

Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards „Der Begriff Angst“

Von Jochem HENNIGFELD (Siegen)

Die folgende Darstellung versucht, Kierkegaards Bestimmung des Menschen als geisthafte Synthesis in drei Schritten deutlich zu machen. Zunächst soll der Argumentationszusammenhang im „Begriff Angst“ so weit analysiert werden, daß der ‚systematische‘ Ort dieser Wesensbestimmung und ihre Besonderheit zu fassen sind (I.). Der II. Teil legt die im „Begriff Angst“ greifbaren Bezüge zwischen Kierkegaard und Schelling dar. Schließlich wird der Zusammenhang von Angst, Verzweiflung und Zweifel – vor allem im Hinblick auf deren unterschiedliche methodische Funktion im Denken Kierkegaards – thematisiert (III.).

I.

Der Ausgangspunkt von Kierkegaards ‚psychologisch-andeutender‘ Untersuchung ist das theologische Problem der Erbsünde. Um die Untersuchung auf die richtige Bahn zu bringen, werden zunächst drei Vorurteile zurückgewiesen:

1) Adam darf nicht aus der *Geschichte* des Menschengeschlechts herausinterpretiert werden. Er ist – wie alle Menschen – Einheit von Individuum und Geschlecht (Gattung). Diese Einheit ist zwar einerseits Ausdruck der menschlichen Vollkommenheit (was Feuerbach einseitig betont), andererseits aber ein Widerspruch und als solcher Ursprung der geschichtlichen Bewegung.

2) *Erste Sünde* – das meint das Setzen von Sünde schlechthin, das Setzen einer besonderen Qualität im Sprung.¹ Daß durch die Erste Sünde die Sünde in die Welt gekommen ist (Röm. 5, 12), gilt nicht nur von Adam, sondern von jedem Menschen.

3) *Unschuld* darf nicht mit dem notwendig aufzuhebenden Reflexionsmoment der Unmittelbarkeit gleichgesetzt werden. Vielmehr ist Unschuld zu bestimmen als Unwissenheit, als ein Zustand von eigener qualitativer Bestimmtheit.

¹ „Sprung“ ist eine besondere Art der Folge, nämlich eine solche, „vermöge deren aus etwas sein Gegenteil hervorgeht“ (De omn. dub. 128). – Zitiert wird nach folgender Ausgabe: Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke, übersetzt und kommentiert von E. Hirsch, H. Gerdes, H. M. Junghans (1950ff.). „Der Begriff Angst“ wurde mit den Übersetzungen von L. Richter (Rowohlt's Klassiker Bd. 71 [1960]) und von H. Rochol (1984) verglichen. – Die zitierten Abhandlungen werden mit folgenden Sigeln angegeben: Entweder/Oder (EO); Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est (De omn. dub.); Der Begriff Angst (BA); Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken (UN); Die Krankheit zum Tode (KzT).

Die entscheidende Frage lautet nun: Wie kann aus dem Zustand der Unschuld die Schuld im qualitativen Sprung aufbrechen? Um diese Frage zu beantworten, ist das Wesen des Menschen auf den Begriff zu bringen. Kierkegaards Auskunft lautet: „Der Mensch ist eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die Zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist.“ (BA 41) – Für diese Wesensbestimmung des Menschen lassen sich mühelos Bezüge zur Tradition herstellen. „Seele“, „Leib“, „Geist“ bleiben die tragenden (geschichtlich sich wandelnden) Grundbegriffe einer philosophischen Anthropologie. Daß diese den Menschen konstituierenden Wesensmerkmale in einem gegensätzlichen Verhältnis zueinander stehen, so daß die Frage nach der Einheit des menschlichen Seins immer wieder aufbricht – dies läßt sich am Gang der Geschichte der Metaphysik seit Platon verfolgen. Schließlich zeigt sich in der Auffassung, daß die Gegensätze nur in einer Synthesis aufgehoben werden können, das Erbe neuzeitlich-idealisticer Philosophie und ihrer Methode der Dialektik.² Das eigentlich ‚Neue‘ dieser Wesensbestimmung zeigt sich erst bei dem Versuch, die Glaubensaussage der Erbsünde denkend zu durchdringen.

Im Blick auf den Zustand der Unschuld stellt diese Wesensbestimmung des Menschen vor die folgende Aporie: Einerseits kann der unschuldige Mensch nicht bloß Tier sein; andererseits kann er aber auch noch nicht Geist (d. h. wissend) sein. Um dieser Aporie zu entgehen, behauptet Kierkegaard: Im Zustand der Unschuld ist der Geist nur *träumend* im Menschen. „Träumend“ ist hier streng zu nehmen als mittlere Bestimmung zwischen „wachend“ und „schlafend“. „Wach ist der Unterschied zwischen mir selbst und meinem Andern gesetzt, schlafend ist er suspendiert, träumend ist er ein angedeutetes Nichts.“ (BA 40) Demnach ist der Mensch als träumender Geist im Zustand der Unschuld bestimmt durch eine unmittelbare Einheit von Seele und Leib. Die Unterschiede sind zwar da; aber sie sind *als* Unterschiede nicht bewußt.

Ausschlaggebend für die weiteren Überlegungen ist nun, daß diese unschuldige Seinsweise von dialektisch-geschmeidiger Zweideutigkeit ist. Weil die Gegensätze noch nicht wirklich miteinander streiten können, herrschen in diesem Zustand Friede und Ruhe; „aber da ist zu gleicher Zeit noch etwas Anderes [...]. Was ist es denn? Nichts. Aber welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst.“ (BA 39) Da der träumende Geist noch nicht unterscheidet und somit nichts weiß, kann das, was der Geist in der Angst vorspiegelt, nur seine eigene Möglichkeit sein, das unbestimmte Vermögen seiner eigenen Freiheit. Formelhaft verkürzt: Angst ist „die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit“ (BA 40), d. h. als Möglichkeit für den träumenden Geist.

Die Ambivalenz der Unschuld ist also eigentlich die Ambivalenz der Angst. In der Angst nämlich wird der Mensch unmittelbar von der wirklichen Möglichkeit der Freiheit abgestoßen, weil sie seine unmittelbare Einheit bedroht. Zugleich aber zieht diese Möglichkeit den unschuldigen Menschen an, weil er die Potenz des

² Zur Geschichte der neuzeitlichen Dialektik vgl. die umfassende Arbeit von W. Janke, *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx* (1977) (zu Kierkegaard: 373–443).

Geistes fühlt, die Möglichkeit, sich selbst bestimmen zu können. Deshalb ist Angst „eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie“ (ebd.). Kierkegaard wird nicht müde, die nicht zu überbietende Zweideutigkeit des träumenden Geistes in immer wieder anderen Wendungen einzuschärfen. An der Zweideutigkeit zerschellen alle Versuche, sich diesen Zustand (etwa als Goldenes Zeitalter, als Leben in einem paradisischen Garten) auszumalen.

An dieser Stelle versucht Kierkegaard aufzuweisen, daß seine ‚psychologische‘ Erklärung die einzig angemessene Grundlage zum Verständnis des Genesis-Berichtes ist. Dieser Versuch bleibt problematisch (etwa: Adam konnte sprechen, ohne das Gesagte „in tieferem Sinne“ zu verstehen; vgl. BA 44). Zunächst wäre zweierlei am Genesis-Bericht zu ‚korrigieren‘ (insofern doch – entgegen Kierkegaards Beteuerungen [BA 44] – ein Mythos): Die Erzählung des Alten Testaments projiziert teilweise nach außen (Gott, Schlange, Eva), was sich ganz im Inneren des ersten Menschen abgespielt hat. Zudem breitet die Erzählung notwendigerweise ein zeitliches Nacheinander aus; Zeit im eigentlichen Sinne gibt es aber erst durch den Sprung. (Auf dieses Problem geht Kierkegaard hier gar nicht ein, weil er den Menschen als zeitigende Existenz erst später thematisiert.) – Dann lassen sich als entscheidende Phasen in diesem Bericht festhalten: 1) Der träumende Geist ist von der zwiespältigen Angst durchstimmt. 2) Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, eröffnet die reine Möglichkeit (das reine Können) und steigert das Nichts der Angst. 3) Die Strafandrohung (Tod) bewirkt eine letzte Kulmination dadurch, daß sich eine mögliche Folge (die dem träumenden Geist gänzlich unbestimmt bleiben muß) ankündigt. – Das sind quantitative Steigerungen der Angst, die an der Unerklärbarkeit des Sprungs in die Sünde nichts ändern.

Während sich der Sprung jedem Erklärungsversuch entzieht, ist die Folge des Sprungs wieder für eine ‚psychologische‘ Erklärung offen. Das heißt: Die Folge des Sündenfalls muß in Übereinstimmung gebracht werden können mit der vorausgesetzten Wesensbestimmung des Menschen. Nach dem Zeugnis der Schrift war die Folge eine zweifache: 1) Durch den Sündenfall ist die Sünde (eine Geschichte der Sündhaftigkeit) in die Welt gekommen (Röm. 5, 12). 2) Durch den Sündenfall ist das Sexuelle gesetzt worden (Gen. 3, 7). Diese zweifache Folge ist nach Kierkegaard nur dann zu erklären, wenn der ursprüngliche Mensch bereits eine Synthesis ist; sonst „könnte eines nicht zwei Folgen haben“ (BA 47). Das ist genauer zu fassen. Die entscheidenden Sätze lauten:

„In dem Augenblick, da der Geist sich selbst setzt, setzt er die Synthesis, um aber die Synthesis zu setzen, muß er sie unterscheidend durchdringen, und das Äußerste am Sinnlichen ist eben das Geschlechtliche.“ (BA 47)

Diese Stelle bietet der Interpretation insofern Schwierigkeiten, als hier (und im folgenden Text) doch nur von der einen Seite der Synthesis (nämlich der leiblich-sinnlichen) die Rede ist. Daraus hat *Walter Schulz*³ für seine Deutung folgende Konsequenz gezogen: Die Selbstsetzung des Geistes geschehe in der Weise, daß der Geist auf die eine Seite der neu bestimmten Alternative trete. Der seelische Einheitszustand werde negiert, und an die Stelle der Seele trete der Geist, so daß die

³ W. Schulz, Kierkegaard: Die Leibgebundenheit des Geistes als Quelle der Angst, in: Philosophie in der veränderten Welt (1972) 388–398. Zuerst in: Verstehen und Vertrauen. Festschr. f. O. F. Bollnow (1968) 161–178.

Alternative nun ‚Leib und Geist‘ heiße. – Diese Interpretation meistert einige Schwierigkeiten (und Unzulänglichkeiten) des Kierkegaardschen Textes; aber sie verfehlt m. E. die Pointe dieser dialektischen Wesensbestimmung des Menschen. Zwar ist an dieser Stelle nur vom „uersten am Sinnlichen“ die Rede. Soll jedoch die gesamte Herleitung stimmig sein, dann müssen im Setzen der ‚geistigen‘ Synthesis die *beiden* Momente unterscheidend durchdrungen werden, nämlich so:

- Das Seelische wird aufs äußerste gesteigert, gleichsam absolut gesetzt. Dies äußerste für die Seele manifestiert sich in der *Sünde* (im Verlust des ‚Seelenheils‘). Kierkegaard hat es am Ende des 2. Kapitels selbst deutlich formuliert: „Der Geist ist also nicht bloß ins Verhältnis gesetzt zum Gegensatz der Sinnlichkeit, sondern [auch] zu dem der Sndigkeit.“ (BA 74)
- Das Leibliche wird zum äußersten gebracht, zur *Sinnlichkeit*. Da aber der Leib als Mann oder Frau bestimmt ist, wird das Geschlechtliche zum äußersten des Sinnlichen. Der Geschlechtsunterschied als solcher – zum Beispiel bei den Tieren – hat nichts mit Sünde zu tun. Sndhaft wird er erst, wenn er mit der seelischen Sündhaftigkeit des Menschen zusammenkommt.

Indem der Geist sich im Sprung wirklich setzt,⁴ setzt er sich zugleich die Aufgabe, den Gegensatz von Leib und Seele zu versöhnen. Diese Synthesis kann nur gelingen, wenn der Geist weder das Seelische noch das Leibliche ignoriert, sondern beides durchdringt und so die lebendige Einheit vollzieht. Da der Leib nur im geschlechtlichen Unterschied existiert, kommt es notwendigerweise zu einem Generationenverhaltnis, das seinen Zweck nicht in der bloßen Arterhaltung hat, sondern in einer *geschichtlichen* Bewegung, in welcher der Geist um den Widerspruch *und* die Notwendigkeit der Synthesis weit. – Die Wirklichkeit des endlichen Geistes ist zugleich die Wirklichkeit seiner Freiheit. Indem diese Wirklichkeit gesetzt ist, „geht die Möglichkeit beiseite als ein Nichts, welches alle gedankenlosen Menschen anlockt“ (BA 48). Das heißt: Die Frage ‚Was wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte?‘ stößt ins Leere und ist deshalb sinnlos.

Bei diesem Resultat kann die Wesensbestimmung des Menschen nicht stehenbleiben. Gehört nämlich eine geschichtliche Bewegung (als Wechselspiel von Individuum und Geschlecht) zur menschlichen Existenz, dann hat der Mensch einen spezifischen Bezug zur Zeit. Das ist das Thema der zweiten Synthesis.

Im Blick auf diesen zweiten Teil der Wesensbestimmung des Menschen hat Kierkegaard eine doppelte Aufgabe zu lösen: Er muß zeigen, daß menschliche Zeitlichkeit als Synthesis von Zeit und Ewigkeit zu denken ist; und er muß darlegen, daß diese Synthesis in eins gesetzt ist mit der Synthesis von Seele und Leib im Geist. Auf das Problem bei der Lösung der ersten Aufgabe weist Kierkegaard selbst hin: „Die zweite Synthesis hat nur zwei Momente: das Zeitliche und das Ewige. Wo ist hier das Dritte? Und ist da kein Drittes, so ist da eigentlich keine

⁴ „Vor dieser Zeit [vor dem Sprung] ist er nicht Tier, aber auch nicht eigentlich Mensch, erst in dem Augenblick [,] da er Mensch wird, wird er es auch dadurch, daß er zugleich Tier wird.“ (BA 47; vgl. auch EO II, 230)

Synthesis...“ (BA 86) Diese Schwierigkeit macht eine Bestimmung von Zeit und Ewigkeit notwendig.

Kierkegaard begreift die reine Zeit (durchaus traditionell)⁵ als bloße Sukzession, als unendliche Jetzt-Folge, als unaufhaltsames Verschwinden. Wir teilen zwar Zeit immer schon in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; aber diese Unterschiede lassen sich durch den reinen Zeitbegriff nicht gewinnen, weil das ständige Vorübergehen keinen Haltpunkt bietet, von dem aus man verschiedene Zeitdimensionen unterscheiden könnte. – Die Ewigkeit als Gegenbegriff zur Zeit kann zunächst nur bestimmt werden durch Negation des über die Zeit Gesagten: Das Ewige ist die aufgehobene Sukzession, das unendlich inhaltvolle Anwesen. Es ist das rein ‚Gegenwärtige‘ (als Negation des Verschwindens), das keine Grenzen zum Vergangenen oder Zukünftigen kennt. Deshalb kann auch aus dem Begriff der Ewigkeit die menschliche Zeitlichkeit nicht abgeleitet werden. Die reinen Begriffe von Zeit und Ewigkeit bringen jenes Dritte nicht auf, das die Synthesis vollziehen soll. Soll aber die Synthesis sein, dann ist ein Drittes zu finden. Kierkegaard findet dieses versöhnende Dritte im *Augenblick*. Der Augenblick kann keine reine Zeitbestimmung sein, sonst wäre er die völlig abstrakte Trennungslinie zwischen Vergangenen und Zukünftigem, also gerade nicht die erfüllte Gegenwart, als die wir den Augenblick erfahren. Natürlich kann der Augenblick auch keine Bestimmung der reinen Ewigkeit sein, da wir ihn doch in der Zeit erfahren. Wenn also einerseits der Augenblick keine Bestimmung der reinen Zeit oder der reinen Ewigkeit sein kann, wenn es andererseits aber den Augenblick als erfüllte Gegenwart gibt (geben *muß*, wenn die Synthesis zustande kommen soll), dann bleibt nur: Der Augenblick ist die Berührung von Zeit und Ewigkeit in der Zeit. Der Augenblick dehnt⁶ den Zeitpunkt, so daß von ihm aus eine Unterscheidung zwischen Vergangenen und Zukünftigem möglich wird. Erst der Augenblick setzt Zeitlichkeit als Wesensmerkmal des Menschen, und diese Zeitlichkeit ist – wie der Mensch überhaupt – dialektisch zweideutig: Sie schließt von der Ewigkeit aus und bleibt doch von ihr durchdrungen.

Diese zweite Synthesis wird in eins mit der ersten gesetzt. „Die Synthesis des Seelischen und des Leiblichen soll gesetzt werden vom Geist, aber der Geist ist das Ewige, und ist darum erst, wenn der Geist die erste Synthesis zugleich als die zweite Synthesis, die des Zeitlichen und des Ewigen, setzt.“ (BA 92) Diese Begründung für den Zusammenhang der beiden Synthesen („... der Geist ist das Ewige...“) kann zweifellos als Beleg angeführt werden für die von Walter Schulz im Blick auf die erste Synthesis getroffene Feststellung, daß der Geist an die Stelle der Seele trete. Will man jedoch einen Argumentationsbruch vermeiden, dann müßte der Bezug zwischen erster und zweiter Synthesis so hergestellt werden: Der

⁵ Vgl. dazu P. Lübcke, Kierkegaards Zeitverständnis in seinem Verhältnis zu Hegel, in: H. Anz u. a. (Hg.), Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit (1980) 84–111. Lübcke kommt zu dem Ergebnis, daß der Unterschied zwischen Kierkegaard und Hegel nicht in der Zeitauffassung liege, sondern im Begriff der Zeitlichkeit, den Hegel nicht kenne (105).

⁶ P. Lübcke (s. Anm. 5) macht darauf aufmerksam, daß dän. *spatiere* zu verstehen ist als *hervorheben-des Ausdehnen*.

Geist soll die Synthesis von Leib und Seele verwirklichen. Das Leibliche ist das Vergängliche, das rein Zeitliche als ständiges Vorübergehen. Die Seele ist das Bleibende, das Ewige als erfüllte Gegenwart. Die Synthesis dieser sich ausschließenden Momente kann deshalb nur vollzogen werden, wenn der Geist zeitigend ist in dem Sinne, daß er den Augenblick als Aufschein des Ewigen in der Zeit setzt.⁷ Durch die Verbindung der beiden Synthesen wird auch erst einsichtig, daß Zeitlichkeit Sündhaftigkeit bedeuten kann (vgl. BA 94f.).

Warum werden diese beiden Synthesen nicht strikt durchgeführt und ihre verschiedenen Momente nicht klar zusammengebracht? – Man könnte zur Erklärung auf eine gewisse Unbefangenheit und Großzügigkeit Kierkegaards bei der ‚Begriffsarbeit‘ hinweisen, wofür sich auch noch andere Belege finden ließen. Es könnte aber auch sein, daß sich in diesen Unstimmigkeiten die innere Problematik der Kierkegaardschen Wesensbestimmung des Menschen ankündigt. Diese Vermutung kann durch folgenden Hinweis erhärtet werden: In einer längeren Anmerkung (BA 94f.) verweist Kierkegaard auf den Tod als Strafe der Sündhaftigkeit und auf die Angst im Augenblick des Todes (die der Angst des Gebärens entspricht). Diese Anmerkung stellt den Gegensatz von Leib und *Geist* heraus. Im Todes-Augenblick ängstigt sich der unsterbliche Geist, weil er auf das Sterben des Leibes ‚warten‘ muß und so gleichsam suspendiert ist (vgl. BA 72). In den vorhergehenden Textpassagen dagegen ist von der Synthesis zwischen Leib und *Seele* die Rede (BA 90, 2. Abs.; 92, 2. Abs.). Dieser Wechsel vereinfacht die Argumentation im Blick auf Tod (Leib) und Unsterblichkeit (Geist). Es werden nämlich Fragen umgangen, die sich einem christlichen Glaubensverständnis angesichts dieser Wesensbestimmung stellen, etwa: Wenn das Leibliche ebenso wesentlich zum Menschen gehört wie das Seelische, was bedeutet dann menschliche Unsterblichkeit? Es kann nicht ausreichen, sich auf die Unsterblichkeit der Seele zu berufen, da doch erst der Geist das vor Gott verantwortliche Individuum konstituiert. In welchem Sinn ist der Tod „Metamorphose“ (BA 94)? Vollzieht sich im Tod eine Metamorphose zum reinen (nicht mehr leibhaft bestimmten) Geist? Oder verwandelt sich im Tod die Synthesis, die der Geist ist, in eine andere Synthesis, die des sterblichen Leibes nicht mehr bedarf? Oder bewahrt nach dem Tod der Geist das Leibliche auf geheimnisvolle Weise? Bleibt für diese Fragen nur noch der Hinweis auf das absolute Paradox christlichen Glaubens?...

Diese Zusammenhänge werden im „Begriff Angst“ nicht thematisiert. Kierkegaard beschließt seine Wesensbestimmung des Menschen mit einem Hinweis auf den Zusammenhang von Freiheit, Zeitlichkeit und Angst: Wie mögliche Freiheit im Zustand der Unschuld ängstigt, so ist auch die mögliche Zeitlichkeit ängstigend. Da das Mögliche dem Zukünftigen entspricht, muß man weiterhin sagen: Das eigentlich Ängstigende ist das bloße, inhaltsleere, unbestimmte Zukünftige. „Das

⁷ Der Augenblick ist Ausdruck der Freiheit des Geistes. Als freier Geist kann er den Augenblick hervorheben und zu anderen Zeitmomenten in Beziehung setzen. – Der Zusammenhang von Zeitigung und Freiheit wird bereits in Fichtes Analyse der produktiven Einbildungskraft herausgestellt (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/1795, § 4, Synthesis E).

Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige, und das Zukünftige ist für die Zeit das Mögliche. Beiden entspricht im individuellen Leben Angst.“ (BA 93)

Dreh- und Angelpunkt für die Analyse der Grundstrukturen menschlicher Existenz im „Begriff Angst“ ist der Sprung aus dem Zustand der Unschuld in die Schuld (Sünde). Die Erhellung des Übergangs von Unschuld zu Schuld (von der Möglichkeit zur Wirklichkeit) ist auch ein zentrales Problem für Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ (1809).

II.

Kierkegaards Verhältnis zur Philosophie des Deutschen Idealismus ist seit längerem ein Thema philosophiehistorischer Forschung. Daß dabei Hegel (und der Hegelianismus) im Vordergrund steht, nimmt nicht weiter wunder, da Kierkegaard fast ständig gegen seinen großen Gegner polemisiert und dabei – bis hin zu Übereinstimmungen in Sprache und Terminologie – auf ihn bezogen bleibt.⁸ Das gilt sicherlich auch für den „Begriff Angst“. Dennoch ist gerade für diese Schrift ein Vergleich mit Schellings Freiheitsabhandlung aufschlußreich.⁹ Um das deutlich zu machen, seien zunächst die wichtigsten Argumentationsschritte der Schellingschen Schrift skizziert.

Der Begriff der Freiheit läßt sich inhaltlich nur angemessen bestimmen als „ein Vermögen des Guten und des Bösen“ (VII, 352).¹⁰ Diese Freiheitsbestimmung bedroht die Möglichkeit der Philosophie als System, sofern ihr Prinzip das absolute Sein Gottes ist. Schellings Hebel für den Versuch, dieses Problem zu lösen, ist die Unterscheidung von *Grund* und *Existenz*. Die Möglichkeit des Bösen beruht darauf, daß die in Gott notwendig zusammengefügte Einheit von Grund und Existenz (von Eigenwille und Universalwille) im Menschen (als der geistbestimmten Persönlichkeit) zertrennlich ist (vgl. VII, 364). Sodann ist die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Bösen im Menschen darzulegen: Zwar ist der Mensch seiner Möglichkeit nach ein unentschiedenes Wesen (weil frei gegenüber beiden Prinzipien). Dabei kann es jedoch nicht bleiben, wenn Gott sich offenbaren soll. Offenbarung von etwas ist nämlich nur in seinem Gegenteil möglich. Gott als absolute Einheit („Identität“) beider Prinzipien kann sich also nur offenbaren in

⁸ Zum Verhältnis Kierkegaard – Hegel vgl. die grundlegende Arbeit von N. Thulstrup, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. Historisch-analytische Untersuchung (1972). Nach Thulstrup ist „Der Begriff Angst“ „ein einziger Protest gegen Hegel und das unzureichende, oberflächliche und verwirrende Gerede seiner Schüler“ (294).

⁹ W. Struve hat die These vertreten, daß „Der Begriff Angst“ als Gegenschrift zu Schellings Freiheitsabhandlung bezeichnet werden könne und ohne die Untersuchung Schellings nicht zureichend zu verstehen sei (Kierkegaard und Schelling, in: Kierkegaard-Symposium [Kopenhagen 1955] 252–258). Auf den inneren Bezug dieser beiden Schriften verweist auch A. Pieper, Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Problem der pseudonymen Schriften (1968) 147 Anm. 2.

¹⁰ Schellings Werke werden zitiert nach der Ausgabe von K. F. A. Schelling (Stuttgart/Augsburg 1856–1861); die vier Bde. der 2. Abt. werden durchnummeriert (Bd. XI–XIV).

einem Wesen, in dem diese Einheit zertrennlich und so die göttliche Ordnung umkehrbar ist.

„Er [der Mensch] steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann.“ (VII, 374)

Der Entscheidung geht ein allgemeiner Grund der Erregung, eine Versuchung zum Bösen voran. Diese ‚Sollization‘ zum Bösen beruht auf der Wirksamkeit des Grundes. Der Wille des Grundes dokumentiert sich nämlich im geschaffenen Seienden als Eigenwille, der die Selbstsucht erregt. Vorzeichen und Ankündigungen des Bösen finden sich nach Schelling überall in der Natur (als Irrationales und Zufälliges); aber wirklich wird das Böse erst im Menschen, d. h. mit der die Geschichte begründenden ‚Geburt‘ des Geistes.¹¹

Auf diese Weise gibt es ein allgemeines Böses (durch Reaktion des Grundes), das selbst nicht wirklich wird, aber die Verwirklichung anstrebt. Zur Verwirklichung des Bösen bedarf es eines weiteren Moments: Der Wille des Grundes wirkt in jedem einzelnen Menschen. Er zielt darauf, alles zu partikularisieren und selbstsüchtig-kreatürlich zu machen. Dagegen ist es der Wille Gottes, alles zu universalisieren. Deshalb fühlt sich der Eigenwille des Menschen vom Universalwillen bedroht; deshalb ist das menschliche Leben von der Angst durchstimmt.

„Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer... Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit... (VII, 381; vgl. auch Die Weltalter [1813] VIII, 322)¹²

So gibt es zwar eine höhere Notwendigkeit für das Böse. Dennoch wird das Böse nicht aus Zwang verwirklicht, sondern durch die freie Entscheidung des je einzelnen Menschen; „jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld“ (VII, 382). – Um zu sehen, wie diese Entscheidung (zum Guten *und* Bösen) zu denken ist, ist das *formale* Wesen der Freiheit präzise zu fassen. Der Freiheitsbegriff ist gleichermaßen bedroht durch die These von der totalen Zufälligkeit aller Handlungen wie durch die Auffassung von ihrer (ausnahmslos geltenden) empirischen Bedingtheit. Freiheit ist nach Schelling überhaupt nur zu retten, wenn sie mit einer ‚höheren‘ Notwendigkeit zusammenfällt, d. h. wenn Freiheit bestimmt wird als Selbstbestimmung (vgl. VII, 384). Wenn also Freiheit als Selbstbestimmung des je eigenen Wesens sein soll, dann muß das Wesen des Menschen seine eigene Tat sein. Und

¹¹ Auch im Bereich der Geschichte gibt es verschiedene Stufen (Weltalter), in denen das Wirken des Grundes unterschiedlich zutage tritt. Anfangs bleibt das Böse verborgen; „dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde voran“ (VII, 378), das ‚Goldene Zeitalter‘ als „Zeit seliger Unentschiedenheit“ (VII, 379).

¹² Hier zeigt sich die Nähe Schellings zu Hegel, für den – wie die „Phänomenologie des Geistes“ dartut – die Stufe des unglücklichen Bewußtseins nur aufgehoben werden kann durch Negation des Einzelwillens, durch Aufopferung des Selbstbewußtseins in seiner Einzelheit.

weiter: Da das Wesen des Menschen aus dem Absoluten stammt, kann diese Wesensentscheidung nicht in die Zeit fallen.

„Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That.“ (VII, 385f.)

Von dieser Entscheidung kann der Mensch auch kein Bewußtsein haben, sofern er durch diese Tat erst zu einem Wesen des sich wissenden Bewußtseins wird. Dennoch ist ihm nach Schelling davon ein Gefühl geblieben, eine Ahnung, „als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden“ (VII, 386).

Schellings Untersuchung kommt zu dem Resultat, daß der Mensch sich von Ewigkeit her in Selbsttheit und Selbstsucht ergriffen hat, nachdem das Böse im Geschaffenen durch Reaktion des Grundes erregt worden ist. Das ist der tiefe Sinn der Überlieferung von einer angeborenen Schuld. Dieser Sinn wird verfehlt, wenn man den Menschen aus der Zurechenbarkeit entlassen will. „Dieses ursprüngliche Böse im Menschen [...] ist [...] in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde...“ (VII, 388)

Die Tragweite (und Problematik) dieser Überlegungen Schellings ist hier nicht zu entfalten. Für den Vergleich von Schellings Freiheitsschrift mit Kierkegaards „Der Begriff Angst“ sind vor allem die folgenden Gesichtspunkte hervorzuheben:

1) Für Kierkegaard wie für Schelling muß Freiheit (inhaltlich) bestimmt werden als das Vermögen zum Guten und zum Bösen. „Erst für die Freiheit oder in der Freiheit ist der Unterschied zwischen Gut und Böse...“ (BA 114 Anm.) Der „gewöhnliche Begriff der Freiheit“ führt nach Schelling „zu den größten Ungeheimtheiten“ (VII, 382); und Kierkegaard hält die Auffassung von einem liberum arbitrium für ein „Gedanken-Unding“ (BA 48, 115).

2) In beiden Abhandlungen wird der Zustand der Unschuld beschrieben als Zustand der Unentschiedenheit bzw. Zweideutigkeit. Für Schelling kann es bei dieser Unentschiedenheit nicht bleiben, weil Gott sich offenbaren muß und weil das Zweideutige in der Schöpfung nicht bleiben kann. Für Kierkegaard, der den Zustand der Unschuld als eigene Qualität (gegenüber den Hegelianern) betont, entzieht sich die Entscheidung der Erklärung; der Verlust der Unschuld ist als Faktum hinzunehmen, das sich allem vernünftelnenden Raisonement entzieht.

3) Auffallend ist, daß bei Schelling an der zentralen Stelle des Übergangs von der Angst die Rede ist und daß Kierkegaards Formel vom ‚Schwindel der Freiheit‘ bereits bei Schelling anklingt (VII, 381). Allerdings: Angst ist bei Kierkegaard Thema der gesamten Abhandlung. Er betont immer wieder, daß die Angst der ‚Angelpunkt‘ des Ganzen sei, daß die Angst als Zwischenbestimmung notwendig sei, um den Sprung von der Möglichkeit in die Wirklichkeit soweit wie möglich aufhellen zu können. Dennoch deutet sich auch bei Schelling die Angst als Zwischenbestimmung an: Die Lebensangst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er geschaffen worden ist, heraus, um sein freies Selbstsein als Vermögen zum Bösen und zum Guten zu verwirklichen.

4) Für beide Ansätze gilt: Das Böse ist die je eigene Wahl des Menschen. Die Tat, durch die der Mensch aus seiner Unentschiedenheit heraustritt, ist die ursprüngliche Sünde, begründet die je individuelle Schuld.

5) Die ursprüngliche Tat des Menschen kann selbst nicht in die Zeit fallen, weil durch sie erst ein Leben in der Zeit gesetzt wird. Das trifft sowohl für Schelling als auch für Kierkegaard zu. Nach Schelling gehört deshalb diese Entscheidung der Ewigkeit an, geht ‚unergriffen‘ von der Zeit durch die Zeit hindurch. Für Kierkegaard hingegen markiert der Augenblick das Setzen der *Synthesis* von Ewigkeit und Zeit.¹³

6) Daß die Geburt des Geistes zugleich das Reich der Geschichte gründet, wird nicht nur von Schelling und Kierkegaard betont, sondern ist die irreversible Einsicht der Philosophie des Deutschen Idealismus. Schellings in Analogie zu den Perioden der Schöpfung konstruierte Abfolge von Weltaltern würde Kierkegaard sicherlich in den Bereich unzulässiger Spekulation verweisen. Aber es wäre zu fragen, ob Kierkegaards Gegenüberstellung von Heidentum (Griechen), Judentum und Christentum nicht doch auf die idealistische Geschichtskonstruktion zurückgreift.

7) Für Kierkegaard gibt es nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive Angst, d. h. eine „Wirkung der Sünde im nicht-menschlichen Dasein“ (BA 57), ein Widerschein der Sündigkeit in der Natur. In diesem Zusammenhang verweist Kierkegaard selbst auf entsprechende Äußerungen Schellings (man vgl. vor allem VII, 399), um ihn zugleich zu kritisieren:

„Bei Schelling selbst ist oft genug die Rede von Angst, Zorn, Qual, Leiden usw. Man muß sich jedoch stets ein wenig mißtrauisch wider dergleichen verhalten, um die Nachwirkung der Sünde in der Schöpfung nicht mit dem, was es bei Schelling gleichfalls bezeichnet, mit Zuständen und Stimmungen in Gott zu verwechseln [...] Vornehmlich jedoch ist es bei Schelling der Hauptgedanke, daß Angst usw. [Schwermut, Melancholie] vornehmlich bezeichnen, was die Gottheit leidet, um ans Schaffen zu kommen.“ (BA 58f. Anm.)¹⁴

Es muß in diesem Zusammenhang nicht erörtert werden, ob Kierkegaard Schelling richtig ‚verstanden‘ hat. Jedenfalls wird hier der prinzipielle Unterschied beider Abhandlungen faßbar. Schellings Untersuchung ist metaphysisch im strengen Wortsinne. Sie geht vom Göttlich-Absoluten aus und kehrt zu ihm zurück, um sich auf diese Weise als System zu vollenden. Darin liegt für Kierkegaard eine unerlaubte Vermischung von Metaphysik und Dogmatik (von Wissenschaft und

¹³ Allerdings muß man auch bei Schelling von einem ‚Zusammenkommen‘ der Zeit mit der Ewigkeit im Menschen ausgehen, weil sonst nicht zu erklären ist, wie die „der Natur nach ewige That“ (VII, 386) das „Leben in der Zeit“ (VII, 385) bestimmen kann. – Man vgl. Heideggers (durch den Horizont von „Sein und Zeit“ geprägte) Interpretation dieser Stelle: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hg. von H. Feick (1971) 186f.

¹⁴ Ob Kierkegaard Schellings Freiheitsabhandlung selbst studiert oder nur durch Vermittlung der Darstellungen von Rosenkranz und Marheineke gekannt hat (vgl. Hirsch zur Stelle), mag dahingestellt sein. W. Struve (s. Anm. 9) teilt mit, daß Kierkegaard den Schelling-Text besessen hat (ebd. 256 Anm. 14). Kierkegaard nimmt noch an einer weiteren Stelle deutlich auf Schellings Freiheitsschrift Bezug (BA 141 zu VII, 387).

Glaube). Zudem kann es, wenn das Denken seinen Ausgang vom menschlichen Dasein nimmt, kein System mehr geben (vgl. UN I, 101 ff.).

Auch von Schellings später „Philosophie der Mythologie“ lassen sich Bezüge zu Kierkegaards Überlegungen im „Begriff Angst“ herstellen. Ausgangspunkt für Schellings Erklärung der Mythologie ist das menschliche Bewußtsein als reines Bewußtseinswesen. Dieses Bewußtsein ist bereits Resultat, nämlich – wie vorher („Der Monotheismus“) dargelegt wird – das höchste Produkt im Prozeß der Verwirklichung Gottes (theogonischer Prozeß), der zugleich Entstehung der Natur (kosmogonischer Prozeß) ist. Das ursprüngliche Bewußtsein ist Bewußtsein Gottes als des All-Einen; es ist das aus der Natur zu sich zurückgebrachte reine Seinkönnen (erste Potenz). Der ursprüngliche Mensch ist des Seinkönnens zwar mächtig, aber im Sinne der (zunächst) ruhenden Möglichkeit. Sofern aber dieses Seinkönnen die Möglichkeit hat, in Freiheit selbst wirken zu können, ist das ursprüngliche Bewußtsein zuhöchst zweideutig. Die Zweideutigkeit kann – wie bereits in der Freiheitsschrift festgestellt – nicht bleiben.

„Diese Zweideutigkeit darf, so zu sagen, nicht bleiben, sie *muß* entschieden werden. Sie *darf* nicht bleiben, sage ich, und spreche damit gleichsam ein Gesetz aus, das verbietet, daß etwas in der Unentschiedenheit verharre, ein Gesetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, bestimmt und entschieden sey, damit jeder Feind überwunden und so erst das vollkommene, beruhigte Seyn gesetzt werde. In der That eben *dieß* ist das alleinige, das höchste über allem schwebende Weltgesetz.“ (XII, 142)¹⁵

Zufolge dieses Gesetzes muß dem ruhenden Willen des ursprünglichen Menschen die Möglichkeit gezeigt werden, selbst wirksam werden zu können. Hier hat die Erzählung vom Sündenfall ihren systematischen Ort: Sie beschreibt die Entdeckung der Möglichkeit als Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen.

Der Anfang des mythologischen Prozesses ist somit nach Schelling durch vier wesentliche Momente (XII, 152 ff.) bestimmt, die noch einmal Vergleichspunkte mit dem „Begriff Angst“ ermöglichen:

1) Das menschliche Urbewußtsein, das aufgrund seiner Möglichkeit, wirksam zu werden, zweideutig ist.

Dem entspricht bei Kierkegaard die Zweideutigkeit des träumenden Geistes. Kierkegaards Ausgangspunkt ist jedoch nicht ein Begriff des Absoluten („Monotheismus“), nicht ein theogonischer oder kosmogonischer Prozeß, sondern der Mensch, und zwar der Mensch als Einheit von Seele und *Leib* (und nicht als reines Bewußtseinswesen).

2) Das Weltgesetz, welches die Zweideutigkeit (Zufälligkeit) nicht duldet. – Von einem solch universal-ontologischen Weltgesetz ist bei Kierkegaard nirgends die

¹⁵ Entsprechend auch: XI, 492; XIV, 14, 259. – Nach K.-H. Volkman-Schluck (Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie [1969] 86 f., 111 ff.) spricht Schelling mit diesem Weltgesetz das Wesen der die Geschichte der Metaphysik bestimmenden Wahrheit aus (im Wandel von der ἀλήθεια zur certitudo).

Rede. Seine Zwischenbestimmung ist die den träumenden Geist anziehend-abstoßende Angst.

3) Die Möglichkeit selbst, die dem Menschen gezeigt wird. – Dieses Andere, das es noch nicht gibt, ist eigentlich Nichts. „Träumend spiegelt der Geist seine eigene Wirklichkeit hin, aber diese Wirklichkeit ist Nichts...“ (BA 40) Bei Schelling heißt es: „Diese Möglichkeit kann sich ihm freilich nur darstellen als etwas, das *nichts* ist ohne seinen Willen, [...] – aber diese Möglichkeit ist das den Willen Anlockende, an sich Ziehende...“ (XIV, 259) Daß sich dieser Vorgang im Inneren des Menschen abgespielt hat (und nur so die Genesis-Erzählung in ihrer Wahrheit zu verstehen sei), wird von beiden betont (BA 43 f./XIV, 265). – Was an diesem Punkt zur Entscheidung steht – das gilt für Schelling wie für Kierkegaard –, ist die Entscheidung über die Wesensverwirklichung des Menschen als eines Wesens der Freiheit.

4) Der ruhende Wille ergreift die Möglichkeit. – Von diesem Vorgang läßt sich – auch das gilt für beide Ansätze – nichts weiter sagen, als *daß* er sich ereignet hat. Er ist als Urtatsache ein unvordenkliches Verhängnis, das dem geschichtlichen Bewußtsein nicht mehr präsent sein kann. Für Kierkegaard ist diese Urtatsache der Sprung, in dem „die Freiheit das Bewußtsein verliert“ (BA 61). Das Bewußtsein erwacht schuldig. Nach Schelling erwacht das Bewußtsein notwendig als mythologisches.

Es ist nicht das Ziel dieser Gegenüberstellung, Unterschiede und Gemeinsamkeiten gegeneinander aufzurechnen. Wohl aber gilt es, den gemeinsamen Horizont sichtbar zu machen, von dem aus Schelling und Kierkegaard zu einer je eigenen Gestalt der Philosophie gelangt sind.¹⁶

III.

Kierkegaards Wesensbestimmung des Menschen in „Der Begriff Angst“ enthüllt die Angst als Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz. Dabei ist freilich zu beachten: Die Angst, wie sie hier zur Klärung des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit geistig-freier Existenz beansprucht wird, ist nicht die ‚konkrete‘ Angst, wie sie der eine mehr, der andere weniger erfahren haben mag. Vielmehr ist die Angst in diesem Zusammenhang gleichsam methodisch erzwungen, um den Sprung aus dem unschuldigen Zustand des träumenden Geistes in die Geschichte der Sündhaftigkeit des sich verwirklichenden Geistes möglichst weitgehend erhel-

¹⁶ Es ist unerheblich zu fragen, ob Kierkegaard sich dieser Einflüsse im einzelnen bewußt war. Daß er die Problemstellung von Schellings Spätphilosophie kannte, belegt nicht zuletzt seine eigene Mitschrift der Vorlesung Schellings aus dem Wintersemester 1841/1842, abgedruckt in: A. M. Koktanek, Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schelling-Vorlesungen von G. M. Mittermair und Sören Kierkegaard (1962). Aufschlußreich für den hier erörterten Zusammenhang vor allem 162–169 (33.–36. Vorl.). Man vgl. dazu auch die entsprechenden Stellen der Paulus-Nachschrift: F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841/42, hg. u. eingel. von M. Frank (1977) 198–214.

len zu können.¹⁷ Angst ist die oberste Bedingung der Möglichkeit für den als Faktum zu konstatierenden Sprung in die Sünde (als Augenblick der Wesensverwirklichung). Anders gesprochen: Angst ist ein Existenzial, eine Grundstruktur menschlichen Daseins, ein ‚fundamental-ontologischer‘ Titel. Da aber die Angst nicht nur Voraussetzung für den Sprung, sondern selbst wiederum Folge der Sünde ist, wird die fundamental-ontologische Erörterung im 2. Teil vom „Begriff Angst“ ergänzt durch eine Analyse der konkreten Weisen des Sich-Ängstigens (Angst vor dem Schicksal, der Schuld, dem Bösen, dem Guten). Diese Phänomene sind nur möglich, weil der Mensch wesentlich Angst ist. Und auch für die quantitativen Steigerungen der Angst gilt, daß es eigentlich Nichts ist, vor dem der Mensch sich ängstigt (vgl. BA 99, 105 et passim).

Die Wesensbestimmung des Menschen als Synthesis von Antithesen ist auch der Ausgangspunkt für Kierkegaards Analyse der Verzweiflung in „Die Krankheit zum Tode“ (1849). „Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis.“ (KzT 8)¹⁸ Während „Der Begriff Angst“ die Ambivalenz menschlicher Existenz auf die Zweideutigkeit der Angst gründet, führt „Die Krankheit zum Tode“ vor Augen, daß menschliche Existenz von der Möglichkeit des Mißverhältnisses unter den verschiedenen Momenten der Synthesen bedroht ist. „Verzweiflung ist das Mißverhältnis im Verhältnis einer Synthesis, die sich zu sich selbst verhält.“ (KzT 11) Verzweiflung ist eine Krankheit des Geistes. Die Synthese, die der Mensch ist, ist ursprünglich von Gott im rechten Verhältnis geschaffen. Da aber der Mensch ein Selbst ist, das sich zu sich selbst verhält, können die Momente der Synthesis aus der rechten Fügung geraten; das Gleichgewicht kann nur erlangt werden, wenn sich das Selbstbewußtsein in der angemessenen Weise zu dem verhält, der die Synthesis ursprünglich in Harmonie gesetzt hat. Deshalb liegt jegliche Verantwortung für das Verzweifeln beim Menschen.

Die Nähe dieser Überlegungen zum „Begriff Angst“ ist offenkundig. Wie läßt sich dieser Zusammenhang – d. h. vor allem: das Verhältnis von Angst und Verzweiflung – genauer bestimmen? – Nach W. Anz unterscheiden sich Angst und Verzweiflung hinsichtlich ihres unterschiedlichen Verhältnisses zur Zeit.¹⁹ Ontologisch streng gefaßt, wird man jedoch sagen müssen: Verzweiflung ist ein *Modus* der Angst (als Existenzial).²⁰ Steht es so, dann muß Verzweiflung – wie die Angst – dialektisch zweideutig sein: Das Dialektische der Verzweiflung liegt darin, daß sie

¹⁷ Die methodische Funktion der Angst wird auch von Heidegger hervorgehoben: Sein und Zeit (1963) 190, § 40.

¹⁸ Zum Zusammenhang dieser verschiedenen Synthesen und ihrer Momente vgl. die systematische Interpretation bei J. Holl, Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens (1972) 114ff.

¹⁹ „Dieser Zwischenzustand ist psychologisch gesehen Angst, existenziell geurteilt – sobald er mehr ist als Durchgangsmoment d. h. wenn er dauert – Verzweiflung.“ (W. Anz, Selbstbewußtsein und Selbst. Zur Idealismuskritik Kierkegaards, in: H. Anz u. a. [Hg.] [s. Anm. 5] 55).

²⁰ Solche terminologischen Fixierungen dürfen bei Kierkegaard freilich nicht zu strikt angewendet werden, „weil es in Beziehung auf Existenzbegriffe stets einen sichern Takt verrät, sich der Definition zu enthalten...“ (BA 152).

sowohl unendlicher Vorzug als auch größter Mangel ist. Einerseits ist die *Möglichkeit* zur Verzweiflung die Wesensauszeichnung des Menschen gegenüber dem Tier, da sie Ausdruck seiner geistigen Existenz ist. Andererseits ist die Wirklichkeit der Verzweiflung äußerste Verlorenheit, weil sie das Selbst bedroht. (Damit kehrt sich bei der Wesensbestimmung des Menschen das übliche Rangverhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit um.)

Kierkegaards Analyse deckt einen *uneigentlichen* und einen *eigentlichen* Modus der Verzweiflung auf. Uneigentlich ist die Verzweiflung, wenn der Mensch von seiner Verzweiflung nichts weiß, weil er sich seiner als Geist noch nicht bewußt ist. Mag dies auch als Zustand des Glücks oder der Unschuld erscheinen, in ihrem Grunde ist auch die ihres Selbst noch nicht bewußte Existenz von Verzweiflung durchstimmt. Im Zusammenhang dieser uneigentlichen Verzweiflung spricht Kierkegaard von der „Angst, welche die Verzweiflung ist“ (KzT 21, vgl. auch 42). – Die Verzweiflung im Modus der Eigentlichkeit ist sich (in unterschiedlichen Graden) bewußt, ein Selbst zu haben. Kierkegaard unterscheidet als Hauptgestalten die Verzweiflung der Schwäche und des Trotzes (die in sich jeweils noch einmal nach verschiedenen Ausdrucksweisen gestuft sind).

Nun geht es in der „Krankheit zum Tode“ freilich nicht bloß darum, bestimmte Weisen der Verzweiflung im Rahmen einer philosophischen Anthropologie sichtbar zu machen. Die Analyse der Verzweiflung hat vielmehr eine ganz bestimmte *methodische* Funktion: Sie beschreibt als ‚Phänomenologie‘ (in polemischer Anknüpfung an Hegel) des sich bewußtwerdenden Selbst den Weg der Verzweiflung als einzige Möglichkeit, zum Absoluten zu gelangen, nämlich durch den Sprung in den Glauben.²¹ Untauglich dagegen ist der Weg des *Zweifels*: „Die Stunde ist wohl nicht sehr ferne, da man [...] es erfahren wird, daß der wahre Ausgangspunkt nicht Zweifel ist, sondern Verzweiflung.“ (EO II, 227)

Auch die Möglichkeit des Zweifels beruht auf dem die Widersprüche synthetisierenden Wesen des Menschen. „Die Möglichkeit des Zweifels liegt also im Bewußtsein [Geist], dessen Wesen ein Widerspruch ist, welcher durch eine Zwifältigkeit erzeugt wird und selber eine Zwifältigkeit erzeugt.“ (De omn. dub. 155) Sofern die Angst die Grundbefindlichkeit geistiger Existenz ist, kann man auch den Zweifel als Modus der Angst bestimmen. Zweifel und Verzweiflung sind nach folgenden Hinsichten voneinander zu unterscheiden: 1) „Zweifel und Verzweiflung sind [...] in ganz und gar verschiedenen Sphären zu Hause...“ (EO II, 226) Zweifel ist eine Bewegung des Gedankens, eine Bestimmung der Notwendigkeit, bei der es keine Wahl gibt. Von der Verzweiflung dagegen ist die Persönlichkeit betroffen; die Verzweiflung ist eine Wahl, in der das Selbst gewählt wird. 2) Die Verzweiflung steht auf einer höheren Stufe als der Zweifel. Die Verzweiflung ist tiefer und umfassender, weil sie die Persönlichkeit des jeweiligen Menschen in ihrem ganzen Umfang trifft.

²¹ „Die Krankheit zum Tode“ ist als ‚Phänomenologie des existierenden Geistes‘ einsichtig aufgewiesen von W. Janke, Verzweiflung. Kierkegaards Phänomenologie des subjektiven Geistes, in: Sein und Geschichtlichkeit (1974) 103–113.

Der Vergleich zwischen Zweifel und Verzweiflung macht auch die *Dialektik* des Zweifels offenkundig: Das Denken, das vom (unpersönlichen) Zweifel ausgeht und am Ende seiner Bewegung das Absolute findet und darin ruht (vgl. EO II, 225), läßt dennoch den einzelnen Menschen in tiefster Verzweiflung. – Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung in „Entweder/Oder“ muß man sagen, daß der Zweifel ein uneigentlicher Modus der Angst ist, weil ich mich im Zweifel unpersönlich verhalte, weil an der Bewegung des Zweifels Wille und Interesse des Selbst nicht beteiligt sind.²² Auch der Zweifel kann *methodisch* eingesetzt werden. Das belegt die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Hegel, die auf der Grundlage eines methodischen Zweifels dem Anspruch auf höchste Gewißheit genügen will. Dieser Weg scheitert nach Kierkegaard, weil er die Verzweiflung des Menschen nicht bewältigen kann. Der Zweifel mag die angemessene Methode der (uninteressierten) Wissenschaften sein, für die Philosophie ist er untauglich, wenn nicht am Ende der konkret existierende Mensch außerhalb des Systems stehen soll.

Die Angst und ihre Modi, Verzweiflung und Zweifel, sind methodische Leitbegriffe in jeweils unterschiedlichen Bereichen: Die *Angst* bietet (als Existenzial) den entscheidenden Hinblick für die Wesensbestimmung des Menschen, sofern er sich durch den Sprung in die Sünde erst als geistige Synthesis verwirklicht. Der Weg der *Verzweiflung* ist der Aufstieg zum *Absoluten*, nicht, um sich seiner in selbstlosem Denken zu vergewissern, sondern um durch den Sprung in den Glauben die Verzweiflung zu überwinden. – Der methodische *Zweifel* kann nur Stimulans für die ‚objektiven‘ Wissenschaften sein, die von der konkreten Existenz abstrahieren. Bleibt die Philosophie an diesem Wissenschaftsideal orientiert, dann entgeht ihr die eigentliche Existenz des Menschen. Kierkegaards Kritik am Zweifel hat ihre Pointe nicht darin, daß der Zweifel generell als methodisches Mittel nicht einsetzbar ist. Vielmehr ist er die falsche Methode für die richtig verstandene Philosophie. Kierkegaard deckt auf, daß der Zweifel ein abkünftiger (uneigentlicher) Modus der Angst ist und der Weg des Zweifels nicht ausreicht, um die Gründe und Abgründe menschlicher Existenz auszuloten. In diesem Sinne kann man sagen, daß durch Kierkegaard die Angst (und mit ihr die Verzweiflung) an die Stelle des Zweifels tritt. Das ist keine Maxime für die alltägliche Lebensführung. Das ist eine methodische Anleitung²³ für die Philosophie, die folgenreich ist: Sie

²² Anders in dem Climacus-Fragment „De omnibus dubitandum est“ (1842/1843): Hier wird unterschieden zwischen der uninteressierten Reflexion und dem Bewußtsein als ‚interesse‘ (im doppelten Wortsinne). Das uninteressierte Wissen – sei es mathematisch, ästhetisch oder metaphysisch – ist lediglich Voraussetzung für den Zweifel, der eine höhere Form ist als alles objektive Denken, der Anfang zur höchsten Form des Daseins. Der Zweifel, der hier beschrieben wird, ist also nach der späteren Begriffsbestimmung eine Form der Verzweiflung.

²³ Wenn Climacus in „De omnibus dubitandum est“ nachzuweisen versucht, daß man nicht unmittelbar mit dem Zweifel beginnen könne, dann gilt dies auch von der Angst. In gewisser Weise ist beides ein Anfang mit dem ‚Nichts‘: bei der Angst das ‚noch-nicht‘ geistiger Freiheit, beim universellen Zweifel das Nichts als Resultat der Abstraktion von allem Sein (vgl. De omn. dub. 162). Es ist eben zu unterscheiden zwischen methodischem und faktischem Anfang der Philosophie – ein Unterschied, der im Climacus-Fragment nicht zureichend bedacht ist. Der methodische Anfang ist bereits Resultat einer Denkbewegung.

führt zu dem Versuch, das Wesen des Menschen und das Verständnis von Sein neu zu bestimmen. Der so von Kierkegaard eröffnete Problembereich sollte auch von der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie nicht ‚wissenschaftlich‘ hinweginterpretiert werden.