
Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben

Zu Kierkegaard Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der »Krankheit zum Tode«

Von Günter Figal

Wohl kaum ein anderer Text Kierkegaards bereitet dem Interpreten eine so grundsätzliche Schwierigkeit wie die »Krankheit zum Tode«:¹ die Schwierigkeit nämlich, daß der Text eigentlich keine Interpretation zuläßt. Nimmt man den Untertitel – »eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung« – ernst und berücksichtigt außerdem, daß der Autor der »Krankheit zum Tode« nicht der experimentierende Denker Johannes Climacus ist, sondern der aus christlichem Glauben schreibende Anti-Climacus, dann ist es naheliegend, auf eine argumentativ geleitete Auseinandersetzung mit dem Text zu verzichten. Im Hinblick auf die Wahrheit erbaulicher Schriften läßt sich nicht argumentieren. Andererseits ist es Anti-Climacus, den Kierkegaard in der »Krankheit zum Tode« den Problemzusammenhang von Selbst, Selbstsein und Selbstwerden in konzentriertester und begrifflich eindringlicher Weise darstellen läßt, so daß gerade diese Schrift zu einer der wichtigsten für die Kierkegaard-Rezeption und Kierkegaard-Auslegung in der Philosophie werden konnte. Mit dem erbaulichen Charakter der Schrift und ihrer begrifflich-systematischen Darstellungsweise sind zwei Pole einer Spannung markiert, die Aufbau und Inhalt der »Krankheit zum Tode« durchgängig bestimmt; es ist die Spannung zwischen Glaube und Philosophie. Während Kierkegaard mit einer – philosophischen – Strukturbestimmung des Selbst anfängt und von ihr aus die verschiedenen Formen der Verzweiflung als Formen mißlingenden Selbstseins darstellt, ist für ihn die Überwindung der Verzweiflung und damit das Selbstwerden nur im Glauben möglich. Das aber heißt: gerade das Selbstwerden mußte sich der philosophischen Bestimmung des Selbst entziehen, denn als Glaube ist das Selbstwerden durch seine philosophische Unableitbarkeit charakterisiert. Das zu bestreiten hieße, mit Kierkegaard gesprochen, zum Sokratischen zurückzukehren, also zu einem Verständnis von Sein, demzufolge jeder immer schon weiß, was gelingendes Selbstsein ist, und dies da, wo ihm seine Lebenspraxis mißlingt, lediglich vergessen hat. Weil aber der Glaube von Kierkegaard im Zusammenhang seiner Bestimmung des Selbst zum Thema gemacht wird, muß er auch in einem näher zu bestimmenden Verhältnis zur philosophischen Strukturbestimmung des Selbst stehen. Die Spannung von Philosophie und Glaube, so kann man vermuten, läßt sich besser verstehen, wenn man dieses Verhältnis des Glaubens zur Strukturbestimmung des Selbst klärt.

Allein schon um dem Aufbau der Kierkegaardschen Schrift zu folgen, ist es jedoch zunächst erforderlich, den Status des mißlingenden Selbstseins zu interpretieren. Beides zusammen erst kann Aufschluß darüber geben, ob Kierkegaard Bestimmungen, die ursprünglich in den Zusammenhang einer Analyse der menschlichen Existenz gehören, in der Durchführung seiner »christlich-psychologischen Entwicklung« so umdeutet, daß sie einen religiösen Charakter bekommen, oder ob die Intention der »Krankheit zum Tode« von vorn herein in dem Sinne religiös ist, daß auch die Strukturbestimmung des Selbst zu Anfang der Schrift und die Darstellung der Verzweiflung in ihren verschiedenen Formen nur vom Glauben aus wirklich verstanden werden können – oder ob es eine dritte Möglichkeit gibt. Die dritte Möglichkeit, die ich sehe, besteht darin, dem Freiheitsbegriff, wie er der »Krankheit zum Tode« zugrundeliegt und im Text zum Teil auch ausgearbeitet ist, nachzugeben. Mit diesem Ansatz kommt, wie ich zeigen möchte, erst die Bedingung der Spannung von Philosophie und Glaube in den Blick. Denn da der Glaube Selbstwerden ist, darf er nicht bereits mit der Struktur des Selbst gegeben, von dieser Struktur her gedacht aber auch nicht unmöglich sein. Damit ist nun die Freiheit des Selbst vorausgesetzt: wie, wenn nicht aus Freiheit, sollte das Selbst die Möglichkeit des Glaubens ergreifen, und worin, wenn nicht in seiner Freiheit sollte es liegen, daß es diese Möglichkeit ergreift, da sie ja nicht mit der Struktur des Selbst bereits gegeben ist? Wie im einzelnen die Voraussetzung der Freiheit zu verstehen ist, möchte ich nun versuchen, deutlich zu machen.

In der Strukturbestimmung des Selbst zu Anfang seiner Schrift faßt Kierkegaard das Selbst, welches der Mensch ist, in dreifacher Hinsicht als »Verhältnis«. Verhältnis ist das Selbst 1. als *Relation* zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichem und Ewigem, Freiheit und Notwendigkeit (wobei Kierkegaard den Begriff der Freiheit in dieser Verwendungsweise später durch den Begriff der Möglichkeit ersetzt); Verhältnis ist es 2. als *Verhalten* zu den genannten Momenten, nicht freilich als Verhalten zu etwas wie auch immer Vorliegendem, sondern vielmehr als ein Verhalten, das durch die Momente bestimmt wird. Die Schwierigkeit, die darin liegt, daß Kierkegaard das Verhalten auch wiederum nur relational ausdrückt,² läßt sich umgehen, wenn wir statt von einem Verhalten *zu* diesen Momenten von einem Verhalten *in* ihnen sprechen, und dann besagt die Bestimmung: dasjenige Verhalten, das Kierkegaard »Selbst« nennt, ist immer dadurch charakterisiert, unendlich und endlich, zeitlich und ewig, möglich und notwendig zu sein und niemals dadurch, jeweils nur eine der beiden zusammengehörenden Bestimmungen zu haben. Letzteres drückt Kierkegaard aus, indem er die jeweiligen Relationen als *Synthesen* faßt. Darauf, was das im einzelnen heißt, komme ich noch zurück. Zunächst ist es wichtig festzuhalten, daß die genannten Momente Bestimmungen des Verhaltens in seiner Weise zu sein sind.

Verhältnis ist das Selbst schließlich 3. als *Verhalten zu seinem Grund*. Den Grund des Selbst, sein Von-Woher,³ bezeichnet Kierkegaard als ein dem Selbst Anderes, durch welches das Selbst gesetzt ist: »Ist das Verhältnis,

das sich zu sich selbst verhält, durch ein Anderes gesetzt, so ist das Verhältnis zwar das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist doch wieder ein Verhältnis, welches sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ein so abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält«. (KT,31f/144) Während der erste dieser Sätze das Gesetzsein des Selbst lediglich hypothetisch einführt, *behauptet* der zweite das Gesetzsein und faßt unter dem Aspekt des Verhaltens zu ihm die gesamte Strukturbestimmung des Selbst zusammen. Die erste hypothetische Formulierung wählt Kierkegaard, weil er zunächst lediglich die Alternative erwägt, ob das Selbst, das als Verhalten in den Momenten ihnen gegenüber »das Dritte« ist, sich selbst gesetzt hat oder von einem Anderen gesetzt ist. Mit einem Argument, das Kierkegaard so nicht vorbringt, läßt sich die Möglichkeit einer Selbstsetzung des Selbst bereits aus den vorausgegangenen Bestimmungen abweisen. Hätte nämlich das Selbst sich selbst gesetzt, dann wäre es aus sich wie es ist, und d.h.: es wäre nicht mehr zu verstehen, wieso die Momente der Synthesen das Verhalten in seiner Weise zu sein bestimmen. Die Annahme, das Verhalten könne die Bestimmungen seines Seins selbst hervorbringen, ist unsinnig, denn wie sollte ein Verhalten ohne jede Bestimmung überhaupt noch faßbar sein? Man könnte noch nicht einmal mehr von ihm sagen, daß es ist, denn sein Sein ist ja ein bestimmtes. Daß das Verhalten gesetzt ist, heißt also, daß es nicht von sich her ist wie es ist. Gerade weil das Selbst nicht Grund seiner selbst ist, ist es sich ein Faktum.

Auch Kierkegaards Formulierung, das Selbst sei *durch ein Anderes* gesetzt, ist allein von der Faktizität⁴ des Selbst her zu verstehen. Dies wird allein schon daran deutlich, daß Kierkegaard das Andere, von dem her das Selbst ist wie es ist, nicht näher bestimmt. Das Andere ist sogar notwendigerweise unbestimmt, weil es den Seinsbestimmungen des Selbst nicht unterliegen kann. Darin besteht gerade seine Andersheit, daß es über das Sein des Selbst in seiner Bestimmtheit hinaus ist. Auch dieses ist keine ontologische These über das Andere des Selbst, sondern lediglich über das Selbst. Obwohl Kierkegaard vom Verhalten *zu* einem Anderen spricht, wäre es auch hier verfehlt, das Verhalten relational aufzufassen. Gemeint ist vielmehr, daß das Verhalten als Verhalten zu seiner Faktizität über sich hinaus ist, oder anders ausgedrückt: nicht das Andere ist transzendent, sondern das Selbst.⁵ Wäre das Selbst nicht in diesem Sinne transzendent, dann bliebe ihm seine Faktizität verborgen. Erst indem Kierkegaard also die These von der Gesetztheit des Selbst als These von der Gesetztheit des Selbst durch ein Anderes formuliert, berücksichtigt er, daß das Selbst sich zu seiner Faktizität verhält. Für das Verständnis der Kierkegaardschen Strukturbestimmung des Selbst kommt nun alles darauf an zu sehen, daß das Transzendieren kein Verhalten *neben* dem Verhalten in den Synthesemomenten ist. Darauf geht Kierkegaard ein, wenn er sagt, das Selbst verhalte sich zu sich, *indem* es sich zu einem Anderen verhalte. Das Selbst transzendiert also im Verhalten in den Bestimmungen. Anders könnte auch

nicht verständlich werden, daß das Transzendieren Verhalten zur Faktizität ist, denn das Verhalten zur Faktizität ist ja Verhalten zum eigenen Sein, und zum eigenen Sein verhält sich das Selbst in den Bestimmungen seines Seins.

Daß Kierkegaard das Verhalten als Verhalten in den Momenten und als Transzendieren denkt, ist der entscheidende Schritt, der zu seinem Freiheitsbegriff führt. Von Freiheit können wir demzufolge mit Kierkegaard nur sprechen, wenn wir die ganze Struktur des Selbst berücksichtigen. Das wird in den folgenden Sätzen deutlich: »Das Selbst ist aus Unendlichkeit und Endlichkeit gebildet. Aber die Synthese ist ein Verhältnis, und ein Verhältnis, das, wenn auch abgeleitet, sich zu sich selbst verhält, das ist Freiheit. Das Selbst ist Freiheit. Aber Freiheit ist das Dialektische in den Bestimmungen Möglichkeit und Notwendigkeit« (KT,50/160) Hier wird das Selbst zunächst als frei verstanden, weil es sich in den Bestimmungen seines Seins verhält. Unter diesem Aspekt könnte die Differenz der Bestimmungen als Bedingung für die Freiheit des Verhaltens erscheinen, weil erst durch die Differenz ein Spielraum eröffnet ist, der Verhalten überhaupt ermöglicht. Eine Bedingung ist die Differenz in der Tat, aber keine dem Verhalten äußerliche, weil es ja erst in seinen Bestimmungen und damit auch in deren Differenz als Verhalten faßbar ist. Der Spielraum seiner Bestimmungen ist das Verhalten selbst, er macht seine Faktizität aus. Gleichwohl aber ist das Verhalten damit noch nicht in seiner Freiheit verstanden. Frei ist das Verhalten nämlich erst, weil es die Unterschiedenheit seiner Bestimmungen als Transzendieren austrägt. D.h.: Im Verhalten in einer der jeweiligen Bestimmungen liegt, daß die jeweils entgegengesetzte über das Verhalten hinaus ist, aber genauer gesagt, das Verhalten geht, sofern es eine Bestimmung vollzieht, über sich hinaus, weil es nur eine Bestimmung vollzieht und doch die jeweils entgegengesetzte nicht los wird. Kierkegaard formuliert das im Hinblick auf die Bestimmungen »Möglichkeit« und »Notwendigkeit«, indem er die Freiheit als »das Dialektische« in ihnen bezeichnet. Das Dialektische ist nichts anderes als die Zwiefältigkeit des *einen* Verhaltens in den Bestimmungen und in der Transzendenz. Das Verhalten ist in seinem Sein über dieses hinaus, und darum gehört die Entzogenheit jeweils einer seiner Bestimmungen zu ihm. Von hier aus kann auch deutlich werden, wieso Kierkegaard die Freiheit als Selbst von seiner Transzendenz und nicht bloß vom Spielraum seiner Seinsbestimmungen aus denkt. Denn dieser Spielraum besteht ja nur darin, daß das Verhalten in einer Bestimmung zugleich über sie hinaus ist. Das Selbst ist von seinem über sich Hinaussein her.

Wie Kierkegaard die einzelnen Bestimmungen des Verhaltens faßt, ist bisher unberücksichtigt geblieben. Dies geschah, weil ohne ein Verständnis von Kierkegaards Freiheitsbegriff in seinen Grundzügen auch der Stellenwert, den die Entwicklung der einzelnen Seinsbestimmungen hat, unverständlich bleibt. Für Kierkegaard ist nämlich die Entwicklung der einzelnen Seinsbestimmungen Darstellung von Freiheit und als solche Darstellung von Verzweiflung. Wie ausdrücklich Kierkegaard die Verzweiflung von der Freiheit des Selbst her denkt, zeigt seine Formulierung,

Verzweiflung sei »eine Negativität« (KT,69/176). Das Negative der Verzweiflung liegt in der Zwiefältigkeit des Verhaltens, also darin, daß dem Verhalten in einer Bestimmung das Gegenteil derselben entzogen ist. Diese Entzogenheit bezeichnet Kierkegaard als »Mangel«. Das Verhalten in den Bestimmungen Unendlichkeit und Endlichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit ist also jeweils durch Mangel an einem der Momente bestimmt. In diesem Sinne spricht Kierkegaard etwa von der Verzweiflung aus Mangel an Endlichkeit als dem Phantastischen und Grenzenlosen (KT,52/162) und meint damit, daß jemand in seinem Verhalten begrenzte und erreichbare Ziele außer Acht läßt und stattdessen Zielen nachstrebt, die in Wahrheit unrealisierbar sind. Demgegenüber ist die Verzweiflung aus Mangel an Unendlichkeit »Borniertheit und Beschränktheit« (KT,55/164), also eine Reduktion des Verhaltens auf das Vorgegebene. Jemand, der in dieser Weise verzweifelt ist, läßt »sich gleichsam sein Selbst von 'den anderen' abluchsen« (KT,56/165), indem er lediglich solche Handlungsmöglichkeiten ergreift, die ihm von den Anderen nahegebracht werden. Die Bestimmungen »Möglichkeit« und »Notwendigkeit« scheinen zunächst das gleiche zu bezeichnen wie »Unendlichkeit« und »Endlichkeit«. Ein wichtiger Unterschied besteht jedoch darin, daß sie, anders als Unendlichkeit und Endlichkeit, die temporalen Aspekte des Verhaltens hervorheben.⁶ So gesehen läßt sich das Selbst unter der Bestimmung »Notwendigkeit« als festgelegt durch bereits vollzogene Verhaltensweisen, unter der Bestimmung »Möglichkeit« als offen für eine Vielfalt von noch ausstehenden Verhaltensweisen begreifen. Die Verzweiflung aus Mangel an Möglichkeit ist dementsprechend die einseitige Festlegung des Verhaltens auf das bereits Vollzogene, die Verzweiflung aus Mangel Notwendigkeit die gleichfalls einseitige Orientierung am Zukünftigen.

Bei der Darstellung der verschiedenen Formen von Verzweiflung, wie sie hier skizziert wurde, ist zu beachten, daß das mangelnde Moment in seiner Entzogenheit immer präsent ist. Diese Präsenz ist allerdings im vorliegenden Zusammenhang nur als Präsenz für die Darstellung berücksichtigt. Deshalb nennt Kierkegaard die Darstellung auch, soweit sie nur auf die Momente reflektiert, »abstrakt« (KT,50/160). Um diese Abstraktheit zu überwinden, ist es erforderlich, die »Verzweiflung, gesehen unter der Bestimmung: Bewußtsein« (KT,66/174) zum Thema zu machen.

Das die Verzweiflung bewußt ist, heißt, daß der sich Verhaltende um das transzendente Moment seiner selbst in welcher Weise auch immer weiß. Die Weise dieses Wissens ist charakterisiert dadurch, wie er selbst dieses transzendente Moment versteht bzw. mißversteht. Wer über etwas Irdisches verzweifelt, also ein Ereignis für die Negativität seines Verhaltens verantwortlich macht, mißversteht seine Verzweiflung, weil er das transzendente Moment seiner selbst als äußerlichen Faktor deutet. Solches Mißverstehen wird ein Stück weit zum Verstehen, wenn der Verzweiflende darüber verzweifelt, daß er einem äußerlichen Faktor eine so große Bedeutung für sein Verhalten beimißt, und indem das dem Verhalten Entzogene als transzendentes Moment des Selbst eingesehen wird, ist es vollends zum

Verstehen geworden. Dies ist auch der Punkt, an dem die »Verzweiflung der Schwachheit« (KT,76/182) in Trotz umschlagen kann. Während nämlich die Verzweiflung der Schwachheit darin besteht, die Negativität des Verhaltens zwar zu verstehen, aber nicht zu akzeptieren, ist es das Charakteristikum des Trotzes, sich im Verhalten die Transzendenz aneignen zu wollen. An Schwachheit und Trotz treten damit die beiden Grundformen der Verzweiflung hervor, wie Kierkegaard sie unterscheidet. Der Schwache will verzweifelt nicht er selbst sein, er verzweifelt darüber, daß das Selbst ein transzendierendes Verhalten ist, und der Trotzige will verzweifelt er selbst sein, indem er die entzogene Bestimmung in seinem Verhalten wider ihre Entzogenheit realisieren will. So gesehen ist Trotz ein Vollzug der Transzendenz gegen diese.

Kierkegaard behauptet nun, daß die beiden Grundformen der Verzweiflung aufeinander zurückführbar sind: »Über sich verzweilen«, so schreibt er, »verzweifelt sich selbst los sein wollen, ist die Formel für alle Verzweiflung, so daß auch die andere Form der Verzweiflung, daß jemand verzweifelt er selbst sein will, auf die erste zurückgeführt werden kann, daß einer verzweifelt nicht er selbst sein will, gleich wie wir im Vorangegangenen die Form, daß der Mensch verzweifelt nicht er selbst sein will, in die Form auflösen, verzweifelt er selbst sein zu wollen« (KT,40/151). Diese wechselseitige Zurückführung der beiden Grundformen von Verzweiflung erscheint nur dann zirkulär, wenn die Zwiefältigkeit in der Struktur des Selbst nicht berücksichtigt wird. Geht man von ihr aus, dann zeigt sich, daß das Selbstseinwollen bzw. Nichtselbstseinwollen in den beiden Grundformen von Verzweiflung jeweils anders gefaßt werden muß. Der Schwache will verzweifelt er selbst sein, weil er um das Verhalten als transzendierendes weiß und sich dieses Wissen nicht verdeckt; er will aber das Verhalten als transzendierendes nicht als Verhalten in den Bestimmungen seines Seins übernehmen, was wiederum heißt, daß er nicht er selbst sein will. Der Trotzige will er selbst sein, weil er sich in den Bestimmungen seines Seins verhalten will, und er will nicht er selbst sein, weil er dieses Verhalten nicht in seiner Negativität und d.h. als Transzendieren akzeptiert.

Bisher ist zwar, wie ich hoffe, deutlich geworden, wie Kierkegaard die Verzweiflung von der Zwiefältigkeit der Freiheit her denkt, aber es ist noch nicht wirklich klar, weshalb das Verhalten in seiner Zwiefältigkeit »Verzweiflung« genannt werden kann. Zur Verzweiflung gehört, daß die Zwiefältigkeit des Verhaltens als Problem erfahren wird, und dem trägt Kierkegaard Rechnung, indem er der Bestimmung »Bewußtsein« so große Aufmerksamkeit widmet. Problematisch ist die Zwiefältigkeit des Verhaltens jedoch nur, wenn sie als das Ausbleiben einer Einheit bewußt ist. In diesem Sinne spricht Aristoteles in der »Nikomachischen Ethik« von der Verzweiflung der Schlechten, die darin besteht, daß sie in sich selbst und sich selbst einen Unterschied austragen (Eth.Nic. 1166^b).⁷ Sie begehren nämlich anderes als sie eigentlich wollen. Die Unbeherrschten, die Aristoteles als Beispiel aufführt, wählen gegen das ihnen gut Erscheinende das ihnen Angenehme, was doch schlecht ist (Eth.Nic. 1166^b8-10). Die

Unbeherrschten wählen also gegen besseres Wissen, aber daß sie das tun, gibt zugleich die Möglichkeit einer Überwindung der Verzweiflung an: nämlich durch Einsicht geleitet ein Verhalten einzuüben, in dem die Wahl vom Wissen des Guten bestimmt wird. Die praktische Einsicht in das Gute (phrónesis) ist die dem Menschen eigentümliche Weise, anwesend zu sein (to érgon tû anthrópu /Eth.Nic. 1097^b1of), und deshalb ist es unmöglich, sich ihrer ganz zu entledigen, oder wie Aristoteles auch sagt: es gibt eigentlich kein Vergessen der phrónesis (Eth.Nic. 1140^b25f). Die Verzweiflung ist so gesehen der Austrag eines Unterschiedes, der in der Einheit des Verhaltens überwunden werden kann. Anders als der Verzweiflende ist der Gute in sich und für sich eins (homognomeî heautô /Eth.Nic. 1166^a13). Kierkegaard scheint nun von einer solchen ethischen Auffassung der Verzweiflung weit entfernt zu sein. Wenn das Selbst nicht nur in besonderen Verhaltensweisen, sondern strukturell in sich zwiefältig ist, dann schließt dies eine ethische Überwindung der Verzweiflung aus, d.h.: letztlich unterscheidet sich Kierkegaard von Aristoteles durch seinen Freiheitsbegriff. Die Zwiefältigkeit des – freien – Verhaltens läßt sich nicht in eine immer schon gegebene Einheit aufheben, weil das Selbst in seiner Freiheit immer nur »dialektisch« einheitlich ist, also derart, daß die Transzendenz des Verhaltens in den Bestimmungen eine Bestimmung immer nur negativ, in der Entzogenheit präsent hält. Dennoch gibt es aber auch bei Kierkegaard die Verzweiflung nur unter der Voraussetzung des Gedankens einer Einheit, aus der alles Negative ausgeschlossen ist. Kierkegaard deutet das an, wo er von der Ruhe und dem Gleichgewicht spricht, welche das Verhalten aus sich nicht erreichen kann (KT,32/144). Ohne diesen Gedanken kann das Verhalten nicht als Verzweiflung verstanden werden, denn was der im höchsten Sinne Verzweifelte, nämlich der Trotzige, will, ist ja gerade, sein eigenes Sein ohne alle Entzogenheit zu vollziehen. Er will, wie Kierkegaard sagt, »sich erst übernehmen, um das Ganze zu formen« (KT,100/203), also das Ganze seines Seins. Mit dem Gedanken einer Einheit ohne alle Negativität haben wir auch den Punkt erreicht, von dem aus die Spannung zwischen Philosophie und Glaube, wie sie das Kierkegaardsche Denken in Gang hält, exponiert werden kann.

Einheit ohne alle Negativität ist philosophisch – und das heißt für Kierkegaard zunächst immer griechisch – gedacht vollständige Präsenz. Der Gedanke vollständiger Präsenz findet seinen ersten überlieferten Ausdruck im Lehrgedicht des Parmenides, wo es heißt, daß das Sein ist, nichts aber nicht ist (Fr.6).⁸ Er trägt die Platonische Konzeption des wahrhaft Offenbaren als des immer sich selbst Gleichbleibenden (Resp. 484b 4),⁹ und schließlich ist er bestimmend für die Aufweisung der enérgeia bei Aristoteles als des vollendeten und deshalb zur Ruhe gekommenen Im-Werk-seins. In einer Hinsicht ist auch die Konzeption des Selbst bei Kierkegaard noch von diesem Gedanken geprägt. Kierkegaard spricht das an, wenn er das Selbst als Synthese von Zeitlichem und Ewigem faßt. Die Behauptung, daß das Selbst ewig ist, bezieht sich dabei nämlich vor allem auf die Vollendetheit des Verhaltens: ebenso wie die Aristotelische Praxis ist

das Verhalten nicht auf ein Ziel hin gerichtet, das es erreichen wird, und wenn es dieses erreicht hat, als Verhalten zu Ende ist.¹⁰ Kierkegaard unterscheidet sich von Aristoteles jedoch darin, daß er das Negative, die Entzogenheit, in die Vollendetheit des Verhaltens *integriert*. Das genau qualifiziert das Verhalten als Verzweiflung: verzweifelt ist das Verhalten in seiner vollendeten Unvollständigkeit. Da diese Unvollständigkeit in der Freiheit des Verhaltens liegt, können wir sagen, daß der griechische – und das heißt für Kierkegaard immer: philosophische – Gedanke vollständiger Präsenz an der Freiheit des Verhaltens scheitert.

Umgekehrt scheitert aber auch die Freiheit am Gedanken vollständiger Präsenz. Selbst wenn die Vollständigkeit des Seins am Verhalten genauso wenig ausweisbar ist wie die Freiheit des Verhaltens in ein Konzept vollständiger Präsenz integrierbar, bleibt die Freiheit doch auf dieses Konzept bezogen. Dies hatte sich ja bereits am Trotz gezeigt. Das als Transzendieren verstandene Verhalten in den Bestimmungen untersteht dem Maßstab vollständiger Präsenz. Verzweiflung ist das Verhalten nur, weil Kierkegaard die Freiheit als Freiheit unter einem Maßstab denkt. Den Begriff des Maßstabs führt er zu Beginn des zweiten Abschnitts der »Krankheit zum Tode« ein; hier heißt es: »Der Maßstab für das Selbst ist allzeit: was das ist, demgegenüber es Selbst ist, aber das ist ja wieder die Definition davon, was 'Maßstab' ist. Wie man nur gleichartige Größen addieren kann, so ist ein jedes Ding qualitativ das, womit es gemessen wird; und das, was qualitativ sein Maßstab ist, ist ethisch sein Ziel; und der Maßstab und das Ziel sind qualitativ das, was etwas ist, außer im Verhältnis zur Welt der Freiheit, wo einer, wenn er qualitativ nicht das ist, was sein Ziel und Maßstab ist, diese Disqualifikation selbst verschuldet haben muß, doch Ziel und Maßstab bleiben so – verurteilend bleiben sie dasselbe, wodurch offenbar gemacht wird, was es ist, was der Mensch nicht ist, das nämlich, was sein Ziel und Maßstab ist«. (KT,112/216) Alles, was Kierkegaard in diesen Sätzen über den Maßstab für das Selbst sagt, läßt sich als Charakteristikum der vollständigen Präsenz verstehen. Diese ist einerseits eine gleichartige Größe, denn sie enthält nichts, was das Verhalten in seinen Bestimmungen nicht auch enthält; andererseits ist sie auch das, was das Verhalten nicht ist, nämlich ohne alle Entzogenheit. Die Entzogenheit macht den Unterschied zwischen dem Verhalten und seinem Maßstab aus. Diesen Unterschied interpretiert man jedoch falsch, wenn man die Differenz zwischen der Vollendetheit des Verhaltens und seiner Vollständigkeit nicht berücksichtigt. Denn daß das Verhalten vollendet, also keine zielgerichtete Bewegung ist, impliziert, daß sein Maßstab nicht der Maßstab seines Seins ist. Das Selbst *ist* nicht erst, wenn es am Ziel ist, wie der Bau, von dem man mit Aristoteles sagen kann, er sei erst, wenn er vollständig als Haus dasteht. Darauf nimmt Kierkegaard auch Bezug, wenn er auf die Besonderheit des Maßstabs im Verhältnis zur Welt der Freiheit hinweist. Weil die Freiheit trotz ihrer Negativität vollendet ist, ist auch die Defizienz des Verhaltens gegenüber seinem Maßstab Moment der Freiheit. Unter diesem Gesichtspunkt faßt Kierkegaard den Unterschied des

Verhaltens und seines Maßstabs als Verschuldung. Was hier Verschuldung heißt, läßt sich deshalb auch nicht im Hinblick auf die Seinsstruktur des Verhaltens klären. Denn würde man sagen, Verschuldung bestünde darin, daß das Verhalten immer etwas schuldig bleibt, weil ihm immer eine Bestimmung entzogen ist, dann wäre dieser Begriff von Verschuldung konsistent, ohne daß ein Maßstab des Verhaltens eingeführt werden müßte. Bestünde die Schuldigkeit des Verhaltens lediglich in seiner Negativität, dann ginge damit auch seine Qualifizierung als Verzweiflung verloren.¹¹ Wenn die Verschuldung des Verhaltens demnach nur in der Defizienz gegenüber seinem Maßstab bestehen kann, dann bleibt zu klären, wie dem Verhalten sein Maßstab zugänglich ist, da dieser doch als strikt vom Sein des Verhaltens verschieden gedacht werden muß.

Einen Hinweis auf die Zugänglichkeit des Maßstabs gibt Kierkegaard mit der Unterscheidung der Welt der Freiheit von den Dingen. Bei den Dingen ist der Maßstab ihr Sein, und d.h.: nur auf sie ist das Konzept vollständiger Präsenz wirklich anwendbar. Das kommt bei Aristoteles zum Ausdruck, wo er sagt, daß es in der Herstellung von etwas mehr ein Ziel (*mállon télos* /Met. 1050^a28) gäbe als in der Praxis, die nichts selbständig in seiner Anwesenheit Bestehendes hervorbringt. Das Hervorbringen von selbständig Anwesendem und in sich vollendeter Bewegung findet sich vereinigt in der Natur (*physis*). Deshalb denkt Aristoteles wie vor ihm Platon das sich selbst Gleichbleibende und deshalb vollständig Präzente primär im Hinblick auf die Natur. Während Aristoteles allerdings bereits eine Trennung zwischen menschlichem Verhalten und Natur vollzieht, setzt Platon die Anstrengung seines Denkens daran, die Einheit menschlichen Verhaltens und der *physis* zu erweisen, indem er die gleichbleibende Geordnetheit der *physis* als Maßstab menschlichen Verhaltens versteht. Das ist vielleicht am prägnantesten im *Gorgias*-Dialog entfaltet.¹² Ausgehend von der Frage nach der Gerechtigkeit gelangt Platon hier zu einer Bestimmung geordneten Seins, die in den beiden Begriffen »Angeordnetheit« (*táxis*) und »schöne Ordnung« (*kósmos*) ausdrücklich wird. Alles Seiende, ein Gerät, ein Körper, die Seele und überhaupt jedes Lebewesen besteht dann in seinem bestmöglichen Zustand (*areté*), wenn es als zusammenstimmende Anordnung seiner Momente erscheint (*Gorg.* 506,d-e). Dieses deutlich sichtbare Zusammenstimmen des Seienden (*Gorg.* 503, e8) ist seine vollständige Präsenz. Daraus allein wird deutlich, daß das der vollständigen Präsenz gemäße Verhalten ein Schauen und Vernehmen ist. Das Verhalten richtet sich nach der geschauten Anordnung als seinem Maßstab, indem es sich ihr angleicht (*Resp.* 500, c5). In dieser Angleichung erfüllt sich die Einheit des menschlichen Verhaltens und seiner Ordnung in den Gesetzen mit der Natur.

Kierkegaard erhebt zwar bereits Bedenken gegen den platonischen Sokrates, indem er die Tragfähigkeit dieses Gedankens der Angleichung bezweifelt, denn ihm fehlt, wie er sagt, eine Bestimmung, »die den Übergang betrifft vom Verstehen zum Tun« (*KT*,129/230). Allein Kierkegaards Einwand ist der Sache nach nicht darauf beschränkt, Platon habe nicht

deutlich machen können, wieso das Vernehmen, oder mit Kierkegaards Formulierung: das Verstehen von Geordnetheit auch bereits ein in der gleichen Weise geordnetes Verhalten, das nicht nur Vernehmen ist, zur Folge haben könne. Für Kierkegaard treten vielmehr das Verhalten und das Verstehen als Vernehmen eines Maßstabs unvermittelbar auseinander. Der Grund hierfür liegt in der Freiheit des Verhaltens, oder genauer gesagt in der die Freiheit auszeichnenden Negativität. Diese Negativität schließt vollständige Präsenz aus, und die Verschuldung des Verhaltens besteht dann darin, daß es sich überhaupt auf das Verstehen verläßt und an einem im Verstehen zugänglichen Maßstab orientiert. Das Sein des Seienden als dessen Geordnetheit ist immerwährend, und das Immerwährende ist notwendig. Wie Kierkegaard bereits Johannes Climacus im Zwischenspiel der »Philosophischen Brosamen« sagen läßt, steht die Notwendigkeit »ganz für sich selbst«. ¹³ Damit ist gemeint, daß aus dem Notwendigen alle temporalen Bestimmungen ausgeschlossen sind. Die Notwendigkeit als Seinsbestimmung des Verhaltens bezeichnet demgegenüber ein temporales Moment. Wenn das Verhalten nun die vollständige Präsenz, wie sie als Geordnetheit des Seienden vernehmbar ist, als seinen Maßstab ansieht, müßte es also von den Bestimmungen seines eigenen Seins loskommen, gerade weil es sich am Sein als Maßstab orientiert. Es müßte sich als das aufgeben, was es doch ist, nämlich Verhalten. Daß das Verhalten diesen Schritt nicht vollziehen kann, macht seine Verzweiflung aus und läßt die Verzweiflung als ein ursprüngliches Charakteristikum des menschlich betrachteten Selbst offenbar werden. Von Verzweiflung im Sinne Kierkegaards kann man demnach nur sprechen aufgrund der Spannung zwischen dem Verhalten in seiner Freiheit und dem Maßstab vollständiger Präsenz, an dem das Verhalten sich vermißt. Diese Spannung ist es auch, aus der Kierkegaard die Spannung von Philosophie und Glaube entwickelt.

Im Glauben verhält sich das Selbst zwar ebenso wie in der Verzweiflung zu einem Maßstab, der es selbst nicht ist, aber anders als in der Verzweiflung ist der Maßstab hier kein von ihm verschiedenes Sein. Glaubend verhält sich das Selbst, indem es transzendierend das Andere seiner selbst als Gott annimmt. Für das »theologische Selbst«, »das Selbst Gott gegenüber« (KT,112/215) ist sein Maßstab über das eigene Sein, ja über jedes Sein hinaus. Das heißt, daß das Transzendieren nun auch nicht mehr in den Bestimmungen des Selbst als Seinsbestimmungen vollzogen wird. Wenn Kierkegaard im Hinblick auf den Glauben von Möglichkeit und Notwendigkeit, von Unendlichkeit und Endlichkeit spricht, dann bezeichnen diese Begriffe nicht mehr das Verhalten im Sein, sondern die nunmehr ausdrückliche Bewegung der Freiheit über das Sein hinaus. So gesehen ist für Kierkegaard das Selbst erst wirklich frei, wenn es frei vom Sein ist. Darin unterscheidet sich auch der Glaube von der Bewegung des Transzendierens, wie Platon sie in der »Politeia« denkt. Zwar kennt auch Platon in der Idee des Guten das über alles Sein Hinausseiende, ¹⁴ und dies war u.a. Anlaß für die Bewunderung, die Kierkegaard Sokrates entgegenbrachte. Aber die Idee des Guten ist als ordnender Grund des Seins in der Ordnung des Seins

aufweisbar, selbst wenn es unmöglich ist, sich des ordnenden Grundes selbst wirklich zu versichern. Demgegenüber wird das Selbst durch sein Transzendieren sich nicht als geordnetes durchsichtig. Es kann vielmehr nur die Bestimmungen seines Seins als solche annehmen. So gesehen ist für Kierkegaard das Selbst erst wirklich frei, wenn es frei zu seinem Sein ist. Diese Freiheit besteht im Verzicht des Selbst darauf, im Austrag seiner Bestimmungen zu Ruhe und Gleichgewicht kommen zu wollen. Die Bewegung der Freiheit bezeichnet Kierkegaard als »konkret werden«: »Konkret werden heißt aber weder endlich noch unendlich werden, denn was konkret werden soll, ist ja eine Synthese. Die Entwicklung muß also darin bestehen, unendlich von sich selbst loszukommen im Unendlichmachen und darin unendlich zu sich selbst zurückzukehren im Endlichmachen. Wird hingegen das Selbst nicht es selbst, so ist es verzweifelt, ob es davon weiß oder nicht. Doch ist ein Selbst in jedem Augenblick, den es da ist, im Werden, denn das Selbst *katá dýnamin* ist nicht wirklich da, es ist nur das, was werden soll. Insofern das Selbst nicht es selbst wird, ist es nicht es selbst; aber das nicht es selbst zu sein, ist gerade die Verzweiflung«. (KT,51/161) Während das Verhalten in seinem Sein also immer in der Differenz seiner Bestimmungen besteht, wird das Selbst in seiner ausdrücklich ergriffenen Freiheit einheitlich, weil es die Bestimmungen seines Seins in Bewegung versetzt. Nur von der Bewegung aus gedacht kann die Entzogenheit einer Bestimmung unproblematisch sein, denn die Bewegung hält Sein und Entzogenheit zusammen. Der Bewegung gegenüber ist das Selbst in seinem Sein »*katá dýnamin*«. Wenn Kierkegaard sagt, das Selbst *katá dýnamin* sei nicht wirklich da, dann ist deshalb damit auch nicht gemeint, daß es das Selbst nicht gibt – das Selbst *katá dýnamin* ist ja gerade das verzweifelnde Selbst – sondern nur, daß das Selbst nicht in Bewegung ist. Damit knüpft Kierkegaard an den Gedanken des Aristoteles an, demzufolge dasjenige, was ein dem Vermögen nach Seiendes (*dynámei on*) ist, in sich als Ziel die Bewegung hat (*hê tû dynámei óntos entelécheia hê toiûton kinesis estin* /Phys. 201^a 10f).¹⁵ Von Aristoteles unterscheidet sich Kierkegaard jedoch nicht nur darin, daß er den Begriff der *kinesis*, der bei Aristoteles für jede Veränderung des Ortes, der Beschaffenheit, der Größe und des Seins oder Nichtseins steht, auf das Selbst einschränkt;¹⁶ außerdem nämlich versteht Kierkegaard die Bewegung nicht mehr als eine solche, an deren Ende das, was Ziel der Bewegung ist, auch vorliegt. Ziel der Bewegung ist nicht länger das Sein, sondern das Ziel ist über alles Sein hinaus. Wenngleich Kierkegaard die Gerichtetheit der Bewegung auf das Sein umkehrt, indem er das Verhalten in seinem Sein als vermögend zur Bewegung faßt, hält er doch daran fest, daß es ohne Ziel auch keine Bewegung gibt. Das Ziel ist *Grund* der Bewegung. Nur im Glauben, also mit Gott als Ziel, geht das Selbst über sich in seinem Sein hinaus. Es erfährt dieses Hinausgehen zugleich als ein durch das geglaubte Ziel ermöglichtes, oder wie Kierkegaard sagt, gesetztes. Als Gesetztes wiederum ist das Transzendieren notwendig. Hier sind Möglichkeit und Notwendigkeit, die Unendlichkeit des Transzendierens auf das unbestimmte Ziel und die

Endlichkeit im Ermöglichtsein durch das Ziel als Bestimmungen der Bewegung des Selbst, des Selbstwerdens, gefaßt. Ohne die Differenz seiner Seinsbestimmungen auflösen zu können, vermag doch das Selbst diese Differenz zu tragen, wenn es in der Einheitlichkeit des Glaubens transzendiert. Die Einheitlichkeit des Glaubens ist das Gleichgewicht des Verhaltens und das Tragenkönnen der Differenz seine Ruhe. Wenn das Selbst sich in der Seinsbestimmung der Möglichkeit verhält, ist ihm zwar die Notwendigkeit als Seinsbestimmung entzogen; weil es sich aber im Glauben auf die eigene Notwendigkeit hin bewegt, d.h. glaubend das Transzendieren als notwendiges annimmt, kann es die im Sein entzogene Notwendigkeit ertragen. Das Gleiche gilt umgekehrt vom Verhalten in der Seinsbestimmung der Notwendigkeit; glaubend transzendiert es auf Gott hin, und diese Bewegung ist dann seine durch das Ziel gegebene Möglichkeit. Indem das Selbst im Werden ist, befreit es sich aus dem Dilemma vollendeter Unvollständigkeit. Es kann seine Unvollständigkeit im Sein annehmen, weil es seine Vollendetheit aufgibt und stattdessen in der Bewegung der Freiheit gehalten ist. Anders gesagt: Glaube und Verzweiflung unterscheiden sich darin, daß das Verhalten im Glauben ein Ziel annimmt, während es verzweifelt am Ziel und doch unvollständig ist.

Gott als das Ziel des Verhaltens ist philosophisch nicht mehr aufweisbar, und Kierkegaard macht deutlich, daß er sich dessen bewußt ist, wenn er die »Krankheit zum Tode« als eine erbauliche Schrift bezeichnet. Die Philosophie kann über die Aufweisung der Struktur des Selbst und die Darstellung dieser Struktur nicht hinauskommen, d.h. sie kann die Freiheit des Selbst immer nur soweit entfalten, wie diese in den Seinsbestimmungen vollzogen wird. Verzweiflung ist deshalb für Kierkegaard ein philosophischer Begriff, oder wie er selbst – freilich im philosophischen und nicht im wissenschaftlichen Sinne – sagt: ein psychologischer. Weil die Darstellung der Freiheit in den Seinsbestimmungen weder vom Gedanken eines vollständigen Selbst ausgeht noch diesen aus der Struktur des Selbst zu entwickeln vermag, kann Kierkegaards philosophische Psychologie »negativistisch« genannt werden.¹⁷ Als Theorie der Verzweiflung erhält sie allerdings ihre Berechtigung erst aus dem Gedanken vollständiger Präsenz. Daß dieser Gedanke wiederum für die Theorie des Selbst von Belang ist, gründet in der Konzeption von Freiheit als Freiheit unter einem Maßstab. Diese Konzeption trägt auch die Beschreibung des Selbstwerdens im Glauben. Wie entschieden Kierkegaard Philosophie und Glaube zu trennen versucht, so trägt er doch mit seinem Freiheitsbegriff die Philosophie in den Glauben hinein, und das macht die Spannung von Philosophie und Glaube aus. Ohne diese Spannung hätten Philosophie und Glaube nichts miteinander zu tun.

1. Diese Schrift wird im folgenden im fortlaufenden Text unter der Sigle »KT« zitiert. Die erste Seitenangabe bezieht sich dabei auf: Die Krankheit zum Tode, übers. v. W.Rest, in: Die Krankheit

zum Tode und anderes, hrsg. v. H.Diem und W.Rest, München 1976 (=dtv); die zweite Seitenangabe bezieht sich auf: S.Kierkegaard, Samlede Værker, udg. af A.B.Drachmann, J.L.Heiberg og

H.O.Lange. Anden Udgave, København 1920 ff, Bd.XI.

2. Auf diese Schwierigkeit geht E.Tugendhat ein in: E.T., Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt/M 1979, S. 158f.

3. Dieses Verständnis des Grundes schließt an Aristoteles, *Metaphysik* Δ 1 an; Grund ist das erste, von woher etwas ist oder wird (to próton ... hothén é estín é gígnetai/*Met.* Δ 1, 1013^a18) Zitiert mit der Paginierung der Preußischen Akademieausgabe nach: *Metaphysica*, ed. W.Jaeger, Oxford 1957 und öfter.

4. Den Terminus »Faktizität« verwende ich im Anschluß an M.Heideggers »Sein und Zeit«, ohne damit die spezifische Bedeutung, die er bei Heidegger hat, zu übernehmen.

5. »Transzendenz« und »transzendent« verstehe ich hier mit Heidegger in der ursprünglichen Wortbedeutung als »überschreiten«. Vgl. dazu: M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. F.-W.von Herrmann, Frankfurt/M 1975 (= Gesamtausgabe, 2.Abt., Bd.24), S. 423. Ähnlich hat auch J.Slök den Transzendenzbegriff bei Kierkegaard interpretiert. Vgl.: J.Slök, *Die Anthropologie Kierkegaards*, Kopenhagen 1954, S. 33. Die Gegenposition zu Slök, wie G. Malantschuk sie vertritt, verengt den Begriff demgegenüber auf einen theologischen Zusammenhang und erscheint mir deshalb als nicht überzeugend. Vgl.: G. Malantschuk, *Begreberne Immanens og Transzendens hos Søren Kierkegaard*, in: *Kierkegaardiana* 9 (1974); deutsch: *Die Begriffe Immanenz und Transzendens bei Søren Kierkegaard*, in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. v. M.Theunissen und W.Greve, Frankfurt/M. 1979.

6. Vgl. dazu: M.Theunissen, *Kierkegaard's Negativistic Method*, in: *Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self* (= *Psychiatry and the Humanities* Volume 5), New Haven and London 1981, S. 407.

7. Zitiert wird nach der Paginierung der Preußischen Akademieausgabe: *Ethica Nicomachea*, ed.

I.Bywater, Oxford 1894 und öfter.

8. Parmenides, *Vom Wesen des Seienden*. Die Fragmente, hrsg. v. U. Hölscher, Frankfurt/M 1969.

9. Zitiert wird hier und im folgenden nach der Stephanus-Paginierung: *Platonis Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1902 und öfter.

10. Vgl. dazu: Aristoteles, *Met.* Θ 6.

11. Schuldigkeit, lediglich von der Negativität her verstanden, ist im Sinne der Daseinsanalyse M. Heideggers ein Existential. Wie eine Interpretation der betreffenden Passagen von »Sein und Zeit« erweisen könnte, hat das, was Heidegger als Schuldigkeit analysiert mit der Verzweigung, wie Kierkegaard sie denkt, nichts zu tun. Vgl.: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M 1976 (=Gesamtausgabe, 1.Abt., Bd.2), S. 371-383.

12. Eine ausführliche Interpretation der Problematik, die im folgenden nur skizziert wird, findet sich in: H.J.Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959 (=Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1959, 6. Abhandlung), besonders S.57-82.

13. S.Kierkegaard, *Philosophische Brosamen*, deutsch von B. und S.Diderichsen, in: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, hrsg. v. H.Diem und W.Rest, Köln 1959, S.89; original in: *Samlede Værker*, Anden Udgave, Bd.IV, S. 267.

14. Vgl.: Resp. 509b.

15. Zitiert wird nach der Paginierung der Preußischen Akademieausgabe: *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary by W.D.Ross, Oxford 1979.

16. Vgl. dazu: K.Friis Johansen, *Kierkegaard und die griechische Dialektik*, in: *Kierkegaard and Dialectics*, ed. by J.K.Bukdahl, University of Aarhus 1979, S. 107.

17. Vgl. dazu: M.Theunissen, *Kierkegaard's Negativistic Method*, a.a.O. (Anmerkung 6).