

Beweglichkeit im Endlichen. Kierkegaards Beitrag zur Krise der Potentialität

Thomas Erne

I. Eine Lebensphilosophie

In seinem Jahrhundertroman „Der Mann ohne Eigenschaften“¹ überschreibt Robert Musil das 122. Kapitel mit „Heimweg“. Die Überschrift ist doppeldeutig. Ulrich, Musils Protagonist, geht nach einer Abend-einladung zu Fuß nach Haus und gerät bei diesem nächtlichen Gang in Erinnerungen an seine Kindheit. Eine Heimkehr ganz anderer Art zeichnet sich ab. Die Sehnsucht nach Einfachheit, nach dem Lande, in dem noch Götter bei den Menschen wohnen, entpuppt sich als mythologischer Rückkehrwunsch. Doch diese andere Heimkehr mißlingt. Ulrich ist zu sehr Stadtmensch, zu reflektiert, als daß ihm diese Naivität gelänge, seinen Verstand perspektivisch zu verkürzen. Denn nur so, in einer „perspektivischen Verkürzung des Verstandes,“ ist ein Leben in Glück und Frieden noch möglich.

Gelingendes Leben ist ein Frage der Perspektive. Das Nahe groß und das Ferne klein, die private Welt in den Vordergrund und alles andere in den Hintergrund zu setzen, diese Ordnungsleistung ist es, die Ulrich abhanden gekommen ist. Sie zeigt sich bei näherer Betrachtung als die Fähigkeit, sich zum eigenen Leben narrativ zu verhalten. „Die meisten Menschen sind im Grundverhältnis zu sich selbst Erzähler.“² Sie ordnen ihr Leben durch einen erzählerischen roten Faden. Der Kunstgriff, dessen sich dabei alle Erzähler bedienen, sind die unscheinbaren temporalen Verknüpfungen. Sie bringen die disparaten Lebenserfahrungen in einen Zusammenhang. Leben wird zur Lebensgeschichte. Wer erzählen kann, ist immer irgendwie geborgen, selbst im größten Chaos. Diese „primitive Epik“ läßt privates Leben in einer Konsistenz erscheinen, die in den abstrakten Verhältnissen einer modernen Gesellschaft längst verdampft ist.

„Die perspektivische Verkürzung“ gehört schon zum Leben selber, aber sehen kann das nur, wer zu dieser Verkürzung nicht mehr in der Lage ist. Das ist Ulrichs späte Einsicht. Leben zu können, ist selber eine Leistung, die sich in ihrem Ergebnis zum Verschwinden bringt. Eine Art von narrativer Solidität der eigenen Biographie, in deren substantiellen

¹ Musil, 1978.

² Ebd., 650.

Schein die Anstrengung verschwindet, die nötig war, ihn zu erzeugen. Das Ganze erfährt eine „ordentliche glatte Rundung.“³

Wie in einem Brennglas werden in Musils Romanfigur die Probleme fokussiert, die sich mit der neuzeitlichen Pluralisierung von Wirklichkeit ergeben. Ulrichs eigene Situation ist die einer perspektivischen Vielfalt. Es sind „Wirklichkeiten, in denen wir leben.“⁴ Die Bilder, in denen sich das Leben seine Einheit erzeugt, erscheinen Ulrich deshalb in ihrer Besonderung, losgelöst von ihrer Funktion, als entsprungene Gleichnisse einer Ordnung, zu der er nicht mehr fähig ist. Die Aufgabe aber, das Leben zu leben, bleibt, gesteigert noch durch die Kontingenz der eigenen Situation, die Ulrich in einer Epoché alltäglicher Ordnungsleistungen ansichtig wird. Was für andere Normalität bedeutet, führt Ulrich zu lauter Unmöglichkeit. Leben wird gleichsam zur unendlichen Aufgabe, an den losgelösten Teilen ein ganz Anderes zu entdecken, das sich nicht einer Verkürzung, sondern einer Erschöpfung aller möglichen Perspektiven verdanken müsste. Aus dieser Überlastung erklärt Ulrich sich seine Sehnsucht nach Einfalt, im Wechsel mit dem Gefühl, alles das entscheiden zu müssen, ohne im Einzelnen zu wissen, was er zu entscheiden hätte. Kein Heimweg, aber doch ein Ausweg, gleichsam der Sprung ins Freie, das wäre Ulrichs Lösung. Wenn man unfähig ist zur narrativen Rundung, die Normalität einem abverlangt, dann ist man auf die Risse verwiesen im soliden Bild der Wirklichkeit.

Für Musils Protagonist kommt eine Rückkehr in einen mythischen Ursprung, wo noch die Götter bei den Menschen wohnten, nie ernsthaft in Betracht. Trotzdem, die Sehnsucht bleibt. Es ist offenbar das Abstraktwerden des Lebens, das Sehnsüchte und Wünsche nach privatem Glück auflaufen läßt, auch dann noch, wenn ihre unmittelbare Befriedigung nur um den Preis einer blockierten Wahrnehmung möglich ist. Eben dieser Problemzusammenhang wirft ein eigenartiges Licht auf die Alternative, zu der sich Ulrich in einer an Kierkegaard erinnernden Zuspitzung genötigt sieht: Entweder sich für die Normalität zu entscheiden, im Bewußtseins ihrer perspektivischen Verkürzung, oder für den Weg ins Freie, in ständigen Übergängen, eigenschaftslos, das Abstraktwerden der Lebensverhältnisse zur Bedingung der eigenen Lebensform zu machen.

Leben ohne Eigenschaften, ohne das Bindemittel, das aus disparaten Momenten jeden 'Abend' ein Ganzes schafft, könnte ein Verlust sein, der in sich einen Gewinn trägt. Ungeahnte Welten würden vielleicht an den Bruchstellen einer zerfallenden Normalität ansichtig werden. Aber,

³ Ebd., 649.

⁴ Blumenberg, 1981.

das macht die fragmentarische Anlage von Musils Roman deutlich, diese Dynamik bedarf nicht nur der „primitiven Epik“, um sich an ihr abzuarbeiten. Auch ein Leben in flüchtigen, substantiell nicht faßbaren Übergängen, geht nicht ohne eine Ordnung. Die von Ulrich als Ausflüge in eine andere Wirklichkeit bezeichneten Übergänge beinhalten deshalb wesentlich die konstruktive Aufgabe, der Flüchtigkeit eine Form zu geben, die nicht zurückfällt in den naiven Glauben, daß die Dingen feste Konturen hätten.

Nur die schlichte Auflösung substantieller Wirklichkeit bleibt dieser verhaftet. Eben dies wirft Musil seinen Kollegen, James Joyce und Marcel Proust vor: „Proust und Joyce geben, soviel ich davon gesehen habe, einfach der Auflösung nach, durch einen assoziierenden Stil mit verschwimmenden Grenzen. Dagegen wäre mein Versuch eher konstruktiv und synthetisch zu nennen. Sie schildern etwas Aufgelöstes, aber sie schildern gerade so wie früher, wo man an die feste Konturen der Dinge geglaubt hat.“⁵

Es gibt Alternativen, die ein Problem erst unerträglich verschärfen. Muß das Kontingenzbewußtsein der Moderne auseinanderfallen in eine regressive, lebensweltliche Geborgenheit einerseits und eine, dem Abstraktwerden der Lebensverhältnisse nachgebildete Vollzugsform eigenschaftsloser Identität? Beweglichkeit zu schaffen, in einer Situation, wo gelebt werden muß, ohne daß die radikalen Optionen tragen, scheint mir auch das gegenwärtige Interesse an einer Hermeneutik des Lebens zu motivieren. Sei es der Versuch, die Lebenswelt als Ferment,⁶ nicht als Fundament zu verstehen, oder die Epik des Alltags aus ihrer perspektivischen Verkürzung zu befreien und die Arbeit des Mythos mit der Arbeit am Mythos⁷ weiter zu treiben. In allen diesen Fällen geht es darum, Bewegung in die Auslegung von Lebenswelt zu bringen, die nicht nur Hort dumpfer Ressentiments, sondern auch Erschließung von Wirklichkeit sein könnte. In einer solchen offenen Auslegung lebensweltlicher Situiertheit, etwa Plessners Vorschlag, den Menschen als doppelt gebrochenes, weltoffenes Wesen in „exzentrischer Positionalität“⁸ zu verstehen, zeigt sich eine Alternative zu der Entscheidung zwischen radikaler Übergänglichkeit und mystischer Ursprünglichkeit, wie sie Musil seinem Protagonisten abfordert. Die Genese und die Chancen einer solchen Alternative sollen im Folgenden das Thema sein.

⁵ Musil, zitiert bei Corino, 1992, 378-9.

⁶ Kiwitz, 1986, 95.

⁷ Vgl. Blumenberg, 1990, 436 f.

⁸ Plessner, 1976, 189 ff.

II. Der Einzelne: Kierkegaard

Am 5. Mai 1813 wird der Schriftsteller, Theologe und Philosoph Søren Kierkegaard in Kopenhagen geboren. 42 Jahre später, im Jahr 1855, stirbt er in derselben Stadt, nachdem er auf offener Straße an Entkräftung zusammengebrochen war. Sein Geburtsjahr fällt in die Erscheinungszeit von Hegels Logik. Als Kierkegaard stirbt, ist Nietzsche 11 Jahre alt. Zwischen diesen beiden, dem Vollender des idealistischen Systems und dem Verkünder des Nihilismus, markiert Kierkegaard einen Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, das im übrigen durch viele solcher Brüche gekennzeichnet ist.⁹

Kaum ein Denker zuvor hat wie Kierkegaard mit so großer Intensität das Verhältnis seines Denkens zu seinem Leben durchdacht, und dabei zugleich so wenig erlebt. Denn äußerlich verlief dieses Leben unspektakulär. Kopenhagen ist eine kleine Bühne. Bis auf wenige Reisen, die beiden wichtigsten führten ihn nach Berlin, wo er 1841 Schelling hörte, verbrachte Kierkegaard sein ganzes Leben am Ort seiner Geburt. Dort aber sind die Wege kurz, vom Elternhaus zur Schule, von der Schule zur Universität, immer nur wenige hundert Meter. Auch die zahlreichen Wohnungen, die Kierkegaard im Laufe seines kurzen Lebens bezog, liegen alle im überschaubaren Zentrum der Stadt. Man kannte sich auf den Straßen dieses urbanen Dorfes, und Kierkegaards auffällige Erscheinung war, vor allem nach den Angriffen der Satirezeitung *Korsar*, stadtbekannt. Und doch war gerade dieser enge Raum ein idealer Resonanzkörper. Denn Leben wird nicht erlebt in Ereignissen. Nicht der Erlebnispark Tivoli, der 1843 in Kopenhagen gegründet wird, sondern die Imagination und ihre Enttäuschungen stiften schon für den kleinen Søren den Zusammenhang, der Ereignisse auch subjektiv bedeutsam werden läßt. Vor die Wahl gestellt, mit seinem Vater einen Spaziergang durch Kopenhagen zu machen oder zu Hause diesen Spaziergang mit ihm sich vorzustellen, wählt er folgerichtig das Letztere.

Auch ohne weitläufige Exkursionen lagen für Kierkegaard alle Momente der zeitgeschichtlichen Entwicklung, sofern es darum ging, ihre Folgen für den Binnenraum des Einzelnen auszumessen, überschaubar vor Augen. Der bürgerliche Stadtkern, davor die Arbeiter-vorstädte. Kopenhagen war wie eine Versuchsanordnung, um im Kleinen die Veränderungen zu beobachten, die eine ganze Welt im Innern erschütterten. „Kierkegaard verfügte im kleinen Dänemark über ein

⁹ Löwith, 1981, 125, sieht Kierkegaard im Zusammenhang der Hegelkritik von Bauer, Stirner, Marx und Feuerbach.

‘vollständiges Präparat’, an dem er die Krankheit Europas diagnostizieren konnte.“¹⁰

Kierkegaards Diagnose markiert einen Einschnitt, der sich in Musils „Mann ohne Eigenschaften“ wiederfindet, wenn nicht vollendet. Die Auflösung substantieller Ordnungen, in denen sich der Mensch als einem Allgemeinen aufgehoben wußte, schlägt um in die Abstraktionen einer eingeebneten Welt. Für diese Auflösung einer gemeinsamen Wirklichkeit, für die der Name Hegel steht, gleichsam die kopernikanische Wende¹¹ der geschichtlichen Welt, hatte Kierkegaards ein äußerst sensibles Gespür. Und so sammelt sich in der Kategorie des Einzelnen ein Kontingenzbewußtsein bisher ungeahnter Radikalität: „Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist, ich stecke den Finger ins Dasein - es riecht nach nichts. Wo bin ich? Was heißt denn das: die Welt? Was bedeutet dies Wort. Wer hat mich in das Ganze hinein betrogen, und läßt mich nun dastehen? Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen? [...] Wie bin ich Teilhaber geworden in dem großen Unternehmen, das man Wirklichkeit nennt?“¹²

Kierkegaards Therapieversuch, Wirklichkeit angesichts dieser Kontingenzerfahrung als Resultat subjektiver Aneignung zu begreifen und den Einzelnen, der sich so in seinen Gegenständen als Selbst überhaupt erst hervorbringt, zum Kriterium der gesellschaftlichen Entwicklung machen, fand wenig Gehör, auch nicht in seiner eigenen Kirche. Obwohl diese von Kierkegaard anvisierte Umstellung eine überraschende Chance gewesen wäre, das Christentum in seinen zentralen Anliegen auf der Höhe der Zeit zu positionieren. Kierkegaards Interesse an einer Neubegründung des christlichen Glaubens verband sich mit einer Ahnung von der destruktiven Dynamik, die eine, von den Individuen abstrahierte Öffentlichkeit wie eine konventionelle Privatheit erzeugen würden. Beides trieb seinen Widerstand gegen die Demoralisierung von Individualität an.

Kierkegaards Kritik an der Einebnung von Individualität ist romantisch eingefärbt. Er richtet sich gegen den Spießer und gegen die Totalität des Hegelschen Vermittlungsprinzips. Allein die romantische Lösung, „poetisch zu leben“, genügte Kierkegaard nicht. Zu sehr war das romantische Interesse an der Individualität mit einer Flucht aus der Wirklichkeit erkaufte. Aber das Lebensthema war entdeckt: Existieren geht nicht auf in Begriff und Konvention. Es ist nicht abzulösen von dem

¹⁰ Löwith, 1979, 546.

¹¹ Vgl. Löwith, 1979, 550 f.

¹² W., 70 f.

Existierenden selber, seiner unvertretbaren Innenperspektive. Denn Existenz ist nur, sofern sie vollzogen wird. Ein Sein im Werden, das sich in einer Bewegung von Außen nach Innen, von unmittelbarem Dasein zu angeeignetem Selbstsein vollzieht.

Nur galt es eine bessere Durchführung dieser Aufgabe zu finden, als es die romantische Lebenskunst bot. Denn es konnte nicht darum zu tun sein, die Nivellierung der Individualität einzutauschen gegen die subjektive Willkür einer auf sinnliche Gegebenheiten ruhenden Freizügigkeit.¹³ So sehr Kierkegaard, Zeit seines Lebens, die Kontingenz und Fragilität von individuellen Lebensvollzügen gegen die Übergriffe eines auf totale Vermittlung zielenden Denkens verteidigte, es ging ihm in diesem Anliegen nicht um *laissez-faire*, sondern um Freiheit, und das schließt die Bindung an die eigene Endlichkeit mit ein. In diesem Anspruch gründet sein Einspruch gegen die Romantik.

III. Die Grenze zu Hegel

Leben geht nicht auf im Begriff, den man sich davon macht. Es kann nicht nur gedacht, es muß gelebt werden, und das ist, aller substantiellen Bestimmtheit entledigt, keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern eine kreative Aufgabe der eigenen Lebenspraxis. Leben ist für Kierkegaard eine Kunstform und ihr Ergebnis müßten Existenzkunstwerke sein. Darin wäre sich Kierkegaard mit Nietzsche einig gewesen, daß antike Lebenskunst kein abstraktes Gebilde, sondern das Leben selber zur Kunstform gestaltete, „daß in Griechenland der Denker kein verkrüppelter Existierender war, der Kunstwerke hervorbrachte, sondern daß er selber ein existierendes Kunstwerk war.“¹⁴ Unkünstlerisch in diesem Sinn ist ein Denken, in dem sich das Subjekt nicht mitbedenkt, in dem es sich in seinem Denken selber vergißt. Künstlerisch dagegen wäre ein Denken, das sich in seiner subjektiven Vollzugsform vollendet, in dem Denken und Existenz nicht auseinanderfallen, sondern ineinander gearbeitet werden. Wahre Lebenskunst brächte damit die Bedeutung der Existenz gegenüber dem Denken zur Geltung. Dies vergessen zu haben, ist Kierkegaards Vorwurf an Hegel.

Der Unterschied zu Hegel ist allerdings nicht ohne weiteres zu benennen. Kierkegaard selber verstand sich als ein Korrektiv, als Denker der Differenz von Denken und Leben, die er gegenüber der totalen

¹³ Hirsch, 1968, 18, sieht in *Entweder-Oder* die wahre Versöhnung der Romantik mit Hegel.

¹⁴ UN II, 3 f.

Selbstvermittlung der Vernunft zur Geltung brachte. Gegen diese Tendenz der Vernunft zum System, macht Kierkegaard geltend, daß ein „Inkommensurables“¹⁵ sei in einem Menschen. Korrektiv aber läßt sich als Begrenzung verstehen. Es bringt den Gesichtspunkt der Existenz unbedingt gegenüber jedem Denken zur Geltung, aber macht nicht aus allem Denken eine Bewegung der Existenz. Selbst Hegels Phänomenologie wäre in diesem Sinn akzeptabel als Experiment, nicht aber als die ganze Wirklichkeit der Zeit, in Gedanken gefaßt. Kierkegaards Einspruch gegenüber Hegel bezieht sich auf die Totalität seines Denkens, das jede Differenz als Moment einer Selbstvermittlung integriert. Gegenüber dieser Form der absoluten Vermittlung geht es in Kierkegaards Widerspruch.

Das ist nicht unstrittig.¹⁶ In Kierkegaards Polemik gegen Hegel, daß er den Gedankenpalast, den er erbaute, nicht wirklich bewohne, sondern in einer Hundehütte daneben lebe, sieht Ricoeur die dialektische Einheit aufeinander bezogener Gegensätze. Der Arbeitsauftrag für die Philosophie nach Kierkegaard wäre es, hinter diese Spannung nicht zurückzufallen und Hegels System und Kierkegaards Existenzdialektik produktiv aufeinander zu beziehen. In diesem Sinn interpretiert Ricoeur¹⁷ das Verhältnis von Kierkegaards Differenzdenken und Hegels Philosophie der Vermittlung. Hegels Totalität des Denkens und Kierkegaards Kontingenz der Existenz verweisen aufeinander und sind selber Moment einer dialektischen Konstellation, die begriffen sein will. Das steht hinter Ricoeurs doppelter Fragestellung: „Ist eine gebrochene Dialektik ohne eine Philosophie der Vermittlung möglich? Kann eine Philosophie der Vermittlung abgeschlossen sein?“¹⁸ Ricoeur sieht die Differenz, die mit Kierkegaards Insistieren auf die begriffstranszendente Dimension des Lebens ins Spiel kommt: „Existieren bedeutet nicht wissen - im strengen Sinn des Wortes.“¹⁹ Aber für ihn läßt sich die Frage: „Was bedeutet das, zu existieren?“ nicht ablösen von der anderen Frage: „Was bedeutet das, zu denken?“²⁰ Genau das aber wäre die Frage, ob nicht Kierkegaards Einspruch eben diese beiden Dimensionen zu entkoppeln sucht, weil im Denken auch jene Differenz zwischen Begriff und Existenz nur als gedachte zur Geltung kommt. Wenn man im

¹⁵ Deuser, 1991, 108.

¹⁶ So etwa Gadamer, 1975, 326: „Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Einwürfe von Feuerbach und von Kierkegaard sich in diesen von Hegel beschriebenen Gestalten des Geistes bereits vorgedacht finden.“

¹⁷ Ricoeur, 1979, 591, vgl. Kodalle, 1988, 303.

¹⁸ Ricoeur, 1979, 591.

¹⁹ Ebd., 595.

²⁰ Ebd., 596.

strengen Sinn nicht wissen kann, was leben ist, kann man es auch nicht in Begriffe fassen. Darin sind sich die Hegelkritiker Marx und Kierkegaard einig, daß es eine Wirklichkeit gibt, die im Denken nicht auflösbar sei. Für Marx ist diese Wirklichkeit das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, für Kierkegaard der „Existenzvollzug des Einzelnen.“²¹

Für Kierkegaard resultiert aus der begriffstranszendenten Dimension der Existenz ein massives Darstellungsproblem. Die Existenzmitteilung bedarf einer Umstellung auf imaginative Formen der Pseudonymität und der Ironie. In dieser Perspektive des „zu lebenden Lebens“ ist die eigentümliche Mischung aus Verrätselung und Reflexion begründet, die Kierkegaards Werk charakterisiert.²²

Indirekt kann diese Mitteilung nur sein, weil in ihr die Existenz-erhellung eines unvertretbar Anderen der wesentliche Inhalt ist. Als Kommunikationsform ist sie der Versuch, die Kontingenz der Einzelnen auch intersubjektiv zu wahren. Aus dieser Gestalt rührt auch das formale Grundproblem jeder Kierkegaard-Interpretation. Wie soll ein Werk, das auf Existenzmitteilung angelegt ist, interpretiert werden? Pointiert gesagt muß ein Ausleger behaupten, daß sich Kierkegaard jeder Auslegung widersetzt und erklären, warum er es trotzdem tut.

IV. Aneignung der Existenz

So ertragreich der Ansatz bei der rhetorischen Oberfläche und den Kommunikationsformen bei Kierkegaard ist, unabsehbar hat die rhetorische Oberfläche eine strukturelle Innenseite. Strikt innerhalb der Perspektive des zu lebenden Lebens analysiert Kierkegaard die Strukturmomente der Existenz, und zwar wesentlich im Horizont von Zeitlichkeit.

Existieren bedeutet für Kierkegaard zum einen, der natürlichen Zeitlichkeit unmittelbar ausgesetzt zu sein, d. h. der „daseienden Negativität“²³ einer instabilen, vorübergehenden Zeit. Natürlich ist diese Zeit, weil bloßes Vergehen, noch kein gestaltetes Werden, also noch keine Geschichte. In diesem Sinn ist existieren, ein ek-sistieren, ein Sein,

²¹ Theunissen, 1996, 11.

²² Das betrifft auch die Form der paradoxen Darstellung der Religion bei Kierkegaard, „die Todesangst der Darstellung und die Darstellung der Todesangst,“ so Ricoeur 1979, 594. Das Problem, wie über Unsagbares geredet werden kann, macht vor allem die angelsächsische Kierkegaardforschung zum Ansatz und analysiert die kommunikative Oberflächenstruktur der Texte, vgl. Poole, 1993.

²³ Vgl. zum Folgenden Ringleben, 1983, 180 ff.

das die Bedingungen außerhalb hat, das ins Dasein als zeitliches Vergehen gesetzt ist.

Dieser Negativität vergehender Zeit muß Dauer im Sinne einer inneren Geschichte in „konstruktiven Widerstand gegen die Instabilität alles Zeitlichen [...] eigentliche Wirklichkeit und Wesentlichkeit abgerungen“²⁴ werden. Die Metapher bei Kierkegaard ist die eines Ringkampfes mit der Zeit in der Zeit: „Die innere Geschichte ist erst die wahre Geschichte, aber die wahre Geschichte ringt mit dem, was in der Geschichte das Lebensprinzip ist, - mit der Zeit; ringt aber mit der Zeit, so hat eben damit das Zeitliche und jeder einzelne kleine Augenblick seine große Wirklichkeit.“²⁵ Solches Ringen macht die lebenslange Arbeit an sich selber aus, das endliche Sein anzueignen, es aus der Negativität faktischen Vergehens der Zeit ins eigene Werden zu übersetzen.

Die zeitliche Struktur von Aneignung reflektiert sich in Kierkegaards grundlegender anthropologischer These vom Menschen als einem Selbst, das sich als Synthese von Zeitlichkeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit zu sich selber verhält, so die Formel in „Krankheit zum Tode.“²⁶ In seiner unmittelbaren Faktizität, seinem Dasein in der natürlichen Zeit oder seiner Notwendigkeit, hat sich der Mensch nicht, sondern er muß erst werden, sich in Freiheit erwerben.²⁷

Werden als Geschichte ist demnach eine Rekonstruktion aller äußerlichen Gegebenheiten im Inneren, ein „inneres Erblühen der Individualität“,²⁸ wo die äußere in die innere Geschichte, bloßes Dasein verwandelt wird in selbsthaften Besitz. In zeitlicher Fassung wäre dies Kierkegaards Begriff von Freiheit als zeitbezogener Tätigkeit: „eine Möglichkeit des Werdens innerhalb seines eigenen (natürlichen) Werdens.“²⁹ Damit ist die Existenz eine doppelte, einerseits natürliches Vergehen und andererseits geschichtliches Werden. Letztere ist die Dimension der Freiheit, das Medium in dem nicht die ästhetische Aufhebung der Zeit, sondern ihre beständige Vergegenwärtigung

²⁴ Ebd., 181.

²⁵ EO II, 142.

²⁶ KT, 8. Hartmann, 1972, 863, sieht Kierkegaard als existentiellen, nicht existentialen Denker. Sein Denken sei nicht zur Ontologie verfestigt und habe appellativen Charakter. Theunissen, 1996, 9, dagegen hält die grundlegende anthropologische These für eine in Heideggers Terminologie existentielle.

²⁷ Vgl. Bloch, 1977, 13: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ Und schon Nietzsche: „Immer fragt er sich, wer er ist und wie man wird, was man ist“, zitiert bei Fellmann, 1993, 66.

²⁸ EO II, 143.

²⁹ PB, 72 f.

geleistet wird, also „Zeitlichkeit nicht als ideales Moment verschwindet, sondern in welcher es als reales Moment ständig gegenwärtig ist.“³⁰

Das Verhältnis zum Vergehen aus Notwendigkeit und dem Werden aus Freiheit bezeichnet das Selbst des Menschen als Geist.³¹ Es ist die Beziehung der Freiheit auf die natürliche Zeit, die deren Vergehen übersetzt in geschichtliches Werden. Das Verhältnis ist dialektisch: In der Beziehung, dem Hingeben an die Notwendigkeit, erwächst der Freiheit ihre Möglichkeit frei zu sein. Ohne die natürliche Zeitlichkeit, ohne die daseiende Negativität der Zeit ist keine Freiheit möglich. Freiheit ist gleichsam in der Übernahme von Notwendigkeit. Insofern ist die Negativität der Zeit zugleich die Ermöglichung von Freiheit. Ringleben nennt das „selbsttätiges Übersetzen“³², ein unbedingtes Übernehmen von bloßem In-der-Zeit-Sein.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist zweierlei. Kierkegaards Formel für diese Übernahme des natürlichen zeitlichen Daseins soll die Beliebbarkeit ästhetischer Selbstdarstellung ausschließen. Sich erzeugen in dem, was ich empfangen, verweist als Beispiel auf die Verantwortung des Redakteurs³³, der zur Genauigkeit gegenüber dem gegebenen Text verpflichtet ist, nicht auf die Willkür des Dichters. Es ist die Genauigkeit auf die Spitze getrieben, wenn nicht nur die eigene, sondern die Menschheitsgeschichte selbsthaft übernommen werden soll und damit sich gleichsam an der Erbsünde die autonome Begründung von Freiheit entscheidet. Es ist aber diese wechselseitige Verschränkung von Notwendigkeit und Freiheit, die Kierkegaards Existenzbegriff auszeichnet. Der Vollzug von Freiheit wird in dieser Bindung an seine geschichtlichen Bedingungen inhaltsvoll und das natürliche Dasein wird in der selbsthaften Aneignung durchsichtig für den Menschen, der dieses Leben lebt.

Selbstdurchsichtigkeit aber hat zum zweiten ihre Grenzen an dem Faktum der Freiheit selbst. Eben diesen blinden Fleck bearbeitet die religiöse Dimension. Das Gesetzsein der Möglichkeit von Aneignung, in dem sich ein Selbst in seiner geschichtlichen Bedingtheit durchsichtig wird, diese Bedingtheit von Freiheit selber, soll religiös in Freiheit rekonstruiert werden. Das wäre die strukturelle Fassung des Glaubensbegriffs, sich in Freiheit an den ermöglichenden Grund von Freiheit zu entäußern. Diese Einheit von Hervorbringen und Empfangen, die gleichsam das Gesetzsein von Freiheit als ein Moment dieser Freiheit

³⁰ EO II, 146.

³¹ Vgl. KT, 8.

³² Ringleben, 1983, 183.

³³ Vgl. EO II, 277.

hervorbringt, zeichnet Kierkegaards Glaubensverständnis als einen Grundbegriff von Freiheit aus. Authentizität, das wäre eine Konsequenz, ist nur als Einheit in sich gegenläufiger Momente möglich, ein sich erwerben in dem, was mir gegeben ist. Darin wäre Selbstdurchsichtigkeit das Gegenteil von Selbsterschaffung.

Diese letzte Durchsichtigkeit des Selbst in seinem sich setzenden Gesetzsein ist als eine Vertiefung der Arbeit an der eigenen Endlichkeit zu begreifen. Man könnte sagen, der Glaube ist bei Kierkegaard das Ferment³⁴, das zu jeder endlichen Erfahrung hinzutritt, um sie als endliche Erfahrung dieses konkreten Selbst anzueignen und aus bloßem Dasein herauszulösen und zu verwandeln. In dieser Subjektivierung von Welt fällt der Einzelne nicht der Naivität anheim, als habe das Dasein noch feste Formen. Verdinglichungsabbau korrespondiert im religiösen Verhältnis aber nicht mit einer Überwindung des Daseins. Das ist die entscheidende Differenz in Kierkegaards Bestimmung des Religiösen, daß der Glaube nicht als Flucht in die Transzendenz verstanden wird³⁵, sondern wesentlich bezogen ist auf die Aufgabe des Menschen, zu existieren. Glaube flieht nicht vor der Endlichkeit, sondern vertieft sie. Er ist eine erfahrungsunabhängige, aber erfahrungsermöglichende Selbstgewißheit, die die Aneignung der Existenz leitet, und zwar in der spannungsvollen Synthese von natürlichem Dasein und unendlicher Freiheit, die diese Existenz ausmacht.

V. Aporie der Existenz als Aneignung

Am 22. November 1841 notiert Kierkegaard in seinem Tagebuch: „Ich bin so froh, Schellings zweite Stunde gehört zu haben - unbeschreiblich. So habe ich denn lange genug geseufzt und haben die Gedanken in mir geseufzt; als der das Wort ‘Wirklichkeit’ nannte [...] Hier kann vielleicht Klarheit kommen. Dies eine Wort, das mich an all meine philosophische Leiden und Qualen erinnert.“³⁶ Nicht nur an die philosophischen Qualen. Kierkegaard war nach Berlin gereist, zwei Wochen, nachdem er seine Verlobung mit Regine Olsen gelöst hatte. Kierkegaard hatte sich mit dem jungen Mädchen, das er von früh auf kannte, im September 1840 verlobt. Einen Tag nach der Verlobung vertraut er seinem Tagebuch an, „daß ich fehlgegriffen hatte.“³⁷ Aber erst knapp ein Jahr später, am 8. August

³⁴ Vgl. Kiwitz, 1986, 95.

³⁵ Vgl. Schulz, 1977, 68.

³⁶ TA I, 273 f.

³⁷ Gerdes, 1965, 41.

1841, sandte er den Verlobungsring zurück und am 11. Oktober 1841 geschah die endgültige Auflösung.

Nach Kierkegaards eigenen Existenzbestimmungen, wie er sie in ihren basalen Umrissen im zweiten Teil von *Entweder-Oder* exponiert, wäre die Ehe mit diesem Mädchen die zwingende Konsequenz seiner ethisch-religiösen Lebensanschauung gewesen, der Eintritt in die Wirklichkeit eines gelebten Lebens. Auch Kierkegaard empfindet diesen Bruch als Scheitern, vor allem seiner religiösen Grundauffassung. „Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei Regine geblieben.“³⁸ Zu dieser jungen Frau, die Kierkegaard trotz der aufgekündigten Verlobung ein Leben lang liebt, wäre er auch gerne zurückgekehrt, wenn er sich hätte sicher sein können, daß Regine nicht durch seinen Versuch, sie glücklich zu machen, zutiefst unglücklich geworden wäre.

Folgt man den Gründen, die Kierkegaard selber für diesen Schritt anführt, so war es im Wesentlichen das geistige Ungleichgewicht zwischen ihm und der jungen Frau, die in jugendlicher Unmittelbarkeit weder für die ethische noch für die religiöse Dimension ihres Selbstseins erschlossen war. Ein schwermütiger Charakter, wie Kierkegaard es war, würde die träumende Unschuld Regines zerstören und sie in unverantwortlicher Weise mit seiner Existenz, nicht zuletzt mit dem Fluch, den Kierkegaard auf seinem Vater und sich lasten sah, belasten. In dieser aporetischen Lage, ob er heiratet oder nicht heiratet, der Kandidat wird es bereuen, setzt Kierkegaard seine ganze Hoffnung auf Schelling. Er sollte Klarheit bringen und einen umfassenden Begriff der Wirklichkeit aufzeigen, der auch einem Dilemma gewachsen ist, wo der wünschenswerten Einheit von Pflicht und Neigung ein unsagbarer Widerstand in der Seele entgegensteht.³⁹

Das Verhältnis zu Regine, die Verlobung und der Bruch dieser Beziehung ist nicht nur in einem biographischen Sinn der Schlüssel zu Kierkegaards Persönlichkeit, sondern auch der Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung des Existenzbegriffs.⁴⁰ Denn im Endeffekt interpretiert Kierkegaard die Trennung von seiner Braut nicht als Scheitern im Rahmen der lösbaren Aufgabe, kraft des Gottesverhältnisses seine Individualität mit dem Allgemeinen zu versöhnen und zu heiraten, sondern als eine prinzipielle Zweideutigkeit in der Grundstruktur der Existenz. Es kann keine Balance geben zwischen den

³⁸ Ebd., 48.

³⁹ Hinweis bei Ricoeur, 1979, 588; Schulz, 1979, 362.

⁴⁰ Vgl. Gerdes, 1965, 39; Hirsch, 1967, X. Greve, 1990, entwickelt seine These von Kierkegaards Ethik als Maieutik an den Folgeproblemen der Kategorie der „Ausnahme“ und ihren Gegenpositionen.

widersprüchlichen Bestimmungen, die den Menschen ausmachen, jedenfalls nicht für den, der sich der Aufgabe bewußt geworden ist. Sind das Selbstbewußtsein erwacht und die Möglichkeit der Freiheit gegeben, so ist damit zugleich die Angst sich zu verlieren gesetzt. Im Umkehrschluß verdanken sich alle Formen gelingenden Lebens entweder einer perspektivischen Verkürzung, „wie gerne würde ich nicht mich selbst überreden, daß es das richtige sei [zu heiraten]“⁴¹, oder aber der unmöglichen Möglichkeit, nicht aus eigener Freiheit, sondern kraft des Absurden zu leben in einer dem Denken unzugänglichen Dimension. Diese Alternative findet sich bei Musil wieder.

Kierkegaards Existenzbegriff gerät so in den Sog der Negativität⁴², denn die Freiheit, die endlichen Bedingungen der eigenen Existenz anzueignen, partizipiert selber an der Spannung, die zu lösen sie vorgibt. So als sei im Moment der Realisation von Freiheit der Schlafwandler aufgewacht und über den Abgrund erschrocken, über den er balanciert, so sind nicht der Geist die umfassende Einheit des Menschen und die Freiheit nicht in der Lage, die Logik des Leibes zu meistern.

Die Grundsituation des Menschen ist deshalb grundsätzlich verzweifelt, Teil des natürlichen Daseins zu sein und doch dazu in Distanz. Beide Momente widersprechen sich und sind nicht in eine Einheit zu bringen. Eben dieses Scheitern deutet Kierkegaard als möglichen Gewinn. Das wäre die absolute Selbstnegation im Interesse von Selbstbegründung. Kierkegaards Formel für dieses konstruktive Hervorbringen des Selbst qua Selbstnegation in dem Gegenüber, von dem her es sich empfängt, ist „das Erbauliche, welches in dem Gedanken liegt, daß wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben.“⁴³ Mit der Unmöglichkeit der Selbsterbauung Ernst zu machen - in den Rissen des Lebens eine glatte Rundung zu erzeugen -, das verspricht nicht erst für Musil ein Ausweg zu sein. Für Kierkegaard allerdings nur in einer Überbietung selbst dieser Selbstnegation in einer, alle Einheit von Hervorbringen und Empfangen negierenden Beziehung auf das christliche Paradox. Dieser Übergang, in Kierkegaards Terminologie der Übergang von der allgemeinen Religiosität A zur christlichen Religiosität B,⁴⁴ bedeutet die Aufhebung aller Selbstthematisierung im Augenblick der Gegenwart des Absoluten.

⁴¹ TA I, 274.

⁴² Vgl. Schulz, 1979, 361 ff.

⁴³ EO II, 361.

⁴⁴ Vgl. UN II, 92 ff.

VI. Leben und Existieren

Kierkegaards Analysen der aporetischen Struktur der Existenz gehören zu den eindringlichsten Texten zur *conditio humana*. Bei aller Tiefe ist aber auch eine Begrenztheit spürbar. Die negative Zuspitzung der Existenzdialektik läßt den Blick für konkrete Lebensformen vermissen. Der Einzelne, der antrat als Einzelner das Allgemeine zu realisieren, entschwindet in den Bereich des Absurden, das ihn über das Allgemeine hinaushebt und dem Denken unzugänglich ist, gleichwohl aber das Allgemeine erklären können soll. Versuche, diese Einseitigkeit zu verstehen, qualifizieren Kierkegaards anthropologische Radikalität als zeitbedingt⁴⁵ - eine Reaktion auf die Nivellierung des Einzelnen durch die gesellschaftlichen Umstände. Die aporetische Fassung der menschlichen Existenz ist dann der verzweifelte Versuch, angesichts der überwältigenden Fremdbestimmtheit, im Festhalten an dieser Negativität eine letzte Form der Selbstbestimmung zu retten.⁴⁶ Angesichts veränderter Rahmenbedingungen und gleichsam in Anwendung von Kierkegaards Existenzanalyse auf zugänglichere Außenverhältnisse würde das bedeuten, man akzeptiert die grundlegende anthropologische These Kierkegaards, aber nicht deren aporetische Auswertung.⁴⁷

Löwith vertritt in seinem Aufsatz *Jener Einzelne: Kierkegaard* die Auffassung, daß „der moderne Existenzbegriff, dessen Kennzeichen die Erfahrung der Kontingenz ist, gar nicht der Auflösung einer bestimmten geschichtlich-politischen Welt, sondern der Auflösung des aristotelischen Kosmos und des mittelalterlichen Weltbildes [entspringt].“⁴⁸ So bestimmt in negativer Abhängigkeit Kierkegaard seinen Existenzbegriff im ausdrücklichen Gegensatz zu Natur und Naturwissenschaft. Auch das natürliche Dasein des Menschen ist für Kierkegaard nur als Teil seiner geschichtlichen Existenz. Natur ist immer schon durch den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit bestimmt und insofern bereits ein Ergebnis des menschlichen Geistes, der diesen Gegensatzes umfaßt. In Kierkegaards Perspektive sind die natürlichen Ermöglichungsbedingungen der menschlichen Existenz deshalb nur als negative

⁴⁵ Vgl. Löwith, 1979, 546; Deuser, 1985, 182; Schulz, 1979, 364.

⁴⁶ So interpretiert Blumenberg, 1990, 299, den Existentialismus als letzten und verzweifelten Versuch, die übermächtige Vermutung gesellschaftlicher Fremderschaffung durch Selbsterschaffung ungeschehen zu machen. Vgl. Theunissen, 1996, 26: Kierkegaards „Negativismus [...] ist [...] Antwort auf eine historische Konstellation,“ die des Nihilismus.

⁴⁷ Schulz, 1979, 364: „Es gilt Kierkegaards Einsicht - aber nicht deren Auswertung - aufzunehmen, daß der Mensch Geist und Leib als dialektische Einheit ist.“

⁴⁸ Löwith, 1979, 551.

Bedingung von Freiheit wahrnehmbar. Schöpfung wäre in diesem Sinne nicht die positive Voraussetzung, sondern das Ergebnis von Freiheit.

Die Grenze von Kierkegaards Position besteht nun offensichtlich in der Schwierigkeit, eine der Freiheit vorgelagerte Sphäre nicht nur als negative Bedingung, sondern als einen im Vollzug von Freiheit nicht aufzuhebenden, aber doch hinzunehmenden Hintergrund zu begreifen, gleichsam als das Maß an Selbstverständlichkeit, in das jeder Freiheitsvollzug eingebettet ist. Und dies aufgrund der schlichten Tatsache, daß nicht immer alles, was zu thematisieren möglich wäre, auch thematisiert werden kann, eben weil der Mensch, gerade als Geist, ein Wesen mit „viel Rücken“⁴⁹ ist. Die Hinnahme unvermeidbarer Selbstverständlichkeiten könnte als schlichte Unterwerfung verstanden werden. Als Übermacht des Schicksals, an dem Freiheit letztlich scheitert. Das wäre Kierkegaards Einwand an dieser Stelle. Gemeint ist allerdings keine willkürliche, sondern eine pragmatische Einsicht in die Begrenztheit der eigenen Perspektive. Das bedeutet keineswegs ein Rückfall in vorkritisches Ordnungsdenken. Es geht nicht darum, einen positiven Begriff unhintergebarar Sinnvoraussetzungen behaupten zu wollen. Denn keine der selbstverständlichen Voraussetzungen von Freiheit wird prinzipiell als unhintergebar ausgezeichnet. Behauptet wird nur, daß eine „Handlungssituation nicht beliebig viele Rückfragen zuläßt.“⁵⁰ Eben diese Einsicht war auch die Kierkegaards in die aporetische Situation der Freiheit, die nie vollständig ihre Voraussetzungen in ihren Vollzug überführen kann. Nur ließe es sich vielleicht lernen, mit dieser Einsicht zu leben, ohne zu verzweifeln, vorausgesetzt die elementaren Formen lebensweltlicher Vergewisserung werden nicht dem generellen Verdacht ausgesetzt, ins Ergebnis abzugleiten.

Daß dies nicht so gesehen werden muß, zeigt eine aufgeklärte philosophische Anthropologie. Sie sieht die Natur des Menschen, durchaus im Sinne Kierkegaards nicht als schlichte Gegebenheit an, sondern als eine Funktion eben dieses Geistes, der die Elementarleistung 'Leben' erbringt.⁵¹ Die Grenze, die Kierkegaards Existenzbegriff markiert, zeigt sich um so deutlicher in der Tendenz, die lebensweltlichen Leistungen im Aufspringen des Freiheitsbewußtseins zum Verschwinden zubringen. Wenn Trost angesichts der Situation des Menschen nach der kopernikanischen Wende in einer radikalen Entäußerung an die Kontingenz des Daseins⁵² zu finden sein soll, dann

⁴⁹ Blumenberg, 1990, 193.

⁵⁰ Moxter, 1998, 228.

⁵¹ Vgl. Blumenberg, 1981, 115.

⁵² Deuser, 1991, 108.

erzeugt dieses Programm den Druck, alle Lebensäußerungen unter die Alternative zu stellen, entweder ins Ergebnis abzugleiten oder sich ins Offene zu wagen. In Musils Worten hieße das, entweder gefangen zu sein in Immanenz, in der perspektivischen Verkürzung des Verstandes, oder mit der Unmöglichkeit Ernst zu machen, jenseits aller Festlegungen zu leben.

Die entscheidende Frage für Kierkegaards Beitrag zum Lebensthema wäre daher, ob der pragmatische Umgang mit den Deckungslücken der Vernunft, ob lebensweltliche Vergewisserung als eine Form begründeter Grundlosigkeit nicht eine eigenständige Form des Geistes darstellt, die nicht unter das Verdikt der Negativität fällt, mit der Kierkegaard das natürliche Leben charakterisiert. Ob sich also, bildlich gesprochen, auf der Rückseite des in der Selbstnegation ergriffenen Gottesverhältnisses ein anderer Umgang mit den Formen leiblicher Daseinsorge abzeichnet. Denn auch das religiös vertiefte Selbst lebt in konkreten Verhältnissen, die als unthematischer Hintergrund dieser Freiheit unhintergebar sind. Auch die neue Innerlichkeit im Glauben bleibt eingebettet in Bedingungen, die sie nicht alle in ihrem Vollzug aufheben kann.

Mit Musils Helden gesprochen: die perspektivische Verkürzung gehört zum Leben selber, nur muß diese Einsicht kein Grund zu verzweifeln sein, denn was verkürzt wird, kann auch erweitert werden. Die perspektivische Verkürzung könnte auch Moment eines in sich gegenläufigen Prozesses sein, in dem die lebensweltliche Grundierung der Freiheit nicht nur als deren negative Bedingung, sondern als eine ihrer Vollzugsformen begriffen werden kann. Plessners These: „Ich bin, aber ich habe mich nicht, charakterisiert [bereits] die menschliche Situation in ihrem leibhaften Dasein.“⁵³ Leib in seiner strukturellen Differenziertheit ist gekennzeichnet durch exzentrische Positionalität, mit dem Bedürfnis sich zu sichern und zugleich die Resultate vergangener Daseinsorge aufzulösen. In dieser Spannung von Körper haben und Körper sein „birgt [menschliches Leben] als eine seiner Möglichkeiten Existenz.“⁵⁴ Plessners These läßt sich im Rahmen von Kierkegaards Existenzdialektik so verstehen, daß das radikale Entweder-Oder in ein Sowohl-Als-Auch münden muß: ein Korrespondenzverhältnis zwischen dem Menschen als Geist und seiner leibhaften Persönlichkeit, offen für die Empirie, für die fragilen Schutzhüllen des Lebens, die die menschliche Instinktarmut bekleiden - ohne auf einen Punkt dahinter zu verzichten.

⁵³ Plessner, 1976, 56.

⁵⁴ Ebd., 189.

Auf die anthropologische Grundthese Kierkegaards bezogen: der Mensch als in sich spannungsvolle Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, Zeit und Ewigkeit, ist mehrdimensional zu begreifen.⁵⁵ Und das bedeutet auch, sich davon zu entlasten, die Selbsterhaltung ausschließlich als Leistung des eigenen Selbst zu begreifen.⁵⁶ Kierkegaards Existenzdialektik wird an diesem Punkt von einer philosophischen Anthropologie modifiziert. Nicht erst der Geist, schon der Leib ist als ein exzentrisches Verhältnis zu begreifen. Die selbstbezügliche Distanznahme ist auch die Grundstruktur des 'natürlichen' Daseins, und was in den Augen Kierkegaards nur als verdinglichtes Bewußtsein zu stehen kommt, vollzieht sich in einer Dialektik von Sichern und Entsichern, von Aufbau von Ordnung und deren Destruktion. Der Mensch ist, aber er hat sich nicht, das kennzeichnet nach Plessner⁵⁷ eben bereits die leibhafte Existenz des Menschen, nicht erst seine Position als Geist.

Diese Modifikation könnte eine Öffnung der Existenzdialektik hin zur Lebenswelt bedeuten. Das von Kierkegaard nur als negatives Moment einer zu vermittelnden Synthese wahrgenommene unmittelbare Dasein (Regine) präsentiert sich in dieser Perspektive in den vielfältigen Formen einer vermittelten Unmittelbarkeit. Es ist, so Plessner, dies ein formaler Grundzug der leibhaften Existenz selber, zu sein und zu werden. Allerdings nur in einer ambivalenten Weise, in der die Bestimmtheit narrativer Leistungen im Horizont immer noch größerer Unbestimmtheit zu stehen kommt.⁵⁸ Es gibt eine unaustilgbare Labilität des leibhaften Weltumgangs, der immanent nicht gänzlich zu beherrschen ist.

In Plessners umfassender Perspektive gehört deshalb zur Wahrnehmung der „gebrochenen Weltoffenheit und Exponiertheit“ des 'natürlichen' Menschen auch sein Angewiesensein auf ein Außen, ein Gegenüber, mit dem er sich gleichsetzen kann, in „paradoxem Abstand, der äußersten Ferne und unvermittelten Nähe.“ Es ist dieser Bezug auf den Gottesgedanken, „mag [... dieser] auch keine personhaften Züge besitzen,“⁵⁹ ein Bedürfnis, das sich aus der Selbstaufklärung der leibhaften Existenz des Menschen entwickelt, wenn auch nicht

⁵⁵ Vgl. Schulz, 1979, 364: „Die 'Lösung' des Problems liegt darin, den Zirkel der Frage, ob der Geist oder der Leib einen absoluten Vorrang hat, zu durchbrechen.“

⁵⁶ Offenbar hängt der sich bei Kierkegaard abzeichnende Leistungscharakter von Leben mit dem Verlust eines Schöpfungsbegriffs zusammen. Die Welt ohne Schöpfung bürdet dem Leben die ganze Leistung seiner Selbsterhaltung auf, vgl. Löwith, 1979, 551 f.

⁵⁷ Vgl. Plessner, 1976, 56.

⁵⁸ Vgl. Moxter, 1997, 90.

⁵⁹ Plessner, 1976, 78.

zwangsläufig. Daran jedenfalls hängt Plessners These von der Mehrdimensionalität der *conditio humana*. Leib und Geist, in Kierkegaards Terminologie, werden in ihrer Eigenverfaßtheit dargestellt, aber in funktionaler Korrespondenz. Nach Plessner kommt leibliches Dasein in seiner ambivalenten Verfaßtheit nicht ohne eine äußeres Gegengewicht aus. Dieses Äußere muß „ein Äußerstes an Macht und Hoheit“ sein. Es fungiert als Rückhalt für den Überschuß an Kontingenz in leibhafter Daseinsbewältigung, die auf dieser Ebene „räumlich in der ständig sich verschiebenden Horizontlinie jeweils übersehbarer Umgebung, zeitlich als Zukunft, an den Dingen als verborgene Möglichkeit, überall also als ein Nichtgegebenes in Erscheinung tritt.“⁶⁰ Plessners Ansatz führt über Feuerbach an diesem Punkt hinaus. Das Gesetz der Theomorphie, daß sich der Mensch in Bezug auf eine Gottheit formt und diese Gottheit die jeweilige Art der Daseinsbewältigung widerspiegelt, ist für Plessner keine Projektion, sondern ein Korrespondenzverhältnis. „Diesseits der Theologie läßt sich nur behaupten, daß beide [Gott und Mensch] füreinander sind und sich die Waage halten.“⁶¹

Für die Struktur des angedeuteten Gottesbezuges hätte Kierkegaard Verständnis gehabt. Die Orientierung an einem Außenbezug, dem Gesetzsein des menschlichen Geistes, käme seinem Glaubens- und Freiheitsverständnis entgegen, nicht aber der Versuch, seine Existenzdialektik in ein Korrespondenzverhältnis von menschlicher Daseinsbewältigung und Angewiesenheit auf ein göttliches Gegenüber einzuzichnen.⁶² Dabei ließe sich Kierkegaards anthropologische Grundthese, der Mensch als Synthese gegenläufiger Momente, durchaus im Sinne Plessners in die empirische Grundstruktur des leiblichen Daseins hinein verlängern, ohne hinter Kierkegaards Umstellung von Substantialität (Leben) auf selbsthaften Vollzug (Existenz) zurückzufallen. Allerdings nur, wenn die Einheit von Hervorbringen im Empfangen nicht ausschließlich den Geist, sondern auch die Leistung des leiblichen Daseins auszeichnet. Genau dies scheint nach Plessner die *conditio humana* zu sein, wie sie eine lebensweltlich verfaßte philosophische Anthropologie umreißt.

Kierkegaards eigentümlicher Mangel, die Eigenverfaßtheit menschlicher Existenzsphären an sich selber gelten zu lassen und sie zugunsten der Genese des Selbst im religiösen Verhältnis unter Wert zu verkaufen,

⁶⁰ Ebd., 76.

⁶¹ Ebd., 77.

⁶² Vgl. den Hinweis von Hösle, 1996, 235, auf Kierkegaards Spott gegenüber allen 'kulturprotestantischen' Synthesen, so etwa über Martensen, der das Christentum als „zweite Natur“ des Menschen bezeichnete.

verdankt sich einer bestimmten Interpretation des christologischen Paradoxes. In Kierkegaards eigener Terminologie ist das die Frage, in welchem Verhältnis die allgemeine Religiosität A und die christliche Religiosität B zueinander stehen. Bedeutet der Übergang in die Religiosität B eine gänzliche Aufhebung der in Religiosität A rekonstruierbaren Einheit von Hervorbringen und Empfangen, von Selbstverneinung als Setzen von Gesetzsein, dann ist in der Tat der Glaube nur ein Erratisch-Fremdes,⁶³ das mich provoziert, aber mehr auch nicht. Hält man dagegen an dem Interesse fest, den Glauben in Beziehung auf endliche Freiheit zu verstehen, dann kann das christliche Paradox nur Modifikation sein, der Stein des Anstoßes, der die Selbstnegation zugunsten von Selbstbegründung in einem absoluten Gegenüber daran hindert, in Selbsterbauung zu enden. In diesem Verständnis wird am Ort der Religion eine Spannung rekapituliert, die bereits die leibliche Dimension auszeichnet: das Hervorbringen und Empfangen verweist auf ein Außen, das sich nicht dieser Bewegung verdankt. Immerhin, als Unterbrechung durch die starke Metapher „Gott“ ist dieser Außenbezug im Sinn der christlichen Religiosität zur Geltung zu bringen. In dieser Fassung des religiösen Verhältnisses, gegen die Kierkegaard wahrscheinlich protestiert hätte,⁶⁴ werden Leib und Geist, Faktizität und Potentialität als eigenständige Formen der Freiheit wahrgenommen und zum Vollzug ihrer eigenen Funktionsweise überredet. Eine Beweglichkeit im Endlichen, die Kierkegaard, vielleicht auch Musil, davor bewahrt hätte, falsche Alternativen zu konstruieren.

Literaturverzeichnis

- Bloch, E. (1977): Tübinger Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe XIII, Frankfurt a. M.
- Blumenberg, H. (†1990): Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M.
- (1981): Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart.
- Corino, K. (1992): Musil. Leben und Werk in Bildern und Texten, Hamburg.
- Deuser, H. (1991): Kierkegaards Verteidigung der Kontingenz: „Daß etwa Inkommensurables in einem Menschenleben ist“, in: Kierkegaardiana 15, 104-116.
- (1985): Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre, in: P. Engelhardt (Hg.), Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels. Mainz, 165-183.
- (1980): Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards, München/Mainz.

⁶³ Vgl. Kodalle, 1988, 263.

⁶⁴ Vgl. UN I, 211; Kodalle, 1988, 264.

- Fahrenbach, H. (1979): Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als 'Korrektiv' der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie), in: M.Theunissen/W.Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt a. M., 216-240.
- (1972): Artikel „Existentiell“, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt/Basel, II, 852-853.
- Fellmann, F. (1993): *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Hamburg.
- Gadamer, H.-G. (*1975): *Wahrheit und Methode*, Tübingen.
- Gerdes, H. (1965): *Sören Kierkegaard. Leben und Werk*, Berlin.
- Greve, W. (1990): *Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt a. M.
- Hartmann, K. (1972): Artikel „Existentialismus“, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt/Basel, II, 850-852.
- (1972): Artikel „Existenzphilosophie“, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt/Basel, II, 862-865.
- Hirsch, E. (1968): *Wege zu Kierkegaard*. Berlin.
- (1955): Zum geschichtlichen Verständnis der fünften und sechsten Abteilung, in: E. Hirsch (Hg.), *Sören Kierkegaards Gesammelte Werke*, 5. und 6. Abteilung, übersetzt und hg. von E. Hirsch, H. Gerdes, H.M. Junghans, Düsseldorf 1950-1969 und Gütersloh 1979 ff.
- Höslé, V. (1996): *Kann Abraham gerettet werden? Und: kann Sören Kierkegaard gerettet werden? Eine Hegelsche Auseinandersetzung mit „Furcht und Zittern“*, in: V. Höslé, *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, München.
- Kierkegaard, S. : *Gesammelte Werke*, übersetzt und hg. von E. Hirsch, H. Gerdes, H.M. Junghans, 36. Abteilungen, Düsseldorf 1950-1969 und Gütersloh 1979 ff. [Zitiert wird mit folgenden Siglen für den jeweiligen Band und Seitenzahlen: (EO I+II): Entweder-Oder; (W): Die Wiederholung; (FZ): Furcht und Zittern; (PB): Philosophische Brocken; (LT): Der Liebe Tun; (UN I+II): Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken; (KT): Die Krankheit zum Tode; (TA I-V): Tagebücher 5 Bde.].
- Kiwitz, P. (1986): *Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens*, München.
- Kodalle, K.M. (1988): *Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard*, Paderborn.
- Löwith, K. (*1981): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg.
- (1979): Jener Einzelne: Kierkegaard, in: M. Theunissen/W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt a. M., 539-556.
- Moxter, M. (1997): *Schöne Ungenauigkeiten. Hans Blumenbergs phänomenologische Variationen*, in: *Neue Rundschau* 108 (1), Frankfurt a. M., 83-92.
- (1998): *Kultur als Lebenswelt*, Habilitationsschrift Frankfurt (unveröffentlicht).
- Musil, R. (1978): *Der Mann ohne Eigenschaften*, hg. von A. Frisé, Hamburg.
- Plessner, H. (1976): *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt a. M.
- Poole, R. (1993): *Kierkegaard. The Indirect Communication*, Charlotteville and London.
- Ricoeur, P. (1979): Philosophieren nach Kierkegaard, in: M. Theunissen/W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt a. M., 579-596.
- Ringleben, J. (1983): *Aneignung. Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards*, Berlin.
- (1995): *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*, Göttingen.
- Schulz, W. (1957): *Sören Kierkegaard. Existenz und System*, in: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen.
- (1972): *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen.

- (1979): Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum 'Begriff Angst', in: M. Theunissen/W. Greve (Hg.), Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt a. M., 347-366.
- Theunissen, M. (1996): Kierkegaards philosophisches Profil, in: Kierkegaardiana 18, 6-27.