

Die Revolte des Gleichgültigen

oder

Die Erinnerung des Pseudonyms Johannes Climacus an seinen Entschluß, Schriftsteller zu werden

Hermann Schmid

Kierkegaards Schlußwort

Von den pseudonymen Schriftstellern glaubt Kierkegaard am Ende der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* sagen zu können, daß deren Bedeutung darin liege, »keine Bedeutung haben zu wollen«¹, jedenfalls nicht im Sinne von Erfolg, Ansehen, Einfluß und dergleichen. Nichts leichter als dies, muß doch nur darauf verzichtet werden, den Forderungen der Zeit nach Neuem nachzukommen und schon stellt sich die Bedeutungslosigkeit wie von selbst ein. Beim bloßen Verzicht wollten es die Pseudonyme jedoch nicht belassen. Im Gegenzug zu solchen Forderungen stellten sie sich der Aufgabe, die nicht nur keinem mehr bekannt war und daher auch von keinem übernommen werden konnte, sondern als alles andere als leicht zu bezeichnen ist. Versuchen sie doch nichts weniger, als »die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte, noch einmal, womöglich auf eine innerlichere Weise, durchlesen zu wollen.«² Das Wiederlesen dieses Alten geschieht im Gegenzug zu einer geschichtlichen Entwicklung aus der die Pseudonyme zwar nicht austreten können, innerhalb derer sie jedoch ihren Blick auf das richten, von dem die Gegenwart zwar kein Bewußtsein mehr hat, insofern aber wiederum bekommen könnte, wenn sich die Pseudonyme im Medium literarischen Schreibens objektivieren würden; was sie denn auch, jeder auf seine Art und Weise, taten.

Von den pseudonymen Schriftstellern läßt sich mit Blick aufs 20. Jahrhundert sagen, daß sie, jeder auf seine ihm eigene Art, daran arbeiteten, was Ingeborg Bachmann *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar*³ nannte; in einer Welt, die in Unwissenheit von dieser Wahrheit lebt, hieß dies aber, daß diese Wahrheit sich nur über ihr Gegenteil Gehör verschaffen konnte. Für die pseudonym verfassten Texte von *Entweder-Oder* bis zur *Unwissenschaft-*

lichen *Nachschrift* ist diese negative Bewegung der Motor, weshalb die Texte insgesamt einem Gedanken folgen, den der namenlose A in *Entweder-Oder* festgehalten hat: »Der beste Beweis für des Daseins Jämmerlichkeit ist der, welcher aus der Betrachtung von dessen Herrlichkeit hergeholt wird.«⁴

Bis hierher und nicht weiter

Am 27. 2. 1846 erschien im Kopenhagener Buchhandel Kierkegaards letzte pseudonyme Schrift, die umfangreiche *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*. Passend zum Hinweis auf das *Unwissenschaftliche* dieser Schrift, streut der Verfasser der Schrift, das Pseudonym Johannes Climacus, immer wieder persönliche Erinnerungen in den von ihm verfaßten Text ein. Auf diese Weise erfährt der Leser, wie und warum sich Climacus dazu entschloß, Schriftsteller zu werden. Mit diesen persönlichen Bekenntnissen beabsichtigt Climacus jedoch nicht Anekdoten zu erzählen, vielmehr gelten sie ihm als Zeichen des subjektiven Widerstands gegen Bestrebungen seines Zeitalters, auf die Climacus mit ironischer Indolenz reagiert.

Erinnert sich jener Johannes Climacus mit den Worten »es ist wohl vier Jahre her«, dann läßt er, vermutlich etwas selbstversunken, für seinen Leser nochmals jenes Ereignis Revue passieren, das ihm den Einfall bescherte, sich »als Schriftsteller zu versuchen«⁵. Ein Ereignis, das ihm vor vier Jahren ganz plötzlich und wie aus heiterem Himmel widerfahren ist. An einem Sonntag, der seinem Namen alle Ehre zu machen schien, saß Johannes Climacus »wie gewöhnlich [...] beim Konditor«⁶ im Frederiksberger Park, »in jenem herrlichen Park, der für den Jüngling die glückliche Zerstreuung inmitten der heiteren Fröhlichkeit des Volkes bedeutete«, der »jetzt für den Ältergewordenen aus der wehmütigen Erhebung über die Welt und über das, was der Welt gehört«,⁷ eine Art heimische Zufluchtsstätte geworden war. Er hatte an einem der Tische Platz genommen, um zu einer Tasse Kaffee genüßlich die geliebte Zigarre zu rauchen. Halb in Gedanken, war dies doch seit seiner Kindheit seine Lieblingsbeschäftigung,⁸ halb das muntere Treiben der Umgebung beobachtend, das auch diesen Sonntag den Park belebte, sinnierte er über sein bisheriges Leben. Vielleicht zeichnete sich dabei auf seinem Gesicht ein leises Lächeln ab, sah er sich doch als denjenigen, der viel Zeit mit Lesen von Büchern verbracht hatte, eine »Tätigkeit«, die »wie eine glänzende Untätigkeit«⁹ aussah und man daran erkennen konnte, daß er die übrige »Zeit des Tages mit Umherschlendern und Denken, oder mit Denken und Umherschlendern«¹⁰ verbrachte. Trotz seiner Leidenschaft für das Denken und Lesen, der »produktive Keim«¹¹, die

Objektivierung in Richtung einer eigenen schriftstellerischen Tätigkeit kam ihm nicht in Sinn. Climacus' Indolenz, die bequemste aller Bequemlichkeiten, über deren Zustandekommen er kein Wort verliert, hinderte ihn erfolgreich an einer eigenen Produktion. – Jedenfalls bis zu diesem Sonntag.

Diese von ihm eingenommene indolente Haltung hatte zur Konsequenz, daß Climacus in der gesellschaftlichen Welt, die für ihn jahrelang weniger das Objekt seiner Begierde, als das seiner Beobachtung war, eine unbedeutende Randfigur darstellte. In einer Welt, die jene als »Wohltäter der Zeit«¹² feierte, die »der Menschheit« nützten, indem sie »das Leben immer leichter«¹³ machten, mußte Johannes Climacus, der allenfalls als Flaneur eine stadtbekannte Größe war, als Taugenichts gelten, dem die Forderungen der Zeit offensichtlich nichts bedeuteten. Versunken in seine Gedanken, umnebelt vom Rauch seiner Zigarre, konnte er sich im gedanklichen Vergleich mit dieser Welt vergewissern, daß Erfolg und Ansehen in dieser Welt den Verlust seiner so geschätzten Indolenz nach sich ziehen würde. Deshalb gelangte Climacus in seinem Vergleich mit jenen Wohltätern, denen nichts wichtiger schien, als das Leben leichter zu machen, es zu vereinfachen, allenfalls zu der Frage: »und was tust du?«¹⁴

Der plötzliche Appell

Nun, Climacus, dem diese Frage kein sonderliches Kopfzerbrechen zu bereiten schien, steckte sich eine neue Zigarre an. Die erste war von ihm, beinahe unbemerkt, zu Ende geraucht worden, so wie er in seinem Nachsinnen mit der Frage »und was tust du?« ebenfalls an ein Ende gekommen war. Während Climacus sich eine neue Zigarre angezündet hatte, um den Genuß des Rauchens fortsetzen zu können, und die ersten Züge der Zigarre genoß, muß in seinen Gedanken, die weder an das zuvor Gedachte anknüpfen noch in ein anderes Thema abschweifen konnten, eine Leerstelle entstanden sein, denn »plötzlich fährt dieser Gedanke durch meine Seele: Du mußt etwas Tun!«¹⁵ Diesen Gedanken, der offensichtlich auch für Climacus etwas Neues war, konnte er fortan nicht mehr verdrängen; die plötzlich entstandene Differenz ließ Climacus keine Ruhe mehr, sein indolentes Nichtstun war von nun an gefährdet. Der gedankliche Querschläger eines Tunmüssens, der Climacus' Leben im Schutz einer betrachtenden Indolenz bedenklich angegriffen hatte, wirkte befremdlich nach.

Daß der Gedanke an ein Tun, so unvorhersehbar dieser auch sein mochte, dennoch kein purer Zufall ist, weder aus dem Nichts, noch aus

dem blauen Dunst der rauchenden Zigarren kommt, sondern latent in Climacus' vergleichenden Reflexionen über sich und sein Verhältnis zu einer Welt geschäftigen Lärmens keimt, verrät der Appell: »Du mußt etwas tun!«, der im Verhältnis zur Frage »Und was tust du?«, mit der es Climacus ansonsten bei seinem Vergleich beließ, entscheidend hinausdrängt.

Mit der Forderung »Du mußt etwas tun!« ändert sich Climacus' Situation schlagartig. Den jäh aufflammenden Gedanken an ein Tun begreift Johannes Climacus deshalb nicht von ungefähr als eine Plötzlichkeit¹⁶, die als Ausdruck von Diskontinuität einen Wendepunkt in seinem Bewußtsein setzt. Gleichzeitig damit, daß dieser außergewöhnliche Gedanke die von Climacus geschätzte Indolenz außer Kraft setzt, sieht er sich unverzüglich und wider Erwarten in eine Situation des Entscheidens versetzt, mit der die Möglichkeit eines anderen Verhaltens gegeben ist. Im Zeitmodus der Plötzlichkeit bewirkt der Appell an ein Tun in seinem Bewußtsein einen augenblicklichen Stillstand, in welchem sich vergangenes Nichtstun und zukünftiges Tunmüssen in Form eines dialektischen Entweder-Oder aufeinander beziehen. War erst einmal der Schutz seiner indolenten Haltung in Bezug auf die Geschehnisse der Zeit verloren gegangen, wurde es für Climacus unumgänglich, eine Entscheidung über ein zukünftiges Tun oder Nicht-Tun zu fällen.

Die Frage nach der Aufgabe

Was dem Zeitgeist und seinen Forderungen nach nutzbringenden Aktivitäten nicht gelungen war, nämlich die Suspendierung der Indolenz zugunsten einer Situation der Entscheidung herbeizuführen, gelingt in sonntäglicher Idylle der unerwarteten Forderung »Du mußt etwas tun!« Warum nun gerade diese Forderung auf Climacus eine Wirkung ausübt, wird von ihm zwar nicht erklärt, einen Fingerzeig für ein Verständnis gibt er aber insofern, als im Unterschied zu den klar definierten Aktivitäten des Zeitgeistes das eingeklagte Tun die Frage nach dem Wie und Was dieses Tuns zunächst völlig offen läßt. Diese Unbestimmtheit läßt eine Differenz zum Vorschein kommen, die zwischen dem Appell an ein Tun und Tätigkeiten unterscheidet, die von vornherein der zweckdienlichen Orientierung des »Leichtermachens« unterstehen. Einerseits stellt diese Differenz in Aussicht, daß Climacus mit einem Ja zu einem tätigen Leben, mit dem er von sich als passivem Beobachter Abschied nimmt, nicht identisch sein muß mit den allgemeinen Trends seines Zeitalters; andererseits drängt sich die Frage auf, wie das von Climacus beabsichtigte Tun wohl ausfallen wird.

Zunächst verführt der Gedanke, tätig zu werden Johannes Climacus, trotz seiner Distanzierung zur gesellschaftlichen Welt, zu der »schmeichelfhaften Vorstellung«, er könnte wegen seines »Bestrebens von der ganzen Gemeinde ebensogut wie irgendein anderer geliebt und geachtet«¹⁷ werden. Er wollte genauso im Namen der Menschheit handeln, wie dies alle die anderen »Wohltäter« auch taten. Diese Vorstellung läßt sich auch nicht von Climacus' Einsicht beirren, daß dort, wo die Gefahr besteht, »daß die Leichtigkeit so groß wird, daß sie allzu leicht wird«¹⁸, nichts mehr leichter gemacht werden kann, als es ist. Was also bleibt: »Ein, wenn auch noch nicht gefühltes, Bedürfnis«¹⁹, aus dem sich für Climacus die ihm einzig mögliche Aufgabe stellt, daß das Leichtermachen mit seinem Gegenteil konfrontiert werden müsse. Kaum daß er diese Überzeugung gewonnen hat, wird ihm sogleich klar, daß diese Einsicht kein Zufall sein konnte, er diese vielmehr seiner »Indolenz zu verdanken« habe, die ihn ständig daran gehindert hatte, »rechtzeitig beim Leichtmachen zuzugreifen«²⁰, so daß es gar nicht anders sein konnte, daß ihm nur noch blieb, »was übrig geblieben war«: nämlich »überall Schwierigkeiten zu machen«.²¹

Das Verhältnis von Indolenz und »Schwierigkeiten-Machen-Wollen«

Mit der Absicht, Schwierigkeiten zu bereiten, will sich Climacus wieder der Welt zuwenden, von der er sich abgewandt hatte, um ein Leben in einer nicht-einmischen-wollenden Indolenz zu führen. Nun aber, wo die Welt, die ihm ehemals gleichgültig geworden war, durch die veränderte Situation nicht mehr gleichgültig zu sein scheint, kommt er bei der Durchführung seines Vorhabens nicht umhin, die passive Indolenz eines stumm-beobachtenden Zuschauers aufzugeben. Daran führt kein Weg vorbei. Doch indem Climacus auf die Indolenz als den Ursprung für das Bereiten von Schwierigkeiten und damit auf die gegenseitige Beziehung aufmerksam macht, stellt sich die Frage, ob damit das indolente Verhalten schlechthin ausgedient hat, oder ob es nicht vielleicht dort zum unverzichtbaren Moment wird, wo negative Handlungen – wie das Schwierigkeiten-Machen-Wollen – ausgeführt werden? Dafür spricht, daß trotz der ihr eigentümlich trägen und gleichgültigen Haltung der Indolenz in dieser ein aktiv-negatives Moment wirkt, das Climacus im Zustand distanzierter Betrachtens daran »hinderte, [...] beim Leichtmachen zuzugreifen« und ihm im Anschluß daran »aufgenötigt hat, was übriggeblieben war«²²: überall Schwierigkeiten zu machen.

In beiden Fällen zeichnet sich die Indolenz als ein Widerstand leistendes Nicht-Mitmachen-Wollen aus. Dieses Nicht-Machen-Wollen ist die Bedingung dafür, daß sich zuschauendes Nichtstun und Einmischen-Wollendes-Tun in Differenz zu den allgemeinen Forderungen der Zeit bringen kann. Im Horizont dieser Differenz verhält sich Climacus zur Welt auch dann wie ein Gleichgültiger, wenn ihm die Welt nicht länger gleichgültig ist. Das Nichtmachen-Wollen, das Climacus in eine defensiv-beobachtende Indolenz geführt hatte, bringt ihn, durch eine in die Offensive umgeschlagene Indolenz, in die Welt zurück. Mit dem kleinen, aber wesentlichen Unterschied, daß sich von nun diese Differenz im öffentlichen Leben nachhaltig bemerkbar machen soll. Für Climacus bedeutet dies, daß er sich nicht länger damit begnügen kann, durch Nichtstun den sichtbaren Beweis für die Differenz zu liefern; fortan wird man in ihm nicht mehr den schweigsam durch die Straßen flanierenden Sonderling sehen; fortan soll sie sich entäußern als die Absicht, Schwierigkeiten bereiten zu wollen; Schwierigkeiten, die sich leiten lassen vom Gedanken, an die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse erinnern zu wollen.

Äquivoke Gleichgültigkeit

Daß die Indolenz des Johannes Climacus sich nicht mit der herkömmlichen Auffassung von Gleichgültigkeit deckt, in der man nichts anderes sah, als eine bloß geistige Trägheit verbunden mit dem Verzicht auf Erfahrungen, verrät der Gedanke »Du mußt etwas tun«. Eine in völliger Passivität verharrende Gleichgültigkeit wäre niemals von einem solchen Gedanken gefährdet.

Der Indolenz des Johannes Climacus kommt am nächsten, was Albert Camus im *Mythos von Sisyphos* eine »scharfsichtige Gleichgültigkeit«²³ genannt hat. Der von Camus mit Bedacht gewählte Ausdruck einer scharfsichtigen Gleichgültigkeit hat es im Begriff der Gleichgültigkeit auf ein aktiv-passives Verhalten abgesehen, durch das sich die Gleichgültigkeit als ein doppelsinniges Verhalten zu erkennen gibt. Im äquivoken Begriff einer scharfsichtigen Gleichgültigkeit wird nämlich gleichzeitig mit der Indifferenz eine Differenz ausgesprochen, die den Unterschied anzeigt, der zwischen einer scharfsichtigen Gleichgültigkeit und dem Verhalten eines bloß indifferenten Mir-ist-alles-egal besteht. Wo nichts mehr von Belang ist, wo sämtliche Unterschiede eingeebnet sind, sind sich auch jene Gleichgültigen selbst indifferent geworden, wie ihr »ist doch alles egal« bestätigt.

Im Gegenzug zu jenen Gleichgültigen, die angesichts einer totalen Gleichgültigkeit meinen, es lohne sich nicht der Mühe, noch irgendwelche Differenzierungen vorzunehmen, weil eben sowieso nichts mehr von Belang ist, achtet die scharfsichtige Gleichgültigkeit, in der Camus den »Anfang einer Bewußtseinsregung«²⁴ erkennt, sehr wohl auf Differenzen, an welche sich Fragen nach dem Sinn des Lebens anschließen, die von einer bloß trägen Gleichgültigkeit längst aufgegeben wurden. Der Anfang einer scharfsichtigen Gleichgültigkeit geht nämlich, wie Camus hervorhebt, mit dem »Ende eines mechanischen Lebens«²⁵ einher, weswegen der scharfsichtig Gleichgültige durch seine Distanzierung für eine Entgegensetzung sorgt, welche, wie im Falle Climacus, diesen daran hinderte, beim allgemeinen Leichterwerden mitzumachen; dies impliziert immerhin eine kritische Infragestellung vorherrschender Wertvorstellungen.

Die von Climacus eingenommene passiv-negative Indolenz ist also durch deren scharfsichtige Gleichgültigkeit die Voraussetzung dafür, daß es ihm gelingt, die vorhandene Gleichgültigkeit, wie sie insbesondere in der geschäftigen Welt vorherrscht, einsichtig zu machen. Wie die Literatur des 19. und des 20. Jahrhunderts bezeugt, stellt Climacus, obschon ein Einzelfall, keinen Einzelfall dar. Immer wieder trifft man auf fiktive Gestalten, denen die »Kette alltäglicher Gebärden«²⁶ zerriß, die sie auch gar nicht mehr zusammenfügen wollen; jedenfalls nicht im herkömmlichen Sinn, denn dies würde doch nur die Eingliederung in eine Welt bedeuten, die unter dem Primat des Nutzendenkens »zu Stein erstarrt«²⁷ war und dringend, wie es die Romantiker erkannten, einer romantisierenden »Verjüngung«²⁸ bedurfte.

Es war der Romantikkritiker Kierkegaard, der das Wahrheitsmoment der romantischen Ironie in genau jener »Gleichgültigkeit wider die Wirklichkeit«²⁹ sah; weshalb er im Zeitalter der Nivellierung um der Entgegensetzung willen der Frage von Tiecks Sternbald: »Und was drückst Du mit dem Worte Nutzen aus? Muß denn alles auf Essen, Trinken und Kleidung hinaus laufen? oder daß ich besser ein Schiff regiere, bequemere Maschinen erfinde, wieder um nur besser zu essen?«³⁰ ebenso würde beipflichten können, wie Samuel Becketts Murphy, der sich am liebsten im Schaukelstuhl ausruht, während um ihn »allmählich [...] die Welt«³¹ versinkt. Murphy, der glaubt, »er sei für den Ruhestand geboren«, glaubt auch, »daß er nichts verdienen könne«³², weshalb er auf bedrängende Geldsorgen nur ein lakonisches »die Vorsehung wird vorsehen«³³ übrig hat.

Kaum eine andere Literatur ist von der Auseinandersetzung zwischen einem aktiven Leben, das mit nützlicher Arbeit das »Feuer des Prome-

theus³⁴ schürt, und von einer scharfsichtigen Indolenz so sehr beherrscht, wie die russische Literatur des 19. Jahrhunderts. Und in dieser findet sich wohl kein anderer Roman, in dem diese beiden Welten so unversöhnlich aufeinanderprallen, wie in Iwan Gontscharows *Oblomow*. Da ist einmal Andrej Stolz, ein Westler, der in der Arbeit »Wesen und Ziel des Lebens«³⁵ erblickt, der einsteht für Linearität, Fortschritt, Optimismus, Zukünftigkeit. Und da ist Ilja Oblomow, der im Gegensatz zum unermüdlichen und rastlosen Leben seines Freundes kaum dazu zu bewegen ist, aus dem Bett aufzustehen.³⁶ Daß Oblomow, der das Nichtstun und die Gelassenheit pflegt, dennoch die Haltung einer scharfsichtigen Gleichgültigkeit einnimmt, ver-rät sein wacher Blick, der feststellt, daß »unter der Maske dieser allseitigen Geschäftigkeit [...] sich Leere und der Mangel an Sympathie für alles«³⁷ verbergen. Dort wo die Menschen keinen »offenen, ruhigen Blick« mehr haben und »mit quälender Sorge und Langeweile [...] krankhaft nach irgend etwas«³⁸ suchen, kann es, so Oblomow, »nichts Tiefes« mehr geben, »das im Leben einhaken würde«³⁹. In den Menschen, da können sie betriebsam sein wie sie wollen, erblickt er nur Schlafende und Leichname. Deshalb ist es nur konsequent, daß Oblomow aus seiner Sicht die Sinnfrage »Wo bleibt da der Mensch?« im Zusammenhang mit der Frage stellt: »Wofür zersplittert und zerbröselt er sich?«⁴⁰

Trotz einer gemeinsamen scharfsichtigen Gleichgültigkeit, die Climacus mit Oblomow, Murphy und vielen anderen Gestalten der Literatur teilt, besteht zwischen ihm und den anderen fiktiven Gestalten ein entscheidender Unterschied. Zu erkennen gibt sich dieser in dem Appell »Du mußt etwas tun!« Dadurch, daß dieses Tun im Bereiten von Schwierigkeiten bestehen soll, also eine negative Handlung darstellt, sorgt Climacus zunächst einmal dafür, daß die »Kette der alltäglichen Gebärden« zerrissen bleibt. Durch seinen Entschluß gerät Climacus zwischen die Stühle, er bringt sich in ein Dazwischen, das ihn über die bloße Entgegensetzung hinaustreibt, in der sich die am Nutzen orientierten Aktiven und die Scharfsichtig-Gleichgültigen in Schach halten. Climacus, obschon entschlossen etwas zu tun, gibt dadurch sein romanhaftes Leben auf, ohne sich aber auf eine bestimmte Position festzulegen: Weder bleibt er bei einer bloßen scharfsichtigen Gleichgültigkeit stehen, die er jedoch als Moment aufhebt, noch ist sein negatives Tun an ein geschäftiges Tun anzuschließen, das vom Gedanken der Nützlichkeit bestimmt ist. Und zu guter Letzt bewahrt ihn der Entschluß zum Handeln davor, daß er in ein dumpfes »Mir-ist-alles-egal« abgleitet.

Im Schatten des Sokrates

Einiges spricht dafür, daß bei Climacus' Entschluß, Schwierigkeiten zu bereiten, der von ihm verehrte Sokrates Pate gestanden hat. Indem nämlich der äußerst belesene Climacus, der mit Platons Werken ebenso vertraut war wie mit Kierkegaards 1841 erschienener Schrift *Über den Begriff der Ironie*, seine Indolenz und seinen Entschluß, tätig zu werden, aufeinander bezieht, antizipiert er ein Verhalten, das an die von Sokrates praktizierten Dialoge erinnert. Wie eine geheime Verabredung stellt sich das verwandtschaftliche Verhältnis ein, wenn Sokrates im Bewußtsein, »noch nicht ganz mit sich im Reinen«⁴¹ zu sein, des öfteren durchblicken läßt, daß für ihn, solange er im Sinne des delphischen *Erkenne dich selbst* »noch unwissend« ist, der ganze Aufwand, »an andere Dinge zu denken«, ⁴² eine reine Zeitverschwendung darstellt.

Was im *Phaidros* beinahe wie ein private Angelegenheit klingt, daß nämlich Sokrates die Zeit nicht mit Gedanken an Gorgonen und Pegasen und der Frage, ob er den Raub der Oreithyia für wahr hält, vergeuden möchte, sondern für die Aufgabe des *Erkenne dich selbst*, ist der programmatische Ausdruck für jene offensive Indolenz, zu der sich der in passiver Indolenz verweilende Climacus erst entschließen muß. Im Unterschied zur distanzierten Betrachtung, beläßt es eine offensive Indolenz nicht dabei, die Geschehnisse des Lebens, bei denen sie nicht mitmachen will, in einem reflexiven Vergleich auf Distanz zu halten. Zu einer offensiven Indolenz gehört vielmehr, daß das von ihr als gleichgültig Verworfenen im Medium einer sich entäußerten Sprache aufgenommen ist und so gegen sich selbst gewendet wird, so daß die eigentliche Aufgabe, die bis dahin verdeckt wurde, wieder aufgedeckt wird.

Es ist das Nicht-Mitmachen-Wollen indolenten Verhaltens an einer am Nutzen orientierten Praxis, das Climacus und Sokrates gemein haben. Die beiden Ausnahmeerscheinungen machen sich durch ihr gleichgültiges Verhalten zum lebenden Beweis dafür, daß die sophistische Einsicht, daß das »Nützliche den letzten Bestimmungsgrund«⁴³ der Subjektivität ausmache, nicht zutrifft. Die Gemeinsamkeit, hervorgerufen durch ein verneinendes Nicht-Mitmachen-Wollen, geht jedoch umgehend in eine Entzweiung über, da Sokrates im Gegensatz zu Climacus deutlich macht, warum das, was die Zeit als maßgeblich betrachtet, für ihn gleichgültig ist. Während Sokrates den Unterschied zwischen dem markiert, was ihn als Aufgabe betrifft – das *Erkenne dich selbst* – und dem, was er als gleichgültig verwirft, verweist er im Gegensatz zu Climacus unweigerlich auf das Warum seiner Indolenz, von dem bei Climacus unmittelbar nichts zu erfahren ist; oder

vielleicht doch soviel, als er in Abstinenz zu den Bestrebungen der Zeit, alle Belange menschlichen Lebens leichter zu machen, sich nur noch sich selbst zuwenden konnte. Dies bringt ihn wiederum in die Nähe zu Sokrates, der am »Wendepunkt der Geschichte«⁴⁴ die Aufgabe des *Erkenne dich selbst* zur allgemeinen Aufgabe macht, »weil es vor Sokrates dies Selbst nicht gegeben hat [...]«⁴⁵.

Die unendliche Negativität der sokratischen Ironie

In der Person des Sokrates ereignet sich die Geburt dieses Selbst im Geiste der Ironie. Als Doppelbewegung löste die Ironie Sokrates einerseits aus dem substantiellen Leben des griechischen Staates, andererseits markiert sie die Wende in Richtung »*sich in sich selbst [...] vertiefen*.«⁴⁶ In dem Maße nun, wie Sokrates den ironischen Prozeß seiner Selbstvertiefung anstrebte, in dem selben Maße durchschaute der sichere Blick seiner Ironie »das Schiefe, das Verkehrte, das Eitle am Dasein«⁴⁷.

Die Permanenz, mit der Sokrates das alles verneinende Verhalten seiner Ironie betreibt, bringt es zwar fertig, die »Seele aus den Verstrickungen des Relativen« zu retten, ihr Ungenügen aber hat sie daran, daß »sie das Absolute allein in der Gestalt des Nichts«⁴⁸ innehaben kann. Die Befreiung von den begrenzenden Mächten des Endlichen führt den Ironiker auf dem Weg seiner Selbstvertiefung zur Begegnung mit der Wahrheit; führt ihn zum Ewigen, Göttlichen, zur Idealität, von der er, da diese ihm nicht zur Wirklichkeit wurde, nur sagen konnte, »daß er darüber nichts wisse.«⁴⁹ Was blieb, war das Nichts, die unendliche Negativität der Ironie, als »die leichteste und unscheinbarste Bezeichnung der Subjektivität.« Als »Befreiung der Subjektivität, im Dienste der Idee«⁵⁰ bildet die Ironie den Anlaß für einen wahren Bezug zur Subjektivität; aber auch nicht mehr. Weshalb der Ironiker auch nicht weiter kommt, als nur Anfang einer Subjektivität zu sein, die, wie Kierkegaard einigemal vielsagend andeutet, sich erst in einer späteren Zeit zu einer konkreten Subjektivität wird entwickeln können.

Dadurch, daß Sokrates das »*zweischneidige Schwert*« der Ironie wie »ein Mordengel über Griechenland schwang«,⁵¹ teilte er die Welt in die zwei Hälften: in Realität und Idealität, Wissen und Unwissenheit, zwischen denen der Ironiker schwebt. Trotz oder gerade wegen des schwebenden Verhaltens hat Sokrates zu jenem »Gedankenstrich in der Weltgeschichte«⁵² werden können, der eine veraltete Zeit zu Ende brachte und zugleich den Anfang einer neuen Zeit bedeutete, den schließlich der athenische Staat in der Person des Sokrates anklagte und verurteilte, weil jener auf dem »glei-

chen Weg der Erkenntnis, [...] [den] Sokrates selber gegangen ist»⁵³, es sich vorgesetzt hatte, »den einen nach dem andern [...] aus der substantiellen Wirklichkeit des Staats«⁵⁴ herauszuwippen.

Das gebrochene Weltverhalten der offensiven Indolenz

Kraft der Vollmacht »der Gottheit, bei der Überführung der Menschen Hilfe [zu] leisten«⁵⁵, gibt sich Sokrates keinem »wissenschaftlichen Stilleben«⁵⁶ hin, wie es sich für einen »Schwärmer der Erkenntnis«⁵⁷ eigentlich ziemen würde. Sehr zum Ärger Platons. Während dieser sich den Philosophen, der die Ideen geschaut hatte, in der »Ferne vom Lärmen der Welt«⁵⁸ wünscht, geschieht in der Person des Sokrates das Umgekehrte: weil sich Sokrates nicht »vom Leben [...] fern«⁵⁹ hält, wird es ihm möglich, inmitten einer lärmenden Welt jene Ferne ins Leben treten zu lassen.

Seine täglichen Gänge durch die Polis haben deshalb nichts von einem weltabgewandten Flanieren an sich. Anstatt in untätiger Indolenz beim athenischen Konditor zu sitzen und Schweigen anzuhäufen, sucht Sokrates mit Hilfe der Sprache die Verbindung zum Leben, so wie er es vorfindet. Indem er sich »an einen jeden im besonderen wandte«, er sich für kein Gespräch zu schade war, praktiziert Sokrates »rätselhaft anziehend und abstoßend zugleich«⁶⁰, das, was sich Climacus nach ihm vornahm: nämlich Schwierigkeiten zu bereiten. Um in Gesprächen, die ihm »von unendlicher Wichtigkeit«⁶¹ waren, den Gesprächspartnern »entwinden« zu können, »was sie hatten«⁶², vertritt Sokrates dieselbe negative Dialektik, mit der er sich aus der Relativität der Endlichkeit befreite; was in Übereinstimmung mit jenem *Erkenne dich selbst* geschieht, das, wie Kierkegaard erinnernd hinzufügt, einem »trenne dich selbst von allem anderen ab«⁶³ gleichkommt.

Auf diese Weise errichtet Sokrates ein Verhältnis zur Welt, wenngleich von einem ironischen Verhältnis gesprochen werden muß; denn es ist seine Ironie, die zwischen ihm und der Welt schaltet und waltet. Jedesmal wenn es danach aussieht, daß sich ein konkretes Verhältnis einstellen könnte, ist es die Ironie, die den Ansatz auflösend »ohne ein Verhältnis zur Welt« bleibt und »mit einer skeptischen Zurückhaltung«⁶⁴ das anstehende Verhältnis zurückstößt; die sokratische Form des Gesprächs ist also so angelegt, daß sie ihm »gleichsam in jedem Augenblick« die Möglichkeit bietet, ins »eigentliche Reich der Idealität«⁶⁵ auszuwandern; gleichzeitig aber muß er die Erfahrung machen, daß er aus der Idealität zurückgestoßen wird in jene Wirklichkeit, die ihm wiederum der »Anlaß zum Hinausgehenwollen über [diese] Wirklichkeit ist.«⁶⁶ Im ständigen Schweben zwischen der überkom-

menen Wirklichkeit des Staates, die »durch das Absolute zum Nichts«⁶⁷ wurde, und dem Absoluten, das für ihn auch nur ein Nichts ist, hatte Sokrates das »gesamte Dasein umschiff«⁶⁸, das er durch die Negativität seiner Unwissenheit untergehen ließ.

Dort, wo nichts als Nichts übrigbleibt, macht sich das Verhalten der Indolenz geltend. Im Schweben zwischen dem Nichts der Realität und dem Nichts der Idealität verhält sich Sokrates indolent in einem doppelten Sinne: einerseits sind ihm die mannigfaltigen Geschehnisse des realen Lebens, das darin herrschende positive Wissen ein bloßes Nichts, das er mit dem Nichts seiner Unwissenheit zunichte macht. Andererseits ist ihm das Nichts der Realität wiederum nicht gleichgültig, da seine sprachliche Tätigkeit darauf abzielt, durch Aushungern der geltend gemachten Traditionen in der Gegenwart die Zukunft einer anderen Gegenwart vorzubereiten. Dieser doppelte Aspekt einer gleichgültig/ungleichgültigen oder offensiven Indolenz gründet in der Erfahrung des Nichts der Idealität, die ihm zwar die Sinnlosigkeit des Bestehenden offenbart und dadurch vor der positiven Anteilnahme schützt, die ihn aber auch vor die Aufgabe stellt, den Individuen »zu einer geistigen Entbindung«⁶⁹ zu verhelfen. Sokrates' Aktivität, sein Handeln in den sprachlichen Auseinandersetzungen der Dialoge, die er in der Regie der unendlichen Negativität seiner Ironie führte, war gerade wegen dieser Negativität ein Nichtstun. Dadurch wird er, wie Kierkegaard schreibt, »revolutionär, jedoch nicht so sehr, indem er etwas tat, als vielmehr, indem er etwas unterließ.«⁷⁰

Anders als das flanierende, in passiver Beobachtung sich erschöpfende Nichtstun des Johannes Climacus, das keine Wirkung, höchstens ein wenig Gerede hinterläßt, ruft Sokrates' bestimmtes Nichtstun ironischer Negativität die athenische Justiz auf den Plan. Das Verbrechen, dessen er sich schuldig gemacht hat, konnten die Ankläger, so Kierkegaard, nicht anders als »Indolenz (Apragmosyne) oder Indifferentismus nennen.«⁷¹ Berechtigt ist diese Anklage insofern, als die Normativität des Staates für Sokrates in der Tat ihre Gültigkeit verloren hatte und so zu etwas Gleichgültigem wird, auf das ein indolentes, wenn auch offensiv indolentes Verhalten die passende Antwort ist. Auch wenn er die eingeforderten Normen des Staates, die in Krisenzeiten um so mehr eingefordert werden, nicht direkt attackierte, ja diese sogar bestehen ließ, führte er in seinen Dialogen mit den Einzelnen die Ansprüche einer überkommenen Realität mit Hilfe seiner unendlich negativen Ironie ad absurdum, um gleichzeitig damit »das an und für sich Seiende zum Vorschein kommen [...]«⁷² zu lassen.

Vom Schweigen zur Sprache

Wegen Nichtstuns angeklagt zu werden, davon kann Climacus höchstens träumen, wenn er an sein Vorhaben, nämlich an das Schwierigkeiten-bereiten-wollen, denkt. Durch den Entschluß, Schriftsteller zu werden, glaubt Climacus, dieses Vorhaben in die Tat umsetzen zu können, was an die Bedingung geknüpft ist, daß er das Schweigen seines indolenten Verhaltens zugunsten einer Sprache bricht, die für das Bereiten von Schwierigkeiten der ausgezeichnete »Ort« sein soll. Wenn Climacus mit dem geschriebenen Wort dadurch wieder am öffentlichen Diskurs teilnimmt, dann ist er nicht gewillt, die Sprache all derer nachzusprechen, die der Welt versprechen, alles würde leichter werden. Daher wird sein Sprechen wie von selbst zu einem Widersprechen, das aktiv das Nicht-Mitmachen-Wollen fortsetzt, welches von der passiven Indolenz verborgen betrieben wurde.

Indem sich die von ihm entäußerte Sprache nicht den gängigen Kommunikationsverhältnissen anpaßt, eröffnet sie sich ein Zwischenreich, das mit dem Interesse, Schwierigkeiten anzuzetteln, zwischen einem nutzenorientiert-instrumentellen Sprechen liegt und einer nichtswollend-indolenten Sprache, die immer nur »ist doch alles egal« sagen kann, wie dies der Militärarzt Cebutykin Ivan Romanovic in Cechovs *Drei Schwestern* tut, der, erinnerungslos geworden, nur immer das gleichgültige, jede Auseinandersetzung scheuende *ist doch alles egal*⁷³ von sich geben kann. Eine solche Indolenz, auch wenn diese sich sprachlich bemerkbar macht, bereitet keine Schwierigkeiten, allenfalls ist sie eine lästige Gewohnheit, die sowieso keiner ernstnimmt. Zumal Ivan Romanovic nur noch mit Zeitungslesen beschäftigt ist. Er mag ja mit seinem *ist doch alles egal* Recht haben, doch schließt er sich, mehr als ihm lieb sein kann, in die totale Gleichgültigkeit selber ein, weswegen er, trotz seiner Geringschätzung des Lebens, zu einem Mitmacher dieses Lebens wird. Mit seinem *ist doch alles egal*, für das die gegenwärtigen Umstände genügend Nahrung liefern, bestätigt Ivan Romanovic den status quo in seinem Sosein.

Das plurale Einerlei

Soll die Sprache des Leichtermachens nicht das letzte Wort behalten, ist es mit einem abfälligen *ist doch alles egal* nicht getan. Daß diese Aussage dennoch nicht leichtfertig ad acta gelegt werden darf, bescheinigt gerade Johannes Climacus. Wohin sein Auge auch blickt, immer macht er die Erfahrung, daß seine Gegenwart von der Faktizität realer Vergleichgültigung beherrscht ist. Deshalb ist das *ist doch alles egal* von Ivan Romanovic

insofern angemessen, als er dadurch die realen Umstände treffend wiedergibt. Unwahr ist dieses *ist doch alles egal*, weil es weder alles sein muß, noch alles sein kann, wie einer wie Johannes Climacus beweist, der sich dieser gleichgültigen Wahrheit in Form eines nicht-mitmachen-wollenden Schreibens widersetzt.

Die Problematik einer umfassenden Vergleichgültigung – Kierkegaard selbst sprach 1846 in *Eine literarische Anzeige* von Nivellierung – führt Climacus seinem Leser dialektisch vor, indem er sie einerseits zeigt, wie sie ist: nämlich eine real praktizierte Vereinheitlichung von Ungleichem, und andererseits zeigt als das, was sie nicht ist: eine Ungleichheit, die der fiktionale Text gegen die Vereinheitlichung zur Sprache bringt. Die Absage, die Climacus' Texte dem vereinheitlichenden Leichteremachen erteilen wollen, schaffen dies in der textuellen Gestalt von Konstellationen, welche die real bestehende Vergleichgültigung mit dem von ihr Absorbierten so zusammentreten lassen, daß das Absorbierte wieder aufscheint.⁷⁴

Schreibt Climacus, daß »in der Literatur« und »im Leben« unentwegt Menschen, um der Menschheit zu dienen, daran arbeiten, »das Leben immer leichter [zu] machen«, dann zielt er darauf ab, daß Literatur und Leben unter der Regie nutzbringenden Leichteremachens eins geworden sind. Egal wo man hinsieht, überall regiert ein karnevalistisches Leichteremachen, das »die einen durch Eisenbahnen, andere durch Omnibusse und Dampfschiffe, wieder andere durch das Telegraphieren, noch wieder andere durch leichtfaßliche Übersichten und kurze Mitteilungen von allem Wissenswerten« realisieren; schließlich gibt es da noch welche, die »die Geistes-Existenz kraft des Gedankens systematisch immer leichter und doch immer bedeutungsvoller machen.«⁷⁵

Mit diesem Bild weist Climacus auf die fortschrittlichen Innovationen hin, über die das 19. Jahrhundert, wie er an anderer Stelle schreibt, in Jubel ausbricht. Wo alles Beschwerliche so leicht gemacht wurde, daß selbst die Erinnerung daran ausstirbt, gewinnt man eine Gegenwart, die sich im Jubel über sich selbst an nichts mehr erinnert. Ohne weiteres kann sie dafür werben, daß man reibungslos vom technisch-wissenschaftlichen in den immateriellen oder geistigen Bereich hin- und zurückgelangen kann. Wo das Vereinfachen in sämtlichen Lebensbereichen den Ton angibt, wird das Bücherlesen und Schreiben so einfach wie das Telegraphieren oder wie eine Fahrt mit der Eisenbahn. Daß aber durch systematisches Denken die Geistes-Existenz zu etwas Wissenswertem hat werden können, das durch »leichtfaßliche Übersichten« in Umlauf gebracht wird, setzt allem die Krone auf.

Und genau hier liegt Climacus' kritischer Einsatzpunkt: Was für die einen der Anlaß zum Jubeln ist, das ist für Climacus der Anlaß, die Aufgabe des Schwierigkeiten-Machen-Wollens auszuführen. Sein Zeit-Bild, das die Indifferenz seines Zeitalters wiedergibt, wird ihm trotz der offensichtlichen Geschlossenheit, die sich als ständig modifizierte Fortsetzung der Gegenwart in die Zukunft zu verlängern hat, zum Ausgang seines Vorhabens. Führt Climacus die technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften an, dann geschieht dies, um die Gleichrangigkeit von allem zu zeigen; andererseits weiß er, daß gerade die Technik, die man so sehr bewundert, auf die man stolz ist und von der man sich faszinieren läßt, im nächsten Moment, wo sie nicht funktioniert, verflucht wird, weshalb er mit Sokrates sagen könnte, warum soviel Zeit damit vergeuden, wo es doch eigentlich um das *Erkenne dich selbst* geht. Doch gerade in dieser direkten Form läßt sich dort, wo man dank einer systematischen Philosophie um seine Geistes-Existenz weiß, diese Forderung nicht stellen. Was vom *Erkenne dich selbst* bleibt, ist, was Kierkegaard die Trennung von allem nannte, womit in Climacus' Zeit nicht zuletzt das Wissen um sich selbst gemeint ist.

Daß es dieses Wissen ist, das ihn irritiert und ihn herausfordert, das er als eine Verfälschung ansieht, deutet Climacus an, und hier läßt er das Absorbierte aufscheinen, indem er einen kleinen Bindestrich zwischen Geist und Existenz setzt, um anzudeuten, daß hier ein Verhältnis besteht, das vom Denken, das doch ein Teil dieses Verhältnisses ist, nicht aufgehoben werden kann. Kommt eine solche Aufhebung durch Abstraktion dennoch zustande, ist das Verhältnis, das man zusammenhalten sollte, in seiner Gegensätzlichkeit aufgelöst. Es ist dieser Bindestrich, der als Ausdruck des Verhältnisses verrät, daß es Climacus in seiner schweigenden Indolenz um ein Verhalten dieses Verhältnisses ging – kurz: um ein Selbstverhalten.

Sprache als Brechmittel

Climacus gibt nun sein Schweigen zu dem Zwecke auf, die Frage nach dem Verhältnis der Geistes-Existenz aufs neue zu stellen. Dort aber, wo man offensichtlich ein Wissen über das Erfragte besitzt, muß auf einem Umweg dieses Wissen in Frage gestellt werden. Dies und nichts anderes hat das Bereiten von Schwierigkeiten im Sinn – hoffend, dem allumfassenden Leichter machen das abschließende Wort absprechen zu können. Indem Climacus dies als angehender Schriftsteller versuchen möchte, muß er sich absondern von den gegenwärtigen Formen der Literatur wie des Lebens, die zu einem Einssein gefunden haben, in das Climacus, um des Eigensinns

von Literatur und Leben willen, einen Keil in Form von Texten treiben möchte.

Daß er mit diesem Gedanken nicht ganz allein steht, vermitteln ihm seine Leseerfahrungen, von denen Climacus in einem *Blick auf ein gleichzeitiges Bemühen in der dänischen Literatur* berichtet. Mit Schriftstellern und Herausgebern wie Victor Eremita, Constantin Constantius, Vigilius Haufniensis, Johannes de silentio und anderen teilt er die Auffassung, daß die Literatur weder der Ort für die »Verstandesschulung« und das »Auswendiglernen«, noch für den Genuß augenblicklicher »Prämissen-Literatur«⁷⁶ sein sollte, sondern ein experimentierendes »Dazwischenstehen«⁷⁷, das inmitten des Seienden im Auftrag eines Nicht-Seienden spricht.

Wegen dieses Nicht-Seienden müssen seine Texte, die keine Wissensmitteilung sein dürfen, auf den Leser wie ein Brechmittel wirken. Climacus legt diesen Gedanken in einem bildhaften Vergleich mit einem Gastmahl nahe, daß, »wo sich die Gäste schon den Magen überladen haben«, es immer noch einen gibt, der »darauf bedacht ist, noch mehr Gerichte herbeizuschaffen«, es aber auch einen geben kann, der »darauf bedacht ist, ein Brechmittel bereit zu halten [...]«. «⁷⁸ Sicher, der, welcher für immer neuen Essensnachschub sorgt, entspricht, wie Climacus zugesteht, den Forderungen der Gäste nach immer mehr, doch, so fügt er wohlweislich hinzu, darf sich der andere sagen, »er habe bedacht, was sie fordern könnten.«⁷⁹ Weil die Nimmersatten vor lauter Gefräßigkeit nicht selber darauf kommen, zu fordern, was sie fordern könnten, bedarf es eines Außenstehenden, einen wie Johannes Climacus, der an das denkt, was die anderen denken könnten, doch es unterlassen, zu bedenken.

Daran denken, was die anderen nicht denken wollen, kann Climacus nur, weil er bei der Völlerei des Leichtermachens nicht mitmacht, das Leben nicht unter die Perspektive des Nutzens zwingt, zugleich aber in der verneinenden Bewegung des Abwendens das übernimmt, was übrig blieb: sich selbst als einen Existierenden. Climacus' schweigend indolentes Dasein hätte eigentlich einen Verdacht erregen müssen, denn es war das dialektische Zeichen dafür, daß seine Gleichgültigkeit gegenüber der Außenwelt einem unendlichen Interesse für sich selbst entsprang. Sein Desinteresse an den allgemeinen Antworten, die Orientierungshilfe bei der Frage nach dem Menschen leisteten, ließen ihn, der begonnen hatte, sich für sich zu interessieren, zu einem Unbekannten werden, dem er sich nur durch ein unendliches Interesse nähern konnte.

Bevor der plötzliche Appell an ein Tun ihn überraschte, hatte Climacus die Erfahrung der »Schwierigkeit der Existenz und des Existierenden«⁸⁰

gemacht, die er nun mit dem Brechmittel literarischer Texte gegen das Einssein von Literatur und Leben zu verfechten gedenkt. Als Brechmittel arbeitet die Sprache seiner Texte im Auftrag dessen, was von den Forderungen der Zeit liegen gelassen wurde und – übriggeblieben – darauf wartet, wieder zum Vorschein zu kommen. Für die Wiederkehr dieser Möglichkeit wollen Climacus' Texte im Bewußtsein der Unterschiedslosigkeit sorgen, indem sie als Brechmittel die Entgegensetzung von Leichter- und Schwierigmachen setzen, die mehr als eine bloße Entgegensetzung ist, soll doch die unterlassene Forderung des *Erkenne dich selbst* wieder vernehmbar werden. Wer aber, solange das große Gastmahl noch im Gange ist, das Mögliche – ein aus dem Bewußtsein der Gäste verdrängtes Mögliches – gegen das Faktische erinnert, der wird wegen seines fürsorglichen Gedankens an ein Brechmittel, der noch während des Essens an die bevorstehende Übelkeit denken läßt, zum Appetitverderber, wie der hinterlassene Text der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* Satz für Satz, Zeile für Zeile beweist.

Anmerkungen

1. *GW1 AUN* II, p. 344; *SV1VII*, p. 548.
2. Ibid.
3. Ingeborg Bachmann, *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar*, München 1981, pp. 75–78.
4. *GW1 E/O* I, p. 30; *SV1* I, p. 30.
5. *GW1 AUN* I, p. 175; *SV1VII*, p. 154.
6. Ibid.
7. *GW1 AUN* I, p. 176; *SV1VII*, p. 154.
8. Vgl. *Einleitung zu Johannes Climacus oder De Omnibus Dubitantum Est* in *Philosophische Brocken* pp. 110–118; vgl. *Pap.* IV B1 pp. 105–112. Climacus' Ausführungen zu seiner Person, seine Abneigung, Bedeutung zu erlangen, machen ihn zu einem Vorläufer dessen, was Robert Musil den *Mann ohne Eigenschaften* nannte. Ulrich, so der Name des Mannes ohne Eigenschaften, scheiterte dreimal bei dem Versuch, »ein bedeutender Mann zu werden« (vgl. Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1978, p. 35). So sehr er diese bedeutenden Männer bewunderte, »den Vorschlag, die Kühnheit ihrer Gedanken statt auf ihre Maschinen auf sich selbst anzuwenden, würden sie ähnlich empfunden haben wie die Zumutung, von einem Hammer den widernatürlichen Gebrauch eines Mörders zu machen«, p. 38. Ulrichs vergebliche Versuche zeigen analog zu Climacus' Verhalten, daß ihm die gegebene Wirklichkeit nicht geben kann, was er letztlich sucht, so daß ihm diese Wirklichkeit gleichgültig wird.
9. *GW1 AUN* I, p. 176; *SV1VII*, p. 154.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. *GW1 AUN* I, p. 177; *SV1VII*, p. 155.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Ibid.
16. Vgl. Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt 1981.
17. *GW1 AUN* I, p. 177; *SV1VII*, p. 155.
18. Ibid.
19. Ibid.
20. *GW1 AUN* I, p. 178; *SV1VII*, p. 155.
21. *GW1 AUN* I, p. 177; *SV1VII*, p. 155.
22. *GW1 AUN* I, p. 178; *SV1VII*, p. 155.
23. Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, Hamburg 1959, p. 80.
24. Ibid., p. 24.
25. Ibid.
26. Die Bedeutung des Zusammenbruchs von Ordnungsstrukturen für die Kunst hat kein anderer auf so eindringliche Weise vor- und durchgedacht wie Arthur Schopenhauer. Nicht umsonst konnte sich ein Schriftsteller wie Samuel Beckett in seinem Essay *Proust* an Schopenhauers Reflexionen zu dieser Problematik vorbehaltlos anschließen. Das Aussetzen von Ordnungsstrukturen durch häufig nicht näher zu erklärende Zufälle geht als Thema und Geschehen wie ein roter Faden durch die moderne Literatur. Plötzlich geschieht es, wie zu Beginn in Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, daß im vermeintlich chaotischen Getriebe der Großstadt, das in Wahrheit einer

strengen Ordnung folgt, »eine quer schlagende Bewegung« diese Ordnung stört. Die so entstandene Lücke schließt sich durch Worte, welche den Vorfall »in irgend eine Ordnung [...] bringen [...] und zu einem technischen Problem« machen (vgl. *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1978, pp. 10f.). In Franz Kafkas Roman *Der Prozeß* sind die Ordnungsstrukturen bereits im ersten Satz außer Kraft gesetzt: »Jemand mußte Josef K. verleumdet haben, denn ohne daß er etwas Böses getan hätte, wurde er eines Morgens verhaftet« (vgl. *Der Prozeß*, Frankfurt 1976, p. 7). Zentral ist dieses Thema in den Romanen und Erzählungen von Julio Cortázar, der im Schreiben gegen den »Krebs des Identischen« (vgl. *Reise um den Tag in 80 Welten*, Frankfurt 1980, p. 11) eine Sprache zu Worte kommen läßt, die dichterisch »eine immer tiefere, wirklichere Wirklichkeit sucht« (vgl. *ibid.* p. 324). Sätze wie »Im Brot ist Tag« (vgl. *Der Verfolger in Die geheimen Waffen*, Frankfurt 1981, p. 152), oder der an Adornos Diktum vom Vorrang des Objekts erinnernde Gedanke »Die Dinge sehen als jemand, der von ihnen gesehen wird« (vgl. *Ende der Etappe in Unzeiten*, Frankfurt 1993, p. 8), sind darauf angewiesen, daß »ein kleiner Fehler in dem Mechanismus, ein Bruch in der Zeit, eine Verkörperung, die gegen jede Regel gleichzeitig erfolgt«, eintritt (vgl. »Eine gelbe Blume« in *Erzählungen*, Frankfurt 1998, p. 250).

27. *GW1 BI*, XIII, p. 309; *SV1 XIII*, p. 371.
28. *GW1 BI*, XIII, p. 310; *SV1 XIII*, p. 372.
29. *GW1 BI*, XIII, p. 308; *SV1 XIII*, p. 370.
30. Ludwig Tieck, in Lothar Pikulik, *Romantik als Ungenügen der Normalität*, Frankfurt 1979, p. 145.
31. Samuel Beckett, *Murphy*, Frankfurt 1976, p. 11.
32. *Ibid.*, p. 21.
33. *Ibid.*
34. Vgl. Gontscharow A. Iwan *Oblomow*, München 1980, p. 611.
35. *Ibid.*, p. 243.
36. Zu Beginn des Romans erhält Oblomow an einem Samstagvormittag Besuch von sieben verschiedenen Personen, die alle versuchen, ihn dazu zu bewegen, daß er aus dem Bett aufsteht. Diese sieben Personen locken Oblomow in Analogie zu den sieben Todsünden mit unterschiedlichsten Versuchungen.
37. *Ibid.*, p. 233.
38. *Ibid.*, p. 232.
39. *Ibid.*, p. 231.
40. *Ibid.*, p. 27.
41. *GW1 PB*, p. 34; *SV1 IV*, p. 204.
42. Platon, *Phaidros* 230a in *Sämtliche Werke*, Frankfurt 1991, p. 19.
43. Vgl. *GW1 BI*, p. 208; *SV1 XIII*, p. 293. Es handelt sich um die Anmerkung, in der Kierkegaard Hegel aus dessen *Philosophie der Geschichte* zitiert.
44. *GW1 BI*, XIII, p. 206; *SV1 XIII*, p. 281
45. *GW1 BI*, XIII, p. 182; *SV1 XIII*, p. 260.
46. *GW1 BI*, XIII, p. 145; *SV1 XIII*, p. 226.
47. *GW1 BI*, XIII, p. 261; *SV1 XIII*, p. 331.
48. *GW1 BI*, XIII, p. 80; *SV1 XIII*, p. 170.
49. *GW1 BI*, XIII, p. 175; *SV1 XIII*, p. 253.
50. *GW1 BI*, XIII, p. 268; *SV1 XIII*, p. 337.
51. *GW1 BI*, XIII, p. 217; *SV1 XIII*, p. 291.
52. *GW1 BI*, XIII, p. 204; *SV1 XIII*, p. 279.

53. *GW1 BI*, XIII, p. 145; *SV1 XIII*, p. 226.
54. *GW1 BI*, XIII, p. 183; *SV1 XIII*, p. 261.
55. *GW1 BI*, XIII, p. 180; *SV1 XIII*, p. 258, siehe Anmerkung.
56. *GW1 BI*, XIII, p. 183; *SV1 XIII*, p. 261.
57. *GW1 BI*, XIII, p. 186; *SV1 XIII*, p. 263.
58. Ibid.
59. Ibid. Nur indem Sokrates den nahen Kontakt mit dem Leben aufrechterhielt, konnte er die »Berufung durch die Gottheit« erfüllen und »die Individuen von der Realität zur Idealität« hinüberführen.
60. *GW1 BI*, XIII, p. 151; *SV1 XIII*, p. 231.
61. *GW1 BI*, XIII, p. 186; *SV1 XIII*, p. 263.
62. *GW1 BI*, XIII, p. 179; *SV1 XIII*, p. 257.
63. *GW1 BI*, XIII, p. 182; *SV1 XIII*, p. 260.
64. *GW1 BI*, XIII, p. 228; *SV1 XIII*, p. 301, siehe Anmerkung.
65. *GW1 BI*, XIII, p. 131; *SV1 XIII*, p. 231.
66. *GW1 BI*, XIII, p. 160; *SV1 XIII*, p. 239.
67. *GW1 BI*, XIII, p. 243; *SV1 XIII*, p. 312.
68. *GW1 BI*, XIII, p. 180; *SV1 XIII*, p. 258.
69. *GW1 BI*, XIII, p. 197; *SV1 XIII*, p. 272.
70. *GW1 BI*, XIII, p. 187; *SV1 XIII*, p. 264.
71. *GW1 BI*, XIII, p. 199; *SV1 XIII*, p. 274.
72. *GW1 BI*, XIII, p. 242; *SV1 XIII*, p. 312.
73. Vgl. Anton Cechov, *Drei Schwestern*, Zürich 1974, p. 24, p. 43, p. 64, p. 67, p. 68, p. 77 und p. 68.
74. Die Problematik der Vergleichgültigung thematisiert Kierkegaard insbesondere in der Schrift *Eine literarische Anzeige*, die 1846 erschien. Auf den Punkt gebracht impliziert die Vergleichgültigung, von Kierkegaard als Nivellierung bezeichnet, eine abstrakte Bewegung, durch den sie »den Satz vom Widerspruch gehoben« (*GW1 LA*, p. 103; *SV1 VIII*, p. 90) hat. In der Existenz, so Kierkegaard, ist die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch »der Ausdruck dafür, daß man in Widerspruch zu sich selbst ist«, ibid. Allerdings ist hinzuzufügen, daß davon genau das Bewußtsein fehlt, für das die pseudonymen Verfasser wieder sorgen wollen. In späteren Zeiten erfaßt Adorno die Problematik eines solch indifferenten Zustandes mit dem Begriff einer realen Nichtdialektik.
75. *GW1 AUN I*, p. 177; *SV1 VII*, p. 155.
76. Vgl. *GW1 BÜA*, pp. 7-28; vgl. *Pap. VII/2 B* 235, pp. 5-27.
77. *GW1 AUN I*, p. 259; *SV1 VII*, p. 253.
78. *GW1 AUN I*, p. 178; *SV1 VII*, p. 156. Vgl. die Auffassung literarischer Werke bei Franz Kafka, der in einem Brief vom 27. Januar 1904 an Oskar Pollok schrieb: »Wir brauchen aber Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück [...] Ein Buch muß die Axt sein für das gefrorene Meer in uns.«
79. Ibid.
80. *GW1 AUN II*, p. 1; *SV1 VII*, p. 257.