

Kierkegaards philosophisches Profil*

Michael Theunissen

Die Aufgabe, die mir im Rahmen der Ringvorlesung „Philosophische Profile“ zugewiesen ist, verstehe ich so, daß ich Ihnen eine Vorstellung von der Gesamterscheinung Kierkegaards vermitteln sollte. Ich darf mich auf der einen Seite nicht auf meine speziellen Forschungsinteressen beschränken. Auf der anderen Seite kann es wohl ebensowenig um eine Paraphrase aller einschlägigen Texte zu tun sein. Darum ist es nicht meine Absicht, die Schriften des von mir vorzustellenden Denkers mit Ihnen nacheinander durchzugehen. Referate im Stil von Opernführern finden Sie in der Literatur zur Genüge. Die Aufgabe scheint mir vielmehr zu sein, Ihnen, orientiert an meiner Einschätzung unseres Denkers, an einigen Punkten verständlich zu machen, wieso, bei entsprechender Interessenlage, eine Beschäftigung mit diesem Denker sich lohnt. Dabei nehme ich den schwerwiegenden Nachteil in Kauf, weder durch die Zusammenschau aller Schriften noch durch die Entfaltung einer konsistenten Forschungsthese eine Einheitlichkeit meiner Ausführungen erreichen zu können, sondern ein Mosaik etwas pointilistisch aus vielen Steinchen zusammensetzen zu müssen.

Ich versuche, meiner Aufgabe gerecht zu werden, indem ich sechs Schritte tue. Zunächst soll die Bedeutung des Lebens Kierkegaards für dessen Werk beleuchtet werden. Sodann werde ich versuchen, Kierkegaards Stellung in der Philosophiegeschichte zu umreißen. An diesen Versuch möchte ich einige Bemerkungen zur grundsätzlichen Bedeutung des von mir zu präsentierenden Denkers anknüpfen. Im Anschluß daran werden Hauptlinien des schriftstellerischen Werkes Kierkegaards auszuziehen sein. Schließlich sollten wir uns über das Verhältnis von

* Dieser Beitrag ist eine Vorlesung, die im Wintersemester 1993 an der Freien Universität Berlin im Rahmen einer Vorlesungsreihe gehalten wurde, in der Dozenten des Instituts für Philosophie je einen großen Denker vorgestellt haben. Die Reihe war vornehmlich an Anfänger adressiert.

Denken und Glauben, Philosophie und Theologie bei Kierkegaard verständigen. Ein abschließendes Wort muß zuletzt noch über die Grenzen des hier nachzuzeichnenden Denkens gesagt werden.

Sören Kierkegaard wurde im Jahre 1813 geboren und ist 1855, gerade erst 42jährig, gestorben; er ist aus Überanstrengung auf der Straße zusammengebrochen. Seine Geburt fiel in das letzte Lebensjahr Fichtes und in die Zeit, in der die Logik Hegels erschien (1812-1816) und in der Schelling, nach der Veröffentlichung seiner Freiheitsabhandlung (1809), sich in ein mehr als 40jähriges Schweigen zurückzog. Kierkegaard ist sechs Jahre vor dem Erscheinen von Schopenhauers ihm in wesentlichen Punkten nahen Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) und genau fünf Jahre vor Karl Marx geboren (5.5.1813 – 5.5.1818). Er ist gestorben, als Nietzsche, der knapp das 20. Jahrhundert erreichte, 11 Jahre alt war. Ein bekanntes, immer noch lesenswertes Buch von Karl Löwith trägt den Titel: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* (1941). Tatsächlich markiert außer Marx niemand so deutlich wie Kierkegaard den Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, das mit Hegels Versuch einer Vollendung der abendländischen Metaphysik begann und mit Nietzsches Deutung der Metaphysik als Nihilismus endete.

Es gibt keinen anderen Denker, dessen Denken so sehr von seinem Leben geprägt wäre. Es gibt aber auch keinen anderen, dessen Leben so arm an Ereignissen war. Im Leben Kierkegaards sind, sieht man von seinen literarischen Fehden und vom Kirchenkampf der letzten Lebensjahre ab, eigentlich nur drei Umstände bemerkenswert: der Gottesfluch seines streng pietistischen Vaters, der in dem Sohn ein tiefes Gefühl vererbter Schuld einpflanzte, die als Befleckung empfundene Berührung mit einer Prostituierten im Zustand völliger Betrunkenheit, und die Auflösung seiner Verlobung mit Regine Olsen, einem gerade erst 16jährigen Mädchen. Im Grunde bilden die drei im Werk wirksam gewordenen Begebenheiten sogar nur einen einzigen Ereigniszusammenhang. Alles Weitere im Leben des Sohnes wurde durch den väterlichen Gottesfluch ausgelöst. Das kann man, wenn überhaupt, nur verstehen, wenn man sich die Urszene und ihre Folgen vergegenwärtigt: Ein armer, tief religiöser Hirtenjunge ersteigt den Gipfel eines Berges, um von dort aus, unter freiem Himmel, einen Gott zu verfluchen, der unschuldige Kinder derart leiden läßt. Die unmittelbare Folge des Fluchs war, daß der Heranwachsende mit einem Reichtum gesegnet wurde,

der es noch seinem Sohn Søren ermöglichte, sein kurzes Leben mit Schreiben hinzubringen und auf einen bürgerlichen Beruf zu verzichten. Zu einer traumatischen Erinnerung wurde der Gottesfluch für den Sohn nicht nur wegen seiner theatralischen Inszenierung, sondern auch und vor allem im Blick auf die Ironie der göttlichen Antwort: Søren fühlte sich, als Nutznießer eines zur Strafe gesandten Reichtums, mitbestraft. Die als totale Entfremdung erfahrene Selbstreduktion auf pure Körperlichkeit in seinem eigenen Jugenderlebnis war nur der Ausfluß der Verzweiflung, in die ihn der Gedanke an den ironischen Gegenfluch stürzte, und die Aufkündigung seines Bundes mit der romantisch geliebten Regine war nur die Konsequenz der Vorstellung, durch die Mitwisserschaft mit dem Vater aus den natürlichen Lebensverhältnissen ausgesondert zu sein und das oberste Gebot der Ehe, die rückhaltlose Offenheit vor dem Partner, gegenüber einer so liebenswürdigen, aber aus Naivität auch verständnislosen Person nicht befolgen zu können. Von daher ist zu verstehen, daß Regine Olsen die eigentliche Adressatin aller seiner Schriften wurde und blieb. Sie ist „jener Einzelne“, dem so viele dieser Schriften gewidmet sind. Nie zuvor war ein schriftstellerisches Werk in diesem Maße Ansprache an eine Frau, selbst das Werk des Novalis nicht.

Das Mißverhältnis zwischen der Ereignisarmut im Leben Kierkegaards und dem unvergleichlich großen Einfluß seines Lebens auf sein Denken charakterisiert seine Beziehung zur Welt und zu sich selbst. Das Mißverhältnis bezeugt die ungeheure Reflektiertheit, mit der Kierkegaard selbst noch anderen belanglos Erscheinendem ein unendliches Gewicht beimaß. Dadurch wurde auch sein philosophiegeschichtlicher Ort vorgezeichnet: Der schwermütige Mann steht für eine Innerlichkeit, die sich von aller gefühlsmäßigen durch ihre Reflektiertheit unterscheidet.

Um den Ort Kierkegaards in der Philosophiegeschichte genauer umschreiben zu können, muß ich Ihnen vorab das Hauptcharakteristikum seines Denkens gegenwärtig machen. Kierkegaard nennt sein Denken „existentiell“. Sein Denken ist in dem genauen Sinne existentiell, daß es erstens das Verhältnis des Denkers selbst zu seinem Denken reflektiert und zweitens danach fragt, wie ein literarisch fixiertes und insofern auch objektiviertes, gleichsam geronnenes Denken vom Adressaten in dessen Lebensvollzug aufgenommen und so verflüssigt werden kann. Aus Interesse an seiner Wirkung im Rezipienten macht das Kierkegaardsche Denken die Form seiner Mitteilung selbst mit zu seinem beherrschenden Thema. Die einem existentiellen Denken angemessene Mitteilungs-

form ist die „indirekte Mitteilung“. Indirekt heißt diese Mitteilung, weil sie das unmittelbar Mitgeteilte gewissermaßen durchstreicht, damit der Hörer sich nicht an den Sprecher hält, sondern auf sich selbst zurückgeworfen wird. Ein Denken von der Art des Kierkegaardschen hebt sich gleichsam auf, um in der existentiellen Praxis derer, an die es sich wendet, wiederzuerstehen.

Es ist allerdings nicht in dem Sinne existentiell, in dem Heidegger dieses Wort verwendet, um es dem entgegenzusetzen, was er, Heidegger, „existential“ nennt. Existential ist nach dem Verständnis Heideggers die Verfassung oder Struktur des menschlichen Daseins, und dementsprechend will Heideggers eigene Existentialontologie eine reine Strukturanalyse sein. Diese Entgegensetzung von „existentiell“ und „existential“ ist insofern irreführend, als sie den Schein erzeugt, daß Kierkegaard keinen Beitrag zur Freilegung der Struktur unserer Existenz geleistet hätte. Das Gegenteil ist der Fall: Zum Beispiel seine grundlegende These, daß das Menschsein eine Synthese von Notwendigkeit und Möglichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit sei und daß aus dem Menschen erst dann ein sogenanntes Selbst werde, wenn er sich so zu sich verhält, daß er sich zugleich zu dem Anderen verhält, welches sein Selbst gesetzt hat, ist eine These über die Verfassung oder eben über die Struktur unserer Existenz, also in der Sprache Heideggers ausgedrückt: eine „existentiale“ These.

In seinem Entwurf eines derart existentiellen Denkens greift Kierkegaard bis auf das Griechentum zurück. In diesem weiten Ausgriff auf das Ganze der abendländischen Denkgeschichte ist er für das 19. Jahrhundert beispielhaft: Hegel, Schelling, Nietzsche haben alle auf das Griechentum zurückgegriffen und damit die Bewegung vorgezeichnet, die in unserem Jahrhundert etwa Heidegger vollzieht.

Als Virtuose der indirekten Mitteilung knüpft Kierkegaard insbesondere an Platon und an die von Platon überlieferte Dialogkunst des Sokrates an, der in seinen Augen, eben als philosophische, seinen Mitmenschen zur geistigen Geburt verhelfende Hebamme, der vollkommenste Mensch war und nur deshalb hinter Jesus von Nazareth zurücksteht, weil Jesus als Christus mehr als ein Mensch ist, der Gottmensch. Die philosophische Hebammenkunst beherrschte Sokrates nach dem Urteil seines Verehrers vor allem auf Grund seiner Meisterschaft in der Ironie. In dieser Hinsicht fühlt sich Kierkegaard geradezu als Sokrates-Nachfolger. Die Ironie, außer der er auch das Mittel eines wärmer getönten Humors einsetzt, gehört mit zu den Formen der von ihm prakti-

zierten indirekten Mitteilung. Kierkegaards Magisterabhandlung *Der Begriff Ironie* (1841), deren erster Teil die sokratische Ironie behandelt, dürfte die genialste Magisterarbeit sein, die je geschrieben worden ist; sie verdankt sich einer seltenen Geistesverwandtschaft mit dem antiken Dialogkünstler. Mit der Hochschätzung des Menschen und Philosophen Sokrates verbindet sich bei Kierkegaard übrigens das allgemeinere Urteil, daß uns das Griechentum überhaupt darüber belehre, was es heißt, ein Mensch zu sein, und daß dies jeder von den Griechen gelernt haben müsse, bevor er sich auf das gefährliche Abenteuer einläßt, ein Christ zu sein.

Natürlich wird Kierkegaards Stellung in der Philosophiegeschichte noch tiefer durch sein Verhältnis zu seinen unmittelbaren Vorgängern geprägt. Wäre ich Literaturhistoriker, so müßte ich an dieser Stelle vornehmlich auf seine Beziehung zur Romantik eingehen; schon seine Ironieschrift widmet sich in ihrem zweiten Teil der romantischen Ironie. Eine philosophische Vorlesung wird sich im wesentlichen auf seine Beziehung zum Deutschen Idealismus, namentlich zur Philosophie Hegels, konzentrieren müssen. Kierkegaard gehört neben dem späten Schelling, Marx und Feuerbach zu den vier großen Kritikern Hegels in der deutschen Philosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Inhaltlich kritisiert Kierkegaard an Hegel u. a. vier Punkte: erstens die Idee einer Bewegung in der Logik, zweitens die idealistische Grundvoraussetzung einer Identität von Denken und Sein, drittens den Gedanken universaler Vermittlung, viertens den Glaubensbegriff. Die Kritik an der Idee einer logischen Bewegung geht davon aus, daß es Bewegung nur in der außerlogischen Realität gebe. Die Kritik an der Identitätsphilosophie wendet gegen diese ein, daß die vermeintliche Einheit von Denken und Sein bloß auf dem Boden des Denkens selbst bestehe, also das wirkliche Sein unberührt lasse. Die Kritik am Vermittlungsdenken leugnet zwar nicht die Tatsache der Vermittlung, aber macht gegen Hegel geltend, daß dieser zum einen seinen Vermittlungsbegriff nicht hinreichend bestimme und zum andern zur universalen Bewegungsform verabsolutiere, insbesondere auf Kosten der ganz anders strukturierten Wiederholung, in der Kierkegaard die eigentümliche Bewegung der menschlichen, zunächst zum Tode vorlaufenden und dann ihren Zukunftsentwurf einholenden Existenz sieht. Die Kritik an Hegels Glaubensverständnis schließlich moniert, daß darin Glauben nur deshalb dem Denken untergeordnet werde, weil es unzulänglich erfaßt wird, nämlich als ein bloß subjektives Gefühl oder als ein rein unmittelbares Bewußtsein, während

Glaube in Wirklichkeit das Höchste ist und das Niveau der vermittelten, durch die Reflexion hindurchgegangenen Unmittelbarkeit, die Hegel dem begreifenden Denken vorbehält, für sich beanspruchen kann.

Kierkegaards inhaltliche Hegel-Kritik betrifft die genannten vier Punkte: die Integration der Bewegung in die Logik, die identitätsphilosophische Auflösung des Seins ins Denken, die Hypertrophie einer als Allheilmittel angebotenen Vermittlung und die Degradierung des Glaubens. Aber demgemäß, daß Kierkegaard überall primär am Verhältnis des Denkers selbst zu seinem Denken interessiert ist, geht es ihm in erster Linie nicht um die Kritik an inhaltlichen Positionen Hegels, von denen er nicht wenige teilt, sondern um eine Kritik an dessen existentieller Beziehung zu seinem eigenen System. Diese elementare Kritik kommt beispielhaft in der Bemerkung zum Ausdruck, daß Hegel einen prächtigen Palast erbaut habe, aber nicht darin wohne, sondern in einer Hundehütte vor dem Palast. Damit ist gemeint: Hegel lebt nicht in seinem Denken. Als einer, der sich mit dem Absoluten verwechselt, hat er eine Philosophie, die er gar nicht in sein Leben überführen kann.

Die elementare, an der Lebensferne des Denkens ansetzende Kritik prägt auch die inhaltliche selber. Durch jene vier inhaltlichen Einwände geht ein und dieselbe Intention hindurch, nämlich die Wirklichkeit, als die nur aus der Binnenperspektive des Einzelnen selbst erfahrbare Faktizität des Existierens, vor den Übergriffen des Denkens zu schützen. Kierkegaard gehört mit Marx, Feuerbach und den Junghegelianern zusammen, sofern auch er, wie diese, gegen den Idealismus eine im Denken nicht auflösbare Wirklichkeit geltend macht. Die Gegensätze zwischen den Hegel-kritischen Positionen liegen in der Auffassung dieser Wirklichkeit selber. Marx versteht unter der denkjenseitigen Wirklichkeit das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, Feuerbach die sinnliche und leibliche Realität, Kierkegaard den Existenzvollzug des Einzelnen.

Mit Marx verbindet den Dänen noch etwas anderes. Kierkegaards Stellung in der Philosophiegeschichte wird nicht zuletzt dadurch definiert, daß er sich in die Tradition dialektischen Denkens stellt. Ja, man darf behaupten: Hegel, Marx und Kierkegaard sind die drei überragenden Dialektiker des 19. Jahrhunderts, des Jahrhunderts der Dialektik. Wie Marx, so hat auch Kierkegaard wesentliche Züge der Dialektik Hegels übernommen, und wie Marx, so bildet auch er zugleich einen eigenen Typ von Dialektik aus.

Von Hegel übernimmt er vor allem folgende Grundsätze der Dia-

lektik: 1. Es gibt Dialektik nicht nur als Methode des Denkens, sondern auch als Verfassung der Wirklichkeit oder jedenfalls einer bestimmten Wirklichkeit: der menschlichen. 2. Motor des dialektischen Prozesses ist sowohl im Denken wie in der Wirklichkeit das Negative, vermöge dessen allein es zu positiven Resultaten kommen kann. 3. Der dialektische Prozeß beschreibt die Figur einer Aufhebung und Wiederherstellung von Unmittelbarkeit. Er verläuft von einer reinen, unvermittelten Unmittelbarkeit über eine äußere Vermittlung hin zu jener neuen, vermittelten Unmittelbarkeit, von der ich schon im Zusammenhang mit dem Glauben gesprochen habe. 4. Das Negative, das diesen Prozeß vorantreibt, ist zutiefst der Widerspruch, und weil Dialektik nicht nur das Denken, sondern auch die menschliche Wirklichkeit durchherrscht, gibt es außer dem Denkwidernspruch auch einen existierenden. Kierkegaard begreift letztlich die ganze menschliche Existenz, so wie sie sich unter den gegebenen Umständen faktisch verwirklicht oder vielmehr nicht verwirklicht, als einen existierenden Widerspruch.

Mit der Inanspruchnahme der Dialektik für die Wirklichkeit, dem Ansatz bei der Negativität, dem Prozeßschema von Unmittelbarkeit und Vermittlung sowie dem Ja zum Widerspruch will Kierkegaard der Dialektik Hegels also folgen. Was den eigenen Typ von Dialektik betrifft, den er ausgebildet hat – er nennt sie Existenzdialektik –, so macht man es sich zu leicht, wenn man die eigentümlich Kierkegaardsche Dialektik, wie oft in der Literatur, gegen die Hegelsche dadurch abhebt, daß man sagt, Kierkegaard habe die Dreitakt-Dialektik Hegels, die These und Antithese in einer Synthese vereinigt, durch eine Zweitakt-Dialektik ersetzt, in der die Synthese wegfällt. Allein schon die Tatsache, daß Kierkegaard die nach seiner Auffassung spezifisch dialektisch verfaßte Wirklichkeit, das Menschsein, als Synthese gegensätzlicher Momente und das menschliche Selbst als das positive Dritte gegenüber den Momenten dieser Synthese begreift, spricht gegen die Deutung seiner Dialektik als einer rein antithetischen. Die eigentümlich Kierkegaardsche Dialektik unterscheidet sich von der Hegelschen nicht durch die *Abstraktion* von der Synthese, sondern durch deren *Umformung*: Die Synthese hat jetzt die Gestalt eines, wie Kierkegaard sagt, „Zusammenhaltens“, in welchem die Antithetik der zusammenzuhaltenden Extreme unreduziert erhalten bleibt. Das bedeutet allerdings auch, daß der existierende Widerspruch aus sich selbst heraus nicht auflösbar ist. Auflösen läßt er sich nur durch einen im Existenzvollzug selbst zu machenden Sprung.

Soviel über Kierkegaards Verhältnis zu der ihm vorgegebenen

Tradition, der griechischen und der der klassischen deutschen Philosophie. Wir müssen uns jetzt über sein Verhältnis zu dem Denken verständigen, das für ihn noch Zukunft war. Da ist zunächst etwas über seinen Zusammenhang mit Nietzsche zu sagen. Nietzsche hat den Dänen nicht mehr kennengelernt. Dessen Landsmann, der Literaturhistoriker Georg Brandes, machte ihn zwar kurz vor Ausbruch seines Wahnsinns auf Kierkegaard aufmerksam. Aber Nietzsche kam nicht mehr dazu, dem Hinweis auf eine ihm verwandte Gestalt nachzugehen. Dabei hatte Brandes gute Gründe, seinen Freund auf den gleichermaßen einsamen Schriftsteller aus dem Norden hinzuweisen. Denn Kierkegaard gehört mit Nietzsche trotz aller Gegensätzlichkeit zunächst insofern zusammen, als er wie dieser den modernen Nihilismus nicht nur diagnostiziert, sondern Wege zu seiner Überwindung sucht. Nur führen die beiden Wege in entgegengesetzte Richtungen. Nietzsche verspricht sich eine Überwindung des Nihilismus vom Ja zur ewigen Wiederkehr des Gleichen und von dem Menschen, der aus dem Tod Gottes die Konsequenz seiner eigenen Vernichtung, d.h. der Suche nach dem Übermenschen, zieht; Kierkegaard will den Nihilismus überwinden durch den Sprung in einen Glauben, in welchem der Mensch sich unter seinen Gott demütigt, aber auch die Hoffnung nährt, daß die Wiederkehr des Gleichen *nicht* ewig sein möge. Es war nach dem Zweiten Weltkrieg Mode, in Kierkegaard und Nietzsche eine Art Zwillingbrüder zu sehen. Aber ihre Wege aus dem Nihilismus sind einander so sehr entgegengesetzt, daß die Nähe gleichsam immer wieder in die Ferne entschwindet. Was sie wirklich verbindet, ist etwas anderes: daß sie beide große Psychologen sind. Kierkegaard, Nietzsche und – last not least – Dostojewski sind im 19. Jahrhundert die Hauptvertreter einer Psychologie, die vorher ungeahnte Tiefen und Abgründe des Menschen aufgeschlossen hat. Was Kierkegaard betrifft, so ist seine Psychologie vielleicht sogar das Beachtlichste an seinem Denken. Dabei meint 'Psychologie' nicht nur die Kunde von der Seelenverfassung bestimmter Individuen wie etwa des römischen Kaisers Nero oder des dänischen Prinzen Hamlet. Gemeint ist damit letztlich eine psychologische Anthropologie, die allgemeine und gleichwohl genuin psychologische Aussagen über das Menschsein macht. Kierkegaards Psychologie-Begriff geht auf den von ihm geschätzten Hegelianer Karl Rosenkranz zurück, der unter diesem Titel die Lehre Hegels vom subjektiven Geist reformulierte, also die Theorie des Menschen und seiner Stellung in der Welt.

Die Aktualität Nietzsches kontrastiert heutzutage mit einer gewis-

sen Inaktualität Kierkegaards. Gleichwohl hat auch Kierkegaard in unserem Jahrhundert Geschichte gemacht. Um seine Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert ins Auge fassen zu können, müssen wir noch einmal kurz auf sein Verhältnis zum Deutschen Idealismus zurückblicken, konkret auf sein Verhältnis zu Schelling. Kierkegaards Stellung in der Philosophiegeschichte ist nämlich vor allem dadurch bestimmt, daß er den Existenzbegriff des späten Schelling, dessen Vorlesungen er während seines Berliner Studienaufenthaltes 1841-42 hörte, auf das menschliche Leben eingeschränkt, die Verfassung humaner Existenz zu seinem zentralen Thema gemacht und dadurch die sogenannte Existenzphilosophie auf den Weg gebracht hat, nicht nur die sich selbst so bezeichnende Philosophie von Karl Jaspers, sondern auch die existentielle Ontologie Martin Heideggers und den Existentialismus Jean-Paul Sartres.

Mir liegt freilich sehr daran, daß über den Gemeinsamkeiten nicht der Unterschied zwischen der „Existenzdialektik“ Kierkegaards und der späteren Existenzphilosophie in Vergessenheit gerät. Kierkegaard hat zwar die Theorien des Selbst und des Selbstseins auf den Weg gebracht, die wir im 20. Jahrhundert nicht nur in der Existenzphilosophie finden, sondern zum Beispiel auch in der reformistischen Psychoanalyse. Er hatte aber ein sensibleres Bewußtsein von der Fragwürdigkeit der Begriffe „Selbst“ und „Selbstsein“. Was das Selbst betrifft, so ist er weit davon entfernt, es als eine vorgegebene Entität zu betrachten. Vielmehr gebraucht er den Begriff des Selbst nur hypothetisch, nur als einen Vorentwurf, den erst die Analyse des Negativen, des Selbstverlustes, insbesondere die Verzweiflungsanalyse, einzuholen vermag. Was das Selbstsein angeht, also die Verwirklichung des sogenannten Selbst im Existieren, so war Kierkegaard nur am Anfang, in seinem Erstlingswerk *Entweder/Oder*, in dem Irrtum befangen, in dem die spätere Existenzphilosophie, jedenfalls die deutsche, oft hängengeblieben ist, in der Meinung nämlich, als bedürfe es nur einmal einer Wahl, um fortan sein Dasein in der stabilen Form des Selbstseins realisieren zu können. Kierkegaards philosophisch reifste Schrift hingegen, *Die Krankheit zum Tode*, löst das Selbstsein in ein bloß tentatives Selbstwerden auf, das jeden Augenblick neu geleistet werden muß. Das sogenannte Selbstsein ist für den Verfasser dieser Schrift allein negativ bestimmbar: als ein Nichtverzweifeltsein, das nur dann ist, was es ist, wenn es bedeutet: in jedem Augenblick die Möglichkeit der Verzweiflung zunichte machen. Solche und andere Differenzen haben die späteren Existenzphilosophen freilich nicht gehindert, von den Gedanken Kierkegaards einen ausgiebigen Gebrauch zu

machen. Selbst in den unterhalb des Niveaus der Seinsfrage liegenden Ausführungen von Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit*, das den Namen des Dänen in ein paar Anmerkungen verbannt, findet sich außer der Weltanalyse keine, in die nicht Kierkegaardsches Gedankengut eingegangen wäre.

Die Wirkungsgeschichte Kierkegaards wäre erst vollständig beschrieben, wenn man über die Existenzphilosophie hinaus seinen Einfluß auf so verschiedene Philosophen wie Wittgenstein oder Adorno und Benjamin mitberücksichtigte und die Faszination beschriebe, die er – um nur im deutschen Sprachraum zu bleiben – auf Dichter wie Rilke, Kafka oder Max Frisch ausgeübt hat. Dazu ist hier keine Zeit. Stattdessen seien an die Skizze der Stellung, die Kierkegaard in der Philosophiegeschichte einnimmt, noch einige fragmentarische Bemerkungen zu seiner grundsätzlichen Bedeutung angefügt, zu dem Eigentümlichen, das er in die Geschichte europäischen Denkens eingebracht hat.

1. Kierkegaards Bedeutung liegt unter anderem darin, daß er der in der neuzeitlichen Philosophie leitenden Frage nach dem Subjekt eine neue Wendung gibt. Er macht das Subjekt nicht bloß zum Gegenstand, sondern denkt über sich als das Subjekt nach, das sich zum Gegenstand macht. Und dieses Subjekt ist kein absolutes Ich und auch kein Bewußtsein überhaupt, sondern dieser Einzelne, die konkrete Person mit Vor- und Zuname, mit der nur ihr eigenen Herkunft, mit einer unverwechselbaren Lebensgeschichte, eingebettet in eine geschichtlich bestimmte Welt.

2. Hiermit hängt zusammen, daß Kierkegaard der Innerlichkeit so viel Aufmerksamkeit schenkt. Er ist ja weithin als Innerlichkeitsdenker verschrien. Es genügt freilich nicht, im Stil der Habilitationsschrift Theodor W. Adornos Kierkegaard auf Innerlichkeit festzulegen, wenn man diese Innerlichkeit nicht näher bestimmt. Kierkegaards Innerlichkeit ist gerade keine „objektlose“ (Adorno), sondern eine Innerlichkeit der Aneignung, und das heißt ja: des Objekts. Sich auf den Standpunkt der Innerlichkeit zu stellen, ist für Kierkegaard im übrigen eine durch unsere geschichtliche Situation vorgegebene Notwendigkeit. Während die Griechen eine grundsätzliche Kommensurabilität von Innen und Außen annehmen durften, ist die moderne Welt durch die Inkommensurabilität von Innen und Außen gekennzeichnet. Wir, denen die Welt fremd geworden ist, werden notwendigerweise auf unsere Innerlichkeit zurückgeworfen.

3. Als – wenn auch eigentümliches, neues – Denken des Subjekts und der Innerlichkeit gehört das Denken Kierkegaards zweifellos in die Tradition der neuzeitlichen Philosophie, die sich als Philosophie der Subjektivität formiert hat. Allerdings überschreitet es diese Philosophie im selben Maße, in dem es die Philosophie überhaupt überschreitet. Charakteristisch für dieses Denken ist, daß es weder einseitig der Philosophie noch der Theologie noch der Literatur zugerechnet werden kann. Gerade durch die Überschreitung der Grenzen traditioneller Philosophie leistet es einen Beitrag zur Beantwortung der Frage, was Philosophie nach ihrer „Aufhebung“ (Marx) noch sein kann. Auch Kierkegaard hat die Philosophie aufgehoben, nicht in gesellschaftliche Praxis hinein, aber in die existentielle Praxis des sich selbst verantwortenden Einzelnen. Gerade auch philosophisch wird ihm nur gerecht, wer bei ihm keine reine Philosophie sucht.

4. Viele bestimmen heute den philosophiegeschichtlichen Ort Kierkegaards, ungeachtet seiner Zugehörigkeit zur neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität, so, daß er gar nicht mehr eigentlich der Moderne angehöre, sondern ähnlich wie Nietzsche den Übergang der Moderne in die Postmoderne markiere. Daran mag soviel richtig sein, daß er nicht mehr, wie die Repräsentanten der metaphysischen Überlieferung von Parmenides bis Hegel, ein Denker der Identität ist, sondern ein Denker der Differenz. Er bezeichnet den Punkt, an dem das Differenzdenken unseres Jahrhunderts beginnt. Aber Kierkegaard ist frei von der postmodernen Tendenz, die Differenz genauso zu verabsolutieren, wie die traditionelle Metaphysik die Identität verabsolutiert oder angeblich verabsolutiert hat. Davor bewahrt ihn die Treue zum dialektischen Denken, das sich selbst aufgibt, wenn es jeden Einheitsgesichtspunkt verabschiedet.

5. Nicht nur als Differenzdenker hat Kierkegaard Nachfolger gefunden. Seine in der oberflächlichen Inaktualität verborgene, weithin anonyme Gegenwärtigkeit verdankt er ebenso der formalen Seite seines Denkens. Kierkegaards Interesse an den Formen philosophischer Mitteilung hat heutzutage die Aufmerksamkeit einer Philosophie auf sich gezogen, welche die Grenze zur Rhetorik überschreitet, und Beachtung bei der vom französischen Dekonstruktivismus beeinflussten Literaturtheorie gefunden. Aber bei allem Interesse an den Kommunikationsformen bleiben bei Kierkegaard die Inhalte das primär Wichtige. Indifferenzpunkt von Form und Inhalt ist bei Kierkegaard, was ich seinen Negativismus zu nennen pflege, der selbst eine formal-methodische und

eine inhaltliche Seite hat. Diesem methodischen und inhaltlichen Negativismus schreibe ich persönlich die größte Sachrelevanz zu. Kierkegaard hat den Negativismus auf den Weg gebracht, das heißt eine Philosophie, die vom wertmäßig Negativen ausgeht, um ihm eine Anzeige auf das wertmäßig Positive zu entnehmen. So bilden Angst und Verzweiflung die Ausgangsbasis für eine Verständigung über ein Leben ohne Angst und Verzweiflung. Was ich über seine kritische Korrektur an der Philosophie des Selbst sagte, bildet einen wichtigen Aspekt dieses Negativismus: Nur der Selbstverlust in der Verzweiflung kann eine konkrete Vorstellung vom Verlorenen vermitteln. Mir scheint, daß an diesem negativistischen Ansatz kein Weg vorbeiführt, einfach deswegen, weil wir in einer Welt leben, die unsere Ideale deformiert hat. Was Freiheit sein könnte, ist nur noch an den Formen bestehender Unfreiheit abzulesen. Auch ein Leben ohne gesellschaftlich verursachtes Leid läßt sich nur noch im Ausgang von gegenwärtigem Leiden erahnen.

Wir haben unseren Denker bisher fast nur von außen betrachtet. Jetzt müssen wir näher an ihn herantreten und versuchen, ihn von innen heraus etwas besser zu verstehen. Wenigstens einige Hauptlinien des schriftstellerischen Werks unseres Denkers sollen im folgenden ausgezogen werden. Dies scheint mir für eine erste Orientierung unabdingbar, nicht zuletzt wegen der verwirrenden Vielfalt dieses Werkes. Es gibt nicht den einen Kierkegaard, sondern viele Kierkegaards. Der Kierkegaard der sogenannten erbaulichen, d.h. gemäß dem dänischen Wort eigentlich: aufbauenden, Reden ist ein anderer als der des pseudonymen Schrifttums, und innerhalb des pseudonymen Schrifttums gibt es wiederum so viele Kierkegaards wie einzelne Schriften. Der Grund für das letztere ist, daß Kierkegaard nicht nur diese Schriften verfaßt hat, sondern gewissermaßen auch noch deren Verfasser. Jedes Pseudonym repräsentiert eine Möglichkeit des Lebens und Denkens, die zwar seine eigene Möglichkeit war, aber ebensowohl eine von ihm abgespaltene. Darum genügt es im Falle Kierkegaards nicht, eine einzige Schrift von ihm zu lesen; man muß, um sich ein Bild von ihm machen zu können, alle seine Schriften lesen. Im Rahmen dieser Vorlesung muß ich mich auf die pseudonymen Schriften beschränken. Zu den erbaulichen Reden sei nur bemerkt, daß sie im Zuge des literaturwissenschaftlichen Interesses an den von Kierkegaard ausgebildeten Mitteilungsförmungen neuerdings ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt sind. Erst in den letzten Jahren ist die Methode dieser Reden durchleuchtet worden, die Methode einer nicht-indirek-

ten Mitteilung, die aber nur insofern direkt genannt werden kann, als sie den unmittelbaren Kontakt mit den Lesern sucht.

Kierkegaards hauptsächliche pseudonyme bzw. halbseudonyme (das heißt: unter seinem Namen herausgegebene) Schriften können wir in drei Gruppen einteilen: 1. die Schriften zu der in einem Teil der Literatur so genannten Lehre von den Existenzstadien, also zu der These, daß ein menschliches Leben, welches seinem inneren Telos folgt, ein ästhetisches, ein ethisches und ein religiöses Stadium durchläuft: *Entweder/Oder I und II, Furcht und Zittern, Die Wiederholung* (alle 1843), *Stadien auf dem Lebenswege* (1845); 2. die religionsphilosophischen Schriften im engeren Sinne: *Philosophische Brocken* (1844), *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846), *Einübung ins Christentum* (1850); 3. die im engeren Sinne anthropologischen Schriften: *Der Begriff Angst* (1844), *Die Krankheit zum Tode* (1849). Hinzu kommen die Spätschriften aus den 50er Jahren, die als Agitationsmaterial für Kierkegaards Kampf gegen die dänische Staatskirche höchst bedeutsam sind, hier aber gleichfalls vernachlässigt werden können, weil ihr Verfasser nicht mehr eigentlich philosophiert, es sei denn mit dem Hammer. Kierkegaard hat zuerst den Dichter in sich abgetötet und dann den Philosophen.

Dieser scheinbar sprunghafte Autor war zwar ein Gegner jedes philosophischen Systems, aber die Abfolge seiner Schriften in den einzelnen Gruppen der 'Stadientheorie', der Religionsphilosophie und der Anthropologie zeichnet gleichwohl eine geheime Systematik nach. Dies sei in einer näheren Charakterisierung der drei Gruppen kurz angedeutet.

Zur ersten Gruppe, zu der der stadientheoretischen Schriften: *Entweder/Oder I* beschreibt das ästhetische Stadium, d.h. das Stadium, in welchem ein Mensch nur ist, was er unmittelbar ist, und sich so lange genießt, bis ihn die Verzweigung überkommt, und das Buch beschreibt dieses ästhetische Stadium aus der Sicht eines Ästhetikers selbst (wobei der Ästhetiker sowohl einer ist, der so lebt, wie auch einer, der Ästhetik qua Kunsttheorie treibt); *Entweder/Oder II* setzt dem in einer Kritik am Ästhetiker das ethische Stadium entgegen, in welchem der Mensch wird, was er sein soll, und zwar beleuchtet das Buch die ethische Alternative wiederum aus der Sicht dessen, der so lebt, eines Ethikers; *Furcht und Zittern* (und die parallele Schrift *Die Wiederholung*) trägt das ausgeschlossene Dritte des religiösen Stadiums nach, *Furcht und Zittern* in der Weise, daß der Verfasser am Beispiel Abrahams eine berechtigte Aus-

nahme von der Regel des Ethischen vorführt und damit dessen Grenze markiert; die *Stadien* schließlich stellen, wie vorher schon die über die *Brocken* hinausweisenden Ausführungen der *Nachschrift*, eine komplette 'Theorie' des ästhetischen, ethischen und religiösen Stadiums vor. Zur Sache sei hier nur angemerkt, daß es zwischen dem niedrigsten und dem höchsten Stadium, dem ästhetischen und dem religiösen, eine geheime Zwiesprache gibt. Mit dem Augenblick, der sowohl im Ästhetischen wie im Religiösen eine maßgebliche Rolle spielt, kehrt das Ästhetische verwandelt im Religiösen wieder. Dies ist nicht ohne Belang für die noch zu umreißen Stellung Kierkegaards zum Ethischen. Es ist das Verdienst Adornos, daß er als erster auf die Übereinkunft des Ästhetischen und des Religiösen aufmerksam gemacht hat.

Zur geheimen Systematik der zweiten Gruppe, der der religionsphilosophischen Schriften: Die *Brocken* konstruieren gleichsam von außen das Gegensatzverhältnis von Griechentum und Christentum (als Gegensatz zwischen einer Wahrheit, die jeder durch Anamnese in sich selbst finden kann, und einer Wahrheit, mit der ihn ein äußeres, geschichtliches Faktum konfrontiert); die *Nachschrift* übersetzt diese Konstruktion in die Binnenperspektive der sogenannten „Religiosität A“, das heißt der allgemeinen, exemplarisch von Sokrates gelebten, und der „Religiosität B“, das heißt der christlichen; die *Einübung ins Christentum* schließlich schreitet den Innenraum christlicher Existenz aus.

Noch plastischer tritt die innere Systematik der dritten Gruppe hervor, der der anthropologischen Schriften: *Der Begriff Angst* zeigt die Möglichkeit der Sünde auf; *Die Krankheit zum Tode* beschreibt deren Wirklichkeit. Die frühere Schrift analysiert, wie der Mensch eben im Sündigwerden zu sich selbst kommt; die spätere stellt dar, wie er sich selbst verliert. Die frühere erzählt, mit der Entfaltung des Begriffs Angst, den Anfang, die spätere, mit der Bestimmung des Verzweiflungsbegriffs, das Ende der sogenannten „Geschichte der Freiheit“, die Kierkegaard in seinen anthropologischen Schriften niederlegen wollte, das heißt eigentlich der Vorgeschichte einer Freiheit, die sich, wie er meinte, erst dann gewinnt, wenn sie den Sprung in den Glauben wagt. Erst dann ist der Mensch frei, frei von Angst und Verzweiflung, frei auch von der schon in *Entweder/Oder* beschriebenen Schwermut, die in jener Geschichte zwischen dem Anfangsstadium der Angst und dem Endstadium der Verzweiflung das mittlere darstellt.

Das philosophisch Tiefste am Denken Kierkegaards ist nach meiner Einschätzung in seinen anthropologischen Schriften enthalten, in der

Angstabhandlung und in der Verzweiflungsschrift. Die epochale Bedeutung der Angstabhandlung liegt vor allem in dem Aufweis: Ursprüngliche Angst – Kierkegaard nennt sie die Angst der Unschuld – kann nur ein Wesen haben, das einerseits *zum* Geist bestimmt ist, andererseits noch nicht *als* Geist bestimmt ist. Ein solches Wesen ängstigt sich notwendigerweise. Seine Angst wird dadurch erzeugt, daß der Geist für es das absolut Fremde ist, das es doch als das Eigenste fühlt, eine zugleich feindliche und freundliche Macht, die eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie hervorruft, eine im Abgestoßenwerden angezogene und im Angezogenwerden abgestoßene Angst. Die epochale Bedeutung der Verzweiflungsschrift liegt meines Erachtens darin, daß sie, in einer existentiellen Neufassung von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, eine ziemlich vollständige Beschreibung der Formen gibt, in denen wir nicht wir selber sind, von uns selbst abfallen oder im Widerspruch mit uns selbst leben. Gemäß ihrem negativistischen Methodenideal beschreibt die Verzweiflungsschrift die Formen des Nichtselbstseins aber – dies gehört, wie gesagt, zu ihrer Bedeutung hinzu – mit dem Ziel, ihm eine Anzeige auf das allerdings immer labile und immer prekäre Selbstwerden zu entnehmen.

Nun fallen auch die drei Schriftengruppen keineswegs auseinander. Auch ihr externes Verhältnis bildet so etwas wie ein System oder doch zumindest einen einheitlichen thematischen Zusammenhang. Ein alle Gruppen der pseudonymen Schriften übergreifendes Thema ist das Thema der Schuld. Die drei maßgeblichen Begebenheiten in Kierkegaards Leben – der Gottesfluch seines Vaters, der Bordellbesuch im betrunkenen Zustand und seine Entlobung – haben sich für ihn zu einer einzigen Erfahrung von Schuld verdichtet. Dementsprechend steht Schuld auch im Mittelpunkt seines philosophisch-theologischen Denkens. Kierkegaard und Nietzsche – ohnehin, wie gesagt, Antipoden – bilden in der Schuldfrage den äußersten Gegensatz. Nietzsche ruft die Menschen dazu auf, sich vom Glauben an die Schuld loszumachen, Kierkegaard sieht letztlich alles im Horizont von Schuld. Nur in seinem Erstlingswerk, in *Entweder/Oder*, spielt Schuld scheinbar noch keine Rolle. In Wirklichkeit ist sie auch schon darin präsent, auf der einen Seite, der des Ästhetikers, als die noch undurchschaute Schuld eines in die Verzweiflung hineintreibenden Genußlebens, auf der anderen Seite, der des Ethikers, als Anfrage an eine Ethik, die sie verdrängt. Fast jede der nachfolgenden Schriften beleuchtet einen Aspekt des Schuldphänomens in aller Ausdrücklichkeit. Die Schrift *Furcht und Zittern* geht der

Frage nach, ob Abraham schuldig geworden ist, als er in die Forderung Jahwes einwilligte, seinen Sohn Isaak zu opfern. Die Schrift *Die Wiederholung* versucht zu zeigen, daß die in ihrem Titel bezeichnete Bewegung, die Einholung eines Lebensentwurfs im faktischen Existieren, durch Schuld unmöglich gemacht werden kann. Die Angstabhandlung sucht in der Angst eine Antwort auf die Frage nach den zweideutigen psychologischen Bedingungen des Schuldigwerdens. Die letzte und bedeutendste Abhandlung in dem Buch *Stadien auf dem Lebenswege* betrachtet die Zweideutigkeit von Schuld und Unschuld noch einmal aus einer anderen Sicht; sie heißt: „Schuldig? Unschuldig? Eine Leidensgeschichte“. Die Schrift *Die Krankheit zum Tode* assoziiert mit der im Johannesevangelium genannten Krankheit, die *nicht* zum Tode ist, wiederum nichts anderes als Schuld oder, christlich gesprochen, Sünde. Hatte die Angstabhandlung, wie gesagt, die Möglichkeit der Schuld untersucht, so analysiert *Die Krankheit zum Tode*, die Schrift über die Verzweiflung, die Wirklichkeit der Schuld: Wir laden faktisch Schuld auf uns, indem wir verzweifeln nicht wir selbst sein wollen oder ebenso verzweifeln wir selbst sein wollen oder auch gar kein Bewußtsein davon entwickeln, ein Selbst zu haben.

Mit dem Schuldproblem ist bereits Kierkegaards interessante Auseinandersetzung mit der Ethik berührt, die ebenfalls alle seine Schriften durchzieht. Kierkegaard hat nicht zuletzt insofern ein unverwechselbares Profil, als wohl niemand in der Philosophie so sehr wie er zugleich Ethiker und Ethikkritiker ist. Der Umfang seiner ethischen Reflexionen reicht weit über seine Theorie des ethischen Existenzstadiums hinaus. Denn Kierkegaard arbeitet auch mit einem weiteren Begriff des Ethischen, der alles abdeckt, was dem ästhetischen Stadium folgt. Diesem Begriff zufolge ist über die im engeren Sinne ethisch orientierte Existenz hinaus auch die allgemein-religiöse und die christlich-religiöse Existenz ethisch verfaßt. Ihre ethische Verfassung liegt in dem Ernst, mit dem sie sich, anders als die ästhetische Existenz, den Herausforderungen der Wirklichkeit stellt. Im Lichte dieses weiten Begriffs vom Ethischen betrachtet, ist es in der Entwicklungsgeschichte des Kierkegaardschen Denkens bei dem Entweder/Oder geblieben, mit dem er sein Erstlingswerk betitelt: entweder ästhetisch oder ethisch leben.

Im selben Maße aber, in dem das Phänomen der Schuld oder Sünde in den Vordergrund seines Denkens rückte, hat sich der Ethik eine fundamentale Ethikkritik zugesellt. In seiner Ethikkritik konfrontiert sich Kierkegaard mit der Tatsache, daß der *status corruptionis*, die to-

tale Verschuldetheit des Menschen, diesen zur Erfüllung moralischer Forderungen unfähig macht und damit auch den disqualifiziert, der im Absehen von der *condition humaine* moralische Forderungen erhebt. Eine Ethik, die über die Ohnmacht des verschuldeten Menschen hinwegsieht, macht sich insofern selbst schuldig, als sie die Faktizität menschlichen Daseins überspringt. Kierkegaard nennt die Ethik, die in dieser Weise an der Sünde scheitert, die erste Ethik. Ihr stellt er eine zweite gegenüber, welche die Verschuldung als Faktum voraussetzt und sich mit deren Diagnose begnügt. Nachdem die Angstbehandlung – vor dem Hintergrund des Scheiterns der ersten Ethik, die auch Kierkegaards erste war – die Psychologie entwickelt hatte, die das Schuldigwerden seiner Motivation nach verständlich macht, soll die Schrift über die Verzweiflung, *Die Krankheit zum Tode*, die zweite Ethik entwerfen. Sie tut dies in der Form einer anders gewendeten, auch für die anthropologische Grundlegung der Psychopathologie relevanten Psychologie, einer Psychologie des An-sich-selbst-Vorbeilebens.

Auch in diesem Punkt der Ethikkritik hat das Denken Kierkegaards nach meinem Urteil ein aktuelles Interesse. Kierkegaard scheint mir ein wichtiges Korrektiv gegen die gegenwärtige Konjunktur der Ethik zu sein. Mit ihm läßt sich auf der anderen Seite zugleich die totale Ethikkritik, zum Beispiel Nietzsches, korrigieren, die Ethik mit einer bestimmten Moral gleichsetzt und infolgedessen ihre eigenen normativen Voraussetzungen nicht mehr begreifen kann.

Schon allein die Tatsache, daß ich außer dem noch philosophischen Schuldbegriff den genuin theologischen Sündenbegriff gebraucht habe, zeigt allerdings, wie dringlich es ist, sich über das prinzipielle Verhältnis von Philosophie und Theologie bei unserem Denker zu verständigen. Kierkegaard unternimmt den riskanten Versuch, einen philosophischen Begriff der bis zu ihm hin, mit Ausnahme vielleicht der Religionsschrift Kants, allein theologisch gedachten Sünde zu entwerfen. Ein Denker, der insofern gleichermaßen von der Philosophie und der Theologie beansprucht werden kann, muß sich die Frage gefallen lassen, wie sich bei ihm Philosophie und Theologie, Denken und Glauben zueinander verhalten. Paradigmatisch ist diese Frage im Kreise der Vertreter der sogenannten dialektischen Theologie diskutiert worden. Emil Brunner hat Kierkegaard für eine rein anthropologische Einleitungswissenschaft, die nichts Dogmatisches voraussetzt, reklamiert. Karl Barth hat dem, in einer Schrift, die den knappen Titel *Nein!* trägt, entgegengehalten, daß

alle Überlegungen zur Anthropologie bei Kierkegaard im Vorhinein von theologischen Annahmen angeleitet seien. Schauen wir uns den methodischen Aufbau einer Schrift wie der *Krankheit zum Tode* an, so werden wir Barth Recht geben müssen. Denn der scheinbar rein anthropologische Anfang dieser Schrift, der es sogar vermeidet, das Andere, welches das menschliche Selbst gesetzt hat, Gott zu nennen, erweist sich bei näherem Hinsehen als abgeleitet aus einer Theologie, die erst im Nachhinein, durch die Auslegung der Verzweiflung als Sünde, zur Sprache kommt.

Wir sollten jedoch bedenken, daß Kierkegaard mit der theologischen Fundierung der Philosophie nur radikale Konsequenzen aus dem Selbstverständnis Hegels und Schellings zieht. Schon Hegel und Schelling haben ihre Philosophie als auf dem Boden des Christentums stehend betrachtet; sie waren davon überzeugt, daß das Achsenereignis der Geschichte, die Menschwerdung Gottes, ihre Art zu denken überhaupt erst ermöglicht hat. Und Kierkegaard verabschiedet mit der theologischen Fundierung der Philosophie die Vernunft ebensowenig wie seine idealistischen Vorgänger. Den *Philosophischen Brocken* zufolge zeichnet sich das christliche Urfaktum der Menschwerdung Gottes, die nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in keines Menschen Herz aufgekommen war, vor anderen geschichtlichen Fakten dadurch aus, daß es nicht nur von außen vorgegeben ist, sondern sogar noch die Bedingungen seines Verstehens von außen mitgeben muß. Es muß den Horizont, in dem es verstanden werden kann, selbst erst eröffnen. Damit begründet es aber eine Vernunft, die, einmal konstituiert, auf ihre Möglichkeiten vertrauen darf. Und Kierkegaard nimmt sich im Gebrauch dieser Vernunft, einer durch und durch geschichtlichen Vernunft, alle Freiheit, von der Destruktion der traditionellen Sündentheologie in der Angstabhandlung bis hin zum Kirchenkampf der späten Jahre, in dem er vor allem intellektuelle Redlichkeit forderte.

Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie zielt natürlich vor allem auf die Glaubensproblematik. Kierkegaard ist zwar ein christlicher Denker, der für den Sprung in den Glauben optiert. Aber das Bemerkenswerte an ihm liegt in der Glaubensfrage darin, daß er außer dem christlichen einen allgemeinmenschlichen, für die Verwirklichung menschlichen Daseins unabdingbaren Glauben bedacht hat. Er steht mit dem Projekt einer derart umfassenden Glaubenslehre in der Nachfolge Friedrich Heinrich Jacobis (1743-1819), dessen Motive auch sonst bei ihm wiederkehren. Jacobi durchleuchtet den Glauben,

der unser *Weltverhältnis* prägt, angefangen bei der scheinbar unbefangenen Wahrnehmung, die auf einem Glauben an die Existenz der wahrgenommenen Dinge beruht. Kierkegaard analysiert den Glauben, in dem unser *Selbstverhältnis* gründet. Das geht einem erst auf, wenn man entdeckt hat, daß er nicht *einen* Glaubensbegriff, sondern Glaubensbegriffe entwickelt. Unter seinen Glaubensbegriffen bezieht sich nur ein einziger auf den spezifisch christlichen Glauben, nämlich der Begriff des als absurd oder als absolutes Paradox gekennzeichneten Glaubens, in dessen Paradoxie sich das absolute Paradox des Geglaubten, der Menschwerdung Gottes, spiegelt. Alle anderen Glaubensbegriffe versuchen das vorchristliche Humanum zu treffen, das in der christlichen Existenz lediglich eine besondere Schärfe gewinnt. Unter diesen humanen Glaubensbegriffen ragen drei heraus. Nach dem ersten Begriff ist Glauben ein Sich-Annehmen, das Ja zu sich in seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit. Glauben im Sinne des Sich-Annehmens soll sich zwar vertiefen zu einem Sich-Gründen in der Macht, die das Selbst gesetzt hat. Aber zum einen charakterisiert dieses Sich-Gründen ein an sich allen Menschen zugängliches, kein nur christliches Gottesverhältnis; und zum andern ist das Sich-Annehmen auch ohne seine religiöse Begründung nachvollziehbar, wenn auch nicht vollständig. Nach dem zweiten Begriff ist Glauben ein Vertrauen darauf, daß alles möglich ist, auch und gerade in einer Situation, in der nichts mehr möglich erscheint. Dieser Glaube fällt mit der Hoffnung zusammen, ohne die wir Menschen nicht leben können; er bildet die Substanz des Bewußtseins, das Ernst Bloch „utopisches Bewußtsein“ nennt. Nach dem dritten, den Inhalt der Schrift *Furcht und Zittern* ausmachenden Begriff ist Glaube schließlich Teil einer Doppelbewegung der unendlichen Resignation und des in einem engeren Sinne verstandenen Glaubens, der darauf vertraut, daß er das in der Resignation Preisgegebene hier und jetzt, in der Welt, nicht in einem Jenseits, wiederbekommt. Diese Doppelbewegung zeichnet zugleich die Bewegung alles gelingenden Daseins vor, das sich in jedem Augenblick von sich entfernen – die Resignationsbewegung – und dann wieder – die Glaubensbewegung – auf sich zurückkommen muß. Kierkegaard sah hierin das Geheimnis der menschlichen Existenz schlechthin, die Einheit von Einatmen und Ausatmen, von Sich-Ausweiten und Sich-Zusammenziehen; und er trug keine Bedenken, für den durch diese Doppelbewegung definierten Glauben den Rhythmus von *Diastole* und *Systole* zu beanspruchen, den der gewiß nicht übermäßig christlich denkende Goethe beschreibt.

Ich denke, mit den zugegebenermaßen groben Strichen meiner Kierkegaard-Skizze zeichnet sich das Profil dieses Denkers ab. Das Profil eines Denkers nachzeichnen heißt aber auch: sich über seine Grenzen verständigen. Über die Grenzen Kierkegaards, über die man viel sagen könnte, nur noch ein kurzes Schlußwort. In formal-methodischer Hinsicht liegt die Hauptschranke seines Denkens, aus dem Blickwinkel der Philosophie gesehen, darin, daß er eigentlich kein Philosoph, sondern tatsächlich nur der philosophische, genauer gesagt: auch philosophisch relevante Schriftsteller ist, der allein er sein wollte. Aus seiner Feder ist kein Text geflossen, der hinreichend argumentativ wäre, um im ganzen als philosophisch gelten zu können. Dem läßt sich freilich die positive Seite abgewinnen, die ich vorhin beleuchtet habe: Gerade als ein die Philosophie bewußt überschreitender Schriftsteller führt Kierkegaard vor, was vielleicht nach Hegel unabwendbar ist, die „Aufhebung“ der Philosophie in ein Anderes, in welchem ihre überlieferte Gestalt nur noch als ein Moment fortlebt.

In *inhaltlicher* Hinsicht fällt schon auf den ersten Blick auf, was dem weithin aphoristischen, das romantische Fragment stilisierenden Denken Kierkegaards fehlt, um mit philosophischen Lehrgebäuden konkurrieren zu können. Kierkegaard hinterließ weder eine Ontologie noch eine Kosmologie, weder eine Naturphilosophie noch eine Philosophie der Weltgeschichte, weder eine Gesellschaftstheorie noch eine Staatslehre, weder eine Erkenntnistheorie noch eine Logik. Auch auf dem Felde, auf dem er vorwiegend tätig war, auf dem im weiteren Sinne anthropologischen Gebiet, ist *ein* Mangel unübersehbar: der Verzicht auf eine ausgearbeitete Kommunikationstheorie, eine Lehre von den zwischenmenschlichen Beziehungen. Ich persönlich möchte hier allerdings nicht von einem gänzlichen Fehlen sprechen. Das Buch *Taten der Liebe*, eine Sammlung erbaulicher Reden von 1847, die These der Angstabhandlung über die Relevanz des Offenbarwerdens vor anderen für das Selbstwerden oder die Bestimmung des Guten als Kommunikation bezeugen ein nicht ganz beiläufiges Interesse an intersubjektiven Verhältnissen. Kaum zufällig ist die ganze nach dem Ersten Weltkrieg hervorgetretene Ich-Du-Philosophie, der Dialogismus eines Martin Buber oder Franz Rosenzweig, von Kierkegaard ausgegangen.

Der gleichwohl unleugbaren Unterbelichtung des sozialen Aspekts menschlichen Daseins liegt jedoch, trotz aller vorhin angedeuteten Problematisierungen, eine Fixierung auf das Selbst zugrunde, die auch mir als eine grundsätzliche Schwäche erscheint. Dieses Selbst ist

gewiß nicht das vereinzelte, dem allein Heidegger Eigentlichkeit zutraut. Kierkegaard ist von Hegels Konzept eines *allgemeinen* Selbst ausgegangen, das sich mit der gesellschaftlichen Allgemeinheit vermitteln muß. Die Schranke des Kierkegaardschen Selbst liegt nicht in seiner Einsamkeit, sondern in seiner Leere, in der Dürftigkeit des Resultats bloßer Selbstverwirklichung. Kierkegaard ist mitschuld an der krassierenden Selbstverwirklichungsideologie und an der Entleerung des normativen Menschenbildes, die in den von ihm freigesetzten Philosophien des Selbst die Entwürfe eines guten, menschenwürdigen Lebens mehr und mehr auf die Tautologie des Satzes reduziert hat: 'Ich bin, was ich bin.' Insofern erweitert er unseren Horizont nicht; er treibt uns in die Enge.

Allein, wir dürfen darüber nicht vergessen, daß er sich zum Rückzug auf ein Selbst, dem Fülle erst durch seinen Gottesbezug zuteil wird, in Anbetracht unserer geschichtlichen Lage genötigt fühlte. Daß das Selbst, auf das er uns verpflichtet, in seiner rein humanen Form leer bleibt, ist eine Folge seines Negativismus. Der aber ist keine willkürliche Erfindung, sondern die Antwort auf eine historische Konstellation, in der wir objektiv nicht mehr wissen, wer wir sind. Kierkegaards Größe beruht darauf, daß er auf eine tendenziell nihilistische Situation nüchtern reagiert hat, ohne dem Nihilismus zu verfallen. Noch das empfindlichste Defizit seines Denkens folgt aus seiner Einsicht in geschichtliche Notwendigkeiten. Er, der Privatier, hat keineswegs so privatistisch gedacht wie seine Ausleger, die den an ihm monierten Solipsismus allererst in ihn hineinlesen. Andernfalls hätte er nicht der Zeitkritiker sein können, als den ihn noch die kleine Gelegenheitschrift *Eine literarische Anzeige* (1846) ausweist. Ja, ich zweifle, ob je ein Denker die Geschichtlichkeit seines eigenen Denkens so ernst genommen hat wie er. Hat er doch eine Selbstbeschränkung vorgenommen, für die wir in der Philosophiegeschichte keine Parallele finden. Er wollte, wie er mehrmals betont, nur ein „Korrektiv“ sein. Und das heißt: Er war sich dessen bewußt, daß er für seine Aussagen Wahrheit nur in dem Maße beanspruchen darf, wie das von ihm Korrigierte trotz aller Korrekturbedürftigkeit seinerseits Wahrheit enthält. Es gibt, sagte ich, nicht nur *einen* Kierkegaard, sondern viele Kierkegaards. Man kann auf der anderen Seite behaupten: Es gibt in gewisser Hinsicht *keinen* Kierkegaard, nämlich keinen, der für sich selbst, getrennt von der Tradition, Bestand hätte. Als entschiedener Oppositionsdenker löst er sich selbst in die Beziehung zu den Positionen auf, an denen er Korrekturen anbringen wollte. Und auch wir können

ihm Wahrheit nur dann entlocken, wenn wir ihn nicht auf sich vereinzeln, sondern mit seinen Gegnern zusammensehen.