

Anläßlich der öffentlichen Verteidigung
der Dissertation von
Das Verhältnis von
Vergessen und Schreiben in
Kierkegaards Unwissenschaftlicher
Nachschrift¹

Hermann Schmid

Am Schluß der vom pseudonymen Schriftsteller Johannes Climacus verfaßten *Unwissenschaftlichen Nachschrift* ergreift Kierkegaard das Wort, um in einer Schlußreplik die Bedeutung der Pseudonyme herauszustellen. Anstatt daß Kierkegaard deren Bedeutung direkt nennt, hält er diese einen Moment lang zurück, um den entscheidenden Gegensatz der Pseudonyme zu den Bedeutungen des Zeitgeistes herauszustellen, welcher um die Subjekte in Form des 'Weitergehens'¹ und den 'Forderungen der Zeit' unablässig und in immer neuen Wendungen wirbt. Ihre Bedeutung erlangen die pseudonymen Schriftsteller nun dadurch, daß sie sich den Forderungen des Zeitgeistes bewußt widersetzen. Ineins mit dieser Absage wird es ihnen möglich "die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, das Alte, Bekannte (...) noch einmal (...) durchlesen"² zu können. Das 'noch einmal' zeigt den Bruch an, den die pseudonymen Verfasser vornehmen mußten, damit das Lesen und die schriftliche Mitteilung jenes 'Alten' durchführbar wurde. Indem sie mit der Gegenwart und deren Verständnis des Vergangenen brechen, eröffnen sie ein Verhalten zum Vergangenen, das in einer Zeit, welche vergessen hat, was Existieren heißt, als erneute Möglichkeit vergegenwärtigt werden kann. In Form von geschriebenen Texten treten diese Möglichkeiten als gebrochene Gegenwart des Vergangenen in Erscheinung.

Climacus' Vergessensthese

In der 1846 erschienenen *Unwissenschaftlichen Nachschrift* faßt das Pseudonym Johannes Climacus die Problematik dieses Vergessens, in einer Hauptthese zusammen, die sich in zwei gegenseitig bedingende Problemfelder aufteilt. In einem Teil seiner These läßt Climacus seinen Leser wissen, daß das "Unglück der Zeit"³ darin bestehen würde, daß "wenn man vergessen hatte, was es heißt, religiös zu existieren, dann hatte man wohl auch vergessen, was MenschlichExistieren heißt."⁴ Im anderen Teil der Vergessensthese präzisiert Climacus die Problematik des Vergessens. Climacus gibt zu bedenken, daß "man in unserer Zeit vermittels des vielen Wissens vergessen habe, was es heiße, zu existieren"⁵ An die Erkenntnis des Vergessens knüpft Climacus die Aufgabe: "dies mußte also aufgedeckt werden."⁶

Die mit dem Vordringen ins Innere der Vergessensthese, das in sich erkenntnistheoretische, gesellschaftskritische und anthropologische Reflexionen vereint, verbundenen Schwierigkeiten, deuten sich unverzüglich an, wenn man einen Moment lang bei dem Beweggrund verweilt, der Climacus veranlaßt, sich mit der Problematik des Vergessens schreibend auseinanderzusetzen. Indem Climacus das Unglück der Zeit nicht schweigend hinnehmen kann und stattdessen versucht gegen das Vergessen des Existierens anzuschreiben, macht er sich zu einem Ungleichzeitigen, der sich zu "allem Jubel über unsere Zeit und das neunzehnte Jahrhundert" in Gegensatz bringt. Einem Jubel aus dem Climacus den "Ton einer verborgenen Verachtung" heraushört: nämlich den, "Mensch zu sein."⁷ Durch seine bestimmte Entgegensetzung begeht er, wie er es des öfteren nennt, die Tollheit, im Namen des Vergessenen einen Rettungsversuch zugunsten dieses Vergessenen zu wagen. Diese Tollheit, besteht zum einen darin, daß sich Climacus mit dem Schreiben von Büchern, deren geringen Erfolg er in den Vorworten antizipierend reflektiert, versucht dem Vergessen seiner Zeit entgegenzutreten. Zum anderen weiß Climacus, daß es ist eine Tollheit über das Existieren zu schreiben, da dieses keine Sache des Papiers ist.⁸

Die Entdeckung des Vergessens

Daß in Climacus' Zeitalter nicht nur ab und zu vergessen wird, dieses vielmehr vom Vergessen beherrscht ist, legt er nahe, wenn er davon

spricht, daß die 'Zeit' vergessen hat, was es heißt zu Existieren. Hinzu kommt noch, daß dieses Vergessen nicht erst seit kurzer Zeit das Bewußtsein der Subjekte beherrscht, sondern seit langer Zeit unterwegs ist, genauer gesagt, seit den Tagen des Sokrates.⁹ An Climacus aber, der die Wirkung dieses umgreifende Vergessen in sämtliche Lebensbereiche aufspürt und folgedessen als eine Totalität begreift, ist die Frage zu richten, wie es ihm, trotz des totalen Charakters des Vergessens, möglich sein konnte, daß er dieses Vergessen entdeckte? Anders gefragt: Wie kann es sein, daß Climacus diesem Vergessen nicht unterliegt? Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich aus einem zentralen Moment von Climacus' Anthropologie.

Die Voraussetzung, daß Climacus die objektiv vorliegende Problematik des Vergessens entdecken kann, gründet in einem subjektiven Interesse. Dieses subjektive Interesse läßt sich bereits in Climacus' eher beiläufig klingenden und leicht dahergesagten biographischen Einschüben vernehmen, die er im Vorwort zu den *Philosophischen Brocken* und in den Text der *Nachschrift* einfließen läßt. Mit seinen biographischen Einschüben bezweckt Climacus nicht, seinem Leser Lebensdaten zum besseren Verständnis seiner Person anzubieten. Getragen von seinem subjektiven Interesse werden die biographischen Merkmale zum Zeichen des Widerstands gegen das allgemeine Bestreben der Subjekte immer objektiver zu werden. Deshalb sorgt das seinen Ausführungen zugrundeliegende Interesse dafür, daß sich bereits in Climacus' biographischen Passagen die Dialektik von Vergessen und Vergessenem mitteilt.

Wenn sich Climacus einen Müßiggänger nennt, dann läßt er durchblicken, daß er "in der Welt des Geistes"¹⁰ weder am "wissenschaftlichen Bestreben teilzunehmen"¹¹ interessiert ist, noch es darauf anlegt mit "den Interessen des Allgemeinen"¹² übereinzustimmen. Wie nun insbesondere der Umfang der *Nachschrift* beweist, muß man Climacus als einen Müßiggänger der fleißigen Sorte bezeichnen, der jedoch seine Denk und Schreibtätigkeit auf das konzentriert, was vom Allgemeinen gering geschätzt wird. Er verschwendet seine Zeit an das, für das die Allgemeinheit keine Zeit mehr aufbringt und nicht zuletzt deshalb vergißt. Daß ein so verstandener Müßiggänger mit einem weltabgewandten Verhalten, dem es um die bloße Verfolgung seiner ganz persönlichen Ziele geht, nichts tun hat, zeigt sich in seiner ironischen Distanz zu den zeitgeistlichen Bestrebungen eine "weltgeschichtliche Bedeutung"¹³ und eine feste Meinung zu haben. Daß diese Zielsetzungen Versäumnisse darstellen, bringt Climacus durch kritisch-polemische Attacken hervor, die er-

kennen lassen, daß diese Zielsetzungen Ausdruck eines Bewußtseins sind, das genau dasjenige vergißt, um das sich der unendlich interessierte Müßiggänger sorgt: seine ewige Seligkeit.

Die Sorge des unendlichen Interesse

Climacus' unendliches Interesse um seine ewige Seligkeit bildet sowohl die Voraussetzung für den Vollzug eines religiösmenschlichen Existierens, als auch dafür, daß das Vergessen dieses Existierens aufgedeckt werden kann. Dieser Doppelaspekt macht sich für Climacus in einer Situation geltend, wo er die ernsthafte Entscheidung um seine ewige Seligkeit zu treffen hätte, diese aber aussetzt, weil er sich der geschichtlichen Problematik des Vergessens bewußt geworden war, die, so sein Hauptgedanke, aufzudecken ist. Die Bedeutung dieser Dialektik von Zuwenden und Abwenden läßt sich erst richtig ermessen, wenn auf die Sorge eines unendlichen Interesses um eine ewige Seligkeit reflektiert wird.

Durch das unendliche Interesse, mit dem ein einzelnes Subjekt sich seiner selbst in seinem Dasein annimmt, sich zu sich selbst verhält, gerät dieses Subjekt sogleich in Sorge um seine ewige Seligkeit. Da ihm diese ewige Seligkeit nicht gegeben, sondern aufgegeben ist, hat das Subjekt im Streben nach Erfüllung dieser ewigen Seligkeit, einen Prozeß des Selbstwerdens zu vollziehen, indem es im Modus des unendlichen Interesses um sein Selbstsein geht. In diesem Prozeß des Selbstwerdens erreicht das Subjekt einen Punkt an dem es erkennt, daß es nicht in seiner Macht steht, die ewige Seligkeit, d.h. sein Selbstsein allein durch sich selbst zu vollbringen.

Dies ist genau der Punkt, an dem Climacus sich dem Christentum zuwendet, um aus dem menschlichen Existieren, das er im unendlichen Interesse um seine ewige Seligkeit bis an sein Äußerstes gebracht hat, den Sprung in ein christliches Existieren wagen zu können. Dem Christentum wendet sich Climacus zu, weil er, obschon NichtChrist, in Erfahrung gebracht hat, daß das Christentum "den Einzelnen selig machen will".¹⁴ Was liegt also für einen NichtChristen näher, als daran interessiert zu sein, wie er in ein Verhältnis zu diesem seligmachenden Christentum treten könnte. So einleuchtend diese Frage auch sein mag, vorgebracht inmitten einer vom Christentum getragenen Kultur, schießt sie über ihre subjektiven Beweggründe hinaus. Eine solche Frage, darin liegt ihre ironische Spitze, kann es gar nicht vermeiden, sich an die Adresse

eines Verständnisses vom Christentum zu richten, daß unter Berufung auf die faktische Begegnheit des Christentums und die historische und spekulative Betrachtungsweise desselben, diese Frage als längst beantwortet betrachtet. Aus der Perspektive des vorliegenden Verständnisses des Christentums muß Climacus' Frage als überholt und ungleichzeitig erscheinen. Für ihn jedoch ist die Frage, Wie werde ich Christ?¹⁵ genau die Frage die innerhalb eines christlichen Verständnisses zu stellen ist, das in Beziehung zum Christentum das "unverzeihliche Majestätsverbrechen" begeht, auf sorglose Weise das Verhältnis des Individuums zum Christentum "als gegeben"¹⁶ anzunehmen. Seine Frage ist deshalb nicht nur die nach einem wahren Verhältnis zum Christentum, sondern impliziert in ironischer Distanzierung die kritische Infragestellung dieses Verständnisses, das vergessen hat, was es heißt religiös zu existieren.

Dieses gegenseitig sich bedingende Mißverhältnis und Mißverständnis ist die Ursache dafür, daß Climacus auf den Sprung in ein christliches Existieren verzichtet, und damit auf die mögliche Erfüllung seiner ewigen Seligkeit. Der tiefere Grund jedoch, der Climacus befähigt die Verfehlung und den Betrug des Christentums in seinem "historischen Kostume"¹⁷ zu entdecken, ist seine unendliche Sorge und sein in den Philosophischen Brocken in Form eines Experiment erarbeitetes Wissen, daß das Christentum dem einzelnen Subjekt "seine Seligkeit hat gründen wollen auf sein Verhältnis zu etwas Geschichtlichem."¹⁸ Und weil Climacus in seiner Denkleidenschaft gar nicht anders kann, als der "widerwärtigen Unwahrheit entgegenzuarbeiten"¹⁹ gilt es für ihn, diesen Mißstand aufzudecken, von dem in seiner Gegenwart ansonsten niemand weiß.

Die Dialektik von Abwenden und Zuwenden oder die *Nachschrift* als dialektischer Wendepunkt

Um diesen Zustand korrigieren zu können, wo "man vergessen hatte, was es heißt, religiös zu existieren (...)",²⁰ hält es Climacus zunächst einmal für angebracht, daß die Frage nach dem ChristlichExistieren auf der Wartebank Platz nehmen sollte. Nachdem der NichtChrist Climacus den Nachweis erbracht hat, daß das Christentum in einem wesentlichen Sinn den Einzelnen selig machen will, ist es für ihn nun an der Zeit, da "man wohl auch vergessen hat, was MenschlichExistieren heißt"²¹ die Frage nach dem Menschen, der für dieses Selig-Machen-Wollen taub und blind geworden ist, ins Zentrum seiner Überlegungen zu rücken.

Zu diesem Zweck verharrt Climacus, der die Erfüllung seines subjektiven Interesses auf unbestimmte Zeit verschiebt, nicht aber die Hoffnung auf eine künftige Erfüllung, zwischenzeitlich in seinem "unendlichen Interesse, beim Problem, bei der Möglichkeit"²² ewig selig zu werden, um aus dieser Zwischenposition den anderen Teil der Vergessensthese, daß nämlich durch Wissen vergessen wird, zu verfolgen.

In Climacus' dialektischen Zu- und Abwenden, das durch die geschichtliche Situation des Vergessens bedingt ist, wird die *Unwissenschaftliche Nachschrift* tatsächlich als ein Wendepunkt begreifbar, wie ihn Kierkegaard in den *Schriften über sich Selbst* nahelegt.²³ Doch darf dieser nicht nur als die einfache Wende von der Immanenz zur Transzendenz verstanden werden. Dieser Wendepunkt ist vielmehr als ein dialektischer zu verstehen, der im Rückblick auf die Immanenz diese als ein offenes Ende abschließt, und ineins damit den Sprung in die Transzendenz möglich macht. Weil Climacus mit dem Rücken zur Transzendenz rückblickend das Vergessen seines Zeitalters ausmacht, er, analog zum ewigen Juden, auf die Erfüllung seines unendlichen Interesses verzichtet, um sich der Problematik des Vergessens zu widmen, wird der NichtChrist Climacus zu einem Streiter für ein religiöses Existieren. Zu einem solchen kann er aber nur deshalb werden, weil er die Frage nach dem Existieren schlechthin aufwirft.

Sorglosigkeit durch Wissen und die Frage nach dem Existieren

Es erscheint merkwürdig, daß Climacus das Vergessen des Existierens einklagt, wo es doch eine Selbstverständlichkeit ist, daß wir Existierende sind. Dies trifft zu, und trifft, wie es die Vergessensthese bezeugt, nicht zu. An das Existieren im Sinne eines Altbekannten und eigentlich Vertrauten denkt Climacus, wenn er in einer Zeit, die beständig an der Weiterentwicklung des Weitergehens arbeitet, im Existieren den vielleicht letzten Konsenspunkt ausmacht, dem in seiner Evidenz keiner die Anerkennung versagen kann, an den aber, da er zu etwas Fremden, zu etwas in Vergessenheit Geratenen wurde, zu erinnern ist.

Der Umstand, daß der Mensch sich als ein Existierender vergessen kann zeigt, daß, so selbstverständlich das unhintergehbare Faktum des Existierens auch sein mag, dieses kein eindeutiges Dasein ist. Die Rede vom Vergessen des Existierens besagt, daß man im Verhältnis zu seiner

Existenz sich auf verschiedene Weise Verhalten kann. Der Begriff des Vergessens mit dem Climacus die geschichtliche Situation des Vergessens erfaßt wird zum Schlüssel des Verständnisses für den Begriff des Existierens. Daß Climacus die Frage nach dem Existieren aus seinem Gegensatz, dem vergessenen Existieren denkt, erklärt sich aus dem einfachen Gedanken, daß die Subjekte ihr Leben nicht im Vollzug ihrer Existenz leben. Würden sie dies tun, so erübrigte sich das Schreiben über das Existieren, daß ohnehin keine Angelegenheit des Schreibens ist.

Im Begriff des Vergessens, der sich negativ auf die Sache des Vergessens bezieht, ist selbstredend auch die Möglichkeit seines Gegenteils enthalten: Daß nämlich das einzelne Subjekt sich anders, als vergessend zu sich selbst verhalten kann. Obwohl also dem Individuum seine Existenz vergeßbar werden kann, so geht diese ihm dadurch nicht ein für allemal verloren. Daran erinnert der Begriff des Vergessens, der im Namen des Vergessenen und um einer anderen Gegenwart willen das Subjekt einerseits wissen läßt, daß die Aufhebung des Existierens in ein Wissen, das Vergessen des Existierens bedeutet, andererseits ist in ihm latent die Entscheidung zugegen, die das Subjekt vor die Wahl stellt, sein Leben in interessierter Sorge um sich selbst, oder in selbstvergessender Sorglosigkeit zu leben. Die Absicht der *Nachschrift* ist es, ihren Leser in die Situation dieses Entweder/Oder zu bringen.

In der Frage nach dem menschlichen Existieren stehen sich deshalb Climacus und seine Gegenwart, wie Sorge und Sorglosigkeit gegenüber. Die Zurückgewinnung des Bewußtseins um die unendliche Sorge der ewigen Seligkeit, der Versuch von Climacus' Text seinen Leser für sein Selbstsein, seine Subjektivität unendlich zu interessieren, ist mit einer ähnlichen Schwierigkeit verbunden, wie die Frage nach dem religiösen Existieren. Das in Sorglosigkeit geführte Leben der Subjekte, auf das Climacus bei jeder Gelegenheit trifft, lebt sich deshalb sorglos, weil das Zeitalter auch in Bezug zum menschlichen Existieren zu wissen meint, was Existieren heißt. Mit Blick auf das Existieren macht es deshalb für Climacus nicht den großen Unterschied aus, ob dieses Wissen auf höchster Ebene, in der spekulativen Philosophie Hegels, die Schwierigkeiten des Existierens verhandelt, oder in einem verständigen 'man weiß'. Im Gegensatz von Sorge und Sorglosigkeit kommt ein Entweder/Oder zum Ausdruck, das Climacus folgendermaßen bestimmt: Im Verhältnis zu sich selbst kann der Einzelne "entweder alles tun, um zu vergessen, daß er existierend ist (...) oder er kann alle seine Aufmerksamkeit darauf richten, daß er existierend ist."²⁴

In einer Zeit des Vergessens muß es das Ziel sein, die Situation dieses Entweder/Oder heraufzubeschwören. Möglich würde dies, wenn es gelingt, das Fundament der Sorglosigkeit, nämlich ihr Wissen, der Unwissenheit und des Vergessens zu überführen. Daß ein solches Entweder/Oder nur über die Bewußtmachung vergessennmachenden Wissens und dessen Unwissenheit erreicht werden kann, verdeutlicht Climacus' frommer Wunsch, daß in der Frage nach dem Existieren es darauf ankäme, daß den Menschen "jener Überfluß von Wissen (...) wieder genommen werden [müßte], (...) damit man wieder zu wissen bekommen könnte, was es heißt als Mensch zu existieren."²⁵ Dieses Wegnehmen von Wissen, wie es Climacus bezeichnet, durch das die Subjekte gewissermaßen unwissend werden sollen, aber nur, damit ein einstiges, gegenwärtig aber vergessenes Bewußtsein vom menschlichen Existieren sich vergegenwärtigen könnte, praktiziert Climacus durch eine Dialektik, die in sich die Frage nach dem vergessenen Menschsein und die Infragestellung des vorliegenden Verständnisses vom Menschen beinhaltet. Mit dieser Dialektik, in der nichts Neues produziert, sondern etwas Altes wieder zu Bewußtsein gebracht werden soll, setzt Climacus beim Wissen an, aber nicht um sich der Positivität dieses Wissens zu unterwerfen, sondern um dessen Entstehung zu ergründen. Indem Climacus die Annahme des objektiven Wissens verweigert, kommt er in die Lage, dieses Wissen danach zu fragen, wie es zu diesem Wissen kommt. Und weil dadurch das objektive Wissen um das menschliche Existieren an seine Gewordenheit erinnert wird, wird es möglich dieses als Ausdruck eines Verhaltens wahrzunehmen, das ansonsten verborgen bleibt.

Warum wird durch Wissen vergessen?

Dadurch, daß Climacus auf das Wissen als Resultat eines Verhaltens aufmerksam macht, wird seine eigentümliche Behauptung verstehbar, daß gerade durch das Wissen um das menschliche Existieren vergessen wird, was es heißt als Mensch zu existieren. Aus diesem Vorwurf geht einerseits hervor, daß das Wissen um das Existieren ein Mißverständnis des Existierens bedeutet. Andererseits ist in ihm der Verweis auf ein in Vergessenheit geratenes Verhalten enthalten, das dem menschlichen Existieren offenbar gerecht werden würde. Weil das Dasein des Existierenden keine eindeutige und fertig-abgeschlossene Gegebenheit ist, steht dem Subjekt die Möglichkeit offen, sich auf verschiedene Weise sich zu

sich selbst zu verhalten. Dabei denkt Climacus nicht an uferlose Möglichkeiten des Verhaltens, sondern an ein grundlegendes Entweder/Oder, das über die Dialektik von Vergessen (Sorglosigkeit) und Nicht-Vergessen (Sorge) entscheidet. In diesem Entweder/Oder, das dem einzelnen Menschen es freistellt sich entweder so, oder so zu entscheiden, spiegelt sich die ganze "Schwierigkeit der Existenz"²⁶ wider. Diese Schwierigkeit, von Climacus auch als die "Not des Existierenden"²⁷ bezeichnet, gründet darin, daß der Existierende hineingestellt in die Existenz, sich als "eine Synthese des Zeitlichen und Ewigen"²⁸ erfährt.

Als Synthese befindet sich der Mensch zwischen zwei ungleichen Polen, durch die er zu einem Zwischensein wird, einem Interesse, daß ihn, da er als Existierender beständig im Werden ist, vor die Aufgabe stellt ein Verhalten zu sich selber zu vollziehen. Als beständig strebendes Sein zwischen den ungleichen Polen der Unedlichkeit und Endlichkeit wird sich der Mensch zur Aufgabe. Dies besagt aber auch, daß das einzelne Subjekt als Synthese sein wahres Selbstsein noch nicht erreicht hat. Dazu ist es nötig, daß der Mensch sich zu sich als einem Verhältnis verhält. Weil aber der Mensch ein Verhältnis (Synthese) zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit ist, kann das Verhalten zu sich selbst ebensogut gelingen, wie mißlingen. Gelingen und Mißlingen hängen davon ab, ob das Subjekt imstande ist, die ungleichartigen Pole zusammenzuhalten, oder nicht.

Mit einem Seitenhieb auf die Vorherrschaft des Wissens in der Gegenwart, deutet eine bedeutsame Stelle der *Nachschrift* an, was zu beachten ist, wenn die Aufgabe des Selbstverhaltens gelingen soll. In Bezug auf das dialektische Dasein, in das der Einzelne hineingestellt ist, erklärt Climacus: "die einzige Wirklichkeit, um die ein Existierender mehr als wissend ist, ist seine eigene Wirklichkeit, daß er da ist."²⁹ Unüberhörbar ist in Climacus' Worten die Mahnung an die Adresse derer, die der Auffassung sind, daß auch das menschliche Sein eine Angelegenheit des Wissens (Gedankenexistenz) zu sein hat. Climacus beläßt es jedoch nicht bei der Mahnung, vielmehr präzisiert er das Entweder/Oder, das es dem Menschen möglich macht, sich zu der Aufgabe zu verhalten, die er als ein im Streben befindliches Interesse ist. In der Frage nach dem Wie des Verhaltens muß er sich zwischen "Forderung des Ethischen" der "Forderung der Abstraktion"³⁰ entscheiden.

Der Gegensatz dieser beiden Forderungen bezeichnet den Punkt des grundlegenden Entweder/Oder, der es Climacus möglich machte das Vergessen durch Wissen zu entdecken: die Sorge des unendlich inter-

essierten Individuums um seine ewige Seligkeit. Während 'die Forderung der Abstraktion' vom Menschen verlangt, daß er sich zu der Aufgabe der Wirklichkeit 'daß er da ist' interesselos verhalten soll "damit er etwas zu wissen bekomme",³¹ insistiert 'die Forderung des Ethischen' darauf, daß er "unendlich interessiert am Existieren zu sein"³² hat, um als Existierender in Sorge um sich selbst zu leben.

Über Vergessen oder NichtVergessen der Existenz entscheidet das Verhalten gegenüber der Aufgabe die man selber ist. Entscheidet sich das Subjekt der 'Forderung der Abstraktion' nachzukommen, dann bedeutet dies, daß das Subjekt versucht, die ihm durch die 'Not des Existierens' gestellte Aufgabe nicht zu übernehmen, sondern zu lösen. Kraft seines interesselosen Denkens abstrahiert es von den Schwierigkeiten des Existierens. Auf dem Wege der Abstraktion gelangt es zu einem Wissen um das menschliche Existieren, das unter Berufung auf seine Zuverlässigkeit, Sicherheit und Gewißheit, "sich damit brüstet" die Existenzfragen "zu erklären."³³ Indem aber abstrakt nach der Wirklichkeit gefragt wird, wird an der Wirklichkeit des Existierens vorbeigefragt. Die 'Schwierigkeit der Existenz', die in dem Widerspruch besteht, daß diese bestimmte Wirklichkeit, in die der Existierende hineingestellt ist und um die er 'mehr als wissend ist', zusammensetzen ist mit der "Idealität des Denkens"³⁴ wird vom abstrakten und interesselosen Denken überhaupt nicht erfaßt. Mißlungen ist dieses Selbstverhalten deshalb zu nennen, weil die widerstrebenden Momente der Synthese nicht aufeinander bezogen werden. Dies wird unmöglich gemacht, weil das interesselose Denken als das eine Glied der Synthese sich durch sein Abstrahieren in die Position eines Vorangs gegenüber dem anderen Glied bringt. Die Kritik an dieser Suprematie des Denkens durchzieht die ganze *Nachschrift*. Sie richtet sich gegen Hegels Denken vom Standpunkt *sub specie aeterni* ebenso, wie gegen Descartes' *cogito ergo sum*. Beiden Denkhaltungen setzt Climacus entgegen: "weil ich da bin und denkend bin, deshalb denke ich, daß ich da bin."³⁵

Von einem gelungenen Selbstverhalten kann hingegen dann gesprochen werden, wenn der einzelne Mensch die 'Forderung des Ethischen' auf sich nimmt, er sich in seinem Verhalten zu sich als einer Synthese ungleicher Pole, so verhält, daß er die Aufgabe verwirklicht, die sich ihm aus seinem Dasein als Synthese stellt. Den Prozeß dieser Verwirklichung, der gleichbedeutend ist mit dem SelbstseinWerden, vollzieht das einzelne Subjekt dadurch, daß es die ungleichen Pole von Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit versucht zusammenzuhalten.

D.h., indem das Subjekt, unendlich interessiert an seiner ewigen Seligkeit, bestrebt ist, die auseinanderstrebenden Momente aufeinander zu beziehen.

Unter dem Aspekt des Werdens führt die Befolgung der 'Forderung der Abstraktion' dazu, daß die Subjekte immer objektiver werden, sodaß es nicht verwundern kann, daß der 'Überfluß an Wissen' stetig zunimmt. Demgegenüber gerät das Interesse am Subjektivwerden immer mehr ins Hintertreffen, führt zu seinem Vergessen, welches für Climacus wiederum der Anlaß ist schreibend darauf zu reagieren.

Das Verhältnis von Schreiben und Vergessen

In Kierkegaards Reflexionen über die Funktion des Apostels und des Genies finden sich wertvolle Hinweise, die seine Haltung zum Schreiben und der schriftstellerischen Tätigkeit erhellen. Trotz der Sympathie, die Kierkegaard dem Genie entgegenbringt, an dem er die Distanzierung zur geschäftigen Umwelt und seine "zurückgezogene Selbstzufriedenheit"³⁶ schätzt, distanziert sich Kierkegaard von diesem. Fragt man nach dem Grund, so liegt dieser darin, daß weder das Genie selbst, noch seine künstlerischen Produktionen ein "Ziel und [einen] Zweck (telos) außerhalb ihrer"³⁷ selbst, verfolgen. Kurzum: dem Genie und seinen Werken fehlt ein "um zu".³⁸ In diesem Zusammenhang ist nun von Wichtigkeit, daß Kierkegaard mit diesem 'um zu' seine eigene schriftstellerische Produktion im Auge hat.

In Beziehung zu Climacus' Vergessensthese wird es klar, um was es dem 'um zu' des Schreibens zu tun ist. Wo vergessen wurde, was es heißt zu Existieren, bezweckt Kierkegaards textuelles 'um zu' nichts anderes, als die Vergegenwärtigung des vergessenen Bewußtseins um ein menschliches Existieren in der Gegenwart. Der Anlaß, daß Kierkegaard/Climacus schreibend auf diese defiziente Situation zu reagieren, ist die negative Erfahrung des Vergessens. Dadurch, daß Kierkegaard und sein Pseudonym Climacus sich diesem Vergessen schreibend stellen, geben sie zu verstehen, daß ein geschriebener Text sich dem Prozeß des Vergessens auf solch entscheidende Weise zu widersetzen weiß, daß er instand ist die Rettung des in Vergessenheit Geratenen zu leisten.

Die Rettung des Vergessenen erfordert jedoch ein Schreiben, dem es nicht darum geht, sein Wissen loszuwerden, sondern eines das im Widerstand gegen ein vergessenmachendes Wissen einen Zwischenraum

eröffnet, durch den es möglich wird, daß sich das vergessene Bewußtsein menschlichen Existierens, zurückmelden kann. Diesen Zwischenraum gewinnt dieses Schreiben nicht, indem es sich dem bestehenden Vergessen abstrakt entgegensetzt. Es hat vielmehr im Bewußtsein, daß überzeugt ist ein Verständnis davon zu haben, was es heißt, menschlich zu Existieren, einen Bewußtseinskonflikt heraufzubeschwören. Beherrscht von der Überzeugung, daß dem Menschen alles wißbar werden kann, ihm deshalb nichts unbekannt bleiben muß, erweist sich diese Bewußtseinsform als verhängnisvoll, weil von ihr gar nicht bemerkt wird, daß der Mensch, der sich zu solcher Hybris aufschwingt, sein eigenes X ist. An dieser Blindheit des Bewußtseins, am Vergessen, das identisch ist mit der Unwissenheit dieses Wissens, setzen Climacus' Texte an, um in diesem Bewußtsein einen Konflikt anzufachen, der das Wissen des Lesers erschüttert.

Dieser Konflikt, der die Verunsicherung des Wissens um das menschliche Existieren beabsichtigt, soll das lesende Subjekt in die Situation versetzen, in der es sich darüber bewußt wird, daß es durch all den 'Überfluß an Wissen' um sich als einen Vergessenden ebenso unwissend war, wie um sich, als ein Selbst, das von ihm vergessen wurde. Vermittelt mit einer Zeit in der das Vergessen durch 'Wissen an der Tagesordnung' ist, kann dies nicht überraschen. Überraschen muß es, daß in einer solchen Zeit Texte verfasst werden, die den Subjekten einen Spiegel vorhalten, indem sich nicht nur das Vergessen spiegelt, sondern auch das davon Vergessene.

Die Erinnerung an ein Bewußtsein vom menschlichen Existieren, wird den von Kierkegaard pseudonym verfaßten Texte durch ein negativerinnerndes Schreiben möglich, das sich in einer Dialektik von Vergessen und Vergessenem entfaltet. Indem diese Dialektik mit den negativen Mitteln der Ironie und des Zweifels an der Zersetzung des bestehenden Wissens um das 'Menschsein' arbeitet, wird es ihr dadurch möglich den einzelnen Leser, an sein 'Ethisches Können', an seine 'ethische Aufgabe' im Verhältnis zu sich selbst, zu erinnern. Anders gesagt: Das eigene 'Ethische Können' rückt für den Leser nur deshalb in das Blickfeld, weil die negierenden Reflexionen dafür den 'Raum' im Bewußtsein schaffen, dieses vom Kopf auf die Existenz stellen.

Diese dialektisch verfahrenende Form der Mitteilung gelangte als 'indirekte Mitteilung'³⁹ zur Berühmtheit. Tauchen in der Kierkegaardliteratur Fragen bezüglich der 'indirekten Mitteilung' auf, so wird immer wieder darauf hingewiesen, daß es Kierkegaard nicht um eine Wissensmitteilung

ging, sondern um die eines 'ethischen Könnens'. So richtig dieser Hinweis auch ist, indem man hauptsächlich auf diese Differenz abhebt, kommt die negative Arbeit, welche die 'indirekte Mitteilung' zu verrichten hat, damit sie das 'ethische Können' weitergeben kann, häufig zu kurz. Daß aber das negierende Moment der 'indirekten Mitteilung' unverzichtbar ist, hebt Climacus hervor, wenn er davon spricht, daß die Mitteilung in einem Wegnehmen besteht.⁴⁰ Wenn also Climacus, auch im Namen der anderen Pseudonyme, anmerkt, daß die Mitteilung dieses 'ethisches Können' durch Wegnehmen geschieht, dann macht er deutlich, daß das Indirekte dieser Mitteilung eine negative Bewegung darstellt. Nur indem mit dem gegenwärtigen Verständnis vom Existieren gebrochen wird, wird der vom Vergessen beherrschte frei, um sein 'ethische Aufgabe' zu erkennen, die es dann für ihn gilt, zu verwirklichen. Der negative Grundzug der 'indirekten Mitteilung' teilt sich allein dadurch mit, daß diese Mitteilung, der es nicht um Wissen, sondern um die 'ethische Aufgabe' eines 'Du sollst' geht, diese Forderung nicht direkt nicht ausspricht, sondern durch ihr Zwischensein zwischen nicht-sein-sollenden-Vergessen und sein-sollendem Existieren hervortreibt.

Anmerkungen

1. Vorlesung am 24.9.1997.
Die Bezeichnungen des 'Weitergehens' und der 'Forderungen der Zeit' sind im gesamten Werk Kierkegaards anzutreffen. Kierkegaards häufige Rede vom 'Weitergehen' erinnert an den für die Moderne zentralen Begriff des Fortschritts, wenngleich Kierkegaard in diesem 'Weitergehen' keinen Prozeß der Vervollkommnung erblickt, sondern dieses als ein zielloses Unternehmen versteht, das wie ein mechanisches Räderwerk abläuft. Dem entspricht Kierkegaards Bezeichnung die 'Forderungen der Zeit', mit denen er die leere Augenblicklichkeit gelebten Lebens begreift. Diese gehorchen einem Zeitrhythmus, der durch eine lineare Abfolge punktueller Gegenwarten bestimmt ist. Und obwohl man nie sicher sein kann, was der nächste Augenblick bringt, unterliegt diese Linearität dennoch dem, was W. Benjamin das "Neue des Immergleichen" [vgl. W. Benjamin, *Ges. Schriften* Bd. I. 3 Frankfurt 1974, S.1083) genannt hat.
2. UN. II S. 344.
3. UN. I S. 257.
4. UN. I S. 242.
5. a.a.O.
6. a.a.O.
7. UN. II S.59f.
8. vgl. UN. II S. 133 Daß das Existieren keine Sache des Papiers, der Bücher ist, sondern eine des ethischen Handelns, mag wie eine Banalität klingen, die aber in Beziehung zu

einer Zeit, die vergessen hat, was es heißt zu Existieren, alles andere als eine Banalität ist. Die Problematik dieses Verlust reflektiert Kierkegaard in seinen Vorlesungsentwürfen zu einer *Dialektik der Mitteilung*, die er 1847 ins Tagebuch niederschrieb. In der unvollständigen deutschen Übersetzung fehlen jene Überlegungen Kierkegaards, die in ihren heilsichtigen Übertreibungen Gedanken vorwegnehmen, die in Kafkas Roman *Das Schloß* in verblüffender Ähnlichkeit wieder anzutreffen sind. Dieses antizipative Moment erfolgt in Zusammenhang mit der Erkenntnis "man har glemt hvad det er at være Menneke" (Pap. 8,2 B 82,9 S.155) (man hat vergessen, was es heißt ein Mensch zu sein) Kierkegaard stellt fest, daß anstelle von Menschen "phantastische Abstraktioner, BogVerden – Publikum" ("phantastische Abstraktionen, die BuchWelt – das Publikum") treten, daß "DagPressens, Journalernes Tyrannie (...) Bogtrykkerkunstens Opfindelse og især dens Udvidelse" ("TagesPresse, die Tyrannei der Journale (...) die Erfindung der Buchdruckerkunst und ihre Verbreitung") das Bewußtsein der Menschen zunehmend bestimmt. Dadurch entstand eine Verwirrung, die Kierkegaard im Vergleich mit einer Zeit feststellt, in welcher der Topos einer "feste[n] Terminologie" (Tb. Bd. 2 S.116) einen historischen Erfahrungsraum gewährte, bei dem die Menschen "nicht allzusehr mit [einem] gelehrtem Apparat überbürdet wurden." (a.a.O.) Der Verlust dieser festen Terminologie und die gleichzeitig sich durchsetzende Überbürdung der Menschen durch die 'BuchWelt', durch die Akkumulation von Wissen, versuchte man, so Kierkegaard, durch Übersicht zu begegnen. Dazu bedurfte es aber einem nochmehr an Zeitschriften und Bücher. Diesen endlosen Vorgang beschreibt Kierkegaard auf eine Weise, die, wie ich anschließend zeigen möchte, an Kafka erinnert. Kierkegaard schreibt: "Denk dir eine Kanzlei, wo man zuerst ein Tagebuch hält; aber schau, es schwillt derart an, daß eine neue Kanzlei errichtet werden muß, welche Register führt; inzwischen spürt man selbst, daß es nicht reicht; was tut man nun? Man errichtet eine neue Kanzlei, die Register über Register führt usw., und jedesmal, da man etwas derartiges tut, tut man es – um die Übersicht festzuhalten, merkt aber nicht, daß das mit jedem Schritt immer unmöglicher wird." (Tb. Bd. 2 S. 117) Die entsprechende Stelle bei Kafka lautet folgendermaßen: "Die Frau öffnete gleich den Schrank, K. und der Vorsteher sahen zu. Der Schrank war mit Papieren vollgestopft, beim Öffnen rollten zwei große Aktenbündel heraus, welche rund gebunden waren, so wie man Brennholz zu binden pflegt; die Frau sprang erschrocken zur Seite. 'Unten dürfte es sein, unten' sagte der Vorsteher, vom Bett aus dirigierend. Folgsam warf die Frau, mit beiden Armen die Akten zusammenfassend, alles aus dem Schrank, um zu den unteren Papieren zu gelangen. Die Papiere bedeckten schon das halbe Zimmer. 'Viel Arbeit ist geleistet worden', sagte der Vostehier nickend. 'Die Hauptmasse habe ich in der Scheune aufbewahrt, und der größte Teil ist allerdings verloren gegangen.' [vgl. Kafka F. *Das Schloß* Frankfurt 1976 S. 61].

9. vgl. BI. S. 223f. und insbesondere UN. I S. 196.
10. PB. S. 5.
11. PB. S. 3.
12. a.a.O.
13. PB. S. 4.
14. UN. I S. 14.
15. UN. II S. 331.
16. UN. I S. 14 f.
17. UN. I S. 16.
18. UN. I S. 13 und PB. S. 106.
19. PB. S. 110.
20. UN. I S. 242.
21. a.a.O.
22. UN. I S. 15.

23. SüS. S. 27.
24. UN. I S. 113.
25. UN. I S. 250.
26. UN. II S. 1.
27. a.a.O.
28. UN. I S. 53.
29. UN. II S. 17.
30. a.a.O.
31. a.a.O.
32. a.a.O.
33. UN. II S. 2.
34. a.a.O.
35. UN. II S. 33.
36. KL. 1848/49 S. 133 f.
37. a.a.O.
38. KL. 1848/49 S. 134. Kierkegaard denkt an dieser Stelle vermutlich den Begriff des Genies mit Blick auf Kants Begriff des interesselosem Wohlgefallen in der *Kritik der Urteilskraft*. Obschon dieser Bezug auf Kants *Kritik der Urteilskraft* berechtigt erscheint, ist es fraglich, ob Kierkegaards Interpretation von der Wirkungslosigkeit des interesselosen Wohlgefallens zutrifft. Immerhin bestimmte Kant das vom Genie hervorgebrachte Schöne als Symbol der Sittlichkeit.
39. Tagebuch Bd. II S. 113 ff.
40. UN. I S. 269 ff.

Kierkegaards Schriften werden zitiert nach: *Gesammelte Werke* Düsseldorf/Köln 1950ff.

UN. I / Un. II *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*

PB. *Philosophische Brocken*

BI. *Über den Begriff Ironie*

KL *Kleine Schriften 1848/49*

SüS. *Schriften über sich selbst*

Über die Schwierigkeiten des Mitteilens

Zu Hermann Schmid's Dissertation

Flemming Harrits

Lieber Hermann Schmid! Begreiflicher Weise war es nicht ohne Bedenken, daß sich ein Skandinavist und Literaturwissenschaftler einer deutschsprachigen Abhandlung, einer theologischen Fakultät vorgelegt, annahm. Aber schon während der ersten Lektüre Deiner Abhandlung lösten diese Bedenken sich auf. Es ist nicht nur ihrer anregenden Doppelthematik: Schreiben und Vergessen, zu verdanken, nicht nur der Seriosität, die Deine Arbeit trägt, auch nicht nur vieler willkommener Wiedersehen mit deutschen Schriftstellern und Denkern, die Du miteinbeziehst. Gleichzeitig macht sich geltend, daß Deine Abhandlung im Prinzip einer der humanistischen Institute für Philosophie, Ideengeschichte oder Literatur vorgelegt sein könnte. Würden einige finden, daß die theologischen Aspekte Deiner Arbeit nicht eben augenfällig sind, kann dazu gesagt werden, daß Deine Abhandlung von evidentem Interesse innerhalb von Teilen der Geisteswissenschaften ist.

Deine Behandlung der Vergessensthematik innerhalb und außerhalb der Climacus-Schriften nötigt sachlichen Respekt ab. Ganz summarisch: Immer wieder führt die Anstrengung des Gedankens zu präzisen Formulierungen und genauen Differenzierungen komplexer Verhältnisse. Diese Seite Deiner Arbeit ist klärend, lehrreich, erhellend.

Dennoch: Insofern man die Thematik des Schreibens von der des Vergessens trennen kann, verbleibt die Sache problematisch – und zwar in bezug auf Deine eigene Schriftpraxis und Deine Behandlung der Schreibarten Kierkegaards. Die folgenden Kritikpunkte sind nicht als Verdikte eines Beurteilers zu verstehen, sondern als Vorbehalte, als stillschweigende oder ausgesprochene Fragen eines Gleichgestellten und Gleichgesinnten, der selber die Schwierigkeiten des Mitteilens erfährt. Ein wesentlicher Grund, sie in Augenschein zu nehmen, ergibt sich daraus, daß Du doch selbst zu verstehen gibst, daß Deine Arbeit vorläufig sei.

Zunächst Deine Mitteilungsform. Sie erscheint als ein Stück praktizierter Hermeneutik, die sich kaum einen Augenblick von sich selbst distanziert, um ihre Art und ihre Beweggründe nachzuvollziehen. Wie sympathisch es auch sein mag, daß Du, zweifellos vorbedacht, auf selbstständige theoretisch-methodische Demonstrationen verzichtest, kann man doch fragen, wie sich dieser Verzicht, ins Puritanische getrieben, zu einer Schrifsteller-Tätigkeit verhält, die außerordentlich eben offenkundig selbstreflektierend ist.

Als nur ins Werk gesetzt, riskiert das hermeneutische Verfahren, eine Apologie zu werden: eine distanzlose, nicht-diskutierende Reproduktion des vermutlichen Selbstverständnisses gegebener Schriften. Und selbstverständlich führt kein Weg an dieser einleitenden Form der Aneignung vorbei. Die Frage ist aber, ob die Aneignung im wirklich aktiven Sinne nicht erst tunlichst vollzogen werden kann, wenn man die 'rettende Kritik' Benjamins und die 'Nähe durch Distanz' Adornos als Leitfäden kongenialer Arbeit mit dem Tradierten sieht. Ist die hermeneutische Aufgabe nicht kritische Auseinandersetzung, z.B. mit der Anthropologie Kierkegaards oder über Gründe des Selbstvergessens des Menschen?

In der Hauptsache ist Deine Darstellungsweise nicht nur begriffsanalytisch klarlegend; sie ist auch kreisend bishin zum unnötig Wiederholenden, thematisch synthetisierend nahe dem Überkomprimierten. Eben diese Orientierung gegen das Was des Thematischen entfernt, vermutlich trotz einer Deiner Absichten, die Aufmerksamkeit aus dem Wie der abgehandelten Schriften, aus ihrem Charakter komplex organisierter Ganzheiten, Komposita bestimmter Art. Einem Literaten ist das ein Ausdruck mangelhaften Formbewußtseins, obendrein einem Autor gegenüber, der unermüdlich eben dies Bewußtsein betont und ihm das Äußerste abverlangt. Entsprechend kann ein Literat es bedenklich finden, daß Textstellen in großem Ausmaß nur als Fußnoten figurieren, nicht zitiert, nicht exegetisch diskutiert werden. Das gilt desto mehr, als daß Du gegensätzlich erarbeitete Beispiele für textnahe Analyse gibst, insbesondere in deiner Auslegung des "Zwischenspiels" der *Philosophischen Brocken*.

Sollte derselbe Literat Dir etwas vorschlagen, möge es darum gehen, daß du daran arbeiten könntest, eine anders abgewogene Balance zwischen spezifizierendem Formbewußtsein, textnaher Analyse, Begriffsanalyse und thematischem Synthetisieren herauszufinden – alles mit stetig wachsamere Besinnung um den Empfänger als verpflichtendes Moment während der Arbeit mit den Schwierigkeiten der Mitteilung, so wie man es u.a. vom Kierkegaard erlernen kann.

Allen diesen Vorbehalten gemeinsam ist die Frage der Distanz: eine Frage des wohlbekannten Verhältnisses, daß der Schreibende in Gedanken seinen eigenen Intentionen so nahe ist, daß er vergißt, die Augen zu heben und zu bedenken, wer und was während des Schreibens im Geschriebenen ebenfalls mitgedacht werden muß. Schon klar, daß diese Vorbehalte mit ihren Fragen prekär sind: sie riskieren, sich zu vergreifen. Eine qualifizierte Schreibweise – wie die Deinige – ist ja immer Ausdruck einer Geistesform, die in ihrer Art respektiert werden muß. Zum Respekt gehört aber auch, daß man solche Probleme, die jede Geistesform mit sich bringt, zu benennen wagt, um sich darüber zu verständigen.

Zweitens, zu Deinem Verständnis des Schreibens bei Kierkegaard und Climacus. Die übergeordnete Frage könnte sein, ob Du tatsächlich vermagst, klarzulegen, wie und warum Kierkegaard als einer der Inauguratoren einer modernen, selbstreflexiven Schreibpraxis zu betrachten sei. Darüber kann man Zweifel hegen und zu der Antwort neigen: Nein, leider nicht.

Kierkegaard erneuert die Tradition der Pseudonymität. Kurz: die Pseudonyme sind nicht für, sondern von Kierkegaard, nicht Decknamen, sondern eigennamige Gestalten einer ausprobierenden Fiktivität; die Autorkategorie ist verdoppelt. Mit einem Wort Milan Kunderas sind diese Polyonyme 'Experimental-Ichs', die mit ihrem Erfinder nicht identifiziert werden können. Indessen folgst Du einer fraglichen Tradition des Rasonnierens kreuz und quer innerhalb der Schriftsteller-Tätigkeit Kierkegaards, als wiesen unvermittelte Übergänge zwischen pseudonymen und autonomen Werken, zwischen dem von Kierkegaard Publizierten und seinem ungedruckten Nachlaß, keine methodische Probleme auf. So fragst Du nicht, wie Kierkegaard seinen Bezug zum Climacus versteht (vgl. *Papirer*, X 1 A 517), sondern streichst mit einem Schrägstrich den Unterschied zwischen Kierkegaard und Climacus. Dabei entkräftest Du eine Seite Deiner Auffassung von Kierkegaard als Inaugurator – dabei machst Du die kierkegaardsche Pseudonymität zu der der geschichtlich Üblichen.

Du stellst Dich nicht streng analytisch zur Problematik der Pseudonymität, führst nicht die diskutierende Differenzierungsarbeit aus, die zwischen den Pseudonymen untereinander, zwischen diesen und S. Kierkegaard erforderlich ist. Deshalb kannst Du auch nicht in den nahen und variierten Zusammenhang der Pseudonymität mit den Experimenten Kierkegaards innerhalb der indirekten Mitteilung eindringen. Dabei ziehst du ergiebig "Das Buch über Adler" heran, handelst aber zugleich die

Papiere “Über die Dialektik der ethischen oder ethisch-religiösen Mitteilung” aus dem Jahre 1847 unzulänglich ab; hier wäre eine textnahe Analyse ebenso möglich wie potentiell klärend gewesen. Dasselbe gilt Passagen in der Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift (vgl. das Kapitel über “Mögliche und wirkliche Thesen von Lessing” und den Paragraph “Der subjektive Denker; seine Aufgabe; seine Form, d.h. sein Stil”). Zum Teil unter dem Namen Lessings maskiert, ist Climacus hier Urheber direkter Reflexionen über indirekte Mitteilung, Reduplikation und Doppelreflexion – Gedanken, die Kierkegaard selber nicht veröffentlichen kann, ohne sich zu widersprechen (vgl. daß er seinen Versuch in den Papirer fallen läßt, aber auch, daß er später diesem direkten Mitteilungsdrang nachgibt – und warum?).

Du weichst der Analyse des facettenreichen und variierten Schlüsselbegriffs der Doppelreflexion aus. Auch deshalb scheint es, daß Du das religiöse Motiv in und hinter der Mitteilungsdiagnostik nicht hinreichend betonst, während Du gleichzeitig dazu neigst, das etische Motiv zu überlasten. So viel Material außerhalb der Climacus-Schriften hineinziehend, hättest Du auch noch ein kleines Buch noch eines Anhängers der Vergessensthese, nämlich Einübung im Christentum von Anti-Climacus, hineinziehen können – und sollen. Bei ihm gibt es eine weitere Begründung der indirekten Mitteilung und damit auch ein verschärftes Verständnis der Doppelreflexion im Abschnitt über das “Zeichen des Widerspruches”, d.h. ein Stück Christologie, in der die Inkarnation selber als indirekte Mitteilung verstanden, die Doppelreflexion paradox-religiös bestimmt wird (wie schon in den Philosophischen Brocken lange genug angedeutet).

So viele ziemlich einseitige Einwände gegen eine vielseitige Abhandlung. Oder vielmehr: so viele Vorschläge und Aufforderungen zu Deiner weiteren Arbeit. Willst du Kierkegaard als einen der Inauguratoren moderner, selbstreflexiver Schreibweise zeigen, mußt du die Komplexität der mehrstimmigen Mitteilungsdiagnostik, sowohl der seinigen als auch derjenigen der Pseudonyme, anders deutlich herausstellen, nicht zuletzt, falls Du auch zeigen möchtest, ob er unter späteren Autoren tatsächlich, kaum oder nicht Nachfolger gefunden hat.

Vergessen und Bewältigen

Zu Hermann Schmid's Dissertation

Per Øhrgaard

Ein jeder Versuch, sei er von Søren Kierkegaard, sei er von Hermann Schmid, sich in das Unmittelbare hineinzureflekieren, ruft neben dem Respekt vor der intellektuellen Leistung auch weniger respektvolle Assoziationen hervor. Während der Lektüre der vorliegenden Dissertation mußte ich an einen kleinen Text des dänischen Humoristen Robert Storm Petersen denken; sein Titel: "Ein Kongreß". Mitten in der Diskussion ruft hier ein Redner ins Plenum: "Auf den Punkt gebracht: Wir haben die Worte Darwins vergessen, wir haben sie vergessen!" Als ihn jemand fragt, was denn Darwin gesagt habe, erwidert der Redner ungehalten: "Ich sage es ja, wir haben es vergessen!" Auch dieser Wortwechsel ist ein Beitrag zur Erhellung des Verhältnisses zwischen Erinnerung und Vergessen.

Nun, auch wenn Kierkegaard sich gern in der Rolle des Humoristen gefiel, sollte man ihm wohl kaum mit so schwankhaften Anmerkungen kommen. Ich eile daher zu Franz Kafka weiter und möchte damit auch zum Ausdruck bringen, daß mein Kommentar zur Dissertation von Hermann Schmid sich weniger auf seine Kierkegaard-Interpretation bezieht als auf das zum Teil noch uneingelöste Versprechen seines Projekts, das mit der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts zu tun hat. Schmid ist sich selbstverständlich bewußt, daß ihm Kafka ein wichtiger Zeuge sein könnte, und er zitiert ihn denn auch ein paarmal (allerdings stammt das Zitat S. 61 m.W. nicht aus einem Brief Kafkas). Auch ich möchte mich der Problematik mittels einiger Kafka-Zitate zu nähern versuchen. Zunächst eines über Erinnern und Vergessen:

"Ich kann schwimmen wie die andern, nur habe ich ein besseres Gedächtnis als die andern, ich habe das einstige Nicht-schwimmen-können nicht vergessen. Da ich es aber nicht vergessen habe, hilft mir das Schwimmen-können nichts und ich kann doch nicht schwimmen."¹

Dieses Zitat beschäftigt mich, weil es jene Solidarität mit dem Projekt Kierkegaards in Frage stellt, die Hermann Schmid seine gesamte Dissertation hindurch an den Tag legt. Die Solidarität leuchtet zunächst ein. Wer den Gang der Weltgeschichte betrachtet, fühlt sich durchaus gehalten, sich Kierkegaards – oder richtiger: des Johannes Climacus – Bestehen auf dem “Vergessenen” anzuschließen. Doch Kafka – der wohl nicht im Verdacht steht, ein Fürsprecher des bewußtlosen Fortschritts zu sein – deutet auch auf das zutiefst Fragwürdige eines Zustandes, der das Vergessen nicht kennt.

Immerhin war es ein edles Anliegen der modernen Literatur, dem sogenannten Fortschritt das Wasser abzugraben, die Oberfläche des Aktuellen zu durchbrechen, um jenes Vergessene hervorzuholen, das von der gängigen Deutung der Wirklichkeit ausgeschlossen wird. Zugleich hat aber die Literatur gerade durch das Hervorholen des Vergessenen dieses in jenen Prozeß integriert, gegen den sie selbst opponiert – das gilt, der Verdeutlichung wegen, etwa für ein in diesem Zusammenhang so entlegenes Beispiel wie die Brüder Grimm, die die Volksmärchen retteten und zugleich zerstörten, dh sie zum Teil der etablierten kulturellen Überlieferung machten (was sie auch wußten oder ahnten). Auch diese Zwickmühle findet man bei Kafka kommentiert, z.B. wenn er schreibt: “Es gibt nur zweierlei: Wahrheit und Lüge. – Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen; wer sie erkennen will, muß Lüge sein.”² Oder nehmen wir die wohl bekanntere Variante: “Geständnis und Lüge ist das Gleiche. Um gestehen zu können, lügt man. Das, was man ist, kann man nicht ausdrücken, denn dieses ist man eben; mitteilen kann man nur das, was man nicht ist, also die Lüge. Erst im Chor mag eine gewisse Wahrheit liegen.”³ Kafka hat Kierkegaard gelesen, also könnte er sehr wohl durch ihn auf solche Gedanken gekommen sein; sein Spruch verträgt sich mit Kierkegaards Behauptung, daß letztendlich nicht entscheidend ist, was ich erkennen, sondern was ich tun soll – ein Zitat, das mehrmals in Hermann Schmid's Dissertation wiederkehrt. Auffällig – und für das 20. Jahrhundert signifikant – bleibt immerhin, daß Kafka mit seiner Vorstellung vom Chor (wenn auch von keinem “Schlußchor”) eine kollektive Lösung des Unlösbaren andeutet, die wohl Kierkegaard recht fernlag...

Dies alles, um auf die gelegentlichen Hinweise in der Dissertation auf moderne deutsche Literatur einzugehen, zugleich aber auch, um nach ihrer Reichweite zu fragen. Ich möchte nämlich behaupten, daß die Vorstellung, daß die Wahrheit im Vergessenen zu suchen sei, spezifisch

sei weder für Kierkegaard noch etwa für Botho Strauß, einen zukünftigen Kronzeugen Schmidts, sondern ein so allgemeiner Topos, daß erst die ganz besondere Wendung, welche Kierkegaard ihr gibt, seine Opposition zu (vielen) seiner Zeitgenossen begründet. Gott und die Welt, ausgenommen vielleicht die Philosophen vom Fach, untergraben das Hegelsche System von dem Augenblick an, wo es zu Wort gekommen ist, ja, Hegel tut es ansatzweise selbst, denn er ist ja keineswegs mit der Blindheit geschlagen, die ihm Kierkegaard unterstellt.

Hermann Schmid zitiert einmal (S. 59) Martin Walser für den Anspruch, daß “nur der etwas zu sagen hat, dem etwas fehlt.” Wahr ist, daß sich Walser – der wiederum sowohl seinen Kierkegaard als seinen Kafka gelesen hat – hier mit Climacus im Einklang befindet, doch befindet er sich nicht, grob gesagt, mit Hinz und Kunz im Einklang? Zumindest mit Goethe. Wenn Tasso exklamiert: “Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,/ Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide”,⁴ sagt er Ähnliches, denn er meint ja nicht bloß, daß ihm ein besonderes Talent verliehen wurde, sondern darüber hinaus, daß wenn der Mensch, sozusagen das Allgemein-Menschliche in ihm, keine Worte mehr hat, der Dichter immerhin noch dies oder jenes Wort aussprechen kann, das über den “Diskurs” hinausreicht. Handfester noch schrieb Goethe an einen Freund über sein erstes Drama, den *Götz*: “Ich rette das Andenken eines braven Mannes...”,⁵ und die letzten Worte eben jenes Dramas lauten: “Wehe der Nachkommenschaft, die dich verkennt!” – was nicht nur auf möglicherweise fehlende Verehrung, sondern auch auf die Möglichkeit des Vergessens dessen, was hier zum Ausdruck gebracht wurde, hindeutet.

Nun ist es freilich zweierlei, irgendeine alternative Bewegung oder Tradition ans Licht zu bringen – und *die* alternative Tradition freizulegen; letzteres ist Kierkegaards Projekt. Immerhin steht auch hinter den Formulierungen Goethes eine prinzipielle Einsicht, die also auch vor Kierkegaard vorhanden ist. Diese prinzipielle Einsicht wird noch deutlicher, wenn man in der Geschichte weiter fortschreitet. So verweist Hermann Schmid selbst darauf, daß Walter Benjamin sich bei seiner Rettung des Vergessenen auf Hugo von Hofmannsthal berief, und es gibt wenige Reflexionen über den Zustand der modernen Literatur, die nicht eine vergleichbare Stoßrichtung hätten. Ich verweise hier nur auf drei zeitgenössische Autoren, die wohl alle der philosophischen Spekulation unverdächtig sind und dennoch meinen: “Ein Schriftsteller, Kinder, ist jemand, der gegen die verstreichende Zeit schreibt.”⁶ – “Leute, ihr redet: Vergessen -/ Es kommen die jungen Menschen,/ ihr Lachen wie

Büsche Holunders./ Leute, es möcht der Holunder/ sterben/ an eurer Vergeßlichkeit.”⁷ – “Die Literatur kann offenbar nur zum Gegenstand wählen, was von der Gesellschaft zum Abfall, als abfällig erklärt wird.”⁸

Genug der Zitate! Andeuten möchte ich allerdings, daß die von Kierkegaard umrissene Problematik im 20. Jahrhundert extrem radikalisiert wird, und daß es der Diskussion bedürfen könnte, ob das an den von ihm festgestellten oder an anderen Umständen liegt. Denn die deutschen Autoren nach 1945, einschließlich Botho Strauß, schreiben gegen ein Vergessen, das zugleich ein beständiger Erinnern ist. Und was vergessen bzw. erinnert wird, ist etwas ganz Bestimmtes: Auschwitz. Als Theodor W. Adorno 1951 seinen berühmten, berüchtigten und oft falsch oder ungenau zitierten Satz prägte: “Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch”,⁹ meinte er genau dies: Einerseits könne das Gedicht nur durch seine Bezugnahme auf das Faktum Auschwitz überhaupt noch zum ernstzunehmenden Gedicht werden; andererseits sei keine Bezugnahme diesem Faktum adäquat: auch das “beste” Gedicht könne niemals ausdrücken, was tatsächlich geschehen war, Beschönigung sei unvermeidlich – und mit ihr das Barbarische, die Teilhabe am Verbrechen. Da ist kein Gott mehr, um dem Dichter die Aussage des Leidens zu ermöglichen. Botho Strauß, über den Hermann Schmid ein andermal zu schreiben verspricht, und der auch in der Dissertation hin und wieder aufblitzt, sagte es 1989 auf ähnliche Weise, als er Adolf Hitler “die schwarze Sonne, um die sämtliche Wert-Planeten dieser Republik kreisen”, nannte¹⁰ – das Thema, über das geschrieben werden muß, im Bewußtsein dessen, daß alle Beschreibung von der schwarzen Sonne verschlungen, zunichte gemacht wird. Folgerichtig sprach Strauß denn auch nicht wie Bundeskanzler Helmut Kohl von der “Gnade der späten Geburt”, sondern von der “Tragödie meiner Nachgeborenheit”.¹¹

Ist also die Lage am Ausgang des 20. Jahrhunderts die gleiche, von der Kierkegaard seinen Ausgangspunkt nahm? Es gibt ja kurzgeschlossene Erklärungen des Nationalsozialismus, die ihn auf Hegel oder zumindest auf Fichte zurückführen, und also könnte man Kierkegaard darin recht geben, daß das Vergessen durch Wissen, die äußere technische Beherrschung des Daseins und die innere philosophische des Bewußtseins, der Barbarei den Weg geebnet hätten. Das Ganze ist das Unwahre, sagte Adorno immer, gegen Hegel gewendet, und das ist eine sehr Kierkegaardsche Stellungnahme. Das Ganze, “der königliche Blick”, der von der konkreten Existenz absieht, droht alle konkreten Existenzen auszulöschen.

Doch was geschieht dem anderen Blick, dem weniger königlichen? Auch Kierkegaard kann sich der Dialektik nicht entziehen, die sein Schreiben gegen das Vergessen zum Teil jener Schrift macht, die das Vergessen zugleich fördert. Hermann Schmid zitiert (S. 35) Botho Strauß, welcher in Paare Passanten meint: "Das Schreiben deutet die Sachlage des Fehlens. Alles fehlt, wo der Buchstabe ist."¹² I der *Trilogie des Wiedersehens* sagt der Schriftsteller Peter es ungefähr auch so, nur mit ein bißchen andern Worten: "Wo ein Bild ist, hat die Wirklichkeit ein Loch."¹³ Das Schreiben trocknet die Wirklichkeit aus – auch jenes Schreiben, das zu ihr hinführen will. Wenn also sowohl Kierkegaard als auch Schmid in ihrer Argumentation einen ewigen Kreis beschreiben – und zwar so obsessiv, daß es den Leser nicht selten nervt, – so tun sie es vielleicht gerade, um die letzte Aussage zu vermeiden, jene Aussage nämlich, die sie zu Systematikern machen würde. Nicht von ungefähr geht Schmid mehrmals auf diese Problematik ein: Warum schreiben – gegen die Schrift? (z.B. S. 39).

Anders ausgedrückt: Wer das sagen will, was Kierkegaard sagen will, kann es nicht wie Kierkegaard sagen, sondern "nur" im Medium der Kunst. Denn was ist z.B. *Die Schneekönigin* von Hans Christian Andersen anders als eine Erzählung von dem, was Kierkegaard auf hunderten von Seiten verzweifelt auszusprechen versucht? Das Vergessene taucht auf aus Schnee und Eis, die Buchstaben legen sich in der wahren Ordnung zu recht. Es ist gewiß auch kein Zufall, daß die spätere Philosophie – wie Schmid in seiner ausführlichen Anmerkung S. 25f bemerkt – sich den künstlerisch-ästhetischen Antworten auf Kierkegaards Frage eher als den philosophischen zugetan ist, denn wie Villy Sørensen es einmal treffend formuliert hat: "das Kunstwerk ist der zwingende Ausdruck einer persönlichen Daseinsinterpretation, eine Philosophie ist der gezwungene Ausdruck einer persönlichen Daseinsbewertung."¹⁴ Hegel betrachtete die Kunst als von der Philosophie überholt; die meisten seiner Nachfolger sind der entgegengesetzten Meinung gewesen. Kierkegaard zauderte zunächst und blieb dann dabei, daß seine Philosophie zumindest diejenige Hegels überwunden habe. Der Philosophie kann man sich auf zweierlei Art entziehen: durch Kunst oder durch Predigt; Kierkegaard möchte sie verbinden (siehe allerdings S. 31).

Auf der anderen Seite war die Literatur nach Kierkegaard genötigt, immer mehr "Philosophie" aufzunehmen: die Romane wurden essayistischer, die Lyrik intellektueller. Zugleich wurde der Anspruch der Kunst auf die Gesamtdeutung der Welt kleinlauter, und so hat Hegel dennoch

recht behalten, zwar nicht im Namen der Philosophie, sondern in dem der modernen Wissenschaft. Die Kunst hat sich dafür verstanden entweder als Kritik am falschen Ganzen – von Heine bis zur Gruppe 47 – oder als eine Art Reservat, ein Asyl, wo man sich für die Dauer der Herrschaft des falschen Ganzen vielleicht aufhalten mag, vom Symbolismus über Gottfried Benn zu Botho Strauß. Keine dieser Richtungen haben die Kraft aufgebracht, eine wahre ästhetische Erziehung des Menschen zu verkünden; und wenn das falsche Ganze denn tatsächlich das Ganze ist, gilt letzten Endes das Diktum, daß es kein wahres Leben im falschen gebe.

Hier mag denn also die Frage angebracht sein, was aus der Kritik der großen Kritiker am Wissen und Denken und aus ihrer Suche nach dem, was dahintersteckt, geworden ist. Botho Strauß deutete verhältnismäßig früh an, daß er nicht gedenke, in seinen dialektischen Kinderschuhen stecken zu bleiben. Bereits in *Paare Passanten* schrieb er: “Ohne Dialektik denken wir auf Antrieb dümmer – aber es muß sein: ohne sie.”¹⁵ – ein Programm, das im Stück *Kalldewey Farce* sarkastisch verschärft wird: “Lieber etwas dümmer als geistig entwurzelt.”¹⁶ Einige Bemerkungen in *Paare Passanten* über die iranische Revolution greifen bereits dem zwölf Jahre späteren berühmten Aufsatz über den *Anschwellenden Bocksge-sang*.¹⁷ Doch meint nicht Strauß dasselbe wie Johannes Climacus in der abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift? Gemeinsam ist ihnen die Kritik an der Gegenwart, die Anklage, die Zeit habe das Eigentliche mit so viel Uneigentlichem verstellt, daß es unsichtbar geworden sei (Kierkegaard), oder daß es sich mit Gewalt Bahn verschaffen werde (Strauß).

Pikanterweise richtet sich die Kritik von Strauß gerade gegen eine Kultur, die sich alle Mühe gegeben hat, um dem Vergessen zu entgehen, gegen die liberale westdeutsche Nachkriegskultur, die sich zumindest seit Beginn der sechziger Jahre mit dem Dritten Reich und mit Auschwitz konfrontieren ließ: der Prozeß “gegen Mulka und andere” fand 1963–65 in Frankfurt am Main statt. Diese ganze Kultur wandte sich gegen die “Bewältigung der Vergangenheit”, die in den vorhergehenden zehn bis fünfzehn Jahren stattgefunden hatte, sie bestand darauf, gerade das scheinbar Zurückgelegte zur Sprache zu bringen, sie arbeitete mit anderen Worten genau wie Johannes Climacus – auch in dem Sinne, daß sie es in Wort und Schrift und auf der Bühne tat. Genau das aber kritisiert Botho Strauß: seine Behauptung ist, daß der Versuch, gegen das Vergessen zu schreiben, seinerseits selbst Vergessen produziert, daß also die liberale oder linke Kritik an Deutschland zum neuen Haupt-

strom wird, gegen den man sich jetzt stemmen müsse – fast so, wie die Hegelsche Philosophie den Übergang der Französischen Revolution von der Kritik zur Dogmatik bezeichne, worauf Kierkegaard meinte, daß diese Philosophie bei aller Anstrengung, alles zu umfassen, das Eigentliche aus dem Blick verloren habe.

Für mich stellt sich aber nach wie vor die Frage, wohin es diese Kritiker der Kritik selber zieht. Was verkünden sie zum Schluß? Landet Botho Strauß bei seiner Suche nach dem “Eigentlichen” hinter dem zerbröckelten Antifaschismus nicht doch beim Blut und Boden? Und wo landet Kierkegaard in seiner Opposition zu Hegel – im wahren Christentum oder im menschlichen Wahnsinn, um seine eigenen Worte über die ihm zuteil gewordene Erziehung abzuwandeln?

Diese Diskussion erwarte ich im weiteren Verlauf des Projekts von Hermann Schmid. Bis hierher ist ihm m.E. eine überzeugende Darstellung der Position Kierkegaards gelungen. Es ist aber auch eine sehr solidarische Darstellung. Es fragt sich, ob diese Solidarität auch gegenüber Autoren angesagt ist, die das Kierkegaardsche Projekt unter radikal veränderten Umständen weiterführen. Man könnte die Frage auch so formulieren: Ist nicht die Einsicht Hegels in das wahre Menschsein letztendlich mindestens so tief und umfassend wie die Søren Kierkegaards?

Anmerkungen

1. Franz Kafka: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß (Max Brods Ausgabe). New York/Frankfurt 1953, S. 332.
2. Ebend. S. 99.
3. Ebend. S. 343.
4. Torquato Tasso V. 3432 f.
5. Goethe an Johann Daniel Salzmann, 28.11.1771.
6. Günter Grass: Aus dem Tagebuch einer Schnecke. Neuwied/Darmstadt 1972, S. 169.
7. Johannes Bobrowski: Holunderblüte, in: J.B.: Schattenland Ströme (1962). 2. Aufl., Berlin-DDR 1966, S. 29.
8. Heinrich Böll: Frankfurter Vorlesungen. Köln 1966, S. 74.
9. Theodor W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft (1951), zit. nach T.W.A.: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, dtv-Ausgabe München 1963, S. 26.
10. Botho Strauß: Beherrscht fort und fort, in: Spiegel Spezial Nr. 2/1989: 100 Jahre Hitler, S. 102.
11. Ebend. Übrigens lieferte die öffentliche Reaktion auf den Ausspruch des Kanzlers den Beweis für die Richtigkeit der Diagnose Adornos. Helmut Kohl hatte seine Worte natürlich nicht als faule Ausrede gemeint, und doch war es kaum zu vermeiden, daß sie so verstanden wurden.

12. Botho Strauß: Paare Passanten. München 1981, S. 102.
13. Botho Strauß: Theaterstücke, Bd. 1, München 1991, S. 339
14. Villy Sørensen: Den absurde filosofi (1955), zit. nach V.S.: Mellem fortid og fremtid. København 1969, S. 96.
15. Botho Strauß: Paare Passanten. München 1981, S. 115.
16. Botho Strauß: Kalldevey Farce. München 1981, S. 51.
17. Gekürzt abgedruckt in: Der Spiegel 6/1993, der volle Text in: Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft VII, München 1993, S. 9-25.

Von der Gefahr und der Kunst des Vergessens Zu Hermann Schmid's Dissertation¹

Eberhard Harbsmeier

Friedrich Schlegel hat einmal in einem berühmten Fragment über die Unverständlichkeit die These aufgestellt, daß es nicht die Aufgabe der Pädagogik sei, das Unverständliche verständlich zu machen, sondern vielmehr umgekehrt, daß es darum gehe, daß Verständliche unverständlich zu machen. Alle Wahrheiten, so Schlegel sind trivial, darum geht es darum, sie so unverständlich und paradox wie möglich auszudrücken:

“Alle höchsten Wahrheiten jeder Art sind durchaus trivial, und eben darum ist nichts notwendiger, als sie immer neu und wo möglich immer paradoxer auszudrücken, damit es nicht vergessen wird, daß sie noch da sind und daß sie nie eigentlich ganz ausgesprochen werden können”.²

Um etwas dem Vergessen zu entreißen, muß man einfach reden, elementar – und auch kompliziert. Man muß das Komplizierte vereinfachen und das Selbstverständliche problematisieren.

Die Abhandlung von Hermann Schmid über Kierkegaards Vergessensthese entspricht voll und ganz dieser Schlegelschen Maxime: Sie ist sehr einfach in ihrer These – und zugleich sehr kompliziert und differenziert. Hermann Schmid hat sein Thema stark eingeschränkt, vereinfacht, indem er sich auf die Vergessensthese in den Climacusschriften beschränkt, daß der Mensch vergessen habe, was es heißt zu existieren. Andererseits ist die Abhandlung auch ehrgeizig angelegt, nicht nur als eine referierende Darstellung der These Kierkegaards, sondern ein systematisches nachvollziehen des Kierkegaardschen Gedankenganges, bei dem trotz der Begrenzung das Kierkegaardsche Gesamtwerk stets mitbe-

dacht wird – denn die Vergessensthese wird als ein, wenn nicht das Grundthema in Kierkegaards Werk verstanden.

Die These ist einfach, die Sprache ist es nicht, sie ist schwer zugänglich, zuweilen auch unnötig verschroben und maniriert. Die Arbeit ist anspruchsvoll, selbstbewußt, Hermann Schmid arbeitet mit Kierkegaards Text und nur wenig mit der umfangreichen Sekundärliteratur über Kierkegaard, wo er sich mit einigen wenigen Hinweisen begnügt. Das mag man bemängeln, freilich wird man für diesen Mangel entschädigt durch viele auch untraditionelle Hinweise auf Parallelen in der modernen deutschen schönen Literatur, z.B. Dürrenmatt, Botho Strauß und Martin Walser, auch wenn diese Hinweise leider oft zu knapp sind und nur andeuten, was eigentlich näher auszuführen wäre.

Die Methode der Arbeit ist nicht die einer schulmäßigen klassischen Interpretation und Darstellung dessen, was Kierkegaard gesagt und gemeint hat. Der Stil ist eigenwillig, essayistisch, und man mag fragen, worin denn eigentlich das Ziel der Abhandlung besteht: In einem denkenden Nachvollziehen der These von Climacus, oder auch in einem kritischen Dialog mit der These Kierkegaards? Über weite Strecken handelt es sich um eine immanente Kierkegaardlektüre – andererseits werden auch unter Einbeziehung moderner Literatur andere Perspektiven einbezogen als die, die im Text selbst vorliegen.

Es handelt sich sowohl um eine Detailstudie als auch um einen Vorschlag für eine Gesamtdeutung des Kierkegaardschen Werkes. Das liegt in der Natur der Sache, da die Climacusschriften ja im Werk Kierkegaards eine Schlüsselstellung einnehmen und explizit sowohl auf das Frühwerk zurück- aus auch auf das Spätwerk Kierkegaards vorausweisen. In der Beschränkung zeigt sich der Meister, in diesem Sinne tut Hermann Schmid gut daran, sich in der Analyse der Vergessensthese auf die Climacusschriften zu beschränken. Zu einer solchen radikalen Beschränkung gehört Mut. Freilich ist die Arbeit nicht konsequent in der Kunst der Selbstbeschränkung, denn sie bezieht auch andere Texte mit ein, besonders das Buch Adler. Diese Auswahl erscheint etwas inkonsequent, andere Texte, z.B. das Manuskript über die Dialektik der Mitteilung aus den Papieren und die *Einübung im Christentum* hätte man einbeziehen können, außerdem wäre darauf hinzuweisen, daß das Thema Vergessen-Erinnerung sowohl in *Entweder-Oder* als auch in der *Wiederholung* eine wichtige Rolle spielt.

Die Arbeit beschäftigt sich mit der "Vergessensthese", im Grunde besteht sie in der Analyse eines einzigen Satzes, den Climacus oft und in

vielen Varianten wiederholt: daß man in unserer Zeit vergessen habe, was es heißt zu existieren:

“Mein Hauptgedanke war, daß man in unserer Zeit vermittels des vielen Wissens vergessen habe, was es heiße zu *existieren*, und was *Innerlichkeit* zu bedeuten habe, und daß das Mißverständnis zwischen Spekulation und Christentum sich daraus erklären lassen müsse. Ich beschloß nun, soweit wie möglich zurückzugehen, um nicht zu früh zum Religiös-Existieren, geschweige denn zum Christlich-Religiös-Existieren zu kommen, und so Möglichkeiten hinter mir zu lassen. Wenn man vergessen hatte, was es heißt, religiös zu existieren, dann hatte man wohl auch vergessen, was Menschlich-Existieren heißt; dies mußte also aufgedeckt werden. Vor allem aber durfte es nicht dozierend geschehen; denn in demselben Augenblick würde das Mißverständnis den Erklärungsversuch wiederum zu einem neuen Mißverständnis benutzen, als wenn das Existieren wäre, an einem einzelnen Punkte vielleicht etas zu wissen zu bekommen”.³

Die Arbeit versucht nun, diese Behauptung zu explizieren und denkend nachzuvollziehen. Was heißt das: vergessen, was es heißt zu existieren? Und wie schreibt man gegendas Vergessen? Dieser Frage geht Hermann Schmid intensiv nach, unter Einbeziehung auch anderer Teile des Kierkegaardschen Werkes. Aber man kann auch die Frage stellen: Hat Kierkegaard Recht mit seiner Behauptung? Ist seine Analyse der “Zeit” richtig? Immer wieder wiederholt Hermann Schmid die Behauptung Kierkegaards, die Anhäufung von Wissen, von objektivem Wissen, führe zum Vergessen des Eigentlichen, der Existenz. Aber ist diese These richtig? Ist Wissen eine Bedrohung, zu viel Information eine Gefahr? Um nun die Argumentation Hermann Schmid als Anfrage an die Vergessensthese zu wenden: Man sollte zumindest die Vergessensthese nicht einfach unkritisch wiederholen, als ein verfügbares Wissen, sondern sie kritisch hinterfragen. Was ist dran an der – auch heute oft wiederholten – These, wir würden in einem Meer an Wissen ertrinken und dabei “uns selbst” vergessen? Ist Wissen wirklich eine Bedrohung? Und umgekehrt: Gibt es nicht auch eine positive Bedeutung von Vergessen, Selbstvergessen?

Soweit ich sehe, argumentiert Kierkegaard in zweierlei Weise für seine These: Einmal argumentiert er *epochal*, Vergessen ist nicht dem Menschen an sich eigentümlich, sondern typisch für *unsere Zeit*, heißt es. Kierke-

gaard war ein epochal sehr bewußter Denker, die Vergessensthese ist nicht als allgemeine Wahrheit formuliert, sondern als Analyse der "Zeit". Schon allein das verbietet eine unkritische Übernahme und eichfache Anwendung der Kierkegaardschen These auf heutige Verhältnisse. In *Eine literarische Anzeige* hat Kierkegaard seiner Zeit Verfall, Auflösung, Chaos vorausgesagt. Vergessenheit bzw. fehlende Innerlichkeit führen zu Geschwätz, Langeweile, Oberflächlichkeit, Formlosigkeit, Gleichgültigkeit. Hier wird die Vergessensthese konkretisiert zu einer *Verfallsthese* vom geistigen und moralischen Verfall der Zeit. Hatte Kierkegaard Recht, oder mußte er nicht, wie Kresten Nordentoft mutmaßt, seine Strategie im Kirchenkampf ändern, da der prognostizierte Verfall der Werte und Sitten nicht von selbst eintraf, sondern im Gegenteil eine Zeit der Stabilisierung und Restauration im Zeitalter des Biedermeier begann? Kurz: Wie zeitbedingt ("Unsere Zeit") ist die Vergessensthese Kierkegaards? Ist die Analyse vom Ausbleiben der Innerlichkeit inzwischen, ja schon zu Lebzeiten Kierkegaards, überholt?

Andererseits hat die Vergessensthese auch einen mehr grundsätzlichen, nicht zeitbedingten Aspekt. Nicht nur Hegels absolutes Wissen stellt eine Bedrohung dar, sondern Selbstvergessenheit ist auch ein allgemeines "zeitloses Phänomen". Man muß, heißt es bekanntlich, den Menschen dort finden, wo er ist,⁴ Schmid identifiziert diesen "Ort" als "die geschichtliche Problematik des Vergessens".⁵ Selbstvergessenheit ist also nicht nur ein epochales, sondern auch ein allgemeines Phänomen, die Aufgabe, zu werden, was man schon ist, wird als Überwindung der Selbstvergessenheit interpretiert. Selbstvergessenheit ist somit auch ein allgemeines Phänomen: Im "Lärm des Augenblicks" finden wir Vergessen, Kierkegaard kann von dem "Vergessen der Lust" sprechen, also nicht epochalen, sondern allgemeinen Phänomenen. Es wäre zu fragen, wie sich diese beiden Varianten der Vergessensthese, die epochale und die allgemeine, zueinander verhalten. Was ist Zeitkritik an der These Kierkegaards, was ist an der These von der Selbstvergessenheit des Menschen universell gültig?

Aber man kann noch grundsätzlicher fragen: Was ist eigentlich Vergessen? Schreiben, so heißt es bei Schmid, ist ein Schreiben *gegen das Vergessen*, eine *Vergegenwärtigung des Vergangenen*, und gerade hier sieht er Parallelen z.B. zu Dürrenmatt und Botho Strauß. Wenn aber, so die einfache These, das Vergessen am Wissen liegt, so darf die Vergegenwärtigung des Vergangenen nur eine gebrochene sein, es geht um ein *negativ-erinnerndes*

Schreiben, das das Vergessene eben nicht zu einem Wissen macht. Deshalb, so die These in Anlehnung an Benjamin, muß die Geschichte immer neu geschrieben werden, von der Gegenwart und der Zukunft her.

Aber was heißt eigentlich vergessen? Einmal ist es, wie Kierkegaard oft schreibt, "Gedankenlosigkeit", professorale "Zerstreutheit" – zum anderen ist es auch das Verdrängen, daß wir etwas nicht wissen *wollen*. Vergessen kann (professorale) Zerstreutheit sein, aber auch bewußte oder unbewußte Flucht. Hermann Schmid scheint den Begriff des Vergessens auf die Vergangenheit und das Geschichtsproblem zu beziehen, wie der Titel schon andeutet. Vergessen steht im Gegensatz zu Wissen, ist das, was man nicht (mehr) weiß. Darin besteht die Dialektik des Begriffs, denn die Selbstvergessenheit der Gegenwart beruht ja gerade infolge Schmid auf einem Übermaß an Wissen. Aber Vergessen ist nicht nur eine Konstellation von Gegenwart und Vergangenheit. Impliziert Kierkegaards Vergessensthese nicht auch, daß man Gegenwärtiges vergessen kann? Vergessen ist Geschichtslosigkeit, aber auch die Flucht aus der Gegenwart ist Vergessen!

Schließlich noch eine Anmerkung zur Vergessensthese Kierkegaards in der Auslegung Hermann Schmid. Vergessen wird hier als etwas eindeutig Negatives, ja Ungesundes beschrieben. Die Selbstvergessenheit der Zeit ist ein Krankheitssymptom, so wie die Psychologie Verdrängen als etwas versteht, was den Menschen psychisch krank macht. Man darf nicht vergessen! Das ist in vieler Hinsicht richtig, wer vergißt und verdrängt, bezahlt einen Preis.

Aber gibt es nicht auch – und zwar gerade auch bei Kierkegaard – einen *positiven* Begriff des Vergessens? Nicht-vergessen-können kann genauso krank und unglücklich machen wie Verdrängen!

Kierkegaard hat, sowohl in seinen ästhetischen als auch in seinen erbaulichen Schriften von der Kunst des Vergessens geredet. Vergessen ist eine – unentbehrliche – Kunst, und auch der Glaube kann als eine Art Selbstvergessenheit dargestellt werden.

Ich zitiere zunächst die berühmte Stelle aus *Entweder-Oder* über die Kunst des Vergessens:

“Vergessen, das möchten alle Menschen; und wenn ihnen etwas Unangenehmes widerfährt, so sagen sie stets, o, wer doch vergessen könnte! Aber vergessen ist eine Kunst, die im Voraus eingeübt werden sollte. Vergessen hängt immer davon ab, auf welche Weise man sich erinnert ... Das Lebensalter mit dem besten Gedächtnis ist zugleich das vergeß-

lichste: das Kindesalter. Je poetischer man sich erinnert, um so leichter vergißt man ...

An der Kraft zu vergessen kann man recht eigentlich die Federkraft [dän. "Elasticitet] eines Menschen messen. Wer nicht vergessen kann, aus dem wird nicht viel ... Vergesslichkeit ist nicht das gleiche wie die Kunst vergessen zu können ...".⁶

Man vergißt nur, was man erinnert, ist hier die These Kierkegaards, und man muß streng unterscheiden zwischen verwerflicher "Vergesslichkeit" und der hohen Kunst des Vergessens. Oder im Begriff Angst, wo es heißt:

"Die Verwirklichung dieser Aufgabe ist, daß in einem Menschen eine Liebe siegt, in welcher der Geist dergestalt gesiegt hat, daß das Geschlechtliche vergessen ist und seiner allein im Vergessen gedacht ist".⁷

Und auch in den erbaulichen Reden wird vom Vergessen im positiven Sinne gesprochen, Trost besteht darin, daß der Trauernde auf die Lilien und die Vögel acht gibt und über ihr Leben sich selbst vergißt:

"Doch dies ist ja nur dann so, wenn der Kummervolle wirklich achtgibt auf die Lilien und auf die Vögel, über ihnen und ihrem Leben sich selbst vergißt, während er in dieser Selbstvergessenheit (dänisch "Selvfortabelse") unvermerkt durch sich selbst etwas von ihnen lernt über sich selbst".⁸

Nur in der Selbstvergessenheit lernen wir etwas über uns selbst, Vergessen ist nicht nur Gegensatz zu falschem Wissen, sondern auch Voraussetzung für echtes Wissen von uns selbst. Schließlich heißt es in einer Rede über Luk 7,47 (Jesu Salbung durch die Sünderin):

"Ja, *sie hat viel geliebt*. Sie sitzt weinend an seinen Füßen: sie hat ganz ihrer selbst vergessen [dänisch: "hun har ganske glemt sig selv"], vergessen jeden störenden gedanken in ihrem eigenen Innern, ist ganz stille, ja, sie wird stille, gleich dem kranken Kinde, das stille wird an der Mutter Brust, wo es sich ausweint und sich selbst vergißt; denn das geht nicht wohl an, solche Gedanken zu vergessen und doch an sich selbst zu denken; soll es gelingen so muß man seiner selbst vergessen – darum weint sie, und wie sie so weint, vergißt sie ihrer selbst. O, selige Zählen, o, daß im Weinen da auch dieser Segen ist: Vergessen ist! Sie hat

ganz ihrer selbst vergessen, vergessen die Umgebung mit allem ihrem Störenden; denn unmöglich eine solche Umgebung zu vergessen, wenn man seiner selbst nicht vergißt, es ist ja eine Umgebung gewesen wie berechnet darauf, sie schrecklich und quälend an sich selbst zu erinnern: sie aber weint, und wie sie so weint, vergißt sie ihrer selbst. O selige Träne der Selbstvergessenheit, wenn ihr Weinen – wenn nicht einmal mehr ihr Weinen sie an das erinnert worum sie weint: so sehr hat sie ganz ihrer selbst vergessen. Aber der wahre Ausdruck dafür, daß man viel liebt, ist ja eben: ganz seiner selbst vergessen. Je stärker aber im gleichen Augenblick der Antrieb ist an sich selbst zu erinnern oder zu denken – wenn man dann doch seiner selbst vergißt und an den anderen denkt: desto mehr liebet man”.⁹

Vergebung ist erinnerndes Vergessen, sich selbst und sein Selbst vergessen heißt lieben. Es wäre zu fragen, wie sich diese Rede von der befreienden Kunst des Vergessens zu Kierkegaards zeitkritischer Vergessenstheorie in der Nachschrift verhält.

Anmerkungen

1. *Hermann Schmid*: Die gebrochene Gegenwart des Vergangenen. Schreiben und Vergessen bei Kierkegaards Pseudonym Johannes Climacus, Dissertation Kopenhagen 1997, 196 Seiten.
2. Athenäum II, rororo-Ausgabe von Curt Grützmacher, Hamburg 1969, S. 241.
3. SV 9, 208 = GW 16, I, 242.
4. SV 18,96 = GW ,38.
5. S. 65.
6. SV 9, 270f. = GW 1, I, 312ff.
7. SV 6, 169 = GW 11, 81, dänisch: "... at det Sexuelle er glemt og kun erindret i Glemsel".
8. SV 11, 149 = GW 18, 169.
9. SV 14, 196 = GW 25, 158.

Replik

Hermann Schmid

Die Gelegenheit in aller Kürze etwas auf die kritischen Einwände zu erwidern, die von Flemming Harrits und Per Øhrgaard gegen meine PhD.-Abhandlung *Die gebrochene Gegenwart des Vergangenen* vorgebracht wurden, bereiten mir in zweifacher Hinsicht Kopfzerbrechen: zum einen stimme ich ihrer Kritik und den Einwänden zu, zum anderen ist seit damals einiges an Zeit vergangen, die ich, die kritischen Anregungen von Harrits und Øhrgaard aufnehmend, dafür nutzte, manches meiner Abhandlung neu zu überdenken, umzuarbeiten und zu ergänzen. So gesehen ist die Verarbeitung von Harrits' und Ørugaards' Kritik, die von Beginn an anregend und nicht lähmend wirkte, wohl die beste Antwort auf die von ihnen vorgebrachten Einwände. Wenn ich mich an dieser Stelle dennoch zu ihrer Kritik äußere, dann in dem Sinne, daß ich meine Worte als Fortführung eines nicht zu Ende gekommenen Gesprächs verstehe.

Den Faden für ein solch verspätetes Gespräch möchte ich an Hand von Harrits' Haupteinwand aufnehmen, der die Form, das Wie meiner Abhandlung betrifft oder, wie er es selbst nennt, die Schwierigkeiten des Mitteilens.

In Anerkennung von Harrits' gewichtigem Einwand, daß eine "praktizierte Hermeneutik", eine "solidarische Darstellung" (Øhrgaard), Gefahr läuft jene Distanz zu ermangeln, die für ein ausgewogenes Verhältnis von Inhalt (Was) und Form (Wie) unerlässlich ist, möchte ich folgendes sagen: die Disproportion meines Textes rührt vermutlich daher, daß ich von Beginn an die Problematik des Vergessens zu sehr in Anspruch genommen habe. Dies kann bei einem Text wie der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, dem ich in seinem ständigen Umkreisen um das Problem des Existierens nicht nur folgen, sondern an der Problematik des Vergessens engführen wollte, zu "unnötig(en) Wiederholungen"

führen. Daß ich mich so sehr auf die Problematik des Vergessens konzentrierte lag daran, daß der Zusammenhang von Schreiben und Vergessen in der Kierkegaardliteratur weitgehendst übersehen wurde. Daraus folgte beinahe zwangsläufig, daß ich diesen Mangel korrigieren wollte. Und zwar der Sache wegen, weil der Zusammenhang von Schreiben und Vergessen zeigt, daß Kierkegaards Autorschaft sich nicht in einem freien Raum vollzieht, sein Schreiben vielmehr negativ auf die geschichtliche Problematik des Vergessens bezogen bleibt. Obwohl es also Kierkegaard und seinen Pseudonymen bei ihrer schriftstellerischen Tätigkeit nur um die "eine Szene" geht: das "Existieren", kann das Inwendige seiner Texte sich nur in der dialektischen Auseinandersetzung mit dem Problem des Vergessens und dem davon Vergessenen (Existieren) entfalten.

Harrits' "Vorschläge und Aufforderungen" zur "Komplexität (einer) mehrstimmigen Mitteilungsdialektik" stimme ich zu, denn eine solch 'mehrstimmige Mitteilungsdialektik', verstanden als kontextuelle Erweiterung, ist imstande, die Problematik des Vergessens aus meiner Engführung zu befreien, um sie dadurch erst richtig zur Geltung zu bringen.

Schwieriger verhält es sich mit den Einwänden Per Øhrgaards. Nicht zuletzt wegen der zahlreichen Hinweise und Zitate, deren jeweiliger Sachgehalt im Verhältnis zur Problematik des Vergessens eigens zu diskutieren wäre. Um nun wenigstens einige Überlegungen anstellen, einige Fragen aufwerfen und einige Bedenken äußern zu können, greife ich drei von Øhrgaards anregend kritischen Bemerkungen heraus.

Erstens: Øhrgaard fragt, ob die "Lage am Ausgang des 20. Jahrh. die gleiche (ist), von der Kierkegaard seinen Ausgangspunkt nahm". Unmittelbar ist zu antworten: natürlich hat sich die Lage geändert. Im Vergleich miteinander kann sogar von entgegengesetzten Vorzeichen gesprochen werden: Während Kierkegaards Gegenwart von einem Vertrauen in den Prozeß der Geschichte getragen ist, bewirkten die geschichtlichen Katastrophen des 20. Jahrh., auf die Øhrgaard mit Adorno und Botho Strauß abhebt, und der daraus folgenden Proklamation vom 'Ende der Geschichte' (Posthistoire), einen Vertrauensverlust. Doch Øhrgaards Frage zielt tiefer: Angesichts der grauenhaften Erfahrungen des 20. Jahrh., in deren Zentrum 'Ausschwitz' steht, fragt Øhrgaard, ob Kierkegaards Vergessensthese, die im Ausgang von dieser Negativität den Einzelnen darauf aufmerksam machen möchte, 'was es heißt zu existieren', noch haltbar ist.

Daß dies der Fall ist, möchte ich im Umweg über den von Øhrgaard zitierten Adorno andeuten. Gerade Adornos Philosophie, der das negative Geschichtszeichen ‘Ausschwitz’ zentral ist, eröffnet einen Zugang zu Kierkegaards Vergessensthese. Als dialektischer Denker teilt Adorno mit seinen Verwandten Hegel und Kierkegaard, einerseits die Einstellung, ‘im Bewußtsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren’ festzuhalten. Fragt man Adorno nach diesem ‘Besseren’ erhält man andererseits die ausweichend-herausfordernde Antwort: ‘Die Menschen sind, ihrer Möglichkeit nach mehr als sie sind’. Sowie Adorno im Ausgang von der Erscheinung der Negativität in Richtung einer übersehenen und vergessenen Möglichkeit fragt, die dem Menschen im Gegensatz zu einem defizienten Dasein in Aussicht stellt, daß er auch anders könnte, genauso fragt Kierkegaard von der Negativität des Vergessens auf den Grund des Vergessens zurück, um den Einzelnen daran zu erinnern, daß es in ihm selbst liegt, anders zu können. Diese Innerlichkeit, der existierende Einzelne ist es, auf den es Kierkegaard ankommt. Und während Adorno über dieses Selbstsein kaum Worte verliert ist es der von mir erwähnte Michael Theunissen, der in Berücksichtigung der geschichtlichen Umstände des 20. Jahrh. Kierkegaards Bedeutung für die Frage nach dem Menschsein hervorhebt: nämlich ‘aus dem faktischen Zustand, (meine Hervorhebung) in welchem der Mensch sich selbst verloren hat, erschließen, was unter wahrhaft menschlichem Selbstsein zu verstehen wäre.’

Zweitens: Uneinig bin ich mit Øhrgaard, wenn er schreibt, daß die “Literatur gerade durch das Hervorholen des Vergessenen dieses in jenen Prozeß integriert, gegen den sie selbst opponiert.” Die Erinnerung ans Vergessene bedeutet m.E. das genaue Gegenteil von Integration: nämlich das Destruieren von Integration in Form bestimmter Negation. Anders gewendet: das Vergessene wird und kann nur in einer Sprache zum Ausdruck gebracht werden, die sich der integrativen Kraft allgemeiner Kommunikation entzieht. M.E. räumt Øhrgaard dies selbst ein, wenn er schreibt, daß der Dichter “dies oder jenes Wort aussprechen kann, das über den “Diskurs” hinausreicht”.

Drittens: Was Botho Strauß betrifft, so bin ich mir dessen nicht sicher, ob dieser seine “dialektischen Kinderschuhe” ausziehen möchte, wie es der berühmte Passus aus *Paare, Passanten* vorzugeben scheint; oder ob Strauß, wie er es in seinen Texten demonstriert, nicht vielleicht doch einer Dialektik verpflichtet bleibt, wenn auch einer negativen Dialektik.