

Die Philosophie des Willens, das Christentum und die ethische Mitteilung bei Sören Kierkegaard*

Von Jacques COLETTE (Paris)

Oft beschränkt sich heute das philosophische Geschäft, das die Bewegung des Denkens als Ganzheit in seinem Geschehen selbst zu erfassen sucht, auf sein historisch-rekapitulatives oder historisch-auslegendes Moment. Dennoch ist es nicht verboten, ein Teilmoment herauszugreifen und zu vertiefen. Im Fall Kierkegaards ist dies der Augenblick, wo sich die zerbrechliche subjektive Wirklichkeit gegen die objektive Gewißheit erhob. Gerade wegen seiner Zerbrechlichkeit will uns dieser Augenblick wiederholbar erscheinen: seiner spekulativen Verhaltenheit liegt ein Interesse zugrunde, dessen Leidenschaft, so begrenzt sie ist, die Leidenschaft der Wahrheit bleibt. Gewiß, als Leidenschaft wird das Dasein in der Unsagbarkeit des Augenblicks gelebt. Aber als Denken „in der Doppelreflexion“¹ beschreitet sie den Weg einer Kommunikation, die den Ausfaltungen und Wiedereinholungen des ‚Begriffs‘ heterogen bleibt.

Der Hegelsche Gedanke herrscht auch heute noch über unser Denken, sofern wir uns Erben des 19. Jahrhunderts nennen dürfen. Und eben das sind wir in solchem Ausmaße, daß Heidegger schreiben kann: „Trotz des flachen Geredes vom Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie bleibt dies Eine bestehen, daß im 19. Jahrhundert nur diese Philosophie die Wirklichkeit bestimmte, obzwar nicht in der äußerlichen Form einer befolgten Lehre, sondern als Metaphysik, als Herrschaft der Seiendheit im Sinne der Gewißheit. Die Gegenbewegungen gegen diese Metaphysik gehören zu ihr. Seit Hegels Tod (1831) ist alles nur Gegenbewegung, nicht nur in Deutschland, sondern in Europa.“²

Dieser Umstand verhindert allerdings nicht, daß sich dem Denken, sobald es, weit entfernt von aller Notwendigkeit und allem Absoluten, den festen Boden der Freiheit und seinen eigentlichen Grund, nämlich die Wirklichkeit und nicht die gedachte Verwirklichung, wiederzugewinnen sucht, immer von neuem die Schwierigkeiten der *Kommunikation* stellen. Gerade hier wird der Trennungspunkt zwischen Hegel und Kierkegaard am deutlichsten. Was ist die Wirklichkeit? Wenn man mit Hegel antwortet: der Verwirklichung der Idee, der wahre Begriff, „die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit“³, so ist klar, daß die Wirkmächtigkeit der Wirklichkeit die Vernunft ist. Aber wenn man mit Kierkegaard antwortet, die Wirklichkeit sei der freie Einzelne, der sich seine Welt so baut, wie er sie will, und so, wie sie sein soll, der Einzelne also, dessen Horizont die Möglichkeit ist, mit der seine Frei-

* Übersetzung von Reiner Schürmann.

¹ S. V. VII, 61–62 Anm.

² Vorträge und Aufsätze (1954) 76.

³ Hegel, Prinzipien der Philosophie des Rechts, § 7.

heit die Garantie der Zukunft besitzt, so entkommt man dem Grau-in-Grau der Theorie („Grau, treuer Freund, ist alle Theorie“, Goethe) und gelangt ins Grün des Lebens („und grün des Lebens goldner Baum“).

Heißt ‚Wirklichkeit‘ die an und für sich absolute Idee, so bekommt der Einzelne ein phantastisches Aussehen von abstrakter Blässe. Heißt ‚Wirklichkeit‘ aber der Einzelne selbst, dessen Blick prospektiv und nicht retrospektiv ist, so vergeht das Absolute, in dem sich Subjektiv und Objektiv, Wissen und Sein versöhnen, wie das Reich der Schatten. Unter einem bestimmten Gesichtspunkt ist dieser gegenseitige Ausschluß ein beiderseitiger Einschluß.

Soll das bedeuten, Kierkegaard, der, selbst wenn er sie umstürzt, der Hegelschen Denkweise verpflichtet bleibt, denke gleichfalls nach der Dialektik? Ja und nein. Ja, denn er bringt die Dialektik in die Existenz; nein, weil Kierkegaard die Denkweise des Philosophen selbst, der immer erst nachträglich zu philosophieren anfängt, mit Bestimmtheit und Konsequenz ablehnt. Hegel erklärt: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden.“⁴ Kierkegaard ist dagegen der Meinung, der existierende subjektive Denker habe keine Zeit zu verlieren: er kann es sich nicht erlauben, zu spät zu kommen, nachträglich an die Arbeit zu gehen, er kann keine Gestalt des Lebens alt werden lassen, da er diese Gestalt selber *ist*. Denn was er zu sagen hat, betrifft weder die Wirklichkeit des Rechts, der Moral oder des Staates, noch die Wirklichkeit des Geistes, der in Kunst, Religion und Philosophie am Werke ist, sondern viel einfacher seine eigene Wirklichkeit. – Kierkegaard ist Dialektiker, weil er die einzelnen Phasen dialektisch denkt und nicht die Antinomien transzendental. Aber diese Phasen sind die des Daseins, das heißt, sie entstehen durch Bruch und Sprung. Kierkegaard ist nicht Dialektiker, denn seine Dialektik führt zu keiner spekulativen Neuerfassung, so daß diese ihrerseits das Feld der nicht nur als Substanz sondern auch als Subjekt verstandenen Wahrheit eröffnen könnte. Kierkegaard denkt nicht nach der unbedingten Vorstellung der absoluten Erscheinung; er steht auf einem anderen Boden. Er hat die Ebene des „reinen Denkens“ verlassen und die der existierenden und sich denkenden Subjektivität bezogen. Wenn er sagt, Subjektivität sei Wahrheit, so sagt er damit gleichzeitig und untrennbar etwas viel Entscheidenderes aus: Subjektivität ist Un-Wahrheit. Das von Hegel gedachte Konkretum wird hier Abstraktion als solche, denn die Kategorie des Geistes erfährt bei Kierkegaard eine grundsätzliche Neubestimmung: „Das Christentum ist Geist, Geist ist Innerlichkeit, Innerlichkeit ist Subjektivität, Subjektivität ist wesentlich Leidenschaft, und im Maximum unendliche, persönlich interessierte Leidenschaft für ihre ewige Seligkeit.“⁵

Nicht einen Palast aus Ideen zu bewohnen, sondern die bescheidene Strohütte des existierenden subjektiven Denkers, also zur Hut des allein ‚wirklichen‘ Einzelnen antreten – solch ein Programm muß den Philosophen des Begriffs, die

⁴ Philosophie des Rechts, Vorrede.

⁵ S. V. VII, 25.

man heute manchmal ‚Strukturalisten‘ nennt, als eiteles Unterfangen erscheinen; ein eiteles Unterfangen zum Schutze trügerischen Reichtums. Was ist der Mensch für Kierkegaard? „Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.“⁶ Ein trügerischer Reichtum, der sich den Schein der Armut gibt und der einhergeht mit der falschen Bescheidenheit, verfängliches Glück zu tarnen: das Selbst! – So würden heute sicher die Philosophien, die den Tod des Menschen erfahren haben und die in den Philosophien des Subjekts ein vormodernes Element sehen, auf Kierkegaard reagieren. Das moderne Denken, dessen Kündler Nietzsche wäre, hält den Tod des Menschen aus und die ewige Wiederkehr des Gleichen, die uns aus dem dialektischen Gang der Geschichte herausreißt.

Hätte man Kierkegaard etwas aufmerksamer gelesen, so wäre unseres Erachtens klar geworden, daß vor Nietzsche und vor dem Gedanken von dem Tode Gottes Sören Kierkegaard die große Erschütterung einer Philosophie der Subjektivität, die mit sich selbst konsequent bleibt, durchlebt und durchdacht hat. Eine Philosophie also, die die Identität der Subjektivität selbst problematisch werden läßt. Stil und Kommunikationsweise Kierkegaards zeigen in der Vielzahl der Pseudonyme, im Inkognito, in der Zersetzung in Sünde und Verzweiflung, eine Auflösung des Selbst in Angst und Nichtidentität an, die bis in den Glauben reicht, der ein dauerndes Risiko ist, wo man über dem Abgrund allein durch die Gnade eines Anderen gehalten wird. In den „Stadien auf des Lebens Weg“ steht zu lesen: Wenn ein Mensch einen Prediger aufsuchen ginge und ihm sagte: „Meinen sie nicht, daß ich nunmehr den Glauben habe, nunmehr, da ich sie so getreulich gehört habe?“, so müßte der Prediger ihm als erfahrener Beobachter ohne wohlmeinende Nachsicht und ängstliche Gutherzigkeit antworten: „Mein Lieber, wollen sie mich höhnen, nicht einmal für mein Weib getraue ich mich einzustehen, ja, sogar für mich selber nicht, denn ich liege auf der Tiefe von siebzigtausend Faden Wassers.“⁷ Der Ritter des Glaubens durchquert die lange Krise, wo er sogar seinen Eigennamen lassen muß, ebenso wie der Nihilist die Abgründe des *Nein* durchschreitet, bevor er zum *Ja* des Übermenschen gelangt.

Was ist nun für Kierkegaard die letzte Wirklichkeit, die nicht der Philosoph des Systems, wohl aber der subjektive existierende Denker nennen kann? Diese Wirklichkeit ist die Ethik als Struktur des Daseins, das heißt als Wirklichkeit des Werdens, des Strebens, als unendliche Leidenschaft des konkret existierenden Einzelnen. Das Interesse der Ethik ist die Freiheit, die als fordernde Möglichkeit gilt. Die Freiheit ist unendlich aufgrund einer unendlichen Forderung; denn die Synthese von Natur und Freiheit bleibt ja noch aus. – Indem wir diesen allgemeinen Gedanken von der Ethik als Struktur der Existenz selber (und nicht als Existenzstadium) zum Mittelpunkt unserer Überlegungen machen, möchten wir jetzt drei grundlegende Bezugslinien in Kierkegaards Denken aufweisen.

⁶ S. V. XI, 143.

⁷ Übers. von E. Hirsch (1958) VI, 415.

In einem ersten Ansatz werden wir zeigen, daß das Denken Kierkegaards der Metaphysik der Subjektivität als Wille zugehört. Dieser freie Wille geht aus von der Negativität der Ironie und schreitet über die Schuld fort bis zum Glauben. Wir werden diesen Weg nachzeichnen und so den Ort der ethischen Sphäre im engen Sinne, das heißt als Existenzstadium, zutagelegen.

In einem zweiten Ansatz wollen wir auf die Ontologie des Christentums hinweisen, die diese existentielle Dialektik ermöglicht, und die ihrerseits ein neues Verständnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, und damit eine neue Gestalt des Zeitbewußtseins voraussetzt.

Der dritte Ansatz wird an die Kierkegaardsche Dialektik der Kommunikation heranzuführen, einer ethisch verstandenen Kommunikation, die das Ursprünglichste und Allgemeinste am Menschen betrifft: Existieren nicht als Tatsache oder als Gegenstand, sondern als *Können-Sollen*, als Aufgabe, verstanden.

Die Tragweite jeder dieser Teile des Aufsatzes ist folgende:

1. Die Philosophie des Willens geht aus von der Ästhetik und erfährt an der Grenze der Ethik die Unfähigkeit der Subjektivität, das heißt ihre Verzweiflung; dort wagt der Wille den unbedingten Sturz in die Religiosität.

2. Der Ontologie des Christentums wird wie aller Philosophie die Wahrheit selbst zum Problem. Weitab von den Wegen des transzendentalen und des spekulativen Unterfangens offenbart sie, daß der Subjektivität des Gläubigen im Zustand objektiver Ungewißheit (das heißt im Interesse und in der Leidenschaft der Freiheit) eine nicht als *universale abstractum* oder postulierte Gewißheit sondern als historisches Paradox wirklich gewordene Wahrheit entspricht. Zu dieser Gestalt des Zeitbewußtseins gehört die Erfahrung der *Schuld*, die jetzt Bewußtsein von der *Sünde* wird.

3. Sofern die ethische Kommunikation das sprechende Subjekt betrifft, geht sie vom Pseudonym zum Eigennamen vor. Sie drückt eine Art Genesis des Selbst aus und ist als solche der Widerschein eines mächtigen Tuns, das nur indirekt mitgeteilt werden kann. Darin unterscheidet sie sich von der Ethik des allgemein gültigen Gesetzes als Gestalt des Wollens im Allgemeinen (Kant), oder von materiellen Vorschriften, die unmittelbar mitgeteilt werden können. Aber soweit sie ethisch-religiös ist – diesmal im Unterschied zur Ethik im Kierkegaardschen Sinne verstanden – gestattet die Kommunikation eine kurze Spanne direkter Mitteilung.

I. Metaphysik des Willens

Kierkegaards Gedanke vom Willen ist eine Philosophie der Freiheit, die das Denkprivileg der vorgestellten Gegenstände, deren Nutzbarkeit uns mehr festsetzt als befreit, aufkündigt, und so unter dem Zeichen der nicht endlichen (Zweifel) sondern unendlichen Skepsis steht (Verzweiflung). Die „neue Philosophie“⁸, die Hegel und die Griechen hinter sich läßt, sorgt sich nicht um eine die Ver-

⁸ S. V. III, 193.

gangenheit zurückerobernde Anamnese; ihr Blick geht in die Zukunft, allerdings weniger um zu entziffern was noch nicht ist, als um es zu wollen.

Sören Kierkegaard ist einer der Wendepunkte der Philosophie der Subjektivität als Vorstellung zur Subjektivität des Willens. Der Wille ist die Möglichkeit zum Zukünftigen: „Das Mögliche entspricht gänzlich dem Zukünftigen. Das Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige, und das Zukünftige für die Zeit das Mögliche.“⁹ So spricht Kierkegaard im „Begriff der Angst“. So wie „die Sünde also im Willen, nicht aber in der Erkenntnis“ liegt¹⁰, ebenso muß die menschliche Existenz ethisch definiert werden, weil sie gerade als wollende menschlich ist. Die Hochachtung, ja die Verehrung, die Kierkegaard für Sokrates empfand, ist bekannt: „Also eine solche ironisch-ethische Korrektion könnte unsere Zeit sehr gut brauchen, ist vielleicht sogar das Einzige, was not tut – denn sie ist offenbar das, woran sie am wenigsten denkt; es wäre uns ungemein notwendig, daß wir, anstatt weiter zu gehen als Sokrates, nur zu diesem Sokratischen zurückkämen: daß Verstehen und Verstanden zweierlei ist – nicht als ein Resultat, das schließlich den Menschen in das tiefste Elend treibt, da es gerade den Unterschied zwischen Verstehen und Verstanden aufhebt, sondern als die ethische Auffassung vom täglichen Leben.“¹¹ Dennoch sind wir aufgrund unseres ‚modernen‘ (das heißt christlichen) Verständnisses sowohl vom Willen als auch von der Zeit weder griechisch noch sokratisch: „Was ist das nun für eine Bestimmung, die Sokrates zum Bestimmen der Sünde fehlt? Das ist: der Wille, der Trotz. Die griechische Intellektualität war zu glücklich, zu naiv, zu ästhetisch, zu ironisch, zu witzig – zu sündig, um das in ihrem Kopfe erfassen zu können, daß einer mit seinem Wissen es unterlassen könnte, das Gute zu tun, oder mit seinem Wissen, mit dem Wissen um das Rechte, das Unrechte zu tun. Die Grazität statuierte einen intellektuellen kategorischen Imperativ.“¹²

Was Zeit und Erkenntnis anbetrifft, so steht fest: die Spekulation bereichert sich an der Erinnerung, sie leidet an einem Besitzertrieb. Der existierende Einzelne dagegen übergibt sich dem Ewigen als dem Kommenden¹³. Aber von allen bedrückenden Gegenständen und Ideen losgelöst, kann sich der freie Wille nicht mehr über den Ernst der Lage hinwegtäuschen: er steht dem Nichts gegenüber. Der Geist, der sich vom Denken des Begriffs abgewendet hat, um Bezug zu sich selber zu werden, beginnt mit der Angst, in welcher Zukunft möglich wird. Der Angst (die geistigen, nicht fleischlichen Wesens ist) geht die Ironie voraus, „infinita et absoluta negativitas“¹⁴. Diese Negativität bedeutet das Fehlen eines wahrhaften Ichs, und wenn sie in sich selbst erstarrt, so will ihr Schicksal, daß sie sich am Nichts beglückt, im Reich der Schatten versinkt, zwischen Himmel und Erde in einem oberflächlichen *inter-esse* daherschwebt. Als Ansatz der nega-

⁹ S. V. IV, 398.

¹⁰ S. V. XI, 233.

¹¹ S. V. XI, 229–230.

¹² Krankheit zum Tode, übers. von W. Rest (1956) 125.

¹³ Vgl. S. V. VII, 414.

¹⁴ S. V. XIII, 107.

tiven Dialektik aber leistet sie selbst die Abstandnahme von der unmittelbaren Existenz. „Ut a dubitatione philosophia sic ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit.“¹⁵ Wenn das Leben sich nicht in der Abstraktion der totalen Ironie verfestigen will, muß es, nachdem es so unter dem sokratischen Zeichen der ironischen Dialektik begonnen hat, fortlaufend das ‚Intervall‘ (*inter-esse*) der Existenz zwischen Sein und Denken weitergraben. Die erste Gestalt dieser Vertiefung ist der Humor, wo die Selbstzufriedenheit des Ironikers in Leiden umschlägt. Das Denken der Subjektivität als Wollen muß erfahren, daß der Wille, nah und fern zugleich von der Vorstellung, auch Bezug zu . . . bedeutet. Es geht dabei nicht, wie später bei Nietzsche, um die Werte, sondern um das Ziel, den Endpunkt, die Grenze, kurz um das *telos*. Der Respekt vor dem *telos* („*respicere finem*“) verleiht der Abstraktion, die den Ironiker bedroht, erst Leben. Aber weil das Wollen mit unendlicher Energie vom Anfangspunkt her gesättigt ist, vermag es sich nicht mit endlichen oder relativen Gegenständen zu begnügen. Sein *telos* kann nur absolut sein und nicht auf ein beliebiges Etwas konkretisiert werden. Aber was ist das absolute *telos*, wenn nicht das Wollen selbst? Nicht zwar als Reich der Zwecke (Kant) oder als absoluter Geist in der Philosophie Hegels, der nach Heidegger eine „Metaphysik des absoluten Wissens als des Geistes des Willens“ betreibt.¹⁶ Kierkegaard schreibt vielmehr: „. . . das absolute *Telos*, das Wollen im höchsten Sinne . . . dieses höchste *Telos* ist nicht ein Etwas . . . Absolut wollen heißt das Unendliche wollen, und eine ewige Seligkeit wollen heißt absolut wollen, denn sie muß in jedem Augenblick gewollt werden können.“¹⁷ Selbstverständlich kann die ewige Seligkeit nur durch die Art definiert werden, wie man sie erwirbt¹⁸. Wenn das Wie gegeben ist, so ist es auch das Was¹⁹. Jenseits vom kantischen Formalismus, der in der Moral zu den Formalbedingungen des rechten Wollens zurückgeht, jenseits von Nietzsches Genealogie der Moral, die noch weiter zurückgreift und den Ursprung des Moralischen im Verborgenen, nicht moralischen, Sinn der moralischen Absicht überhaupt entdeckt, heißt bei Sören Kierkegaard – losgelöst von Verpflichtung, Verbot oder Vorschrift – ‚ethisch‘ der Wille selbst als Verlangen zu sein ‚im Werden‘²⁰. Während das ‚System‘ Hegels im Menschen nur die Abfolge der Momente in der Dialektik des subjektiven Geistes (Seele, Bewußtsein, Geist) sieht, will die Existenzdialektik „die Gleichzeitigkeit der einzelnen Momente der Subjektivität in der existierenden Subjektivität, die Gleichzeitigkeit als Gegensatz zum spekulativen Prozeß“ betrachten.²¹

Nun erfährt das existentielle Interesse im Bemühen um diese eigentlich ethische und absolute Aufgabe seine Ohnmacht. Im Rückgriff, der hier Vertiefung

¹⁵ S. V. XIII, 108.

¹⁶ Vorträge und Aufsätze, 76.

¹⁷ Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift, übers. von H. M. Junghans (1958) II, 99.

¹⁸ Siehe a. a. O. 134.

¹⁹ Siehe Papirer, X, 2 A 299.

²⁰ Siehe a. a. O. I, 72 f., und Papirer, X, 2 A 417.

²¹ A. a. O. II, 47.

ist, tritt die ethische Intensität an die Stelle der historischen Dialektik. „Pathetisch gesehen hat eine Sekunde unendlichen Wert.“²² Die konkrete Zeit ist ethisch. „In der Existenz ist das Individuum eine Konkretion, die Zeit konkret, und selbst während das Individuum überlegt, ist es für den Gebrauch der Zeit ethisch verantwortlich. Existenz ist kein abstraktes Werk der Hast, sondern ein Streben und ein andauerndes Inzwischen; selbst in dem Augenblick, wo die Aufgabe aufgestellt ist, ist schon etwas vergeudet, weil inzwischen existiert worden ist, und der Anfang nicht sofort gemacht worden ist.“²³ Sobald sie gestellt ist, „wird die Aufgabe an das Individuum in der Existenz gebracht“²⁴. Dann aber zeigt sich, daß auf einen noch ursprünglicheren Ursprung zurückgegriffen werden muß: es „wird ein anderer Anfang als vonnöten entdeckt, der Anfang des ungeheuren Umweges, der in dem der Unmittelbarkeit Absterben besteht; und just, als hier der Anfang gemacht werden soll, entdeckt man, daß, weil inzwischen die Zeit vergangen ist, ein verkehrter Anfang gemacht worden ist, und daß der Anfang mit dem Schuldig-Werden gemacht werden muß, und von dem Augenblick an treibt die totale Schuld, die entscheidend ist, mit *neuer* Schuld Wucher“²⁵. Die totale Schuldhaftigkeit wird also „im Zurückgehen auf das Zugrundeliegende“ entdeckt²⁶. Die ethische Intensität, die auf den Ursprung, die Schuldhaftigkeit, zurückgegangen ist, greift auf das einzig Erinnerungswürdige zurück: „Das ewige Sicherinnern der Schuld ist der höchste Ausdruck für das Verhältnis des Schuldbewußtseins zu einer ewigen Seligkeit.“²⁷ Das so auf dem Niveau dessen, was Kierkegaard das Religiöse A nennt, erreichte Leid verschärft die als *inter-esse*, In-Zwischen zwischen Endlich und Unendlich, Zeitlich und Ewig verstandene Existenz. Dieses absolute Leiden ist das Leiden, für den Willen keinen adäquaten Ausdruck, keine geeignete Veräußerlichung finden zu können.

Trotz seiner Begeisterung und seiner richtigen Auffassung vom Unbedingtheitscharakter dessen, was auf dem Spiele steht, legt zum Beispiel das Mönchtum in dieser Beziehung eine rührende Naivität an den Tag. In Lobgesänge ausbrechen, unmittelbar einen Zugang zur Seligkeit bezeugen, seine Gewißheit lauthals verkünden – kindische Vermessenheit und Mangel an Humor! Wie die Ironie ist der Humor eine Geistesverfassung, aber zum Unterschied des Ironikers zerbricht der Humorist die Glätte der Selbstzufriedenheit und lebt im Bewußtsein der Schuld. Die Schuld ist total; sie durchsetzt die Zeitlichkeit des Daseins, da dieses nun dauernd der Unmittelbarkeit absterben muß. Das Bewußtsein der Schuld zerrüttet von Grund auf, wenn auch im Verborgenen, das Bewußtsein der Zeit; es ist Dauer, „andauerndes Inzwischen“, das zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit eindringt; es ist *inter-esse* zwischen Zeit und Ewig-

²² A. a. O. I, 84.

²³ A. a. O. II, 236.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ A. a. O. 237.

²⁷ A. a. O. 235.

keit. In diesem Widerspruch werden das ethische Stadium der allgemeinen Pflicht (Kant) und die Versöhnung von Äußerem und Innerem im Allgemeinen (Hegel) überschritten. Das Bewußtsein der Schuld zeigt den Einstieg in die Religiosität der verborgenen Innerlichkeit an, welcher der Humor als Inkognito dient. Das verborgene Pathos des religiösen Menschen gleicht dem einer Frau, in die ein Gott sich verliebt hat. Die Innerlichkeit brennt zu stark, als daß sie sich veräußerlichen könnte: darum verbirgt sie sich und reist inkognito. Wenn man das nicht annimmt, wenn „das Dasein unter der Idee betrachtet wird, dann hat Hegel recht . . . In der Hegelschen Philosophie ist das Äußere (die Entäußerung) höher als das Innere . . . Für die ethische Betrachtung des Lebens ist es dann Aufgabe des Einzelnen, sich selbst der Bestimmung der Innerlichkeit zu entäußern und sie in einem Äußeren auszudrücken.“²⁸ Der Ritter der Innerlichkeit dagegen verzichtet nicht auf die Maske, treibt bewußte Verstellung; darum benutzt er den Witz als Rückzugstaktik, als Alibi. Was für ein Witz ist es doch, nicht wahr, die Ethik aufrechtzuerhalten, also bei der ‚Art‘ (dem allgemeinen Gesetz der Natur), der Betrachtung des ‚Allgemeinen‘, weiterhin Zuflucht zu suchen!

Die radikale Skepsis gegenüber dem veräußerlichenden Ausdruck, die den Ritter der Innerlichkeit kennzeichnet, übersteigt die des Ironikers; es handelt sich nicht mehr um Endlichkeit, sondern um Sündhaftigkeit. Das Pathos eines versteckten Leidens im Herzen, das ihm dumpf zusetzt, geht der Humorist friedlich nach Hause, lebt wie jedermann und erweist allen eine herzliche Zuneigung. An diesem Grad der Unfähigkeit wird die Ethik für die Subjektivität zur *Anfechtung*, zur *Prüfung*²⁹, und hinter dem verhaltenen Lachen des Humoristen versteckt sich die schwerste Probe, die noch bevorsteht: die Verzweiflung.

Im Rahmen des Subjektivitätsdenkens wird diese Analyse am Ende die Ausweglosigkeit der Moderne zeigen: ich selbst sein zu wollen (Übermaß des Notwendigen, Verzweiflung des Willens er selbst zu sein) führt zur Vernichtung des Selbst (Übermaß des Möglichen, Verzweiflung nicht er selbst zu sein). Das ist die Qual der Verzweiflung, die Qual, „nicht sterben zu können“³⁰. Lebendiger Tod oder sterbliches Leben, wörtlich: die Krankheit zum Tode. Dieser letzte Grad im Fehl des Selbst bezeichnet den Kierkegaardschen Endpunkt der Metaphysik der Subjektivität in der Gestalt des Mißverhältnisses, des falschen Bezuges, der Disproportion, der Uneinigkeit, in dem sich ein Verhältnis im Verhältnis zu sich selbst erschöpft. Darin geben sich die phantastischen Bilder der „dämonischen Idealität“ zu erkennen, „dies Wort im rein griechischen Sinne gebraucht“³¹, denen die Dichter ihre Stimme geliehen haben, und die Kierkegaard in diesem philosophischen Zeitalter der Metaphysik, wo der Bezug zum Sein aus dem Willen gedacht wird, zu Kategorien des Geistes erhoben hat.

²⁸ Furcht und Zittern, übers. von G. Jungbluth (1956) 256.

²⁹ Siehe Nachschrift, Bd. I, 257.

³⁰ Die Krankheit zum Tode, 37.

³¹ A. a. O. 106.

II. *Ontologie des Christentums*

Die Subjektivität des absoluten Interesses, die bei Kierkegaard so etwas wie ein später Widerhall der objektiven Ungewißheit sokratischen Typs in der christlichen Moderne wird, ist nicht nur Thema ‚psychologischer‘ Variationen. Die Bindung an die Spekulation aufkündigen heißt nicht, in die Gedankenlosigkeit flüchten. Darum greift Kierkegaard noch zur ‚quasi-systematischen Begriffssprache; den Spielraum zwischen den Kategorien, die lockerer werden, darf man nicht auf fehlende Denkstrenge des Dialektikers zurückführen; gerade im Unfixierten des ‚quasi‘ geben sich die ‚ontologischen‘ Strukturen eines Denkens zu erkennen, das, ohne sich als solche darzubieten, dennoch untrennbar einer ‚Metaphysik‘ der Subjektivität verbunden ist. Während die Ethik, das zweite Stadium der Existenz (das kantische und hegelsche Moment), das Dasein als in sich selbst geschlossene Ganzheit definiert, kündigt sich dem, der es als Existenz denken will, das Christentum nach Art eines Bruches an. „Aber was ist denn die Pflicht? Die Pflicht ist ja gerade der Ausdruck für Gottes Willen. Hier erweist sich die Notwendigkeit einer neuen Kategorie, um Abraham zu verstehen. Ein solches Verhältnis zur Gottheit kennt das Heidentum nicht. Der tragische Held tritt in kein privates Verhältnis zur Gottheit, sondern das Ethische ist das Göttliche, und deshalb läßt sich das Paradoxale darin im Allgemeinen medieren. Abraham läßt sich nicht medieren.“³² Das Christentum ist eine ‚Radikalkur‘³³, die einzige, die der „Krankheit zum Tode“ gemäß ist. Vor dieser unerwarteten, das heißt paradoxalen Neuheit ist das Denken gezwungen, sich selbst zu übersteigen. Denn wirklich läßt sich das Christentum nicht der Bewegung des Begriffs unterordnen; so schafft es dem Denken neue Bedingungen; eine neue Unmittelbarkeit ist erschienen. Um diesen Überstieg denken zu können, kann man nicht so tun, als erscheine es voraussetzungslos, vor allem ohne den philosophischen Hintergrund und das Problem der Wahrheit. Kierkegaard stellt diese Problematik ausführlich in der „Nachschrift“ von 1846 dar. Zeit und Existenz gehen den Denker an; sie gehen ihn an aufgrund seiner Zwischenstellung zwischen Idealität und Realität. In der Zeit des existierenden Einzelnen sind Wahrheit und Freiheit nicht voneinander zu trennen. Der Immanenz der Logik, die die Notwendigkeit als Synthese von Möglichkeit und Wirklichkeit denkt, steht das Werden gegenüber; der Kontinuität des Übergangs und der Vermittlung, die Diskontinuität des Sprunges und der Wiederholung. So wie alles, was man vom absoluten *telos* (dem *quod*) aussagen kann, die Art und Weise betrifft, sich zu ihm zu verhalten (das *quo* des Bezuges), ebenso muß die spekulative Rede von der Wahrheit vor dem Denken der Existenz weichen, dessen Rede sagt: die Subjektivität ist die Wahrheit, sie besitzt ein Wissen, das alles *esse* in Möglichkeit zu übersetzen vermag, weil sie über ein auflösendes *posse* verfügt. Aber wenn das Subjekt, statt im phantastischen Ego des reinen Denkens zu vergehen, ein subjektiver, in der Zeit existierender Denker bleibt, so erschließt sich der erste

³² Furcht und Zittern, 244.

³³ Papirer, I A 99.

Grad des Paradoxes. „Daß die Wahrheit das Paradox wird, ist gerade in ihrem Verhältnis zu einem existierenden Subjekt begründet.“³⁴ So lautet gegenüber der spekulativen Immanenz von Plato bis Hegel der Plan des Sokratismus.

Der zweite Grad des Paradoxes wird dort erreicht, wo der Einzelne nun auch mit Sokrates bricht und erfährt, daß der Zugang zur Wahrheit als Neuigkeit nur möglich ist, wenn das Subjekt zuerst Un-Wahrheit ist. In diesem Falle vollzieht sich der Zugang zur Wahrheit im Sprung. Im Unterschied zur klassischen Konzeption der Pädagogik als ‚Mäieutik‘, wo es darum geht, jedem Menschen dazu zu verhelfen, ohne Ende aus seinem eigenen Grund Altes und Neues hervorzuholen, bedeutet die Theorie der Subjektivität als Un-Wahrheit zwar nicht, daß die Wahrheit Objektivität ist, wohl aber, daß es nur dann Wahrheit gibt, wenn die objektive Ungewißheit einhergeht mit der leidenschaftlichen Aneignung einer Wahrheit, die man nicht selber ist.

Aber die Steigerung erreicht ihren höchsten Punkt, wo der Widerspruch in der dem Individuum äußerlichen Wirklichkeit erscheint. „Das Absurde, das Paradox, ist derart zusammengesetzt, daß die Vernunft es keineswegs aus eigener Kraft in Unsinn auflösen und zeigen kann, es sei Unsinn; nein, es ist ein Zeichen, ein Rätsel, ein Rätsel der Zusammensetzung, von dem die Vernunft sagen muß: Lösen kann ich es nicht, es ist nicht zu begreifen, aber daraus folgt durchaus nicht, daß es Unsinn ist.“³⁵

Die Leidenschaft, die dann dem Absurden entspricht, ist der Glaube. Die äußere Wirklichkeit, die eine so ganz und gar neue Möglichkeit eröffnet, ist die ewige Wahrheit des Gottes, der in der Zeit erschienen ist. So führt die weder durch Erinnerung noch durch begriffliche Vermittlung einholbare Geschichtlichkeit, die auch im Rahmen einer ewigen Wiederkehr nicht gewollt werden kann, das von Denken gesättigte und unter dem Zeichen der Ironie wie der Spekulation zum Ruin verdamnte Wollen zu unverhoffter Neugeburt. Der Steilpfad, der sich so plötzlich dem Denken auftut, erweist sich als kraftvolle Hilfe für den Willen, dem sich darin der Weg des Glaubens erschließt.³⁶ So unterwirft die Subjektivität des absoluten Interesses, die sich dem Reich der Objektivität entzogen hat, das dialektische Denken einem nie geahnten Ziel: sie offenbart ihre Ohnmacht als totalisierendes Denken. Das bedeutet nun, daß der entscheidende Augenblick von jetzt an aufleuchten kann, denn das Inkognito, „in dem das Ewige, als für die Zeit inkommensurabel doch weiter seinen Umgang mit der Zeit pflegen will“³⁷, ist das – selbstverständlich zweideutige – Zeichen für die der Immanenz feindliche Wahrheit. Wenn man konsequent etwas anderes zu denken versucht als das heidnische Verständnis der Zeit, so „ist die ewige wesentliche Wahrheit nicht dahinten“³⁸, sondern vor uns. Die Wahrheit des Verständnisses von Sein und Zeit denken, eine Geschichte denken,

³⁴ Nachschrift, Bd. I, 189.

³⁵ Papirer, X, 2 A 354, übers. von Hajo Gerdes (1970), Tagebücher Bd. IV, 83.

³⁶ Siehe Papirer, X, 2 A 624.

³⁷ Der Begriff der Angst, übers. von R. Lögstrup (1956) 548.

³⁸ Nachschrift, Bd. I, 200.

wo das Vergangene und das Zukünftige sich als Inkognito des Ewigen ankündigen – heißt das nicht, die Strukturen einer Ontologie des Christentums legen, in denen die einzig mögliche Form der Anwesenheit, über eine rein moralische Weltanschauung hinaus, die des ethisch-religiösen Anspruchs ist? Alle Begriffe der abendländischen Philosophie bleiben hier in Kraft, werden aber mit dem christlichen Koeffizienten versehen: „Sobald der Geist gesetzt ist, ist der Augenblick da.“³⁹

Der entscheidende Augenblick bedeutet im Christentum unter anderem, daß die Schuldhaftigkeit nicht mehr nur eine ganzheitliche Bestimmung der Existenz in der Immanenz ist, sondern daß sie allein durch ihren Bruch mit der Immanenz, das heißt allein durch die geschichtliche Neuheit, auf der sie nunmehr ruht, *Sünde* wird. „Das Sündenbewußtsein ist der Bruch; dadurch daß es wird, wird das Individuum ein Anderes.“⁴⁰ Der Bruch mit dem Allgemein-Moralischen ist im Christentum als geschichtliches *novum* einbegriffen. „Denn da das Verhältnis zu jenem Historischen (dem Gott in der Zeit) das Sündenbewußtsein bedingt, so kann das Sündenbewußtsein nicht in all der Zeit dagewesen sein, wo dieses Historische nicht dagewesen ist.“⁴¹ Die teleologische Suspension des Ethischen ist demnach der existentielle Ausdruck dafür, daß „jeder Christ es nur dadurch ist, daß er an das Paradox genagelt ist, seine ewige Seligkeit auf das Verhältnis zu etwas Historischem begründet zu haben“⁴². In der wesentlichen Verbindung zwischen dem historischen Ereignis der Offenbarung und der Sünde – das heißt der nunmehr vor Gott gelebten Schuldhaftigkeit – zeigt sich, daß das Christentum ein neues Bewußtsein von Zeit mit sich bringt: die Gewißheit gründet nicht mehr auf dem Allgemeinen, dem „sub specie aeterni“ einer abstrakten Ewigkeit, sondern das geschichtliche Konkretum tritt an die Stelle des formalen Abstraktum. „In dem Augenblick, da die Sünde gesetzt ist, ist die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit. Wir sagen nicht, daß die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit ist, ebensowenig wie die Sinnlichkeit Sündhaftigkeit ist; aber indem die Sünde gesetzt ist, bedeutet die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit . . . Sobald die Sünde gesetzt ist, hilft es nichts, von der Zeitlichkeit abstrahieren zu wollen, ebensowenig wie von der Sinnlichkeit.“⁴³ Die Menschwerdung Gottes bedeutet, daß das Ich in genau dem Maße seine Möglichkeiten entfaltet, wie die Idee Christi die ihrigen: „Je mehr Vorstellung von Christus, um so mehr Selbst. Ein Selbst ist qualitativ, was sein Maßstab ist. Daß Christus der Maßstab ist, ist der von seiten Gottes nachdrücklichste Ausdruck zur Bekundung dessen, welche ungeheure Realität ein Selbst hat; denn erst in Christo ist es wahr, daß Gott des Menschen Ziel und Maßstab oder Maßstab und Ziel ist. – Aber je mehr Selbst, um so intensiver auch die Sünde.“⁴⁴

Es bleibt zu fragen, was ein intensives Sündenbewußtsein jenseits der Ethik

³⁹ Der Begriff der Angst, 546.

⁴⁰ Nachschrift, Bd. II, 297.

⁴¹ Ebd.

⁴² Nachschrift, Bd. II, 290.

⁴³ Der Begriff der Angst, 551–552.

⁴⁴ Die Krankheit zum Tode, 154–155.

bedeutet. Den Ethiker kennzeichnet die Überzeugung, der Mensch könne durch Selbstwahl die Ästhetik und die Ethik im Selbstbewußtsein versöhnen, „das sich als die Einheit von unendlicher Freiheit und endlicher Gegebenheit vollzieht“⁴⁵. In „Entweder-Oder“ war der pseudonyme Autor B (Wortführer der Ethik als Existenzstadium) „beglückt, daß der Mensch nicht reines Geistwesen ist, sondern das Erotische mit dem Geist verbinden kann“ (ebd. S. 21). Was die Sünde als radikalste Innerlichkeit, als Un-Wahrheit und Trennung von Gott betrifft, so definiert sie eine der Ethik entgegengesetzte Struktur. Das sündhafte Dasein ist als Bruch mit Gott, das heißt mit der ewigen Wahrheit, *erworbene* Zwiespältigkeit. Ein solcher Gedanke kann nicht philosophischen Ursprungs sein; er kann nur Gegenstand einer Offenbarung sein, und die Offenbarung ist nichts anderes denn die Menschwerdung Gottes als zeitliches Werden der ewigen Wahrheit. Das ist das Schlußthema der „Krankheit zum Tode“. Die Sünde schließt also die Suspension des Ethischen ein, aber es muß bemerkt werden, „daß die Suspension keine Aufhebung der ethischen Forderung bedeutet“⁴⁶. Die Ethik verbleibt im Religiösen, die Aufgabe der zweiten Ethik ist dieselbe wie die des ethischen Existenzstadiums, aber sein Anspruch beruht auf ganz anderen Voraussetzungen: die Sünde und den Glauben. Wenn man allerdings, wie Hermann Diem gezeigt hat,⁴⁷ vom Christentum Kierkegaards als „Ethik des Glaubens“ sprechen kann, so wird dennoch die kantische Grundlage bestritten, nämlich die *effektive* Möglichkeit, allein auf der Basis des Vernunftwillens den moralischen Imperativen gemäß zu handeln. Wir sind der Meinung, daß unter rein philosophischem Gesichtspunkt innerhalb der auf die Ethik konzentrierten Existenzdialektik Kierkegaard die Grenzen der als Gebot, als Verbot, als Pflicht verstandenen Ethik aufgewiesen hat. Das ist der Punkt, wo er sich von Kant unterscheidet. Sicher spricht Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von Christus und vom Bösen, was er weder in der „Kritik der praktischen Vernunft“ noch in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ tut. Aber diese Themen tauchen bei Kant nicht im Zusammenhang einer der Ethik immanenten Dialektik auf, als ihr innewohnende und an ihren Grenzen wirksam werdende Sprengkraft. Kierkegaard entdeckt diese Sprengkraft noch vor der Erscheinung Christi als schematisierendes Urbild des guten Prinzips. Diese Sprengkraft der Ethik wird dadurch offenbar, daß im Hinblick auf die unendliche Anforderung alle Menschen Ausnahmen sind, und nicht allein Abraham, der in „Furcht und Zittern“ nur als Prototyp des Einzelnen dasteht. Gewiß hat Kierkegaard in den Schriften des Climacus und Anticlimacus das paulinische Thema von Sünde und Gnade im Sinne der endgültig überholten Gesetzesökonomie ausgestaltet, doch geschieht diese Ausgestaltung so, daß Sünde, Geschichte, echte Menschwerdung Gottes und Glaube erst nachträglich in dem von der Existenzdialektik bereitgestellten Rahmen angesiedelt werden.

Für Kierkegaard kann das Jenseits der Ethik nicht von einer Idee her ent-

⁴⁵ Walter Schulz, Sören Kierkegaard, Existenz und System (1967) 14.

⁴⁶ Helmut Fahrenbach, Kierkegaards existenzdialektische Ethik (1968) 149–150.

⁴⁷ Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard (1929).

stehen, selbst nicht von jener, „welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird“, d. i. „Urbild der sittlichen Gesinnung“⁴⁸. Von dieser Idee, sagt Kant, sind wir nicht die Urheber, weil „sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können“⁴⁹.

Von dieser negativen Charakterisierung verwirft Kierkegaard die nur ideelle Natur. Nur in existentieller Ausdrucksweise kann sich ein Zugang ergeben zu einem absoluten Bezug zum Absoluten, d. h. zu einer Gleichzeitigkeit, welche die Grundlagen der Philosophie des Seins und der Zeit erschüttert.

Der Philosoph Kierkegaard ist der Kierkegaard jener Ethik, die von sich selbst auseinanderbricht, sobald das Ethische als Selbstvollzug verstanden wird. Zwar versinnbildlicht und erhellt das Christentum von außen her das Rätsel der Suspension des Ethischen, die den Einzelnen isoliert und ihn dem Allgemeinen und dem Begriff entzieht; aber Kierkegaard erfährt diese Erschütterung des moralischen Ich, das seit Kant den Menschen in seiner Würde bestimmt, gerade aus dem Innern der Ethik heraus. Der Mensch jenseits der Moral: das ist es, was schon vor Nietzsche Kierkegaard uns zu denken gibt, nicht im genealogischen Rückgang auf den Ursprung der Ethik, sondern indem er diese bis an ihre Grenzen vortreibt.

III. Dialektik der Mitteilung

Der Stil des Kierkegaardschen Werkes paßt sich seinem philosophischen Gehalt geradeso wie seinem Verständnis des Christentums an.

Das Ich des Schriftstellers ist jeglicher Verwurzelung im Ewigen beraubt und unstet; ebenso ist das Ewige in der Zeit nur inkognito anwesend. Das verfolgte, uneigentliche, namenlose Ego, das sich ‚mitteilen‘ möchte, ist ungreifbar wie das Absolute selbst. „So groß war Jahre lang meine Melancholie, daß ich es nicht fertig brachte, im tiefsten Sinne zu mir selbst Du zu sagen. Zwischen meiner Melancholie und meinem Du erstreckte sich eine eingebildete Welt. Diese Welt habe ich zum Teil in den Pseudonymen ausgeschöpft.“⁵⁰ Aus Abneigung gegenüber der gewöhnlichen philosophischen Sprache – obgleich diese sich dennoch auf Umwegen in sein Werk wieder einschleicht –, schreibt Kierkegaard Berichte, erbauliche Reden, und übersäht sein „Tagebuch“ mit Bemerkungen zu dem Problem der Kommunikation.⁵¹ Zwar ist Anticlimacus (der Autor der „Krankheit zum Tode“ und der „Einübung im Christentum“) kein Pseudonym wie die anderen, denn jenseits der Religiosität A „muß die Kommunikation dessen, was christlich ist, in der Zeugenschaft enden; die Mäeutik kann nicht die endgültige Form sein, da sich christlich gesprochen die Wahrheit nicht im sokratisch ver-

⁴⁸ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. von K. Vorländer (1903) 66.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Papirer, VIII, 1 A 27; siehe auch I A 75, 52–60.

⁵¹ Siehe vor allem Papirer, VIII, 2 B 79–89.

standenem ‚Subjekt‘ befindet, sondern eine Offenbarung ist, die verkündet werden muß.“⁵² Zuvor jedoch tritt der Schriftsteller Kierkegaard mit dem Humor als Inkognito auf, denn er definiert sich selbst „höher als Climacus (Verfasser der ‚Philosophischen Brocken‘ und der ‚Unwissenschaftliche Nachschrift‘) und tiefer als Anticlimacus“⁵³. Ein in der Doppelreflexion erfaßter Gedanke läßt sich nur indirekt mitteilen. Wenn ein Verfasser auf solche Weise schreibt und nicht ohne List der Öffentlichkeit ein so verfaßtes Werk vorlegt, greift er manchmal zu den Methoden der Fälscher und Spione und „wechselt wie Proteus ohne Unterlaß die Gestalt, um Scheinbilder vorzutauschen“⁵⁴; das geschieht jedoch mit dem Ziel, „die anderen mit Hilfe des Trugs zur Wahrheit zu führen“⁵⁵. Diese bewußt verfolgte List und die vielen Pseudonyme, in denen sie sich niederschlägt, beschreiben bei Kierkegaard die Weite und die Vielfalt der Existenzstadien; sie beschreiben ihn selbst in seiner Gespaltenheit und seiner ununterbrochenen Suche nach dem Ich. Gleichzeitig dient dieses Verfahren dazu, den Leser an seine eigene Innerlichkeit zu gemahnen.

In all dem handelt es sich um eine Kommunikation, die nicht einen Wissensgegenstand vermitteln will, sondern ein „Können-Sollen“⁵⁶. Denn „insofern man zurecht sagen kann, die Ethik beinhalte ein Wissen, kann dieses Wissen nur Selbsterkenntnis sein; allerdings ist das ein Wissen im uneigentlichen Sinne“⁵⁷. Gegenstand einer solchen Mitteilung ist nicht das erkannte oder vernommene Wirkliche, sondern die ‚Verwirklichung‘ selbst⁵⁸. Vor der so verstandenen Wirklichkeit, sagt Kierkegaard, gebärden sich die Menschen oft wie wasserscheue Kranke. „Sie wollen zwar gerne einen Schwimmeister haben, der ihnen zu ruhiger Stunde und an einem sicheren Ort im Zimmer einen Vortrag über die verschiedenen Schwimmbewegungen hält. Wenn aber der Schwimmeister sagt: Jetzt ins Wasser, jetzt wird getaucht, so antworten diese Leute: Aufwiedersehen und Dankeschön!“⁵⁹ Darum ist es richtig zu sagen⁶⁰, die ethische Kommunikation spiele sich als Wissensvermittlung im Innern eines Zirkels ab; in ihrem Tun „setzt sie schon voraus, daß jeder Mensch weiß, was die Ethik ist“⁶¹. Sie unterstellt demnach, daß alle Menschen gleich sind: „Prometheus hat die Ethik allen Menschen gleich gegeben.“⁶² Zeus wollte, daß „die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu wählen . . . an alle gleich ausgeteilt werden sollte, weil sie jeden Menschen gleich wesentlich gehöre“⁶³. Aber als Mitteilung eines *Könnens* ist die

⁵² Papirer, IX A 221.

⁵³ Papirer, X, 1 A 517.

⁵⁴ Papirer, VIII B 81, 22.

⁵⁵ Ebd. 85, 24.

⁵⁶ Ebd. 83.

⁵⁷ Ebd. 85, 30.

⁵⁸ Ebd. 81, 13.

⁵⁹ Ebd. 85, 17.

⁶⁰ Vergl. H. Fahrenbach, a. a. O. 180.

⁶¹ Papirer, VIII B 81, 4.

⁶² Ebd. 81, 10.

⁶³ S. V. Bd. IV, 413, Anm. – Anspielung auf Plato, Protagoras 332 c–d. Begriff der Angst, 568–569.

ethische Mitteilung absolut verschieden von einer Wissensmitteilung. „Man kann einem Menschenkopf sicher die Wissenschaft eintrichtern, die Ethik aber muß man aus ihm selbst hervorholen.“⁶⁴ In dieser Linie, sagt Kierkegaard, muß alle Lehre, so lang sie sein mag, „zum Schweigen führen“⁶⁵. Warum? Weil die ethische Kommunikation den Einzelnen an sich selbst verweist, an seine praktische Schöpferfähigkeit und nicht an sein theoretisches Erkenntnis.

Anders steht es mit der christlichen ethisch-religiösen Kommunikation: sie ist gleichzeitig direkt und indirekt.⁶⁶ Sie schließt als vorübergehendes Moment⁶⁷ eine Wissensmitteilung ein. Aber dieses vorübergehende Moment ist kurz.⁶⁸ In den „Philosophischen Brocken“ nannte Kierkegaard es das *Nota Bene* der Weltgeschichte. Im „Begriff der Angst heißt es das ‚dogmatische‘, wir würden sagen das ‚kerygmatische‘ Moment. Diese Ausdrücke bezeichnen ein Moment, das außerhalb des Zirkels ethischer Kommunikation liegt. Wenn diese Verkündigung ergangen ist, bleibt wie in der Ethik jeder seinem Schweigen, das heißt seinem Handeln überlassen.

Die Frage, die sich schließlich erhebt, ist folgende: Wer spricht letzten Endes in diesem kurzen Moment einer Verkündigung, die in den Bereich des Paradox-Erbaulichen gehört? Und wie kann der Philosoph, dessen Sprache und Mitteilungsweise mit der Ethik homogen sind (sei es auch nur, um sie an ihre Grenze und in das Scheitern zu treiben), den Ort dieses außerphilosophischen Wortes aufweisen? Kierkegaard hat da eine Frage gestellt, die die Philosophie sprengt. Es steht damit *mutatis mutandis* wie mit dem Zarathustra Nietzsches, der nicht der Übermensch ist, sondern der den Übermenschen ‚lehrt‘, und der auch nicht Nietzsche selber ist.⁶⁹

Vielleicht können wir in unserem Vergleich noch etwas weiter gehen. Zarathustra kann sagen: „Ich lehre euch den Übermenschen“, das heißt zunächst, „daß der Mensch erlöst werde von der Rache“⁷⁰. „Und Rache ist: des Willens Widerwille gegen die Zeit.“⁷¹ Und was ist die Zeit? „Die Zeit als Vergehen ist das Widrige, an dem der Wille leidet.“⁷² Ebenso wie Nietzsche trägt Kierkegaard eine Philosophie des Willens vor, die mit Zeit und Ewigkeit in Verbindung steht. Seine Philosophie des Willens umschließt ein bedeutsames ethisches Moment, und die ihr entsprechende Weise der Kommunikation führt ins Schweigen des Handelns. Aber als christliche Ethik ist sie nicht mehr kantisch; man muß also sagen, sie steht jenseits der Ethik – was nun ganz und gar unkantisch gedacht ist. Der „kurze Moment“, der nicht zum Können-Sollen gehört (weil sich dieses ja im Kreise des kantischen Allgemeinen entfaltet), verweist auf den Augen-

⁶⁴ Papirer, VIII B 81, 6.

⁶⁵ Ebd. 85, 17.

⁶⁶ Vgl. ebd. 89.

⁶⁷ Vgl. ebd. 85, 29 u. 89.

⁶⁸ Ebd. 82, 13.

⁶⁹ Vgl. M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, 107.

⁷⁰ Zitiert ebd. 110.

⁷¹ Ebd. 115.

⁷² Ebd. 116.

blick, wo Zeit und Ewigkeit sich vereinen, und schließlich auf den Glauben; dieser weigert sich, in einer als Vergangenheit gedachten Ewigkeit und einem als Gegenstand der Erinnerung vorgestellten „sub specie aeterni“ Zuflucht zu suchen. Der Kündler einer solchen Botschaft jenseits der Ethik ist der ‚Fürsprecher‘, der eine erbauliche und paradoxe Botschaft vorbringt. Das ist unter den Pseudonymen die einzigartige Stellung des Anticlimacus. Und gerade das erklärt, wieso dieser Verfasser und er alleine vom Glauben sagen kann, er bestünde darin, „daß das Selbst, indem es es selbst ist und indem es es selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet“⁷³.

Eine solche Redeweise kann weder der Ästhetik noch der Ethik angehören, und auch nicht dem Ritter der verborgenen Innerlichkeit. Dieses Thema des Durchsichtig-Werdens, der Transparenz, steht der Ethik genauso fremd gegenüber wie Nietzsches Thema vom Übermenschen. Das Werkzeug der Ethik ist die Wiederholung. Aber die Wiederholung ist zugleich Stein des Anstoßes für die Metaphysik und ‚Bedingung‘ – allerdings nur das – für die ‚Dogmatik‘: „Die Wiederholung ist das *Interesse* der Metaphysik, und zugleich jenes Interesse, an dem die Metaphysik scheitert, die Wiederholung ist die Lösung innerhalb jeder ethischen Anschauung, die Wiederholung ist *conditio sine qua non* für jedes dogmatische Problem.“⁷⁴.

Wenn Ethik und Wiederholung als unzureichend erscheinen, zerbricht der Zirkel. Das Wort gehört dann einem Fürsprecher, der noch die Metaphysik des Willens voraussetzt (und nicht mehr die der Idee), der aber höhere Gründe hat, dem zeitlichen gegenüber kein *Ressentiment* mehr zu verspüren.

Im Gegensatz zu einem Diskurs der Aneignung und Verinnerlichung, der in zirkulärer Geschlossenheit vorgebracht wird, war die Kierkegaardsche Fiktion ein Sagen, das immer wieder von neuem und verschieden ansetzt. Den wahren archimedischen Punkt beschwörend, bezeugt das entwurzelte Ich selbst die Wachsamkeit eines Bewußtseins, das es sich verbietet, den Diskurs zu schließen, weil es seine Hinfalligkeit nicht vergessen kann. In seiner Schwäche ist allein dies Wachsein Stärke. Nur vermöge des Absurden wirkt in der Welt die Kraft, die die Welt trägt.

⁷³ S. V. Bd. XI, 219; Krankheit zum Tode, 116.

⁷⁴ S. V., Bd. III, 212. Übers. von G. Jungbluth (1956) 352.