

Kontemplativ-ästhetisch oder existentiell-ethisch

Zur Kritik der auf der Stadienlehre basierenden
Kierkegaardinterpretation¹

Hiroshi Fujino

Kierkegaard hielt während seines gesamten schriftstellerischen Lebens daran fest, das menschliche Leben anhand der drei Kategorien 'ästhetisch, ethisch und religiös' auszulegen. Die meisten Interpreten bezeichnen dieses Denken als Kierkegaards Stadienlehre der Existenz. Die Stadienlehre der Existenz besagt, stark vereinfacht, daß jeder Mensch einen dreistufigen Prozeß der Entwicklung von der niedrigsten, ästhetischen Existenzweise über die ethische bis hin zur religiösen durchlaufen muß, und zwar dergestalt, daß er sich beim Übergang von einem Stadium zum anderen nicht etwa einer immanenten Prozeßlogik überlassen kann, sondern daß er vermitteltst einer Wahlentscheidung einen 'Sprung' vollziehen muß.

Diese Interpretation, die die Stadienlehre als Grundrahmen der Philosophie Kierkegaards betrachtet, ist jedoch äußerst problematisch, weil sie vor allem der Bedeutung des Zentralbegriffs seiner Philosophie, nämlich dem Begriff der Existenz, nicht gerecht wird. Der folgende Beitrag stellt sich deshalb der Aufgabe, Kierkegaards Denken in den drei Kategorien 'ästhetisch, ethisch und religiös' grundlegend zu untersuchen, und versucht dabei, es von der Bindung an die sogenannte Stadienlehre der Existenz zu lösen. Es geht dabei zum einen darum, das philosophische Potential dieses Denkens freizusetzen, und zum anderen darum, die Bedeutung des Begriffs der Existenz in aller Deutlichkeit herauszuarbeiten.

In einem ersten Schritt wird der Versuch unternommen, durch Auslegung der Äquivokation des Begriffs der Ästhetik nachzuweisen, daß die kontemplative Haltung als der zentrale Inhalt des Ästhetischen bei Kierkegaard anzusehen ist. Der Kontrast zur Ästhetik Schopenhauers läßt dabei die Bedeutung des Existenzdenkens

Kierkegaards anschaulich werden. In einem zweiten Schritt wird die Entwicklung von Kierkegaards Ethikverständnis nachgezeichnet, das letztlich in eine auf den Selbstbezug des Einzelnen konzentrierte, existentielle Ethik, "die zweite Ethik", mündet. Durch diese Argumentation soll die Unhaltbarkeit der Stadienlehre besonders deutlich herausgearbeitet werden. Im dritten Abschnitt geht es darum, den Zusammenhang des Denkens in den drei Kategorien mit Kierkegaards negativ-dialektischem Begriff der Existenz zu klären. Abschließend wird dann zusammenfassend der Vorschlag gemacht, jene Denkweise als 'konsequent unterscheidendes Denken' zu interpretieren.

Bevor wir jedoch Überlegungen zum Begriff 'ästhetisch' anstellen, ist es unerlässlich, Kierkegaards Selbstinterpretation seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu erörtern. Seine Selbstinterpretation, die uns Lesern so etwas wie eine Anweisung gibt, wie er seine Schriften verstanden wollte, darf keineswegs unüberprüft für bare Münze genommen werden.

In seiner Schrift "Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller" stellt Kierkegaard eine retrospektive Überlegung über die Bedeutung seiner Tätigkeit als Schriftsteller an. Seinem Selbstportrait zufolge war er von Anfang an ein wesentlich religiös geprägter Mensch. Ein authentischer Christ zu werden, war seine Lebensaufgabe, die auch für seine Mitmenschen gelten sollte. Die Gesellschaft jedoch, die er tatsächlich vorfand, war alles andere als eine christliche, obwohl sie sich wie selbstverständlich als eine christliche bezeichnete. In ihr habe das Ästhetische die Oberhand², so diagnostiziert Kierkegaard und stellt sich der pädagogischen Aufgabe, die Menschen aus der Selbsttäuschung, daß sie Christen seien, zu lösen und sie auf den Weg zum authentischen Christ-Sein hinzu-führen.

In seinem Vorgehen nimmt er sich Sokrates zum Vorbild. Um die in Selbsttäuschung befangenen Menschen zur Änderung zu bewegen, genügt es nicht, eine Lehre als allgemeingültige Wahrheit herunterzupredigen. Statt dessen müsse man von der Ebene aus, auf der sie sich befinden, argumentieren, so daß sich ihre Täuschung als solche herausstelle und sich von selbst auflöse. Konkret heißt dies für Kierkegaard, daß er an die Menschen vermittelt ihrer eigenen, d.h. ästhetischen Lebensanschauungen herangehen muß. So bezeichnet er selbst seine früheren Schriften als ästhetische Werke, die von einem eigentlich religiösen Denker mit pädagogischer Absicht geschrieben

wurden. Er sagt, daß in seinen ästhetischen Schriften kein einziges Wort von ihm selbst zu finden sei³. So entsteht der Eindruck, daß Kierkegaards authentische Meinungen nicht in den pseudonymen Schriften, sondern in religiösen Schriften und Tagebüchern zu finden seien. Diese Selbstinterpretation verträgt sich recht gut mit der Stadienlehre, in der ja das Verhältnis zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen mit einer klaren Rangordnung zugunsten des letzteren dargestellt wird.

Wenn man jedoch den "Gesichtspunkt" unvoreingenommen und genau liest, dann stellt sich heraus, daß Kierkegaard kein so überzeugter Denker mit einer stabil-religiösen Identität war. Diese Schrift zeigt vielmehr einen Menschen, der unter dem Konflikt zwischen ästhetischem Ausdrucksbedürfnis und religiösem Idealbewußtsein leidet⁴. Von diesem Konflikt konnte sich Kierkegaard bis zu seinem Tode nicht befreien, wie seine letzte Schrift "Der Augenblick" eindrucksvoll vor Augen führt⁵. So ist es geboten, seiner Selbstdarstellung mit Vorsicht zu begegnen und gerade die sogenannten 'ästhetischen Schriften' als wichtige Dokumente der philosophischen Auseinandersetzung Kierkegaards mit dem Ästhetischen ernst zu nehmen.

1. 'Das Ästhetisch-Metaphysische'

Im "Gesichtspunkt" stellt Kierkegaard fest, daß die Menschen in "ein durch Zusatz des Christlichen verfeinertes ästhetisches und intellektuelles Heidentum"⁶ zurückgefallen seien. In den Augen Kierkegaards erschien so etwas wie eine Ungestalt, die als 'ästhetische Religiosität' bezeichnet werden kann. Aber warum war es nun das Ästhetische, welches das Wesen des Christentums zu erodieren drohte? Kierkegaard hätte doch als Bedrohung ebenso gut etwa Materialismus, Atheismus, Politik oder Wissenschaft nennen können. Eine mögliche Antwort ist, daß zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen eine gewisse Affinität besteht, welche die beiden verwachsen läßt und daraus ein Amalgam einer ästhetischen Religiosität entstehen läßt. Ein Anhaltspunkt zur Erläuterung dieser Affinität findet sich in seiner Dissertation "Über den Begriff der Ironie". An einer Stelle im zweiten Teil, wo sich Kierkegaard mit der Ironie der deutschen Romantik auseinandersetzt, erläutert er folgendes: "...er (der Ironi-

ker) lebt vielmehr allzu abstrakt, allzu metaphysisch und allzu ästhetisch, als daß er zur Konkretheit des Moralischen und des Sittlichen zu gelangen vermöchte. Das Leben ist für ihn ein Drama, und das ihn Beschäftigende ist die sinnreiche Verwicklung dieses Dramas. Er selber ist Zuschauer, sogar dann, wenn er selber der Handelnde ist. Er verunendlicht daher sein Ich, verflüchtigt es metaphysisch und ästhetisch...⁷⁷.

Das Nebeneinanderstellen der beiden Adjektive 'metaphysisch' und 'ästhetisch' verdient Aufmerksamkeit und ist auslegungsbedürftig. Etymologisch leitet sich der Begriff 'ästhetisch' von dem griechischen Wort 'aisthesis' ab, das sinnliche Wahrnehmung bedeutet, und insofern ist die Ästhetik eine Disziplin, die fest in der sinnlichen Wahrnehmung verankert ist. Die Metaphysik hingegen wurde seit alters als die Disziplin angesehen, welche danach strebt, die selbst nicht natürlichen Gründe des Natürlichen zu erkennen, die das bloß sinnliche Erkenntnisvermögen übersteigen. Es sieht so aus, als ob hier 'sinnlich' und 'übersinnlich', die zueinander schlicht im Verhältnis des Entweder/Oder hätte stehen sollen, gleichgesetzt wären. Diese Gleichsetzung ist besonders schwer verständlich, wenn man annimmt, daß Kierkegaard unter dem Begriff 'ästhetisch' die sinnlich-unmittelbare Einstellung zur Welt versteht. Dies geschieht in der Tat in den meisten Kierkegaardinterpretationen, zumal Kierkegaard selber in "Entweder/Oder" ausdrücklich diese Definition vorgibt⁸ und an Mozarts Don Juan dessen hedonistischen Zug eindrucksvoll hervorhebt.

Dennoch muß man sich hier im klaren sein, daß Kierkegaard, gerade was seinen Umgang mit dem Begriff der Unmittelbarkeit betrifft, sich vom zeitgenössischen Denken besonders stark beeinflußt zeigt. Die biblische Geschichte der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies wurde als metaphorische Darstellung der geistigen Entwicklung sowohl des Individuums als auch der Menschheit interpretiert und ein Entwicklungsschema von der unmittelbaren Einheit über die Entzweiung durch die Reflexion zum Wieder-Eins-Werden auf einer höheren Ebene konzipiert⁹. Zweifellos hat Kierkegaard in Anlehnung an dieses Denkmuster die Stadienlehre entworfen.

Die Bestimmung des Ästhetischen durch die Unmittelbarkeit stellt aber keineswegs Kierkegaards eigentlichen Ästhetikbegriff angemessen dar. Der Begriff 'ästhetisch' ist als solcher vieldeutig, und diese Vieldeutigkeit spiegelt sich auch im Denken Kierkegaards sehr klar. Es gilt die weitere Bedeutung des Begriffs 'ästhetisch' herauszustel-

len, die es ermöglicht, ihn neben den Begriff 'metaphysisch' zu setzen.

Die Tatsache, daß die wissenschaftliche Disziplin, die den Problembereich des Schönen und der Kunst abdeckt, Ästhetik heißt, ist auf die erkenntnistheoretische Bemühungen Baumgartens zurückzuführen, die Sinnlichkeit als ein selbständiges Erkenntnisvermögen neben der Vernunft anzuerkennen. Dabei kann die Sinnlichkeit die Wahrnehmung aller Sinne wie sehen, hören, riechen, schmecken oder tasten einschließen. Für die Fragestellung dieser Untersuchung ist es besonders aufschlußreich, die Zweideutigkeit oder gar Widersprüchlichkeit, die im Sehen steckt, hervorzuheben. 'Sehen' teilt mit anderen Wahrnehmungsarten die Eigenschaft, durch unmittelbaren Kontakt mit der Welt Informationen zu empfangen; unmittelbar in dem Sinne, daß sich die Reflexion noch nicht einstellt. Gleichzeitig aber wird das Sehen in der Geschichte der Philosophie nicht selten als der Erkenntnisakt par excellence betrachtet, in dem man unmittelbar, d.h. ohne den diskursiven Weg bzw. Umweg zu beschreiten, in das innerste Wesen der Welt eindringt. Ausdrücken wie 'Einsicht', 'Wesenschau' oder 'intellektuelle Anschauung' ist zu entnehmen, welch große kognitive Kompetenz dem Sehen zugetraut wird.

Nun wird der Begriff 'Kontemplation' oft gebraucht, um den Sehensakt in diesem qualifizierten Sinn zu bezeichnen, die Kontemplation ist also ein ästhetischer Akt des Erkennens. Beispielsweise ist es in der Ästhetik Kants die Erfahrung, die es erst ermöglicht, ein ästhetisches Urteil zu fällen, die Kontemplation¹⁰, oder, wie Kant sagt, ein an der Existenz des Gegenstandes uninteressiertes Wohlgefallen. Schopenhauer rückte dann dieses kontemplative Moment, das bei Kant eher im Hintergrund stand, in den Mittelpunkt der Ästhetik und machte es zum Gegenstand einer intensiven Analyse.

Kierkegaards Existenzdenken muß als kompromißlose Kritik an der ästhetischen, d.h. kontemplativen Haltung verstanden werden. Dies läßt sich anhand eines Vergleichs mit der Ästhetik Schopenhauers besonders deutlich zeigen. Vereinfachend läßt sich sagen: Beide, Schopenhauer und Kierkegaard, haben als Wesensmerkmal der ästhetischen Haltung die Kontemplation erkannt, nur hat der eine sie befürwortet und der andere sie zurückgewiesen. In der Kontemplation, so Schopenhauer, versenkt sich das anschauende Subjekt restlos ins Objekt, dabei vergißt bzw. verliert es sein Selbst vollkommen¹¹, das ja in eigenen materiellen Interessen befangen zu sein pflegt. Kier-

kegaard dagegen fordert jeden Einzelnen dazu auf, sich selbst von der Versenkung in die Welt zu befreien und sich in einem unendlichen Interesse an sich selbst mit sich selbst zu konfrontieren. Wie genau Kierkegaard den Kern der Problematik in der Kontemplation sah, zeigt eine Stelle aus der "Einübung im Christentum":

"Indes 'betrachten' kann in einem Sinne bedeuten, einer Sache ganz nahe kommen, dem nämlich, was man betrachten will, in anderem Sinne, sich ganz fern halten, unendlich ferne, nämlich für seine Person. Wenn man einem ein Gemälde zeigt und ihn auffordert, es zu betrachten, oder wenn in Handel und Wandel einer z.B. ein Stück Tuch betrachtet, so tritt er ganz nahe an den Gegenstand heran, (...) kurz, er kommt dem Gegenstand so nahe wie möglich; jedoch in einem andern Sinne geht er eben mit dieser Bewegung ganz aus sich heraus, von sich fort, vergißt sich selbst (...). Das will heißen, durch das Betrachten gehe ich in den Gegenstand hinein (ich werde objektiv), aber ich gehe heraus aus mir oder fort von mir (ich höre auf subjektiv zu sein)"¹².

Während es für Schopenhauer darum geht, um der Objektivität der Erkenntnis willen das Subjekt gänzlich auszuschalten, stellt Kierkegaard entschlossen die These auf, die Subjektivität sei die Wahrheit¹³. Die Kontemplation könnte, obwohl ästhetisch, jedoch anders als das bloß Unmittelbar-Sinnlich-Hedonistische, den Anspruch erheben, das metaphysische Bedürfnis des Menschen zu befriedigen. Nur so kann man letztlich verstehen, warum Kierkegaard auch die spekulative Philosophie Hegels als ästhetische angreifen konnte¹⁴. Kontemplation und Spekulation haben gemeinsam, daß sie beide theoretische Erkenntnis sind¹⁵, daß es ihnen versagt ist, in die zu erkennende Welt einzugreifen. In der Tat fordert Kierkegaard, die rein theoretische Haltung zu verlassen und zur Tat zu schreiten.

Was aber bedeuten 'Handeln' und Tat für Kierkegaard? Seine einfache Antwort auf diese Frage ist: 'Existieren'.

2. 'Die zweite Ethik'

Die Existenz ist bei Kierkegaard praxisorientiert, in diesem Sinne also der Ethik zugehörig. Der Begriff Ethik hat nun aber seinerseits mehrere Bedeutungskomponenten und ist bei Kierkegaard einer wesentlichen Veränderung unterworfen. Einen Ausgangspunkt für die

Überlegungen zum Ethischen bietet der Begriff der Wahl. Kierkegaard stellt fest, daß ein eigentlicher Ausdruck für das Ethische der Begriff des 'Wählens' sei¹⁶. Legitim ist dabei die Assoziation mit dem Ausdruck 'Entweder/Oder', der nicht nur der Titel seines erfolgreichen Debütbuches ist, sondern sein gesamtes Denken treffend charakterisiert. Dabei erscheint es angebracht, den Wahlbegriff näher zu analysieren, seine drei Aspekte zu nennen und auseinanderzuhalten: die unbegründete, sprunghafte Wahlentscheidung, die rational begründete Wahl und die Selbstwahl.

Zum ersten Aspekt: Ein Vergleich mit der ästhetisch-kontemplativen Haltung ist hier hilfreich. Jemand mit einer kontemplativen Haltung könnte behaupten, er könne über die Vogelperspektive verfügen und die gesamten Konsequenzen einer Alternative überblicken, brauche somit keine Wahlentscheidung zu treffen. Daß jemand hingegen wählen muß, weist zunächst auf eine negative Tatsache hin, nämlich daß er diese Vogelperspektive nicht einnehmen kann. Er befindet sich ständig vor einem "Scheideweg"¹⁷ und muß zwischen zwei Möglichkeiten eine Entscheidung treffen, die gerade nicht risikofrei ist – da die andere Wahl dennoch die richtige sein könnte. Dieser negative Charakter der Tatsache, daß man ständig wählen muß, darf nicht vernachlässigt oder übersehen werden. Wenn Kierkegaard sagt, das Wesensmerkmal des Ethischen sei das 'Wählen', dann muß unter dem Begriff der Wahl die erzwungene, riskante Wahl der Entscheidung verstanden werden. Genau darin besteht der Ernst des Ethischen bei Kierkegaard.

Wenn man so unter dem Ästhetischen die kontemplative Haltung, in der man nicht zu wählen braucht, und unter dem Ethischen die existentielle Haltung, in der man wählen muß, versteht (anders als bei der Stadienlehre, in der das Ästhetische als das Unmittelbar-Sinnliche und das Ethische als das Sittliche interpretiert werden), so besteht zweitens zwischen den beiden in der Tat eine Inkompatibilität, ein Verhältnis des Entweder/Oder. Es ist ausgeschlossen, gleichzeitig sowohl ästhetisch-kontemplativ als auch ethisch-existentiell zu leben. Zwischen beiden muß gewählt werden, und zwar ohne daß dabei irgendeine Rangordnung vorausgesetzt wird (was in der Stadienlehre der Fall ist, wodurch der Ernst der ganzen Philosophie Kierkegaards verlorengeht). Entweder ästhetisch oder existentiell – das ist das Entweder/Oder, vor das Kierkegaard jeden Leser stellt.

Und hier wählt Kierkegaard nun selber das Letztere. Nur ist die-

se Wahl keine unbegründete Entscheidung. Kierkegaard will vielmehr gerade philosophisch argumentativ beweisen, daß die ethische Haltung für den Menschen die eigentlich einzig mögliche, also richtige Wahl ist. Seine Überlegungen über das menschliche Existieren sind nichts anders als der Versuch, diesen Beweis zu führen.

Im Aufsatz über das "Gleichgewicht" in "Entweder/Oder" läßt sich Kierkegaard hauptsächlich auf den dritten Aspekt der Wahl, nämlich die Selbstwahl ein. Er sagt: Wählen heißt sich selbst wählen¹⁸. Was aber bedeutet 'sich selbst wählen'? Was wäre die mögliche alternative Wahl zum Selbst? Hier soll wieder die kontemplative Haltung zum Vergleich herangezogen werden. Bei der Kontemplation wird ausdrücklich verlangt, sich selbst zu verlieren, zu vergessen, um sich vollständig ins Objekt versenken, mit ihm eins werden zu können. Was Kierkegaard mit 'sich selbst wählen' meint, ist genau die entgegengesetzte Bewegung des Geistes: sich selbst zurückzuholen, zurückzugewinnen. So ist 'sich selbst wählen' der erste Schritt in Richtung auf das Ethische. Die intensive Konzentration auf die Ebene des Verhältnisses des Selbst zu sich selbst, um mit der "Krankheit zum Tode" zu sprechen, oder die unendlich interessierte, leidenschaftliche Beschäftigung mit sich selbst, mit der eigenen ewigen Seligkeit, um mit der "Nachschrift" zu reden – das ist das Wesensmerkmal des Ethischen.

Was aber ist unter dem Selbst zu verstehen? Es handelt sich hier um die Frage: Was ist die konkrete Wirklichkeit, die dem Selbst angehört und die es insofern zu verantworten hat? In welchem Umfang läßt sich das Selbst noch als Selbst fassen? In seiner frühen Phase betonte Kierkegaard, daß die mitmenschlichen, sozialen Verhältnisse, in die sich der Mensch hineingesetzt findet, zum wesentlichen Bestandteil des Selbst gehören. Er warnte davor, sich selbst abstrakt zu wählen¹⁹, d.h. sich selbst dadurch zurückzugewinnen, daß man sich von den gesamten Zusammenhängen zu den anderen Menschen aussondert, isoliert. So finden sich in "Entweder/Oder" die Ausdrücke wie "bürgerliches Selbst" oder "soziales Selbst"²⁰, was für den Kierkegaard der späteren Phase schlicht undenkbar ist. Nun stellt sich erst recht die Frage: Wie verhält es sich bei einem sozialen Selbst mit dem Konflikt zwischen dem Individuum und der Gesellschaft? Im Aufsatz über das "Gleichgewicht" formuliert er die ethische Aufgabe folgendermaßen: "Die Aufgabe, welche das ethische Individuum sich setzt, ist sich selbst in das allgemeine Individuum zu

verwandeln"²¹. Diese Aufgabe hält er für lösbar und sagt unbesorgt: "Das Allgemeine vermag nämlich gut in und mit dem Ureigenen zu bestehen..."²².

Im Laufe der Zeit jedoch wurde Kierkegaard sich des Konfliktes immer bewußter, faßte ihn immer radikaler. Die Umwelt, die Gesellschaft nahm für ihn deutlich fremdere, feindlichere Gestalt an. Dementsprechend verstärkte sich seine Auffassung, daß die mitmenschliche, soziale Dimension nicht zum Wesen des Selbst gehört.

Wie sieht nun das Selbst aus? Es ist das Verhältnis des einzelnen Selbst zu sich selbst in seiner völlig isolierten Innerlichkeit (was Kierkegaard in "Entweder/Oder" gerade als abstrakt schalt). In "Furcht und Zittern" vollzieht Kierkegaard dann in Form eines Denkeexperimentes den Schritt der Radikalisierung. Hier interpretiert er die biblische Geschichte von Abraham und Isaak als eine Darstellung, wie sich der Konflikt im Verhältnis des Individuums zur Allgemeinheit bis zum Extrem zuspitzt. Ein Individuum, Abraham, wird, um allein vor Gott zu stehen, in eine Situation gedrängt, in der es mit dem allgemeinen-menschlichen Gesetz brechen muß. Daß Isaak danach doch seinem Vater zurückgeschenkt wird, deutet Kierkegaard als eine paradoxe Synthesis vom Individuellen und Allgemeinen, die allein durch den Glauben ermöglicht wird²³.

Die Religiosität bei Kierkegaard, deren wichtigstes Kennzeichen die Paradoxalität ist, setzt also zuvor die 'Suspension des Ethischen', der Verbindlichkeit des ethischen Gesetzes voraus. Man könnte vermuten, Kierkegaard expliziere hier ein Stück der Stadienlehre, beweise also durch die Feststellung des Scheiterns des Ethischen den notwendigen Übergang zum höheren, religiösen Stadium.

Das ist jedoch nicht der Fall.

Was er in diesem Denkeexperiment unter dem Ethischen versteht, ist das Sittliche im hegelschen Sinne²⁴ und keineswegs das, was er vorher selber als Wesensmerkmal des Ethischen herausgearbeitet hatte, sei es die Unvermeidbarkeit der Wahlentscheidung, sei es der Selbstbezug. Kierkegaard suspendiert hier nicht das Ethische als ganzes, sondern er trennt vom Ethischen die sozialetische Dimension, um dessen Spielraum ausschließlich auf das Selbstverhältnis des Einzelnen zu sich selbst zu beschränken.

In der Einleitung zum "Begriff Angst" greift Kierkegaard noch einmal dieses Thema auf. Die traditionelle Ethik, die den Bezug zur Allgemeinheit behält – er nennt sie die erste Ethik – ist wegen der Sündhaftigkeit des Menschen zum Scheitern verurteilt, behauptet Kierke-

gaard²⁵. Deshalb müsse nun eine neue Ethik entworfen und entwickelt werden, die das christliche Dogma von der Erbsünde voraussetzt und die Auseinandersetzung jedes einzelnen sündhaften Menschen mit sich selbst zum Inhalt macht. Diese neue Ethik, von Kierkegaard die zweite Ethik genannt²⁶, wird nicht durch die Religion abgelöst, sondern geht als unentbehrlicher Bestandteil in sie ein.

Indem Kierkegaard das Selbst im Selbstbezug auf dermaßen radikale Weise bestimmt, nimmt seine Ethik eine außergewöhnliche Gestalt an, die die Dimension des mitmenschlichen Lebens ausschließt und die unbeirrte Konzentration auf sich selbst und ein aufrichtiges Verhältnis zu sich selbst fordert. An diesem außergewöhnlichen Charakter seiner Ethik ist festzuhalten. Aus ihr kann auf keinen Fall eine Theorie etwa über das bürgerlich-christliche Zusammenleben gleichermaßen erzwungen abgeleitet werden²⁷.

3. 'Gott existiert nicht'

Kierkegaard versuchte mehrmals, für die Beschaffenheit des Geistes des existierenden Menschen eine angemessene Formulierung zu finden. Ein prägnantes Beispiel dafür findet sich bekanntermaßen am Anfang der "Krankheit zum Tode". Man neigt oft dazu, dabei dem Moment des Selbstverhältnisses einseitig Aufmerksamkeit zu schenken. Ebenso wichtig für den Existenzbegriff Kierkegaards ist aber das von ihm festgestellte dualistische Verständnis des menschlichen Geistes. Seiner Auffassung nach ist der Geist des Menschen in einer Dualität gespalten, unter der er leidet. Daher stellt sich die Aufgabe, diese Entzweigung zur Einheit, das verzweifelnde Mißverhältnis des Menschen zu sich selbst "zu Gleichgewicht und Ruhe"²⁸, zur Synthesis zu bringen. Dem dualistischen Verständnis des Menschen liegt Kierkegaards Christologie zugrunde. Jesus Christus stellt jenes Paradox dar, daß Gott und Mensch trotz des qualitativen absoluten Unterschieds vereint sind, daß das Ewige in die Zeit eingetreten ist, diese berührte. Dadurch ist es nun für jeden Menschen möglich, daß dasselbe Paradoxon geschieht, sich wiederholt. So betrachtet Kierkegaard sein Denken als dialektisch: es geht vom dualistischen Gegensatz im menschlichen Geist aus, hält dem Menschen die Einheit, die Jesus Christus darstellt, als Paradox fest vor Augen. Erst im Glauben soll die Paradoxalität aufgelöst werden.

Nun bedeutet 'Paradox' etwas, das dem Unterfangen widersteht, es in verständlicher Weise zu erklären. Es bleibt grundsätzlich verwehrt, über die anzustrebende Synthesis etwa von Zeit und Ewigkeit eine rational-argumentativ begründete, positive Theorie aufzustellen. Was allein bleibt, ist ein negativ-kritisches Verfahren, nämlich die Kritik an falschen Lehren über die Synthesis, z.B. an Hegels Theorie der Vermittlung. Dabei beruft sich Kierkegaard auf das ironisch-negativistische Verfahren des Sokrates. Seiner Auffassung nach begnügte sich Sokrates damit, das vermeintliche Wissen als unsinnig zu entlarven, und versagte es sich, über diesen negativistischen Standpunkt, Wissen des Nichtwissens, hinaus, in Richtung auf etwas Positives hin einen Schritt zu tun²⁹.

Ein Musterbeispiel für die Kritik an der falschen Lehre über die Synthesis von Zeit und Ewigkeit liefert Kierkegaard in den "Philosophischen Brocken". Es handelt sich dabei um eine Kritik an der Anamnesislehre Platons. Die Leitfrage dieser Schrift lautet: "Kann man eine ewige Seligkeit gründen auf ein geschichtliches Wissen?"³⁰ Allgemeiner formuliert: Wie verhält sich die Existenz in der Zeit zur Ewigkeit? Wie ist die Synthesis beider möglich?

Die Anamnesislehre besagt, daß die Seele des Menschen von Ewigkeit her die Wahrheit wußte, sie dann aber vergaß, so daß es nun darauf ankomme, sich ihrer wieder zu erinnern. Dagegen erhebt Kierkegaard folgende Einwände: Wenn die Anamnesislehre stimmen sollte, bedeutet dies, daß die Wahrheit, obwohl zeitweise vergessen, eigentlich immer in der Seele des Erkennenden vorhanden war und ist, so daß dieser immer wieder eine neue Chance erhalten wird, sie neu zu entdecken, auch wenn er eine Chance nach der anderen verpassen sollte. Dadurch verliere der Erkenntnisakt seinen Ernst, den nur eine einmalige Erfahrung beinhaltet. Kierkegaard beschreibt diesen Umstand illustrativ so, daß der Augenblick des Erinnerns in der Ewigkeit spurlos aufgeht. Doch "muß der Augenblick in der Zeit entscheidende Bedeutung haben"³¹, betont Kierkegaard. Ihm zufolge trägt die Anamnesislehre der schwerwiegenden Negativität der Wirklichkeit, daß ein Mensch in der Zeit unwissend existiert, nicht genügend Rechnung. Die Auffassung, daß der Mensch die Wahrheit nur zeitweise vergißt und daß die Wahrheit in Wirklichkeit immer in ihm war und ist, ist nichts anders als eine Bagatellisierung der Negativität der menschlichen Existenz. Weil sie die Negativität der Existenz verharmlost, kann sie die Synthesis von Zeit und Ewigkeit für möglich halten.

Diese Art Kritik läßt sich als 'Archetyp' der gesamten kritischen

Argumentationen Kierkegaards ansehen. Kierkegaard denkt also konsequent dualistisch und gibt als Komponenten des dualistischen Gegensatzes verschiedene Varianten an: Zeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Leib und Seele, Notwendigkeit und Freiheit, Individuum und Allgemeinheit. Wenn den beiden Momenten nicht gleichmäßig Rechnung getragen wird, dann entsteht ein Mißverhältnis, und der Mensch kann, wie in der "Krankheit zum Tode" beschrieben, in Verzweiflung geraten. Kierkegaard ist zwar bemüht, beiden theoretisch möglichen Verzweiflungsmodi gerecht zu werden. Wenn man jedoch die gesamte Kritiktätigkeit Kierkegaards unvoreingenommen betrachtet, dann stellt sich heraus, daß sich seine Kritik unvergleichlich intensiver gegen jene Tendenz richtete, eine Seite der Dualität, nämlich die der Zeit, der Endlichkeit, der Individualität, nicht ihrer Bedeutung gemäß ernst zu nehmen. Er übte unermüdlich Kritik an Theorien, die die Synthesis des dualistischen Gegensatzes deswegen propagieren können, weil sie die Negativität der menschlichen Existenz geringschätzen.

Eigentlich weist Kierkegaard mit dem Existenzbegriff auf die durch den dualistischen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit bestimmte Art des Seins des Menschen hin, konkreter darauf, daß der Mensch, obwohl an der eigenen ewigen Seligkeit zutiefst interessiert, dennoch in der Zeit bloß vergänglich lebt. Nur in dem Kontext, in dem er die Negativität der zeitlich bestimmten Existenz eigens betonen will, um die Theorien, die sie vergessen bzw. vergessen machen, zu kritisieren, gebraucht er das Wort 'existieren' gleichbedeutend mit 'zeitlich sein'. So sagt Kierkegaard knapp: "Gott existiert nicht, er ist ewig"³². Das heißt umgekehrt: Der Mensch ist nicht ewig, er existiert.

Der Mensch existiert nun einmal³³ – das ist die Tatsache, an der nicht zu rütteln ist. 'Existenz' ist bei Kierkegaard in erster Linie ein deskriptiver Begriff, der einem zunächst einmal durch und durch negativen Faktum Ausdruck verleiht. Nur ist der Mensch sich dieser unangenehmen Tatsache nicht immer bewußt. Er läßt sich gerne von ihr ablenken, etwa durch eine großartige, idealistische Philosophie. Demgegenüber sagt Kierkegaard nicht selten, daß man existieren soll³⁴. Dadurch bekommt sein eigentlich deskriptiver Begriff der Existenz zusätzlich noch appellativen Charakter. Gemeint ist damit, daß man den Zustand der Selbstvergessenheit verlassen und sich mit der Tatsache seiner eigenen Existenz bewußt konfrontieren soll. Genau dies ist der Inhalt seiner Ethik. In diesem Sinne wird von jedem Menschen gefordert, ethisch zu leben.

Daß der Mensch existiert, ist der Grund, warum ihm die kontemplativ-ästhetische Haltung verwehrt ist. In der "Kritik der Urteilskraft" sagt Kant, daß die ästhetische Erfahrung, die Kontemplation, eine ruhige Gemütsverfassung voraussetzt³⁵. Eben diese ist dem Menschen nicht vergönnt. Als Mensch leben bedeutet für Kierkegaard 'fürchten und zittern', in Angst und Verzweiflung leben und damit am wenigsten in der Lage sein, sich ruhig der Kontemplation hinzugeben. Für Aristoteles war die Kontemplation eine göttliche Tätigkeit, da Gott eben 'nicht existiert'. Wenn ein Mensch sich die kontemplative Haltung zutraut, dann nur dadurch, daß er sich mit Gott identifiziert und dabei vergißt, daß er existiert. Diese Vereinnahmung der göttlichen Position durch die ästhetisch-kontemplative Existenzvergessenheit gilt es als Täuschung, als Blasphemie schonungslos zu kritisieren. Kierkegaards Kritik an der romantischen Ironie, der platonischen Anamnesislehre und der hegelschen spekulativen Philosophie sind dafür relevante Beispiele.

4. Schluß

Die Aufgabe der schriftstellerischen Tätigkeit Kierkegaards war es einzig und allein, zu verdeutlichen, was es heißt, Christ zu sein. Dabei verfährt er überwiegend negativ-kritisch, d.h. er kämpft gegen die Verfälschung und Verschleierung des Wesens des Christlichen. Anders gesagt: Er unterscheidet das Christliche konsequent von dem, was sich als christlich ausgibt und es doch nicht ist. Dabei trifft er die Unterscheidung z.B. zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen, zwischen dem Ethischen im Sinne des Sittlichen und dem Religiösen, auch zwischen der ersten und der zweiten Ethik, zwischen dem Griechentum und dem Christentum, zwischen der Religiosität A und B, zwischen dem Sokratischen und dem Christlichen³⁶. In dem Maß, in dem immer strenger das Nichtchristliche ausgegrenzt wird, wird das Christentum immer radikaler auf das Wesentliche reduziert. Das bedeutet, wie Kierkegaard selber betont, daß er es praktisch schwerer macht, Christ zu werden³⁷. Dabei ist es kein eigentliches Anliegen Kierkegaards, zwischen den Existenzweisen, die nicht christlich sind, einen Zusammenhang herbeizuschaffen und so etwas wie eine systematische Theorie der menschlichen Existenz zu entwerfen und zu entwickeln. Es lassen sich zwar Ansätze erken-

nen, aber die Stadienlehre der Existenz hat er nie konsequent durchgeführt.

Die wichtigste Unterscheidung ist nun die zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen. Da Kierkegaard seine Zeit als eine überwiegend ästhetische diagnostizierte, war es ihm wichtig, das Gemisch des Ästhetischen und des Religiösen wieder aufzuheben und sie voneinander unmißverständlich zu unterscheiden, und zwar dadurch, daß er die ästhetische Religiosität in das Ästhetische und das Religiöse aufteilt. Daraus ergibt sich die Frage, was das Merkmal der Unterscheidung ist. Kierkegaards Antwort heißt: Es ist die Frage, ob das Ethische als wesentlicher Bestandteil darin enthalten ist oder nicht. Dabei muß man sich im klaren sein, daß Kierkegaard unter dem Ethikbegriff etwas Außergewöhnliches versteht. Er trennt die Ethik von der mitmenschlich-sozialen Dimension. Seine Ethik bewegt sich im inneren Feld des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und beschäftigt sich ausschließlich mit der negativen Wirklichkeit der Existenz jedes Einzelnen. Diese existentielle Ethik übernimmt sozusagen die Funktion eines Keils, der, mitten in die ästhetische Religiosität hineingeschlagen, diese in das Ästhetische und das Religiöse auseinandertreiben soll. Das Ethische bei Kierkegaard hilft einem keineswegs, als sei es ein Sprungbrett, zum Positiveren überzugehen³⁸, sondern zerschneidet das positiv-illusionäre Gemisch der ästhetischen Religiosität mit äußerster Schärfe.

Innerhalb des Existentiell-Ethischen führt Kierkegaard allerdings noch eine Unterscheidung ein, nämlich die zwischen dem Sokratischen und dem Christlichen. Dieser Unterscheidung entsprechen zwei Arten der Negativität der menschlichen Existenz, die Unwissenheit und die Sünde. Kierkegaards eigentliche Ethik setzt das christliche Dogma über die Sündhaftigkeit des Menschen voraus. Das heißt, daß seine Ethik keineswegs mehr unabhängig von der Religion da steht. So taucht in seiner späteren Phase oft ein Ausdruck auf, der die zwei Adjektive 'ethisch' und 'religiös' mit einem Bindestrich verknüpft (was für die Stadienlehre undenkbar ist). Dieser Bindestrich drückt das paradoxe Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Religiösen aus. Einerseits ist die existentiell-ethische Haltung ein unentbehrlicher Bestandteil des Religiösen, der unvereinbar mit dem Ästhetisch-Kontemplativ-Metaphysischen ist und diesem abgeht. So betont Kierkegaard wiederholt, daß Sokrates derjenige sei, der dem Wesen des Christentum am nächsten komme³⁹. Andererseits besteht zwischen Sokrates und dem Christentum eine schmale, aber doch tie-

fe Kluft, über die es zu springen gilt. Während Sokrates bei der absolut negativen, ironischen Position beharrte – genau diese würdigt Kierkegaard – bietet sich dem Christen nun das Positive an – durch Jesus Christus. Indem das Christentum die Negativität der menschlichen Existenz noch radikaler faßt – nicht als Unwissenheit, sondern als Sünde – stellt es paradoxerweise die Möglichkeit des Positiven, der Erlösung dar. Zwischen dem Sokratischen und dem Christlichen sollte also der Begriff ‘Sprung’ in der Philosophie Kierkegaards angesiedelt werden. Dagegen braucht man zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen nicht zu springen. Sie stehen sich in einem sich gegenseitig ausschließenden Verhältnis eines Entweder/Oder gegenüber. Hier versucht Kierkegaard durch sein Denken über die menschliche Existenz zu begründen, daß die ästhetische Haltung für einen Existierenden unmöglich – und falsch – sei.

Dies ist m.E. der philosophische Wahrheitsgehalt seines Existenzdenkens.

Anmerkungen

- 1 Der Aufsatz ist eine Zusammenfassung meiner Dissertation: “Kierkegaards ‘Entweder/Oder’: ein ‘Entweder ästhetisch/Oder existentiell’ – Versuch einer Neubewertung des Denkens Kierkegaards hinsichtlich seiner Grundkategorien des Ästhetischen, des Ethischen und des Religiösen”, die vom Fachbereich Philosophie der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität im Sommersemester 1993 angenommen wurde.
Kierkegaards Schriften werden nach den von Emanuel Hirsch und anderen besorgten Gesammelten Werken Søren Kierkegaards (Düsseldorf/Köln 1950ff. und Gütersloh 1979ff.) zitiert.
- 2 Vgl. Die Schriften über sich selbst, S. 73.
- 3 Vgl. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Zweiter Band, S. 340.
- 4 Vgl. z.B. Die Schriften über sich selbst, S. 73 u. 81f.
- 5 Vgl. Der Augenblick, S. 95f.
- 6 Die Schriften über sich selbst, S. 73.
- 7 Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, S. 289f.
- 8 Vgl. z.B. Entweder/Oder, Zweiter Teil, S. 190 u. 192; Stadien auf des Lebens Weg, S. 507.
- 9 Dazu s. Abrams, Meyer Howard: Natural Supernaturalism, New York/London 1973, S. 217.
- 10 Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 5. Nicht zufällig taucht sowohl bei Kant als auch bei

- Kierkegaard die Begriffskonstellation 'ästhetisch-Interesse(losigkeit)-Kontemplation-Existenz' auf. Kierkegaard lehnt am Ästhetischen die kontemplative Interesslosigkeit an der Existenz entschieden ab, wobei die Existenz für ihn nicht die des Urteilsobjektes, sondern ausschließlich die des Subjektes selbst ist.
- 11 Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I, in: Werke in 10 Bänden (Züricher Ausgabe), S. 231f. u. 240.
 - 12 Einübung im Christentum, S. 233.
 - 13 Vgl. z.B. Nachschrift I, S. 194.
 - 14 Kierkegaards Kritik an der hegelschen Philosophie mußte einen begrenzten Charakter haben, weil sie in erster Linie als Kritik an der ästhetisch-kontemplativen Wesensart dieser Philosophie durchgeführt wurde, die sie – Kierkegaard zufolge – als systematische Philosophie zwangsläufig besitzen mußte.
 - 15 Siehe dazu Historisches Wörterbuch der Philosophie, Artikel: Kontemplation, Band 4, Sp. 1025.
 - 16 Vgl. Entweder/Oder II, S. 177.
 - 17 Entweder/Oder II, S. 167.
 - 18 Vgl. Entweder/Oder II, S. 227.
 - 19 Vgl. z.B. Entweder/Oder II, S. 256 u. 265.
 - 20 Entweder/Oder II, S. 280.
 - 21 Entweder/Oder II, S. 278.
 - 22 ibd.
 - 23 Vgl. Furcht und Zittern, S. 50 u. 56.
 - 24 Vgl. Furcht und Zittern, S. 58.
 - 25 Vgl. Der Begriff Angst, S. 18.
 - 26 Vgl. Der Begriff Angst, S. 19.
 - 27 Adorno liefert eine kritische Bemerkung: "Insgesamt verdammt er (Kierkegaard) die Akkommodation an mittlere Einrichtungen des sich perpetuierenden Lebens. Die religiöse Sphäre ward ihm in "Furcht und Zittern" gestiftet als Suspension der Ethik. Derlei Fangzähne haben ihm seine Verehrer ausgebrochen." Adorno, Theodor W.: Kierkegaard noch einmal, in: Gesammelte Schriften 2, S. 243.
 - 28 Die Krankheit zum Tode, S. 9.
 - 29 In diesem Zusammenhang ist es außerordentlich wichtig, die Sokratesdarstellung, die Kierkegaard in "Brocken" experimentell vorlegt, nicht als seine eigentliche Sokratesinterpretation anzunehmen. Die Korrektur, die er gleich in der "Nachschrift" trifft, muß unbedingt beachtet werden. Dazu Nachschrift, S. 196 u. 197 Anm.
 - 30 Philosophische Brocken, S. 1.
 - 31 Philosophische Brocken, S. 11.
 - 32 Nachschrift II, S. 35.
 - 33 Manchmal, wenn Kierkegaard sich versichert, daß der Mensch existiert, gebraucht er – gleichsam aufseufzend – die Wendung 'nun einmal', die ja ein wenig das Gefühl von Resignation angesichts einer Realität, die man nicht ändern kann, ausdrückt. Vgl. Nachschrift I, S. 180 u. 188.
 - 34 Vgl. Nachschrift II, S. 16.
 - 35 Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 24 u. 28.
 - 36 Kein Interpret charakterisiert das kierkegaardsche Denken treffender und schöner als Lukács: "Doch der tiefste Sinn von Kierkegaards Philosophie ist der: unter den unaufhörlich schwankenden Übergängen des Lebens fixe Punkte zu setzen und absolute Qualitätsunterschiede im verschmelzenden Chaos der Nuance. Und die als verschiedenen befundenen Dinge so eindeutig und so tief unterschieden hinzustellen, daß, was sie einmal getrennt hat, durch keine Übergangsmöglichkeit je wieder verwischt werden kann. So bedeutet die Ehrlichkeit Kierkegaards folgende Paradoxie: was nicht bereits zu einer neuen Einheit, die alle einmaligen Unterschiede endgültig aufhebt, verwa-

chsen ist, das bleibt für ewig von einander getrennt. Man muß von den unterschiedenen Dingen eines wählen, man darf nicht 'Mittelwege' finden, nicht 'höhere Einheiten', die die 'nur scheinbaren' Gegensätze auflösen könnten." Lukács, Georg: Die Seele und die Formen, Neuwied und Berlin 1971, S. 49.

37 Vgl. Nachschrift II, S. 268.

38 An einer Stelle in "Stadien auf des Lebens Weg" bezeichnet Kierkegaard die ethische Sphäre als "bloß Durchgangssphäre" (S. 507, diese Stelle bedürfte einer eingehenden Analyse). In diesem Punkt ist Walter Nigg vollkommen zuzustimmen, wenn er sagt: "Von Kierkegaard ist zwar in ethischer Beziehung eine nicht unbeträchtliche Wirkung ausgegangen (...). Aber dieser Einfluß stammt aus seiner letzten Phase, in welcher Kierkegaard so stark die Redlichkeit betonte, und nicht aus seinen Ausführungen über das ethische Stadium. Dasselbe spielt in seinem Denken gegenüber dem Ästhetischen und dem Religiösen eine untergeordnete Rolle...". Nigg, Walter: Religiöse Denker, Zürich 1948, S. 37. Das Kierkegaardkapitel in Niggs "Religiöse Denker" ist m.E. zweifellos eine der besten und schönsten Arbeiten über Kierkegaard, deren vollständige Ignorierung in der Kierkegaardforschung sehr zu bedauern ist.

39 Vgl. Der Augenblick, S. 328f. Im "Gesichtspunkt" sagt Kierkegaard sogar: "Wohl wahr, er (Sokrates) ist kein Christ gewesen, ich weiß es, indessen ich mich allerdings überzeugt halte, daß er es geworden ist" (S. 49).