

Philosophie der Angst: Kierkegaard und Heidegger im Vergleich

Jörg Disse

Einleitung

Die Angst war in den von der Existenzphilosophie geprägten 30er und 40er Jahren in dem Maße zu einem philosophischen Modegefühl geworden, daß ein anderer, in ähnliche Richtung denkender Zeitgenosse, Emmanuel Levinas, das Bedürfnis hatte, sich hiervon deutlich abzugrenzen, indem er, als er 1947 sein Buch *Vom Sein zum Seienden* herausgab, den etwa halbseitigen Werbeumschlag, der Neuerscheinungen in Frankreich oft hinzugefügt wird, mit dem Satz versah: »où il n'est pas question d'angoisse« – »wo von Angst nicht die Rede ist«. Der Auslöser für diese intensive Beschäftigung mit dem Gefühl der Angst war das 1927 veröffentlichte Hauptwerk des frühen Heidegger, *Sein und Zeit*, der Ursprung der ganzen Thematik aber liegt beim sogenannten »Vater des Existentialismus«, genauer gesagt bei Sören Kierkegaards 1844 unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis erschienenem Werk *Der Begriff Angst*.

In welchem Verhältnis zueinander steht das Angstverständnis dieser beiden Autoren? Zur Zeit der Existenzphilosophie wurden meist die Gemeinsamkeiten zwischen Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse bzw. deren Angstverständnis im besonderen hervorgehoben. Paradigmatisch hierfür ist ein Aufsatz von Jean Wahl aus dem Jahre 1932/33.¹ Wahl vergleicht die gemeinsamen Grundbegriffe der Autoren und zieht eine Vielzahl inhaltlicher Parallelen zwischen den beiden Ansätzen. Von den 50er Jahren an begann man dann differenzierter sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede herauszustellen. Ein Beispiel ist das Buch des dänischen Philosophen Løgstrup *Kierkegaards und Heideggers*

*Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung.*² Tendenziell wurde jedoch weiterhin den Gemeinsamkeiten mehr Gewicht gegeben als den Unterschieden. Dies geht hin bis zu de Natale, der in einem 1995 erschienenen Buch *Esistenza, Filosofia, Angoscia. Tra Kierkegaard e Heidegger* zwar die Unterschiede wesentlich mehr betont, wie etwa Løgstrup es getan hat, aber doch gerade in bezug auf das jeweilige Angstverständnis immer noch von starken Analogien spricht.³

Ich möchte im folgenden entgegen diesen Interpretationsansätzen, entgegen insbesondere dem Ansatz von de Natale den m.E. unversöhnlichen Gegensatz im Angstverständnis der beiden aufweisen. Er gründet in dem grundverschiedenen anthropologischen Ansatz, den Kierkegaard und Heidegger vertreten. Dabei geht es mir nicht wie bei den bisherigen Vergleichen um die mehr oder weniger lose Auflistung einzelner Vergleichspunkte, sondern um den Versuch, das unterschiedliche anthropologische Prinzip herauszuarbeiten, das das jeweilige Angstverständnis bestimmt. Es gibt zweifellos, was die Existenzanalyse im allgemeinen betrifft, auch Gemeinsamkeiten zwischen beiden Autoren: über die umfassende gemeinsame Begrifflichkeit hinaus etwa bezüglich der Thematik des Todes sowie Anklänge bei Kierkegaard an Heideggers Unterscheidung von Geworfenheit und Entwurf, von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Insbesondere von der *Krankheit zum Tode* her lassen sich solche Gemeinsamkeiten aufweisen.⁴ Bezüglich ihrer jeweiligen Auffassung von Angst aber unterscheiden sie sich, bis auf die Tatsache, daß die Angst für beide Autoren ein zentrales Existenzmoment darstellt, diametral.⁵ Mag auch die Beziehung zwischen beiden in bezug auf die Angstthematik am dichtesten sein, wie Theunissen feststellt,⁶ sie ist es nicht aufgrund inhaltlicher Gemeinsamkeiten, sondern weil Kierkegaards Angstschrift Heidegger zu einem eigenen Angstverständnis inspiriert hat, das sich von demjenigen Kierkegaards grundsätzlich abhebt.

Heidegger selbst hatte in einer 1941 gehaltenen, den damaligen Existenzphilosophen allerdings unbekanntem Vorlesung über *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* eindeutig hervorgehoben, daß zwischen Kierkegaard und ihm selbst vor allem ein Gegensatz bestehe.⁷ Die ersten 60 Seiten dieser erst 1991 veröffentlichten Vorlesung bilden eine explizite Auseinandersetzung mit Kierkegaard. Nicht um Heideggers eigene Aussagen zu seiner Differenz zu Kierkegaard soll es jedoch im folgenden gehen – in der Vorlesung steht eine Auseinandersetzung mit Kierkegaards Existenzbegriff im Vordergrund –, sondern um das bereits genannte, unterschiedliche anthropologische Prinzip, auf das auch Heidegger nicht

wirklich eingeht. Der Grund hierfür ist natürlich, daß Heidegger der Meinung war, die Ausführungen von *Sein und Zeit* seien keine Anthropologie.⁸ Ich gehe davon aus, daß auch wenn die Fundamentalontologie methodisch anders angelegt ist als eine herkömmliche philosophische Anthropologie, sie doch implizit eine solche enthält, und der Vergleich mit derjenigen Kierkegaards von daher berechtigt ist.

Das unterschiedliche anthropologische Prinzip aber besteht m.E. ganz einfach darin, daß Kierkegaard eine teleologische, Heidegger hingegen eine radikal a-teleologische Anthropologie vertritt. Ich beanspruche nicht, hiermit eine sonderlich verborgene Schicht beider Denken ans Tageslicht gefördert zu haben, sie gründet sogar genauer besehen unmittelbar in deren methodologischem Ansatz, in der indirekten Mitteilung Kierkegaards und der als weltanschaulich neutral gedachten Phänomenologie Heideggers.⁹ Gerade von diesem einfachen Ansatzpunkt her aber stehen sich mit Kierkegaard und Heidegger zwei grundsätzlich entgegengesetzte Menschenbilder gegenüber, deren Unvereinbarkeit die Frage ihrer jeweiligen Legitimität aufwirft.

Im Hinblick auf den Gegensatz von teleologisch und a-teleologisch wird das Verhältnis von Angst und Selbstsein im Zentrum meiner Ausführungen stehen. Von diesem Verhältnis her sollen die grundlegenden Aspekte von Kierkegaards und Heideggers Angstverständnis beleuchtet werden. Den Leitfaden bilden die gemeinsamen Begriffe, die die jeweilige Angstanalyse bestimmen: Wahl, Nichts, Möglichkeit sowie Sünde bzw. Schuld. Auf die Frage des Verhältnisses von Angst und Zeit kann hier nicht mehr eingegangen werden. Was Kierkegaard betrifft, beziehe ich mich wesentlich auf die Schriften *Entweder/Oder* und den *Begriff Angst*, was Heidegger betrifft, auf *Sein und Zeit* und die Vorlesung *Was ist Metaphysik?*¹⁰

I. TEIL: KIERKEGAARD

1. Teleologische Anthropologie

a. Die absolute Wahl

Eine teleologische Anthropologie, wie etwa Augustinus sie vertritt, geht von dem Prinzip aus, daß alles menschliche Streben letztlich auf ein Absolutes als Telos ausgerichtet ist. Für Augustinus ist das Ziel allen Strebens das Glück. Dieses Ziel erreicht der Mensch jedoch erst, wenn das

Glück kein momentanes, vergängliches ist, das einem wieder genommen werden kann, sondern ein ewig dauerndes, dessen Bestehen nicht irgendwelchen Zufällen unterworfen ist.¹¹ Alles Streben ist, selbst wenn wir uns dessen nicht bewußt sind, ein Streben nach vollkommenem Glück. Wer aber fürchten muß, daß das Glück, das er gerade besitzt, ihm jederzeit wieder genommen werden kann, kann nicht vollkommen glücklich sein. Daher kann der Mensch von nichts Endlichem, so Augustinus in *Bekenntnisse*, sagen: »Genug, das ist es!«¹² Alles Endliche kann ihm wieder genommen werden. Sein wirkliches Glück findet er allein in der unvergänglichen, ewigen Wahrheit. Dies aber ist Gott. Somit ist Gott das eigentliche Ziel menschlichen Strebens.¹³

Dieses anthropologische Prinzip liegt in modifizierter Form auch Kierkegaards Ansatz zugrunde.¹⁴ Besonders anhand der Stadienlehre des zweiten Teils von *Entweder/Oder* wird dies deutlich. Es gibt zwei Lebensformen, bzw. zwei Stadien, ein ästhetisches und ein ethisches. Der Ästhetiker aber richtet sein Wollen auf das Endliche, der Ethiker hingegen ergreift das Unendliche, das Ewige bzw. das Absolute selbst. Dabei ist das ethische Stadium dem ästhetischen übergeordnet. Es bildet das letzte Telos des Menschen. So heißt es in *Entweder/Oder*: »...nichts Endliches, nicht die ganze Welt vermag eines Menschen Seele zu stillen, die Verlangen nach dem Ewigen empfindet« (*EO II* 216; *SV I* 2, 182).

Das ästhetische Stadium, das sich in eine Reihe innerästhetischer Stadien auffächert, zeigt die verschiedenen Fehlformen an, die das an sich auf das Unendliche gerichtete menschliche Streben annimmt, wo es nicht in ein Verhältnis zu seiner eigenen Unendlichkeit getreten ist. Ich gehe die verschiedenen Stadien des Ästhetischen, wie sie in *Entweder/Oder* dargestellt werden, kurz durch. Wer ästhetisch lebt, lebt allgemein nach dem Prinzip: man soll das Leben genießen (*EO II* 191; *SV I* 2, 163). Dabei erhebt der Mensch im ersten ästhetischen Stadium einen bestimmten, endlichen Gegenstand zu seinem höchsten Lebensziel, zum höchsten erstrebten Lebensgenuß, etwa Schönheit, Reichtum, Karriere oder Talent. Auf der zweiten Stufe lebt er nach dem Prinzip eines allgemeinen Lebe-nach-deiner-Lust. Jeglicher Lustgewinn ist ihm hier willkommen. Der Mensch ist hier bereits reflektierter, weil er nicht mehr unmittelbar auf ein Ziel gerichtet ist, sondern jeglichen Gegenstand, der Lust verspricht, anzustreben bereit ist. Dies macht ihn zugleich unabhängiger von den endlichen Gegenständen, weil er sich bei Verfehlen eines Ziels ohne weiteres auf ein neues richten kann. Auf einer dritten Stufe ist das Strebensziel das Genießen des Genießens selbst. Diese von

Assistent Wilhelm als Epikureismus bezeichnete Stufe ist wiederum reflektierter als die vorherige und bedeutet damit zugleich auch eine noch größere Unabhängigkeit von den endlichen Dingen, da man ja jeglichen noch so geringen Genuß, der durch endliche Dinge verursacht ist, genießen kann. Die vorletzte Stufe des Ästhetischen ist die des Zynikers, der es genießt, auf das Genießen weltlichen Genusses zu verzichten. Er könnte etwas genießen, verzichtet aber darauf, und genießt diesen Verzicht. Das letzte Stadium des Ästhetischen schließlich ist die Verzweiflung. Der Ästhetiker hat erkannt, daß nichts Endliches seinem Glücksstreben zu genügen vermag, auch kein noch so reflektierter Genuß. Er ist sich der Nichtigkeit des Ästhetischen bewußt geworden. Seine Zufriedenheit reduziert sich paradoxerweise auf die Zufriedenheit mit seiner Unzufriedenheit. Er hat den Zustand maximaler Reflexion und Distanz den Weltdingen gegenüber erreicht (*EO II* 192ff.; *SVI 2*, 164ff.).

Der Ästhetiker bewegt sich auf diese Weise in einer Hinsicht immer mehr auf das ethische Stadium zu, indem er in seiner progressiven Abwendung vom allem Endlichen und seiner zunehmenden Reflektiertheit immer mehr auf seine eigene Innerlichkeit zurückgeworfen wird. Er entfernt sich aber im Verlauf der verschiedenen ästhetischen Stadien in anderer Hinsicht immer weiter von seinem eigentlichen Selbst, denn mit fortschreitender Reflexion erlischt der Willensdrang, der Drang überhaupt noch nach etwas zu streben, bis hin zum Ästhetiker der letzten Stufe, der nichts mehr wünscht, nichts mehr begehrt, nichts mehr will: »Darum begehrt Du nichts, wünschst Du nichts; denn das Einzige, das Du Dir wünschen könntest, wäre eine Wünschelrute, die Dir alles gewähren könnte, und Du würdest sie dann benutzen, um damit Deine Pfeife auszukratzen« (*EO II* 216; *SVI 2*, 183). Es besteht somit innerhalb des ästhetischen Stadiums eine gewisse Dialektik: der Ästhetiker nähert und entfernt sich zugleich von seinem eigentlichen Selbst.¹⁵ Er entfernt sich aber davon, weil er nicht tief und innerlich genug will (*EO II* 201; *SVI 2*, 171). Wie also überwindet er das ästhetische Stadium, wie wird er er selbst? Indem er genau dies tut, tief und innerlich wollen, d.h. genauer gesagt, indem er sein unendliches Streben statt auf Endliches auf sich selbst, auf die eigene Unendlichkeit lenkt.

Die Unendlichkeit bzw. das Absolute wird durch die absolute Wahl erreicht. Auf der ästhetischen Ebene ist der Geist, wie Kierkegaard sich in Hegelscher Terminologie ausdrückt, noch nicht als Geist sondern erst unmittelbar bestimmt (*EO II* 192; *SVI 2*; 163). Mit Geist ist hier – in gewolltem Gegensatz zu Hegel – wesentlich der Wille und nicht die

Vernunft gemeint. Der unmittelbare Wille ist ein Wille, der sich in seiner unendlichen Willenskraft noch nicht erfaßt hat. Der Übergang vom ästhetischen zum ethischen Stadium aber geschieht durch die ethische oder absolute Wahl, mit der man das eigene Wollen in seiner Unendlichkeit bzw. Absolutheit wählt (*EO II 227; SV1 2, 191*) bzw. man wählt »in unendlichem, in absolutem Sinne zu wollen« (*EO II 235; SV1 2, 198*).

Die ethische Wahl zeichnet sich bei Kierkegaard genauer besehen durch dreierlei Momente aus. Es handelt sich um eine Wahl von Gut und Böse, um eine Wahl des Guten als solchen und um eine Wahl des Wollens (*EO II 180; SV1 2, 153f.*). Zunächst zum Verhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Moment. Grundlegend für das gesamte Wahlverständnis ist das zweite Moment. Die ethische Wahl ist primär eine Wahl des Guten. Wer im ästhetischen Stadium lebt, bewegt sich nach Kierkegaard noch diesseits von Gut und Böse. Dies ist nicht so zu verstehen, daß wer Schönheit, Reichtum oder Talent zum höchsten Lebensziel erhoben hat, keinerlei moralischen Vorstellungen gemäß lebt, vielmehr heißt es, daß der Mensch vor der ethischen Wahl Gut und Böse nicht zum entschiedenen und höchsten Maßstab erhebt, und Gut und Böse damit für ihn nichts Absolutes sind, nichts, was seine Lebenseinstellung grundlegend bestimmt. Das Verhältnis von Wahl von Gut und Böse und Wahl des Guten aber besteht darin, daß wer sich absolut für das absolut, d.h. ohne Einschränkungen Gute entschieden hat, überhaupt erst fähig wird, absolut zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Durch die ethische Wahl wählt der Mensch zunächst das absolut Gute, erkennt damit erst, was das absolut Gute ist, und daraus folgt, daß er zugleich erkennt, was das Gegenteil des Guten ist, etwa so, wie man billigen Wein erst als schlecht empfinden kann, nachdem man guten kennengelernt hat. So heißt es an einer Stelle: »Durch diese Wahl wähle ich eigentlich nicht zwischen Gut und Böse, sondern ich wähle das Gute; indem ich aber das Gute wähle, wähle ich eben damit die Wahl zwischen Gut und Böse« (*EO II 232 f.; SV1 2, 196*).

Was aber hat die Wahl des Guten mit der Wahl des Wollens zu tun? Wie hängt das zweite Moment mit dem dritten zusammen? Dies ist der für das augustinische Moment der Anthropologie Kierkegaards entscheidende Punkt. Das Gute nämlich versteht Kierkegaard als ein absolut Gutes in mir, das nichts anderes als die Energie menschlichen Wollens ist. Es ist der Punkt, wo menschliches Wollen sich in seiner ganzen Energie, seiner ganzen Willenskraft äußert. Die ethische Wahl ist die Wahl von etwas Absolutem in mir, das mein Wollen selbst ist. Mit der

ethischen Wahl will ich absolut mein eigenes Wollen, erfaßt das Wollen sich selbst in seiner Absolutheit. Anders gesagt: Mein eigenes Wollen, das Absolute in mir, das bin ich selbst in meiner ewigen Gültigkeit, das ist mein Selbst (*EO II 227; SV1 2, 192*).

b. Geist und Angst

Im Rahmen dieser Theorie geht Kierkegaard in *Entweder/Oder* erstmals auf das Thema der Angst ein. Angst nämlich entsteht im Menschen aufgrund der Differenz, in der er zu seinem eigentlichen Selbst steht, d.h. aufgrund der Differenz zwischen dem unmittelbaren und dem zu sich selbst gekommenen Geist, dem Ästhetiker mit seinem endlichen Wollen und dem unendlichen Wollen des Ethikers. Die Angst thematisiert Kierkegaard in *Entweder/Oder* mit Bezug auf Kaiser Nero, der die ästhetische Stufe des Leb-deiner-Lust exemplifiziert. Er beschreibt diesen, wie er ihn nennt, kaiserlichen Wollüstling, als einen Menschen, der bereits vertraut ist mit jeder nur denkbaren Lust. Durch dieses reine Lustleben aber verhindert Nero, daß der Geist in ihm zu sich selbst gelangt, ins Verhältnis zu sich selbst tritt. Der Geist kann nicht durchbrechen, er fordert aber einen Durchbruch, einen Durchbruch in eine höhere Daseinsform. Nero jedoch verhindert diesen Durchbruch, der Geist wird immerfort betrogen, weil Nero ihm nur die Sättigung der Lust bietet (*EO II 198; SV1 2, 168*), d.h. weil Nero sich weigert, tief und innerlich zu wollen, weil er sein Wollen nicht auf die eigene Unendlichkeit richtet. Kierkegaard nennt dies die Sünde »instar omnium« bzw. die »Mutter aller Sünden« (*EO II 201/ II 171*). Diese Sünde, dieses Zurückdrängen, das Schwermut bewirkt, dieses sich nicht Auslebenlassen des menschlichen Strebens in Richtung auf die absolute Wahl bewirkt in Nero Angst:

Da sammelt der Geist in Nero sich als eine finstre Wolke, des Geistes Grimm brütet über Neros Seele, und wird zu einer Angst, die selbst in des Genusses Augenblicke nicht versiegt. Siehe, deshalb ist des Kaisers Auge so düster, daß niemand seinen Anblick zu ertragen weiß, sein Blick so blitzesschwanger, daß er ängstigt, denn hinterm Auge birgt die Seele sich als finstre Nacht. Einen kaiserlichen Blick, so nennt man diesen Blick, es bebt davor die ganze Welt, und dennoch ist des Kaisers innerstes Wesen Angst (*EO II 198 f.; SV1 2, 168*).

Die Angst Neros ist somit auf seine Weigerung, er selbst zu sein, zurückzuführen. Die Angst entsteht, weil der Mensch vor seinem eigentlichen

Selbst zurückschreckt, die Sünde begeht, sein eigentliches, sein unendliches Selbst zu verdrängen d.h. nicht tief und innerlich zu wollen, nicht ethisch sein unendliches Wollen zu wählen. Die Angst bringt die Differenz von real gegebenem und zu verwirklichendem Selbst zum Ausdruck.

2. Angst vor dem Nichts

In der 1844, d.h. ein Jahr nach *Entweder/Oder* erschienenen Schrift *Der Begriff Angst* greift Kierkegaard dieses Angstverständnis auf und vertieft es. Im *Begriff Angst* durchläuft der Geist oder das Selbst ebenfalls verschiedene Erscheinungsformen, die sich allerdings im Gegensatz zur ausdrücklichen Stadientheorie wesentlich am christlichen Schema von Sündenfall und Erlösung orientieren. Kierkegaard unterscheidet im *Begriff Angst* genauer zwischen den Zuständen der Unschuld, der Sünde und der Erlösung.

Ich beginne mit dem Zustand der Unschuld, an dem sich Kierkegaards Verständnis des Verhältnisses von Angst und Nichts klärt. Dem Zustand der Sündenverfallenheit geht für Kierkegaard entgegen dem traditionell christlichen Erbsündenverständnis in jedem einzelnen Menschen ein Zustand der Unschuld voraus. Jeder Mensch verfällt der Sünde, aber es ist jeweils seine eigene Tat, die ihn dahin führt. Die Sünde ist ihm nicht von Geburt an angeerbt.¹⁶ Dabei wird die Unschuld als ein Zustand beschrieben, in dem der menschliche Geist noch in keinem Verhältnis zu sich selbst steht. Kierkegaard trifft im *Begriff Angst* eine Grundunterscheidung zwischen Leib, Seele und Geist. Der Mensch ist eine Synthesis, eine Zusammensetzung aus Seele und Leib, diese Synthesis aber ist nicht denkbar, so Kierkegaard, ohne ein Drittes, den Geist (BA 41f.; SV1 4, 315f.). Dabei ist der Geist hier wie in *Entweder/Oder* als das unendliche Selbst im Menschen zu verstehen, während die Seele gewissermaßen die endlichen, psychischen Fähigkeiten bezeichnet. Im Zustand der Unschuld aber wird das menschliche Leben von der Seele bestimmt, während der Geist lediglich träumend gegenwärtig ist. Der Geist als träumender hat sich noch nicht als Geist erfaßt. Er ist noch nicht ins Verhältnis zu sich selbst getreten. Er blickt vielmehr auf seine eigentliche Wirklichkeit wie auf eine noch ausstehende Möglichkeit seiner selbst. Er ist auf diese Möglichkeit ausgerichtet, strebt ihr zu. Wie schon in *Entweder/Oder*: Es drängt den Geist, in ein Verhältnis zu sich selbst zu treten, sich selbst zu setzen.

Diese Bewegung des Geistes wird allerdings entgegen der klassischen augustinischen Anthropologie im *Begriff Angst* nicht als ein geradlinig auf sein Ziel gerichtetes Streben dargestellt, sondern als ein ständiger Konflikt dieses Strebens mit sich selbst. Der Geist greift nach sich selbst, aber so, daß er sich nach seiner eigenen Wirklichkeit sehnt und zugleich vor ihr zurückschreckt. Die Angst bringt genau diesen Konflikt zum Ausdruck. Angst ist da gegeben, wo der Mensch sich nach seinem eigentlichen Selbst sehnt, vor diesem unendlichen Selbst aber zugleich zurückschreckt als vor etwas, was ihm gewissermaßen unbequem ist, weil es ihn, wie man von *Entweder/Oder* her sagen könnte, zu einem Durchbruch zu sich selbst zwingen würde. Dem menschlichen Streben wohnt eine gewisse Widersprüchlichkeit inne. Der Geist empfindet sich als von seiner eigenen Wirklichkeit angezogen und abgestoßen zugleich. So heißt es im *Begriff Angst*: »Angst ist eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie« (BA 40; SV1 4, 313).

Dieser Zwiespalt hängt damit zusammen, daß die eigene höhere Wirklichkeit für den träumenden Geist nur eine Möglichkeit ist, die er erahnt, die ihm aber nicht wirklich gegenwärtig ist. Mit anderen Worten: Für ihn ist diese höhere Wirklichkeit wie ein Nichts. Der Geist ängstigt sich vor dem Nichts. Das Nichts ist hier kein schlechthinniges Nichts, sondern die Wirklichkeit des zu sich selbst gekommenen Geistes, die für den träumenden Geist nur deshalb ein Nichts ist, weil er sie zunächst nur erahnt: »Des Geistes Möglichkeit zeigt sich fort und fort als eine Gestalt, die (...) lockt, ist jedoch entschwebt«, sobald man »danach greift und ist ein Nichts, das nichts als ängstigen kann« (BA 40; SV1 4, 313). Das Nichts ist bei Kierkegaard ein Nichts relativ zum sich selbst nicht durchsichtigen Geist.¹⁷ Sie ist etwas vorläufig Unbestimmtes. Als auf etwas Unbestimmtes gerichtet aber unterscheidet sich die Angst von der Furcht. Furcht ist immer Furcht vor diesem oder jenem Bestimmten (BA 40; SV1 4, 313).

3. Angst und Sünde

Wie nun geschieht der Übergang von der Unschuld zur Sünde? Den träumenden Geist drängt es, das Verhältnis zu sich selbst zu setzen. Was jetzt aber passiert ist Kierkegaards Darstellung nach folgendes: Statt die Angst hinter sich zu lassen, steigert der Geist sich beim Versuch, sich selbst zu ergreifen, immer mehr in die Angst hinein. Statt zur absoluten Wahl führt ihn dies jedoch auf die Sünde zu, d.h. die Angst bewirkt, daß

der Geist sich im Versuch, sich selbst zu ergreifen, am Ende selbst verfehlt. Die Sünde ist für Kierkegaard ein mißlungener Akt der Selbstsetzung des Geistes, bzw. der Freiheit, zwei Begriffe, die er über weite Strecken synonym verwendet. Kierkegaard beschreibt den Übergang in die Sünde wie folgt:

Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt, sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen. Weiter vermag die Psychologie nicht zu kommen und will es auch nicht. Den gleichen Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder aufrichtet, sieht sie, daß sie schuldig ist (BA 60f.; SVI 4, 331).

Was diese metaphernbeladene, aber zentrale Stelle besagt, ist etwa folgendes. Der Geist ist, von *Entweder/Oder* her gesehen, unendliches Wollen und als ein unendliches Wollen, das in ein Verhältnis zu sich selbst getreten ist, vollendete Freiheit. In der Angst aber schwindelt dem noch träumenden Geist vor seiner eigenen, vollendeten Freiheit, Schwindel, der größer wird, je näher er dem Augenblick kommt, wo er sich selbst setzen, sich selbst ergreifen soll. Gerade in dem Augenblick aber, wo der Sprung vollzogen wird, schreckt das Wollen gewissermaßen davor zurück, sich in seiner Unendlichkeit zu ergreifen, bleibt in der Endlichkeit stecken und wird damit schuldig. Der Akt der Selbstsetzung des Geistes mißlingt, indem das unendliche Wollen in letzter Sekunde in die Endlichkeit hinabgezogen wird.

Die erste Sünde bewirkt aber dennoch, daß der Geist nicht mehr das ist, was er vorher war, träumender Geist. Trotz aller Selbstverfehlung hat er sich in gewisser Weise selbst gesetzt, allerdings so, daß mit dem Sprung in die Sünde zugleich mit dem Geist auch die Sinnlichkeit als ein sich dem Geist widersetzendes Prinzip gesetzt wird. Der Geist verfehlt sich selbst in dem Sinne, daß er zugleich die Sinnlichkeit als ein Gegenprinzip ins Leben ruft.¹⁸

Auch auf der Ebene des der Sünde verfallenen Geistes aber lebt der Mensch wieder in Angst: »Die Sünde ist mit der Angst hineingekommen, aber die Sünde brachte wiederum die Angst mit sich« (BA 52; SVI 4, 324). Der Geist ist mit der ersten Sünde zwar gesetzt, in gewisser Weise für sich geworden, aber immer noch nicht wirklich zu sich selbst ge-

langt, so daß er weiterhin strebend wiederstrebend auf die höhere Wirklichkeit seiner selbst ausgerichtet ist. Die Angst im Zustand der Sünde aber ist Angst vor der Erlösung von der Sünde, es ist die Angst Neros. Auch auf dieser zweiten Stufe ist die Erlösung wiederum »ein Nichts, welches das Individuum so liebt wie fürchtet« (BA 52; SV1 4, 324).

Wichtig ist nun, daß die Angst für Kierkegaard nicht als solche Sünde oder Schuld ist. Aus der Angst geht die Sünde zudem nicht notwendig hervor (BA 100; SV1 4, 368). Die Sünde bricht als ein qualitativer Sprung hervor, dem die Angst zwar vorausgeht, der sich aber nicht kausal aus ihr ableiten läßt: »Angst ist der psychologische Zustand, welcher der Sünde vorausgeht, ihr so nahe wie möglich kommt, so ängstigend wie nur möglich, ohne jedoch die Sünde zu erklären, die erst im qualitativen Sprunge hervorbricht« (BA 94; SV1 4, 362).

Angst und Sünde stehen dennoch in einem engen Zusammenhang miteinander, denn die Angst ist das, was überwunden wird, wo der Übergang von der Sünde in die Erlösung geschieht (BA 52; SV1 4, 324), Angst und Sünde sind in der Erlösung aufgehoben. Dabei ist die Sünde nicht einfach weggefegt, sondern so aufgehoben, daß sie als getilgte Schuld in der Reue fortbesteht. Besonders deutlich wird dies nochmals anhand von *Entweder/Oder*. Die absolute Wahl ist das, was in *Entweder/Oder* der Erlösung entspricht. Mit der absoluten Wahl aber wählt der Mensch sich nicht nur in seiner inneren Unendlichkeit, er nimmt zugleich sein ganzes, konkretes, endliches Selbst in seiner ganzen Vielfalt so an, wie es ist (EO II 229 f.; SV1 2, 193). D.h. unter anderem: Er bereut zugleich die Schuld, die er als endliches Selbst auf sich geladen hat. Erst als unendliches Selbst vermag er es, sich in seiner Endlichkeit ganz anzunehmen, und kann sich damit überhaupt erst im Bewußtsein seiner Schuld ertragen. Die Reue aber ist dieses Bewußtsein als Bewußtsein einer getilgten Schuld, zu der man zugleich steht, so steht, daß man sie zugleich bedauert. Wer sich absolut wählt, wählt sich selbst als schuldig (EO II 230; SV1 2, 194), wie es in *Entweder/Oder* heißt, ist aber, im Gegensatz zu Heideggers Auffassung, gerade in diesem Sichselbstschuldigen wählen über die Schuld hinaus.¹⁹

4. Angst und Möglichkeit

Wie stellt Kierkegaard sich die Überwindung der Angst vor, den Übergang von der Sünde zur Erlösung?²⁰ Zentral ist hier der Begriff der Möglichkeit. Zunächst ist der Geist, der noch nicht als Geist zu sich selbst

gelangt ist, also sowohl als unschuldiger als auch als sündiger Geist, lediglich der Möglichkeit nach Geist. Zugleich ist der verwirklichte Geist, d.h. die Freiheit für diesen möglichen Geist die Möglichkeit, nach der er sich sehnt und vor der er zugleich zurückschreckt. In diesem Sinne bestimmt Kierkegaard die Angst etwas gewunden als »die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit« (BA 40; SV1 4, 313). Mit der letztgenannten Möglichkeit ist der träumende Geist gemeint, der erst der Möglichkeit nach er selbst ist, mit der ersteren Möglichkeit ist die Freiheit als das angestrebte Ziel gemeint. Vor allem die Möglichkeit als Ziel ist für Kierkegaards Möglichkeitsverständnis zentral. Gerade weil das Ziel, der Geist als Geist, eine nur erahnte Möglichkeit ist, die der träumende oder sündige Geist sich nicht deutlich zum Gegenstand zu machen vermag, ist die menschliche Psyche durch Angst bestimmt. In diesem Sinne bedingen Angst und Möglichkeit einander.

Paradoxerweise aber geschieht nun der Übergang in die Erlösung so, daß die Angst durch die Angst selbst überwunden wird. Die Erlösung, und das heißt für Kierkegaard der die Angst überwindende christliche Glaube wird dadurch erreicht, daß der Mensch sich, wie das letzte Kapitel von *Der Begriff Angst* ausführt, durch die Angst bilden läßt (BA 162; SV1 4, 422). Die Angst, durch die er sich bilden lassen muß, ist dabei nicht die Angst vor dem eigenen unendlichen Selbst, sondern Angst, durch die der Mensch sich in seinem endlichen Ich bedroht fühlt. Die Angst des Geistes vor sich selbst, vor seiner eigenen Unendlichkeit generiert gewissermaßen zugleich Angst vor dem Schicksal und Angst vor der eigenen Schuld als Angstzustände, die sich auf die bedrohte, eigene Endlichkeit beziehen.

Sich durch die Angst bilden lassen aber bedeutet für Kierkegaard, sich dieser Bedrohung in dem Sinne stellen, daß man jede Möglichkeit des Schicksals und jede Möglichkeit der Schuld als für sich selbst möglich erachtet.²¹ D.h. wer für sich selbst nicht einsieht, bzw. die Einsicht nicht lebt, daß ihm jederzeit das schlimmste Unglück widerfahren kann, wer, so Kierkegaard in *Christliche Reden*, nicht so lebt, daß ihm klar ist, daß niemand je so glücklich ist, daß er nicht unglücklich werden könnte und niemand so unglücklich ist, daß er nicht noch unglücklicher werden könnte, daß es kein Grauen gibt, kein kurz währendes oder langsam peinigendes, das einem nicht, selbst wenn man schon ein Greis ist, im letzten Augenblick noch ereilen könnte (CR 274f.; SV1 20, 259), daß »das Verderben, die Vernichtung Tür an Tür wohnt mit einem jeden Menschen« (BA 162; SV1 4, 422), wer all dies nicht einsieht, der kann

nicht zum wirklichen Glauben und zur wirklichen Überwindung der Angst gelangen. Dasselbe gilt für die eigene Schuld. Nur wenn der Mensch sich bewußt macht, sich der Angst stellt, daß er selber je nach Situation zu allem fähig wäre, zum Schrecklichsten, zu Mord und Totschlag, Quälerei und Folter, nur dann läßt er von seiner Anklammerung an die Endlichkeit los, nur dann wird er frei für das Sicherfassen in seiner eigenen Unendlichkeit, und das ist für Kierkegaard der christliche Glaube.

Zwar ist auch der Glaube nur die Antizipation eines Zustandes endgültiger Einigkeit mit dem eigenen, unendlichen Selbst, aber im Glauben hat der Geist dennoch – diese endgültige Einheit vorwegnehmend – die Angst wesentlich überwunden. Dabei ist die Angst vor dem Schicksal und der eigenen Schuld in dem Sinne überwunden, daß für ein Subjekt, das sich in seiner Unendlichkeit erfaßt hat, die Bedeutung der eigenen Endlichkeit relativiert wird. Nichts Endliches kann es im tiefsten seiner selbst mehr völlig aus der Fassung bringen. Der Mensch gelangt, so Kierkegaard, dahin, in der Vorsehung auszuruhen (BA 168; SV1 4, 426 f.). Nicht in dem Sinne, daß er darauf vertraut, daß es ihm weltlich gesehen gut gehen wird, sondern ein Vertrauen, unabhängig davon, was einem weltlich, endlich gesehen bevorsteht.

Die Angst aber ist damit auch in *Der Begriff Angst* in jeder Hinsicht das, was zum Ausdruck bringt, daß der Geist noch nicht er selbst ist, daß das Selbst sich in seiner Unendlichkeit noch nicht gewählt hat. Die Angst entsteht aus der Differenz zum eigentlichen Selbstsein des Menschen und bringt die teleologische Ausrichtung auf dieses Selbstsein zum Ausdruck.

II. TEIL: HEIDEGGER

1. A-teleologisches Angstverständnis

Die augustinische Anthropologie, welche die Grundlage der Angstanalyse Kierkegaards bildet, kann auch wie folgt formuliert werden: Das menschliche Streben ist ein ständiger Überstieg auf ein Ziel zu, das alle Endlichkeit übersteigt, das überweltlich, das transzendent ist. Das menschliche Streben, das noch nicht zu sich selbst gelangt ist, ist eine ständige Selbsttranszendenz, und zwar im Sinne Kierkegaards in Richtung auf die eigene Unendlichkeit, auf das eigene unendliche Selbst, das allem Streben

potentiell zugrundeliegt. Die Angst aber qualifiziert dieses Streben als ein gleichzeitiges sich Sehnen nach und Zurückweichen vor diesem Ziel.

Diese Reformulierung vom Begriff der Transzendenz her bildet daher eine Brücke zu Heidegger, weil gerade für Heidegger der Begriff der Angst in einem engen Zusammenhang mit dem der Transzendenz steht. Was bei Heidegger Transzendenz bzw. die Bewegung des Transzendierens ist, unterscheidet sich jedoch, wie ich vor allem anhand der Vorlesung *Was ist Metaphysik?* von 1929 aufweisen möchte, grundlegend von der Auffassung Kierkegaards, und in diesem Unterschied gründet letztlich die radikale Unvereinbarkeit beider Angstverständnisse.

Ich komme zunächst kurz auf den größeren Zusammenhang zu sprechen, in dem Heideggers Angsttheorie in *Sein und Zeit* zu stehen kommt. Ein grundlegendes Strukturmerkmal menschlichen Daseins ist für Heidegger das In-der-Welt-sein. D.h. noch bevor der Mensch sich als ein von der Welt losgelöstes Subjekt verstehen kann, das sich, von der Welt unbeeinflusst, auf sie bezieht, erweist es sich als ein Wesen, das sich in der Welt als etwas ihm schon immer Vertrautem aufhält. Es gibt nach Heidegger zwei verschiedene Weisen, in der Welt zu sein, anders gesagt die Welt ist uns auf zwei Weisen erschlossen: die Befindlichkeit und das Verstehen. Beide sind gleichursprünglich, keine ist unabhängig von der anderen gegeben.

Die Befindlichkeit ist das Gestimmtsein des Menschen. Das Dasein ist immer irgendwie gestimmt (SZ 134). Jede Stimmung, jede Art von Befindlichkeit steht für eine bestimmte Weise des In-der-Welt-seins. Eine ausgezeichnete Befindlichkeit menschlichen Daseins aber ist die Angst. Und zwar erschließt das Dasein in der Angst die Bedrohlichkeit bzw. die Unheimlichkeit, das Nicht-zu-hause-sein seines In-der-Welt-seins (SZ 188). Der Mensch erfährt sich als geworfen in eine Welt, in der er zu sein hat, aber die ihn bedroht, die ihn seine eigene Endlichkeit erfahren läßt. Dabei bedroht sie ihn von überall her und nirgends, d.h. es ist nichts bestimmtes Einzelnes, was ihn bedroht, sondern die Angst ist diejenige Befindlichkeit, in welcher der Mensch vor sein In-der-Welt-sein als ganzes gebracht ist. Das einzelne Dasein ängstigt sich vor seinem In-der-Welt-sein als solchem (SZ 186).

Während in *Sein und Zeit* das Wovor der Angst die Unbestimmtheit der Welt als solche ist, wird dieses Wovor in der Vorlesung *Was ist Metaphysik?* von 1929 zu etwas vom Seienden, von der Welt als dem Seienden im Ganzen nochmals Unterschiedenem: Es ist das Nichts als solches. Die Angst offenbart einerseits das Seiende als Ganzes, andererseits öffnet

sie zugleich den Horizont auf das Nichts als etwas, was sich vom Seienden, auch vom Seienden als Ganzen abhebt.²²

Der Mensch ist, so heißt es in dieser Vorlesung, zunächst auf Seiendes gerichtet, sei es in seinem vor- und außerwissenschaftlichen, sei in seinem wissenschaftlichen Tun. Dabei ist er immer vereinzelt Seiendem zugewandt. Wir haften, wie es bei Heidegger heißt, »im alltäglichen Dahintreiben je nur an diesem oder jenem Seienden« (*WM* 30). Es gibt aber Stimmungen, also affektive Zustände, die uns vor das Seiende als Ganzes führen, die uns inmitten eines, so Heidegger, »irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden« stellen. So etwa die Langeweile (*WM* 30f.) oder die Freude an der Gegenwart des Daseins eines geliebten Menschen (*WM* 31).

Bei *einer* Stimmung jedoch offenbart sich uns das Seiende als ganzes so, daß wir dabei das Seiende im Ganzen zugleich auf etwas anderes hin übersteigen, und das ist die Stimmung der Angst. Das Andere als das Seiende, das schlechthin Nicht-Seiende aber ist das Nichts (*WM* 28). D.h. in der Angst offenbart sich das Nichts bzw. in der Angst begegnet in eins mit dem Seienden als Ganzem das Nichts (*WM* 33). Dies erinnert stark an Kierkegaard. Auch Heidegger unterscheidet wie bekannt zwischen der Furcht, die ein bestimmtes Seiendes zum Gegenstand hat und der Angst, die auf das Unbestimmte ausgerichtet ist (*SZ* 185f.). Allerdings ist das Nichts in *Was ist Metaphysik?* nichts dem Seienden gegenüber relativ Unbestimmtes, sondern das absolut Unbestimmte schlechthin, das ganz Andere als das Seiende, das sich nie in Seiendes bzw. für unser Erkennen Vorstellbares auflöst, sondern unverrückbar das Andere als das Seiende bleibt.

Dieses Hinaussein über das Seiende als ein Hineingehaltensein in das Nichts nennt Heidegger ausdrücklich Transzendenz (*WM* 35).²³ Der Angst liegt damit auch bei Heidegger eine wesentliche Differenz zugrunde. Sie resultiert aus der Differenz zwischen dem Seienden und dem es übersteigenden Nichts. Dabei versteht Heidegger diese Begegnung mit dem Nichts zugleich als Begegnung mit einem von allem Seienden unterschiedenen Sein. In der Erschlossenheit des Nichts entschleiert sich das Sein (*WM* 45). Das Nichts west als das Sein (*WM* 46), oder wie Heidegger noch formuliert, das Sein offenbart sich in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins (*WM* 40). Die Angst ist somit die Stimmung, die Befindlichkeit, in der das Sein in seiner ontologischen Differenz zum Seiendem offenbar wird.²⁴

Diese Differenz bezeichnet allerdings im Unterschied zu Kierkegaard

keine Differenz zum eigenen Selbstsein. Die Angst ist nicht Angst vor einem Durchbruch des menschlichen Subjekts zu seinem eigentlichen Selbst. Im Gegenteil, der Zustand der Angst steht nicht in einer Differenz zum Selbstsein, sondern in der Beziehung zum Nichts als solcher kommt das Dasein zu sich selbst. In der Angst vor dem Nichts ist es identisch mit seinem Selbstsein. Von daher ist der Mensch dazu aufgerufen, es in der Angst auszuhalten, »Bereitschaft zur Angst« bzw. klaren »Mut zur wesenhaften Angst« an den Tag zu legen (*WM* 47). Die Angst ist nicht Ausdruck mangelnden Selbstseins, sondern als ein sich ängstigendes Subjekt ist der Mensch er selbst, existiert er in Eigentlichkeit, wie es in *Sein und Zeit* heißt. Er ist nicht teleologisch auf ein die Angst aufhebendes Ziel ausgerichtet. Die Transzendenz, das Nichts bildet kein Telos, sondern ist das, was unmittelbar die entgegengesetzte Bewegung auslöst: Sie ist das, was den Menschen unmittelbar, ohne Umweg über ein Telos, auf seine Endlichkeit zurückwirft. Durch die Angst wird das Subjekt sich, auf das Nichts gerichtet, der Endlichkeit seiner selbst bewußt, seiner selbst als etwas Geworfenem, das sich in einer Welt vorfindet, die es nicht gewählt hat und in der es sich bedroht weiß.²⁵

Damit ist die Angst bei Heidegger auch nicht ein Sichsehnen und Zurückweichen zugleich vor einem Ziel. Die Angst ist keine Ausrichtung auf ein Ziel hin, sondern ein bloßer Zustand, etwas Stationäres, das die Aufmerksamkeit lediglich auf die eigenen Möglichkeiten als solche lenkt.²⁶ Gewiß ist die Angst auch für Kierkegaard eine Stimmung, wie *Der Begriff Angst* ausdrücklich zu verstehen gibt (*BA* 12; *SV* 1 4, 287), aber sie ist dies im Gegensatz zu Heidegger wesentlich als eine auf die Wirklichkeit des Geistes gerichtete Dynamik.

2. Möglichkeit und Selbstsein

Dieser Unterschied zu Kierkegaard wiederholt sich mit Bezug auf den Begriff der Möglichkeit. Mit der Befindlichkeit einher geht das Moment des Verstehens. Im Verstehen erschließt sich dem Dasein, so Heidegger in *Sein und Zeit*, sein Seinkönnen. D.h. ein weiteres, zentrales Strukturmerkmal von Dasein ist, daß es sich ständig auf Möglichkeiten hin entwirft bzw. Möglichkeiten erschließt (*SZ* 145). Dasein ist wesentlich Möglichsein, ein Sichverstehen auf Möglichkeiten, die es sein kann, etwa ein Sichverstehen darauf, einen Garten zu pflegen, einen Computer zu bedienen oder eine theoretische Betrachtung über etwas anzustellen. Dasein ist Entwurf auf etwas hin, ist ständig Sichvorwegsein auf et-

was hin, was es noch nicht ist, und zwar nicht im Sinne des Sichverhaltens zu einem ausgedachten Plan, sondern in dem Sinne, daß der Mensch sich je schon entworfen hat und solange er existiert, entwerfend ist (SZ 145).

Die äußerste Möglichkeit eines jeden Daseins jedoch ist im Gegensatz zu Kierkegaard nicht die Wirklichkeit des Geistes sondern der Tod. Alles Dasein ist letztlich ein Sichvorwegsein auf den eigenen Tod hin. Das bewußtes Sichvorwegsein auf den Tod bzw. Vorlaufen zum Tod aber vereinzelt den Menschen je auf sich. Jeder Mensch kommt angesichts des Todes vor sich selbst in seiner unaufhebbaren Vereinzelung zu stehen, denn der Tod ist die je eigenste Möglichkeit des Einzelnen. Er ist unvertretbar durch andere (SZ 240). Dabei erweist sich auch der Tod als ein Unbestimmtes, das am Horizont der je eigenen Existenz steht. Der Tod ist nichts, was erfahren werden kann, was man sich vergegenständlichend vergegenwärtigen kann. Er ist das sich aller Bestimmung entziehende aber mit Gewißheit eintreffende Ende der je eigenen Existenz. D.h. der Tod ist, so Heidegger, das »Nichts der möglichen Unmöglichkeit« meiner Existenz (SZ 266). Das Offensein für die Möglichkeit des eigenen Todes ist von daher stimmungsmäßig von der Angst begleitet (SZ 251).

Die entscheidende Frage für Heidegger ist nun, ob der je einzelne Mensch sich dieser äußersten Möglichkeit stellt, ob er bereit ist, sein Leben im Sichvorwegsein auf den Tod hin zu führen, sich gewissermaßen den Tod offen vor Augen zu halten, oder ob er ihm ausweicht, diese Möglichkeit verdeckt oder umdeutet, vor ihr flüchtet. Je nachdem, ob er das eine oder das andere tut, lebt er seine Existenz in Eigentlichkeit oder in Uneigentlichkeit, d.h. er ist er selbst oder er ist nicht er selbst. In Uneigentlichkeit lebt er, wenn er der Wahrnehmung der Möglichkeit des Todes etwa dadurch ausweicht, daß er sein ganzes Leben durch Möglichkeiten bestimmt sein läßt, die er sich von anderen bzw. vom unbestimmten, anonymen Man vorgeben läßt, das sich der Möglichkeit des Todes immer schon verweigert. Der Mensch lebt auf diese Weise in der Verfallenheit, er geht auf in den Möglichkeiten der durchschnittlichen Alltäglichkeit und entgeht dadurch der Möglichkeit, sein eigenes Leben in die Hand zu nehmen, vom Bewußtsein seiner Vereinzelung her sein eigenes Seinkönnen zu sein (SZ 254). In der Eigentlichkeit hingegen existiert er, wenn er sein eigenes Dasein als unausweichliches Sein zum Tode versteht, sich dadurch sein Dasein in seiner Ganzheit vor Augen führt und sich für sein eigenstes Seinkönnen, für sein eigenstes Möglichen sein entschließt (SZ 263f.).

D.h. während für Kierkegaard das unendliche Selbst die Möglichkeit ist, auf deren Wirklichkeit das endliche Selbst als sein Telos ausgerichtet ist, ist in der Eigentlichkeit das Möglichsein als solches für Heidegger die positive Bestimmung menschlichen Selbstseins schlechthin. Die Möglichkeit des Todes ist nicht das Telos, das verwirklicht werden soll, sondern auch hier etwas, was unmittelbar die entgegengesetzte Bewegung auslöst, was den Menschen auf seine eigenes Möglichsein zurückwirft, genauer gesagt ihn dazu aufruft, sein Augenmerk auf diejenigen endlichen Möglichkeiten zu richten, die seine eigensten sind.²⁷ Eigentlichkeit ist Selbstsein und Selbstsein ist eigenstes Möglichsein. Eigentlichkeit ist sozusagen das angst erfüllte Ertragen des Todes als Möglichkeit, um sein eigenstes Möglichsein sein zu können. Das Möglichsein als solches ist für Heidegger höher als das Wirklichsein (SZ 38).²⁸ Es kommt somit darauf an, sich für sein eigenstes Möglichsein zu entscheiden, nicht darauf, irgendeine dieser Möglichkeiten zu verwirklichen.²⁹

Kierkegaard kann der Aussage Heideggers, die Möglichkeit sei die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins (SZ 143f.) in keinem Fall zustimmen. Für ihn ist der Mensch auf die Überwindung der beängstigenden Möglichkeit seiner selbst im Sinne einer Verwirklichung gerichtet.³⁰ Es kann daher nicht davon die Rede sein, bezüglich der Auffassung vom Dasein als Seinkönnen sei Heidegger Kierkegaard verpflichtet.³¹ Das höchste Interesse des Menschen ist, um es mit der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* auszudrücken, das unendliche Interesse an der eigenen Wirklichkeit (UN II 14ff.; SVI 7, 269ff.). Für Kierkegaard ist der Existierende unendlich interessiert am Existieren im Sinne eines konstanten Verwirklichens. Das unendliche Interesse am Existieren aber ist Leidenschaft für das eigene Leben. Der Lebensbegriff jedoch, selbst ein solcher der nicht teleologisch gedacht würde, spielt in Heideggers Daseinsanalyse eine völlig untergeordnete Rolle. Wille und Drang sind für Heidegger von der Struktur des Sichentwerfens auf Möglichkeiten her zu verstehen und bestimmen nicht umgekehrt die Struktur dieses Sichentwerfens.³²

Eine Parallele besteht, was das jeweilige Möglichkeitsverständnis betrifft, höchstens darin, daß Kierkegaards Durchgang durch die Angst als Durchgang durch alle endlichen Möglichkeiten von Schicksal und Schuld mit Heideggers Vorlaufen zum Tod vergleichbar ist. Das sich den Möglichkeiten von Schicksal und Schuld Stellen ist wie die Möglichkeit des Todes die Voraussetzung für eigentliches Selbstsein. Kierkegaards Möglichkeiten dienen aber wie gesagt der Überwindung der Angst, während

Heideggers Dasein durch die Möglichkeit des Todes in der Angst etabliert wird.³³

3. Wahl und Schuld

Der Mensch lebt zumeist nicht in der Eigentlichkeit, d.h. als er selbst, als das Subjekt, das auf sein eigentliches Seinkönnen ausgerichtet ist, sondern als ein, so Heidegger, Man-selbst, das sich von den Möglichkeiten her versteht, die »man« lebt. Der Übergang vom einen zum anderen aber geschieht so wie der Übergang vom ästhetischen zum ethischen Stadium bei Kierkegaard durch eine Wahl. Der Mensch, der zu seinem eigentlichen Selbstseinkönnen findet, ist für Heidegger der Mensch, der wählt, seine eigenen Möglichkeiten zu wählen. Er entscheidet sich zu einem Seinkönnen aus dem eigenen Selbst (SZ 268), er ist entschlossen zu seinem ihm eigensten Seinkönnen. Er entscheidet sich damit aber nicht für eine bestimmte Wirklichkeit, sondern für ein bestimmtes Verhältnis zu den Möglichkeiten, die er hat. Er wählt, von nun an, seine eigenen Möglichkeiten zu wählen. D.h. es handelt sich bei Heidegger um eine Wahl der Wahl (SZ 268 und 270), ähnlich wie bei Kierkegaard die ethische Wahl eine Wahl des Wollens selbst ist, das dem Akt des ethischen Wählens zugrundeliegt. Bei Kierkegaard jedoch ist die Wahl der Wahl das Ergreifen der unendlichen Wirklichkeit des Selbst als positiver Inhalt und nicht lediglich formal ein neues Verhältnis zu den endlichen Möglichkeiten, noch bevor man sich für gewisse Möglichkeiten entschieden hat.³⁴

In diesem Zusammenhang ist bei Heidegger vom Gewissen als dem Ruf, der den Menschen in sein eigenstes Seinkönnen ruft, die Rede. Der im Man-selbst befangene Mensch wird durch das Gewissen in sein eigenstes Selbst zurückgerufen. Der Ruf trifft ihn in seinem alltagsdurchschnittlich besorgenden Sich-immer-schon-Verstehen (SZ 272). Das Gewissen führt ihn von der Verfallenheit in die Uneigentlichkeit in die Unheimlichkeit, in das Un-zuhause seiner Existenz zurück, und damit in die Befindlichkeit der Angst, in der er sich ganz auf sich vereinzelt und auf den Tod als seine letzte Möglichkeit zulaufend erfährt.

Dieser Ruf des Gewissens aber ist zugleich das, was das Dasein als schuldig anspricht. Man könnte nun meinen, es sei der dem anonymen Man verfallene Mensch, der sich schuldig fühlt, weil er in Differenz zu seinem eigensten Seinkönnen, weil er als Man-selbst in Differenz zu seinem eigentlichen Selbst steht. Die Schuld ist jedoch für Heidegger ge-

nauso wenig auf eine Differenz zum Selbstsein zurückzuführen wie die Angst. Sie resultiert gerade nicht aus einem Mangel bzw. das Schuldigsein resultiert nicht aus einem Verschulden. Schuldig ist der Mensch vielmehr in seiner Eigentlichkeit als solcher, und zwar deshalb, weil, so Heidegger, sich dem Dasein in seiner Eigentlichkeit der Charakter des Nicht des Daseins erschließt. Hiermit ist zweierlei gemeint: 1) Der Mensch ist geworfen und damit das, was sich nicht selbst in sein Da gebracht hat (SZ 284). Das Selbst soll zwar sein eigenstes Seinkönnen verwirklichen, d.h. es soll den Grund seiner selbst legen, seines eigensten Seins wird es aber nie von Grund auf mächtig. Es bleibt immer geworfen in Möglichkeiten, die es nicht gewählt hat. Ihm kommt in diesem Sinne der Charakter des Nicht zu. 2) Der Mensch ergreift ständig die eine oder andere Möglichkeit, läßt damit aber andere Möglichkeiten ein für allemal beiseite, die er auch hätte ergreifen können. Er ist diese anderen Möglichkeiten nicht, d.h. auch der Entwurfcharakter des Menschen hat den Charakter des Nicht. Aufgrund dieser doppelten Nichtigkeit aber ist der Mensch für Heidegger von Grund auf schuldig (SZ 285).

D.h. das Schuldigsein ist eine Grundbestimmung menschlicher Existenz, die nicht wie bei Kierkegaard aus einem mißlungenen Akt der Selbstwahl des Geistes resultiert, die aber auch nicht durch einen Akt der Erlösung überwunden wird. Das Schuldbewußtsein, das sich mit der Eigentlichkeit eröffnet, ist kein Bewußtsein getilgter Schuld, sondern wer in der Eigentlichkeit lebt, wer in der Angst lebt, hat gewissermaßen sein eigenstes Schuldigseinkönnen gewählt (SZ 289). Er ist, so Heidegger, frei für das eigenste Schuldigsein (SZ 288). D.h. auch Schuldigsein ist ein integraler Bestandteil menschlichen Selbstseins. Gerade wo der Mensch er selbst ist, ist er sein eigenstes Schuldigsein. Damit sind auch Angst und Schuldigsein unmittelbar korrelative Begriffe. Die Wahl des Selbstseins ist ein Sichschuldigwählen wie bei Kierkegaard, aber nicht als ein Sichschuldigwählen, das schon über die Schuld hinaus ist, sondern das in die Entschlossenheit zur Schuld, zu einer Art ontologischen Schuld überhaupt erst hineinführt.

Fazit des ganzen Vergleichs ist, daß Kierkegaard und Heidegger, was ihr jeweiliges Angstverständnis und die unmittelbar damit zusammenhängenden Existenzmomente betrifft, zwar ständig mit den gleichen Begriffen operieren, dies aber auf dem Hintergrund einer diametral entgegengesetzten inhaltlichen Bestimmung dieser Begriffe. Dabei resultiert die Differenz wesentlich aus dem Gegensatz von teleologischem und a-

teleologischem Menschenbild. Aufgrund dieses Gegensatzes kann über die gemeinsame formale Begrifflichkeit hinaus m.E. von einer inhaltlichen Gemeinsamkeit bezüglich dem Angstverständnis der beiden so gut wie nicht die Rede sein.

Anmerkungen

1. Jean Wahl, »Heidegger et Kierkegaard. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger«, *Recherches philosophiques* II, 1932-33, pp. 349-370; 361.
2. Vgl. Knud E. Løgstrup, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, Berlin 1950.
3. Ferruccio de Natale, *Esistenza, Filosofia, Angoscia. Tra Kierkegaard e Heidegger*, Bari 1995, p. 213.
4. Vgl. vor allem Theunissen Einleitung in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hg. u. eingel. v. Michael Theunissen u. Wilfried Greve, Frankfurt a.M. 1979, pp. 66-73. Siehe auch Harrison Hall, »Love and Death: Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence«, in: *Inquiry*, 27, pp. 179-197.
5. So auch Günter Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1988, p. 205.
6. Theunissen, *Materialien*, p. 71. Heidegger selbst bemerkt wie bekannt, Kierkegaard sei in der Analyse des Angstphänomens am weitesten vorgedrungen (SZ p. 90 Anm.; zur Zitierweise siehe unten, Anm. 10).
7. Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, Gesamtausgabe II. Bd. 49, Frankfurt a.M. 1991.
8. Vgl. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, pp. 32ff.
9. Kierkegaards Schriften sollen letztlich nicht Theorie vermitteln, sondern durch das Theoretische hindurch, im Sinne einer indirekten Mitteilung, den Leser zum unendlichen Bekümmertsein um seine eigene Innerlichkeit führen. Das teleologische Moment aber ist damit gegeben, daß alles darauf zielt, ihn auf eine im unmittelbaren Leben noch nicht verwirklichte, christliche Innerlichkeit hinzuführen. Anders gesagt: Kierkegaards ganze Schriftstellertätigkeit ist darauf ausgerichtet, darzulegen, was es heißt, Christ zu werden (UN I 14; SV1 7, 7). Damit wird der Mensch in Richtung auf den christlichen Glauben als einen Zustand verwirklichten Menschseins gedeutet (vgl. CR 122; SV1 20, 121; zur Zitierweise s. Anm. 10). Die Phänomenologie Heideggers als Grundlagenwissenschaft zeichnet sich hingegen dadurch aus, daß sie nicht nur den Setzungen aller positiven Wissenschaften vorausliegt, sondern die Strukturen, die sie aufweist, auch noch aller Weltanschauung vorausgehen sollen. Die Philosophie als solche also qua Phänomenologie kann, so Heidegger, nie eine bestimmte Weltanschauung setzen. Philosophie ist ihrem Wesen nach nicht Weltanschauungsbildung. Das aber versteht Heidegger so, daß die Frage von Ziel und Sinn von Welt und Leben eine Frage ist, die erst gestellt werden kann, wenn die Fundamentalontologie die Grundstrukturen des Seins der Dinge, des Seienden unabhängig von dieser Frage geklärt hat. Die Phänomenologie ist also schon von ihrer Methode her strikt a-teleologisch (vgl. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-44, Bd. 58. Frankfurt a.M. 1993, p. 16). Bezüglich der grundsätzlichen Ausrichtung von Kierkegaards Existenzanalyse auf einen »Sinn« im Gegensatz zu Heidegger, vgl. auch Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt a.M. 1974, pp. 124ff.
10. Kierkegaards Werke werden wie folgt zitiert: EO = Entweder/Oder, BA = Der Begriff Angst, CR = Christliche Reden, UN = Abschließende unwissenschaftliche Nach-

schrift. Zitate und Seitenangaben erfolgen nach *Gesammelte Werke*, hg. v. E. Hirsch, H. Gerdes, H.M. Junghans, Düsseldorf/Köln 1950ff. Es folgen jeweils die Seitenangaben von *Samlede Værker*, hg. v. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg und H.O. Lange, 14 Bde., Kopenhagen 1901-1906 (= *SV1*).

Heidegger wird zitiert gemäß: *SZ* = *Sein und Zeit*, Tübingen ⁵1979, *WM* = *Was ist Metaphysik*, Frankfurt a.M. ¹¹1975.

11. Aurelius Augustinus, *De beata vita – Über das Glück* (dt./lat.). Übers., Anm. und Nachwort v. I. Schwarz-Kirchenbauer u. W. Schwarz, Stuttgart 1982, Kapitel 11.
12. Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse* (dt./lat.), eingel., übers. und erl. v. J. Bernhart, Vorw. v. E.L. Grasmück, Frankfurt a.M. 1987, X, 20.
13. »Ruhelos ist unser Herz, bis daß es Ruhe hat in Dir«, Augustinus, *Bekenntnisse*, I, 1.
14. Ein Aspekt, den Walter Dietz in seinem Augustinus-Kierkegaard-Vergleich »Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustin und Kierkegaard«, *Kierkegardiana* 17, Kopenhagen 1994, pp. 109-129, nicht hervorgehoben hat.
15. Ausführlicher zu dieser Dialektik vgl. Jörg Disse, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Freiburg 1991, pp. 48-64.
16. Vgl. näher hierzu besonders Christoph Schulte, *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988, pp. 290ff.
17. Vgl. Michael Bösch, *Søren Kierkegaard: Schicksal-Angst-Freiheit*, Paderborn 1994, p. 73. Nicht jedoch steht das Nichts generell für die »unendlichen Möglichkeiten der Freiheit« (vgl. *BA* 43; *SV1* 4, 316) wie es Schulte, *Radikal böse*, p. 297 auslegt, und auch nicht allgemein für einen »Knäuel (complexus) von Ahnungen« (*BA* 61; *SV1* 4, 332) wie Eva Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*, Freiburg 1995, p. 61 andeutet. Das Nichts als Möglichkeit des Geistes nimmt durch verschiedene Stadien hindurch verschiedene Erscheinungsformen an. Schulte hingegen erhebt eine besondere Erscheinungsform des Nichts (das Nichts der »gesammelten Unwissenheit«, *BA* 42; *SV1* 4, 315) zur Bestimmung des Nichts überhaupt, während Birkenstock auf der Ebene einer dieser Erscheinungsformen (das Nichts der Erlösung) ein subjektives Verhältnis zum Gegenstand der Angst mit dem Gegenstand selbst verwechselt.
18. Vgl. ausführlicher hierzu Disse, *Freiheitserfahrung*, pp. 96ff.
19. Zur Differenz des Reueverständnisses von *Entweder/Oder* zu dem im restlichen Werk Kierkegaards, inklusive *Der Begriff Angst*, vgl. Walter Dietz, *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt a.M. 1993, pp. 213-216. Beide Reueverständnisse schließen sich aber nicht aus, sondern es gibt eine Reue vor und eine nach der absoluten Wahl bzw. eine Reue vor der Erlösung und eine danach. In *Entweder/Oder* thematisiert Kierkegaard die Reue danach, die ein Bestandteil der Freiheit des zu sich selbst gelangten Geistes ist, während *Der Begriff Angst* (*BA* 118ff.; *SV1* 4, 383ff.) die Reue thematisiert, die der Erlösung vorausgeht und das Individuum, so ausdrücklich in diesem Werk, gerade nicht frei machen kann. Daß es bei Kierkegaard beide Momente gibt, wird anhand der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* deutlich, wo die Religiosität A – die den Standpunkt der »Selbstvernichtung vor Gott« (*UN II* 283; *SV1* 6, 498) und damit der religiösen Reue verkörpert – der Religiosität B, die für den christlichen Glauben als Zustand der Erlösung steht, sowohl vorausgeht als auch in ihr enthalten ist (vgl. *UN II* 91; *SV1* 7, 334; so auch Emanuel Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, pp. 721 und 805f. oder Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg ³1958, p. 128).

20. Bezüglich der Frage, ob es Kierkegaard, wie Dietz, *Sören Kierkegaard*, p. 327 es sieht, wirklich um eine Überwindung der Angst geht und nicht lediglich, so Bösch, *Sören Kierkegaard*, pp. 177f., um eine Verwandlung, ist zu sagen, daß Kierkegaard die Angst notwendig dort als prinzipiell überwunden ansieht, wo der Geist als Geist gesetzt ist und damit seine ängstigende Wirkung als noch nicht verwirklichtes Telos verliert. Zwar spricht Kierkegaard der Angst auch im Glauben eine neue, von ihm selbst nicht genauer bestimmte Rolle zu (*BA* 52; *SV* 1 4, 324). In diesem Sinne wird sie in gewisser Weise verwandelt. Die Verwandlung ist aber nur auf dem Hintergrund einer grundsätzlichen Überwindung zu verstehen (vgl. Disse, *Freiheitserfahrung*, pp. 147f.). Vom Ideal eines Aushaltens der Angst, wie Heidegger es versteht, kann von daher bei Kierkegaard in keiner Weise die Rede sein (so auch Dietz, *Sören Kierkegaard*, p. 327).
21. Dietz, *Sören Kierkegaard*, p. 344 spricht treffend von einer »heilsamen Destabilisierung«.
22. Vgl. Markus Enders, *Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Weltverständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenzbegriffs*, Frankfurt a.M. 1999, pp. 300f.
23. Zur komplexen Thematik des Transzendenzbegriffs bei Heidegger vgl. ausführlich Enders, *Transzendenz und Welt*, sowie Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag 1970.
24. Die Erfahrung von Nichts und Angst kann nicht als Durchgang zu einer Erfahrung von Sein und Geborgenheit verstanden werden, wie dies Max Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg 1986, pp. 76ff. tut. Es ist die Angst selbst, die »eine Erfahrung des Seins ... verschenkt« (*WM* 46), im Nichts selbst erfahren wir »die Weiträumigkeit dessen, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein« (ebd.), »Sein und Nichts gehören zusammen« (*WM* 40).
25. Vgl. Erich Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*, München 1929, p. 28.
26. Wie Günter Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1988, p. 208, mit Verweis auf die Angstdefinition Kierkegaards als antipathetische Sympathie und sympathische Antipathie bemerkt, fehlt bei Heidegger das Moment der Sympathie.
27. Das Sichverhalten zur Möglichkeit des Todes kann von daher nicht mit Kierkegaards absolutem Verhältnis zum absoluten Telos verglichen werden, wie dies Løgstrup, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse*, p. 73, tut.
28. Vgl. Emil Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, pp. 121f., sowie vor allem Wolfgang Müller-Lauter, *Der Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit im Denken Martin Heideggers*, Diss. Berlin 1960.
29. Tomy S. Kalariparambil, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin 1999, macht deutlich: »... das daseinsmäßige Ergreifen von Möglichkeiten (läßt sich) keineswegs als ein Verwirklichen deuten, weil auch die ergriffenen Möglichkeiten nicht verwirklicht werden, sondern Möglichkeiten bleiben« (p. 273). Das Ergreifen von Möglichkeiten ist ein Für-sich-Aufschließen von Möglichkeiten im Sinne des Sichererschaffens eines Spielraums (p. 274; vgl. *SZ* 145).
30. Günter Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, p. 208: »Kierkegaard hält an der Aristotelischen Fassung des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit fest.«
31. Vgl. Ferruccio de Natale, *Esistenza*, p. 244.
32. Vgl. die Kritik von Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble 1990, pp. 39ff.

33. Schon etwas abenteuerlich mutet bezüglich dieses Punktes die Auffassung von Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?* an, bei Heidegger sei die Angst »immer bereits auch eine irgendwie bewältigte Angst, von deren Bedrohung sich das Subjekt distanziert hat« (p. 95), so daß Heidegger Kierkegaard folge, »insofern als das Aushalten der Angst auch bei ihm die alternativelose Bedingung ihrer Verwandlung beziehungsweise Überwindung ist« (p. 98).
34. Einen ausführlicheren Vergleich zwischen dem Wahlverständnis Kierkegaards und Heideggers unternimmt in anderer Hinsicht Günter Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, pp. 252–258.