

Der Begriff Verzweiflung

Arne Grøn

1. Der Ansatz in der *Krankheit zum Tode*

Wenn vom Beginn der *Krankheit zum Tode* die Rede ist, meint man gewöhnlich die formelhafte Sequenz, die thetisch-fragend mit den Worten beginnt: "Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst?" Zuvor aber bietet Kierkegaard etwas, das ein Resumé dessen darstellt, was dann kommt: "*Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann so ein Dreifaches sein: verzweifelt sich nicht bewußt sein, ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); verzweifelt nicht man selbst sein wollen, verzweifelt man selbst sein wollen*" (SV 15, 73 = GW 24/25, 8)¹. Auch wenn dieser 'Vortex' als Überschrift zum Abschnitt A.A auftaucht, exponiert er den gesamten ersten Hauptabschnitt (d.h. den ersten Teil) der *Krankheit zum Tode*: "Die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung", da er die Analyse der Verzweiflung vorgreifend zusammenfaßt. Unmittelbar wirft die Dreiteilung der Verzweiflung im 'Vortex' zwei Fragen auf: Was ist 'uneigentliche' Verzweiflung? Wie verhalten sich die beiden Formen eigentlicher Verzweiflung zueinander?

Auf die letztere Frage gibt Kierkegaard eine direkte Antwort. Er bemerkt in der folgenden Sequenz (A.A), daß letztlich alle Verzweiflung in die zweite Form eigentlicher Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen, "aufgelöst und auf sie zurückgeführt werden kann" (SV 15, 74 = GW 24/25, 9). Etwas später heißt es jedoch umgekehrt, daß "die zweite Form von Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen, zurückgeführt werden kann auf die erste, verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen". Daß Kierkegaard nicht vergessen hat, was er kurz zuvor gesagt hat, geht aus dem Zusatz hervor: "ebenso wie wir im Vorhergehenden die Form verzweifelt nicht man selbst sein wollen aufgelöst haben in die Form verzweifelt man selbst sein wollen" (SV 15, 79 = GW 24/25, 16).

Kierkegaard behauptet also, daß die beiden Formen von eigentlicher Verzweiflung aufeinander zurückgeführt werden können. Aber sind beide gleichrangig? Gibt es nicht eine Grundform der Verzweiflung? M.a.W.: Was bedeutet Verzweiflung eigentlich? Was ist Verzweiflung ihrem Begriffe nach? Fängt Kierkegaards *Begriff* der Verzweiflung die charakteristischen Züge des *Phänomens* Verzweiflung ein?

Michael Theunissen greift diese beiden Fragen in seinem Buch: *Der Begriff Verzweiflung*² auf: Gibt es so etwas wie eine uneigentliche Verzweiflung? Oder gibt es nur eigentliche Verzweiflung – und zudem nur in einer Grundform? Es geht Theunissen nicht nur darum, die Verzweiflungsanalyse Kierkegaards von deren eigenen Voraussetzungen her zu rekonstruieren, sondern auch darum, die Art und Weise in Frage zu stellen, in der Kierkegaard die Sache (das Phänomen) angeht, nämlich sein Vor-Verständnis der Verzweiflung als einer Krankheit im Selbst.

Der Begriff Verzweiflung ist so etwas Seltenes wie ein philosophisches Buch über Kierkegaard. Schon im Stil zeichnet es sich aus. Es versucht nicht nur, die innere Systematik in der abschließenden Verzweiflungsanalyse Kierkegaards so direkt und klar wie möglich darzustellen, sondern auch deren Grundannahmen zu kritisieren. Die konzentrierte Darstellung setzt voraus, daß dem Leser der kierkegaardische Text gegenwärtig ist, und auch dann erfordert das Buch Theunissens noch eine langsame und wiederholte Lektüre. Ich möchte im folgenden die Argumentation Theunissens in Hauptzügen vorstellen, um dann der Frage nachzugehen, ob seine Kritik an der Analyse der Verzweiflung bei Kierkegaard haltbar ist.

2. Die Negativismus-These

Kierkegaard beginnt den 'Vortext' in der *Krankheit zum Tode* mit der Aussage, Verzweiflung sei eine Krankheit im Geist oder im Selbst. Direkt werden also Verzweiflung und Selbst miteinander verknüpft. Dies geht auch aus dem folgenden Beginn (A.A) hervor, der stichworthaft bestimmt, was es heißt, daß der Mensch ein Selbst ist, um dann zum Verhältnis zwischen den beiden Formen von eigentlicher Verzweiflung zurückzukehren.

Gerade diese einleitende Sequenz wird in Theunissens kleinem Buch: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*³ eingehend analysiert. Es handelt sich hier um die

deutsche Ausgabe eines Artikels, der 1981 auf Englisch erschienen ist⁴. Für das Verständnis des Buches *Der Begriff Verzweiflung* ist es erforderlich, daß ich kurz auf den Hauptgedanken dieses Aufsatzes eingele.

Wie der Untertitel angibt, will Theunissen hier das beleuchten, was er den Negativismus Kierkegaards nennt. Er unterscheidet zwischen einem inhaltlichen und einem methodischen Negativismus und konzentriert sich vor allem auf den letzteren. Die Frage ist also, wie Kierkegaard am Beginn der *Krankheit zum Tode* verfährt. Theunissen teilt den Abschnitt A.A in zwei Teile ein, einen ersten, der sagt, was das Selbst ist, und einen zweiten, der die beiden Formen eigentlicher Verzweiflung einbezieht. Die Methode klären heißt das Verhältnis zwischen diesen beiden Teilen zu bestimmen.

Theunissen vertritt nun die These, daß Kierkegaard von der Verzweiflung ausgeht, wenn er sagen soll, was das Selbst ist. Diese These steht scheinbar im Widerspruch zu dem Umstand, das Kierkegaard zunächst bestimmt, was das Selbst ist. Und nicht nur dies. Im 'Vortext' ist die Verzweiflung als eine Krankheit im Selbst bestimmt worden. Kierkegaard muß, das ist deutlich, einen Vorbegriff vom Selbst besitzen, um über Verzweiflung als eine Krankheit im Selbst sprechen zu können. Deshalb differenziert Theunissen seine These: Wenn Kierkegaard sagen soll, was das gesunde Selbst ist, geht er von dem 'Negativen', der Verzweiflung aus (SGV 30f.).

Die Negativismus-These enthält damit indirekt eine Bestimmung dessen, was das Selbst bedeutet. Auch wenn Kierkegaard in hypostasierender Form vom Selbst spricht, ist es recht verstanden nicht eine Substanz oder eine vorgegebene Bestimmung. Selbst übersetzt Kierkegaard in Selbstsein, das wiederum als ein Selbstwerden verstanden wird. Das Selbst ist ein Prozeß, da man nur man selbst werden kann, indem man die Möglichkeit der Verzweiflung überwindet (SGV 33f.).

Die einleitende Sequenz in der *Krankheit zum Tode* liefert Theunissen zufolge keine dogmatischen Thesen, sondern Hypothesen in dem Sinne, daß hier gesagt wird, was erforderlich ist, damit so etwas wie Verzweiflung existieren kann.

Im Vorwort zu *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung* aus dem Jahre 1991 erwähnt Theunissen, daß dieses Buch eigentlich nicht die Verzweiflung, sondern "das von ihr her gesichtete Selbst" zum Gegenstand habe. Eine Untersuchung, die diesen Mangel beheben soll, "hätte vornehmlich die Verkürzungen und Verfälschungen aufzudecken, die aus der Vorentscheidung folgen, als Verzweiflung

nur gelten zu lassen, was sich aus der Perspektive der Bedrohung des Selbstseins darbietet" (SGV 6). Hiermit ist programmatisch angegeben, worum es in dem Buch *Der Begriff Verzweiflung* geht, nämlich darum, eben die Art und Weise anzufechten, in der die Verzweiflung im 'Vortext' zur *Krankheit zum Tode* auf den Begriff gebracht wird, d.h. als ein verfehltes Selbstverhältnis. Schon in *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung* bemerkt Theunissen, es handele sich im 'Vortext' um einen "Vorbegriff", der in der nachfolgenden Analyse der Verzweiflung lediglich konkretisiert, nicht aber verändert wird. Der Vorbegriff (Verzweiflung als Krankheit im Selbst) gibt den Rahmen an, in dem sich die gesamte Analyse der Verzweiflung vollzieht. Theunissen möchte nun in einer "transzendierenden Kritik" diesen Rahmen sprengen.

Der Begriff Verzweiflung besteht aus zwei "Studien". Eine erste Studie versucht, die Analyse der Verzweiflung bei Kierkegaard von einem einzigen Grundsatz her immanent zu rekonstruieren. Eine zweite Studie überschreitet den Rahmen dieser Analyse, um ihre Voraussetzungen kritisch zu hinterfragen. Dem schließt sich eine "zusammenfassende Schlußbetrachtung" über die Dialektik in der *Krankheit zum Tode* an.

3. Grundform der Verzweiflung?

Kierkegaard führt wie gesagt die beiden Formen eigentlicher Verzweiflung aufeinander zurück. Dies ist eine Formel, die verführend wirken kann. Aber wenn die eine Form von Verzweiflung sich auf die andere zurückführen läßt, die dann wiederum auf die erste zurückgeführt werden kann, wäre zu fragen, was denn nun eigentlich auf was zurückgeführt wird.

Theunissen behauptet, Kierkegaards Analyse der Verzweiflung habe eine existenzdialektische Grundvoraussetzung, die so lautet: "*Wir wollen unmittelbar nicht sein, was wir sind*" (BV 18). Die Analyse der Verzweiflung läßt sich so rekonstruieren, daß sie sich von diesem Grundsatz her begreifen läßt. Dies stimmt insoweit mit dem überein, was Kierkegaard selbst behauptet: Verzweifelt sich selber los sein wollen sei die "Formel für alle Verzweiflung" (SV 15, 79 = GW 24/25, 16). Aber Kierkegaard sagt auch, daß es zwei Grundformen eigentlicher Verzweiflung gebe, zudem scheint er die zweite – in der Gestalt

der Verzweiflung des Trotzes – zur primären zu machen. Die von Theunissen vorgeschlagene Rekonstruktion beinhaltet also, daß das, was Kierkegaard auch sagt, von seiner eigenen Analyse her korrigiert wird, und zwar in dreierlei Hinsicht.

Erstens ist nicht unmittelbar einsichtig, warum Kierkegaard die andere Form eigentlicher Verzweiflung bestimmt als verzweifelt *man selbst sein wollen*. Man selbst sein wollen ist ja gerade das, was man soll, aber hier will man es also verzweifelt. Das Selbst, das man sein will, ist nicht das Selbst, das man ist, sondern eines, das man sich selbst schafft oder konstruiert. Wenn man *verzweifelt* man selbst sein will, so liegt das daran, daß man nicht man selbst sein will, sondern ein anderer als der, der man ist. Die zweite Form der eigentlichen Verzweiflung führt uns also auf die erste: verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen, zurück.

Zweitens übersetzt Kierkegaard im folgenden die zweite Form – verzweifelt man selbst sein wollen – in Verzweiflung des Trotzes. Wenn er die zweite Form eigentlicher Verzweiflung zur primären machen will, so deshalb, weil Verzweiflung letztlich Trotz ist. Oder besser die fehlende Selbstannahme – die fehlende Demut, sich selbst anzunehmen – ist im Trotz gegenüber der Macht begründet, die einen gesetzt hat. Das, was Kierkegaard Trotz nennt, bezeichnet jedoch unterschiedliche Phänomene. Die Verzweiflung des Trotzes bestimmt er dadurch, daß man sich eigenmächtig selbst schaffen will. Das Selbst will "verzweifelt über sich selbst verfügen, oder sich selbst erschaffen, sein Selbst zu dem Selbst machen, das er sein will" (SV 15, 122 = GW 24/25, 68). Trotz heißt hier also sich selbst (um)konstruieren wollen. Eine solche Umkonstruktion unterscheidet den Trotz zugleich von der Verzweiflung der Schwachheit. Wenn der Verzweiflung der Schwachheit zugleich Trotz zugrunde liegen soll, muß es sich also um Trotz in einem anderen Sinne handeln: nämlich daß man etwas Unmögliches will – ein anderer sein will als der, der man ist. Das Unmögliche ist aber nicht nur, ein anderer sein zu wollen, sondern bereits nicht man selbst sein zu wollen.

Bislang hat das Wort Trotz zwei Bedeutungen erhalten: sich selbst umkonstruieren und etwas Unmögliches wollen (ein anderer sein wollen, als man selbst). Trotz im eigentlichen Sinne jedoch ist hiervon wiederum unterschieden. Das, was Kierkegaard selbst am Ende seiner Analyse über die Verzweiflung des Trotzes betont, ist der Trotz als offener Aufstand gegen Gott. Dies ist ein dämonischer Trotz,

wo ein Mensch an sich selbst leidet – und also nicht er selbst sein will – zugleich aber auf seinem Leiden als einer Anklage gegen Gott insistiert. Diese im eigentlichen Sinne trotzige Verzweiflung besteht eben nicht darin, daß man sich umkonstruieren will, vielmehr hält man an sich selbst fest als dem, der man ist. Das, was eigentlich Trotz ist, fällt somit nicht unter die generelle Bestimmung der Verzweiflung des Trotzes, nämlich sich selbst aktiv umschaffen zu wollen. Vielmehr insistiert man auf dem, der man ist – und an dem man leidet.

Drittens behauptet Kierkegaard wie erwähnt, daß es neben den beiden Formen eigentlicher Verzweiflung eine uneigentliche gebe. Theunissen stellt in Frage, ob es eine solche – wie Kierkegaard selbst sagt – “uneigentliche” Verzweiflung gibt. Kierkegaard erklärt das so, daß dies die Verzweiflung sei, die *“unwissend ist darüber, daß sie Verzweiflung ist, oder die verzweifelte Unwissenheit, die nicht weiß, daß sie ein Selbst hat, ein ewiges Selbst”* (SV 15, 99 = GW 24/25, 39). Es handelt sich m.a.W. um eine unbewußte Verzweiflung. Aber “wir können jedoch nicht verzweifelt sein, ohne es irgendwie zu wissen” (BV 31). Theunissen deutet statt dessen die uneigentliche Verzweiflung als eine minimale, aber darum auch andere Form dessen, verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen: “Als uneigentlich Verzweifelte wollen wir insofern nicht wir selbst sein, als wir uns zu unserem vorgegebenen Dasein erst gar nicht in das Verhältnis setzen, in welchem wir es wollen oder nicht wollen können” (BV 33). Die uneigentliche Verzweiflung erweist sich als eine uneigentliche Form der Verzweiflung, nicht man selbst sein zu wollen. Der radikale Unterschied zu dieser ersten Form eigentlicher Verzweiflung besteht darin, daß es sich bei der uneigentlichen Verzweiflung um ein Nichtwollen handelt, das nicht einmal ein Wollen ist, “in ihm kommt es zu einem Wollen einfach nicht”. Es handelt sich also nicht bloß um eine Verzweiflung der Schwachheit, sondern um eine schwache Verzweiflung “mit dem niedrigsten Intensitätsgrad” (ibid.).

Was hiermit korrigiert wird, ist Kierkegaards Auffassung von dem, was seine eigene Analyse zeigt. Der springende Punkt liegt in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen den beiden Formen eigentlicher Verzweiflung⁵. Kierkegaard versteht dies so, daß die beiden Formen aufeinander zurückgeführt werden können. Theunissens wichtigstes Argument gegen das Selbstverständnis Kierkegaards ist, daß in dieser Rückführung eine Asymmetrie bestehe. Die zweite Form, verzweifelt man selbst sein zu wollen, meint, wie wir gesehen

haben, daß man nicht man selbst sein will, sondern sich selbst umschaffen will: das Selbst, das man sein will, ist das Selbst, das man selbst konstruiert.

Das Umgekehrte aber gilt nicht ohne Weiteres. Es läßt sich eine Verzweiflung denken, wo man nicht man selbst sein will, ohne daß man sich deshalb selbst umschaffen will. "Während also das verzweifelte Selbstseinwollen nicht ohne sein Gegenteil denkbar ist, kann das verzweifelte Nichtselbstseinwollen unabhängig von seinem Anderen vorkommen. Es stellt die ursprünglichere Form von Verzweiflung dar" (BV 28).

Die Frage aber ist, ob dies zutrifft. Ist es möglich, nicht man selbst sein zu wollen, *ohne* daß man sich selbst anders haben möchte, als man ist? Sich nicht zu sich selbst bekennen, scheint zu beinhalten, ein anderer sein zu wollen, als der, der man ist. Wenn man nicht ein anderer sein will, als der, der man ist, warum sollte man dann nicht man selbst sein wollen? Wenn man verzweifelt ein anderer sein will als man selbst, braucht man keine ausgesprochene Vorstellung von diesem 'Anderen' zu haben. Entscheidend ist, daß man sich in dieser Vorstellung von sich selbst distanziert: Das, was man sein will, ist eben gerade ein 'anderer' als der, der man ist. Wenn Verzweiflung so bestimmt wird, daß man sich seiner selbst entledigen will (und also nicht man selbst sein will), scheint sie dadurch gekennzeichnet zu sein, daß man in diesem Sinne von sich selbst Abstand nimmt (und also ein anderer sein will als der, der man ist).

Theunissen begründet die angeführte Asymmetrie nicht näher. Soweit ich sehen kann, will sein Einwand eine andere Art von Verzweiflung ans Licht zu bringen, die Kierkegaard übersieht. Es gibt eine Verzweiflung, wo man unter seinem Dasein leidet, "ohne es durch ein Fremdes zu überformen" (ibid.). Es handelt sich hier m.a.W. um eine Verzweiflung, die in der Ohnmacht gegenüber meinem Dasein besteht. Das Problem besteht hier nicht darin, daß ich mich selbst umschaffen will, bevor ich mich selbst annehmen kann. Es beginnt vielmehr damit, daß ich ohnmächtig unter meinem Dasein leide, ohne die Kraft zu haben, es zu verändern. Das Problem ist hier nicht, daß ich ein anderer sein will, sondern daß ich vielmehr nicht imstande bin, mein Leben zu verändern.

Man kann fragen, ob Theunissen hier lediglich eine immanente Korrektur anbringt. Die Grenze zwischen einer Rekonstruktion und einer transzendierenden Kritik scheint insofern nicht trennscharf zu sein, als Theunissen schon hier auf das hinweist, was wir auch als

Verzweiflung kennen⁶. Jedenfalls scheint er sich nun der These zu nähern, daß Verzweiflung im eigentlichen Sinne Widerfahrnis ist.

4. Verzweiflung – Erfahrung und Handeln

Bis jetzt hat Theunissen eine immanente Rekonstruktion von Kierkegaards Analyse der Verzweiflung mit einer "vorsichtigen Korrektur" der Begrifflichkeit, die Kierkegaard in seiner Analyse gebraucht, vorgenommen (BV 14). Wie erwähnt geht Theunissen in der zweiten Studie in *Der Begriff Verzweiflung* einen entscheidenden Schritt weiter, indem er hier eine "transzendierende Kritik" der Verzweiflungsanalyse Kierkegaards vorlegen will. Ich habe bereits angedeutet, daß die Trennung zwischen immanenter Rekonstruktion und transzendierender Kritik vielleicht nicht so scharf ist, wie Theunissen sie machen will. Teils muß er – wie wir gesehen haben – in der immanenten Rekonstruktion auf das Phänomen Verzweiflung hinweisen, teils kann man fragen, ob die transzendierende Kritik nicht über weite Strecken eine Rekonstruktion darstellt.

Wir wollen deshalb zunächst sehen, was in der zweiten Studie kritisiert wird. Theunissen setzt sich eigentlich erst hier mit den Voraussetzungen auseinander, von denen her Kierkegaard das Phänomen Verzweiflung angeht. Die Kritik Theunissens gilt dem Ansatz in der *Krankheit zum Tode*, nämlich der ersten Bestimmung im 'Vortext', daß Verzweiflung eine Krankheit im Selbst sei. Verzweiflung ist ein Mißverhältnis, aber ein Mißverhältnis im Selbstverhältnis (wie es in der einleitenden Sequenz in A.A heißt). Kurz: Verzweiflung ist, daß man nicht man selbst ist.

Diese Grundvoraussetzung in der Verzweiflungsanalyse Kierkegaards stellt Theunissen in Frage. Wenn die Rekonstruktion gezeigt hat, daß die erste Form eigentlicher Verzweiflung (verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen) die primäre ist, so bestätigte sie die Voraussetzung der Verzweiflungsanalyse. Diese "noch elementarere Voraussetzung" ist die, "daß alle Verzweiflung in den Kreis des Selbstverhältnisses eingeschlossen sei" (BV 61). Verzweiflung wird definiert "als Defizienz eines auf die Exekution des eigenen Daseins reduzierten Selbstverhältnisses" (BV 76), sie wird "mit der Defizienz des Sich-zu-sich-Verhaltens" (BV 119) identifiziert. In gewisser Weise ist es nun die Methode der Verzweiflungsanalyse Kierkegaards, die angefochten

wird: Verzweiflung und Selbst werden so miteinander verknüpft, daß das Verständnis dessen, was Verzweiflung ist, sich an der Frage des Selbstverhältnisses orientiert.

Mit diesem Vorverständnis dessen, was als Verzweiflung zu gelten hat, fängt Kierkegaard einerseits "nicht alles an Verzweiflung" ein, andererseits geht ihm "manches ins Netz, was, näher betrachtet, keine Verzweiflung ist" (BV 59). Das eine "durch den Ausschluß von allem an der Verzweiflung, was über die Verzweifeltheit des Selbstverhältnisses hinausreicht", das andere "durch den Einschluß einer Defizienz des Sich-zu-sich-Verhaltens, die in Wahrheit keine Verzweiflung ist" (BV 63).

Obwohl Theunissen das, was er in der zweiten Studie unternimmt, eine transzendierende Kritik nennt, hebt er hervor, daß es sich nicht nur um eine Kritik von außen handele. Um produktiv zu sein, muß die Kritik den Text Kierkegaards von innen aufbrechen; sie muß an die Stellen anknüpfen, wo Kierkegaard selbst den Ansatz transzendiert, den er in der *Krankheit zum Tode* entfaltet. Und es gibt vor allem eine Passage, in der sich ein alternativer Ansatz geltend macht. Es handelt sich um die beiden zusammengehörenden Abschnitte über "Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches" sowie "Verzweiflung am Ewigen oder über sich selbst". Diese Passage sollte ihrer Intention nach lediglich die Verzweiflung der Schwachheit entfalten. Aber Kierkegaard beginnt außerhalb des Rahmens, den der Ansatz des 'Vortex' abgesteckt hatte, indem er von der Verzweiflung spricht, die auftritt, wenn einem etwas widerfährt. Zwar handelt die Passage davon, daß diese Verzweiflung eigentlich eine Verzweiflung am Ewigen oder über sich selbst ist (SV 15, 116 = GW 24/25, 60), aber in Kierkegaards eigenem Text ist die Frage aufgetaucht, ob die Verzweiflung nicht auch von außen komme.

Auch wenn Theunissen an den kierkegaardschen Text anknüpfen kann, muß seine transzendierende Kritik dennoch eine alternative Auslegung der Verzweiflung geltend machen. Dieses alternative Verständnis zeichnet sich nur indirekt in der Kritik ab. Der Gedankengang ist in aller Kürze dieser: Verzweiflung ist grundlegend Widerfahrnis und Erleiden (was Kierkegaard übersieht), aber auch Handeln (was Kierkegaard zwar betont, aber zugleich mißdeutet). Verzweiflung ist also eine Einheit von Erleiden und Handeln.

Nun kann man meinen, daß Kierkegaard eben dies selbst herausstellt, wenn er von dem Dialektischen in der Verzweiflung der Schwachheit und des Trotzes spricht: daß in der Verzweiflung der

Schwachheit Trotz und in der Verzweiflung des Trotzes Schwachheit ist. Denn Kierkegaard scheint teils Schwachheit mit Erleiden zu identifizieren, teils den Trotz als ein Handeln hervorzuheben. Er behauptet jedoch mehr als dies, daß ein dialektisches Verhältnis zwischen Schwachheit und Trotz bestehe. Die bewußtseinstheoretische Analyse der Gestalten der Verzweiflung (Abschnitt C.B im ersten Teil der *Krankheit zum Tode*) deckt einen Prozeß auf, wo die Verzweiflung der Schwachheit durch die des Trotzes abgelöst wird. Die erwähnte Passage (SV 15, 106ff. = GW 24/25, 60ff.) hat somit die Funktion, zu zeigen, daß die Verzweiflung der Schwachheit als die Verzweiflung, nicht man selbst sein zu wollen, selbst in die Verzweiflung des Trotzes umschlägt, verzweifelt man selbst sein zu wollen. Und es ist hinzuzufügen, daß diese Passage faktisch bereits nachweisen soll, daß die Verzweiflung der Schwachheit darin besteht, nicht man selbst sein zu wollen.

Wie Kierkegaards Begriff des Trotzes heterogen ist, ist sein Begriff der Schwachheit zweideutig. Indem er die Verzweiflung über etwas auflöst in Verzweiflung über sich selbst, kann Kierkegaard die Verzweiflung der Schwachheit mit der Verzweiflung identifizieren, nicht man selbst sein zu wollen. Aber die Schwachheit – wendet Theunissen ein – kennzeichnet “darüber hinaus ein Erleiden, das etwas ganz anderes ist als Nichtselbstseinwollen” (BV 70). Kierkegaard bemerkt selbst, daß Verzweiflung auf dieser Stufe wesentlich “die der Schwachheit, ein Erleiden” ist. Er fügt zwar hinzu, daß ihre Form sei, verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen, aber als eine solche Verzweiflung über sich selbst ist sie nach Kierkegaard selbst nicht wesentlich ein Erleiden, sondern “Selbsttätigkeit..., Handlung” (SV 15, 110 = GW 24/25, 53). Kierkegaards Darstellung schwingt deshalb zwischen “der Schwachheit des Erleidens” und “der Schwachheit des Nichtselbstseinwollens” (BV 74). Das erste macht Kierkegaard zum Ausgangspunkt für die Passage, während er in der Überschrift für die Passage das letztere mit der Verzweiflung der Schwachheit identifiziert.

Die Pointe Theunissens ist nun, daß ein Mensch etwas erfahren muß, an dem er leidet, damit überhaupt von Verzweiflung die Rede sein kann. In diesem Sinne ist Verzweiflung grundlegend Widerfahrnis. Etwas bringt den Menschen zur Verzweiflung; er kann dann daran leiden, selbst verzweifelt zu sein. In beiden Fällen handelt es sich um eine Erfahrung, “die als solche ein Widerfahrnis ist” (BV 71). Das be-

deutet, daß die Schwachheit verstanden als Erleiden Vorrang hat vor der Schwachheit des Nichtselbstseinwollens. "Eine Verzweiflung, der Schlimmes widerfahren ist und die damit auch selbst widerfährt, ist ursprünglicher als eine, die in der Defizienz der Exekution des eigenen Daseins aufgeht, ursprünglicher auch als der ursprünglichste Modus dieser Defizienz, das verzweifelte Nichtselbstseinwollen" (BV 71f).

Kierkegaard zeichnet aber wie erwähnt einen Prozeß, in dem die Verzweiflung der Schwachheit zur der des Trotzes wird. Hierin scheint zu liegen, daß der Trotz zeigt, was Verzweiflung eigentlich ist, nämlich Verzweiflung über sich selbst. Die Begründung ist die, daß der Trotz mehr aktiv und reflektiert ist.

Kierkegaards Theorie der Verzweiflung enthält infolge Theunissen einen Kern von Wahrheit. Ein Mensch, der über etwas verzweifelt, muß dieses Etwas zum 'Ganzen' (dem Irdischen) machen. In diesem Sinne stellt die Verzweiflung ein Handeln dar (BV 89). Verzweiflung ist also nicht nur ein Erleiden (an etwas verzweifeln), sondern auch Handeln (daß diesem Etwas eine unendliche Bedeutung gegeben wird). Aber dieses Handeln ist nicht ohne weiteres Trotz. Wenn Kierkegaard den nachfolgenden Trotz in die Verzweiflung der Schwachheit zurückverlegt, vermischt er in der Weise Handeln und Trotz, daß sich ein diffuser Begriff von Trotz über das ganze Phänomen der Verzweiflung ausbreitet.

Theunissen wendet zudem ein, Kierkegaard löse faktisch die Einheit in der Verzweiflung zwischen Erleiden und Handeln auf. Kierkegaard beschreibt wie erwähnt einen Prozeß, bei dem die Verzweiflung der Schwachheit durch die des Trotzes ersetzt wird. Es handelt sich um einen Prozeß, wo wir mit der Unmittelbarkeit als reines Erleiden beginnen und in reinem Handeln enden. In der Beschreibung dieses Prozesses liegt eine hegelsche Pointe, nämlich daß der Schluß die Wahrheit ans Licht bringt: Im Laufe des Prozesses wird aufgedeckt, was Verzweiflung eigentlich ist. Das, was deutlich wird, ist nach Theunissen die Überzeugung Kierkegaards, "eine Verzweiflung, die ihren Namen verdient, sei *nur* Handlung" (BV 95f). Die Verzweiflung über etwas, mit dem der Prozeß beginnt, löst sich in Schein auf, und das, was sich als eigentliche Verzweiflung erweist, ist etwas, was das Subjekt selbst durch eine Reflexion über sich selbst hervorbringt. Verzweiflung wird zu einem Handeln, nämlich Trotz, "der durchaus unmittelbar vom Selbst kommt" (SV 15, 117 = GW 24/25, 62; wörtlich bei Kierkegaard "der direkt vom Selbst kommt"). Kierkegaards Begriff

der Verzweiflung fängt so nicht den Zusammenhang zwischen Erleiden und Handeln ein, der das Phänomen kennzeichnet, mit dem wir es zu tun haben, die Verzweiflung.

5. Phänomen und Geschichte

Theunissens transzendierende Kritik hängt daran, daß er das Vorverständnis Kierkegaards von dem hinterfragen kann, was Verzweiflung ist, und zur "Sache", den Phänomen Verzweiflung selbst vorstoßen kann. Es gibt also eine Sache, die wir mit Kierkegaard in der Weise gemeinsam haben, daß wir sie eigenständig auslegen können. Während die Kierkegaardliteratur oft unter der selbstauferlegten Begrenzung leidet, Kierkegaard nur innerhalb eines vermeintlich kierkegaardschen Universums auszulegen, und sich damit in einer ständigen "Sachferne"⁷ bewegt, möchte Theunissen die Theorie Kierkegaards über Verzweiflung diskutieren. Wie wir gesehen haben, will er zeigen, daß Kierkegaards Begriff der Verzweiflung nicht ohne weiteres das Phänomen einfängt; vielmehr verstellt dieser Begriff auch den Blick für das, was Verzweiflung ist. Im Vorwort zu *Der Begriff Verzweiflung* bemerkt Theunissen fast programmatisch, daß er Kierkegaard ernst nehmen möchte, indem er "seinen Beitrag zur Sache" prüft. Und er fügt hinzu: "Maßstab der Prüfung ist ein zu einem nicht unbeachtlichen Teil alternatives Verständnis der Sache" (BV 9).

Die beiden Kierkegaardbücher Theunissens zeichnen sich somit auch durch ihre hermeneutischen Überlegungen aus. Theunissen hebt nicht nur die oft übersehenen methodischen Aspekte bei Kierkegaard selbst hervor, sondern stellt reflektiert die Frage nach der Methode in der Kierkegaardauslegung. Die Beachtung des methodischen Problems hängt bei Theunissen eng mit einem Sinn für das Geschichtliche zusammen. Eine Auslegung der "Sache" muß versuchen, die geschichtliche Bedingungen mitzureflektieren, unter denen die Auslegung sich vollzieht, oder anders gesagt die Geschichte, mit der wir die Sache verstehen.

Das wirft jedoch die Frage auf, ob es so etwas wie die "Sache" gibt. Theunissen bemerkt, daß die Idee einer phänomenologischen Beschreibung, die zur Sache selbst gehen will, oft die Geschichte ausklammert. Das Phänomen aber, mit dem wir es hier zu tun haben, die Verzweiflung, ist selbst geschichtlich. Es existiert nur als "ein je

schon gedeutetes" (BV 66, vgl. SGV 25 und 29). Wie aber ist es dann möglich, den Anspruch zu erheben, eine bestimmte Deutung (in diesem Falle die Kierkegaards) der Verzweiflung zu hinterfragen und zur 'Sache' vorzudringen? Soweit ich sehen kann, muß die Antwort diese sein: Daß die Verzweiflung schon gedeutet ist, heißt nicht, daß es das Phänomen nicht gäbe. Das, was bereits gedeutet ist, sind bestimmte Erfahrungen, die wir gemacht haben oder machen. Wenn es möglich ist, ein gegebenes (Vor)verständnis der Verzweiflung zu hinterfragen, so deshalb, weil wir auf diese geschichtlich bestimmten Erfahrungen verweisen können. Daß das Phänomen selbst geschichtlich ist, beinhaltet, daß es stets gedeutet ist, aber auch daß sich diese Deutung auf bestimmte Erfahrungen bezieht. Die verschiedenen Deutungen können an der 'Sache' nachgeprüft werden, indem man diese Erfahrungen erneut zu deuten versucht.

Es ist nach Theunissen nicht möglich, Kierkegaards geschichtlich situierte Deutung der Verzweiflung an einem übergeschichtlichen Begriff der Sache zu messen. Das Phänomen selbst ist in dem Sinne geschichtlich, als der Begriff der Verzweiflung "selbst Geschichte in sich aufnimmt" (BV 67). Theunissen hebt zwei 'Brüche' oder Zäsuren in dieser Geschichte hervor. Die erste Zäsur besteht darin, daß Verzweiflung zu einer Totalitätsbestimmung wird, was in dem Wort *Verzweiflung* zum Ausdruck kommt. Die Verzweiflung existiert auf dem Hintergrund eines totalisierten Zweifels, aber ein solcher ist nur dadurch möglich, daß der Glaube das ganze menschliche Dasein betrifft. Verzweiflung als Totalbestimmung setzt folglich das Christentum voraus (BV 68).

Die andere Zäsur ist der Nihilismus. Verzweiflung ist auch in dem Sinne ein geschichtliches Phänomen, als sie zur Erfahrung eines radikalen Sinnverlusts wird. Kierkegaard deutet Verzweiflung "als Reflex eines geschichtlich bestimmten Nihilismus" (BV 69). Eine Darstellung der Verzweiflung scheint deshalb selbst den Nihilismus reflektieren zu müssen. Theunissen sieht im Nihilismus eine geschichtliche Bedingung, auf die Kierkegaard reagiert, aber in der Weise, daß sein Entwurf einer Alternative zu einer verzweifelten Existenz nicht selbst von nihilistischen Erfahrungen freigehalten werden kann (BV 65). Das zeigt sich daran, daß sich die Ethik Kierkegaards an einem Existenzideal orientiert, das in sich selbst inhaltsleer ist. Darauf werde ich zurückkommen.

Es ist zu beachten, daß Kierkegaard selbst sowohl Angst als auch Verzweiflung als geschichtliche Phänomene auslegt. Im *Begriff*

Angst entwirft er die Geschichte der Angsterfahrung und sieht selbst bedeutende Brüche oder Zäsuren in dieser Geschichte. So ist Geistlosigkeit als eigentlicher Verlust von Geist ein Phänomen der Christenheit. Und in der *Krankheit zum Tode* bemerkt er, daß man natürlich Erfahrungen der Verzweiflung im Heidentum machen könne, daß aber Verzweiflung hier nicht als eine umfassende Möglichkeit verstanden werde. Das Phänomen werde im Heidentum so verstanden, daß es einzelne gebe, die zufällig verzweifeln (SV 15, 101 = GW 24/25, 42). Kierkegaard behauptet dagegen, daß Verzweiflung eigentlich in dem Sinne eine 'totale' Möglichkeit sei, als diese Möglichkeit teils dem menschlichen Dasein als ganzem gelte, teils den Menschen als solchen auszeichne. Und als eine solche Totalbestimmung gehört die Verzweiflung mit einem paradox akzentuierten Begriff von Glauben zusammen. Hiermit nähern wir uns dem Verständnis der Verzweiflung als *desperatio*.

6. Verzweiflung als desperatio

Nicht ohne Grund hat die einleitende Sequenz in der *Krankheit zum Tode* in der Kierkegaardliteratur einen besonderen Status. Kierkegaard liefert hier, was er selbst für ein "vorzügliches Schema"⁸ hielt. Die einleitende Sequenz formuliert konzentriert und – wie es scheint – endgültig Kierkegaards grundlegende Bestimmung dessen, was ein Mensch ist. Theunissen nimmt in seiner Auslegung ernst, daß diese Bestimmung durch eine Analyse der Verzweiflung gegeben wird, die im 'Vortext' herausgestellt wird. Theunissens Auslegung ist radikal, indem er erstens die 'Grundoperation' Kierkegaards aufdecken will, nämlich das Selbst 'negativ' von der Verzweiflung her zu verstehen (den Negativismus), zweitens die Verzweiflungsanalyse von innen zu rekonstruieren versucht und schließlich drittens die Grundlage dieser Analyse anficht, nämlich daß Verzweiflung als ein Mangel im Selbstverhältnis ausgelegt wird. Es handelt sich hier nicht nur um eine Lektüre 'von außen'; es gelingt Theunissen wirklich, die bekannten Textpassagen aufzubrechen, so daß deutlich wird, daß Kierkegaard einige Entscheidungen getroffen hat, die einer philosophischen Diskussion bedürfen. Die Bedeutung seiner Interpretation liegt nicht zuletzt darin, daß Schlüsselbegriffe wie Trotz, Schwachheit, Erleiden und Handeln – ganz zu schweigen von der Verzweiflung selbst – die

Selbstverständlichkeit verlieren, die sie sich in der Kierkegaardliteratur erworben haben.

Aber hat Theunissen Recht in seiner Kritik? Es erscheint unmittelbar richtig, daß ein Mensch verzweifelt sein kann, ohne daß dies daran liegt, daß er nicht er selbst sein will. Verzweifelt nicht man selbst sein wollen muß bedeuten, daß man sich nicht zu dem bekennen will, der man ist. Aber ein Mensch kann gerade verzweifeln, indem er seiner Lage in die Augen sieht. Daß er verzweifelt, braucht nicht zu bedeuten, daß er ein anderer sein will als der, der er ist. Er kann vielmehr daran verzweifeln, daß die Welt, in der er beheimatet ist, zusammenbricht. Was unterstreicht, daß die Verzweiflung dadurch entsteht, daß einem etwas widerfährt, an dem man leidet. Wenn Kierkegaard Verzweiflung und Nichtselbstseinwollen miteinander verknüpft, so ist das nicht unmittelbar einleuchtend, sondern verlangt eine besondere Argumentation. Ich möchte im folgenden versuchen, eine solche Argumentation zu rekonstruieren.

Zunächst möchte ich etwas zurückgreifen. Theunissen bestreitet wie erwähnt, daß es so etwas wie die von Kierkegaard so benannte uneigentliche Verzweiflung gebe. Er rekonstruiert sie so, daß es sich um ein Nichtwollen handelt, das nicht einmal so viel Wollen ist, daß es zum Widerwillen dagegegen wird, man selbst zu sein.

Kierkegaards Darstellung der uneigentlichen Verzweiflung ist in vieler Weise problematisch. Schon indem er sie "uneigentliche" Verzweiflung nennt, scheint er sich von dem zu distanzieren, dessen Wirklichkeit er zu beschreiben vorgibt. Sie ist eigentlich nicht Verzweiflung, da jede Verzweiflung "begrifflich gesehen" bewußt ist, wie Kierkegaard selbst bemerkt (SV 15, 87 = GW 24/25, 25). Seine Lauheit dem gegenüber, was er selbst zu beschreiben vorgibt, wird noch deutlicher: "Das wirkliche Leben ist zu mannigfaltig, als daß es nur solche abstrakten Gegensätze zeigte, wie den zwischen einer Verzweiflung, die vollkommen unwissend darüber ist daß sie es ist, und einer Verzweiflung, die vollkommen dessen bewußt ist es zu sein. Allermeist ist sicherlich der Zustand des Verzweifelten ein, jedoch wieder mannigfaltig abgetöntes, Halbdunkel hinsichtlich des eigenen Zustandes" (SV 15, 104 = GW 24/25, 46).

Soweit ich sehen kann, ist die 'uneigentliche' Verzweiflung eine ungleich komplexere Größe als ein minimales Nichtwollen. Theunissen deutet sie wie gesagt als eine minimale Form des Nichtselbstseinwollens. Der radikale Unterschied zur eigentlichen Form besteht nach

ihm darin, daß es sich um ein Nichtwollen handele, das nicht einmal ein Wollen sei. Man will nicht (man selbst sein), aber so abgeschwächt, daß der fehlende Wille nicht deutlich wird. Dies ist jedoch nur dadurch möglich, daß dieses Nichtwollen "indifferent" ist (wie Theunissen es selbst nennt, BV 34). Aber man ist nicht nur ohne weiteres indifferent, man *macht sich* indifferent.

Dies wird durch die Bemerkung Kierkegaards bestätigt, daß in aller Dunkelheit und Unwissenheit "ein dialektisches Zusammenspiel von Erkenntnis und Wille" sei (SV 15, 104 = GW 24/25, 46). Wenn Theunissen einwendet, daß wir nicht verzweifelt sein können, ohne "irgendwie" zu wissen, daß wir es sind, ist die Frage, ob Kierkegaard dies nicht bejahen würde. Wir wissen es "irgendwie", aber sozusagen gegen uns selbst. Wir *machen uns* unwissend. Man kann versuchen, "z.B. durch Arbeit und Geschäftigkeit als Mittel der Zerstreuung bei sich selbst eine Dunkelheit aufrecht zu erhalten über seinen Zustand", zudem so, daß es einem nicht deutlich wird, daß man es tut (ibid.). Kierkegaard betont allgemein, daß Verzweiflung nicht bloß etwas sei, das einem widerfährt; man tut selbst etwas, man "*zieht sie sich zu*" (SV 15, 76 = GW 24/25, 12). In der uneigentlichen Verzweiflung tut man zudem dies, daß man sich selbst daran hindert, auf die Verzweiflung aufmerksam zu werden (SV 15, 101 = GW 24/25, 42). Diese Deutung wird dadurch untermauert, daß Kierkegaard die uneigentliche Verzweiflung mit Geistlosigkeit, verstanden ethisch-religiös als Verlust von Geist, in Verbindung bringt⁹. Es ist darum wichtig, diesen komplexen Charakter der sogenannten uneigentlichen Verzweiflung hervorzuheben, weil dies zu zeigen scheint, daß das Selbstverhältnis – das, was ein Mensch mit sich selbst tut – für die Frage entscheidend ist, ob dennoch von Verzweiflung die Rede sein kann.

Wir wollen nun noch einmal die entscheidende Passage über die Verzweiflung der Schwachheit heranziehen. Sie läßt sich so lesen, daß Kierkegaard weiß, was er tut, wenn er mit der Verzweiflung über etwas (Irdisches) beginnt und mit der Verzweiflung, nicht man selbst sein zu wollen, schließt: Er versucht hier gerade seine Voraussetzung zu sichern, daß Verzweiflung eine Krankheit im Selbst ist. Bereits im Abschnitt A.C wurde die These aufgestellt, daß derjenige, der über etwas verzweifelt, eigentlich über sich selbst verzweifelt (SV 15,78 = GW 24/25, 14). Die Überschrift zum ersten Hauptabschnitt (also dem ersten Teil) der *Krankheit zum Tode* lautet wie erwähnt: "Die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung". Unmittelbar danach – in der Überschrift zu A – wird die Identifikation von hinten gelesen, aber so, daß

man eine Begründung erwartet: „*Daß Verzweiflung die Krankheit zum Tode ist*“. Die Überschrift zum letzten Unterabschnitt in A – nämlich A.C – wiederholt fast als Zitat: „Verzweiflung ist: *“Die Krankheit zum Tode”*“. Die Begründung, die gegeben wird, ist offenbar die, daß Verzweiflung eine Krankheit im Selbst ist. Entscheidend aber ist, daß zugleich das Selbstverhältnis, das Verzweiflung ist, als Krankheit zum Tode bestimmt wird. Darauf werde ich gleich zurückkommen.

Die Passage über die Verzweiflung der Schwachheit wiederholt nicht nur die Behauptung in Abschnitt A.C, daß Verzweiflung über etwas eigentlich Verzweiflung über sich selbst ist. Sie erklärt, daß Verzweiflung über etwas Irdisches eigentlich Verzweiflung über *das* Irdische ist. Das besagt, daß man, um über etwas zu verzweifeln, diesem Etwas eine unendliche Bedeutung beimessen muß. Die Passage kann deshalb eine verborgene Verzweiflung am Ewigen in die Verzweiflung über das Irdische hineinlesen. Hierin liegt auch nach Theunissen der Kern der Wahrheit in der Verzweiflungsanalyse Kierkegaards: „Wer über etwas Irdisches verzweifelt, macht dieses Etwas, das auch stets etwas Einzelnes ist, zum Irdischen im ganzen, und er könnte es nicht dazu machen, lebte er nicht in einer Verzweiflung am Ewigen“ (BV 89). Die Passage reformuliert darauf die Formel für alle Verzweiflung: Verzweiflung ist „das Ewige und sich selbst verloren haben“ (SV 15, 117 = GW 24/25, 61). Das aber heißt, daß Verzweiflung über etwas nicht ohne weiteres in Verzweiflung über sich selbst aufgelöst wird. Teils wird ein Handeln aufgedeckt, das in der Verzweiflung liegt, nämlich daß man das Etwas, über das man verzweifelt, zum Ganzen macht, teils wird die Verzweiflung über sich selbst mit der Verzweiflung am Ewigen verknüpft.

Theunissen wendet nun ein, daß Kierkegaard in dem Prozeß, in dem die Passage über die Verzweiflung der Schwachheit die erste Stufe darstellt, eine doppelte Reduktion vollziehe: Verzweiflung über etwas im Sinne einer Erfahrung werde aufgelöst in das Verzweifeltsein des Selbstverhältnisses. Und die Einheit zwischen Leiden und Handeln, welche die Verzweiflung kennzeichnet, breche Kierkegaard auf, indem der Prozeß in Unmittelbarkeit als ein reines Erleiden beginne und in reinem Handeln ende.

Aber behauptet Kierkegaard, daß es ein reines Erleiden und ein reines Handeln gebe? Das erste scheint eindeutig der Fall zu sein. Im Abschnitt über Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches beginnt Kierkegaard mit der „reinen Unmittelbarkeit“. Hier ist Verzweiflung „ein bloßes Erleiden ...“, sie kommt in keinerlei Weise von

innen her als Handlung" (SV 15, 107 = GW 24/25, 48). Das stimmt jedoch nicht mit dem überein, was Kierkegaard kurz zuvor sagt, daß es nämlich "ohne Trotz ... keine Verzweiflung" gebe (SV 15, 105 = GW 24/25, 47). Und ebenso unmittelbar danach schiebt Kierkegaard eine Parenthese ein zur Rede vom Unmittelbaren: "...soweit denn in der Wirklichkeit Unmittelbarkeit ganz ohne alle Reflexion vorkommen kann" (SV 15, 107 = GW 24/25, 49). Kierkegaard scheint sich hier von seinen eigenen abstrakten Konstruktionen zu distanzieren, so wie zuvor bei der Rede von einer unbewußten Verzweiflung. Die Frage ist offenbar auch für Kierkegaard, ob es eine solche Verzweiflung gibt, bei der man nicht selbst darauf reagiert, daß man verzweifelt. Das reine Erleiden würde darin bestehen, daß man allein über das verzweifelt, was einem widerfährt. Man ist nur Opfer dessen, was einem zu-stößt. Daß es ein 'reines' Erleiden ist, muß bedeuten, daß man selbst nichts tut. Das wird im folgenden als ein Selbstbetrug aufgedeckt, denn es kann erst dann von Verzweiflung über etwas die Rede sein, wenn man selbst dem, was einem widerfährt, Bedeutung zumißt. Soweit ich sehen kann, ist die reine Unmittelbarkeit (das reine Erleiden) eine Selbstauffassung, die sich eben als unhaltbar erweist. Kierkegaards Beschreibung verhält sich auch hier zu einer Bewußtseins-gestalt, die etwas über sich selbst besagt, nur nennt sich 'der Unmittelbare' nun selbst verzweifelt, während der unbewußt Verzweifelte sich von der Verzweiflung freisprach.

Wie aber steht es mit dem reinen Handeln? Theunissen behauptet, Kierkegaard nehme an, die Verzweiflung, die ihren Namen verdiene, "sei *nur* Handlung" (BV 96). Dies ist ein entscheidender Punkt, denn mit einer solchen Annahme wird die Verbindung zwischen der Verzweiflung und dem, was einem Menschen widerfährt, abgebrochen. Aber es ist für mich schwer ersichtlich, daß Kierkegaard dies annimmt. Der Prozeß, den er beschreibt, endet – darauf macht Theunissen selbst aufmerksam – nicht in reinem Handeln, sondern in der dämonischen Verzweiflung, wo das Moment des Erleidens gerade intensiviert wird. Auch wenn die Verzweiflung mir selbst gilt, bezieht sie sich auf das, was ich erfahre und woran ich leide. Wie wir oben gesehen haben, ist die dämonische Verzweiflung ein leidender Trotz, bei dem ich an dem in mir selbst festhalte, an dem ich leide, und wo ich mich also nicht selbst umdichten will.

Wenn Theunissen behauptet, daß Verzweiflung grundlegend Widerfahrnis sei, rehabilitiert er, was Kierkegaard scheinbar konsequent in seiner Verzweiflungsanalyse abwertet, nämlich daß etwas

einem Menschen *widerfährt*. Kierkegaard hat hier jedoch ein polemische Anliegen¹⁰. Das, von dem er abwertend spricht, ist die Auffassung, in der ich meine Verzweiflung zu etwas mache, das mir widerfährt¹¹. Das, was man dabei nicht sieht, ist, daß man sich selbst das Verzweifeln *zuzieht* – daß man also selbst verzweifelt (SV 15, 75f. = GW 24/25, 10f.). Mit seiner Polemik will Kierkegaard deutlich machen, daß Verzweiflung auch ein Handeln ist.

Scheinbar meint Kierkegaard jedoch nicht nur, daß die Verzweiflung *auch* vom Subjekt komme, sondern daß sie *allein* von innen komme (BV 62). Der Eindruck, daß die Verzweiflung von außen komme, löst sich offenbar in Schein auf: "Denn wenn das Irdische dem Selbst genommen wird und der Mensch verzweifelt, so ist es, als käme die Verzweiflung von außen her, wiewohl sie doch allezeit aus dem Selbst kommt" (SV 15, 117 = GW 24/25, 61). Das, was von außen kommt, wird zu einem bloßen Anlaß reduziert, während die Quelle der Verzweiflung das Subjekt selbst ist. Die Verzweiflung entsteht durch die Reflexion des Subjekts auf sich selber. Die Reflexion "ersetzt etwas in der Welt durch etwas am eigenen Dasein. Dasjenige Etwas, das Gegenstand der widerfahrenden Verzweiflung war, gerät damit aus dem Blick" (BV 94).

Es ist jedoch zu fragen, ob die Verzweiflung für Kierkegaard in einem anderen Sinne von innen kommt als eben dem, daß sich das Subjekt verzweifelt *macht*. Damit von Verzweiflung gesprochen werden kann, muß das Subjekt dem Etwas, das es erfährt, unendliche Bedeutung beimessen. Insofern kann man sagen, daß die Verzweiflung daher rührt, daß das Subjekt selbst etwas tut: Es mißt diesem Etwas unendliche Bedeutung bei. Aber es macht sich ja gerade verzweifelt über dieses Etwas. Es ist noch immer dieses Etwas, das von außen den Anlaß zur Verzweiflung liefert. Zu Beginn des Abschnitts "Verzweiflung am Ewigen oder über sich selbst" heißt es, daß Verzweiflung über das Irdische eigentlich *auch* Verzweiflung über sich selbst sei (SV 15, 116 = GW 24/25, 60). Verzweiflung über das Irdische wird nicht in dem Sinne in Schein aufgelöst, daß der Verzweifelte nicht auch über das Irdische verzweifelt. Wenn Kierkegaard sagt, daß diese Verzweiflung eigentlich auch Verzweiflung am Ewigen sei, spricht er davon, was sie *bedeutet*. Die Diagnose, die er stellt, vermittelt eine Einsicht, zu der der Verzweifelte selbst gelangen soll, nämlich zu verstehen, was seine eigene Verzweiflung bedeutet: daß er am Ewigen verzweifelt.

Nun beschreibt Kierkegaard jedoch Verzweiflung am Ewigen so, daß sie eine andere Verzweiflung ist als die Verzweiflung über das Irdische. Er bedient sich hier einer hegelschen Figur der Umkehrung. Die Verzweiflung potenziert sich zu "einem neuen Bewußtsein", indem sie nicht mehr die Verzweiflung der Schwachheit ist, sondern Verzweiflung über seine Schwachheit (SV 15, 116f. = GW 24/25, 60f.): "Der Verzweifelte versteht selbst, daß es Schwachheit ist, sich das Irdische so zu Herzen zu nehmen, daß es Schwachheit ist zu verzweifeln". Aber er verzweifelt dennoch, trotz seines Selbstverständnisses, und "dadurch kehrt sich denn der ganze Gesichtspunkt um"; er verzweifelt nun "über sich selbst", darüber, daß er verzweifelt (SV 15, 117 = GW 24/25, 61).

Kierkegaard hebt hervor, daß "diese neue Verzweiflung" vom Selbst kommt. Das ist insoweit bei aller Verzweiflung der Fall, aber der Unterschied besteht darin, daß die Verzweiflung nun dem Verzweifelten selbst gilt. Er verzweifelt über sich selbst – darüber, daß er verzweifelt. Auch wenn das Selbstverhältnis der Verzweiflung hier potenziert ist, bemerkt Kierkegaard dennoch, daß die Verzweiflung "mittelbar-unmittelbar¹² vom Selbst, als Gegendruck (Reaktion)" kommt. Und er fügt hinzu: "...darin unterschieden vom Trotz, der durchaus unmittelbar¹³ vom Selbst kommt" (SV 15, 117 = GW 24/25, 62). Die Verzweiflung über sich selbst, wo man selbst versteht, daß man am Ewigen verzweifelt, ist noch immer an das Irdische, durch das man verzweifelt, gebunden.

Die Verzweiflung läßt sich dadurch zu Trotz potenzieren, daß der Anlaß der Verzweiflung lediglich von innen kommt, indem der Verzweifelte an sich selber leidet. Hier besteht jedoch ein entscheidender Unterschied. Während der, der verzweifelt, selbst zu der Einsicht gelangen soll, daß er am Ewigen verzweifelt und damit über sich selbst, wenn er über das Irdische verzweifelt, soll er gerade die potenzierte Verzweiflung des Trotzes vermeiden. Es ist also zu unterscheiden zwischen der Verzweiflung über sich selbst, die in Schwachheit am Ewigen verzweifelt, und der Verzweiflung, die trotzig an sich selbst leidet. Um von der Verzweiflung erlöst zu werden, ist es erforderlich, daß ich auf meine Verzweiflung aufmerksam werde (nämlich daß ich verzweifelt bin und was dies bedeutet), *nicht* aber, daß die Verzweiflung zu Trotz potenziert wird. Vielmehr wird die Verzweiflung zu Trotz potenziert, weil man sich nicht richtig hin "zum Glauben" bewegt (SV 15, 120 = GW 24/25, 65). Die Verzweiflung der Schwachheit ist damit nicht nur eine Übergangsfigur zur Verzweiflung des Trotzes.

Was bedeutet es nun, daß Verzweiflung eigentlich Verzweiflung über einen selbst ist? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich an die Behauptung Theunissens anknüpfen, daß die *Krankheit zum Tode* die 'zweite' Ethik Kierkegaards darstelle (BV 19). Ich meine, daß es durch eine eingehende Analyse der *Krankheit zum Tode* möglich ist, diese Behauptung zu begründen, aber es bedarf eines Zusatzes. Wenn man eine zweite Ethik bei Kierkegaard finden will, so muß man sie in der *Krankheit zum Tode* und in *Der Liebe Tun* suchen. Die beiden Werke sind im Zusammenhang zu interpretieren – schon deshalb, weil die Verzweiflungsanalyse in *Der Liebe Tun* eine zentrale Rolle spielt, und zwar gerade in bezug auf das rechte Selbstverhältnis.

Wenn Kierkegaard behauptet, daß Verzweiflung ein Mißverhältnis im Selbstverhältnis ist, so ist zu fragen, was das für ein Selbstverhältnis ist, das Verzweiflung ist. Der Ansatz Kierkegaards (Verzweiflung als verfehltes Selbstverhältnis) erfordert gerade eine nähere Bestimmung dessen, in welchem Sinne das Selbstverhältnis Verzweiflung ist.

Die Rolle, welche die Verzweiflungsanalyse in *Der Liebe Tun* spielt, ergibt sich aus Abschnitt II.A in der ersten Folge. Kierkegaard beschreibt hier, wie Liebe zu Verzweiflung werden kann. Wenn er das "Du sollst" des Gebotes der Nächstenliebe betont, so geschieht dies auf dem Hintergrund dieser Beschreibung der Verwandlung der Liebe in Verzweiflung¹⁴. Wir finden hier als Stichwort die Formel für Verzweiflung: "Verzweiflung ist ein Mißverhältnis im innersten seines [eines Menschen] Wesens ... Verzweiflung heißt, daß einem Menschen das Ewige fehlt" (SV 12, 45 = GW 19, 47).

Gerade in diesem grundlegenden Abschnitt II.A wird gezeigt, wie das Selbstverhältnis zu Verzweiflung werden kann. Kierkegaard nimmt ernst, daß das Gebot der Nächstenliebe eine Forderung enthält, sich selbst zu lieben. Diese Forderung wird wiederum auf einem negativen Hintergrund gesehen: "Wenn der Geschäftige seine Zeit und seine Kraft im Dienste eitler, unbedeutender Unternehmungen vergeudet, geschieht das dann nicht, weil er nicht gelernt hat, sich recht selbst zu lieben? Wenn der Leichtsinnige sich selber mit wegwirft beinahe wie ein Nichts im Narrenspiel des Augenblicks, geschieht das dann nicht, weil er nicht gelernt hat, sich selbst recht zu lieben? Wenn der Schwermütige wünscht, des Lebens, ja seiner selbst ledig zu werden, geschieht das dann nicht, weil er nicht lernen will, im strengen und ernsten Sinne sich selbst zu lieben? Wenn ein Mensch, weil die Welt oder ein anderer Mensch ihn treulos verraten haben,

sich der Verzweiflung ergibt, welches ist dann seine Schuld (denn von seinem unschuldigen Leiden sprechen wir hier nicht), wenn nicht die, daß er sich selbst nicht auf die rechte Weise liebt? Wenn ein Mensch selbstquälerisch Gott einen Dienst zu tun glaubt, indem er sich selbst martert, welches ist dann seine Sünde, wenn nicht die, daß er sich selbst nicht recht lieben will? Ach, und wenn ein Mensch vermessen Hand an sich legt, ist dann seine Sünde nicht eben die, daß er sich selbst nicht richtig liebt in dem Sinne, in welchem ein Mensch sich selbst lieben *soll*?" (SV 12, 28f. = GW 19, 27f.).

Kierkegaard unterscheidet in der eingeschobenen Parenthese zwischen einem unschuldigen Leiden und Verzweiflung, wo man selbst schuldig ist. Bei den beschriebenen negativen Phänomenen ist gemeinsam, daß es sich um – zwar ganz unterschiedliche – Formen von Selbst-Aufgabe handelt. Die Aussage Kierkegaards, daß Verzweiflung ein Mißverhältnis im Selbstverhältnis sei, erfordert wie gesagt eine nähere Bestimmung dessen, was das für ein Selbstverhältnis ist, das Verzweiflung ist. Soweit ich sehen kann, ist die Antwort, daß dies ein Selbstverhältnis ist, wo ein Mensch 'sich selbst verliert' oder sich selbst aufgibt in dem Sinne, daß er seinen Mut oder seine Hoffnung aufgibt. Verzweiflung versteht Kierkegaard als *desperatio*, als Aufgabe von Hoffnung.

Dies ist nicht nur eine Deutung, die ich von außen in die *Krankheit zum Tode* hineintrage. Die Verzweiflung, welche die Krankheit zum Tode ist, wird als Hoffnungslosigkeit bestimmt (SV 15, 77 = GW 24/25, 13). Und im Abschnitt über die Verzweiflung der Notwendigkeit, dem auch Theunissen eine zentrale Bedeutung zumißt (BV 123f.), werden "das wahre Hoffen" und "das wahre Verzweifeln" einander gegenübergestellt (SV 15, 95 = GW 24/25, 35). Das wahre Verzweifeln wird in der Passage über die Verzweiflung der Schwachheit als Verzweiflung am Ewigen bestimmt. Verzweiflung ist, "das Ewige ... verloren zu haben" (SV 15, 117 = GW 24/25, 61), und das bedeutet, den Glauben an das verloren zu haben, was erlöst und aufrichtet. Wenn man *über* etwas verzweifelt, setzt einen das in der Verzweiflung fest; aber es setzt einen nur fest, indem man *am* Ewigen verzweifelt als dem, das einen aus der Verzweiflung erlöst (vgl. SV 15, 116 = GW 24/25, 60, Anm.). Verzweifeln heißt letztlich, daß man nicht daran glaubt, daß eine "Möglichkeit" besteht (SV 15, 95f. = GW 24/25, 34f.), und das bedeutet, die Hoffnung aufzugeben.

Nach Theunissen entdeckt Kierkegaard eine selbständige Form

der Verzweiflung in der *praesumptio*, daß nämlich das Subjekt sich im Stolz anmaßt, selbst 'seine Zukunft vorwegzunehmen'. Kierkegaard macht zudem dies und nicht die *desperatio* zum Schwerpunkt in der Verzweiflung (BV 128ff.). In dem Prozeß, in welchem die Verzweiflung des Trotzes die der Schwachheit ablöst, erweist sich die Verzweiflung primär in einem eigenmächtigen Willen, sich selbst zu konstruieren oder trotzig zu behaupten. Dennoch bemerkt Theunissen schließlich, daß Kierkegaards Theorie der Verzweiflung auf die *desperatio* als "das tieferliegende Fundament" zurückgreift. Dies tut sie, indem sie alle Verzweiflung in der Verzweiflung am Ewigen fundiert (BV 133). Theunissen hat früher hervorgehoben, daß Verzweiflung am Ewigen heißt, daß man "das *Zutrauen* zu ihm" (BV 101) verliert. Man verzweifelt am Ewigen als dem "Rettenden" (BV 108ff.). Am Ewigen verzweifeln heißt also, das "Zutrauen zum Rettenden" verlieren (BV 133). Was als transzendierende Kritik angelegt war (siehe auch BV 109f., 124), scheint mir eher eine Rekonstruktion zu sein.

Die oben von mir vorgeschlagene Auslegung des Selbstverhältnisses der Verzweiflung schließt keineswegs aus, daß die Verzweiflung auch Erfahrung von Verlust ist. Man gerät vielmehr in Verzweiflung, indem man an etwas leidet, aber wenn das zu Verzweiflung werden soll, muß man selbst etwas tun: dem Verlust unendliche Bedeutung beimessen. Und dies tun heißt gerade, die Hoffnung oder den Mut verlieren – und eben dies ist am Ewigen verzweifeln. Kierkegaards Verknüpfung der Verzweiflung am Ewigen mit der Verzweiflung als einem Selbstverhältnis hat deshalb sehr wohl einen Sinn. Wenn man verzweifelt, tut man selbst etwas, man gibt nämlich die Hoffnung oder den Mut auf, und man tut dies gegen sich selbst: Man gibt *seine* Hoffnung auf, verstanden als die Hoffnung, aus der man lebt, oder man gibt es auf, von der Hoffnung zu leben. Und das bedeutet, daß man – mit einer entscheidenden Formulierung aus der *Krankheit zum Tode* – 'sich selbst verliert'. Die Formel für alle Verzweiflung wird, wie bereits zitiert, dahingehend reformuliert, daß die Verzweiflung darin bestehe, daß man "das Ewige und sich selbst verloren hat" (SV 15, 117 = GW 24/25, 117).

Es liegt nahe, gegen Kierkegaard einzuwenden, daß es Verlust gibt, der in der Tat von unendlicher Bedeutung ist. Den Verlust eines geliebten Menschen wertet Kierkegaard scheinbar ab zu einem Verlust von etwas Äußerlichem oder gar zu einer Frage der Vorstellung vom Selbst. Vor allem in *Der Liebe Tun* unterscheidet Kierkegaard aber zwischen Trauer und Verzweiflung. Ausgangspunkt ist eben, daß es schwer sein kann, der Verzweiflung z.B. beim Verlust eines gelieb-

ten Menschen zu entgehen. Es gibt Verlust oder Schläge, die so schmerzhaft sind, daß es schwer fällt, nicht zu verzweifeln. Die Verzweiflung ist in einem gewissen Sinne das, was am nächsten liegt. Eben deshalb wird es zu einer Forderung, daß man nicht verzweifeln soll. Am Schluß des Abschnitts "Du *sollst* lieben" in *Der Liebe Tun* wird betont, daß dieses "Du *sollst*" der Ewigkeit das "Erlösende" sei. Dies wird dadurch entfaltet, daß Trauer und Verzweiflung einander gegenübergestellt werden: "Ich soll nicht die Erlaubnis haben, mich wider des Lebens Schmerz zu verhärten, denn ich *soll* trauern; aber ich soll auch nicht die Erlaubnis haben zu verzweifeln, denn ich *soll* trauern; und doch soll ich auch nicht die Erlaubnis haben, daß ich aufhöre zu trauern, denn ich *soll* trauern. Ebenso mit der Liebe. Du sollst nicht die Erlaubnis haben, dich wider dieses Gefühl zu verhärten, denn du *sollst* lieben; aber du sollst auch nicht die Erlaubnis haben, verzweifelt zu lieben, denn du *sollst* lieben; und ebensowenig sollst du die Erlaubnis haben, dies Gefühl in dir zu verpfuschen, denn du *sollst* lieben. Du sollst die Liebe bewahren, und du sollst dich selbst bewahren, mit und in dem Bewahren deiner selbst sollst du die Liebe bewahren" (SV 12, 47f. = GW 19, 50).

Man soll trauern, aber nicht verzweifeln, das heißt: Man soll vermeiden, daß die Trauer zu Verzweiflung wird. Während die Trauer beim Verlust gefordert ist, ist die Verzweiflung etwas, das man vermeiden soll. Der Sinn ist also nicht, daß man sich nicht durch den Verlust getroffen fühlen soll. Sich von dem Verlust unberührt machen wäre gerade eine Form der Verzweiflung. Daß man trauern soll, heißt, den Verlust, an dem man leidet, ernst zu nehmen; zu verzweifeln heißt natürlich auch, den Verlust schwer zu nehmen, aber in einer Bewegung zurück auf sich selbst. Die Bewegung wird selbstbezogen. Der radikale Unterschied zwischen Trauer und Verzweiflung ist der, daß man in der Verzweiflung selbst die Hoffnung und den Mut fahren läßt. Die Krankheit zum Tode, die in der Verzweiflung ist, besteht darin, daß das Leben für einen erstirbt. Was in unterschiedlicher Weise geschehen kann – durch Gleichgültigkeit oder Langeweile, durch Geschäftigkeit, wo man vergißt, was etwas für einen bedeutet, oder durch den Verlust, der einem den Lebensmut nimmt.

Es ist an der Zeit, die Argumentation zusammenzufassen. Damit von Verzweiflung die Rede sein kann, muß man dem Etwas oder dem Verlust, über den man verzweifelt, eine unendliche Bedeutung beimessen. Die Handlung, als die sich die Verzweiflung erweist, besteht darin, daß man *selbst* etwas tut (unendliche Bedeutung beimißt) *und*

daß man etwas *mit sich selbst* tut (man mißt dem, an dem man leidet, unendliche Bedeutung für einen selbst zu). Das Selbstverhältnis, welches die Verzweiflung ist, ist Selbstverlust, da man mehr oder weniger ausdrücklich die Hoffnung aufgibt. Wenn ein Mensch die Hoffnung fahren läßt, tut er etwas an sich selbst; er schließt sich ein, letztlich macht er sich unberührt oder indifferent. Das aber tut er nicht nur an sich selbst, er tut es auch sich selbst gegenüber – und ‘verliert’ in diesem Sinne sich selbst. Im Gegensatz dazu ‘bewahrt’ ein Mensch sich in der Hoffnung, indem er sich dem Kommenden öffnet.

Diese Auslegung des Selbstverhältnisses der Verzweiflung schließt wie erwähnt nicht aus, daß man über einen erlittenen Verlust verzweifelt. Die Verzweiflung beginnt vielmehr damit, daß einem etwas zustößt. Erst dadurch, daß sie zum Trotz potenziert wird, betrifft die Verzweiflung nur einen selbst – wodurch sie nur noch mehr verkehrt wird. Wenn Theunissen einwendet, daß nach Kierkegaard “alle Verzweiflung in den Kreis des Selbstverhältnisses eingeschlossen” (BV 61) sei, so deckt sich dies insoweit mit dem, was Kierkegaard selbst als Diagnose stellt: Die Verzweiflung ist eine Krankheit im Selbst, weil der Verzweifelte unfrei um sich selbst kreist. Dieses In-sich-selbst-Kreisen, das Kierkegaard immer deutlicher in der Verzweiflung aufspürt, macht es ihm möglich, die Verzweiflung ethisch-religiös als Sünde zu bestimmen. In den verschiedenen Gestalten, die die Verzweiflung annehmen kann, sieht Kierkegaard unterschiedliche Formen der Selbstaufgabe, wo man eben nicht von sich selbst freikommt.

Es fragt sich nun, ob es nicht eine Grenze für dieses Verständnis der Verzweiflung als Selbstaufgabe und In-sich-selbst-Kreisen gibt. Wenn ein Mensch ohnmächtig darüber verzweifelt, daß seine Welt zusammenbricht, kann es schwer sein, zu sehen, daß eine solche ohnmächtige Verzweiflung selbstbezogen sein soll. Aber wenn ein Mensch in seiner Ohnmacht verzweifelt, tut er in einem gewissen Sinne noch immer etwas an sich selbst; er kann sich in sich selbst so einschließen, daß er ein Verständnis seiner Situation bewahrt und zudem ein Leben lebt, das er selbst als ein Scheinleben auffaßt. Die Ohnmacht kann jedoch auch in der Weise nach innen schlagen, daß er in der Verzweiflung zugrunde geht.

Die Frage ist deshalb, ob es Formen der Verzweiflung gibt, bei denen Kierkegaards ethisch-religiöse Bestimmung keinen Sinn ergibt. Kierkegaard braucht nicht zu leugnen, daß es Situationen gibt, die

zum Verzweifeln sind. Sein Gesichtspunkt ist der ethische, daß man gerade in solchen Situationen nicht sich selbst erlauben darf, zu verzweifeln. Die Hoffnung, die man nicht aufgeben darf, ist auch eine Hoffnung trotz der Situation. Wenn Kierkegaard das grundlegende Selbstverhältnis in der Verzweiflung betont, so liegt hierin indirekt die Pointe, daß dieses Selbstverhältnis auch die Möglichkeit eröffnet, der Verzweiflung zu widerstehen.

Infolge Theunissen beurteilt Kierkegaard Verzweiflung "nach den Kriterien eines Selbstseinwollens, das in seiner Leere vom Nichts affiziert ist" (BV 65). Die Ethik Kierkegaards droht inhaltslos zu werden, da das in der Verzweiflungsanalyse implizierte Existenzideal, man selbst zu werden, teils jeden an sich selbst verweist, teils "nichts als die Exekution des je Eigenen verlangt" (ibid.). Der einzelne Mensch soll das Dasein übernehmen, an dem er verzweifelt. Diese Leere, die an dem Existenzideal haftet, verknüpft Theunissen wie gesagt mit dem geschichtlichen Umstand, daß der Nihilismus, den Kierkegaard selbst als Verzweiflung deutet, die Zeit beherrscht. "Die Ethik, die dem Einzelnen die Pflicht auferlegt, sein nichtiges Dasein wider seinen unmittelbaren Willen zu exekutieren, nimmt diesen Gang der Dinge ernst. Die Leere des von ihr postulierten Selbstseinwollens ist der Preis, den ihr die geschichtliche Lage abverlangt" (BV 66).

Aber erstens scheint zwischen einer solchen doppelbödigen Auslegung des Nihilismus und dem, was Theunissen selbst als den 'Negativismus' Kierkegaards hervorhebt, ein entscheidender Unterschied zu existieren. Soweit ich sehen kann, ist die Einsicht, daß wir von negativen Erfahrungen ausgehen müssen, wenn wir erkunden wollen, was es heißt, man selbst zu werden, nicht von vornherein an ein inhaltsleeres Existenzideal gebunden. Und zweitens ist gerade die 'zweite' Ethik nicht durch ein solches Ideal bestimmt. Kierkegaards Begriff der Verzweiflung als Selbstaufgabe und In-sich-selbst-Kreisen ist wie gesagt bereits ethisch bestimmt. Die 'zweite' Ethik, die durch die Verzweiflungsanalyse bestimmt wird, ist nicht inhaltsleer. Das rechte Selbstverhältnis besteht nicht nur in der "Exekution des je Eigenen". Das Selbstverhältnis und das Verhältnis zum anderen Menschen sind so miteinander verwickelt, daß die Forderung lautet: "Du sollst dich selbst lieben, ebenso wie du den Nächsten liebst, wenn du ihn liebst als dich selbst" (SV 12, 28 = GW 19, 27). Zu sich selbst in das rechte Verhältnis kommen erfordert, daß man sich nicht nur zum 'Eigenen' bekennt, sondern auch zu dem, was einen selbst mit dem anderen Menschen verbindet¹⁵.

Anmerkungen

- 1 Kierkegaards Werke werden zitiert nach der dänischen Ausgabe Samlede Værker, 3. Ausg. 1962-64 (= SV) sowie der deutschen Ausgabe der Gesammelten Werke von E. Hirsch u.a. (= GW) mit Bandangabe und Seitenzahl.
- 2 Michael Theunissen, Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard, Frankfurt am Main 1993, im folgenden abgekürzt als BV.
- 3 Frankfurt am Main 1991, im folgenden abgekürzt SGV.
- 4 "Kierkegaard's Negativistic Method", in: Kierkegaard's Truth. The Disclosure of the Self, Psychiatry and the Humanities Bd. 5, Yale University Press, New Haven und London 1981, S. 381-423.
- 5 Vgl. hierzu Alastair Hannays "Basic Despair in The Sickness unto Death" in dieser Nummer von Kierkegaardiana.
- 6 Das wird dadurch gestützt, daß Theunissen erst in der zweiten Studie bringt, was eine weitere Begründung der Asymmetrie zu sein scheint, jetzt aber als Argument dafür, daß auch eine Asymmetrie zwischen Handeln und Leiden bestehe: Es gibt Formen von Verzweiflung, die einem reinen Erleiden nahekommen (BV 88).
- 7 Den Ausdruck entnehme ich aus Theunissens "Antwort" in Fulda/Horstmann/Theunissen: Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels "Logik", Frankfurt am Main 1980, S. 47. Es wäre erhellend – würde aber zu weit führen – die Verbindung zu den hermeneutischen Überlegungen im früheren Werk Theunissens herzustellen. Vgl. hierzu meinen Artikel: "Dialektik og dialogik", Fønix 1983, S. 252-264.
- 8 Pap. VIII 1 A 651.
- 9 Es würde zu weit führen, hier näher die skizzierte Deutung der uneigentlichen Verzweiflung zu begründen. Ich gehe darauf näher ein in meinem Buch: Begrebet angst hos Søren Kierkegaard, Kopenhagen 1994, vor allem im Zusammenhang mit dem Abschnitt: "Die Allgemeinheit dieser Krankheit (der Verzweiflung)" (SV 15, 81ff. = GW 24/25, 18ff.).
- 10 Das deutet Theunissen selbst an, indem er die Möglichkeit erwähnt, daß das, was Kierkegaard in Schein auflöst, nicht "die Realität, die zum Verzweifeln ist", sei, sondern die Auffassung, daß Verzweifeln eine "Augenblickssache" sei (BV 138).
- 11 Kierkegaard verhält sich – hegelsch ausgedrückt – zu einer Bewußtseinsgestalt, die schon von sich selbst und seiner Verzweiflung spricht, z.B. SV 15, 74 = GW 24/25, 9: "Wofern ein Verzweifelter auf seine Verzweiflung, wie er meint aufmerksam ist, nicht sinnlos von ihr spricht, wie von etwas, das ihm widerfährt ...", und SV 15, 75 = GW 24/25, 11f.: "... wie viel der Verzweifende da von seiner Verzweiflung als von einem Unglück rede".
- 12 Wörtlich "indirekt-direkt".
- 13 Wörtlich "direkt".
- 14 Siehe hierzu meinen Artikel: "Kærlighedens gerninger og anerkendelsens dialektik" (Der Liebe Tun und die Dialektik der Anerkennung), Dansk Teologisk Tidsskrift 1991, Nr. 4., S. 261-270.
- 15 Zu diesem Begriff des Allgemeinmenschlichen siehe mein Buch: Begrebet angst hos Søren Kierkegaard, Kap. 7 und 8.

Übersetzt von Eberhard Harbsmeier