

---

# Kierkegaards Verteidigung der Kontingenz: »Daß etwas Inkommensurables in einem Menschenleben ist«

von Hermann Deuser

## I. Subjektivität

Es mag heute schon nicht mehr ganz so befremdlich wirken – wenn es auch gegenüber dem geltenden Sachverstand nur ein exotisches Interesse auf sich ziehen wird –, daß Kierkegaard die Subjektivität als die Wahrheit bestimmt hat.<sup>1</sup> Denn wo allgemein nach *Wahrheit* zu fragen als ein überflüssiger Luxus erscheint, da ist Kierkegaards Subjektivitätstheorie immerhin von einer privaten Plausibilität. Ihr wird man sich auch gar nicht entziehen wollen, weil in der von Sach- und Machtentscheidungen geprägten Welt doch Reservate bleiben müssen, in die der lange Arm unserer geschäftlichen Operationalität nicht hineinreicht.

Kierkegaards Subjektivitätsbegriff hatte die idealistische Philosophie vor Augen, in der er bei aller Zentrierung auf die *res cogitans*, die transzendente Apperzeption und die Einswerdung von Substanz und Subjekt doch die lebendige, menschliche, in einem existentiellen Sinne konkrete Subjektivität vermißte, ja methodisch ignoriert sah. Soweit Kierkegaard selbst konstruktiv an diesem Punkt arbeitet, spricht er deshalb auch gar nicht von Subjektivität, sondern von Innerlichkeit, Leidenschaft, Aneignung, Werden etc. – und vor allem vom menschlichen *Selbst*, worauf wir im zweiten Teil unsere Überlegungen auch bauen werden. Subjektivität ist demgegenüber der feindliche Begriff, den es in seinem Rang und in seiner ontologischen Stellung zu widerlegen gilt. Wird nämlich die Subjektivität als die Wahrheit bestimmt, so ist das nicht nur polemisch zu verstehen im Blick auf die christlich motivierte Umkehrung, daß die sündige Subjektivität eben gerade die Unwahrheit sein muß,<sup>2</sup> sondern zunächst wird mit dem Eintragen der leidenschaftlichen Subjektivität der Wahrheitsbegriff selbst zum Thema einer Neubestimmung. Denn so, wie Kierkegaard den idealistischen Wahrheitsbegriff referiert und wie er vor allem die eigene Gesellschafts- und Kulturkritik ansetzt, ist die objektive Wahrheit der *adäquatio* (empirisch oder idealistisch gefaßt)<sup>3</sup> tautologisch, weil sie den Gegenstand nicht auf seiner gegenständlichen Ebene, sondern nur auf der des Denkens wieder erreichen kann, auf einer Abstraktionsebene folglich wiederholt, anstatt ihm

gemäß zu werden. Die Perspektive dieser Verdoppelung ist die Gottes, sie kann aber niemals die eines Menschen sein, der »existierend im Werden ist«. <sup>4</sup>

Ontologisch gesehen setzt Kierkegaard damit die Unterscheidung fest, die dem alltäglichen Sinn von abstrakt/konkret entspricht und Hegels spekulative Umkehrung dieser Begriffe wieder rückgängig macht: *Abstrakt* ist das bloß Gedachte, es ist in einem ideellen oder analytischen Sinn »wirklich«, aber eben nicht in einem existierenden, lebendigen Sinn; *konkret* dagegen ist allein das von Kierkegaard so bezeichnete »faktische Sein«, <sup>5</sup> und dies ist uns mehr als bekannt in der eigenen geschichtlichen Existenz. <sup>6</sup> Vom Wahrheitsbegriff her wird also ein eigenständiger Zugang zu dem verlangt, was Kierkegaard gegen die Abstraktionen des neuzeitlichen Idealismus *Subjektivität* nennt, und ich will versuchen, diese Eigenständigkeit mit einer Begrifflichkeit herauszuheben, die so nicht von Kierkegaard verwendet wird, die dadurch aber seine Entdeckungen um so besser erkennbar machen kann: Das erste ist die Differenz der *Innen-/Außenperspektive*, das zweite der Modalbegriff der *Kontingenz*.

### 1. Innen-/Außenperspektive

Unter einer Außenperspektive ist die Einstellung des Denkens zu verstehen, die die rationale Distanz zum Prinzip der Erkenntnisanstrengung macht. Aussagen werden als wahr oder falsch überprüfbar, die Sprache wird zum definierenden Verständigungsmittel, und möglichst genau angebbare Strukturbedingungen (des Denkens, der Sprachzeichen, der Kommunikationsverhältnisse) sind das jeweils vorgegebene Koordinatensystem, worin die Erkenntnisbemühung ihren Gegenstand einordnet. In diesem Sinne der Außenperspektive kann Kierkegaard in der 'Nachschrift' formulieren: »ein logisches System kann es geben«, <sup>7</sup> d.h. es können durchaus in einem logischen und erkenntnistheoretischen Sinn *notwendige*, systematische, analytische, apriorische Zusammenhänge *gedacht* werden, und dagegen ist so lange nichts einzuwenden, wie hier keine Verwechslungen mit der Innenperspektive zustande kommen; und um diese Mischungen zu vermeiden formuliert Kierkegaard an derselben Stelle: »ein System des Daseins kann es nicht geben«. Wo folglich *Wahrheit mit Notwendigkeit* in Zusammenhang gebracht wird, da muß Klarheit darüber herrschen, daß jetzt nicht mehr vom lebendigen Dasein (eines existierenden Menschen) aus dessen eigener Perspektive heraus die Rede sein kann, sondern dieses Dasein (seine Verhältnisse und seine Geschichte) in einer Außenperspektive betrachtet wird. Diese kann zugemutet und muß zur Information und kritischen Aufklärung durchaus auch verarbeitet werden, sie ist aber gerade nicht identisch mit der Sache selbst, denn diese erschließt sich nicht ohne die Innenperspektive des lebendigen Daseins. Um seinetwillen will Joh. Climacus die Sphäre des »Notwendigen« von der Wahrheit der »Subjektivität« ferngehalten wissen, die Innenperspektive hat ihr eigenes Sein, fordert ihre eigene Er-

kenntnistheorie und bewegt sich genuin in den Modalitäten von Möglichkeit und Wirklichkeit.<sup>8</sup> Dabei denkt Kierkegaard im Anknüpfen an der Bewegungslehre des Aristoteles an Übergänge, Brüche, Sprünge, Entscheidungen, die qualitative Differenz von Sein und Nicht-Sein – immer um den abstrakten, tautologischen, für sich autarken Denkbestimmungen die Wirklichkeit eines gelebten Lebens entgegenzustellen. *Leiden-schaft*, das »Pathetische«,<sup>9</sup> ist das eigentliche Element der Innenperspektive, am besten ins Bild gesetzt durch die Abraham-Analyse von 'Furcht und Zittern': Sich dermaßen aus allem Normalen herauskatapultiert vorzufinden, sich den allgemeinen Maßstäben nicht mehr fügen zu können – wie im Falle Abrahams und Isaaks –, das ist ein Lehrstück dafür, daß diese allgemeinen Maßstäbe keineswegs aufgehoben oder für ungültig erklärt werden (die *Außenperspektive* bleibt selbstverständlich in Geltung), daß gerade deshalb aber die *Innenperspektive* sich im Kontrast erst herauschälen kann. Ihre Eigentümlichkeit zu bestimmen ist Kierkegaards Anstrengung in allen seinen Texten, beispielhaft in 'Furcht und Zittern' in der Fassung der *Doppelbewegung* der »Unendlichkeit« und der »Endlichkeit«, die in der »Leiden-schaft« des existentiellen Selbstverhältnisses geschieht;<sup>10</sup> beispielhaft ebenso in der 'Wiederholung', die das Wiederkommen des Erwarteten so thematisiert, daß Wiederholen gerade nicht als das Gewöhnliche, sondern als das »Transzendente«, »Neue«, überraschend sich Einstellende, als das auch befremdlich Kommende und doch darin auch Erwartete gefaßt werden muß.<sup>11</sup> An dieser Stelle von *Metaphysik* zu sprechen heißt, der neuzeitlichen Metaphysik zu kündigen und eine andere zu beginnen, die die Innenperspektive des lebendigen Selbstverhältnisses nicht zu ignorieren braucht, sondern dessen Zugang zu sich selbst, zur Welt und zu den Anderen als Orientierungsbasis für Erkennen, Wirklichkeit und Lebensaufgabe akzeptiert.

Dabei darf die Innenperspektive allerdings nicht im Gegensatz von privat und öffentlich gedacht werden, so als gäbe es jetzt eine von der Rationalität unbetroffene Zone, eine Art Privatreservat, eine Art Privatsprache oder bloße Innenwelt. »Innen« bezeichnet demgegenüber zuerst einen Perspektivenwechsel und sodann und damit die Existenzdialektik des Innen-Außen-Verhältnisses, das immer nur als solches vorkommt. Genau dies haben uns Kierkegaards pseudonyme Autoren in ihren ausgefeilten literarischen Techniken vorgeführt. Ohne Außenperspektive keine Rationalität, ohne Innenperspektive keine Humanität – und daß zu letzterer ein Gottesverhältnis gehören muß, ist Kierkegaards permanente Unterstellung und christologische Intention (und deshalb vielleicht über Kierkegaards eigene Absichten hinaus auch ein durchaus rationales Programm).

## 2. Kontingenz

Der Begriff der Kontingenz<sup>12</sup> markiert heute eine Sonderstellung zwischen den traditionellen Modalitäten, er enthält *Wirkliches* (es ist etwas da), er enthält *Mögliches* (es könnte anders sein), und er enthält *Notwen-*

*diges* (es ist, wie es ist). D.h. mit der Herausstellung der Kontingenz verlieren die einzelnen Modalitäten ihren Vorrang. Selbst- und Weltverhältnis des Menschen sind nicht mehr allein am Wirklichen oder Verwirklichten zu orientieren, wie das – grob gesagt – für die griechische Antike und die hebräische Religion gegolten haben wird; sie sind aber auch nicht mehr allein am Notwendigen, einem höchsten, mit aller Realität ausgestatteten und darin notwendig zu denkenden Sein, nämlich Gottes, zu orientieren, wie das für die christliche Philosophie der Scholastik verbindlich war; und sie sind schließlich auch nicht mehr allein am Möglichen, dem Inbegriff logischer Nicht-Widersprüchlichkeit zu orientieren, wie er aus scholastischem Denken in die Neuzeit übergang. Kontingenz wahrt eine Zwischenstellung und partizipiert an den Modalitäten, weil sie derart dem menschlichen Dasein verhaftet ist, daß sie dessen »faktisches Sein« (mit Kierkegaard gesprochen) nicht verläßt, aber ebensowenig dessen Alternativmöglichkeiten, dessen Reflexionsfähigkeit und unumgängliche Einfügung in Bedingungsstrukturen verspielt. Leben vollzieht sich in den modalen Hinsichten, ist von ihnen her analysierbar, mit keiner von ihnen aber deckungsgleich oder in einem höchsten Sinn zu idealisieren, so als wäre wahres Leben letztlich notwendig, höchste Wirklichkeit oder pure Möglichkeit. Kierkegaards Existenzanalysen beschreiben genau das Überschneidungsfeld der modalen Hinsichten, beispielhaft im 'Zwischenspiel' der 'Philosophischen Brocken', in der Einleitung zum 'Begriff Angst' und im ersten Teil der 'Krankheit zum Tode'.

Kierkegaards Entdeckung ist das existentielle »Werden«<sup>13</sup> als ein Akt, ein Übergehen, ein Realisieren, das von seinen Möglichkeiten herkommend gedacht, das im Akt des sich Realisierens von diesen her aber niemals ausreichend bestimmt, d.h. nicht determiniert werden kann. *Werden* impliziert folglich *Freiheit* und schließt damit (geschichtliche) Notwendigkeit aus. Kontingenz bedeutet dann, daß sowohl bezüglich der Vergangenheit wie bezüglich der Zukunft derselbe Freiheitsvorbehalt gilt: Es ist geworden/es kann werden (kommen), ohne daß eine Notwendigkeit vorweg oder nachträglich zu bestimmen wäre. Zwar gelten Bedingungen, und diese sind im Sinne der Außenperspektive auch anzugeben und von einem gewissen prognostischen und erklärenden Wert, aber letztlich ist dabei über Ursachenverkettungen nicht hinauszukommen. Kontingenz heißt, *es hätte auch anders sein können*, wobei Wirklichkeit und bedingende Notwendigkeit ebenso impliziert sind wie die alternativen Möglichkeiten. Diese schwingen immer mit, daher der Irrealis am Gegebenen, dessen »faktisches Sein« nie pures Faktum, sondern immer in der leidenschaftlichen (existentiellen) Gespanntheit des Werdens ist.

Logische Notwendigkeit, damit beginnt die Einleitung im 'Begriff Angst',<sup>14</sup> ist folglich etwas ganz Anderes, das seine eigene Berechtigung hat, aber nicht mit der als gelebt erfahrenen Wirklichkeit vermischt werden darf. Der Einwand gegen die Notwendigkeit ist die Kontingenz, die »Zufälligkeit«, die ein unaufgebbares Element unserer Wirklichkeit aus-

macht und durch keine Prognose aufgehoben werden kann (BA 7). Es muß also etwas kalkuliert werden, dessen Kennzeichen jenes »Es-hätte-auch-anders-sein/werden-können« ist, und wird dieses Kalkulieren nicht nur in der Außenperspektive von statistischen Wahrscheinlichkeiten vor Augen gebracht, sondern in die sich ihrer selbst bewußte Existenz des Menschen hineingenommen, so ist die Kontingenz die Anzeige von Gewordensein, Selbstwerden und Selbstentwurf. Diese binden sich an keine vorgegebene Notwendigkeit, an kein fixiertes Wirkliches und auch nicht an die Fülle der Possibilitäten, sondern nur an die Kontingenz selbst.

Wie diese nun genauer zu bestimmen ist, das zeigen vor allem die Phänomenanalysen im 'Begriff Angst' und in der 'Krankheit zum Tode'. Kontingenz – im Selbst- und Weltverhältnis des Menschen, d.h. aus der Innenperspektive gedacht – ist aus der Modalitätsstruktur zu beschreiben, so daß aus der drohenden Möglichkeit der Möglichkeiten die *Angst*, aus dem tief empfundenen Mißverhältnis in den gegebenen Strukturbedingungen die *Verzweiflung* resultieren. Kontingenz bleibt der Selbst- und Weltenwurf in jeder Richtung,<sup>15</sup> weil er riskant und ungewiß gehalten ist und keine Ruhe finden kann, solange er für den Drohcharakter der Kontingenz des Kontingenten kein Gegengift hat finden können. Daß Kierkegaard im christlichen Glauben, jener »glücklichen Leidenschaft« (PhB 56), die Macht der drohenden Kontingenz gebrochen sieht, setzt ihn instand, sie zunächst einmal aufzudecken bzw. Scheinlösungen – und zwar gerade solche, die sich des Christentums versicherten – abzuwehren. Rein philosophisch gesehen bleibt deshalb etwas Schwebendes an Kierkegaards Kritikinstanz der Kontingenz: Sie wird gegen alles ins Feld geführt, ohne die Sicherheit mitzuliefern, dann auch mit ihr fertig werden zu können. Denn zwischen der theoretischen Analyse und der Lebensbewältigung gibt es konsequent gedacht ebenfalls keine notwendige Vermittlung, keinen glatten Übergang. Immerhin, wo im Ableben der neuzeitlichen Metaphysik die alten Stützen versagten, ist Kierkegaards Programm, im Kontingenten selbst nach dessen Heilung zu suchen, ein Trost vor allen gewaltigen und zu viel versprechenden Außenperspektiven. Das meint gebündelt Kierkegaards Bemerkung gegen Hegels Allgemeinbegriff des Ethischen, über den Abrahams Glaube hinausgreift: »wofern nichts Inkommensurables in einem Menschenleben ist, vielmehr das Inkommensurable, das da ist, es nur durch einen Zufall ist, aus dem, soweit das Dasein unter der Idee betrachtet wird, nichts folgt, hat Hegel recht« (FZ 75). – Im Namen des Kontingenten aber hat Hegel eben nicht recht!

## II. *Selbst*

Der Begriff Subjektivität (und verwandte Bildungen) kommt in der 'Krankheit zum Tode' nicht vor. Das läßt sich leicht mit dem neuen Pseudonym Anti-Climacus erklären, aber dies ist ja nur Ausdruck dafür, daß Kierkegaard von der immanent-kritischen Analyse zu konstruktiv

christlicher Begriffsentfaltung übergeht. Während die frühen Pseudonyme – und besonders Joh. Climacus – die Kritik der Subjektivitätsphilosophie auf ihrem eigenen Diskussionsfeld zu betreiben hatten, kann seit 1848 dieser Streit als geführt gelten und zugunsten der für Kierkegaard selbst nun eigentümlichen Existenzkategorien zurücktreten. Was Kierkegaard in seiner christlichen Existenzlehre dabei vorträgt, muß folglich drei Ansprüchen genügen: (1) Die konkret gefühlte Lebendigkeit des einzelnen Menschen, wofür Climacus die These aufgestellt hatte, die Subjektivität sei die Wahrheit, muß sich in dieser Philosophie und Theologie aufgenommen finden; (2) die Widersprüchlichkeit der erfahrenen Lebenssituation, wie sie Climacus in den 'Philosophischen Brocken' durch die Herausarbeitung des »Werdens« zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit exponiert hatte, bleibt das Kriterium der Ernsthaftigkeit dieses Denkens; (3) wie sich die gefühlte Lebendigkeit des eigenen Lebens zur Widersprüchlichkeit der Existenz im Werden verhält, wie beides zusammenzuhalten und auszuhalten sein kann, das schließlich ist die höchste Aufgabenstellung für die philosophische und theologische Kommunikation über den Glauben, der Gottes Werden in der Zeit zum Thema hat.

### 1. Unmittelbarkeit

So sehr Kierkegaard in den 'Erbaulichen Reden' versucht hat, eine ungebrochene Lebensnähe und die Stimmung einer in gutem Sinne naiven Basisfrömmigkeit zu verteidigen und aufzurichten – die pseudonymen Texte gleichen ihrer Zeit viel ehrlicher darin, daß sie die Gebrochenheit durch Reflexionsprobleme in den Vordergrund rücken. Dabei gilt Kierkegaards polemischer Eifer dem Aufdecken eines fundamentalen Fehlers, den er Hegels Philosophie übel anrechnet, daß sie nämlich den Glauben zu etwas Unmittelbarem erklärt habe, über den folglich die philosophische Reflexion »hinausgehen« könne und müsse.<sup>16</sup> Kierkegaard bestreitet das aus prinzipiellen religiösen und christlichen Gründen: *Religiös* definiert er den Glauben als paradoxe Leidenschaft (am Beispiel Abrahams), die folglich mit naiver Unmittelbarkeit und Unschuld gerade nichts zu tun hat; *christlich* geht es um den Glauben, der den Widerspruch Gottes unter den Bedingungen der Zeit ernst nehmen muß, was wiederum alles andere als unmittelbar eingängig ist. D.h. Kierkegaard versteht Unmittelbarkeit als Ungebrochenheit und Unaufgeklärtheit gegenüber den wirklichen Spannungen, Konflikten, Enttäuschungen in einem Leben, das an sich selbst und seiner Welt, den eigenen Hoffnungen und möglichen Realisierungen scheitern und verzweifeln kann. Seine Bestimmung des Glaubens als *Furcht und Zittern* gibt diesem den Ernst der Lebensbewältigung zurück, distanziert ihn von kindlicher Naivität und zeigt ihn als allen bloß gedachten Problembeschreibungen (der spekulativen Philosophie) haushoch überlegen. Anders gesagt: Die kontingente Situationsbestimmung des *Werdens* ist gekennzeichnet durch »Unsicherheit«: Sie hat »keine Unmittelbarkeit mehr für sich, aber auch

keine Notwendigkeit des Werdens, sondern allein das *So-sein des Werdens*« (PhB 82).

Das kontingente »So-sein des Werdens« ist in Kierkegaards Sicht nicht etwa geringer zu bewerten als die Rationalität des Allgemeinbegriffs, sondern dieser vorzuordnen, weil auf der Basis derselben Rationalität gezeigt werden kann, daß sie zur vollständigen Erfassung von Personalität nicht genügt. Kierkegaard hat das in 'Furcht und Zittern' im Modellfall Abrahams geradezu durchgerechnet, daß in seiner Person etwas zum Zuge kommt, das vom Allgemeinen her (hier speziell im Sinne des Allgemein-Ethischen gedacht) nicht mehr verarbeitet werden und also darin auch nicht mehr allein seine Beurteilungsinstanz finden kann. Die »Innerlichkeit« eines Menschen – wir könnten dafür auch von seiner Individualität, seiner Personwürde oder seinem je eigentümlichen Selbstverhältnis sprechen – ist nicht abgegolten durch ihre Bezugnahme auf das »Allgemeine«, d.h. durch ihre Realisierung im gesellschaftlichen Ganzen, sondern liegt in einem entscheidenden Sinn diesem voraus bzw. ist oberhalb von diesem anzusetzen:

»Das Paradox des Glaubens ist dies, daß es eine Innerlichkeit gibt, die inkommensurabel für das Äußere ist, eine Innerlichkeit, die, wohl zu merken, nicht eins und das gleiche ist mit jener ersten, sondern eine neue Innerlichkeit« (FZ 75).

Kierkegaard will also eine erste Unmittelbarkeit (sie wäre nach seiner Stadienlehre als *ästhetisch* zu bezeichnen) keineswegs ausschließen, sie aber keinesfalls mit dem christlichen Glauben identifizieren. Denn die erste Unmittelbarkeit ist in dem Augenblick, da sie um sich weiß, da sie als Einzelfall auf ein reflexionsmäßig höheres Allgemeines bezogen und damit eingeordnet werden kann, »aufgehoben« im hegelschen Sinne, d.h. bewahrt und relativiert und in ihrem Eigenwert zurückzunehmen. Um dieser Relativierung zu entgehen, hebt Kierkegaard die Individualität über das Allgemeine hinaus und bestreitet im Bezug auf das Gottesverhältnis die Zuständigkeit des gedachten Allgemeinen. Umgekehrt steht dann natürlich mit dem Gottesverhältnis die Begründbarkeit menschlicher Würde als Person in einem unbedingten Sinn überhaupt auf dem Spiel. Denn wo diese absolute Bezugnahme entfallen sollte, bliebe nur die Relativierung und Funktionalisierung des Menschen auf eine jeweilige Rahmensystematik, die als das jeweils ebenso bedingte Allgemeine zu fungieren hätte – und so hat sich das Zeitbewußtsein und die Selbstinterpretation des Menschen nach Hegel weitgehend auch dargestellt (jedenfalls im europäischen Kultur- und Zivilisationseinfluß).

Dies alles steht mit Kierkegaards »neuer Innerlichkeit« zur Diskussion, und die Eigenheiten dieses Programms sind unter dem Aspekt der Unmittelbarkeit am besten im Vergleich mit *Schleiermacher* zu kennzeichnen. »Frömmigkeit«, so definiert Schleiermacher in der Einleitung der 'Glaubenslehre', sei »weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine

Neigung und Bestimmtheit des Gefühls«, und das wird erläutert dadurch, daß Gefühl als »Gefühl der Überzeugung« zu verstehen sei, das als solches alles Wissen und Handeln begleitet, indem es dabei jeweils »das Ganze«, die »höchste Einheit«, die »Allheit« grundierend mit gegenwärtig hält.<sup>17</sup> Damit sind Religion und christlicher Glaube ausdrücklich in einer Gefühls-Unmittelbarkeit begründet – ein durchaus modernes Konzept, denken wir nur an die erkenntnistheoretische Bedeutung, die heute der gefühlsmäßigen Überzeugung eines »belief« zukommt. Schleiermacher hat dies bereits zur Begründung von Religion und Glaube – die dann wissenschaftlichen Rang beanspruchen, ohne daß sie selbst auf Wissen oder Handeln reduziert werden können – eingesetzt.<sup>18</sup>

Kierkegaard allerdings mußte diese direkte Bezugnahme auf die primäre Gefühlszuständlichkeit vermeiden, weil er Hegels Spekulationsaufhebung des Christlichen fürchtete. Trotzdem verzichtet Kierkegaard nicht auf die Subjektivität, gerade nicht, sie bleibt in einem gewissen Sinn die Begründungsinstanz der Religiosität und des christlichen Glaubens, aber so, daß sie in sich selbst bereits als dialektisch zu gelten hat. D.h. Subjektivität ist keine Denkleistung und kein Handlungsimplikat allein, sondern sie gewinnt sich erst aus ihrer Widerspruchsstruktur, auf die hin sie angelegt ist. Das drückt Kierkegaard damit aus, daß er den idealistischen Subjektbegriff dann ebenso meidet wie die romantische Gefühlsunmittelbarkeit und an deren Stelle eine Analytik des menschlichen *Selbst* vornimmt. Diese ist *existenzdialektisch* in dem Sinne, daß an der kontingenten Gefühlszuständlichkeit bereits der Widerspruch von Innen und Außen, Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein und Werden, Unschuld und Schuld etc. angesetzt wird. Hegels »Aufhebung« ist dann keine nachträgliche Reflexionsleistung, die auf die Unmittelbarkeit (im religiösen, christlichen Sinn) erst folgen würde, sondern die reflektive Brechung ist der Unmittelbarkeit des Glaubens bereits immanent, macht seine Problemstruktur aus und ist insofern der Grund für die Rede von einer »neuen Innerlichkeit« (FZ 75).

## 2. Existenzdialektik

Die Gleichung Unmittelbarkeit=Gefühl=Glaube bestreitet Kierkegaard also wegen der direkt auf sie folgenden Gleichung Vermittlung=Wissen=Philosophie. Seine Problemlösung will beiden Schemata entgehen, theologisch läßt sich das mit der Formel der 'Einübung im Christentum' ausdrücken: Der Glaube ist – wie der »Gott-Mensch« – »Zeichen des Widerspruchs« (E 119); philosophisch gesagt geht es um die Struktur der menschlichen Existenz, nämlich das *Selbst*, das nicht einfach bei sich selbst unproblematisch vorgefunden, sondern nur dann sachgemäß beschrieben wird, wenn im Blick auf seine Innenperspektive das Spannungsfeld des *Werdens* durchlaufen ist. Dies ist nicht nur eine psychologische Aufgabe (das sicher auch, und Kierkegaards Analysen der Angst und Verzweiflung zeigen darin ihre Größe),<sup>19</sup> sondern zugleich ein erkenntnistheoretisches und ontologisches Unternehmen, weil es im Na-



men der Innenperspektive und der Kontingenz den neuzeitlichen Idealismus und dessen Sicht von Wahrheit und Wirklichkeit bestreiten muß. Was Kierkegaard damit vorlegt, soll *Existenzdialektik* heißen und seine Lehre des Selbst und des Paradox umfassen. Auf den Begriff gebracht ist diese Existenzdialektik zu Beginn der 'Krankheit zum Tode' in der Definition des »Selbst« als eines »Dritten«, das sich zu seiner eigenen Verhältnisbestimmung noch einmal zu verhalten hat (KT 8f.). Die Bestimmung des *Geistes*, die Kierkegaard damit vornimmt, ist nicht mehr idealistisch (weil sie auch die Spuren des Substanzdenkens vermeidet), sie ist auch nicht materialistisch (weil Kierkegaard das Naturverhältnis gegenüber der menschlichen Freiheit nachordnet), sondern eben existenzdialektisch, weil am »faktischen Sein«, wie es in den 'Philosophischen Brocken' hieß, dessen unumgängliche Geistigkeit, Bindungsstrukturen und Freiheitsauftrag gezeigt werden kann. Das Selbst »ist« nicht einfach da, sondern es *wird*, und zwar immer im Zusammenspiel von kategorialen Dimensionen, die sich bevorzugt modal, temporal und ethisch ausdrücken lassen. *Sich zu sich zu verhalten* ist geradezu eine *Notwendigkeit* für das Selbst im Selbstverhältnis, und genau darin liegt die *Möglichkeit*, den richtigen Verhältnisausgleich zu verfehlen, was wiederum nur bezüglich der *Wirklichkeit* der Existenz eines Menschen zu einem Spannungskonflikt werden kann. Diesen nennt Kierkegaard »Verzweiflung«.

*Temporal* gesehen (und diese Analyse gibt das 3. Kap. im 'Begriff Angst') besteht das Spannungsfeld darin, daß zwischen ewiger Gegenwart und zeitlichem Verlauf, zwei für sich genommen abstrakten Vorstellungen, in der Mitte das geistige Selbst des Menschen sich in der »Zeitlichkeit« vorfindet (BA 89), d.h. in einer Gegenwärtigkeit, die als Selbstverhältnis bestimmbar ist und folglich mehr ist als nur ein sich Verlaufen des Kontingenten in der Zeit. Die temporale Dimension des Selbstverhältnisses nennt Kierkegaard »Augenblick«, sein Mißlingen »Angst« (BA 93). Angst und Verzweiflung sind strukturbedingt, existenzdialektisch prinzipiell angelegt, nicht aber schicksalhaft unvermeidlich. Wäre das Kontingente nichts als das Kontingente, so hätten Angst und Verzweiflung das letzte Wort. Daß mit beidem so umgegangen werden kann, daß sie ihre destruktive Kraft im Selbst nicht ausspielen können, daß ein Heilmittel gefunden werden kann, das zwar die Krankheit nicht auslöscht (denn das wäre nur um den Preis des Selbstverhältnisses und somit der Personalität möglich) – diese große Alternative ist für Kierkegaard ebenso existenzdialektisch angelegt und muß aus dem Selbst heraus erkennbar sein. Die 'Krankheit zum Tode' gibt diese andere Perspektive gleich dadurch mit, daß aus der Sicht des Anti-Climacus das Selbstverhältnis ein »abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist« (KT 9). Die eigentlich neutral anstehende Alternative: »Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein Andres gesetzt sein« (KT 9) – wird von Anti-Climacus ohne weitere Diskussion als schon entschieden be-

trachtet. Dann ist natürlich das Gottesverhältnis sofort mit eingeführt, und die Verzweiflung kann schließlich als Sünde zum Glauben ins Verhältnis gebracht werden.<sup>20</sup> Kann demgegenüber eingewandt werden, daß dies nur eine theologische Standpunktentscheidung ist? Oder ergibt sich das Gesetzsein des Verhältnisses schon aus dessen Strukturanlage heraus?

Vigilius Haufniensis macht im 'Begriff Angst' nicht einfach die christliche Voraussetzung des Gottesverhältnisses, sondern er entwickelt aus der anthropologischen Strukturgegebenheit der Möglichkeit der Angst (bzw. der Angst als einer immer gegebenen Möglichkeit) die existenzdialektische Kategorie des »qualitativen Sprungs« (BA 114), womit der fragliche Übergang des *Werdens* vom Möglichen zum Wirklichen bezeichnet sein soll. Wo in 'Furcht und Zittern' von der »Leidenschaft« als dem »fortwährenden Sprung in das Dasein«<sup>21</sup> die Rede war, da spricht der 'Begriff Angst' von der »Wirklichkeit« als dem »qualitativen Sprung«, der damit die Möglichkeitsangst bewältigen kann.<sup>22</sup> Aber auch diese Konkretion ist nicht vor Verfehlung des Richtigen gesichert, der *Sprung* bleibt eine Kategorie der existenzdialektischen Freiheit, die nicht die beliebige Wahlmöglichkeit des *liberum arbitrium* meint (BA 115), sondern die bevorstehende Entscheidung zum Guten, das wiederum nicht einfach mit Notwendigkeit klar wird oder aufgrund eindeutiger Prognosen folgt, sondern sich eben dem *richtigen* kontingenten Freiheitsakt verdankt. Diese *ethische* Verankerung der Existenzdialektik, daß Freiheit zum Guten sich abhebt vom Bösen, daß die Verslossenheit des Bösen (des »Dämonischen«, BA 140) als »Zustand« gilt, der selbst keiner befreienden »Bewegung« mehr fähig ist, daß folglich »allein das Gute« die »Einheit von Zustand und Bewegung« (BA 116, 140) erreichen kann – diese Orientierung der Freiheit impliziert schon drei Bedingungen: (1) Daß aufgrund der modalen Verhältnisse der qualitative Sprung (existenzdialektisch) Wirklichkeit gewinnt; (2) daß aufgrund der temporalen Verhältnisse das Werden ungesichert bleibt bezogen auf Vergangenheit und Zukunft (BA 114) und daß (3) der Bezug auf das »Gute« gegenüber dem »Bösen« überhaupt einen Sinn macht, der sowohl für das Selbst, aber auch für sein darin mitbetroffenes Weltverhältnis unterscheidbar bleibt. Hier spielt also in die Freiheitsentscheidung eine Vorgabe mit hinein, deren Notwendigkeit von der Freiheit selbst her, wird sie existenzdialektisch gedacht, erfahren werden kann: Die Chance der Freiheit – sich zum Guten entscheiden zu können, unter den Strukturbedingungen der Existenz (in Angst und Verzweiflung) richtig zu wählen, Befreiung zu ermöglichen, Dasein in der Zeit zu gewinnen – besteht nur dann, wenn das Selbst im Entscheidungsakt einen Außenbezug hat, also nicht nur sich selbst zum Ziel hat und auch nicht nur von sich selbst herkommt, mit anderen Worten: ein »gesetztes Verhältnis« ist (wie es in der 'Krankheit zum Tode' heißt), das, »indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen sich verhält« (KT 9).<sup>23</sup> Das Spannungsfeld der menschlichen Existenz ist deshalb dialektisch zu nennen, weil es ein *Selbst- und*

*Weltverhältnis* ist, das sich Anderem gegenüber gewinnt. Nur in dieser Relation finden der Phänomenbereich und die Strukturbeschreibung von Angst und Verzweiflung ihren zureichenden Grund – und umgekehrt verweisen Angst und Verzweiflung und die darin beschlossene Freiheit, Zeitlichkeit und die im qualitativen Sprung erschlossene Wirklichkeit des menschlichen Lebens auf ihr Gegenüber im Gottesverhältnis.

### 3. Glaube

Mit diesem dritten Schritt ist die Frage gestellt, wie Unmittelbarkeit und Existenzdialektik zusammen bestehen können, anders gesagt: in welchem Medium damit umzugehen ist, daß die »Innerlichkeit« immer als vielfältig gebrochene auftritt und sich in Verhältnisbestimmungen vorfindet, die sie selbst stabilisieren muß und zugleich damit als gesetzt empfängt. Im 4. Kap. des 'Begriffs Angst' gibt Kierkegaard eine Reihe von Anwendungsbeispielen für dies problematische Selbst- und Weltverhältnis und zeigt damit noch einmal, wie der idealistische Subjektivitätsbegriff zu ersetzen ist:

»Die Gewißheit und die Innerlichkeit ist also freilich die Subjektivität, jedoch nicht in ganz und gar abstraktem Sinne . . . / . . . Der konkreteste Inhalt, den das Bewußtsein haben kann, ist das Bewußtsein seiner selbst, seiner selbst als Individuum, nicht das reine Selbstbewußtsein, sondern das Selbstbewußtsein, das so konkret ist, daß kein Schriftsteller, auch nicht der wortreichste, nicht der darstellungsgewaltigste, je vermocht hat, einen einzigen Solchen zu beschreiben, in dessen jeder Mensch ein solcher ist« (BA 147/148f.).

Es bestünde sonst nämlich die Gefahr, die Innerlichkeit gegenüber dem existenzdialektischen Konfliktfeld dadurch freizuhalten und zu salvieren, daß sie als reine Form (des Gefühls oder der Subjektivität) von ihren Verhältnisbestimmungen abgesondert gedacht wird. Genau das unterstellt Kierkegaard der idealistischen Philosophie und nennt sie aus diesem Grunde »abstrakt«, während es darauf ankommt, das Selbst immer als Selbst in Verhältnissen »konkret« nicht nur zu denken, sondern zu leben und im Hinweis darauf dann auch zu beschreiben und zu denken. »Gewißheit« und »Innerlichkeit« sind dafür zunächst Kierkegaards Terminologie, aber es ist jetzt daran zu erinnern, daß die Innerlichkeit nicht mit Unmittelbarkeit ineins gesetzt werden darf. Gegen dieses Mißverständnis steht in verschiedenen Hinsichten die Kategorie des *Paradox*: Anthropologisch durch die Sündenbestimmung (vgl. vor allem im 2. Abschnitt der 'Krankheit zum Tode'), christologisch durch das Paradox des Gottes in der Zeit (wie es vor allem Joh. Climacus herausarbeitet) und auch erkenntnistheoretisch in der prinzipiellen Stellung des Paradox gegen die Gottesbeweismöglichkeit (wie in den 'Philosophischen Brocken' und in anderer Weise in 'Furcht und Zittern' vorgestellt). Das

Paradox setzt eine Sperre, um den Übergang zwischen Denken und Sein, abstrakt und konkret, Notwendigkeit und Möglichkeit/Wirklichkeit schwer zu machen und überhaupt ins Bewußtsein zu heben. Denn erst durch diese Sperre kann die gesuchte Innerlichkeit ihr richtiges Gewicht erhalten, sie wird nicht zu einfach genommen und wird eben zu der Aufgabenstellung, wie denn Innerlichkeit und Existenzdialektik zusammenkommen können.

Fest steht, daß weder der Glaube noch das ihm korrespondierende Gegenüber der Sünde für sich als unmittelbar gelten können, beide repräsentieren die spezifische Brechung durch das Paradox, und bereits in 'Furcht und Zittern' ist das ausdrücklich gesagt: Glaube und Sünde sind »nicht die erste Unmittelbarkeit, sondern eine spätere« (FZ 92, 111f.). Dies ist die abschließende Frage: Wie und in welchem Medium ist diese *zweite Unmittelbarkeit* zu denken, wie unterscheidet sie sich von der ersten?

Kierkegaard bleibt soweit im dialektischen Denken, daß er Unmittelbarkeit, Existenzwiderspruch und wiederhergestellte Unmittelbarkeit als Abfolge denkt, nicht allerdings als geistiges oder weltgeschichtliches Prinzip, daß mit Notwendigkeit sich abspielte und von daher Substantialität und Subjektivität zugleich *denken* ließe, sondern in der spezifischen Brechung, daß es mit dem Denken dieser Abfolge gerade nicht getan ist. Der Kontingenz muß entsprochen werden, und deshalb verlagert Kierkegaard die Dialektik aus dem Denken in die Innerlichkeit des Selbstverhältnisses, das vor sich und seiner Welt in einer Weise *konkret* ist, die sich aller vorauswissenden und absolut angesetzten Denkungsart entzieht – trotzdem aber nicht der Beliebigkeit atomisierter Kontingenzen anheim fällt. Dies gelingt nur, wenn der Mechanismus der Aufhebung durch Reflexion unterbrochen wird, wenn also die erste Unmittelbarkeit ihre Erneuerung und Bestätigung nicht dadurch erhält, daß sie sich als naive Unschuld und Kinderglaube auflöst, sondern dadurch, daß sie sich aus der Erfahrungsfülle der Wirklichkeit (in Angst, Verzweiflung, qualitativem Sprung) erneuern läßt. Daß dies kein Reflexionsakt zustande bringt ist Kierkegaards lebenslanges Monitum gegen die Philosophie. Und wenn er darin recht hat, ist damit zugleich der Ort und das Medium angegeben, wo und worin sich eine solche Erfahrungsbewältigung halten kann, die in ihren Kontingenzen nicht zugrunde geht: in der Religion, genauer: im christlichen Glauben, weil dieser (und nur dieser) das Gottesverhältnis und die Kontingenz wirklich zusammenhält.

*Glaube* ist folglich eine Bestimmung an dritter Stelle, nach Unmittelbarkeit und Existenzdialektik, die beide zusammenfaßt und darin dem Gesetzsein des Selbst- und Weltverhältnisses ebenso gerecht wird wie den Strukturkonflikten des Verhältnisses als solchen. Kierkegaard hat das in 'Furcht und Zittern' erstmals an der leidenschaftlichen Religiosität modellhaft gezeigt, daß der Glaube so zu definieren ist, daß er das in einem Leben irrational erscheinende umfassen können muß, daß es, mit anderen Worten, eine »rechtmäßige Inkommensurabilität« gibt (FZ 91).

‘Begriff Angst’ und ‘Krankheit zum Tode’ arbeiten diese Position an den Strukturverhältnissen des menschlichen Selbst genauer heraus, indem sie den Glauben als das einzige Gegengift bestimmen, das den Krankheitskeimen von Angst und Verzweiflung gewachsen ist. Der Glaube rechnet mit der Fülle der Möglichkeiten Gottes und besiegt deshalb die Möglichkeitsangst (BA 163); der Glaube kann die Verzweiflung nicht nur als Strukturanlage, sondern als akute Wirklichkeit zugeben und *Sünde* nennen, weil er im Gesetzsein des Verhältnisses die befreiende Orientierung als Außenbezug nicht mehr verliert und verdrängen muß (KT 81).

Kierkegaards Konzept der *neuen Innerlichkeit* ersetzt abstrakte Subjektivität zugunsten der Glaubens- und Freiheitsbestimmung. Der Mensch findet sich vor als ein *Selbst in Verhältnissen*; daß er diese unter Kontrolle brächte, braucht er sich dann nicht vorzumachen, wenn er seine Orientierung an der Gesetztheit und dem Außenbezug gerade des Selbstverhältnisses nicht verleugnet. Das »Inkommensurable« in einem Menschen ist die Spur zu dieser Wahrheit.

1. UN I, 179 ff. (Vgl. zur Zitierung und den entsprechenden Abkürzungen H. Deuser: Kierkegaard – Die Philosophie des religiösen Schriftstellers. Darmstadt 1985, 167 ff.).

2. So bereits im »Denkprojekt« der PhB 11 ff.

3. Vgl. UN I, 179.

4. UN I, 181.

5. PhB 40 Anm.

6. Wobei hier vom Problem der *Natur* und damit von *kosmologischen* Fragestellungen abgesehen wird.

7. UN I, 101.

8. UN II, 46 f. Zur Differenzierung zwischen der Modalitätenlehre in den PhB und in der KT (im Anschluß an P. Lübcke) vgl. in: Deuser, Kierkegaard, aaO. 114 ff.

9. Vgl. UN II, 92 ff.

10. FZ 36, 42 Anm.

11. Vgl. zur Begriffsgeschichte meinen Artikel »Kontingenz II. theologisch«, in: TRE 19 (1990) 551-559.

13. Vgl. im folgenden PhB 69 ff.

14. Vgl. im folgenden BA 6 ff.

15. Vgl. zur Bedeutung der *Zukunft* in der Analyse der *Möglichkeit* in: Deuser, Kierkegaard, aaO. 116 f.

16. Vgl. z.B. das »Vorwort« von FZ oder FZ, 30.

17. F. D. E. Schleiermacher: Der christliche Glaube 1821–1822. Studienausgabe Bd. 1. Berlin/ New York 1984, § 8 und § 8/3, S. 26, 29 f.

18. Vgl. meinen Hinweis auf Ch. S. Peirce’ Katergoirenlehre im Vergleich zu Schleiermacher, in: H. Deuser: Gottes Handeln – Rechtfertigung, Versöhnung und Erlösung, in: Marburger Jb. Theol. I, hg. von W. Härle/R. Preul. Marburg 1987, 39 ff., 52.

19. Vgl. K. Nordentoft: Kierkegaard’s Psychology. Pittsburgh 1978.

20. Vgl. dazu den »Zweiten Abschnitt« der KT, 75 ff.

21. FZ 42 Anm. (E. Hirsch übersetzt hier »fortwährend« mit »ewig«).

22. Die Besprechung der Kategorie »qualitativer Sprung« geschieht hier nur im Blick auf BA, 4. Kap. und setzt die vorhergehenden Kap. eigentlich voraus.

23. Ich möchte vermuten, daß es sich bei diesem »Außenbezug« des Selbst um nichts anderes handelt als das, was H. Putnam mit der Außenweltreferenz gegenüber nominalistischen Wirklichkeitserfassungen sicherstellen möchte, nur daß hier auch metaphysisch und theologisch gedacht werden muß. Vgl. H. Putnam: Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Frankfurt/M. 1982.