausdrücke, sondern etwas anderes erzeuge. Insofern das Gesagte ein Ausdruck für die Realität sein soll, habe ich diese zur Idealität ins Verhältnis gesetzt, insofern das Gesagte ein von mir Erzeugtes ist, habe ich die Idealität zur Realität ins Verhältnis gesetzt.“³⁰

Die Sprache ist demnach die Idealität, die Unmittelbarkeit die Realität und das konkrete Bewußtsein der Widerspruch zwischen beidem. Solange jedoch der Austausch von Idealität und Realität - das ins Verhältnis Setzen des einen zum anderen - „in aller Treuherzigkeit“, d. h. ohne Berührung oder gar Zusammenstoß vor sich geht, bleibt es bei der bloßen Möglichkeit des höheren Bewußtseins und des Widerspruchs. Trotzdem kann von einem Fortschritt gesprochen werden, denn in der Unmittelbarkeit gibt es noch überhaupt keine Möglichkeit. Wie man sagen kann, daß unmittelbar alles wahr ist, so kann man auch sagen, daß unmittelbar alles wirklich ist. Erst die Aufhebung der Unmittelbarkeit durch die Sprache schafft Raum für die Möglichkeit.

Was muß nun aber geschehen, damit das Bewußtsein des Widerspruchs (und mit ihm der Zweifel) Wirklichkeit wird? Es muß, meint Kierkegaard, „die Frage nach der Wiederholung“ entstehen. Denn was in der Wiederholung wiederkehrt, ist zugleich in sich identisch und unterschieden - ein Widerspruch, der das Bewußtsein zur Geltung kommen läßt, indem er es voraussetzt. - Kierkegaard argumentiert wie folgt: In der Realität allein gibt es keine Wiederholung. Denn faßt man die Realität als etwas schlechthin Ungleichartiges, Heterogenes auf, dann ist eine Wiederholung eo ipso ausgeschlossen; faßt man sie umgekehrt als etwas schlechthin Einförmiges, Homogenes auf, so als bestünde sie aus „lauter gleichgroßen einförmigen Feldsteinen“, dann ist gleichfalls eine Wiederholung unmöglich. - In der Idealität allein gibt es keine Wiederholung; denn die Idealität „ist und bleibt die gleiche“. Damit es zur Wiederholung kommt, müssen Idealität und Realität in eins gesetzt sein, und das geschieht in der Erinnerung (Erinnerung), die nichts anderes als Wiederholung im Bewußtsein ist. „Die Idealität und die Realität stoßen mithin zusammen; in welchem Medium? In der Zeit? Das ist ja eine Unmöglichkeit. In der Ewigkeit? Das ist ja eine Unmöglichkeit. Worin also? Im Bewußtsein, das ist der Widerspruch.“³¹

Bewußtsein meint dabei nicht dasselbe wie Reflexion. Man würde sich „völlig verkehrt“ ausdrücken, würde man sagen, daß die Reflexion den Zweifel erzeugt, denn die Reflexion stellt erst die Möglichkeit des Verhältnisses von Idealität und Realität dar, wogegen das Bewußtsein dieses Verhältnis *ist*. - Wäre das Bewußtsein nichts als eine Tafel, auf welche die Zeit jeden Augenblick eine neue Schrift setzt, dann gäbe es keine Idealität und folglich keinen Zusammenstoß, wäre das Bewußtsein das Ewige, dann gäbe es keine zeitliche Realität und daher gleichfalls keinen Zusammenstoß. Indem das Bewußtsein beides zugleich und keines von beiden ist, eröffnet es gegenüber der Reflexion eine neue Dimension, und diese ist es, die den Zweifel ermöglicht. Wäre nichts als Dichotomie da, sagt Kierkegaard, so gäbe es keinen Zweifel, denn die Möglichkeit des Zweifels liegt in einem dritten, das die zwei zueinander und zu sich selbst ins Verhältnis setzt. Daß die Reflexion in der Tat dichotomisch, das Bewußtsein dagegen trichotomisch ist, geht nach Kierkegaard bereits aus dem Sprachgebrauch hervor, denn man sagt: Ich denke etwas, aber: Ich bin mir einer Sache bewußt. Zumindest strukturmäßig ist das, was hier zumeist nur schlicht Bewußtsein genannt wird („De omnibus dubitandum est“ wurde schon 1843 verfaßt), identisch mit Selbstbewußtsein, *Geist*.

Die Unterscheidung Reflexion - Bewußtsein (Geist) ist für das existentielle Denken schlechterdings entscheidend. Daß die Reflexion nur die *Möglichkeit* des Verhältnisses bezeichnet, kann nämlich auch so ausgedrückt werden: Die Reflexion ist uninteressiert. „Das Bewußtsein dagegen ist das Verhältnis und damit das Interesse, eine Doppelheit, welche vollständig und mit prägnantem Doppelsinn ausgedrückt ist mit dem Wort Interesse.“ Man lasse die Idealität und die Realität in aller Ewigkeit miteinander streiten: solange kein Bewußtsein da ist, das Interesse an diesem Streit nimmt, solange gibt es auch keinen Zweifel³². Wenn daher jemand meint, mit einem „sogenannten objektiven Denken“ den Zweifel überwinden zu können, befindet er sich im Irrtum. Als Ausdruck des Interesses, als Willensakt steht der Zweifel höher als alles objektive Denken, das den Zweifel lediglich „neutralisiert“. Nicht umsonst, meint Kierkegaard, hat der griechische Skeptiker die Gemütsruhe - die vor allem Freiheit von Zweifeln ist - durch Umwandlung des Interesses in Apathie herbeizuführen versucht.

Damit dürfte vollends klargeworden sein, warum für Kierkegaard der Zweifel seinen Ursprung in der Erinnerung hat: Weil in der Erinnerung (Erinnerung) die Wirklichkeit allererst in Idealität und Realität auseinanderbricht, und das auf sich selbst zurückgeworfene Individuum im Bewußtsein je eigenen Interesses (Inter-esses) Idealität und Realität zueinander ins Verhältnis setzt. - Praktischer Ausdruck dieses in der Erinnerung gewonnenen neuen Daseinsverständnisses ist der Übergang von der *Nachahmung zur Wiederholung*, mit dem erst eigentlich der Ernst des Lebens beginnt. Denn

von nun an muß der Mensch sich sein „tägliches Brot“ im Schweiß seines Angesichts erwerben, weshalb die Unmittelbarkeit des Tieres und des Kindes ihn ergreift, „als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte“ - wie Nietzsche sich einmal ausdrückt. Er und Kierkegaard sind sich darin einig, daß es nutzlos, ja schädlich wäre, dem Vergangenen nachzutrauern, und daß es für die geschichtliche Menschheit nur die Flucht nach vorne geben kann. Doch Nietzsche denkt insofern (wieder) „heidnisch“, als er *das Vergangene* zum Zukünftigen haben will und dementsprechend nicht die Wiederholung, sondern die ewige Wiederkehr des Gleichen zum Grundprinzip des Daseins erhebt.

Mit der Feststellung, die Erinnerung trage bereits den Widerspruch des höheren Bewußtseins in sich, bricht die Schrift über den Zweifel ab: äußerlich gesehen ziemlich willkürlich, in Wirklichkeit aber mit dem sachlichen Ende oder zumindest mit einer sachbedingten Zäsur; denn weiter vermag das „heidnische“ Denken nicht zu kommen. - Allerdings macht es sich Climacus zu leicht, wenn er den Zusammenstoß von Idealität und Realität, der das Bewußtsein hervorbringt, in eben diesem Bewußtsein erfolgen läßt und kurzerhand erklärt, das Bewußtsein setze sich selbst voraus. Um diesen Zirkelschluß aufzubrechen, braucht man sich nur zu fragen, was denn der *Anlaß* für den Prozeß der Erinnerung ist, in dem das Bewußtsein sich selbst - und das heißt: als Selbstbewußtsein ~ akzentuiert. Die Antwort kann nur lauten, daß die mit der Sprache gegebene Zwischenbestimmung zwischen dem Dasein der Unmittelbarkeit und dem des Zweifels - der treuherzige Verkehr zwischen Idealität und Realität - nur so lange Bestand hat, bis Praxis prinzipiell zum Problem wird. Dies wiederum ist der Fall, wenn die Sprache sich als brüchig erweist, weil sie hinter der Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung zurückgeblieben ist. Das prinzipielle Problem der Praxis besteht dann darin, daß die Normen und Konventionen, nach denen gehandelt werden soll, einem Logos entstammen, der mit seinem eindeutigen Bezug zur Realität seine Verbindlichkeit verloren hat. Solche Situationen ergeben sich im Verlauf der Geschichte immer wieder, zumal in Epochen, die stark von weltanschaulichen Dogmen (als Ausdruck künstlicher Naivität) geprägt sind. Es wird sich noch zeigen, daß Kierkegaard selbst Symbolfigur einer Entwicklung ist, die den Menschen in die konkrete Subjektivität und damit in die faktische Sprachlosigkeit des existentiellen Zweifels zurückwirft. Kierkegaard scheint diese Zusammenhänge zumindest geahnt zu haben, so wenn er sich kritisch gegen die babylonische Sprachverwirrung seiner Zeit (in der Philosophie, den Einzelwissenschaften, der Politik und nicht zuletzt im offiziellen Christentum) wendet, sich fragend, was wohl die Folge sein werde, und die Antwort findet: „Daß die Sprache vermutlich dahin kommt, ein großes Sabbatjahr zu halten, in welchem man Reden und Gedanken ruhen läßt, auf daß man mit dem Anfang beginnen könne.“

Den Modellfall für den dargestellten Übergang bildet nach Kierkegaard der antike griechische Staat. Der „welthistorische Wendepunkt“ zeigt sich zunächst darin, daß die vormals als das Prinzip des Bösen geltende „Willkürlichkeit der endlichen Subjektivität“ in der Form ausgelassener Freiheit zum Durchbruch kommt: in dem zum Prinzip erhobenen Zweifel der Sophistik und vor allem in der Sokratischen Ironie, einer „wahrhaft welthistorischen Leidenschaft“; denn sie ist „die erste und abstrakteste Bestimmung der Subjektivität“. Sie ist dies insofern, als in ihr erstmals die *subjektive Freiheit* zum Vorschein kommt, die in jedem Augenblick „die Möglichkeit zu neuem Anfang“ in der Gewalt hat und nicht „durch vorhergehende Verhältnisse beengt wird“. Als ein Ausdruck des existentiellen Zweifels ist die Ironie keine bloße Denkbestimmung, sondern „ein Fürsichsein der Subjektivität“, was sich vor allem daran zeigt, daß die Ironie wesentlich praktisch ist und theoretisch nur, „um abermals praktisch zu sein“. Daß die Ironie Zweifel ist, erkennt man nach Kierkegaard übrigens daran, daß sie nur dadurch ist, daß sie am Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung, Innerem und Äußerem, Idealität und Realität festhält³⁴. - Wie allem Anfang, so wohnt auch der Ironie „etwas Verführerisches“ inne, weil das Subjekt sich ungebunden weiß und diese Ungebundenheit genießen will. Nicht nur dies oder jenes, „die ganze zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Verhältnissen gegebene Wirklichkeit“ wird *sub specie ironiae* betrachtet und negiert. Dadurch wird die Ironie zur unendlichen, absoluten Negativität.

Die Folgen der Sokratischen Ironie decken sich so im Prinzip mit den Folgen des „Sündenfalls“. „Es war, als ob die erzürnten Götter sich von den Menschen abgekehrt, alles mitgenommen hätten und sie nun sich selbst überließen. In einem andern Sinne jedoch hatten umgekehrt die Menschen sich von den Göttern abgekehrt und sich in sich selbst vertieft. Dies ist aber natürlich nur ein Durchgangsmoment. In vieler Beziehung war der Mensch indes auf dem rechten Weg, und man kann hiervon darum das sagen, was Augustin von der Sünde sagt: O glückbringende Schuld (*beata culpa*). Die himmlischen Scharen der Götter hoben sich von der Erde und entschwanden der Sterblichen Blick, indes eben dies Entschwinden war die Bedingung für ein tieferes Verständnis.“³⁵ Mit anderen Worten, der Mensch muß (in Sünde) erst einmal ganz er selbst werden, um das konkrete Allgemeine als das wahrhaft Gute verwirklichen zu können. Diesen Schritt vom Individuellen zum Allgemeinen hat Sokrates noch nicht vollzogen.

b) Die geschichtliche Stufe: Dasein als Wieder-holung

Da dem griechischen Gemeinwesen bei allem Zweifel, bei aller Skepsis und Ironie die tiefere Erfahrung des Widerspruchs zwischen Idealität und Realität: das Sündenbewußtsein abgeht - die griechische Geistigkeit, sagt Kierkegaard, war zu naiv, zu glücklich, zu ästhetisch, um fassen zu können, daß jemand das Gute zu tun mit Bewußtsein unterläßt, oder daß jemand mit Bewußtsein das Unrechte tut -, muß das Griechentum wie das „Heidentum“ insgesamt letztlich noch dem Stadium der Unschuld zugerechnet werden. Demnach koinzidiert der „Sündenfall“ in gewisser Weise mit dem Auftreten des Christentums und dessen „Erinnern“ an die Sünde. - Dieser Umstand bringt den Dänen insofern in eine gewisse Verlegenheit, als er mit der Interpretation des „Sündenfalls“ als erste Sünde nur schwer in Einklang zu bringen ist. Einerseits gibt er zu, es sei recht merkwürdig, daß die christliche Orthodoxie beständig lehre, das „Heidentum“ sei in Sünde gelegen, während doch das Bewußtsein der Sünde erst durch das Christentum geweckt worden sei; andererseits verteidigt er wieder die Orthodoxie, indem er das „Heidentum“ auch ohne Sündenbewußtsein sündig sein läßt und den Widerspruch durch die Verschiedenheit der beiden Standorte erklärt; denn diese stehen sich im Prinzip durchaus gleichberechtigt gegenüber. Als Projekt geht das Christentum zwar unbestreitbar weiter als das Sokratische, betont Kierkegaard. „Ob es deshalb wahrer sei als das Sokratische, ist eine ganz andere Frage, die sich nicht im gleichen Atemzug entscheiden läßt, da hier ja aufgestellt worden ist ein neues Organ: der Glaube, und eine neue Voraussetzung: das Sündenbewußtsein, eine neue Entscheidung: der Augenblick und ein neuer Lehrer: der Gott in der Zeit.“³⁶

Die Zweideutigkeit des Christentums als Aufhebung der Unschuld (für so manchen ein Ansatzpunkt zur Polemik) ist für Kierkegaard die Zweideutigkeit der *Geschichte*, die als der wahre Weg zur Verwirklichung des Mensseins den „Sündenfall“ zur notwendigen Voraussetzung hat. Denn erst mit diesem ist der Widerspruch zwischen Geist und Sinnlichkeit gesetzt - und die Synthese, die der Mensch darstellt, muß zuerst ihre äußersten Extreme entwickelt haben, ehe eine konkrete Vermittlung stattfinden kann.

Im Griechentum wird das menschliche Dasein eben deshalb noch ungeschichtlich verstanden, weil dem Individuum in der abstrakten Freiheit des Selbstseins der wahre Widerstand fehlt: die Natur als Sinnlichkeit. Es ist nämlich so, daß der aus mythischer Unreflektiertheit zu sich selbst kommende Mensch zunächst nur das Prinzip der Freiheit in sich entdeckt, noch nicht das der Unfreiheit; dementsprechend ist die Sünde für ihn nichts anderes als der frevelhafte Überschwang des Selbstgefühls, Hybris. - War in der mythischen Daseinsweise dem einzelnen alles Wesentliche vorgegeben: als Muster zur Nachahmung, so wird der einzelne nun selbst zum Maß aller Dinge, zum Herrn über Sein und Nichtsein.

Die Freiheit stößt aber immer wieder auf äußere, ihr vorgegebene Grenzen. Wie das „Heidentum“ daher einerseits zu glücklich ist, um das Wesen der Sünde zu erfassen, so ist es andererseits zu unfrei, um das Glück wirklich genießen zu können. Das „Heidentum“ - so kann man auch sagen - hat ein Verhältnis zum Geist, ohne daß der Geist im tieferen Sinne als Geist gesetzt ist: eine Konstellation, die Angst gebiert, Angst vor der unfäßbaren Macht des Schicksals. „Was Wunder, daß keine Liebe glücklich war, so wie kein Mensch es war im Heidentum, ehe denn die letzte Stunde gekommen, die wiederum nichts vermochte als bitter eines Menschen zu spotten mit der Vorstellung, er sei glücklich *gewesen!* Was Wunder, daß Trauer sich mischte in alle Freude, daß allzeit, sogar im Augenblick der Freude, der nächste Augenblick ängstigend vorüberstriefte wie des Todes Gestalt! Wie sollte ein Heide es auch vermögen, die Welt zu überwinden; aber vermochte er dies nicht, wie sollte er da imstande sein, die Welt zu gewinnen!“⁰⁷

Wenn Freiheit und Schicksal zusammenprallen, entsteht das Bewußtsein des *Tragischen*. Wie Kierkegaard richtig erkennt, gründet das Tragische (ebenso wie die Angst) in einem Verhältnis der Freiheit zur Unfreiheit: Wäre das Individuum schlechthin Schöpfer seines Geschicks, dann gäbe es keine Tragik, sondern lediglich das Böse; wäre das Individuum nichts weiter als eine Modifikation „von des Daseins ewiger Substanz“, dann gäbe es erst recht keine Tragik. Diese setzt also einen Widerspruch zwischen Freiheit und Unfreiheit voraus, wie er sich ergibt, wenn die Freiheit selbst zur Unfreiheit wird: in der tragischen Schuld.

Die tragische Schuld stellt die schärfste Zuspitzung und damit die Grenze „heidnischen“ Denkens dar; an einem tieferen Verständnis von Schuld, d. h. an der Vorstellung, „daß einer schuldig wird durch das Schicksal“, müßte das „Heidentum“ zugrunde gehen, meint Kierkegaard; darin liege nämlich der höchste Widerspruch, und in diesem Widerspruch breche das Christentum hervor. - Das Christentum schafft dann freilich auch die Voraussetzungen für die Auflösung und die praktische Bewältigung des von ihm gesetzten Widerspruchs, indem es die Freiheit als geschichtliche Aufgabe interpretiert, als Gegenstand der *Wieder-holung*.

Der Grundzug tragischer Existenz ist der heroische Kampf der Freiheit, verstanden als das Individuell-Innerliche, gegen äußere Verstrickung: ein Kampf, der keine Versöhnung kennt. Die Freiheit erscheint dabei als ein Kreis, umschlossen vom Kreis der Notwendigkeit, der zuletzt alles, auch den Heros in sich hineinschlingt. Herodot und Sophokles deuten das so, daß der Hybris (als Ate) stets die Nemesis folgt. In weltgeschichtlicher Perspektive ergibt dieses Prinzip eine Seinsweise, die sich mit der des mythischen Phönix vergleichen läßt, welcher „ewig sich selbst seinen Scheiterhaufen bereitet und sich darauf verzehrt, so daß aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte frische Leben hervorgeht“. - Hegel, von dem der Vergleich stammt, feiert diesen Gedanken als den höchsten (höchstmöglichen) der

orientalischen Metaphysik, distanziert sich aber zugleich von ihm, und zwar mit der Begründung, der Geist wandere, indem er die Hülle seiner Existenz verzehre, nicht bloß in eine andere Hülle, noch stehe er nur verjüngt aus der Asche seiner Gestaltungen auf, sondern gehe verklärt, als reiner Geist aus dieser hervor¹⁸.

Der Gedanke vom Kreislauf alles Seienden ist seinem Ursprung nach allerdings morgenländisch. Doch was Hegel ihm gegenüber als abendländischen Gedanken ausgibt, ist genauer gesagt ein jüdisch-christlicher. Judentum und Christentum waren es, die der zyklischen Geschichtsbetrachtung jene revolutionäre Wendung gaben, die Kierkegaard im Begriff der Wiederholung zu erfassen und für eine ethische Praxis zu akzentuieren versucht hat³⁹.

In den „Philosophischen Brocken“ vertritt Johannes Climacus die These, daß alles, was geworden ist, eo ipso als historisch zu gelten habe; das „entscheidende Prädikat“ des Historischen sei nämlich das *Werden*. - Aus dieser etwas simpel anmutenden These kann deshalb ein durchaus differenzierter Begriff des Historischen und darüber hinaus des Geschichtlichen gewonnen werden, weil Climacus das Werden so eng faßt - nämlich als Veränderung der Wirklichkeit durch Freiheit -, daß er es der Natur schlechterdings absprechen muß. „Die Natur, hat ein Philosoph gesagt, geht stets den kürzesten Weg; man könnte sagen, sie geht überhaupt keinen Weg, sie ist mit einem Schlag auf einmal zur Stelle“. Die Wege der Geschichte hingegen sind langwierig und mühsam⁴⁰.

Genauer gesagt hat die Natur nur insofern Geschichte, als sie ihre Vergangenheit an sich trägt, und zwar unmittelbar: wie der Baum die Jahresringe. Der Mensch aber, bei dem das Erworbene nicht so ohne weiteres bewahrt wird, hat vor allem dadurch Geschichte, daß er sich zum Vergangenen *verhält*. „Die Natur als die Bestimmung des Raumes ist nur unmittelbar da, alles was dialektisch ist in Richtung auf die Zeit, hat eine Doppelheit in sich, daß es, nachdem es gegenwärtig gewesen, als Vergangenheit bestehen kann.“⁴¹

Wie bereits gezeigt wurde, ist es jedoch keineswegs so, daß der Mensch je schon geschichtlich lebt. Der Primitive steht noch in keinem reflektierten Verhältnis zur Wirklichkeit und ist daher auch nicht dialektisch zur Zeit. Selbst der dem Mythos entwachsene Mensch lebt nicht notwendigerweise im eigentlichen Sinn des Wortes geschichtlich. Um dies letztere zu verdeutlichen, unterscheidet Kierkegaard zwischen zwei möglichen Existenzweisen: der *erobernden* und der *besitzenden*. Die erobernde ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch - einem natürlichen Drang folgend - immer neue Dinge unter seine Herrschaft zu bringen trachtet, eben deshalb aber bei einem äußerlichen Verhältnis zu ihnen stehenbleibt. Die besitzende Existenzweise besteht dagegen darin, daß der Mensch sich sein Eigentum innerlich aneignet. Auch der besitzende Mensch erobert, jedoch so, „wie der

Bauer es tut, der sich nicht an die Spitze seiner Knechte stellt und den Nachbarn vertreibt, sondern dadurch erobert, daß er die Erde pflügt". Im Prinzip deckt sich die besitzende Existenzweise mit jener Art des Tätigseins, die man im weitesten Sinn des Wortes als *Arbeit* bezeichnet. Kierkegaard bringt dies dadurch zum Ausdruck, daß er feststellt, zum Erobern gehöre Stolz, zum Besitzen Demut, zum Erobern Heftigkeit, zum Besitzen Geduld, zum Erobern Begehrlichkeit, zum Besitzen Beten und Fasten. - Entscheidend dabei ist, daß die erste Existenzweise den Menschen davon abhält, sich seiner selbst bewußt zu werden und sich zur Zeit dialektisch zu verhalten. „Wenn man erobert, vergißt man fort und fort sich selbst, wenn man besitzt, erinnert man sich seiner selbst, nicht zum eitlen Zeitvertreib, sondern mit allem möglichen Ernst. Geht man bergauf, so hat man das andre im Auge; geht man bergab, so muß man auf sich selbst achten, auf das richtige Verhältnis zwischen Stützpunkt und Schwerpunkt.“⁴²

Dementsprechend gibt es zwei Arten von Geschichte, *äußere* und *innere*. Die erste wiederum weist zwei Seiten auf: der Mensch hat noch nicht, wonach er strebt, und die Geschichte ist der Kampf, durch den er es in seinen Besitz bringt; oder er hat, wonach er strebt, kann es sich aber nicht zu eigen machen, weil etwas Äußeres ihn daran hindert. Die Geschichte ist dann der Kampf, in dem er das Hindernis überwindet. - Die zweite Art der Geschichte fängt mit dem Besitz an und besteht in der Entwicklung, durch die hindurch der Mensch den Besitz *erwirbt*.

Mit diesen stark vereinfachenden, teilweise sogar mißverständlichen Darlegungen soll folgendes gesagt sein: Geschichte im eigentlichen Sinne wird nicht schon durch die tätige Auseinandersetzung mit der Welt, durch „res gestae“ konstituiert; denn solange sich der Mensch der Zeit einfach ausliefert, statt sich erinnernd zu ihr zu verhalten, solange ist Geschichte nichts weiter als ein quantitatives, raumhaftes Kontinuum, das sich „ohne Schaden“ zu Momenten verdichten läßt, wie das in der Kunst, insbesondere in der Poesie praktiziert wird. - Die Kunst spielt in diesem Zusammenhang freilich eine durchaus positive Rolle: Indem sie dem Augenblick „zueilt“, vollzieht sie nämlich den wichtigen Schritt von der Extensivität zur Intensivität und schafft so die Voraussetzung für den Übergang von der äußeren zur inneren Geschichte. Diese fängt dann insofern mit dem „Besitz“ an, als sie das Ziel ihrer Bestrebungen in Form der Idee bereits in sich trägt. Die schrittweise Verwirklichung der Idee - nach dem Grundsatz, daß alles, was Ziel ist, zugleich auch Weg sein muß - erfolgt in der Auseinandersetzung mit der Zeit, die dadurch aufhört, ein bedeutungsloses Abstraktum zu sein. - „Die innere Geschichte ist erst die wahre Geschichte, aber die wahre Geschichte ringt mit dem, was in der Geschichte des Lebensprinzip ist, - mit der Zeit; ringt man aber mit der Zeit, so hat eben damit das Zeitliche und jeder einzelne Augenblick seine große Wirklichkeit.“⁴³ Weil es nun bei diesem Ringen darum geht, die Idee nicht nur in ihrer Ursprünglichkeit zu bewahren,

sondern sie mehr und mehr existenzdialektisch zu erschließen (zu erwerben), kommt es entscheidend darauf an, das richtige Verhältnis zur Vergangenheit zu finden.

Was unter einem richtigen Verhältnis zur Vergangenheit genau zu verstehen ist, erläutert Kierkegaard am Beispiel des Tragischen: Falls jemand behauptete, das Tragische bleibe doch stets das Tragische, so wäre dagegen nichts einzuwenden, denn jede geschichtliche Entwicklung erfolgt stets innerhalb des Begriffs. „Vorausgesetzt nämlich, daß in seinen Worten sein sollte und das zweimal vorkommende Wort, tragisch' nicht genommen werden müßte als ein nichtsbedeutendes Klammerzeichen, das ein inhaltsloses Nichts umschließt, dürfte seine Meinung wohl dahin gehen, daß der Inhalt des Begriffs den Begriff nicht entthronen, sondern ihn bereichere." Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der antiken und der modernen Tragödie ein wesentlicher Unterschied besteht, der aber wiederum nicht absolutgesetzt werden darf, insofern nämlich das Tragische den „unentbehrlichen tragenden Grund" darstellt, um das antike und moderne Tragische miteinander zu verbinden¹¹⁴. Von einem *Verhältnis* zur Vergangenheit kann überhaupt erst dann gesprochen werden, wenn kein bloß gedächtnismäßiger, sondern ein er-innernder, über das Selbstbewußtsein des Individuums vermittelter Bezug gegeben ist, bei dem nicht nur das sich im Wandel der Zeit durchhaltende Identische, sondern auch das durch die Zeit bedingte Trennende zur Geltung kommt. - Wer nur in der Vergangenheit lebt, ist ein Don Quijote, wer in der möglichen Möglichkeit lebt, ein Utopist. Beiden fehlt der wahre Ernst des Daseins, mehr noch: weil in ihrem Verhalten Möglichkeit und Wirklichkeit auseinanderfallen, wirken sie komisch. Es kommt mithin ganz darauf an, Vergangenheit und Zukunft, Erinnerung und Hoffnung miteinander zu verknüpfen. Die „wahre Individualität" lebt zu gleicher Zeit sowohl in der Hoffnung wie in der Erinnerung, und erst dadurch empfängt das Leben „wahren inhaltserfüllten Zusammenhang". Ein Mensch, der Hoffnung hat und nicht bloß in der Erinnerung lebt, will nicht in der Zeit zurück. „Was tut dann also die Erinnerung für ihn; denn einigen Einfluß muß sie doch wohl haben? Sie setzt ein Kreuz zu der Note des gegenwärtigen Augenblicks; je länger sie zurückgeht, je öfter die Wiederholung, um so mehr Kreuze."⁴⁵

Der Augenblick, den die Erinnerung nicht zum schwermütigen Auszug aus der Gegenwart benutzt, sondern in den sie - geleitet durch konkrete Hoffnung - zurückströmt, so daß er, statt entleert zu werden, eine erhöhte, in die Zukunft hineinragende Bedeutung erhält: dieser Augenblick bildet recht eigentlich die Keimzelle geschichtlichen Daseins. Er ist nur ein Punkt und dennoch erfüllt vom Ganzen; vorübergehend - und doch von entscheidender (bleibender) Bedeutung; Atom der Zeit - und Atom der Ewigkeit; kurz: „Fülle der Zeit".

Scheint Kierkegaard mit seiner Definition der Geschichte als „Idee in

Bewegung" an Hegel anzuschließen, so zeigt sich bei der Analyse des dabei zugrundegelegten Bewegungs- und Zeitbegriffs, daß zwischen den Geschichtsauffassungen der beiden Philosophen ein entscheidender Unterschied besteht. Hegel bestimmt das Begreifen philosophischer Geschichtsschreibung bezeichnenderweise als „die Tätigkeit des Begriffes selbst" und weist die Forderung herkömmlicher Geschichtsschreibung, das Historische möglichst getreu aufzufassen, als zweideutig zurück, indem er gleichzeitig dazu ermutigt, die Vernunft an die Geschichte heranzutragen; denn Geschichte müsse vernünftig angesehen werden, damit sie sich als vernünftig erweise. - Kierkegaard macht sich diese Argumentationsweise zu eigen, um sich von Hegel zu distanzieren. Nur wenn man die Geschichte ethisch betrachte, zeige sie sich von ihrer ethischen Seite! Sie ethisch zu betrachten aber heißt: nicht vom Standpunkt einer abstrakten, objektiven Vernunft, für die der einzelne nur Mittel zum Zweck und der Augenblick ein bedeutungsloser Moment ist, sondern *vom handelnden Individuum aus*, derart, daß der Augenblick der Entscheidung zum entscheidenden Augenblick wird.

Die beiden Grundformen geschichtlicher Existenz spiegeln die Entwicklung des Menschen wider: Solange das „innere Erblühen der Individualität" noch nicht begonnen hat, solange die „Knospe der Individualität" noch geschlossen ist, gibt es nur äußere Geschichte; sobald hingegen die Knospe „sozusagen aufspringt", und der Mensch sich als selbstbewußtes Individuum zur Zeit verhält, fängt die innere, die eigentliche Geschichte an. - Diese kann nun aber auf zwei verschiedene Weisen gedeutet werden, je nachdem wie man das Verhältnis der Geschichte zur Natur und Logik bestimmt. Man kann nämlich entweder davon ausgehen, daß nur in der Natur und in der Logik Notwendigkeit herrscht, in der Geschichte hingegen Freiheit, oder aber daß in der Geschichte die gleiche Notwendigkeit herrscht wie in den beiden anderen Bereichen. Die erste Auffassung wird von Kierkegaard als naiv kritisiert: Geschichte sei mehr als das Erzeugnis der freien Handlungen der freien Individuen. „Das Individuum handelt freilich, aber diese Handlung geht ein in die Ordnung der Dinge, von der das Dasein getragen wird. Was daraus hervorgehen wird, weiß der Handelnde eigentlich nicht. Diese höhere Ordnung der Dinge aber, welche die freien Handlungen sozusagen verdaut und sie in ihre ewigen Gesetze verflucht, ist die Notwendigkeit, und diese Notwendigkeit ist in der Weltgeschichte die Bewegung . . ." Der zweiten Auffassung gegenüber wird betont, es sei zwar richtig, den weltgeschichtlichen Prozeß durch die Notwendigkeit bestimmt zu sehen und die Handlungen des Individuums in ihm aufgehen zu lassen; die „inwendige Tat" aber, d. h. die Entscheidung, die jeder Handlung zugrunde liegt, gehöre dem Individuum selbst und werde ihm gehören in alle Ewigkeit⁴⁶.

Bestand die tragische Existenz im unversöhnlichen Kampf der individuellen, inneren Freiheit gegen die äußere Notwendigkeit, so besteht die ge-

schichtliche Existenz in der Vermittlung von beidem. Diese Vermittlung vollzieht sich auf zwei Ebenen: auf der individualgeschichtlichen und auf der weltgeschichtlichen. Daher gibt es auch zwei Ziele: jeder Mensch ist Ziel, und die weltgeschichtliche Entwicklung ist Ziel, aber - meint Kierkegaard - „dieses zweite Ziel können wir nicht durchdringen“. In weltgeschichtlicher Betrachtung ist die Wirklichkeit nämlich „das dialektische Moment einer Trilogie“, deren Anfang und Ende für den Existierenden, der sich in diesem Moment befindet, nicht dasein können.

Dementsprechend wendet der Däne seine ganze Aufmerksamkeit der Individualgeschichte zu - nicht zuletzt auch deswegen, weil er sich als Korrektiv zur Zeit versteht, der er die Tendenz nachsagt, das Soziale überzubewerten, die Rolle des Individuums hingegen herabzusetzen. - Das Individuum stellt für ihn aber nach wie vor den wahren „archimedischen Punkt“ der Geschichte dar, weil nur in der kritischen Reflexion des einzelnen auf sich selbst der Ausgangspunkt für verantwortungsvolles veränderndes Handeln gewonnen werden kann. Das heißt freilich nicht, daß der Mensch sich dazu verleiten lassen darf, „die Wirklichkeit von sich zu werfen“, um gewissermaßen bei Null anzufangen; denn wer auf diese Weise das Absolute sein will, ist „schlechterdings nichts, eine Abstraktion“. Als Synthese von Geist und Sinnlichkeit unterliegt der Mensch ja nicht nur der subjektiven, sondern auch der objektiven Dialektik, wobei mit der letztgenannten jene Dialektik gemeint ist, die das Individuum - gemäß der Dialektik des „Sündenfalls“ - mit der Familie und Sippe in Verbindung bringt. Ein liberum arbitrium in dem Sinne, daß die Freiheit einen Augenblick lang zwischen Gut und Böse wählen kann, ohne sich selbst in einem der beiden Momente zu befinden, ist in den Augen Kierkegaards ein purer Nonsens. Damit überhaupt von Freiheit gesprochen werden kann, muß der Mensch bereits im Banne der Sünde stehen, ohne ihr deswegen ausgeliefert zu sein. Daß die innere Tat, die Entscheidung ihm selbst gehört, bedeutet so keineswegs, daß er als Individuum frei ist, sondern lediglich, daß er sich nach seiner Freiheit wählen kann. „Darin nämlich Hegt eines jeden Menschen ewige Würde, daß er selbst, so er will, dieser Geschichte Zusammenhang verleihen kann; denn diesen gewinnt sie erst, wenn sie nicht bloß der Inbegriff des mir Geschehenen oder Widerfahrenen ist, sondern meine eigene Tat, dergestalt, daß sogar das mir Widerfahrene durch mich von Notwendigkeit in Freiheit gewandelt und übergeführt worden ist.“⁴⁷

Wie aber sichert sich das Individuum „die Möglichkeit des Werdens innerhalb seines eigenen Werdens“, wenn es in jedem Augenblick es selbst und das Geschlecht ist? Die Antwort lautet: durch *Wieder-holung*. Die Möglichkeit - sagt Kierkegaard -, aus der das Wirkliche hervorgegangen ist, „begleitet fort und fort das Gewordene, und bleibt bei dem Vergangenen und lägen selbst Jahrtausende dazwischen“. Sobald der Spätere wiederholt, daß er geworden ist, d. h. sobald er sich in einem Willensakt - den Climacus der

„trügerischen Ungewißheit“ des Werdens wegen mit Glauben gleichsetzt - zu seinem Werden verhält, wiederholt er dessen Möglichkeit, und zwar unabhängig davon, ob er sich eine genauere Vorstellung von ihr machen kann oder nicht. Weil aber die Möglichkeit des Werdens durch die Wirklichkeit des Gewordenen determiniert wird, kann Freiheit letztlich nur darin bestehen, daß man durch immer neue Wiederholung den Spielraum seines Handelns schrittweise zu erweitern trachtet.

Die Wiederholung erweist sich somit als der adäquate Ausdruck dafür, daß der Mensch seiner höchsten Möglichkeit nach ein geschichtliches Wesen ist; denn sie beinhaltet genau jenes Werden innerhalb des Werdens, in dem sich nach Kierkegaard das eigentlich Geschichtliche konstituiert. - Die Wiederholung ist es denn auch, die den Augenblick zum geschichtlichen Augenblick macht, indem sie ihm eine immense Bedeutung verleiht: „weil es im nächsten Augenblick nicht mehr ebensosehr in meiner Gewalt steht zu wählen, weil alsdann schon ein Stück gelebt ist, welches umgelebt werden muß“⁴⁸.

Der Versuch, auf weltgeschichtlicher Ebene planend die Zukunft zu gestalten, steht demgegenüber - wie gesagt - unter dem Vorzeichen einer grundsätzlichen Skepsis: Entweder wird dem einzelnen die Verantwortung von höheren Instanzen wie Partei, Kirche, Staat abgenommen, dann verliert die Weltgeschichte ihren ethischen und religiösen Sinn; oder sie wird ihm belassen, dann entzieht sie sich eben dem planenden Zugriff des Menschen. - Abgesehen davon ist Kierkegaard überzeugt, daß der fortwährende Umgang mit dem Welthistorischen mehr schadet als nutzt; denn er macht „ungeeignet zum Handeln“. Das dauernde Schielen nach äußerem Erfolg wirkt lähmend und lenkt von der primären Aufgabe ab: der Arbeit an sich selbst. Nur durch diese kann der Mensch sich aber dem Zwang objektiver Dialektik entziehen und - wenn auch nur indirekt - weltgeschichtlich wirksam sein. „Revolutionärer Radikalismus“ als Versuch, en masse Weltgeschichte zu machen, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. „Man meint, die Welt brauche eine Republik“ - ruft Kierkegaard aus -, „und man meint, man brauche eine neue Gesellschaftsordnung und eine neue Religion: aber niemand denkt daran, daß es gerade ein Sokrates ist, was diese durch viel Wissen verwirrte Welt braucht.“⁴⁹

Kierkegaard beschwört Sokrates und übersieht, daß die so erbittert bekämpfte Tendenz der Zeit Ausdruck einer veränderten gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Er übersieht, genauer gesagt, worauf im Manifest der Kommunistischen Partei in aller Eindringlichkeit hingewiesen wird, daß nämlich mit der Revolutionierung der Produktionsweisen durch die Bourgeoisie auch sämtliche „feudalen, patriarchalischen, idyllischen“ gesellschaftlichen Verhältnisse revolutioniert wurden - auf eine Weise, die es als völlig unrealistisch erscheinen läßt, emanzipatorische Praxis allein

auf die Auseinandersetzung des Individuums mit Familie und Sippe gründen zu wollen⁵⁰.

Die ethische Betrachtung der Geschichte, durch die Kierkegaard sich von Hegel absetzen will, ist also letztlich erkaufte durch den Verzicht, überhaupt Geschichte zu machen. Das welthistorische Individuum erweist sich nicht als die konkrete Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, sondern als „Doppelexistenz“: durch die äußere Tat gehört es der Weltgeschichte an, unterliegt dabei aber den Gesetzen einer „höheren Ordnung“; durch die innere Tat genießt es zwar das „wahre Leben der Freiheit“, mit ihr ist welthistorisch jedoch kaum etwas auszurichten. - Von der falschen Alternative ausgehend, daß der Mensch entweder eine auf sich selbst gestellte, fensterlose Monade oder das willenlose Instrument irgendwelcher Institutionen, Masse ist, übersieht Kierkegaard, welche umgestaltende Kraft von der Solidarität Gleichgesinnter ausgeht, die sich in der vernünftigen Kommunikation selbstbewußter Individuen konstituiert.

Aber Kierkegaards Geschichtsauffassung steht ja immer schon unter der Prämisse, daß die menschlichen Geschehnisse von einem Heilsgeschehen bestimmt werden, angesichts dessen alle Versuche einer Steuerung und Planung eitel und vorwitzig erscheinen. Um diese Prämisse zu rechtfertigen, beruft man sich meistens darauf, daß erst durch die jüdisch-christliche Heilslehre der Übergang von der mythischen zur geschichtlichen Daseinsweise möglich wurde, daß nur durch die Annahme eines „Sündenfalls“, einer Offenbarung und Versöhnung der Augenblick seine entscheidende Bedeutung und die Zeit ihre Unumkehrbarkeit erhält. - Folgt aber aus der Zurückführbarkeit des geschichtlichen Denkens auf das heilsgeschichtliche, daß jenes sich diesem unterzuordnen hat?

Derlei Schlüssen begegnet Feuerbach mit dem Argument, der Geschichte obliege es vielmehr, alle heilsgeschichtlichen Prämissen dem geänderten Bewußtsein gemäß umzudeuten und aufzuheben. „Inkarnation und Historie sind absolut unverträglich miteinander; wo die Gottheit selbst in die Geschichte eintritt, hört die Geschichte auf. Geht aber gleichwohl nach wie vor die Geschichte ihren Gang fort, so ist faktisch durch die Geschichte selbst die Inkarnation widerlegt.“⁵¹

Man kann sagen, daß niemand die Feuerbachsche Religionskritik so ernst genommen hat wie Kierkegaard: gerade weil er an der Wahrheit der Inkarnation auch auf geschichtlichem Boden festhalten wollte. Es ist interessant zu beobachten, wie der Däne die Feuerbachsche These, daß Inkarnation und Historie miteinander unverträglich sind, bestehen läßt, ja in gewisser Weise noch verschärft: um einerseits eine (paradoxe) christliche Wahrheit zu formulieren, die vom Säkularisierungsprozeß bis hin zu einer möglichen Selbstaufhebung des Christentums gar nicht tan-

giert werden kann, und um andererseits dann wieder den „Beweis“ anzutreten, daß sich der Sinn der Geschichte nur in der Transzendenz geschichtlichen Denkens auf eben diese Wahrheit hin enthüllt.

c) Die heilsgeschichtliche Stufe: Dasein als Versöhnung

Daß Geschichtsbewußtsein und jüdisch-christliche Heilslehre wechselseitig aufeinander bezogen sind, zeigt sich für Kierkegaard vor allem am Augenblick. Wie der Augenblick nur dann geschichtlich verstanden ist, wenn an seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung festgehalten wird, so verweist umgekehrt nur der recht verstandene geschichtliche Augenblick auf die heilsgeschichtliche Wahrheit. „Der Begriff, um den alles im Christentum sich dreht, der alles neu gemacht hat, ist die Fülle der Zeit, aber die Fülle der Zeit ist der Augenblick als das Ewige und doch ist das Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene. Wenn man hierauf nicht achtet, so kann man keinen einzigen Begriff freihalten von ketzerischem und verräterischem Beisatz, der den Begriff zunichte macht. Man setzt das Vergangene nicht aus sich heraus, sondern in einem einfachen gleitenden Zusammenhang (Kontinuität) mit dem Zukünftigen (hierdurch verlieren sich die Begriffe Bekehrung, Versöhnung, Erlösung in das weltgeschichtliche Bedeutungsvolle und in die individuelle geschichtliche Entwicklung). Man setzt das Zukünftige nicht aus sich heraus, sondern in einem einfachen gleitenden Zusammenhang mit dem Gegenwärtigen (dadurch gehen die Begriffe Auferstehung und Gericht zugrunde).“⁵²

Mit diesem Aufweis ist aber die Frage, wie sie die moderne Religionskritik stellt (Woraus ergibt sich für den Menschen die Notwendigkeit, am ursprünglichen Sinn der Heilslehre festzuhalten, statt sie dem veränderten Selbst- und Weltverständnis gemäß umzudeuten?), noch nicht beantwortet, und diese Frage ist um so berechtigter, als die Offenbarung der Heilswahrheiten zweifellos geschichtlich zu verstehen ist. Habermas fragt sich mit Recht, ob die Säkularisierung, d. h. Entmythologisierung von Glaubenssätzen nicht gerade das Moment der Wahrheit in ihnen hervorkehrt, und meint, dem dechiffrierten Schöpfungsmythos zufolge müßte die menschliche Gattung als ein Bestandteil der Natur zwar ebenso kontingent gedacht werden wie die Natur selbst - und als Naturgeschichte die Geschichte, diese würde aber in dem Maße ihre Kontingenz einbüßen, „in dem sich eine fortschreitende Rationalisierung aus dem ziellosen Wachstum der technischen Verfügung über verdinglichte Natur und Gesellschaft selbst kritisch einholen ließe durch die vernünftige Kommunikation der Menschen über die praktische Beherrschung ihrer Geschehnisse“⁵³.

Wie skeptisch Kierkegaard derartigen Zukunftsvisionen gegenübersteht, wurde bereits angedeutet. Seine Kritik an den „Bestrebungen der Zeit“

macht seinen Standpunkt noch deutlicher: Das politische Denken - so wird gesagt -, das im fortschreitenden Säkularisierungsprozeß das religiöse Denken ablösen möchte, bringt es nur zur Parodie, nicht zum Ersatz des Religiösen. „Da jede Entwicklung nach meiner Meinung erst fertig ist mit ihrer Parodie, so wird es sich zeigen, daß das Politische das Parodistische in der Weltentwicklung ist - zuerst das eigentlich Mythologische (Gottes Seite), darauf das menschlich Mythologische (des Menschen Seite) und darauf eine Verwirklichung der Weltziele in der Welt (als das Höchste), eine Art Chiliasmus, der indessen die einzelnen Politiker, als von abstrakten Ideen begeistert, in Widerspruch mit sich selbst bringt.“⁵⁴

Was dem Politischen nach Kierkegaard in erster Linie fehlt, ist der „absolute Respekt vor dem absoluten Telos“, der im Christentum als Streben nach „ewiger Seligkeit“ zum Ausdruck kommt. Dieser absolute Respekt macht geistig gesehen den aufrechten Gang des Menschen aus - meint der Däne -, „sonst geht er auf allen Vieren“. Er ist es nämlich, der das Individuum mit dem Absoluten verbindet, während das Politische in einer falsch verstandenen Form praktischen Denkens und in einer Ungeduld, die nichts von der Ewigkeit hören will, das Absolute relativiert und eben damit parodiert. - Alles relative Wollen ist daran erkenntlich, daß man etwas um eines anderen willen will. Das höchste Telos dagegen muß man um seiner selbst willen wollen, „da das Endliche ja ein Ende haben muß, und also eine Zeit kommen muß, wo es nicht mehr gewollt werden kann«. Absolut wollen heißt daher eine ewige Seligkeit wollen, „denn die muß in jedem Augenblick gewollt werden können“⁵⁵.

Richtet sich nun der Mensch mit absolutem Wollen auf das absolute Telos, dann wird ihm bewußt, daß es ihm unmöglich ist, sein Ziel zu erreichen: in der Konfrontation der Subjektivität mit dem Absoluten erweist sich Wahrheit in wesentlicher Hinsicht als *Offenbarung*, Versöhnung als *Erlösung*.

Für das „heidnische“ Denken gab es noch keine derartige Konfrontation, weil das Verhältnis des einzelnen zum Absoluten grundsätzlich problemlos war, indem es sich theoretisch durch Erinnerung, praktisch durch Nachahmung konstituiert. Für das „Heidentum“ gilt, daß die Subjektivität die Unwahrheit ist. (Noch Sokrates gelangt durch die Befolgung des Postulats der Selbsterkenntnis nur zur Einsicht: Ich weiß, daß ich nichts weiß. Das bedeutet aber immerhin den Übergang zur Gleichsetzung von Subjektivität und Wahrheit, denn die Subjektivität ist hier zwar leer, ohne ein positives Wissen, wird aber als das einzig mögliche Prinzip der Erkenntnis trotzig festgehalten.) - Für die idealistische Spekulation, die „heidnische Reflexion im Christentum“ gibt es die genannte Konfrontation nicht mehr, sie ist *aufgehoben*. - Für das Christentum aber gilt: dadurch, daß der Mensch die Wahrheit in die Subjektivität des konkreten Subjekts setzt - im „Sündenfall“ -, wendet er sich von der absoluten Wahrheit ab, und von nun an gilt, daß die Subjektivität die Wahrheit ist. Die Subjektivität ist aber - als Sünde-

zugleich die Unwahrheit: ein Widerspruch, der nur dadurch aufzuheben ist, daß sich die Subjektivität durch Wiederholung im Absoluten zu begründen versucht. Das Problem der Voraussetzung löst das Christentum, indem es sich darauf beruft, das Absolute sei selbst Subjekt geworden, so daß die versuchte Wiederholung auf das Entgegenkommen des Absoluten, eben auf Erlösung stößt.

Während also die Sünde des Menschen Tat ist, ist die Versöhnung letztlich Gottes Tat, die dem Menschen als Heilsgeschehen widerfährt. Daher betont Kierkegaard: Mit der Lehre, daß Adam und Christus zueinander in Entsprechung stehen, sei nichts erklärt und alles verwirrt. „Analogie mag da sein, ja! Doch die Analogie ist dem Begriff nach unvollkommen. Christus allein ist ein Individuum, welches mehr als Individuum ist; aber darum kommt er auch nicht am Anfang, sondern in der Fülle der Zeit.“^{5*}

Worin besteht nun aber die Wiederholung des Absoluten, sollte sie tatsächlich möglich sein? - Für Kierkegaard steht zunächst fest, daß sie sich zwischen zwei Extremen bewegt: zwischen einer politischen und einer klösterlichen Daseinsweise.

Was die erste betrifft, so darf der Däne nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als lehnte er Politik und politisches Engagement schlechthin ab. Was er ablehnt, ist die „reine Politik“, die nicht im Religiösen eine tiefere Begründung und Rechtfertigung findet, die nicht an „ewigen Wahrheiten“ orientiert ist. Eine solche Politik, die keinen festen Bezugspunkt hat und ganz aus dem jeweils Gegebenen leben möchte, kann gar nicht anders als ziellos sein. „Und deshalb ist meine Ansicht von der ganzen europäischen Verwirrung, daß sie nicht aufgehalten werden kann außer durch Religiosität; und es ist meine Überzeugung: ebenso wie seinerzeit das Wunderliche geschah, daß die Reformation, die sich wie eine religiöse Bewegung ausnahm, als eine politische sich erwies, ebenso wird die Bewegung unserer Zeit, welche sich wie blanke Politik ausnimmt, plötzlich sich erweisen als religiös oder Bedürfnis nach Religiosität.“⁵⁷

Der absolute Respekt vor dem absoluten Telos äußert sich aber keineswegs darin, daß man ins Kloster geht, meint Kierkegaard. Das Klosterleben sei vielmehr eine „ungeheure Abstraktion“, denn man bringt das Dasein damit zu, daß man betet und Choräle singt - statt im Club Karten zu spielen. - Indem die absolute Innerlichkeit „recht energisch“ beweisen will, daß sie wirklich vorhanden ist, bekommt sie ihren auffallenden Ausdruck in einer „distinguierten Äußerlichkeit“ und unterscheidet sich damit nur relativ von anderen Äußerlichkeiten. Religiös sein besagt aber, die Stätte gefunden zu haben, wo es heißt: hie Rhodus - hie salta, d. h. die wahre Ergriffenheit durch die Idee des Religiösen muß darin zum Ausdruck kommen, daß die Existenz des Individuums nicht nur äußerlich von ihr bestimmt, sondern radikal umgeschaffen wird. Nun ist es Kierkegaard zufolge freilich so, daß

die Idee des Religiösen christlich verstanden das absolute Paradox ist, weshalb die religiöse Innerlichkeit im Äußeren keinen angemessenen Ausdruck findet. So verwendet sie denn die gesamte Energie des religiösen Pathos dazu, sich selbst zu potenzieren: zur *absoluten Innerlichkeit*.

Indem der Augenblick der Entscheidung, in welchem der Bezug zum Absoluten hergestellt werden soll, vom äußeren Ausdruck entbunden wird, hört er aber auf, geschichtlicher Augenblick zu sein. Ein Kernsatz der „Brocken“ lautet denn auch: Im Verhältnis zum Absoluten gibt es nur eine Zeit, nämlich die Gegenwart; wer mit dem Absoluten nicht gleichzeitig ist, für den ist es gar nicht da. „Hier zeigt sich sogleich, daß das im konkreten Sinne Geschichtliche gleichgültig ist; wir können in Beziehung darauf die Unwissenheit eintreten lassen und die Unwissenheit gleichsam ein Stück nach dem andern zunichte machen lassen; falls nur der Augenblick noch übrig bleibt, als Ausgangspunkt für das Ewige, ist das Paradox zugegen.“⁵⁸ Die Frage nach dem geschichtlichen Ausgangspunkt für das „ewige Bewußtsein“ besteht demnach für den Synoptiker in prinzipiell gleicher Weise wie für den „Jünger aus zweiter Hand“. Nur für den Glauben macht sich der zeitliche Abstand negativ bemerkbar, dafür war aber für die unmittelbar Gleichzeitigen das Ärgernis größer, weil sie „dem Beben jener Tatsache“ näher standen. Was den Gegenstand des Verhältnisses der Gleichzeitigkeit betrifft, so gilt, daß wie der Polarstern niemals seinen Standort ändert und deshalb keine Geschichte hat, auch das christliche Paradox unbewegt und unverändert ist, und lagen selbst 10000 Jahre dazwischen. Karl Löwith hat einmal gesagt, Augustinus sähe die Aufgabe der Kirche nicht in der Entwicklung der christlichen Wahrheit in aufeinanderfolgenden Epochen der Weltgeschichte, sondern in der Verkündung und Verbreitung der Wahrheit, die ein für allemal geoffenbart wurde. Bei Kierkegaard kommt nun noch hinzu, daß die auf das *factum brutum* der Fleischwerdung des Logos reduzierte Offenbarung aufhört, im eigentlichen Sinne Offenbarung zu sein. Eine Offenbarung *sensu strictissimo* muß nach Kierkegaard nämlich „ein Geheimnis“ sein - insofern sie sich nicht wiedererinnernd bzw. spekulativ in das Ewige zurücknehmen läßt-, und allein daran erkenntlich, daß sie das Geheimnis ist. Es kann nur verstanden werden, daß es zum Wesen christlicher Offenbarung gehört, nicht verstanden zu werden.⁵⁹

Kierkegaard hat eine christliche Tradition, die mit Augustinus beginnt und mit Luther einen Höhepunkt erreicht, buchstäblich und in gewisser Weise ganz bewußt *ad absurdum* geführt. Bewußt insofern, als die moderne Religionskritik in ihm die Befürchtung weckte, die 1800 Jahre könnten nicht so sehr *für als gegen* das Christentum ins Feld geführt werden, so daß er sich genötigt sah, der Geschichte *jede* diesbezügliche Relevanz zu nehmen. Die ewige Wahrheit hat es, qualitativ gesehen, nur mit sich selbst zu tun und hat keinerlei Verhältnis zum Bestehenden als Beweis für ihre Wahrheit. Die 1800

Jahre sind ebensowenig ein Beweisgrund dafür, wie die Neuheit im Jahre eins ein Einwand dagegen war. Die ewige Wahrheit ist in ihrer ersten Sekunde genauso wahr wie in ihrer letzten - oder aber genauso unwahr, denn Glaube im vollen Wortsinn »entspricht ganz richtig dem Wunderbaren, dem Absurden, dem Unwahrscheinlichen, dem, was für den Verstand eine Torheit ist, und eben darum ist es völlig gleichgültig, wie lange es her ist, oder ob es heute geschieht". Jeder Verteidiger des Christentums, der weiß, was er will, muß daher „gerade umgekehrt aus äußersten Kräften mit qualitativer Dialektik *die Unwahrscheinlichsten des Christentums* geltend machen". Dazu gehört vor allem, daß man das Gelände aufräumt-wie Kierkegaard sich ausdrückt- und die 1800 Jahre fortschafft, so daß das Christentum sich bei uns abspielt, als geschähe es heute. Mit der Geschichte des Christentums hat der Gläubige in dieser Hinsicht nichts zu tun^M.

Wiederholung als Versöhnung kann demnach nicht geschichtlich-praktisch verstanden werden, sie kann überhaupt nicht verstanden werden, sie ist gewissermaßen das Mysterium der Gleichzeitigkeit. Was aber heißt Versöhnung, wenn Weltgeschichte und Heilsgeschehen so offensichtlich auseinanderfallen, und wenn das Individuum nur die Alternative hat, entweder vom profanen Verständnis der Geschichte her den Gedanken von so etwas wie Heilsgeschehen als für die immanenten Zielsetzungen unpraktikabel beiseitezuschieben oder, die Absurdität des Gedankens festhaltend, den immanenten Zielsetzungen als letztlich nutzlosen Zerstreuungen abzuschwören? Wenn das religiöse Individuum sich fragt, was es dadurch, daß es sich zum absoluten Telos verhält, maximal gewinnt, dann bekommt es von Kierkegaard zur Antwort: „Im endlichen Sinne ist nichts zu gewinnen, wohl aber alles zu verlieren. In der Zeitlichkeit ist die Erwartung einer ewigen Seligkeit der höchste Lohn." Dies sei gerade das Zeichen dafür, daß man sich zum Absoluten verhält: daß nicht nur kein Lohn zu erwarten, sondern Leiden zu ertragen ist. Wenn das Individuum sich damit nicht begnügen könne, dann gehe es zurück zur weltlichen Weisheit, „zu den jüdischen Hängen an Verheißung für dieses Leben, zum Chiliasmus und anderem Derartigem"⁶¹. Das Individuum wird so zum Bürger zweier Reiche: einem geschichtlichen, aber nicht wahren, und einem wahren, aber nicht geschichtlich wirklichen. Und Heilsgeschehen ereignet sich dann, wenn der einzelne das immer schon vollendete Werk der Versöhnung, Gottes Tat, im scheinbar ziellosen Fortschreiten der Geschichte für sich wiederholt, d. h. gläubig vergegenwärtigt. - Für sich! Denn wenn man zum zweiten Mal auf die Welt kommt, ist man ganz wie bei der ersten, natürlichen Geburt ein einzelner Mensch, der noch nichts von der Welt weiß, nicht einmal, ob sie bewohnt ist, ob es andere Menschen in ihr gibt. Schon Paulus sagt, daß nur einer ans Ziel gelangt, und zwar dann, wenn er um nichts anderes besorgt ist als *um Gott und um sich selbst*.

Hier stellt sich erneut die Frage, ob Kierkegaard durch die bewußte

Unterlassung der Entmythologisierung der christlichen Heilslehre deren Sinn nicht gerade verkennt; eine Vermutung, die sich insofern zu bestätigen scheint, als er den geschichtlichen Widerspruch, daß die Subjektivität zugleich die Wahrheit und die Unwahrheit ist, nur auf Kosten der Geschichte zu lösen vermag, und das heißt - weil Geschichte sich nicht einfach überspringen läßt - auf Kosten der Vernunft: der theoretischen wie der praktischen. Die Wiederholung des Absoluten gerät damit zur verzweifelten Geste blinder Vereinzelung, die im Monolog mit Gott als dem mythischen alter ego von Versöhnung nur zu träumen vermag. Kierkegaards durchaus nachvollziehbarer Gedanke, daß Religion dem Bedürfnis nach Letztbegründung, dem nach Geborgenheit vor Angst, Verzweiflung, Sünde entspringt, und daß, je weiter die verstandesmäßige Beherrschung der Welt fortschreitet, dieses Bedürfnis nur um so größer wird, weil der Verstand keine Letztbegründung, keine Geborgenheit geben kann, ja in seiner Relativität letztlich unfähig ist, existentielle Entscheidungen zu treffen: er dient nicht dazu, die bestehende Kluft zwischen substantieller Wahrheit und gesellschaftlicher Wirklichkeit, Religion und Politik zu schließen, sondern sie als ein unabänderliches Faktum auszuweisen. Der Dane trägt so selbst dazu bei, daß die Politik entweder in kurzsichtiger Pragmatik das im Mythos aufbewahrte Ziel der Geschichte gänzlich aus den Augen verliert oder aber durch die treuherzige Übernahme mythischer Zielsetzungen zur ungewollten Parodie des Religiösen gedeiht".

2. Die drei großen Ideen

Sobald der Mensch dem Mythos entwachsen ist, bleibt ihm keine andere Wahl, als *geschichtlich* zu existieren, und das heißt: in Freiheit und Selbstverantwortung. Insofern stellt der Übergang von der mythischen zur geschichtlichen Daseinsweise einen Fortschritt dar.

Er bedeutet aber zugleich einen Verlust - den Verlust dessen, was im Begriff der Unschuld zusammengefaßt ist; er bedeutet, daß zwischen Geist und Sinnlichkeit ein Zwiespalt entsteht, durch den Kampf, Leid, Überdruß an den Menschen herankommen, um ihn daran zu erinnern, was er im Grunde ist: ein nie zu vollendendes Imperfectum'. - Wenngleich daher der Mensch zum Mythischen weder zurück *kann*, noch *soll*, stellt sich ihm doch die Frage, ob sich das Verlorene nicht wiederholen, der Zwiespalt nicht versöhnen lasse. Dies um so mehr, als es das Ethische selbst ist, welches die Frage stellen heißt. Denn eine konkrete Definition des Ethischen muß nach Kierkegaard von zwei Seiten her erfolgen: von der Unmittelbarkeit her als deren „Aufhebung“, und von der absoluten Wahrheit her als deren Verwirklichung. Weil nun aber Unmittelbarkeit und absolute Wahrheit auch für sich allein zum Ideal menschlicher Daseinsgestaltung erhoben werden können,

darum ergeben sich für die geschichtliche Existenz drei „große Ideen“: das Ästhetische, das Ethische, das Religiöse.

a) Das Ästhetische oder die wiederholte Unmittelbarkeit (der Verführer)

Der Wunsch nach einem unmittelbaren, harmonischen Dasein, wie er im künstlerischen Schaffen zum Ausdruck kommt, setzt den Verlust dieses Daseins voraus: ein Umstand, der von Anfang an die Zweideutigkeit des Ästhetischen, der wiederholten Unmittelbarkeit anzeigt. - Kierkegaard macht das dadurch deutlich, daß er sagt, die Kunst sei zwar Nachahmung der Natur- wie schon Aristoteles behauptet -, aber eben dadurch auf Abstand, nicht im Medium der Wirklichkeit. Die Kunst stellt insofern eine Art Herausforderung dar, eine Herausforderung, die der Dane anhand eines persönlichen Erlebnisses folgendermaßen formuliert: „Seit dem Augenblick, da meine Seele zum ersten Mal sich erstaunte und demütig sich neigte vor Mozarts Musik, ist es mir eine liebe und erquickende Beschäftigung gewesen zu überlegen, wie jene heitere griechische Weltbetrachtung, welche die Welt deshalb Kosmos nennt, weil sie sich erweist als wohlgeordnetes Ganzes, als eine geschmackvolle durchsichtig klare Zier für den Geist, der sie wirkt und durchwirkt, - wie jene heitere Betrachtung sich wiederholen lasse in einer höheren Ordnung der Dinge, in der Welt der Ideale . . .“²

Warum es gerade die Musik ist, woran sich der Wunsch nach Wiederholung der Unmittelbarkeit entzündet, leuchtet unschwer ein: Das Element der Musik ist die Zeit „sie erklingt in der Zeit, verklingt aber zugleich und hat keinen Bestand“; die Musik gewinnt nur im Augenblick ihres Vollzugs Wirklichkeit, existiert also nur dadurch, daß sie „fort und fort wiederholt wird“¹. Mit anderen Worten: Die Musik ist ihrem ganzen Wesen nach Ausdruck der *Unmittelbarkeit*; als *Ausdruck* der Unmittelbarkeit hebt sie diese aber zugleich auf, zumal die Musik mit dem „eigentlichen Medium der Idee“, mit der Sprache verwandt ist⁴; die Musik stellt gewissermaßen die Sprache der Unmittelbarkeit dar. - Wo aber Sprache ist, da muß auch Geist sein, und insofern wird die Unmittelbarkeit in der Musik zu einer (wenngleich negativen) Bestimmung des Geistes: zu dem, was der Geist ausschließt, zur *sinnlichen* Unmittelbarkeit. Weil diese aber zum bloßen Werkzeug herabgesetzt und ständig verneint ist - nur deshalb ist die Musik Sprache -, steht die Musik in der Mitte zwischen den bildenden Künsten, für die das Sinnliche alles ist, und der Posie, die über eine reichere, geistigere Sprache verfügt. Die Poesie ist überhaupt die vollkommenste aller Künste und weiß als solche auch die Bedeutung der Zeit am besten zur Geltung zu bringen. Sie braucht sich nicht wie die Malerei auf den Augenblick zu beschränken, und sie entschwindet auch nicht wie die Musik „ohne Spur“.

Doch auch die Poesie hat ihre Grenzen, da sie gezwungen ist, die Zeit zu

Momenten zu verdichten und so die Unmittelbarkeit - sprich: die zeitliche Sukzession - nicht angemessen zur Darstellung bringen kann. Es zeigt sich mithin, daß die Kunst in einem mehr oder weniger ausgeprägten *Gegensatz* zur Wirklichkeit steht. Die Kunst, sagt Kierkegaard, versöhnt sich nicht wesentlich mit dem Leben, sie versöhnt sich vielmehr durch die Einbildungskraft mit der phantasiemäßigen Idealität; diese Versöhnung bedeutet daher für das wirkliche Individuum einen neuen Zwiespalt, der nur dadurch überwunden werden kann, daß man die Idealität der Kunst - die in ihren verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen die „Entwicklungsstufen im Weltbewußtsein“ widerspiegelt - in Wirklichkeit überführt.

Kierkegaard hat die Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Verwirklichung des Ästhetischen vor allem durch seine Kritik an der *Romantik* (die ja zugleich Kunstrichtung und Lebenshaltung war) dargelegt. Wohl hat die Romantik versucht, Geist und Natur, Idealität und Realität, Endlichkeit und Unendlichkeit usw. miteinander zu versöhnen, doch die Phantasie dient ihr dabei nicht als Mittel zum Zweck, sondern als Ausweg. - Kierkegaards Polemik, die sich ebensosehr gegen die Romantik dichterischer Prägung (Jean Paul, Tieck, die Gebrüder Schlegel u. a.) wie gegen die Romantik philosophischer Prägung (Fichte, Schelling, Solger) richtet, findet sich vor allem in seiner Dissertation über den Begriff der Ironie und wird dann durch die Polemik gegen Hegel - dessen Philosophie ihm zunächst als Alternative zur Romantik, dann aber als deren Sublimierung erschien - allmählich in den Hintergrund gedrängt.

Das Scheitern romantischer *Philosophie* zeigt sich nach Kierkegaard besonders bei Solger. Dieser wollte die absolute Identität von Endlichem und Unendlichem und arbeitete darum spekulativ auf den absoluten, voraussetzungslosen Anfang hin. Solger ist dann auch am Anfang, aber dieser Anfang ist „ganz und gar abstrakt“. Außerdem - meint Kierkegaard - kommt es darauf an, den in der Existenz gelegenen Dualismus zu seinem Recht zu verhelfen. Das tut Solger aber nicht, es zeigt sich vielmehr, daß er dem Endlichen keinerlei Gültigkeit beizumessen vermag und darum außerstande ist, das Unendliche konkret werden zu lassen. - Der romantischen *Dichtung* wird zunächst die Art, wie sie sich des *Prinzips der Subjektivität* bedient, vorgehalten. Sie macht sich Fichtes These zu eigen, daß die Subjektivität allbegründende Gültigkeit habe, das eine Allmächtige sei, begeht dabei aber einen doppelten Fehler: erstens verwechselt sie das ewige Ich mit dem empirischen, endlichen; zweitens verwechselt sie ganz generell die metaphysische Wirklichkeit mit der geschichtlichen Wirklichkeit. Es geht der Romantik ja auch gar nicht darum, die konkrete Subjektivität zur Geltung kommen zu lassen - was Kierkegaard als das eigentliche Ziel des Ästhetischen ansieht-, sondern eine zweite, „überspannte“ Potenz der Subjektivität, die imstande sein soll, die ihr gefällige poetische Welt zu erschaffen. Sie bedient sich zu diesem Zweck der *Ironie*, die somit nicht ein Moment der

gegebenen Wirklichkeit zugunsten eines neuen verneinen und verdrängen soll, sondern die Wirklichkeit schlechthin. Auch eine Vergangenheit wird nur anerkannt, wenn sie so beschaffen ist, daß die romantische Ironie „ihre Freiheit an ihr üben, ihr Spiel mit ihr treiben kann“. Das ist der Grund, warum neben jener geschichtlichen Vergangenheit, die weit genug entfernt ist, um idealistisch verklärt und verflüchtigt werden zu können (wie griechische Antike und Mittelalter), hauptsächlich die mythische Vorzeit in den Augen der Ironie Gnade findet. „Die eigentliche Geschichte hingegen, in welcher das wahre Individuum seine positive Freiheit hat, weil es in ihr seine Voraussetzungen besitzt, muß überseit gebracht werden.“⁵

Über alles Gegebene hinauszusein - der Stolz der Romantik - bekommt so eine negative Bedeutung: stets in der Schweben zu sein, sich nicht verwirklichen zu können. Die Wirklichkeit romantischer Ironie, sagt Kierkegaard, ist *bloße Möglichkeit*. Wenn aber das handelnde Individuum imstande sein soll, seine Aufgabe zu lösen, nämlich „die Wirklichkeit zu realisieren“, dann muß es sich in einen größeren Zusammenhang eingeordnet fühlen, muß Achtung haben für „jede vernünftige Konsequenz“.

Das ästhetische Geltendmachen der konkreten Subjektivität erfolgt nach Kierkegaard im Lauschen auf die Stimme des Ursprünglichen, des Eigentümlichen jedes einzelnen, das entfaltet und zur Herrschaft gebracht werden muß, wenn das Individuum sich „harmonisch zu einer plastisch in sich abgerundeten Gestalt“ entwickeln soll⁶. Und indem der Mensch sich derart seiner selbst als eines unmittelbar bestimmten Individuums bewußt wird, wird er sich auch allererst der Grenzen bewußt, „innerhalb deren er dichtet, innerhalb deren er poetisch frei ist.“ Eine poetische Lebensweise hat daher nichts mit einem Taugenichts-dasein zu tun - das nicht von ungefähr eine Lieblingsidee der Romantik darstellt -, es bedeutet keineswegs nur Selbstgenuß, sondern stellt im Gegenteil die Voraussetzung für jede ethische Aufgabe dar.

Die Romantik bewegt sich in einer falschen Alternative: „Auf der einen Seite steht die gegebene Wirklichkeit mit all ihrer elenden Spießbürgerei, auf der anderen Seite die ideale Wirklichkeit mit ihren verschwimmenden Gestalten.“ Je mehr nun die Wirklichkeit verzerrt wird, um so höher steigt der Springquell des Ideals⁷. Ästhetisch leben heißt im Sinne der Romantik, mit Hilfe einer zügellosen Ironie Wirklichkeit und Ideal gegeneinander auszuspielen, wo es doch darauf ankäme, sie miteinander zu versöhnen. - Als Musterbeispiel einer gelungenen Versöhnung nennt Kierkegaard Goethe. Goethes Dichterexistenz sei eben deswegen so groß gewesen, „weil er sein Dasein als Dichter in Übereinstimmung zu bringen wußte mit der Wirklichkeit seines Lebens“. Dazu gehört zwar auch Ironie, aber „wohlzumerken beherrschte Ironie“. Ist die Ironie wie bei Goethe ein „dienstbarer Geist“, dann setzt sie Schranken, verendlicht, sucht Wahrheit, Wirklichkeit, Inhalt. Und eben darauf kommt es letztlich an: gebührenden Nachdruck auf die

Wirklichkeit zu legen, ohne daß sie deswegen auf Kosten des Strebens nach Höherem vergöttlicht wird. Das Streben nach Höherem wiederum muß „eine gesunde Liebe“ sein, nicht ein verzärteltes, weichliches Sich-aus-der-Welt-Davonschleichen, eine kranke Sehnsucht, die das Vollkommene schon vor der Zeit und gleichsam spielerisch erreichen will. Das Bewußtsein muß sich vielmehr „Stück für Stück“ in die Wirklichkeit hineinleben, um in ihr gegenwärtig zu sein⁸.

Neben der Art und Weise, wie sich die Romantik des Prinzips der Subjektivität bedient, ist es vor allem ihre Einstellung zur *Sinnlichkeit* und *Liebe*, was Kierkegaards Kritik herausfordert. Dies um so mehr, als er zu erkennen glaubt, Schlegels „Lucinde“ - eine Art Apotheose der Emanzipation des Fleisches - sei zum Evangelium des jungen Deutschland geworden. Er ist sich dabei durchaus im klaren, daß die vielen Verkehrtheiten im Verhältnis zur Sinnlichkeit Anlaß zur Kritik sein können. Er gibt zu, daß die Liebe „so zahm, so wohl abgerichtet, so schleppend, so nützlich und brauchbar wie sonst ein Haustier, kurz gesagt so unerotisch als möglich“ geworden ist, so daß man Schlegel verbunden sein müßte, hätte er eine brauchbare Alternative gefunden. Doch eben das ist nach Kierkegaard nicht der Fall. „Es gibt eine moralische Sprödigkeit, eine Zwangsjacke, darin kein vernünftiger Mensch sich regen kann. In Gottes Namen, laßt sie platzen. Im Gegensatz dazu gibt es in überspannter Romantik mondscheinhafte Theater-Ehen, mit denen die Natur zumindest eine Absicht nicht verfolgen kann ...“ Von beiden Haltungen unterscheidet sich jene christliche Anschauung, „welche Muts genug gehabt, sogar in der Stunde der Trauung den Fluch zu verkünden, bevor sie den Segen spricht“, die „alles unter die Sünde tut“ und keine Ausnahme kennt⁹.

Wenngleich nun Kierkegaard den „emsigen Arbeitern des prosaischen Alltagslebens“ die Berechtigung abspricht, über diese Anschauung zu spotten, so hat er sich doch selbst gelegentlich das Recht herausgenommen, sie in einer Weise zu kritisieren, die der Nietzsche an Härte nicht viel nachsteht. So spricht er einmal von der „unmenschlichen Grausamkeit“ des Christentums und meint, es habe, statt den Heiden Kraft zu schenken, sie vielmehr ihrer Mannheit beraubt, so daß sie sich nunmehr zu ihrem früheren Zustand verhielten wie der Wallach zum Hengst¹⁰. Andererseits heißt es, die Macht der Geschichte verkennen, wenn man glaubt, Jahrhunderte wie ein Nichts wegwischen zu können. „So sind sie denn vorüber, die Zeiten, da die Menschen so glücklich dahinlebten, ohne Kummer und Sorgen, so unschuldig, da alles so menschlich gewesen, da die Götter selbst den Ton angaben . . . Jene Zeiten sind vorüber, gleichwohl verlangt der Romantik Sehnsucht nach ihnen zurück und zu ihnen unternimmt sie nicht eben heilige Pilgerfahrten . . . Gesetzt nun, es wäre möglich, eine entschwundene Zeit wiederherzustellen, so müßte man sie doch wiederherstellen in all ihrer Reinheit, und so z. B. das Griechentum in all seiner Naivität. Das tut die

Romantik jedoch nicht. Eigentlich stellt sie nicht das Griechentum wieder her, sondern einen von ihr erdachten unbekannten Weltteil. Und nicht allein dies, sondern ihr Genuß ist im hohen Maße raffiniert."¹¹

Die Verwirklichung der Idealität der Kunst setzt voraus, daß diese in der Tat *Wiederholung* der Unmittelbarkeit ist und das heißt daß der geschichtliche Ausgangspunkt nicht nur zufälliger Anlaß, sondern maßgebende Voraussetzung ist. - Was speziell die Liebe betrifft, so gibt es nach Kierkegaard vor allem *ein* geschichtliches Faktum, das es zu berücksichtigen gilt, will man sich nicht in Illusionen verlieren: das Faktum nämlich, daß mit dem Christentum Zwietracht gesetzt wurde zwischen Geist und Fleisch. Und wie es nicht der Sinn des Christentums sein kann, die Sinnlichkeit zu vernichten, so kann es auch nicht der Sinn der ästhetischen Existenz sein, die Herrschaft des Geistes über das Fleisch zu brechen, oder anders ausgedrückt: die Rehabilitation des Fleisches auf Kosten der Sittlichkeit herbeizuführen. Genau das aber scheint die Romantik - zumindest in Schlegels Roman - anzustreben: die „nackte Sinnlichkeit“. Dadurch, daß der Geist verneint wird, hört er freilich nicht auf, wirksam zu sein. Indem die Romantik die Unmittelbarkeit als Sinnlichkeit wiederholt, gibt sie klar zu erkennen, daß ihr Trachten unter der Bestimmung des Geistes steht.

Den Griechen war die Sinnlichkeit noch fremd. Genauer gesagt: sie war seelisch bestimmt als Harmonie und Einklang, nicht geistig als das vom Geist Ausgeschlossene. Sie war auch nicht als Prinzip gesetzt, genausowenig das Erotische. „Der Eros war überall als Moment und momentweise gegenwärtig in der schönen Individualität.“¹² Im Christentum hat dann das Religiöse das Erotische „suspendiert“, und zwar nicht nur (aufgrund eines ethischen Mißverständnisses) als das Sündige, sondern als das Indifferente, weil ja im Geist zwischen Mann und Frau kein Unterschied ist. - Bereits bei Sokrates läßt sich die Tendenz erkennen, das Erotische in die Indifferenz zu setzen, und zwar deshalb, weil es als das Komische empfunden wird. Damit ist aber auch schon die Grenze der „heidnischen“ Anschauung bezeichnet. Denn erst wenn der Geist die äußerste Spitze der Besonderung erreicht hat, kommt die Leiblichkeit recht eigentlich unter die Bestimmung des Geschlechtlichen, mithin der Sinnlichkeit zu stehen, und nun kann sich der Mensch entweder angst- und schamvoll vom Prinzip des Fleisches abwenden oder aber mit Freude zu ihm bekennen.

Die erste Einstellung ist die des klösterlichen Daseins, und zwar unabhängig davon, ob dieses durch das Vorherrschen eines ethischen Rigorismus oder der Kontemplation geprägt wird. Daß sie verfehlt ist, verdeutlicht Kierkegaard durch die folgende Bemerkung: „Indem in der Scham dem Geist angst wird und er sich scheut, sich mit der geschlechtlichen Besonderung zu bekleiden, springt die Individualität plötzlich ab, und anstatt jene Besonderung ethisch zu durchdringen, greift sie nach einer Erklärung aus des Geistes höchster Sphäre.“ Das macht die Scham so „ungeheuer zweideutig“¹³. - Die

zweite Einstellung ist die der ästhetischen Existenz, bei der es zwei extreme Möglichkeiten gibt: Entweder es hat die Sinnlichkeit sich die Reflexion, oder es hat die Reflexion sich die Sinnlichkeit „einverleibt“. Das eine ist der Fall bei *Don Juan*, das andere bei *Faust*.

Don Juan als die Verkörperung unmittelbar-erotischer Existenz findet Kierkegaard am treffendsten in der Mozartschen Oper dargestellt: die „Inkarnation des Fleisches“ oder die Begeisterung des Fleisches aus des Fleisches eigenem Geist, einem Geist, der dem anderen feind auf Leben und Tod ist. - Das Unmittelbar-Erotische, geistig bestimmt als das, was den Geist ausschließt, ist aber das sinnliche Begehren. Es läßt sich - wie der Däne anhand anderer Mōzartopern zeigt- rein gedanklich als die Synthese zweier entgegengesetzter Momente darstellen: Der Page im „Figaro“ steht für das Erwachen der Sinnlichkeit, bei dem das Begehren erst „schwermütig geahnt“ wird, weil es von seinem Gegenstand noch nicht abgesondert und folglich auch nicht dazu gelangt ist, *etwas* zu begehren. „Was Gegenstand des Begehrens sein wird, das hat das Begehren in Besitz, besitzt es jedoch, ohne es begehrt zu haben, und besitzt es somit nicht.“ Papageno in der „Zauberflöte“ steht für das Begehren, das aus seinem „substantiellen in sich selber Ruhen“ herausgerissen und durch diese Erschütterung von seinem Gegenstand geschieden wurde; dabei zersplittert aber der Gegenstand in eine Mannigfaltigkeit, in der das Begehren sich verliert. Demnach ist das Begehren, welches im ersten „Stadium“ träumend war, jetzt suchend und wird erst im dritten „Stadium“ wirklich begehend. „Das erste Stadium begehrt ideal, das Eine; das zweite begehrt das Einzelne unter der Bestimmung des Mannigfaltigen, das dritte ist die Einheit von beiden. Das Begehren hat in dem Einzelnen seinen absoluten Gegenstand, es begehrt das Einzelne schlechthin.“¹⁴ Die sinnliche Liebe bringt so buchstäblich alles auf einen Nenner. Als Prinzip in einem einzigen Individuum konzentriert, ist sie die sinnliche Genialität, die nur durch die Musik ausgedrückt werden kann. Diese ist nämlich weit abstrakter als die Sprache und spricht darum nicht das einzelne, sondern das Allgemeine in seiner Allgemeinheit aus, aber nicht in der Abstraktheit der Reflexion, sondern in der Konkretheit der Unmittelbarkeit.

Wann immer die Idee des Don Juan entstanden sein mag: feststeht für Kierkegaard, daß sie dem Christentum angehört und mit dem Christentum dem Mittelalter. Erst im Mittelalter hat der Mensch begonnen, dieser Welt Valet zu sagen, hat sich die Überzeugung eingestellt, daß sie weder sein Zuhause, noch sein eigentlicher Schauplatz sei, sondern der Tummelplatz für jene Macht, mit der der Geist „stets im Streit gelegen und der er jetzt den Platz räumt“. Und indem der Geist sich von der Erde löst, zeigt sich die Sinnlichkeit in ihrer ganzen Gewalt. Sie hat gegen die Scheidung auch nichts einzuwenden, da sie ihren eigenen Vorteil sieht, „und ist froh, daß die Kirche sie beide nicht zum Zusammenbleiben drängt, sondern das Band zerschnei-

det, welches sie verbunden". Die Sinnlichkeit erwacht nun nicht nur in ihrer ganzen Macht, sondern auch in ihrem ganzen Reichtum. Die ganze Welt wird „ein von allen Seiten widerhallendes Gehäuse für der Sinnlichkeit weltlichen Geist". Die Sinnlichkeit bildet eine eigene Welt, einen Staat im Staat, symbolisiert durch den Venusberg. „In diesem Reich hat die Sprache keine Stätte, auch nicht des Gedankens Besonnenheit, auch nicht der Reflexion mühseliges Erringen, dort tönt allein der Leidenschaft elementarische Stimme, der Lüste Saitenspiel, des Rausches wilder Lärm, dort genießt man allein im ewigen Taumel. Dieses Reiches Erstgeborner ist Don Juan."¹⁴

Für sich genommen ist das Reich der Sinnlichkeit aber keineswegs das Reich der Sünde; denn solange die Sinnlichkeit in einer Art zweiten Unschuld unmittelbar gelebt wird, befindet sie sich in *ästhetischer Indifferenz*. Erst wenn die Reflexion hinzutritt, erweist sich das Reich der Sinnlichkeit als Reich der Sünde oder besser gesagt: des Dämonischen.

Wird - wie bei Don Juan - die Sinnlichkeit als Prinzip aufgefaßt, dann bekommt das Erotische ein ganz besonderes Prädikat: es wird zur *Verführung*. Mit der Vorstellung der Inkarnation oder Repräsentation fehlt im Griechentum auch die des Verführers. Don Juan dagegen ist ein Verführer von Grund auf. „Seine Liebe ist nicht seelisch, sondern sinnlich, und sinnliche Liebe ist nach seinen Begriffen nicht treu, sondern schlechthin treulos, sie liebt nicht eine, sondern alle, will heißen, sie verführt alle."¹⁵ Aber genaugenommen ist die Bezeichnung „Verführer" für Don Juan nicht ganz zutreffend, weil Verführung einen (wenn auch negativen) Bezug zum Ethischen hat, Reflexion voraussetzt. Kierkegaard nennt Don Juan daher lieber einen Betrüger.

Für einen Verführer fehlt ihm die Zeit vorher, in der er seinen Plan anlegt, und die Zeit nachher, in der er sich seiner Handlungsweise bewußt wird. Don Juan begehrt in jedem Weib (ob jung, ob alt, ob schön, ob häßlich) das Weibliche, und dieses Begehren wirkt verführend, weshalb es die Macht der Sinnlichkeit ist, welche die Verführten betrügt, und der Betrug „eine Art von Nemesis" darstellt.

Obwohl daher Don Juans Verhalten den anderen gegenüber eindeutig negativ ist - nicht umsonst sieht er sich der Rache so vieler Menschen ausgesetzt -, erscheint er als ein unschuldig Verfolgter. In einem von Kierkegaard fingierten Monolog muß sogar Elvira bekennen: „Er ist kein Betrüger gewesen, er hat von dem, was ein Weib leiden kann, keine Vorstellung gehabt. Hätte er sie gehabt, so hätte er mich nicht verlassen. Er war ein Mann, war sich selbst genug."¹⁶ Und weil die Unmittelbarkeit gar nicht anders als ehrlich sein kann, sind seine Liebesschwüre durchaus wahr, aber freilich nur im Moment, da sie gemacht werden. - Daß er in allem nur sich selbst meint, daß er sich selbst genug ist, darf denn auch nicht als Egoismus verstanden und gewertet werden. Kierkegaard geht so weit, zu bestreiten, daß Don Juan überhaupt als Individuum anzusehen ist. Er sei vielmehr eine

„dämonische Gestalt“, und sein Dasein ein elementarhaft bewegtes Leben. Eine Forderung nach Strafe wäre demnach völlig fehl am Platz, weil Strafe - ethisch gesehen - ganz und gar wirkungslos bleiben müßte. Wenn dennoch ein Strafgericht über Don Juan hereinbricht, dann zielt dieses entweder auf das reflektierende Leser- und Theaterpublikum (wie im Mittelalter), oder es hat „rein ästhetisches Gepräge“ (wie in der Mozartschen Oper).

Aus all dem kann folgendes Resümee gezogen werden: Nur wenn sich die Sinnlichkeit die Reflexion so vollkommen einverleibt hat wie im Falle Don Juans, kann davon gesprochen werden, daß die Sinnlichkeit Daseinsprinzip ist, und das heißt: „nackte Sinnlichkeit“ kann sinnvollerweise nicht Ziel ästhetischer Lebensweise sein. - Der reflektierte Don Juan begehrt bereits „ein wenig mehr“ als das Sinnliche, weil er ein wenig anders als sinnlich begehrt, und dieses „ein wenig mehr“ genügt, um eine qualitativ neue Daseinsform zu begründen, die schon rein äußerlich in Erscheinung tritt. Der reflektierte Don Juan verführt nämlich nicht mehr mimisch-unmittelbar, sondern durch den Redeschwall, womit der Typus des Don Juan seinen Platz in der Oper verloren hat und in die Komödie gehört. Kierkegaard erinnert an den Don Juan Molières, der die Begehrte eben nicht mehr mit einem Schlag erobert. - Der unmittelbare Verführer genießt die Befriedigung als solche, der reflektierte den Betrug, die List, somit „eine Reflexion über den Genuß“. Beim ersten liegt das Hauptgewicht denn auch auf der *Zahl* der Verführten, beim zweiten auf dem *Wie* der Verführung.

Den Prototyp des reflektierten Verführers hat Kierkegaard am Ende des ersten Teils von „Entweder - Oder“ - im Tagebuch des Verführers - selbst dichterisch dargestellt. In einer Vorbemerkung heißt es über ihn, sein Leben sei der Versuch gewesen, poetisch zu leben, das *Interessante* am Leben ausfindig zu machen und das Erlebte auf dichterische Weise zu reproduzieren“. Die poetische Fähigkeit des Menschen ist natürlich bereits im unmittelbar-erotischen Dasein am Werk - so verfügt Don Juan über eine „sinnliche idealisierende Gewalt“, mit der er seine Beute „zugleich verschönt und besiegt“ -, aber sie wird dort nicht bewußt eingesetzt.

Als Ursache für die Wandlung vom unmittelbaren zum reflektierten Verführer nennt Kierkegaard eine „Erhitzung des Gehirns“, derzufolge die Unmittelbarkeit nicht mehr genug Reizmittel besitzt, um der Überfunktion des Gehirns gerecht zu werden. Und so kommt es zur Errichtung jener ätherischen Hinterwelt, durch die der Mensch mehr und mehr für die Wirklichkeit hinschwindet, um ihr zuletzt fast völlig zu entschwenden. Dabei hat sich der reflektierte Verführer keineswegs an der Wirklichkeit „verhoben“; er ist nicht zu schwach, sie zu tragen, sondern zu stark! Aus der „Krankheit der Stärke“ entsteht erst dadurch eine „Krankheit der Schwäche“, daß die poetische Idealisierung der Wirklichkeit zum Selbstzweck erhoben wird: zum „zweiten Genuß“. Im ersten Fall genießt der Mensch das, „womit teils die Wirklichkeit ihn beschenkt, teils er die Wirklichkeit

geschwängert" und das heißt: die unmittelbare Wirklichkeit ist im *Anlaß* zur poetischen Daseinsgestaltung. Im zweiten Fall dagegen genießt er nur noch die zufällige Situation und sich selbst in der Situation, die Wirklichkeit aber ist „poetisch ertrunken“. Und genau das charakterisiert den reflektierten Verführer: er möchte die Wirklichkeit genießen, ohne sich ihr zu stellen, deswegen ist auch das Tagebuch des Verführers weder historisch genau noch einfach erzählend: es ist nicht „indikativisch“, sondern „konjunktivisch“¹⁸.

Es zeigt sich also, daß der reflektierte Verführer den Bereich ästhetischer Indifferenz bereits deutlich überschritten hat, ohne aber den Bereich ethischen Interesses schon betreten zu haben. Sein Dasein ist Dienst am Interessanten und das bringt ihn schließlich dahin, nicht eigentlich das Ziel, sondern den Weg, nicht so sehr die Erfüllung, sondern die Überwindung des Widerstandes zu genießen. Ist der Verführer am Ziel seiner Wünsche angelangt, dann verfällt der erstrebte Gegenstand sogleich der Langeweile des Gleichgültigen. „Nunmehr ist alles Widerstehen unmöglich“ - sagt er sich - „und nur solange es vorhanden ist, ist es schön zu lieben, hat es aufgehört, so ist Liebe Schwäche und Gewohnheit. Ich wünsche nicht, an mein Verhältnis zu ihr erinnert zu werden . . .“¹⁹

War Don Juans „dämonische Lebenslust“ ein Ausdruck der Angst, einer nicht reflektierten „substantiellen Angst“, so ist die Jagd des reflektierten Verführers nach dem Interessanten ein Ausdruck der Verzweiflung. Denn jede Lebensanschauung, die eine Bedingung außerhalb ihrer selbst hat - und das Interessante hängt sehr wesentlich von den äußeren Umständen ab -, ist nach Kierkegaard Verzweiflung. Hinzu kommt, daß der Dienst am Interessanten zugleich Kampf gegen die Gewohnheit ist, und dieser Kampf ist nicht minder Ausdruck der Verzweiflung, wenn man bedenkt, daß im Grunde das ganze Leben auf Gewohnheiten aufgebaut ist²⁰. Es wäre aber verfehlt zu glauben, der reflektierte Verführer sei in einer Weise reflektiert, daß er sich seiner Verzweiflung bewußt würde, denn dann wäre der Bereich des Ästhetischen bereits überschritten. Auch beim reflektierten Verführer kann noch keine Rede davon sein, daß sein Gewissen erwacht; Gewissen ist für ihn ein „zu ethischer“ Ausdruck. Die anderen Individuen sind ihm lediglich Reizmittel, und wenn er sie nicht mehr braucht, dann schüttelt er sie ab wie ein Baum die Blätter: er verjüngt sich, das Laub verwelkt. So etwas wie Gewissen tritt höchstens in der Form eines höheren Bewußtseins auf und einer aus diesem sich ergebenden Unruhe, die ihn zwar nicht eigentlich anklagt, wohl aber wachhält und ihm in seiner „unfruchtbaren Ratlosigkeit“ keine Ruhe gönnt.

Beim Verführer *Faust* hat die Reflexion dagegen so sehr über die sinnliche Unmittelbarkeit triumphiert, daß ihm nach ihrer Wiederholung verlangt. „Was er begehrt, ist eine weibliche Seele, reine, ungestörte, reiche, unmittelbare Freude, *aber er begehrt es nicht geistig, sondern sinnlich*. Er begehrt somit in gewissem Sinne durchaus ebenso wie Don Juan, dennoch aber

begehrt er ganz anders." Auf der einen Seite bleibt auch hier der Geist auf dämonische Weise ausgeschlossen, auf der anderen Seite ist es gerade der Geist, der nach Unmittelbarkeit verlangt, denn die Sinnlichkeit gewinnt für ihn erst dadurch Bedeutung, daß er „eine ganze vorausgehende Welt" verloren hat. Das Bewußtsein dieses Verlustes läßt ihn nicht zur Ruhe kommen, und so greift er zur Frauenliebe; „nicht weil er an sie glaubt, sondern weil sie ein Moment des Gegenwärtigen hat, in welchem für einen Augenblick Ruhe ist"; er sucht im Sinnlichen also nicht den Genuß, sondern die Zerstreuung, die Ablenkung von der Nichtigkeit des Zweifels. Was Wunder, daß seine Lust nicht jene Heiterkeit hat, die einen Don Juan auszeichnet; „die jungen Mädchen tanzen nicht in seine Umarmung hinein, sondern er ängstigt sie an sich heran".²¹ Faust begehrt nach der Unmittelbarkeit des Geistes. In der Liebesumarmung versucht er unmittelbares Leben in sich zu saugen, um sich wenigstens augenblicksweise zu sättigen. Demnach wäre es ganz falsch zu meinen, Faust habe es auf „ein sogenanntes gebildetes Mädchen" abgesehen, denn ein solches läge innerhalb der gleichen Relativität wie er selbst. Nur ein „junges unschuldiges Mädchen" wie Gretchen scheint sein Verlangen, hinter die endlose Reflexion des Zweifels einen Schlußpunkt zu setzen, befriedigen zu können. Und ohne den Schlußpunkt würde sein ganzes Streben zu einem endlosen negativen Prozeß²².

Doch Faust begehrt das Unmögliche, weil er *unmöglich begehrt*. In einer äußerst scharfsinnigen Untersuchung hat Kierkegaard gezeigt, wie das, was Gretchen für Faust so anziehend macht, seinen adäquatesten Ausdruck im Glauben des Mädchens findet, den er als eine längst überwundene Existenzform nicht nachvollziehen kann. Die Tragödie, die sich daraus entwickelt, ist nun aber ein Hinweis darauf, daß Faust, der äußerlich betrachtet noch ganz wie Don Juan und der reflektierte Verführer als ein gewissenloser Betrüger erscheint, in Wirklichkeit immer schon der „edle Faust" ist, als der er sich im zweiten Teil der Goetheschen Tragödie in der Tat erweist. Mit anderen Worten: Faust gehört als Verführer zwar noch der Sphäre des Ästhetischen an, aber derart, daß die Selbstaufhebung des Ästhetischen als konkrete Möglichkeit und Forderung auftritt. Die ästhetische Daseinsweise als Wiederholung der Unmittelbarkeit hat sich zu einem unausweichlichen Widerspruch entwickelt, der über das Ästhetische hinausweist.

Zweierlei ist an Kierkegaards Analyse des Ästhetischen besonders bemerkenswert: 1. Obwohl sie sich von der Legitimität des Wunsches nach Wiederholung der Unmittelbarkeit leiten läßt, fällt das Urteil über die verschiedenen Formen ästhetischer Existenz eindeutig negativ aus. Denn sobald das Leben durch den „Sündenfall" in Geist und Sinnlichkeit auseinandergebrochen ist, kann seine ursprüngliche Einheit nur durch Vermittlung der beiden Komponenten und nicht durch Ausschluß des Geistes wiederhergestellt werden. Eine solche Vermittlung führt aber über das Ästhetische hinaus, bedeutet Aufhebung des Ästhetischen - wenngleich im Sinne be-

stimmter Negation, die aufbewahrt, was sie negiert²³. 2. Das Ästhetische ist, wenn es gelebt wird, falsche Unmittelbarkeit: die bewußte Illusion der Kunst als Wirklichkeit gesetzt. Das bedeutet aber nicht, daß die ästhetische Existenz sich der realen Wirklichkeit zu entziehen vermag, im Gegenteil! Indem das Ästhetische nicht in seiner Unwahrheit durchschaut wird, liefert sich das Individuum erst recht der Notwendigkeit dessen aus, was es poetisch zu beherrschen scheint. Kierkegaard hat dies in aller Klarheit dargelegt, dabei aber etwas Wesentliches unterschlagen: wie die verschiedenen ästhetischen Lebensformen gesellschaftlich vermittelt sind. Zwar fehlt nicht der Hinweis, daß die Idee des Don Juan als Ausdruck naiver Typisierung ohne die ständische Ordnung des Mittelalters kaum denkbar wäre; es wird angedeutet, das Ideal der Romantik stehe in einem umgekehrten Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit, der es entspringt: konkrete Zusammenhänge werden aber nicht aufgezeigt. Der reflektierte Verführer gar erscheint als Opfer einer Überhitzung des Gehirns, dabei ist gerade er sinnfälliger Ausdruck für die gesellschaftlich Bedingtheit wiederholter Unmittelbarkeit. - Das alles ließe sich gewiß durch die Borniertheit der vorgeschobenen Pseudonyme rechtfertigen; doch es wird sich zeigen, daß die Bagatellisierung des Gesellschaftlichen bis ins Ethische und Religiöse durchschlägt: weil ja sonst die Selbstverwirklichung nicht ausschließlich Sache des Individuums wäre.

b) Das Ethische oder das verdoppelte Interesse (der Ehemann)

Unmittelbarkeit ist Sein im Augenblick. Und auch die ästhetische Existenz als Versuch, die Unmittelbarkeit nach Art der Kunst zu *wiederholen* - vollzieht sich im Augenblick, aber im momentanen, flüchtigen Augenblick. Je verfeinerter, reflektierter nun die ästhetische Existenz ist, um so schwieriger wird es für sie, den Augenblick des Genusses zu einer „kleinen Ewigkeit“ zu machen. Das zeigt sich vor allem beim poetischen Verführer, während Faust sich umgekehrt aus der faulen Unendlichkeit der Reflexion in den unmittelbaren Genuß zurückflüchtet. - Worin im Gegensatz dazu das Prinzip des Ethischen besteht, deutet Kierkegaard in „Entweder - Oder“ durch die Feststellung an, die wahre Ewigkeit der Liebe, welche die wahre Sittlichkeit sei, rette die Liebe eigentlich aus dem Sinnlichen heraus.

Dies darf natürlich nicht als Befürwortung einer klösterlichen Lebensweise verstanden werden, die der Sprecher des Ethischen ausdrücklich als unethisch ablehnt. Gemeint ist vielmehr, daß die wahre Sittlichkeit die Liebe aus dem *bloß* Sinnlichen herausrettet, weil der in sich reflektierte Mensch allein durch *Vermittlung* des Sinnlichen und Geistigen jene Lebenseinheit wiederherstellen kann, die der Ästhetiker in der Unmittelbarkeit sinnlichen Begehrens vergeblich einzufangen versuchte. Die Einheit von Pflicht und Neigung, Objektivität und Subjektivität, Allgemeinheit und Besonderheit

als Wesensmerkmal des Sittlichen hatte übrigens schon der junge Hegel *Leben* und „als Beziehung Verschiedener“ *Liebe* genannt.

Sittlichkeit setzt demnach voraus, daß der einzelne sein jeweiliges, konkretes Interesse (Inter-esse) auf eine Weise wahrnimmt, daß er weder verzweifelt er selbst, noch verzweifelt nicht er selbst zu sein versucht. Das Sittliche ist nämlich nicht nur dann verfehlt, wenn der Mensch die Reflexion in der Sinnlichkeit aufgehen läßt (Don Juan), bzw. der Sinnlichkeit unterordnet (der Verführer, Faust): es ist auch verfehlt, wenn der Mensch - wie in „neuerer Zeit“ - derart in sich reflektiert ist, daß diese Reflexion ihn nicht nur „aus jedem unmittelbaren Verhältnis zu Staat, Sippe, Schicksal herausreflektiert, sondern ihn sogar herausreflektiert aus seinem früheren Leben“²⁴.

Die Feststellung, daß sittliches Verhalten seiner Idee nach Vermittlung von Sinnlichkeit und Geist sei, reicht für eine Definition des Ethischen freilich nicht aus, zumal auch die Spekulation - die gewiß nicht mit dem Ethischen gleichgesetzt werden kann - die genannte Vermittlung zu leisten beansprucht. Der Däne erweitert und präzisiert daher seine These, indem er zwischen ästhetischem und ethischem Pathos unterscheidet. Es geht dabei um die Art, in der man sich von der jeweiligen (ästhetischen oder ethischen) Idee bestimmen läßt. Das ästhetische Pathos ist nun dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch sein konkretes Dasein verläßt, um sich vermittels der Phantasie in die Idee zu verlieren. Er hat dann z. B. eine richtige Vorstellung, mit der er sich aber außerhalb seiner selbst in der Idealität der Möglichkeit befindet, nicht „bei sich selbst in Existenz mit der Richtigkeit der Vorstellung in der Idealität der Wirklichkeit, selbst verwandelt in die Wirklichkeit der Vorstellung“. Kürzer und einfacher ausgedrückt: Das ästhetische Pathos besteht darin, daß man sich in der Möglichkeit zur Möglichkeit verhält. - Das ethische Pathos dagegen drückt sich in einem existentiellen, mithin wirklichen Verhältnis zur Wirklichkeit aus. Und weil in bezug auf Möglichkeit das Wort der Ausdruck des höchsten Pathos ist, in bezug auf die Wirklichkeit jedoch die Tat, kann man nach Kierkegaard sagen: *Das Pathos des Ethischen besteht im Handeln*".

Wie immer daher die Idee des Ethischen bestimmt werden mag, feststeht, daß ethisches Verhalten seinem Wesen nach Tat, Handlung ist. Allerdings kommt es entscheidend darauf an, Tat, Handlung in einem ganz bestimmten Sinne zu verstehen, nämlich als *Verdoppelung*.

Der Ausdruck Verdoppelung (dänisch: reduplikation) ist von Kierkegaard mit Bedacht gewählt. Er soll dazu dienen, gegen ein zweifaches Mißverständnis Front zu machen: zunächst einmal gegen die Meinung, das Ethische liege im Tätigsein als solchem, es sei gleichbedeutend mit dem Geschäftigen, mit „Schaffen, Handeln, Wirken“. Tatsächlich aber muß ethisches Handeln verstanden werden als Wiederholung der Innerlichkeit, d. h. als Nachvollzug dessen, was dem Individuum in der Reflexion auf sein eigenstes, konkretes Interesse als Aufgabe oder, wenn man so will, als Pflicht vorge-

zeichnet ist²⁶. - Das zweite Mißverständnis, das es auszuräumen gilt, ist die Ansicht, im vernünftigen Denken sei das Ethische gewissermaßen impliziert; begreifendes Erkennen und sittliches Verhalten: beides falle letztlich zusammen. Demgegenüber soll durch den Begriff der Verdoppelung geltend gemacht werden, daß ethisches Verhalten im gleichen Maße wie es auf Denken bezogen ist, das Denken transzendiert, eben weil es seinem Wesen nach Tat, Handlung ist. Mit dieser Feststellung wendet sich Kierkegaard vor allem gegen Hegel, dem er vorhält, er bringe es aufgrund seines spekulativen Verhältnisses zur Wirklichkeit nur bis zum ästhetischen, nicht bis zum ethischen Pathos, weshalb man sich nicht zu wundern brauche, daß sein ganzes System ohne wahres Ethos sei.

Wie man sieht, bezeichnet die Verdoppelung nicht mehr und nicht weniger als den Vorgang der Entscheidung im Sinne der „inwendigen Tat“. Denn als *innere*, in reflektierter Innerlichkeit begründete Tat, ist die Entscheidung Ausdruck positiver Freiheit, wahrgenommenes Interesse; und als *innere Tat* ist sie schlüssig gewordenes Denken, das, wenn nichts Äußeres dazwischen kommt, seine Realisation mit Notwendigkeit nach sich zieht. - Das Ethische, sagt Kierkegaard einmal, ist Wissen der Freiheit, aber es ist nicht nur ein Wissen, „es ist zugleich auch ein Tun, das Beziehung auf ein Wissen hat, und zwar ein solches Tun, dessen Wiederholung auf mehr als eine Weise schwieriger werden kann als das erste Tun“²⁷.

Im Prinzip beinhaltet das Ethische also etwas sehr Einfaches: den bewußten Vollzug der Existenz als Synthese von Geist und Sinnlichkeit. Dementsprechend wird das ethische Pathos oft auch schlicht *existentielles Pathos* genannt. - Das obige Zitat enthält aber auch einen Hinweis darauf, was die eigentliche Schwierigkeit des Ethischen ausmacht: die *Wiederholung* der Verdoppelung, die Verwirklichung des existentiellen Pathos in der Sukzession der konkreten Zeit. Das läßt sich sehr schön am Beispiel der *Liebe* zeigen, die als „wahre Liebe“ - d. h. als Vermittlung von Geist und Sinnlichkeit - ja recht eigentlich die Idee des Ethischen darstellt.

Der Unterschied zwischen dem ästhetischen und dem ethischen Verständnis der Liebe läßt sich nach Kierkegaard auf eine grundverschiedene Bewertung des *Ersten* zurückführen. Feststeht zunächst folgendes: Je größer die Wahrscheinlichkeit ist, daß etwas sich wiederholen kann, um so geringere Bedeutung hat das Erste und umgekehrt; andererseits gilt auch, daß die Wahrscheinlichkeit einer Wiederholung um so geringer ist, je bedeutungsvoller es sich beim ersten Mal darstellt. „Wenn man daher von-der ersten Liebe mit einem gewissen wehmütigen Ernst gesprochen hat, so als ob sie sich niemals wiederholen lasse, so ist dies keine Verkleinerung der Liebe, sondern ihr tiefsinnigsten Lobpreis als einer ewigen Macht.“²⁸ Weil nun der ästhetisch Existierende sich außerhalb seiner selbst in der Idealität der Möglichkeit befindet und damit im ungeschichtlichen Augenblick lebt, erscheint ihm das Erste als das Einmalige, Unwiederholbare. Wahre Liebe ist ihm demgemäß nur die erste, die unmittelbare Liebe, und weil diese im

Augenblick des Genusses auch schon vorüber ist, darum bedarf der ästhetisch Existierende immer neuer Liebesbeziehungen, und darum ist diese Liebe ihrem ganzen Wesen nach Verführung. - Ist der Existierende hingegen ethisch bestimmt, befindet er sich also bei sich selbst in der Idealität der Wirklichkeit, dann ist das Erste nicht mehr das Einmalige, das man schlicht hinzunehmen und zu genießen hat, sondern insofern das Bedeutungsvolle, als es zu seiner Erfüllung der geschichtlichen Verwirklichung bedarf. Beide Male findet im Ersten eine „Synthesis des Zeitlichen und des Ewigen“ statt, aber auf ganz verschiedene Weise: Für die ästhetische Betrachtung ist der Augenblick dadurch das Ewige, daß er unmittelbar das Ganze darstellt. Für die ethische Betrachtung ist im Augenblick gleichfalls „das Ganze schon heimlich zugegen“, aber eben nur heimlich, d. h. als Aufgabe für die Freiheit.

Die erste Betrachtungsweise führt unausweichlich zur „unglücklichen Individualität“ (Kierkegaard nennt als Beispiel Lord Byron), denn die wiederholte Unmittelbarkeit enthält die Zeitlichkeit als negative Bestimmung, so daß die Liebe, indem sie ist, auch schon vergangen ist; die zweite Betrachtungsweise ergibt, daß sich die erste Liebe nach rückwärts „in alle Ewigkeit hinein“ voraussetzt und nach vorwärts auf eben diese Weise fortsetzt, und diese „freilich illusorische Ewigkeit“ macht die erste Liebe sittlich, weil sie nach ihrer Realisierung in der *Ehe* verlangt. Die Ehe ist nämlich die geschichtlich-praktische Einlösung der Ewigkeit der ersten Liebe. Ist sie das nicht, dann ist sie ethisch verfehlt.

Kierkegaard sieht zwei grundsätzliche Möglichkeiten einer ethischen Verfehlung der Ehe: die *romantische Ehe* und die *Vernunftehe*. Die romantische Ehe findet der Däne am treffendsten in Goethes „Wahlverwandtschaft“ dargestellt. Sie gründet in einem naturhaft-unmittelbaren Liebesverhältnis, also „rein in Naturnotwendigkeit“. Obwohl ihre Schönheit sinnlich ist oder durch die Sinnlichkeit hervorschimert, kann sie nach Kierkegaard edel genannt werden, und zwar des Bewußtseins des Ewigen wegen, das sie in sich aufgenommen hat; „denn eben das unterscheidet alle Liebe von Wollust, daß sie das Gepräge der Ewigkeit an sich hat“. Die Liebenden sind überzeugt, daß ihr Verhältnis ein in sich vollendetes Ganzes ist, das sich niemals ändern wird. Weil aber diese Überzeugung nur in Naturbestimmungen ihre Grundlage findet, ist das Ewige zeitlich bedingt und hebt sich damit selber auf. Hierin liegt das Unsittliche der romantischen Liebe. „Sie meint, eine Zeitlang könne man das Zusammenleben schon aushalten, aber sie möchte sich einen Ausweg offenhalten, um in dem Falle, daß eine glücklichere Wahl sich zeigt, frei wählen zu dürfen. Sie macht die Ehe zu einer bürgerlichen Einrichtung; man hat nichts nötig, als der betreffenden Obrigkeit zu melden, daß die Ehe nunmehr vorbei und eine neue eingegangen sei, ebenso wie man es meldet, wenn man umgezogen ist.“²⁹

Die Vernunftehe ist demgegenüber auf Reflexion und Freiheit gegründet.

Man hört es schon am Namen, mein Kierkegaard, daß man in den Bereich der Reflexion eingetreten ist, doch müßte man eigentlich von Verstandesehe sprechen. „Sofern solch eine Verbindung der eigentlichen Liebe das Valet gibt, ist sie wenigstens folgerichtig, zeigt aber zugleich damit, daß sie keine Lösung der Aufgabe ist.“ Die Verstandesehe ist nämlich als eine Art Kapitulation zu betrachten; sie wird auch meistens von Leuten geschlossen, die - wie Kierkegaard sich ausdrückte - die Kinderschuhe schon längst ausgetreten und gelernt zu haben glauben, daß die eigentliche Liebe eine Illusion und ihre Verwirklichung nichts als ein frommer Wunsch ist. Doch das Substantielle der Ehe ist nun einmal die Liebe. Sobald die Liebe fehlt, ist das Zusammenleben entweder eine bloße Befriedigung sinnlicher Lust oder aber eine gesellschaftliche Vereinigung, eine Verbindung zum Erreichen des einen oder anderen Zwecks. Und insofern die Verstandesehe das Sinnliche in der Ehe „neutralisiert“ ist doch sehr die Frage, „ob nicht diese Neutraüsierung ebenso unsittlich sei wie sie ganz gewiß unästhetisch ist“³⁰.

Von den beiden verfehlten Formen her kann die Ehe erst eigentlich ins rechte Licht gerückt werden. Es geht dabei nicht nur um die allgemeine Frage, wie die Liebe in die Ehe hineinkommt, sondern ob es der Ehe wesentlich zugehört, die erste Liebe durch den Zweifel zu vernichten, um erst durch diese Vernichtung hindurch die eheliche Liebe möglich und wirklich werden zu lassen, oder ob die erste Liebe „mittels der Aufnahme in eine höhere konzentrische Unmittelbarkeit“ vor dieser Skepsis gesichert ist. Es geht bei dieser Frage also letztlich darum, ob man im Ethischen eine ähnliche Kluft ansetzen muß wie die zwischen Glauben und Wissen im intellektuellen Bereich.

Kierkegaard sieht in der ethischen Ehe eine Errungenschaft des Christentums. Aber, meint er, wenn die eheliche Liebe nicht alle Unmittelbarkeit, alle Erotik der ersten Liebe in sich zu fassen vermag, ist das Christentum nicht die höchste Entfaltung des Menschengeschlechts. Denn das Ethische liegt eben weder allein in der Unmittelbarkeit, noch allein in der Reflexion, sondern in der vermittelten Einheit von beidem. Daher ist der Idee des Ethischen in der Ehe erst dann Genüge getan, wenn diese „eine Rückkehr zum Unmittelbaren ist, insofern die höhere Einheit über das Mehr, das sie enthält, hinaus zugleich das enthält, was im ersten Moment gelegen hat“. Dort freilich als ein dem Individuum äußerliches Moment, als das Moment der Notwendigkeit³¹. Der Mensch fühlt sich durch Sinnlichkeit und Schönheit mit unwiderstehlicher Gewalt zum anderen Menschen hingezogen, und so besitzt die erste Liebe das Allgemeine als das Besondere: bis an die Grenze des Zufälligen. Die Einheit von Allgemeinem und Besonderem ist damit ebenso gegeben wie die von Notwendigkeit und Freiheit, da der Liebende in der Notwendigkeit der Liebe seine Freiheit fühlt. Aber diese Einheit ist eben nur unmittelbar, und man kann sagen, ihre Vermittlung sei die in der ersten Liebe gestellte und in der Ehe einzulösende Aufgabe ethischer Existenz.

Die eheliche Liebe - sagt Kierkegaard - hat ihren Kampf in der Zeit, ihren Sieg in der Zeit, ihren Segen in der Zeit. „Wer nichts als hoffen will, ist feige; wer nichts als sich erinnern will, ist wollüstig; wer aber die Wiederholung will, der ist ein Mann, und je gründlicher er es verstanden hat, sie sich klar zu machen, ein um so tieferer Mensch ist er.“ Im Kampf der ersten Liebe mit der Zeit beginnt der Ernst des Lebens, von dem der ästhetisch Existierende deswegen nichts wissen will, weil er die Wiederholung als Gewohnheit mißversteht. Dieses Mißverständnis wird vom Wortführer des Ethischen durch folgende Feststellung aufgeklärt: „Was Du unter dem Namen Gewohnheit als eine Unvermeidlichkeit der Ehe verabscheust, ist nichts als das Geschichtliche an ihr, welches in Deinem verkehrten Auge ein so erschreckendes Aussehen gewinnt.“³² Die Gewohnheit wird erst dann zu einem Wesensmerkmal der Ehe, sobald die Ursprünglichkeit in der Wiederholung ausbleibt, oder - wie man auch sagen kann - sobald die Wiederholung ungeschichtlich wird, weil ihr die Innerlichkeit fehlt. Je schwieriger es nun ist, einen „Besitz“ nicht nur vor der Abnutzung und Aushöhlung durch die Zeit zu bewahren, sondern ihn in der Zeit erst wirklich anzueignen, um so größer ist im Falle des Gelingens der Sieg des Ethischen. Und weil bekanntlich nichts so sehr der negativen Wirkung der Zeit ausgesetzt ist wie die Liebe, kann die Ehe als der höchste Ausdruck des Ethischen angesehen werden. Nicht umsonst, meint Kierkegaard, verfährt man bei der Bewertung des natürlichen Zeitablaufs so, daß man einem goldenen Zeitalter ein silbernes, dann ein bronzenes und eisernes folgen läßt, bei der Bewertung der Ehe aber gerade umgekehrt.

Die Idee des Ethischen ist die Einheit des Äußeren und Inneren, des Endlichen und Unendlichen, nicht als unmittelbare Lebenseinheit, sondern als Wiederholung (Wieder-holung), d. h. vermittelt in geschichtlicher Praxis. Da nun nach Kierkegaard weltgeschichtliche Wirksamkeit nicht Motiv individuellen Handelns sein kann - es sei denn indirekt, indem das Individuum sich in seiner „ewigen Gültigkeit“ setzt-, darum stellt die Ehe und nicht der Staat das oberste Telos ethischer Existenz dar.

Die Ehe läßt sich indes aus dem Ganzen des Staates nicht herauslösen; vielmehr wird sie durch die abstrakte Betrachtung erst recht zum Spiegelbild der sie tragenden Gesellschaft, einer Gesellschaft, in der die Selbstverwirklichung nicht durch gegenseitige Anerkennung, sondern durch Herrschaft und Knechtschaft geregelt ist. So gesehen ist es kein Zufall, daß Kierkegaard immer nur den *~Ehe~Mann* im Auge hat und die ethische Aufgabe der Ehe vor allem dem Mann überläßt. Der Mann ist es, der die Unmittelbarkeit aufhebt und seine Wahrheit in der Verdoppelung findet; für die Frau, die laut Kierkegaard ihrer ganzen Veranlagung nach Unmittelbarkeit ist, stellt das Wesen des Mannes etwas Unaussprechbares dar. „Könnte ein Weib in solch einer Verdoppelung ihr

Wesen haben, so ließe sich keinerlei erotisches Verhältnis zu ihr denken; und sofern ihr Wesen offenkundig ist, wird das erotische Verhältnis gestört vom Wesen des Mannes, welcher sein Wesen fort und fort in der Vernichtung dessen hat, worin sie ihr Leben hat."³³

Wiewohl mit dieser Darlegung etwas Richtiges getroffen ist, stellt sie doch eine unzulässige Polarisierung des Gegensatzes zwischen Mann und Frau dar, die zur Folge hat, daß die Frau aufhört, ebenbürtiger Partner des Mannes zu sein. Denn als die Verkörperung der Unmittelbarkeit bildet sie ja nur ein Moment seines Wesens, das er in sich zur Aufhebung bringt. Was Kierkegaard einmal an Spinoza kritisiert, könnte so leicht auf ihn selbst bezogen werden. „Ich habe nunmehr Spinozas Ethik durchgelesen. Sonderbar ist es doch, eine Ethik aufzubauen auf ein zwar richtiges Prinzip wie: ‚sich in seinem Sein erhalten‘ (suum esse conservare) und dies in einer solchen Zweideutigkeit festzuhalten, daß es ebenso gut das Leibliche, Egoistische bedeutet, wie die höchste Resignation in der geistigen Liebe.“^M

Liebe erfordert Hingabe. Hingeben wiederum kann sich nur, wer aus sich herausgeht; denn wie könnte sich jemand hingeben, „der sich verbirgt, der in sich bleiben will“? - Kierkegaard behilft sich mit der Unterscheidung zwischen sinnlicher Liebe („elskov“) und geistiger Liebe („kærlighed“), wobei er nur die geistige Liebe wahre Liebe sein läßt und zu verstehen gibt, daß diese in der Ehe nicht realisierbar ist. Trotz aller Anstrengung, die Liebe aus dem Sinnlichen herauszuretten - oder gerade deswegen -, bleibt die Ehe dem Sinnlichen, Selbstischen verhaftet und weist damit über das Ethische hinaus auf das *Religiöse*.

In diesem Sinne hat Kierkegaard das Gottesverhältnis als Voraussetzung für jedes zwischenmenschliche Verhältnis, den Dialog zwischen Mensch und Gott als Voraussetzung für den Dialog zwischen Mensch und Mensch verstanden wissen wollen. Doch es erhebt sich die Frage, ob der religiöse Dialog bei Kierkegaard wirklich ein Dialog oder nur der sub specie aeterni fortgesetzte Monolog des einsamen, in sich gefangenen Subjekts ist, ja ob ein Dialog mit Gott ohne die Realisierung des Allgemeinen überhaupt gelingen kann? Die vom Dänen immer wieder beschworene absolute Einsamkeit des Menschen vor Gott scheint eher darauf hinzudeuten, daß seine in der konkreten Praxis sich manifestierende Sprachlosigkeit im Religiösen keineswegs überwunden, sondern absolutgesetzt wird. Die an Geschwätzigkeit grenzende Beredsamkeit der religiös-erbaulichen Schriften würde dies eher bestätigen als widerlegen. Wer nachts allein durch einen finsternen Wald geht, fängt auch häufig mit sich selbst zu reden an.

Wie, wenn das Religiöse hier Ausdruck der an Spinoza gerügten Resignation wäre, und diese wiederum nichts anderes als die Konsequenz jener „unglücklichen Liebe“, der Kierkegaard ebenso zum Opfer gefallen zu sein scheint wie einst Narzissus? „Narzissus war so grausam, der Liebe der Nymphe (Echos) nicht zu achten. Sie trauerte sich zu Tode, so daß nur ihre

Stimme zurückblieb. Die hat vermutlich stets in seinem Ohr widergeklungen. Wie verschiedenartig auch der Mythos von Narzissus erzählt wird, so stimmt er doch darin überein, daß Narzissus zuletzt in einem Fluß sich selber sah, sich in sich selbst verliebte und derart auf eine furchtbare Weise ein Opfer unglücklicher Liebe wurde."³⁵

c) Das Religiöse oder die „Doppelbewegung der Unendlichkeit“ (der Glaubensritter)

Kierkegaards Lobrede auf Abraham als dem Vater des Glaubens enthält folgende markanten Worte: „Nein! Keiner soll vergessen sein, der groß gewesen in der Welt; aber jeder ist groß auf seine eigene Weise, *jeder ist es nach dem Maß der Größe, die er liebt.*“ Dieser Gesichtspunkt ergibt folgende Rangordnung der Existenzformen: 1. Der Mensch liebt sich selbst - er lebt ästhetisch. In diesem Fall gilt: Wer sich selbst liebt, wird groß in sich selbst. 2. Der Mensch liebt den anderen wie sich selbst - er lebt ethisch. Nunmehr gilt: Wer andere Menschen liebt, wird groß in der Hingabe. 3. Der Mensch liebt das Absolute, Gott, er lebt religiös. Dann ist der Gipfel aller menschlichen Größe erreicht, denn wer Gott liebt, der mißt sich am Unmöglichen. So wird er „großer als alle“⁶.

Zwei Motive sind es, die den Menschen dazu veranlassen, über das Ethische hinauszugehen: der weiter nicht begründbare Drang, bis an die äußerste Grenze vorzudringen, das Unbekannte zu entdecken, ja das schlechthin andere; ferner - und hier liegt die tiefere Berechtigung des Religiösen - der Wunsch, das Ethische im Absoluten zu verankern. Dies ist nämlich das zentrale Problem, das sich aus dem Ethischen heraus stellt: Kann der Mensch das Ziel, dem er, seinem höchsten Interesse folgend, zustrebt, jemals erreichen? Kann er die „Konklusion“ aller „exzentrischen Prämissen“ seines Daseins erleben? Ethisch gesehen, muß die Frage verneint werden, wiewohl die Ethik vom Menschen verlangt, daß er sich am Absoluten orientiere. Religiös gesehen, kann sie bejaht werden, „*kraft des Absurden*“.

Und Abraham ist in eben diesem Sinne groß: groß vermöge einer Kraft, deren Stärke die Ohnmacht ist, groß vermöge einer Weisheit, deren Geheimnis die Torheit ist, groß vermöge einer Hoffnung, deren Gestalt der Wahnwitz ist, groß vermöge einer Liebe, die Haß ist gegen sich selbst. Es ist also nicht der Glaube schlechthin, der die Größe und Erhabenheit Abrahams ausmacht, sondern seine spezifische Form, der *paradoxe Glaube*³⁷. Dieser versöhnt in leidenschaftlicher Innerlichkeit, was für den Verstand ein Widerspruch ist und bleiben muß: das Zeitliche und das Ewige, das Relative und das Absolute, das Subjektive und das Objektive.

Der paradoxe Glaube ist so wesentlich auf Denken bezogen, transzendiert es aber zugleich; denn selbst das dialektische Denken - meint Kierkegaard

einmal - verbleibt doch stets innerhalb seiner eigenen Voraussetzungen und gelangt so niemals dazu, das Absolute zu denken. Der Glaube ist kein Denk-, sondern ein Willensakt, er ist nicht Schluß, sondern Entschluß, und darum ist der Zweifel ausgeschlossen. „Wenn Abraham, als er auf dem Berg Morija stand, gezweifelt hätte, wenn er, indem er das Messer zog, durch einen Zufall den Widder entdeckt hätte, wenn Gott ihm zugelassen hätte, ihn zu opfern an Isaaks Statt, - so wäre er heimgekehrt, alles wäre ebenso gewesen, er hatte Sara, er behielt Isaak, und doch, es wäre anders gewesen! Denn seine Heimkehr wäre Flucht, seine Befreiung Zufall gewesen, sein Lohn Beschämung, seine Zukunft vielleicht Verlorenheit.“³⁸

Der Glaube ist Entschluß, das bedeutet auch: im Glauben ist jeder auf sich selbst gestellt. Dies freilich nicht im Sinne eines Rückfalls ins Egoistische, sondern einer Transzendenz des Allgemeinen in Richtung auf ein absolutes Verhältnis zum Absoluten. Der Paradoxe Glaube - so Kierkegaard - ist *Suspension des Ethischen*, die ihren schärfsten Ausdruck darin findet, daß es eine absolute Pflicht gegenüber Gott gibt, ein Umstand, der sich freilich nur in der religiösen Prüfung negativ auf das Ethische auswirkt, denn Gott kann nicht das Böse wollen.

Die religiöse Prüfung - durch Abraham in eindringlicher Weise demonstriert - soll dazu dienen, den paradoxen Glauben offenbar zu machen, insofern er nämlich den höchsten Grad an Innerlichkeit darstellt. Diese „neue Innerlichkeit“ kann im Äußeren keinen angemessenen Ausdruck finden, und darum läßt sich der paradoxe Glaube nur dadurch unter Beweis stellen, daß er sich im Wissen um die absolute Versöhnung noch mit der positivsten Form des Daseins entzweit, daß er im Wissen um das absolute Glück noch auf die edelste irdische Freude verzichtet.

Das Offenbarmachen des Glaubens dient dabei ausschließlich dem Glauben selbst, der sich in der Prüfung erst eigentlich konstituiert und in ihr sich regeneriert. Vor der Welt dagegen ist der Glaube der Prüfung die Verslossenheit schlechthin. Indem er nämlich das Ethische suspendiert, nimmt er sich zugleich die Möglichkeit der Mitteilung. Für Abraham hat das Ethische keinen höheren Ausdruck als das Familienleben, und dennoch geht er an den drei ethischen Instanzen Sara, Eliser, Isaak dadurch vorbei, daß er nicht mit ihnen spricht. „Abraham schweigt, - aber er kann nicht sprechen, darin liegt die Not und die Angst. Wenn ich nämlich damit, daß ich spreche, mich nicht verständlich zu machen vermag, so spreche ich nicht, und spräche ich gleich ununterbrochen Nacht und Tag.“³⁹

Demnach versteht es sich von selbst, daß die Prüfung nach außen hin nicht von einer Anfechtung zu unterscheiden ist. Sogar die Frage, ob Abraham seinen Ruhm als Vater des Glaubens zurecht genießt, oder ob er nicht vielmehr „als Mörder zurückgestoßen und bloßgestellt werden müßte“, sie bliebe offen, hätte nicht Gott durch sein Eingreifen Abrahams Glauben bestätigt. In den Helden denkt man sich hinein, in Abraham vermag man sich

nicht hineinzudenken, denn was er darstellt, ist „ein Paradox“. Der tragische Held opfert sich und alles, was er hat, für das Allgemeine, sein Tun gehört der Allgemeinheit, daher ist er offenbar und diese Offenbarkeit ist „der Ethik liebes Kind“. Dies paßt aber nicht auf Abraham, denn er tut nichts für die Allgemeinheit und ist verborgen. Äußerlich mag es zwar so scheinen, als ob zwischen Abraham, der im Auftrag Gottes seinen Sohn opfert, und Agamemnon, der das gleiche mit seiner Tochter tut, kein wesentlicher Unterschied bestünde. Aber Kierkegaard zeigt, daß dem in Wahrheit nicht so ist. Agamemnons Konflikt spielt sich innerhalb des Ethischen ab. In Agamemnons Innerem streitet Pflicht gegen Pflicht, seine Vaterpflicht, die Tochter zu lieben und zu beschützen, gegen die Pflicht, seine Tochter dem Wohl der Allgemeinheit zu opfern. Die höhere Pflicht tritt dabei dem persönlichen Streben und Wünschen diametral gegenüber, und das Heldenhafte liegt darin, das eigene Wünschen und Wollen der höheren Pflicht unterzuordnen. - Von Abraham ist weit mehr gefordert, nämlich über das Abwägen der Pflichten hinauszugehen und sich bedingungslos der absoluten Pflicht, der Pflicht Gott gegenüber, zu beugen. Der einzelne stellt sich damit aber höher als das Allgemeine, und darin besteht das eigentliche Paradox. Denn die Schwierigkeit, daß der Glaube auf etwas zielt, was seinem Wesen nach absurd, widervernünftig ist, wird noch gesteigert durch den Umstand, daß der Glaube ein Verhältnis zu Gott impliziert, das in einem Selbstwiderspruch gründet. Das Paradox - sagt Johannes de Silentio - kann auch so ausgedrückt werden: es gibt eine absolute Pflicht gegen Gott; denn in diesem Pflichtverhältnis verhält der einzelne als einzelner sich absolut zum Absoluten. Wenn es in diesem Zusammenhang heißt, daß es Pflicht ist, Gott zu lieben, so muß das in einem ganz anderen Sinne verstanden werden als die entsprechende ethische Aussage, denn indem diese Pflicht absolut ist, ist das Ethische zu etwas Relativem herabgesetzt. „Daraus folgt indessen nicht, daß es vernichtet werden soll, aber es erhält einen ganz anderen Ausdruck, dergestalt, daß z. B. Liebe zu Gott den Glaubensritter dahin bringen kann, seiner Liebe zum Nächsten einen Ausdruck zu geben, der dem, was ethisch gesprochen Pflicht ist, widerspricht.“⁴⁰

Diese „teleologische Suspension des Ethischen“ ist demnach in einem Maße zweideutig, daß gefragt werden muß, ob das Paradox-Religiöse wirklich die Vollendung menschlichen Daseins darstellt, oder ob das Ethische das Höchste ist und alles, was darüber hinausgeht, pure Anfechtung. - Doch auf welcher Ebene soll das entschieden werden? Auf der Ebene des Ethischen ist die Antwort klar, sie kann nur im letzteren Sinne ausfallen. Denn das Ethische ist als das Allgemeine dasjenige, was für jeden jederzeit Gültigkeit hat; sobald der einzelne sich dem Allgemeinen gegenüber in seiner Einzelheit geltend machen will, sündigt er und kann sich nur dadurch, daß er dies einsieht, mit dem Allgemeinen wieder versöhnen. Anders fällt die Antwort auf der Ebene des Paradox-Religiösen aus. Das Paradox des Glaubens hat ja

gerade zum Inhalt, daß der einzelne im Verhältnis zum Absoluten höher steht als das Allgemeine, freilich so, „daß die Bewegung sich wiederholt“; d. h. erst nachdem der einzelne im Allgemeinen gewesen ist, isoliert er sich und wird als der einzelne höher denn das Allgemeine.

Damit ist letztlich nichts anderes gesagt, als daß sich die Berechtigung der Suspension des Ethischen nur durch den Sprung ins religiöse Paradox einsichtig machen und legitimieren läßt, weshalb sie objektiv gesehen zweideutig bleiben *muß*. Anders gesagt: Die Berechtigung der Suspension des Ethischen ergibt sich aus dem absoluten Verhältnis des einzelnen zu Gott, in dem sich der Glaube als wahrer Glaube konstituiert. Formal lassen sich für den Sprung ins Paradox drei Stufen angeben. Ausgangspunkt ist ein Verhältnis, das „unmöglich sich verwirklichen läßt, unmöglich sich übersetzen läßt aus der Idealität in die Realität“; hinzukommen muß, daß die Verwirklichung dieses Verhältnisses ein Interesse darstellt, in dem ein Individuum die reale Wirklichkeit für sich „zusammengefaßt“ hat. Daraus entwickelt sich dann als zweite Stufe die „unendliche Resignation“, derart, daß der Wunsch, der in die Wirklichkeit hinausführen wollte, an der Unmöglichkeit seiner Verwirklichung jedoch gescheitert war, nun nach innen umgebogen wird -- ohne daß dabei etwas verloren oder vergessen wird. Der Glaube ist aber wesentlich mehr als „Versöhnung im Schmerz“, und darum erfüllt er sich erst eigentlich auf einer dritten Stufe, nämlich im wiederholenden Ergreifen dessen, was dem Individuum in der realen Wirklichkeit versagt geblieben war - in der Konsequenz des Gedankens, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist. - Die Resignation stellt noch eine „rein philosophische Bewegung“ dar, die höchste Form der Reflexion, insofern ich in ihr „mein ewiges Bewußtsein“ gewinne. Zur Resignation bedarf es noch keines Glaubens; um aber das Allermindeste über dieses Bewußtsein hinaus zu erlangen, dazu braucht es den Glauben, denn hier beginnt das Paradox.

Abraham macht genau genommen also zwei Bewegungen. Zunächst macht er die Bewegung der unendlichen Resignation und gibt Isaak auf. Danach aber macht er jeden Augenblick die eigentliche Bewegung des Glaubens; er sagt sich nämlich: „Es wird dennoch nicht geschehen, oder wenn es geschieht, wird der Herr mir einen neuen Isaak geben, nämlich in kraft des Absurden.“⁴¹ Der Glaube ist demnach das Wiederholen der Wirklichkeit in der „*Doppelbewegung der Unendlichkeit*“.

Und eben diese Doppelbewegung, die den Menschen in die Wirklichkeit zurückführt, um ihn mit der Wirklichkeit zu versöhnen, sie unterscheidet den paradoxen Glauben von einer Anfechtung und stellt bei aller Zweideutigkeit ein subjektives „Kennzeichen“ seiner Wahrheit dar. Johannes de Silentio formuliert das so: „Gott ist der, welcher schlechthin Liebe heischt; wer die Liebe eines Menschen heischt und dabei meint, sie solle sich zugleich damit beweisen, daß er gegen alles, was ihm früher lieb gewesen, lau wird, der ist nicht bloß ein Egoist, sondern zugleich auch dumm, und wer solch

eine Liebe heischen würde, unterschriebe im gleichen Augenblick sein eigenes Todesurteil, insoweit er sein Leben in der begehrten Liebe hätte." Auf Abraham übertragen, heißt das: Im Augenblick, da er Isaak opfern will, ist der ethische Ausdruck für sein Tun, daß er Isaak haßt. Haßt er ihn aber wirklich, so kann er sicher sein, daß Gott das Opfer nicht von ihm verlangt, denn Kain und Abel sind nicht dasselbe. Er muß Isaak von ganzer Seele lieben⁴².

Verzicht ist also nur ein Moment, keineswegs der Gipfelpunkt des wahren Glaubens - das jedenfalls ist die These von „Furcht und Zittern". Es ist groß, seinen Wunsch aufzugeben, aber es ist noch größer, ihn festzuhalten, nachdem man ihn aufgegeben hat: es ist groß, das Ewige zu ergreifen, aber es ist noch größer, das Zeitliche festzuhalten, nachdem man es aufgegeben hat. Und genau das tut Abraham: Er verzichtet nicht durch den Glauben auf Isaak, sondern durch den Glauben bekommt er Isaak zurück. Mit schlafwandlerischer Sicherheit wandelt er über den Abgrund, so daß nur der Zuschauer bangt und zittert; er hat seinen Sohn bereits wieder, noch ehe ihm der Engel in den Arm fällt. Aber auch wenn Gott das Opfer nicht verhindert hätte: Abrahams Glaube wäre dadurch nicht zu erschüttern gewesen. „Wir lassen Isaak wirklich geopfert werden. Abraham glaubte. Er glaubte nicht, daß er *einmal im Jenseits* selig werden sollte, sondern daß er *hier in dieser Welt* glücklich werden sollte. Gott konnte ihm einen neuen Isaak geben, den geopfert ins Leben zurückrufen. Er glaubte kraft des Absurden."⁴³

Gewiß, der „Glaubensritter" ist zunächst ein Auswanderer; er läßt das Gegebene, Vertraute, Gewohnte, ja sogar seinen irdischen Verstand hinter sich und macht sich auf die Suche nach dem Land der Verheißung. Aber wenn ihm die Rückkehr in all das nicht so vollkommen gelingt, daß sozusagen keine Bruch- und Nahtlinie zurückbleibt, dann ist er nicht „Glaubensritter", sondern bestenfalls „Ritter der unendlichen Resignation". Als solcher kann er auch auf alles verzichtet haben, um es kraft des Absurden wieder zu ergreifen, kann er auch die Bewegung aufwärts und wieder hernieder ausgeführt haben. Doch während der „Glaubensritter" so herabgleitet, daß es in gleicher Sekunde so aussieht, als ob er stünde und ginge, kann der „Ritter der unendlichen Resignation" nicht sogleich die Stellung einnehmen, er wankt einen Augenblick, womit er zu erkennen gibt, daß er in der Welt ein Fremdling ist.

Die von Johannes de Silentio entwickelte Idee des Religiösen zeichnet sich wie die Gestalt Abrahams, an der sie orientiert ist, durch bewundernswerte Konsequenz und Geschlossenheit aus. Dennoch zeigen sich bei genauerem Hinsehen verschiedene Schwierigkeiten.

Die größte besteht wohl darin, daß die beiden Akte, welche zusammen die „Doppelbewegung" des Glaubens ausmachen sollen, nur schwer miteinander in Einklang zu bringen sind. Die Aufwärtsbewegung stellt einen radikalen Bruch mit der Wirklichkeit dar, und dieser Bruch ist die *Conditio sine*

qua non des wahren Glaubens. Er macht den „Glaubensritter“ zur großen Ausnahmeerscheinung, die sich dem Begreifen entzieht. Der tragische Held gibt das Gewisse für das noch Gewissere auf: das kann **man** verstehen, darüber kann man Tränen vergießen; der „Glaubensritter“ dagegen, der alles für eine absurde Idee aufs Spiel setzt, wird selbst zu einer Absurdität. Man nähert sich ihm mit jenem frommen Erschauern, mit dem sich Israel dem Berg Sinai näherte. - Die Abwärtsbewegung hingegen soll im Sinne der Wiederholung die vollkommene Versöhnung mit der Wirklichkeit bringen, und nur darin liegt die Verifizierung des Glaubens. Nunmehr ist der „Glaubensritter“ nicht mehr der Ausgezeichnete, die große Ausnahme, sondern insofern unerkennbar, als er aussieht wie ein „Rottmeister“. Nichts in seinem Wesen läßt erahnen, daß er die Bewegung der Unendlichkeit vollzogen hat; nicht die Spur eines Risses, durch den etwas Fremdartiges schimmert. „Er ist durch und durch gediegen“; kein „geputzter Bürgersmann“ soll fester und sicherer auf dem Erdboden auftreten und daherschreiten können; „er gehört ganz der Welt, kein Spießbürger kann ihr mehr zugehören“. Auch keine Resignation, keine Wehmut, keine Trauer, Blässe, kein übertriebener Ausdruck der Hoffnung hebt ihn von anderen Menschen ab. „Er freut sich an allem, nimmt Anteil an allem, und jedesmal, daß man ihn an einer einzelnen Sache teilnehmen sieht, geschieht dies mit der Ausdauer, die den irdischen Menschen kennzeichnet, dessen Seele an solchen Dingen klebt.“ Daß der „Glaubensritter“ an keinem negativen Verhältnis zur Welt erkennbar ist, soll andererseits wiederum nicht heißen, daß er sich auch positiv nicht hervortut. Diese Schlußfolgerung wird energisch zurückgewiesen. Den Glauben kann man nicht sehen, so daß niemand entscheiden kann, ob ein Mensch gläubig ist oder nicht. Aber er soll an der Liebe erkannt werden. „Man hat ja nun allerdings die Liebe in etwas Unsichtbares verwandeln wollen, aber Luther würde hingegen wohl mit der Schrift Einspruch erheben, denn die Liebe ist christliches Liebeswerk.“⁴⁴ Der „Glaubensritter“ **ist** in diesem Sinne *Zeuge* und nicht Lehrer.

Zu der eben geschilderten kommt noch eine weitere große Schwierigkeit: Abraham ist der typische Repräsentant des Alten Testaments. Abraham wird nicht durch die Sünde ein religiös einzelner, er ist im Gegenteil der gerechte Mann, den Gott auserwählte. - Nun wird in „Furcht und Zittern“ ausdrücklich gesagt, es sei nicht der Mühe wert, sich des Vergangenen zu erinnern, das nicht ein Gegenwärtiges werden kann. Doch es ist nicht zu übersehen, daß Abraham in unserer Zeit wie ein erratischer Block dasteht und kaum Anhaltspunkte für eine Wiederholung bietet. Kierkegaard selbst deutet dies an. Wüßte ich, wo ein Glaubensritter lebt - läßt er Johannes de Silentio sagen -, dann würde ich mich, wie ich stehe und gehe, auf den Weg zu ihm machen; „denn mit diesem Wunder geb ich mich unbedingt ab . . .; ich sähe mich selbst fürs Leben versorgt an, und teilte meine Zeit dazwischen damit ein, auf ihn zu blicken und selbst Übungen zu machen, und so brächte ich

meine ganze Zeit damit zu, ihn zu bewundern." Sehr aufschlußreich ist auch die Feststellung, das, was Abraham am leichtesten gefallen sei, fiel ihm schwer: wiederum Freude zu haben an Isaak! „Denn wer mit der ganzen Unendlichkeit seiner Seele, aus eigenem Willen und eigener Macht, die unendliche Bewegung gemacht hat und mehr nicht tun kann, der behält Isaak nur im Schmerz.“^{*5}

Mit all dem ist nicht mehr und nicht weniger gesagt, als daß die Idee des Religiösen, wie sie in „Furcht und Zittern“ konzipiert wird, die also darauf abzielt, hier in dieser Welt glücklich zu werden, für den Menschen der Gegenwart ebenso unerreichbar ist wie im ästhetischen Stadium der unmittelbare Genuß. Nach „Furcht und Zittern“ - einer Schrift, die noch deutlich das Ringen um Regime widerspiegelt - tritt das immer offener zutage. Im „Literarischen Anzeiger“ etwa, kann man lesen: „Ästhetisch wird das Individuum aus der Wirklichkeit fortgeführt und ins Medium der Phantasie versetzt; religiös wird das Individuum fortgeführt und in die Ewigkeit des Religiösen versetzt: in beiden Fällen wird das Individuum der Wirklichkeit fremd. Ästhetisch wird das Individuum der Wirklichkeit dadurch fremd, daß er aus ihr fort ist; religiös wird das Individuum ein Fremdling und Gast *in* der Wirklichkeit. Es wird also vorausgesetzt eine Schwierigkeit, oder daß des Glückes und der Unmittelbarkeit Zusammenhang in sich selbst gebrochen ist.“⁴⁶ Dieser Bruch, durch das Bewußtsein der Sünde einmal zur Geltung gekommen, ist irreparabel. Man kann nur wählen, ob man ihn ernstnimmt oder aber durch falsche, d. h. zu früh angesetzte Erbaulichkeit überspielt. Und eben dies hat Kierkegaard dann polemisch zur Wahl gestellt: Christ zu sein aus einer überkommenen, fraglosen „Gesinnung“ heraus, die in einem naiven Optimismus meint, niemandem und am wenigsten sich selbst wehtun zu müssen, oder Christ zu sein in der Nachfolge des Gekreuzigten, in der existentiellen Anstrengung der *Vermittlung* des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen, auch wenn diese letztlich zum Scheitern verurteilt ist.

Kierkegaards Einsicht in die Notwendigkeit, das Christsein in der Wiederholung der weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen der Menschheit bzw. ihrer Ideen zu realisieren, deutet sich bereits in frühen Aufzeichnungen an. Die ersten dieser Stufenlehren lassen auch erkennen, wie Kierkegaard sich immer entschiedener von Hegels Geschichtsphilosophie absetzt^{*7}. - Von einer simplen Parallelität zwischen der individuellen und der weltgeschichtlichen Entwicklung kann dabei schon deswegen keine Rede sein, weil es in Kierkegaards Konzeption der Selbstwerdung nicht um das Aufzeigen einer physiologischen, psychologischen oder auch geistigen Gesetzmäßigkeit, sondern einer ethisch-praktischen Aufgabe geht. Das gilt es bei den folgenden Ausführungen stets vor Augen zu halten.

3. Die Selbstwerdung

Aus den bisherigen Darlegungen lassen sich folgende zwei Grundthesen ableiten: 1. Wahres Menschsein ist nur in einer Bewegung der Selbstwerdung des Individuums zu verwirklichen. 2. Diese Bewegung besteht in der existenzdialektischen, d. h. wiederholenden Vermittlung der drei „großen Ideen“, welche die Menschheit im Verlauf ihrer Entwicklung hervorgebracht hat.

Gegen Ende des zweiten Teils von „Entweder - Oder“ werden die beiden Thesen als Forderung formuliert. Es komme ganz darauf an - wird gesagt -, daß der Mensch in seinem Leben „jene Stadien durchläuft, welche wir vorhin als getrennte Stadien aufgezeigt haben; er wird in seinem Leben die persönlichen, die bürgerlichen, die religiösen Tugenden entwickeln, und sein Leben vollbringt sich dadurch, daß er sich fort und fort aus dem einen Stadium in das andere übersetzt“. Wer meint, ein einziges dieser Stadien reiche aus, man dürfe sich einseitig darauf konzentrieren, hat entweder die Bedeutung der Vereinzelung (der Isolation) oder des Zusammenhangs (der Kontinuität) übersehen und vor allem nicht begriffen, daß die Wahrheit in der Einheit von beidem liegt¹.

Wie sehr diese Klarstellung, daß die Bezeichnung „Stadium“ keineswegs wörtlich zu nehmen ist, gerade auch für das Religiöse, also für das letzte und höchste Stadium gilt, kann man Kierkegaards Kritik an Schleiermacher entnehmen. „Der Fehler in Schleiermachers Dogmatik“ - so liest man im Tagebuch - „ist eigentlich der, daß die Religiosität für ihn stets ein Zustand ist, welcher besteht, er stellt alles im Sein dar, das Spinozistische. Wie dieser Zustand wird, in der Bedeutung des Entstehens, und in der Bedeutung des Bewahrtwerdens, das beschäftigt ihn eigentlich nicht.“ Und am Rande dieser Tagebuchnotiz steht noch die Bemerkung: „Daher läßt es sich auch erklären, daß Schleiermacher das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als Prinzip aller Religion bestimmt. Denn da ist wieder der Zustand, oder die Religiosität im Sein. Sobald die Frage ethisch wird, (wenn) also nach dem Werden dieses Zustandes (gefragt wird), wie er entsteht, was ich zu tun habe, damit er entstehen könne, samt dem, wie er bewahrt werde oder ich m ihm, was auch ein Werden ist, so verändert sich die Zeichnung der Religiosität. Dergestalt aber meine ich, könne man sagen, daß Schleiermacher das Christliche verfehlt habe, denn ästhetisch-metaphysisch faßt er es nur als Zustand auf, während das Christliche, ethisch, wesentlich als Streben aufgefaßt werden will.“³

Die gefährlichste Fehldeutung des Christlich-Religiösen und damit des gesamten Prozesses der Selbstwerdung geht nach Kierkegaard aber von der spekulativen Philosophie aus. Indem nämlich die Spekulation sich dem Existieren gegenüber gleichgültig verhält und dem Individuum endgültige Resultate bereitstellt, verbaut sie den Weg der Verinnerlichung und der

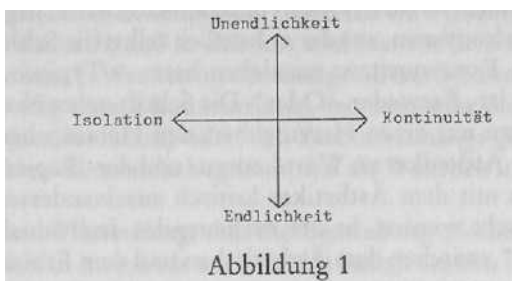
Entscheidung. Dieser Gedanke bestimmt Kierkegaards ganzes schriftstellerisches Programm, wie er rückblickend selbst feststellt: „Wenn man vergessen hatte, was es heißt, religiös zu existieren, dann hatte man wohl auch vergessen, was Menschlich-Existieren heißt; dies mußte also aufgedeckt werden.“³ Der methodische Grundgedanke dabei ist, so weit wie möglich zurückzugehen, um ja nicht zu früh mit dem Religiösen oder gar mit dem Christlich-Religiösen zu beginnen, also nicht die Schwierigkeiten ungelöst hinter sich zu lassen. Und da der Innerlichkeit nicht durch Wissensmitteilung, nicht dozierend Genüge getan werden kann, durfte die Mitteilung nicht unmittelbar erfolgen, sondern mußte stets von der Reflexion über das Wie begleitet sein. Eben diese „Doppelreflexion“ war es, die Kierkegaard dazu veranlaßte, sich mit Hilfe der Pseudonyme als Mitteilenden auszuklammern, und den Leser mit einer Vielfalt unterschiedlichster, ja gegensätzlicher Aussagen zu konfrontieren, aus der er letztlich selbst die Schlußfolgerungen und praktischen Konsequenzen zu ziehen hatte. - Typisches Beispiel für dieses Verfahren ist „Entweder - Oder“. Die Schrift nennt überhaupt keinen Verfasser, sondern nur einen Herausgeber: den Herausgeber der „Papiere A“, in denen der Ästhetiker zu Wort kommt, und der „Papiere B“, in denen der Ethiker sich mit dem Ästhetiker kritisch auseinandersetzt. Auf diese Weise soll versucht werden, in der existierenden Individualität ein „Existenz-Verhältnis“ zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen entstehen zu lassen.

Die Struktur der Selbstwerdung ist also genauestens vorgezeichnet und ergibt sich aus dem dialektischen Verhältnis der einzelnen Stadien zueinander, da jedes Stadium nur eine Seite des Menschseins zur Geltung kommen läßt. Fassen wir noch einmal kurz zusammen: Das ästhetische Stadium beinhaltet den Selbstgenuß des unmittelbaren, egoistischen einzelnen, eine Daseinsweise, die unweigerlich zur schwermütig in sich verschlossenen, abstrakten Innerlichkeit führt. - Das ethische Stadium zielt im Gegensatz dazu auf die Verdoppelung der Innerlichkeit, auf ihre Realisierung im konkreten, geschichtlichen Zusammenhang. - Das religiöse Stadium schließlich gelangt angesichts der grundsätzlichen Diskrepanz zwischen Innerem und Äußerem zu einer neuen, vertieften Innerlichkeit, die sich nur noch paradoxdialektisch akzentuieren läßt. - Dem Ästhetischen entspricht somit die Isolation, dem Ethischen die Kontinuität, und dem Religiösen erneut die Isolation. Aber die religiöse Isolation stellt noch keineswegs den Endpunkt der Selbstwerdung dar. Der Fehler des Mittelalters - so stellt Kierkegaard einmal fest - lag darin, daß die religiöse Besinnung zu früh zum Stillstand gebracht wurde. Man müsse sich nämlich fragen, wieweit es einem Individuum, das mit der religiösen Besinnung begonnen hat, möglich sei, sich selbst wiederzugewinnen, und zwar „bis zum letzten Tüpfelchen“.

Die Selbstwerdung des Menschen vollzieht sich freilich nicht nur in der Spannung von Isolation und Kontinuität. Als körperlich-geistiges Wesen

steht der Mensch zusätzlich im Spannungsfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit, und auch diesbezüglich gilt, daß die drei Stadien jeweils nur eine Seite der Polarität realisieren, also der existenzdialektischen Vermittlung bedürfen. Das ästhetische führt dabei den Menschen aus der Wirklichkeit fort, es „verunendlich“ ihn; das ethische führt ihn wieder in die Wirklichkeit zurück, „verendlicht“ ihn; das religiöse führt ihn abermals aus der Wirklichkeit fort, zum Absoluten hin, das als die konkretgewordene Einheit des Endlichen und Unendlichen zu verstehen ist.

Der Mensch steht also gleichzeitig im horizontalen Spannungsfeld von Isolation und Kontinuität und im vertikalen Spannungsfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. In der symbolträchtigen Kreuzung der beiden Spannungen muß sich die Selbstwerdung des Menschen realisieren (vgl. Abbildung 1).



Nun begreift sich der Mensch aber nicht immer schon als ein Wesen, das nur im Prozeß der Selbstwerdung zur Verwirklichung seiner selbst gelangen kann. Wie für die Gattung, so gilt auch für das Individuum, daß die geschichtliche Selbstverwirklichung des Menschen *Erinnerung* voraussetzt.

In einer Tagebuchaufzeichnung unternimmt Kierkegaard den Versuch, die Bewegung der Erinnerung graphisch darzustellen. Ausgangspunkt ist dabei die Frage, woher der Mensch jene planende Voraussicht nimmt, welche er zur bewußten Gestaltung seines Daseins zweifellos braucht. Die Antwort fällt dann folgendermaßen aus: „Ahnung liegt nicht in der Richtung, dem Weg einer Hinleitung des Auges auf das Dasein und dessen Zukunft, sondern im Reflex der Richtung des Auges auf die Vergangenheit, so daß sich im Auge durch das Schauen des Zurückliegenden (in anderem Sinne Vorwegliegenden) eine Bereitschaft entwickelt, das Vorwegliegende (in anderem Sinne Zurückliegende) zu schauen.“

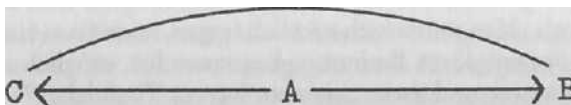


Abbildung 2

„Ist A dergestalt die gegenwärtige Zeit, die Zeit, in der wir leben, und B ihre Zukunft, so werde ich, wenn ich in A stehe, nicht durch Wenden meines Angesichts gegen B B schauen; denn wenn ich mich dorthin wende, sehe ich überhaupt nichts. Wenn aber C das Vergangene ist, so werde ich durch Wenden gegen C B schauen . . .“^A

Diese Darstellung der „Ahnung“ ist freilich insofern unvollkommen, als sie eigentlich dreidimensional sein müßte. Grundbedingung jeder erinnern-den Vorwegnahme der Zukunft ist nämlich, daß man vom unmittelbaren Hier und Jetzt Abstand gewonnen hat, ist Erinnerung als Er-innerung. Nur wenn die Rückwendung zur Vergangenheit in der Dimension des Selbstbewußtseins und damit aus dem konkreten Inter-esse heraus erfolgt, ergibt sich ein *Verhältnis* zu ihr, aus dem heraus die Zukunft geplant und entschieden werden kann.

Erinnerung darf also keineswegs mit Gedächtnis gleichgesetzt werden; man kann eine Begebenheit bis in die kleinste Einzelheit hinein im Gedächtnis haben, ohne sich deshalb ihrer zu erinnern. Kierkegaard versucht das anhand der verschiedenen Lebensalter zu verdeutlichen: Der Greis verliert zwar das Gedächtnis, gewinnt dafür aber „die Kraft der Erinnerung“; nicht umsonst gilt er in der Volksmeinung als dichterisch, prophetisch, „gottesbegeistert“. Die Kindheit und Jugend besitzt umgekehrt im hohen Maße Gedächtnis und Aufnahmefähigkeit, aber so gut wie überhaupt keine Erinnerung. „Die Brillengläser des Alten sind geschliffen zum Nahesehn. Wenn die Jugend Brillen braucht, so dienen die Gläser zum in die Ferne sehen, denn es fehlt ihr an der Kraft der Erinnerung, die darin besteht, ins Ferne zu rücken, auf Abstand zu bringen.“⁵

Erst in der Erinnerung als Er-innerung stoßen Realität und Idealität zusammen, wird sich der Mensch der Widersprüchlichkeit bewußt, die sein Dasein bestimmt. Die Erinnerung ist es aber auch, die Realität und Idealität, das Endliche und das Unendliche miteinander verbindet und damit dem Menschen den „ewigen Zusammenhang im Leben“ bewahrt, die sicherstellt, daß sein Leben uno tenore wird, „ein einziger Atemzug“. - In der Erinnerung zieht der Mensch einen Wechsel auf das Ewige; aber- meinTKierkegaard - das Ewige kann nichts dafür, wenn ein Mensch sich selbst zum Narren hält und nur im Gedächtnis hat, was zu erinnern wäre. Das Gedächtnis macht nämlich das Leben ungeniert. „Ungeniert durchläuft man die lächerlichsten Verwandlungen; sogar in vorgerückten Jahren spielt man noch immer Blindekuh, spielt noch immer in der Lebenslotterie und kann noch immer alles Beliebige werden; obwohl man schon unglaublich viel gewesen ist.“⁶

Der Erinnerung (Er-innerung) entspricht in der existentiellen Praxis die *Wiederholung*, und man kann sagen, daß nur sie dem Dasein jene Kontinuität in Freiheit verleiht, die menschliches Werden von naturhaftem Werden unterscheidet. Zwar ist auch das Werden der Natur wesentlich Wiederho-

hing, aber in einem ganz anderen Sinne. „Im Gebiet der Natur steht die Wiederholung da in ihrer unerschütterlichen Notwendigkeit. Im Gebiet des Geistes ist die Aufgabe nicht, der Wiederholung eine Veränderung abzugewinnen und sich einigermaßen wohl zu befinden unter der Wiederholung, als ob der Geist nur in einem äußerlichen Verhältnis zu den Wiederholungen des Geistes stünde (dem zufolge Gut und Böse wechseln wie Sommer und Winter), sondern die Aufgabe ist, die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse, ob sie wirklich, während alles wechselt, die Wiederholung zu bewirken vermöge.“⁷

Die eigentliche, über die Innerlichkeit vermittelte Wiederholung hebt also das Werden des Menschen allererst aus dem Prozeß naturhafter Entwicklung (Entwicklung) heraus und macht es zu einer geschichtlich-praktischen Aufgabe. Die Wiederholung bricht mit dem faktisch Gegebenen, um sich die Freiheit der Entscheidung wieder zu holen; doch sie verliert dabei nicht die Kontinuität, die sie sich vielmehr in Freiheit selbst gibt. Insofern kann Kierkegaard sagen, die Liebe der Wiederholung sei die einzig glückliche, sie habe nicht die beängstigende Abenteuerlichkeit der Entdeckung, aber auch nicht die Wehmut bloßer Erinnerung; sie habe die selige Sicherheit des Augenblicks: des Augenblicks nämlich, der Synthese der Vergangenheit und der Zukunft ist. - Das Wesentliche der Unmittelbarkeit muß dabei keineswegs verlorengehen, im Gegenteil! Die Wiederholung ist die einzige Möglichkeit, es wirklich zu bewahren. Um beim Beispiel der Liebe zu bleiben: Wenn durch die Sünde die Unschuld verspielt wurde, hilft es gar nichts, vom Sexuellen zu abstrahieren; die Aufgabe kann nur darin bestehen, das Sexuelle in die Bestimmung des Geistes hineinzubekommen, d- h. es wiederholend im Geist aufzuheben. Wenn dies geschieht, ist die Sinnlichkeit verklärt und die Angst verjagt⁸.

Die Wiederholung als Grundprinzip der Selbstverwirklichung des Menschen kann so ganz allgemein als der Versuch definiert werden, die Widersprüchlichkeit zu überwinden, auf die das Individuum im erinnernden Vertiefen seines Daseins stößt. Wird diese Vertiefung existenzdialektisch vorangetrieben, dann ergibt sich eine spiralförmige Bewegung, und je nach dem Grad der Verinnerlichung rangieren die Existenzstufen.

Die Unmittelbarkeit kennt in diesem Sinne noch keinen Widerspruch, sie ist wesentlich gesehen glücklich; und die Lebensanschauung der Unmittelbarkeit ist das Glück. „Würde man sie fragen, woher sie diese Lebensanschauung habe, dieses wesentliche Verhältnis zum Glück, dann müßte sie in jungfräulicher Weise antworten: ich verstehe es selbst nicht. Der Widerspruch kommt von außen und ist das Unglück. Wenn er nicht von außen kommt, bleibt der Unmittelbare in Unwissenheit darum, daß der Widerspruch da ist. Wenn er kommt, empfindet der Unmittelbare das Unglück,

aber er erfaßt das Leiden nicht. Der Unmittelbare kommt niemals ins Einvernehmen mit dem Unglück, denn er wird nicht dialektisch in sich selbst."⁹

Erinnernd die Widersprüchlichkeit des Existierens entdecken bedeutet also soviel wie in sich selbst dialektisch werden. Die Voraussetzungen hierfür sind insofern bereits im ästhetischen Stadium gegeben, als die unmittelbare Wiederholung der Unmittelbarkeit notwendigerweise über die Unmittelbarkeit hinausgeht, freilich ohne daß der ästhetisch Existierende sich deshalb vom Genuß des Lebens abbringen lassen muß; denn die Reflexion greift nie so hoch, daß sie darüber hinausgriffe¹⁰. - Je reflektierter aber das Individuum ist, um so verzweifelter wird der Versuch, sich dem Bewußtsein des Widerspruchs zu verschließen, und insofern zerfällt das ästhetische Stadium seinerseits in mehrere Stufen, die eigentlich nur durch die Intention des unmittelbaren Genießens miteinander verbunden sind. Alle diese Stufen - von der völligen Geistlosigkeit bis hin zur Stufe höchster Geistreichigkeit - haben natürlich auch gemeinsam, daß sie eine Bedingung setzen, die nicht in der Macht des Individuums liegt. Kierkegaard zählt in der Reihenfolge der ästhetischen Stufen folgende Bedingungen auf: a) physisch unmittelbare wie Gesundheit und Schönheit; b) außerhalb des Individuums gelegene wie Reichtum, Ansehen usw.; c) psychisch-geistige, die aber nicht in der Macht des Individuums stehen, Talente, in deren Entfaltung der Genuß gesucht wird; d) Bedingungen, die nicht einfach und bestimmt sind wie die eben genannten, sondern aus der grenzenlosen Mannigfaltigkeit der Lüste resultieren. Die Stufe des Ästhetischen, deren Grundsatz lautet, man solle seiner Lust leben, ist schon in einem hohen Maße reflektiert, verfeinert, raffiniert, weil Lust als Lebensprinzip in sich dialektisch ist; gleichwohl bleibt das Individuum unmittelbar bestimmt, denn es lebt im Augenblick und für den Augenblick. - Was aber, wenn es nicht in jedem Augenblick sein Ziel erreicht? Dann verzweifelt es, sagt Kierkegaard.

Diese Feststellung hat eine doppelte Bedeutung. Sie kann besagen, daß der Mensch die Verzweiflung mit allen Konsequenzen auf sich nimmt und alsdann das Ästhetische transzendiert; sie kann aber auch besagen, daß der Mensch sich in Verzweiflung vor der Verzweiflung verschließt und sich damit der Schwermut anheimgibt. So Nero. „Des Geistes Unmittelbarkeit vermag nicht hindurchzubrechen, und heischt doch einen Durchbruch, verlangt eine höhere Form des Daseins. Soll dies aber geschehen, so wird ein Augenblick kommen, da des Thrones Glanz, da des Kaisers Macht und Ehre verbleicht, und dazu hat er den Mut nicht. Da greift er zur Lust. . ." Stets neue und immer bizarrere Lüste denkt sich seine Schwermut aus; sie verwandelt ihre Umgebung in ein einziges Objekt der Lust, einmal in diesem, einmal in jenem Sinne, und genießt insbesondere auch die Angst, die sie durch ihre Unberechenbarkeit verbreitet. In gewisser Weise hat sich Nero die Unmittelbarkeit bewahrt, im wesentlichen ist er freilich längst über sie

hinaus: daher ist er gelegentlich Kind, viel öfters aber Greis. „Der Geist will immerfort durchbrechen, aber er vermag nicht zum Durchbruch zu gelangen, immerfort wird er betrogen, und Nero will ihm die Sättigung der Lust bieten.“¹¹ Kierkegaard zieht daraus den Schluß, daß eines Menschen Unglück nie daran gelegen ist, daß die äußeren Bedingungen des Glücks nicht in seiner Macht stehen, denn stünden sie in seiner Macht, würde er erst recht unglücklich werden. Hierauf wird noch zurückzukommen sein.

„Gescheite Verständigkeit“ reicht aus, um zu sehen, daß diese letztgenannte Lebensanschauung prinzipiell - also nicht nur des Aufwands an äußeren Mitteln wegen - undurchführbar ist. Daher kommt es e) zu einer weiteren ästhetischen Lebensanschauung, zu einem verfeinerten Egoismus, der sich dadurch von äußeren Bedingungen unabhängig zu machen meint, daß er den Lebensgenuß im *Selbstgenuß* sucht. Diese von Kierkegaard als Epikureismus bezeichnete Anschauung schließt zwar eine höhere Reflexion in sich, die aber keineswegs der Konkretisierung der Persönlichkeit dient, sondern ihrer Verflüchtigung {vgl. o. S. 79}. Und obwohl nun das Individuum nicht mehr die seiner unmittelbar egoistischen Persönlichkeit angemessene Wirklichkeit genießt, sondern nur noch die Situation des Genießens und sich selbst in der Situation, bleibt die Bedingung für diesen „zweiten Genuß“ weiterhin eine äußere, insofern das Individuum ja nur in der Reflexion auf den *Genuß* sich selbst genießt. Daran ändert auch die Praxis des Cynikers nichts, die Bedingungen des Selbstgenusses „beständig fortzuwerfen“. Die Abhängigkeit bleibt bestehen, und da der Genuß so wenig Gehalt wie nur möglich haben soll, höhlt er sich selbst aus.

Das konsequent zu Ende gedachte Prinzip des Selbstgenusses wird am Anfang der „Stadien“, im Symposion der Pseudonyme dargestellt: einem bezeichnenderweise kränklich-blassen Abbild antiker Lebenskunst. Der unmittelbare Lebensgenuß ist hier buchstäblich nur noch Anlaß für eine phantasiehaft aufbereitete *Erinnerung* (Er-innerung) der Wirklichkeit. Hat sich der Ästhetiker dieses Zuschnitts erst einmal seines Lebensverhältnisses erinnert, dann hat das Verhältnis selbst aufgehört. „Die Erinnerung sättigt reichlicher als alle Wirklichkeit. . .“ Und sie hat nicht zuletzt den großen Vorteil, daß sie mit dem Verlieren anfängt; sie ist daher sicher, denn sie hat nichts mehr zu verlieren. - Das Vergangene „an sich heranzuzaubern“ erweist sich dabei als nicht so schwer wie „das Allernächste von sich fortzuzaubern“, auf Distanz zu bringen. „Das ist recht eigentlich der Erinnerung Kunst und die Reflexion in zweiter Potenz.“¹²

Von dem, der unmittelbar genießt, ist lediglich gefordert, daß er sich einer gewissen Mäßigung befleißt und daß er von der Lust immerhin so weit Abstand gewinnt, um zwischen Lust und Lust unterscheiden zu können. Von dem, der erinnernd genießen will, wird weit mehr verlangt, nämlich der momentane Verzicht auf Lust. Denn nicht die zu Ende genossene, sondern die im rechten Augenblick abgebrochene Lust erbringt die angestrebte

Erinnerung. „Man bricht ab, und es gehört Stärke dazu, es zu tun, größere Stärke als zum Zerhauen eines Knoten, weil die Schwierigkeit des Knotens Leidenschaft einflößt; wohingegen man sich jene Leidenschaft, die zum Abbrechen gehört, selbst verleihen muß. Das Ergebnis ist in einem gewissen äußerlichen Sinne das gleiche, in künstlicher Hinsicht jedoch macht es einen himmelweiten Unterschied, ob etwas einfach aufhört, zu Ende ist, oder abgebrochen wird mit einer freien Handlung, ob es ein Widerfahrnis ist oder eine leidenschaftliche Entscheidung." Nichts ist widerlicher als ein teures Andenken, sagt Johannes der Verführer und meint: als die Vergegenwärtigung der Vergänglichkeit des Glücks. Widerlich heißt hier so viel wie lähmend, entmutigend, desillusionierend. Es darf folglich nicht so weit kommen, daß die Zeit ihr Vernichtungswerk vollführt. Indem der Ästhetiker durch den Abbruch der Zeit zuvorkommt - und zwar unter dem unmittelbaren Eindruck des höchsten Genusses - verwandelt er die lähmende Erfahrung der Vergänglichkeit in einen Stachel des Ansporns, und den Schmerz des Abbruchs in eine „Lust des Abbrechens", in eine „wahrhaft kaiserliche Lust".¹³

Dieser Einsicht gemäß wird das Symposium mit dem Motto „In vino veritas" just in dem Augenblick aufgehoben, da es seinen Höhepunkt erreicht. Die Gäste leeren ihre Becher und werfen sie nach altem Brauch hinter sich an die Wand, wo sie zerschellen sollen; denn nur wenn das genossene Glück restlos Vergangenheit geworden ist, besteht Aussicht auf eine Wiederkehr: die Alten meinten dabei eine wirkliche Wiederkehr, Kierkegaards Ästhetiker dagegen spekulieren mit einer Wiederkehr in der Erinnerung. Dieser letzteren muß freilich etwas nachgeholfen werden. Einer der Ästhetiker vergleicht die Kunst der Erinnerung mit der des Weinabfüllens. „Die Erinnerung muß nicht bloß genau, sie muß auch glücklich sein; die Abfüllung der Erinnerung muß den Duft des Erlebten in sich geborgen haben, bevor man sie versiegelt. Wie die Traube nicht zu jeder beliebigen Zeit gekeltert werden darf, wie die Witterung zur Zeit des Kelterns von großem Einfluß ist auf den Wein, ebenso ist auch das Erlebte nicht zu jeder beliebigen Zeit oder in jeder beliebigen Umgebung bereit für die Erinnerung, für das Eingehen in die Erinnerung." ¹⁴

Erinnerung als bewußter Prozeß der Verinnerlichung setzt sich - genau besehen - aus zwei Momenten zusammen: aus der Distanzierung der Unmittelbarkeit bis hin zum völligen Vergessen, und aus ihrer erinnernden Wiederholung. Und wie die erste Phase, so will auch die zweite genauestens geplant sein. Dialektischer Gesetzmäßigkeit entsprechend, ist ein Gegensatz zu schaffen, der „nicht phantastisch" ist; denn jeder Versuch, der Erinnerung direkt zu Hilfe zu kommen, wäre verfehlt. Im Falle des Gastmahls heißt das: Will man dessen laute, stürmische Lust in der Erinnerung beschwören, so ist der „glücklichste Gegensatz", von dem ausgegangen werden kann, Stille und Einsamkeit. Er läßt sich dadurch erzeugen, daß man eine entsprechende Gegend aufsucht. Man kann sich aber auch eine mächtige Phantasie denken,

die einen solchen Schritt überflüssig macht. In der realen Wirklichkeit besteht nämlich immer die Gefahr, daß die zur Beschwörung glücklicher Erinnerung nötige Stimmung durch ein unvorhersehbares, banales Ereignis gestört wird, weshalb man letztlich auf den Glücksfall angewiesen bleibt. Glück zu haben, ist nach Victor Eremita aber nur ein frommer Wunsch, auf den man lieber nicht setzen sollte. Bleibt also nur übrig, den Prozeß der Erinnerung von der realen Situation unabhängig zu machen, indem man ihn gänzlich in die Innerlichkeit verlegt. „Was ist z. B. Heimweh? Es ist etwas im Gedächtnis Vorhandenes, dessen man sich erinnert. Auf einfache Weise wird Heimweh dadurch erzeugt, daß man fort ist. Die Kunst wäre die, obwohl man daheim ist, Heimweh fühlen zu können. Dazu gehört eine geübte Einbildungskraft.“ Denn beständig in einer Illusion dahinzuleben oder auch aus aller Illusion sich herauszureflektieren, ist nicht so schwer, wie zu einer Illusion sich „hinzureflektieren“ und sie mit all ihrer Macht auf sich wirken lassen zu können, obwohl man wissend ist¹⁵.

Mit der bewußten Illusion als Daseinsprinzip erreicht das ästhetische Stadium seinen Gipfelpunkt. Die Annahme, daß dieser zugleich auch den Wendepunkt für eine höhere Existenzweise darstellen könnte, ist insofern berechtigt, als die eben geschilderte Stufe des Ästhetischen bereits Momente enthält, die über das Ästhetische hinausweisen. Der Abbruch etwa erfordert nicht nur ein gewisses Maß an Selbstbeherrschung, sondern darüber hinaus auch Ernst, Entschlossenheit, ja „leidenschaftliche Entscheidung“. - Je sublimer andererseits die ästhetische Anschauung ist, um so schwieriger wird es, sie zu bekämpfen: „der Rausch ist schöner und die Folgen scheinbar nicht so verderblich“. Freilich nur scheinbar. Denn wenn Erinnerung (Er-innerung), die allein substantielles Leben vermitteln kann - wogegen die bloße Veränderung im Äußeren, die Zerstreuung, Lebensüberdruß und Lebensleere zur Folge hat -, nicht der Selbstverwirklichung, sondern dem illusionären Selbstgenuß dient, dann ist das Streben nach Glück durch den Verzicht auf Leben erkaufte. Tatsächlich sind die im Symposium auftretenden Pseudonyme keine wirklichen Menschen, sondern blutleere Schemen, Gespenster, die Leben nur vortäuschen. So bestätigt sich erneut, daß jede ästhetische Lebensanschauung Verzweiflung ist, und daß jeder, der ästhetisch lebt, verzweifelt ist, „er wisse es nun oder wisse es nicht“. Weiß er es aber, dann ist eine höhere Daseinsform eine unabweisliche Forderung¹⁶. Wohlgemerkt, eine Forderung! Denn Kierkegaard grenzt sich auch hier wieder von Hegel ab, dem er vorwirft, er mache es sich zu leicht, wenn er das *Wissen* der Verzweiflung durch einen Paragraphen seines Systems abtue und im Fortschreiten der Reflexion schließlich aufgehoben sein lasse. Der Däne vermißt bei Hegel eine Angabe darüber, wie dieser entscheidende Schritt in concreto zu verwirklichen ist, ja er wirft seinem Kontrahenten vor, die Negativität des Daseins in Scheinpositivität umzumünzen und damit die Selbstwerdung gerade zu verhindern. In diesem Verhalten manifestiere sich das Weiterbestehen einer

ästhetischen Lebenshaltung - das Ausweichen vor der Realität in die Idealität der Möglichkeit -, nur daß die Widersprüche nicht durch dichterische Phantasie, sondern spekulativ beseitigt würden.

Wie wenig das bloße Wissen der Verzweiflung die Überwindung der Verzweiflung beinhaltet, geht nach Kierkegaard schon daraus hervor, daß man sehr wohl mit ihr leben kann. Das Wissen der Verzweiflung wird dann zur ästhetischen Lebensanschauung - zur Stufe f) in unserer Aufzählung -, zur „feinsten und vornehmsten“ aller ästhetischen Lebensanschauungen, „denn in gewissem Maße hat sie in sich aufgenommen das Bewußtsein von der Nichtigkeit einer solchen Anschauung“. Der Gedanke ist vorausgeeilt, er hat durchschaut, daß die Welt als Objekt bloßen Genusses eitel ist, doch ohne bereits einen anderen Standort gefunden zu haben. Der Mensch weiß, daß er nichts weiß, ist also in theoretischer Hinsicht mit der Welt fertig, hat aber dennoch keine eigentliche Anschauung, sondern nur etwas, „das einer Anschauung ähnlich ist“. Dieses Etwas verleiht ihm eine gewisse Ruhe, „die jedoch nicht verwechselt werden darf mit einer verlässlichen und erquickenden Lebenszuversicht“. Von Ruhe kann nur im Vergleich zu jenem gesprochen werden, „der noch den Gaukelbildern des Genusses nachjagt“, handelt es sich doch um die Ruhe dessen, der sich vom Leben nichts erhofft¹⁷.

Wenn es aber nicht so ist, daß die Verzweiflung sich in der Notwendigkeit immanenter Dialektik selbst aufhebt, wie läßt sich dann die Hoffnung auf einen qualitativen Umschlag ästhetischer Existenz in eine höhere Daseinsform begründen?

Kierkegaard geht davon aus, daß ein Mensch im Wissen der Verzweiflung bis an die äußerste Grenze des Ästhetischen gelangen kann, ohne notwendigerweise seine existentielle Leidenschaft und seine Lebenskraft einzubüßen wie der Spekulant oder wie jene „gezeichneten und abgestorbenen Individualitäten“, die das Symposion „In vino veritas“ präsentiert. Diese letzteren sind im Sinne der Methode indirekter Mitteilung - die, wie es saet, den ästhetisch Existierenden in ein Existenzverhältnis zum Ethischen brineen soll - zugleich Botschafter einer neuen, höheren Daseinsform, als auch abschreckende Beispiele versäumter Möglichkeit. Damit es zum Umschlag kommen kann, muß der ästhetisch Existierende also zweierlei in sich vereinen: Ursprünglichkeit, leidenschaftliche Innerlichkeit einerseits, Abgeklärtheit, d. h. die Fähigkeit, über sein Leben Rechenschaft abzulegen, andererseits.

Der Ästhetiker A in „Entweder - Oder“ scheint diese Bedingungen zu erfüllen. Er verfügt über echte Innerlichkeit und ungebrochene Lebenskraft wie der Dichter und hat doch zum dichterischen Ideal eine kritische Distanz. Der Ästhetiker A ist so etwas wie die existenzphilosophische Version des unglücklichen Bewußtseins: eine „unglückliche Existenz“. Von seiner Lebenshaltung her gesehen ein Dichter, lehnt er die Dichterexistenz mit der Begründung ab, sie stelle ein Menschenopfer dar, weil sie notwendigerweise

zur Selbstaufopferung führe. Sein Gesprächspartner, der Ethiker B, weist diese Behauptung zurück, meint allerdings, das dichterische Ideal sei zweifellos ein falsches Ideal; die dichterische Existenz liege in jener Dunkelheit, „welche eine Folge davon ist, daß die Seele immerfort in Verzweiflung bebt und der Geist seine wahre Verklärung nicht zu finden vermag“. Denn wenn es dem Geist nicht gestattet ist, sich in die ewige Geisteswelt emporzuschwingen, „so bleibt er unterwegs und ergötzt sich an den Bildern, die sich in den Wolken spiegeln, und weint über die Vergänglichkeit“¹⁸.

Der Ästhetiker A unterscheidet sich also vom Dichter- so wie der Sprecher des Ethischen, Gerichtsrat Wilhelm ihn sieht - vor allem dadurch, daß er Existenz-Möglichkeit *in Richtung auf Existenz* ist, d. h. A setzt die Idealität ins Verhältnis zur Wirklichkeit, hält diese aber durch die „allerfeinste Täuschung“, das Denken von sich fern, so daß von ihm gesagt werden kann, er habe alles mögliche gedacht und doch nicht existiert. - Kraft ist durchaus vorhanden, nämlich die Kraft der Verzweiflung, die intensiver ist als gewöhnliche Kraft, dafür aber auch kürzer andauert. Auf diese Weise kommt das Leben zwischen zwei „ungeheuren Gegensätzen“ zu stehen: zwischen übermäßiger Energie und ebenso großer Indolenz. Der Gerichtsrat hält seinem jungen, verzweifelden Freund folgendes Spiegelbild vor Augen: „Du schwebst über Dir selbst, und unter Dir erblickst Du eine Vielfalt von Stimmungen und Zuständen, welche Du verwendest, um interessante Berührungen mit dem Leben zu finden. . . . Sobald dann irgendetwas imstande ist, Dich aus Deiner Indolenz herauszureißen, bist Du mit Deiner ganzen Leidenschaft in voller Tätigkeit, und es fehlt Dir dabei nicht an Kunst, wie Du denn nur allzu gut ausgerüstet bist mit Witz, Geschmeidigkeit und allen verführerischen Geistesgaben sonst.“ Eindrucksvoll auch die folgende kurze, aber prägnante Feststellung: „Du bist wie ein Sterbender, Du stirbst täglich . . .“¹⁹ Von Nero unterscheidet ihn ein gewisser ursprünglicher Ernst; denn Lust, Verständigkeit, Verdorbenheit sind für ihn nur Maske, um dahinter seine Ohnmacht zu verbergen. Kierkegaards Definition dieser verzweifelden und doch hoffnungsträchtigen Lebensweise lautet: *Phantasie-Existenz in ästhetischer Leidenschaft, daher paradox und an der Zeit scheiternd*. Auch die Ironie, über die A neben den anderen Geistesgaben verfügt, vermag dieses Verharren in der Möglichkeit nicht zu beenden. Sie ist nämlich nicht die wahre Ironie, die das jeweils Gegebene in der Konsequenz der in ihm gelegenen Negativität „auflöst und tilgt“, sondern romantische Ironie, die „für alles Dispens erteilt“, die das Gegebene also auf recht willkürliche Weise relativiert - um sich dann ebenso willkürlich in eine unvermittelte Positivität zu flüchten. Die lösende Gewalt der Ironie dient solchermaßen nur dazu, jede von außen auferlegte Kontinuität, jeden äußeren Zusammenhang als etwas Lästiges abzuschütteln: damit das Individuum sich selbst dienen kann. Stolz wie Adam die Tiere an sich vorüberziehen ließ, so läßt der ästhetische Ironiker die verschiedenen Gesellschaftsformen Revue passieren

und findet keine, die ihm angemessen wäre. Daher verunendlicht er sein Ich, verflüchtigt es ästhetisch wie metaphysisch; „und während er sich zuweilen so egoistisch und eng als nur möglich zusammenzieht, taumelt er zu anderen Zeiten so lose und aufgelöst, daß die ganze Welt darin Raum findet". Dementsprechend ist die vorherrschende Stimmung entweder ein schwermütiges, melancholisches Selbstmitleid, weil das Individuum sich als Opfer der Welt und der Menschen sieht, oder aber die Langeweile, „diese oberflächliche Tiefe, diese hungrige Übersättigung“²⁰.

Nur die negative Dialektik der wahren Ironie, die jede Ausflucht von vornherein abschneidet, kann also den Übergang bilden von der Verborgenheit, Schwermut und illusorischen Leidenschaft zum Offenbarwerden des Lebens, zur Entschlossenheit und geschichtlichen Kontinuität. Genauer gesagt: sie kann die notwendigen Voraussetzungen dafür schaffen; denn als Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist die Überwindung der Verzweiflung kein Akt des Denkens²¹. Kierkegaard weist in diesem Zusammenhang erneut darauf hin, daß Verzweiflung und Zweifel streng voneinander zu unterscheiden sind. Zwar dürfe man sagen, keine Verzweiflung ohne Zweifel, aber: „Zweifel ist des Gedankens Verzweiflung, Verzweiflung ist der Persönlichkeit Zweifel.“²² Und wie die Verzweiflung Ausdruck der ganzen Individualität ist, so ist sie auch auf das Ganze der Wirklichkeit gerichtet; sie ist kein bloßer Kummer über dies und jenes und schon gar nicht der in die Welt projizierte eigene Fehlgriff. Das Trügerische der aus dem eigenen Versagen resultierenden Verzweiflung zeigt sich nach Kierkegaard daran, daß der Verzweifelte dahin gelangt, die Welt zu hassen, statt sie zu lieben. - Hier wird deutlich, daß es für die Selbstwerdung des Menschen offenbar doch von Bedeutung ist, ob er über die „äußeren Bedingungen des Glücks" verfügt oder nicht. Denn wenn es wahr ist, daß z. B. Reichtum den Menschen davon abhält, die Verzweiflung zu durchbrechen, so ist es nicht weniger wahr, daß Armut zur falschen Verzweiflung führt, und daß die Welt gerade dann, wenn sie sich als Gegenstand des Genusses entzieht, direkt oder indirekt als ein solcher bestimmt bleibt.

Fragt man Kierkegaard, was dem Ästhetiker A zu tun übrig bleibt, damit er die seinem Bewußtseinsstand angemessene Daseinsform erreicht, dann antwortet er schlicht: *verzweifle*, und meint damit einen Willensakt, durch den die Verzweiflung existenzdialektisch vollzogen wird. Gerichtsrat Wilhelm erklärt das folgendermaßen: „Wenn ich also spreche: »verzweifle', so ist es kein exaltierter Jüngling, der Dich hinwirbeln möchte in den Strudel der Leidenschaft, kein höhnender Dämon, welcher dem Schiffbrüchigen diesen Trost zuruft, nein, mein Zuruf hat nicht einen Trost im Sinn, nicht einen Zustand, in dem Du verharren sollst, sondern eine Tat, zu welcher der Seele ganze Kraft, ganzer Ernst und ganze Sammlung gehört. . .“²³ Und zwar beinhaltet der so verstandene Vollzug der Verzweiflung deshalb einen qualitativen Schritt über das Ästhetische hinaus, weil er als Wahl der

Verzweiflung *Wahl der Wahl* ist, mithin ein neues Daseinsprinzip zur Geltung bringt: das der Selbstbestimmung, der Freiheit. Verzweiflung ist ja ein Ausdruck des Willens, folglich kann man gar nicht verzweifeln, wenn man es nicht wirklich will; will man es aber, so ist man eben damit über die Verzweiflung hinaus, denn wer in Wahrheit die Verzweiflung wählt, der hat in Wahrheit das gewählt, was von der Verzweiflung gewählt wird: sich selbst in seiner „ewigen Gültigkeit“²⁴. Sehen wir uns diese Schlußfolgerung noch einmal genauer an. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß man wohl zweifeln kann, ohne den Zweifel zu wählen, nicht aber verzweifeln, ohne die Verzweiflung zu wählen. Und während der Zweifel dem Bereich bloßen „Differenzwissens“ angehört, kommt in der Verzweiflung die Subjektivität in ihrer Unbedingtheit zur Geltung. Folglich: indem der Mensch verzweifelt, *wählt* er die Verzweiflung, und indem er die Verzweiflung wählt, wählt er *absolut*, d. h. er wählt sich selbst *in seiner Absolutheit*.

Mit der Wahl der Verzweiflung als Wahl der Wahl ist also inmitten der Zufälligkeit und Relativität, inmitten der Nichtigkeit und Sinnlosigkeit alles Seienden *das Selbst* als etwas absolut Gültiges entstanden, und gleichzeitig damit der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen vollzogen. (Man beachte, daß die Welt demnach in der Subjektivität begründet liegt, aber nicht in der denkenden, sondern in der wählenden!) - Es kommt nun freilich ganz entscheidend darauf an, dieses Entstehen des Selbst in seiner dialektischen Doppeldeutigkeit aufzufassen: Was gewählt wird, ist nicht da und entsteht durch die Wahl, sonst wäre die Wahl eine Illusion; was gewählt wird, ist da, andernfalls würde es nicht gewählt, sondern erschaffen. So auch das Selbst: Einerseits ist es vor der Wahl noch nicht dagewesen, denn es ist durch sie erst gesetzt worden; andererseits war es schon da, sonst hätte es sich nicht selbst setzen können. - Mag sein, daß Kierkegaard hier in einer Weise argumentiert, als habe er bei Hegel Kolleg gehört (W. Schulz). Man muß aber sehen, daß es ihm gerade darum geht, die spekulativedialektische, ästhetisch-kontemplative Denkweise zugunsten einer ethisch-praktischen zu überwinden. Kierkegaard meint mit *setzen* daher stets einen Willensakt: den Entschluß, der im Augenblick das Endliche mit dem Unendlichen verbindet. In diesem Sinne ist es ja auch zu verstehen, wenn er das Sokratische „Erkenne dich selbst!“ in ein „Wähle dich selbst!“ umgewandelt wissen möchte.

Der Übergang von der ästhetischen zur ethischen Existenz kann laut der hier entwickelten Theorie also nur über die Verzweiflung erfolgen, denn nur durch sie wird das Selbst in seiner Absolutheit und Freiheit gesetzt, und nur durch sie wird das Ästhetische zugleich negiert *und aufbewahrt*. Letzteres zu betonen ist wichtig, zielt doch Kierkegaards Bemühen darauf ab, das Ästhetische und das Ethische dadurch miteinander zu vermitteln, daß jenes in diesem wiederholt wird. - Indem der Däne gegen die Reduktion des konkreten Individuums auf das Subjekt des bloßen Denkens, das vernünftige Ich zu Felde zieht, um in die Allgemeinheit der ethischen Maxime auch die empiri-

sehe Mannigfaltigkeit der Fähigkeiten und Bedürfnisse des einzelnen, kurz: sein Inter-esse einzubringen, knüpft er an alte hedonistische Traditionen an²⁵. Doch wird die Forderung nach Anerkennung der Sinnlichkeit nicht bis in den Bereich der materiellen Lebensverhältnisse vorgetrieben, geschweige denn gesellschaftspolitisch formuliert, weshalb die Wahl der Verzweiflung als Wahl der Wahl letztendlich abstrakt bleibt; denn sie läßt die Bedingungen außer acht, die gegeben sein müssen, damit die Wahl in der alltäglichen Praxis sich durchhält, ja in sie umgesetzt werden kann. Wie schon die Bagatellisierung der „äußeren Bedingungen des Glücks“ erkennen ließ und wie noch deutlicher zutage treten wird, ist der Wortführer des Ethischen selbst noch im falschen Bewußtsein befangen. Dies wird von Kierkegaard dann auch zugegeben: indem er das wahre Bewußtsein mit dem religiösen Bewußtsein gleichsetzt! Hätte bereits in „Entweder - Oder“ klargemacht werden sollen - so erklärt er -, wo die Mißlichkeit liegt, dann hätte das Buch religiös statt ethisch angelegt und schon auf einmal gesaet werden müssen, was nur sukzessiv gesagt werden konnte.

Dabei geht es in „Entweder - Oder“ keineswegs nur um die Propagierung bestimmter Wertvorstellungen, sondern um die existentielle Begründung des Ethischen schlechthin. Dementsprechend ist im ethischen Stadium zunächst noch nicht davon die Rede, daß man zwischen dem Wollen des Guten und dem Wollen des Bösen zu wählen hat, sondern daß man das Wollen als solches wählt. Damit ist dann freilich auch das Gute und das Böse gesetzt, aber „in ganz und gar abstrakter Form“. - Die Ethik Kierkegaards will ebensowenig wie die Kants „materiale Wertethik“ sein, und zwar nicht allein der Reinheit der Gesinnung wegen, sondern vor allem auch um der Gefahr einer „unethischen Flucht“ aus der Kategorie der Individualität in die der Generation hinein entgegenzuwirken und zu verhindern, daß der Staat zur letzten Instanz des Ethischen erhoben wird. Was für Kant der kategorische Imperativ ist (der immerhin die Verbindlichkeit zum Kriterium individuellen Handelns macht), das ist für Kierkegaard das absolute Entweder - Oder der Entscheidung. Und weil die ästhetische Wahl in Wirklichkeit gar keine Wahl beinhaltet, darum kann gesagt werden, das Wählen stelle den eigentlichen, stringenten Ausdruck für das Ethische dar.

Dieser Einsicht folgend, will Gerichtsrat Wilhelm seinen jungen Freund lediglich an die Stelle bringen, an der die Wahl für ihn wahrhaft Bedeutung gewinnt. „Hierum dreht sich alles. Vermag man einen Menschen nur erst derart auf die Wegscheide zu stellen, daß es für ihn keinen Ausweg gibt, außer mittels der Wahl, so wählt er das Rechte.“ Diese optimistische These wird wie folgt begründet: Wenn man mit Energie, mit Ernst und Pathos wählt, dann bekundet sich darin die Persönlichkeit in ihrer inneren Unendlichkeit. Sollte daher jemand das Unrechte wählen, so

wird er dies der Energie wegen, mit der er wählt, entdecken. Eine mit der ganzen Innerlichkeit vorgenommene Wahl läutert die Persönlichkeit und bringt sie in ein unmittelbares Verhältnis zum Absoluten²⁶.

Wie immer man zu dieser These und zu ihrer Begründung stehen mag - Kierkegaard wird sie später selbst im entscheidenden Maße wieder zurücknehmen-, feststeht jedenfalls, daß vor der Realität des Gewählten die Realität des Wählens kommt und daß diese ethisch gesehen das Entscheidende ist. Das Ethische bezeichnet daher dem Ästhetischen gegenüber keine neuen Inhalte, sondern eine neue Daseins-Form. Der Mensch - sagt Kierkegaard - wird durch die Wahl seiner selbst nicht ein anderer, sondern er wird er selbst; der Übergang vom Ästhetischen zum Ethischen stellt eine kreisförmige Bewegung dar: das Bewußtsein „schließt sich zum Ring“. Es ist also nicht so, daß der ethisch Existierende seine Subjektivität als etwas Negatives abstreifen muß; vielmehr sieht er sich vor die Aufgabe gestellt, wahrhaft subjektiv zu werden, um wahrhaft das Allgemeine realisieren zu können. Ja die Selbstwerdung insgesamt beinhaltet nichts anderes als ein immer radikaleres Subjektivwerden, um zu einem immer konkreteren Allgemeinen zu gelangen. - Daß durch die Selbstwahl das Selbst weder erschaffen noch schlicht hingenommen wird, läßt sich jetzt auch so formulieren: Das Ethische ist die Wiedergewinnung der in ästhetischer Verinnerlichung verlorenen Existenz, wobei Innerlichkeit und Äußerlichkeit, unendliches und endliches Selbst zur konkreten Einheit der Person vermittelt werden.

Das erste und allgemeinste Postulat des Ethischen lautet: Du sollst durch die Verzweiflung am Selbst hindurch zum Selbst; das Selbst muß gebrochen werden, um Selbst zu werden. - Letzteres kann auch damit begründet werden, daß erst durch die Brechung aus dem unmittelbaren Selbst ein geschichtliches Selbst wird. Indem nämlich der Mensch in Verzweiflung sich selbst wählt, wählt er zugleich den konkreten Zusammenhang, durch den er je schon vermittelt ist, und tritt so in ein geschichtliches Verhältnis zur Geschichte ein. Im gleichen Augenblick also, da es scheint, als würde das Individuum am allermeisten isoliert, „senkt es sich am allertiefsten in die Wurzel, durch die es mit dem Ganzen zusammenhängt“. - Die Selbstwahl umfaßt demnach zwei Schritte. Sie besteht zunächst in der vollkommenen Isolation, im radikalen Sichfreimachen von allen Bindungen - das Individuum sondert sich der Welt gegenüber so ab, daß nur die abstrakte Identität zurückbleibt. Wer es dabei bewendet sein läßt, gelangt zu einer ethischen Lebensanschauung, deren höchster Ausdruck das Bestreben ist, sich als Individuum zu einem „Tugendmuster“ durchzuformen, d. h. zu ordnen, zu bilden, zu mäßigen, zu entflammen, „kurz, ein Ebenmaß in der Seele, eine Harmonie zustande zu bringen“. Die Tugenden, die dabei zur Entfaltung kommen, sind natürlich keine sozialen, „bürgerlichen“, sondern persönliche Tugenden wie Mut, Tapferkeit, Enthaltbarkeit usw. Kierkegaard sieht diese

ethische Lebensanschauung im alten Griechenland verwirklicht - wenn gleich er zugibt, daß man dort auch die sozialen Tugenden pflegte -, und vor allem im Mittelalter: durch die Mystik. In beiden Fällen gilt, daß die erstrebte Vollkommenheit und Harmonie ebenso abstrakt ist wie die Selbstwahl. Der zweite Schritt der Selbstwahl führt den Menschen nach seiner völligen Isolation wieder in den konkreten Zusammenhang zurück. „Ziel und Zweck seiner Tätigkeit ist hier er selbst, jedoch nicht willkürlich bestimmt, denn er hat sich selbst als seine Aufgabe, die ihm gesetzt ist, wiewohl sie die seine dadurch geworden ist, daß er sie gewählt hat.“ So hat also das Individuum sich selbst und doch etwas ganz anderes zum Ziel; denn dieses Selbst ist kein abstraktes Selbst, das überall und nirgends hinpaßt, sondern ein konkretes Selbst, „das in lebendiger Wechselwirkung steht mit dieser konkreten Umgebung, diesen Lebensverhältnissen, dieser Ordnung der Dinge“²⁷. Wenn Kierkegaard daher davon spricht, daß der Mensch sich beständig von einem Stadium in das andere zu „übersetzen“ habe, so ist das im Sinne eines stets neu zu wiederholenden existenzdialektischen Prozesses zu verstehen, der vom Selbst ausgehend, durch das bürgerliche, soziale Leben hindurch zum Selbst zurückführt.

Den Unterschied zwischen ästhetischem und ethischem Selbstsein erklärt Kierkegaard näher so: Wenn das ästhetische Individuum sich in seinem konkreten Sein betrachtet, dann unterscheidet es zwischen Momenten, die ihm wesentlich zugehören, und anderen, die ihm zufällig zugehören. Diese Unterscheidung ist deswegen willkürlich, weil dem ästhetisch Existierenden eigentlich alles gleich zufällig zugehört. Der ethisch Existierende, der in Verzweiflung dies erfahren hat, hebt die Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem auf, indem er zunächst alles, was ihm zugehört, als gleich wesentlich übernimmt. Dann aber kehrt die Unterscheidung wieder, und zwar auf folgende Weise: Alles, was vom Individuum in Freiheit gesetzt ist, gehört ihm wesentlich zu, wie zufällig es auch scheinen möge; alles, was nicht in Freiheit gesetzt ist, bleibt zufällig, wie wesentlich es auch scheinen möge. - Das darf freilich nicht so verstanden werden, als ob es fkm Belieben des einzelnen stünde, sich zu etwas Bestimmtem zu machen. Zwar gehört ihm nur das wesentlich zu, was er als seine ethische Aufgabe übernimmt, verweigert er aber die Übernahme, dann gehört es ihm wesentlich zu, daß er sie verweigert hat. Ethisch gesehen ist das Wesentliche also nicht nur durch sich selbst bedingt, sondern auch „durch das Verhältnis zu dem Betreffenden“. Wer darum mit der Idee gebrochen hat, vermag nicht, sich etwas Wesentliches vorzunehmen, es sei denn dies, daß er bereut, was die einzige Idealität wäre²³.

Es gilt hier folgendes zu bedenken: Die Negativität des Daseins, welche sich im ästhetischen Stadium als Unglück darstellte, erweist sich im ethischen Stadium grundsätzlich als *Schuld*, denn mit der Freiheit kommt auch die

Verantwortung. - Dem Unglück gegenüber ist die angemessenste Empfindung Trauer, Trauer über das Unabwendbare; der Schuld gegenüber ist die angemessenste Empfindung Schmerz, der „bitterste Schmerz“, den es geben kann: der über das Vermeidbare. Er kann das Geschehene zwar nicht tilgen, aber insofern aufheben, als er es in der *Reue* zum Motiv künftigen Handelns macht.

Statt also die Mannigfaltigkeit des konkreten Zusammenhangs zu verflüchtigen - wie der Mystiker das tut -, reut sich ein wahrhaft ethisches Individuum in ihr fest und nimmt dabei auch scheinbar fremde Schuld auf sich; nicht weil es „schön“ ist, wenn z. B. der Sohn das Vergehen seines Vaters bereut, sondern weil er nur so sich selbst Übernehmen kann. - Die Reue erfüllt demnach eine doppelte Funktion: Einmal verleiht sie dem Menschen die Durchsichtigkeit, die er braucht, um sich konkret wählen zu können; denn nur wenn man sich selbst „ganz und gar durchdrungen hat, dermaßen, daß jegliche Bewegung vom Bewußtsein einer Selbstverantwortung begleitet ist“, nur dann steht man bei aller Vereinzelung in unbedingtem Zusammenhang mit der Wirklichkeit, der man angehört²⁹. Sodann vermittelt die Reue auch den Impuls zur praktischen, tätigen Auseinandersetzung mit der Welt. Indem nämlich das Individuum reuend sich selbst wählt: als dieses bestimmte Produkt einer bestimmten Umwelt, setzt es sich als eine Aufgabe, die nur handelnd zu lösen ist. - Zusammenfassend kann man sagen, daß die Reue als der ethische Ausdruck wohlverstandene Erinnerung in die „innigste Verbindung“ und den „genauesten Zusammenhang“ mit der Umwelt bringt, und daß insofern sich selbst Wählen und sich selbst Bereuen ein und dasselbe ist.

Wie verträgt sich nun aber eine ethische Betrachtungsweise, derzufolge die Persönlichkeit das Absolute ist und darum die Teleologie in sich selbst hat, mit der Forderung der *Pflicht*? Denn die Pflicht ist das Allgemeine, das von mir gefordert wird; was ich tun kann, ist das einzelne⁵⁰. Anders gefragt: Wird angesichts der Forderung der Pflicht die Aufhebung des Ästhetischen im Ethischen nicht wieder in Frage gestellt, zumal die Pflicht das Grundprinzip des Ästhetischen, den Genuß, kategorisch auszuschließen scheint? - Kierkegaard stellt dazu fest, es komme ganz darauf an, was man unter „Pflicht“ verstehe. Die ganze Ausdrucksweise, das Thema Pflicht betreffend, sei derart unvollkommen, daß man fast glauben könnte, sie sei erfunden worden, um das Ethische in Verruf zu bringen. Der grundsätzliche Fehler dabei ist, daß der einzelne in ein äußerliches Verhältnis zur Pflicht gesetzt wird, insofern diese aus einer Vielfalt einzelner Sätze besteht. Das Pflichtleben erscheint dann freilich „gar unschön und langweilig“, und es fällt schwer, das Ethische dem Ästhetischen gegenüber zu verfechten.

Als das abstrakte, leere Allgemeine ist die Pflicht das Verbotende, das Gesetz. Wird das Ethische aber derart „befehlend“, dann hat es nach Kierkegaard „etwas Ästhetisches“ an sich, wie bei den Juden, und geht in die

Bestimmung von Sitten für eine völkische Individualität über, die das Individuum in seinem Inneren unberührt läßt.

Um zu einem richtigen Verständnis der Pflicht zu gelangen, muß man das Allgemein-Menschliche im Individuum, im konkreten Selbst aufsuchen. Das ethische Leben hat eben diese „Zwiegestalt“, meint Kierkegaard, daß der einzelne Mensch sich selbst außerhalb seiner selbst in sich selbst hat. Wird das ideale Selbst schlicht außerhalb des konkreten Selbstseins gesetzt, so beinhaltet das die Zumutung nachahmender Wiederholung, die durchgeführt ganz einfach lächerlich wirkt; denn wer den normalen Menschen oder überhaupt einen Menschen kopieren will, wird notwendigerweise affektiert. - Aber auch vom gegenteiligen Extrem, nämlich der Originalitätswut, welche das ideale Selbst mit dem faktischen Selbst zusammenfallen läßt, muß man sich hüten, denn sie bringt es nur bis zur „Grimasse Mensch“. Ein wahrhaft ethischer Mensch ist derjenige, der dahin gelangt ist, der „einzige Mensch“ zu sein, und zwar in dem Sinne, daß sonst kein Mensch so ist wie er, und gleichzeitig der „allgemeine Mensch“. Der einzige Mensch zu sein, ist nach Kierkegaard an und für sich nichts Besonderes, denn die Einzigkeit hat der Mensch mit allen anderen Hervorbringungen der Natur gemeinsam; es aber auf die Art zu sein, daß er darin das Allgemeine ist, das ist die wahre Lebenskunst³¹.

Daß der Mensch als sittliches Individuum das Allgemeine in sich selbst finden muß, geht schon aus dem Sprachgebrauch hervor, wie Kierkegaard feststellt. Man sagt nämlich von einem Menschen nicht, daß er *die* Pflicht, sondern daß er *seine* Pflicht tut. Es heißt: ich tue meine Pflicht, tu du die deine. Über solche allgemeine Feststellungen hinaus kann kein Mensch sagen, was des anderen moralische Pflicht ist, er kann den anderen nur daran erinnern, daß er eine solche hat. Die inhaltliche Fixierung moralischer Pflichten muß unterbleiben, denn andernfalls würde sich das Ethische, indem es sich ausspricht, selbst aufheben³².

Nicht von einzelnen Pflichten ist bei Kierkegaard daher die Rede, sondern vom Pflicht-Verhältnis. Es sei nicht seine Absicht, sagt der Gerichtsrat, in die Mannigfaltigkeit der Pflichten einzuführen. Würde er die Pflicht negativ ausdrücken, wäre es leicht getan, würde er sie positiv ausdrücken, so wäre es überaus schwierig und weitläufig und von einem bestimmten Punkt an sogar unmöglich. Seine Absicht sei es vielmehr, die ewige Gültigkeit des Pflicht-Verhältnisses darzulegen. „Sobald nämlich die Persönlichkeit sich selbst gefunden hat, absolut sich selbst gewählt, sich selbst bereut hat, hat der einzelne Mensch sich selbst als seine Aufgabe unter einer ewigen Verantwortung, und damit ist die Pflicht gesetzt in ihrer Absolutheit.“ Mit Pflicht ist bei Kierkegaard also ein unbedingtes Verhältnis des Individuums zu sich selbst und seiner konkreten Aufgabe gemeint, wobei unbedingt bedeutet, daß dieses Verhältnis für jeden jederzeit bestimmend sein muß. - Wenn aber sittliches Handeln vom Inhalt her gesehen Verdoppelung des je eigenen Interesses und von der Form her gesehen unbedingtes Verhalten ist, kann

dann der ganze Bereich der Legalität nicht als etwas Überflüssiges betrachtet, ja im Namen des Gewissens - als der obersten ethischen Instanz - geradezu abgelehnt werden? Dieser Gedanke wird vom Wortführer des Ethischen entschieden zurückgewiesen. Im Gewissen - so sein Argument - steht der einzelne zwar höher als die geltenden Normen und Gesetze, doch das Gewissen selbst kann sich nur in der Auseinandersetzung mit eben diesen Normen und Gesetzen überhaupt konstituieren und akzentuieren, was besonders deutlich wird, wenn man für die Unbedingtheit des Pflichtverhältnisses die Formulierung gebraucht, daß die Ethik keine Ausnahme duldet. Gerichtsrat Wilhelm erzählt in diesem Zusammenhang vom unbedingten Respekt, mit dem er die Regel betrachte, und von der Verachtung für das „kümmerliche Leben“ der Ausnahme und meint, diese Einstellung sei letztlich auf die strenge Anwendung der Grammatik während seiner Schulzeit zurückzuführen, derzufolge in seinem Exerzierheft die Ausnahme stets „verfolgt und gebrandmarkt“ worden sei. Die Sprache als Vermittlung des Allgemeinen und Individuellen eignet sich in der Tat sehr gut, um die Dialektik von Gesetz und Gewissen zu verdeutlichen und zu zeigen, wie irrig die Ansicht ist, daß die Regel bloß dazu da sei, damit die Ausnahme sich ausnehmen könne³³.

Was die Ethik mit der Ausnahme ablehnen muß, ist die Freiheit der Willkür, wie sie der Ästhetiker für sich in Anspruch nimmt. Diesem negativen Freiheitsbegriff wird nun der positive nicht einfach entgegengehalten, vielmehr wird gezeigt, daß es die Idee des Ästhetischen selbst ist, welche den Übergang von dem einen zum anderen fordert. - Ausgangspunkt ist die Behauptung des Ästhetikers, das Leben verliere seine Schönheit, sobald die Pflicht geltend gemacht werde. Diese Behauptung wird wie folgt widerlegt: Wenn man das Ästhetische dadurch vom Ethischen abheben will, daß man es als das Schöne definiert, und das Schöne wiederum als das, was seine Teleologie in sich selbst hat, dann zeigt sich gerade die Notwendigkeit einer Transzendenz des Ästhetischen und die Berechtigung der Forderung des Ethischen. Faßte man nämlich das Schöne im Sinne der Selbstgenügsamkeit und Willkür des einzelnen, dann würde das Individuum zu einem bloßen Moment innerhalb eines Ganzen gestempelt, es hätte also die Teleologie außerhalb seiner und sein Leben wäre somit nicht schön. - Dieser Sachverhalt läßt nur eine Schlußfolgerung zu: Erst wenn der einzelne Mensch zugleich Moment und das Ganze ist, erst dann betrachtet man ihn nach seiner Schönheit; sobald man ihn aber auf diese Weise betrachtet, betrachtet man ihn ethisch oder nach seiner wahren Freiheit.

Das Ästhetische - so kann man abschließend sagen - wird erst durch das Ethische in seiner Wahrheit erfaßt und verwirklicht, weshalb es sich als sinnlos erweist, den berechtigten Anspruch des Individuums auf Selbsterfüllung in Schönheit und Glück dadurch zur Geltung bringen zu wollen, daß man vor der Forderung des Ethischen (der Pflicht) in das Ästhetische zurückflüchtet. Ausdruck des erreichten „Gleichgewichts zwischen dem

Ästhetischen und dem Ethischen" ist die Persönlichkeit als die konkrete Einheit der Individualität und der Allgemeinheit³⁴.

Etwas muß der Ethiker dem Ästhetiker gegenüber allerdings einräumen: daß zwischen der Idee des Ethischen und den realen Möglichkeiten ihrer Verwirklichung nicht selten ein eklatantes Mißverhältnis besteht, daß zwar jeder verzweifeln das Ästhetische tanzendieren, nicht aber ohne weiteres wiederholen kann. - Für den Wortführer des Ethischen stellt dieser Umstand allerdings keinen prinzipiellen Einwand dar. „Daß ich nicht die Vollendung sehe, sondern den Kampf, ist freilich wahr, dennoch sehe ich jeden Augenblick, da ich es will, auch die Vollendung, wenn ich den Mut dazu habe, und ohne Mut sehe ich überhaupt nichts Schönes.“ Zur Veranschaulichung seiner These wählt er folgendes Beispiel: Eine zentrale Pflicht ist sicher die „zu arbeiten um zu leben“. An ihr zeigt sich freilich auch auf besonders eindringliche Weise die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit: Man soll arbeiten, weil man nur durch die Arbeit zu sich selbst finden kann - aber wie begrenzt bleibt doch trotz aller Anstrengung das erreichte Maß an Selbstverwirklichung! Besonders schlimm ist es um den Lohnarbeiter bestellt, der ja nicht nur gegen naturgegebene Grenzen, sondern vor allem auch gegen Ungerechtigkeiten der bestehenden sozialen Ordnung anzukämpfen hat. Der Ethiker in „Entweder - Oder“ weiß sehr genau, wie es um ihn bestellt ist: „Der Lohn ist äußerst gering; denn wenn er gefront und geschuftet und sich geschunden hat, so hat er vielleicht gerade so viel erworben, als nötig ist, - als nötig ist zum Weiterleben, um von neuem schuften und sich schinden zu können.“ Dabei dient das Geld keineswegs nur dem Lebensunterhalt, es bringt auch soziales Prestige mit sich. Wer kein Geld hat, ist und bleibt aus dem Kreis der Patrizier ausgeschlossen, ist und bleibt ein Plebejer. - Der Ethiker distanziert sich auch ganz entschieden von jener herzlosen Lebensauffassung, wie sie aus dem nachstehenden, in „Entweder - Oder“ zitierten Trinklied spricht:

War' nicht der Saft der roten Reben,
Wer hielte dann die Welt noch aus?
Denn für den Weisen ist das Leben
Wohl nichts als Jammer, Gram und Gaus.
Der Unterdrückten Schreie dringen
An alle Ohren weit und breit,
Auf, Brüder, laßt die Becher klingen,
Daß ihr vergeßt der Erde Leid.

Er geht auch nicht her und sagt: „Hergott, Sie sind nun einmal so unglücklich, Sie müssen zusehen, sich dareinzufinden.“ Seiner Überzeugung gemäß, „daß es eine vernünftige Ordnung der Dinge gibt, in der ein jeder Mensch, so er will, seinen Platz ausfüllt-, dergestalt, daß er zu gleicher Zeit

das Allgemein-Menschliche und das Individuelle ausdrückt", erinnert er zunächst einmal die materiell Bevorzugten an ihre höheren Pflichten und argumentiert dabei wie folgt: Wer es nicht nötig hat zu arbeiten, um zu leben, ist eine Ausnahme. Ethisch betrachtet ist es aber ein Negativum eine Ausnahme zu sein, es ist eine Demütigung, Geld zu haben. Betrachtet der Bevorzugte die Sache auf diese Weise, so wird er sich von keiner Begünstigung den Blick verwirren lassen, er wird sich vielmehr unter sie demütigen, „und wenn er das getan hat, wird er sich wieder erheben lassen durch den Gedanken, die Begünstigung sei ein Ausdruck dafür, daß an ihn eine größere Forderung gestellt ist". - Als entsprechend anders geartet, deswegen aber nicht minder wichtig versucht Gerichtsrat Wilhelm sodann die Stellung und den Aufgabenbereich des Lohnarbeiters herauszustellen. Dabei verspottet er den menschlichen Vorwitz, der genau zu wissen glaubt, wie alles ganz anders aussehen müßte. „Ihr guten Götter" - so läßt er den Vorwitz ausrufen -, „ihr sollt bedankt sein für alles insgesamt, aber - verzeiht mir, daß ich freimütig zu euch rede - ihr habt keine Weltkenntnis; damit der Mensch glücklich werde, fehlt noch ein Ding - nämlich Geld. Was hilft es ihm, daß er geschaffen ist, über die Welt zu herrschen, wenn er dazu vor Nahrungssorgen keine Zeit hat? Wie paßt sich das, ein vernünftiges Geschöpf hinauszujagen in die Welt und es dann schuften und sich schinden zu lassen, ist das eine Art, einen Menschen zu behandeln?" Der Gerichtsrat sieht in solchen Klagen nichts als Ausflucht und meint, es wäre zu wünschen, daß die Menschen mehr Mut hätten, sich zu ihrem Los, Patrizier oder Plebejer zu sein, zu bekennen; „und wenn man so oft und so laut jene verächtliche Rede, daß das Geld die Hauptsache ist, zu hören bekommt, so liegt das zum Teil daran, daß die, welche arbeiten müssen, der ethischen Kraft ermangeln, sich zu Sinn und Bedeutung der Arbeit zu bekennen, der ethischen Überzeugtheit von der Bedeutung der Arbeit ermangeln". Auch und gerade unter entwürdigenden Voraussetzungen behält die Arbeit nämlich ihren bildenden Charakter. Sofern ein Mensch sich nicht gänzlich fortwerfen will, bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als im Kampf ums tägliche Brot einen „Ehrenstreit" zu sehen: daß der Lohn so gering ist, um die Ehre desto größer werden zu lassen. Und wir anderen - so wird abschließend gesagt -, die wir nicht versucht worden sind, uns jedoch den Sinn für das wahrhaft Große bewahrt haben, wir wollen dem Lohnarbeiter zusehen, falls er es gestattet, und in ihm ein Ehrenmitglied der Gesellschaft ehren³⁵.

Solche Worte müßte man für baren Zynismus halten, wären sie nicht Ausfluß der naiven Gewißheit, daß die wirkliche „Ordnung der Dinge" letztlich eine vernünftige Ordnung ist, in der jeder Mensch, wenn er nur will, „seinen Platz ausfüllt" und damit sowohl das Allgemeinmenschliche als auch das Individuelle zum Ausdruck bringt. Diese vernünftige Ordnung ist freilich nicht immer schon sichtbar, nicht immer gleich erkennbar, und darum bedarf es jenes Mutes, das absolute Telos in der Zeit vorwegzunehmen, wenn daran festgehalten werden soll, daß kein Mensch um eines

anderen Menschen willen da ist, sondern seine Bestimmung in sich selbst hat. - Auf den ersten Blick scheint der Ethiker B ganz ähnlich zu argumentieren wie Hegel. Ein wesentlicher Unterschied liegt aber darin, daß Hegel die Diskrepanz zwischen postulierter und faktischer Vernünftigkeit des Wirklichen in der Vernunft selbst beseitigen zu können meint, während der Ethiker B seiner existentiellen Position gemäß die Aufhebung der Vernunft *im Glauben* fordert: im kindlichen Vertrauen auf eine lenkende Weisheit, eine göttliche Vorsehung. „Welche Kindlichkeit“ - läßt Kierkegaard ihn sagen - „gehört nicht dazu, um zuweilen beinahe lächeln zu können über alle Mühe und Beschwer, welche der unsterbliche Geist auf sich nehmen muß, um zu leben; welch eine Demut, um mit dem Wenigen zufrieden zu sein, das mit Schwierigkeit erworben wird; welch ein Glaube, um auch im Leben solch eines Menschen die lenkende Hand der Vorsehung zu erblicken; denn es ist leicht genug gesagt, daß Gott am größten sei im Kleinsten, um ihn darin aber wirklich zu sehen, dazu gehört der mächtigste Glaube.“³⁶

Auf genau dieselbe Problematik stößt man bei der Betrachtung jener Lebensaufgabe, die nach Kierkegaard recht eigentlich das Wesen des Ethischen ausmacht: die Realisierung der „ersten Liebe“. Es zeigt sich nämlich, daß „durchaus willkürlich“ an dieser oder jener Stelle haltgemacht werden muß, daß also die geschichtlich - ethische Praxis der Ehe dem Absolutheitsanspruch der unmittelbaren Liebe in keiner Weise genügen kann. Auch unter diesem Aspekt gesehen, weist mithin das Ethische über sich hinaus auf ein Höheres, das imstande sein soll, die Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit zu schließen: auf das *Religiöse*. Im Religiösen endet die Reflexion *des* Verstandes - und mit ihr auch der Widerspruch zwischen Bedingtem und Unbedingtem, findet das Ethische seine Erfüllung. Die Liebe etwa findet im Religiösen die Unendlichkeit wieder, die sie reflektierend vergeblich suchte. Mehr noch! Wofern das Religiöse, so sehr es auch alles Irdische übersteigt, mit der unmittelbaren Liebe doch stets konzentrisch bleibt, „ließe die Einheit sich ja zuweilen bringen, ohne daß der Schmerz unumgänglich würde, den das Religiöse zwar zu heilen vermag, der aber doch stets ein tiefer Schmerz ist“³⁷.

Was die Aufhebung des Ethischen im Religiösen für die Praxis bedeutet, wird gegen Ende von „Entweder - Oder“ durch folgende Überlegungen dargelegt: Der Mensch kann nur dadurch etwas ausrichten, *daß er das ihm bestimmte Werk tut*. Jeder hat ein ihm bestimmtes Werk, und die Menschen insgesamt werden gerade dadurch miteinander versöhnt, daß ein jeder sein Werk tut. Weil nun derjenige, dessen Werk einzig darin besteht, sich selbst zu entwickeln, letztlich gleichviel ausrichtet wie jeder andere - die einzelnen Werke zueinander ins Verhältnis zu setzen, steht auf weltgeschichtlicher Ebene ohnehin nicht in des Menschen Macht-, könnte es scheinen, als hätte der Ästhetiker recht, wenn er meint, man solle überhaupt nicht an das denken, was man ausrichtet, sondern lediglich die Befriedigung über die

Entfaltung seines Talents genießen. Dem ist aber nicht so. Der Ästhetiker macht nämlich den Fehler, daß er bei der selbstischen Bestimmung des Talents stehenbleibt, statt es als Aufgabe zu betrachten: für die Verwirklichung des Allgemeinen. Diese Einstellung, verbunden mit der entsprechenden Anstrengung, ist das Entscheidende; „was ich ausrichte, folgt dann meinem Werk als mein Glück“. Der Mensch ist einer Buche vergleichbar, die sich nach besten Kräften zum Wohle der Menschheit entfaltet, den Erfolg ihres Strebens aber der göttlichen Planung und Vorsehung überlassen muß.

Diese etwas hausbackene Theorie der Einheit des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen steht oder fällt mit der Voraussetzung, auf der sie fußt, und die Kierkegaard im Zuge seiner indirekten, dialektischen Mitteilung zunächst bewußt nicht in Frage stellt: jenem tiefen Optimismus, der die Griechen seinerzeit veranlaßte, die Welt in ihrem naturhaften und geschichtlichen Sein als „Kosmos“, als vom Logos durchwaltetes, wohlgefügt Ganzes zu interpretieren; auf dem Glauben, „daß der Kosmos vom Guten vollkommen durchwaltet ist, und daß der Mensch von dieser Ordnung bestimmt bleibt, auch wenn er sie verletzt und ihr entgegenhandelt“ (W. Schulz). Diese optimistische Weltsicht, wie sie auch in der neuzeitlich-idealistischen Philosophie zum Ausdruck kommt, wird vorerst also nicht in Frage gestellt, wohl aber gelegentlich einer subtilen Ironie ausgesetzt. Als Beispiel sei auf jene Stelle von „Entweder- Oder“ verwiesen, wo der Ethiker sich zur Behauptung versteigt, in der Welt des Geistes herrsche eine so unendliche Harmonie, Weisheit und Folgerichtigkeit, daß wenn man von einem bestimmten Punkt ausgehe und ihn mit Wahrheit und Energie verfolge, es „stets eine Täuschung“ seine müsse, wenn das Übrige damit im Widerspruch zu stehen scheine; und wenn man so recht mit Erfolg die Disharmonie aufzuzeigen vermeine, zeige man in Wirklichkeit die Harmonie auf³⁸.

Die Ironie dieser Sätze, die keinem verborgen bleiben kann, der das Denken nicht gänzlich vom Existieren abgetrennt hat, soll die Einsicht vorbereiten helfen, daß die nahtlose, ohne Schmerz zu erreichende Versöhnung des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen ein Trugbild ist, weil sich die mit der Unmittelbarkeit (Unschuld) verlorengegangene Lebenseinheit nicht so ohne weiteres wiederholen läßt. Ein Glaube, der im kindlichen Vertrauen auf Gott alle Widersprüche zu versöhnen weiß, ist zwar eine schöne Vorstellung, die indes dem Problembewußtsein des Christentums in keiner Weise entspricht. Der Christ erweist sich nach Kierkegaard nicht zuletzt daran, daß er die absolute Unversöhnlichkeit des geschichtlichen Seins und Sollens erkannt und absolut resigniert hat; erst nachdem dieser „Wegzoll“ bezahlt ist, darf er an eine Vorsehung, eine göttliche Lenkung glauben - und aus äußerstem Vermögen wollen, ohne an den Erfolg zu denken.

Konkret wird diese Einsicht in folgenden zwei Schritten vermittelt: Aus-

gehend von einer Kritik an der Vorstellung, daß der Mensch, der sich selbst gewählt hat, sich auch selbst verwirklichen kann, wird das Ethische buchstäblich ad absurdum geführt; die solchermaßen aufgedeckte Verlorenheit des Daseins dient ihrerseits dazu, einen Begriff des Religiösen zu entwickeln, der dem Dasein neuen Sinn verleiht, gleichzeitig aber die harmonische Einheit des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen unwiderruflich verloren gibt.

Der erste Schritt wird bereits am Ende von „Entweder - Oder“ eingeleitet, indem auf die Möglichkeit einer ethischen Ausnahme hingewiesen wird. Wenn nämlich ein Mensch beim Versuch, das Allgemeine in seinem individuellen Leben auszudrücken, auf Schwierigkeiten stößt, obwohl er von Liebe zum Allgemeinen und zum Dasein beseelt ist und nach ernsthafter Selbstprüfung zur Einsicht gelangt, daß er an dieser seiner Unvollkommenheit nicht schuld ist, dann wird er sich eingestehen müssen, außerhalb des Allgemeinen zu stehen, eine Ausnahme zu sein; und er wird durch seine Trauer Zeugnis davon ablegen. Weil er in seinem Verhalten aber doch immer wieder am Allgemeinen gemessen wird, stellt das Ausnahmesein ein regelrechtes Fegefeuer für ihn dar, in dem er freilich das, was er an Umfang verlor, an intensiver Innerlichkeit gewinnen kann. Und indem er sich in seinem Sosein akzeptiert und zur Aufgabe macht, versöhnt er sich wieder mit dem Dasein und erkennt, daß in einem gewissen Sinne jeder Mensch eine Ausnahme darstellt, daß es also gleich wahr ist zu sagen, jeder Mensch sei das Allgemeine und jeder Mensch sei eine Ausnahme³⁹.

Es ist ja auch keineswegs so, daß der durch die Selbstwahl zu sich selbst gelangte Mensch die Normen und Gebote nur vom Äußeren ins Innere zu „übersetzen“ braucht, um das Allgemeine verwirklichen zu können. Indem nämlich die Forderung der Pflicht ins Subjektive übertragen wird, sagt sie dem einzelnen eigentlich nicht, was er tun soll, sondern sie stellt ihn vor die Entscheidung - die ihrem Wesen gemäß stets neu revidiert werden muß. Das macht ja gerade die Schwierigkeit ethischer Existenz aus: sich beständig auf dem Gipfel der Entscheidung zu halten, ohne dabei die Kontinuität zu verlieren. Für das Ethische als Ausdruck der Innerlichkeit im Existieren (im Gegensatz zur bloßen Sittlichkeit und zum objektiven Wissen) gilt daher folgendes Gesetz: Dasselbe, und doch verändert, und doch dasselbe.

Dieses Gesetz, das nichts anderes ist als das Gesetz der Wiederholung (vgl. o. Kap. H/3), verhindert nun zwar, daß die Ethik zu einer „bindenden Macht“ wird - indem es die Aufgabe des Existierens in etwas Innerliches verwandelt, in die „eigentliche Aufgabe der Freiheit“ -, es stellt aber eben damit in Frage, ob die Wiederherstellung der Einheit von Subjektivität und Objektivität, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Individualität und Allgemeinheit je gelingen kann. Mehr noch: Die These des Ethikers B, wonach ein Individuum, das bis an die Weggabelung des absoluten Entweder - Oder gelangt ist, den rechten Weg schon finden wird, erweist sich jetzt insofern als

unzutreffend, als man wohl durch sich selbst an allem verzweifeln, nicht aber durch sich selbst aus der Verzweiflung zurückfinden kann. Denn verzweifeln bedeutet zwar, sich absolut, in seiner Absolutheit zu wählen, doch wie soll das Subjekt in seiner faktischen Relativität und Zufälligkeit imstande sein, diese Wahl zu realisieren? Im Tagebuch stellt Kierkegaard hierzu folgende Überlegung an: Wenn ein Mensch, der wesentlich durch Reflexion bestimmt ist, in die Lage versetzt wird, entscheidend zu handeln, dann zeigt sich sogleich eine prinzipielle Schwierigkeit, insofern nämlich die Reflexion gerade ebensoviele Möglichkeiten für wie gegen eine bestimmte Entscheidung aufzeigt. „Und was ist es dann, worauf ich gestoßen werde? Auf das *Absurde*. Was ist das Absurde? Das Absurde ist, wie ersichtlich, ganz einfach: daß ich, ein Vernunft-Wesen, in dem Falle handeln soll, wo mein Verstand, meine Reflexion mir sagt: Du kannst ebenso gut das eine wie das andere tun, d. h., wo mein Verstand und meine Reflexion mir sagen: Du kannst nicht handeln . . .“; denn dann bin ich in unendlicher Leidenschaft, und dann erscheint eben das Mißverhältnis zwischen dem Handeln und der Reflexion, die Unmöglichkeit, in Kraft der Reflexion unendlich entscheidend zu handeln⁴⁰. - Der ganze Gedankengang läßt sich wie folgt zusammenfassen: Die ethische Existenz als Versuch einer Wiederholung der Lebenseinheit vollzieht sich in der Dialektik von Verinnerlichung und Verdoppelung. Nun wird aber durch die Verinnerlichung eine derartige Kluft zwischen Vernunft und Verstand, Leidenschaft und Reflexion, unendlicher Forderung und endlichen Gegebenheiten aufgerissen, daß sich die Verdoppelung und mit ihr die Wiederholung schon in der Phase der Entscheidung als undurchführbar erweist.

Wie schon die „begehrte Idealität der Ästhetik“ so läßt Kierkegaard also auch die „geforderte Idealität der Ethik“ an der Wirklichkeit stranden, und zwar auf noch viel schmerzlichere Weise, insofern die Wiederholung zugleich die Losung des Ethischen und die Lösung von ihm (dänisch: *løsning*) darstellt. Und so sieht sich das Individuum mit der folgenden Alternative konfrontiert: „Entweder das ganze Dasein ist in der Forderung der Ethik zu Ende, oder die Bedingung wird herbeigeschafft, und das ganze Leben fängt von vorne an, nicht durch eine immanente Kontinuität, sondern vermöge einer Transzendenz . . .“⁴¹ Im ersten Fall bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als auf verdoppelndes Handeln zu verzichten und einer Gesinnungs- bzw. Verantwortungsethik zu huldigen; im zweiten Fall ist der Mensch auf das Religiöse „aufmerksam“ geworden, zugleich aber auch darauf, daß die höhere Daseinsweise nur durch einen *Sprung* zu erreichen ist.

An dieser Stelle muß zunächst noch einmal auf die Zweideutigkeit hingewiesen werden, welche dem so verstandenen Übergang vom Ethischen zum Religiösen anhaftet. Man muß sich nämlich fragen, ob die Aporie, in der Kierkegaard das sich entfaltende ethische Bewußtsein münden läßt, nicht in falschen Prämissen begründet liegt. Denn die Realisierung des Ethischen

erscheint insofern von Anfang an zum Scheitern verurteilt, als sie ohne eine angemessene gesellschaftliche Praxis erfolgen soll. Mit Worten Hegels ausgedrückt: Kierkegaards Ethik ist so angelegt, daß sie über „die nur innerliche und deshalb nur äußerliche Beziehung selbständiger Existenzen“ nicht hinauskommt⁴². - Wenn dann die Reflexion im Hinblick auf entscheidendes Handeln zu keinem Schluß kommt, so deshalb, weil sie nicht oder nur scheinbar bis zum konkreten Interesse des einzelnen vorgedrungen ist; denn dieses ist immer ein bestimmtes. Und es braucht auch nicht wunderzunehmen, daß die Innerlichkeit zur unendlichen Leidenschaft wird, die als Leidenschaft für das Unendliche im Äußeren keinen angemessenen Ausdruck findet. Etwas überspitzt formuliert, könnte man sagen, Kierkegaard definiere das Ethische als Vermögen, „rein aus sich, ohne äußeren Beistand, zur Freiheit aufzusteigen“ (Theodor Litt), und weil das nicht gelingt, fordert er den Sprung ins Religiöse. - Es soll damit keineswegs gesagt sein, daß dem Religiösen für die Selbstwerdung des Menschen keine Bedeutung zukommt, wohl aber, daß es - entgegen Kierkegaards eigener Intention - zu früh angesetzt wird und eben damit der Zweideutigkeit verfällt.

Doch wie ist der Sprung ins Religiöse näher zu verstehen? - Der Übergang vom Ästhetischen zum Ethischen vollzog sich auch durch einen Sprung der Entscheidung: durch die Wahl der Verzweiflung als Wahl der Wahl. Ähnlich vollzieht sich der Übergang vom Ethischen zum Religiösen, nur daß es sich hierbei nicht um einen Sprung der Immanenz, sondern der Transzendenz handelt. - Kann kein Sprung voll einsichtig gemacht werden, dann erst recht nicht dieser; es kann höchstens wieder eine Zwischenbestimmung aufgezeigt werden, die ein approximatives Verstehen ermöglicht. Die Ironie stellte die Übergangsbestimmung des ersten Sprunges dar, der *Humor* bildet die Übergangsbestimmung des zweiten, radikaleren Sprungs. Der Humor beinhaltet also noch nicht das Religiöse, aber er transzendiert einerseits das Ethische und nimmt andererseits wesentliche Bestimmungen des Religiösen vorweg.

Zum Humor als Lebenshaltung kommt es, wenn die Diskrepanz zwischen der Anstrengung und dem Ergebnis ethischen Existierens dem Menschen in aller Schärfe bewußt wird und ihn zu einem Verhalten veranlaßt, für das Kierkegaard einen treffenden Vergleich parat hat: „Wie man den Kopf wollüstig unter die Bettdecke stecken und auf die ganze Welt pfeifen kann, so versteckt sich der Humorist mit Hilfe der Immanenz in der Ewigkeit der Erinnerung dahinter und lächelt wehmütig über die zeitliche Existenz mit ihrer eine kurze Zeit währenden Geschäftigkeit und illusorischen Entscheidung. Der Humorist doziert nicht Unsittlichkeit, weit gefehlt, er ehrt das Sittliche und tut für seinen Teil alles, so gut er kann, und lächelt wiederum über sich selbst.“ Der Humorist kann unter Umständen sogar eifriger arbeiten und knauseriger mit der Zeit umgehen als ein „Pflichtarbeiter“. Er ist nur insofern über das Ethische hinaus, als er es in seiner Relativität durchschaut hat: gerade wegen seines Absolutheitsanspruchs⁴³.

Aber ebensowenig wie der Ironiker ist auch der Humorist einer höheren Daseinsweise mächtig, in der dieser Widerspruch aufgehoben wäre. Der Humor enthält einerseits eine wesentlich tiefere Skepsis als die Ironie, weil er nicht nur mit der Endlichkeit, sondern auch mit der Sündhaftigkeit zu **tun** hat - die Skepsis des Humors, sagt Kierkegaard, verhält sich zur Ironie „wie Unwissenheit zu dem alten Satz: *credo quia absurdum*“ -; andererseits aber enthält der Humor auch eine viel tiefere Positivität, denn er begnügt sich nicht damit, den Menschen zum Menschen zu machen, sondern zielt auf das Gottmenschliche, das Theanthropische“. Doch eben hierin scheitert er, und so ist und bleibt er denn eine alles Menschliche durchwaltende Unruhe.

Das Lächeln des Humoristen ist traurig und wehmütig, weil ihm die Alternative fehlt, das Ja oder Nein der Entscheidung. Denn ob er dies oder jenes wählt, bleibt sich gleich. Und er hat insofern etwas Lyrisches an sich, weil ihm die Fähigkeit abgeht, dem Leben einen konkreten Zusammenhang zu geben; er verbleibt in einem stimmungshaften Schweben über den Dingen. Halt und Ernst findet er einzig in der Erinnerung einer verschwundenen idealen Welt. Der Humor ist damit wesentlich elegisch und kann so nicht mit Fröhlichkeit und Sinn für das Komische verwechselt werden. - Er hat freilich auch nicht die intellektuelle Kälte und Schonungslosigkeit der Ironie, er ist nicht zerstörerisch, sondern grundsätzlich versöhnlich. Er findet sich ab, er sieht nicht so sehr das Negative im Positiven, als vielmehr das Positive im Negativen, kurz: er billigt dem Bestehenden durchaus eine gewisse Berechtigung zu, was er auch in seinem Verhalten zum Ausdruck bringt⁴⁵. Dieser seiner erinnernden Ausflucht und seiner Versöhnlichkeit wegen gelingt dem Humoristen noch nicht der entscheidende Schritt über das Ethische und seinen Zwiespalt hinaus in das Religiöse. Denn stets muß das Individuum mit der bestehenden Wirklichkeit gebrochen haben, ehe es darangehen kann, sie auf einer höheren Daseinsstufe zu wiederholen.

Wie sehr das Religiöse trotz dieses Bruchs in der Konsequenz der Selbstwerdung liegt - verstanden als dialektische Vertiefung der Bestimmung existierender Innerlichkeit-, macht die folgende Skizze deutlich: Das unmittelbare, ästhetische Individuum findet im Existieren noch keinen Widerspruch, weil es seine Dialektik außer sich hat. Das ethische Individuum ist zwar nach innen in sich selbst dialektisch, jedoch nicht bis in den letzten Grund hinein, insofern das zugrundeliegende Selbst dazu gebraucht wird, sich selbst zu überwinden und zu behaupten. Erst das religiöse Individuum, das „in Selbstvernichtung vor Gott“ nach innen dialektisch ist, erfährt den Widerspruch, der die Existenz als solche betrifft und in Frage stellt: den zwischen der absoluten Forderung und der Relativität des Daseins, zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen. - Da es nun aber zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten gibt, diesen letztgenannten Widerspruch zu interpretieren, hat man zwischen zwei Formen des Religiösen zu unterscheiden - zwischen einer Religiosität A und einer Religiosität B -, wodurch der

Sprung der Transzendenz zwar nicht aufgehoben, aber doch wesentlich entschärft wird.

Von der Religiosität A sagt Kierkegaard, sie sei noch wesentlich spekulativ, weil in ihr der Widerspruch zwischen Immanenz und Transzendenz in die Existenz hineingezogen werde, so daß es zu keiner absoluten Transzendenz und zu keinem absoluten Widerspruch komme. Dennoch unterscheidet sich die Religiosität A sehr wesentlich von der Spekulation. Während diese nämlich die Existenz zu einem „verschwindenden und aufgehobenen Moment im reinen Sein des Ewigen“ werden läßt, akzentuiert jene die Existenz gerade als das Wirkliche, hindert also den Existierenden daran, abstrakt in der Immanenz zu bleiben, und das Ewige, von dem das Dasein getragen ist, verschwindet nun umgekehrt in der Existenz, und zwar in einer Weise, daß es nur noch indirekt sichtbar wird. Für die Religiosität A gibt es nur die Wirklichkeit der Existenz, „und doch ist das Ewige beständig von ihr verborgen und verborgen zur Stelle“⁴⁶. - Die Religiosität B oder das Paradox-Religiöse läßt demgegenüber das Verhältnis zwischen der Existenz und dem Ewigen durch einen absoluten Gegensatz bestimmt sein; denn wenn das Ewige - wie das Christentum lehrt - nur in einem bestimmten geschichtlichen Zeitmoment in Erscheinung tritt, so ist das ein Ausdruck dafür, daß die Existenz sich auf keine Immanenz des Ewigen stützen kann, jeder immanente Zusammenhang zwischen dem Dasein und dem Ewigen ist abgeschnitten, so daß der Mensch sich „ins Äußerste der Existenz“ gestellt sieht.

Gemeinsam ist den beiden Formen des Religiösen, daß sie ihren adäquaten Ausdruck einzig und allein im *existentiellen Pathos* finden. Denn sobald sich der Existierende zu einer ewigen Seligkeit verhält, kommt es entscheidend darauf an, daß seine Existenz dieses Verhältnis widerspiegelt. Und vermag schon ein relatives Telos die Existenz eines Menschen partiell umzugestalten, dann muß das absolute Telos den Menschen absolut umgestalten⁴⁷. So gesehen ist der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Formen des Religiösen im Verhältnis des Pathetischen zum Dialektischen gelegen: Die Religiosität A konstituiert sich in einem dialektischen Prozeß der Verinnerlichung und weiß sich als Streben nach einer ewigen Seligkeit an kein spezifisches Etwas gebunden (oder nur äußerlich, so daß dieses Etwas beliebig variiert werden kann). Insofern gilt für die Religiosität A, daß in ihr das Dialektische vor dem Pathetischen kommt - die Vermittlung der Idee einer ewigen Seligkeit vor dem existentiellen Verhältnis zu ihr. Für die Religiosität B dagegen gilt, daß sie von einem bestimmten Etwas abhängt, das die ewige Seligkeit näher bestimmt, und das nicht aus der dialektischen Vertiefung der Innerlichkeit resultiert. Der dialektische Prozeß der Verinnerlichung ist hier lediglich Vorbedingung für eine eigene Art von Dialektik, die das Verhältnis zu jenem Etwas beinhaltet: nicht spekulativ, sondern paradox - als Abstoß in Richtung auf ein neues Pathos. Etwas vereinfacht ausgedrückt ist Kierkegaards These die, daß die Religiosität B als das genuin

Christliche sich dadurch von der Religiosität A unterscheidet, daß sie das Dialektische „an zweiter Stelle“ hat, und zwar derart, daß sie den Menschen zu einem absurden Existenzverhältnis veranlaßt.

Die Religiosität A hat als Grundlage das „Heidentum“, aber auch das säkularisierte Christentum, weil beidemal nur die Menschennatur im allgemeinen vorausgesetzt wird. Sie ist daher jederzeit möglich, während die Religiosität B vor ihrem Auftreten gar nicht möglich war. Die Religiosität B steht insofern höher als die Religiosität A, die für sie terminus a quo ist und sein muß - wenn das Paradox nicht zum Wunderbaren im ästhetischen Sinne werden soll.

Bevor nun näher dargelegt wird, wie die Bestrebung der ethischen Existenz, sich in dialektischer Verinnerlichung zu begründen, die Religiosität A hervorbringt, die ihrerseits die Voraussetzung für die wahre Begründung der Existenz im Paradox-Religiösen bilden soll, noch eine kurze methodische Vorbemerkung: Weil das Religiöse, verstanden als absolutes Verhältnis zum Absoluten, sich vom Mitteilenden nicht als etwas Gegebenes, von ihm bereits Realisiertes darstellen läßt, sondern lediglich als eine Existenz-Möglichkeit, deren Wagnis der einzelne ganz allein zu tragen und zu verantworten hat, sind die Pseudonyme der religiösen Schriften nicht nur ein Kunstgriff indirekter Mitteilung: Kierkegaard zieht sich als Person tatsächlich aus den Darlegungen und Projekten religiösen Inhalts zurück und kann daher auch nicht zur Rechenschaft gezogen werden, es sei denn dafür, daß er seine Leser auf den schwankenden Boden des Religiösen hinauslockt - wo alles zu gewinnen, aber auch alles zu verlieren ist - und ihn dort sich selbst überläßt. - Um dem Rechnung zu tragen und um die innere Dialektik des Religiösen besser zur Geltung kommen zu lassen, erscheint es angebracht, die vertretenen Thesen und Meinungen als Thesen und Meinungen des betreffenden Pseudonyms auszuweisen und sie zunächst schlicht als solche gelten zu lassen.

Das Unendliche wollen, eine ewige Seligkeit wollen heißt absolut wollen, weil beides in jedem Augenblick gewollt werden muß. Und da es ein Widerspruch wäre, etwas Endliches absolut zu wollen, so besteht die Aufgabe darin, sich zugleich absolut zum absoluten Telos zu verhalten und relativ zu den relativen Zielen. Abrahams Prüfung - die ihm von Gott auferlegte Opferung Isaaks - verdeutlicht diese Forderung auf exemplarische Weise, allerdings mehr lyrisch als dialektisch. Was Johannes de Silentio schuldig bleiben muß, wird von Johannes Climacus sozusagen nachgeliefert. Der Verfasser der „Philosophischen Brocken“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ weiß sehr wohl, welche Schwierigkeiten der Verwirklichung des religiösen Ideals im Wege stehen, weshalb es „vielleicht noch von niemand“ erreicht wurde. Das Individuum befindet sich nämlich religiös gesehen zunächst in der Unmittelbarkeit, d. h. es verhält sich absolut zu den relativen Zielen. Es muß daher, bevor es sich das religiöse Ideal überhaupt als

Aufgabe setzen kann, die Entsagung von den relativen Zielen einüben, das „Absterben von der Unmittelbarkeit“⁴⁸. Insofern fängt mit dem Religiösen tatsächlich das ganze Dasein von vorne an, und es hat den Anschein, als sei die Bewegung der Selbstwerdung im religiösen Stadium rückläufig. Doch dieser scheinbare Rückschritt ist in Wirklichkeit ein Fortschritt, „sofern sich in etwas vertiefen fortschreiten heißt“. Und das Religiöse ist im Grunde nichts anderes als Vertiefung in die menschliche Existenz, wie Climacus betont. Eine Vertiefung, bei der das Individuum nach und nach alle Illusionen durchdringt und immer konkreter wird.

Ist die Unmittelbarkeit überwunden, dann sieht sich das Individuum freilich noch immer nicht in die Lage versetzt, das absolute Verhältnis zum Absoluten absolut auszudrücken, weil es dann ja mehr denn je in der Existenz steckt. Und nicht nur das! Insofern alles Religiöse in der Dialektik der Verinnerlichung liegt, kann das Verhältnis *direkt überhaupt nicht* zum Ausdruck gebracht werden; auch die „relative Direktheit“ der Reflexion kommt als Ausdrucksmittel nicht in Frage. Climacus erklärt das so: Handeln im Äußeren (wie das Unterwerfen eines Volkes) bildet zwar die Existenz um, aber nicht die eigene Existenz des in diesem Sinne tätigen Individuums; und wenn es doch die Existenz des Individuums umbildet (wie wenn aus einem Soldaten ein Leutnant wird), dann jedenfalls nicht seine innere Existenz, das „wesentliche Existieren“, weil das Individuum nicht in sich selbst dialektisch wird. Das Handeln der Innerlichkeit wiederum ist von der Einsicht bestimmt, daß kein Mensch sich selbst umschaffen kann (vgl. o. Kap. 11/2,3), weshalb Climacus zum Schluß gelangt, religiöses Handeln sei *am Leiden* kenntlich. Damit ist zweierlei gesagt: 1. daß infolge der prinzipiellen Unmöglichkeit umgestaltenden Handelns das religiöse Dasein wesentlich durch Leiden bestimmt ist - das Leiden stellt *die Existenzkategorie des Religiösen* dar; 2. daß Leiden nicht einfach der Gegensatz zum Handeln ist, sondern dessen indirekter Ausdruck - wie im Religiösen überhaupt der Grundsatz gilt, daß die Positivität an der Negativität kenntlich wird.

Während also die Unmittelbarkeit wesentlich Glück ist, glaubt der Religiöse daran, „daß gerade im Leiden das Leben sei“. Das Religiöse stellt damit den extremen Gegenpol zur Unmittelbarkeit dar⁴⁹. Kierkegaard gibt Climacus breiten Raum, um das Leiden als Existenzkategorie des Religiösen näher zu bestimmen. Leiden in diesem Sinne steht zunächst einmal über der Distinktion glücklich - unglücklich, weil der Glückliche, wenn er religiös ist, ebenso leidet wie der, dem ein äußeres Unglück zustößt. Religiös gesehen kommt es sodann darauf an, das Leiden zu reflektieren, es in seiner „wesentlichen Fortdauer“ zu erfassen; denn ästhetisch und ethisch gesehen ist das Leiden das Zufällige, das als solches zwar andauern und als Durchgangsmoment auch eine tiefere Bedeutung erlangen kann, aber nicht wesentlich zum Existieren gehört. Für die religiöse Existenz ist das Leiden dagegen so entscheidend, daß man sagen kann: Je mehr Leiden in bezug auf Innerlich-

keit, um so mehr religiöse Existenz. Oder, um eine poetische Wendung aus den „Stadien“ zu gebrauchen: Das Leiden ist wie siebzigtausend Faden Wasser, die der Religiöse beständig unter sich hat. - Durch dieses Verständnis des Leidens grenzt sich das Religiöse auch deutlich vom Humor ab, der als Konfinium zum Religiösen mit diesem oft eine täuschende Ähnlichkeit aufweist. Freilich nur auf den ersten Blick; denn der Humor ist zwar eine „Totalitäts-Kategorie“ - d. h. er sieht das Leiden im Existieren und begreift, daß beides zusammengehört -, widerruft aber die wesentliche Bedeutung des Leidens für das Existieren.

Der Religiöse hat die Relativität der Unmittelbarkeit verloren, ihre Zerstreuung, ihren Zeitvertreib; die „absolute Vorstellung von Gott“ hält ihn gefangen, sie verzehrt ihn - sagt Climacus - wie der Brand der Sommersonne, wenn diese nicht untergehen will. Das ist die „Krisis der Krankheit“, die indes keine Krankheit zum Tode ist, keine Krankheit also, die den Menschen vernichtet, sondern die ihn stärkt: falls er sie durchsteht. In dieser entscheidenden Situation gibt es laut Climacus zwei Möglichkeiten: Der Mensch ist sich seiner Grenzen bewußt und weiß, daß ein zeitliches Wesen nicht ununterbrochen das Leben der Ewigkeit führen kann, daß es die Zerstreuung braucht wie den Schlaf; oder aber er wagt den Versuch, durch übermenschliche Anstrengung das Gottesverhältnis beständig aufrecht zu erhalten. Er wählt also entweder den Weg der „demütigen Zerstreuung“ oder den der „verzweifelte Anstrengung“. Letzterer ist der Weg ins Kloster, ist der Versuch, mehr sein zu wollen als Mensch, Gott gleichen zu wollen. Die wahre Religiosität - die der Innerlichkeit - erkennt die Vergeblichkeit eines solchen Unterfangens und findet das denkbar tiefste Leid darin, sich absolut zum Absoluten zu verhalten und im Äußeren keinen adäquaten Ausdruck dafür zu haben. Daher die demütige Zerstreuung, der Weg in den Tiergarten, wie Climacus scherzhaft sagt. Er amüsiert sich sogar, weil es „der demütige Ausdruck für das Gottesverhältnis ist, sich zu seiner Menschlichkeit zu bekennen“, und es menschlich ist, sich zu amüsieren⁵⁰.

Das Leiden gehört mithin der Innerlichkeit an und darf sich nicht im Äußeren ausdrücken, wie dies beim Klosterleben der Fall ist. Dadurch ergibt sich der Widerspruch, daß der Religiöse mit der „Schwangerschaft des Leidens“ in seinem Inneren ganz wie ein anderer Mensch aussieht. Der Religiöse weiß um die Komik, die in diesem Widerspruch liegt, und sein Wissen schlägt nach außen hin als Humor durch. Der Humor stellt also nicht nur das Konfinium zwischen dem Ethischen und dem Religiösen dar, er bildet auch das Inkognito, die Maske der wahren Religiosität, die *Religiosität der verborgenen Innerlichkeit* ist. - Daraus resultiert nun freilich ein neuer Widerspruch, denn das Inkognito soll ja eigentlich dazu dienen, den Religiösen unkenntlich zu machen - gemäß dem Ideal des Glaubensritters in „Furcht und Zittern“ -, der Humor stellt jedoch so etwas wie ein Kennzeichen wahrer Religiosität dar. - Climacus versucht diese Schwierigkeit da-

durch zu überspielen, daß er den Glaubensritter nachträglich als ein Ideal des Phantasiemediums interpretiert und meint, in der realen Existenz sehe alles ganz anders aus; da könne von einer Versöhnung im Sinne wiederholter Unmittelbarkeit keine Rede sein, und solange der Streit und Schmerz in der Innerlichkeit fortdaure, solange könne es nie ganz gelingen, die Innerlichkeit zu verbergen; der Religiöse könne nur versuchen, den direkten Ausdruck mit Hilfe des Humors zu verhindern⁵¹.

Religiosität mit Humor als Inkognito - so faßt Climacus seine Überlegungen zusammen - ist die Einheit von absoluter, dialektisch verinnerlichter religiöser Leidenschaft und Reife des Geistes, die das Religiöse von aller Äußerlichkeit zurückruft und sich eben damit als religiöse Leidenschaft bestätigt". - Die Dialektik der Verinnerlichung hat mit dem Leiden am absoluten Widerspruchsverhältnis zwischen Innerem und Äußerem allerdings noch nicht ihren Endpunkt erreicht, denn es gibt noch einen tieferen Ausdruck für das religiöse Pathos als Leiden, nämlich *Schuld*.

Schuld wird von Climacus als entscheidender Ausdruck dafür definiert, daß der Existierende sich in der Existenz zu einer ewigen Seligkeit verhält und so das Existieren an seinem höchsten Interesse mißt. Je abstrakter hingegen das Individuum ist, um so mehr entfernt es sich vom Bewußtsein der Schuld, denn um so weniger verhält es sich zur ewigen Seligkeit. Es geht hier also nicht um Einzelschuld (die das Individuum auf verschiedene Weisen von sich abwälzen könnte), sondern um die Totalbestimmung der Schuld, was freilich nicht empirisch verstanden werden darf, denn rein numerisch kommt nie eine Totalbestimmung zustande. Diese entsteht - wie gesagt - einzig und allein dadurch, daß der Mensch sein Dasein mit dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit in Verbindung bringt. Derart ergibt sich dann auch aus der kleinsten Schuld die Totalbestimmung.

Erstmals wird die Totalität der Schuld durch den Humor erfaßt - womit sich wieder zeigt, daß er die Grenzbestimmung zur Religiosität darstellt. Der Humorist redet denn auch selten von dieser oder jener Schuld, und wenn, dann will er durch die Akzentuierung der Einzelschuld indirekt die Totalität der Schuld zum Ausdruck bringen. Was den Humour dennoch sehr wesentlich vom Religiösen unterscheidet, ist der Umstand, daß er die Totalität der Schuld nicht im Verhältnis des einzelnen Individuums, sondern der Menschheit zu Gott reflektiert. Religiös gesehen ist aber die Art als Kategorie niedriger als das Individuum, meint Climacus; wer sich auf die Art beruft, „der sucht Ausflüchte". - Wir sind alle schuldig, sagt der Humorist, doch diese Einsicht dient nicht als Aufforderung zur religiösen Reue, sondern als Entschuldigung.

Demgegenüber stellt das „wesentliche Bewußtsein von Schuld" - das sich aus dem Verhältnis des Individuums zu einer ewigen Seligkeit ergibt - die größtmögliche in dialektischer Verinnerlichung erreichbare Vertiefung der Existenz dar und damit die äußerste Grenze der Religiosität A. Das wesentli-

ehe Schuldbewußtsein Hegt also noch innerhalb der Immanenz und unterscheidet sich insofern ganz entscheidend vom *Sündenbewußtsein*. Johannes Climacus stellt hierzu folgende Überlegung an: Das wesentliche Bewußtsein der Schuld ist dadurch der Ausdruck für das Verhältnis des Existierenden zu einer ewigen Seligkeit, daß es das Mißverhältnis ausdrückt. Dabei ist aber immer das Verhältnis dasjenige, was das Mißverhältnis trägt, denn das Mißverhältnis wird ja erst durch das Verhältnis als solches konstituiert, „nur daß der Existierende nicht das Verhältnis ergreifen kann, weil sich das Mißverhältnis als Ausdruck für das Verhältnis beständig dazwischenstellt“. Der Existierende und die ewige Seligkeit stoßen sich also nicht so voneinander ab, daß es zum Bruch käme; oder anders gesagt: die Identität des Subjekts ist derart, daß die Schuld es nicht zu einem anderen macht. Der Bruch im Verhältnis zwischen dem Existierenden und dem Ewigen wird mithin so lange nicht eintreten, als das Ewige den Existierenden „allseits umschließt“, und das Mißverhältnis innerhalb der Existenz bleibt. Erst wenn das Ewige sich selbst als ein Zeitliches, Historisches bestimmt, so daß der Existierende und „das Ewige in der Zeit“ die Ewigkeit zwischen sich bekommen, d. h. die Ewigkeit sich im Verhältnis des Existierenden zum geschichtlich Ewigen vermittelt: erst dann ist der Bruch gegeben und mit ihm das Paradox“.

Der Übergang von der Religiosität A zur Religiosität B - zu jener Religiosität also, deren paradoxe Akzentuierung der Existenz zu einer paradoxen Vertiefung verborgener Innerlichkeit führt - kündigt sich damit als äußerst schwierig an. Formal läßt er sich folgendermaßen darstellen: Das Christentum fordert, daß der einzelne zunächst *existierend* alles wage - das Pathetische -, was auch ein Heide tun kann; insofern handelt es sich noch um die Religiosität A. Dann aber fordert es, daß der einzelne zugleich *sein Denken* wage, wider den Verstand zu glauben wage - das Dialektische -, und im Dialektischen findet das Christentum erst wirklich seine Erfüllung. - Die Reihenfolge ist hier von Bedeutung: Die Religiosität B hat das Dialektische an zweiter Stelle, und das besagt, daß sie nicht des Individuums eigene pathetische Umbildung der Existenz ist, sondern „die paradoxe Umbildung der Existenz für den Glauben durch das Verhältnis zu einem Historischen“. Aber wohlgemerkt, erst nachdem das Individuum sich im Sinne der Religiosität A mit existentielltem Pathos zur ewigen Seligkeit als zu seinem höchsten Interesse verhalten hat, erst dann kann davon die Rede sein, daß es von der Religiosität B erfaßt und in das Pathos des Absurden hineingestoßen wird. Man ersieht hieraus, meint Climacus, wie töricht es ist, wenn ein Mensch sich ohne Pathos zum Christlichen verhalten will. Genauso töricht ist es freilich, sich das Paradox als einen „ästhetischen Galimathias“ aneignen zu wollen. Das Christliche als das Paradox-Religiöse kann zwar nicht gedacht werden, dies heißt aber nicht, daß es „ein gefundenes Fressen für Dummköpfe“ ist. Es gilt ja, mit dem Christentum zu leben, und die Bestimmung, daß es nicht gedacht werden kann, existierend festzuhalten: was besonders für gute

Köpfe sehr schwierig werden kann, zumal im paradoxen Glauben jeder auf sich allein gestellt ist. Letzteres kommt nirgendwo deutlicher und treffender zum Ausdruck als an jener Stelle der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“, wo Jacobis Gespräch mit dem sterbenden Lessing referiert und interpretiert wird.

Die geistige Konstellation für dieses Gespräch ist in der Tat von hoher Spannkraft und eigenartigem Reiz, wie Climacus vorwegnehmend feststellt. „Der unerschöpfliche Wortführer der Begeisterung als Beobachter und der verschlagene L. als Katechumene.“ Jacobi soll erforschen, wie es sich mit Lessing verhält. „Was geschieht? Zu seinem Entsetzen entdeckt er, daß L. wohl doch im Grunde genommen Spinozist ist. Der Begeisterte wagt das Äußerste und schlägt ihm jenen allein rettenden salto mortale vor.“ Dies ist nur möglich, weil sich Jacobi - im Gegensatz zu Lessing - nicht über das Wesen der Sprungs im klaren ist; weder darüber, daß er *den Übergang vom Ewigen zum Historischen* darstellt - den Versuch, die ewige Seligkeit auf eine geschichtliche Nachricht zu gründen -, noch daß der Sprung *sich nicht dozieren, d. h. direkt mitteilen* läßt, „eben weil er der Akt der Isolierung ist und für das, was sich gerade nicht denken läßt, es dem Einzelnen anheimstellt, ob er sich kraft des Absurden entschließen will, es gläubig anzunehmen“. Alles direkte Anspornen zum Sprung mag zwar eine rührende Geste sein, stellt aber einen Widerspruch in sich selbst dar. „Gesetzt, Jacobi hätte selbst den Sprung gemacht, gesetzt ferner, er könnte mit Hilfe der Beredsamkeit einen Lernenden dazu überreden, ihn zu machen: dann bekäme ja der Lernende ein direktes Verhältnis zu J. und käme also nicht selbst dazu, den Sprung zu machen.“⁵⁴ Der vermeintliche Lehrer ist zudem selbst nur ein Lernender, weil jeder Mensch wesentlich nur von Gott unterrichtet wird, und alles eigene Unterrichten beinhaltet nichts weiter als einen „gottvollen Spaß“.

Es entgeht dem Verfasser der „Nachschrift“ auch nicht, daß das Überredenwollen - und zwar gerade bei denen, die man schätzt und liebt - eine „dialektische Mißlichkeit“ enthält: Der Beredte, der sich stark genug fühlt, andere für seine Überzeugung zu gewinnen, ist in Wirklichkeit so unsicher, daß er die Zustimmung anderer zu seiner begeisterten Überzeugung braucht. Und überhaupt: Daß der Begeisterte seine Begeisterung nicht in Form des Gegensatzes, also dialektisch-indirekt auszudrücken vermag, ist nicht ein Zeichen der Stärke, sondern der Schwache. Wie seltsam es daher auch klingen mag: Jacobi will sich vom sterbenden Lessing den Trost holen, daß er mit ihm einer Meinung ist.

Climacus fährt fort, indem er die Antwort Lessings (seine letzten Worte) zitiert: „Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Überhaupt gefällt Ihr salto mortale mir nicht übel, und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten machen kann, um von der Stelle zu kommen; nehmen Sie mich mit, wenn es angeht.“ Jacobi merkt Lessings feine Ironie nicht oder läßt sich durch sie

nicht beirren. „Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst.“ Climacus sieht, wo die Unkorrektheit dieses Bildes liegt, nämlich darin, daß der Sprung zu etwas Objektivem gemacht wird. Doch Lessings Antwort läßt nichts an Scharfsinn und Ironie zu wünschen übrig. „Auch dazu gehört schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zutrauen darf.“⁵⁵ Auf der einen Seite also der „fromme Betrug der Beredsamkeit“, auf der anderen die klare Erkenntnis, daß der Sprung, als das letztlich Entscheidende, qualitativ dialektisch ist und daher keinen approximierenden Übergang zuläßt.

Für den *Lehrer* des Christlich-Religiösen darf die Problemstellung also nicht lauten: Wie bringe ich diesen oder jenen dazu, ein Christ zu sein? Sondern: Wie bringe ich diesen oder jenen dazu, auf das Christentum aufmerksam zu werden? - Für den *Schüler* gilt es zu bedenken, daß die christliche Glaubenslehre „Existenz-Mitteilung“ ist, so daß die Schwierigkeit nicht darin hegt, das Christentum zu verstehen, sondern es zu verwirklichen. Und darum bereitet man sich laut Climacus nicht durch das Lesen von Büchern und ähnliches auf das Christsein vor, sondern durch Vertiefung in das Existieren.

Ganz so unwichtig, wie Climacus tut, kann das Lesen von Büchern freilich nicht sein, sonst wäre Kierkegaards ganze Mühe ja umsonst gewesen⁵⁶. Man muß sich als Schriftsteller und als Leser nur dessen bewußt bleiben, daß Bücher lediglich eine Anregung darstellen - für die je eigene existentielle Entscheidung. Und auch das nur, wenn der Schreibende über eine dialektisch-kunstvolle Form der Mitteilung verfügt.

Im ersten Teil der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“, genauer gesagt im Anhang „Blick auf ein gleichzeitiges Bemühen in der dänischen Literatur“, reflektiert Climacus die Methode der Mitteilung christlicher Wahrheit indem er in der scheinbar zufällig zustande gekommenen Reihe pseudonymer Schriften einen sinnvollen, zielführenden Weg „entdeckt“. Damit erhält bereits die Erstlingsschrift „Entweder-Oder“ - in der das Religiöse noch gar nicht zur Diskussion steht - eine für die genannte Mitteilung entscheidende Bedeutung: Sie dient der ersten, noch etwas grobschlächtigen weil naiv dozierenden Konfrontation mit dem Ethischen, über das allein das Christlich-Religiöse vermittelt werden kann, und zwar vor allem aus zwei Gründen. Der erste Grund ist der, daß der Glaube als Willensakt, als Entschluß sozusagen des ethischen Trainings bedarf. Kierkegaard spricht das einmal sehr deutlich aus, wenn er feststellt: „Man will uns einbilden, die Einwendungen gegen das Christentum kämen aus dem Zweifel. Das ist ein völliges Mißverständnis. Die Einwendungen gegen das Christentum kommen aus Unbotmäßigkeit, Ungehorsam, Auflehnung wider alle Autorität. Deshalb hat man bisher vergeblich gegen die Einwendungen gekämpft, weil man intellektuell mit dem Zweifel gekämpft hat, anstatt daß ethisch mit der

Auflehnung gekämpft würde."⁵⁷ Der zweite, noch wichtigere Grund ist der, daß die religiöse Innerlichkeit ohne die ethische Innerlichkeit nicht möglich wäre. „Entweder-Oder" beinhaltet daher nicht nur die schlichte Konfrontation mit dem Ethischen: indem die Schrift im Individuum das Existenzverhältnis zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen entstehen läßt, konstituiert sie den Prozeß der Verinnerlichung, der die *conditio sine qua non* für das Christlich-Religiöse bildet. Climacus sieht das so: Der Ethiker hat sich aus dem „Entsetzen" eines ästhetischen Daseins in Schwermut und Verborgtheit in die ethische Innerlichkeit existierender Individualität herausgerettet und damit die Voraussetzung geschaffen für die Vertiefung der Innerlichkeit in der Erfahrung eines neuen, noch schrecklicheren „Entsetzens" - daß Offenbarwerden auch und gerade im Ethischen unmöglich werden kann. Wer nämlich so viel Innerlichkeit gehabt hat, daß er die Pflicht, die ethische Forderung in ihrer ewigen Gültigkeit erkannte, für den gibt es im Himmel und auf Erden nichts Schlimmeres als eine Kollision der Pflichten, bei der das Ethische zur Anfechtung wird.

Eine solche Kollision, die dem Individuum zu einem „höheren Offenbarwerden" verhelfen kann - durch etwas anderes als das Ethische -, läßt sich nach Climacus dadurch jedermann nahebringen, daß man den einzelnen veranlaßt, sich zu einem *religiösen Paradigma* zu verhalten. Denn das Paradigma ist als solches für alle da und beinhaltet doch zugleich das Irreguläre, die Ausnahme - so wie Abraham in „Furcht und Zittern". Die Schrift Johannes de Silentios stellt mithin einen wichtigen Meilenstein auf dem Weg der indirekten Hinführung zum Christlich-Religiösen dar. Sie veranschaulicht die genannte Kollision und das Nicht-Offenbarwerden des Ethischen als einen Sonderfall, der indes als Möglichkeit die Existenz eines jeden bedroht. Derart sind mit „Furcht und Zittern" bereits alle Vorkehrungen getroffen, um das Individuum über das Ethische hinauszuführen: „Das Ethische ist die Anfechtung; das Gottesverhältnis zustandegekommen; die Immanenz der ethischen Verzweiflung gebrochen; der Sprung ist gesetzt; das Absurde die Notifikation."⁵⁸

Die kleine Schrift zum Problem der Wiederholung - welche sich im Untertitel als psychologisches Experiment ausweist, um durch den Rückzug ins Unverbindliche zwischen dem Schreibenden und dem Lesenden die Bewegung „in Innerlichkeit weg voneinander" zu begünstigen -, geht noch einen entscheidenden Schritt weiter. Sie macht darauf aufmerksam, daß die ethische Existenz, verstanden als harmonisches Leben in Familie und Gesellschaft, nicht nur in Ausnahmesituationen wie der Abrahams in Frage gestellt ist. Indem nämlich Constantin Constantius an der Möglichkeit der Wiederholung verzweifelt, und der junge Mensch zur Einsicht gelangt, daß sie, um gelingen zu können, einer neuen Unmittelbarkeit bedarf, wird die Wiederholung - und mit ihr das Ethische - zu einer Bewegung „kraft des Absurden". Es ist also keineswegs so, daß der Mensch die durch das Ethische in

Aussicht gestellte Lebenseinheit aus eigener Kraft erreichen kann, wie in „Entweder - Oder“ noch behauptet wurde; vielmehr steht die ethische Existenz von Anfang an unter Voraussetzungen, die über sie hinausweisen. - Der Ethiker in „Entweder- Oder“ hat sicher recht, wenn er den Übergang von der ästhetischen Verborgenheit zum ethischen Offenbarwerden einem existentiellen Wahrheitsverständnis gemäß nicht durch den Zweifel, sondern durch die Verzweiflung erfolgen läßt; wenn er dann aber den Eindruck erweckt, als könnte das ethische Selbst *immanent* in der Verzweiflung gefunden werden, fällt er doch wieder in die spekulative Denkweise zurück, von der er sich abgrenzen wollte. Wo laut Climacus der eigentliche Trugschluß des Ethikers B zu suchen ist, wurde an gegebener Stelle bereits angedeutet: Das ethische Selbst ist definiert als die Einheit des faktischen und des ewigen Selbstseins, und darum müßte die Verzweiflung gleichzeitig zwei Bewegungen vollziehen, nämlich den Bruch mit der Welt und die versöhnende Rückkehr zu ihr. Die erste läßt sich in der Immanenz der Verzweiflung auch durchaus realisieren, nicht aber die zweite. „In diesem Augenblick der Entscheidung bedarf das Individuum eines göttlichen Beistandes, desungeachtet daß es ganz richtig ist, daß man erst das Existenzverhältnis zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen erfaßt haben muß.“¹ Wohlgemerkt, die These besagt nicht nur, daß sich die mit der Unmittelbarkeit verlorengegangene Lebenseinheit ohne die Hilfe Gottes nicht wieder herstellen und garantieren läßt (wie Walter Schulz interpretiert), sondern daß die ethische Existenz als das Hereinholen des Unendlichen ins Endliche und das Aufheben des Endlichen im Unendlichen nur unter der Voraussetzung überhaupt in Angriff genommen werden kann, daß die Einheit des faktischen und des ewigen Selbst immer schon gegeben ist; und eben diese Voraussetzung sprengt die immanente Dialektik der Selbstwerdung. - Die teleologische Suspension des Ethischen, wie sie in „Furcht und Zittern“ dargestellt wird, trägt dem zwar Rechnung, ist andererseits aber nichts weiter als eine Prüfung, ein Durchgangsstadium; und weil der Geprüfte letztlich wieder ins normale Leben ethischer Existenz zurückkehrt - auch wenn der Schrecken der Prüfung seine Spur hinterläßt -, darum mußte die Suspension des Ethischen einen noch bestimmteren religiösen Ausdruck finden, und zwar in dem Sinne, daß die absolute Forderung des Ethischen *jeden Augenblick* zur Stelle ist, das Individuum sie aber nicht zu realisieren vermag; nicht bloß aufgrund der Begrenztheit alles zeitlichen Strebens, sondern prinzipiell: weil der Mensch sich in einem Zustand befindet, der ihm die Verwirklichung des Ethischen unmöglich macht. Dieser durch Wiederholung nicht überwindbare Zustand, der den Ausgangspunkt für das religiöse Existieren bildet, den Anfang der „religiösen Ordnung der Dinge“, ist *die Sünde*.

Mit der Schrift über die Wiederholung und der an sie anschließenden psychologischen Studie über den Begriff Angst, „in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde“, war die Existenzinnerlichkeit dann so weit

bestimmt, daß auf die Darstellung des im engeren Sinne Christlichen übergegangen werden konnte; natürlich nicht unmittelbar, dozierend, sondern in Form eines Gedankenexperiments.

Die Aufgabenstellung des Denkprojekts in den „Philosophischen Brocken“ kann kurz so formuliert werden: Ausgehend von der Sokratischen Erkenntnis, daß die Wahrheit in der Innerlichkeit der existierenden Subjektivität gefunden und dementsprechend auch mitgeteilt werden muß, wird zu dem hingeführt, was „unbestreitbar weiter als das Sokratische“ geht und daher nur per Analogie bestimmt werden kann. Eine Anlehnung an die scholastische Lehre von der Analogia entis, zumindest was die Verfahrensweise betrifft, ist dabei unverkennbar: Climacus - der Name deutet es schon an - sieht seine Aufgabe darin, durch die bloße Steigerung und Erweiterung vertrauter Begriffe an das religiöse Paradox heranzuführen, aber im Medium der Existenz und nicht des reinen Denkens; daher wird zunächst vor allem negativ argumentiert, nämlich gegen die spekulative Philosophie Hegels, die mit ihrer Objektivitätsforderung, durch zerstreute Vielwisserei und nicht zuletzt wegen der Abstraktion von der konkreten Existenz den Pol des Abstoßes darstellt. - Den Gegenpol, der als solcher selbst noch in der Unwahrheit befangen bleibt, wenngleich sich nur über ihn das Christentum erschließt, bildet die These, *daß die Subjektivität, die Innerlichkeit die Wahrheit ist*. Sie ergibt sich in der Konsequenz der Unterscheidung zwischen einer Wahrheit, die für die Selbstverwirklichung (das Seelenheil) des Individuums wesentlich ist, und einer Wahrheit, die in diesem Sinne unwesentlich ist. „Wenn objektiv nach der Wahrheit gefragt wird“ - lautet eine berühmte, aber oft mißverstandene Schlußfolgerung der Nachschrift zu den „Brocken“ —, „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, 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 Wahrheit, selbst wenn es sich so zur Unwahrheit verhielte.“⁶⁰ Die „dialektische Schwierigkeit“, die darin liegt, daß der subjektive Denker lange ringen muß, um die Wahrheit (Gott) objektiv zu finden - und sei es nur approximativ -, die Wahrheit aber immer schon braucht, um sie überhaupt suchen zu können, steigert die leidenschaftliche Innerlichkeit bis zu dem Punkt, wo die objektive Ungewissheit zur Wahrheit wird, und zwar zur höchsten Wahrheit, die es für einen Existierenden geben kann. Von hier zur Feststellung, die Wahrheit sei objektiv bestimmt das Paradox, ist dann nur noch ein kleiner Schritt.

Grundlage des Denkprojekts bildet - wie gesagt - die Analogie zwischen dem sokratischen und dem christlichen Daseinsverständnis. Und weil die

Analogie bekanntlich in der Mitte zwischen der Univozität und der Äquivokität steht, läßt sich das Verhältnis des Sokratischen zum Christlichen von zwei Seiten betrachten. In den „Brocken“ wird vor allem das Trennende, der qualitative Unterschied herausgearbeitet. Demnach hat Sokrates zwar richtig erkannt, daß die Wahrheit in der Innerlichkeit der existierenden Subjektivität gefunden und dementsprechend auch mitgeteilt werden muß, die Frage, wie das Individuum in die Wahrheit kommt, letztlich aber spekulativ beantwortet (vgl. o. Kap. II, b). Die „Unwissenschaftliche Nachschrift“ stellt dann mehr das Verbindende heraus. Der spekulative Satz, daß alles Erkennen Erinnern sei, wird zwar weiterhin Sokrates und Plato gleichermaßen zugeschrieben, mit dem Unterschied aber, daß Plato der Verlockung einer spekulativen Erkenntnis nachgibt, während Sokrates beständig von jenem Satz „Abschied nimmt“: indem er die Schwierigkeit festhält, daß der Spekulierende ein Existierender ist. Darüber hinaus macht Sokrates deutlich, wie die Inkommensurabilität von Innerem und Äußerem - welche das Sprungbrett für das Paradox-Religiöse darstellt - bereits im Ethischen ihren Anfang nimmt. Indem nämlich der Ethiker in den Aufgaben der faktischen Wirklichkeit aufgeht, wird er zwar offenbar, doch offenbar ist der Unmittelbare auch. Was den Ethiker ausmacht, ist die Bewegung, durch die er sein nach außen gerichtetes Leben nach innen mit der unendlichen Forderung des Ethischen „zusammensetzt“. Damit nun die ethische Leidenschaft in diesem Mißverhältnis nicht komisch wird, bedarf eben schon das Ethische eines Inkognitos, und als solches bietet sich die Ironie an. Daß Sokrates sich zur Wirklichkeit des Staates negativ verhielt, hat so gesehen zwei Gründe: einmal den, daß er durch die Akzentuierung der Innerlichkeit auf das Ethische aufmerksam machen wollte - ganz im Gegensatz zum späteren, laut Climacus mißglückten Versuch Hegels, den Staat zur obersten Instanz des Ethischen zu machen; der andere Grund liegt darin, daß Sokrates die Ethik „bis an die Grenzen des Religiösen“ trieb. Wie daher das Zusammengesetztsein von Existenz und Innerlichkeit eine „gewisse analoge Ähnlichkeit“ mit dem bekommt, was das Projekt als in Wahrheit über das Sokratische hinausgehend darstellt: die Wahrheit als Paradox mit dem Paradox sensu eminentiori, ebenso findet sich auch eine Analogie zwischen der sokratischen Innerlichkeit - der leidenschaftlichen Innerlichkeit im Existieren - und dem Glauben sensu eminentiori. - Daß die in den „Brocken“ aufgezeigte unendliche Differenz dennoch bestehen bleibt, ist Climacus zufolge leicht einzusehen. Schon zwischen der ethischen und der religiösen Innerlichkeit im allgemeinen läßt sich ein klarer Trennungsstrich ziehen. Die ethische Innerlichkeit, welche sich der Ironie als Inkognito bedient, tritt nämlich durch „negatives Handeln“ in Erscheinung, wogegen sich die verborgene Innerlichkeit des Religiösen dadurch der Aufmerksamkeit entzieht, daß der Betreffende wie die anderen ist und nur im Unterton des Humoristischen seine Innerlichkeit andeutet. Es gehört daher schon ein guter Beobachter dazu, die religiöse

Innerlichkeit aufzuspüren, während auf die ironische Zurückhaltung eines Sokrates jeder aufmerksam werden mußte. Entscheidend aber ist, daß die paradoxe Bestimmung der Wahrheit, wie sie sich aus der oben genannten These ergibt, noch längst nicht an das Christlich-Religiöse heranreicht. Climacus verdeutlicht dies durch folgende Überlegung: Wenn die absolute Wahrheit sich zu einem Existierenden verhält, wird sie zum Paradox; das Paradox wiederum stößt aufgrund seiner objektiven Ungewißheit den Existierenden in seiner Innerlichkeit ab. Weil aber das Paradox nicht *in sich selbst* paradox ist, fällt der Abstoß nicht radikal, nicht innerlich genug aus, um den Glauben zu begründen; denn ohne Risiko kein Glaube. Und hier liegt die Grenze des Sokratischen. Denn sokratisch ist die ewige, wesentliche Wahrheit nicht in sich selbst paradox, sondern nur indem sie sich zu einem Existierenden verhält. Erst wenn das Paradox in sich selbst paradox wird, stößt es absolut ab: kraft des Absurden; und die Leidenschaft der Innerlichkeit, die diesem Abstoß entspricht, ist der christliche Glaube⁶¹.

Es gibt also noch einen innerlicheren Ausdruck für den Satz, daß die Subjektivität die Wahrheit ist: Wenn er nach weiterer Vertiefung in die Existenz bis hin zum Sündenbewußtsein so beginnt: *Die Subjektivität ist die Unwahrheit*. Anders als in der spekulativen Betrachtungsweise ergibt sich aus christlicher Sicht daraus aber nicht die Forderung nach Überwindung der Subjektivität in Richtung auf Objektivität, sondern die Subjektivität bleibt die Wahrheit, nur daß sie in dem Augenblick, wo sie darangeht, sich zu realisieren, mit der Schwierigkeit konfrontiert wird, daß sie faktisch die Unwahrheit ist. Sie wendet sich mit ihrer Arbeit daher „zurück“ und verlegt den Anfang noch tiefer in die Subjektivität. Auf das Verhältnis des Religiösen zum Ethischen angewandt, bedeutet das: Die christliche Religiosität überwindet das Dilemma des Ethischen, Verinnerlichung zu fordern und gleichzeitig die Realisierung des Allgemeinen, indem sie dieses auf die Spitze treibend festhält: Die Subjektivität ist als die Unwahrheit die Wahrheit. Und andernfalls, meint Climacus, müßte die Ethik verzweifeln.

Die Frage, wie man ins Christentum als das Paradox-Religiöse hineinkommt, deckt sich also mit der Frage, wie das Individuum dahin gelangt, sich zum Paradoxen, zum Absurden, zum Widernünftigen zu verhalten. Das Denkprojekt besteht nun recht eigentlich in folgender Überlegung: Da es sich gezeigt hat, daß der paradoxe Glaube nicht die Vorstufe, sondern den Gipfelpunkt des Denkens darstellt, könnte man das absolute Paradox aus dem Denken heraus zu entwickeln trachten, indem man das Denken in der Konsequenz seines Tuns so weit gehen läßt, daß es sich gewissermaßen überschlägt und zu denken versucht, was es nicht denken kann.

Für das reine, interessenlose Denken gibt es in diesem Sinne natürlich kein Paradox (daher ist schon im Titel der Schrift - „Philosophische Brocken“ oder genauer: „Philosophische Brosamen“ - die Distanz zum spekulativen Denken hergestellt). Das Paradox liegt vielmehr in der „Leidenschaft des

Gedankens" begründet, und die höchste Leidenschaft des Verstandes ist eben die, entdecken zu wollen, was er nicht zu fassen vermag, den Anstoß zu wollen - selbst wenn das zu seinem Untergang führen sollte. So ist es ja auch mit der Liebe, behauptet Climacus. Der Liebe liegt die Selbstliebe zugrunde, aber deren paradoxe Leidenschaft will auf dem Höhepunkt ihren eigenen Untergang. Da die Liebe dies gleichfalls will, befinden sich die beiden Mächte in der Leidenschaft des Augenblicks im Einvernehmen miteinander. Und dieses leidenschaftliche Einvernehmen ist die Liebesleidenschaft".

Die paradoxe Leidenschaft des Verstandes stößt sich mithin beständig am Unbekannten, am schlechthin Unbekannten, *Gott*. Ob Gott existiert, muß dabei offen bleiben; das Unbekannte ist da, gleichzeitig aber unbekannt und insofern nicht da. An dieser Paradoxie bleibt der Verstand hängen, d. h. er kommt nicht weiter, kann es andererseits aber nicht lassen, sich mit der Paradoxie zu beschäftigen; die Feststellung, daß es eben das Unbekannte sei, zu dem man gelangte, befriedigt die Leidenschaft des Denkens in keiner Weise. - Das Unbekannte ist so gesehen die Grenze, die der Verstand erreicht, und darum das ganz andere. Dieses zu denken hieße für den Verstand, sich absolut zu negieren; tatsächlich benutzt der Verstand aber auch zum Negieren immer sich selbst, denkt also das Verschiedene in sich selbst und durch sich selbst. Die Verschiedenheit läßt sich demnach nicht festhalten, es sei denn „in launenhafter Willkür“, wenn zutiefst in der Gottesfurcht der Wahnwitz lauert, der zu wissen glaubt, daß er den Gott selbst hervorgebracht hat. Das aber heißt, die Verschiedenheit und die Gleichheit fallen für den Verstand letztlich zusammen, weshalb der Verstand sich selbst betrügt: er hat Gott so nahe wie möglich bekommen, und doch ebenso fern⁶³.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Mensch, wenn er etwas über Gott erfahren will, zuerst in Erfahrung bringen muß, daß Gott absolut verschieden von ihm ist, und das wiederum kann er nur von Gott zu wissen bekommen, und zwar zusammen mit den Voraussetzungen, um es zu verstehen. Damit stellt sich das Paradox jetzt folgendermaßen dar: „Um auch nur zu wissen zu bekommen, daß der Gott das Verschiedene ist, braucht der Mensch den Gott und bekommt nun zu wissen, daß der Gott schlechthin verschieden ist von ihm.“ Wenn man nun bedenkt, daß Gott, um dem Menschen das Bewußtsein dieser selbstverschuldeten absoluten Verschiedenheit, also das Bewußtsein der Sünde zu bringen, sich diesem gleichmachte, dann wird das Paradox „noch furchtbarer“, insofern die schlechthinnige Verschiedenheit in der schlechthinnigen Gleichheit aufgehoben werden soll⁶⁴.

Kann ein solches Paradox gedacht werden? fragt sich Climacus. Einerseits nein, sonst wäre es ja kein Paradox; andererseits ist es der Verstand selbst, der seinen Untergang will, so wie das Paradox es fordert, und auf diese Weise befinden sich beide doch wieder im Einvernehmen miteinander. Jedoch nur

im Augenblick der leidenschaftlichen Entscheidung, denn normalerweise sträubt sich das Denken gegen das Paradox, das seinen Untergang bedeutet. - Was untergegangen ist, muß freilich nicht vernichtet sein! Das Denken kann sich erneut regen, und das ist dann die Anfechtung des Glaubens.

Der Glaube kann demnach definiert werden als jene glückliche Leidenschaft, in der das Paradox und der Verstand im gemeinsamen Verständnis ihrer Verschiedenheit zusammenstoßen. Erfolgt der Zusammenstoß nicht im gemeinsamen Verständnis, dann kommt es zum Ärgernis am Paradox, zur „unglücklichen Liebe des Verstandes“. - Climacus erscheint es nun wichtig, herauszustellen, daß im Ärgernis die Grenze, nicht die Überlegenheit des Denkens zum Ausdruck kommt. Das Ärgernis, so sagt er, mag sich gebärden wie es will: es ist allzeit leidend; „möge der Ärgernis Nehmende zerknirscht dasitzen und nahezu bettlergleich auf das Paradox starren, in seinem Leiden zu Stein werdend, oder möge es sich wappnen mit Hohn, und mit dem Pfeil des Witzes zu zielen wissen sogar wie von ferne - es ist dennoch leidend und hat nicht die Ferne“. Man darf also nicht meinen, das Ärgernis stelle ein Produkt des Verstandes dar, und das Paradox ein Produkt des Ärgernisses; es ist vielmehr genau umgekehrt! Der Glaube käme sonst ja in die Immanenz des Denkens zu liegen, und das heißt: man würde bei Sokrates stehen bleiben. So aber kann das Ärgernis sogar als indirekter Beweis für die Richtigkeit des Paradoxes verstanden werden. Climacus verdeutlicht diese seine These folgendermaßen: Bereits der Sprachgebrauch läßt erkennen, wie sehr das Ärgernis leidend ist, insofern man zu sagen pflegt, daß man sich *über etwas* ärgere. Wie daher die Wahrheit *index sui et falsi* ist, so ist dies auch das Paradox; das Ärgernis versteht nicht sich selbst, sondern es wird vom Paradox verstanden. Mag das Ärgernis auch von der entgegengesetzten Seite erklingen, es ist doch das Paradox, das in ihm widererklängt. Der Geärgerte spricht nicht aus, was er selbst erfunden hat, er spricht nur nach, was das Paradox von sich aus sagt; und weil das Ärgernis - *quia absurdum* - außerhalb des Paradoxes bleibt, stellt es so etwas wie eine Nachäffung, wie eine Karrikatur dar. Je leidenschaftlicher im übrigen der Ausdruck des Ärgernisses ist, um so mehr zeigt es sich, wieviel das Ärgernis dem Paradox schuldet. „Das Ärgernis bleibt außerhalb des Paradoxes, was Wunder, da das Paradox das Wunder ist? Dies hat der Verstand nicht entdeckt, im Gegenteil, es ist das Paradox, welches dem Verstand den Platz auf dem Verwunderungsstuhl anwies und ihm erwiderte: nun, worüber wunderst du dich, es ist gerade wie du sagst, und das Wunderliche ist, daß du glaubst, es sei ein Einwand.“⁶⁶

Das Ärgernis ist also keine Erfindung des Verstandes - sonst hätte der Verstand auch das Paradox erfinden müssen -, wohl aber *entsteht* mit dem Ärgernis das Paradox: im Augenblick. Paradox und Augenblick sind für Climacus weitgehend synonym; in stark verkürzter Form - so meint er - kann man das Paradox den Augenblick nennen. Das Christentum unter-

scheidet sich vom Sokratischen und allen spekulativen Systemen ja vor allem dadurch, daß der Augenblick entscheidende Bedeutung erhält. Im Augenblick erinnert Gott den Menschen an die Sünde, gibt ihm die Wahrheit und die Bedingungen, sie zu verstehen, wird der Lehrer zum Erlöser; im Augenblick erfolgt die Wiedergeburt des Menschen als christliches Gegenstück zur spekulativen Wiedererinnerung: der entscheidende Bruch, der zum Umbruch führt. Kurz, der Augenblick ist die Fülle der Zeit.

Als Fazit kann man festhalten, daß es nicht darum geht, das Paradox zu verstehen, sondern zu verstehen, daß dies das Paradox ist. Und das ist der Fall, wenn der Verstand und das Paradox im Augenblick glücklich aufeinanderstoßen, wenn der Verstand sich selbst beiseiteschafft und das Paradox sich selbst hingibt. Das Dritte, in dem dies geschieht, ist die glückliche Leidenschaft des Glaubens.

Wie schon angedeutet wurde, hat Climacus dieses sich Projizieren des Denkens in Richtung auf ein absolutes Paradox von Anfang an nicht sonderlich ernstgenommen, ja er hat es als bloße Spielerei und „metaphysische Grille“ abgetan, um nicht etwa den Trugschluß aufkommen zu lassen, man könne durch bloßes Nachdenken zum Glauben gelangen. Das Nachdenken, Philosophieren stellt nicht einmal eine notwendige Voraussetzung des Glaubens dar. Am Ende der „Philosophischen Brocken“ findet sich hierzu folgendes Argument: Das Christentum ist die einzige geschichtliche Erscheinung, die dem Geschichtlichen zum Trotz, ja gerade vermöge des Geschichtlichen dem einzelnen Ausgangspunkt sein will für sein ewiges Bewußtsein, die seine Seligkeit auf das Verhältnis zu etwas Geschichtlichem gründen will. Wenn nun das Individuum erst abwarten müßte, bis dieses oder jenes entscheidende Buch (vielleicht das System) erscheint, dann würde es nie dazu kommen, sich zum Christentum zu verhalten. Es würde ihm ähnlich ergehen wie den Mönchen, die mit ihrer Erzählung der Weltgeschichte niemals fertig wurden, weil sie stets mit der Erschaffung der Welt anfangen. - Wir stoßen hier erneut auf die These, daß man sich nicht durch das Lesen von Büchern, sondern durch Vertiefung in die Existenz dem Christlichen nähert.

Die „Stadien“ widmen sich denn auch wieder dieser zweiten, etwas weniger ambitionierten Form der Hinführung zum Paradox-Religiösen, wobei vor allem die Übergangsbestimmungen Leiden und Humor entwickelt werden. Das stempelt die „Brocken“ aber keineswegs zu einem nutzlosen Zwischenspiel, wie Climacus unter Hinweis auf den Kerngedanken der Schrift deutlich macht: „Daß die Subjektivität, die Innerlichkeit die Wahrheit sei und das Existieren das Entscheidende; daß man auf diesem Wege auf das Christentum hinsteuern solle, das gerade Innerlichkeit ist, aber wohlge- merkt nicht jede Innerlichkeit, weshalb die vorangehenden Stadien genau bestimmt festgehalten werden müßten: das war meine Idee.“⁶⁶ Und eben diese Idee wird nun in den „Stadien“ weiter konkretisiert. Die in „Entweder

- Oder" dargestellten beiden Stadien sind nun ausdrücklich auf ein drittes, das religiöse Stadium hin angelegt und erhalten dadurch eine vertiefte Bedeutung, einen bestimmteren existentiellen Ausdruck. Die qualitative Differenz der Stadien bleibt dabei nicht nur erhalten, sie wird sogar noch verschärft. Das ästhetische ist nun Genuß-Verlorenheit, das ethische Handlung-Sieg, das religiöse Leiden.

Die Bedeutung der ersten beiden Stadien für die Entwicklung des Religiösen macht besonders die Unterscheidung zwischen dem dämonischen und dem religiösen Paradox deutlich. Was es mit dieser Unterscheidung auf sich hat, wird am Beispiel des Quidams des Experiments im Abschnitt „Schuldig? - Nicht schuldig?“ erläutert. - Das Problem des Quidams ist, daß er ein wenig vom Ästhetischen, ein wenig vom Ethischen und ein wenig vom Religiösen in sich trägt, ohne die verschiedenen Momente miteinander in Einklang bringen zu können; in seinem Inneren stehen sich jene beiden Faktoren unvermittelt gegenüber, die in der Schrift „Die Wiederholung“ noch getrennt auftraten: Verständigkeit (Constantin Constantius) und höhere Unmittelbarkeit (der junge Mensch). Daß die Innerlichkeit des Quidams durch „den Gegensatz in sich selbst“ bestimmt ist, stellt laut Climacus für die angestrenzte Mitteilung insofern einen Fortschritt dar, als dadurch erstmals die Notwendigkeit einer „Doppelbewegung“ deutlich wird. Dies um so mehr, als der Quidam des Experiments selbst das als komisch empfindet, „was doch in ihm mit der ganzen Leidenschaft der Innerlichkeit wohnt“, was soviel heißt, daß in seiner vertieften Innerlichkeit das Komische mit dem Tragischen zu einer übergeordneten Einheit verschmilzt. - Doch er bringt es nicht zum Sieg des Humors über die Welt, weil er sein Verhältnis zu ihr nicht „quitt“ wird. Es ist die unglückliche Liebe zu einem Mädchen, die ihn festhält: als ein „Vielleicht, das ihn neckt“, als eine „Nemesis der Wirklichkeit“. Das Schlimme an der Situation des Quidams ist, daß er sich auch nicht reuend zurücknehmen kann und damit „an der äußersten Spitze“ in einem dialektischen Verhältnis zur Wirklichkeit stecken bleibt. Er ist aus dem Ethischen heraus, ohne die höhere, die religiöse Existenz erreicht zu haben, und steht so außerhalb jeder Möglichkeit einer sinnvollen Daseinsgestaltung

- als ein Gefangener seiner selbst, als eine „dämonische Figur in Richtung auf das Religiöse“. Aus dem Ethischen ist er deswegen heraus, weil ihm die Überzeugung fehlt, das Allgemeine realisieren zu können, oder anders gesagt: weil er die Schuld *als Sünde* erfährt; denn Sünde ist die im Menschen als solchem gelegene Disposition zum schuldhaften Versagen und damit eine Voraussetzung, die über das Individuum hinausreicht. - Das Sündenbewußtsein hindert den Quidam also daran, im ethischen Sinne zur Reue zu kommen, und es fehlt ihm auch die Resignation, wie sie dem Humor in seiner totalen Reflexion auf Schuld entspringt. Quidams Verhältnis zur Schuld ist zweideutig („Schuldig? - Nicht schuldig?“), so daß gesagt werden kann, falls der Quidam eine tatsächliche, konkrete Schuld auf sich geladen hätte, wäre er

viel leichter aus der Verstrickung „herauszuklären“ gewesen. So aber bleibt er gleichsam unentschlossen darüber, *was* er eigentlich bereuen soll, und es ist ihm immerzu, als ob er alles noch einmal anders machen müßte, falls dies möglich sein sollte. Eine tatsächliche, konkrete Schuld kann freilich nur als psychologisches Hilfsmittel angesehen werden und nicht als eine notwendige Bedingung religiöser Reue. Denn dieses erfordert, daß der Mensch „frei liebt und Gott liebt“, d. h. daß er sich aus einem spontanen Bedürfnis heraus am Absoluten mißt.

Was hier deutlich gemacht werden soll, ist folgendes: Wenn der Mensch im Bewußtsein der Sünde erst einmal aus dem Allgemeinen (Ethischen) herausgetreten ist, dann kann er nur dadurch dahin zurückkehren, daß er als einzelner in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten tritt; d. h. nachdem er die unendliche Bewegung der Reue gemacht hat, muß er noch eine zweite Bewegung machen, die Bewegung kraft des Absurden, durch die er sich eine neue, höhere Unmittelbarkeit erschließt, die Unmittelbarkeit des Religiösen. - Bereits durch die Sünde ist das Individuum „in Richtung auf das dämonische Paradox“ höher als das Allgemeine, „weil es ein Widerspruch seitens des Allgemeinen ist, sich selbst fordern zu wollen von dem, welchem die Voraussetzung mangelt“⁶⁷; doch das dämonische Paradox und das religiöse Paradox sind eben nicht ein und dasselbe.

Letzteres zu betonen ist deswegen wichtig, weil in beiden Fällen ein absolutes Verhältnis vorliegt, weshalb das eine Paradox dem anderen oft täuschend ähnlich sieht. So könnte die Verslossenheit des Meermannes in „Furcht und Zittern“ mit der Verslossenheit Abrahams verwechselt werden. Zwischen den beiden besteht aber ein grundsätzlicher Unterschied, insofern Abrahams Vereinzelung nicht durch die Sünde bedingt ist, sondern, daß er als der gerechte Mann von Gott auserwählt wurde. Von einer Analogie zu Abraham als dem Vater des Glaubens läßt sich mithin erst dann sprechen, wenn der einzelne in der Lage ist, das Allgemeine zu tun, und das Paradox - als einzelner höher zu stehen, als das Allgemeine - sich nun wiederholt. Damit ist auch gesagt, daß wenn ein Mensch ohne erkennbares eigenes Verschulden (etwa infolge eines körperlichen Gebrechens) außerhalb des Allgemeinen steht und sich deshalb nicht zur Reue durchringen kann, das Dämonische unausweichlich wird.

Johannes de Silentio, der dies einmal nüchtern feststellt, beeilt sich aber, einem weit verbreiteten Mißverständnis entgegenzutreten. „Man hat von Geschlecht zu Geschlecht sich daran erfreut, daß Hexen, Kobolde und Trolle usw. Mißgestalten seien, und unleugbar hat jeder Mensch eine Neigung, sobald er eine Mißgestalt sieht, die Vorstellung einer moralischen Entartung damit zu verbinden. Welch eine ungeheuerliche Ungerechtigkeit, zumals das Verhältnis eher umgekehrt werden muß dahin, daß das Dasein selbst sie verdorben hat, so wie eine Stiefmutter die Kinder zu mißratenen macht. Ursprünglich von Natur oder durch geschichtliche Lage aus dem

Allgemeinen herausgesetzt sein, es ist der Anfang vom Dämonischen, woran das Individuum doch keine Schuld hat." Und ein dämonischer Mensch muß noch lange nicht verächtlich handeln; seine Stärke ist vielmehr zu wissen, daß er besser ist, als die richtenden Vorurteile es wahrhaben wollen. Kierkegaard - bis zu einem gewissen Grad selbst ein Verunstalteter, und zwar sowohl von Natur als auch durch geschichtliche Lage - kritisiert mit Worten Johannes de Silentios all jene Moralsysteme, die über derartige Bedingtheiten großzügig hinwegsehen, um ihren rigorosen Maßstab völlig undifferenziert anlegen zu können. Und er lobt sich Shakespeare und dessen tiefsinnige Zeichnung grauenhafter Dämonen wie Gloster, die gleichwohl so viel Menschliches an sich haben. Was hat denn einen Richard III. zum Dämonen gemacht? „Offensichtlich dies, daß er das Mitleid nicht ertragen konnte, dem er von Kindheit auf preisgegeben war. Sein Monolog im ersten Akt von Richard III. ist mehr wert als ganze Moralsysteme, die keine Ahnung haben von den Schrecknissen des Daseins oder von ihrer Deutung." Solche Naturen kann man auch nicht dadurch erlösen, daß man sie in eine Idee der Gemeinschaft hineinvermittelt. Die Ethik hält sie eigentlich nur zum Narren. Sie stehen von Grund auf im Paradox, so daß sie „entweder verlorengelassen im dämonischen Paradox oder erlöst werden im göttlichen"⁶⁸. Die aus dem Dämonischen hervorgegangene Religiosität ist freilich nicht die wahre Religiosität! Da sie nicht über das Ethische vermittelt wurde, stellt sie letztlich eine Form der Ausflucht dar.

Befindet sich ein Individuum durch eigene Schuld außerhalb des Allgemeinen, dann kommt es - wie gesagt - zunächst darauf an, die Schuldfrage im ethischen Sinne zu bereinigen. Was sodann die Sünde als jene überindividuelle Voraussetzung betrifft, so stellt der pseudonyme Verfasser der „Leidensgeschichte“, Frater Taciturnus, in einer paradox anmutenden Formulierung fest: Weil die Reue der Sünde ohnehin unangemessen ist, muß der Augenblick kommen, „da man das Werk der Reue fahren läßt". Dies habe täuschende Ähnlichkeit mit Vergessen, und die Schuld vergessen sei eine neue Sünde. Hierin liegt die Schwierigkeit⁶⁹.

Das Fahrenlassen der Reue darf demnach nicht als Vergessen der Schuld mißverstanden werden. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, auf eine ganz bestimmte Art unwissend zu werden: unwissend wie ein Kind. Unwissend zu *sein* wie ein Kind, das in Unkenntnis der möglichen Gefahren dahinlebt und alles Sorgen der Amme überläßt, ist das Problem nicht, sondern dadurch unwissend zu sein, „daß man es gewesen ist, also durch Wiederholung. Climacus polemisiert in diesem Zusammenhang aufs schärfste gegen die von philosophischer, aber auch von kirchlicher Seite vertretene Auffassung, der Glaube sei das schlechthin Unmittelbare, und meint, wer das behaupte, der bringe den Glauben in die simple Gesellschaft mit Gefühl, Stimmung, Idiosynkrasie usw. - Ein kleines Kind kann also niemals Paradigma des Glaubens sein; nur „dumme Pfarrer" berufen sich ganz direkt auf die

bekannten Worte der Heiligen Schrift daß keiner in das Reich Gottes eingeht, der nicht Kind geworden ist - so als wären alle Schwierigkeiten dadurch zu beheben, daß man als kleines Kind getauft wird und dann „je eher je Heber sterben sollte“. Sowenig wie das Christentum in der Kindheit der Völker in die Welt kam, sowenig paßt es in seiner wahren Gestalt in jedes Lebensalter. Das Kind hat jedenfalls keinen entscheidenden Gebrauch für das Christentum; und wenn man ihm dieses mit Gewalt einzuflößen versucht, dann macht man es in den allermeisten Fällen „höchst unglücklich“. - Wird, wie im Matthäusevangelium, das Kind trotz allem zum Paradigma erhoben, so hegt nach Climacus darin gerade das Paradox, durch das sich Christus (als der Lehrer) von der Aufdringlichkeit der Apostel (der Schüler) schützen will. Von einem Paradox kann hier übrigens aus zwei Gründen gesprochen werden: teils weil ein Kind in seiner Unmittelbarkeit gar nicht Paradigma sein kann, teils weil das Kind zum Paradigma für einen Erwachsenen gemacht wird, „der in der Demut des Schuldbewußtseins der Demut der Unschuld gleichen soll“⁷⁰.

Sich zu einer ewigen Seligkeit verhalten ist Unmittelbarkeit in der Sphäre der Reflexion! Dies kommt Frater Taciturnus im Verlauf seines psychologischen Experiments mit dem Quidam immer klarer zu Bewußtsein. Er schätzt seine Existenz aber dennoch niedriger ein als die des Quidams: weil ihm jenes Höhere fehlt, jenes Höhere in Richtung auf Innerlichkeit. Der Frater bringt es nur bis zum Humor, der als Bewegung der Resignation die Vorstufe zur Wiederholung der Unmittelbarkeit bildet. Und obwohl der Humor selbst die Unmittelbarkeit noch nicht besitzt, stellt er sie doch negativ heraus: indem er durch das Festhalten am Gegensatz zwischen dem Komischen und dem Tragischen die Richtung nach innen weist. Der Humor - so Climacus - steht im Gleichgewicht zwischen dem Komischen und dem Tragischen, ist selbst aber noch nicht der Glaube, dazu fehlt ihm „die leidende Seite des Paradox“ und „die ethische Seite des Glaubens“.

Mit dem Humor als dem *letzten terminus a quo* für das Christlich-Religiöse ist auch die Grenze der von Kierkegaard entwickelten Methode indirekter Mitteilung erreicht. Denn wie schon am Beispiel des Dialogs zwischen Jacobi und dem sterbenden Lessing sehr nachdrücklich herausgestellt wurde, kann und darf die Entscheidung für den eigentlichen Sprung ins Paradox dem Individuum in keiner Weise abgenommen werden. Es ist daher nicht von ungefähr, daß die „Stadien“ ein Buch ohne Schluß sind. Das Ausbleiben des Resultats ist laut Climacus eine Bestimmung der Innerlichkeit, weil die Mitteilung von Resultaten zum äußerlichen Verhältnis zwischen einem Wissenden und einem Unwissenden führt.

Fassen wir zusammen. Die von Johannes Climacus anhand der verschiedenen pseudonymen Schriften reflektierte Methode einer indirekten Hinführung zum Christlich-Religiösen besteht im wesentlichen darin, das Individuum durch Analyse exemplarischen Menschseins schrittweise mit der Proble-

matik bewußten Existierens zu konfrontieren, ihm dessen Möglichkeiten und Grenzen in immer schärferen Umrissen vor Augen zu führen, bis es sich schließlich unentrinnbar vor das absolute Paradox als die entscheidende Herausforderung seines Daseins gestellt sieht. Die projektierte existenzdialektische Entwicklung weist dabei folgende Stufen auf: Unmittelbarkeit, endliche Verständigkeit (Spekulation), Ironie als Konfinium, das Ethische mit Ironie als Inkognito, Humor als Konfinium, Religiosität mit Humor als Inkognito (Relgiosität A), Humor als letzter terminus a quo für das Christliche und schließlich dieses selbst als das Paradox-Religiöse (Relgiosität B).

Wie bereits erwähnt wurde, kommt es jedoch entscheidend darauf an, die *Gleichzeitigkeit* der „einzelnen Momente der Subjektivität“ - mithin der Stadien - zu verwirklichen. Diese Feststellung besagt, daß von den drei Stadien keines nur als Mittel zum Zweck betrachtet werden darf; denn, meint Climacus, das Wahre steht nicht höher als das Gute und das Schöne, vielmehr sind das Wahre, das Gute und das Schöne für die Selbstverwirklichung des Menschen gleichermaßen wichtig, ja unentbehrlich. Die Feststellung besagt ferner, daß es um die existentielle Einheit der drei Momente in der konkreten Subjektivität geht, und nicht bloß um ihre gedankliche Vermittlung. Was nämlich bei der spekulativedialektischen Aufhebung des Niederen im Höheren herauskommt, ist folgendes: „Man liebt nicht, glaubt nicht, handelt nicht, aber man weiß, was Liebe, was Glaube ist, und es handelt sich nur um die Frage nach ihrem Platz im System.“⁷¹ Das Unglück eines Menschen oder auch einer ganzen Generation kann demnach nicht nur darin bestehen, daß man zu einseitig ist, sondern auch darin, daß man abstrakt allseitig ist, was noch negativer bewertet werden muß. Denn der Einseitige weist wenigstens deutlich und bestimmt von sich, was er nicht haben will, während der abstrakt Allseitige alles mit Hilfe der Einseitigkeit des Denkens haben will. So weist der einseitig Glaubende das Denken von sich, wogegen die Einseitigkeit des Denkens den Anschein erweckt, alles zu haben, auch den Glauben - aber als überwundenes Moment.

Die Gleichzeitigkeit muß natürlich besonders im Glauben zum Tragen kommen, wenn dieser tatsächlich den Gipfel der Selbstwerdung darstellen soll. Zum paradoxen Glauben braucht es daher nicht nur Leidenschaft, sondern auch Denken; gilt es doch denkend festzuhalten, was nicht gedacht werden kann. Climacus faßt diese Überlegung folgendermaßen zusammen: Der glaubende Christ hat Verstand und gebraucht ihn auch, er respektiert das Allgemein-Menschliche und erklärt es nicht mit Mangel an Verstand, wenn jemand nicht Christ wird; „aber im Verhältnis zum Christentum glaubt er gegen den Verstand und gebraucht auch hier den Verstand - um darauf aufzupassen, daß er gegen den Verstand glaubt“⁷². Und zwar gilt es drei dialektische Widersprüche im leidenschaftlichen Denken festzuhalten.

Zunächst den, eine ewige Seligkeit in der Zeit durch das Verhältnis zu etwas anderem in der Zeit zu erwarten. Dieser Widerspruch beinhaltet

letztlich nichts anderes als eine paradoxe Akzentuierung der Existenz, insofern das Individuum sich *in der Zeit* zum Ewigen *in der Zeit* verhalten soll. Dazu Climacus: Indem die ewige Wahrheit zu einem Zeitmoment geworden ist, kommt das Individuum nicht dazu, sich spekulativ zum Ewigen zu verhalten und auch nicht dazu, im Sinne der Religiosität A auf dieses Verhältnis des Existierenden zum Ewigen zu reflektieren; der absolute Bruch mit der Immanenz ist unausweichlich geworden. „Es gibt keine immanent zugrundeliegende Verwandtschaft zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen, weil das Ewige selbst in die Zeit gekommen ist und dort die Verwandtschaft konstituieren will.“ - Kann es denn aber einen historischen Ausgangspunkt für eine ewige Seligkeit geben? Nun, der spekulative Philosoph würde diese Frage, zu der sich schon die Überlegungen der „Brocken“ zuspitzten, als unsinnig abtun, der Humorist würde sie mit einem wehmütigen Lächeln beantworten, der Christ hingegen hält in der Leidenschaft des Denkens das Unmögliche fest, um darauf sein Dasein zu bauen⁷³.

Und genau das hat der zweite dialektische Widerspruch zum Inhalt, daß nämlich die ewige Seligkeit als das höchste menschliche Interesse auf etwas gegründet ist, das selbst in seinem Maximum nur Approximation sein kann: auf historisches Wissen. - Dieser zweite, verschärfte Widerspruch ergibt sich also unmittelbar aus dem ersten. Denn wenn das Individuum durch den absoluten Bruch mit der Immanenz keine ewige Bestimmung in sich hat, bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als seine ewige Seligkeit durch das Verhältnis zu etwas Historischem zu begründen, d. h. zu etwas, das prinzipiell ungewiß bleiben muß; hat es doch das „Trügerische des Werdens“ an sich. - In der Religiosität A resultiert aus dem Verhältnis des Individuums zum Ewigen das Wie seiner Existenz; in der Religiosität B ist es genau umgekehrt, die paradoxe Akzentuierung der Existenz bestimmt das Verhältnis des Individuums zum Ewigen. Deshalb kann Climacus sagen, der dialektische Widerspruch bestehe hier wesentlich darin, daß das Historische an zweiter Stelle steht⁷⁴. Der Historiker und der spekulative Philosoph sehen den Widerspruch deswegen nicht, weil er erst eintritt, wenn die Individualität im Äußersten subjektiver Leidenschaft sich um ihre ewige Seligkeit sorgt und diese dann nicht anders zu begründen vermag als durch historisches Wissen, das in seinem Maximum nur Approximation sein kann. - Climacus beruft sich in diesem Zusammenhang auf Lessing und dessen Ausspruch, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von ewigen Vernunftwahrheiten werden können, und daß der Übergang, durch den man auf eine geschichtliche Nachricht die ewige Seligkeit gründen will, ein Sprung ist⁷⁵. Climacus zufolge opponiert Lessing mit diesem Ausspruch gegen den Versuch, „sich in eine qualitative Entscheidung hineinzuquantitieren“, und bekämpft den direkten Übergang vom geschichtlich Zuverlässigen - zu dem Lessing auch die Wunder und Weissagungen der Schrift rechnet - zur Entscheidung hinsichtlich einer ewigen Seligkeit.

Der dritte dialektische Widerspruch besteht darin, daß die historische Tatsache, um die es hier geht, keine gewöhnliche historische Tatsache ist, insofern sie einen Selbstwiderspruch beinhaltet und folglich nur kraft des Absurden überhaupt als solche angesehen werden kann. Daß Gott, der Ewige, in einem bestimmten Zeitmoment ein einzelner Menschen geworden ist, dies stellt einen Bruch mit allem Denken dar, es sei denn, das einmalige historische Ereignis wird metaphysisch verflüchtigt, indem es spekulativ in ein „ewig Historisches“ umgedeutet wird. Bei der Abwehr einer solchen Interpretation geht Climacus schließlich so weit zu behaupten, die Augenzeugen der Offenbarung Gottes hätten in wesentlicher Hinsicht den Späteren gegenüber keinen Vorteil; der Unterschied zwischen dem Schüler aus erster und dem Schüler aus zweiter Hand sei aufgehoben, mehr noch: der Gleichzeitige könne ungeachtet seiner Gleichzeitigkeit der Nicht-Gleichzeitige sein und umgekehrt der Nicht-Gleichzeitige der in Wahrheit Gleichzeitige, Climacus stimmt Lessing da nicht zu, wo er sagt, wäre er mit den Wundern und Weissagungen gleichzeitig gewesen, so würde ihm das geholfen haben; denn, meint der Verfasser der „Brocken“ und der „Nachschrift“, mit einem Paradox unmittelbar gleichzeitig zu sein, ist unmöglich. Verhielte es sich anders, wäre also die Gleichzeitigkeit mehr als nur Anlaß für den Sprung der Entscheidung, dann hätte man es mit einer „grenzenlosen Ungerechtigkeit“ allen Späteren gegenüber zu tun, mit einer Unterscheidung noch viel schlimmer als die zwischen Juden und Griechen, Beschnittenen und Unbeschnittenen. - Auch die Gegenthese bringt indes eine schwerwiegende Konsequenz mit sich, vor der Climacus freilich nicht zurückschreckt: die Konsequenz nämlich, daß der konkrete geschichtliche Zusammenhang für den christlichen Glauben gleichgültig ist. Man kann in bezug darauf völlige Unwissenheit eintreten lassen und ein Stück nach dem anderen gewissermaßen zum Verschwinden bringen; „falls nur der Augenblick noch übrig bleibt, als Ausgangspunkt für das Ewige, ist das Paradox zugegen“⁷⁶.

Das darf nun aber nicht so verstanden werden, als sei das Christentum allen gleichermaßen zugänglich und insofern dasjenige, was die Menschen miteinander verbindet. Ganz im Gegenteil, meint Climacus; das neue, verschärfte Pathos, zu dem das Paradox-Religiöse führt, ist ein Pathos der Absonderung! Nur in der Religiosität A gibt es die Sympathie mit allen Menschen, weil das Ewige, zu dem man sich verhält, wesentlich gesehen tatsächlich allen Menschen zu allen Zeiten offensteht. In der Religiosität B, wo die Existenz so um das Individuum „zusammenschlägt“, daß jede „Kommunikation der Immanenz auf dem Weg der Erinnerung“ abgebrochen wird, ist das Pathos absondernd, aussondernd, polemisch. - Näher bestimmt ist das neue, verschärfte Pathos vor allem *Sündenbewußtsein*. Das Sündenbewußtsein ist nämlich diejenige Existenzbestimmung, durch welche sich das Individuum seiner Verschiedenheit vom Allgemein-Menschlichen bewußt wird und zudem auch des Umstandes, daß es dieses Bewußtsein

nicht aus sich selbst, sondern nur von Gott haben kann: durch dessen Auftreten in einem bestimmten geschichtlichen Zeitmoment. Ferner ist das neue, verschärfte Pathos durch die *Möglichkeit des Ärgernisses* näher bestimmt, wie sie sich aus der Forderung ergibt, gegen den Verstand zu glauben; beinhaltet sie doch die Gefahr eines um so tieferen Falls, als der paradoxe Glaube höher steht als alle Religiosität der Immanenz, und damit ein Fortdauern von Furcht und Zittern. Das neue, verschärfte Pathos ist dann schließlich noch durch den *Schmerz der Sympathie* näher bestimmt, weil der Glaubende „nicht wie der Religiöse A latent mit jedem Menschen sympathisieren kann, sondern wesentlich nur mit dem Christen“. Vater und Mutter sind da nicht ausgenommen⁷⁷.

Zwei Fragen sind es, die sich an dieser Stelle vor allem aufdrängen: Wie verträgt sich das neue, verschärfte Pathos, zu dem das Paradox-Religiöse führt, mit der postulierten Gleichzeitigkeit der drei Stadien? Und handelt es sich nicht um einen fundamentalen Widerspruch, wenn der Mensch, der von Kierkegaard ausdrücklich als geschichtliches Wesen definiert und dargestellt wird, die Erfüllung der Selbstwerdung im Verhältnis zu einer Wahrheit finden soll, die als paradoxe Wahrheit angeblich dem konkreten geschichtlichen Zusammenhang enthoben ist? - Oder ganz allgemein gefragt: Kann bei der Perspektive, die durch Climacus' Entwurf einer christlich-humanen Selbstverwirklichung eröffnet wird, das menschliche Existieren noch im ethisch-praktischen Sinn als *Wiederholung* beschrieben werden?

IV. Die Grenzen der Wiederholung

„Und schön, lieber Freund, Du wirst es mir nicht abstreiten
(denn auch Dein Herz hat doch Empfinden für Liebe,
und auch Dein Kopf kennt die Zweifel nur allzu wohl),
schön wäre es doch, wenn der Christ seinen Gott
einen Gott der Liebe auch in dem Sinne nennen dürfte,
daß er dabei auch an jenes selige Gefühl dächte,
an jene ewige Gewalt in der Welt - die irdische Liebe.“¹

Kierkegaards indirekte Hinführung zum Paradox-Religiösen als dem absoluten Telos der Selbstwerdung ist im ganzen gesehen so konsequent und methodisch durchdacht, so raffiniert und ausgeklügelt, daß es einem schwerfällt, sich ihrer Logik zu entziehen. Wer - wie gar mancher Interpret - in naiver Treuherzigkeit dem Dänen Glauben schenkt, wenn dieser beteuert, sein Werk sei das Produkt spontaner Eingebung bzw. der Vorsehung, der wird sich in seinem Werk wie in einem Spinnennetz verfangen.

Aus solchen Erwägungen heraus hat Adorno sich erst gar nicht auf eine immanente Auseinandersetzung mit Kierkegaard eingelassen, zumal er ein abschreckendes Beispiel solchen Unterfangens vor Augen zu haben meinte: Für ihn ist Christoph Schrempfs „tapfere Biographie, die von der These des subjektiven Denkers aus mit Kierkegaard um jeden Satz des Werkes und jede Entscheidung des Lebens verzweifelt rechtet, ein Kampf mit Geistern; ihr Schauplatz das Dunkel der subjektiven Immanenz, ohne Hoffnung von Anbeginn“². Weil andererseits das Paradox-Religiöse rationalen Kriterien prinzipiell nicht zugänglich ist, kann der hier zur Debatte stehende Entwurf einer Dialektik der Selbstwerdung nur daran gemessen werden, ob die Selbstwerdung - zumal auf ihrem Kulminationspunkt - dem eigenen Anspruch gerecht wird oder nicht. Und dieser Anspruch beinhaltet nicht etwa nur die Erschließung einer Wahrheit, die imstande sein soll, das Sosein der Existenz begreiflich und erträglich zu machen, sondern darüber hinaus die Verwirklichung der Idee des Menschseins in der existentiellen Vermittlung, der Gleichzeitigkeit des Schönen (Ästhetischen), Guten (Ethischen) und Wahren (Religiösen).

Nun hat es aber den Anschein, als ob der Weg in das Paradox-Religiöse ein Weg der Preisgabe und des Verzichts wäre. Das in „Furcht und Zittern“ am Beispiel Abrahams entwickelte Ideal des Glaubensritters beinhaltet zwar ausdrücklich die Rückkehr aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit, die uneingeschränkte Wiederholung irdischer Existenz, derart, daß vom Bruch absoluter Transzendenz nicht die geringste Spur zurückbleibt; aber dieses Ideal - so stellt sich später heraus - ist rürr ein Phantasiegebilde, das in der realen Situation geschichtlicher Existenz zur dumm dreisten Antizipation

verblaßt. - Dementsprechend wird der Christ so gut wie ausschließlich durch negative Prädikate charakterisiert. Sein Pathos ist bestimmt durch Sünde, Ärgernis, Schmerz der Sympathie; sein Verhalten durch Leiden, Verzicht, Ungewißheit usw. Kierkegaard kann sich dabei auf den Apostel Paulus berufen, der in seinen Korintherbriefen die Seligkeit am Leid kenntlich sein läßt: am „Pfahl im Fleisch“.

Was dies für die postulierte Gleichzeitigkeit der Stadien zu bedeuten hat, sei an einem konkreten Beispiel aufgezeigt. Das Ethische wurde von seiner Idee her definiert als die Verwirklichung der ersten Liebe; als die Vermittlung von Geist und Sinnlichkeit in der geschichtlichen Praxis der Ehe. Wäre nun das Ethische mit dem Religiösen gleichzeitig, dann müßte sich die eheliche Liebe in irgendeiner Form in der religiösen Liebe wiederfinden und umgekehrt - eine Vorstellung, die schon für Gerichtsrat Wilhelm etwas Utopisches an sich hat. Zuletzt wird dann ganz klar, daß die irdische Liebe durch den Sprung ins Paradox nicht nur - wie bei Abraham - vorübergehend suspendiert, sondern ein für allemal ausgeschlossen wird. Besonders deutlich spricht sich Kierkegaard diesbezüglich in den Tagebuchnotizen aus. Nicht nur der Priester - so heißt es da -, nein, ein Christ soll unverheiratet sein! Und weiter: Daß die Ehe als das Gott Wohlgefällige dargestellt wird, ist eine Abscheulichkeit, ist „Lügenchristentum“. Für seine Person beteuert der Däne zwar, keineswegs aus christlicher Überzeugung nicht geheiratet zu haben („ . . . ich hätte mich mit größter Freude mit meiner Verlobten verheiratet; Gott weiß, wie gern ich wollte . . .“), doch sieht er im Scheitern seines Vorhabens eine glückliche Fügung, insofern ihm dadurch die Gelegenheit geboten worden sei, über das, „was das Christentum eigentlich gemeint habe, wenn es den ledigen Stand empfiehlt“, nachzudenken³.

Wenn aber die simultane Verwirklichung des Ästhetischen, des Ethischen und des Christlich-Religiösen nicht einmal im privatesten, elementarsten Bereich gesellschaftlichen Lebens möglich ist, mit welchem Recht kann dann überhaupt noch von Gleichzeitigkeit gesprochen werden? - Obgleich nach Climacus keines der drei Stadien nur als Mittel zum Zweck angesehen werden darf, hat es doch den Anschein, als dienten die ersten beiden nur der Vermittlung des dritten und hörten dann auf, als selbständige Realitäten zu existieren. Zumal das Ethische wird im Widerspruchsverhältnis zwischen dem Äußeren und dem Inneren - an dem Kierkegaard Hegel gegenüber so leidenschaftlich festhält - buchstäblich aufgegeben: Teils ist das Ethische bloße Legalität, die zum wahren Interesse des Individuums nur in einem äußerlichen Verhältnis steht (sie bildet den Widerstand für die Gewissensbildung und das Zuchtmittel für das Religiöse); teils ist das Ethische nichts anderes als die Vorstufe religiöser Innerlichkeit (denn es ist die Absicht, was ethisch akzentuiert wird, und darum geradezu unsittlich, sich um das Ergebnis als das Äußere der Tat zu kümmern). Die fast zwangsläufige Konsequenz ist ein äußerst zwiespältiges Verhältnis zu den weltlichen

Machthabern, wie es ähnlich bereits Luther demonstrierte: Gehorsam bis hin zur Unterwürfigkeit, Unbeugsamkeit bis hin zur Sturheit⁴.

Wie wenig das Ethische als das Allgemein-Menschliche im Christlich-Religiösen aufgehoben und aufhebbar ist, verdeutlicht auf drastische Weise die folgende Feststellung Kierkegaards: „Das Christentum vereint die Menschen nicht, nein, es trennt sie, - um jeden Einzelnen mit Gott zu vereinen. Und wenn dann einer derart geworden ist, daß er Gott zugehören kann, so ist er dem abgestorben, was die Menschen vereint.“ Eine so eindeutige, kompromißlose Aussage mag auf den ersten Blick überraschen, sie erweist sich aber als durchaus konsequent, wenn man davon ausgeht, daß die paradoxe Religiosität nicht das Produkt eines immanenten Prozesses darstellt, sondern durch den Bruch der absoluten Transzendenz von den beiden anderen Stadien getrennt ist. - Das Ethische als das Allgemein-Menschliche behält auf der Stufe der Religiosität B letztlich nur noch *eine* Funktion: die des Inkognitos. Es braucht wohl kaum betont zu werden - heißt es dazu in einer Anmerkung der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ -, daß wenn gesagt wurde, das Inkognito der wahren, dialektisch verinnerlichten Religiosität bestehe darin, ganz so auszusehen wie alle anderen, die Lebensweise eines Räubers, Mörders usw. auszuschließen ist; denn so tief ist die Welt doch wohl nicht gesunken, daß offenbare Verletzungen der Gesetzmäßigkeit als das Allgemein-Menschliche angesehen werden können. „Nein, der Ausdruck: ganz wie alle anderen Menschen aussehen sichert sich selbst natürlich die Gesetzmäßigkeit (Legalität), aber diese kann ja auch sehr wohl vorhanden sein, ohne daß in dem Menschen Religiosität da ist.“⁵

Der Umstand, daß entgegen allen Beteuerungen das Ästhetische und das Ethische zu guter Letzt eben doch auf der Strecke bleiben, muß natürlich den Verdacht erwecken, die beiden ersten Stadien würden dazu mißbraucht, das Individuum ins Religiöse „hineinzutäuschen“, eine Ausdrucksweise, die übrigens von Kierkegaard selbst stammt. Erst allmählich und hinterher - empört sich Anton Hügli - erkennt man, daß Kierkegaard nie an eine solche Ethik, wie er sie anpreist, geglaubt hat. „Der Einzelne weiß im Grunde nicht, was das Gute wirklich ist, und selbst wenn er es wüßte, könnte er es nicht tun; denn die wahre Unmittelbarkeit des Menschen ist die Sünde, und in der Sünde hat er sowohl seine Vernunft wie seine Freiheit verloren.“⁶ In der Tat kann man von einer methodischen Hinterlist sprechen, wenn Kierkegaard im Namen der Ethik gegen das Aufgehen der Individualität in Staat und Gesellschaft polemisiert, so tuend, als vermöchte der Mensch, der sein Interesse von allen äußeren Bezügen in die Innerlichkeit zurückholt, sich selbst zu realisieren, um hinterher einzugestehen, eine Selbstverwirklichung durch Wieder-holung käme dem Versuch gleich, sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen. Um es noch deutlicher zu sagen: Das dauernde Gerede von Wiederholung, Selbstwahl, Freiheit der Entscheidung usw. erweist sich angesichts des Faktums Sünde als ein Sirenengesang, der den

einzelnen vor die Entscheidung stellen soll, entweder in Unwahrheit zu verzweifeln oder in Verzweiflung die Wahrheit zu wählen.

Zur Rechtfertigung dieser Methode läßt sich sagen, daß der Mensch zwar je schon mit der Unwahrheit und Unfreiheit der Sünde behaftet ist, das Bewußtsein davon aber erst in einem mühsamen Prozeß der Existenzvertiefung erlangen muß. Auf einer bestimmten Existenzstufe kann daher eine Aussage als wahr gelten, die sich später im gleichen Sinne nicht mehr als wahr erweist: weil es für die eigentliche Wahrheit keine direkte Mitteilung gibt und geben darf. Nur wer die Wahrheit zu sagen vermag, sie aber aus eigenen Interessen zurückhält oder völlig verschweigt, kann ernsthaft der Täuschung, des Betrugs geziehen werden. - Und noch etwas läßt sich zugunsten Kierkegaards geltend machen. Wenn auch der Mensch von sich aus der Wahrheit nicht mächtig ist, so bleibt das ethische Streben nach Wahrheit doch die entscheidende Voraussetzung für das Offenbarwerden der Wahrheit im paradoxen Glauben. Mehr noch! Dieses von der Existenz ausgehende und in sie zurückführende ethische Streben läßt die Glaubenswahrheit erst wirklich zur Wahrheit werden. Denn ein Glaube, der nur darin bestünde, sich in der Doppelbewegung der Unendlichkeit aus der Existenz und ihrer Unzulänglichkeit herauszuretten, würde letztlich einem Rückfall ins Ästhetisch-Spekulative gleichkommen. - Es ist also schon so, daß der wahre christliche Glaube sich erst in der Wiederholung des Daseins erfüllt, aber wohlge­merkt: des Daseins *in seiner ganzen Zwiespältigkeit*.

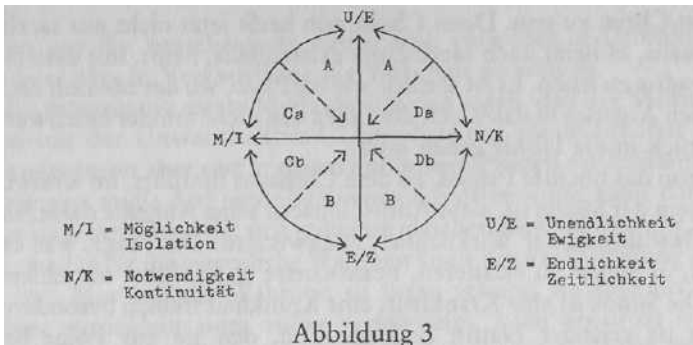
Diesen Gedanken hat Kierkegaard vor allem in „Die Krankheit zum Tode“ dargestellt, einer Schrift, die allgemein als das scharfsinnigste und reifste Werk des Dänen angesehen wird und doch nicht die gebührende Beachtung findet⁷. Sie läßt sich freilich auch nicht so ohne weiteres in das Gesamtwerk einordnen. Der pseudonyme Verfasser, Anti-Climacus, steht nicht in einer Reihe mit den vorangegangenen Pseudonymen, insofern er ohne Umschweife zur Sache geht: zur Frage nämlich, was es denn heißt, mit dem Christentum zu leben. Während also Climacus das Christentum denkerisch entwickelt und gleichzeitig versichert, er selbst sei kein Christ, wird von Anti-Climacus gewissermaßen die Probe aufs Exempel gemacht. Es gibt bei ihm kein unverbindliches Experimentieren; seine Methode ist die Erbauung, die den Gegensatz zur gleichgültigen Wissenschaftlichkeit mit ihrer „unmenschlichen Neugier“ bilden soll. - Die Behauptung, ein Christ zu sein, erweist sich andererseits als etwas so Anmaßendes, daß Anti-Climacus eben doch noch eine fiktive Gestalt ist, mit der man bestenfalls sympathisieren kann. Kierkegaard scheint ein solches persönliches Engagement dadurch zum Ausdruck bringen zu wollen, daß er als der Herausgeber des Werkes aufscheint.

„Die Krankheit zum Tode“ ist aber noch in einem anderen Sinne ein schwieriges und unbequemes Werk. Es legt für das Christsein einen so strengen Maßstab an, daß einem nur die Wahl bleibt, entweder ganz Christ

oder kein Christ zu sein. Denn Christ sein heißt jetzt nicht nur *sacrificium intellectualis*, es heißt auch *sacrificium existentialis*, heißt, mit dem christlichen Paradox zu leben. Es ist ähnlich wie bei Plato, wo der Mensch nach dem mühsamen Aufstieg in das Reich der Ideen den nicht minder beschwerlichen Weg zurück in die Höhle gehen muß.

Weil nun das höchste Pathos, zu dem Climacus hinführt, im wesentlichen Bewußtsein der Sünde ist, sieht Anti-Climacus seine Aufgabe darin, sich mit diesem Bewußtsein der Wirklichkeit zuzuwenden. Die Frage, was es denn bedeutet, in Sünde zu existieren, beantwortet er zunächst mit einem Vergleich: Die Sünde ist eine Krankheit; eine Krankheit freilich besonderer Art, denn sie ist geistiger Natur, und der Tod, den sie zur Folge hat, ein entsprechend qualvoller, nie endender Prozeß. Der physische Tod erweist sich im Vergleich dazu als etwas Harmloses, Begrenztes, wie der Fall Lazarus sinnbildlich deutlich macht. - Freilich kann nur der Christ diese Krankheit wirklich begreifen. Das Verhältnis zwischen dem natürlichen Menschen und dem Christen ist diesbezüglich wie das zwischen einem Kind und einem Mann, meint Anti-Climacus: Wovor dem Kind graust, das hält der Mann für gar nichts, weil er das wahre Entsetzen kennt.

Ausgangspunkt für die nähere Bestimmung der Sünde als Krankheit zum Tode bildet die Schrift über die Angst. Die dort vermittelte Definition des Menschen als Synthese von Physischem und Psychischem, die nur über Angst und Sünde wahre Konkretion erlangt, wird nun aufgegriffen und in einer bekannten Definition präzisiert: Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Das Selbst wiederum ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Im Verhältnis zwischen zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die zwei verhalten sich zum Verhältnis und im Verhältnis zum Verhältnis; so ist unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Wenn sich nun das Verhältnis zu sich selbst verhält, dann wird es zum positiven Dritten, und dies ist das Selbst. - Geist wird also mit Selbstsein, Person gleichgesetzt. Er ist nicht ein Teil des Menschen, sondern das Ganze eines dynamischen Gleichgewichts von Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit; er ist nicht Substanz, sondern die Aktualität sich vollziehender Freiheit⁸. Dieser Begriff des Geistigen und Personalen - stellt Romano Guardini einmal fest - hat etwas ungeheuer Anstrengendes, etwas tief Gefährdetes. Und in der Tat! Der Mensch ist kaum in Angst und Sünde zu sich selbst gekommen, da befindet er sich bereits wieder in der Gefahr, sich selbst zu verlieren. Als Selbst nicht man selbst zu sein ist aber Verzweiflung, ist Sünde *par excellence*, ist Krankheit zum Tode. Grob vereinfacht läßt sich dieser Zusammenhang zwischen Selbstsein und Verzweiflung durch folgendes Schema veranschaulichen:



In Worten: Die menschliche Existenz gründet in einer Synthese von Endlichem (Zeitlichem) und Unendlichem (Ewigem), die näher bestimmt ein Verhältnis des skizzierten dialektischen Musters ist. Als solches beinhaltet die Synthese aber noch nicht das wahre, geistige Selbstsein, insofern jenes Dritte bloß als negative Einheit gegeben ist: als Augenblick. Erst wenn das Individuum, die Möglichkeit des Augenblicks nutzend, sich als Verhältnis zu sich selbst verhält - durch einen nicht ableitbaren, in der Dialektik von Möglichkeit und Notwendigkeit sich vollziehenden Akt der Freiheit -, erst dann ist das Selbst gesetzt als positives Drittes, als Geist, und die Synthese konkrete Wirklichkeit geworden. - Die Verzweiflung kann nun ihren Grund entweder in einem Ungleichgewicht des Verhältnisses oder in einem dem Verhältnis unangemessenen Selbstverhältnis haben. Im ersten Fall gibt es so viele Formen der Verzweiflung, wie die Synthese Momente aufweist. Unter der Bestimmung *Endlichkeit* - *Unendlichkeit* gesehen, kann es so zur Verzweiflung der Unendlichkeit kommen, die durch das Fehlen der Endlichkeit bewirkt wird (A). Jede menschliche Existenz, sagt Anti-Climacus, die in ihrem Fühlen, Erkennen oder Wollen unendlich ist oder sein will, ist Verzweiflung; denn die Phantasie als die Möglichkeit aller Reflexion führt den Menschen derart zum Unendlichen hin, daß sie ihn davon abhält, zu sich selbst zurückzukommen. Der Mensch kann freilich trotz seiner „phantastischen Existenz“ in abstrakter Verunendlichung und abstrakter Isolierung recht gut dahinleben; denn die Gefahr, sich selbst zu verlieren, geht in der Welt zumeist so still vor sich, als wäre es rein gar nichts. - Die andere Möglichkeit ist die Verzweiflung der Endlichkeit durch das Fehlen der Unendlichkeit (B): die Borniertheit, das sich selbst Verlieren, indem man gänzlich in der Endlichkeit aufgeht, indem man, statt ein Selbst zu sein, eine Zahl geworden ist, „ein Mensch mehr, eine Wiederholung mehr dieses ewigen Einerlei“. Auf diese Art der Verzweiflung wird man freilich so gut wie überhaupt nicht aufmerksam, denn der Alltag zeigt lauter solche Menschen, die sich der Welt verschrieben haben, die ihre Fähigkeiten dazu gebrauchen, Geld und Gut zu sammeln, Geschäfte zu treiben, klug zu

rechnen usw. Wie weit sie es dabei auch bringen mögen: sie selbst sind sie nicht, denn sie haben geistig verstanden kein Selbst - wie selbstisch sie im übrigen auch sein mögen⁹.

Betrachtet man das Verhältnis unter der Bestimmung *Möglichkeit - Notwendigkeit*, dann ergeben sich gleichfalls zwei Formen der Verzweiflung. Da ist zunächst einmal die Verzweiflung der Möglichkeit (C), die ihren Grund im Fehlen der Notwendigkeit hat oder darin, daß der Mensch in der Möglichkeit von sich selbst wegläuft, bis er schließlich nicht mehr zu sich selbst zurückfindet. Es ist wie im Märchen, wenn von einem Ritter erzählt wird, der hinter einem seltenen Vogel her ist, wobei es am Anfang so aussieht, als wäre er ihm ganz nahe; plötzlich aber fliegt er wieder weg und lockt damit den Ritter von den Seinen fort bis es Nacht geworden ist. Ohne die Fähigkeit, sich der Notwendigkeit und den eigenen Grenzen zu beugen, wird das Selbst aber zu einem Abstraktum, das sich müdestrampelt, ohne von der Stelle zu kommen; für das alles möglich und nichts wirklich wird. Die zwei Hauptformen dieser Verzweiflung sind a) die wünschende, sich sehrende (Hoffnung), b) die schwermütig-phantastische (Furcht oder Angst). - Das Pendant zur Verzweiflung der Möglichkeit ist die Verzweiflung der Notwendigkeit (D). Wenn das in der Möglichkeit Herumirren mit dem Lallen eines Kindes verglichen werden kann, so das Fehlen der Möglichkeit mit dem Stummsein; es ist, wie wenn die Sprache aus lauter Konsonanten bestünde. Anti-Climacus zufolge bietet sich die Verzweiflung der Notwendigkeit häufig als der bequemste Weg an, denn die Alternative ist oft nur der Glaube, der „wahnsinnig“ für die Möglichkeit kämpft. „Wenn einer ohnmächtig wird, ruft man nach Wasser, Eau de Cologne, Hoffmannstropfen; wenn aber einer verzweifeln will, so heißt es: schafft Möglichkeit, Möglichkeit ist das Einzige, was rettet; eine Möglichkeit, so atmet der Verzweifelte wieder, er lebt wiederum auf; denn ohne Möglichkeit kann ein Mensch gleichsam keine Luft bekommen.“ Zuweilen mag also die Erfindungsgabe menschlicher Phantasie ausreichen, um Möglichkeit zu schaffen, zuletzt aber hilft nur dies, „daß alles möglich ist bei Gott“¹⁰. Auch diese Art der Verzweiflung tritt in zwei Varianten auf: entweder ist dem Menschen alles notwendig oder alles trivial geworden. Dem Deterministen und Fatalisten ergeht es wie jenem König, der Hungers starb, weil sich ihm alle Nahrung in Gold verwandelte; er atmet gewissermaßen nur die Notwendigkeit, atmet ein, ohne auszuatmen, und daran erstickt sein Selbst. Aber auch die Geistlosigkeit des Spießbürgers ist Verzweiflung. Der Spießbürgerlichkeit fehlt insofern die Bestimmung des Geistes, als sie in der Wahrscheinlichkeit aufgeht, in der das Mögliche „sein bißchen Platz“ findet. In ihrer „Papageienweisheit“ glaubt die Spießbürgerlichkeit über die Möglichkeit zu verfügen, meint sie gefangen zu halten - und merkt nicht, daß sie in Wirklichkeit sich selbst gefangen hat, daß sie Sklavin ihrer Erbärmlichkeit geworden ist“.

Wie vielfältig die Gründe für die Verzweiflung auch sein mögen, die Folge

ist immer die gleiche: das Scheitern wahrer Selbstverwirklichung. Man selbst werden heißt nämlich konkret werden, also weder endlich noch unendlich werden, weil das, was konkret werden soll, eine Synthese von beidem darstellt. Die Entwicklung muß mithin darauf abzielen, durch Verunendlichung des Selbst unendlich von sich selbst fortzukommen, um dann durch Verendlichung des Selbst unendlich zu sich selbst zurückzukehren - und dies in einem lebenslangen Prozeß, weil das Selbst über alles Erreichte hinaus stets aufgegeben bleibt; es ist schlechterdings das, was *werden soll*, - Schon Climacus hatte Werden mit Selbstverwirklichung und Selbstverwirklichung mit Freiheit gleichgesetzt. Anti-Climacus schließt jetzt gewissermaßen den Gedankenkreis, indem er Freiheit als Vollzug des Selbstverhältnisses der Synthese in der Dialektik von Möglichkeit und Notwendigkeit definiert.

Alle bisher genannten Formen der Verzweiflung laufen, wie gesagt, letztlich auf das gleiche hinaus. Um zu einer qualitativen Unterscheidung zwischen Verzweiflung und Verzweiflung zu gelangen, muß man ein neues Kriterium heranziehen: das Bewußtsein. Zwar ist jede Verzweiflung begrifflich gesehen bewußt, das heißt aber nicht, daß der Verzweifelte seine Verzweiflung notwendigerweise zur Kenntnis nimmt. Die Wahrheit - sagt Anti-Climacus - ist Kennzeichen ihrer selbst und des Unwahren (*veritas est index sui et falsi*) und darum stellt die Selbsteinschätzung nicht das entscheidende Faktum dar. So kann ein Mensch durchaus vermeinen, glücklich zu sein, während in Wirklichkeit genau das Gegenteil der Fall ist. - Es gilt also zu unterscheiden zwischen einer Verzweiflung, bei der sich das Individuum gar nicht bewußt wird, verzweifelt zu sein, weil es in seiner Verzweiflung unwissend darüber bleibt, ein Selbst zu haben; und einer Verzweiflung, bei der das Individuum sich bewußt ist, ein Selbst zu haben, jedoch verzweifelt nicht es selbst oder verzweifelt es selbst sein will.

Insofern der Grundsatz gilt: je mehr Bewußtsein, desto intensiver die Verzweiflung, konnte man die erste Spielart für harmlos halten. Tatsächlich aber muß sie als die gefährlichere von beiden angesehen werden; denn eine Verzweiflung, deren man sich nicht bewußt ist, kann man auch nicht bekämpfen. Bedingt wird sie laut Anti-Climacus dadurch, daß der Mensch sich gänzlich vom Sinnlichen oder Sinnlich-Seelischen beherrschen läßt und keine Neigung zeigt, die Anstrengung beständiger Selbstbegründung im Vollzug der Freiheit auf sich zu nehmen. Vergleicht man den Menschen mit einem Haus, in dem die Einrichtung auf einen Standesunterschied zwischen den Bewohnern der verschiedenen Stockwerke berechnet ist, „so tritt bei den meisten Menschen leider der traurige und lächerliche Fall ein, daß sie es vorziehen in ihrem eigenen Haus im Keller zu wohnen“. Und sie würden verbittert reagieren, wollte jemand sie überreden, die Beletage zu beziehen¹². Die ganze sogenannte Weltlichkeit - das alte und das neue Heidentum - ist Ausdruck dieser Verzweiflung; denn jede menschliche Existenz, die sich nicht ihrer als Geist bewußt wird, sondern „trübe ruht und aufgeht“ in

irgendeiner abstrakten Allgemeinheit wie Staat, Nation und dergleichen, oder in Unklarheit über das eigene Selbst ihre Fähigkeiten als letztlich unerklärliche Wirkkräfte betrachtet; jede solche Existenz, auch wenn sie die erstaunlichsten Leistungen hervorbringt, ist Verzweiflung¹³. Dem Verfasser der „Krankheit zum Tode“ erscheint es allerdings wichtig, festzuhalten, daß dem Heidentum im engeren Sinne zwar der Geist fehlt, daß es aber immerhin in Richtung auf Geist bestimmt ist, während das Heidentum innerhalb der Christenheit die umgekehrte Tendenz zeigt.

Verzweiflung, die sich bewußt ist, Verzweiflung zu sein, braucht darum nicht je schon im Besitz der wahren Vorstellung ihrer selbst zu sein; im Gegenteil, sie gewinnt nur schrittweise ein klares Bewußtsein davon, was sie ist, ohne sich auf diesem Weg selbst überwinden zu können. Anti-Climacus jedenfalls ist überzeugt, daß den eigentlichen Gegensatz zur Verzweiflung der Glaube bildet.

Die gewöhnlichste, d. h. elementarste und häufigste Form bewußter Verzweiflung ist die Verzweiflung *über das Irdische oder über etwas Irdisches*, wie sie in der Unmittelbarkeit auftritt. Es wird also vorausgesetzt, daß der Unmittelbare zumindest so viel Reflexion in sich hat, um als Wünsender, Begehrender, Genießender usw. leiden zu können; denn sein Leben vollzieht sich in der dialektischen Spannung zwischen dem Behaglichen und dem Unbehaglichen, seine Begriffe sind Glück, Unglück, Schicksal. - Genauer bestimmt ist die Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches: verzweifelt nicht man selbst sein wollen, oder einfacher: verzweifelt nicht ein Selbst sein wollen, und am einfachsten: verzweifelt ein anderer sein wollen, weil der Unmittelbare auf der untersten Stufe der Unmittelbarkeit noch über kein eigentliches Selbst verfügt, um sich verzweifelt davon distanzieren zu können. Doch je mehr die Reflexion zur Geltung kommt, um so deutlicher wird das Bewußtsein vom Selbst und mit ihm die Vorstellung davon, was Verzweiflung ist. - Die Verzweiflung bleibt dabei freilich wesentlich ein Erleiden, ein Verzweifeln der Schwachheit und steht damit in einem (wenngleich nur relativen) Gegensatz zur Verzweiflung der Selbstbehauptung, zur höchsten Form bewußter Verzweiflung.

Die Verzweiflung *am Ewigen oder über sich selbst* enthält im Grunde nichts Neues; sie müßte, von der Sache her gesehen, sogar an erster Stelle stehen, denn wer dem Irdischen so großen Wert beilegt, daß er seinetwegen verzweifelt, hat dem Ewigen bereits abgeschworen. - Anti-Climacus zufolge versteht der Verzweifelte selbst, daß es Schwachheit ist, sich das Irdische so nahegehen zu lassen; doch statt sich vor Gott unter seine Schwachheit zu demütigen, vertieft er sich in die Verzweiflung und verzweifelt über seine Schwachheit. Wie wenn ein Vater seinen Sohn enterbt, so kann das Selbst sich nicht mehr anerkennen, nachdem es seine Schwache erkannt hat; das Individuum will gewissermaßen verzweifelt nichts von sich hören, nichts von sich wissen. Aber durch Vergessen Ist dem Verzweifelten auch nicht

geholfen, betont Anti-Climacus; man kann nicht einfach in die Bestimmung der Geistlosigkeit hineinschlüpfen und dann ein Mann und Christ sein wie andere Männer und Christen, dazu ist das Selbst zu sehr Selbst¹⁴.

Sobald die Verzweiflung die Form *verzweifelt nicht man selbst sein wollen* angenommen hat, ist eine neue Qualitätsstufe der Verzweiflung erreicht; denn als die Verslossenheit steht diese Verzweiflung im direkten Gegensatz zur Unmittelbarkeit. Das Selbst ist aus der Wirklichkeit in die Wüste, in das Kloster, ins Irrenhaus geflüchtet, während es nach außen hin den Anschein erweckt, „ein wirklicher Mensch“ zu sein, um jeden Unbefugten draußenzuhalten. Wenn ein solcher Verzweifelter nicht auf den richtigen Weg, auf den Weg des Glaubens kommt, dann - meint Anti-Climacus - gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder wird die Verzweiflung sich zu einer höheren Form potenzieren, oder sie bricht nach außen durch, stürzt sich ins Leben, sucht Vergessen in der Sinnlichkeit, will verzweifelt zurück zur Unmittelbarkeit, aber immer im Bewußtsein des Selbst, das sie nicht sein will.

Kommt der Verzweifelte zum Bewußtsein, warum er nicht er selbst sein will, dann schlägt die Verzweiflung der Schwachheit dialektisch um in Trotz: in die Verzweiflung, *verzweifelt man selbst sein zu wollen*. Da es sich hierbei um den verzweifelten Mißbrauch des Ewigen handelt, das im Selbst ist, kommt diese Art der Verzweiflung in gewisser Weise dem Wahren sehr nahe. Man kann sogar sagen, daß sie den Durchgang zum Glauben bildet, nur wird im Gegensatz zu diesem das Bewußtsein eines unendlichen Selbst dazu mißbraucht, das Selbst von jedem Verhältnis zu einer Macht, die es gesetzt hat, loszureißen. - Weil aber kein „abgeleitetes Selbst“ dadurch, daß es auf sich selbst sieht, mehr aus sich machen kann, als es ist, manövriert es sich gerade in das Gegenteil hinein: es macht aus sich ein hypothetisches Selbst, das beständig nur Luftschlösser baut und Luftgefechte liefert. Hat der Verzweifelte sich davon überzeugt, daß der Pfahl im Fleisch zu tief sitzt, um auf die Dauer davon abstrahieren zu können, dann will er ihn - zum Trotz gegen das Dasein - gleichsam ewig übernehmen. Er will lieber mit allen Qualen der Hölle er selbst sein als nach Hilfe zu suchen oder gar in kraft des Absurden darauf zu bauen, daß bei Gott alles möglich ist.

In ihrer letzten, höchsten Potenz wird diese Verzweiflung zur *Dämonie*: Der Verzweifelte windet sich in Schmerzen und Qualen, die sich nun einmal nicht von seinem konkreten Selbst wegnehmen lassen, auf sie wirft er seine ganze Leidenschaft, die zuletzt zur Raserei wird. Selbst wenn Gott und alle Engel ihm Hilfe anböten, „nein, jetzt will er nicht, jetzt ist es zu spät“; ehemals hätte er alles dafür gegeben, seine Qual loszuwerden - man ließ ihn warten; nun will er lieber gegen alles rasen, der von der Welt, dem Dasein ins Unrecht Gesetzte¹⁵. Solche Gestalten findet man selten, meint Anti-Climacus, sie sind zumeist nur das Produkt dichterischer Phantasie. Trifft man sie in der Wirklichkeit an, so sind sie an keiner entsprechenden Äußerlichkeit zu

erkennen, denn ihr Wesen ist die Verslossenheit. Es gilt hier folgendes Gesetz: Je geistiger die Verzweiflung ist, je mehr sie sich in der Innerlichkeit einschließt und sich dort eine eigene Welt aufbaut, um so gleichgültiger wird die Äußerlichkeit, hinter der sich die Verzweiflung verbirgt.

Überblickt man die eben skizzierte Theorie der Verzweiflung, dann kann man verallgemeinernd sagen, die durch die Sünde immer schon gegebene, aber nicht immer schon bewußte Perversion des Humanen bestehe darin, daß der Mensch die Möglichkeiten und Grenzen nicht wahrnimmt, die in ihm gelegen sind, so daß er schließlich dahin gelangt, die Freiheit zu leugnen oder absolutzusetzen. Das wahre Humanum besteht demgegenüber darin, die Spannung auszuhalten, die das Wesen des Menschen als ein Inter-esse zwischen dem Tier und der Gottheit, zwischen bloßem Gesetztsein und absoluter Selbstsetzung bestimmt. Es kommt darauf an, das Menschsein in einer Weise zu realisieren, daß in das Selbstverhältnis der Synthese der Zwiespalt zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Sinnlichkeit und Geist eingeht und erhalten bleibt, also weder verfälscht noch verdrängt wird. Ein Selbst werden in diesem Sinne heißt: Momente vereinen, wohl wissend, daß sie letztlich gar nicht zu vereinen sind. - Für den, der das erkannt hat, d. h. der seine Möglichkeiten voll ausschöpfend bis an die Grenzen seiner selbst gelangt ist, wird die Wiederholung als Versuch, verlorene Lebenseinheit in geschichtlicher Praxis wiederherzustellen, geradezu zum Inbegriff der Verzweiflung; die einzige Chance für die Verwirklichung der Gleichzeitigkeit des Schönen, Guten und Wahren Hegt nämlich „in der Gewinnung der Unendlichkeit“, in der paradoxdialektischen Entscheidung für den Glauben als eine neue, geistgemäße Form der Unmittelbarkeit. Den Übergang von der Verzweiflung zum Glauben beschreibt Anti-Climacus wie folgt: Mit Hilfe des Ewigen, nach dem der Verzweifelte auf der obersten Stufe seiner Verzweiflung greift, um verzweifelt er selbst zu sein, hat das Selbst den Mut, sich selbst zu verlieren, um sich selbst zu gewinnen. Derart erfährt dann das Selbst seine höchste qualitative Steigerung: es wird zum Selbst *vor Gott* und gewinnt erst dadurch wahren Lebensernst und unendliche Realität.

Wie man sieht, behält die Stadienlehre im Prinzip ihre Gültigkeit, nur daß die Stufen der Selbstwerdung nun zugleich als Stufen der Verzweiflung angesehen werden müssen: Schon die unmittelbare Existenz ist gemessen an dem, was der Mensch sein kann, Verzweiflung - auch und gerade in ihrer schönsten, lebenswürdigsten Gestalt, auch und gerade als Glück, denn Glück ist keine Bestimmung des Geistes, „und tief, tief drinnen, zu allerinnerst in des Glückes heimlichster Verborgenheit, da wohnt auch hier die Angst, welche Verzweiflung ist“¹⁶. Und darum gilt es, sich über das unmittelbare Dasein zu erheben; der Mensch muß ein Selbst werden - was durch den Übergang von der ästhetischen zur ethischen Lebensweise geschieht -, muß sodann am Versuch, sich in ethischer Praxis selbst zu begründen, scheitern

und in diesem Scheitern zum Glauben finden, den Christus *als Gottmensch* der Welt gebracht hat. Der Glaube ist negativ definierbar durch seine Abhebung von der Verzweiflung in ihrer vollen Durchsichtigkeit als Sünde: Vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht man selbst oder verzweifelt man selbst sein wollen; er ist positiv definierbar als ein Selbstverhältnis, das vom Gottesverhältnis getragen wird: indem es sich zu sich selbst verhält und es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte¹⁷.

Zur näheren Begründung dieser Definition des Glaubens stellt Anti-Climacus folgende Überlegung an: Ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, muß entweder sich selbst gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein. Im letzteren Fall wird das Selbstverhältnis als das Dritte zu einem Moment innerhalb eines höheren Verhältnisses; indem das Selbst sich zu sich selbst verhält, verhält es sich zugleich zu jenem anderen, durch das es gesetzt ist. - Daß dem in der Tat so ist, zeigt sich gerade auch dann, wenn man im Sinne der Selbstwerdung zunächst davon ausgeht, das Selbst als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, sei durch sich selbst gesetzt; träfe dies nämlich zu, dann könnte man zwar verzweifelt nicht man selbst, keinesfalls aber verzweifelt man selbst sein wollen. Umgekehrt ist der Umstand, daß die Verzweiflung der Selbstbehauptung existiert, ja daß sich alle Verzweiflung auf sie zurückführen läßt, ein Zeichen für die Bedingtheit des Selbstverhältnisses und dafür, daß der Mensch nicht durch sich selbst Gleichgewicht und Ruhe finden kann. Sollte er im Bewußtsein seiner Verzweiflung dennoch versuchen, durch sich allein die Verzweiflung loszuwerden, dann arbeitet er sich nur noch tiefer in die Verzweiflung hinein, weil das Mißverhältnis im Verhältnis zu sich selbst sich zugleich unendlich reflektiert im Verhältnis zur Macht, durch die er gesetzt ist. Resümee: Nur wenn der Mensch beim verzweifelten Versuch, sich selbst zu begründen, an seine Grenzen stößt und folgerichtig über sich selbst hinausgeht, kann er wahrhaft zu sich selbst kommen. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß der Mensch immer schon „vor Gott“ sein muß, um im Bewußtsein der Verzweiflung an seine Grenzen stoßen zu können - ein Zirkel, den Anti-Climacus im Begriff der Durchsichtigkeit festzuhalten und aufzulösen versucht.

Es zeigt sich also, daß die Verzweiflung - so wie die Sünde - „ganz und gar dialektisch“ ist; sie stellt eine Krankheit dar, von der gesagt werden muß: es wäre das größte Unglück, sie nicht gehabt zu haben, wiewohl sie zur allergefährlichsten Krankheit wird, wenn man sich von ihr nicht heilen lassen will. Das Leben der meisten Menschen erweist sich freilich in einer Weise als indifferent, daß es fast zu geistlos ist, um Sünde, ja um Verzweiflung genannt zu werden. - Der dialektische Charakter der Verzweiflung kann aber auch daraus ersehen werden, daß ihre Möglichkeit trotz des Glaubens weiterbesteht. Zunächst einmal in Form des Ärgernisses, von dem Anti-Climacus sagt, daß es nach Christi eigenen Worten dasei und dasein solle, denn ohne

die „unglückliche Bewunderung“ des Ärgernisses würde das Paradox aufhören, ein Paradox zu sein; sodann aber als die Möglichkeit der Sünde und ihrer Fortsetzung, weil jeder Augenblick, der in der Sünde zugebracht wird, eine neue Sünde ist. Und so gipfelt denn die Selbstwerdung des Menschen im christlichen Heroismus, es zu wagen, ganz man selbst zu sein, ein einzelner Mensch, allein direkt Gott gegenüber, „einsam in dieser ungeheuren Anstrengung und dieser ungeheuren Verantwortlichkeit“¹⁸.

Anti-Climacus läßt keine andere Wahl: entweder man bekennt sich zum paradoxen Glauben als zum Maximum christlichen Daseinsverständnisses, oder man gibt sich der Verzweiflung anheim, die eine Krankheit zum Tode ist. Er zementiert damit jenes Mißverständnis, das in den religiösen Schriften von Anfang an zutage tritt: Zwar wird kein Zweifel daran gelassen, daß nur derjenige zum Glauben als der einzigen Alternative zur Verzweiflung finden kann, der alles in seinen Kräften Stehende unternommen, alle Möglichkeiten ausgeschöpft hat; aber diese Möglichkeiten - darauf ist wiederholt hingewiesen worden - sind so begrenzt angesetzt, daß dem Menschen im Grunde nichts anderes übrig bleibt, als sich in einem Salto mortale aus dem Zwiespalt der Existenz ins religiöse Paradox hineinzukatapultieren^{1*}. Glaube ist solchermaßen nicht Steigerung der Existenz durch die Transzendenz auf ihre absolute Idee hin, sondern die verzweifelte Flucht aus der Bedrängnis durch rüde Faktizität in eine abstrakte Möglichkeit, Freiheit, Wirklichkeit. - Damit drängt sich die Frage auf, ob das, was Kierkegaard durch seine Pseudonyme als die Überwindung der Verzweiflung anpreisen läßt, nicht selbst ein Ausdruck der Verzweiflung ist, zumal in der Definition, die Anti-Climacus für den Glauben findet: wahnsinnig für die Möglichkeit kämpfen. Der Christ überläßt es demnach ganz Gott, wie ihm geholfen werden soll; er glaubt, daß bei Gott alles möglich ist.

Der Rückgriff in ein mythisches Seinsverständnis wird in diesem Zusammenhang ganz ungeniert betrieben - ohne daß er natürlich gelingen kann. Das alttestamentarische Glaubensmuster wird so zum Glauben an das „Mirakulöse“: denn es stellt „eine absonderliche Zimperlichkeit“ dar zu meinen, es habe nur vor 1800 Jahren geschehen können, daß einem Menschen auf wunderbare Weise geholfen wurde²⁰. Die falsche Alternative, zu der Kierkegaards Ethik sich zuspitzte - die zwischen Verinnerlichung und Realisierung des Allgemeinen -, findet ihre Entsprechung in einer nicht minder falschen Alternative des Religiösen: Entweder sich zu demütigen, Hilfe unbedingt und auf jede Weise entgegennehmen zu müssen, wie ein Nichts zu werden in der Hand des Helfers, oder aber diese Art der Hilfe als Zumutung zurückzuweisen und lieber die Höllenqualen auf sich zu nehmen. - Wenn Nietzsche, Camus und andere moderne Philosophen zur Selbstverwirklichung ausdrücklich die Hölle wäh-

len, die sinnlose Anstrengung, so kann und muß das als Hinweis darauf verstanden werden, daß auch sie - bewußt oder unbewußt - durch jenes verzweifelte Entweder - Oder bestimmt sind.

Es ist also durchaus legitim, Kierkegaards Dämonologie in der Schrift „Die Krankheit zum Tode“ auf Kierkegaard selbst anzuwenden, so wie Adorno es bereits versucht hat²¹. Dieser argumentiert freilich insofern an Kierkegaard vorbei, als er die These der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ - von der seine Kritik ausgeht - auf den Satz reduziert, daß die Subjektivität die Wahrheit sei. Wie bereits betont wurde, gehört zur genannten These aber ein zweiter Satz, der den ersten dialektisch ergänzt, der Satz nämlich, daß die Subjektivität die Unwahrheit ist. Adorno verkennt oder unterschlägt mithin, wie die Immanenz des Selbstverhältnisses auch und gerade von Kierkegaard als Verzweiflung verstanden wird - als eine Verzweiflung allerdings, die es auszuhaken gilt, um aus ihr heraus auf eine Transzendenz der Subjektivität hinzuarbeiten, die allererst den Boden für einen wahren Weltbezug schaffen soll.

Ob Kierkegaard dieses sein Vorhaben auch zu erfüllen vermochte, ist eine ganz andere Frage, eine Frage, die wohl schlicht verneint werden muß; denn sein Versuch zu zeigen, wie das Dämonische im menschlichen Dasein überwunden werden kann, gerät selbst zum Beispiel dämonischer Existenz, mit Zauberformeln und Beschwörungsritual²². Um diesen verhängnisvollen Bannkreis zu durchbrechen, scheint mir vor allem eines nötig: Die Bestimmung der Wahrheit gemäß jener These der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ muß geschichtlich-dialektisch aufgelöst werden, was nicht notwendig zu einem Rückfall in den von Kierkegaard entzauberten spekulativen Idealismus Hegels führen muß. Das christliche Paradox wäre demnach zu verstehen als die große Herausforderung an den geschichtlich existierenden Menschen, sich *als konkretes Subjekt* auf eine *absolute Wahrheit* hinzuorientieren - im Dialog, in der praktischen Auseinandersetzung mit den anderen, auch mit den anderen vergangener Epochen -, und dies primär nicht einer „ewigen Seligkeit“, sondern der Wahrhaftigkeit menschlichen Daseins willen. - Die Wiederholung käme so uneingeschränkt zu ihrem Recht und verlöre gleichzeitig den mythischen Beigeschmack; denn sie zielte dann nicht mehr über das ethisch-praktisch Erreichbare hinaus, sondern auf die geschichtliche Einlösung der im bewußten Existieren immer schon vorausgesetzten absoluten Idee“.

Es hat übrigens den Anschein, als habe Kierkegaard selbst auf das allzu Persönliche, ja allzu Menschliche an seinem Projekt der Selbstwerdung aufmerksam machen wollen. So jedenfalls läßt sich ein Geständnis interpretieren, das immer wieder im Werk dieses existentiellen Denkers auftaucht: *Periisse'm nisi periissem*.

Quellenverzeichnis

Kierkegaard wird nach der folgenden deutschen Werkausgabe zitiert: Søren Kierkegaard/Gesammelte Werke. Übersetzt von Emanuel Hirsch, H. M. Junghans, H. Gerdes. Düsseldorf/Köln 1950ff. Dabei steht:

- W. I für Entweder - Oder I
- W. II für Entweder - Oder II
- W. III für Furcht und Zittern
- W. IV für Die Wiederholung; Drei erbauliche Reden 1843
- W. V für Erbauliche Reden 1843/44
- W. VI für Philosophische Brocken; De Omnibus dubitandum est
- W. VII für Der Begriff Angst; Vorworte
- W. VIII für Erbauliche Reden 1844/45
- W. IX für Stadien auf des Lebens Weg
- W. X für Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift I
- W. XI für Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II
- W. XII für Eine literarische Anzeige
- W. XIII für Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847
- W. XIV für Der Liebe Tun
- W. XV für Christliche Reden
- W. XVI für Kleine Schriften 1848/49
- W. XVII für Die Krankheit zum Tode
- W. XVIII für Einübung im Christentum
- W. XIX für Erbauliche Reden 1850/51; Zur Selbstprüfung
- W. XX für Erstlings Schriften
- W. XXI für Über den Begriff der Ironie
- W. XXII für Kleine Aufsätze 1842/51; Der Corsarenstreit
- W. XXIII für Die Schriften über sich selbst
- W. XXIV für Der Augenblick
- W. XXV für Briefe
- W. XXVI für Das Buch über Adler
- W. XXVII für Tagebücher, Bd. 1
- W. XXVIII für Tagebücher, Bd. 2
- W. XXIX für Tagebücher, Bd. 3
- W. XXX für Tagebücher, Bd. 4
- W. XXXI für Tagebücher, Bd. 5

Der Zitattennachweis im Originaltext bezieht sich auf folgende dänische Werkausgaben:

- Danske Tredie Udgave. Søren Kierkegaard, Samlede Vaerker, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, gennemset af Peter. P. Rohde, 3. Udg. 1-20, København 1962-64 (abgekürzt: S. V.).
- Søren Kierkegaards Papirer, anden for0gede Udgave ved Niels Thulstrup. København 1968-70 (abgekürzt: Pap.).
- Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard, udgivne paa Foranledning af Søren Kierkegaard Selskabet ved Niels Thulstrup. København 1953.

Der Zitatennachweis wurde mir wesentlich erleichtert durch McKirmons Parallelregister (Kierkegaard, in translation, compiled by Alastair McKinnon. Leiden 1970). Von McKinnon habe ich auch die Abkürzungen A, bzw. n zur Kennzeichnung von Anmerkungen übernommen.

Quellenverzeichnis

Kierkegaard wird nach der folgenden deutschen Werkausgabe zitiert: Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke. Übersetzt von Emanuel Hirsch, H. M. Junghans, H. Gerdes. Düsseldorf/Köln 1950ff. Dabei steht:

- W. I für Entweder - Oder I
- W. II für Entweder - Oder II
- W. III für Furcht und Zittern
- W. IV für Die Wiederholung; Drei erbauliche Reden 1843
- W. V für Erbauliche Reden 1843/44
- W. VI für Philosophische Brocken; De omnibus dubitandum est
- W. VII für Der Begriff Angst; Vorworte
- W. VIII für Erbauliche Reden 1844/45
- W. IX für Stadien auf des Lebens Weg
- W. X für Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift I
- W. XI für Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II
- W. XII für Eine literarische Anzeige
- W. XIII für Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847
- W. XIV für Der Liebe Tun
- W. XV für Christliche Reden
- W. XVI für Kleine Schriften 1848/49
- W. XVII für Die Krankheit zum Tode
- W. XVIII für Einübung im Christentum
- W. XIX für Erbauliche Reden 1850/51; Zur Selbstprüfung
- W. XX für Erstlings Schriften
- W. XXI für Über den Begriff der Ironie
- W. XXII für Kleine Aufsätze 1842/51; Der Corsarenstreit
- W. XXIII für Die Schriften über sich selbst
- W. XXIV für Der Augenblick
- W. XXV für Briefe
- W. XXVI für Das Buch über Adler
- W. XXVII für Tagebücher, Bd. 1
- W. XXVIII für Tagebücher, Bd. 2
- W. XXIX für Tagebücher, Bd. 3
- W. XXX für Tagebücher, Bd. 4
- W. XXXI für Tagebücher, Bd. 5

Der Zitattennachweis im Originaltext bezieht sich auf folgende dänische Werkausgaben:

- Danske Tredie Udgave. Soren Kierkegaard, Samlede Vaerker, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, gennemset af Peter. P. Rohde, 3. Udg. 1-20, København 1962-64 (abgekürzt: S. V.).
- Soren Kierkegaards Papirer, anden foragede Udgave ved Niels Thulstrup. København 1968-70 (abgekürzt: Pap.).
- Breve og Aktstykker vedrørende Seren Kierkegaard, udgivne paa Forantendning af Soren Kierkegaard Selskabet ved Niels Thulstrup. København 1953.

Der Zitatennachweis wurde mir wesentlich erleichtert durch McKinnons Parallelregister (Kierkegaard, in translation, compiled by Alastair Mc Kinnon. Leiden 1970). Von McKinnon habe ich auch die Abkürzungen A, bzw. n zur Kennzeichnung von Anmerkungen übernommen.

Anmerkungen

Motto: W. IV, 70f.; S. V. V, 171.

I. Die Frage nach der Wiederholung

- 1 Friedrich Nietzsche: Werke in 3 Bänden, herausgeg. von Karl Schlechta. 5. Auflage, München 1966. I, S. 213.
- 2 Martin Thust: Sören Kierkegaard/Der Dichter des Religiösen. München 1931. S. 209.
- 3 W. XXIII, 75; S. V. XVIII, 126.
- 4 W. XXVII, 21; Pap. I. A75, S. 58.
- 5 Vgl. Fr. C. Fischer: Die Nullpunkt-Existenz. Hamburg 1933. S. 59. Auch Werner Walther meint, beim Pietismus könne von Angstüberwindung keine Rede sein; „denn gerade seine Religiosität offenbart deutlich die Spaltung und das Zerrissensein von Gott und Welt, Geist und Natur, Denken und Wollen, Intellekt und Gemüt.“ (Die Angst im menschlichen Dasein. München 1967. S. 34.).
- 6 W. XXIII, 75; S. V. XVIII, 126. - Daß zwischen Kierkegaards ambivalenter Beziehung zum Vater und seinem paradoxen Gottesverhältnis ein enger Zusammenhang besteht, liegt auf der Hand. Jean Wahl fragt mit Recht: „... le rapport qu'il a avec son pere n'est-il pas à l'origine de toute sa conception du christianisme?“ (Etudes Kierkegaardiennes. Paris 1938. S. 9.) Auch dem Dänen selbst ist dieser Zusammenhang nicht verborgen geblieben, wenn er feststellt: „Ich lernte von ihm, was Vaterliebe ist, und dadurch erhielt ich einen Begriff von der göttlichen Vaterliebe, dem einzigen Unerschütterlichen im Leben, dem wahren archimedischen Punkt.“ (W. XXVII, 246; Pap. III, A73, S. 36.) - Der Umstand, daß diese Beziehung zum Vater durch ein Spannungsverhältnis zur Mutter erkaufte war, macht für L. Richter, G. Brandes und andere Autoren das tiefste Trauma Kierkegaards aus und ist der eigentliche Grund für sein gestörtes Verhältnis zur Frau, zur Körperwelt, zur Sinnlichkeit.
- 7 Ludwig Marcuse: Sigmund Freud/Sein Bild vom Menschen. Hamburg 1956. S. 117.
- 8 W. VI, 113; Pap. IV, B1, S. 106f.
- 9 W. XXVII, 16; Pap. I, A75, S. 53.
- 10 Theodor W. Adorno: Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. 3. Ausgabe, Frankfurt am Main 1966.
- 11 Theodor W. Adorno: Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. S. 73, 89, 88, 86.
- 12 Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. S. 89. Ähnliche Einwände hat auch Helmut Fahrenbach erhoben. Vgl. Philosophische Rundschau, Sonderheft: Kierkegaard-Literatur. Tübingen 1962. S. 81 f. - In späteren Kommentaren hat Adorno sich selbst entscheidend korrigiert, wenn er z. B. Kierkegaards und Marxens Gesellschaftskritik prinzipiell auf die gleiche Stufe stellt.
- 13 W. XXVIII, 146; Pap. VIII/1, A177, S. 89.

- 14 Tagebuchaufzeichnungen Kierkegaards deuten bekanntlich an, daß sein Vater als kleiner Junge, als er auf der Heide in Jütland Schafe hüten und dabei viel Bitteres erdulden mußte, in einem Augenblick der Verzweiflung Gott verfluchte. - Aber auch von sexuellen Vergehen - einer Hausmagd gegenüber, die später seine Frau und Sörens Mutter wurde - ist die Rede.
- 15 W. XXVIII, 19; Pap. VI, A105, S.41f. XXIII, 77f.; S. V. XVIII, 129.
- 16 W. XXVII, 221; Pap. II, A805, S.269f.
- 17 W. I, 69f.; S.V. 11,64.
- 18 W. XXIX, 304; Pap. X/5, A149, 10, S. 163.
- 19 W. XXIII, 77; S. V. XVIII, 129. XXIX, 289f.; Pap. X/2, A3, S. 8. XXIII, 68; S. V. XVIII, 121.
- 20 W. XXIX, 295; Pap. X/2, A61, S. 46.
- 21 W. II, 201; S. V. III, 177. XXVII, 270, 305; Pap. III, A166, S. 67, Pap. IV, A107, S.41.
- 22 W. XXV, 89; Br. No. 62, S. 94.
- 23 W. XXV, 113; Br. No. 80, S. 118.
- 24 Peter P. Rohde: Sören Kierkegaard/In Selbstzeugnissen und Dokumenten. Rowolts Monographien Bd. 28. Reinbek bei Hamburg 1959. S. 68.
- 25 W. XXIII, 57; S. V. XVIII, 112. XXVII, 17; Pap. I, A75, S. 54.
- 26 W. XXIII, 79; S. V. XVIII, 130. Vgl. hierzu Theodor W. Adorno: Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. Insbes. Kap. I.
- 27 W. XXIII, 156; Pap. IX, A213, S. 110.
- 28 W. XXX, 13; Pap. X/2, A106, S.8lf.
- 29 Johann Wolfgang Goethes sämtliche Werke. Cotta'sche Jubiläumsausgabe in 40 Bänden. Stuttgart und Berlin 1902-1907. Bd. 25, S. 208.
- 30 Karl Löwkh: Von Hegel zu Nietzsche. 2. Auflage, Stuttgart 1950. S. 230.
- 31 W. IV, 8f.; S. V. V, 119.
- 32 Hier zeigt sich bereits ganz deutlich, daß eine rein psychologische Auslegung der Wiederholung bei Kierkegaard, wie sie von Friedrich Carl Fischer versucht wurde, unzulänglich ist. Fischer meint: „Kierkegaards Leben war eine Wiederholung, und zwar in jener typischen Form, in der wir eine solche Wiederholung psychologisch vorfinden: Was in einer Grundsituation des Individuums anspruchsmäßig über dessen Verarbeitungskraft hinausgeht, wird auf einem Umwege bewältigt. Und diese zwangsläufige psychologische Konfliktbeantwortung kann zu einer unbewußten Reaktionsdeterminante der Person in allen zentralen Lebenskrisen werden, die mit ähnlichem Anspruch auftreten, und zwar selbst im Geistigen.“ (Die Nullpunkt-Existenz. S. 49).
- 33 Dichtung und Wahrheit. Goethes sämtliche Werke, Bd. 24, S. 158f.
- 34 Dichtung und Wahrheit, Anhang II. Goethes sämtliche Werke, Bd. 25, S. 221 ff.
- 35 W. IV, 48 f.; S.V. V, 152f.
- 36 W. IV, 51; S. V. V, 155.
- 37 W. IX, 32; S. V. VII, 33.
- 38 W. IV, 81, 83; S.V. V, 180,181.
- 39 W. XXVII, 272; Pap. III, A174, S. 70f.
- 40 W. IV, 88 ff.; S.V. V, 185 f.
- 41 W. IV, 96; S.V. V, 193.

Anmerkungen

Motto: W. IV, 70f.; S. V. V, 171.

I. Die Frage nach der Wiederholung

- 1 Friedrich Nietzsche: Werke in 3 Bänden, herausgeg. von Karl Schlechta. 5- Auflage, München 1966. I, S. 213.
- 2 Martin Thust: Sören Kierkegaard/Der Dichter des Religiösen. München 1931. S. 209.
- 3 W. XXIII, 75; S. V. XVIII, 126.
- 4 W. XXVII, 21; Pap. I. A75, S. 58.
- 5 Vgl. Fr. C.Fischer: Die Nullpunkt-Existenz. Hamburg 1933. S. 59. Auch Werner Walther meint, beim Pietismus könne von Angstüberwindung keine Rede sein; „denn gerade seine Religiosität offenbart deutlich die Spaltung und das Zerrissensein von Gott und Welt, Geist und Natur, Denken und Wollen, Intellekt und Gemüt.“ (Die Angst im menschlichen Dasein. München 1967. S. 34.).
- 6 W. XXIII, 75; S. V. XVIII, 126. - Daß zwischen Kierkegaards ambivalenter Beziehung zum Vater und seinem paradoxen Gottesverhältnis ein enger Zusammenhang besteht, liegt auf der Hand. Jean Wahl fragt mit Recht: „... le rapport qu'il a avec son pere n'est-il pas à l'origine de toute sa conception du christianisme?“ (Etudes Kierkegaardianes. Paris 1938. S. 9.) Auch dem Dänen selbst ist dieser Zusammenhang nicht verborgen geblieben, wenn er feststellt: „Ich lernte von ihm, was Vaterliebe ist, und dadurch erhielt ich einen Begriff von der göttlichen Vaterliebe, dem einzigen Unerschütterlichen im Leben, dem wahren archimedischen Punkt.“ (W. XXVII, 246; Pap. III, A73, S. 36.) - Der Umstand, daß diese Beziehung zum Vater durch ein Spannungsverhältnis zur Mutter erkauft war, macht für L. Richter, G. Brandes und andere Autoren das tiefste Trauma Kierkegaards aus und ist der eigentliche Grund für sein gestörtes Verhältnis zur Frau, zur Körperwelt, zur Sinnlichkeit.
- 7 Ludwig Marcuse: Sigmund Freud/Sein Bild vom Menschen. Hamburg 1956. S. 117.
- 8 W. VI, 113; Pap. IV, B1, S. 106f.
- 9 W. XXVII, 16; Pap. I, A75, S. 53.
- 10 Theodor W. Adorno: Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. 3. Ausgabe, Frankfurt am Main 1966.
- 11 Theodor W. Adorno: Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. S. 73, 89, 88, 86.
- 12 Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. S. 89. Ähnliche Einwände hat auch Helmut Fahrenbach erhoben. Vgl. Philosophische Rundschau, Sonderheft: Kierkegaard-Literatur. Tübingen 1962. S. 81 f. - In späteren Kommentaren hat Adorno sich selbst entscheidend korrigiert, wenn er z. B. Kierkegaards und Marxens Gesellschaftskritik prinzipiell auf die gleiche Stufe stellt.
- 13 W. XXVIII, 146; Pap. VIII/1, A177, S. 89.

- 14 Tagebuchaufzeichnungen Kierkegaards deuten bekanntlich an, daß sein Vater als kleiner Junge, als er auf der Heide in Jütland Schafe hüten und dabei viel Bitteres erdulden mußte, in einem Augenblick der Verzweiflung Gott verfluchte. – Aber auch von sexuellen Vergehen – einer Hausmagd gegenüber, die später seine Frau und Sörens Mutter wurde – ist die Rede.
- 15 W. XXVIII, 19; Pap. VI, A105, S.41f. XXIII, 77f.; S. V. XVIII, 129.
- 16 W. XXVII, 221; Pap. II, A805, S. 269f.
- 17 W. I, 69f.; S. V. 11,64.
- 18 W. XXIX, 304; Pap. X/5, A149, 10, S. 163.
- 19 W. XXIII, 77; S. V. XVIII, 129. XXIX, 289f.; Pap. X/2, A3, S. 8. XXIII, 68; S. V. XVIII, 121.
- 20 W. XXIX, 295; Pap. X/2, A61, S. 46.
- 21 W. II, 201; S. V. III, 177. XXVII, 270, 305; Pap. III, A166, S. 67, Pap. IV, A107, S.41.
- 22 W. XXV, 89; Br. No. 62, S. 94.
- 23 W. XXV, 113; Br. No. 80, S. 118.
- 24 Peter P. Rohde: Sören Kierkegaard/In Selbstzeugnissen und Dokumenten. Rowohlts Monographien Bd. 28. Reinbek bei Hamburg 1959. S. 68.
- 25 W. XXIII, 57; S. V. XVIII, 112. XXVII, 17; Pap. I, A75, S. 54.
- 26 W. XXIII, 79; S. V. XVIII, 130. Vgl. hierzu Theodor W. Adorno: Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. Insbes. Kap. I.
- 27 W. XXIII, 156; Pap. IX, A213, S. 110.
- 28 W. XXX, 13; Pap. X/2, A106, S. 81 f.
- 29 Johann Wolfgang Goethes sämtliche Werke. Cotta'sche Jubiläumsausgabe in 40 Bänden. Stuttgart und Berlin 1902-1907. Bd. 25, S. 208.
- 30 Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. 2. Auflage, Stuttgart 1950. S. 230.
- 31 W. IV, 8f.; S. V. V, 119.
- 32 Hier zeigt sich bereits ganz deutlich, daß eine rein psychologische Auslegung der Wiederholung bei Kierkegaard, wie sie von Friedrich Carl Fischer versucht wurde, unzulänglich ist. Fischer meint: „Kierkegaards Leben war eine Wiederholung, und zwar in jener typischen Form, in der wir eine solche Wiederholung psychologisch vorfinden: Was in einer Grundsituation des Individuums anspruchsmäßig über dessen Verarbeitungskraft hinausgeht, wird auf einem Umwege bewältigt. Und diese zwangsläufige psychologische Konfliktbeantwortung kann zu einer unbewußten Reaktionsdeterminante der Person in allen zentralen Lebenskrisen werden, die mit ähnlichem Anspruch auftreten, und zwar selbst im Geistigen.“ (Die Nullpunkt-Existenz. S. 49).
- 33 Dichtung und Wahrheit. Goethes sämtliche Werke, Bd. 24, S. 158f.
- 34 Dichtung und Wahrheit, Anhang II. Goethes sämtliche Werke, Bd. 25, S. 221 ff.
- 35 W. IV, 48 f.; S.V. V, 152 f.
- 36 W. IV, 51; S. V. V, 155.
- 37 W. IX, 32; S. V. VII, 33.
- 38 W. IV, 81, 83; S. V. V, 180, 181.
- 39 W. XXVII, 272; Pap. III, A174, S. 70f.
- 40 W. IV, 88ff.; S. V. V, 185f.
- 41 W. IV, 96; S. V. V, 193.

II. Die Funktion der Wiederholung

- 1 W. X, 273; S. V. IX, 233.
- 2 W. VI, 9; S. V. VI, 16f.
- 3 Aurelius Augustinus: De vera religione. XXXIX, 72. - W. XII, 129ff.; Pap. VII/1, A186, S. 122 ff.
- 4 Schriften zur Naturwissenschaft. Goethes sämtliche Werke, Bd. 39, S. 49.
- 5 W. II, 275f.; S. V. III, 239 (Hervorhebung von mir).
- 6 W. X, 190f.; S. V. IX, 166f. Man vergleiche hierzu: Aurelius Augustinus: Confessiones. I, 1, 2.
- 7 W. X, 196f.; S. V. IX, 171.
- 8 W. VI, 11; S. V. VI, 18.
- 9 W. X, 200; S. V. IX, 174.
- 10 Vor Kierkegaard hat bereits Schelling darauf aufmerksam gemacht, daß die Offenbarung nur von der konkreten Existenz aus betrachtet ihren Sinn hat. Auch für ihn ist die Offenbarung ein Kriterium gegen den spekulativen Bezug zur Wahrheit. Vgl. Fr. W. J. v. Schellings sämtliche Werke, herausgeg. in zwei Abteilungen und 14 Bänden von K. E. A. ScheUing. Stuttgart und Augsburg 1856 - 1861. 11,4, S.28f.
- 11 W. IV, 3; S.V. V, 115.
- 12 W. IV, 58f.; S. V. V, 161.
- 13 W. IV, 21; S. V. V, 130.
- 14 W. IV, 3; S.V. V, 115.
- 15 W. XI, 13; S. V. X, 18f. II, 184; S. V. III, 163.
- 16 W. XXVII, 317; Pap. IV, A156, S. 58.
- 17 W. XI, 7f. A; S. V. X, 14n. II, 181; S. V. III, 160f.
- 18 Zu Kierkegaards Theorie der „inneren Tat“ vgl. Victor Guarda: Kierkegaardstudien. Beiheft zur Zeitschrift für philosophische Forschung, Heft 34. Meisenheim amGlan 1975. S. 18ff.
- 9 Martin Heidegger: Sein und Zeit. 11. unveränderte Auflage. Tübingen 1967. S.268, 339.
- 20 G. W. F. Hegels sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, herausgeg. von Hermann Glockner. 3. Auflage, Stuttgart 1949-1959. XI, 415; VII, 35. Wenn nicht anders vermerkt, wird Hegel stets nach dieser Ausgabe zitiert.
- 21 Hegels sämtliche Werke, VIII, 93.
- 22 Zum Begriff der Existenzdialektik bei Kierkegaard vgl. Victor Guarda: Kierkegaardstudien. S. 27ff.

III. Die Dialektik der Wiederholung

1. Die Menschwerdung

- 1 Hegels sämtliche Werke, III, 37. - K. Marx/Fr. Engels Werke, herausgeg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (künftig zitiert als MEW). Berlin 1956ff. Bd. 23, S. 192f.
- 2 W. II, 301; S. V. 111,260.

- 3 Ein weit gefaßter Begriff von Arbeit findet sich bei Marx in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahr 1844 - im gleichen Jahr erschien Kierkegaards Schrift über die Angst -, doch reicht auch dieser nicht aus, um das Spezifische menschlicher Existenz in den Blick zu bringen (vgl. insbes. MEW, Ergzb. I, 579). Indem Marx sich emphatisch von Hegels Spiritualismus distanziert, verfällt er einer naturalistischen Anthropologie, die alle „Vermögen“ des Menschen schlicht aus seiner „körperlichen Organisation“ herleitet.
- 4 Ernst Cassirer bezeichnet daher die Arbeit als „das System menschlicher Tätigkeiten, die die Sphäre des Menschlichen ausmacht. Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte sind die verschiedenen Teilbereiche dieser Sphäre.“ (Was ist der Mensch? Stuttgart 1960. S. 89.)
- 5 Siehe Wolfgang Röd: Dialektische Philosophie der Neuzeit 2. München 1974. S. 11 ff.
- 6 Laut Kierkegaard ist es also nicht so, daß die Arbeit die Geschichte begründet (wie Marx annimmt), sondern das durch die Sünde entstandene neue Daseinsverständnis führt zur Arbeit als Daseinspraxis. Hierzu Herbert Marcuse: „Die Primitiven haben nicht jenes Verhältnis zur Zeit, das das Dasein erst zum geschichtlichen macht und das auch für die Arbeit als Daseinspraxis konstitutiv ist.“ Ob das Eintreten des geschichtlichen Verhältnisses zur Zeit und damit der Übergang zur Arbeit als Daseinspraxis erklärt werden kann durch die wachsende Bedürftigkeit des Daseins, durch die Zunehmende Verengung der verfügbaren Güterwelt - das läßt sich nach Marcuse nicht so ohne weiteres sagen. Er weist aber darauf hin, daß die ökonomische Theorie selbst dies fast durchgängig zu bezweifeln scheint, weil sie den Fortschritt vom „vorwirtschaftlichen“ zum „wirtschaftlichen Zustand“ aus „rein wirtschaftlichen Motiven“ nicht erklärbar hält. (Kultur und Gesellschaft 2. Frankfurt am Main 1965. S. 35f.)
- 7 W. VII, 12; S. V. VI, 114. VII, 15f.; S. V. VI, 117.
- 8 W. VII, 19; S. V. VI, 120.
- 9 G. Vico: Die neue Wissenschaft. Nach d. Ausg. v. 1744 übersetzt von E. Auerbach. Rowohlt's Klassiker 196/197 (Hamburg 1966). S. 59.
- 10 G. Vico: Die neue Wissenschaft. S. 36. - Ausführlich ist die Bedeutung nachahmender Wiederholung in der Welt der Primitiven von Mircea Eliade dargelegt worden. Er stellt u. a. fest: „In den Einzelheiten seines bewußten Verhaltens kennt der ‚Primitive‘, der archaische Mensch, keine Handlung, die nicht von einem andern vorgelebt worden wäre . . . Sein Leben besteht in der ununterbrochenen Wiederholung von Handlungen, die von anderen eingesetzt worden sind.“ Denn: „Ein Gegenstand oder eine Handlung werden wirklich nur in dem Maße, als sie einen Archetyp nachahmen oder wiederholen.“ Neuigkeiten sind dem Primitiven entweder „Bedeutungslose Begegnungen“ oder „Unterbrechungen der Normen“ also Sünden, Fehler usw. (Kosmos und Geschichte. Der Mythos von der ewigen Wiederkehr. Hamburg 1966. S. 10, 34, 125.)
- 11 W. VII, 32; S. V. VI, 129.
- 12 W. VII, 29f.; S. V. VI, 127f.
- 13 Kierkegaards These von der ersten Sünde ist insofern berechtigt, als sie gegenüber Hegel das Problem faktischer Versöhnung zur Geltung bringt; sie ist insofern unberechtigt, als sie auch den „Sündenfall“ als faktische Sünde zur Darstellung bringt. Ringleben, der Hegels Position in dieser Frage richtig erkennt und interpretiert, irrt daher, wenn er mit Bezug auf Kierkegaard feststellen zu können

- glaubt: „Es ist ohne weiteres deutlich, daß hier der gleiche Zusammenhang von Notwendigkeit und Unberechtigtsein der Sünde gedacht ist wie bei Hegel.“ (Joachim Ringleben: Hegels Theorie der Sünde. Berlin 1977. S. 247.)
- 14 W. VII, 76f.; S. V. VI, 165f.
 - 15 W. VII, 39f.; S. V. VI, 135f.
 - 16 Von da her ergibt sich auch der grundsätzliche Einwand gegen eine biologische Angsttheorie, wie sie etwa Rudolf Bilz entwickelt hat (vgl. Studien über Angst und Schmerz. Frankfurt am Main 1974; Aspekte der Angst. Hrsg. v. Hoimar von Ditfurth. 2. Aufl. München 1977. S. 133ff.).
 - 17 W. VII, 43f.; S. V. VI, 138f.
 - 18 W. II, 8; S. V. III, 14. Vgl. a. W. IX, 86; S. V. VII, 76. - Es ist verwunderlich, daß Kierkegaard in diesem Zusammenhang nicht auf das Phänomen Neugier stößt. Mitunter freilich deckt er die Rolle der Neugier ganz ungewollt auf. So spricht er einmal von einem Menschen, der sich an einem Geheimnis „verschluckt“ hat, und rät ihm, niemals zu heiraten, denn es bestehe die Gefahr, daß er sich mit einem Wesen verbinde, das „in Angst und Bangen“ sein Geheimnis spürt. „Sie wird sich vielleicht vornehmen, nie dich auszufragen, nie dir zu nahe zu treten, sie wird der angstvollen Neugier entsagen, die sie versucht, aber nie wird sie glücklich werden und du auch nicht.“ (W. II, 124; S. V. III, 112.). Angst und Neugier lassen sich im Grunde gar nicht voneinander trennen, und Kierkegaards Definition der Angst enthält im Moment der Sympathie ja auch die Neugier. (Vgl. hierzu auch die Ausführungen von H.-E. Richter in Aspekte der Angst, S. 53 f.).
 - 19 Martin Heidegger: Sein und Zeit. S. 187.
 - 20 Die von Habermas angedeutete soziologische Angsttheorie, derzufolge die Angst „aus der Störung von Gruppenidentitäten“ hervorgeht (Aspekte der Angst, S. 154), kann grundsätzlich bejaht werden. Sie läßt freilich offen, woher der „Zwang zum historischen Zerbrechen von Gruppenidentitäten“ kommt.
 - 21 W. VII, 43; S. V. VI, 138. VII, 47f.; S. V. VI, 142f.
 - 22 Vgl. Joachim Ringleben: Hegels Theorie der Sünde. S. 54, 66f.
 - 23 Näheres zu Kierkegaards Theorie der Verzweiflung in Kapitel IV. - Das Verhältnis der Angst zur Verzweiflung kann kurz so bestimmt werden: Angst ist ein Ausdruck der Möglichkeit des Geistes; Verzweiflung ein Ausdruck der Wirklichkeit des Geistes.
 - 24 W. VII, 127; S. V. VI, 206. Sprache tritt bei Kierkegaard also in einer doppelten Funktion auf: sie potenziert die Angst und sie befreit von der Angst. Zur „erlösenden Macht“ wird sie, indem sie die Ängste, die das Individuum daran hindern, sich frei zu verwirklichen, ausspricht; denn Kommunikation ist der erste Schritt zur gesellschaftlichen Selbstverwirklichung. - Dies nicht nur erkannt, sondern auch therapeutisch ausgewertet zu haben, ist das Verdienst Sigmund Freuds, dessen Angsttheorie freilich in mancherlei Hinsicht revisionsbedürftig erscheint (vgl. Karen Horney: Neue Wege in der Psychoanalyse. München 1972. S. 158 ff.).
 - 25 W. VII, 47; S. V. VI, 142.
 - 26 W. VII, 47; S. V. VI, 142. XXXI, 336; Pap. XI/2, A154, S. 168f.
 - 27 Karl Löwith im Nachwort zu Ludwig Feuerbach: Kleine Schriften. Frankfurt am Main 1966. S. 254.

- 28 W. VI, 153; Pap. IV, Bl, S. 144f.
- 29 W. VI, 154; Pap. IV, Bl, S. 146. Vgl. hierzu Mircea Eliade: Kosmos und Geschichte. S. 99-132. Wie M. Eliade ist auch Ernst Cassirer der Meinung, daß die griechische Philosophie „auf lange Zeit hinaus“ eine mittlere, „gleichsam unentschiedene Stellung“ zwischen mythischem und eigentlich philosophischem Denken bewahrt hat. (Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Oxford 1958. Bd. 2, S. 3)
- 30 W. VI, 155; Pap. IV, Bl, S. 146f. Vgl. hierzu Helmut Plessner: Die Frage nach der *Conditio humana*. Frankfurt am Main 1976. S. 44f.
- 31 W. VI, 158; Pap. IV, Bl, S. 149f. - Mit der Erinnerung als Er-innerung ist im Prinzip nichts anderes gemeint als das, was Hegel „Beisichselbstsein“ nennt. Sie unterscheidet sich von diesem freilich insofern, als sie eben zum Bewußtsein des Widerspruchs führt.
- 32 W. VI, 157f.; Pap. IV, Bl, S. 148f.
- 33 W. VII, 8f.; S.V. VI, 111.
- 34 W. XXI, 257, 261f.; S. V. I, 269, 272.
- 35 W. XXI, 178f.; S.V. I, 204f.
- 36 W. VI, 107; S. V. VI, 99.
- 37 W. IV, 103; S. V. IV, 58.
- 38 Hegels sämtliche Werke, XI, 112f.
- 39 Auch E. H. Carr hebt die entscheidende Differenz zwischen griechischem und jüdischem Geschichtsbewußtsein hervor: „Die klassischen Kulturen Griechenlands und Roms waren wie die alten Kulturen Asiens im Grunde unhistorisch . . . In poetischer Vision von einer lichtvolleren Zukunft erträumte man sich eine Rückkehr zum goldenen Zeitalter der Vergangenheit- eine zyklische Sicht, die die Prozesse der Geschichte den Prozessen der Natur angleicht. . . Erst die Juden, und nach ihnen die Christen, führten dadurch ein ganz neues Element ein, daß sie ein Ziel, auf das sich der historische Prozeß zubewegt, postulierten.“ (Was ist Geschichte? Stuttgart 1963. S. 107f.) Siehe auch Mircea Eliade: Kosmos und Geschichte, S. 87f., 130.
- 40 W. VI, 72; S. V. VI, 70. II, 141; S. V. III, 127.
- 41 W. VI, 75; S. V. VI, 72.
- 42 W. II, 139f.; S. V. III, 124ff. - Indirekt, aber doch deutlich wird hier die wesentliche Zusammengehörigkeit von Arbeit und Besitz angesprochen. Denn Arbeit ohne Besitz ist fruchtlos; Besitz ohne Arbeit ist tot. Das Resultat ist in beiden Fällen Geschichtslosigkeit.
- 43 W. II, 142f.; S. V. III, 128.
- 44 W. I, 149; S. V. II, 129. - Auf ein ähnliches Verhältnis zielt übrigens die Selbstreflexion des Bildungstriebes bei Hölderlin: auf eine Synthese von Konvention und Revolution, auf eine lebendige Beziehung zwischen Erinnerung des Herkommens und Vergegenwärtigung des Ziels. Während nämlich die bloße Konvention den Bildungstrieb zu ersticken droht, bringt die Revolution vor allem drei Gefahren mit sich: daß der Bildungstrieb sich „verirrt“, daß er seine „eigentümliche Stellung“ im Ganzen verfehlt, und daß es zu einer Verwechslung von Ziel und Zweck kommt.
- 45 W. II, 151; S. V. III, 134.
- 46 W. II, 185f.; S. V. III, 164f. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß

- Kierkegaards Kritik an der zweiten Auffassung zugleich eine Kritik an Hegel ist. - In seinem Brief vom 27.5. 1859 erhebt Ferdinand Lasall gegenüber Marx und Engels ähnliche Einwände: Eine Geschichtsbetrachtung, in der sich eherne Notwendigkeit an Notwendigkeit knüpft und daher auslöschend über die Wirksamkeit individueller Entschlüsse und Handlungen hinwegfährt, sei unmöglich ein Boden für praktisches revolutionäres Handeln. (Vgl. Ernst Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Wien 1958. S. 257.).
- 47 W. II, 267; S. V. III, 231.
- 48 W. VI, 82; S. V. VI, 78. VII, 25A; S. V. VI, 124n. II, 175; S. V. III, 155.
- 49 W. XVII, 92; S. V. XV, 144f.
- 50 Vgl. hierzu Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft 2, S. 44ff.
- 51 Ludwig Feuerbach: Zur Kritik der Hegeischen Philosophie. Suhrkamps Theorie Werkausgabe in 6 Bänden. Frankfurt/Main 1975. Bd. 3, S. 11f.
- 52 W. VII, 92; S. V. VI, 178. Die hier gemachten Feststellungen richten sich vor allem gegen Hegel, der seinen Begriff der Versöhnung dadurch gewinnt, daß er das Ewige als das Zeitliche und das Zeitliche als das Ewige setzt und so weder das eine noch das andere zu seinem Recht kommen läßt; das Zeitliche deswegen nicht, weil dessen Differenzierung in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft relativiert und damit letztlich bedeutungslos wird. - Demgegenüber reißt Kierkegaard das Zeitliche und das Ewige als miteinander unverträglich auseinander; er macht Zeit und Ewigkeit zu Gegensätzen, die sich gleichwohl gegenseitig bestimmen: dadurch und nur dadurch, daß sie im Augenblick als dem Vollzug geistiger Existenz zueinander ins Verhältnis gesetzt werden (vgl. hierzu Kierkegaards Geist-Begriff, Kap. IV).
- 53 Jürgen Habermas: Theorie und Praxis. Neuwied am Rhein 1963. S. 366.
- 54 W. XXVII, 55; Pap. I, A285, S. 124f.
- 55 W. XI, 106, 99; S. V. X, 93f., 88.
- 56 W. VII, 31A; S. V. VI, 129n. - Heidegger hat versucht, dieser christlichen Einsicht mit „heidnischen“ Mitteln gerecht zu werden: durch seine berühmte „Kehre“. Dem Dänen näher steht Schelling. Christus, so sagt dieser einmal, folgt dem von Gott abgewendeten Sein, „um es wiederzubringen und das Wiedergebrachte zugleich mit sich Gott zurückzugeben“, was aber erst am Ende der Weltzeit ganz geschehen kann. (Schellings sämtliche Werke, II, 3, S. 28 f.).
- 57 W. XXV, 186f.; Br. No. 186, S. 207.
- 58 W. VI, 56; S. V. VI, 56f.
- 59 W. X, 205; S. V. IX, 178.
- 60 W. XXVI, 49, 60, 52; Pap. VII/2, B235, S. 74f., 89, 78.
- 61 W. XI, 108f.; S. V. X, 95.
- 62 Vgl. hierzu Ernst Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. S. 324ff. und insbes. S. 328.

2. Die drei großen Ideen

- 1 Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. I, S.212.
- 2 W. I, 49; S. V. II, 47.
- 3 W. II, 145; S. V. III, 129f. Den Einwand, in den Notentexten, die wie literarische

Texte lesbar seien, habe die Musik auch unabhängig von ihrem gegenwärtigen Erklären Existenz (Adorno), hat Kierkegaard schon in voraus zu entkräften versucht. Mag man auch noch so gut Noten lesen können und eine noch so lebhaft einbildungskraft haben - schreibt er -, so kann man doch nicht leugnen, daß die Musik nur im uneigentlichen Sinne vorhanden ist, wenn sie gelesen wird. (W. I, 72f.; S. V. 11,66.}.

- 4 Vico war überzeugt, die Stammväter der heidnischen Völker hätten ihre Sprache singend gebildet. Und auch Kierkegaard will etwas Ähnliches sagen, wenn er darauf hinweist, daß die ersten, lallenden Sprechversuche des Kindes musikalischer Natur sind, während in der Dichtung die Sprache in Musik übergeht {W. I, 71; S. V. II, 65}. Ganz allgemein kann man nach Kierkegaard feststellen, daß die Entwicklung des Ästhetischen von den Bestimmungen des Raumes zu denen der Zeit verläuft. Schon der Übergang von der Skulptur zur Malerei mache das deutlich, wie der Däne unter Berufung auf Schelling betont.
- 5 W. XXI, 282f.; S.V. 1,289.
- 6 W. XXI, 286; S. V. I, 292.
- 7 W. XXI, 311; S.V. 1,312.
- 8 W. XXI, 329; S. V. I, 327. XXI, 333f.; S. V. I, 330.
- 9 W. XXI, 294; S. V. I, 298f.
- 10 W. XXVII, 26; Pap. I, A96, S. 69.
- 11 W. XXI, 294 f.; S.V. I, 298f.
- 12 W. I, 66; S. V. II, 61. Den Griechen war übrigens nicht nur die Entgegensetzung von Geist und Sinnlichkeit fremd, sondern auch die Idee der Inkarnation oder Repräsentation. Das griechische Bewußtsein hatte nicht die Kraft, meint Kierkegaard, das Ganze in einem Individuum zu konzentrieren.
- 13 W. VII, 71; S. V. VI, 161. VII, 68f.; S. V. VI, 159.
- 14 W. I, 95f.; S. V. II, 85f.
- 15 W. I, 100; S. V. II, 89.
- 16 W. I, 218; S. V. II, 187. - Was Elvira betrifft, so erinnert Kierkegaard daran, daß Don Juan sie aus dem Kloster fortgelockt hat. Ihre Rachsucht ist demnach nichts anderes als der negative Ausdruck einer ethischen Bestimmtheit, pervertierte Treue.
- 17 W. I, 327; S. V. II, 282.
- 18 W. I, 328; S. V. II, 282ff. Zur Dialektik des Anlasses vgl. W. I, 249ff.; S. V. II, 215f. - Es war ein fundamentales Mißverständnis Adornos zu meinen, das, was er treffend als „Konstruktion des Ästhetischen“ bezeichnet, könne als eine vom Dänen nicht durchschaute Verhaltensweise kritisch gegen ihn selbst verwendet werden. Tatsächlich soll die „halb dichterische“ Reproduktion der Wirklichkeit genau das entlarven, was Adorno zur Grundlage seiner Kritik macht. (Dies geht besonders deutlich aus der Beilage „Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur“ im zweiten Teil der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ hervor.)
- 19 W. I, 483; S. V. 11,410.-
- 20 Goethe hat das in „Dichtung und Wahrheit“ durch folgende Worte eindringlich zum Ausdruck gebracht: „Alles Behagen am Leben ist auf eine regelmäßige Wiederkehr der äußeren Dinge begründet. Der Wechsel von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, der Blüten und Früchte und was sonst von Epoche zu Epoche

entgegentritt, damit wir es genießen können und sollen, dies sind die eigentlichen Triebfedern des menschlichen Lebens. Je offener wir für diese Genüsse sind, desto glücklicher fühlen wir uns; wälzt sich aber die Verschiedenheit vor uns auf und nieder, ohne daß wir daran teilnehmen, sind wir gegen so holde Anerbietungen unempfänglich, dann tritt das größte Übel, die schwerste Krankheit ein: man betrachtet das Leben als eine ekelhafte Last." (Goethes sämtliche Werke, Bd. 24, S. 158.)

- 21 W. 1,221 f.; S.V. II, 190f.
- 22 Nietzsches „Don Juan der Erkenntnis" stellt die extreme Konsequenz dieses Prozesses dar. „Ihm fehlt die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt, aber er hat Geist, Kitzel und Genuß an Jagd und Intrige der Erkenntnis - bis an die höchsten und fernsten Sterne der Erkenntnis hinauf! - bis ihm zuletzt nichts mehr zu erjagen übrig bleibt als das absolut Wehetuende der Erkenntnis, gleich dem Trinker, der am Ende Absinth und Scheidewasser trinkt. So gelüstet es ihn am Ende nach der Hölle - es ist die einzige Erkenntnis, die ihn verführt. Vielleicht daß auch sie ihn enttäuscht, wie alles Erkannte! Und dann müßte er in alle Ewigkeit stehen bleiben, an die Enttäuschungen festgenagelt und selbst zum steinernen Gast geworden, mit einem Verlangen nach einer Abendmahlzeit der Erkenntnis, die ihm nie mehr zuteil wird! - denn die ganze Welt der Dinge hat diesem Hungrigen keinen Bissen mehr zu reichen." (Friedrich Nietzsche: Morgenröte. I, S. 1198.).
- 23 Formal wie inhaltlich; denn die ethische Mitteilung ist wesentlich ästhetischer Natur (vgl. Victor Guarda: Kierkegaardstudien. S. 59ff.); und nur durch die Wiederholung der Unmittelbarkeit, der individuellen, sinnlichen Existenz erhält die Ethik ihren konkreten Gegenstand.
- 24 W. 1,154; S. V. II, 133. Zur Bedeutung der Liebe bei Hegel und Kierkegaard vgl. Mark C. Taylor: Love and Forms of Spirit: Kierkegaard vs. Hegel. In: Kierkegaardiana, udgivne af S. Kierkegaard Selskabet ved Niels Thulstrup. Kopenhagen 1977. X, S. 95 ff.
- 25 W. XI, 92f.; S. V. X, 82. XI, 95f.; S. V. X, 84f.
- 26 Auch Marx hebt in seiner Darstellung des Wesens der Arbeit das Moment der Verdoppelung hervor: „Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut." Durch die materialistische Deutung des Primats des Praktischen beraubt er die Verdoppelung freilich ihrer ethischen Relevanz. (Vgl. MEW. Ergbd. 1, S. 517.)
- 27 W. X, 151; S. V. IX, 134.
- 28 W. II, 42 f.; S.V. 111,43.
- 29 W. II, 22; S. V. III, 25. II, 24; S. V. III, 27.
- 30 W. II, 27f.; S. V. III, 30f. II, 34; S. V. III, 35f. II, 29; S. V. III, 31.
- 31 W. II, 32; S.V. III, 33 f.
- 32 W. IV, 4; S. V. V, 116. II, 149; S. V. III, 133. - Goethe nennt als Hauptgrund dafür, daß die Gewohnheit sich der Ehe bemächtigt, die Bequemlichkeit. „Es ist einer eigenen Betrachtung wert", meint er, „daß die Gewohnheit sich vollkommen an die Stelle der Liebesleidenschaft setzen kann; sie fordert nicht sowohl eine anmutige als bequeme Gegenwart, alsdann aber ist sie unüberwindlich. Es gehört

viel dazu, ein gewöhntes Verhältnis aufzuheben, es besteht gegen alles Widerwärtige; Mißvergnügen, Unwillen, Zorn vermögen nichts gegen dasselbe, ja es überdauert die Verachtung, den Haß." (Goethes sämtliche Werke, Bd. 25, S. 208.).

33 W. IX, 68; S. V. VII, 62.

34 W. XII, 123; Pap. VII/1, A35, S. 18.

35 W. XXVII, 256; Pap. III, A120. S. 53f. Vgl. hierzu Werner Walther: Die Angst im menschlichen Dasein. Walther nennt Kierkegaard einen narzißtischen Neurotiker und zitiert in diesem Zusammenhang folgenden Ausspruch des Dänen: „Tod und Hölle, ich kann abstrahieren von allem, aber nicht von mir selbst; ich kann nicht einmal mich selbst vergessen, wenn ich schlafe." (S. 99)

36 W. III, 13; S. V. V, 18.

37 W. III, 13f.; S. V. V, 18. Zu diesem Problemkreis siehe auch Jeremy Walker: The Paradox in Fear and Trembling. In: Kierkegaardiana X. S. 133ff. Walker bemüht sich vor allem um eine klare begriffliche Unterscheidung und kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Das Paradoxe (Wunderbare) bezieht sich auf den Akt des Glaubens; das Absurde (Unmögliche, Widersinnige) auf seinen Inhalt, insofern dieser Anstoß für die Bewegung des Glaubens ist. Mithin: „that an individual should believe something because it is *absurd* is a *paradox*". (S. 136)

38 W. III, 20f.; S. V. V, 23. VI, 80; S. V. VI, 76.

39 W. III, 129; S. V. V, 102.

40 W. III, 76f.; S. V. V, 65. Zum Doppelsinn des Paradoxen in „Furcht und Zittern" vgl. Jeremy Walker: The Paradox in Fear and Trembling. Kierkegaardiana X. S. 141 ff.

41 W. III, 131f.; S. V. V, 103.

42 W. III, 80f.; S. V. V, =67f.

43 W. III, 50; S. V. V, 46. III, 34; S. V. V, 34f. (Hervorhebung von mir).

44 W. III, 38; S. V. V, 37f. XXIX, 254; Pap. X/1, A489, S. 314.

45 W. III, 37; S. V. V, 37. III, 33; S. V. V, 34.

46 W. XII, 19; S. V. XIV, 22. Für den jungen Hegel, der dem Geist des Juden- und Christentums nachforscht, ist es gerade Abraham, der diesen Bruch vollzieht. „Der erste Akt, durch den Abraham zum Stammvater einer Nation wird, ist eine Trennung, welche die Bande des Zusammenlebens und der Liebe zerreißt, das Ganze der Beziehungen, in denen er mit Menschen und Natur bisher gelebt hatte; diese schönen Beziehungen seiner Jugend (Jos. 24,3) stieß er von sich." Er tat dies, um „ein ganz selbständiger, unabhängiger Mann" zu sein. Sein Ideal, der weltfremde Gott, „an dem nichts in der Natur Anteil haben sollte, sondern von dem alles beherrscht wurde", unterjochte für ihn die Welt und schenkte ihm gerade so viel von ihr, als er brauchte, „und gegen das übrige setzte es ihn in Sicherheit". Und nun folgt Hegels geniale psychologische Interpretation der Opferung Isaaks: „Nur lieben konnte er nichts; selbst die einzige Liebe, die er hatte, die zu seinem Sohne, und Hoffnung der Nachkommenschaft, die einzige Art, sein Sein Auszudehnen, die einzige Art der Unsterblichkeit, die er kannte und hoffte, konnte ihn drücken, sein von allem sich absonderndes Gemüt stören und es in eine Unruhe versetzen, die einmal so weit ging, daß er auch diese Liebe zerstören wollte und nur durch die Gewißheit des Gefühls beruhigt wurde, daß diese Liebe nur so stark sei, um ihm doch die Fähigkeit zu lassen, den geliebten Sohn mit eigener Hand zu

schlachten." (G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main 1971. Bd. 1, S. 277, 279.) Diese Interpretation liefert auch einen Schlüssel zum Verständnis des unglücklichen Verhältnisses Kierkegaards zu Regine.

- 47 Vgl. hierzu Niels Thulstrup: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. Stuttgart 1972. S. 80ff.

3. Die Selbstwerdung

- 1 W. II, 279; S. V. III, 242.
- 2 W. XXX, 98; Pap. X/2, A416, 417, S. 296f.
- 3 W. X, 242; S. V. IX, 208.
- 4 W. XXVII, 217; Pap. II, A558, S. 206f.
- 5 W. IX, 9f.; S. V. VII, 15f.
- 6 W. IX, 11; S. V. VII, 16f. Ein anschauliches Beispiel dafür, wie das Gedächtnis der Erinnerung entgegenwirken kann, liefert Kierkegaard mit folgender Bemerkung: „Die Sache rein psychologisch gesehen, glaube ich wirklich, daß die Polizei dem Verbrecher behilflich ist, nicht zur Reue zu kommen. Durch das fortwährende Aufzeichnen und Wiederholen seines Lebenslaufes gewinnt der Verbrecher eine derartige Gedächtnisfertigkeit im Herleiern seines Lebens, daß die Idealität der Erinnerung ausgetrieben wird." (W. IX, 14; S. V. VII, 19.)
- 7 W. VII, 16A; S. V. VI, 117n.
- 8 Zum Problemkomplex Sinnlichkeit - Scham - Angst vgl. „Der Begriff Angst", Kap. II A, B. Dazu Walter Schulz: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972. S.394f.
- 9 W. XI, 141; S. V. X, 121.
- 10 W. II, 203; S. V. III, 179.
- 11 W. II, 198; S. V. III, 174.
- 12 W. IX, 13; S. V. VII, 18.
- 13 W. IX, 54f.; S. V. VII, 75.
- 14 W. IX, 9; S. V. VII, 15.
- 15 W. IX, 13; S. V. VII, 18.
- 16 W. II, 205; S. V. III, 180. Ähnlich äußert sich Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" über das unglückliche Bewußtsein. „Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein muß also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich *ein* Bewußtsein ist, in dem einen Bewußtsein immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu sein meint, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon dies ist, daß es als *ein* ungeteiltes Bewußtsein ein gedoppeltes ist." (II, 167)
- 17 W. X, 246f.; S. V. IX, 211. II, 215; S. V. III, 188f.
- 18 W. II, 223 f.; S. V. III, 195 f.
- 19 W. II, 206f.; S. V. III, 181. II, 212; S. V. III, 186. II, 208; S. V. III, 183.
- 20 W. XXI, 290f.; S. V. I, 295f.
- 21 Das „spekulative Mißverständnis", daß der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit in der Immanenz des Denkens erfolgt, geht nach Kierkegaard bis auf Descartes zurück: auf dessen berühmtes „Cogito, ergo sum".

- 22 W. 11,225; S. V. III, 197.
 23 **W. 11,221; S.V. III, 193f.**
 24 W. II, 226; S. V. III, 197f.
 25 Vgl. hierzu Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft. Bd. 1, S. 128ff.
 26 W. II, 180; S. V. III, 159. **II**, 178; S. V. **III**, 158.
 27 W. XVII, 65; S. V. XV, 120. II, 229f.; S. V. III, 200f. II, 255 ff.; S. V. III, 222ff. II, 280; S. V. III, 242.
 28 W. II, 277f.; S. V. III, 240f. IX, 12; S. V. VII, 17.
 29 W. II, 264; S. V. III, 229.
 30 W. 11,281; S.V. 111,243.
 31 W. **II**, 276; S. V. III, 239. II, 273f.; S. V. III, 237.
 32 W. II, 281; S. V. III, 243. Siehe auch Victor Guarda: Kierkegaardstudien, S. 59ff. Dort wird gezeigt, daß in der ethischen Mitteilung laut Kierkegaard sowohl der Gegenstand der Mitteilung als auch der Mitteilende und der Empfänger der Mitteilung zum Verschwinden gebracht werden müssen. Kierkegaard knüpft dabei an die Sokratisch-Platonische Lehre an, wonach das Ethische dem Menschen bereits innewohnt, so daß er höchstens daran erinnert zu werden braucht. Auf diese Weise soll einem ethischen Relativismus von vornherein der Boden entzogen werden; denn der mangelnde Konsens in der Bestimmung des Ethischen kann nicht als Einwand geltend gemacht werden, wenn es den Konsens zur Bestimmung *des* Ethischen gar nicht braucht. „Falls einer sagen wollte: ‚Ich muß ja erst wissen, was das Ethische ist‘; wie bestechend, besonders da wir von Kind auf an das Vernünfteln gewöhnt sind. Aber das Ethische antwortet folgerichtig: ‚Du Lümmel, willst du wohl Ausflüchte machen und einen Ausweg suchen!‘ Wollte einer sagen: ‚Es gibt ja vom Ethischen ganz verschiedene Begriffe in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten‘, wie wird dann dieser Zweifel zum Stehen gebracht? Wissenschaftlich wird er ganze Walzer füllen und doch nicht zum Stehen gebracht werden, aber das Ethische faßt, ethisch folgerichtig, den Zweifel und sagt: ‚Was geht dich das an; du sollst in jedem Augenblick das Ethische tun, und bist für jeden Augenblick, den du vergeudest, ethisch verantwortlich!‘“ (W. XXVIII, 124; Pap. VIII/2, B81, 10)
- 33 W. II, 288; S. V. III, 249f. II, 287f.; S. V. III, 249. Daß der Sprecher des Ethischen in diesem zentralen Punkt Kierkegaards persönliche Meinung wiedergibt, läßt sich der folgenden Tagebucheintragung entnehmen: „Man sagt (und zwar christlich richtig), es sei Heidentum und der Untergang aller Wahrheit, daß man ohne weiteres das Individuum im Staat aufgehen läßt, das Individuum sei im Gewissen höher als der Staat. - Man hebt hervor, daß gerade die Helden des Menschengeschlechts Individuen sind, die wegen einer Gewissenssache mit einem Bestehenden zusammengestoßen sind. - Richtig, richtig! Aber nun die Schwenkung, die ihr machen wollt! Also, sagt ihr, müssen alle Gesetze weg, die in Richtung auf Gewissen zwingen konnten. - Nein, nein, nein! Furchtbare Irrung, und verderbliche demagogische Gefallsucht und Sentimentalität! Nein, weshalb wurden jene Männer Helden? Gerade weil es ein Bestehendes gab, welches mächtig drücken und durch diesen Druck auf einen solchen Einzelnen bewirken konnte, daß es mit der Gewissenssache Wahrheit in ihm wurde, so daß er nicht fehlgriff und mit halbem Wind segelte. - Schau, deshalb, gerade um des Gewissens willen, fordere ich Zwang.“ (W. XXX, 304; Pap. X/4, A187) Dieser Tagebuch-

aufzeichnung läßt sich auch entnehmen, wie sehr Hügli irrt, wenn er behauptet, Kierkegaards Ethik sei in dem Sinne formal, daß sie allem Materialien gegenüber gleichgültig bleibe; im Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ fordere Kierkegaards ethisches Wie, daß der einzelne „bedingungslos tut, was die bestehende Moral von ihm verlangt; denn nur wenn er bedingungslos handelt, handelt er gut“. (Anton Hügli: Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Sören Kierkegaard. Zürich 1973. S. 166f.) Richtig ist allerdings, daß Kierkegaard die Legitimität der bestehenden Gesetze grundsätzlich nicht in Frage stellt, so daß eine Kollision zwischen Gesetz und Gewissen auf Ausnahme-situationen beschränkt bleibt. - Wenn sich aber das Gewissen nur innerhalb der Legalität entfaltet und die Grundlagen der herrschenden Moral, von der es selbst geprägt ist, nicht hinterfragt, dann wird es richtig zu sagen, daß die Objektivität, die Kierkegaard mit seiner Theorie des Ethischen draußenhalten will, „durch die Hintertür in anderer Gestalt“ zurückkehrt.

- 34 Kierkegaard verweist in diesem Zusammenhang auf Aristoteles und Kant: Aristoteles gründet Recht und Pflicht ganz auf das Soziale, so daß die Idee des Staates für ihn (so wie später für Hegel) zum höchsten Ausdruck des Ethischen wird; Kant dagegen gründet Recht und Pflicht auf das „Abstrakt-Kategorische“. (W. II, 343f.; S. V. III, 295f.)
- 35 W. II, 293 f.; S.V. III, 254ff.
- 36 W. II, 305; S. V. 111,263.
- 37 W. II, 32; S. V. III, 34.
- 38 W. II, 158; S.V. III, 141.
- 39 W. II, 351 ff.; S. V. III, 301 ff.
- 40 W. XXIX, 174; Pap. X/1, A66, S. 51 f.
- 41 In diesem Punkt hätte Kierkegaard vor allem auch von Karl Marx lernen können. In seinem Aufsatz „Zur Judenfrage“ (1843) heißt es u. a.:
 „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst.
 Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person.
 Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine „forces propres“ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“ (MEW, Bd. 1, S. 370)
- 43 W. X, 265f. A; S. V. IX, 226n.
- 44 W. XXI, 334 f.; S.V. 1,331.
- 45 Niels Thulstrup weist darauf hin, daß Kierkegaard in Hamann den typischen christlichen Humoristen gesehen hat, so wie in Sokrates den typischen heidnischen Ironiker (vgl. Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. S. 90). - Als anschauliches Beispiel eines Humoristen kann auch Jukundus in Gottfried Kellers Novelle „Das verlorene Lachen“ gelten. Jukundus ist bestrebt, sich aus allen Wirren der Zeit herauszuhalten, kann eines Tages aber

nicht umhin, einem modisch-reformatorischen Pfarrer entgegenzutreten, worauf er von diesem heftig attackiert wird. „Ihr Haß gegen uns macht Sie blind und töricht!“ - wird ihm u. a. vorgeworfen. „Aber es ist genug, wir stehen über Ihnen und Ihresgleichen, und Ihr werdet in Eurem verblendeten Dünkel die Köpfe an unserm festen Bau einrennen!“ jukundus bleibt gelassen. „Immer gleich das Gefährlichste!“ - meint er und fährt fort: „... wir rennen gegen keine Wand! Auch handelt es sich nicht um Haß und nicht um Zorn! Es handelt sich einfach darum, daß wir nicht immer von neuem anfangen dürfen, Lehrämter über das zu errichten, was keiner den andern lehren kann, wenn er ehrlich und wahr sein will, und diese Ämter denen zu übertragen, welche die Hände danach ausstrecken. Ich als einzelner halte es vorläufig so und wünsche Euch indessen alles Wohlergehen; nur bitte ich, mich vollkommen in Ruhe zu lassen; denn hierin verstehe ich keinen Scherz!“ - Und auf die Frage Justines, seiner Frau, wie er es mit der Religion und der Kirche halten wolle, findet er folgende Antwort: „Wenn sich das Ewige und Unendliche immer so stillhält und verbirgt, warum sollen wir uns nicht auch einmal eine Zeit ganz vergnügt und friedlich stillhalten können? Ich bin des aufdringlichen Wesens und der Plattheiten all dieser Unberufenen müde, die auch nichts wissen und mich doch immer behirten wollen. Wenn die persönlichen Gestalten aus einer Religion hinweggezogen sind, so verfallen ihre Tempel und der Rest ist Schweigen. Aber die gewonnene Stille und Ruhe ist nicht der Tod, sondern das Leben, das fortblüht und leuchtet, wie dieser Sonntagmorgen, und guten Gewissens wandeln wir hindurch, der Dinge gewärtig, die kommen oder nicht kommen werden. Guten Gewissens und ungeteilt schreiten wir fort; nicht Kopf und Herz oder Wissen und Gemüt lassen wir uns durch den bekannten elenden Gemeinplatz auseinanderreißen; denn wir müssen als ganze unteilbare Leute in das Gericht, das jeden ereilt.“ (G. Kellers Werke in 2 Bänden. Salzburg/Stuttgart 1958. Bd. 1, S. 1053.)

46 W. XI, 282f.; S. V. X, 237f.

47 W. XI, 93; S. V. X, 82.

48 Es gilt hier zu beachten, daß „Unmittelbarkeit“ bei Kierkegaard ein relativer Begriff ist und folglich in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Unmittelbarkeit ist zunächst einmal das Wesensmerkmal der ästhetischen Existenz, insofern sich diese - mehr oder weniger - durch die Kategorien Glück, Unglück, Schicksal usw. bestimmen läßt. Die ethische Existenz ist relativ zur ästhetischen Aufhebung der Unmittelbarkeit, relativ zur religiösen aber selbst Unmittelbarkeit, insofern sie sich absolut zu den relativen Zielen verhält. Die Theorie Hegels und (mehr noch) seiner Anhänger, daß der Glaube das Unmittelbare sei, weist Kierkegaard mit dem Argument zurück, der Glaube habe nichts mit Jener Innerlichkeit zu tun, in deren Aufhebung das Ethische besteht, er stelle vielmehr eine neue, durch die „Bewegung der Unendlichkeit“ vermittelte Innerlichkeit dar. Sich zu einer ewigen Seligkeit verhalten sei in der Sphäre der Reflexion zwar Unmittelbarkeit, aber eine höhere, von der ästhetischen wohl unterschiedene Unmittelbarkeit. - Um die Sache noch zu komplizieren, wird auch die Sünde als Unmittelbarkeit bezeichnet, weil durch die Sünde der einzelne in Richtung auf das dämonische Paradox höher steht als das Allgemeine. Aus dieser Sicht ist die Unschuld die erste Unmittelbarkeit, die Sünde die zweite Unmittelbarkeit, der paradoxe Glaube eine dritte Unmittelbarkeit.

- 49 W. XI, 141ff.; S. V. X, 121 ff.
 50 W. XI, 201 f.; S. V. X, 171.
 51 W. XI, 209ff.; S. V. X, 177f.
 52 W. XI, 215; S. V. X, 182f.
 53 W. XI, 241ff.; S. V. X, 204f.
 54 W. X, 93; S. V. IX, 86.
 55 W. X, 94f.; S. V. IX, 87f.
 56 Im Anhang zur „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ - er trägt den Titel „Verständigung mit dem Leser“ - sagt Kierkegaard ausdrücklich: „Also das Buch ist überflüssig, darum mache sich auch niemand die Beschwerde, sich auf es zu berufen; denn wer sich darauf beruft, hat es eo ipso mißverstanden.“ Kierkegaard war aber auch in einem ganz anderen, unerwünschten Sinne erfolglos, insofern es ihm nämlich nicht gelang, den Sensationserfolg von „Entweder - Oder“ für seine ethisch-religiösen Schriften nutzbar zu machen.
 57 W. XXVIII, 78; Pap. VIII/1, A7, S. 7.
 58 W. X, 257; S. V. IX, 219.
 59 W. X, 252; S. V. IX, 215f.
 60 W. X, 190; S. V. IX, 166.
 61 W. X, 196; S. V. IX, 171.
 62 W. VI, 45 f.; S. V. VI, 47.
 63 W. VI, 43f.; S. V. VI, 45.
 64 W. VI, 44f.; S. V. VI, 46f.
 65 W. VI, 47; S. V. VI, 48f. VI, 50; S. V. VI, 51.
 66 W. X, 278; S. V. IX, 237.
 67 W. III, 111f.; S. V. V, 89f.
 68 W. III, 120f.; S. V. V, 95f. In diesem Zusammenhang läßt Kierkegaard Johannes de Silentio auch den bekannten Ausspruch Senecas zitieren: „Nullum unquam extitit magnum ingenium sine aliqua dementia.“
 69 W. IX, 4SI; S. V. VIII, 245.
 70 W. X, 288; S. V. IX, 245. XI, 303ff.; S. V. X, 255ff.
 71 W. XI, 47ff.; S. V. X, 46ff.
 72 W. XI, 279f.; S. V. X, 235.
 73 W. XI, 280; S. V. X, 237. XI, 284; S. V. X, 239.
 74 W. XI, 286; S. V. X, 241.
 75 Vgl. W. X, Kap. 2/3. Hier geht es Kierkegaard nicht nur um die Bekämpfung der spekulativen Philosophie, sondern auch der Aufklärungstheologie.
 76 W. VI, 56; S. V. VI, 56f.
 17 W. XI, 295f.; S. V. X, 248. XI, 299; S. V. X, 251f.

IV. Die Grenzen der Wiederholung

- 1 W. II, 31f.; S. V. III, 33.
 2 Theodor W. Adorno: Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. S. 26f.
 3 W. XXIX, 296; Pap. X/2, A61, S. 47. Mark C. Taylor hebt gleichfalls hervor, daß es für Kierkegaard (anders als für Hegel) keinen immanenten Übergang von der

Selbstliebe zur wahren Liebe gibt. Nur der Bruch mit der irdischen Liebe (die für Kierkegaard zutiefst Selbstliebe ist), kann zur wahren Liebe führen. Taylor zieht daraus den Schluß: „Kierkegaards's vision of authentic selfhood or realized spirit is fundamentally non-social. The self is actualized most completely in Isolation from other selves and in relation to a transcendent God. Transcendence of God and independence of self are inseparable. This notion of selfhood and of the self's relation to God precludes the possibility of confusing religious devotion with involvement in ongoing social and natural processes. Kierkegaard consistently differentiates faith and love. The loss of the distinction between faith and love, Kierkegaard believes, vitiates faith and renders impossible genuine love of other selves." (Kierkegaardiana X. S. Ulf.).

- 4 Wenn Anton Hügli behauptet, Kierkegaards Ethik sei außerstande, die Inhalte der herrschen Moral zu bestimmen und zu verändern, sie gehe gleichsam spurlos an ihnen vorbei - „Kierkegaards Theorie des Ethischen bietet kein Mittel, ein Gesetz auf seine Legitimität hin zu prüfen; mit ihr läßt sich daher die Herrschaft eines jeden politischen Systems verewigen." (Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard. S. 168) -, so ist das nicht ganz korrekt. Um genau zu sein, muß man sagen, daß die geltenden Gesetze für Kierkegaard nur dann überhaupt relevant werden, wenn sie das wesentliche, das religiöse Interesse des Individuums tangieren. In der Praxis führt das zu einer Haltung, die sich nach dem Motto richtet: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers - und Gott, was Gottes ist.
- 5 W. XXXI, 185; Pap. XI/1, A96, S. 69. XI, 209A; S. V. X, 177n.
- 6 Anton Hügli: Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard. S. 224.
- 7 Als Ausnahmen seien genannt: Romano Guardini (vgl. Søren Kierkegaard. Herausgeg. von H.H. Schrey. Darmstadt 1971. Insbes. S. 54) und Kristoffer Olesen Larsen (Søren Kierkegaard. Gütersloh 1973).
- 8 Vgl. Olesen Larsen: Søren Kierkegaard. S. 127. - Auf den ersten Blick stimmt Kierkegaards Begriff des Geistes ziemlich genau mit dem Hegels überein („Der Geist ist seine Tat."). Der entscheidende Unterschied muß darin gesehen werden, daß für Hegel der Gegensatz von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Freiheit und Notwendigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit im Geist aufhebbar und in gewisser Weise immer schon aufgehoben ist; wogegen er aus Kierkegaards existentieller Sicht wesentlich unaufhebbar bleibt und dadurch ein Spannungsverhältnis erzeugt, in dem der Geist recht eigentlich seine Wirklichkeit hat. Insofern stellt der paradoxe Glaube den Gipfelpunkt geistiger Existenz dar.
- 9 W. XVII, 29; S. V. XV, 90. XVII, 31f.; S. V. XV, 92.
- 10 W. XVII, 34; S. V. XV, 94. XVII, 35f.; S. V. XV, 95f.
- 11 W. XVII, 38f.; S. V. XV, 98.
- 12 W. XVII, 40f.; S. V. XV, 99f.
- 13 W. XVII, 43f.; S. V. XV, 102.
- 14 W. XVII, 62; S. V. XV, 117t.
- 15 W. XVII, 72; S. V. XV, 126.
- 16 W. XVII, 21; S. V. XV, 84.
- 17 W. XVII, 75; S. V. XV, 131. XVII, 47; S. V. XV, 105, Im Dänischen lautet die entscheidende Textstelle folgendermaßen: „i at forholde sig til sig selv og i at ville va;re sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det." Emanuel

Hirsch übersetzt: „indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.“ Das „gründet sich“ wurde mit Recht kritisiert, denn es gibt der Aussage einen Sinn, der weder durch den originalen Wortlaut noch durch den Sinnzusammenhang gerechtfertigt erscheint.

- 18 W. XVII, 22; S. V. XV, 85. XVII, 81ff.; S. V. XV, 136ff. XVII, 3; S. V. XV, 67.
- 19 Sehr drastisch bringt das Oiesen Larsen zum Ausdruck, wenn er feststellt: „Für Kierkegaard gibt es letztlich nur zwei Alternativen: die ästhetische und die religiöse Existenz, alles dazwischen ist Dummheit, Spießbürgerlichkeit, Geistlosigkeit.“ (Seren Kierkegaard. S. 145).
- 20 W. XVII, 36; S. V. XV, 96.
- 21 Theodor W. Adorno: Kierkegaard/Konstruktion des Ästhetischen. Vgl. insbes. S.25f.
- 22 Als besonders aufschlußreich kann die folgende Textstelle gelten: „In Märchen wird von Menschen erzählt, welche von Wasserfrauen oder Wassermännern mit ihrer dämonischen Musik in ihre Gewalt gebracht worden sind. Um den Zauber zu lösen, lehrt das Märchen, war es nötig, daß der Verzauberte das gleiche Stück von rückwärts spielte, ohne ein einziges Mal fehlzugreifen. Dies ist mit tiefem Sinn erdacht, aber überaus schwer zu vollbringen, dennoch, es ist wirklich so; das Verkehrte, das in einen hineingekommen ist, muß man eben auf diese Weise tilgen, und jedes Mal, wenn man fehlgreift, muß man vorne anfangen.“ (W. II, 175; S. V. III, 155f. Vgl. auch W. XXVIII, 81; Pap. VIII/1, A17, S. 13. XXVII, 122; Pap. II, A65, S. 45).
- 23 Oiesen Larsen scheint eine ähnliche Zielrichtung vor Augen zu haben. Dennoch möchte ich in zwei entscheidenden Punkten Bedenken anmelden: 1. Larsen beansprucht, mit seinem Projekt eines neuen Humanismus Kierkegaards eigene, unausgesprochene Gedanken wiederzugeben. „Meist versteht man Kierkegaard wohl in dem Sinne, sein Paradox sei das intellektuelle Paradox, es sei die Theorie, daß Gott Mensch geworden sei, daß das Ewige geschichtlich geworden sei. Das hängt damit zusammen, daß man anstatt die Gedanken Kierkegaards zu denken, sich damit begnügt, sie zu referieren . . .“ An das intellektuelle Paradox als das Ewige, das in die Zeit eintritt, kann der Mensch gar nicht glauben, meint Larsen weiter. „Das kann er nur durch ein sacrificium intellectus tun, durch Aberglaube, und es ist ein Mißverständnis, Kierkegaard habe eine solche Forderung an den Verstand gestellt. Der Verstand kann damit nichts zu tun haben, ganz einfach weil es nichts ist, was der Mensch verstehen soll, sondern etwas, in äem er sich selbst verstehen soll.“ 2. Mit der von Larsen projektierten Preisgabe der Verbindung zwischen dem Evangelium und der übersinnlichen Welt, mit dem Verzicht auf den Appell an das Begehren des Menschen, über sein eigenes Dasein hinauszukommen, nach einer höheren Welt zu streben, wird - so scheint mir - Kierkegaards Verzweiflung nicht überwunden, sondern eher noch übertroffen. Der Glaube wird dann nämlich zum Risiko, „daß der Mensch sich selbst im Gehorsam des Glaubens aufs Spiel setzt, d. h. sich selbst ausliefert, sowohl der Erkenntnis als auch den Leistungen entsagend, um aus der Gnade des Schöpfers zu leben“. (Seren Kierkegaard. S. 160, 163) Hier wird das fruchtbare, das eigentliche Humanum ausmachende Spannungsverhältnis zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen nicht existenzdialektisch, d. Ü. ethisch-praktisch aufgelöst, sondern schlicht außer Kraft gesetzt.

Die Wiederholung ist keineswegs nur der Titel und das Thema einer kleinen Schrift Kierkegaards: sie ist das philosophische Leitmotiv seines gesamten schriftstellerischen Schaffens.

Es ist daher sehr verwunderlich, daß bislang noch kein systematischer Versuch unternommen wurde, Kierkegaards komplexes Werk von der Wiederholung her zu erschließen - sehr verwunderlich auch deswegen, weil die Wiederholung wie kein anderes Problem den für Kierkegaards Philosophieren so maßgebenden Bogen von seinem Leben zu seinem Denken spannt. Denn aus dem Bestreben, die abgebrochene Beziehung zu Regine neu zu knüpfen, entwickelt sich fast nahtlos die Wiederholung als Daseinsprinzip schlechthin, als „Existenzkategorie“, die es philosophisch zu entdecken gilt.

Dieses Entdecken vollzieht sich bei Kierkegaard in der Auseinandersetzung mit drei Hauptströmungen abendländischer Geistesgeschichte: dem griechischen Rationalismus, dem spekulativen Idealismus und der christlichen Heilslehre. Die Wiederholung zeigt sich dabei in einer doppelten Funktion. Sie ist einerseits die existenzdialektische Version dessen, was bei Hegel „Vermittlung“ genannt wird; sie ist andererseits „Doppelbewegung der Unendlichkeit“, d. h. paradoxdialektischer Glaubensvollzug, der als die Grundlage aller Vermittlung den Rahmen der Vermittlung sprengt. Mit Kierkegaards eigenen Worten ausgedrückt: Die Wiederholung ist das Interesse der Metaphysik und zugleich dasjenige Interesse, an dem die Metaphysik scheitert.

Der Verfasser: geb. 1937 in Mailand; Studium der Physik, Philosophie und Psychologie in München und Wien- Promotion zum Dr. phil. 1964. Neben Aufsätzen in verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen intensive Kierkegaardforschung.