
Die Transformation des bürgerlichen Selbstbewußtseins in Kierkegaards Werken des Jahres 1843

Von Jann Holl

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf die Kritik Kierkegaards an Hegel, wollen aber weder eine neue Variante dieses oft behandelten Themas bieten¹, noch darlegen, inwieweit Kierkegaards Denken davon im einzelnen beeinflusst ist. Vielmehr geht es darum, die Momente des in Hegels System »aufgehobenen« bürgerlichen Selbstbewußtseins herauszuarbeiten, die bei Kierkegaard transformiert werden.

Wie Schopenhauer, Marx und zum Teil auch noch Nietzsche gehört Kierkegaard in die Reihe jener Denker des letzten Jahrhunderts, deren eigene Philosophie wesentlich von der Auseinandersetzung mit dem System Hegels geprägt ist. Dies hat seinen Grund darin, daß in dessen Philosophie das Selbstbewußtsein des Bürgertums seinen vorläufig positivsten Ausdruck, seine – wie Marx es formuliert – »konsequenteste, reichste und letzte Fassung«² gefunden hat. Sich gegen Hegel zu wenden, bedeutet für alle ihn reflektierenden Denker also von vornherein mehr, als ein Gegensystem aufzubauen. Am einfachsten hat es Marx gehabt, sofern er das bürgerliche Selbstbewußtsein als solches überwindet. Diejenigen Denker dagegen, welche Bürger bleiben, decken in der Kritik Hegels Probleme und Widersprüche ihres eigenen Bewußtseins auf. *Als Bürger* bleiben sie dabei dem System verhaftet. Kierkegaard hat sich deshalb – unfreiwillig – richtig eingeschätzt, wenn er von sich in Anspruch nimmt, lediglich Korrektiv zu ihm zu sein.

Die Motivation zu einer Hegel-Kritik ergibt sich aus der Erfahrung, daß die von Hegel – und von seinem Verständnis des bürgerlichen Bewußtseins her zu recht – angenommene Übereinstimmung von Bewußtsein und Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Im Falle Kierkegaards hat man diese Erfahrung als eine ganz persönliche zu bestimmen versucht. Dafür gibt es gute Gründe, war ihm doch in der Person des Vaters einiges an Widersprüchen des bürgerlichen Lebens direkt entgegengetreten. Insbesondere war ihm die vom Protestantismus und bedingt auch vom Luthertum propagierte Beziehung zwischen religiöser Erwähltheit und beruflichem Erfolg fraglich geworden³. Es ist deshalb nicht unerlaubt, im Werk nach persönlichen Aussagen zu suchen und letztlich alle Schriften als eine große Konfession zu deuten. Wie die Literatur zeigt, gibt es allerdings keine Übereinstimmung darüber, was man denn biographisch zu verstehen habe und was nicht. Kierkegaard hat zu derartiger Raterei nicht zuletzt durch

die Einführung seiner Pseudonyme Veranlassung gegeben.

Die folgende Darstellung setzt die Bedeutung der persönlichen Erlebnisse Kierkegaards und seines Grübelns darüber keineswegs niedrig an. Es scheint jedoch auch möglich zu sein, in seinem Werk so etwas wie die Reaktion auf *objektive Widersprüche* des bürgerlichen Lebens, von denen die seiner eigenen Existenz lediglich einen Spezialfall darstellen, zu sehen und es entsprechend zu interpretieren. An oft sarkastischen Schilderungen solcher Widersprüche fehlt es in seinen Schriften ja nicht⁴. Nicht zuletzt ist seine Auseinandersetzung mit der Staatskirche der Austrag eines derartigen Widerspruchs und keineswegs – wie er immer wieder hervorgehoben hat – ein persönlicher Kampf. Wie der Ästhetiker von »Entweder – Oder« I bestätigt, geht das ganze schriftstellerische Werk aus diesem Widerspruch hervor. Noch in der späteren Selbstdeutung hebt Kierkegaard die Objektivität seines Werkes hervor, wenn er sich selber als Mittel der Weltlenkung und als Spion im Dienste der Idee versteht⁵.

Als Ausgangspunkt für die Untersuchung bietet sich an die bereits im Vorwort zu »Entweder – Oder« am Beispiel des Schreibschranks ironisch und karikierend vorgeführte »Erfahrung«, daß das Äußere nicht dem Inneren, das Innere nicht dem Äußeren entsprechen muß (I, V), einer der Hauptsätze Hegels, die Kraft des Geistes sei nur so groß wie ihre Äußerung⁶, also falsch sei. Diese Feststellung des Widerspruchs zwischen Außen und Innen ist freilich zu postulativ, als daß Kierkegaard sie selber für beweiskräftig halten könnte. Auch die von Diogenes etablierte Methode (auf die Kierkegaard hinweist), dies an widerspruchsreichen Gestalten vorzuführen, beweist natürlich zunächst nichts. Immerhin deutet die Konstruktion des Ästhetikers als eines Exempels darauf hin, daß Kierkegaard hier ein Problem sieht, welches gelöst werden mußte, wenn das bürgerliche Leben »gerettet« werden sollte. Meine These lautet, daß die Werke des Jahres 1843 einen Lösungsvorschlag entwickeln und begründen, welcher für alle weiteren theoretischen Schritte die Basis bildet.

Die Annahme einer Übereinstimmung von Äußerem und Innerem beruht philosophisch auf einer besonderen Interpretation der Vernunft und der Wirklichkeit. Kierkegaard bestimmt im Anschluß an Hegel die Vernunft so, daß sie das Allgemeine ist. Nimmt man diese Definition als auch für das bürgerliche Selbstverständnis überhaupt verbindlich, dann müssen sich alle Äußerungsformen als vernünftig ausweisen. Gelingt eine Zurückführung auf die Vernunft nicht, dann wird entweder die Gleichung fraglich – oder die entsprechende Gegebenheit ist nicht richtig gedeutet. Trotz verbaler Infragestellung der Übereinstimmung von Äußerem und Innerem sucht Kierkegaard die Formel zunächst zu respektieren, aber gleichzeitig den Wirklichkeitsbegriff zu destruieren.

Hegel sagt: »Die Vernunft ist die Gewißheit, alle *Realität* zu sein«⁷. Aber »Realität« und »Wirklichkeit« sind nur konvertibel, wenn manches, was existiert, als nicht wirklich nachgewiesen wird. In der Verteidigung seines Satzes aus der Rechtsphilosophie, daß das Vernünftige das Wirkliche und das Wirkliche das Vernünftige sei⁸, differenziert Hegel: »Wenn ich aber von

der Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen *Logik* auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und andern Bestimmungen genau unterschieden habe⁹. Eben diese Definition der Wirklichkeit aber ist es, die Kierkegaard nicht anerkennen kann, wenn er nicht alle Menschen in »Entweder – Oder« I (und damit Gestalten seines eigenen bürgerlichen Bewußtseins) von vornherein für verrückt erklären will.

Für Hegel ist der Fall klar. In Verbindung mit dem subjektiven Bewußtsein stellt er kategorisch fest: »Der Geist als nur *seiend* bestimmt, insofern ein solches Sein unaufgelöst in seinem Bewußtsein ist, ist krank. – Der Inhalt, der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die andern Leidenschaften, und Einbildungen, Hoffnungen, Liebe und Haß des Subjekts. Dieses Irdische wird frei, indem die Macht der Besonnenheit und des Allgemeinen, der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche nachläßt, von welcher dasselbe sonst unterworfen und versteckt gehalten wird; denn an sich vorhanden ist dies Böse in dem Herzen, weil dieses als unmittelbar natürlich und selbstisch ist. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, aber im Gegensatze und im Widerspruche gegen das Bessere und Verständige, das im Menschen zugleich ist, so daß dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist«¹⁰. Verrücktheit ist ein in sich verschlossenes Sein. Die Äußerung funktioniert nicht, weil deren vernünftige Kontrolle (Besonnenheit) nicht mehr vorhanden ist.

Provokativ führt »Entweder – Oder« I dagegen solche als von Hegel her gesehen verrückt zu geltenden Gestalten vor, zu denen der Ästhetiker selber (wie die »Diapsalmata« beweisen), aber auch die erotisch bestimmten Gestalten und diejenigen mit einem Grundschaden, deren Summe »der Unglücklichste« ist, gehören. Faßt man ihre Probleme etwas großzügig zusammen, dann besteht ihre Verrücktheit, ihre »Idiotie« gerade darin, daß sie die beiden Grundforderungen der Hegelschen Philosophie und folglich des bürgerlichen Selbstbewußtseins nicht erfüllen und eben deshalb nicht äußerlich werden können, nämlich eine Familie zu gründen und einen Stand zu haben¹¹. Das Problem ergibt sich nicht aus der Forderung Hegels. Vielmehr hatte dieser nur bereits verinnerlichte Pflichten des bürgerlichen Selbstbewußtseins auf den Begriff gebracht. Und eben darin liegt die Schwierigkeit.

Diese Gestalten sind in ihrem eigenen Bewußtsein gefangen (*idios*) und deshalb unglücklich und letztlich unerlösbar. Von einem anderen Bewußtsein her gesehen, gäbe es für alle diese Fälle ohne Zweifel Hilfe. Der Ästhetiker ist sich seiner Unfreiheit auch bewußt. Er versucht demonstrativ auszurechnen, muß sich dann jedoch vom Ethiker vorhalten lassen, daß alle seine Anstrengungen zum Mißlingen verurteilte Fluchtversuche sind. Der Ethiker hilft sich, indem er die Forderungen des bürgerlichen

Selbstbewußtseins als seine eigenen deutet und sich auf diese Weise den Gegebenheiten anpaßt. Erst in der Gestalt des Abraham wird ein Ausweg sichtbar. Das Buch über seine Dreitagereise zum Berge Morija ist deshalb so interessant, weil Kierkegaard allen nur erdenklichen Scharfsinn aufwendet, vor dem System Hegels nicht verantwortbare Ausflüchte zu vermeiden und den einzig möglichen Überstieg noch von ihm her und mit seinen Mitteln zu bahnen.

Wenn gesehen wird, daß Kierkegaard nur oberflächlich betrachtet gegen den Denker Hegel streitet, in Wahrheit jedoch den Kampf mit dem Hegel in seinem eigenen, allgemeinen bürgerlichen Bewußtsein führt, dann wird auch die Objektivität dieses Kampfes noch einmal bestätigt. Es ist deshalb zu fragen, welchen Bedingungen es unterliegt, die überwunden werden müssen, damit ein verändertes Bewußtsein entstehen kann, welches auch mit der nicht vernünftigen Wirklichkeit noch zusammen zu stimmen vermag.

Hegel hatte die Realisation des Allgemeinen von seinem Standpunkt aus zu recht gefordert. Nur das Allgemeine kann das Vernünftige sein. »Weil die Substanz die absolute Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit der Freiheit ist, so ist die *Wirklichkeit* und *Tätigkeit* jedes *Einzelnen*, für sich zu sein und zu sorgen, bedingt sowohl durch das vorausgesetzte Ganze, in dessen Zusammenhang allein vorhanden, als auch ein Übergehen in ein allgemeines Produkt«¹². Die Leidenschaften sind nicht generalisierungsfähig, sondern jeweils individuell. Hinter dieser Theorie stehen der antike und der christliche Platonismus mit dem philosophisch begründeten und legitimierten Dualismus von Leib und Seele, welcher im Hinblick auf den zu konstituierenden nicht mehr autoritär regierten Staat letztlich deshalb erforderlich wurde, weil eine Instanz im Menschen gefunden werden mußte, die der egkrateia fähig war, während der Leib ganz den Bedingungen der Natur unterlag. Hegel spricht von »Besonnenheit«, welche von Platon als »kosmos pou tis ... kai hedonon tinon kai epithymion egkrateia« definiert ist¹³. Das Bürgertum konnte diesen Dualismus umso leichter für vernunftgemäß erklären, als einer seiner Zielvorstellungen eben die Autonomie des Individuums in gesellschaftlicher und politischer Hinsicht war. Philosophisch legitimierbar ist folglich allein das Prinzip, welche eine derartige Autonomie begründen hilft. Und weil dies die Vernunft ist, kann sie auch allgemein gefordert werden. Alles andere ist zu unterwerfen und zu verstecken.

Eine genaue Untersuchung der Formen, in denen sich das Allgemeine verbindlich manifestiert, ist in diesem Zusammenhang nicht möglich. Unterschiede zwischen Antike und Moderne sind selbstverständlich, weil – wie Kierkegaard genau sieht –, die »Gegenwart« durch das Christentum ein für allemal geprägt ist. Allein von christlichen Vorgaben her ist z.B. die Monogamie als »vernünftig« darzutun. Und erst im Anschluß an Luthers christlich begründetes Berufsethos¹⁴ kann es als der Vernunft gemäß gelten, einen bürgerlichen Stand zu haben. Weil diese beiden Formen der objektiven Vernunft neben der egkrateia und damit auch der Garantie der

Autonomie jedes anderen als vernunftgemäß gelten, ist ihre Realisation unbedingte Pflicht. Dann aber kann es keine legitimen Ausnahmen geben. Alle in dieses Schema nicht einzuordnenden Lebensformen sind folglich »verrückt« und – von der Idee her gesehen – sogar böse.

So viel Kierkegaard auch gegen Hegel einzuwenden hat, an der Objektivität dieser Forderung zweifelt er nicht, sondern bestätigt sie ausdrücklich. Als konservativer Mensch und Denker muß er – wie Hegel – von der in Staat und Gesellschaft waltenden Vernunft überzeugt sein. Revolutionen sind ihm verhaßt, obwohl er im Nachhinein das »Revolutionszeitalter« über die Gegenwart stellt. (VIII, 61 ff) Es kann als Tragik seines Lebens bezeichnet werden, daß er praktisch nicht aus der Spannung zwischen der Forderung des Allgemeinen und den in seiner Existenz konzentrierten Widersprüchen des bürgerlichen Selbstbewußtseins herauskam, sondern sie lediglich theoretisch abzarbeiten vermochte und erst zu einer Versöhnung gelangte, als er diese Arbeit selber als »Beruf« deuten konnte.

Schon in der »Literarischen Anzeige« hat er dies erkannt, wenn er sagt: »Zuerst muß also der Einzelne das Gefängnis zerbrechen, in dem die eigne Reflexion ihn festhält, und wenn es dann geglückt ist, steht er noch nicht im Freien, sondern in dem großen Gefängnisgebäude, welches die Reflexion der Umgebung darstellt, und hat zu diesem dank dem Reflexionsverhältnis in sich selber abermals ein Verhältnis, aus dem allein religiöse Innerlichkeit ihn befreien kann, möge er gleich die Unwahrheit des Verhältnisses noch so sehr durchschauen«. (VIII, 76)

Als existentieller Denker (der nicht Philosoph sein, sondern sich in Existenz verstehen wollte), konnte er den Widerspruch zum akzeptierten objektiven Geist nicht einfach übersehen (dies haben nach seiner Ansicht gerade die großen Systemphilosophen getan, welche die Widersprüche in der Wirklichkeit mit einem theoretischen Trick ausglich), sondern mußte ausdrücklich Stellung beziehen. Die Ausnahmeexistenz war nicht allein zu rechtfertigen, sondern als die höhere Form menschlichen Daseins darzutun. Handelte es sich freilich dabei um ein persönliches Problem Kierkegaards, bräuchte es uns philosophisch nicht zu beschäftigen, sondern wäre höchstens biographisch interessant.

Das Thema »berechtigte Ausnahme« als Antwort auf den Konflikt ist jedoch in zweierlei Hinsicht philosophisch relevant: 1. insofern Kierkegaard bei seiner Rechtfertigung den bereits in seiner Zeit eklatanten Widerspruch zwischen Anspruch der Vernunftphilosophie und der Wirklichkeit genauer bestimmt (wobei er sich nicht mit dem Hegelschen Diktum zufriedienstellt: desto schlimmer für die Wirklichkeit, aber auch nicht mehr unbesehen die Ansprüche dieser Philosophie als richtig übernimmt, sondern den Widerspruch als philosophie-, weil bewußtseinsimmanenten auffaßt); 2. als bei der Verteidigung der Ausnahme Dimensionen der Anthropologie zum Vorschein kommen, die von der Vernunftphilosophie – verstanden als Höhepunkt einer Entwicklung, die bei Platon begonnen hatte – immer mehr »unterworfen« und »versteckt« (wie Hegel

sagt) worden waren. Durch seine Kritik baut Kierkegaard einen Diskurs auf, in dessen Verlauf die Identifikation von Vernünftigkeit und Menschlichkeit problematisiert wird, ohne daß es dabei zu einer grundsätzlichen Sprengung des Systems käme. Die Vernunftethik wird nicht als solche negiert, wohl aber wird ihr Geltungsbereich eingeschränkt.

Für die Kritik gibt es im Frühwerk einige Ansatzpunkte, die durchgespielt werden. Das oberflächlichste Argument richtet sich gegen die Identifikation von Vernunft und Schönheit, die Hegel im Anschluß an die platonisch-christliche Tradition ausdrücklich betont und nochmals als selber vernünftig nachweist. In der Schönheit des Kunstwerks schaut der absolute Geist sich selber an. Zwar ist dieses Anschauen die niedrigste Stufe der Selbstbeziehung des absoluten Geistes (und insofern nach Hegel prinzipiell »vergangen«¹⁵), aber sie ist eben doch ein Moment. Damit war die vom Bürgertum immer mit Mißtrauen beobachtete Kunst salonfähig geworden.

Der Ästhetiker stellt – ausgehend von den Widersprüchen innerhalb des bürgerlichen Lebens – die Identifikation in Frage, vertritt damit offensichtlich aber nicht ganz Kierkegaards eigene Meinung, sofern dieser durch den Ethiker B einen letzten Rettungsversuch unternimmt, indem er die mögliche Schönheit der bürgerlichen Lebensformen nachzuweisen sich bemüht. Ein Zweifel bleibt aber erhalten, welcher letztlich schon in »Entweder – Oder« als Sprengsatz wirkt. Die Argumente für die »ästhetische Gültigkeit der Ehe« laufen zuletzt immer auf einen Möglichkeitsbeweis hinaus, dem das Faktum entgegensteht¹⁶. Der Ästhetiker hatte zu viele Beispiele für die Langeweile und Öde des bürgerlichen Lebens aufgehäuft.

Ein weiteres, philosophisch bereits tiefergehendes Argument ist das der Unerfüllbarkeit. Kierkegaard macht es sich mit ihm besonders schwer, weil er von seiner eigenen Gesinnung her auf jeden Fall die Möglichkeit subjektiver Willkür (die Etablierung eines Rechts der »Neigung« gegenüber der Vernunft) abweisen muß. Hegel ist mit Kant der Ansicht, daß das Vernünftige prinzipiell realisierbar ist. Er geht sogar insofern über Kant hinaus, als er die Erfüllung für notwendig hält (was Kierkegaard immer wieder zum Vorwurf veranlaßt, bei Hegel gebe es gar keine Ethik mehr, sondern alles sei notwendigerweise vermittelt). Anders als bei Kant vollzieht sich bei Hegel die Realisation zudem nicht nur im Wollen, sondern auch in den bürgerlichen Lebensformen sowie in Staat und Gesellschaft. Die bloße Moral steht systematisch tiefer als die Sittlichkeit. Dagegen hatte Kant für die Moral die Möglichkeit der Realisation jedem garantiert, während im Recht und im Staat lediglich eine unendliche Annäherung koinzidiert wurde¹⁷. Für Kierkegaards Denken ist es ganz konsequent, wenn er dagegen für den religiösen Menschen ein Zurück zu Christus fordert und schon im Frühwerk alles Weitergehen ablehnt¹⁸.

Weil die Kraft des Geistes nur so groß ist wie ihre Äußerung, muß das Vernünftige wirklich sein können, wenn auch nicht alles Wirkliche vernünftig ist. Eben diese Annahme zwingt Hegel aber zu der Konsequenz,

das Nicht-Wirkliche insgesamt als zufällig zu charakterisieren. Menschen jedoch, die sich nicht zu verwirklichen vermögen, gelangen nicht zur Vollwertigkeit, während selbst der Rechtsbrecher durch die Strafe noch als vollgültiger Mensch anerkannt wird¹⁹.

Dieser Beurteilung widersetzt sich Kierkegaard schon allein dadurch, daß er Gestalten für möglich hält, die als Menschen existieren, obwohl sie das Allgemeine nicht verwirklichen können, bei denen also das Innere nicht äußerlich zu werden vermag. Auf den ersten Blick liegen die Gründe dafür auf unterschiedlichen Ebenen der Persönlichkeitsstruktur, obwohl sie sich – bei intensiver Interpretation – vermutlich auf ein Grundmuster zurückführen lassen, welches durchaus biographische Züge tragen könnte. Die Unterschiede ergeben sich zum Teil aus der Perspektive. Letztlich scheitern Antigone und der Wassermann aus dem selben Grunde; nur wird dieser einmal als Vaterbindung beschrieben, ein andermal als »Verhunztheit« von Natur (so nicht nur beim Wassermann, sondern auch bei Gloster und Sara)²⁰.

Während es hier um die subjektiven Bedingungen für das Scheitern geht, die aber nicht so sehr als subjektive von Bedeutung sind, sondern eine Frage an die Voraussetzung idealistischer Ethik überhaupt stellen, ergibt sich, insbesondere bei der »modernen« Antigone, ein weiteres Problem der Nichterfüllbarkeit, welches die Idealisten durch eine (manchmal sophistisch anmutende) Subordinationsstrategie aus der Welt zu schaffen versucht hatten: das des Konfliktes bei Gleichrangigkeit von ethischen Forderungen. Bei der Darstellung des tragischen Helden in »Frucht und Zittern« hält sich Kierkegaard selber an diese Regel – aus den genannten Gründen. Für die moderne Antigone jedoch scheint es keine mit der Vernunft vereinbare Lösung des Konflikten zwischen der Pflicht, verschwiegen zu bleiben aus Pietätsgründen, und der ebenso berechtigten, offenbar zu werden, zu geben.

Bei der Rehabilitation der »unglücklichen« Gestalten, unter denen sich sogar der »Unglücklichste« befindet, gerät Kierkegaard auch in Bereiche hinein, welche von der idealistischen Ethik als inakzeptabel ausgeklammert worden waren. Die »sinnliche«, leibliche Beschaffenheit des Menschen wird auf eine für das Bürgertum provozierende Weise hervorgekehrt. In Verbindung mit der Schilderung von Richard III. sagt Kierkegaard: »Man hat von Geschlecht zu Geschlecht sich daran erfreut, daß Hexen, Kobolde und Trolle usw. Mißgestalten seien, und unleugbar hat jeder Mensch eine Neigung, sobald er eine Mißgestalt sieht, die Vorstellung einer moralischen Entartung damit zu verbinden. Welch eine ungeheuerliche Ungerechtigkeit, sintemal das Verhältnis eher umgekehrt werden muß dahin, daß das Dasein selber sie verdorben hat, so wie eine Stiefmutter die Kinder zu mißbratenen macht. Ursprünglich von Natur oder durch geschichtliche Lage aus dem Allgemeinen herausgesetzt sein, es ist der Anfang vom Dämonischen, woran das Individuum doch keine Schuld hat.« (III, 152) Von Hegel her gesehen, wäre das Dämonische wiederum eine Bestimmung der Verrücktheit.

Der Ethiker – als allerdings schon reichlich spießbürgerlich anmutender Vertreter Hegels im Werk Kierkegaards – bemüht sich darum, die vorgetragenen Einwände gegen die idealistische Auffassung vom Menschen und der aus ihr folgenden Ethik zu widerlegen. Auf die Vereinbarkeit der Ästhetik mit der Ehe ist schon hingewiesen worden. Es bedarf nicht der »Wechselwirtschaft« gegen die Langeweile. In Verbindung mit dem ästhetischen Gesichtspunkt steht jedoch auch, daß selbst B – eben provoziert durch A – dem Erotischen eine Bedeutung zuerkennt, welche es bei Hegel nicht hatte. Damit wird die reine Vernunftethik schon an eine Grenze geführt, wie Hegel in seiner Kritik an Schlegels »Lucinde« demonstriert hatte²¹. Das Erotische ist nicht mehr nur Mittel zum Zweck. Das Problem der leiblichen und geistigen Fixiertheit des Menschen ist als Faktum nicht zu übersehen. Wenn derart gebundene Menchen nicht als Dämonen abqualifiziert werden sollen, müssen sie ethisch integriert werden. Das hat jedoch zur Konsequenz, daß die Identität von Vernunft und Menschsein in Frage gestellt und damit auch der radikale Anspruch der Vernunftethik aufgegeben wird. Bei der Abwehr der Einwände des Ästhetikers, die – wie ich meine – auch in diesem Punkt wieder als ernsthafte Infragestellungen bürgerlicher Selbstverständlichkeit interpretiert werden müssen – bezieht sich B ganz ausdrücklich auf die Willensethik Kants zurück. Er läßt sich also noch nicht auf die Anerkennung der Ausnahme ein. Die Zweifel, die im ersten Buch von »Entweder – Oder« an der Möglichkeit des Vernünftig-werdens und – seins angemeldet worden waren, werden – oberflächlich gesehen – widerlegt. Man kann sich selbst sein wollen und dann auch gemäß der ersten Wahl in der zweiten Wahl die bürgerlichen Konsequenzen ziehen. Die dämonische Naturanlage eines Gloster kann in der Wahl voll übernommen werden. Wer sich nur selbst wählen *will*, wählt sich damit notwendigerweise auch als Bürger, d.h. als Ehemann und Berufstätiger.

Freilich bleiben bei genauerem Hinsehen einige Probleme offen. Ist nicht das Allgemeinheitskriterium letztlich doch fraglich geworden, wenn es heißt: »Ob es Geheimnisse dieser Art gibt, ob eine Verslossenheit, die noch nicht einmal von der Liebe entriegelt werden kann, Wahrheit hat, will ich nicht entscheiden, ich führe lediglich mein Prinzip durch, und was mich selbst anlangt, so hab ich vor meinem Weibe keine Geheimnisse« (II, 107) Das »Prinzip« durchzuführen, wird Kierkegaard in der »Literarischen Anzeige« dann als ein Merkmal der leidenschaftslosen Gegenwart karikieren (VIII, 94 ff). Auch ist die Wahl keinfalls identisch mit dem Sichunterstellen unter den kategorischen Imperativ. Von Kant her läßt sich sicherlich nicht allgemein fordern, alle sollten eine Ehe führen. Nicht zuletzt bleibt undiskutiert, warum man sich nicht mit vollem Recht als Ästhetiker wählen darf. Ist das ästhetische Leben unvernünftig, dann ist es freilich vernünftigerweise nicht wählbar. Aber wie steht es, wenn die Ästhetik von Hegel her eine Form der Selbstbeziehung des absoluten Geistes ist? Gehört nicht auch die Kunst zu einem vernünftigen Staat? Die absolute Wahl- (anstelle von Willens-) Freiheit scheint wie eine Schutzmauer gegen dämonische Determination aufgebaut zu sein.

Diese unbedingte Affirmation der bürgerlichen Lebensformen und -normen als schlechthin vernünftigen und damit allgemeinen wehrt einerseits Entschuldigungsgründe für die Nichtrealisation durch das Individuum ab, ohne das Faktum, daß es »verhunzte« Menschen gibt zu negieren, andererseits wirft sie ein verklärendes ästhetisches Licht über sie, obwohl der Ästhetiker sie hinreichend karikiert hatte und die Widersprüche selbst vom Ethiker nicht zu leugnen sind. Insgeheim akzeptiert Kierkegaard jedoch, daß das Äußere nicht gemäß dem Inneren sein muß und schlägt damit schon den Weg in Richtung Innerlichkeit ein. Von Hegel her gesehen ließe sich sagen, daß B bestenfalls noch bürgerliche Familie und Gesellschaft als vernünftig ausweise, den Staat dabei aber weitestgehend unberücksichtigt lasse. Es geht letztlich schon ganz und gar um das Private. Wenn aber das Äußere nicht mehr in jeder Hinsicht dem Inneren entsprechen kann und muß, dann können auch die im ersten Buch vorgeführten Gestalten nicht mehr als verrückt gelten. Der Ethiker verwendet für die Charakterisierung des ästhetischen Menschen deshalb auch zumeist nicht mehr den Hegelschen Terminus »böse«, sondern nennt sie »unglücklich«, »verzweifelt« usw. Selbst wenn die Verzweiflung noch nicht mit der Sünde identisch gesetzt wird, so ist sie doch bereits Indiz für eine ethische Dimension »vor« der Vernunft; denn sie kann (und soll von B her gesehen) auch Triebfeder für die Selbstwahl werden.

Prinzipiell bleibt auch die religiöse Legitimation der »vernünftigen« bürgerlichen Lebensform unbefragt. Das hat zur Folge, daß nicht allein eindeutig ästhetische Ausnahmeexistenzen ins Unrecht gesetzt werden, sondern auch ernsthaftere Konkurrenten. Stellvertretend dafür mag die von Kierkegaard immer wieder zum Vergleich herangezogene Klosterbewegung stehen, deren Position er besonders in »Furcht und Zittern« so stark wie möglich macht, wo er sie eine Form der unendlichen Resignation sein läßt, welche direkt vor dem Glauben stehen bleibt. Ihre Unvernünftigkeit erklärt sich für das bürgerliche Selbstbewußtsein letztlich nur aus der bereits von Luther konstatierten ökonomischen Überholtheit. Luther hatte in der Anmerkung zum vierten Gebot festgestellt: »Ists nicht ein trefflicher Ruhm, das zu wissen und zu sagen: wenn du deine tägliche Hausarbeit tust, dies besser ist denn aller Mönche Heiligkeit und strenges Leben?«²² Hegel hat demgemäß die bürgerliche Konkurrenzgesellschaft mit allen ihren Härten als gemäß der objektiven Vernunft verteidigt. Der Ethiker B äußert sich ebenfalls als Bürger und Lutheraner, wenn er die Klosterbewegung als alternative Lebensform ablehnt.

Zusammenfassend läßt sich für »Entweder – Oder« sagen, daß trotz aller Zugeständnisse an den Ästhetiker die von diesem etablierte Ausnahme noch keine Legitimationsbasis findet. Mag es für den Ethiker auch einleuchtende Gründe geben, die sogar bis in die Tiefenschichten der menschlichen Existenz reichen²³, sie sind philosophisch (d.h. gemäß dem vernünftigen Diskurs) nicht haltbar und damit nicht im präzisen Sinne vernünftig und allgemein. Daß sie dies sind, fordert der Ethiker B noch. Alle später so wichtig werdenden Gründe gegen die Vernunft sind hier

lediglich zweitbeste. Es ist freilich auch nicht mehr möglich, das von der Romantik in kritischer Absicht eingebrachte Problem der Ausnahmeexistenz einfach zu negieren. Allein durch die Anerkennung des Faktums wird die problemlose Identifikation von Vernünftigkeit qua Allgemeinheit und Wirklichkeit brüchig. Hegel kann derartige Zumutungen noch kurz in Anmerkungen abtun; Kierkegaard braucht für die Widerlegung des Ästhetikers schon ein ganzes Buch. Ich halte auch die rein formale Tatsache, daß dieser zuerst zu Wort kommt und dadurch – dialektisch gesehen – einen Vorsprung eingeräumt erhält, welche den Ethiker weitgehend bindet (es ließe sich ja auch denken, daß der Ästhetiker sich gegen den Ethiker verteidigen müßte), für wichtig. Wenn man das »Ultimatum« in die Betrachtung einbezieht, dann ist die Position des Ethikers sogar noch schwächer – allerdings nicht als philosophische. Von daher wird auch verständlich, warum Kierkegaard am Ende die Philosophie selber überwinden muß, wenn er den Ausnahmen Gerechtigkeit widerfahren lassen will.

Von den angestellten Überlegungen her dürfte deutlich geworden sein, daß sich in »Entweder – Oder« in zweifacher Hinsicht eine Transformation des bürgerlichen Bewußtseins vollzieht. Zum einen wird die Unerfüllbarkeit der als allgemeingültig anerkannten ethischen Normen zum Problem. Dabei spielen einerseits subjektive Bedingungen eine Rolle, für die Kierkegaard nicht mehr – wie Kant – eine vorgeburtliche freie Wahl als Grund annimmt²⁴. Andererseits sind von nicht geringer Bedeutung die immanenten Schwierigkeiten bei der Erfüllung ethischer Forderungen. Von Kant und Hegel her dürfen sich vernünftige Forderungen nicht widersprechen. Kommt es zu einem scheinbaren Widerspruch, dann kann die eine Forderung notwendigerweise nicht den Status der Vernünftigkeit haben. Folglich gibt es eigentlich tragische Situationen nicht, wie Hegel an seiner Antigone und Kierkegaard am Agamemnon demonstrieren. So lange sich diese Widersprüche noch mit dem klassischen Begriff des Tragischen begreifen lassen, sind sie lösbar. Aber schon die »moderne« Form der Tragik, führt an die Grenze eines vernünftigen Ausgleichs.

Der zweite Anstoß erfolgt aus einem Bereich »jenseits« der Ethik (oder im Sinne Hegels: der Sittlichkeit). Er wird durch die dritte Dimension anvisiert, die mit dem »Ultimatum« angesprochen ist. Bei Hegel gibt es keinen Widerspruch zwischen bürgerlichem Staat und Religion, da die Gemeinde eine Form der bürgerlichen Gemeinschaft ist. Obwohl der Ethiker sich bemüht, die Verträglichkeit der bürgerlichen Ehe mit der Religion zu erweisen, die Hegel angenommen hatte, ist schon die Notwendigkeit eines derartigen Beweises verdächtig. Hätte der Ethiker mit seinem Beweis das letzte Wort gesprochen, dann müßte es außerdem kein »Ultimatum« (welches sich wiederum an den Ästhetiker direkt richtet) geben; und auch die gleichzeitige Veröffentlichung der beiden Predigten wäre nicht erforderlich gewesen. Im Hintergrund stehen doch wohl schon ernsthafte Zweifel an der Versöhnbarkeit von Bürgertum und Religion und ist der dann in »Furcht und Zittern« erhobene Vorwurf gegen Hegel, er sei

über den Glauben hinausgegangen, in »Entweder – Oder« vorprogrammiert. Absoluter Geist (absolutes Verhältnis zum Absoluten) und objektiver Geist sind nicht mehr kompatibel.

Damit ist bereits die Problematik von »Furcht und Zittern« angesprochen, dem Werk, welches mit der »Wiederholung« zusammen im selben Jahr wie »Entweder – Oder« erschien. Die Frage nach dem Recht der Ausnahme hat sich erstaunlich verdichtet und ist unabweisbar geworden. Auch wenn zunächst beide Werke von einer Wiederholung ausgehen, so ist doch die Tatsache, daß eine solche für erforderlich angesehen wird, bereits ein Beweis dafür, daß die Konsistenz des bürgerlichen Lebens grundsätzlich in Frage steht. Dazu bedarf es nicht erst des nachträglichen burlesken Schlusses von »Die Wiederholung«. Ich bin der Überzeugung, daß auch unabhängig von der persönlichen Katastrophe der Verfall der bürgerlichen Lebensordnung für Kierkegaard nicht mehr aufhaltbar war.

Es ist nicht ganz unproblematisch, die spätere »Literarische Anzeige« als Zeugnis heranzuziehen, da sie nach dem Scheitern der Wiederholung entstanden ist. Dennoch scheint sie mir nur – und dies sogar unabhängig von seinen persönlichen Erfahrungen – zusammenzufassen, was Kierkegaard objektiv über das Leben der Gegenwart erkannt hatte. Die »Objektivität« dieses Zeugnisses wird noch dadurch erhöht, daß Kierkegaard subjektiv keinerlei Grund hatte, das Revolutionszeitalter zu verherrlichen. Wenn er dennoch die eigene Zeit gegenüber der Revolutionszeit negativ charakterisiert, dann erscheint mir dies (über den äußeren Anlaß der Rezension hinaus) für unser Problem als äußerst bedeutsam. Bei der Konfrontation der Gegenwart mit dem Revolutionszeitalter fällt auf, daß letztere alle Merkmale, die in »Furcht und Zittern« die religiöse Existenz kennzeichnen, zugesprochen erhält. Das Revolutionszeitalter ist nicht allein leidenschaftlich (wie der Glaubensheld), sondern die Leidenschaft des Religiösen wird auch als Heilmittel gegen die Krankheit der eigenen Gegenwart angepriesen. Die Abkehr von der idealistischen Synthese wird dabei ganz deutlich. »Es ist also so weit als möglich davon, daß die Idee der Gesellschaft, der Gemeinde, die Rettung der Zeit werden wird, so weit nämlich, daß sie im Gegenteil Skepsis ist, welche hervor muß, damit die Entwicklung der Individualität recht vor sich gehen möge, indem jedes Individuum entweder verloren geht oder, unter der Zucht der Abstraktion, religiös sich selbst gewinnt«. (VIII, 99; vgl. 81; 100)

Kierkegaard greift auf ein Heilmittel zurück, das Feuerbach etwa zur gleichen Zeit in seinem »Wesen des Christentums« als letztlich typisch bürgerliche Form der Kompensation entlarvt. Auch wenn Kierkegaard es nicht ausdrücklich sagt, so ist doch offensichtlich, daß die Widersprüche innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, die er in diesem Werk genauer analysiert, als Resultat falschen religiösen Selbstverständnisses des Bürgertums verstanden sind, wie es bereits in »Furcht und Zittern« anhand des über Abraham predigenden Pfarrers (der nur »prinzipiell« gepredigt hatte, vor der Wirklichkeit dann aber kläglich versagte) demonstriert wurde. Er

stellt sich auch damit in die Tradition des Luthertums. Luther hatte die Probleme der bürgerlichen Existenz seiner Zeit nicht soziologisch, sondern religiös gedeutet, indem er alle Mißstände auf den Ungehorsam zurückführte. »Wo kommen so viele Schälke her, die man täglich hängen, köpfen und radebrechen muß, denn aus dem Ungehorsam...«²⁵ Aber anhand dieses Zitates wird auch deutlich, daß Kierkegaard ein Lutheraner *nach* Hegel ist. Gerade der Luthersche Rückgriff auf den Staat, welcher in Hegels Theorie des objektiven Geistes seine höchste Legitimation erhalten hatte, wird von Kierkegaard kritisiert und erreicht dann in den Schriften gegen die Staatskirche ihre letzte Konsequenz. Nicht in der Unterdrückung des Widerspruchs liegt die Lösung, sondern darin, daß das Individuum sich aus ihm heraus selbst gewinnt. Wie dies geschieht und welche Folgen es hat, wird an der Gestalt des Abraham beispielhaft vorgeführt. Dagegen wird von Hiob in »Die Wiederholung« ausdrücklich gesagt, er sei kein Glaubensheld. (III, 244)

Um die Lösung des Problems, die der Held des Glaubens findet, so deutlich wie möglich herauszupräparieren, kontrastiert Kierkegaard Abraham mit unterschiedlichen Gestalten. Die Vernunftethik wirkt noch so stark, daß Abraham zunächst als guter Bürger etabliert werden muß. Dafür ist erforderlich, daß alle Versuche, dem Widerspruch in der Existenz dadurch zu entkommen, daß man ihm entflieht (Klosterbewegung, Ritter der unendlichen Resignation), als unvollkommene Vorstufen für den Glaubenshelden dargetan werden. Diese geben die bürgerliche Existenz auf, stehen damit aber nicht auf der Höhe des Selbstbewußtseins. Die idealistische Theorie von der Unabdingbarkeit der objektiven Manifestationen des Geistes wird also noch einmal ausdrücklich bestätigt, indem jede Pflicht als Pflicht gegen Gott (III, 117) definiert wird. Freilich wird dann sofort auch der Bruch mit der idealistischen Tradition vollzogen: »... aber in der Pflicht selbst trete ich nicht in ein Verhältnis zu Gott« (ibid.). Das absolute Verhältnis zum Absoluten ist ausdrücklich kein allgemeines, sondern ein einzelnes; allgemein nur noch in dem Sinne, daß prinzipiell jeder ein Held des Glaubens werden kann. Obwohl Abraham ein Bürger bleibt, existiert er nicht mehr als Bürger, denn er vermag das, was ihn eigentlich bewegt, nicht mehr auszudrücken. Er lebt folglich ein doppeltes Leben. In dieser Konzeption sehe ich Luthers Lehre von den zwei Reichen nachwirken. Damit ist aber gleichzeitig angedeutet, daß Kierkegaard vor der Konstruktion eines neuen Dualismus steht, nachdem er den bürgerlichen Dualismus weitgehend eingeebnet hatte. Um auch die notwendige Verslossenheit Abrahams ganz deutlich hervortreten zu lassen, wird er mit anderen Gestalten verglichen, die sich nicht zu offenbaren vermögen und sich letztlich als höhere Formen des ästhetischen Menschen ausweisen. Nicht mehr das ästhetische Stadium ist jedoch für Abraham die Versuchung, sondern das ethische. »Was sonst einen Menschen versucht, ist ja das, was ihn davon abhalten will, seine Pflicht zu tun; aber hier ist das Ethische selber die Versuchung, das ihn abhalten will, Gottes Willen zu tun. Aber was ist denn Pflicht? Pflicht ist doch gerade der Ausdruck für Gottes

Willen. – Hier zeigt sich, daß eine neue Kategorie notwendig ist, um Abraham zu verstehen. Solch ein Verhältnis zur Gottheit kennt das Heidentum nicht. Der tragische Held tritt nicht in ein Privatverhältnis zur Gottheit, sondern das Ethische ist das Göttliche, und deshalb läßt sich das Paradoxe darin mit dem Allgemeinen vermitteln«. (III, 109 f)

Die paradoxe Existenz lebt in einer gespaltenen Wirklichkeit. Dies ist auch die Situation des normalen Bürgers, wie Kierkegaard immer wieder zeigt, weil das Innere nicht identisch ist mit dem Äußeren. Nur für die ganz geistlosen Menschen gibt es eine derartige Gedoppeltheit nicht. Aber der Glaubensheld ist sich dieser Tatsache voll bewußt und hat sie vermittelt, aber nicht mehr im objektiven Geist, sondern im Privaten, im absoluten Verhältnis zum Absoluten²⁶. Das absurde Selbstbewußtsein steht nicht allein der Gemeinschaft unvermittelt gegenüber, sondern selbst zur Familie gibt es keinen Kontakt mehr. Sie war bereits in »Entweder – Oder« ein letzter Halt gewesen, der nun auch noch fortfällt. Abraham kann nicht mehr reden. Damit fallen auch alle objektiven Sicherheiten weg, weshalb gilt, daß Abraham in dem Augenblick verloren ist, in dem er nicht mehr glaubt. Der unechte Glaubensheld dagegen schafft sich eine eigene Gemeinschaft: er wird Sektierer (III, 127).

Kierkegaard sieht die Probleme dieses Bewußtseins sehr wohl. Das zerrissene, unglückliche Bewußtsein würde sich beschreiben lassen, ebenso wie alle Grenzformen des zum Glauben tendierenden Bewußtseins der Erkenntnis zugänglich sind. Die absurde Existenz dagegen, die sich ja gerade dadurch auszeichnet, daß sie den Widerspruch auf sich nimmt und 70.000 Faden über dem Abgrund glücklich zu sein sich bemüht, ist nicht mehr nachvollziehbar. Deshalb läßt Kierkegaard durch Johannes de Silentio immer wieder versichern, alles andere, sogar Hegel, könne er verstehen, Abraham jedoch nicht. Das läßt sich auch als eine verzweifelte verbale Selbstbehauptung begreifen. Kierkegaard hat sich selber nicht auf dieser Spitze zu halten vermocht, sondern nur zu bald das Leiden an der Wirklichkeit als adäquaten Ausdruck der Glaubensexistenz akzeptiert.

Die Werke Kierkegaards werden nach den SV zitiert; die Übersetzung stammt von E. Hirsch:

Entweder-Oder I (SV I)

Entweder-Oder II (SV II)

Zwei erbauliche Reden (SV III)

Furcht und Zittern (SV III)

Die Wiederholung (SV III)

Eine literarische Anzeige (SV VIII)

1. W. Anz, Kierkegaard u.d. deutsche Idealismus, Tübingen 1956; U. Johansen, Kierkegaard und Hegel, in: ZfphF 7 (1953), 20 f.; R. Kroner, Kierkegaard und Hegel, in: Kantstudien 46 (1954/55), 19 ff.; H. Radermacher, Kierkegaards Hegelverständnis, Diss. Köln 1956; H. Schwepenhäuser, Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung, Frankfurt 1967; H. Sussman, The Hegelian Aftermath. Readings in Hegel,

Kierkegaard, Freud, Proust, and James, Baltimore/London 1982, 155 ff.; N. Thulstrup, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel, in: Theol. Z. Basel 13 (1957), 200 ff.; ders., Kierkegaard and Hegel, in: Bibl. Kierkeg. 4 (1979), 52 ff. Vergl. auch M. Theunissen/W. Greve (ed.), Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt 1979, 177 ff. (stw 241). Die endgültige Lösung Kierkegaards, die in mancher Hinsicht mit der Schopenhauers vergleichbar ist, scheint ohne den Einfluß von diesem entwickelt worden zu sein. Zwar gab es Werke von Schopenhauer in der Bibliothek Kierkegaards (vergl. N. Thulstrup, Sören Kierkegaards Bibliothek. En Bibliografi, Munksgaard/København 1957, 60), aber konkrete Hinweise auf ihre Benutzung finden sich erst in den späten Tagebüchern.

2. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in MEW I, 384.
3. Vergl. Max Weber, Die protestantische Ethik u. d. Geist des Kapitalismus, in: Ges. Aufs. z. Religionssoziologie I, Tübingen 1934, 84 ff.
4. Als Beispiel sei genannt der »Ritter der Unendlichkeit«, welcher aussieht »wie ein Rottmeister« (III, 89ff.).
5. Vergl. »Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller« von 1851 (SV XIII) und »Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller«, aus dem Nachlaß veröffentlicht 1859 (SV XIII). H. Diem, Sören Kierkegaard. Spion im Dienste Gottes, Frankfurt 1957.
6. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 15 (PhB 114).
7. Phänomenologie des Geistes, 178.
8. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in Theorie-Werkausgabe, ed. Eva Moldenhauer/K.M. Michel, Frankfurt 1970, VII, 24.
9. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolini/O. Pöggeler, Hamburg 1959, § 6, S. 38 f. (PhB 33).
10. Enzykl., § 408, Zus., S. 338.
11. Rechtsphilosophie, § 162, S. 311; § 207, S. 359 f.
12. Enzykl., § 515, S. 403.
13. Platon, Politeia 430e.
14. Max Weber, 63 ff.
15. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, in: Theorie-Werkausgabe XIII, 25.
16. Eine interessante Aufgabe wäre es, die Frühwerke unter dem Gesichtspunkt einer nicht mehr idealistischen Ästhetik zu interpretieren. Nahezu alle Kunstgattungen werden ja behandelt und zum Teil neu gedeutet. Zu vergleichen wäre etwa Kierkegaards Musiktheorie mit der Hegels.
17. Kant will mit seiner Geschichtsphilosophie »eine tröstende Aussicht in die Zukunft« eröffnen, »in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden«. (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in WW-Weischedel, VI, 49).
18. In diesen Zusammenhang gehört auch die anders als bei Hegel bestimmte »Erinnerung« in »Die Wiederholung«.
19. Rechtsphilosophie, § 117, S. 217.
20. Vergl. dazu Hegels Rechtsphilosophie, §§ 124 u. 132.
21. Rechtsphilosophie, § 164, Zus., S. 317 f.
22. Luther, Großer Katechismus, ed. J. Meyer, Darmstadt 1968, 65 (Schreibweise modernisiert).
23. »Es ist in einem jeden Menschen etwas, das ihn bis zu einem gewissen Maße daran hindert, sich selber völlig durchsichtig zu werden; und dies kann der Fall sein in so hohem Maße; er kann in Lebensverhältnisse, die jenseits seiner liegen, so unerklärlich verflochten sein, daß er es beinahe nicht vermag, sich zu offenbaren; wer sich aber nicht zu offenbaren vermag, der kann nicht lieben, und wer nicht lieben kann, er ist der Unglücklichste von allen«. (E/O II, 146) Schon die vorsichtigen Formulierungen (was heißt etwa: »es beinahe nicht vermag«?) und der Rückverweis auf den Aufsatz über den Unglücklichsten sind verdächtig.
24. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1. Stück, in: WW-Weischedel IV, 668; vergl. Hegel, Rechtsphilosophie, § 139, S. 260 ff., wo Hegel dem einzelnen Subjekt die Schuld am Bösen uneingeschränkt zuspricht, folglich auch die Verantwortlichkeit für die Verrücktheit.
25. Luther, Großer Katechismus, 63.
26. »So zu existieren, daß mein Widerspruch zu der Existenz jeden Augenblick sich ausdrückt, als die schönste und sicherste Harmonie mit ihr, das vermag ich nicht«. (III, 99) »Ist es wirklich so, ist alle die Spießbürgerlichkeit, die ich im Leben sehe, die ich nicht über mein Wort, sondern über meine Tat urteilen lasse, ist sie wirklich nicht, was sie scheint, ist sie das Wunder? Es liebe sich ja denken; denn jener Glaubensheld hatte ja eine auffallende Ähnlichkeit damit ...« (III, 101).