

Der wahre Weg geht über ein Seil, das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden. Es scheint mehr bestimmt stolpern zu machen, als begangen zu werden.

Franz Kafka

## 2. Hauptteil

### 2.1 Auftakt mit Nietzsche

Das treibende Motiv der gesamten Philosophie Nietzsches ist das *Problem des Nihilismus*. Spätestens seit der Lektüre Schopenhauers (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819) ist der Nihilismus für Friedrich Nietzsche (1844-1900) zum Hauptproblem seines schriftstellerischen Schaffens geworden. Aber nicht nur biografisch, sondern auch der Sache nach ist das Nihilismusproblem das Ausgangsproblem, von dem aus die zentralen Anliegen von Nietzsches Philosophie, vor allem seine Christentums- und Moralkritik sowie dann die Konzeption des „Willens zur Macht“ und der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ inklusive der Gestalt des „Übermenschen“ erschlossen werden müssen. Ich werde im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung den Versuch unternehmen, Nietzsches Konzeption des „Übermenschen“ von dieser problemlösenden Intention her zu rekonstruieren. Denn in dieser Konzeption sieht Nietzsche *die Überwindung des Nihilismusproblems*.

#### 2.1.1 Das Nihilismusproblem und der „Tod Gottes“

Zuallererst müssen wir daher fragen: Was versteht Nietzsche unter „Nihilismus“? Und was lässt den Nihilismus zu einem Problem, ja einem Lebensproblem werden?

Um in der ersten Frage Aufschluss zu bekommen, ist es hilfreich, mit dem in der zweiten Frage ausgesprochenen Hinweis zu beginnen. Dass der Nihilismus ein *Lebensproblem* ist, bietet den Schlüssel zu seinem Verständnis. In dem abschließenden Paragrafen seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* (1887) formuliert Nietzsche das Nihilismusproblem ausgehend von der Frage nach dem *Sinn des menschlichen Lebens*.<sup>13</sup>

Mit der Frage nach dem „Sinn“ von etwas kann im Wesentlichen zweierlei gemeint sein, das streng auseinander gehalten werden muss. Sie kann dasjenige, nach dessen Sinn gefragt wird, einerseits auf dessen Wort- oder Zeichenbedeutung hin befragen; dann lautet sie (wenn wir das, nach dessen Sinn gefragt wird, für den Moment mit „X“ formalisieren): „Was ist die Bedeutung von ‚X‘?“. Sie kann nach dessen „Sinn“ bzw. „Bedeutung“ andererseits im

---

<sup>13</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. In: „Sämtliche Werke“. Kritische Studienausgabe (nachfolgend „KSA“). Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter 1967-1977 und 1988. Bd. 5, S. 411 f. Nietzsches Sperrungen werde ich kursiv hervorheben.

Sinne von „Wichtigkeit“, „Wert“ oder „Zweck“ bzw. „Ziel“ fragen. Die letztgenannten Alternativumschreibungen geben der Sinnfrage den Wortlaut „Wofür/wozu ist X wichtig/gut?“ bzw. „Was ist der Zweck/das Ziel von X?“. – In dem letzteren, *teleologischen* Sinne ist die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens gewöhnlich gemeint und so ist sie auch bei Nietzsche zu verstehen. Nietzsche erläutert „Sinn“ mit „Ziel“ und gelangt damit zu der Frageform des Wozu: „wozu Mensch überhaupt?“.<sup>14</sup> Die Frage nach dem Wozu des Menschseins schließt für Nietzsche, der den Menschen wesentlich als „krankhaftes“, leidendes Wesen auffasst, insbesondere die Frage ein: „wozu leiden?“. Nach Nietzsche fragt der Mensch nach dem „Sinn“ und d. h. hier: nach dem „Dazu des Leidens“.<sup>15</sup> Das teleologische Frageschema des „Wozu“-„Dazu“, mithilfe dessen Nietzsche die Frage nach dem „Sinn“ des menschlichen Lebens ausdeutet, führt so zu der Präzisierung: „Worin besteht der Zweck des menschlichen Lebens?“, oder einfach: „Wozu leben wir?“

Der „Nihilismus“ nun ist nach Nietzsche gerade dadurch definiert, dass er die existenzielle „Wozu?“-Frage nicht positiv aufnimmt, sondern mit einem „Umsonst!“ schroff abweist.<sup>16</sup> Immer wieder kehrt die Formel des „Wozu?“-„Umsonst!“ in Nietzsches Schriften als Definiens des „Nihilismus“ wieder. In ihr drückt sich eine Geisteshaltung aus, die Nietzsche auch „die große Müdigkeit“ nennt: „[...] was ist heute Nihilismus, wenn er nicht *das* ist? ... Wir sind *des Menschen* müde ...“.<sup>17</sup> Und das bedeutet, wie Nietzsche andernorts selbst paraphrasiert: „Nicht-mehr-wollen und Nicht-mehr-schätzen und Nicht-mehr-schaffen!“ – und er seufzt: „ach, dass diese grosse Müdigkeit mir stets ferne bleibe!“<sup>18</sup>

Diese Resignation ist indessen nicht, wie das Bild der „Müdigkeit“ nahe legen könnte, von schläfrig-ruhiger Art, sondern sie hat im Gegenteil den unruhvollen Charakter existenzieller *Not*. Ihre tiefe Not drückt sich in einem innerlichen „Schrei“ aus.<sup>19</sup> In *Also sprach Zarathustra* (1883-85) ist dies der „Nothschrei“, der aus einer abgründigen Tiefe in Zarathustras Innerem aufsteigt.<sup>20</sup> Ausgelöst wird er ebendort durch die Nihilismus-Verkündigung des „Wahrsagers“, und das Unheilvolle dieser Verkündigung ist mit besonderer Eindringlichkeit gleichnishaft ausgedrückt in der Wendung: „[...] und als ihm Zarathustra in die Augen blickte, wurde sein Herz abermals erschreckt: so viel schlimme Verkündigungen und aschgraue Blitze liefen über diess [des Wahrsagers] Gesicht.“<sup>21</sup>

Hier, in „Der Nothschrei“ der *Zarathustra*-Dichtung, umschreibt Nietzsche auch in direkten Worten *die Botschaft* des Nihilismus. Sie lautet: „Alles ist

<sup>14</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 411.

<sup>15</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 411.

<sup>16</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 411.

<sup>17</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 278.

<sup>18</sup> Er legt diese Äußerung Zarathustra in den Mund: *Also sprach Zarathustra*. KSA Bd. 4, S. 111.

<sup>19</sup> *Zur Genealogie der Moral*. KSA Bd. 5, S. 411.

<sup>20</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 300 ff.

<sup>21</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 300.

gleich, es lohnt sich Nichts, Welt ist ohne Sinn, Wissen würgt.“<sup>22</sup> Und schon an früherer Stelle („Der Wahrsager“) lässt Nietzsche sie, noch bündiger, mit den Worten verlautbaren: „Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!“.<sup>23</sup> Auf die systematische Rolle der Verdichtung der Nihilismusbotschaft in dem „Alles war“ werde ich später noch ausführlich zu sprechen kommen. – Aufschlussreich ist Zarathustras *Reaktion* auf den (seinen eigenen) Verzweiflungsschrei des Nihilismus: „Nein! Nein! Drei Mal Nein!“ ruft er „mit starker Stimme“.<sup>24</sup> In diesem Diktum bekundet sich die Hauptintention der *Zarathustra*-Dichtung Nietzsches. Die Zarathustra-Gestalt hat in Leben und Lehre ihre Hauptaufgabe in der *Überwindung des Nihilismus*.<sup>25</sup>

Nietzsche hielt das Nihilismusproblem für das Hauptproblem seiner Zeit, ja mehr noch: für das Kardinalproblem des gesamten modernen Europa. Bevor wir uns Nietzsches positivem Vorschlag zur Überwindung des Nihilismusproblems zuwenden können, müssen wir zunächst fragen, wo er eigentlich die weltanschaulich-systematische Grundlage für das Nihilismusproblem sah. Von der *systematischen* Grundlage spreche ich deshalb, weil die Heraufkunft des Nihilismus im modernen Europa nach Nietzsches Überzeugung keineswegs bloß eine *historische Zufälligkeit*, eine Mode seiner Zeitgenossen ist, sondern eine *notwendige Eigenkonsequenz* des christlich bestimmten Denk- und Wertesystems der europäischen Kultur. Mit „christlich“ ist auch bereits das Stichwort für Nietzsches Ansatz im Umgang mit dem Nihilismusproblem gegeben: seine *Kritik des Christentums*. Ihre Schlüsselfigur hat die Christentumskritik in dem berühmten Ausruf „Gott ist tot!“.

Mit der Verkündung, „dass *Gott tot* ist“, beginnt denn auch die *Zarathustra*-Dichtung.<sup>26</sup> In der Sekundärliteratur zu Nietzsches Philosophie ist dieser berühmt gewordene Ausspruch immer wieder neu und auf verschiedenste Weise interpretiert worden. Ich schlage vor, zunächst einmal jede konkretistische Ausdeutung (als habe Gott wirklich einmal existiert und sei dann von seinem eigenen Geschöpf, dem Menschen, getötet worden) zu vermeiden. Und zwar nicht nur deshalb, weil mit ihr der begriffliche Unsinn schlechthin an den Anfang von Nietzsches Philosophie gestellt würde, sondern vor allem aus dem Grund, weil Nietzsche selbst uns seinen Ausspruch bereits in seiner früheren Schrift *Die fröhliche Wissenschaft* (1881-82) in klaren und begrifflich einwandfreien Worten erklärt: „dass ‚Gott tot ist‘“ heißt, „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“.<sup>27</sup> Nietzsches Wendung vom „Todt Gottes“ oder davon, dass „wir“ Menschen ihn „getötet“ haben, ist ein

<sup>22</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 300.

<sup>23</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 172.

<sup>24</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 302.

<sup>25</sup> Das belegt auch Nietzsches spätere Selbsteinschätzung. Vgl. *Zur Genealogie der Moral*. KSA Bd. 5, S. 336 f., sowie „das psychologische Problem im Typus des Zarathustra“ in *Ecce homo*. KSA Bd. 6, S. 344 f.

<sup>26</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 14.

<sup>27</sup> Zu Beginn des Fünften Buches in: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA Bd. 3, S. 573.

besonders eindringliches und provokativ-aufrüttelndes *Gleichnis* für das *Un-glaubwürdigwerden des christlichen Glaubens*.

Doch es handelt sich hierbei nach Nietzsches Überzeugung durchaus um eine *Tat*, die wir Menschen begangen haben. „*Wir haben ihn getötet*, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!“ lässt Nietzsche den „tollen Menschen“ auf dem Marktplatz verkünden.<sup>28</sup> Der „Todt Gottes“ ist demnach kein Ereignis, das uns Menschen wie ein Naturschauspiel zustößt, sondern es ist von uns selbst herbeigeführt. Wir selbst haben den „Todt Gottes“ herbeigeführt und sind deshalb Gottes „Mörder“. Im Anschluss an die obige Deutung vom „Todt Gottes“ besagt das: Der christliche Glaube ist uns nicht einfach (ohne unser eigenes Zutun) *verloren gegangen*, sondern wir haben uns (aktiv) *von ihm losgesagt*. Eben den *Tat*charakter dieses Lossagens hebt Nietzsche in der Gestalt des „tollen Menschen“ mit der provokativen Anklage, wir seien die „Mörder Gottes“, hervor. – Aber was soll eigentlich diese ganze Provokation und Anklage? Was ist denn so unerhört an diesem „größte[n] neuere[n] Ereignis“<sup>29</sup>?

Mit dieser Frage sind wir noch in der Situation derer, die der „tolle Mensch“ auf dem Marktplatz mit seiner Anklage aufrütteln will und an deren Befremden und Unverständnis er schließlich auch verzweifelt („Ich komme zu früh [...]“).<sup>30</sup> Der „tolle Mensch“ malt das Ungeheuerliche an dem genannten Ereignis mit beängstigenden Bildern aus. „Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?“: wir haben unseren Lebensströmen Ursprung und Ziel genommen; „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?“: wir haben uns jedes weiteren Lebensausblicks, jeder Hoffnung beraubt; „Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?“: wir haben uns von dem Bezugspunkt gelöst, von dem aus unsere gesamte Lebenswelt bisher geregelt war. Die existenzielle Verunsicherung, die mit dieser Situation einhergeht, ist mit kaum zu übertreffender Eindringlichkeit in den nachfolgenden Fragen des „tollen Menschen“ ausgedrückt. Er greift das Bild der losgeketteten Erde auf und fragt weiter: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen?“ Er spricht von einem „Stürzen“ nach „allen Seiten“, vom „Irren“ durch „ein unendliches Nichts“, von der spürbaren Kälte des „leere[n] Raum[es]“ und dem Hereinbruch der „Nacht“. Ja, es sei bereits so nächtig-dunkel geworden, dass „Laterne[n] am Vormittage angezündet“ werden müssen. – Dieses letztere Bild ist auch in den Erzählrahmen der Parabel eingefügt. Der „tolle Mensch“ läuft mit einer angezündeten Laterne auf den Markt, wohlgermerkt – vom Standpunkt der Handel treibenden Menschen aus gesehen und weitererzählt – an einem „hellen Vormittage“ (deshalb gilt er *ihnen*, den Handel treibenden Zeitgenossen, die sich ihrer wahren Situation noch nicht bewusst geworden sind, ja auch als „toller“ d. h. verrückter Mensch).

<sup>28</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 480 ff.

<sup>29</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 573.

<sup>30</sup> Dies und die nachfolgenden Zitate finden sich in „Der tolle Mensch“: *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 480 ff.

Es ist das *drohende Unheil des Nihilismus*, das hier metaphorisch ausgemalt wird. Immer wieder hebt Nietzsche den katastrophischen Charakter dieses Unheils hervor, das er in naher Zukunft über die gesamte Kultur (und nicht nur die Kultur) Europas hereinbrechen sieht: die „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriethe heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsterniss, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?“<sup>31</sup> – Worin liegt nun aber die innere „Logik“, die nach Nietzsches Überzeugung vom Unglaubwürdigwerden des christlichen Sinngebungssystems zu diesem katastrophischen Nihilismus führen muss?

Das entscheidende Bindeglied besteht in dem *Unglaubwürdigwerden der christlich bestimmten Moral*. Bereits in *Die fröhliche Wissenschaft* antizipiert Nietzsche dieses zentrale Thema seiner Spätschriften, indem er gegen seine unbekümmerten, religiös indifferenten Zeitgenossen (die diese Konsequenz nicht sehen oder sehen wollen und für Nietzsche deshalb „décadents“ sind) darauf aufmerksam macht, „was Alles, nachdem dieser Glaube [der christliche Glaube] untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsere ganze europäische Moral.“<sup>32</sup> (Und gleich im nächsten Satz kommt die gerade zitierte „lange Fülle und Folge von Abbruch [...]“, Nietzsches Prognose der gesamteuropäischen Nihilismus-Katastrophe.)

Das Unglaubwürdigwerden des christlichen Gottesglaubens zieht m. a. W. einen Glaubwürdigkeitsverlust, mit Nietzsches bevorzugter Wendung: die „Entwerthung“ des gesamten *moralischen Wertesystems* Europas nach sich, weil dieses Wertesystem den christlichen Glauben impliziere. Die These, dass mit der Glaubwürdigkeit des Christentums per Implikation auch die Glaubwürdigkeit der Moral falle, ist höchst begründungsbedürftig und hatte bereits zu Nietzsches eigener Zeit keineswegs mehr den Status einer Selbstverständlichkeit (– etwa angesichts der Moralphilosophie der Aufklärung, die die Verbindlichkeit unserer moralischen Grundbegriffe und Prinzipien ja gerade unabhängig von religiösen Voraussetzungen zu begründen versuchte). So hat Nietzsche denn auch die theoretische Hauptanstrengung seiner Spätphilosophie nach der Niederschrift des *Zarathustra* darauf verwandt, sie plausibel zu machen und nach allen Seiten hin zu konkretisieren. – Es ist unerlässlich, im Folgenden wenigstens einige immer wiederkehrende Gedankenfiguren in den Zusammenhang zu stellen, von denen Nietzsche sich in seiner destruktiven Diagnostik (der Entlarvungspsychologie) von Christentum und Moral leiten ließ, weil Nietzsches positive Antwort auf das Nihilismusproblem, die ich hier entwickeln möchte, nur im Rückblick auf die Stoßrichtung dieser Destruktionsdiagnostik theoretisch nachvollzogen werden kann.

---

<sup>31</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 573.

<sup>32</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 573.

### 2.1.2 Christentums- und Moralkritik I: zwischen Sozialdarwinismus und Ästhetizismus

Nietzsches Christentums- und Moralkritik in den Schriften *Jenseits von Gut und Böse* (1884-85) und *Zur Genealogie der Moral* kreist um einen Hauptgedanken: die Diagnose, dass das Christentum wie auch unser tradierter Moralkodex auf einer „*lebensfeindlich[en]*“ Grundhaltung beruhen.<sup>33</sup> Was aber ist hier mit „Leben“ gemeint? Was in Nietzsches Begriffsbildung unter „Leben“ zu verstehen ist, muss von seiner spezifischen Wiederaufnahme der Schopenhauerschen Willensmetaphysik her rekonstruiert werden. Das „Leben“, so definiert Nietzsche, ist „der Grundbau der Affekte“<sup>34</sup> bzw., in einer anderen Formulierung, der „Gesellschaftsbau vieler Seelen“ (die Pluralität der „Seelen“ ist Nietzsche wichtig, denn er lehnt den Begriff eines einheitlichen wollenden und denkenden Subjekts ab), welcher von dem „Willen“ zusammengehalten wird (Nietzsche scheint sich nicht klar gemacht zu haben, dass er mit dieser Ergänzung selbst wieder ein einheitliches Willenssubjekt einführt).<sup>35</sup> Der „Wille“ bzw. das „Wollen“ seinerseits ist für Nietzsche stets eine „befehlende“ (und sich selbst „gehorchende“),<sup>36</sup> ja eine in jedem Sinne *bemächtigende* Instanz. Sein bemächtigender Charakter d. h. sein Charakter als „*Wille zur Macht*“ geht nach Nietzsches Vorstellung so weit, dass das „Leben“, nunmehr durch ihn definiert,<sup>37</sup> „in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter.“<sup>38</sup> – Über die tiefe Fragwürdigkeit und Abscheulichkeit dieser Willens- bzw. Lebensmetaphysik möchte ich an dieser Stelle kommentarlos hinweggehen, um die Generallinie der Rekonstruktion nicht zu unterbrechen. Halten wir also fest: Für Nietzsche besteht die Grundfunktion des Lebens in einem rücksichtslos (selbst- und fremd-) bemächtigenden „Willen zur Macht“.

Wichtig für das Verständnis von Nietzsches Christentums- und Moralkritik ist nun, dass er diesen Willen zur Macht allen menschlichen Lebensäußerungen als (gewöhnlich uneingestanden) antreibende Instanz zu Grunde liegen sieht. Auch das Christentum und dessen asketisch-willensverneinende Ideale versteht Nietzsche als eine Willensäußerung. Obwohl dieser (christliche) Wille als ein Wille „*zum Nichts*“ gegen sich selbst gerichtet zu sein scheint, sei er nichtsdestoweniger ein aktiver Wille. Denn grundsätzlich steht für Nietzsche fest: „*lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen ...*“.<sup>39</sup>

Mithilfe der Kategorie des „Lebens“ qua „Wille“ hinterfragt Nietzsche die Funktion der Grundbegriffe unseres christlichen sowie moralischen Selbstver-

<sup>33</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, S. 313, auch *Götzen-Dämmerung* (1888), KSA Bd. 6, S. 83: Dort unter der viel sagenden Überschrift „Moral als Widernatur“.

<sup>34</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, KSA Bd. 5, S. 206.

<sup>35</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, S. 33 f.

<sup>36</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, S. 33 f.

<sup>37</sup> So auch ausdrücklich in: *Zur Genealogie der Moral*, S. 316.

<sup>38</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 312.

<sup>39</sup> So der letzte Satz in *Zur Genealogie der Moral*, S. 412.

ständnisses. Blicken wir einen Moment auf Nietzsches Methode bei seiner Kritik der moralischen Grundbegriffe „gut“/„böse“, „Schuld“ etc. In der Vorrede zur *Genealogie* erläutert Nietzsche sehr präzise seine kritische Ausgangsfrage. Sie lautet: „*welchen Ursprung*“ und „*Werth*“ haben unsere moralischen „*Werthurtheile gut und böse*“?<sup>40</sup> Dabei hat die „*Werth*“-Frage genauer den instrumentellen Sinn: „*werth wozu*“?<sup>41</sup> Und das „*wozu*?“ seinerseits ist, wie wir uns nun schon denken können, auf das „*Leben*“ (bzw. den „*Willen zur Macht*“), genauer: auf das „*Gedeihen*“ des Lebens zu beziehen. Denn Nietzsches Anschlussfragen lauten übergangslos: „*Hemmten oder förderten sie [die Wertbegriffe ‚gut‘ und ‚böse‘] bisher das menschliche Gedeihen*“?<sup>42</sup> Und damit ist die Disjunktion aufgemacht, die für Nietzsche zum ausschlaggebenden Bewertungsschema wird: „*Sind sie ein Zeichen von Nothstand, von Verarmung, von Entartung des Lebens? Oder umgekehrt, verräth sich in ihnen die Fülle, die Kraft, der Wille des Lebens, sein Muth, seine Zuversicht, seine Zukunft*“?<sup>43</sup>

Wir müssen demnach festhalten: Nietzsches Ausgangsfrage nach dem Wert unserer moralischen Grundbegriffe bzw. Werturteile läuft auf die Frage hinaus nach der *Nützlichkeit* unserer moralischen Grundbegriffe (bzw. Werturteile) *im Hinblick auf eine Förderung des menschlichen Lebens* (oder des Lebens überhaupt). Sie lässt sich daher kurz so formulieren: *Taugen* unsere Moralbegriffe für eine Förderung des menschlichen Lebens (oder des Lebens überhaupt)? – Weit davon entfernt, mit diesem Bewertungsschema „jenseits von gut und böse“ zu stehen, bringt Nietzsche mit ihm kurzerhand ein *utilitaristisches Kriterium* zur Anwendung. Dass er damit *selbst* einen Teil derjenigen Werturteile in Anspruch nimmt, die er insgesamt in ihrer Fragwürdigkeit bloßstellen will, und sich damit auf ein sogar innermoralisch umstrittenes Kriterium festlegt, scheint Nietzsche völlig entgangen zu sein.<sup>44</sup> Wohl gemerkt ist die genannte Fragestellung Nietzsches für sich genommen ganz legitim; sie ist so weit auch nicht eigentlich originell. Irrig ist nur die Selbsteinschätzung, mit ihr im *außermoralischen* Sinn den Wert der Moral zu thematisieren.

Nietzsche differenziert das Nützlichkeitskriterium für das „*Gedeihen des menschlichen Lebens*“ noch weiter. Er gliedert es auf in die beiden Teilkriterien (a) „*möglichste Dauerfähigkeit einer Rasse*“ mit der Erläuterung: „*Steigerung ihrer Anpassungskräfte an ein bestimmtes Klima oder auf Erhaltung der*

<sup>40</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 249 f.

<sup>41</sup> So in der methodologisch aufschlussreichen „*Anmerkung*“ am Ende der Ersten Abhandlung: *Zur Genealogie der Moral*, S. 289.

<sup>42</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 250.

<sup>43</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 250.

<sup>44</sup> Es gibt, soweit ich sehe, nicht eine einzige Stelle aus der *Genealogie* oder aus *Jenseits von Gut und Böse*, wo Nietzsche seine *eigene* Werturteilsbasis hinterfragt. Angesichts der polemischen Schärfe seiner Moralkritik kann man nur über die naive Selbstgerechtigkeit staunen, mit der Nietzsche hier „*intellektuelle Rechtschaffenheit*“ für sich in Anspruch nehmen konnte. Auf eine peinliche Art selbstentlarvend wirkt sich Nietzsches Mangel an kritischer Selbstreflexion aus, wenn man ihn das hier von ihm selbst gebrauchte Kriterium der „*Nützlichkeits-Moral*“ an anderer Stelle ausgerechnet der von ihm kritisierten christlichen „*Sklaven-Moral*“ zuordnen sieht, von der im Folgenden die Rede sein wird (vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, S. 211).

grössten Zahl“, und (b) ob es sich „darum handelte, einen stärkeren Typus herauszubilden“. <sup>45</sup> Das sind zwei „entgegengesetzte Werth-Gesichtspunkte“, die Nietzsche den gegenläufigen Wertmaßstäben „Wohl der Meisten“ (siehe (a)) und „Wohl der Wenigsten“ (siehe (b)) zu Grunde liegen sieht, <sup>46</sup> – denjenigen Wertmaßstäben, die er andernorts historisch aufsucht und als „*Herren-Moral*“, die Ungleichheitsmoral der wenigen „Vornehmen“ oder „Aristokraten“, versus „*Sklaven-Moral*“, die Gleichheitsmoral der vielen „Schwachen“ oder des „Pöbels“, voneinander unterscheidet, welche letztere dann zur maßgeblichen Moral des christlichen Europa geworden sei. <sup>47</sup> Nietzsche sieht die letztere Moral, die „Sklavenmoral“, historisch aus dem „Ressentiment“, der „Rachsucht“ der Schwachen, Kranken und „Missrathenen“ gegen die selbstsicheren „Starken“ hervorgegangen <sup>48</sup> und in den Niedergang der menschlichen Spezies führen, ja in jene „Entartung des Lebens“, von der oben schon die Rede war. Von diesem Verdikt her erklärt sich auch Nietzsches durchweg einseitige *Aufwertung* der „vornehmen Moral“ und *Abwertung* der christlichen Gleichheitsmoral. Selbstverständlich: Vorausgesetzt *erstens*, das o. g. lebensutilitaristische Wertkriterium Nietzsches gilt, und gegeben *zweitens*, die in Europa dominant gewordene Gleichheitsmoral ist tatsächlich der Entwicklung des menschlichen Lebens vergleichsweise abträglich, ist die Gleichheitsmoral Europas verglichen mit der älteren Aristokratenmoral *weniger wert*, ja sogar *zu verwerfen*.

Mit der Differenzierung in (a) und (b) ist augenscheinlich geworden, dass die „wert wozu“-Kriterien, an denen Nietzsche unsere moralischen Grundbegriffe bemisst, letzten Endes *biologistischer* Art sind. Nietzsche war ganz offensichtlich von der evolutionsbiologischen Begriffsbildung Charles Darwins beeinflusst (vgl. dessen Hauptwerk *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, 1859). Wiederum ist gegen diese Begriffsbildung zunächst gar nichts einzuwenden. Biologisch und fragwürdig wird sie erst dann, wenn die Begriffe „Zucht“, „Auslese“, „Arterhaltung“ (letztere bei Nietzsche stets durch die als „böse“ geltenden Menschen!) <sup>49</sup> u. dgl. m. *wertend* auf menschliche Gesellschaften bezogen und damit zu Ideologemen eines *Sozialdarwinismus* werden (ein Missbrauch, den der wissenschaftlich und menschlich bescheidene Darwin selbst sich nicht hat zu Schulden kommen lassen). Meinem Aufweis dieser Inanspruchnahme der biologischen Begrifflichkeit Darwins widerspricht nicht, dass Nietzsche sich andererseits in einer theoretischen Grundaussage von Darwin zu distanzieren sucht: Den „Kampf ums Dasein“ d. h. ums Überleben

<sup>45</sup> Zur *Genealogie der Moral*, „Anmerkung“, S. 289.

<sup>46</sup> Zur *Genealogie der Moral*, S. 289.

<sup>47</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, S. 208 ff.

<sup>48</sup> Zur *Genealogie der Moral*, S. 367 ff.

<sup>49</sup> Vgl. bereits *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 376 f.



als „Lebens-Grundtrieb“ will Nietzsche durch einen Kampf um „Machterweiterung“ ersetzt wissen.<sup>50</sup>

Die Logik von Nietzsches biologistischer Wertungsweise spricht sich in seinen Schriften (*Jenseits von Gut und Böse* und in der *Genealogie*) in aller Deutlichkeit aus: „Eine Art entsteht, ein Typus wird fest und stark unter dem langen Kampfe mit wesentlich gleichen *ungünstigen* Bedingungen“, d. h. konkret: „im beständigen Kampfe mit den Nachbarn oder mit den aufständischen oder Aufstand drohenden Unterdrückten“, und erfordere daher auch entsprechend „kriegerische“ Tugenden, Tugenden der „Härte“. Der Niedergang der Art, die „Abartung“ werde dagegen begünstigt durch eine anhaltende Friedenssituation, die den „Zwang der alten Zucht“ funktionslos werden lässt und die uns wohlvertraute mildtätige Mitleids- und Gleichheitsmoral an die Stelle der vormaligen aristokratischen Werte setzt.<sup>51</sup> Von dieser Beurteilung der Entwicklung des Menschen aus ist es durchaus konsequent, wenn Nietzsche in unzähligen Varianten urteilt, man habe „ein Recht“, „das Heil und die Zukunft des Menschengeschlechts an die unbedingte Herrschaft der aristokratischen Werthe, der römischen Werthe anzuknüpfen.“<sup>52</sup> Und was die andere Seite, das christliche Wertesystem mit seiner demokratischen Rechtsordnung angeht, kann Nietzsche umgekehrt verkünden, „dass, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur *Ausnahme-Zustände* sein dürfen, als theilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist, und sich dessen Gesamtzwecke als Einzelmittel unterordnend: nämlich als Mittel, *grössere* Macht-Einheiten zu schaffen.“<sup>53</sup>

Um Nietzsche nicht auf die Fragwürdigkeiten und Probleme festzulegen, die mit seinen sozialdarwinistischen Wertungsschemata verbunden sind, kann man auch versuchen, seine Christentums- und Moralkritik entgegen der oben zitierten Frage-Exposition gar nicht *normativ*, sondern nur wie eine historisch-genealogische Beschreibung der Funktion der Moralbegriffe „gut“ und „böse“ etc., also *deskriptiv* zu lesen. Freilich kann auch dann nicht über die vielen unausgewiesenen Wertungen und naturalistischen Fehlschlüsse zu Gunsten der Moral der „Starken“ hinweggelesen werden (deren „Herrenrecht“ darin bestehe, nach eigenem Gutdünken Werte zu schaffen und zu befehlen,<sup>54</sup> und die als Einzige ein „Recht auf Glück“ hätten<sup>55</sup> u. dgl. m. – wohlgemerkt, ohne dass Nietzsche das betreffende „Recht“ auf deren eigene Moral relativiert).

Neben den biologistischen Wertungen sind immer auch *ästhetische* Wertungen zu finden, die ebenfalls nirgends gerechtfertigt werden. Mit allen verfügbaren Mitteln der Polemik sucht Nietzsche die christliche Mitleids- und

<sup>50</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 585 f., und auch „*Anti-Darwin*“ in der *Götzen-Dämmerung*, S. 120 f.

<sup>51</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, S. 214 ff.

<sup>52</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 286.

<sup>53</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 312 f.

<sup>54</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, S. 212 ff.

<sup>55</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 371.

Gleichheitsmoral in ihrer Hässlichkeit bloßzustellen,<sup>56</sup> wobei die Hässlichkeit der Wortwahl wohl mehr über den Autor als über die Sache verraten dürfte (– und sollte „Hässlichkeit“, wie Nietzsche andernorts versichert, tatsächlich „an sich ein Einwand“ sein,<sup>57</sup> dann ist nicht zuletzt Nietzsches eigene Kritik der christlichen Moral von diesem Einwand betroffen). Da sie uns in der Sache nicht weiterführt, lohnt auch Nietzsches Methode ästhetischer Diskreditierung nicht der weiteren Betrachtung. Lassen wir also all diese normativen Setzungen im Folgenden außer Acht und fangen noch einmal neu an mit der zuletzt vorgeschlagenen, deskriptiven Frage.

### 2.1.3 Christentums- und Moralkritik II: genealogische Begriffskritik und Tiefenpsychologie

Sie ergibt sich aus dem zweiten, eigentlich *genealogischen* Frageansatz Nietzsches. Seine „genealogische“ Grundfrage ergeht an den „Ursprung“ und d. h. hier: die „Herkunft“, m. a. W. die *historischen Entstehungsbedingungen* der christlich-europäischen Moralbegriffe.<sup>58</sup> Methodologisch besteht die „Genealogie“ darin, die Moralbegriffe *in ihrem historischen Entstehungskontext aufzusuchen* und *in ihrer Funktion* d. h. ihrem sozialen Zweck *aus diesem Kontext heraus zu verstehen*. In Nietzsches Ausdrucksweise: „unter welchen Bedingungen erfand sich“ der Mensch die Begriffe „gut“ und „böse“ sowie die mit ihnen verwandten Begriffe?<sup>59</sup> (Nietzsches Anschluss- und Hauptfrage „*und welchen Werth haben sie selbst?*“ lassen wir nun beiseite.)<sup>60</sup> – Bemerkenswerterweise sind auch die fachlichen Qualifikationen, die Nietzsche zu dieser genealogischen Fragestellung geführt haben, und mithilfe derer eine solche Untersuchung auch einzig durchgeführt werden kann, nicht etwa biologische Kenntnisse, sondern „historische und philologische Schulung, eingerechnet ein angeborener wählerischer Sinn in Hinsicht auf psychologische Fragen überhaupt“.<sup>61</sup> In der besonderen Art und Weise, wie er die genealogische Fragerichtung in exemplarischen Falluntersuchungen durchführt, liegt nun auch die echte Originalität Nietzsches in seiner Christentums- und Moralkritik.

Um die ursprüngliche Funktion der Moralbegriffe in ihrem historischen Kontext aufzusuchen, greift Nietzsche auf seine philologische Qualifikation zurück und fragt nach der *etymologischen Ursprungsbedeutung* der Worte „gut“, „schlecht“ etc. So hatten etwa „gut“ und „schlecht“, wie Nietzsche versichert, anfänglich den Sinn von „seelisch-vornehm“ oder „edel“ und „schlicht“ (wobei „schlicht“ die Schlichtheit des „gemeinen Mann[es]“ meine „im Gegensatz zum

<sup>56</sup> Siehe besonders die Metaphorik der „Krankhaftigkeit“: *Zur Genealogie der Moral*, S. 367 ff.

<sup>57</sup> *Götzen-Dämmerung*, S. 68.

<sup>58</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 248 f.

<sup>59</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 249 f.

<sup>60</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 250.

<sup>61</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 249.

Vornehmen“).<sup>62</sup> „Gut“ und „schlecht“ zeigen demnach ihre Herkunft aus der „ritterlich-aristokratischen“ Wertungsweise an, entstammen also jener Wertungsweise, die wir oben bereits als „Herren-Moral“ kennen gelernt haben.<sup>63</sup> Die spätere *Sinnverschiebung* hin zu der modernen Gegenüberstellung von „gut“ und „böse“ schreibt Nietzsche der „priesterliche[n] Werthungs-Weise“ zu, die aus einer subversiv-oppositionellen „Rachsucht“ der Beherrschten (der „Juden“) gegen ihre Herren hervorgegangen sei.<sup>64</sup> Diese Wertungsweise ist die o. g. „Ressentiment“- oder „Sklaven-Moral“, und ihre subversive „Umwertung“ der vornehmen Werte nennt Nietzsche den „*Sklavenaufstand in der Moral*“ (– nicht zuletzt, um damit die *beiderseits* zu Grunde liegenden Macht- und Herrschaftsinteressen beim Entwurf der Moralsysteme hervorzuheben; ich komme hierauf wie auf den „Rache“-Gesichtspunkt noch zurück).<sup>65</sup> „Gut“ und „schlecht“ sind für Nietzsche also aus der Moral der Vornehmen heraus zu verstehen, die Begriffsopposition „gut“-„böse“ dagegen aus der Moral der vormals „Schlechten“ (der „schlicht“-Niedereren vom Wertungsstandpunkt der Vornehmenmoral). Die Verkehrung der Begrifflichkeit hebt Nietzsche in aller Deutlichkeit hervor: Wer in der Sklaven- bzw. Ressentimentmoral als „gut“ gilt, ist vom Wertungsstandpunkt der Herrenmoral aus gerade *nicht* gut, sondern „schlecht“, und umgekehrt ist „der Gute“ der Herrenmoral „der Böse“ der Ressentimentmoral.<sup>66</sup> (Nietzsches zweifelhaftes Selbstbekenntnis lautet in diesem Begriffszusammenhang sodann, wofür er mit „jener gefährlichen Losung“ seines letzten Buches *Jenseits von Gut und Böse* votieren wollte, sei „zum Mindesten *nicht* ‚Jenseits von Gut und Schlecht.‘“<sup>67</sup>)

Auch den Begriff „Schuld“ sucht Nietzsche im etymologischen Rückgang in seiner Ursprungsbedeutung zu begreifen und von dort aus mit anderen Begriffen in einen Funktionszusammenhang zu bringen. „Schuld“ komme von dem „sehr materiellen Begriff ‚Schulden‘“ her.<sup>68</sup> Materiell ist der Begriff „Schulden“ darin, dass er zunächst noch keine Voraussetzungen hinsichtlich „Verantwortlichkeit“ und „Willensfreiheit“ impliziere; diese konzeptuellen Voraussetzungen sieht Nietzsche historisch erst sehr viel später entstehen (wann genau, wird aus dem Text nicht recht klar), deshalb versucht er die Ursprungsfunktion des Schuldbegriffs unabhängig von ihnen zu verstehen. „Schuld“ bedeute also ursprünglich einfach, bei jemandem „Schulden“ zu haben: eine „Bringeschuld“ (Wort von mir), die der Schuldner sich verpflichtet hat, seinem Gläubiger zurückzuerstatten. – Von hier aus rekonstruiert Nietzsche auch die Funktion der *Strafe*. Was wir „Strafe“ nennen, hatte laut Nietzsche seine ursprüngliche Funktion darin, dass der Gläubiger mit ihr seinen

<sup>62</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, S. 261 f.

<sup>63</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, S. 208 ff.

<sup>64</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, S. 211 f. sowie *Zur Genealogie der Moral*, S. 266 ff.

<sup>65</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 267 f.

<sup>66</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, S. 274.

<sup>67</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 288.

<sup>68</sup> Dies wie auch das Nachfolgende in: *Zur Genealogie der Moral*, S. 297 f.

„Zorn über einen erlittenen Schaden“ am Schuldner auslöst. Dass jeder Schaden zurückerstattet, „abbezahlt“ werden müsse, ist die Grundvereinbarung zwischen Gläubiger und Schuldner. Und wenn der Schuldner diese Vereinbarung nicht einhalten und seine Schulden nicht direkt abbezahlen kann, verlangt der Gläubiger ein „Äquivalent“ für den entstandenen Schaden. Das älteste Äquivalent ist nach Nietzsches Diagnose die Zufügung von „Schmerz“, dessen „Wohlgefühl“ auf Seiten des Gläubigers den erlittenen Schaden begleiche. Die anfängliche Funktion der Strafe bestehe demnach darin, beim Bruch des „Vertragsverhältnisses zwischen *Gläubiger* und *Schuldner*“, wenn der Schuldner seine „Schuld“ (qua „Schulden“) nicht begleichen kann, als Handelsausgleich die Wollust zu genießen, „seine Macht an einem Machtlosen unbedenklich auslassen zu dürfen“. <sup>69</sup> Nichts anderes als Lust an der „*Grausamkeit*“, „die grosse Festfreude der älteren Menschheit“, sei die ursprüngliche Motivation, aus welcher das Strafen hervorgegangen sei <sup>70</sup> – eine Motivation also, die zunächst keinerlei Erwägungen einschließt der Art: „der Verbrecher verdient Strafe, *weil* er hätte anders handeln können“. Hier sieht Nietzsche auch die funktionale Grundlage der „Ideen-Verhäkelung ‚Schuld und Leid‘“.

Nietzsches Genealogie bliebe interessant aber folgenlos, wenn sie *nur* eine etymologische Begriffsgeschichte wäre. Aber das ist sie nicht. Aus meiner obigen Reformulierung von Nietzsches genealogischer Programmatik ging bereits hervor: Nietzsche sucht nicht nur unsere moralischen Grundbegriffe in ihrem historischen Entstehungskontext auf und isoliert dort deren „älteste“ Funktion, sondern er unternimmt zweitens auch den Versuch, retrospektiv deren *heutige* Funktion von dieser historisch ältesten Funktion her zu verstehen. In diesem zweiten Vorhaben, nachzuweisen, dass und wie *auch heute noch* uneingeständenerweise diese historisch ältesten Funktions- bzw. Motivationszusammenhänge unsere moralische Urteilspraxis bestimmen, liegt die eigentliche Brisanz von Nietzsches Moralgenealogie, und zu diesem Nachweis bietet Nietzsche seinen ganzen tiefenpsychologischen Scharfsinn auf. Das möchte ich nun noch in einigen Schlaglichtern vorführen, denn auf diesem Wege kommen wir schließlich auch zu Nietzsches Fundamenteinwand gegen das Christentum.

Sozialpsychologisch scharfsichtig ist etwa Nietzsches Charakterisierung der Rolle des Strafens in der Moderne, mit der er an die o. g. „älteste“ Funktionsbeschreibung anschließt. <sup>71</sup> Auch das spätere (und moderne) *Gemeinwesen* beruhe noch auf dem Gläubiger-Schuldner-Verhältnis. Gläubiger ist sodann (nicht mehr ein einzelner oder eine Gruppe, sondern) das Gemeinwesen als Ganzes, das in einem „Rechts“- und „Strafrechts“-System seinen Willen festgeschrieben hat. Der Vertrags- (d. h. nunmehr „Rechts“-) Brüchige ist die Gestalt des „Verbrechers“, und seine Bestrafung wird nicht mehr von dem direkt Geschädigten, sondern vom Gemeinwesen in deren Gerichten und Vollzugsanstalten übernommen. Die Strafe hat hier ihre primäre Funktion in einer sozia-

<sup>69</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, S. 299 f.

<sup>70</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, S. 300 f.

<sup>71</sup> Vgl. alles Folgende in: *Zur Genealogie der Moral*, S. 307 ff.

len Isolierung des Vergehens, um „einer weiteren oder gar allgemeinen Beteiligung und Beunruhigung vorzubeugen“, die das Gemeinwesen gefährden könnte, und handelt einen „Compromiss“ zwischen dem Verbrecher und dem seinerseits sozial bedrohlichen Zorn des Geschädigten aus (welch letzterer sich damit begnügen muss, den Übeltäter „bestraft zu sehen“). Wiederum werden „Äquivalente“ gesucht (nunmehr sozial- bzw. strafrechtlich ausgehandelt), mit denen das Verbrechen abgegolten werden soll. Auch hier ist demnach der Grundsatz leitend: „Alles ist abzählbar, Alles muss abgezahlt werden.“

In ebendiesem Grundsatz haben wir nach Nietzsches Diagnose den uneingestandenem Leitgedanken noch unseres modernen „Gerechtigkeits“-Begriffs zu sehen. Aber auch der Begriff „Gnade“ ist nach Nietzsche nur eine späte Konsequenz der geschilderten funktionalen Zusammenhänge: In dem Maße, in dem Macht und Machtbewusstsein einer Gesellschaft wachsen, gönnt sie sich den „vornehmsten Luxus“, „ihren Schädiger *straflos* zu lassen“. Sie sieht bei ihrem „Gerechtigkeits“- d. h. Abzahlungsgrundsatz gleichsam „durch die Finger“ und lässt den Zahlungsunfähigen, der ihr weder zum Nutzen, noch ernsthaft zum Schaden reichen kann, „laufen“.

Aus diesen kurzen Schlaglichtern dürfte bereits ersichtlich geworden sein, dass Nietzsches Moralgenealogie immer wieder auf eine Grunddiagnose hinausläuft: Hinter allen moralischen Begriffsbildungen und Regulativen der „älteren“ Privilegiertenmoral wie auch der „neueren“, christlich-europäischen Gleichheits- und Gerechtigkeitsmoral stehen letztlich *egoistische Macht- und Herrschaftsinteressen*. Egoistisch ist an ihnen die *normative Selbstbegünstigung* der jeweils Wertenden. In der *Privilegiertenmoral* der Wenigen werten sich die bereits Privilegierten, die Machthabenden oder „Herren“, mit ihren Tugenden kämpferischer *Souveränität* zulasten der vielen Beherrschten selbst auf, und die *Gleichheitsmoral* der Letzteren ist ein (subversiv-heimlich geführter) „Sklavenaufstand“, der die gegenläufigen Tugenden friedfertiger und aufopfernder *Selbstlosigkeit* einführt, um die eigene Ohnmachtssituation zu Ungunsten der Macht ausübenden „Herren“ aufzuwerten. Im „Hass“ und in der „Rachsucht“ der Ohnmächtigen gegen ihre Machthaber, m. a. W. im „Ressentiment“, sieht Nietzsche wie gesagt das Ausgangsmotiv der Gleichheitsmoral mit ihren altruistischen Tugenden. – Ebendiese motivationale Ausgangslage der Gleichheitsmoral lässt es allerdings fragwürdig werden, ob ihre Tugenden noch „altruistisch“ genannt werden dürfen. Ein moralisches Wertesystem, das aus den rachsüchtigen Neid- und Hassgefühlen der Benachteiligten, insbesondere der „Schwachen“ und „Leidenden“, gegen ihre selbtherrlichen Machthaber hervorgeht, hat damit, so altruistisch es sich auch geben mag, eine *egoistische* Motivationsgrundlage. Seine altruistischen Tugenden sind entworfen (wie Nietzsche sagt: „erfunden“) worden aus dem egoistischen Interesse einer Selbstaufwertung unter den Bedingungen aussichtsloser gesellschaftlich-politischer Ohnmacht. Und wiederum sieht Nietzsche in diesem Egoismus nicht nur die historische Ausgangsmotivation, sondern die tiefenpsychologisch *nach wie*

vor wirksame Grundlage dafür, dass wir an den (nach außen hin) altruistischen Wertbegriffen festhalten. Aufgrund ihrer egoistischen Motivationsgrundlage erklärt Nietzsche die vorgeblich altruistischen Wertbegriffe „Selbstlosigkeit“, „Selbstverleugnung“ und „Selbst[auf]opferung“ zu „widersprüchlichen Begriffen“ (– freilich sind sie nicht logisch, sondern bestenfalls psychologisch-motivational widersprüchlich).<sup>72</sup>

In seiner tiefenpsychologischen Motivationsanalyse der christlich-moralischen Wertbegriffe hebt Nietzsche darüber hinaus immer auch ein *lustvolles Moment* hervor. So selbstquälerisch die (pseudo-) altruistischen „Verkleinerungs“-Werte in der Urteilspraxis auch sein mögen, liege gerade in der „Lust“ dieser Selbstquälerei ein wichtiges motivationales Moment. Wollüstige Selbstquälerei aber „gehört zur Grausamkeit“.<sup>73</sup> Ebenso wie die Privilegiertenmoral hat demnach auch die Gleichheitsmoral mit ihren altruistischen Wertbegriffen in der *Grausamkeit* ein wichtiges Motivationsmoment. Der Unterschied und das Novum bestehen bei ihr nur darin, dass sie eine *gegen sich selbst gewendete Grausamkeit* ist. In ihr ist nach Nietzsches Diagnose auch der motivationale „Ursprung“ dessen zu sehen, was „schlechtes Gewissen“ genannt wird. Bei „Mangel an äusseren Feinden und Widerständen“ gehe der Mensch dazu über, seine Lust an der Grausamkeit an sich selbst auszulassen und werde unter anderem zum „Erfinder des ‚schlechten Gewissens‘“.<sup>74</sup>

Es scheint zunächst paradox, dass diese Selbstpeinigung einen lustvollen, ja erhebenden Charakter haben soll. Aufschlussreich ist dazu etwa Nietzsches Tiefenpsychologie der Askese:<sup>75</sup> Der Asket bzw. „Heilige“ praktiziert die konsequenteste Form der Selbstpeinigung und Selbstverneinung, die aber darin lustvoll und sogar *selbstbejahend* sei, dass er in ihr seine unumschränkte Willensstärke genießt; bei aller Selbstpeinigung, so Nietzsche, genießt der Asket noch die „herrschaftliche Lust“ seines eigenen *Machtwillens*. Hier liegt auch Nietzsches Letztdiagnose zu allen Formen gegen sich selbst gewendeter Grausamkeit: So unlustvoll-selbstquälerisch sie auch ist, ist sie letztlich nichts anderes als eine wollüstige Regung des *Willens zur Macht*. – Freilich (und wie ich oben bereits bemerkt habe) hat Nietzsche diesen Willen zur Selbstverneinung, den „Willen zum Nichts“, zu einer „Krankheit“ erklärt, aber wie auch immer es damit (und mit dem Sozialbiologismus des „zu Grunde gehn“-Sollens<sup>76</sup>) stehen mag, bestätigt sich hier jedenfalls die schon zitierte Hypothese Nietzsches: „Lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen“.

Wenn wir Nietzsches Genealogie folgen, haben wir in der christlich-europäischen Gleichheitsmoral mit ihren Leitbegriffen „gut“/„böse“, „Schuld“, „Gerechtigkeit“, „Gnade“ und „Gewissen“ inklusive ihrer altruistischen Wertbegriffe motivationspsychologisch den Ausdruck eines ursprünglich rachsüchtigen, noch in seiner gegen sich selbst gewendeten Grausamkeit selbstgenieße-

<sup>72</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, S. 326.

<sup>73</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, S. 326.

<sup>74</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 322 f.

<sup>75</sup> Vgl. unter anderem *Jenseits von Gut und Böse*, S. 71.

<sup>76</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, S. 82.

rischen und bei all dem jederzeit *egoistischen Macht- und Herrschaftswillens* der „Schwachen“ und Benachteiligten zu sehen. Nietzsches Versuch, die Funktion bzw. den Funktionszusammenhang unserer moralischen Grundbegriffe sozial- und tiefenpsychologisch letztlich von diesem Machtwillen her zu rekonstruieren, ist zwar, so wie ich ihn oben nachskizziert habe, zunächst deskriptiv. Aber er hat eine *moralkritische* Stoßrichtung gleichwohl darin, dass er das geläufige *Selbstverständnis* der christlich-europäischen Moral als eine *altruistisch motivierte Moral* fundamental erschüttert. Nietzsches genealogisch geführte Moralkritik besteht darin, dieses Selbstverständnis als *falsch* und sogar als *Selbsttäuschung* zu entlarven. – Diese Methode Nietzsches, von dem *genealogischen* Frageansatz ausgehend den Nachweis zu führen, dass eine bestimmte Begriffsfamilie (die Familie unserer Moralbegriffe) einer anderen funktionalen Logik oder Zielsetzung folgt als es unser Selbstverständnis bei ihrem Gebrauch besagt, m. a. W. nachzuweisen, dass diese Begriffe, so, wie sie *tatsächlich* funktionieren, nicht das sind, was sie *ihrem Eigenspruch nach sein sollen*, ist genuin philosophisch. Denn auf diese Weise führt man vor, wie die fraglichen Begriffe *mit sich selbst in Konflikt* geraten und stellt sie damit in ihrer *inneren Fragwürdigkeit* bloß. Dieses Verfahren ist später „Dekonstruktion“ genannt worden;<sup>77</sup> es stammt aber bereits von Hegels Idee „dialektischer“ Argumentation.<sup>78</sup>

#### 2.1.4 Die Heraufkunft des gesamteuropäischen Nihilismus

Dabei ist wichtig hervorzuheben, dass Nietzsche seine genealogische Moral- und Christentumskritik, die ihn schließlich zum amoralischen Atheismus führt, mit „innerer Folgerichtigkeit“ *aus dem Kritisierten selbst* hervorgehen sieht. „Was“, fragt Nietzsche, „hat eigentlich über den christlichen Gott *gesiegt?*“ Seine Antwort lautet: „die christliche Moralität selbst“, und d. h. für ihn: „die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen [...]“.<sup>79</sup> Auch die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit, mit der (oder in deren Namen) *Nietzsche* die genealogische Christentums- und Moralkritik durchführt, bleibt dem Kritisierten demnach nicht äußerlich, sondern folgt der *psychologischen Eigenkonsequenz* des *christlichen Gewissensbegriffs* selbst. Deshalb sagt Nietzsche, auf das Christentum (einschließlich der christlichen Moral) bezogen: „Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung [...]“.<sup>80</sup>

Dieser Selbstaufhebungsaspekt ist deshalb wichtig hervorzuheben, weil nur durch ihn die geschichtliche Eigendynamik einsichtig wird, durch die Nietzsche

<sup>77</sup> Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1994, S. 28 f. Zu Nietzsche als Dekonstruktionist vgl. S. 36 ff.

<sup>78</sup> Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 1807 (Einleitung).

<sup>79</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 409 f. (Selbstzitat Nietzsches, entnommen aus *Die fröhliche Wissenschaft*).

<sup>80</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 410.

den *gesamteuropäischen Nihilismus* heraufkommen sieht. *Unglaublich*, weil *psychologisch durchsichtig* sind Christentum und christliche Moral nach Nietzsche nicht nur ihm selbst geworden. Wenn es sich hierbei, wie Nietzsche diagnostiziert, um eine Eigenkonsequenz der christlichen Gewissenskultur selbst handelt, in der ja auch Nietzsches Zeitgenossen sozial unterwiesen worden sind, ist das Wissen um die Unglaublichkeit vielmehr zum *Allgemeingut* geworden. Deshalb hebt Nietzsche den Unterschied zu früheren Zeiten besonders hervor: „Unsere Zeit ist *wissend* ... Was ehemals bloss krank war, heute ward es unanständig, – es ist unanständig, heute Christ zu sein.“<sup>81</sup> Unanständig sei das moderne Christentum, insofern es *wider besseres Wissen*, nämlich trotz des Wissens etwa um den o. g. psychologischen Selbstbetrug in seiner moralischen Wertungspraxis, in Wort und Tat bleibt wie bisher. Die „Begriffe ‚Jenseits‘, ‚jüngstes Gericht‘, ‚Unsterblichkeit der Seele‘, die ‚Seele‘ selbst“ seien „Systeme von Grausamkeiten [...] Jedermann weiss das: *und trotzdem bleibt Alles beim Alten*.“<sup>82</sup> Immer wieder nennt Nietzsche die christlichen Grundbegriffe auch „Lügen“ – nämlich in dem (Nietzscheanischen) Sinn von: „Etwas *nicht* sehn wollen, das man sieht, Etwas nicht *so* sehn wollen, wie man es sieht“.<sup>83</sup>

In diesem psychologischen Selbst- und Fremdbetrug (besonders hervortretend in der institutionalisierten „Unfreiheit zur Lüge“ des Priesters und Theologen)<sup>84</sup> sieht Nietzsche die „*décadence*“ des modernen Menschen. Angesichts des modernen „*Décadent*“ könne man nur eines empfinden, das Nietzsche nicht müde wird, in unzähligen Varianten zu wiederholen: „Ekel“. Und abermals ist wichtig, hinzuzufügen: Dieser *Ekel am modernen Menschen* ist gemäß der von Nietzsche hervorgehobenen psychologischen Selbstdurchsichtigkeit seines eigenen Zeitalters kein Privatgut eines Einzelnen, sondern *Allgemeingut des modernen Menschen selbst*. Der moderne Mensch, der um seine „*décadence*“ weiß, ist demnach nicht nur Nietzsche ekelhaft, sondern er muss sich *vor sich selbst* ekeln. Nietzsche fasst diesen Selbstekel in ein fingiertes Selbstgespräch: „Möchte ich irgend Jemand Anderes sein! so seufzt dieser Blick: aber da ist keine Hoffnung. Ich bin, der ich bin: wie käme ich von mir selber los? Und doch – *habe ich mich satt!*“<sup>85</sup> – Mit dieser Konsequenz, dem „grossen Ekel“ des modernen Menschen an sich selbst, den Nietzsche immer mehr um sich greifen sieht, haben wir nun auch die Grundlage für Nietzsches Prophezeiung der Heraufkunft des *Nihilismus als gesamteuropäische Zeiterscheinung* erreicht. Denn der gesamteuropäische Nihilismus hat ja, so, wie Nietzsche ihn begrifflich einführt, gerade in diesem „grossen Ekel“ bzw. der „grossen Müdigkeit“ und dem „Niedergangswillen“ des modernen Menschen sein Erkennungssymptom.

<sup>81</sup> So später in *Der Antichrist* (1888), KSA Bd. 6, S. 210.

<sup>82</sup> *Der Antichrist*, S. 210 f.

<sup>83</sup> *Der Antichrist*, S. 238.

<sup>84</sup> Vgl. *Der Antichrist*, S. 232 f.

<sup>85</sup> *Zur Genealogie der Moral*, S. 368.



Wir haben so weit nachvollzogen, inwiefern die Heraufkunft des Nihilismus eine psychologische Eigenkonsequenz der christlichen Geisteskultur, nämlich genauer der christlichen Gewissensstrenge ist. Indessen ist das Christentum nach Nietzsches Einschätzung nicht nur in dieser *psychologischen* Konsequenz nihilistisch, sondern schon in den *Glaubensinhalten* und kultischen *Praktiken*.

Zu den religiösen Kulturen, die Nietzsche kritisiert, gehört vor allem der *Opferkultus*, in welchem er einmal mehr und in besonderer Schärfe die Lust an der Grausamkeit wüten sieht. Er teilt ihn in drei historische Phasen ein, die der inneren Konsequenz des Opfergedankens folgen und jeweils durch eine qualitative Steigerung der Grausamkeit gekennzeichnet sind: Zuerst, in der vorchristlichen Zeit, gab es Menschenopfer; danach, in der „moralischen Epoche“, wandte sich das Opfer *nach innen*, man opferte seine „stärksten Instinkte“ (hierher gehört der Typus des Asketen). „Endlich: was blieb noch übrig zu opfern? Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten?“<sup>86</sup> Letzte Konsequenz des Opferkultus ist also das *christliche Gottesopfer*, das in der Figur „Gott am Kreuze“ sein Symbol hat. Da „Gott“ jedoch gerade der Inbegriff aller „Hoffnung“, „Seligkeit“ usw. ist, wird mit ihm zugleich jede Sinngebung (vgl. der „Stein“ als Antwort auf das Wozu) und jede *Hoffnung* mitgeopfert. Und damit, mit dem kultischen Nachvollzug von etwas, *worin jegliche Hoffnung zunichte wird*, ist der Opferkult im Zeichen des Kreuzes letztlich eine Anbetung des „Nichts“, m. a. W.: er ist *nihilistisch*.

Auch in der Bildung der zentralen Begriffe des christlichen Glaubens sieht Nietzsche den Willen zum Nichts wirksam. Mit „lauter imaginäre[n]“ Ursachen („Gott“ etc.), Wirkungen („Sünde“, „Erlösung“ etc.), Natur- und Selbstinterpretationen werde eine „*Fiktions-Welt*“ entworfen, die sich nirgendwo mit der „Wirklichkeit“ berühre.<sup>87</sup> (Man fragt sich, woher Nietzsche wohl seinen eigenen täuschungsfreien Zugang zu „der Wirklichkeit“ haben mag, um dies behaupten zu können.) Das wiederum ist nach Nietzsche auch gar nicht verwunderlich, denn nach seiner Diagnose ist die Fiktionswelt der christlichen Begriffsbildung aus dem „*Hass*“ gegen die Wirklichkeit hervorgegangen. „*Aber damit ist Alles erklärt*. Wer allein hat Gründe sich *wegzulügen* aus der Wirklichkeit? Wer an ihr *leidet*. Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine *verunglückte* Wirklichkeit sein ...“<sup>88</sup> – Wieder sind es demnach die hasserfüllten *Rachemotive* jener „Schwachen“ und Schlechtweggekommenen, von denen oben schon die Rede war, die auch für den *wirklichkeitsverneinenden* Grundzug der christlichen Begriffswelt verantwortlich sind. In historischem Rückgang auf die anstiftende

<sup>86</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, S. 74.

<sup>87</sup> *Der Antichrist*, S. 181 f.

<sup>88</sup> *Der Antichrist*, S. 181.

Urheberschaft Paulus' (wohlgerneht nicht Jesu) führt Nietzsche den Vorgang so vor: „er [Paulus] begriff, dass er den Unsterblichkeits-Glauben *nöthig* hatte, um ‚die Welt‘ zu entwerthen, dass der Begriff ‚Hölle‘ über Rom noch Herr wird, – dass man mit dem ‚Jenseits‘ *das Leben tödtet* ... Nihilist und Christ: das reimt sich, das reimt sich nicht bloss ...“<sup>89</sup> Wenn man nämlich „das Schwergewicht des Lebens *nicht* in's Leben, sondern in's ‚Jenseits‘ verlegt – *in's Nichts* –, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht“, d. h. hier: Sinn und Ziel „genommen“; zum „Sinn' des Lebens“ wird dann: „So zu leben, dass es keinen *Sinn* mehr hat, zu leben“.<sup>90</sup> – Nach Nietzsches Diagnose haben wir in dem gesamten christlichen Begriffs- und Lebensentwurf also letztlich einen *gelebten Nihilismus* zu sehen.<sup>91</sup>

Ich denke, mit dem gegenwärtigen Stand ist die *negativ-destruktive* Eigendynamik der Heraufkunft des Nihilismus, wie sie sich der Sicht Nietzsches darbietet, in den Grundlinien aufgearbeitet. Destruktiv an ihr ist das Unglaubwürdigwerden unseres christlichen und moralischen Selbstverständnisses, das Nietzsche in einem „Akt der Selbstaufhebung“ aus ebendiesem Selbstverständnis hervorgehen sieht. – Von dieser „Selbstaufhebungs“-Figur her wird auch der anfangs erwähnte *performative* Sinn des Gleichnisses „Gott ist todt! [...] Und wir haben ihn getödtet!“<sup>92</sup> noch einmal abschließend klar: Dass unser christlicher Gottesglaube unglaubwürdig geworden ist, stößt uns nicht *von außen* zu, sondern ebenso wie wir ihn ursprünglich selbst eingeführt („erfunden“) haben, so haben wir ihn nun auch, dabei nur der letzten Konsequenz seiner eigenen (nunmehr tiefenpsychologisch auf sich selbst zurückgewandten) Gewissensstrenge folgend, mit dem „Unglaubwürdigkeits“-Verdikt *selbst abgeurteilt* und *verworfen*.

Diesem negativen Aspekt des Nihilismus, der Umdüsterung oder „Abenddämmerung“ des bisherigen kulturellen Selbstverständnisses und Sinnhorizonts, steht allerdings der *positive* Ausblick auf die „Morgenröthe“ eines *neuen* Sinnhorizonts gegenüber – ein Ausblick freilich, der sich nach Nietzsches Überzeugung erst nach langen Befreiungskämpfen und „Schrecken“, der „Nacht“ der nihilistischen Umbruchssituation, darbieten kann. Dieser Ausblick

---

<sup>89</sup> *Der Antichrist*, S. 247.

<sup>90</sup> *Der Antichrist*, S. 217.

<sup>91</sup> Eine solche Diesseits- bzw. Lebensfeindlichkeit sieht Nietzsche auch der Begriffsbildung der traditionellen Philosophie (v. a. von „Sein“, „scheinbare“ versus „wahre Welt“, „Ding an sich“, „reine Vernunft“) motivational zu Grunde liegen. – Dazu ist anzumerken: *Psychologisch* mag das vielleicht wahr sein, aber *philosophisch* folgt daraus gar nichts, weil die motivationspsychologische Analyse eine *kausale* Analyse ist und als solche den *logischen* Raum der philosophischen Sachfragen und -probleme außer Acht lässt, zu deren Lösung die fraglichen Begriffe beitragen sollen. Ein Beispiel unter vielen: „Schopenhauer war lebensfeindlich: *deshalb* wurde ihm das Mitleid zur Tugend.“ (*Der Antichrist*, S. 174.) Hierauf etwa einen *Einwand* gegen Schopenhauers Mitleidsethik stützen zu wollen (indem der *psychologisch-kausale* Sinn des „deshalb“ unter der Hand zu einem *logischen* „deshalb“ umgedeutet würde, das klarerweise argumentationslogisch ungültig ist, aber von Schopenhauer auch nie vertreten worden ist), wäre ein klassischer Fall der *Verwechslung von Grund und Ursache*.

<sup>92</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 481.

verklärt sich in Nietzsches Schilderung zu einem zärtlich-verzauberten Stimmungsbild: „... In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt daselbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘.“<sup>93</sup>

### 2.1.5 Der „bisherige Mensch“ und der „Geist der Rache“

Zwar ist der Horizont noch „nicht hell“, die „Morgenröthe“ steht erst noch bevor. Dennoch lässt Nietzsche den neuen Horizont in philosophisch-dichterschem Vorausblick bereits vor uns aufscheinen. Mit Hilfe einiger Schlüsselstellen aus Nietzsches philosophischer Dichtung *Also sprach Zarathustra* möchte ich diesen Vorausblick im Folgenden umrisshaft nachzeichnen.

Als Zarathustra zum ersten Mal vor dem Volk spricht, verkündet er mit den allerersten Worten seine Hauptmission: „*Ich lehre euch den Übermenschen.*“<sup>94</sup> Zarathustra ist also der Verkünder und *Lehrer des Übermenschen*. – Wer aber ist „der Übermensch“, den Nietzsche hier einführt?

Um das zu verstehen, müssen wir den indirekten Frageweg einschlagen, der über Nietzsches Anthropologie führt. Der „Übermensch“ steht irgendwie „über“ dem Menschen, er ist *über ihn hinaus* gekommen, hat ihn „überwunden“: „Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.“<sup>95</sup> Durch diese Figur des Zum-Überwundenwerden-bestimmt-Seins ist aber auch schon „der Mensch“ definiert: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde.“<sup>96</sup> – Das bleibt im Hinblick auf unsere Frage freilich zirkulär, weil mit „Übermensch“ gerade das vorausgesetzt wird, um dessen Verständnis es uns zu tun ist. Aber auch wenn wir das Wort „Übermensch“ noch als semantische Leerstelle belassen müssen, werden aus dem zitierten Gleichnis bereits einige anthropologische Charakteristika ersichtlich. So besteht die anthropologische Grundsituation zunächst einmal darin, zwischen zwei Seinsweisen (der des „Thiers“ und der des „Übermenschen“) aufgespannt zu sein, zwischen denen ein „Abgrund“ klafft. Jeder Mensch bewegt sich gleichsam wie ein „Seiltänzer“ über diesen Abgrund hinweg (der Auftritt eines Seiltänzers auf dem Markt ist denn auch der Erzählrahmen, in den Zarathustras Rede, symbolisch anknüpfend, eingefügt ist). Und dieser Drahtseilakt ist „gefährlich“: Der Mensch ist ein „gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern

<sup>93</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 574.

<sup>94</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 14.

<sup>95</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 14.

<sup>96</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 16.

und Stehenbleiben.“<sup>97</sup> Zögerlichkeit und rückwärts gewandte Unentschlossenheit führen zum Sturz (auch der Seiltänzer auf dem Markt ist noch zu zögerlich und stürzt tragisch); der Weg über den Abgrund erfordert Mut und vorwärts gewandte Entschlossenheit. Was hier mit der Metapher des „Seils“ ausgedrückt ist, die menschliche Grundsituation des abgründlich-gefährlichen „Auf-dem-Wege“-Seins, greift Zarathustra gleich darauf in dem Bild wieder auf, dass der Mensch „eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist.“<sup>98</sup> Mit dem Bild der „Brücke“ (spätestens mit ihm, denn unausdrücklich gilt das auch schon für die Metapher vom Drahtseilakt) ist ein *teleologischer* Aspekt eingebracht. Wer über sie hinübergeht, der kommt *von irgendwoher* und wird durch sie *hingeführt zu einem Wohin*. Das Wohin oder Wozu, kurz: den „Sinn“ des menschlichen Lebens, wie zu Beginn dieses Teils exponiert, gibt Zarathustra dann mit der Figur des „Übermenschen“ an. Wenn Zarathustra „den Übermenschen“ lehren will, so ist sein Motiv: „Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch.“<sup>99</sup>

So weit ist Nietzsches bzw. Zarathustras Wesensbestimmung des Menschen als Übergangsglied zum „Übermenschen“, in welchem letzterem und damit in seiner „Selbst-Überwindung“ als Mensch sein Daseinssinn und -ziel bestehe, jedoch noch immer zu formal, um uns weiterzuhelfen, insofern ja die fragliche Telosfigur des „Übermenschen“ bislang leer bleibt. Wir müssen noch einmal gezielt die *inhaltliche* Frage stellen: *Was* ist es denn am bisherigen Menschen, welcher Wesenszug an ihm ist es, der in der Figur des „Übermenschen“ überwunden wird und *sich selbst* in ihm zu überwinden bestimmt ist?

Im Gleichnis „Von den Taranteln“ lässt Nietzsche Zarathustra zum ersten Mal die Schlüsselantwort hierauf verkünden: „Denn *dass der Mensch erlöst werde von der Rache*: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern.“<sup>100</sup> – Die hervorgehobene Wendung erinnert sofort an den Sachzusammenhang, den ich im vorangegangenen Teil dieser Arbeit über Nietzsches genealogische Moral- und Christentumskritik wiedergegeben habe. Mit „Rache“ bzw. (explizit erst an späterer Stelle)<sup>101</sup> dem „Geist der Rache“ ist hier nichts anderes gemeint, als was Nietzsche in seinen nur zeitlich-biografisch, nicht systematisch späteren Schriften *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* mit dem Leitgedanken von der „Rachsucht“ der sozial „Schwachen“ und Benachteiligten ausspricht: jene motivationale Grunddisposition, die nach seiner Diagnose dem Funktionszusammenhang der gesamten Begriffsbildung und Lebensweise des Christentums wie

<sup>97</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 16.

<sup>98</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 16 f.

<sup>99</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 23.

<sup>100</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 128.

<sup>101</sup> Vgl. *Also sprach Zarathustra*, S. 180 f. Ich komme in Kürze genauer darauf zu sprechen.

auch der christlich-europäischen Gleichheits- und Mitleidsmoral gemeinsam zu Grunde liegt.

Das bestätigt der hier noch symbolische Kontext des Zitates. Zarathustra charakterisiert die „Tarantel“ als Symbol für den Rachegeist so: „Rache sitzt in deiner Seele: wohin du beissest, da wächst schwarzer Schorf; mit Rache macht dein Gift die Seele drehend!“<sup>102</sup> Der Biss der Rache tötet Leben („schwarzer Schorf“), und Wirkstoff des Bisses (das „Gift“) ist etwas, was einen seelischen „Schwindel“ verursacht. Bei diesem „Gift“ aber handelt es sich, wie Zarathustra schon an früherer Stelle mitteilt, um den christlichen *Gottes*-begriff mit seinen diesseitsverneinenden Implikationen: „Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und Alles, was steht, drehend. Wie? Die Zeit wäre hinweg, und alles Vergängliche nur Lüge? / Diess zu denken ist Wirbel und Schwindel menschlichen Gebeinen und noch dem Magen ein Erbrechen: wahrlich, die drehende Krankheit heisse ich's, Solches zu muthmaassen.“<sup>103</sup> Doch nicht nur für die „drehende Krankheit“ der christlich-diesseitsverneinenden Begrifflichkeit ist die „Tarantel“-Rachsucht demnach verantwortlich, sondern sie steckt (und versteckt sich) auch hinter der *moralischen* Begriffsbildung der „Prediger der Gleichheit“ und „Gerechtigkeit“. So fasst Zarathustra die innersten Zwiesgespräche der „Taranteln“ in die Worte: „‘Das gerade heisse uns Gerechtigkeit, dass die Welt voll werde von den Unwettern unsrer Rache‘ – also reden sie mit einander.“<sup>104</sup> Auch der „Gleichheits“-Grundsatz habe seine Tiefenmotivation im „Tyrannen-Wahnsinn der Ohnmacht“, den Zarathustra in das Diktum fasst: „[...] gegen Alles, was Macht hat, wollen wir unser Geschrei erheben!“<sup>105</sup> Nichts anderes als ohnmächtige Herrschsucht, die danach trachtet, sich an den Starken, vom Leben Begünstigten zu rächen, lasse endlich auch den „Trieb, zu strafen“ stark werden.<sup>106</sup>

Das bekommt auch Zarathustra selbst in der lustigen und abermals symbolisch aufschlussreichen Schlusspointe des Gleichnisses zu spüren. Bevor er seine Rede beginnt, sitzt er mit seinen Jüngern vor einem Tarantelnetz und lockt die Spinne hervor. Und am Ende seiner Rede geschieht das Unausweichliche: „Wehe! Da biss mich selber die Tarantel, meine alte Feindin! Göttlich sicher und schön biss sie mich in den Finger! / ‚Strafe muss sein und Gerechtigkeit – so denkt sie: nicht umsonst soll er hier der Feindschaft zu Ehren Lieder singen!‘ [Zarathustra sang das Lied der Ungleichheit: „Göttlich wollen wir *wider* einander streben!“] / Ja, sie hat sich gerächt! Und wehe! nun wird sie mit Rache auch noch meine Seele drehend machen! / Dass ich mich aber *nicht* drehe, meine Freunde, bindet mich fest hier an dieser Säule! Lieber noch Säulen-Heiliger will ich sein, als Wirbel der Rachsucht!“<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Also sprach Zarathustra, S. 128.

<sup>103</sup> Also sprach Zarathustra, S. 110.

<sup>104</sup> Also sprach Zarathustra, S. 128.

<sup>105</sup> Also sprach Zarathustra, S. 129.

<sup>106</sup> Vgl. Also sprach Zarathustra, S. 129.

<sup>107</sup> Also sprach Zarathustra, S. 131.

Wir haben hier (wie auch in vielen anderen Passagen der *Zarathustra*-Schrift) also eine Skizze dessen vor uns, was Nietzsche in seiner genealogischen Christentums- und Moralkritik theoretisch durchzuführen und zu begründen versucht. In lyrischer Verdichtung führt sie uns die genealogische Hauptdiagnose vor, dass die Tiefenmotivation, die den europäischen Menschen zur Konstruktion der gesamten diesseits- bzw. lebensverneinenden Begriffs- und Lebenswelt des christlichen Glaubens und Moralkodexes verleitet hat (und verleiten muss), in der „Rachsucht“ besteht. Nochmals aus dem Munde Zarathustras: „*Der Geist der Rache*: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein.“<sup>108</sup> – Wir wissen nun also so viel im Hinblick auf unsere inhaltliche Frage: Der zentrale Wesenszug des „bisherigen Menschen“ ist der Geist der Rache. Und vom „Übermenschen“ wissen wir jetzt zumindest dies, dass in ihm *der Rachegeist überwunden* ist.

Doch wir haben mit diesem Stand der Interpretation überdies bereits den ersten entscheidenden Schritt Nietzsches zur *Überwindung des Nihilismusproblems* mitvollzogen. Denn wenn *erstens* der Rachegeist „bisher der Menschen bestes Nachdenken“ war derart, dass der gesamte Funktionszusammenhang der christlich-europäischen Begriffs- und Lebenswelt von ihm hervorgebracht ist, und (wie wir im vorigen Abschnitt Nietzsche ebenfalls haben diagnostizieren sehen) *zweitens* die so angeleitete Lebenswelt mit innerer Notwendigkeit in den Nihilismus führt, dann hat dies zur Konsequenz, dass die Bedrohung durch den Nihilismus nur dann abgewendet werden kann, wenn *der Geist der Rache überwunden* wird. M. a. W.: Von der existenziellen Bedrohung durch die Sinnlosigkeit des eigenen Daseins kann sich der europäische Mensch nur dann befreien, wenn er seine bisher dominierende Geisteshaltung der Rache überwindet (und darin sich selbst überwindet). Dieser existenziellen Dimension wegen spricht Nietzsche hier auch von „Erlösung“ – denn es geht dabei dem Ziel nach um nichts Geringeres als um die Erlösung des (europäischen) Menschen von der Sinnlosigkeitsbedrohung des „Wozu?“-„Umsonst!“, mit der er nicht leben kann.

Indessen ist dieser erste Schritt Nietzsches zur Überwindung des Nihilismusproblems freilich negativ. Soll er konstruktiv werden und zur besagten Erlösung führen, so muss er auch einen positiven Verweis enthalten auf etwas, *zu Gunsten* dessen auf den christlichen Lebensentwurf und den Geist der Rache *verzichtet werden kann*, damit meine ich: verzichtet werden kann, ohne in die Situation existenzieller Sinnlosigkeit zurückzufallen, die ja gerade überwunden werden soll. Und tatsächlich tritt Nietzsche auch hier noch einmal einen Schritt zurück und arbeitet am Rachegeist eine Tiefenstruktur heraus, die positiv auf die Figur des „Übermenschen“ vorausweist, in welcher die Erlösung von der existenziellen Nihilismusbedrohung liegt. Im Abschnitt „Von der Erlösung“ führt Nietzsche den Rachegeist auf eine *metaphysische Tiefenstruktur*

---

<sup>108</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 180.

zurück, zu deren Beschreibung er noch einmal die Begrifflichkeit seiner *Willensmetaphysik* heranzieht.

### 2.1.6 Leiden an der Vergänglichkeit

„Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war.‘“<sup>109</sup> – Das ist nicht ohne weiteres einsichtig. Wieso sollte das Wesen der „Rache“ darin bestehen, dass der Wille sich an der „Zeit“ und ihrem „Es war“ stößt? Und was heißt das überhaupt? Wir müssen Nietzsches Exegese des „Widerwillens“ noch ein Stück zurückverfolgen.

„Wollen befreit“ ist zwar das Credo Zarathustras (wir werden auch dieses Credo erst später ganz verstehen), aber dennoch gibt es etwas, was ihn, „den Befreier noch in Ketten schlägt“, und das ist jenes „Es war“. Das „Es war“, erläutert Zarathustra weiter, ist „des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal“, also, um die obige Wendung zu gebrauchen, „des Willens Widerwille“. Aber warum? Zarathustras weitere Erläuterung nennt den Grund: „Ohnmächtig gegen Das, was gethan ist – ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer.“ Des Willens Widerwille hat seinen Grund darin, dass er *keine Macht über das hat, was der Vergangenheit angehört*. Im nächsten Satz sagt Zarathustra es in aller Deutlichkeit: „Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, – das ist des Willens einsamste Trübsal.“ Der Wille kann das, was in der Zeit „zurück“ liegt und der Vergangenheit angehört, nicht mehr beeinflussen. Das ist eine Einschränkung seiner Macht. Und wenn wir uns vergegenwärtigen, dass „Wille“ für Nietzsche (auch in der *Zarathustra*-Schrift) wesentlich „Wille zur Macht“ ist, ist überdies klar, dass dem Willen diese Machteinschränkung auch *wesentlich* zuwider sein und ihm zur „einsamsten Trübsal“ werden muss.

Doch es ist wichtig hervorzuheben, dass sich des Willens Widerwille nicht etwa nur gegen *das Vergangene* richtet. Er richtet sich gegen „die Zeit“ *als solche* und „ihr ‚Es war‘“. Dabei charakterisiert die Wendung „ihr ‚Es war‘“ die Zeit als solche durch den Umstand, dass alles, was geschieht, aber auch alles, was (zukünftig) geschehen wird, (früher oder später) *in die Vergangenheit übergeht*, so dass man von ihm alsdann nur noch in der Vergangenheitsform „Es war“ oder „ist gewesen“ bzw. „ist geschehen“ sprechen kann. Die Zeit als solche hat ihren Grundcharakter darin, dass *alles vergeht*, und d. h., auf den Begriff gebracht: in der *Vergänglichkeit*. Gegen „Zeit“ in diesem Sinne, also dagegen, dass ausnahmslos alles vergehen muss und, sobald es vergangen ist, *jeglicher Beeinflussungs- und Bemächtigungsmöglichkeit entzogen* ist, richtet sich des Machtwillens „Widerwille“.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 180. Die nachfolgenden Zitate finden sich allesamt ebd., S. 179 ff.

<sup>110</sup> Diese Interpretation schlägt auch Heidegger vor in dem Aufsatz: „Wer ist Nietzsches Zarathustra?“, abgedruckt in: Alfredo Guzzoni (Hrsg.): *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*. Frankfurt/Main: Verlag Anton Hain 1991, S. 73-88.

„Dass die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim“, und darüber wird der Wille zum „Wehethäter“: „[...] an Allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, dass er nicht zurück kann.“<sup>111</sup> Damit haben wir erneut den Begriff der *Rache* erreicht (seine oben zitierte Definition folgt denn auch im nächsten Satz). Bei der Rache und ihren vielfältigen Ausdrucksformen des Leidenmachens und der Grausamkeit handelt es sich nurmehr um eine *Reaktion* des Willens *auf sein eigenes Leiden an dem Vergänglichkeitscharakter der Zeit*.

Die Folgen kennen wir bereits: „Und nun wälzte sich Wolke auf Wolke über den Geist: bis endlich der Wahnsinn predigte: ‚Alles vergeht, darum ist Alles werth zu vergehn!‘“ Damit stehen wir vor jenem Diktum, welches die gesamte diesseits- und lebensfeindliche Begriffskultur des Christentums inauguriert. Konsequenterweise kommt auch Zarathustra in seiner weiteren Rede wieder auf die Begriffe „Gerechtigkeit“, „Recht“ und „Strafe“ zu sprechen.<sup>112</sup> Doch diese Konsequenzen sind uns bis hin zur äußersten des Nihilismus bereits ausführlich bekannt.

### 2.1.7 Die Suche nach einem Ausweg

Kommen wir nun auf die konstruktive Frage zurück: Gibt es einen *Ausweg* aus dieser Situation? Bietet die metaphysische Ableitung des Rachegeistes irgendeinen *Ansatzpunkt* für eine erfolg- d. h. „Sinn“-versprechende *theoretische Alternative*?

Zarathustra zitiert *einen* Auswegvorschlag so: „Es sei denn, dass der Wille endlich sich selber erlöste und Wollen zu Nicht-Wollen würde“, aber dafür hat Zarathustra nur den Kommentar übrig: „doch ihr kennt, meine Brüder, diess Fabellied des Wahnsinns!“.<sup>113</sup> Als bekannt setzt Zarathustra dieses „Fabellied“ wohl deshalb voraus, weil es sich bei ihm um ein freies Zitat von Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) handelt. Warum die Schopenhauersche Formel der *Selbstverneinung des Willens* für die gesuchte Überwindung des Nihilismusproblems nicht ernsthaft in Frage kommt, dürfte offenkundig sein: Zwar würde eine Selbstüberführung des Wollens in „Nicht-Wollen“ (wenn dies überhaupt möglich sein sollte) eine Erlösung von der Rachsucht mit sich bringen, ganz einfach deshalb, weil Rachemotive ein Übel- (oder Strafen-) *Wollen* voraussetzen; aber die Erlösung des „Nicht-mehr-Wollens“ wäre *keine Erlösung vom Nihilismus*, sondern sie ist im Gegenteil sogar etwas, was *definitiv* unter Nietzsches „Nihilismus“-Begriff fällt. Zarathustras Diktum hingegen lautet, wie gesagt: „Wollen befreit“ – nicht das „Nicht-Wollen“, sondern das „Wollen“ hat befreiende und erlösende Funktion. Der Wille soll „ein Schaffender“ bleiben.

<sup>111</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 180.

<sup>112</sup> Vgl. *Also sprach Zarathustra*, S. 180 f.

<sup>113</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 181.



Unter diesen Umständen kann seine (Selbst-) Erlösung nur darin bestehen, dass er eine andere Einstellung gegenüber der „Zeit“ und ihrem Vergänglichkeitscharakter gewinnt. Wie aber sollte er zu der Vergänglichkeit eine positive, leidensfreie Einstellung gewinnen können, da ja gerade sie, die Struktur der unerbittlichen Überführung alles dessen, was ist und sein wird, in das „Es war“, der „Stein“ zu sein schien, „den er nicht wälzen kann“?<sup>114</sup> – Oder kann er ihn etwa doch wälzen?

„Alles ‚Es war‘ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚aber so wollte ich es!‘“<sup>115</sup> M. a. W.: Was in der Vergangenheit geschehen ist, hört auf, ein „grauser Zufall“ d. h. ein (für den zurückblickenden Willen) zu-fallendes Geschehnis ohne Sinn und Zweck zu sein, sobald der Wille es sich in der billigenden Stellungnahme „so wollte ich es!“ zu *Eigen gemacht* hat. – Aber führt das weiter? Wenn der Wille sich das Vergangene auch nachträglich billigend zu Eigen machen kann, so befähigt ihn das noch nicht, sich des Vergangenen auch in dem stärkeren Sinne zu bemächtigen, dass er es *umschafft*. Aus dem genannten Zitat allein ist daher noch nicht ersichtlich, wie der Wille dem Vergangenen gegenüber ein „schaffender“ Wille sein könnte (es sei denn, man beschränkte seine kreative Funktion auf eine sinngebende und bejahende *Interpretation* dessen, was geschehen ist, doch das käme nicht der Motivation des Nietzscheanischen Machtwillens entgegen).

Den alles entscheidenden, zugleich aber auch am schwersten zu verstehenden Schritt vollzieht Zarathustra in dem nun folgenden Zusatz: „Bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚Aber so will ich es! So werde ich's wollen!‘“ Hier wird die Zustimmung des Willens zum Vergangenen in die Zeitform der Gegenwart und der *Zukunft* hinübergetragen. Was kann das besagen? Wenn wir dies einfach wie eine Ankündigung des Willens lesen, dem Vergangenen nicht nur in der Vergangenheit zugestimmt zu haben, sondern auch jetzt und in Zukunft noch zuzustimmen, greifen wir zu kurz. Die Wendung „so werde ich's wollen!“ drückt vielmehr ein *Wiederhabenwollen* des Vergangenen in der Zukunft aus. *Die fröhliche Wissenschaft* fasst das in einem Aphorismus, der hiermit in direktem Sachzusammenhang steht („*Das grösste Schwergewicht*“), in die Frage: „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“<sup>116</sup> „So werde ich's wollen!“ heißt also genauer: „so will ich's (künftig) wiederhaben (und immer von neuem wiederhaben)!“ In der *Zarathustra*-Schrift, deren Gedankengang wir ja erst einmal weiter folgen wollen, wird dies im nächsten sachlich relevanten Passus („Vom Gesicht und Räthsel“) in das Diktum gebracht: „War *das* das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“<sup>117</sup> Mit dieser Einstellung, so Nietzsche (im „Nachtwandler-Lied“), wird das Leiden und sogar

<sup>114</sup> Vgl. *Also sprach Zarathustra*, S. 180.

<sup>115</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 181.

<sup>116</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 570.

<sup>117</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 199.

der Tod überwunden. Sie bringe die gesuchte Erlösung.<sup>118</sup> Um das verstehen zu können, haben wir allerdings noch viel Vorarbeit zu leisten.

Zunächst einmal drängt sich eine ähnliche skeptische Frage auf wie vorher: Was nützt es, das Vergangene wiederhaben und etwa das verlebte eigene Leben wiederleben zu wollen, wenn das Vergangene und Verlebte in seiner Einmaligkeit doch ein für alle Mal verloren ist? – Oder ist es gar nicht einmalig, sondern *kehrt immer wieder*? Nur unter der Bedingung der *Wiederkehr des Vergangenen* kann das zustimmende Wiederhabenwollen des Vergangenen aus seiner leidenden Ohnmacht gegenüber dem Vergangenen heraustreten und damit überhaupt erst (statt ein realitätsfremder Wunsch zu bleiben) zur Willenszustimmung werden. Sehen wir uns also zunächst an, wie Nietzsche die *Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen* entwickelt.

### 2.1.8 Die Metaphysik der ewigen Wiederkehr des Gleichen

Systematisch vorbereitet wird sie in „Vom Gesicht und Räthsel“ gleich im Anschluss an das zuletzt genannte Zitat.<sup>119</sup> Nietzsche fasst sie dort in das Gleichnis vom „Thorweg“. Zarathustra steht dort mit dem „Zwerg“ (dem „Geist der Schwere“, eine Personifikation der nihilistischen Geistesverfassung) an einem Torweg, von dem aus eine „lange Gasse zurück“ und eine „lange Gasse hinaus“ führen, die beide eine „Ewigkeit“ wahren. Auf dem Torweg selbst steht „Augenblick“ als „Name“ eingeschrieben. Die beiden „Gassen“ stehen also offenbar für *Vergangenheit* und *Zukunft*, und der Torweg „Augenblick“, an dem sie aneinander stoßen, spielt demnach auf die Jetzt-Zeit, die *Gegenwart* an. Hier, am Torweg, stellt Zarathustra seinem Gefährten die Frage, ob er glaube, „dass diese Wege sich ewig widersprechen?“

Das will sagen: Besteht ein *Ausschlussverhältnis* zwischen ihnen derart, dass, was in der Vergangenheit seinen Weg gegangen ist, diesen Weg nicht mehr in der Zukunft bevorzustehen hat und umgekehrt? M. a. W., denn es ist derselbe Sachverhalt: Wenn etwas eine beliebige Gegenwartssituation (z. B. die Situation, in der Zarathustra und der Zwerg miteinander reden) passiert hat, muss es dann bei einem *einmaligen* Passieren bleiben? Oder kann es diese d. h. die gleiche Situation auch ein zweites Mal und öfter passieren? Ist die „Zeit“ eine *lineare* Abfolge von *einmaligen* Situationen oder ist sie, um die metaphorische Ausdrucksweise der Zwergenantwort aufzunehmen, „ein Kreis“, in dem sie *immer von neuem* wiederkehren? (Merkwürdigerweise antwortet der „Zwerg“, der nihilistische Geist, damit zu Gunsten des Erlösungsgedankens; doch was Zarathustra an seiner Antwort erzürnt, ist denn auch nicht ihr Sachgehalt, sondern ihr „verächtlich“-schlechtmachender Ton, der ihm den „Kreis“-Gedanken sogleich wieder verleiden soll: „Alles Gerade lügt“, „Alle Wahrheit ist krumm [...].“)

<sup>118</sup> Vgl. *Also sprach Zarathustra*, S. 395 ff.

<sup>119</sup> Bis zu meiner nächsten Angabe finden sich alle nachfolgenden Zitate in *Also sprach Zarathustra* (Abschnitt 2.), auf S. 199 f.

Zarathustra nimmt den Gedanken vom „Kreis“-Charakter der Zeit bzw. (korrekter) des Zeitlichen auf und versucht ihn, zunächst nur in ängstlich vor-tastenden Fragen, zu durchdenken. Mit Bezug auf die „Gasse zurück“ fragt Zarathustra: „Muss nicht, was laufen *kann*“ oder „was geschehn *kann*“, „schon einmal diese Gasse gelaufen“ bzw. „geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?“ Mit „kann“ wird wohl gemeint sein: alles, was „in die Zukunft“ hineinlaufen kann bzw. in ihr noch geschehen *wird*. Von alledem also fragt Zarathustra, ob es nicht *schon in der Vergangenheit* hat geschehen bzw. seinen Lebensweg durchlaufen müssen. „Und“, dies implizit bejahend, fährt Zarathustra fort: „wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon – dagewesen sein?“ Damit spricht Zarathustra in der Tat eine logische Konsequenz aus: Wenn *alles*, was geschieht und noch zu geschehen bevorsteht, in der Vergangenheit bereits hat geschehen müssen, dann schließt das *auch die gegenwärtige Gesprächssituation* zwischen Zarathustra und dem Zwerg selbst ein, in der dieser Gedanke gedacht und ausgesprochen wird.

Es mag auf den ersten Blick verwirrend scheinen, dass Zarathustra den zukunftsgerichteten Gedanken von der Wiederkehr zunächst vergangenheitsbezogen durchführt. Der Sache nach ist es aber ein und dasselbe zu sagen: das Vergangene kehrt (so, wie es geschehen ist) in der Zukunft wieder, oder: das Zukünftige ist (so, wie es noch zu geschehen bevorsteht) schon in der Vergangenheit geschehen. Eben darin besteht ja der „Kreis“-Charakter des Zeitlichen.

Woher aber kommt das „muss“, das Nietzsche in die Formulierung des „Kreis“-Gedankens einfügt? Warum *muss* das Vergangene wiederkehren (als wäre das Gegenteil *unmöglich*)? Für diese allgemeine Notwendigkeitsthese ist bei Nietzsche keine Begründung oder Erklärung zu finden. Jedoch finden wir eine Begründung für die schwächere *konditionale* These: Wenn *irgendein* vergangenes Geschehnis (genau so, wie es sich ereignet hat) in der Zukunft wiederkehrt, dann muss *alles* vergangene Geschehen (genau so) wiederkehren. Zu dieser konditionalen Notwendigkeitsthese wird Nietzsche bzw. Zarathustra durch den Gedanken von der *durchgängigen kausalen Verflechtung aller Weltgeschehnisse* gebracht. Denn wenn dieser Gedanke der universalen Kausalverflechtung wahr ist, so kann kein Einzelereignis (genau so, wie es stattgehabt hat) wiederkehren, ohne dass mit ihm zugleich alle übrigen Ereignisse und Randbedingungen wiederkehrten, die zu dessen kausaler Umgebung gehörten, und d. h., insofern die kausale Umgebung universal gedacht wird: ohne dass alle Ereignisse, Situationen etc. wiederkehrten, mit denen es *gleichzeitig* war und die ihm zeitlich *vorausgingen* sowie *nachfolgten*. Der Gedanke des universalen Kausalzusammenhangs schließt eine isolierte Wiederkehr eines Einzelereignisses oder einer Ereignisabfolge aus.

Dies hat wiederum eine wichtige Konsequenz für Zarathustras eigene Jetzt-Situation des Gesprächs mit dem Zwerg: Da die Gesprächssituation am Torbogen nach Maßgabe des universalen Kausalgedankens ja selbst eine kausale

Folgesituation des vergangenen Geschehens ist (eine Situation also, die, gegeben das vergangene Geschehen, nicht ausbleiben konnte), muss auch sie zusammen mit dem vergangenen Geschehen als dessen kausale Folge erneut wiederkehren. Nicht nur „schon einmal dagewesen“ ist also das gegenwärtige Torbogengespräch, sondern es muss auch vom zukünftigen Geschehen von neuem herbeigeführt werden. Das drückt Zarathustra zum Abschluss seiner Reflexion in der doppelseitigen Frage aus: „Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd – müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein? / – und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse – müssen wir nicht ewig wiederkommen?“

Hier, in der Endformulierung Zarathustras, erreichen wir nun auch erstmalig explizit den Gedanken der „ewigen“ Wiederkehr. „Ewig“ ist die Wiederkehr des Vergangenen insofern, als sich das vergangene Geschehen nicht ein Mal, auch nicht viele Male, sondern *endlos* oft wiederholen muss, sodass bis in alle Zukunft *niemals etwas Neues* geschehen könnte, was *nicht* schon geschehen wäre. Hierbei handelt es sich abermals um eine Konsequenz, die letzte Konsequenz des „Wiederkehr“-Gedankens in Konjunktion mit dem Gedanken der universalen Kausalverflechtung. Machen wir uns zunächst den bisherigen Zusammenhang der zeitlogischen Reflexion noch einmal in aller Deutlichkeit klar.

Angenommen, *irgendein* vergangenes Geschehnis G kehrt in der Zukunft (z. B. in meiner Zukunft) wieder. Nun gilt nach Maßgabe des universalen Kausalgedankens ferner: Wenn G wiederkehrt, dann kehrt *mit* G der universale Kausalzusammenhang *alles* vergangenen Geschehens bis hin zu meiner gegenwärtigen Situation in der Zukunft (der Zukunft von meiner Gegenwart aus gesehen) wieder. Daraus folgt zunächst einmal logisch: Alles vergangene Geschehen einschließlich meiner gegenwärtigen Situation kehrt in (meiner) Zukunft wieder. Zur Idee des universalen Kausalnexus gehört nun aber weiter, dass der Kausalzusammenhang meiner *gegenwärtigen* Situation seinerseits das in (meiner) Zukunft erneut bevorstehende G herbeiführt, m. a. W.: Gegeben der Kausalzusammenhang meiner jetzigen Situation, kann das (von mir aus) zukünftige G nicht ausbleiben. – Daraus folgt übrigens weiter (da zusammen mit G ja, wie gesagt, auch alles Folgegeschehen bis hin zu meiner Gegenwartssituation wiederkehren muss), dass meine gegenwärtige Situation, gegeben ihr Kausalnexus, gleichsam *sich selbst*, nämlich genau die gleiche Gesamtsituation erneut herbeiführen wird. In der Mitte seiner fragenden Selbstreflexion drückt Zarathustra diese Konsequenz so aus: „Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? *Also* – – sich selber noch?“

Um von hier aus zur Letztsequenz der *immer währenden* Wiederkehr von G (bzw. meiner Gegenwartssituation) zu gelangen, müssen wir uns nur noch klar machen, dass nicht nur G, sondern auch dessen zukünftige *Wiederkehr* (nennen wir sie der Übersicht halber „G<sub>1</sub>“) und wiederum die in noch

späterer Zukunft anstehende *Wiederkehr des wiederkehrenden* G ( $G_2$ ) usw. *ad infinitum* (bis  $G_n$ ) unter die o. g. Beschreibung des Kausalablaufs fallen. Denn  $G_1$  muss ja, wie gesagt, mit *genau dem gleichen Kausalnexus* wie dem des vergangenen G wiederkehren, dessen kausale Folgeglieder schon das mit G qualitativ identische (ihm genau gleichende)  $G_1$  selbst herbeiführen müssen; deshalb muss  $G_1$ , gegeben sein Kausalnexus, in der Folge (in späterer Zukunft) ein *wieder qualitativ identisches*  $G_2$  herbeiführen, welches, *wieder* in genau den gleichen Kausalnexus eingebunden, in der Folge (in noch späterer Zukunft) ein  $G_3$  herbeiführen muss, welches ... (usw. bis  $G_n$  in unabsehbar später Zukunft).

In einer späteren Schlüsselpassage des Textes („Der Genesende“) drücken die Tiere Zarathustras (die Schlange und der Adler) diesen Sachzusammenhang in einer Vorwegnahme der letzten Worte Zarathustras so aus: „Nun sterbe und schwinde ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. [...] / Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.“ Und das bedeutet konkret: „Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange – *nicht* zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: / – ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre [...]“<sup>120</sup> Die ewige Wiederkehr von Zarathustras eigenem Lebensweg, insbesondere seiner Verkündigung der Wiederkunftslehre, ist ein exemplarischer Einsetzungsfall für „G“ bis „ $G_n$ “ in dem oben ausgeführten Schema (denn diese Symbole sind ja nur Platzhalter für ein beliebiges Geschehnis oder einen beliebigen Geschehensablauf, um der Allgemeinheit des Wiederkunftsgedankens Rechnung zu tragen).

### 2.1.9 Erlösung oder erneute Verzweiflung?

Soweit ich sehe, ist Nietzsches Schlüsselgedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen mit diesem Stand der Rekonstruktion vollständig aufgearbeitet. Kommen wir nun auf seine theoretische Schlüsselfunktion im oben verlassenen Problemkontext zurück: Wie kann der Wille *unter der Voraussetzung der ewigen Wiederkehr des Gleichen* sein *Leiden an der Vergänglichkeit* überwinden?

Machen wir uns noch einmal klar, worin dieses Leiden eigentlich begründet war: Das Leiden des Willens an der Vergänglichkeit, der Struktur, dass alles Weltgeschehen unweigerlich (vom Standpunkt seiner eigenen Gegenwart aus betrachtet) in die Vergangenheit übergeht, war *deshalb* ein Leiden, weil der leidende Wille alles vergangene Geschehen für den eigenen Schaffensdrang *ein für alle Mal verloren* glaubte. Doch ein für alle Mal verloren ist mit dem Übergang in die Vergangenheit nur *einmaliges* Geschehen. Und gerade diese

<sup>120</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 276.

Vorannahme der Einmaligkeit alles Geschehens – die *lineare* Auffassung vom Weltgeschehen – verwirft Nietzsche und setzt an ihre Stelle den *zyklischen* Gegenentwurf von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Wie das Wort „gleich“ schon ausdrückt, ist das vergangene Geschehen dem zyklischen Gegenentwurf zufolge jedenfalls nicht nach dem Kriterium der qualitativen Identität verloren, denn nach ihm wird es sich genau so, *wie* es sich ereignet hat, wieder und immer wieder von neuem ereignen.<sup>121</sup> (Verloren ist es nur nach dem Kriterium der numerischen Identität, insofern spätere Geschehnisse eben nicht auch den Zeitpunkt des vergangenen Geschehnisses wiederholen können.<sup>122</sup>)

Betrachten wir die Welt von dieser veränderten Voraussetzung aus noch einmal neu, so erscheint die Vergänglichkeit ihres Geschehens in einem ganz anderen Licht als zuvor. In den lyrischen Worten, die Nietzsche abermals die Tiere Zarathustras an Zarathustra selbst richten läßt: „[...] Solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber: das kommt und reicht sich die Hand und lacht und flieht – und kommt zurück.“<sup>123</sup> In diesem der romantischen Sprache entlehnten Bild verklärt sich die Welt zu einem immer währenden *Tanz* von Werden und Vergehen. Versuchen wir, uns anhand der Versatzstücke dieses Bildes selbst klar zu machen, wie es hierzu kommen kann.

Das Bild vom Gesamtgeschehen der Welt als ein „Tanz“, genauer gesagt eine Art *Reigen*, verweist zurück auf den oben ausgeführten Gedanken des universalen Kausalzusammenhangs. Für den jeweiligen Willen (damit meine ich wohlgemerkt immer den Willen eines beliebigen menschlichen *Einzelwesens*), der ja ebenfalls in diesen Reigen eingebunden ist, bedeutet das, wie wir oben ebenfalls gesehen haben, schon einmal so viel – und das ist nicht wenig: Seine Kausalität bleibt nicht lokal begrenzt, ohne Auswirkungen auf das größere Weltgeschehen, sondern er nimmt mit jedem seiner Akte konstitutiv am *gesamten* Weltgeschehen teil; weit davon entfernt, für die Welt gleichgültig zu sein, könnte die Welt nicht so bleiben, wie sie ist (und war und sein wird), wenn es die Entschlüsse und Handlungen des jeweiligen Willens nicht gäbe, so unbedeutend sie für sich genommen auch scheinen mögen. Zwar „fliehen“ und entgleiten die Dinge dem Willen am Ende, aber nochmals: Der Reigen hätte so, wie er getanzt worden ist und noch getanzt werden wird, nicht *ohne* seine Teilnahme getanzt werden können. Entscheidend für die positive Wendung ist jedoch der letzte Zusatz: Die Dinge „komm[en] zurück“ und reichen sich (und dem betreffenden Willen) *von Neuem* die Hand. Dies versinnbildlicht den Gedanken der ewigen Wiederkehr, wonach sich das genau gleiche Gesamtge-

<sup>121</sup> Aus diesem Grunde kann die Wiederkehr des „Gleichen“ nur als Wiederkehr des *genau* Gleichen gedeutet werden, da abstrakte oder metaphorische Deutungen alles konkrete Weltgeschehen nur wieder von neuem der Einmaligkeitsbedingung anheim fallen ließen und damit – im Widerspruch zur Erlösungsfunktion der Wiederkunftslehre – das Leiden an der Vergänglichkeit ungewollt zum Letzten machen würden.

<sup>122</sup> Wer dies zusätzlich verlangte, indem er, durch Nietzsches manchmal ungenaue Sprache verführt, in den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine Wiederkehr „desselben“ hineinläse, würde damit alle Zeitbegriffe, die Nietzsche zu seiner Formulierung heranzieht, dem semantischen Unsinn überantworten.

<sup>123</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 272.

schehen der Welt mitsamt der erneuten Teilnahme des (genau gleichen) Willens *bis in alle Ewigkeit wiederholt*.

Entscheidend für die gesuchte positive Einstellung zur Vergänglichkeit ist das deshalb, weil das Weltgeschehen von hier aus eben nicht *nur* als Vergehendes gesehen wird, sondern dem Vergehen nun das immer währende *Werden* alles Weltgeschehens entgegengehalten werden kann, welches wie gesagt ein Werden des *immer Gleichen* ist, das auch den (gleichen) Willen immer während wiederkehren lässt. Als immer während sich *erneuerndes* Gesamtgeschehen, das auch immer wieder erneut in den je eigenen (vormaligen) kausalen *Einflussbereich* gerät, ist das Weltgeschehen, einmal vergangen, für den Bemächtigungsdrang des Willens *nicht verloren*. Statt nur eine einmalige Lebens- bzw. Wirkungsspanne zu haben und sich dann machtlos in alles, wie es gewesen ist und und noch werden wird, fügen zu müssen, kann der Machtwille unter der Bedingung seiner immer währenden Wiederkehr seinen Bemächtigungsdrang *bis in alle Ewigkeit von Neuem* und (die Bedingung des universalen Kausalzusammenhangs hinzugenommen) *mit universaler Einflussreichweite* ausüben. Aufgrund dieser Konsequenz kann der Wille, sobald er einmal die *Wiederkehr*-Struktur des zeitlichen Geschehens akzeptiert hat, sich *mit dem Vergänglichkeitscharakter der Zeit aussöhnen*.

Doch ist dieser Gedankengang so weit wirklich befriedigend? Erinnern wir uns daran, dass es Nietzsche immerhin darum ging, den „schaffenden“ Willen mit dem Vergänglichkeitscharakter der Zeit zu versöhnen. Wir müssen deshalb noch einmal von neuem fragen: Trägt die von Nietzsche (qua Zarathustra) vorgeschlagene Metaphysik der ewigen Wiederkehr des Gleichen dem Willen *als schaffendem* Willen Rechnung? Das wiederum legt die Frage nahe: Ist der Wille als „Schaffender“ insbesondere *in dem Sinne „frei“*, dass er das Gewesene als in der Zukunft wieder bevorstehendes genau Gleiches auch *umschaffen könnte*?

Wenn ich Nietzsches metaphysischen Gedankengang so weit korrekt rekonstruiert habe, müssen wir hierauf entschieden mit „Nein“ antworten. Denn die Metaphysik der ewigen Wiederkehr des Gleichen – wohlgemerkt des *genau* Gleichen im „Grössten“ wie im „Kleinsten“ – ist ein *deterministisches* Modell des Weltgeschehens. Es ist „deterministisch“ in dem Sinn, dass, gegeben irgendein beliebiger Weltzustand, z. B. ein Zustand lange vor meiner Geburt, niemals irgendetwas *anders* hätte geschehen können, als es geschehen *ist*, also z. B. ich niemals anders hätte handeln können, als ich gehandelt habe (wobei sich dieser Determinismus nicht nur auf das jeweils vergangene, sondern auch auf alles zukünftige Geschehen bezieht, insofern derselbe Weltzustand nach dem Wiederkehrmodell ja bis in alle Zukunft hinein alles Weltgeschehen bis ins Kleinste festlegt). Nach diesem Modell gilt also für jeden beliebigen Zeitpunkt (bis in die entfernte Zukunft hinein), dass kein willensbegabtes Wesen jemals anders hätte handeln können, als es gehandelt hat. Für den Begriff eines „schaffenden“ Willens, der über eine Handlungsfreiheit in diesem

Sinne verfügt, lässt Nietzsches Metaphysik der ewigen Wiederkunft keinen Raum mehr.

Muss diese Einsicht den Willen „als Schaffenden“, statt ihn von seiner „einsamsten Trübsal“ zu erlösen, nicht gerade von neuem *in Verzweiflung stürzen*? Und das nicht umso mehr, als er ja (im Unterschied zum linearen Modell der Einmaligkeit aller Geschehnisse) mit dem ganz konkreten Vorblick auf zukünftige Geschehenszyklen leben muss, in denen ihm sein bisheriges Leben bis ins Kleinste wieder bevorsteht, also auch seine Nöte und Sorgen, alle Verzweiflung und jedes durchgestandene Leid bis in alle Ewigkeit wieder von ihm durchgestanden werden müssen? Über diese nahe liegende Reaktion war Nietzsche sich durchaus im Klaren. Schon in dem Aphorismus „*Das grösste Schwergewicht*“ aus *Die fröhliche Wissenschaft* wird sie von Nietzsche antizipiert: „Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: ‚Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen [...]‘ – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete?“<sup>124</sup>

Aber gleich darauf stellt Nietzsche diesem niederwerfenden Verzweiflungsausbruch eine *radikal entgegengesetzte* Reaktion gegenüber: „Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!‘“ In diesem „ungeheuren“ Augenblick wird dem Heimgesuchten die Einflüsterung des Dämons zur „letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung“.<sup>125</sup> – Dabei muss korrekterweise erwähnt werden, dass die beiden entgegengesetzten Reaktionsweisen nicht bereits die dämonische Einflüsterung von der ewigen Wiederkunft als solche betreffen, sondern erst die Anschlussfrage: „[Die] Frage bei Allem und Jedem ‚willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen!“<sup>126</sup> Auf diese Frage bezogen ist die erstgenannte Reaktion auf eine expressive Weise *verneinend*, die letztgenannte Reaktion dagegen (ebenfalls expressiv) *bejahend*. Worin aber dieser Umschwung zur Bejahung (in Worten: „ich will!“) begründet sein mag, bleibt hier, in dem Aphorismus vom „grössten Schwergewicht“, noch ein Rätsel.

In der *Zarathustra*-Schrift tritt die Einflüsterung des „Dämons“ in Gestalt des „abgründlichsten Gedanken[s]“ wieder auf, der Zarathustra so sehr zusetzt, dass er ihn für sieben Tage in einem todesähnlichen Zustand auf das Krankenlager wirft.<sup>127</sup> Nachdem er seinen abgründigsten Gedanken hervorgehoben hat, kann er nur noch sagen: „[...] Ekel, Ekel, Ekel – – – wehe mir!“, bevor er dann bewusstlos niederstürzt.<sup>128</sup> In diesem niederwerfenden Ekel

<sup>124</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 570.

<sup>125</sup> Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 570.

<sup>126</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 570.

<sup>127</sup> Vgl. abermals „Der Genesende“: *Also sprach Zarathustra*, S. 270 ff.

<sup>128</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 271.



haben wir die genaue Entsprechung zu der erstgenannten Reaktion der ebenfalls niederwerfenden, zähneknirschenden Verzweiflung. Nachdem Zarathustra wieder erwacht ist, fasst er diese Reaktion in die Klageworte: „Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dess du müde bist, der kleine Mensch“<sup>129</sup> Der Unterschied zu dem Gleichnis vom „*grösste[n] Schwergewicht*“ liegt nur darin, dass Zarathustras Widerwille sich nicht gegen seine eigene Wiederkehr mit all ihren auch leidensreichen Wirrnissen richtet, sondern gegen die ewige Wiederkehr des „kleinen Menschen“ der Rachsucht, dessen *Überwindung* vorzubereiten ja gerade Zarathustras Lebensaufgabe ist. Deshalb ist es auch nur allzu deutlich, warum diese Einsicht Zarathustra in eine Krankheit zum Tode stürzen muss. Denn wenn der vom Rachegeist getriebene Mensch bis in alle Ewigkeit wiederkehrt, dann kann er *nicht ein für alle Mal überwunden* werden. Die Überwindung bzw. Selbstüberwindung des Menschen steht vielmehr in jedem Universalzyklus wieder von neuem als unbewältigte Aufgabe bevor.

Wir sehen also, dass noch die Metaphysik der ewigen Wiederkunft begriffliche Konsequenzen hat, die einen erneuten Rückfall gerade in jene tiefste Verzweiflung bzw. jenen Widerwillen nahe legen, von denen sie zu *erlösen* versprach. Wenn wir in den Begriff (und das Selbstverständnis) des „schaffenden“ Willens, wie ich es oben getan habe, die Anforderung einer jederzeitigen Schaffens- oder Handlungsfreiheit in dem starken Sinn des *Hätte-anders-handeln-Können* hineinlesen, der dem universalen Determinismus der Wiederkunftsmetaphysik widerspricht, dann ist die Verzweiflung des schaffenden Willens an der Wiederkunftslehre tatsächlich unausweichlich. – Indessen ist es sehr fraglich, ob wir diese starke „Freiheits“-Anforderung in den Begriff des „schaffenden“ Willens hineinlesen dürfen, da sie im Text nicht ausweisbar ist und Nietzsche sie andernorts sogar als eine Illusion zurückweist.<sup>130</sup> Deshalb und auch, um Nietzsche weiter folgen zu können, müssen wir den starken Freiheitsbegriff hier aufgeben. Für unsere obige Problemexegese bringt dies die Veränderung mit sich, dass der „schaffende“ Wille *nicht deshalb* an der Vergänglichkeit unter der metaphysischen Voraussetzung der Einmaligkeit alles Geschehens litt, weil er das Vergangene *nicht umschaffen kann* – denn das könnte er auch unter der Bedingung der zyklischen Wiederkehr des Vergangenen als das immer Gleiche nicht. Der Stein seines Anstoßes war nicht die Unmöglichkeit, unter der Voraussetzung der Einmaligkeit des Weltgeschehens das Vergangene umzuschaffen, sondern die Unmöglichkeit, unter ebendieser Voraussetzung an dem einmal Vergangenen überhaupt noch schaffend *teilzuhaben*. Als „Schaffender“ kommt der Wille unter der Einmaligkeitsbedingung einfach deshalb zu kurz, weil einmalig Vergangenes im Nachhinein jeder kausalen Mitwirkung ein für alle Mal entzogen ist (sei sie nun „frei“ im o. g. Sinn ihrer Unbedingtheit oder determiniert).

Ist dann der oben vorgeschlagene Gedankengang *doch* hinreichend, um den „schaffenden“ Willen mit der Vergänglichkeit zu versöhnen? Denn unter den

<sup>129</sup> Vgl. *Also sprach Zarathustra*, S. 274.

<sup>130</sup> Am deutlichsten in der *Götzen-Dämmerung*, S. 95 f.

Bedingungen der Wiederkunftsmetaphysik scheint der zuletzt genannte Leidensgrund ja beseitigt: Anstatt dem Schaffensdrang des Willens mit dem Übergang in das „Es war“ ein für alle Mal entzogen zu werden, gerät das jeweils vergangene Geschehen immer wieder *erneut* in den Einflussbereich seiner Kausalität als genau gleich *wiederkehrender* Einzelwille. Und das betrifft, um es nochmals in aller Deutlichkeit zu sagen, kraft der These vom universalen Kausalzusammenhang (auch in zeitlicher Erstreckung) nicht etwa eine vereinzelte vergangene Geschehensabfolge, sondern *alles* jeweils vergangene sowie künftig noch in die „Es war“-Form übergehende Geschehen des jeweiligen Universalzyklus. Nach der Wiederkunftsmetaphysik kann der Wille seinen Schaffensdrang („Schaffen“ nunmehr schlicht verstanden als aktive kausale Mitwirkung) *an allem vergänglichem Geschehen* des je eigenen Universalzyklus *bis in alle Ewigkeit von neuem* als genau gleichem in späteren Zyklen betätigen. Weit davon entfernt, ein vergangenes oder späterhin vergehendes Geschehnis verloren geben zu müssen, erlangt der Wille als „Schaffender“ dadurch allem vergänglichem Geschehen gegenüber (mitsamt der Kausalität dieses Geschehens selbst) sogar eine Art *ewige*, nämlich ewig fortgesetzte Dauer, um es un-Nietzscheanisch auszudrücken: eine Art *Unsterblichkeit*. – Das betrifft wohlgerne den Willen hinsichtlich seiner kausal-„schaffenden“ *Einflussweite*, die über seine je begrenzte Lebensspanne hinausreichen (und als genau gleiche in jedem Zyklus wiederkehren) soll.

Nein, der Gedankengang ist aus einem anderen Grund noch nicht hinreichend. Nicht etwa, weil er als unbedingt freier, umschaffen Könnender zu kurz käme, verzweifelt der Wille in seiner ersten Reaktion noch an dem Wiederkunftsgedanken. Seine Zerknirschung darüber, dass er sein Leben „noch unzählige Male“ zu leben habe und „nichts Neues daran sein“ werde, hat ihren sehr viel *konkreteren* Grund in dem, was ich oben schon angedeutet habe: dass (1) sein individuelles Leben auch *mit allem Leid* und „Schmerz“, allen Wirrnissen und „Seufzern“ immer wieder neu durchlebt werden muss und also *nichts ein für alle Mal durchgestanden* ist, sondern bis in alle Ewigkeit *erneut* von Anfang bis Ende durchlitten werden muss, und dass er (2) ebendies *nicht billigen kann*. Dass der Wille dies: die Aussicht darauf, alles durchlittene Leid bis in alle Ewigkeit von neuem durchleiden zu müssen, nicht „billigen“ kann, zeigt sich darin, dass sie zu schmerzvoll für ihn ist, um sie begrüßen und mit einem „so sei es!“ segnen zu können. Vor die Frage „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ gestellt, würde er angesichts des Durchlittenen mit jenem missbilligenden „Nein!“ antworten, dessen existenzielle Tiefe Nietzsche (nicht mit diesem Wort, sondern expressiv) in dem niederwerfenden Verzweiflungs- bzw. Ekelausbruch Zarathustras sich ausdrücken lässt.

### 2.1.10 Universale Bejahung und die Überwindung des Nihilismusproblems

Stellen wir nun noch einmal unsere Frage: Wie kann diese zunächst verneinende Willensreaktion in die ihr radikal entgegengesetzte *Bejahung*, jene ebenso leidenschaftliche „letzte ewige Bestätigung“ umgewendet werden, die Nietzsche in dem Aphorismus über das „*grösste Schwergewicht*“ ankündigt? Bezogen auf unsere letzte, in (1) und (2) formulierte Reinterpretation der Grundlage der verneinenden Willensreaktion heißt das nunmehr: Wie ist es dem Willen möglich, zu allem individuell *durchlittenen Leid und Schmerz* eine *positive Einstellung* zu gewinnen derart, dass er auf die o. g. Frage „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ mit einem beherzten „Ja!“ („ich will!“) antworten würde?

Den entscheidenden direkten Hinweis gibt Nietzsche erst gegen Ende der *Zarathustra*-Dichtung im „Nachtwandler-Lied“ mit den Worten Zarathustras: „Saget ihr jemals Ja zu einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu *allem* Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt [...]“.<sup>131</sup> Nietzsche greift hier noch einmal erläuternd auf die Idee des universalen Kausalzusammenhangs zurück, die ja ein Bestandteil der Wiederkunftsmetaphysik ist, und deren Kenntnis wir mit Nietzsche deshalb bei dem mit der Wiederkunftsmetaphysik und ihren Konsequenzen noch hadernden Willen voraussetzen dürfen. Vor dem Hintergrund dieser Erläuterung lautet die entscheidende Aussage: Wenn der Wille irgendeine „Lust“ d. h. irgendeinen lustvollen Moment seines Lebens bejaht, dann bejaht er damit auch alles durchlittene Leid. – Machen wir uns die logische Grundlage dieser Konsequenz im Rekurs auf den erreichten Rekonstruktionsstand noch einmal explizit klar: Angenommen *erstens*, der jeweilige Wille bejaht irgendeinen (beliebigen) lustvollen Moment seines Lebens derart, dass er ihn genau so würde wiedererleben wollen, und angenommen *zweitens*, er bejaht diesen Moment angesichts des Sachverhalts (an den er mit der metaphysischen Überzeugung vom universalen Kausalzusammenhang glaubt), dass er ihn nicht genau so hätte erleben können, wenn nicht auch seine übrigen, mithin leidvollen Lebensereignisse genau so abgelaufen wären, wie sie abgelaufen sind, so *folgt daraus*, dass er *mit* jenem lustvollen Moment zugleich *auch alle leid- und schmerzvollen Momente seines Lebens bejaht* derart, dass er sie, so, wie sie abgelaufen sind, *wiedererleben* wollen und also auf die o. g., schwergewichtigste Frage mit einem „Ja (ich will)!“ antworten würde.

Hiermit wissen wir nun auch, was sich in jenem „ungeheuren Augenblick“ ereignet, der zu dieser positiven Willenseinstellung gegenüber dem individuell durchlittenen Leid und Schmerz führen soll. Es ist dies derjenige Augenblick, in dem das Individuum im Vollbewusstsein der Wiederkunftsmetaphysik *irgendeinen lustvollen oder glücklichen Moment im eigenen Leben* findet, den (und dessen immer gleiche Wiederkehr) es von ganzem Herzen *bejaht*. Denn

<sup>131</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 402.

dies schließt, wie wir gesehen haben, eine Bejahung bzw. ein (genau gleiches) Wieder-haben-Wollen von *allen* individuellen Lebensereignissen, ja mehr noch: von *allem Weltgeschehen* ein, welches mit jenem Glücksmoment in kausalem Zusammenhang steht. Diese Konsequenz drücken die nachfolgenden Verse des „Nachtwandler-Liedes“, gleich im Anschluss an das zuletzt angeführte Zitat, denn auch in aller Deutlichkeit aus: „wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, spracht ihr jemals ‚du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!‘ so wolltet ihr *Alles* zurück!“ Und d. h., im universalen Kontext: „Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelt, verliebt, oh so *liebtet* ihr die Welt [...]“.<sup>132</sup>

Hier, in der zuletzt genannten Konsequenz der „Liebe“ zur Welt, erreichen wir nun auch endlich und endgültig jene „erlösende“ lebens- und weltbejahende Einstellung, die uns die Wiederkunftsphysik in Aussicht gestellt hatte. Auch *endgültig* haben wir sie erreicht, insofern mit diesem letzten, entscheidenden Schritt unseres rekonstruktiven Überlegungsverlaufs nun tatsächlich alle Probleme beigelegt sind, die wir oben gegen den „Erlösungs“-Anspruch der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen eingebracht haben. Um nur das zuletzt verhandelte Problem des neuerlichen Rückfalls in den Widerwillen noch angesichts der Aussicht auf die ewige, immer gleiche Wiederkunft des eigenen Lebens nochmals zu erwähnen: Dieses Problem wurde mit dem Zusatzerfordernis einer konsequenten Willenszustimmung zu irgendeinem verlebten Glücksaugenblick beigelegt.

Offen bleibt dann nur die Frage, *ob* der jeweilige Wille (korrekter: der wollende Mensch) einen glücklichen Augenblick im eigenen Leben findet, dessen Wiederkehr er so leidenschaftlich herbeiwünschen kann, dass er bereit ist, darüber auch die Wiederkehr alles übrigen Lebens- und Weltgeschehens zu begrüßen, ohne welches jener Glücksaugenblick sich nicht wiederholen könnte. Diese Frage lässt sich selbstverständlich nicht allgemein beantworten, sondern es wird individuell höchst verschieden ausfallen, ob und wo sich solch ein Augenblick im eigenen Leben finden lässt. Der *Möglichkeit*, dass sich im Leben eines jeden Menschen Glücksaugenblicke auffinden lassen, welche die Bereitschaft zu jener universalen Bejahung in ihm wecken, sehe ich jedenfalls nichts prinzipiell im Wege stehen. Allerdings aber gehört dazu Entschlossenheit oder *Mut*: eben der Mut, um der ewigen Wiederkehr des einen geliebten Moments (oder der geliebten Momente) willen die ewige Wiederkehr auch jeder Trübsal und schmerzvollen Lebenserfahrung willig mit in Kauf zu nehmen. Wer diesen Mut jedoch aufbringt, der hat damit jenen „Mut“ erworben, von dem Nietzsche (qua Zarathustra) sagt: „der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: ‚War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!‘“<sup>133</sup>

Im Geiste dieses Mutes sind auch Zarathustras auffordernde Worte im nächsten Vers der oben herausgegriffenen Strophe des „Nachtwandler-Liedes“ gesprochen: „ihr Ewigen, liebt sie [die Welt] ewig und allezeit: und auch zum

<sup>132</sup> Also sprach Zarathustra, S. 402.

<sup>133</sup> Nochmals „Vom Gesicht und Räthsel“: Also sprach Zarathustra, S. 199.

Weh spricht ihr: vergeh, aber komm zurück! *Denn alle Lust will – Ewigkeit!*<sup>134</sup> Mit dieser Stelle gewinnen wir auch das oben zu Gunsten unserer skeptischen Fragen verlassene romantische Bild des immer währenden Tanzes von Vergehen und Werden zurück, in welchem Nietzsche die gesuchte *positiv-begrübende Einstellung des Willens zur Vergänglichkeit* alles Seienden versinnbildlichte: jene Szene des Rundtanzes, worin der erlöste Wille alle Dinge einander lachend die Hand reichen sieht und ihnen bestätigend jenes „vergeh, aber komm zurück!“ zuspricht.

Mittlerweile schließt sich der Kreis auch der gesamten Nietzsche-Rekonstruktion. Es galt, die konzeptionellen Grundlagen von Nietzsches Versuch einer *Überwindung des Nihilismusproblems* zu rekonstruieren. Wir haben (auf dem Weg entlang Nietzsches Christentums- und Moralkritik) nachvollzogen, inwiefern dies eine Überwindung des *Rachegeistes* und damit (wie wiederum aus Nietzsches metaphysischer Tiefenanalyse des Rachegeistes hervorging) eine Überwindung des *Leidens an der Vergänglichkeit* erfordert. Da der Geist der Rache, seinerseits motiviert durch das Leiden des Willens an der Vergänglichkeit alles Weltgeschehens, nach Nietzsches Diagnose die charakteristische Geisteshaltung des bisherigen (europäischen) „Menschen“ überhaupt war, musste dessen Überwindung für Nietzsche eine (Selbst-) Überwindung des Menschen zu Gunsten einer in dieser Hinsicht „über“-menschlichen Geisteshaltung bedeuten. – Bis dahin hatten wir nur einen negativen Begriff vom „Übermenschen“: als den Träger derjenigen Geisteshaltung, in welcher der Rachegeist und damit auch die leidend-widerwillige Einstellung zur Vergänglichkeit überwunden ist. Im Verlaufe unserer problemorientierten Rekonstruktion der Wiederkunfts metaphysik Nietzsches haben wir jedoch unterdessen ein *positives Verständnis des „Übermenschen“* gewonnen. Denn diese Rekonstruktionsarbeit anhand der Lehre Zarathustras war nichts anderes als eine Ausarbeitung des positiven Begriffs von derjenigen Geisteshaltung, in welcher Nietzsche die Erlösung vom Leiden an der Vergänglichkeit und von aller Lebens- und Weltverneinung sieht. Es ist dann nur noch eine formale Angelegenheit, für sie am Ende wieder den Titel „Übermensch“ einzusetzen. Sagen wir nun in zusammenfassender Kürze, worin demnach Nietzsches positive Charakteristik des „Übermenschen“ besteht: Er personifiziert diejenige Geisteshaltung, die *alles eigene Lebens- und Weltgeschehen in seiner Vergänglichkeit gutheißt* und gutheißen kann, weil sie bzw. die willensbestimmte Person, die sie sich zu Eigen gemacht hat, (1) die Grundlagen ihrer vormaligen metaphysischen Weltansicht mit der Metaphysik der ewigen Wiederkunft dahingehend revidiert hat, dass das Weltgeschehen inklusive ihres eigenen Lebensgeschehens, einmal vergangen, *nicht verloren ist*, sondern in je *universalem Kausalzusammenhang* als immer *gleiches* Geschehen *bis in alle Ewigkeit wiederkehrt*, und insofern sie diese Wiederkehr (2) *befürwortet* im Zuge ihrer leidenschaftlich-konsequenten Befürwortung mindestens eines *glücklichen Lebensmomentes*. Und diese Befürwortung besteht wie gesagt darin, auf die

<sup>134</sup> *Also sprach Zarathustra*, S. 402.

hier entscheidende Frage „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ mit einem leidenschaftlichen „Ja (ich will)!“ und d. h. mit dem Diktum „Wohlan! Noch Ein Mal!“ zu antworten.

In diesem positiven Willensbekenntnis zum eigenen Leben und zur Welt ist die „grosse Müdigkeit“ des Willens, sein „Nicht-mehr-wollen und Nicht-mehr-schätzen und Nicht-mehr-schaffen“ überwunden, wodurch Nietzsche die nihilistische Haltung definiert hatte. – Zwar ist mit diesem Bekenntnis kein bestimmter neuer Lebenssinn, *keine neue Antwort auf die anfängliche „Wozu“-Frage* ausgewiesen. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass wir uns in die nihilistisch-lebensverneinende Reaktion auf diese Frage: in das Urteil „Umsonst!“ bzw. „Es lohnt sich Nichts!“ fügen müssten, insofern das gewonnene positive Willensbekenntnis ja gerade bestätigt, *dass* das Leben des so Bekenntenden lebenswert ist und sich für ihn in unserer Welt, so wie sie ist, *zu leben lohnt*. Noch einmal: Statt den Willen der existenziellen *Verzweiflung* des „Umsonst!“ und Nicht-mehr-Wollens überantworten zu müssen, zeigt Nietzsche ihm die Möglichkeit zu einer *radikal entgegengesetzten Reaktion* auf: nämlich jederzeit und noch im Angesicht des Todes sprechen zu können: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“

In *Die fröhliche Wissenschaft* hatte Nietzsche noch bei der beängstigenden Feststellung bleiben müssen: „Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stossen und ihren ‚Sinn‘ wie eine Falschmünzerei verurtheilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die *Schopenhauerische Frage* zu uns: *hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?*“<sup>135</sup> Es ist Nietzsches Verdienst, es nicht bei einer *Destruktion* des christlichen Sinngebungssystems belassen zu haben, die diese Frage wieder von neuem aufwirft und dringlich werden lässt, sondern mit der Alternativkonzeption des „Übermenschen“ bzw. der „ewigen Wiederkunft“ auch *positiv* theoretische Rahmenbedingungen dafür vorgeschlagen zu haben, sie im Sinne einer universalen existenziellen Billigung *bejahen* zu können. Nur im Rückblick auf diese positive theoretische Arbeit kann Nietzsche später, in *Jenseits von Gut und Böse*, für sich in Anspruch nehmen, uns „die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht“ zu haben, nämlich – und dies ist noch einmal eine Zusammenfassung des oben Gesagten von Nietzsche selbst: „für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat – und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat – und nöthig macht [...]“<sup>136</sup>

Mit der huldigenden Bezugnahme auf denjenigen, der dieses immer währende, immer gleiche Schauspiel „nöthig hat“ und „nöthig macht“, fügt Nietz-

<sup>135</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 600.

<sup>136</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, S. 74 f.

sche zu guter Letzt eine quasi-religiöse, mythologische Überhöhung der Figur des Übermenschen in den Gott Dionysos hinzu. Denn jenes „übermüthige“ Ja-Sagen, „das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen“ des Willens sei, wie Nietzsche in seiner Spätschrift *Ecce homo* (1888) versichert, genau das, was den „Begriff des Dionysos“ ausmache.<sup>137</sup> – Deshalb kann Nietzsche die *Großalternative*, von der sein gesamtes Werk letztlich getragen und in Spannung gehalten wird, am Ende auf die Formel verdichten: „Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten* ...“<sup>138</sup>

### 2.1.11 Kritik an Nietzsche, offen gebliebene Fragen und weiterführende Überlegungen

Ich bin bei meinem problemorientierten Rekonstruktionsversuch von Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Nihilismusproblem werkimmanent vorgegangen. Trotz seiner internen Stringenz verliert der vorgetragene Gedankengang jedoch einen erheblichen Teil seiner Glaubwürdigkeit, sobald wir ihn *extern* auf seine Plausibilität hin befragen. Es beginnt damit, dass er schon in der Problemexegese starke metaphysische Voraussetzungen macht und Pauschal Diagnosen vornimmt, die, wie etwa die Diagnose einer *Rachsucht der vom Leben Benachteiligten* als Leitmotivation der gesamten, bereits zu Nietzsches Zeiten fast 2000 Jahre währenden europäischen Lebens- und Geisteskultur, sehr fragwürdig bleiben. Vor allem aber bleibt auch die Metaphysik der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*, sobald wir sie für sich betrachten (nicht mehr relativ auf ihre theoretische Funktion, zur Überwindung des Nihilismusproblems beizutragen), letztlich unausgewiesen. Denn warum sollte *überhaupt* irgendetwas wiederkehren „müssen“, wie Nietzsche aus dem Munde Zarathustras behauptet? Unter der *Voraussetzung*, dass irgendetwas wiederkehrt, (und dies in Konjunktion mit dem ebenfalls vorausgesetzten Gedanken vom universalen Kausalkonnex) konnten wir zwar die Kernthesen der Wiederkunftslehre rational ableiten. Aber bei dieser Voraussetzung selbst handelt es sich um ein *rational nicht mehr einlösbares Moment* von Nietzsches Wiederkunftsmetaphysik. Sie ist, wie schon aus der Überschrift des einschlägigen Textstücks der *Zarathustra*-Dichtung hervorgeht, ein „Gesicht und Räthsel“. (Das passt gut zu dem bekannten autobiografischen Bericht Nietzsches, dass der Wiederkunftsgedanke wie in einer Vision urplötzlich und machtvoll während eines Spaziergangs über ihn gekommen sei.)<sup>139</sup>

Wenn aber die Wiederkunftsmetaphysik letztlich nicht unabhängig, d. h. unabhängig von dem Wunsch, sie möge um der Möglichkeit existenzieller Bejahung willen wahr sein, begründbar ist,<sup>140</sup> so wirkt sich dies darüber hinaus

<sup>137</sup> Vgl. *Ecce homo*, S. 344 f.

<sup>138</sup> *Ecce homo*, S. 374.

<sup>139</sup> Vgl. *Ecce homo*, S. 335 ff.

<sup>140</sup> Mehr zu den Problemen von Nietzsches Wiederkunftslehre von Ivan Soll: „Reflecti-  
ons on Recurrence: A Reexamination of Nietzsche's Doctrine, ‚die Ewige Wiederkehr

auch auf die *Geisteshaltung des „Übermenschen“* aus, mit der nach Nietzsches Vorschlag das Nihilismusproblem überwunden werden soll. Denn diese Geisteshaltung erfordert ja konstitutiv, an die Wiederkunftsmetaphysik zu *glauben* und sie also für *glaubwürdig*, mithin in irgendeiner Weise *unabhängig begründbar* zu halten. Kann man statt aus unabhängigen Gründen nur aus dem besagten Wunschdenken heraus an die Wiederkunftsmetaphysik glauben, so hängt auch die „übermenschliche“ Geisteshaltung konstitutiv von diesem Wunschdenken ab. Macht man sich nichts vor (und Nietzsches „Übermensch“ *ist* als eine Figur konzipiert, die sich im Unterschied zum „bisherigen Menschen“ nichts mehr vormacht), so kann man sich der „übermenschlichen“ Geisteshaltung nicht in vollem intellektuellem Ernst anvertrauen, sondern nur mithilfe des Wunschdenkens, dass nicht sein kann (hier: der lineare Ablauf des Weltgeschehens), was (um der Möglichkeit willen, das eigene Leben zu bejahen) nicht sein darf. Letzten Endes ist die „übermenschliche“ Geisteshaltung gar keine Geisteshaltung, die man sich ernsthaft zu Eigen machen könnte, und das bedeutet: Sie ist am Ende *gar keine mögliche Geisteshaltung*. Hier handelt es sich wohlgerne nicht um eine psychologische, sondern um eine begriffliche Unmöglichkeit. Bei letzter Analyse ist schlicht Nietzsches *Konzeption* des Übermenschen undurchdacht.

Wenn wir den genannten fragwürdigen Voraussetzungen und Glaubwürdigkeitsproblemen entgehen wollen, kommen wir daher letzten Endes nicht umhin, Nietzsches Konzeption des Übermenschen zurückzuweisen. Ziehen wir diese Konsequenz, so weisen wir freilich das konzeptionelle Kernstück von Nietzsches Versuch einer Antwort auf die Herausforderung des Nihilismus zurück. Das sollte uns indessen nicht zu dem Schluss verleiten, die aufwändige Rekonstruktion von Nietzsches Antwortversuch sei ganz umsonst gewesen. Zumindest methodologisch hat sie uns für die Frage nach den Bedingungen eines gelingenden Lebens einiges eingetragen, was im Folgenden eine Orientierungshilfe sein kann.

Zunächst einmal ist es, wie ich einleitend bereits ausgeführt habe, eine gute Idee, die philosophische Analyse der Bedingungen eines sinnvollen Lebens überhaupt von der Herausforderung des Nihilismus anleiten zu lassen. Diese Herausforderung hatte den Sinn: „Wie ist es möglich, ein Leben zu führen, das nicht von der Verzweiflung des ‚Umsonst!‘ bzw. ‚Es lohnt sich nichts!‘ getragen wird?“,<sup>141</sup> und sie ist insofern existenziell, als jeder Mensch sie, und d. h. die Motivationsgrundlage des „Umsonst!“, in irgendeiner Weise bewältigen muss, um nicht am eigenen Leben zu verzweifeln. Darüber hinaus hat Nietzsche ein Entscheidungskriterium dafür vorgegeben, ob die Bewältigung gelingt. Es bestand in der Frage: „Willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?“ In ihr haben wir Nietzsche zufolge die existenzielle Grundfrage zu sehen, und das

---

des Gleichen““. In: Robert C. Solomon (Hrsg.): *Nietzsche. A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1980, S. 322-342.

<sup>141</sup> Da wir den Zitat-Kontext des immanent-rekonstruktiven Teils nunmehr verlassen haben und Nietzsches Einsichten eigenverantwortlich weiterführen, überführe ich seine Formeln hier wie nachfolgend in die moderne Orthografie.



brachte seine philosophische Bedingungsanalyse des gelingenden Lebens in eine gut handhabbare Form, nämlich in die Form des Frageschemas: „Wie ist es möglich, ein Leben zu führen, das von einer bejahenden Einstellung zu der Frage getragen ist: ‚Willst du dies (alles, was du erlebt hast und noch erleben wirst) noch ein Mal und noch unzählige Male (erleben)?‘“ – wobei die Wendung „Wie ist es möglich“ dem Sinn nach zu ergänzen ist durch „... angesichts der Motivationsgrundlage für das nihilistische ‚Umsonst!‘-Urteil“. Nach unserer Nietzsche-Rekonstruktion ist dies mit dem Frageschema äquivalent: „Wie ist es möglich, ein Leben zu führen, das von der Einstellung getragen ist: ‚War das das Leben? Wohlan! Noch ein Mal (und noch unzählige Male)!‘“

Im Rückblick auf unseren Abweis von Nietzsches Wiederkunftsmetaphysik und seiner Konzeption des Übermenschen ist jedoch offensichtlich, dass wir Nietzsches existenzielle Grundfrage und somit auch das zuletzt genannte Frageschema nicht in der obigen Formulierung beibehalten können. Denn so, wie sie formuliert ist, weist sie bereits auf die „übermenschliche“ Lebenseinstellung im Geiste der Wiederkunftsmetaphysik voraus und ist auch nur aus ihr heraus verständlich zu machen. Verzichten wir auf Nietzsches „Übermensch“-Konzeption, so muss die Formulierung seiner existenziellen Grundfrage, soll sie überhaupt Geltung beanspruchen können, in folgender Weise abgeschwächt werden: Statt „*Willst du* dein eigenes Leben noch einmal und noch unzählige Male leben?“ kann nur gefragt werden: „*Würdest du* dein eigenes Leben (so, wie du es gelebt hast und noch leben wirst) noch ein Mal leben wollen?“, wobei der Konjunktiv seinen Sinn in der Zusatzbedingung hat: „... *wenn* du noch einmal leben *könntest?*“

Unser Abweis der Wiederkunfts- und Übermenschkonzeption zwingt uns ferner infolge der Konsequenz von Nietzsches Überlegungen zur Tiefenmotivation des Nihilismus, erneut die Frage zu behandeln, *ob* und *wie* es möglich ist, *trotz* der linearen Auffassung vom Weltgeschehen eine lebensbejahende Einstellung zu finden. Hätte Nietzsche mit seiner metaphysischen Tiefenanalyse der Nihilismus-Einstellung Recht, in der er ein grundsätzliches Leiden an der Vergänglichkeit diagnostiziert, so wäre dies *unmöglich*. Bestünde die Grundmotivation all unseres Handelns in der Befriedigung eines Willens „zur Macht“, mithin zu endloser oder endlos erneuerter universaler Einflussnahme, dann könnte uns die lineare Sicht des Weltgeschehens, die die Möglichkeit solcher Einflussnahme verneint, (trotz emphatisch bejahter „Glücks“-Erfüllungen) tatsächlich nur in die Frustration des „Umsonst!“ führen.

Um diese Konsequenz zu vermeiden, müssen wir uns deshalb auch von Nietzsches Metaphysik des *Willens zur Macht* distanzieren (deren Schwierigkeiten wir über die kritischen Anmerkungen im rekonstruktiven Textteil hinaus hier nicht mehr eigens diskutieren können). Wiederum jedoch wäre es voreilig, in gleichem Zuge die Diagnose eines  *Leidens an der Vergänglichkeit* zurückzuweisen. Dieses Leiden ist in der Existenzphilosophie ein zu oft behandeltes Thema, als dass wir es mit der Nietzsche-Kritik bereits als existenziell irrelevant abtun könnten. Wir kommen deshalb nicht umhin, uns noch einmal neu

Nietzsches Frage zuzuwenden, wie es möglich ist, *eine positive Einstellung zur Vergänglichkeit* zu gewinnen. Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir unabhängig von Nietzsches Diagnose Klarheit darüber gewinnen, worin die Grundmotivation der negativ-leidenden Einstellung zur Vergänglichkeit bestehen könnte – wenn nicht in der Frustration des Nietzscheanischen Machtwillens.

Daß unsere Aufgabe genau so groß ist wie unser Leben, gibt ihr einen Schein von Unendlichkeit.

Franz Kafka

## 2.2 Kierkegaard

### 2.2.1 Der existenzphilosophische Ansatz Kierkegaards

Sören Kierkegaard (1813-1855) gilt als der erste Existenzphilosoph. Suchen wir bei Kierkegaard nach einer *philosophischen Grundfrage*, einer Frage, die den Ansatz seiner Existenzphilosophie definiert, so ist sie seiner umfangreichsten systematischen Schrift mit dem irritierend beiläufigen Titel *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846) zu entnehmen. Die Frage leitet sich aus einer Fundamentalkritik an seiner Zeitgenossenschaft ab: „[...] daß man in unserer Zeit vermittels des vielen Wissens vergessen habe, was es heiße, zu *existieren*, und was *Innerlichkeit* zu bedeuten habe [...]“<sup>142</sup> Den erstgenannten Begriff dieser Fragestellung, das „Existieren“, schränkt Kierkegaard ein auf „Menschlich-Existieren“<sup>143</sup> bzw. „das Existieren als ein einzelner Mensch“<sup>144</sup>. Bezogen darauf lautet also die Grundfrage: „Was heißt es, als einzelner Mensch zu existieren?“ bzw., wie wir in diesem Bezug auch schlicht sagen können, „... zu leben?“ – Mit der Einschränkung auf den „einzelnen Menschen“ oder (kurz) den „Einzelnen“ ist in diesem allgemeinen Fragekontext nicht (jedenfalls nicht nur) der sozial Vereinzelte gemeint, der außerhalb der Gemeinschaft mit anderen Menschen lebt; gemeint ist vielmehr jeder Mensch, sofern er überhaupt ein eigenes Leben führt – sofern er (mit Kierkegaards bevorzugtem Begriff) ein „Individuum“ ist.

Darüber hinaus begreift Kierkegaard das individuelle Existieren jedoch seinerseits als „Aufgabe“: „In Wahrheit“ d. h. (vor sich selbst) wahrhaftig zu Existieren ist für ihn daran gebunden, „mit Bewußtsein“ bzw. mithilfe der „Reflexion“ oder des Denkens die eigene Existenz zu „durchdringen“.<sup>145</sup> Anhand der Figur des „subjektiven“, weil auf sich selbst reflektierenden „Denkers“ formuliert Kierkegaard die Aufgabe, „*sich selbst in Existenz zu verstehen*“.<sup>146</sup> Die Wendung „in Existenz“ hat hier den doppelten Sinn, dass der

---

<sup>142</sup> Sören Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 242. Ich zitiere Kierkegaard nach Emanuel Hirsch/Hayo Gerdes/Hans Martin Junghans (Hrsg.): „Gesammelte Werke“. Übersetzt von Emanuel Hirsch. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1979-1986. Die Sperrungen im Originaltext sind aus optischen Gründen erneut in Kursivschrift übertragen.

<sup>143</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 242.

<sup>144</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 33.

<sup>145</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 8.

<sup>146</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 55.

„subjektive Denker“ *innerhalb* seines Existenz- oder Lebensvollzugs sich selbst *hinsichtlich seines eigenen Lebensvollzugs* verstehen soll.<sup>147</sup>

Mit der Formulierung der Aufgabe des subjektiven Denkers ist nun auch bereits der Begriff der *Innerlichkeit* erreicht. So versichert Kierkegaard: „Die Durchsichtigkeit des Denkens in der Existenz ist eben die Innerlichkeit.“<sup>148</sup> Da die eigene Existenz das persönlichste Interesse eines jeden ist, bringt Kierkegaard mit deren denkender Durchdringung jedoch über die kognitiv-„dialektische“ Aktivität hinaus noch Fantasie, Gefühl und vor allem „Leidenschaft“ in Verbindung. Sei es doch „unmöglich, über Existenz nachzudenken, ohne in Leidenschaft zu geraten, weil das Existieren ein ungeheurer Widerspruch ist, von dem der subjektive Denker nicht zu abstrahieren, [...] sondern in dem er zu bleiben hat.“<sup>149</sup> Zu den existenziellen „Widersprüchen“ werden wir später mehr erfahren. Zum besseren Verständnis der Begrifflichkeit von Kierkegaards Grundfrage ist zunächst nur wichtig festzuhalten: Mit „Innerlichkeit“ bzw. „Existenzinnerlichkeit“ meint Kierkegaard vorrangig das *leidenschaftliche Durchdenken* der (eigenen) Existenz im Bemühen um das o. g. Verstehen, mit einem Wort: „Denkleidenschaft“.<sup>150</sup>

In seinen Hauptschriften bis hin zur oben erwähnten *Nachschrift* untersucht Kierkegaard in exemplarischen Fallstudien verschiedene Existenz- bzw. Lebensweisen und artikuliert das mit ihnen jeweils (implizit oder reflexiv-explicit) verbundene Selbstverständnis. Diese Lebensweisen systematisiert er in genau drei verschiedene „Existenzsphären“, die durch drei entsprechend grundlegende, jeweils mit ihnen verbundene (gleichsam gelebte) Selbstverständnisse definiert sind: erstens das Selbstverständnis der „ästhetischen“, zweitens das der „ethischen“ und drittens das der „religiösen“ Lebensführung.<sup>151</sup> Kierkegaard nennt diese Selbstverständnisse auch die ästhetische, ethische und religiöse „Existenzauffassung“ und artikuliert diese wiederum in drei ihnen zugeordneten „Existenzmitteilungen“.<sup>152</sup> In der Formulierung sowie der kritisch-„dialektischen“ Analyse der Existenzmitteilungen in einzelfallbezogenen Anwendungen haben wir meines Erachtens Kierkegaards originäre philosophische Vorgehensweise zu sehen.

Methodologisch anleiten lässt Kierkegaard sich dabei von einem Imperativ, der als eine generalisierte Version der Aufgabe des subjektiven Denkers aufgefasst werden kann, „sich selbst in Existenz zu verstehen“. Während der Sinn

<sup>147</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 55 f.

<sup>148</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 249.

<sup>149</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 54.

<sup>150</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 54.

<sup>151</sup> Die „religiöse“ Existenzsphäre differenziert er ihrerseits in „Religiosität A“ und „B“ bzw. (statt „B“) die Religiosität „des Paradox“. Dazu später mehr.

<sup>152</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 283 f.

dieser Anweisung auf die je individuell-konkrete Selbstreflexion beschränkt blieb, erläutert Kierkegaard den von ihm eingenommenen Reflexionsstandpunkt an einer anderen Stelle mit Bezug auf die sokratische Weisung „Erkenne dich selbst!“. Die Wendung „dich selbst“ beziehe sich auf „einen wirklichen Menschen“ und deute damit an, „daß sie sich nicht mit den anekdotenmäßigen Differenzen zwischen Müller und Schulze beschäftigt.“<sup>153</sup> Obwohl Kierkegaard oft mit kritischem Blick auf seine Zeitgenossenschaft die anekdotenhaft-veräußerlichte Sicht von anderen Menschen wie „Müller“ und „Schulze“ etc. durch ein echtes Verstehen ihrer konkreten existenziellen Entscheidungen zu ersetzen auffordert, kann er im gegenwärtigen Zusammenhang nicht *diese* Abgrenzung im Auge haben. Vielmehr grenzt Kierkegaard den von ihm gemeinten Bezug überhaupt von dem auf *konkrete* Menschen wie „Müller“, „Schulze“ oder andere inklusive ihn selbst *als* Sören Kierkegaard ab: Mit der Wendung „dich selbst“ ist der Adressat *als ein beliebiger Mensch* gemeint – wobei die Emphase auf dem „wirklichen“ Menschen lediglich nochmals (in Abgrenzung zur Hegelianisch-idealistischen Philosophie) hervorhebt, dass es hier um dessen Lebensrealität geht. Daraus können wir folgern, dass Kierkegaard seine kritische Existenzanalyse von der Anweisung anleiten lässt, jeweils *aus der Perspektive eines Beliebigen* 1) auf die „ästhetische“, 2) die „ethische“ sowie 3) die „religiöse“ (bzw. so verstandene und an diesem Verständnis orientierte) Lebensführung zu reflektieren – wobei er diese Reflexion an (echten oder literarisch-idealisierten) Einzelfällen durchführt, die er als repräsentativ erachtet. In Parallele zur Figur des individuell-„subjektiven Denkers“ könnte man dies die Reflexion des *existenzphilosophischen* Denkers nennen.<sup>154</sup>

Ebenfalls in der *Nachschrift* führt Kierkegaard jedoch (im Rückgang auf Lessing) ein Prinzip ein, welches, beim Wort genommen, sein Artikulationsvorhaben in der Durchführung stark einschränken, ja *als philosophisches* geradezu *verunmöglichen* würde: Es ist das Prinzip der *doppelreflektierten Mitteilung*, welches dem subjektiven bzw. existenzphilosophischen Denker *jede direkte Aussage* über sein Thema *verbietet*.<sup>155</sup> Kierkegaard gliedert jede Existenzmitteilung formal in eine „erste Reflexion“, die in der (unstrittigen) Anforderung besteht, das Mitzuteilende korrekt in Worte zu fassen, und in eine nachfolgende, „zweite“ Reflexion auf dessen Verhältnis zum Mitteilenden wie zum Adressaten, welche für das Mitzuteilende die Wahl einer, „künstlerisch“-indirekten Form der Bezugnahme verlange.<sup>156</sup> Nach Kierkegaards reflexiv eingeforderter Begründung verbietet sich die Form der direkten Mitteilung bereits deshalb, weil jede direkte Mitteilung „ein Resultat und das Fertigsein“ voraus-

<sup>153</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 283.

<sup>154</sup> Kierkegaard scheint dies nicht klar zu trennen; überhaupt lehnt er den Begriff „philosophisch“ infolge seiner Identifizierung der Philosophie mit dem spekulativen Philosophiebegriff seiner Zeit in diesem Zusammenhang ganz ab.

<sup>155</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 65-72.

<sup>156</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 68 f.

setze, die Existenz bzw. „die Innerlichkeit“ des Einzelnen jedoch im Widerspruch zu dieser Voraussetzung stets „im Werden“, *im Vollzug begriffen* sei. – So weit kann seine Begründung schon deshalb nicht überzeugen, weil aus ihr, in offenem Widerspruch gegen die referenziellen Möglichkeiten unserer Sprache, die Unmöglichkeit aller direkt Bezug nehmenden Aussagen über Werdensvorgänge oder -prozesse folgen würde. Dieser ungewollten *reductio ad absurdum* entgeht Kierkegaard, weil er, wie an anderer Stelle deutlich wird, mit der Existenzmitteilung eine Anforderung verbindet, die einen ganz anderen Gegensatz eröffnet. So bestehe ihre Funktion darin, „den anderen frei zu machen“,<sup>157</sup> und das kann hier nur heißen: den Adressaten in dessen *eigenem* Existenzvollzug (wenn man so will, in dessen existenziellem „Werden“) zu unterstützen – statt ihm *fertige Vorgaben* zu machen, wie er sein Leben führen soll. Kierkegaards Erfolgskriterium für die Existenzmitteilung scheint demzufolge in der *Befähigung des Adressaten zum eigenständigen* (und in diesem Sinne „freien“) *existenziellen Nachvollzug* des Mitgeteilten zu bestehen. Wenn die reflexive Vergewisserung dieses Sachverhalts nun zum Ausschluss der direkten Aussageform führen soll, so kann diese Konsequenz nur auf der Befürchtung beruhen, dass die Artikulation existenzieller Vollzüge in direktbeschreibenden Begriffen das genannte Kriterium nicht erfüllen kann, ja *wie eine Vorgabe* wäre, die den Adressaten von seiner eigenen existenziellen Suche und Entscheidungsfindung abhalten würde.<sup>158</sup>

Wie auch immer diese Befürchtung zu beurteilen ist – wenn wir Kierkegaard überhaupt im oben ausgeführten Sinne *als Existenzphilosoph ernst nehmen* wollen, dann sind wir gezwungen, uns über sein Verbot der direkten Aussageform hinwegzusetzen. Und wir dürfen es auch, denn es ist nicht Aufgabe der vorliegenden philosophischen Untersuchung, ihre Leser zu einem gelingenden Existenzvollzug zu befähigen und in diesem Sinne Lebenshilfe zu leisten. Zwar mag diese Aufgabe für Kierkegaard in seinem eigenen Schaffen moralische Verbindlichkeit gehabt haben, und das würde gut mit dem Umstand übereinstimmen, dass er sich selbst nicht einmal (jedenfalls nicht primär) als Philosoph, sondern als religiöser Schriftsteller verstanden hat.<sup>159</sup> Ließen wir es damit sein Bewenden haben, so würden uns jedoch viele unbestreitbar philosophische – und durchaus in direkter Aussageform artikulierte – Einsichten Kierkegaards entgehen, die, wie sich im Folgenden zeigen wird, für unser Untersuchungsthema wichtig sind und es verdienen, in direkter Begrifflichkeit explizit gemacht und theoretisch verhandelt zu werden.

---

<sup>157</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 66.

<sup>158</sup> Vgl. dazu Christian Waldenfels-Goes: *Direkte und indirekte Mitteilung bei Sören Kierkegaard*. München 1967, S. 48-54 (Diss.).

<sup>159</sup> Vgl. Kierkegaards Spätschrift *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, 1851.

### 2.2.2 Die „ästhetisch“ orientierte Lebensweise und das Vergänglichkeitsproblem

Kommen wir nun zunächst zur „ästhetischen“ Existenzsphäre und zu dem spezifischen Problem, mit welchem Kierkegaard diese konfrontiert sieht. Seine Auseinandersetzung mit ihr steht in der Reihe seiner Existenzanalysen auch biografisch an erster Stelle<sup>160</sup> und ist in seinem zweibändigen Werk *Entweder/Oder* (1843) nachzulesen. Im Zweiten Teil von *Entweder/Oder* bringt Kierkegaard das Selbstverständnis der „ästhetischen“ Lebensweise auf die Formel, „daß man das Leben genießen soll“.<sup>161</sup> „Ästhetisch“ hat also den Sinn von „genussorientiert“ – wobei „Genuss“ eine spezifischere Bedeutung hat, als man zunächst annehmen mag. Worauf „Genuss“ sich hier bezieht, können wir erschließen, wenn wir einige weitere Bestimmungen heranziehen, durch die Kierkegaard die „ästhetische“ Existenzsphäre charakterisiert. So setzt Kierkegaard den Begriff des „Ästhetischen“ immer zu dem des „Unmittelbaren“ in Beziehung, an den wir uns meines Erachtens als entscheidende Bestimmung zu halten haben, da er gerade durch ihn die „ästhetische“ Existenzsphäre von anderen (zunächst von der „ethischen“) abgrenzt. Danach ist diejenige Lebensweise die „ästhetische“, in welcher „das, dafür man lebt, dasjenige ist, dadurch man unmittelbar ist was man ist“.<sup>162</sup> Aus Kierkegaards nachfolgenden Fallbeispielen geht hervor, dass wir bei demjenigen, durch das ein Mensch „unmittelbar“ ist, was er ist, zunächst an dessen *vorgegebene* oder *vorgefundene Bedürfnisse und Wünsche* zu denken haben. Der (Lebens-) „Genuss“ ist demnach auf die Erfüllung der je eigenen Bedürfnisse und Wünsche bezogen. In einem reflektierteren Stadium schließt dieser Genuss einen Selbstgenuss ein (wohl insofern dieser ja recht verstanden der Genuss der vorgefundenen Identität eines Menschen sei), den Kierkegaard auf die Formel bringt: „genieße dich selbst“, oder: „du sollst im Genuß dich selbst genießen“.<sup>163</sup>

Seine Problemanalyse beginnt Kierkegaard nun mit der Feststellung, dass diese Art Genuss bzw. Selbstgenuss an die (in der Regel) *äußeren Erfüllungsbedingungen* der betreffenden Bedürfnisse und Wünsche gebunden ist.<sup>164</sup> Im Anschluss daran erwägt er, was mit solcherart sich genussorientiert verstehenden Menschen in dem Fall geschehen würde, dass deren zentrale Bedürfnisse und Wünsche aufgrund entgegenstehender äußerer Bedingungen

<sup>160</sup> Sie wird der Periode der „ästhetischen Schriftstellerei“ zugeordnet. Siehe dazu Michael Theunissen/Wilfried Greve (Hrsg.): *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979, S. 25 ff.

<sup>161</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 194 und 203.

<sup>162</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 203.

<sup>163</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 203.

<sup>164</sup> Eine scheinbare Ausnahme ist hier derjenige, der „ständig die Bedingungen fortwirft“, um dabei seine „Leichtheit“ und Ungebundenheit zu genießen, dem Kierkegaard eben deshalb aber eine negative Abhängigkeit von äußeren Bedingungen zuschreibt – die es ja weiterhin geben muss, damit er fortfahren kann, sich von ihnen freizumachen. Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 203 f.

von ihrer Erfüllung abgehalten werden oder sich als unerfüllbar erweisen sollten. Und seine Antwort lautet prompt: „Dann verzweifeln sie.“ Als Grund verweist Kierkegaard auf die Einsicht, „daß das, darauf sie ihr Leben gebaut [haben], vergänglich sei“.<sup>165</sup>

Versuchen wir zunächst, uns den Zusammenhang mit der Vergänglichkeit klarzumachen, indem wir die Situation reformulieren. Worauf die fraglichen Menschen (als „Ästhetiker“) bis dahin „ihr Leben gebaut“ d. h. woran sie ihr Leben orientiert haben, ist wie gesagt die genusshafte Erfüllung ihrer gegebenen Bedürfnisse und Wünsche. Das lässt sich genauer auch so ausdrücken: Ihre Lebensorientierung (die ich im Folgenden mit Kierkegaards Begriff auch kurz die „unmittelbare“ Lebensorientierung nennen werde) besteht im fortgesetzten Genuss der Erfüllungssituationen, auf die diese Bedürfnisse und Wünsche jeweils gerichtet sind. Ihr Ausbleiben oder ihre Verunmöglichung hat für die betrachteten Menschen daher zur Konsequenz, dass sie nicht mehr länger auf deren Genuss hinleben können und so ihre bisherige, genussvoll-unmittelbare Lebensorientierung verlieren.

Wo kommt in dieser Lebenssituation nun der *Vergänglichkeitsgedanke* ins Spiel? Nach unserer Reformulierung schließt Kierkegaard nun von der Einsicht der Betroffenen in die Verunmöglichung künftiger Erfüllungssituationen und deren fortgesetzten Genusses auf die Einsicht in deren Vergänglichkeit und d. h. die Vergänglichkeit dessen, woran sie bislang ihr Leben orientiert haben. Dieser Schluss ist, denke ich, nur nachvollziehbar, wenn wir die erstere Einsicht als *Anlass* für die zweite auffassen: Wenn entgegenstehende äußere Bedingungen nur noch Situationen herbeiführen, die an den Betroffenen gleichsam vorüberziehen, ohne Erfüllung zu bieten, dann stoßen sie dabei auf die Einsicht, dass künftige Lebenssituationen selbst dann, *wenn* sie Erfüllungen zu bieten haben, ja ebenfalls vorübergehen, also jeweils nur eine begrenzte Zeit bestehen, um dann in die Vergangenheit überzugehen und sie erneut einer (diesbezüglich) unerfüllten Gegenwart zu überlassen.

Diese Einsicht in die Vergänglichkeit (eventueller) künftiger Erfüllungssituationen (und deren Genusses) lässt die Betroffenen nun Kierkegaard zufolge verzweifeln. Offenbar meint er, die Einsicht auch schon *vor* Eintritt der genannten Lebenssituation (in der sich wichtige Wünsche als unerfüllbar erweisen) voraussetzen zu können. Denn Kierkegaard diagnostiziert, „daß sie [die Betroffenen] schon vorher verzweifelt gewesen sind“, es aber „nicht wußten“ – wobei Letzteres sinnvollerweise nur besagen kann, dass sie mit der (zunächst nur nicht aktualisierten) Vergänglichkeitseinsicht schon vorher *Grund* gehabt hätten, zu verzweifeln.<sup>166</sup> – Spätestens jetzt stellt sich uns aber die Frage: *Warum* sollte bzw. wie kann *dies* ein Grund zur Verzweiflung sein? Schließlich kann die situative Erfüllung eines Wunsches (z. B. nach beruflichem Erfolg)

<sup>165</sup> Zu allen nachfolgenden Zitaten bis zur nächsten Angabe siehe *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 204 f.

<sup>166</sup> Zur Kritik an dem Begriff einer nicht gewussten oder unbewussten Verzweiflung vgl. Michael Theunissen: *Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1993, S. 30 ff.



längere Zeit andauern und unterdessen, aber auch, wenn sie vorüber ist, von der Erfüllung anderer wichtiger Wünsche (z. B. nach künstlerischem Selbstausdruck, nach einer Partnerschaft etc.) überlagert werden. Auch wenn also die Erfüllung jedes *einzelnen* Wunsches nur vorübergehend sein kann und danach eine *relativ auf ihn* unerfüllte Lebenszeit nach sich zieht, folgt daraus nicht, dass das Leben zu irgendeinem Zeitpunkt *unerfüllt bleibt*, wenn man die Erfüllungszeiten der Wünsche *zusammen* betrachtet. Und selbst wenn unerfüllte Lebensphasen eintreten sollten, bestünde für den genussorientierten Menschen kein Grund, zu verzweifeln – solange er nicht Grund zu der Befürchtung hat, dass spätere Erfüllungen *ganz ausbleiben* werden. Mit der letzteren Ergänzung fallen wir jedoch wieder an den Anfang der Problemrekonstruktion zurück: Während das zu erwartende Ausbleiben künftiger genussvoller Erfüllungen aufgrund individuell verschiedener äußerer Umstände für genussorientierte Menschen durchaus ein Verzweiflungsgrund sein mag, ist nach wie vor die Frage offen, wie der dadurch veranlasste *Vergänglichkeitsgedanke* zu einem Verzweiflungsgrund werden kann. Lassen wir diese Frage aber zunächst auf sich beruhen und gehen weiter im Text, wo Kierkegaard eine andere Variante des „ästhetischen“ Lebens einführt.

So bestimmt er das „ästhetische“ Selbstverständnis an späterer Stelle auch als eines, das „die Lebensentwicklung in einer notwendigen Entfaltung des Unmittelbaren“ sieht.<sup>167</sup> Im Zusammenhang der Entwicklung des eigenen Lebens können mit dem zu entfaltenden „Unmittelbaren“ nur die gegebenen bzw. vorgefundenen individuellen Persönlichkeitseigenschaften oder Fähigkeiten gemeint sein. Darüber hinaus ist es nach Kierkegaard charakteristisch für solcherart „ästhetische“ Individuen, dass sie ihr Leben „im Unterscheidenden“ haben, genauer gesagt in demjenigen, was sie jeweils von anderen unterscheidet, und das heißt insbesondere: in demjenigen, was sie (nach ihrer eigenen Bewertung) *vor* anderen auszeichnet.<sup>168</sup> Stellen wir auch hier die Frage, *was* der „Ästhetiker“ genießt, so liegt die Antwort auf der Hand, wenn wir die beiden Charakterisierungen miteinander kombinieren: Was der „Ästhetiker“ genießt, ist die Ausbildung bzw. der Ausdruck derjenigen seiner Persönlichkeitseigenschaften oder Fähigkeiten, die ihn jeweils von anderen unterscheiden und gegebenenfalls (nach seiner eigenen Bewertung) vor ihnen auszeichnen. Wenngleich nur mit einiger Mühe, sieht man doch, wie diese Antwort Kierkegaards Bestimmung der „ästhetischen Anschauung“ erfüllt, die leider sehr abstrakt bleibt: Sie betrachte „die Persönlichkeit nach ihrem Verhältnis zur Umwelt“ (wobei es hier um die Betrachtung dessen an der Persönlichkeit geht, was sie im Verhältnis zu ihrer sozialen Umwelt auszeichnet), „und der Ausdruck dafür in der Rückbeziehung des Verhältnisses auf die Persönlichkeit ist Genuß.“<sup>169</sup>

<sup>167</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 243.

<sup>168</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 242 ff.

<sup>169</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 244.

Interessanterweise bringt Kierkegaard den Genuss an dieser Stelle seinerseits in ein Verhältnis zur Persönlichkeit: Der „ästhetische Ausdruck für den Genuß in dessen Verhältnis zur Persönlichkeit ist Stimmung.“<sup>170</sup> Während das Individuum sich im ersteren Falle im Ausdruck dessen genießt, was es im Verhältnis zu anderen Individuen auszeichnet, verhält es sich in der „Stimmung“ zu dieser genießenden Lebensweise selbst. Während die (sich selbst im Verhältnis zu anderen) genießende Lebensweise bereits ein Selbstverhältnis (mindestens) erster Stufe ist, haben wir in der „Stimmung“ demnach ein *höherstufiges Selbstverhältnis* zu sehen, das wir uns meines Erachtens nur *in der Form einer Bewertung* denken können. Dass sich in der „Stimmung“ eine mehr oder weniger explizite bzw. mehr oder weniger eingestandene Bewertung der je eigenen (hier: genießenden) Lebensweise ausdrückt, scheint mir auch der Grund zu sein, warum Kierkegaard in ihr ganz direkt „die Persönlichkeit“ zugegen sieht: „In der Stimmung ist die Persönlichkeit nämlich zugegen, aber sie ist“, wie Kierkegaard mit Bezug auf die genussorientierte Lebensweise zu bedenken gibt, „dämmernd zugegen.“<sup>171</sup>

Wenn diese Deutung stimmig ist, können wir, wie schon bei Nietzsche, auch aus Kierkegaards Stimmungsbegriff eine Frage ableiten, die den Status einer *existenziellen Grundfrage* für sich in Anspruch nehmen kann. Dazu brauchen wir lediglich noch die Form der fraglichen Bewertung, und d. h. ja: der Billigung (Begrüßung o. ä.) oder Missbilligung in die einer Frage zu integrieren. So gelangen wir zu der *Frage nach der Billigung oder Missbilligung* der je eigenen, so-und-so („ästhetisch“-genussorientiert, „ethisch“ oder „religiös“) orientierten Lebensweise. Formulieren wir sie aus, so hat sie, bezogen auf das „ästhetische“ Individuum, (nach dem gegenwärtig freilich noch nicht abgeschlossenen Klärungsstand) ungefähr den Sinn: „*Billigst du / begrüßt du*, dass du auf den Genuss vergänglicher Erfüllungssituationen bzw. Ausdrucksfähigkeiten hin lebst?“ – Wenngleich mir diese Ableitung einer existenziellen Grundfrage folgerichtig zu sein scheint, darf nicht übergangen werden, dass sie in Kierkegaards Schriften keine explizite Erwähnung findet. In ihrer expliziten Form kann sie uns jedoch auch im Falle Kierkegaards zu einem besseren Verständnis der von ihm aufgewiesenen Problemlagen und deren existenzieller Relevanz verhelfen. Ich werde daher gegebenenfalls auf sie zurückkommen und von ihr Gebrauch machen.

Mit der Präsenz der Persönlichkeit bzw. (genauer) ihrer eigenen Lebensbewertung in einem „dämmernd“-halb- oder unbewussten Modus haben wir im Nachvollzug von Kierkegaards Stimmungsbegriff bereits einen Sachverhalt erreicht, der für den erneuten Einsatz seiner Problemexegese des „Ästhetischen“ von entscheidender Bedeutung ist. Als Nächstes diagnostiziert er nämlich die Stimmung, in der das „ästhetisch“-genießende Individuum sich bewertend zu seiner Lebensweise verhält, als eine (mehr oder weniger) *unbewusste oder uneingestandene Verzweiflung*.

<sup>170</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 244.

<sup>171</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 244.

Diese uneingestandene Verzweiflung oder verzweifelnd-*negative Bewertung* der eigenen „ästhetischen“ Lebensweise führt Kierkegaard auf einen Gedankengang zurück, den der „Ästhetiker“ in innerem Dialog mit der Lebensanschauung des „Ethikers“ durchführt (die danach genauer zu besprechen sein wird):<sup>172</sup> In dieser inneren Zwiesprache gebe er zu, dass „der Unterschied, der seinem Leben Bedeutung verleiht, vergänglich ist“, füge jedoch hinzu, „es sei jederzeit das Beste, sich an ihm, solange man ihn hat, zu freuen“. Was hier von dem „Ästhetiker“ „zugegeben“ wird, ist gemäß der obigen Interpretation des „Unterschieds“ also die Vergänglichkeit seiner Fähigkeit, all das *weiterhin auszudrücken, was ihn von anderen unterscheidet* und in diesem Sinne (wie ich im Folgenden der Kürze halber sagen möchte) *individuiert*. Im Rückblick auf den mit Nietzsche entwickelten Begriff der Vergänglichkeit sehen wir hierin den Gedanken an das (relativ zur eigenen Gegenwart) in der näheren oder fernerer Zukunft, spätestens aber mit dem eigenen Tod bevorstehende *Vergehen* und d. h. den *Verlust der eigenen Ausdrucksfähigkeiten*.

Auf die durchaus nahe liegende Reaktion des „Ästhetikers“, angesichts ihrer Vergänglichkeit die eigenen, ihn individuierenden Ausdrucksfähigkeiten so lange zu genießen, wie er noch über sie verfügt, reagiert Kierkegaard in ungewöhnlich barscher Form, indem er sie zu einer „Feigheit“ erklärt. Wenn man sich nun klar macht, dass die Reaktion eines Menschen nur insofern „feige“ genannt werden kann, als er nicht den Mut hat, sich mit einem Sachverhalt zu konfrontieren, der ihr entgegensteht, müssen wir fragen: Welcher Sachverhalt steht nach Kierkegaards Einschätzung der Reaktion des „Ästhetikers“ entgegen?

An dieser Stelle sind Kierkegaards Hinweise auf einen solchen Sachverhalt einzig negativ aus einer Metapher zu erschließen, die er ihrerseits mit einem „Mißverständnis“ vergleicht: So sei die fragliche Feigheit der Hang zu einer Art „Traulichkeit“, „bei der es bis zur Stubendecke nicht allzu hoch ist“ – eine ‚Stubenhocker‘-Vertrautheit also, die im Wissen um die christlich-religiöse Haltung Kierkegaards vielleicht am ehesten in dem Bild der buchstäblich ‚in den Himmel aufstrebenden‘ gotischen Kirche ihre Entgegensetzung findet, deren erhobene Blickrichtung dem Betrachter vergleichsweise unvertraut sein muss. Es sei dies, so Kierkegaard weiter, als wolle sich jemand „an einem Verhältnis freuen, welches auf ein Mißverständnis gegründet ist, das doch früher oder später an den Tag kommen muß, und hätte also den Mut nicht, sich dessen bewußt zu werden oder es einzugestehen [...]“. Da sich Kierkegaard hier auf die Haltung des „Ästhetikers“ bezieht, sich trotz der Vergänglichkeit seiner individuellen Ausdrucksfähigkeiten auf deren Genuss zu bescheiden, solange es noch möglich ist, kann seine Abqualifizierung dieser Haltung als „Mißverständnis“ nur besagen, dass eben dies nicht geht. So ist es nach Kierkegaards Urteil an anderer Stelle ganz allgemein „stets Verzweiflung“, „sein Leben in

---

<sup>172</sup> Die nachfolgenden Zitate finden sich in: *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 244.

dem zu haben, dessen Wesen es ist, vergehen zu können.“<sup>173</sup> Obwohl Kierkegaard dies hier nicht direkt ausspricht, haben wir den gesuchten Sachverhalt also per Kontraposition darin zu sehen, dass der Mensch, um mit sich selbst im Einklang zu leben, nur auf etwas „Unvergängliches“ hin leben kann (– in diesem Sinne gleichsam mit ‚nach oben‘, über die Stubendecke hinaus ‚erhobenem Blick‘). Erst sehr viel später werden wir diesem Sachverhalt in dem von Kierkegaard postulierten Interesse an der „ewigen Seligkeit“ wiederbegegnen.

Nach dem bisherigen Stand müssen wir nach Kierkegaard als *Verzweiflungsgrund* bzw. als *existenzielles Problem für den „Ästhetiker“* festhalten: Als Mensch kann er nur auf etwas *Unvergängliches* (bzw. ein unvergängliches Lebensziel) hin leben, als „ästhetisch“-genussorientiert sich verstehender Mensch lebt er jedoch auf *Vergängliches* (vergängliche Lebensziele) hin: in Orientierung auf den Genuss vergänglicher Erfüllungs- bzw. Befriedigungssituationen oder den Genuss individuierender Ausdrucksfähigkeiten, die ebenfalls (auf lange Sicht) vergänglich sind.

### 2.2.3 Das „ethische“ Selbst. Identität, Selbstwahl und „ewige Gültigkeit“

Nach Kierkegaards Auffassung nun führt die Verzweiflungssituation bereits in sich das betroffene Individuum über die „ästhetische“ Existenzsphäre zur „ethischen“ hinaus, in der es dieses Problem überwindet. Im hier untersuchten Textzusammenhang von *Entweder/Oder* lässt sich die Überwindung des (für das „ästhetisch“ orientierte Individuum) existenziellen Problems aus folgenden Versatzstücken rekonstruieren:

Zunächst führt die Verzweiflung das Individuum in die Situation der „Vereinzelung“:<sup>174</sup> In der Verzweiflung, die Kierkegaard aktivisch (als „Akt der Verzweiflung“) auffasst,<sup>175</sup> „sondere ich mich aus aus meinem Verhältnis zur ganzen Welt, bis ich mit dieser Aussonderung ende in der abstrakten Identität.“<sup>176</sup> Versuchen wir die Situation Schritt für Schritt zu klären: In der „Vereinzelung“ gerät das Individuum in eine Distanz zu bzw. distanziert sich von seinem *Weltverhältnis* und „sondert“ sich selbst davon „aus“. Indessen schließt diese Aussonderung auch eine Distanznahme (also eine Selbst-Distanzierung) vom eigenen *Selbst* in seiner bisherigen *Konkretion* ein: Schließlich ist das konkrete Selbst definiert als „dies [bestimmte] Individuum, welches diese Fähigkeiten, diese Leidenschaften, diese Neigungen, diese Gewohnheiten hat, welches *unter diesen äußeren Einflüssen* steht, welches in der einen Richtung

<sup>173</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 251.

<sup>174</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 231 und 255. Dass Kierkegaard den Begriff „Vereinzelung“ an den genannten Textstellen auf den Begriff der (Selbst-) „Wahl“ bezieht, den wir systematisch erst an späterer Stelle erreichen werden, hat offenbar den Grund, dass er bereits die Verzweiflung selbst als einen Akt der Wahl auffasst (vgl. S. 224) und überhaupt zeitlich alles zusammendenkt (dazu später mehr).

<sup>175</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 279.

<sup>176</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 255 f.

*diese*, in der andern *jene Einwirkung erfährt*“ (Hervorhebungen von mir),<sup>177</sup> welches also „in lebendiger Wechselwirkung steht mit diesen konkreten Umgebungen, diesen Lebensverhältnissen, dieser Ordnung der Dinge“<sup>178</sup>. – Dabei ist offensichtlich: *Als* dasjenige, was diesen Bewusstseinsakt der (Selbst-) Distanzierung von seinem konkreten Weltverhältnis inklusive seiner konkreten Identität vollzieht, kann das Individuum (aus der Perspektive der Ersten Person d. h. aus seiner „Ich“-Perspektive) nicht wiederum *konkrete* Identitätsmerkmale haben. Es hat als solches lediglich die „abstrakte Identität“, ein Subjekt zu sein, das den beschriebenen Bewusstseinsakt vollzieht. Da Kierkegaard im gleichen systematischen Kontext statt von der „konkreten“ auch oft von der „zeitlichen“ oder „endlichen“ Identität bzw. dem „zeitlichen“ oder „endlichen“ Menschen redet, lässt er sich dazu verleiten, den Gegenbegriff der „abstrakten“ Identität durch den vom „ewigen“ oder „unendlichen Menschen“ zu ersetzen, ja geradewegs von einer „Verunendlichung“ der (vormals) „endlichen Persönlichkeit“ zu sprechen.<sup>179</sup>

Sofern es sich hier nicht lediglich um ein Stück theologischer Dogmatik, sondern um eine philosophische Schlussfolgerung Kierkegaards handelt, ist eine kritische Bemerkung dazu erforderlich. Bei der o. g. Ableitung der „abstrakten Identität“ greift Kierkegaard auf eine Gedankenfigur zurück, die eine genuine philosophische Einsicht Kants war und später in die Philosophie des deutschen Idealismus eingegangen ist:<sup>180</sup> Die Einsicht, dass es einen Sinn von Subjektivität bzw. des „Ichs“ gibt, der unhintergebar immer nur als *bestimmendes* oder *Vollzugsmoment* an kognitiven (z. B. epistemischen Urteils-) Prozessen beteiligt ist, ohne seinerseits kognitiv *bestimmbar* zu sein (indem es, an die Stelle des logischen Subjekts gesetzt, zum *Urteilsgegenstand* gemacht würde). Der Sinn dieses transzendentalen „Ichs“ besteht und erschöpft sich auch bereits darin, zu den eigenen Gedanken oder kognitiven Akten ein *Träger-* bzw. *Vollzugssubjekt* zu denken, und ist somit für jedes Erkenntnis-subjekt immer derselbe, also ungeeignet, es im Einzelfall von anderen zu unterscheiden. Daraus, dass es *als solches* und d. h. in diesem erkenntnistheoretischen Kontext: aus der Perspektive der Selbstzuschreibungen („Ich denke: ...“) keine empirischen, raum-zeitlichen Eigenschaften und Begrenzungen hat, folgt nun aber keineswegs, dass *das betreffende Subjekt keine raum-zeitliche Lokalisation und Begrenzung hat*. Denn schließlich mag es gleichwohl *aus der Perspektive der Dritten Person* auf anderer Grundlage mit einem *empirischen* Subjekt, der *begrenzten Person* identifiziert werden, die die kognitiven Akte auf dem Wege ihrer Selbstzuschreibung jeweils vornimmt. – Obwohl ich es für eine offene Frage halte, ob Kant selbst diesem Fehler ganz entgangen ist, scheint die nachkantische Philosophie des Deutschen Idealismus in ihrer exklusiven Orientierung an der Perspektive der Ersten Person eine

<sup>177</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 279.

<sup>178</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 280.

<sup>179</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 237.

<sup>180</sup> Vgl. die *Kritik der reinen Vernunft*: „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“, in der Erstauflage (A) 345 f.

ontologische Überhöhung, ja (im Falle Hegels) Verabsolutierung der Kantischen Konzeption transzendentaler Subjektivität vorgenommen zu haben. Desgleichen scheint mir Kierkegaard, hier einmal mehr von der Philosophie des Deutschen Idealismus beeinflusst, aus der kantischen Einsicht vorschnell ontologische Schlussfolgerungen gezogen zu haben, indem er seine Ableitung des „abstrakten“ Selbst kurzerhand durch ontologische Großbegriffe wie „ewig“, „unendlich“ und „absolut“ weiterbestimmte. Nur mit kritischem Vorbehalt gegenüber der ontologisierenden Begriffsbildung können wir daher Kierkegaards Bestimmungen weiter folgen, wenn er sagt: Bei der beschriebenen „aussondernden“ Selbstdistanzierung „ist der allgemeine Mensch zum Vorschein gekommen, und steht nun hinter dem konkreten Sein [des Individuums] und bricht hervor durch es hindurch“.<sup>181</sup> Und: Auf diese Weise finde das Individuum „den ewigen Menschen“ oder (wie Kierkegaard sich auch ausdrückt) „das Ewige“ in sich selbst, im Hinblick auf welches alle Menschen „gleich“ seien.<sup>182</sup>

Im nächsten, entscheidenden Schritt geht Kierkegaard von dem Begriff des „Ewigen“ in sich selbst zu dem der „ewigen Gültigkeit“ des je eigenen Selbst über. Sein Gedanke scheint zu sein: Indem das Individuum auf das (abstrakte) „Ewige“ in sich selbst aufmerksam wird, wird es sich auch der „ewigen Gültigkeit“ seines konkreten Selbst bewusst. Wie der Textzusammenhang zeigt, kommen mit diesem Schritt nun neben ontologischen auch *theologische* Voraussetzungen ins Spiel: die Rückbindung des „Ewigen“ in ihm selbst an eine „ewige Macht“ und d. h. für Kierkegaard stets: an „Gott“, dem das Individuum sich fortan verpflichtet fühle.<sup>183</sup> Der verbindende Gedanke scheint mir der zu sein, dass durch den Rückbezug des „Ewigen“ im eigenen Selbst auf die *ewige Macht Gott*, dem definitionsgemäß vollkommen gütigen und daher in sich *gerechtfertigten* (bzw. *wertvollen*) Wesen, die göttliche Gerechtfertigkeit (bzw. der göttliche Wert) sich gleichsam auf das eigene Selbst (*rück-*) *überträgt* und ihm in diesem Sinne eine ewige Geltung (bzw. einen ewigen Wert) verleiht. Dieser Schritt ist deshalb entscheidend, weil das Individuum, indem es sich auf diesem Wege seiner eigenen ewigen Geltung bzw. seines ewigen Wertes bewusst wird, Kierkegaard zufolge dazu motiviert wird, „sich selbst“ zu „wählen“ und damit in die „ethische“ Existenzsphäre einzutreten.

Welchen Sinn hat diese „Selbstwahl“ und was hat sie mit „Ethik“ zu tun? Die zweite Frage ist dem Anschein nach leicht zu beantworten, da Kierkegaard die Selbstwahl als eine Wahl des „Guten“ auffasst<sup>184</sup> (und der Begriff des Guten ist schließlich der Grundbegriff der Ethik bzw. der Moral). Aber die Wahl dieses „Guten“ ist (in Kierkegaards paradoxer Formulierung) „nicht die Wahl zwischen Gut und Böse“ bzw. (im Einzelfall) zwischen „guten“ und „bösen“ Handlungsweisen, betrifft also nicht das „Gute“ als Gegenbegriff zum moralisch „Bösen“,

<sup>181</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 279.

<sup>182</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 223.

<sup>183</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 219.

<sup>184</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 232 f.

m. a. W. das „Gute“ im engeren, *moralischen* Sinn.<sup>185</sup> Statt sich innerhalb des Spannungsfeldes zwischen „Gut“ und „Böse“ im moralischen Sinn zu positionieren, betrifft sie die Alternative, ob „man Gut und Böse wählt, oder Gut und Böse abtut.“<sup>186</sup> Mit der Wahl des „Guten“ im Sinne des ersteren Gliedes dieser Alternative ist eine Wahl des eigenen „Wollens“ gemeint, (noch) unabhängig von der Frage, welche *moralische Qualität* dieses Wollen hat, d. h., ob es jeweils moralisch gut oder böse ist.<sup>187</sup> Was unter der „Wahl“ des eigenen „Wollens“ genauer zu verstehen ist, können wir am besten aus der Kontraposition entnehmen: Dass jemand die fragliche Wahl unterlassen hat, bedeutet, dass „andere für ihn gewählt haben“.<sup>188</sup> Demnach spricht Kierkegaard mit der „Wahl“ des eigenen „Wollens“ einen Entschluss des Inhalts an, dass *ich selbst darüber entscheide*, ob ich so oder so handeln will (und nicht etwa *andere* dies für mich tun). Es handelt sich m. a. W. um die Wahl eines *selbstbestimmten* und vor sich selbst „verantworteten“ Lebens.<sup>189</sup>

Kommen wir von hier aus noch einmal auf die Frage zurück, in welchem Sinne hier von einer „Selbstwahl“ gesprochen werden kann. So schließt die genannte Wahl zwar eine Veränderung im *Verhältnis* zu sich selbst ein, jedoch nicht eine Veränderung *des Selbst*: Was das Individuum wählt oder sich zu Eigen macht, wenn es sich selbst wählt, ist sein „Selbst“ im Sinne seiner oben mit Kierkegaard definierten *konkreten Identität* mit all seinem Wollen, in Kierkegaards Worten: „er [der Wählende] selbst, ganz und gar der gleiche, der er vorher gewesen, bis hin zur unbedeutendsten Eigenheit [...]“<sup>190</sup> In dieser Hinsicht wählt das Individuum „sich selbst und nicht einen andern“ im Sinne einer *neuen* eigenen Identität. Dennoch „wird“ das Individuum insofern „ein anderer“ bzw. ist es künftig insofern „schlechthin verschieden von seinem früheren Selbst“, als es ebendieses konkrete Selbst nun als Ganzes *im Modus der Selbstbestimmung ergriffen* hat.<sup>191</sup> Mit diesem Selbstverhältnis des selbstbestimmt zu Eigen gemachten und in diesem Sinne (neu) „erworbenen“ konkreten Selbst tritt es aus seinem vorherigen „unmittelbaren“ Selbstverhältnis heraus. Hegelianisch gesprochen haben wir in diesem *vermittelten* Selbstverhältnis das „ethische“ Selbst Kierkegaards zu sehen.

Wohl in abermaligem Rückgriff auf eine transzendente Gedankenfigur bestimmt Kierkegaard die „ethische“ Selbstwahl als eine Wahl der „Freiheit“: nämlich „in dem Sinne, daß man von ihm [dem Wählenden], indem er sich selbst als Produkt wählt, ebenso gut sagen kann, er produziere, erzeuge sich selbst.“<sup>192</sup> Denn auch hier kann man sagen: Insofern er „sich selbst“ im Sinne seiner gesamten konkreten Identität wählt, ist er *als* Wählender aus der Ers-

<sup>185</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 180 und 232 f.

<sup>186</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 180.

<sup>187</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 180.

<sup>188</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 174.

<sup>189</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 264.

<sup>190</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 237.

<sup>191</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 229 und 237.

<sup>192</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 267 f.

ten-Person-Perspektive gesehen nicht wiederum dem kausalen Notwendigkeitszusammenhang seiner konkreten Identitätsmerkmale (inklusive der identitätsstiftenden Umweltbezüge) unterworfen und handelt in diesem Sinne „frei“ (– ob dieser Sinn von „Freiheit“ im Gegensatz zu kausaler Determination letztlich haltbar ist, muss hier allerdings offen bleiben)<sup>193</sup>. Freilich gehört zur Konsequenz dieses Gedankens, dass diese Freiheit kein dauerhafter *Zustand* sein kann, sondern jeweils *nur im Vollzug* der Selbstwahl *aktualisiert* wird. Deshalb sagt Kierkegaard von dem Wählenden: „in seiner Freiheit aber vermag er nur zu sein, indem er sie fort und fort verwirklicht.“<sup>194</sup>

Mit dem Eintritt in die „ethische“ Existenzsphäre schreitet das Individuum von der Situation der Vereinzelung (oder „Isolation“), der Distanznahme zu seiner vormaligen Identität inklusive seiner identitätsstiftenden Weltbezüge, fort zu der selbstbestimmten (Neu-) Aneignung dieser identitätsstiftenden Bezüge, die es von Neuem in eine „Gemeinschaft (Continuität)“ mit seiner sozialen Umgebung bringt.<sup>195</sup> Dabei erweitert Kierkegaard die identitätsstiftenden Bezüge noch über die je *gegenwärtige soziale Umwelt* hinaus auf die soziale *Tradition*: die je eigene „Geschichte, in der“ d. h. mit Rekurs auf welche der „ethisch“ Sich-Wählende „sich zu der Identität mit sich selbst bekennt.“ „Diese Geschichte“, so erläutert Kierkegaard weiter, „ist unterschiedlicher Art, denn in dieser Geschichte steht er in einem Verhältnis zu andern Individuen des [Menschen-] Geschlechts und zum ganzen [Menschen-] Geschlecht, und diese Geschichte enthält etwas Schmerzhaftes, gleichwohl ist er der, der er ist, allein durch diese Geschichte.“<sup>196</sup> Erst mit dieser Ergänzung um den sozialen und geschichtlichen Aspekt ist Kierkegaards Sicht des Bedingungsgefüges der individuellen Identität vollständig umrissen, in welches das Individuum sich erneut eingliedern muss, wenn es sich seine Identität „ethisch“-selbstbestimmt zu Eigen machen will.

An diesem Ort soll eine Eigentümlichkeit darin nicht verschwiegen werden, wie Kierkegaard das Fortschreiten von der „isolierenden“ (Selbst-) Distanznahme zur selbstbestimmten Aneignung der eigenen konkreten Identität samt seiner sozialen Welt- und Traditionsbezüge *zeitlich* sieht. Obwohl wir uns dieses Fortschreiten oben nur in der Form eines Bedingungsverhältnisses zweier verschiedener Schritte klarmachen konnten, denkt Kierkegaard sie individualpsychologisch offenbar *zusammen*, indem er sie zeitlich „in eins“ fallen lässt und den Vorgang so beschreibt: „Er [der Wählende] ist somit im Augenblick der Wahl in der vollendetsten Isolation; denn er zieht sich aus seiner Umgebung heraus; und gleichwohl ist er in dem gleichen Augenblick in unbedingtem Zusammenhang mit ihr, denn er wählt sich selbst als Produkt [...]“<sup>197</sup> Wenn wir die Beschreibung jedoch mit der Situation beginnen lassen, in der

<sup>193</sup> Vgl. dazu Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München, Wien: Carl Hanser Verlag 2001, S. 230-279.

<sup>194</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 247.

<sup>195</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 231 und 267 f.

<sup>196</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 229.

<sup>197</sup> *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 231 und 267 f.



das (noch) „ästhetische“ Individuum verzweifelt (indem es sich den besprochenen Verzweiflungsgrund bewusst macht), kommen wir nicht umhin, bis zu seiner selbstbestimmten Neuaneignung der eigenen Identität (dem „ethischen“ Selbstverhältnis) ein Zeitintervall anzunehmen.

Bevor wir noch einmal darauf zurückkommen, wie der Verzweiflungsgrund des „ästhetischen“ Individuums auf dem beschriebenen Bewusstwerdungsweg überwunden werden und zur „ethischen“ Selbstaneignung führen kann, muss die innere Konsequenz der „ethischen“ Existenzweise noch um einen Darstellungsaspekt ergänzt werden: Ist man nämlich erst einmal so weit, *selbst darüber zu bestimmen*, wie man *als* derjenige, der man konkret ist (mit den- und-den Fähigkeiten usw.), handeln will, so ist damit nach Kierkegaard auch die Aufgabe der *Selbstverwirklichung* verbunden. Mithilfe der Bestimmung des zu verwirklichenden „Selbst“ als „ideales Selbst“ umgeht Kierkegaard hier die Paradoxie, die dem Begriff der Selbstverwirklichung traditionell angelastet wurde (– kann doch „das Selbst“ ebendieses „Selbst“ nur dann „verwirklichen“, also vom Zustand des Nicht-Seins in den des Seins überführen, wenn es bereits wirklich *ist* und also gerade *nicht* mehr von einem Zustand des Nicht-Seins in den des Seins überführt werden kann und braucht):<sup>198</sup> Im Rückgriff auf eine Vorstellung vom eigenen „idealen“ Selbst d. h. *demjenigen* Selbst, das es *idealiter gern wäre*, unterscheidet und wählt das Individuum zwischen unwesentlichen und *wesentlichen* (und daher verwirklichungs- d. h. *förderungswürdigen*) eigenen Fähigkeiten und kultiviert sie in Eigenverantwortung.

Kommen wir nun noch einmal auf unsere Frage nach der *Überwindung* des oben gestellten *Problems* zurück, so hängt alles davon ab, wo in dem hier beschriebenen Bewusstwerdungsprozess das „Unvergängliche“ angetroffen wird, auf welches hin das betroffene Individuum (wie jedes menschliche Individuum) Kierkegaard zufolge leben muss, d. h. auf welches es sich in seiner Lebensorientierung beziehen muss. Im Rückblick auf die obige Beschreibung ist es nahe liegend, das gesuchte „Unvergängliche“ kurzerhand mit dem „Ewigen“ im je eigenen Selbst zu identifizieren. Doch was könnte es heißen, *auf* dieses „Ewige“ *hin* zu leben bzw. sich in seiner Lebensorientierung auf dieses „Ewige“ zu beziehen? Da dieses „Ewige“ für sich genommen *abstrakt* und inhaltsleer bleibt, kann es eine solche Orientierungsfunktion im Rahmen von Kierkegaards Beschreibung nur über die Rückbindung an die *ewige Macht Gott* erfüllen. Wollen wir Kierkegaards Überwindungsvorschlag nicht auf die theologisch allzu fordernde Konzeption eines dann wohl am Ziel der Gottgefälligkeit orientierten Lebens festlegen, welche überdies wieder hinter die Idee der „ethisch“-selbstbestimmten Lebensweise zurückfallen würde, können wir hier nur den (wenn- gleich ebenfalls aus einer theistischen Voraussetzung abgeleiteten) Begriff der ewigen „Gültigkeit“ oder (genauer) des *ewigen Wertes des konkreten eigenen Selbst* ins Zentrum rücken. Da es hier, bezogen auf den o. g. Verzweiflungsgrund, um *diejenigen* Seiten des konkreten Selbst geht, die wir oben als

<sup>198</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S. 276 f.

die je eigenen Lebenswünsche und (Selbst-) Ausdrucksfähigkeiten charakterisiert haben, legt sich nun folgender Gedanke nahe: Wenn diesen Fähigkeiten und Wünschen ein ewiger Wert zukommt, dann ist es auch *von unvergänglichem Wert, auf deren Kultivierung und situative Erfüllung hin zu leben*, wenngleich diese Lebenskultur *selbst* mit all ihren Erfüllungen vergänglich bleibt. Und damit ist klar: Wird das Individuum in der Vereinzelungssituation auf diese Konsequenz seines gerade erworbenen Bewusstseins des eigenen ewigen Wertes *aufmerksam*, dann findet es ebendamt jenes „Unvergängliche“, an welchem es künftig sein Leben orientieren kann (und nach Kierkegaard muss) – und *der Verzweiflungsgrund*, das Vergänglichkeitsproblem in seiner oben formulierten Fassung, *ist überwunden*. Ebenfalls klar wird so: Mit dem Bewusstsein seines eigenen Wertes gelangt das Individuum zu einer *Selbstbejahung*, die es dazu motiviert, sich sein „ästhetisches Selbst“, verstanden als seine konkrete Identität des so-und-so Wollenden und Wünschenden, nunmehr „ethisch“ *zu Eigen zu machen*.

#### **2.2.4 Die religiöse Orientierung. Verunmöglichende Bedingungen, das „Absurde“ und die gläubige „Doppelbewegung“**

In seinem späteren Buch *Furcht und Zittern* (1843) weitet Kierkegaard seine Problemanalyse von der „ästhetischen“ auf die „ethische“ Existenzsphäre aus. Obwohl wir Kierkegaards theologischen Rechtfertigungsversuchen einer „Suspension“ moralischer Normen mit Berufung auf Gott am Fall der altbiblischen Abrahamsgeschichte nicht nachgehen werden, finden wir hier doch einige Überlegungen vor, die die bisherige Problemexegese erweitern und Kierkegaards Konzeption eines gläubigen Selbstverhältnisses als Antwort darauf einführen. Was Kierkegaard von der Abrahamsgeschichte in seine Überlegungen einbringt, ist in seiner moralischen Anstößigkeit wohlbekannt und in einem Satz zu beschreiben: Abraham erhält von Gott die Anweisung, seinen Sohn Isaak zu „opfern“ d. h., mit dem richtigen moralischen Begriff ausgedrückt, Isaak zu ermorden,<sup>199</sup> und als gottesfürchtiger Mensch entschließt er sich allen Ernstes, ihr Folge zu leisten. Da dies zur Konsequenz hat, seinen Sohn (dem er gleichwohl in aller „Vaterliebe“ zugetan sei)<sup>200</sup> und all seine Lebensziele, die auf ihn gerichtet waren, *aufgeben* zu müssen, muss dieser Entschluss Abraham nach Kierkegaards empathischer Schilderung in den „Schmerz“ der *Verzweiflung* stürzen<sup>201</sup>.

Offensichtlich lässt sich diese Problembeschreibung zurückbeziehen auf das oben zuerst eingeführte Problem der Verunmöglichung künftiger Erfüllungssituationen für ein genussorientiert geführtes Leben. Der Unterschied liegt nur in der *moralischen* Seite des Problems, dass Abraham die bislang erhofften künftigen Erfüllungssituationen seiner väterlichen Liebe auf Gottes unerforsch-

<sup>199</sup> So auch Kierkegaard selbst: Vgl. *Furcht und Zittern*, S. 26 f.

<sup>200</sup> Vgl. *Furcht und Zittern*, S. 28 f.

<sup>201</sup> Vgl. Kierkegaards Beschreibung des „Glaubensritters“ in *Furcht und Zittern*, S. 40.

liches Gebot hin selbst zu verunmöglichen sich anschickt und gegen die moralische Anforderung verstößt, das Leben seines Sohnes zu schützen. Insofern diese Anforderung doch wohl zu Abrahams moralischem Selbstverständnis gerechnet werden soll, bringt ihn sein Gehorsam gegen Gott daher (über das Zunichtwerden einer wichtigen Lebenshoffnung hinaus) auch in einen Konflikt mit sich selbst innerhalb seines „ethisch“-selbstbestimmt geführten Lebens. Doch nicht um diesen Unterschied und seine theologischen Anschlussfragen kann es uns hier gehen, sondern lediglich um Kierkegaards Konsequenzen für die *Art des Umgangs* mit dem genannten Verzweiflungsgrund.

Bevor wir dazu kommen, muss noch ein *zweiter*, diesmal nichtreligiöser Fall erwähnt werden, anhand dessen Kierkegaard einen analogen Verzweiflungsgrund exemplifiziert: Es handelt sich um einen Junggesellen, der sich in eine Prinzessin verliebt und den „Inhalt seines ganzen Lebens“ in dieser Liebe sieht, für den aber aufgrund seines gesellschaftlichen Standesunterschiedes zu der Frau das ersehnte (Ehe-) Verhältnis „unmöglich sich verwirklichen läßt“. <sup>202</sup> Da Kierkegaard das Eingehen eines Eheverhältnisses darüber hinaus für eine allgemeine moralische Forderung hält, fasst er die (wenngleich nicht selbst verschuldete) Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung als ein Problem für die „ethische“ Existenzsphäre auf (die für ihn durch selbstbestimmte und dabei letztlich auch an der Idee des Guten orientierte Lebensentscheidungen gekennzeichnet ist). Für uns relevant ist nur die allgemeine Problembeschreibung, unter welche beide Beispielfälle unerachtet ihrer moralischen Seite fallen: Aufgrund *verunmöglicher äußerer* (in Abrahams Fall aber darüber hinaus verinnerlichter und aktiv geförderter) *Bedingungen* müssen die Betroffenen *ihre Hoffnung auf die Erfüllung zentraler Wünsche bzw. Ziele, an denen sie bis dahin ihr Leben orientiert haben, aufgeben* – mit der Konsequenz des *schmerzerfüllt-verzweifelten Leidens am eigenen Dasein*. <sup>203</sup> Kommen wir nun auf die Frage nach der Umgangsweise mit dieser Verzweiflung zurück.

Nach Kierkegaard hat diese Umgangsweise die Form einer „Doppelbewegung“, welche sich aus zwei verschiedenen, aufeinander aufbauenden Reaktionen zusammensetzt. Er beschreibt die *erste*, nächstliegende Reaktion als „unendliche Resignation“. <sup>204</sup> Resignativ ist diese Reaktion darin, dass der Betroffene (z. B. der Junggeselle) den Wunsch *im Äußeren* (d. h. *das Streben nach der äußeren Erfüllung des Wunsches*, hier nach einem Eheverhältnis) *aufgibt* und ihm, mit Kierkegaards Worten, „Valet gibt“, also gleichsam geistig „Lebewohl“ sagt. Indem der Betroffene den Wunsch, „der ihn in die Wirklichkeit hatte hinausführen wollen, aber an der Unmöglichkeit gestrandet war“, im Äußeren aufgibt, ist dieser jedoch „darum nicht verloren oder vergessen“: Der Wunsch „wird nun umgebogen nach innen“, und damit meint Kierkegaard offenbar: Das betroffene Individuum *hält an dessen Geltung in einem von*

<sup>202</sup> *Furcht und Zittern*, S. 41.

<sup>203</sup> Vgl. Kierkegaards Gegen- und Zielbegriff der „Versöhnung“ mit dem eigenen Dasein in *Furcht und Zittern*, S. 44.

<sup>204</sup> Vgl. zum Folgenden insbesondere *Furcht und Zittern*, S. 44.

*dessen äußeren Erfüllungsbedingungen* in der Welt der „Endlichkeit“ und Vergänglichkeit *unabhängigen Innerlichkeitsbereich fest*. Es überrascht nicht mehr, dass Kierkegaard mit diesem Vorgang abermals das Bewusstwerden einer „ewigen“ Geltung des fraglichen Wunsches verbindet. Im Hinblick auf das o. g. Problem besteht die Bedeutung dieser resignativen Reaktion darin, dass sie die Möglichkeit zu eröffnen scheint, die fraglichen Wünsche und damit die von ihnen jeweils abhängigen Lebensorientierungen in gewissem Sinne doch noch *zu bewahren*: nämlich in dem *innerlichen* bzw. *verinnerlichten* Sinn, nach welchem der Betroffene, in dem Bewusstsein der ewigen Geltung seines Wunsches, sich von der Unmöglichkeit dessen äußerer Erfüllung nicht irritieren lässt und so gleichsam *geistig auf ihn hin lebt*. So erläutert Kierkegaard: Der Junggeselle „bewahrt seine Liebe so jung, wie sie im ersten Augenblicke war“ und „nimmt keine endliche Rücksicht mehr auf das, was die Prinzeß tut“, ja er ließe sich nicht einmal irritieren, wenn sie sich in der Zwischenzeit mit einem Prinzen verheiratet sollte. Ihre Liebe beiderseitig in diesem Sinne „jung“ zu erhalten schlosse ein, dass beide, wenn „der Augenblick käme, welcher es verstattete, der Liebe in der Zeit ihren Ausdruck zu geben, imstande wären, eben da anzufangen, wo sie angefangen hätten, wenn sie von Anbeginn an vereint worden wären.“<sup>205</sup>

Kierkegaards Schlussfolgerung lautet: Diese Möglichkeit, den Wunsch (nunmehr „in einer Ewigkeitsgestalt“) doch noch zu bewahren, „versöhnt“ das resignierende Individuum mit dem „Schmerz“ der äußerlichen Aufgabe seines Wunsches sowie der gesamten, auf ihn bezogenen Lebensorientierung.<sup>206</sup> Einen weiteren, im engeren Sinne „ethischen“ Vorzug dieser resignativen Haltung sieht Kierkegaard in der *Autonomie*, die in der geschilderten Unabhängigkeit der Bewahrung des Wunsches (inklusive der auf ihn bezogenen Lebensorientierung) von äußeren Bedingungen zum Ausdruck komme. Noch einmal am Beispiel: „Was die Prinzeß tut, kann ihn [den Junggesellen] nicht stören, nur die gemeineren Naturen haben das Gesetz ihrer Handlungen in einem anderen Menschen, die Voraussetzungen ihrer Handlungen außerhalb ihrer selbst“ – durch welchen Zusatz Kierkegaard nichts anderes als den Gegenbegriff einer *heteronomen* Haltung umschreibt.<sup>207</sup>

Kann dieser Haltungsvorschlag im Hinblick auf den genannten Verzweiflungsgrund *überzeugen*? Zwar werden wir Kierkegaard darin Recht geben müssen, dass man einen Wunsch „innerlich“ oder *im Herzen bewahren* kann, auch wenn er unerfüllbar ist und man darum weiß. Die entscheidende Frage ist doch aber: Wie kann man im Wissen um seine Unerfüllbarkeit fortfahren, *das eigene Leben* an diesem Wunsch *zu orientieren*? Rhetorisch gefragt (nochmals am Beispiel des Junggesellen): Was nützt es dem Junggesellen, seine Liebe im Herzen „jung“ zu erhalten, wenn seine Liebe unerfüllt bleiben muss, wenn also seine Lebenszeit dahingeht und die begehrte Dame womöglich ei-

<sup>205</sup> *Furcht und Zittern*, S. 45 f.

<sup>206</sup> Vgl. *Furcht und Zittern*, S. 44 und 46 f.

<sup>207</sup> Vgl. *Furcht und Zittern*, S. 45.

nen anderen Mann heiratet – sodass sein Wunsch nach einem Eheverhältnis mit ihr samt seiner darauf bezogenen Lebensplanung (Familie etc.) chancenlos bleibt? Wie auch Kierkegaards Illustration dieses Falles oben nahe legt, könnte die Lebensführung dieses Mannes, solange er unbeirrt an diesem Wunsch als „seines ganzen Lebens Inhalt“ festhält, bestenfalls die Form eines *unbefristeten Moratoriums* oder *Aufschubs* haben. Und damit ist der entscheidende Unterschied bereits ausgesprochen, denn unbefristet „aufgeschoben“ heißt letztlich „aufgehoben“ oder (besser) „aufgegeben“: Während man einen Wunsch als solchen nach seiner Aufgabe im Äußeren noch (etwa in der Überzeugung seiner „ewigen“ Berechtigung) innerlich bewahren kann, ist dies nicht möglich, sofern er eine Funktion innerhalb einer *Lebensorientierung* haben und beibehalten soll – denn es gehört zum Sinn einer solchen Orientierungsfunktion, das *Handeln* der alltäglichen Lebensführung anzuleiten, und dies geht, wie stets beim Handeln, nur *mit Aussicht auf (äußeres) Gelingen* (am Beispiel: im mittelfristigen Eingehen eines Eheverhältnisses). – Noch gravierender wirkt sich dieser Sachverhalt auf die Beurteilung der resignativen Haltung bezogen auf den Fall Abrahams aus. Während Abraham seine Vaterliebe (ebenso wie der Junggeselle seine Liebe zu der hohen Dame) noch in der Überzeugung ihres „ewigen“ Wertes im Herzen bewahren mag, ist bereits sein Wunsch, das Leben und Wohlergehen seines Sohnes zu schützen, durch eine entsprechende (*per se* äußere) *Handlungsabsicht* definiert. Da in diesem Fall also nicht einmal die Möglichkeit besteht, den Wunsch „nach innen umzubiegen“, ohne ihm bereits seine *innere*, intentionale Identität zu nehmen, bietet die resignative Reaktion von vornherein *nicht* die Möglichkeit, in irgendeinem Sinn etwas von dem zu bewahren, was Abraham in seinem Gottesgehorsam verabschieden muss: seine väterlichen Wünsche oder seine von diesen abhängigen Lebensziele.

Wenn diese Kritik zwingend ist, kommen wir also nicht um die negative Diagnose herum, dass mit einer *nur innerlichen* Bewahrung wichtiger Lebenswünsche (sofern im Einzelfall überhaupt möglich) die jeweils durch sie bestimmten Lebensorientierungen *nicht* (und d. h.: auch nicht, *per impossibile*, innerlich) *bewahrt werden können*. Folglich können wir die „unendliche Resignation“ für sich genommen nicht als eine existenziell gelingende Reaktion auf den o. g. Verzweiflungsgrund anerkennen. Allenfalls noch mag sie im Bewusstsein der „ewigen“ Geltung oder Berechtigung der betroffenen Lebenswünsche den „Schmerz“ oder *das Leiden* an der Aussicht auf ein hinsichtlich ihrer unerfülltes Leben lindern oder aufwerten – ohne wohlgemerkt das Lebensproblem selbst zu mildern. Entgegen Kierkegaards Einschätzung verspricht die resignative Reaktion den Betroffenen keine bejahende „Versöhnung“ mit ihrer Problemlage, auch nicht „Ruhe und Friede und Trost im Schmerz“,<sup>208</sup> sondern bestenfalls das, was ihnen mit dem Wort „Resignation“ auch in alltagssprachlicher Rede zugeschrieben würde: dass sie sich mit ihrer Lebenslage *abgefunden* haben. Von einem (*lebens-*) *bejahenden* Sich-Abfinden kann hier ganz

<sup>208</sup> *Furcht und Zittern*, S. 46.

einfach deshalb keine Rede sein, weil wir es so weit nach wie vor mit einem *verzweifelt-missbilligenden Sich-Abfinden* zu tun haben. Obwohl wir Kierkegaards Einschätzung hier demnach nicht in allem folgen können, müssen wir ihm immerhin zugute halten, dass er die resignative Reaktion für sich genommen ebenfalls als unzureichend erachtet und durch eine zweite Reaktion zu ergänzen vorschlägt, zu der wir nun kommen.

Die *zweite* Reaktion setzt das „verständig“-geistige „Lebewohl“ der resignativen Haltung gegenüber dem jeweils betroffenen Lebenswunsch voraus, nimmt es aber in bestimmter Hinsicht auch wieder zurück. Kierkegaard nennt sie die „Bewegung des Glaubens“ – und stellt mit ihrer Erläuterung jeden der religiös-weltanschaulichen Neutralität verpflichteten Leser vor eine intellektuelle Zumutung. Im Bewusstsein dessen, dass Kierkegaard in seinem Selbstverständnis als religiöser (und religiös instruierender) Schriftsteller die logischen Schwierigkeiten für das „verständige“ Denken absichtlich inszeniert und zuweilen überzeichnet, werde ich seine Konzeption der gläubigen Selbstaneignung wegen ihrer zentralen Stellung gleichwohl vorsichtig rational nachzukonstruieren versuchen. Gedanklich vorausgesetzt ist auch hier wieder das Bewusstsein bzw. die Überzeugung von der ewigen Geltung des betroffenen Wunsches, nun aber zusammen mit einem expliziten Gottesglauben, der, hierauf bezogen, die (explizite) Überzeugung von der *ewigen Geltung des Wunsches vor Gott* einschließt. Zusammen mit der zusätzlichen Glaubensüberzeugung, dass „bei Gott“ *alles möglich ist*<sup>209</sup> und der ebenfalls vorausgesetzten Annahme, dass Gott, was vor ihm (oder für ihn) Geltung hat, auch „ermöglicht“ d. h. *erfüllt*, führt dies dazu, dass das Individuum nun doch an *die (äußere) Erfüllung seines zentralen Lebenswunsches* glaubt. Freilich verstößt dieses gläubige Vertrauen eklatant gegen das „Verstandes“-Wissen um die o. g. Ausgangssituation (der Unmöglichkeit dieser Erfüllung), welches dem Individuum nach Kierkegaards Beschreibung noch aus der vorhergehenden Resignation gegenwärtig ist. Da der Verstand gleichwohl „fort und fort damit Recht“ behält, „daß es [die fragliche Wunscherfüllung] in der Welt der Endlichkeit, in der er die Herrschaft hat, eine Unmöglichkeit sei und bleibe“,<sup>210</sup> nennt Kierkegaard den gleichzeitigen „Wunder“-Glauben an deren Ermöglichung, einen Glauben also, der buchstäblich auf *die Ermöglichung des Unmöglichen* vertraut, ganz treffend einen Glauben an „das Absurde“.<sup>211</sup> Der Glaube daran, „alles zu bekommen“ (am Beispiel des Junggesellen: die Prinzessin doch noch zu bekommen, am Beispiel Abrahams: Isaak doch noch gerettet zu sehen) „in kraft des Absurden“, ist die Einstellung, die es dem Individuum nach Kierkegaard erlaubt, sein eigenes, zeitliches Dasein *neu (nunmehr gläubig) zu ergreifen*.<sup>212</sup>

<sup>209</sup> In Kierkegaards Worten: „daß bei Gott kein Ding unmöglich ist“, *Furcht und Zittern*, S. 47.

<sup>210</sup> *Furcht und Zittern*, S. 48.

<sup>211</sup> Vgl. *Furcht und Zittern*, S. 48 f.

<sup>212</sup> Vgl. *Furcht und Zittern*, S. 47, 49 und 50.

Wie aber soll das hinsichtlich der beschriebenen Problemlage möglich sein? So kann doch das wundergläubige Festhalten an der Verwirklichung eigener Lebenswünsche nicht deren *Unmöglichkeit* aufheben. Psychologisch gesprochen mag Kierkegaard zwar in seiner Einschätzung Recht haben, dass man mit dem genannten Glauben „alles bekommt“ „in eben dem Sinne, in dem es heißt, daß wer Glauben hat wie ein Senfkorn, Berge versetzen kann.“<sup>213</sup> Aber selbst die Kraft, an besagten Wünschen und den auf sie bezogenen Lebenszielen festzuhalten, wird doch unweigerlich *gebrochen*, sobald letztere *an der Realität scheitern*. Denn schließlich ist zu berücksichtigen, dass die betroffenen Wünsche allenfalls begrenzten zeitlichen Aufschub dulden und *ein für alle Mal zunichte* werden, sobald die Zeit für deren mögliche Erfüllung vorüber ist. Nochmals am Beispiel: Geht die Lebenszeit des Junggesellen dahin, während die unerreichbare Frau ihr Leben in der Ehe mit einem anderen Mann zubringt, so wird sein Wunsch nach einem ehelichen Liebesglück mit ihr an dieser Realität der getrennten Lebenswege zunichte. Und während er *anfänglich* noch, im Wunderglauben an die Ermöglichung des Unmöglichen, die Kraft aufgebracht haben mag, auf die Erfüllung dieses Ehwunsches hin zu leben, muss diese Kraft mit der Zeit doch in das *Gefühl verzweifelter Ohnmacht* zusammensinken, wenn er sich klar macht, dass (bei Gefahr zeitlogischen Unsinn) schließlich kein Wunder *das bereits Geschehene ungeschehen* machen kann, indem es das schon *Verunmöglichte* gleichsam rückwirkend ermöglichte. Diese Konsequenz mit zu fordern, hieße, mit der Konzeption eines dauerhaft gläubigen Festhaltens erkanntermaßen nicht realisierbarer eigener Lebenswünsche nicht nur eine Art „Schizophrenie“ im Sinne einer *geistigen Spaltung* zwischen Glauben und Wissen, sondern geradewegs eine *Geistesverwirrung* einzufordern. Und damit würde Kierkegaard auch seine Konzeption der gläubigen Selbstaneignung selbst der Absurdität überantworten: Soweit wir uns uneingeschränkt an die Problembeschreibung halten, *führt sie sich selbst ad absurdum*, weil sie *gar nicht lebbar* wäre. – Überraschenderweise machen wir auch hier die Beobachtung, dass Kierkegaard die fatale Konsequenz zumindest indirekt anerkennt. Er vergleicht nämlich den „Mut“ des derart widervernünftig, ja geistesverwirrt gelebten Glaubens metaphorisch mit der Situation, in der „der Wahnsinn mir die Narrenjacke vor Augen hielte und ich an seiner Miene verstünde, daß der, der sie anziehen sollte, ich selber sei“. Gleichwohl fordert er den Betroffenen auf, im Vertrauen auf Gott an seinem Lebenswunsch festzuhalten – danach „mag er sich ruhig die Jacke anzieh.“<sup>214</sup> Positiv sieht Kierkegaard in dieser unbedingten Treue zum eigenen Lebenswunsch einen Akt bzw. ein Erfordernis der *Treue zu sich selbst*, insofern es hier um nichts weniger gehe, als die eigene „Seele“ zu „retten“: Sobald man nämlich mit dessen Aufgabe all dem untreu wird, was bis dahin zum zentralen Inhalt der eigenen Lebensführung gehörte, habe man nachgerade „seine Seele verkauft“.<sup>215</sup> Doch

<sup>213</sup> *Furcht und Zittern*, S. 50.

<sup>214</sup> *Furcht und Zittern*, S. 51.

<sup>215</sup> *Furcht und Zittern*, S. 51.

freilich wird der positive Gesichtspunkt der Selbsttreue wohl kaum den Nachteil aufwiegen können, dass sie unter den hier gestellten Bedingungen nur im Rahmen einer fatal realitätswidrigen Geisteshaltung gewahrt werden kann.

Indessen wird diese Beurteilung durch den Umstand erschwert, dass Kierkegaard den fraglichen Glauben an die absurde Ermöglichung des Unmöglichen an anderen Textstellen *selbst* assertorisch zu vertreten scheint – und damit *die Beschreibung des Ausgangsproblems*, die wir in der Kritik vorausgesetzt haben, *zurücknimmt* oder zumindest *in ihrer Geltung einschränkt*. So übernimmt er zuweilen selbst die gläubige Erwartungshaltung seiner Protagonisten, wenn er z. B., bei allen Unannehmlichkeiten, in Aussicht stellt: „Und doch muß es herrlich sein, die Prinzeß zu bekommen“, was den „Glaubensritter“ zu dem Einzigem mache, „der glücklich ist“.<sup>216</sup> Freilich, wenn wir anerkennen, dass diese Aussicht kraft der göttlichen Allmacht *besteht* und das Gottesvertrauen des Gläubigen durch einen entsprechenden *Ermöglichungsakt* Gottes belohnt wird, dann müssen wir Kierkegaards Konzeption der gläubigen Selbstaneignung trotz ihrer intellektuellen Zumutungen von dem Vorwurf ihrer Realitätswidrigkeit und lebenspraktischen Untauglichkeit freisprechen. Dann aber muss die Beschreibung des Ausgangsproblems nun dahin gehend relativiert werden, dass es sich bei der vorausgesetzten „Unmöglichkeit“ bzw. den „verunmöglichenden“ Bedingungen nur um eine *Unmöglichkeit* bzw. Verunmöglichung *nach menschlichem Ermessen* handele, welches an die Regeln oder Gesetze des Alltags- und physikalischen „Verstandes“ gebunden ist, an Gesetze also, die Gott mithilfe seiner Allmacht (der Macht, alles zu bewirken, was logisch möglich ist) jederzeit *außer Kraft setzen* kann.

Diese zweite Lesart hat einige wichtige Konsequenzen, welche die Situation desjenigen betreffen, dessen lebensbestimmender Wunsch sich bereits durch ein göttliches Wunder erfüllt *hat*. Sie betrifft nach Kierkegaards Schilderung z. B. den Junggesellen, der „in kraft des Absurden“ am Ende doch „jeden Augenblick glücklich und froh“ lebt mit der Prinzessin – dabei aber „jeden Augenblick das Schwert schweben“ sieht „über der Geliebten Haupte“.<sup>217</sup> Hier macht Kierkegaards Metapher des schwebenden Schwertes darauf aufmerksam, dass die wundersam herbeigeführte Situation der Erfüllung infolge der ihr für sich gesehen ja *entgegenstehenden* physischen Realität ständig bedroht ist. In dieser *ständigen Bedrohtheit* vor dem definitiven Zunichtwerden haben wir demnach ein *Anschlussproblem* für die gläubig zurückgewonnene Lebensorientierung zu sehen, selbst wenn (und gerade wenn) sie durch eine wundersam glücklich gewendete Lebenssituation begünstigt wird. – Fragen wir nun, was dies für die *praktische Lebensbewältigung* des gläubigen Individuums nach sich zieht, so ist Kierkegaards fiktives Porträt eines „Glaubensritters“ für uns aufschlussreich, in welchem er die biblische Gestalt Abraham in eine moderne Lebenssituation versetzt. Der „Glaubensritter“ mache „ständig die Bewegung der Unendlichkeit“ d. h. der resignativen Aufgabe seines zentralen Lebenswun-

<sup>216</sup> *Furcht und Zittern*, S. 52.

<sup>217</sup> *Furcht und Zittern*, S. 52.



sches bzw. der auf diesen bezogenen Lebensorientierung (in abstrakt-„unendlicher“ Distanzierung zu seiner „endlichen“ Identität), verbinde damit aber stets die „Bewegung der Endlichkeit“, indem er sich sogleich erneut mit dem durch sie angeleiteten, „endlichen“ Leben identifiziert.<sup>218</sup> Man kann sich den Sinn dieser beständig wiederholten „Doppelbewegung“, denke ich, am besten durch ihren Problembezug klar machen: Im Vollbewusstsein der *ständigen Bedrohtheit* der für sich (d. h. nach ihrer physikalischen Eigengesetzlichkeit) gesehen *unmöglichen* Begünstigung kommt das betroffene Individuum nicht umhin, seine (deren sicheren, langfristigen Bestand voraussetzende) Lebensorientierung *mit dem Verstand aufzugeben*; dieser verständigen Reaktion setzt es dann jedoch die stets neue *Erwartung des Wunders* der göttlichen Bestandssicherung entgegen, die es ihm erlaubt, sich die bedrohte Lebensorientierung immer wieder *gläubig anzueignen* und sie lebenspraktisch fortzuführen.

Um diese Doppelbewegung zu veranschaulichen, vergleicht Kierkegaard sie mit der von Tänzern: „Sie machen die Bewegung aufwärts und gleiten wieder hernieder [...]. Aber jedesmal, daß sie herniedergleiten, können sie nicht also gleich die Stellung einnehmen, sie wanken einen Augenblick, und dies Wanken zeigt, daß sie gleichwohl Fremdlinge sind in der Welt.“ Einzig im Moment des „Wankens“ beim Niedergleiten sieht Kierkegaard innerhalb dieses metaphorischen Vergleichs einen Unterschied: Denn „so herniedergleiten können, daß es in der gleichen Sekunde aussieht, als ob man stünde und ginge, den Sprung ins Leben zum Gange wandeln, [...] – das vermag allein jener Ritter [...]“.<sup>219</sup> Von der Unentdeckbarkeit der eingeübten Doppelbewegung im äußeren Lebensvollzug ist Kierkegaard so überzeugt, dass er den fiktiven, in die Szenerie der Moderne versetzten Glaubensritter *aus der Perspektive des äußeren Beobachters von anderen Menschen ununterscheidbar* sein lässt: „Ich [...] achte auf die mindeste Bewegung, ob sich nicht irgendeine Spur von Ungleichartigem, ein Spiegelblitz aus dem Unendlichen zeigen möchte, ein Blick, eine Miene, eine Geste, eine Wehmut, ein Lächeln, welche das Unendliche in seiner Ungleichartigkeit mit dem Endlichen verraten. Nein! [...] Er ist durch und durch gediegen.“ Während Kierkegaard seinen fiktiven Beobachter dem modernen Glaubensritter weiter nachstellen lässt, notiert er weiter über dessen Lebensalltag: „Er freut sich an allem, nimmt Anteil an allem, und jedesmal, daß man ihn an einer einzelnen Sache teilnehmen sieht, geschieht dies mit der Ausdauer, die den irdischen Menschen kennzeichnet, dessen Seele an solchen Dingen klebt.“ Äußerlich *auffällig* ist an ihm allenfalls das ungewöhnliche Ausmaß, in dem er den Situationen seines Lebensalltags Aufmerksamkeit entgegenbringt und ihnen gerecht zu werden versucht. So erledige er seine Amtsarbeit so gewissenhaft wie nach dem Klischee eines „Schreibersmann[s], der seine Seele an die italienische Buchführung verloren habe“, verbringe auch seinen arbeitsfreien Sonntag wie die meisten mit Kirch- und Spaziergang,

<sup>218</sup> Vgl. *Furcht und Zittern*, S. 40.

<sup>219</sup> *Furcht und Zittern*, S. 40 f.

„entzückt von allem, was er sieht“; er entwerfe, während er unterwegs an einem Bauplatz vorbeikommt, im Gespräch mit einem Passanten „im Nu“ mit architektonischer Fantasie ein Bauwerk, was diesen vermuten lassen müsse, er sei „wohl ein Kapitalist gewesen“; wenn er schließlich daheim im geöffneten Fenster liege und den Platz vor seinem Haus betrachte, beschäftige ihn alles Geschehen „mit einem Behagen am Dasein, als wäre er ein Mädchen von 16 Jahren“, u. dgl. m.<sup>220</sup>

Warum Kierkegaard sich dies so ausmalt, können wir uns auf der Grundlage des bereits Gesagten erklären: So muss der „kraft des Absurden“ begünstigte Glaubensritter ja jeden Augenblick seines fortgesetzt begünstigten Lebens *wie ein (göttliches) Geschenk* betrachten, das ihm immer wieder gegen alle verständige Erwartung zuteil wird. Diese Sicht aber muss jedem dieser Augenblicke und d. h. jedem Moment seiner je gegenwärtigen Lebenssituation in seinen Augen *einen besonderen Wert verleihen*. Und diese Wertschätzung kann nur darin ihren angemessenen Ausdruck finden, dass er mit entsprechender Flexibilität jedem dieser Momente bzw. *jeder seiner Gegenwartssituationen im Handeln gerecht zu werden versucht*, indem er die Möglichkeiten zum Ausdruck bringt, die jeweils in ihnen liegen. Dieser Zusammenhang scheint es mir zu sein, den Kierkegaard auch in der Kurzauskunft ausdrückt, der Glaubensritter kaufe „jeden Augenblick seines Lebens die gelegene Zeit zum teuersten Preise aus; denn auch das Allergeringste tut er allein in kraft des Absurden.“<sup>221</sup> Sofern der Glaubensritter im Anschluss an die o. g. Doppelbewegung die Möglichkeiten seiner Gegenwartssituationen nicht durchgängig zu Zwecken seiner Lebensorientierung instrumentalisieren muss, wird er sie daher unter anderem so nutzen, wie Kierkegaard dies oben an Alltagsbeispielen vorgeführt hat – etwa in der Weise spontan-spielerischen Ausprobierens ganz verschiedener, situativ gerade passender sozialer Rollen (während seiner Mußbezeit).

Mit unverhohlener Bewunderung preist Kierkegaard diese Art des „Glaubens“, genauer gesagt: der gläubigen Selbstaneignung mithilfe der fortgesetzten Doppelbewegung, als „groß“ an.<sup>222</sup> Dies deshalb, weil in seinen Augen *nur unter ihren Bedingungen eine (fortgesetzt) gelingende Bewältigung des Verunmöglichungsproblems möglich* ist. Und fraglos schließt sie ferner mit der zuletzt erreichten, emphatischen Wertschätzung jedes Lebensmoments eine *existenzielle Bejahung* ein, die in ein „Ja!“ auf die existenzielle Grundfrage überführbar ist. Sobald wir uns jedoch von dem internen Standpunkt der Rekonstruktion lösen und uns an eine kritische Einschätzung machen, fällt als Erstes die relative Fremdheit von Kierkegaards konzeptionellen Voraussetzungen ins Auge. So fällt es heute, im Zeitalter der Moderne, schwer, eine Konzeption *ernst zu nehmen* – geschweige denn lebenspraktisch zu *übernehmen* –, die nicht nur einen theistischen *Wunderglauben*, sondern auch ein kor-

<sup>220</sup> *Furcht und Zittern*, S. 38 f.

<sup>221</sup> *Furcht und Zittern*, S. 39 f.

<sup>222</sup> Vgl. *Furcht und Zittern*, S. 52 f.

respondierendes, *wunderwirkendes Eingreifen Gottes* verlangt, um zu einem gelingenden Umgang mit einem Lebensproblem zu kommen.

Mit dieser Bemerkung möchte ich die Besprechung der „Bewegung des Glaubens“ zunächst beenden, um noch einmal auf den *Status des Ausgangsproblems* selbst zurückzukommen. Wie gesagt ist die Verunmöglichung künftiger Erfüllungssituationen für lebensbestimmende Wünsche durchaus ein *Lebensproblem* für die Betroffenen. Da das Verunmöglichungsproblem Kierkegaards Ausgangsbeschreibung nach jedoch durch zufällige äußere Bedingungen herbeigeführt wird, statt auf allgemein menschliche Existenzbedingungen zurückgeführt werden zu können, kann es *kein „existenzielles“ Problem* im Sinne unserer Arbeitsdefinition genannt werden. Und so zeigt glücklicherweise auch die Erfahrung, dass die Zahl der von diesem Problem betroffenen Menschen (zumindest im mitteleuropäischen Raum) relativ gering bleibt. *Der Begriff Angst* (1844), die nächste systematisch wichtige Schrift Kierkegaards, bietet indessen eine Problemanalyse, in deren Verlauf wir erneut auf das weiter oben erwähnte *Anschlussproblem* stoßen und zu einer eigenständigen existenziellen Bedeutung gelangen sehen.

### 2.2.5 „Angst“: eigene Möglichkeiten, lebensaltersbedingte Problemlagen und Bedrohtheit durch die äußerste Möglichkeit

Mit *Der Begriff Angst* verfolgt Kierkegaard das Ziel, seine Kritik an der „ethischen“ Existenzsphäre zu ergänzen, indem er sie am angeblichen Faktum der „Sünde“ d. h. einer Schuld scheitern lässt, die nur im Glauben an eine göttliche Versöhnung überwunden werden könne. Auch an diesem Ort möchte ich Kierkegaards Hauptintention, hier eine Art sündentheologische „Suspension des Ethischen“, im Interesse der Stringenz dieser Untersuchung außer Acht lassen, die uns nur nach existenziell relevanten Problembefunden fragen lässt.

Im *Begriff Angst* werden wir zunächst abermals in den Bereich der „ethischen“ Selbstwahl geführt – hier allerdings auf einem anderen Weg als dem der Kritik an der „ästhetischen“ Existenzsphäre. Ausgangssituation ist für Kierkegaard die Situation der „Unschuld“. Unter „Unschuld“ ist in diesem Zusammenhang eine Art „Unwissenheit“ zu verstehen: die (*praktische*) *Unwissenheit vom Unterschied zwischen „Gut und Böse“*.<sup>223</sup> Wie schon in *Entweder/Oder* haben die Oppositionsbegriffe „Gut“ und „Böse“ auch hier keinen innermoralischen Sinn, sondern bezeichnen den Unterschied zwischen (einerseits) der *Selbstwahl* d. h. einem *selbstbestimmten* und (andererseits) einem *fremdbestimmten Leben*. Deren Unkenntnis in der Situation der „Unschuld“ ist jedoch nach Kierkegaards näherer Kennzeichnung *kein konfliktfreier Zustand*.

Kierkegaard umschreibt die Unkenntnis mithilfe der Metapher, der „Geist“ des betreffenden Individuums (welcher zunächst einfach jenes Unterscheidungsvermögen bezeichnet) sei dabei in einem „träumenden“, *noch nicht*

<sup>223</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 39 und 42.

*aktualisierten* Zustand. Dessen Verwirklichung, die darin besteht, den Unterschied zwischen „mir selbst“ d. h. *wer ich faktisch bin* und „meinem Anderen“ d. h. *wer ich sein will* im Hinblick auf die Vielfalt meiner sozialen „Möglichkeiten“, zu setzen und für eine Selbstwahl zu nutzen, sei (mitsamt der „Freiheit“, die darin bestehe) bislang nur „angedeutet“ oder *erahnt*.<sup>224</sup> Aus der Eigenperspektive des Individuums gesprochen, ist die als solche noch unverstandene „Freiheit“ zur Selbstwahl ein „Nichts“ – aber *ein Nichts*, welches nach Kierkegaard zum *Gegenstand einer Angst* wird.<sup>225</sup> Zum Angstgegenstand wird es nach Kierkegaards Diagnose durch den folgenden, gedoppelten Sachverhalt: *Einerseits* kann das (in der Situation der „Unschuld“ befindliche) Individuum seinen „Geist“ d. h. die eigene Fähigkeit der freien Selbstwahl *noch nicht „ergreifen“ d. h. aktualisieren*, da sie ihm *wie etwas Fremdes* außerhalb seiner selbst erscheint. *Andererseits* aber lebt es als Mensch nicht bloß „vegetativ“ d. h. in biologisch festgelegter „Leib-Seele“-Einheit, sondern ist „durch“ den Geist „bestimmt“ in dem Sinne, dass es durch die „Macht“ der genannten Fähigkeit „bedrängt“, also *zur Selbstwahl gedrängt* wird.<sup>226</sup> Den beiden Seiten dieses bislang nur beängstigend *erlebten* Konflikts ordnet Kierkegaard eine *affektive Zwiespältigkeit* zu, die er in der Begrifflichkeit von An- und Abstoßung beschreibt: zum einen als „*sympathetische Antipathie*“, wobei sich die „sympathetische“ Anziehung auf die zuletzt genannte Seite (den „geistigen“ Drang zur Selbstwahl), die „antipathetische“ Abstoßung auf die erstere (dessen Un(er)greifbarkeit) bezieht (mit Schwerpunkt auf der „Antipathie“); zum anderen, nur in umgekehrter Reihenfolge und Gewichtung, als „*antipathetische Sympathie*“.<sup>227</sup> Die innere Zwiespältigkeit sowie der schwankende Charakter dieser affektiven Reaktion führt Kierkegaard dahin, sie mit einem „Schwindel“ zu vergleichen: dem „Schwindel der Freiheit“.<sup>228</sup>

Von dieser Reformulierung aus lassen sich auch die begrifflich mitunter schwer zugänglichen Definitionen Kierkegaards in einen Zusammenhang bringen. So unterscheidet Kierkegaard „Angst“ von „Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich auf etwas Bestimmtes“, also wohl auf *konkrete Gefahrensituationen*, „beziehen, wohingegen Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist.“<sup>229</sup> In dieser Unterscheidung mithilfe der Kategorien „Wirklichkeit“ und „Möglichkeit“ versucht Kierkegaard offenbar die bereits eingetretene, physische Realität äußerer Gefahrensituationen, die den *Gegenstand der Furcht* ausmachen, von der sich erst „andeutenden“ Realität der freien Selbstwahl zu unterscheiden; in ihrer *bloß erahnten* Realisierung oder besser: *erahnten Realisierbarkeit* bleibt die Freiheit der Selbstwahl demgegenüber gleichsam in zweifacher Hinsicht vorerst eine *Möglichkeit* („für die Möglichkeit“). Mit dieser Deutung der sich nur „andeutenden“ Realität, die ge-

<sup>224</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 39 f.

<sup>225</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 39 f., 77 und 99.

<sup>226</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 40 und 42.

<sup>227</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 40 f. und 43.

<sup>228</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 60 f.

<sup>229</sup> *Der Begriff Angst*, S. 40.

nau genommen eine noch nicht aktualisierte Möglichkeit ist, stimmt die Umschreibung durch ein „Sich-Zeigen“ überein, die Kierkegaard in einer späteren Wiederholung seiner Begriffsbestimmung von „Angst“ ebenfalls mithilfe der „Möglichkeiten“-Kategorie deutet: „Angst“ sei „das sich für sich Zeigen der Freiheit in der Möglichkeit“.<sup>230</sup> In der kürzesten Variante drückt Kierkegaard diesen Sachverhalt schlicht als „Angst der Möglichkeit“ aus.<sup>231</sup> Einen spezifischeren Sinn von „Möglichkeit“ scheint Kierkegaard hingegen mit der Bestimmung im Auge zu haben, „in“ der Angst sei „die selbstische Unendlichkeit des Möglichen“.<sup>232</sup> Hiermit kann nur *die grenzenlose Vielfalt (konkreter) sozialer Möglichkeiten* gemeint sein, zwischen denen eine selbstständige Wahl zu treffen das Individuum durch seine „geistige“ Bestimmung gedrängt wird.

Bevor wir Kierkegaard weiter folgen, müssen wir uns abermals über den *Status* des beschriebenen Konflikts verständigen. Schon längst musste sich die Frage aufdrängen, *für wen* bzw. für welche Individuen sich der Konflikt eigentlich stellt. Kierkegaard sieht in diesem Konflikt eine Möglichkeitserklärung für den altbiblischen „Sündenfall“ und schildert ihn daher mit Bezug auf die Gestalt „Adam“, in welcher er den Anfang der Menschheitsgeschichte personifiziert sieht. Jedoch begreift Kierkegaard den biblischen Text hintergrund durchaus als mythische Erzählung, die „im Äußerlichen geschehen“ lässt, „was innerlich ist.“<sup>233</sup> Der zur Sünde disponierende Konflikt Adams (dessen sündentheologische Seite wir hier außer Acht lassen) ist für ihn ein innerer Konflikt, der für die menschheitsgeschichtlich ersten Individuen charakteristisch ist. Da Kierkegaard davon überzeugt ist, dass jedes geschichtlich spätere Individuum die Phasen der Menschheitsgeschichte in seiner eigenen Entwicklung erneut durchläuft, schreibt er den inneren Konflikt darüber hinaus nicht nur einer *menschheitsgeschichtlichen*, sondern auch (mit einem modernen Begriff) einer *entwicklungspsychologischen Frühphase* zu: der Kindheit. So sei die Angst „dem Kinde so wesentlich eigen, daß es sie nicht entbehren mag [...]“.<sup>234</sup>

Dieser entwicklungspsychologische Aspekt von Kierkegaards Problembeschreibung ist aufschlussreich, obwohl wir ihn an diesem Ort nicht auf seine sachliche Richtigkeit überprüfen können. Er relativiert den Konflikt auf eine Frühphase der Individualentwicklung, aus der heraus er auch einzig als ein *existenzieller* Konflikt verständlich werden kann. So kann es *relativ* auf diese Frühphase durchaus als ein existenziell-unumgänglicher Konflikt gelten, wenn das heranwachsende Individuum durch eine noch nicht ganz erwachte, aber machtvolle Fähigkeit in ihm selbst zu etwas gedrängt wird, was es noch nicht vollziehen kann: zu einem selbstbestimmten Umgang mit dem eigenen Leben – zu welchem es deshalb noch nicht fähig ist, weil es noch gar nicht den Unterschied versteht zwischen dem, *wer es ist* und *wer es sein will*. Obwohl *wir*,

<sup>230</sup> *Der Begriff Angst*, S. 114.

<sup>231</sup> *Der Begriff Angst*, S. 77.

<sup>232</sup> *Der Begriff Angst*, S. 61.

<sup>233</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 45.

<sup>234</sup> *Der Begriff Angst*, S. 40.

aus der Perspektive der Dritten Person, die Situation mit diesen (oder ähnlichen) Worten beschreiben und als existenziellen Konflikt deuten können, ist freilich zu beachten, dass das betroffene Individuum selbst sie nicht als solche, ja nicht einmal als Konflikt oder Problem *verstehen*, sondern nur in der Stimmung einer angstvollen Unruhe *erleben* kann. Wir haben es daher mit einem existenziellen Problem zu tun, das sich von den bisher besprochenen Problemlagen in Folgendem *unterscheidet*: Es ist ein *vorläufiges*, entwicklungspsychologisch bedingtes Problem, und damit ist, so, wie es oben erläutert worden ist, die Besonderheit verbunden, dass es besteht, solange es dem betroffenen Individuum nicht als solches bewusst ist, von dem aber zu erwarten ist, dass es überwunden ist, sobald das Individuum die mit ihm gestellte Aufgabe lebenspraktisch verstanden hat. Da dieses Verständnis zu erlangen offenkundig nur von der *entwicklungspsychologischen Reife* der hier betroffenen Individuen, nämlich heranwachsender Kinder oder Jugendlicher abhängt, bieten das besprochene Problem und die darauf bezogene Angst so weit *keine Herausforderung an die Idee eines gelingenden Lebens* im Sinne der Fragestellung dieser Arbeit. Stattdessen können wir hieraus jedoch eine systematische Lehre ziehen: Wir müssen der Möglichkeit begrifflichen Raum lassen, dass es *vorläufige existenzielle Problemlagen* geben mag, die *nur für bestimmte Lebensphasen bzw. lebensaltersbedingte Zäsuren gelten*.<sup>235</sup>

Folgen wir Kierkegaard weiter, so stoßen wir bald auf eine parallele Problembeschreibung, die er für ein menschheitsgeschichtlich bzw. entwicklungspsychologisch „späteres Individuum“ durchführt. Dessen Ausgangssituation ist nach Kierkegaards Schilderung die gleiche wie die des „früheren“, jüngeren Individuums, also die o. g. Situation der Unkenntnis – bis auf den Unterschied, dass es nun den Angst machenden Konflikt „reflektierter“ erfasst.<sup>236</sup> So werde der Gegenstand der Angst für das Individuum zu einem mehr und mehr bestimmten „Etwas“ dadurch, dass ihm dessen eigene Möglichkeiten als ein Komplex von „Ahnungen, die sich in sich selbst reflektieren“, immer „näher rücken“. Mit der Wendung „in sich selbst reflektieren“ meint Kierkegaard in diesem Kontext nach eigener Versicherung ein „Vorbestimmen (Prädisponieren)“.<sup>237</sup> Beziehen wir dies aufeinander, so können wir Kierkegaards Auskunft nur wie folgt verstehen: Das Individuum *erahnt* bereits seine eigenen sozialen Möglichkeiten (ohne sie schon voll zu verstehen), und diese „rücken“ ihm in der Weise „näher und näher“, dass *sie seine Selbstwahl prädisponieren d. h. vorweg bestimmen oder vorwegnehmen* – ohne dass das Individuum diese Selbstwahl *schon vollziehen kann* (in dieser Hinsicht bleiben sie „ein Nichts“<sup>238</sup>).

---

<sup>235</sup> Vgl. Sigmund Freuds spätere Zuordnung Angst bedingender „Gefahrsituationen“ zu verschiedenen Stadien der Persönlichkeitsentwicklung, die allerdings eng mit seiner Phaseneinteilung der Sexualentwicklung zusammenhängen. Vgl. *Hemmung, Sympotom und Angst*. Frankfurt/Main: Fischer Verlag 1992, S. 78-83.

<sup>236</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 61 f.

<sup>237</sup> *Der Begriff Angst*, S. 61.

<sup>238</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 61.

In dem genannten „Etwas“, den je eigenen sozialen Möglichkeiten bzw. (genauer) der *prädisponierenden Kraft* dieser Möglichkeiten, sieht Kierkegaard eine Folge des „Generationsverhältnisses“, mit welchem er das *Verhältnis des Individuums zu seiner sozialen Tradition oder Geschichte* anspricht.<sup>239</sup> Den gedanklichen Zusammenhang können wir uns wie folgt klar machen. Erstens ist es hilfreich, uns vor Augen zu führen, dass wir unter den bereits so oft verwendeten Begriff der eigenen sozialen „Möglichkeiten“ konkreter die einem Individuum jeweils offen stehenden *sozialen Rollen bzw. Handlungsweisen nach sozialen Rollen* zu fassen haben werden (wie z. B. Architekt oder Maurer sein bzw. als Architekt Bauvorhaben planen, als Maurer einen Dachstuhl bauen usw.). Zweitens versteht sich von selbst, dass diese Rollen und rollenbezogenen Handlungsweisen in der Regel durch Generationen hindurch *tradiert* sind und von jedem Individuum zunächst *vorgefunden* werden. Diese beiden Aspekte haben darüber hinaus einen explizierenden Rückbezug zu dem an früherer Stelle eingeführten Begriff individueller *Identität*, dessen Umfang Kierkegaard, wie wir gesehen haben, über die je gegenwärtige soziale Umwelt des Individuums hinaus auf dessen soziale Tradition ausdehnt. Im Rückgriff auf diesen Begriff lässt sich daher drittens sagen: *Wer* jemand seiner sozialen Identität nach ist und sein kann, ist in der Regel (und d. h. hier: sofern er in dieser Hinsicht nicht neue Identitäten instituiert) *durch gesellschaftlich tradierte Rollen definiert*. Wenn nun viertens davon die Rede ist, dass die gesellschaftliche Tradition, aus der die Rollen stammen, eine „prädisponierende“ Wirkung auf die individuellen Identitätsmöglichkeiten hat, so kann dies nur als eine *Folge der Sozialisation* interpretiert werden, in deren Verlauf jedes Individuum bereits in einer Frühphase seiner Entwicklung (aber *nachdem* es dem Kindesalter entwachsen ist) in bestimmte tradierte Rollen eingeübt wird – eine *Prägung*, durch die es hinsichtlich seiner möglichen Identitäten d. h. alles dessen, was es (noch) sein kann, bereits *vordisponiert* oder sogar *vorherbestimmt* wird.

Es ist ebendiese *Gefahr der determinierenden Vorwegnahme*, der ein existenzieller Status zuerkannt werden kann, der sich im Unterschied zu dem des Konflikts des „früheren“ Individuums nicht bereits mit einem Verweis auf dessen entwicklungspsychologische Unreife wegerklären lässt. Deutlicher noch ist dies aus einer anderen Textstelle ersichtlich, wo Kierkegaard die Problemlage unter ihrem temporalen Aspekt beschreibt.<sup>240</sup> Hier beschreibt er die Angst des „späteren“ Individuums vor der eigenen „Freiheit“ d. h. der freien Selbstwahl als Angst vor dem Zukünftigen, wobei als das „Zukünftige“ hier das *Wer*, also die sozialen, rollendefinierten Identitätsinhalte der anstehenden Selbstwahl gilt. Jedoch ist die Beschreibung des Angstgegenstandes so weit noch verkürzt. Vollständiger bestimmt Kierkegaard die hier gemeinte Angst als Angst davor, dass dieses zukünftig Anstehende bereits „vorweggenommen“ ist vom „Vergangenen“, in welchem wir nun die gesellschaftliche Tradition des

<sup>239</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 62.

<sup>240</sup> Vgl. nachfolgend *Der Begriff Angst*, S. 92 f.

jeweiligen Individuums zu sehen haben. Demnach besteht *das Problem* darin, dass die sozialen Identitätsinhalte der Selbstwahl durch die prägende Wirkung der je eigenen gesellschaftlichen Tradition bereits *determinierend vorweggenommen sind* – mit der Folge, dass „die Möglichkeit“ der anstehenden Selbstwahl „verloren ist, ehe denn sie gewesen.“ – Es ist offensichtlich, dass dieses Problem selbst dann *bestehen bleiben* würde, wenn die entwicklungspsychologische Unreife überwunden wäre, m. a. W.: wenn das betroffene Individuum seine eigenen sozialen Möglichkeiten und die Aufgabe ihrer selbstbestimmten Aneignung voll verstünde, seiner Selbstwahl also von dieser Seite nichts mehr entgegenstehen würde. Wir haben es hier mit dem nicht entwicklungspsychologisch relativierbaren Problem zu tun, die eigenen Möglichkeiten *nicht selbstbestimmt ergreifen zu können*, weil *das Resultat* – eine eigene künftige Identität auf der Grundlage deren selektiver Nutzung – bereits determinierend gesellschaftlich *vorgegeben* ist.

Leider finden sich im Text von Kierkegaards *Angst-Schrift*, soweit ich sehe, keine Anhaltspunkte mehr für eine Lösung oder Bewältigung des so formulierten Problems. Zwar preist Kierkegaard hier wie überall in der Schrift den religiösen Glauben als Ausweg an. Aber da die gläubige „Reue“ gegenüber Gott sündentheologisch definiert ist und sich auch nur auf eine in sündentheologischen Begriffen beschriebene Situation zurückbeziehen lässt, bleibt ihr problemlösender Beitrag hier unklar. Wir kommen daher nicht umhin, dieses Problem zunächst auf sich beruhen zu lassen und es an späterer Stelle wieder aufzugreifen.

Folgen wir der Systematik von Kierkegaards *Angst-Schrift* weiter, so stoßen wir auf eine dritte Problembeschreibung für ein *noch* „späteres“ Individuum, welches sich von den vorher charakterisierten darin unterscheidet, dass es nun den Unterschied zwischen „Gut“ und „Böse“ sowie seine eigenen Möglichkeiten lebenspraktisch kenne – und zwar als Konsequenz einer „Sünde“. Zum Gegenstand der Angst erklärt Kierkegaard nun die Möglichkeit, durch weiteres Sündigen „noch tiefer“ in der Sünde zu versinken.<sup>241</sup> Da Kierkegaards Problembeschreibung hier nun endgültig in sündentheologischen Voraussetzungen befangen bleibt und im Text insbesondere nirgends ersichtlich wird, warum es überhaupt eine *Notwendigkeit* (und nicht vielmehr höchstens kontingent) sein sollte, die eigene Freiheit erstmalig in einer *sündigen*, also (vor Gott) moralisch verwerflichen Handlung zu missbrauchen, bringt sie uns nicht mehr weiter.

Während die bisherigen Problemlagen bzw. Angstfaktoren sich innerhalb einer entwicklungspsychologischen Reihe systematisieren ließen, stoßen wir im letzten Kapitel der *Angst-Schrift* auf einen Angstfaktor, der in seiner Allgemeinheit offensichtlich außerhalb dieser Reihe steht und von Kierkegaard denn auch ohne die Einschränkungen seiner bisherigen „früher“-„später“-Terminologie formuliert wird. Am Ende steht seine Erörterung, weil Kierkegaard ihm die Funktion einer „Erlösung“ d. h. einer Befreiung von jeglichen „endlichen“

<sup>241</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 114 f., 116 f. und 118.



Angstanlässen zuschreibt, in welcher er zugleich den religiösen Glauben wirksam sieht (und der Glaube ist für Kierkegaard stets auch systematisch das Letzte).<sup>242</sup> Er enthält einen sachlichen Rückbezug auf das oben im Zusammenhang mit dem „Glaubensritter“-Porträt diskutierte (Anschluss-) Problem der *ständigen Bedrohtheit der eigenen Lebensorientierung* – jedoch mit dem Unterschied, dass dessen Geltung hier nicht auf die Ausnahmesituation einer wundergewirkten Begünstigung beschränkt bleibt. So beschreibt Kierkegaard das Angstmoment hier als die Einsicht des Individuums, dass es „schlechterdings nichts vom Leben fordern kann“ – womit offenkundig das Gut der *Lebenssicherheit* gemeint ist, wie aus der nachfolgenden Metapher hervorgeht: „daß das Entsetzliche, das Verderben, die Vernichtung Tür an Tür wohnt mit einem jeden Menschen“.<sup>243</sup> M. a. W. geht es darum, *dass alles, woraufhin das Individuum* (im „Endlichen“, wie man mit Kierkegaard immer hinzufügen muss) *leben mag, jederzeit zunichte werden kann*. Im Vergleich mit *dieser* Möglichkeit sind jegliche konkreten Angstfaktoren nach Kierkegaards Einschätzung „weit leichter“ und unbedeutender. Um sie von der Vielfalt der letzteren grundsätzlich abzuheben, nennt Kierkegaard sie schlicht „die Möglichkeit“<sup>244</sup> (ich werde sie im Folgenden auch die „äußerste Möglichkeit“ nennen).

Die Wirkung dieser Möglichkeit bzw. (genauer) der Angst vor ihr beschreibt Kierkegaard in motivischem Anschluss an das Grimmsche Märchen von einem, der „auszog, um das Gruseln zu lernen“, als eine Art *Lernen*.<sup>245</sup> Das betroffene Individuum werde durch die genannte Angst gleichsam lebenspraktisch „gelehrt“ oder „gebildet“ – aber dies bezieht sich genau genommen auf eine Fähigkeit der Entbehrung. So besteht der Vorgang nach Kierkegaards Darstellung darin, zunächst einmal „alles“ zu „verlieren“.<sup>246</sup> Das kann im gegenwärtigen Zusammenhang nur heißen, zusammen mit der Verfügbarkeit bzw. dem bisherigen Glauben an die Verfügbarkeit der eigenen Lebensziele „alles“, also wohl *die Ziele selbst* bzw. *die unmittelbare Orientierung an ihnen* zu „verlieren“ oder aufzugeben.

Und wieder führt dieser Verlust nach Kierkegaards Darstellung in eine Situation der *Vereinzelung*, wie wir sie erstmalig bei der Besprechung von *Entweder/Oder* kennen gelernt haben. So führt dieser auch hier in eine Distanz zu allen vorherigen identitätsstiftenden Bezügen, von welcher aus dem betroffenen Individuum seine „endliche“ Identität und dabei insbesondere auch all seine „endlich“-konkreten Ängste bewusst werden. Den Zusammenhang über den Begriff „Angst“ sieht Kierkegaard im gegenwärtigen Textzusammenhang darin, dass angstvoll mit der *äußersten* Möglichkeit zu rechnen, dass alles zunichte wird, woraufhin man bisher gelebt hat, für den Betroffenen einschließt, sich darauf vorzubereiten, „daß jedwede Angst“ d. h. wohl: (Angst-) Situation, „vor der er sich geängstigt, im nächsten Augenblick über ihn ge-

<sup>242</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 161 ff.

<sup>243</sup> *Der Begriff Angst*, S. 162.

<sup>244</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 162 f.

<sup>245</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 161.

<sup>246</sup> Im Text grammatisch in der Vergangenheitsform. *Der Begriff Angst*, S. 164.

kommen ist".<sup>247</sup> Für die *Wendung ins Positive* ist nun entscheidend, dass zusammen mit der vorherigen, unmittelbaren Lebensorientierung auch alle auf diese bezogenen, konkreten Ängste ihren *unmittelbar bindenden Bezug* zu dem betroffenen Individuum verlieren – und damit streng genommen ihren Charakter *als Ängste* verlieren. In erneutem Rückgriff auf den Begriff des Lernens sieht Kierkegaard in dem Vorgang geradezu einen „Lehrgang“ der äußersten „Möglichkeit“ bzw. der Angst vor der äußersten Möglichkeit<sup>248</sup> und beschreibt ihn zusammenfassend so: „So tritt die Angst in seine Seele hinein, und durchsucht alles und ängstet das Endliche und Kleinliche aus ihm heraus, und so führt sie ihn, wohin er will.“<sup>249</sup> „Wohin“ er, der Geängstigte, „will“, ist sicher die Freiheit von seinen konkreten Ängsten. Geradezu enthusiastisch vergleicht Kierkegaard sie mit einer tänzerischen Leichtigkeit: „Wer es [...] in Wahrheit gelernt, sich zu ängstigen, er wird wie im Tanze schreiten, wenn der Endlichkeit Ängste aufzuspielen beginnen“ – wohingegen „der Endlichkeit Lehrlinge“, die sich nicht auf die Angst vor der äußersten Möglichkeit einlassen, „Verstand verlieren und Mut“.<sup>250</sup>

Was aber wird aus der *Angst vor der äußersten Möglichkeit* selbst, im Vergleich zu der alle konkreten Ängste nach Kierkegaards Darstellung so „klein“ sind bzw. so viel „leichter“ wiegen? Wir sind mit der Darstellung von Kierkegaards Konsequenzen noch nicht am Ende. Zu diesen gehört im systematisch nächsten Schritt abermals die Einführung des *Unendlichkeitsbegriffs*: Indem das Individuum sich nämlich in der genannten Weise von der Angst (vor der äußersten Möglichkeit) „führen“ lasse, gewinne es „die Unendlichkeit“. Da wir an diesem Ort keine begriffliche Erläuterung dafür finden, um welche Art „Unendlichkeit“ es sich hier handeln soll, können wir hier einzig erneut das „unendliche“ bzw. „ewige“ Selbst oder die je eigene unendliche bzw. ewige „Gültigkeit“ vermuten, die das Individuum ja bereits nach Kierkegaards Darstellung in *Entweder/Oder* und *Furcht und Zittern* auf dem Wege der o. g. Selbstdistanzierung gewinnt. Im letzten Schritt hat dies nach Kierkegaard zur Folge, dass das Individuum „alles wiederbekommt“ und so die Angst vor der äußersten Möglichkeit *bewältigt*.

Weil wir auch hierzu keine nähere Erklärung als lediglich den Verweis auf eine *gottesgläubige* Überwindung der Angst finden, stehen uns zwei Interpretationswege offen, die uns noch einmal zu der „Doppelbewegung“ aus *Furcht und Zittern* zurück führen. Wie wir dort gesehen haben, gewinnt das Individuum in der *ersten*, resignativen Reaktion auf dem Wege der Selbstdistanzierung (oder zuletzt durch seinen gläubigen Gottesbezug) nach Kierkegaards ontologischer Überzeugung ein „unendliches“ Selbst bzw. eine innerliche „Unendlichkeit“, die seinem Selbst und sodann seinen zentralen Lebenszielen eine *ewige, unzerstörbare Geltung* verleiht. In dieser Hinsicht „alles

<sup>247</sup> *Der Begriff Angst*, S. 162.

<sup>248</sup> Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 164.

<sup>249</sup> *Der Begriff Angst*, S. 165.

<sup>250</sup> *Der Begriff Angst*, S. 168.

wiederzubekommen“ kann nur heißen, dass es seine vorherigen Lebensziele in jenem *von deren äußerer Unverfügbarkeit* in der Welt der „Endlichkeit“ *unberührten eigenen Innerlichkeitsbereich* wiedergewinnt. – Doch hier legt sich freilich ein ähnlicher Einwand wie schon bei der Besprechung von *Furcht und Zittern* nahe: Wie kann es dem betroffenen Individuum seinen verlorenen Glauben an die eigene Lebenssicherheit wiedergeben oder auch nur dessen Verlust bewältigen helfen, wenn es den eigenen lebensorientierenden Zielen eine *innerliche* Geltung zuschreibt, die bei allem, was im Äußeren geschehen mag, nicht zunichte werden kann? Mag diese Zuschreibung das betroffene Individuum für sich genommen auch in seiner lebenspraktischen Zielstrebigkeit bestärken können, hat sie doch der angstvollen Einsicht in das *jederzeit mögliche Zunichte- bzw. Unmöglichwerden der erstrebten Erfüllungssituationen* nichts entgegenzusetzen, da letztere *jegliche* derartige Zielstrebigkeit bedroht. So muss der Versuch einer *Veräußerlichung* dieser Möglichkeit zum Zweck der innerlichen Immunisierung gegen sie misslingen, da die „innerlich“ festgehaltenen Ziele als *lebensorientierende* Ziele nur dadurch überhaupt eine Identität und motivationale Wirkung haben, dass das Individuum gerade deren *Veräußerung* (m. a. W.: Verwirklichung) beabsichtigt, die ihrerseits *ebenso „äußerliche“ Voraussetzungen* hat – Voraussetzungen, die durch die besagte Möglichkeit bedroht werden. Dieses Misslingen hat zur Konsequenz, dass die bedrohten Lebensziele jedenfalls *nicht auf die genannte Weise zurückgewonnen* werden können und die Angst vor der äußersten Möglichkeit *so weit unbewältigt* bleiben muss.

Die *zweite* Interpretationsmöglichkeit besteht darin, erneut auf die „Bewegung des Glaubens“ zurückzugreifen. Im Anschluss an die Erläuterung der gottesgläubigen Reaktion anhand des Problems der ständigen Bedrohtheit der lebenspraktischen Begünstigung des „Glaubensritters“ können wir hier, in fast wörtlicher Wiederholung, sagen: In der *gläubigen Reaktion* setzt das betroffene Individuum der resignativen Anerkennung der Bedrohtheit die *Erwartung der göttlichen Bestandssicherung* seiner (vor Gott „ewig gültigen“) Lebensorientierung entgegen. Da diese Erwartung zum Inhalt hat, dass *die äußerste Möglichkeit kraft göttlichen Beistands nie zur vernichtenden Wirklichkeit wird*, vermag sie *die Angst* des Individuums *zu binden* und erlaubt es ihm, die (für sich bzw. nach menschlichem Ermessen gesehen) durch die äußerste Möglichkeit bedrohte Lebensorientierung nunmehr *gläubig wiederzugewinnen*. Für diese Interpretation im Rekurs auf die gläubige Erwartung einer göttlichen Bestandssicherung spricht auch Kierkegaards eigene Umschreibung im Rekurs auf den „Vorsehungs“-Begriff: „Mit Hilfe des Glaubens erzieht die Angst die Individualität dazu in der Vorsehung auszuruhen.“<sup>251</sup>

Im Unterschied zu der gläubig zurückgewonnenen Lebensorientierung des Glaubensritters aus *Furcht und Zittern* muss sich der Glaube an den Beistand durch göttliche Vorsehung hier nicht auf eine *Absurdität* verlassen, sofern der Beistand sich ja nicht gegen eine physikalische bzw. *Lebenswirklichkeit*, son-

<sup>251</sup> *Der Begriff Angst*, S. 167 f.

dern nur *gegen eine Möglichkeit* richten soll. Doch trotz der Vermeidung einer offenen Absurdität scheint mir das gläubige Individuum zumindest in einem *latenten Konflikt* mit seinem physikalischen und alltagspraktischen „Verstand“ zu stehen, sofern es sein Verschontbleiben von (gemeinhin „Schicksalsschläge“ genannten) lebenspraktischen Katastrophen eben *nicht* begünstigenden physischen Notwendigkeiten (Ursachen), sondern stattdessen deren beständiger Verunmöglichung kraft göttlicher Einwirkung zuschreibt. Aufgrund dieser Zuschreibung ist es nahe liegend, auch hier von dem gottesgläubigen Individuum voranzusetzen, dass es, wie schon der Glaubensritter, jeden Augenblick seines (hinsichtlich der Möglichkeit schwerer Schicksalsschläge) begünstigten Lebens wie ein Gottesgeschenk betrachten wird. Wenn dieser Vergleich mit der Lebenseinstellung des Glaubensritters trägt, finden wir wiederum Anschluss an die weiteren, oben ausgeführten Konsequenzen der früheren Zielkonzeption gläubiger Selbstaneignung mithilfe der Doppelbewegung: Er wird *jedem Augenblick* seiner je gegenwärtigen Lebenssituation *einen besonderen Wert beimessen* und diese Wertschätzung darin zum Ausdruck bringen, dass er im eigenen Handeln jeweils *die besonderen, einmaligen Möglichkeiten nutzt*, die seine Lebenssituationen zu bieten haben.

Betrachten wir diese Variante gläubiger Selbstaneignung und Angstüberwindung als Ganze, so fällt freilich auch hier als Erstes ihre *Abhängigkeit von einer theistischen Metaphysik* ins Auge. Zwar setzt sie mit dem Glauben an göttlichen Beistand gegen das Eintreten der äußersten Möglichkeit keinen eigentlichen Wunderglauben voraus, aber doch die *Erwartung einer* dieser Beistandsidee *konformen (eigenen) Lebensrealität*. Darüber hinaus setzt sie freilich voraus, dass diese Erwartung auch zukünftig *nicht enttäuscht wird* – indem das gläubige Individuum dann *doch* vom Äußersten, einem Schicksalsschlag heimgesucht wird, der seine Lebensziele zunichte macht. Damit dies, und so auch das lebenspraktische Gelingen der gläubigen Selbstaneignung, nicht dem (teleologisch gesehen) zufälligen Gang der Dinge überlassen bleibt, muss es weiter einen *nicht-zufälligen Zusammenhang* zwischen dem Verschontbleiben vom Äußersten und dem entsprechenden göttlichen Beistand oder zumindest dem Glauben an ihn geben. Mit dieser metaphysischen Voraussetzung aber steht auch diese konzeptionelle Variante der gläubigen Selbstaneignung, wie schon die in *Furcht und Zittern* behandelte, als moderne Konzeption für den gelingenden Umgang mit einem Lebensproblem spätestens in heutiger Zeit vor einem *Glaubwürdigkeitsproblem*.

Zuletzt müssen wir auch auf den *existenziellen Status* des zuletzt besprochenen *Problems* selbst zurückkommen. Fraglos ist die Bedrohtheit durch die äußerste Möglichkeit ein Problem, dem sich niemand ganz entziehen kann. Als eine Frage glücklicher oder unglücklicher Fügung ist es zwar von Einzelfall zu Einzelfall verschieden, ob es tatsächlich zum Äußersten kommt, aber gegen *die Möglichkeit*, dass alles, woraufhin man gelebt hat, in einer schicksalhaften Katastrophe zunichte wird, kann sich niemand völlig absichern. Allenfalls noch lässt sich *die Wahrscheinlichkeit* ihres Eintretens mit Blick auf typische Ge-

fahrenquellen durch Sicherheitsvorkehrungen *verringern*, nie aber auch nur annähernd gegen Null reduzieren. Wenn zudem nichts für eine höhere (z. B. göttliche) Sicherheitsgarantie spricht, auf die wir vertrauen könnten, kommen wir daher nicht umhin, mit der beständigen, mehr oder weniger großen Bedrohtheit unserer lebensorientierenden Ziele und Hoffnungen durch die äußerste Möglichkeit zu leben. Die Unausweichlichkeit dieses Problembefundes darf uns indessen nicht dazu verleiten, eine wichtige Unterscheidung zu übersehen: Obwohl es sich um ein *allgemein menschliches* Problem handelt, folgt daraus nicht, dass wir es mit einem *existenziellen* Problem zu tun haben. Dies aus dem einfachen Grunde, weil es nicht ersichtlich ist, warum der Befund, dass die katastrophischen Wechselfälle des Lebens über jeden Menschen hereinbrechen können, zu einer *lebensverneinenden Einstellung* führen müsste, wie sie im missbilligenden „Nein!“ auf die existenzielle Grundfrage zum Ausdruck käme. Eine Begründung dafür wäre auf die Voraussetzung eines *existenziellen Bedürfnisses nach einer letzten Sicherheit* für das eigene Leben angewiesen. Erstens aber könnte ein solches Sicherheitsbedürfnis schon deshalb nicht allgemein vorausgesetzt werden, weil es individuell ganz verschieden stark oder gar nicht ausgeprägt zu sein scheint; man denke nur an die Tatsache, dass nicht wenige Menschen (beispielhaft so genannte Abenteurer) unablässig Unsicherheiten und Risiken bis hin zur Lebensgefahr suchen. Und zweitens dürften wir uns mit dieser Voraussetzung gewiss am allerwenigsten auf Kierkegaard berufen – der in anderem Zusammenhang geradewegs eine *existenzielle Unsicherheit* einfordert, die wir im Fortgang näher kennen lernen werden.

### **2.2.6 Die leidenschaftliche Orientierung an der „ewigen Seligkeit“ I: „absolutes Telos“, existenzielle Relativierung und die Konflikthaftigkeit der religiösen Existenz**

Kierkegaards Konzeption des religiösen und insbesondere des christlich-religiösen Selbstverhältnisses steht auch in den nächsten systematisch weiterführenden Schriften im Vordergrund: in *Philosophische Brocken* (1844) und *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846). Ich wende mich sogleich der *Nachschrift* zu, da die engere Fragestellung der *Philosophischen Brocken* dort wieder aufgenommen und in einen größeren systematischen Kontext gestellt wird. Die *Nachschrift* thematisiert vorrangig das Verhältnis des Individuums „zum Christentum“, genauer: zur christlichen Verheißung einer „ewigen Seligkeit“. Um nicht verfrüht christlich-theologische Voraussetzungen einzubringen, empfiehlt es sich jedoch, die Rekonstruktion mit jenen existenzphilosophischen Ausgangsbestimmungen zu beginnen, mit denen bereits der Kierkegaard-Teil dieser Untersuchung eröffnet worden ist. Um zu dem für Kierkegaard so wichtigen Begriff „Leidenschaft“ vorzudringen, hatte ich dort bereits den Gedanken ins Spiel gebracht, dass die je eigene Existenz das *persönlichste Interesse* eines jeden ist. Da der Begriff

der *leidenschaftlichen Lebensorientierung* im Folgenden eine tragende Rolle spielen wird, müssen wir uns diesen gedanklichen Zusammenhang mit Kierkegaard noch einmal genauer ansehen.

Im Zusammenhang einer Erörterung der Begriffe „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ vertritt Kierkegaard die Auffassung, dass für „den Existierenden“ die je eigene „ethische Wirklichkeit“ bzw. Existenz sein „höchstes Interesse“ ist, ja sogar sein soll.<sup>252</sup> Mit „Wirklichkeit“ ist hier der Umstand gemeint, „daß er da ist“,<sup>253</sup> und „ethisch“ (hier in einem unspezifischeren Sinne) ist sie in der *praktischen* Bestimmtheit dieses Daseins, also darin, dass der Existierende sich insbesondere handelnd „zu dem Zukünftigen verhält“.<sup>254</sup> Wie wir aus Kierkegaards Systematik wissen, muss die *Weise*, in der jemand „da“ ist und sich handelnd auf seine Zukunft bezieht, jeweils nach der „ästhetischen“, „ethischen“ oder „religiösen“ Existenzsphäre des betreffenden Individuums spezifiziert werden. – Wir stehen hiermit erneut vor der indirekten *Einführung der existenziellen Grundfrage*, wenn wir die Überlegung zu Ende führen: *Erstens* ist der Umstand, dass das Individuum so-und-so („ästhetisch“, „ethisch“ oder „religiös“) existiert und sich dabei handelnd auf eine entsprechend (also wiederum „ästhetisch“, „ethisch“ oder „religiös“) orientierte Zukunft bezieht, *derjenige* Sachverhalt, um dessen Bewertung es bereits in der anfangs eingeführten Grundfrage ging; die Ergänzung um einen Zukunftsbezug macht hier lediglich explizit, was der Begriff der Lebensorientierung eingangs schon beinhaltete. Soll er *zweitens* Gegenstand des „höchsten“ d. h. übergeordneten „Interesses“ des Individuums sein, so kann dieses Interesse selbstverständlich nicht den Sinn haben, verändernd etwas *herbeiführen* zu wollen, da der interessierende Sachverhalt ja bereits als die aktuelle Lebensweise des Individuums besteht. Dann aber kann es bei dem fraglichen Interesse letztlich wieder nur um die Frage gehen, wie das Individuum *die Tatsache, dass es so-und-so sein Leben vollzieht und seine Zukunft orientiert, bewertet*: ob es sie *gutheißen oder billigen* kann.

Mit der *Zukunftsorientierung* nun sieht Kierkegaard *Paradoxien* verbunden, die jenes übergeordnete Interesse für die eigene Existenz vor Probleme stellen – Probleme, deren Bewältigung eine subjektive „Anstrengung“ und innerliche „Anspannung“ erfordert, die Kierkegaard als „Leidenschaft“ bestimmt. So eng sieht Kierkegaard diesen Zusammenhang, dass er die Leidenschaft geradezu zu einem *Gradmesser (und Impulsgeber) einer gelingenden Existenz* erklärt. Die Leidenschaft, so Kierkegaard, sei „für den Existierenden gerade das Höchste der Existenz – und Existierende sind wir nun einmal.“<sup>255</sup> Nun

<sup>252</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 15 ff.

<sup>253</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 17.

<sup>254</sup> Vgl. Kierkegaards rhetorische Fragen an den spekulativen Philosophen, in: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 6.

<sup>255</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 188.

hat Kierkegaard in der *Nachschrift* primär diejenige leidenschaftliche Lebensbewältigung im Auge, deren Zukunftsbezug in der Sorge um die je eigene „ewige Seligkeit“ besteht. – Bevor wir näher auf sie und die mit ihr verbundenen Paradoxien zu sprechen kommen, möchte ich jedoch zunächst Kierkegaards *Gegenbegriff* der „weltlichen Leidenschaft“ und seine Kritik an ihr in den Blick nehmen.<sup>256</sup>

Mit der „weltlichen Leidenschaft“ ist die leidenschaftliche Lebensorientierung am „Weltlichen“ und d. h. hier: an „weltlich“-*vergänglichen Zielen* gemeint. In seiner Kritik macht Kierkegaard geltend, dass diese Lebensorientierung sich in einem „qualvollen Selbstwiderspruch“ befinde, der dadurch entstehe, „daß das Individuum sich zu einem relativen Telos *absolut* verhält“. Entgegen der auf den ersten Blick zugestandenermaßen widersprüchlichen Begriffsverbindung von „relativ“ und „absolut“ ist aber durchaus nicht klar, worin hier der Sache nach ein Widerspruch liegt. So kann man „das Weltliche“ mit Kierkegaard zwar durchaus ein „relatives“ Ziel, genauer: die weltlichen Ziele „relative“ Ziele nennen, insofern sie stets *auf vergängliche* und somit *zeitlich relativierte Erfüllungszustände gerichtet* sind. Dass aber das weltlich orientierte Individuum sich „absolut“ zu ihnen verhält, kann hingegen nur den Sinn haben, dass es *sich zu ihnen als seine letzten oder letztgültigen Lebensziele verhält*. Um den Absolutheitsbegriff hier zur Konstruktion eines Selbstwiderspruchs zu verwenden, muss Kierkegaard dem Individuum unterstellen, dass es letztlich nicht umhin kommt, zumindest einigen seiner weltlichen Ziele darüber hinaus einen *zeitlichen Absolutheitsstatus* oder einen *Bezug zu etwas mit Ewigkeitsstatus* (vergleichbar der „ewigen Seligkeit“) zuzuschreiben. Erst die nachfolgende Erläuterung Kierkegaards zeigt genauer, wie er den Widerspruch entstehen sieht.

So verwendet das Individuum der weltlich orientierten Leidenschaft alle Kraft darauf, Zielzustände zu erreichen, die wesentlich „vergänglich“ und unbeständig, also nur *von vorübergehender Dauer und Befriedigung* sind. Damit aber sind die fraglichen Zielzustände, wie Kierkegaard uns erinnert, wesentlich „ein Nichts“, gesehen in ihrem zeitlichen „Abstand vom Ewigen“. Daraus schließt er, dass deren Genuss *keine erfüllten Lebensmomente* bieten könne: Sie seien bloß Momente „in der Zeit, mit Leerheit angefüllt“. Da die Erwartung erfüllter Lebensmomente aber gerade der *Zweck ihrer Verfolgung* ist, folgt daraus weiter, dass das Individuum (sein Wissen um diesen Widerspruch zwischen Zweck und Realisierbarkeit vorausgesetzt) sich bei seiner ausschließlichen Orientierung an weltlichen Zielen in einem *Selbstwiderspruch* befindet – einem Selbstwiderspruch, den es als existenziell „quälend“ empfinden muss.

Mit diesem Argument hat Kierkegaard es sich jedoch offensichtlich zu einfach gemacht. So reicht der Verweis auf die zeitliche Entfernung innerweltlich verstandener Zielzustände vom „Ewigen“ nicht aus, um sie zu unerfüllten Le-

---

<sup>256</sup> Vgl. zum Nachfolgenden *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 129.

bensmomenten zu erklären. Vielmehr erfordert dieser Schluss die Zusatzthese, dass *allein deren Bezug auf einen Zielzustand mit Ewigkeitsstatus* (ein „absolutes Telos“ in der Terminologie Kierkegaards) *eine erfüllte Lebenszeit gewähren* kann. Bei dieser Zusatzthese handelt es sich um nichts anderes als um jene ebenfalls implizit gebliebene These, die wir schon bei der Analyse von Kierkegaards Kritik an der „ästhetischen“ Existenzweise identifiziert und besprochen haben: die anthropologische These, dass jedes Individuum als Mensch *nur auf etwas Unvergängliches* d. h. *nur auf ein unvergängliches Ziel hin* leben kann, um ein erfülltes Leben zu führen. Somit haben wir auch die hier von Kierkegaard angesprochene „Qual“ des weltlich orientierten Individuums am Ende in demselben Problem zu sehen, dass es sich *einerseits* an Vergänglichem d. h. *vergänglichen Lebenszielen* orientiert, *andererseits* als Mensch aber nur auf etwas Unvergängliches, ein *unvergängliches Lebensziel*, hin leben könne.

Freilich hat diese Lesart des Arguments wegen Kierkegaards impliziter Inanspruchnahme der externen These von der *lebensorientierenden Unverzichtbarkeit des Unvergänglichen bzw. Ewigen* zur Folge, dass wir es, entgegen Kierkegaards Eingangsbehauptung, nicht mit einem *inneren* oder „Selbstwiderspruch“ der „weltlichen“ Lebensorientierung zu tun haben. Doch nicht nur in der formalen Konstruktion des Arguments, sondern auch in der *inhaltlichen* Charakterisierung der weltlich orientierten Lebensführung scheint mir Kierkegaard diesmal zu kurz zu greifen. So gleicht es mehr einer lebensfremden Karikatur, wenn er alle weltlich-vergänglichen Zielzustände als *derart unbeständig und flüchtig* charakterisiert, dass sie so „schnell wie der Augenblick des sinnlichen Genusses“ vorüber seien. Gegen eine solche Lebensorientierung, der jegliche Aussicht auf mehr als *augenblicksweise Erfüllungen* fehlt, lässt sich freilich überzeugend der Vorwurf unerfüllter Lebenszeit erheben – aber zu dem Preis, nur eine *Extremform weltlicher Lebensweise* zu treffen (nämlich allenfalls die sinnlich-genussorientierte).

Obwohl Kierkegaards Kritik an der „weltlichen“ Lebensorientierung offenkundig weit hinter das Niveau seiner früheren Auseinandersetzung mit der „ästhetischen“ Existenzsphäre zurückfällt, ist sie doch wichtig, da ihre systematische Funktion hier in der *Nachschrift* darin gesehen werden kann, die Orientierung an der „ewigen Seligkeit“ als existenziell alternativlos auszuweisen. Machen wir uns die logische Situation kurz klar: Wenn man Kierkegaards Voraussetzung teilt, dass die *Orientierung an vergänglichen Zielzuständen* aufgrund des allgemein menschlichen Bedürfnisses nach einem unvergänglichen Lebensziel existenziell misslingen muss, dann folgt daraus, dass einzig die Lebensorientierung an einem unvergänglichen, also *ewigen* Zielzustand *existenziell gelingen* kann. Da dieser Zustand ferner *als* Zielzustand einer Lebensorientierung nur als ein *Zustand der eigenen Erfüllung oder Glückseligkeit* antizipiert werden kann, folgt (gegeben Kierkegaards Voraussetzung) weiter die *existenzielle Alternativlosigkeit der Lebensorientierung an der je eigenen ewigen (Glück-) „Seligkeit“*. Gehen wir nun Kierkegaards Dar-



stellung des Verhältnisses des Individuums zur eigenen ewigen Seligkeit nach, in deren Verlauf wir noch einmal neu auf einige zentrale existenzphilosophische Begriffe stoßen werden.

Von zentraler Bedeutung für Kierkegaards nachfolgende Analyse ist, dass das Verhältnis zur ewigen Seligkeit recht verstanden die Bereitschaft einschließe, um ihrer Erlangung willen „alles“ zu „wagen“ d. h. gegebenenfalls *aufzugeben*.<sup>257</sup> Sich zur ewigen Seligkeit zu verhalten hat in Kierkegaards Begrifflichkeit daher ferner den Sinn einer „Entscheidung“, ja einer *Lebensentscheidung*. – Um die Implikationen dieses *Wagnisses* auszuführen, präsentiert Kierkegaard ein Analogiebeispiel: Angenommen, jemand entschließt sich, unter Einsatz seines gesamten Eigentums eine Perle zu erwerben. Im Unterschied zu einem schlichten Tauschgeschäft, dessen Risiko sich auf den Unsicherheitsfaktor beschränkt, dass die offen angebotene Perle unecht sein könnte, handelt es sich nach Kierkegaards Urteil erst dann um ein echtes Wagnis, wenn *die Unsicherheit existenziell umfassend* ist: „Liegt dagegen jene Perle vielleicht ganz abgelegen, in Afrika, an einem versteckten Ort, wohin schwer zu gelangen ist, habe ich nie die Perle in der Hand gehabt, und ich verlasse dann Haus und Heim, gebe alles auf, trete eine lange, mühselige Wanderung an ohne eine Gewißheit, ob mein Vorhaben wohl glücken wird: ja, dann wage ich [...]“.<sup>258</sup>

Das Wagnis um des Ziels der ewigen Seligkeit willen unterscheidet sich nach Kierkegaard von Wagnissen um (etwa zeitlich) relativer Zielzustände willen allerdings dadurch, dass es selbst „absolut“ ist. Und daraus zieht Kierkegaard weiter die Konsequenz, dass die „ewige Seligkeit“ – wohl innerhalb des individuellen Verhältnisses zu ihr gesehen – *selbst* lediglich bestimmbar ist als „das Gut [...], das dadurch erlangt wird, daß man absolut alles [für es] wagt.“ Der Grund ist eine einfache begriffliche Überlegung: Wenn die „ewige Seligkeit“ sich inhaltlich *näher bestimmen* ließe, dann könnte mithilfe dieser Bestimmung auch *zwischen geeigneteren und ungeeigneteren Arten ihres Erwerbs unterschieden* werden – mit deren selektiver Verfolgung wiederum *das Wagnis relativiert* und *die ewige Seligkeit ihren Status als absolutes Ziel verlieren würde*.<sup>259</sup>

Zu Kierkegaards Gunsten scheint mir an diesem Gedankengang eine kleine Korrektur erforderlich zu sein. Nähme man ihn beim Wort, so könnte das fragliche Individuum auf die Frage, *wofür* es denn alles wage, lediglich antworten: „Nun, für dasjenige, was man nur so erlangt.“ Damit aber wäre das von Kierkegaard noch *mit den Worten* „ewige Seligkeit“ beschriebene Wofür des absoluten Wagnisses zu einer bloßen *Leerstelle* degradiert; und dies wiederum hätte die Konsequenz, dass auch das von Kierkegaard eingeführte *Interesse*

<sup>257</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 110 f. und 134.

<sup>258</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 132 f.

<sup>259</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 134.

an der ewigen Seligkeit seine vorausgesetzte Intentionalität verlieren würde und also nicht einmal mehr ein „Interesse“ genannt werden könnte. Sollte Kierkegaard die Absolutheit des Wagnisses für die eigene ewige Seligkeit allen Ernstes so radikal verstehen wollen, so könnten wir in ihr nicht mehr als eine ungewollte *reductio ad absurdum* seiner Konzeption sehen. Um dies zu vermeiden, müssen wir daher in der angeführten Antwort durchaus ein *inhaltliches* Verständnis des Wofürs als einen künftigen, *ewig* andauernden *Zustand eigener Glückseligkeit* voraussetzen,<sup>260</sup> für den darüber hinaus einzig gilt, dass er *nur erlangt werden kann, wenn man existenziell alles für ihn einsetzt*. Nur mit dieser Korrektur bleibt überdies das Analogiebeispiel des Perlensuchers überzeugend, der darin ja ebenfalls als Suchender ein Vorverständnis von der Perle hat, die er sucht und nicht etwa, auf das Wonach seiner Suche angesprochen, lediglich zu antworten wüsste: „Nun, ich suche das, was man nur auf diesem Wege finden kann.“ – Um frühzeitigen begrifflichen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, empfiehlt es sich, Kierkegaards Alternativkonzeption noch einmal von dem Ausgangsbegriff der ewigen Seligkeit als „*absolutes*“ und *letztgültiges „Telos“* aus neu aufzurollen. Für das recht verstandene Verhältnis zur ewigen Seligkeit ist noch wichtig, mit Kierkegaard die Anforderung hinzuzufügen, dass jedes Individuum es in seiner „Existenz“, und d. h. insbesondere: *handelnd zum Ausdruck bringt*.<sup>261</sup> Welche lebenspraktischen Folgen hat dies?

Zunächst gilt: Wenn die eigene ewige Glückseligkeit das letztgültige Ziel des individuellen Lebens sein soll, so hat dies eine entsprechende *Relativierung* aller übrigen, zeitlich „endlichen“ Lebensziele und -interessen zur Folge. Das hat zunächst einfach den Sinn, dass all die übrigen Lebensziele und alles auf sie gerichtete Wollen vor bzw. verglichen mit dem (in dieser Hinsicht „absoluten“) *Telos* der ewigen Glückseligkeit ihre lebenspraktisch *letztgültig verpflichtende* oder bindende *Kraft* verlieren. Für diese Relativierung nun gibt es nach Kierkegaard ein sicheres *Kriterium*: Die Lebensziele und -interessen, Bedürfnisse etc. eines Individuums sind genau dann im genannten Sinne relativiert, wenn sie den Test der „*visitierenden Resignation*“ bestehen.<sup>262</sup> Mit dieser „*Visitation*“ ist eine Art *Selbstprüfung* gemeint, die sich an der Frage orientiert: „*Bist du bereit, alles zu wagen?*“, d. h. genauer: „... all deine Ziele,

---

<sup>260</sup> Kierkegaard selbst vermeidet es konsequent, in diesem Zusammenhang den Glücksbegriff zu verwenden, wie er überhaupt die Begriffe „Glück“, „Unglück“ und „Schicksal“ der Sphäre der Unmittelbarkeit zuordnet; vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Zweiter Teil, S. 141 f. Jedoch scheint mir seine Sorge, in die Begriffssphäre der unmittelbaren Lebensorientierung zurückzufallen, hier unnötig restriktiv zu werden. Wir können dieser Sorge Rechnung tragen und trotzdem den erforderlichen Glücksbegriff beibehalten, solange wir ihn weder (wie Kierkegaard a. a. O. mit der Begriffsfamilie „Glück“, „Unglück“ und „Schicksal“ nahe legt) auf den Sinn des *begünstigenden Zufalls* festlegen, noch auf das *episodische Glück* sinnlich-genusshafter Erfüllungen verkürzen.

<sup>261</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 92 ff.

<sup>262</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 100 f.

Interessen etc. für deine ewige Seligkeit einzusetzen und gegebenenfalls aufzugeben?“ Kann das Individuum nach dem Durchgang durch seine zentralen Ziele und Motivationen auf diese Leitfrage aufrichtig mit „Ja!“ antworten, so der Gedanke, dann kann es *sicher gehen*, dass der Relativierungsvorgang erfolgreich war (oder es hat auf ebendiese Weise die Relativierung selbst erstmalig und nachträglich vergewisserbar vollzogen). Die Selbst-„Visitation“ dient dem Individuum deshalb dazu, sich seines Verhältnisses zur ewigen Seligkeit qua „absolutes Telos“ zu vergewissern.

Dass Kierkegaard die Selbstvisitation einer Haltung der „Resignation“ zuordnet, erklärt sich aus seiner Ausführung der weiteren Konsequenzen. So erfordert der gerade beschriebene Relativierungsvorgang ja zunächst, das (individuell jeweils vorhergehende) „Leben in der Unmittelbarkeit“, d. h. die unmittelbare Letztorientierung an weltlich-vergänglichen Zielzuständen *aufzugeben*.<sup>263</sup> Dieses Aufgeben drückt sich in einem besonderen Reaktionsmuster auf die je eigene äußere Lebenssituation aus, welches Kierkegaard, bezogen auf extreme Lebenslagen, wie folgt charakterisiert: „Laß nun die Welt dem Individuum alles bieten, vielleicht nimmt es das an, aber es sagt: Ach ja – aber dieses ‚ach ja‘ bedeutet den absoluten Respekt vor dem absoluten Telos.“ Und entsprechend gelte: „Laß dann die Welt ihm alles nehmen, dann jammert er wohl vor Schmerzen, aber er sagt: Ach ja – und dieses ‚ach ja‘ bedeutet den absoluten Respekt vor dem absoluten Telos.“<sup>264</sup> Machen wir es ganz explizit: Die „Ach ja“-Haltung gegenüber der je eigenen äußeren Lebenssituation *relativiert deren existenzielle Wichtigkeit*. Und diese Relativierung ist nichts anderes als eine Konsequenz dessen, dass primär alle weltlich-vergänglichen Lebensziele (bzw. Lebensinteressen und -wünsche) relativiert worden sind. Denn insofern sie Ziele sind, die auf vergängliche Erfüllungszustände innerhalb der je eigenen Lebenszeit gerichtet sind, nimmt deren Relativierung auch den auf sie bezogenen Erfüllungen bzw. schmerzvollen Versagungen ihre existenzielle Wichtigkeit – freilich stets relativ auf die (ihrerseits nicht mehr relativierte) existenzielle Orientierung an dem Telos der ewigen Seligkeit, welche Kierkegaard deshalb „absoluten Respekt vor dem absoluten Telos“ nennt.

Mithilfe dieser Begrifflichkeit können wir nun auch die systematische Pointe von Kierkegaards Weigerung besser verstehen, die „ewige Seligkeit“ als absolutes Telos (über die bloße Wortbedeutung hinaus) inhaltlich näher zu bestimmen. So werde jede nähere Bestimmung unweigerlich zu einer Anpreisung, die das Gut der ewigen Seligkeit zu einer „Gabe des Glücks“, ja gleichsam zu „einem Gewinn mit am Weihnachtsbaum“ individueller Wunscherfüllungen mache.<sup>265</sup> Und das hat zur Folge: Selbst auf einer Stufe mit allen anderen, weltlich-vergänglichen Lebenswünschen und -zielen, verliert das Telos der ewigen

<sup>263</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 100.

<sup>264</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 117.

<sup>265</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 97 f.

Seligkeit lebenspraktisch seinen Absolutheitscharakter und geht unterschiedslos einher mit dem noch (oder erneut) nicht relativierten Status der vergänglichen Ziele innerhalb einer „ästhetisch“-unmittelbaren Lebensorientierung. Deshalb hat Kierkegaards Verweigerung jeder näheren Bestimmung der „ewigen Seligkeit“ den Zweck, jedem „abschneidenden Richtweg zum absoluten Gut“ entgegenzuwirken und diesem die „absolute Schwierigkeit des Erwerbs“ zu erhalten, welche der Gefahr eines Rückfalls in die „ästhetisch“-unmittelbare Lebensweise entgegensteht.<sup>266</sup>

Kommen wir noch einmal auf Kierkegaards Gedankenfigur der Relativierung der vergänglichen Lebensziele bei Verabsolutierung der je eigenen ewigen Seligkeit zurück. Kierkegaard stellt es jedem Individuum nachgerade zur „Aufgabe, existierend auszudrücken, daß es beständig die absolute Richtung auf das absolute Telos hin [...] hat“.<sup>267</sup> Wie aber haben wir uns das mit Kierkegaard vorzustellen: die Letztorientierung an der eigenen ewigen Seligkeit „existierend“, also *alltagspraktisch-handelnd auszudrücken*? Ein von Kierkegaard in der *Nachschrift* häufig angeführtes Beispiel für einen lebenspraktischen Ausdruck des Verhältnisses zur ewigen Seligkeit ist das *Mönchsleben* in den Mauern eines Klosters. Nach seiner Diagnose wollen die Vertreter dieser Lebensweise (der so genannten „Klosterbewegung“) „die Innerlichkeit durch eine Äußerlichkeit ausdrücken, die die Innerlichkeit sein soll.“<sup>268</sup> Dieses Verlangen, dass „die Äußerlichkeit“ d. h. hier: ein *besonderer*, im Vergleich mit der „inneren“ Haltung „äußerlicher“ *Lebensstil* geradewegs zur „Innerlichkeit“ werden, also *an die Stelle* des Verhältnisses zur ewigen Seligkeit treten solle, ist nach den bisherigen Ausführungen Kierkegaards jedoch fehlgeleitet. Auch das Mönchsein nämlich, so belehrt uns Kierkegaard, ist und bleibt „ebensowohl etwas Äußerliches wie das Justizratsein“.<sup>269</sup> So schließen die ausgeführten Konsequenzen des Verhältnisses zur ewigen Seligkeit (als „absolutes“ Ziel) gar nicht ein, dass ein besonderer Lebensstil einem anderen vorgezogen und zum Ersatz der innerlichen Beschäftigung mit der ewigen Seligkeit werden solle oder auch nur könnte. Statt das Eine hier in das Andere übergehen lassen (in Kierkegaards Hegelianischer Terminologie: „mediieren“) zu wollen, kann der äußere Lebensstil des Individuums durchaus *derselbe bleiben*. Entscheidend ist hier vielmehr, dass sich *das Verhältnis*, genauer: *die Haltung des Individuums zu seinem äußeren Leben* ändert – in die der oben beschriebenen existenziellen Relativierung.

Die damit gestellte „Aufgabe“ besteht, nochmals gesagt, darin, „das absolute Verhältnis zum absoluten Telos einzuüben, in der Weise, daß das Indivi-

---

<sup>266</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 135.

<sup>267</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 112.

<sup>268</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 115.

<sup>269</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 115.

duum danach strebt, dieses Maximum zu erreichen: sich zugleich zu dem absoluten Telos und zu dem relativen [den relativen Zielen] zu verhalten – nicht so, daß es sie mediiert, sondern so, daß es sich absolut zu seinem absoluten Telos und relativ zu dem relativen [den relativen Zielen] verhält.“ Das „Zugleich“ verweist nach Kierkegaard auch hier auf eine „Doppelbewegung“, wie sie uns aus der Besprechung von *Furcht und Zittern* und *Der Begriff Angst* noch geläufig ist. Hier besteht sie schlicht in der Verbindung einer *inneren* Bewegung (im „Individuum selbst“) mit einer *äußerlichen* (zur „Welt“ hin), nämlich bei Verabsolutierung des Verhältnisses zur eigenen ewigen Seligkeit und (der davon untrennbaren) Relativierung der vergänglichen Lebensziele „in demselben Augenblick wie andere Menschen sowohl an diesem wie an jenem teilzunehmen.“<sup>270</sup> In noch einer anderen Umschreibung Kierkegaards: Es geht darum, beständig „innerlich“ die alles Übrige relativierende *Verabsolutierung* der eigenen Orientierung an der ewigen Seligkeit zu wiederholen, während man äußerlich, im *alltagspraktischen Handeln*, „in den relativen Zwecken der Existenz bleibt“.<sup>271</sup>

Einher mit dem Begriff der Doppelbewegung geht auch hier eine Existenz-Charakteristik, die Kierkegaards früherem Porträt des Glaubensritters aus *Furcht und Zittern* entspricht. So lässt Kierkegaard auch das („absolut“) an seiner ewigen Seligkeit orientierte Individuum von Individuen mit „ästhetisch“-unmittelbarer Lebensorientierung *äußerlich ununterscheidbar* sein. Wie letztere lebe es „in der Endlichkeit“, habe im Unterschied zu diesen aber „nicht sein Leben in ihr“.<sup>272</sup> „Nicht sein Leben in der Endlichkeit“ zu haben ist eine Umschreibung dafür, dass das Individuum *innerhalb* seines unvermeidlich endlichen Alltagslebens *nicht länger in unmittelbar-leidenschaftlicher Bindung an „endlich“-relative Ziele lebt*. Mit einer anderen Metapher Kierkegaards: Während es „ganz so wie alle anderen aussieht“ und nicht etwa „das mannigfach zusammengesetzte Kleid der Endlichkeit“ ablege, sei es doch „wie der, der in den geliehenen Kleidern eines Fremden dahergeht“. Obwohl wie „ein Fremder“ in der „Welt der Endlichkeit“, hebe es nicht durch eine fremde, „ausländische Kleidung seine Unterschiedlichkeit von der *Weltlichkeit*“ hervor, sondern bleibe in seinem veränderten *Verhältnis* zu allen weltlichen Lebenszielen und auf sie gerichteten Handlungen „inkognito“. In seinem alltagspraktischen Handeln von anderen ununterschieden, wird es hinsichtlich seines veränderten Verhältnisses zu den eigenen weltlich-vergänglichen Zielen allenfalls auffällig in einer Reaktion wie der des oben erwähnten „Ach ja“, in welcher das Individuum die Relativierung der existenziellen Wichtigkeiten in einer sprachlichen Äußerung zum Ausdruck bringt.

<sup>270</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 113 f.

<sup>271</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 114 f.

<sup>272</sup> Vgl. zum Nachfolgenden *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 116 f.

Wenn der Vergleich mit der Figur des Glaubensritters hier trägt, stellt sich indessen die Frage, wo wir hier (im Bild gesprochen) den Schauplatz seines Kampfes zu sehen haben. Wo liegt der *Konflikt*? Nun, der Konflikt liegt darin, dass derjenige, der „sich in der Existenz und in dem Mannigfaltigen der Existenz befindet, beständig daran gehindert wird“, zu Gunsten der absoluten Orientierung an der eigenen ewigen Seligkeit alle übrigen existenziellen Wichtigkeiten zu relativieren.<sup>273</sup> Die alltägliche Lebensbewältigung mit der Verfolgung oft unüberschaubar vielfältiger „endlicher“ Ziele biete „mannigfachen Anlaß für den Existierenden, die absolute Unterscheidung zu vergessen“ und erneut in eine „ästhetisch“-unmittelbare Lebensorientierung *zurückzufallen*.<sup>274</sup> – Was Kierkegaard hier im Auge hat, scheint mir der Sachverhalt zu sein, dass das Alltagsleben in sich die Tendenz hat d. h. *dazu verführt*, die jeweils verfolgten, „endlichen“ Handlungsziele im o. g. Sinne *zu verabsolutieren*. Denn schließlich lassen wir uns von diesen Zielen im Lebensalltag zumeist spontan leiten, und zu ihrer spontanen Handlungswirksamkeit gehört wesentlich, dass wir eben *nicht* vorab (wenn auch nur innerlich) innehalten, indem wir die Kierkegaardsche Doppelbewegung vornehmen und auf die eigene Bereitschaft reflektieren, unsere Handlungsziele gegebenenfalls zu Gunsten des letztgültigen Ziels der Erlangung der ewigen Seligkeit aufzugeben.

Darüber hinaus, so Kierkegaard an anderer Stelle, „wiederholt sich immer wieder im Menschenleben, daß man Ausflüchte sucht, wie man dem entgehen kann“, ja gleichsam „so auf den Zehen“ geht, dass man dem ausweicht, die „endlichen“ Ziele zu relativieren und „sich an dem Verhältnis zum Absoluten genügen zu lassen“.<sup>275</sup> Die *Suche nach Ausflüchten* wie auch die selbst- und fremdbetrügerische *Angleichung* („Mediation“) der religiösen Existenzweise in Letztorientierung an der ewigen Seligkeit an die „ästhetisch“-unmittelbare Existenzweise sind die von Kierkegaard am häufigsten beklagten existenziellen Verfehlungen des verabsolutierenden Verhältnisses zur ewigen Seligkeit – Verfehlungen, die zu Popularitätszwecken zu begünstigen er nicht zuletzt der kirchlichen Verkündigungspraxis seiner Zeit vorwirft.<sup>276</sup>

Kommen wir noch einmal auf meine Charakterisierung der Situation als *Konflikt* zurück. So, wie sie oben beschrieben worden ist, besteht der Konflikt in einem Spannungsverhältnis zwischen der Aufgabe, in Letztorientierung an der ewigen Seligkeit alle vergänglichen existenziellen Wichtigkeiten zu relativieren und der Tendenz, sich dieser Relativierung im praktischen Lebensalltag *immer wieder zu entziehen*. Als einen (auch nur bezogen auf die religiöse Existenzweise) *existenziellen* Konflikt können wir dies jedoch nicht gelten las-

---

<sup>273</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 114.

<sup>274</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 120.

<sup>275</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 109.

<sup>276</sup> Vgl. stellvertretend für viele Stellen: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 109 f.

sen, da wir es eben nur mit einer gegenläufigen *Tendenz* zu tun haben, die die Relativierung zwar zuweilen erschwert, aber nicht verunmöglicht.

Die „absolute Unterscheidung“ zwischen dem absoluten Telos und relativen Lebenszielen alltagspraktisch „einzuüben“ hat für Kierkegaard indessen noch eine *weitere*, wichtige Implikation: „Der absolut Unterscheidende verhält sich zu seinem absoluten Telos, aber damit (eo ipso) auch zu Gott.“<sup>277</sup> Der verbindende Gedanke scheint mir zu sein: Die Erwartung einer ewigen Seligkeit ist *eo ipso* die Erwartung von etwas, was dem Einzelnen *von Gott zuteil* wird. Und wenn das so ist, schließt sie ein Glaubensverhältnis zu Gott ein. Das *Gottesverhältnis* alltagspraktisch zum Ausdruck zu bringen, und d. h. ja: das Verhältnis zu etwas *per definitionem Unendlichem* und Ewigem innerhalb des allseits *endlichen* Alltagslebens auszudrücken, ist für Kierkegaard jedoch *ein Widerspruch*. Das religiöse Individuum, so Kierkegaard erneut in Anspielung auf die Klosterbewegung, führt sein Leben als endliches Wesen in der „Zeitlichkeit“ und kann es „nicht aushalten“, bei dem Versuch, Gott zu gleichen, „in der Zeitlichkeit ununterbrochen das Leben der Ewigkeit zu führen.“<sup>278</sup> Es lebt daher in einem Konflikt, der für seine religiöse Existenzweise nun doch zu einem *existenziellen Konflikt* wird: Der Religiöse „will dies [Gottes-] Verhältnis absolut ausdrücken, aber er kann die Endlichkeit [seines Lebens] nicht kompensierbar dafür machen.“<sup>279</sup> Mit der Erfahrung dieser Unzulänglichkeit ist nach Kierkegaards Darstellung die Einsicht des Individuums verbunden, dass es im Vergleich mit Gott, dem unendlichen Wesen, „gar nichts vermag“, ja „vor Gott nichts ist“.<sup>280</sup>

Machen wir uns die Konfliktsituation noch einmal explizit klar. Worauf das religiöse Individuum aufmerksam wird, ist folgender Sachverhalt: *Einerseits* schließt seine gottesgläubig an der ewigen Seligkeit orientierte Lebensweise den Anspruch ein, *sein Gottesverhältnis lebenspraktisch auszudrücken*. *Andererseits* aber kann es aufgrund der absoluten Verschiedenheit seiner „endlich“-vergänglichen Existenzweise von der Gottes (dem „ewigen Leben Gottes“) für sein Gottesverhältnis *keinen lebenspraktischen Ausdruck finden* – sofern Kierkegaard Recht damit hat, dass es stets eine Gleichheitsrelation zwischen Ausdruck und Ausgedrücktem geben muss. Dieser Konflikt führt zu einem entsprechenden „Leiden“, das Kierkegaard, bezogen auf die *Einsicht* in das Unvermögen, das „ewige Leben Gottes“ schon im eigenen Lebensalltag auszudrücken, das „Leiden der Vernichtung“ nennt.<sup>281</sup> – Hier macht Kierkegaard indessen auf die Möglichkeit aufmerksam, anstelle eines direkten, le-

<sup>277</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 119.

<sup>278</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 200.

<sup>279</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 193.

<sup>280</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 169 und 194 f.

<sup>281</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 192 f.

benspraktisch angleichenden Ausdrucks des Gottesverhältnisses eben *das Unvermögen* eines solchen Ausdrucks aufgrund der absoluten Ungleichheit des menschlichen und göttlichen Lebens *auszudrücken*. Statt von einem *direkten* Ausdruck können wir hier von einem indirekten Ausdruck oder einem *Ausdruck zweiter Stufe* sprechen. In seiner Neigung zu paradoxalen Redeweisen nennt Kierkegaard ihn den Ausdruck der „Gleichheit“ in der „Form der absoluten Verschiedenheit“,<sup>282</sup> wobei mit „Gleichheit“ hier streng genommen nur der besagte höherstufige Ausdruck des Gottesverhältnisses gemeint sein kann. Und dieser hat nach Kierkegaard die Form einer „demütigen“ Anerkennung der menschlicherseits nicht angleichbaren, folglich auch nicht direkt ausdrückbaren und in diesem Sinne „absoluten“ Verschiedenheit zwischen Mensch („Endlichkeit“) und Gott („Unendlichkeit“).<sup>283</sup> Freilich kann das Selbsteingeständnis dieses Unvermögens das auf ihm beruhende „Leiden der Vernichtung“ nicht beschwichtigen oder gar bewältigen, sondern nur bestätigen. Dieses *Leiden* gehört für Kierkegaard denn auch so *wesentlich* zu jedem (verabsolutierend) religiös an der eigenen ewigen Seligkeit orientierten Leben, dass er es geradewegs „das religiöse Leiden“ bzw. „das Leiden des Gottesverhältnisses“ nennt. Um sich innerhalb der religiösen Lebensorientierung selbst zu verstehen, kommt es nach Kierkegaard deshalb darauf an, „daß man das Leiden erfaßt und so darin bleibt, daß die Reflexion *auf* das Leiden, nicht *weg vom* Leiden gerichtet ist.“<sup>284</sup>

Grund und „Bedeutung“ dieses Leidens bestehen, nochmals in Kierkegaards Worten gesagt, im konflikthaften „Zusammen-Setzen der Absolutheit des Religiösen mit dem Einzelnen“ in der individuellen „Existenz“.<sup>285</sup> Während dieser Konflikt die *Existenz* d. h. das alltagspraktische Leben des Individuums betrifft, das sich (verabsolutierend) an der eigenen ewigen Seligkeit orientiert, gibt es nach Kierkegaards Diagnose darüber hinaus einen Konflikt, der den *epistemischen* Aspekt des individuellen Verhältnisses zur ewigen Seligkeit betrifft.

Wie wir gesehen haben, sieht Kierkegaard mit dem Verhältnis zur ewigen Seligkeit untrennbar ein *religiös-gläubiges Gottesverhältnis* verbunden. Um Kierkegaards nachfolgende Problembeschreibung nachvollziehen zu können, müssen wir uns nun vor Augen halten, dass er den gläubigen Bezug auf Gott *über eine Offenbarungsreligion vermittelt* sieht – über eine Religion wie z. B. die des Judentums, Christentums oder Islams, die ihrem Selbstverständnis nach jeweils zu einem bestimmten Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte von Gott offenbart und daraufhin kulturell tradiert worden sind. Tatsächlich denkt

---

<sup>282</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 201.

<sup>283</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 201.

<sup>284</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 151.

<sup>285</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 191.



Kierkegaard hier ausschließlich an das Christentum, dem er erstens die Voraussetzung des o. g. „unendlichen Interesses“ an der eigenen „ewigen Seligkeit“ entnimmt sowie zweitens die Orientierung des gottesgläubig an der eigenen ewigen Seligkeit Interessierten am „Historischen“ bzw. einer historisch offenbarten, göttlichen „Wahrheit“ über dasjenige, was den Menschen „selig“ machen soll. Doch obwohl Kierkegaard in der *Nachschrift* immer wieder hervorhebt, nicht der Frage nach der „Wahrheit des Christentums“, sondern (unter deren konditionaler Hinnahme) lediglich der Frage nach dem Verhältnis des Individuums zu ihr nachzugehen,<sup>286</sup> müssen wir uns vor Augen halten, dass der bisher nachgezeichnete existenzphilosophische Gedankengang immerhin die *erste Voraussetzung bereits aus eigener Konsequenz* erreicht hat. Nach Kierkegaards Darstellung wird erst der epistemische Aspekt der Orientierung am „Historischen“ für die religiöse Existenzweise zu einem *Problem*. Wir können es in die folgende Form bringen:

Wie gesagt macht das religiöse Individuum die Frage seiner eigenen ewigen Seligkeit von einer historischen „Wahrheit“ bzw. Überlieferung abhängig. Diese Überlieferung indessen (für die Christen die Bibel) ist, nüchtern gesagt, „ein historisches Aktenstück“, und die „Wahrheiten“ oder Lehren, die sie enthält, sind dementsprechend etwas, wovon „die größte Gewißheit doch nur eine *Approximation*“, ein stets unvollständiges und fehlbares historisches *Annäherungswissen* sein kann. Ein solches, bestenfalls annäherndes, unsicheres Wissen *reicht* jedoch *nicht aus*, um die existenziell verabsolutierte und daher mit „unendlichem Interesse“ verfolgte Frage der eigenen ewigen Seligkeit von ihm abhängig zu machen.<sup>287</sup>

Wie kann das religiös-gläubige Individuum nun auf diesen „Widerspruch zwischen der unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit und der objektiven Ungewißheit“ reagieren?<sup>288</sup> Auf den ersten Blick wäre es nahe liegend, den Weg der approximativen „objektiven“ Vergewisserung *so weit* zu gehen, *wie er eben reicht*, und dadurch zu versuchen, den Abstand zu der Gewissheitsforderung wenigstens zu verringern. Gegen diesen Weg, der zu Kierkegaards Zeit mit den Methoden der historischen Bibelkritik wie auch der philosophischen „Spekulation“ in der Nachfolge Hegels erprobt wurde, richtet sich Kierkegaard jedoch mit aller Entschiedenheit. Mit Blick auf den historisch-kritischen Vergewisserungsversuch wendet er ein: Wenn jemand in „unendlich“-leidenschaftlichem Interesse die Frage seiner ewigen Seligkeit von einer historischen Lehre abhängig macht, dann ist für ihn „jedes Tüttelchen“, jede Einzelheit aus dem geschichtlichen Kontext dieser Lehre, „von unendlicher Wich-

---

<sup>286</sup> Vgl. bereits *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 13 f.

<sup>287</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 18.

<sup>288</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 195.

tigkeit".<sup>289</sup> Will er nun für jede dieser Einzelheiten eine sichere historische Be-  
 glaubigung ausfindig machen, so wird er nie damit fertig werden. Das ge-  
 suchte Resultat wird vielmehr forschend „von Generation zu Generation“ *auf-*  
*geschoben*, und mit ihm die von ihm abhängig gemachte, nachhaltige Lebens-  
 entscheidung zu Gunsten der Orientierung an der eigenen ewigen Seligkeit.<sup>290</sup>  
 Dieser Aufschub führt nach Kierkegaard überhaupt zu einer *existenziell ent-*  
*scheidungsarmen Lebensführung*, innerhalb derer das anfängliche leiden-  
 schaftliche Interesse mehr und mehr verschwindet. Das hat zur Konsequenz,  
 dass der Zweck, auf dem Weg der historisch-objektiven Vergewisserung die  
 leidenschaftlich-subjektive Lebensorientierung zu sichern, geradezu verkehrt  
 wird: Das Individuum ist am Ende gleichsam „zu objektiv geworden“, um sein  
 existenzielles Ausgangsanliegen überhaupt noch vor Augen zu haben. In sei-  
 ner Kritik der philosophisch-„spekulativen“ Vergewisserung hebt Kierkegaard  
 den letzten Punkt noch einmal gesondert hervor. So sei mit dem „spekulati-  
 ven“ Weg der objektiven Vergewisserung bereits methodisch eine *Abkehr von*  
*der subjektiv-leidenschaftlichen Perspektive* verbunden, wobei der Mensch  
 „vor sich selbst verschwinden“ müsse.<sup>291</sup> Für Kierkegaard ist diese *Verkeh-*  
*rung ins Gegenteil* vor allem deshalb unannehmbar, weil das Christentum  
 gerade „die Subjektivität auf die äußerste Spitze bringen will“.<sup>292</sup>

### 2.2.7 Einschub: die Ungewissheit des eigenen Todes in der „subjektiven“ Reflexion

Bevor wir Kierkegaards Argumentation zum epistemischen Problem des offen-  
 barungsgläubigen Verhältnisses zur ewigen Seligkeit weiter folgen, möchte ich  
 an dieser Stelle einen systematisch aufschlussreichen Exkurs Kierkegaards  
 ergänzend erwähnen. Um seinen Anspruch des „Subjektivwerdens“ zu exem-  
 plifizieren, führt er unter anderem anhand des Themas „Sterben“ vor, worin  
 dessen „subjektive“ Reflexion bestünde.<sup>293</sup> „Objektiv“ das Sterben zu themati-  
 sieren bzw. wissenschaftlich zu untersuchen heißt, den Eintritt des Todes *aus*  
*der Perspektive eines Unbeteiligten* zu betrachten, und aus dieser Perspek-  
 tive ist er nach Kierkegaard nur „so etwas im allgemeinen“, gleichgültig, *wen*

---

<sup>289</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 22.

<sup>290</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 22 f.

<sup>291</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 53.

<sup>292</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 53. Zu Kierkegaards Kritik der spekulativen Philosophie Hegels in diesem Kontext vgl. Niels Thulstrup: „Kierkegaard's Approach to Existence versus Hegelian Speculation“. In: Ders. (Hrsg.): *Kierkegaard and Speculative Idealism*. Kopenhagen: C. A. Reitzels Boghandel 1979, S. 98-113.

<sup>293</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 156-161.

er im Besonderen betrifft.<sup>294</sup> Ihn „subjektiv“, d. h. nach dem Vorbild des zu Beginn eingeführten „subjektiven“ Denkers zu thematisieren heißt hingegen, den Eintritt des Todes aus der Perspektive des je eigenen Existenzvollzugs, also als den Sonderfall zu reflektieren, „daß *ich* sterbe“ (nicht *irgendjemand* Beliebiger).<sup>295</sup> Um zur Perspektive der eigenen Betroffenheit durch das Sterben bzw. den Tod überzuleiten, zitiert Kierkegaard die Überlegung, „was mir einst geschehen soll und jedem Menschen geschehen soll – einst; aber was sage ich nur, gesetzt der Tod wäre so heimtückisch, schon morgen zu kommen!“<sup>296</sup> Der letzte Satz zeigt bereits, wie die subjektive Reflexion weitergeht: Hat ein Mensch erst einmal begonnen, darüber nachzudenken, *dass* er stirbt, dann stellt sich sofort die Frage, *wann* das sein wird. Da er den Zeitpunkt seines Todes *nicht kennt*, stößt er so auf das Problem der „Ungewißheit des [eigenen] Todes“<sup>297</sup>: Während sicher ist, dass der eigene Tod irgendwann („einst“) eintreten wird, lässt sich nicht ausschließen, dass er bereits morgen oder sogar im nächsten Augenblick eintreten wird, und d. h., dass der Tod, aus der Eigenperspektive gesehen, *jederzeit* eintreten kann. Lässt man sich von der Maxime des subjektiven Denkens weiter leiten, so erfordert sie, das *Problem der jederzeitigen Möglichkeit des eigenen Todes* seinerseits hinsichtlich dessen Relevanz für den eigenen Lebensvollzug zu betrachten. Kierkegaard leitet daraus wiederum die Anweisung ab, *sich stets klar zu machen*, „ob ich etwas anfangen, was anzufangen wert wäre, falls der Tod morgen käme [...]“<sup>298</sup> Obwohl sie mit geringschätzigem Seitenblick auf die angeblich existenzvergesene Tätigkeit von (bibelkritischen oder philosophisch-spekulativen) Forschern der „Weltgeschichte“ formuliert ist, lässt sich die Anweisung auf jede lebenspraktische Tätigkeit beziehen. In ihrem Sinne die „Ungewissheit“ bzw. jederzeitige Möglichkeit des Todes „in jeden Augenblick“ des eigenen Lebens „hineinzudenken“<sup>299</sup> wird so zu einem Erfordernis, welches direkt abgeleitet ist aus dem Anspruch des „Subjektivwerdens“ qua subjektiv-reflektierte Existenz, bezogen auf das Thema „Sterben“.

Den weiteren „dialektischen“ Fragen, die Kierkegaard an den Versuch richtet, den eigenen Tod zu denken, möchte ich hier nicht weiter nachgehen, sondern auf eine *systematische Ergänzung* hinweisen, die das gewonnene Resultat mit Blick auf das Problem der *Bedrohtheit durch die äußerste Mög-*

---

<sup>294</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 157.

<sup>295</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 157 f.

<sup>296</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 156.

<sup>297</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 156 f.

<sup>298</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 156 f. Die jederzeitige Möglichkeit des Todes ist dem Wortlaut dieser Spruchwendung nach zwar nur eine tägliche, kann aber selbstverständlich auch für kürzere Zeitabstände, letztlich für jeden Lebensmoment geltend gemacht werden.

<sup>299</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 157.

*lichkeit* darstellt. Wie im Vergleich geradezu ins Auge fällt, führt die nahe liegende Ergänzung des „Äußersten“ um den *Todesaspekt* erstens zu einer *Verschärfung* des früher besprochenen Problems. Blieb das „Äußerste“ bislang stets auf das Zunichtewerden dessen, *woraufhin* man jeweils lebt, also der lebensorientierenden Ziele, Hoffnungen, Interessen usw. bezogen, bedeutet der Tod hingegen das Zunichte- bzw. Unmöglichwerden *jedes weiteren Vollzugs* des eigenen Lebens – wie auch immer es orientiert sein (oder der Orientierung ermangeln) mag. Subsumieren wir den Tod unter den Begriff des Äußersten, so führt uns das zu dem Problem der Bedrohtheit des eigenen Lebens durch die jederzeitige Möglichkeit einer existenziellen Katastrophe, die (wie z. B. ein tödlicher Unfall) insofern *über* die Verunmöglichung erstrebter Ziel- oder Erfüllungssituationen *hinausgeht*, als sie bereits die *Fortsetzung* des eigenen Lebens unmöglich macht.

Dass mit dieser Möglichkeit *jederzeit* gerechnet werden muss (insofern sie von dem betroffenen Individuum selbst zu keiner Zeit ausgeschlossen werden kann), führt zu einer zweiten systematischen Parallele, die den lebenspraktischen Umgang mit ihr betrifft. Nach Maßgabe der subjektiven Reflexion, wie wir sie mit Kierkegaard nachvollzogen haben, führt die existenziell gewendete Konfrontation mit der jederzeitigen Möglichkeit des eigenen Todes erneut zu einer *besonderen Aufmerksamkeit auf jeden „Augenblick“* des eigenen Lebens, wie sie uns aus der Haltung des Glaubensritters bekannt ist. Wie die Rekonstruktion von Kierkegaards Problemanalyse in *Furcht und Zittern* bereits ergab, verleiht der Umstand, dass einem jederzeit alles zunichte werden kann, jedem Gegenwartsmoment des unbeschadet fortgesetzten Lebens einen besonderen *Wert* (oben noch unter dem theistischen Vorzeichen einer Deutung der lebenspraktischen Schadlosigkeit bzw. Begünstigung als Gottesgeschenk). Die Reflexion der Todesmöglichkeit führt Kierkegaard oben zum gleichen Ergebnis: Die jederzeitige Möglichkeit, dass mit dem eigenen Tod alles zunichte wird, weist jedem Lebensmoment eine besondere Wichtigkeit für ein *entscheidungsorientiertes Hinterfragen* anstehender Handlungen zu. Die oben zitierte Frage Kierkegaards („ob ich etwas anfang[e ...]“), in jedem Lebensmoment gestellt, leitet dazu an, nicht einfachhin die nächstliegende Handlung (weiter) zu vollziehen, sondern *in jedem Moment* erneut eine bewertende *Entscheidung* darüber zu treffen, ob man *so oder anders* handeln sollte. Und auch dies fügt sich gut in die von Kierkegaard porträtierte Lebensführung des Glaubensritters, der sich, abgestimmt auf die jeweilige Besonderheit oder Einmaligkeit seiner gegenwärtigen Lebenssituationen, in jedem Gegenwartsmoment neu für *situativ passende* Handlungen entscheidet.

Allerdings dürfen wir die Fortführung systematischer Bezüge auch nicht überspannen, da sie bei Kierkegaard selbst implizit bleiben und er hier, so weit ich sehe, keine weiter reichenden Schlüsse aus der Sterbe- bzw. Todesthematik zieht. Ihr Kontext ist, wie gesagt, die Idee des „Subjektivwerdens“, und in diesem Zusammenhang haben wir gesehen, wie das Problem der Ungewissheit des eigenen Todes, wenn es in der subjektiven Reflexion bewusst wird, je-

denfalls der leidenschafts- und entscheidungsarmen Lebensweise entgegenwirkt, die Kierkegaard der Orientierung an der „Objektivität“ zur Last legt. Diese Wirkung der objektiven Ungewissheit spielt auch in Kierkegaards weiterer Behandlung des epistemischen Problems der historisch-offenbarungsgläubigen Seligkeitsorientierung eine große Rolle, zu dem wir nun zurückkehren.

### **2.2.8 Die leidenschaftliche Orientierung an der „ewigen Seligkeit“ II: das gedoppelte Paradox der christlich-religiösen Existenz, religiöses Leiden und die Frage existenziellen Gelingens**

Wir stehen vor der folgenden Situation: Der Weg der objektiven Vergewisserung ist grundsätzlich auszuschließen, insofern wir die Schwierigkeit mit Kierkegaard darin zu sehen haben, dass „die subjektive Leidenschaft mit etwas Historischem zusammengesetzt werden soll, und die Aufgabe nicht die ist, die subjektive Leidenschaft aufzugeben.“<sup>300</sup> Wie Nietzsche lehnt demnach auch Kierkegaard den Ausweg ab, die leidenschaftliche Lebensorientierung bzw. den Willen aufzugeben. Nun bietet Kierkegaard hier überhaupt weniger einen Ausweg als eher eine Neubewertung des Problems selbst. In zwei Schritten können wir uns das klar machen.

*Erstens:* Wie der Gedankengang Kierkegaards zuletzt ergeben hat, ist die „Ungewißheit“ (genauer: das Ertragen der Ungewissheit) hinsichtlich des Historischen bei Verzicht auf jeden Versuch, sie zu verringern, geradewegs ein *Erfordernis* für den Erhalt der leidenschaftlichen Orientierung an der eigenen ewigen Seligkeit. In dieser Hinsicht haben wir es statt eines „Widerspruchs“ also vielmehr mit einem *Abhängigkeitsverhältnis* der gläubigen Leidenschaft von der historisch-objektiven Ungewissheit zu tun. Aus einer anderen Richtung wird hier überdies erneut der früher eingeführte Begriff des *existenziellen Wagnisses* wichtig: In leidenschaftlicher Innerlichkeit das historisch „Ungewisse“ als Orientierungspunkt der lebenspraktisch verabsolutierten, eigenen ewigen Seligkeit zu wählen, nennt Kierkegaard ein „Wagestück“.<sup>301</sup> Und nach Maßgabe dessen, was wir weiter oben mit Kierkegaard nachvollzogen haben, *muss* dies ja auch ein unabgesichertes Wissen sein, um das „absolute Wagnis“ der lebenspraktischen Orientierung an der je eigenen ewigen Seligkeit zu bewahren (was wiederum erforderlich ist, um die Funktion der ewigen Seligkeit als „absolutes Telos“ zu bewahren). Damit man aber „wagend“ handeln kann (und das ist für Kierkegaard stets eine Vorbedingung für die Fähigkeit zu echten lebenspraktischen „Entscheidungen“), „muß die Ungewißheit heran, und ich muß sozusagen Platz haben, um mich rühren zu können.“<sup>302</sup> Und: „Der größte Platz aber, den ich bekommen kann, um mich darauf zu rühren, wo für

<sup>300</sup> So Kierkegaard resümierend an späterer Stelle: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 288 f.

<sup>301</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 194 f.

<sup>302</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 133.

die heftigsten Gesten der unendlichen Leidenschaft Platz ist, das ist die Ungewißheit des Wissens in bezug auf eine ewige Seligkeit [...]<sup>303</sup> d. h., übertragen auf den zuletzt aufgearbeiteten Gedanken: die Ungewissheit mit Blick auf den historischen Bezugspunkt der ewigen Seligkeit.

Diese systematische Ergänzung aber scheint das Problem zunächst nur zu verschärfen. Noch einmal: Die verabsolutierende Lebensorientierung an der je eigenen ewigen Seligkeit *verlangt eine objektive Ungewissheit* hinsichtlich der Verlässlichkeit der geschichtlichen Seligkeitsverheißung, um den Ungewissheitsspielraum und den leidenschaftlichen Wagnischarakter dieser Verabsolutierungsentscheidung zu erhalten – einer Entscheidung, die als solche durch keine historische Verlässlichkeitsgarantie objektiv vorweggenommen werden kann und soll. Dies zeigt jedoch, dass wir es sogar mit einem *inneren Konflikt* der religiösen Existenzweise zu tun haben, sofern ja andererseits (nach Kierkegaards Anfangsdiagnose) dieselbe Entscheidung aufgrund ihrer existenziellen Folgeschwere *nicht*, jedenfalls nicht vernünftigerweise, von etwas derart Ungewissem *abhängig gemacht* werden kann.

Gerade die innerliche Konflikthaftigkeit ist nun aber entscheidend für den *zweiten*, recht simplen Schritt Kierkegaards: So führt das verinnerlichende Bewusstwerden des Problems, genauer gesagt der widersprüchlichen Rolle der historisch-objektiven Ungewissheit, zu einer zusätzlichen *Erregung der individuellen Leidenschaft*. Infolge dieser Widersprüchlichkeit „strafft“ die objektive Ungewissheit hinsichtlich des historischen Bezugspunkts der ewigen Seligkeit die auf sie gerichtete „unendliche Leidenschaft“.<sup>304</sup> Diese Diagnose müssen wir nun lediglich zurückbeziehen auf das, was wir schon zu Beginn unserer Besprechung der *Nachschrift* über die Rolle der Leidenschaft erfahren haben: Die Leidenschaft ist für Kierkegaard zum Einen Ausdruck der subjektiven „Anstrengung“ bei der Überwindung bzw. Bewältigung seiner existenziellen Konflikte, ja mehr noch, motivationaler „Impuls der Bewegung“,<sup>305</sup> die das Individuum dabei vollzieht. Das Maß der Leidenschaft wird für Kierkegaard auf diese Weise nicht nur zum *Kriterium für den existenziellen Ernst* eines Individuums, sondern auch gleichsam zum Bürgen der individuellen *Selbstnähe*. So sei das Individuum „in der Leidenschaft“ unter anderem „am allerbestimmtesten es selbst.“<sup>306</sup> – Wie die *Leidenschaft* bzw. *deren äußerste Steigerung* oder „Spannung“ für Kierkegaard nachgerade „das Höchste der Existenz“ ist, wird sie hier, wenn auch nicht zu einer Lösung, so doch zum entscheidenden Kriterium für eine *Neubewertung des gestellten Problems*. Insofern es die Leidenschaft steigert und mit ihr den existenziellen Ernst sowie die Selbstnähe

<sup>303</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 133 f.

<sup>304</sup> Vgl. etwa *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 194.

<sup>305</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 13.

<sup>306</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 188.

des betroffenen Individuums fördert, schreibt Kierkegaard dem Problem eine positive Funktion für dessen *Gewinn eines authentischen Selbstverhältnisses* zu. Während das (religiös-) existenzielle Problem für sich gesehen bestehen bleibt, wertet Kierkegaard das Problematische, nämlich die existenziell konflikthafte Rolle der historisch-objektiven Ungewissheit, aufgrund dieses positiven Effekts auf. Ihre *Aufwertung* kommt denn auch in den Anschlussbestimmungen zum Ausdruck: „Will ich mich im Glauben erhalten, so muß ich beständig darauf achtgeben, die objektive Ungewißheit festzuhalten“, und das bedeutet, mit Kierkegaards Bild für die damit verbundene existenzielle Unabgesichertheit: „daß ich in der objektiven Ungewißheit ‚über den 70000 Klaftern Wasser‘ bin, und doch glaube.“<sup>307</sup> So ist es schließlich konsequent, wenn er die gläubige Subjektivität in diesem Kontext bestimmt durch ihren Bezug auf eine „objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit festgehalten“.<sup>308</sup>

So merkwürdig es auch scheinen mag, spitzt Kierkegaard den Konflikt in einem nächsten Schritt sogar noch weiter zu. Zunächst schildert er noch einmal die bisherige Konfliktsituation in seiner Terminologie: Wenn die geschichtlich offenbarte, ihrem Anspruch nach aber göttlich-„ewige Wahrheit sich zu einem Existierenden verhält, wird sie“, innerhalb dieses Verhältnisses gesehen, „das Paradox“, insofern sie bzw. ihr Ungewissheitsstatus, wie wir gesehen haben, eine existenziell widersprüchliche Rolle spielt. So Kierkegaard erläuternd weiter: „Das Paradox stößt in der objektiven Ungewißheit und der Unwissenheit in der Innerlichkeit des Existierenden ab.“ – Doch diese innerlich „abstoßende“ Wirkung geht Kierkegaard noch *nicht weit genug*: Solange „das Paradox nicht in sich selbst das Paradox“ sei, stoße es „nicht innerlich genug“ ab, und zur Begründung greift er wiederum auf das gerade geltend gemachte *Kriterium der Intensitätssteigerung* der Leidenschaft bzw. „Innerlichkeit“ zurück: „je mehr objektive Zuverlässigkeit, desto weniger Innerlichkeit (denn Innerlichkeit ist gerade die Subjektivität); je weniger objektive Zuverlässigkeit, desto tiefer ist die mögliche Innerlichkeit.“<sup>309</sup> *Noch* weniger objektive Verlässlichkeit, indem „das Paradox in sich selbst das Paradox“ ist – wie haben wir das zu verstehen?

Der Unterschied liegt darin, dass die geschichtlich offenbarte, göttliche „Wahrheit“, von welcher das gläubige Individuum die Frage seiner ewigen Seligkeit abhängig macht, nicht nur *innerhalb* dieser existenziellen Bezugnahme auf sie eine paradoxale Funktion hat, sondern darüber hinaus auch *für sich selbst gesehen* oder „in sich“ *paradoxal* sein soll: Nach Kierkegaard hat sie

---

<sup>307</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 195.

<sup>308</sup> Dort als „Wahrheits“-Definition eingeführt, die er ihrerseits auf den Begriff der Subjektivität zurückführt (ein Zusammenhang, dem wir hier nicht weiter nachgehen können). Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 194.

<sup>309</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 201.

zum Inhalt, dass die ewige Wahrheit „in der Zeit geworden ist“ – womit er streng genommen nicht die „ewige“ Glaubenswahrheit selbst, sondern Gott, den „Ewigen“, meint: „daß Gott geboren ist, gewachsen ist usw., ganz und gar wie der Einzelmensch geworden ist, nicht zu unterscheiden von einem anderen Menschen [...]“.<sup>310</sup> Nun ist offenkundig, worin die Steigerung der objektiven Ungewissheit besteht: Von dieser Glaubenswahrheit kann man einzig noch wissen, dass sie *nicht einmal mehr begrifflich-logisch verstanden werden kann* und also „absurd“ ist. Ganz explizit fasst Kierkegaard diese Konsequenz ins Auge, indem er den oben von mir unterbrochenen Gedanken wie folgt weiterführt: „Wenn das Paradox“ im zuletzt genannten Sinne, nämlich seinem begrifflichen Inhalt nach, „selbst das Paradox ist, stößt es kraft des Absurden ab, und die Leidenschaft der Innerlichkeit, die dem entspricht, ist der Glaube.“<sup>311</sup>

Ebenfalls offensichtlich ist, dass wir es nunmehr mit nichts anderem als der paradoxalen Lehre vom inkarnierten Gott zu tun haben, die für das Christentum charakteristisch ist, und dass wir in der letzten „Glaubens“-Bestimmung Kierkegaards das Definiens für den *christlichen* Glauben zu sehen haben. Bislang haben wir es demnach mit *zwei* Glaubensbegriffen zu tun, die wesentlich auf eine *sich in zwei Stufen zuspitzende existenzielle Widersprüchlichkeit* bezogen sind. An späterer Stelle fasst Kierkegaard sie als „zwei dialektische Widersprüche“ in der Formulierung zusammen: „zuerst seine ewige Seligkeit auf das Verhältnis zu etwas Historischem begründen“, und in diese Bezugnahme dann zweitens aufzunehmen, „daß dieses Historische entgegen allem Denken zusammengesetzt ist [...]“.<sup>312</sup> Mit ihrer „dialektischen“ Eigenschaft ist ihre aneignungsbezogene Rolle angesprochen, die den ersteren Widerspruch bereits innerhalb der existenziellen Bezugnahme auf eine historisch bezeugte ewige Seligkeit intensiv hervortreten und den zweiten, begrifflich-logischen Widerspruch der historischen Referenzlehre selbst schließlich bis zur *äußersten Anspannung der religiösen Existenzweise* führen lässt. Der Übersicht halber möchte ich diese beiden Widersprüche nachfolgend als „Paradox erster“ und „zweiter Stufe“ voneinander unterscheiden (wobei das Paradox zweiter Stufe das der ersten Stufe einschließt, aber nicht umgekehrt).

Dieser Differenzierung entspricht Kierkegaards terminologische Unterscheidung zwischen *zwei Arten von Religiosität*: „Religiosität A“ und „B“. Auf der Grundlage des Gesagten können wir uns nun seine Bestimmungen dieser beiden Arten von Religiosität erschließen. Die „Religiosität A“ ist dem *Paradox erster Stufe* zugeordnet und ist als solche noch „nicht die spezifisch christli-

---

<sup>310</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 201.

<sup>311</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 201.

<sup>312</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 291 f.



che.<sup>313</sup> Sie ist „die Dialektik der Verinnerlichung“ des Verhältnisses zur eigenen ewigen Seligkeit,<sup>314</sup> insofern sich ein Widerspruch bzw. Paradox hier, wie wir gesehen haben, nur relativ auf die „innerlich“-existenzielle Rolle der historisch begründeten Seligkeitsverheißung ergibt. Demgegenüber ordnet Kierkegaard die „Religiosität B“ dem Paradox *zweiter Stufe* zu, welches darüber hinaus die seligkeitsverheißende historische Lehre selbst mit der zentralen christlichen Bestimmung von „Gott in der Zeit als einzelner Mensch“ zu einem begrifflich-logischen Widerspruch macht. Da dieser innere Widerspruch der christlichen Lehre auch unabhängig von deren existenzieller Aneignung besteht, sind das Paradox zweiter Stufe und (mit diesem) der paradoxe Konflikt der christlichen Religiosität nicht mehr allein der „Immanenz“ der existenziellen Verinnerlichung zuzuschreiben.

Einen „Bruch mit der Immanenz“ sieht Kierkegaard in der „Religiosität B“ auch insofern, als jeder Versuch, *sich selbst* auf geistig-innerlichem Wege *in die Ewigkeit bzw. Unendlichkeit Gottes zurückzunehmen* und zu diesem Zweck die („Endlichkeits“-) Grenzen der je eigenen Individualität zu „vernichten“, nach Maßgabe der christlich-paradoxalen Lehre als *verfehlt* gelten muss. Dieses an die Tradition der Mystik erinnernde Bestreben einer innerlich zu vollziehenden „Selbstvernichtung“ vor Gott ordnet Kierkegaard der „Religiosität A“ zu, die er deshalb eine *Religiosität der „Immanenz“* nennt. Ihren Grund hat diese zunächst etwas befremdende Zuordnung vermutlich darin, dass der (die Kierkegaardsche Idee eines unendlichen bzw. „ewigen“ Selbst bemühende) Versuch einer entgrenzenden Selbstzurücknahme in die Unendlichkeit Gottes als ein *Ausweg aus dem Paradox erster Stufe* gesehen werden mag – welches ja dadurch entstand, dass die göttlich-„ewige Wahrheit sich zu einem Existierenden verhält“, der in seinem zeitlichen Leben existenziell gegenläufigen *Begrenzungen* ausgesetzt ist. In der christlich-paradoxalen „Religiosität B“ hingegen ist dieser Rückzugsweg gleichsam abgeschnitten, „denn“, wie Kierkegaard es im Bild sagt, „jetzt befindet sich die ewige wesentliche Wahrheit nicht dahinten, sondern kommt vor ihm zu stehen, dadurch, daß sie [d. h. Gott] selbst existiert oder existiert hat [...]“.<sup>315</sup> Die christlich-paradoxe „Wahrheit“ *stellt sich jedem Fluchtversuch* des Individuums aus seiner eigenen konflikthaften Zeitlichkeit *in den Weg*, indem es ebendiesen Konflikt zwischen zeitlich begrenzter Existenz und Ewigkeitsorientierung *in der Lehre vom Mensch gewordenen Gott spiegelt*. Infolge dieser Spiegelung wird das religiöse Individuum mit seiner eigenen Existenz konfrontiert, und dabei ist für Kierkegaard der Aspekt der Zeitlichkeit von besonderer Wichtigkeit: Durch die paradoxe Lehre, dass „das Ewige in einem Zeitmoment geworden ist“, wird

<sup>313</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 266.

<sup>314</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 267.

<sup>315</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 200.

das religiöse Individuum angeleitet, sich „*in der Zeit* [...] zu dem Ewigen *in der Zeit* zu verhalten [...]“<sup>316</sup>

Es ist die Idee der *in sich konflikthaften individuellen Existenz*, die in der christlich-paradoxalen Religiosität im Zentrum steht, und indem das religiöse Individuum in seiner an der historischen Lehre vom inkarnierten Gott orientierten Seligkeitserwartung auf diese Idee geführt wird, kommt es gleichsam vor seiner eigenen Existenz zu stehen. Aus diesem Grunde sieht Kierkegaard das Christentum (entgegen meinem Wortgebrauch) auch nicht als eine „Lehre“, sondern als eine „Existenzmitteilung“.<sup>317</sup> Indem diese „Mitteilung“ die nach ihr orientierte individuelle Existenz in ein *gedoppeltes Paradox* fasst, ist das Individuum zugleich „angebracht im Äußersten der Existenz“.<sup>318</sup> Denn bis zur äußersten existenziellen Anspannung wird das Individuum kraft seiner (verabsolutierend) an ihr orientierten Leidenschaft gebracht.<sup>319</sup>

Kierkegaards *Begründung* für den Vorrang der christlich-paradoxalen Religiosität folgt demselben Argument, das wir schon oben zu Gunsten des Paradoxes erster Stufe bzw. (wie wir nun mit Kierkegaards Terminologie sagen können) der darauf bezogenen „Religiosität A“ kennen gelernt haben. Da die Steigerung der *Leidenschaft* bzw. der leidenschaftlich-selbstreflexiven „Innerlichkeit“ Kierkegaards Kriterium für eine Aufwertung der existenziellen Konflikte ist, folgt aus deren *Intensitätssteigerung ins äußerste Extrem* innerhalb der christlich-paradoxalen Religiosität geradewegs die *Aufwertung der christlich-gläubigen Lebensorientierung als „höchste“ Existenzweise*. Letztes und „höchstes“ Existenzstadium ist diesem Gedankengang zufolge also der christliche „Glaube“, dessen wichtigstes definitorisches Merkmal nach Kierkegaard denn auch in dessen Leidenschaftlichkeit besteht: „die objektive Ungewißheit zusammen mit der Abstoßung durch das Absurde, festgehalten in der Leidenschaft der Innerlichkeit, was gerade das Verhältnis der Innerlichkeit, potenziert zu seiner höchsten Höhe, ist.“<sup>320</sup>

Blicken wir noch einmal auf den Begriff des *Wagnisses* zurück, so fällt auf, dass es nunmehr ebenfalls ins Extrem, ja *bis ins Absurde gesteigert* ist. Wie wir gesehen haben, schließt das christlich-religiöse Verhältnis zur eigenen ewigen Seligkeit ein existenzielles „Wagnis“ ein, das hinsichtlich der Frage nach der Verlässlichkeit der historischen Bezugslehre über die Preisgabe deren objektiver Vergewisserbarkeit hinaus die Aufgabe jeglicher Ansprüche des verständigen Denkens erfordert. – So weit stimmt Kierkegaard der anfänglichen

<sup>316</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 282.

<sup>317</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 282.

<sup>318</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 284.

<sup>319</sup> Zur Funktion des Paradoxes vgl. auch C. Stephen Evans: *Kierkegaard's „Fragments“ and „Postscript“*. *The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic: Humanities Press 1983, S. 240-244.

<sup>320</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 325.

Problembeschreibung ausdrücklich zu, dass das fragliche Individuum die (existenziell verabsolutierte) Frage seiner ewigen Seligkeit nicht vernünftigerweise von einer solchen, nicht nur ungewissen, sondern *absurden* historischen Lehre abhängig machen kann. Dies dennoch zu tun ist, wie Kierkegaard freimütig zugibt, aus der Perspektive einer unbeteiligten Person gesehen, geradezu eine „Verrücktheit“.<sup>321</sup> Die Rolle, die Kierkegaard dem verständigen Denken hier noch zuerkennt, beschränkt sich auf eine *höherstufige Reflexion*. So erfordere die Auseinandersetzung mit dem christlichen Paradox „Gedankenleidenschaft – nicht um es verstehen zu wollen, sondern um zu verstehen, was es heißt, in der Weise mit dem Verstande zu brechen, und mit dem Denken, und mit der Immanenz, um denn [...], angebracht im Äußersten der Existenz, kraft des Absurden zu existieren.“<sup>322</sup> Der „Bruch“ mit dem Denken *erster Stufe*, nämlich mit jedem Versuch einer verständigen Auflösung der Absurdität selbst ist, nochmals gesagt, so radikal, dass „ich, wenn ich verstehen soll, weder vorher oder nachher dazu kommen kann, etwas anderes zu verstehen, als daß es gegen alles Denken streitet.“<sup>323</sup> So „glaubt“ der Christ „gegen den Verstand“, aber, so Kierkegaard weiter: er „gebraucht auch hier den Verstand – um darauf aufzupassen, daß er gegen den Verstand glaubt.“<sup>324</sup> Dementsprechend beinhaltet das existenzielle „Leiden“ des religiös orientierten Individuums, von dem oben die Rede war, im Falle des Christen gleichsam ein geistiges Selbstopfer: ein von der höherstufigen Reflexion auferlegtes „Martyrium“ des verständigen Denkens in Sachen Seligkeitsverheißung.<sup>325</sup>

Die Metaphorik des christlichen „Martyriums“ lässt erneut an die Figur des Glaubensritters denken, die wir oben mit der Frage nach der gegenwärtigen Konfliktlage vorläufig verlassen haben. Indem wir diese Konfliktlage bis zu ihrer letzten Zuspitzung in der christlich-paradoxalen Religiosität verfolgt haben, können wir nun auch den qualvollen *inneren Kampf* ermessen, der mit ihrer lebenspraktischen Austragung verbunden wäre. Denn machen wir uns noch einmal den Bezug klar: Es geht nunmehr darum, mit der christlich-paradoxalen Religiosität *eine zutiefst widersprüchliche und konflikthafte Seligkeitsorientierung lebenspraktisch zu verabsolutieren*, und d. h.: einzig um ihrer willen beständig (auf dem Wege der resignativen Selbst-„Visitation“) die sich im Alltag aufdrängenden Letztansprüche der eigenen weltlich-vergänglichen Lebensziele zu relativieren. Die so relativierten Lebenswünsche und -interessen gleichwohl (im Sinne der „Doppelbewegung“) im Alltag zu verfolgen und gegenwartsbezogen zu handeln, kommt einem *beständigen Kraftakt* gleich,

<sup>321</sup> Vgl. bereits: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 133.

<sup>322</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 281.

<sup>323</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 290 f.

<sup>324</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 279 f.

<sup>325</sup> Vgl. die Formulierung in: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 224.

der, in offenem Bruch mit dem verständigen Denken „kraft des Absurden“ vollzogen, den christlichen Glaubensritter in „höchstem“, aber auch äußerstem existenziellem *Leiden* zurücklassen muss.

Dass hier erneut der Begriff des Leidens am Ende steht, legt Zweifel an der Argumentation Kierkegaards nahe: Wie können wir es mit einer folgerichtigen Konzeption *existenziellen Gelingens* zu tun haben, wenn die darin bis zum Äußersten geführte leidenschaftliche Lebensorientierung, die „äußerste“ Anspannung der selbstreflexiven Innerlichkeit angesichts einer paradoxalen Seligkeitsverheißung, letztlich auch wieder den Charakter des *Leidens an der eigenen Existenz* annimmt? Muss das betroffene Individuum angesichts dieser Konsequenz nicht erneut verzweifeln? Was kann Kierkegaard der nahe liegenden Reaktion einer *verzweifelnden Missbilligung* auch der christlich-religiösen Existenzweise entgegenhalten?

Wenn wir der rekonstruierten Argumentation folgen, ist das christlich-religiöse Leiden im Unterschied zu dem Leiden an den Konflikten der vorausgegangenen existenziellen Orientierungen Ausdruck des „höchsten“ Verhältnisses zur eigenen ewigen Seligkeit, ja Ausdruck der „höchsten“, weil authentischen Existenzweise selbst. Wenn wir mit Kierkegaard weiter ein entsprechendes Wissen um diesen Sachverhalt bei dem betroffenen Individuum voraussetzen, so hat das eine Konsequenz, die Kierkegaard bereits an früherer Stelle der *Nachschrift* antizipiert: So könne jemand „zur gleichen Zeit, wo er durch Leiden gerade sein Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit als dem absoluten Telos ausdrückt, [...] dadurch, daß er um das Verhältnis weiß, über das Leiden hinaus sein“ – nämlich in seiner „Freude“ darüber, „daß das Leiden das Verhältnis bedeutet.“<sup>326</sup> Freilich beeilt sich Kierkegaard, hinzuzufügen, dass dies keine „direkte Freude“ sei. Da er zudem daran festhält, dass *das Leiden selbst bleibt, was es ist*, haben wir es hier also mit einer *höherstufigen, (selbst-) reflexiven Freude*, und d. h.: mit einer freudigen Billigung des eigenen religiösen Leidens zu tun. Um es noch einmal kleinschrittiger zu sagen: Ebenso wenig, wie die existenzielle Problematik des an der eigenen ewigen Seligkeit orientierten Individuums aufgelöst werden kann und soll, kann nach Kierkegaards Gedankengang das Leiden an ihr überwunden oder auch nur gelindert werden. Jedoch ist es dem am christlichen Paradox leidenden Individuum möglich, sein Leiden im Wissen darum, dass es Ausdruck seines „höchsten“ Verhältnisses zur eigenen ewigen Seligkeit, mithin seiner „höchsten“ Existenzweise ist, in „Freude“ zu *bejahen*.

Diese Wendung des Gedankengangs erlaubt nun wiederum eine Antwort auf die Frage, in welchem Sinne wir es hier doch mit einer Art existenziellen Gelingens zu tun haben könnten: Da das Leiden an den Paradoxien innerhalb der christlich-religiösen Lebensorientierung selbst bestehen bleibt, kann Kierkegaards Kriterium nur dessen höherstufige *Billigung oder Bejahung* sein, welche ihrerseits als *Ergebnis einer selbstreflexiven Vergewisserung der Be-*

---

<sup>326</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 160.

*deutung dieses Leidens für ein authentisches Selbstverhältnis* verstanden werden muss. Der Bezug zu unserer skeptischen Frage ist damit offensichtlich: Die drohende Reaktion einer *verzweifelnden Missbilligung* der eigenen Existenz ist *in ihr positives Gegenteil verkehrt*: Das christlich-religiös orientierte Individuum kann *auf die existenzielle Grundfrage mit „Ja!“ antworten*. Und tatsächlich können wir diese Wendung noch von anderer Seite nachvollziehen: Insofern die besagte, freudig-bejahende Einstellung als solche ja eine Art Einstimmigkeit mit „sich selbst“ im Sinne des je eigenen, hier christlich-religiös orientierten Lebens ist, kann deren Gewinn durchaus als eine *Bewältigung* des damit verbundenen Leidens gelten. Im Sinne dieser Bewältigung „über“ das religiöse Leiden „hinaus“ zu sein, bedeutet aber nichts weniger, als dass die christlich-religiöse Lebensorientierung in dieser Hinsicht am Ende doch *existenziell gelingt*.

### 2.2.9 Fragen und argumentative Unstimmigkeiten

Überblicken wir den vorgetragenen Gedankengang aus der *Nachschrift* noch einmal als Ganzes, so fallen freilich einige Fragwürdigkeiten ins Auge. So mag sich erstens der *Eindruck einer argumentativen Willkür* aufdrängen, wenn Kierkegaard die „weltliche“ Orientierung an vergänglichen Lebenszielen wegen ihres existenziell „qualvollen Selbstwiderspruchs“ diskreditiert, die religiöse (und schließlich die christlich-religiöse) Seligkeitsorientierung hingegen nicht nur trotz, sondern gerade *aufgrund* ihrer existenziell eher noch qualvolleren Widersprüchlichkeit *aufwertet*. Indessen dürfen wir hier nicht Kierkegaards Orientierung an Hegels Idee der Dialektik aus der *Phänomenologie des Geistes* (1807) außer Acht lassen, die er von Bewusstseinsformen auf Existenzsphären überträgt.<sup>327</sup> Im Rückgriff auf sie ließe sich eine *existenzdialektische Rechtfertigung* der Ungleichbehandlung versuchen – wobei hier argumentativ lediglich die Unterscheidung zwischen „weltlichen“ Existenzsphären und religiöser Existenzsphäre in Anspruch genommen wird. So ließe sich unter Berufung auf den herausgestellten existenziellen Konflikt der weltlichen Lebensorientierung dafür argumentieren, dass es angesichts seiner nahe liegt, die Orientierung an vergänglichen Zielen überhaupt aufzugeben und in die (alsdann religiöse) Lebensorientierung an einem dereinst unvergänglichen Zielzustand eigener Glückseligkeit einzutreten. Da die religiöse Seligkeitsori-

---

<sup>327</sup> Ebenso wenig dürfen wir dabei freilich vergessen, dass Kierkegaard trotz seiner fortwährenden Inanspruchnahme dialektischer Argumentation und spekulativ-idealistischer Begrifflichkeit stets zugleich eine skeptische, ja ablehnende Einstellung zur Hegelschen Philosophie bekundet. Das zeigt sich im gegenwärtigen Sachzusammenhang darin, dass er den Übergang zwischen verschiedenen existenziellen Orientierungen ausdrücklich gegen Hegels Notwendigkeitsbegriff letztlich als eine individuelle Entscheidungssache, einen „*Sprung*“ deutet (vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 91, 252 und 291). Das spannungsreiche Verhältnis Kierkegaards zur Dialektik Hegels beleuchtet Michael Theunissen in: *Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard*. A. a. O., S. 140-156.

entierung dann mangels lebensorientierender Alternativen zum letzten Stadium in der Reihe der Existenzsphären wird, können auch die mit ihr verbundenen existenziellen Konflikte nicht mehr in Richtung auf eine neuartige Existenzweise über sich hinausweisen und erhalten so den *Status der Endgültigkeit*. Im reflexiven *Bewusstsein* ihrer Letztgültigkeit und ihrer positiven Funktion für den Gewinn eines authentischen Selbstverhältnisses in äußerster Leidenschaftlichkeit, so die Argumentation weiter, kann das betroffene Individuum die Konflikte sowie (mit ihnen) die religiös-gläubige Lebensorientierung schließlich im Sinne der existenziellen Grundfrage *gutheißen*. – Zu bedenken bleibt allerdings: Die Überzeugungskraft einer solchen existenzdialektischen Rechtfertigung hängt nicht zuletzt von Kierkegaards Postulat eines Ewigkeitsbedürfnisses ab, ohne welches bereits die Diagnose eines existenziellen Konflikts innerhalb der weltlichen Lebensorientierung ohne Grundlage bleibt.

Zweitens legt auch Kierkegaards argumentative Orientierung an der „Form des Gegensatzes“ als „Kraftmesser“ der leidenschaftlichen Innerlichkeit einen gewichtigen Einwand nahe: Wenn es letztlich *das Paradoxal-Unverständliche* ist, welches, zu absoluter existenzieller Wichtigkeit erhoben, gleichsam per „Abstoßung“ die größte leidenschaftliche Innerlichkeit hervortreibt – ist es dann nicht beliebig, um *welchen Widerspruch* es sich inhaltlich handelt? Gegen diesen Einwand setzt Kierkegaard sich zur Wehr, indem er gleich im Anschluss an das obige Zitat von der Selbstkontrolle des Verstandes bei der Aufgabe, das Paradox „gegen den Verstand“ erster Stufe zu „glauben“, schreibt: „Nonsens kann er [der Christ] daher nicht gegen den Verstand glauben, was vielleicht einer befürchten mag; denn der Verstand wird es gerade durchschauen, daß es Unsinn ist, und ihn daran hindern, es zu glauben [...]“.<sup>328</sup> Entgegen dieser Darstellung Kierkegaards ist so weit jedoch kein Gegensatz ersichtlich, handelt es sich doch auch im Falle der christlichen Lehre von „Gott in der Zeit als einzelner Mensch“ um einen begrifflich-logischen Widerspruch und damit streng genommen um *Unsinn*. Warum sollte jedoch dieser, nach Kierkegaards Anforderung ebenfalls reflexiv durchschaute Unsinn einen verständigen Menschen *nicht* davon abhalten, sondern im Gegenteil dazu bringen, ihn gegen das verständige Denken zu glauben? Kierkegaards Begründung geht noch weiter: „aber er gebraucht den Verstand so viel, daß er durch ihn auf das Unverständliche aufmerksam wird, und nun verhält er sich zu diesem gläubig gegen den Verstand.“<sup>329</sup> Doch hier können wir mit gleichem Recht zurückfragen: Was spricht dagegen, ebendies mit einem *beliebigen* unverständlichen, weil widersprüchlichen Einfall zu tun? Und mag einem solchen Einfall als verabsolutiertem Bezugspunkt der je eigenen Lebensorientierung infolge seiner Absurdität nicht eine ebenso „abstoßende“ Kraft zukommen, dass Kierkegaard das leidenschaftliche Festhalten an ihm nach seiner eigenen

<sup>328</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 280.

<sup>329</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 280.

Definition sogar als „Glaube“ durchgehen lassen müsste?<sup>330</sup> – Innerhalb dieses Vergleichs gerät der „Glaube“ zudem in eine bedenkliche Nähe zum *Wahnsinn*, von welchem Kierkegaard ihn denn auch Mühe hat, noch klar zu unterscheiden. So sei die „fixe Idee“ des Wahnsinns ein „objektives Etwas, und der Widerspruch des Wahnsinns ist gerade, daß er sie mit Leidenschaft umfaßt“, einer Leidenschaft, die niemals „die Innerlichkeit der Unendlichkeit“ sein könne, da ja nur eine „kleine Endlichkeit“ fixiert werde.<sup>331</sup> Angesichts dessen, was wir über die historisch-objektive Referenz der christlichen Glaubensleidenschaft von Kierkegaard erfahren haben, scheint mir diese pauschale Zuordnung von „Endlichkeits“- versus „Unendlichkeits“-Bezug der Sache nach kaum durchführbar zu sein, wie überhaupt die Festlegung der von ihm gemeinten leidenschaftlichen Innerlichkeit auf einen Unendlichkeitsbezug hier zu sehr *ad hoc* und unausgewiesen bleibt, als dass sie überzeugen könnte.

Aussicht auf eine überzeugende Begründung für die Unersetzbarkeit des christlich-religiösen Paradoxes durch beliebige andere Paradoxien scheint mir einzig wiederum die innere Logik in der Aufeinanderfolge von Kierkegaards Existenzsphären zu bieten: Wenn die diagnostizierten Existenzkonflikte „weltlicher“ Lebensorientierungen an vergänglichen Zielen das von ihnen betroffene Individuum bei hinreichender reflexiver Klarheit schließlich zu der alternativen Orientierung an einem unvergänglichen Lebensziel führen, welche ihrerseits (ohne Rückfall in eine Lebensorientierung der vorherigen Art) *keine existenzielle Alternative* mehr offen lässt, dann bleibt auch die mit ihr verbundene Problemlage existenziell unausweichlich. Wie wir ferner mit Kierkegaard nachzuvollziehen versucht haben, ist diese Lebensorientierung (1) nur als Letztorientierung an der je eigenen, *ewigen (Glück-) Seligkeit* denkbar und schließt (2) die Bezugnahme auf eine *historische Verheißung* ein, welche darüber hinaus um der äußersten Leidenschaftlichkeit willen nur von paradoxalem Inhalt sein könne. Da die historische Seligkeitsverheißung weiter als eine *göttliche* Verheißung verstanden werden muss, kann sie (3) kaum mehr anders vorgestellt werden als so, dass sich Gott, der „Ewige“, innerhalb der fraglichen geschichtlichen Zeitspanne *offenbart* hat. Um die Situation vollständig auf das von Kierkegaard gewünschte Szenario zuzuschneiden, könnte man hier noch hinzufügen, dass hinsichtlich der Art, wie „das Ewige in die Zeit gekommen“ ist, (4) dessen Inkarnation in der *Gestalt eines einzelnen Menschen* nurmehr die plastischste Vorstellung ist (die freilich bloß eine in sich schillernde *Vorstellung* bleibt, da sie begrifflich nicht konsistent zu Ende gedacht werden kann). Nach diesem Argument ist die lebensorientierende Bezugnahme auf das christliche Paradox (bei Gefahr eines Rückfalls in ein Existenzstadium früherer Art) *nicht durch beliebige Widersprüche anderen Inhalts ersetzbar*. Offensichtlich aber bleibt auch diese Argumentsskizze bestenfalls programmatisch.

<sup>330</sup> Vgl. sein Anspruch: „Diese Formel paßt nur auf den Glaubenden [...]“. In: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 325.

<sup>331</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 185 (Anmerkung).

Ihre Durchführung würde kaum bis zum ersten Schritt gelangen, denn wie hinlänglich klar geworden ist, ist schon die existenzielle Alternativlosigkeit der Seligkeitsorientierung nicht ohne Inanspruchnahme fragwürdiger Voraussetzungen zu begründen.

Die dritte und folgenschwerste Unstimmigkeit von Kierkegaards Argumentation in der *Nachschrift* besteht allerdings in der Rolle, die er der *Leidenschaft* bzw. der *Intensitätssteigerung der Leidenschaft* bis zum Äußersten beimisst. So bestand der anfängliche Grund, das Maß der Leidenschaft zum Kriterium für existenzielles Gelingen zu machen, in der ihr zugeschriebenen motivationalen Kraft, das Individuum zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Problemlagen seiner jeweiligen existenziellen Orientierung anzutreiben, die ihm entweder zu einer neuen Orientierung oder (am Ende) zu einer billigenden Neuaneignung der problematisch gewordenen Lebensorientierung verhilft. Um dann die christlich-religiöse Lebensorientierung als „höchste“ Existenzweise auszuzeichnen, kehrt Kierkegaard die Verhältnisse jedoch um: Indem er die existenzielle Problemlage dort bis ins Absurde verschärft, nur um *die Leidenschaft* des betroffenen Individuums bis zum Äußersten anzuspannen, verliert die Leidenschaft ihre erwähnte, *existenziell dienende Funktion* und wird zum *Selbstzweck*. Zwar kann man mit Kierkegaard zu bedenken geben, dass die „unendliche Leidenschaft“ darüber hinaus ein konstitutiver Bestandteil der existenziell verabsolutierten Orientierung an der je eigenen ewigen Seligkeit (und *nur* ihrer) ist und daher die existenzielle Alternativlosigkeit der Seligkeitsorientierung sich auch auf sie übertrage. Doch wenn wir so auch verstehen, warum „die Aufgabe“ nach Kierkegaard nicht darin bestehen kann, „die subjektive Leidenschaft aufzugeben“,<sup>332</sup> ist nicht einzusehen, warum Leidenschaft bzw. die leidenschaftliche Lebensorientierung *als solche* ein Kriterium für Authentizität und existenzielles Gelingen sein sollte und warum insbesondere deren äußerste Anspannung angesichts des christlichen Paradoxes *per se* die christlich-religiöse Lebensweise *zur hochwertigsten Existenzweise qualifizieren* sollte.

### **2.2.10 Zur Dialektik der Glücksorientierung: die Voraussetzung eines existenziellen Ewigkeitsbedürfnisses und die Gefahr existenziellen Misslingens**

Wie schon mehrfach festgestellt, beruhte Kierkegaards Abweis der „weltlichen“ Lebensorientierung auf der unhinterfragt hingenommenen *Voraussetzung eines allgemein menschlichen Bedürfnisses nach einem Lebensziel von unvergänglichem Bestand*, welches dann auf den Begriff der je eigenen „ewigen Seligkeit“ festgelegt werden konnte. So unhinterfragt Kierkegaard diese Voraussetzung dem Christentum entlehnt, so schwer fiel es jedoch, sie ganz abzutun. So spricht doch vieles dafür, dass wir uns als Menschen von (und

---

<sup>332</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 289.



möglichst auch bei) der Verfolgung unserer lebensorientierenden Ziele glückhafte Erfüllungen erhoffen, deren *Fortbestand* stets gesichert sein möge. Und liegt in der Idee dieses Fortbestandes nicht bereits eine *Ewigkeitshoffnung* beschlossen – wenn von den eigenen Glückserfüllungen doch erhofft wird, dass sie sich von jedem beliebigen, in einer offenen Zukunft noch bevorstehenden Zeitpunkt aus fortsetzen mögen? Wenden wir dies auf die genuss- und lustbezogene Seite der „ästhetisch“-unmittelbaren Lebensorientierung an, so führt uns dies geradewegs zu Nietzsches Diktum zurück: „alle Lust will Ewigkeit“. Gehen wir noch einmal den existenzdialektischen Implikationen dieser Hoffnung auf ewiges Glück nach.

Wie wir oben mit Kierkegaard nachvollzogen haben, ist dieses „Glücks“-Telos nämlich bereits in sich „dialektisch“, insofern dessen hoffnungsbezogene Ewigkeitsvoraussetzung sogleich *mit ihrer Negation konfrontiert* ist: Alles Glück im Leben ist „flüchtig“ und vergänglich, dessen äußerste zeitliche Grenze der Tod. Jedenfalls gilt diese zeitliche Begrenzung für das *physische* Leben, welches (aus der Perspektive des Betroffenen gesprochen) an den gegenwärtigen eigenen Körper gebunden ist. Infolge dieser Spezifizierung verweist die Verneinung aber bereits auf ihre Aufhebung in der Hoffnung auf ein, wenn nicht *innerhalb* dieses physisch gebundenen Lebens, so doch *nach dem Tode* unbegrenzt fortgesetztes Glück.

Mit der Abwendung der lebensorientierenden Glückshoffnung von der Zeit innerhalb des physischen Lebens hin zu einer erst postmortal möglichen, ewigen Glück-„Seligkeit“ ist indessen eine existenziell folgenschwere Bedeutungswandlung des Glücksbegriffs selbst verbunden. Ist die Letztorientierung erst einmal auf die postmortale ewige Glückseligkeit verlegt, so ist die „ästhetisch“-unmittelbare Orientierung an lustvoll erfüllten Zielzuständen innerhalb der Lebenszeit gleichsam gebrochen. Um jeden Rückfall in sie und die Widersprüche der Verabsolutierung relativer Ziele zu verhüten, sah sich Kierkegaard gezwungen, dem absoluten Telos der ewigen Glückseligkeit jegliche anpreisende Bestimmung zu entziehen. Wenn wir Kierkegaard auch nicht so weit folgen konnten, dass wir bereits auf die Bestimmung jener ewigen „Seligkeit“ als „Glück“ im Sinne *irgendeiner* persönlichen Erfüllung ganz verzichtet hätten, blieben wir doch mit einer eigentümlichen *Begriffsentleerung* zurück. Was ist es denn, näher besehen, noch für eine Glück-„Seligkeit“, um derer willen alle übrigen Ziele, Interessen und Wünsche lebenspraktisch relativiert werden sollen? „Ästhetisch“ nach Begriffen lustvoller Erfüllung beurteilt, ist sie „die ärmlichste Vorstellung“ überhaupt, ja Kierkegaard gibt sogar zu, dass „die Ewigkeit“ aus „ästhetischer“ Urteilsperspektive „der längste und langweiligste von allen Tagen“ sei – mit der Konsequenz, dass „eine ewige Seligkeit ein ewiges Einerlei sei, und selbst die Unseligkeit dem vorzuziehen [sei].“<sup>333</sup> – Freilich versichert er unverzüglich, dass dies aus „ethisch“-entscheidungsorientierter Urteilsperspektive „ganz in der Ordnung“ sei, damit nämlich „der Existierende

---

<sup>333</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 98.

nicht dazu verleitet werde, seine Zeit damit zu vergeuden, sich immer wieder etwas vorzustellen – sondern angetrieben wird zu handeln“;<sup>334</sup> sobald dieser nämlich über das absolute Telos der ewigen Seligkeit mehr zu wissen bekomme, als „daß es da sei“, beginne er schon, „in seiner Tatkraft gehemmt zu werden.“<sup>335</sup> Allerdings stellt sich gerade der Berufung auf die „Tatkraft“ die Frage entgegen, *wie* denn ein derart *unbestimmtes*, nur hinsichtlich seiner religiösen Bezüge bestimmtes, d. h. aber nur: in *bestimmte Widersprüche* verwickeltes Ziel überhaupt noch die ihm zugedachte, lebenspraktisch letztbestimmende Rolle spielen und zum Handeln motivieren kann. Zwar haben wir gesehen, wie Kierkegaard in dieser Frage gerade die antreibende Kraft der paradoxal erregten *Leidenschaft* beschwor. Doch kann auch die Leidenschaft nicht zu einem Handeln antreiben, welches nicht dazu beiträgt, den Leidensdruck der existenziellen Widersprüche zu überwinden, sondern ihn lediglich fortsetzt und sogar bis zum Äußersten steigert. Wenn weder ersichtlich ist, wie die Widersprüche der Ewigkeitsorientierung ihrerseits wieder aufgehoben werden können, noch, warum ihrer Konflikthaftigkeit wenigstens eine „höhere“, letztgültig bejahungsfähige Dignität zukommen sollte, die sie wert macht, ertragen zu werden, wird die Leidenschaft vielmehr alles derartige Handeln *hemmen*.

Während ihre *Bejahungsfähigkeit*, wie sich oben in der dritten kritischen Bemerkung gezeigt hat, *fraglich* bleibt, behält so einzig die bis zum Äußersten getriebene existenzielle *Konflikthaftigkeit* selbst einen *letztgültigen* Status und führt uns damit zurück zu der eingangs zitierten Diagnose Kierkegaards, dass „das Existieren ein ungeheurerer Widerspruch“ sei.<sup>336</sup> Entgegen Kierkegaards Intention droht dies jedoch das gesuchte existenzielle Gelingen in sein gerades Gegenteil zu verkehren. Führen wir uns nur vor Augen, wo wir nun stehen: Hat Kierkegaard Recht mit seiner Voraussetzung einer existenziell unverzichtbaren Hoffnung auf eine ewige Glückseligkeit, so bietet die dialektische Analyse der Ewigkeitsorientierung *keine letzte Auflösung existenzieller Widersprüche*, sondern endet im Gegenteil bei deren äußerster *paradoxa Zuspitzung*, während in gleichem Zuge dasjenige, *um dessen willen* das in sich gedoppelte, christlich-religiöse Paradox ertragen werden soll – das *Ziel ewiger Glückseligkeit* – ganz ins *Unbestimmte* entrückt, ja mehr noch: Während alles Nähere an ihm „ungewiß“ ist, bleibt einzig die Gewissheit, dass es *in diesem Leben unerreichbar* ist. Bei alledem ist nicht einsichtig, wie die christliche Seligkeitsorientierung in ihrer leidvollen Konflikthaftigkeit noch *existenziell bejaht* werden kann – ohne irrationalerweise die leidenschaftliche Intensität des Leidens zum Selbstzweck zu machen. Mangels dieser Bejahungsfähigkeit aber stehen eben doch das Leiden *und existenzielles Misslin-*

<sup>334</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 98 f.

<sup>335</sup> Vgl. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 100.

<sup>336</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, S. 54.

gen am Ende, und die Dialektik der Glücksorientierung gerät so zu einer *Logik des Misslingens*.

Statt diese wahrhaft verzweifelte Schlussfolgerung zu akzeptieren, kann die Glücksdialektik allerdings auch wie eine *reductio ad absurdum ihrer Ausgangsvoraussetzung* aufgefasst werden. Dann kann es nur darum gehen, in die Hoffnung auf dauerhaftes Glück, wenn sie nicht ganz aufgegeben werden soll, nicht von vornherein ein *existenzielles Ewigkeitsbedürfnis* hineinzudeuteln. Um die *Ewigkeitsvoraussetzung* zu korrigieren, müssen wir davon ausgehen, dass sich die Hoffnung auf eine Fortdauer des Glücks gar nicht auf eine *endlos* offene Zukunft bezieht, sondern jeweils nur auf die *begrenzte*, physisch gebundene *Lebenszeit*. In Abwandlung der oben gewählten Erläuterung heißt das: Die Glückshoffnung besagt, dass künftiges Glück erreichter Lebensziele sich, von jedem nachfolgenden Zeitpunkt aus gesehen, *bis* (und *nur bis*) *zum Ende der physisch erlebbaren Zukunft* fortsetzen möge. – Freilich ist die Glückshoffnung noch mit dieser Zeitbeschränkung unrealistisch, da ein ununterbrochen fortgesetztes Glückserleben kaum sogar durch eine lückenlose Reihe lebenspraktischer Erfolge oder das fortbestehende Erreichen lebensbestimmender Ziele gewährleistet wird. Selbst unter günstigsten Lebensumständen *bleibt das Glückserleben* doch stets, um es noch einmal zu sagen, *episodisch-„flüchtig“* (wenn es auch nicht so kurz sein muss wie ein „Augenblick“), und um die Hoffnung nach seiner Dauerhaftigkeit nicht von vornherein an dieser Realität scheitern zu lassen, sind wir gezwungen, auch hier eine andere Interpretation zu suchen, sprich: sie als Hoffnung auf die stets sich erneuernde *Wiederkehr* des Glückserlebens bei gelingender Lebensweise zu verstehen. – Hier ließe sich erneut weiterfragen: ob sich die anfängliche Glückshoffnung letztlich nicht auf ebendieses *Gelingen* selbst bezieht, also auf die *beständige existenzielle Bejahungsfähigkeit* des eigenen Lebens – welche, im Unterschied zum episodischen Glück, auch das „übergreifende“ Lebensglück genannt werden kann.<sup>337</sup> Damit würden wir freilich wie in einer Schleife nur wieder zu dem zurückkehren, was auf dem Spiel stand. Doch nehmen wir diesen Rückverweis zum Anlass, um von hier aus noch einmal auf die zuvor skizzierte, existenziell misslingende Glücksdialektik zurückzukommen.

Vergleichen wir sie nämlich mit der interpretativen Dialektik der Glückshoffnung, die ich ihr gerade entgegengesetzt habe, so fällt auf, dass letztere die Bejahungsfähigkeit eines an dieser Hoffnung orientierten Lebens im Ergebnis *nicht länger bedroht*. Immerhin *ist die Hoffnung auf dauerhaft wiederkehrende Glückserlebnisse* beim (und nach dem) Erreichen wichtiger Lebensziele durchaus *erfüllbar*. Darüber hinaus ist fraglich, ob dauerhaftes Glück bzw. Glückseligkeit überhaupt einen *existenziell unverzichtbaren* Status hat, wie bislang vorausgesetzt wurde. Ohne weitere Begründung ist keineswegs klar, warum dessen Verfehlen *per se* eine Bedrohung für jedes existenzielle

---

<sup>337</sup> Zu dieser begrifflichen Unterscheidung vgl. Martin Seel: *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*. A. a. O., S. 62 ff.

Gelingen sein sollte. – Um dem Rechnung zu tragen, empfiehlt sich ferner, der Begrifflichkeit, mithilfe derer ich die Glücksorientierung zunächst umschrieben habe, ihre existenzielle Dramatik zu nehmen, also nicht von vornherein im Sinne existenzieller Bedürftigkeit von einem Glücks*bedürfnis* zu reden, sondern (wie ich es erst hier getan habe) von einer Glück*hoffnung* oder, noch besser, von einem *Wunsch* nach dauerhaftem Glück.

Fairerweise dürfen wir bei aller Kritik nicht vergessen, dass Kierkegaard in der *Nachschrift* nicht – jedenfalls nicht ausdrücklich – den Anspruch erhebt, die Orientierung an der ewigen Seligkeit als existenziell unverzichtbar und alternativlos auszuweisen. Und das gilt auch für die paradoxal-religiöse bzw. christliche Seligkeitsorientierung, denn Kierkegaard gesteht zuweilen ein: „Man kann außerhalb des Christentums das Leben sowohl genießen als auch ihm Bedeutung und Inhalt geben, wie ja die namhaftesten Dichter, Künstler, die eminentesten Denker, ja sogar fromme Männer außerhalb des Christentums gelebt haben.“<sup>338</sup> Andererseits wäre uns ein großer Teil von Kierkegaards argumentativer Raffinesse entgangen, wenn wir uns ohne weiteres mit seiner Ankündigung zufrieden gegeben hätten, die zentralen Voraussetzungen des Christentums als gegeben anzunehmen.

Doch bei aller Raffinesse bleiben die argumentativen Möglichkeiten Kierkegaards, mit den bisherigen existenzdialektischen Mitteln eine überzeugende Rechtfertigung für seine Auszeichnung der religiösen bzw. christlich-religiösen Lebensorientierung als einzig gelingende oder „höchste“ Existenzweise durchzuführen, sehr begrenzt. *Die Krankheit zum Tode* (1848) ist die letzte Schrift, in welcher Kierkegaard erneut dieses Auszeichnungsziel verfolgt – und uns dabei mit einer systematischen Schwerpunktverlagerung überrascht, aus welcher er ein neues begriffliches Instrumentarium für die Diagnose existenziellen Misslingens gewinnt.

### **2.2.11 Das „Selbst“, synthetisches Selbstwerden und die Weisen seines Misslingens: die Verzweiflung der „Endlichkeit“ bzw. „Notwendigkeit“ und der „Unendlichkeit“ bzw. „Möglichkeit“**

Dem Begriff der Krankheit weist Kierkegaard in dieser Schrift eine zu seiner Zeit neue, *psychologische* Rolle zu. Er überträgt unser Alltagsverständnis dessen, was es heißt, physisch „todkrank“ zu sein, auf den Begriff einer psychischen „Krankheit zum Tode“. Diejenige psychische bzw. geistig-seelische „Krankheit zum Tode“, der Kierkegaard sich hier widmet, ist die *Verzweiflung*. „Verzweiflung“ definiert er als „das Mißverhältnis im Verhältnis einer Synthesis, die sich zu sich selbst verhält“.<sup>339</sup> Dementsprechend bezieht sich Kierkegaards Begriff des menschlichen „Geistes“ bzw. „Selbst“ auf ein synthetisches

<sup>338</sup> *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil, S. 289.

<sup>339</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 11.

Verhältnis, das „sich zu sich selbst verhält“.<sup>340</sup> Wenn wir nun die Struktur und den existenziellen Problembezug des besagten, für die Verzweiflung verantwortlichen „Mißverhältnisses“ rekonstruieren wollen, müssen wir daher bei einer Vorklärung von Kierkegaards „Selbst“-Begriff ansetzen.

Das menschliche *Selbst* ist nach Kierkegaard also durch ein „Verhältnis“, genauer gesagt: durch ein *Sich-Verhalten* zu sich selbst ausgezeichnet, wobei das letztgenannte „selbst“ seinerseits „ein Verhältnis zwischen Zweien“ sei: zwischen „Unendlichkeit und Endlichkeit“, „dem Zeitlichen und dem Ewigen“ wie auch zwischen „Freiheit und Notwendigkeit“.<sup>341</sup> Die Begriffsoppositionen haben freilich auch hier weniger eine strenge ontologische Bedeutung, als dass sie vielmehr so etwas wie *gegensätzliche Lebensdimensionen* bezeichnen. Sie bilden ein „Verhältnis“, insofern sie innerhalb der menschlichen Existenz in einer noch zu klärenden Weise aufeinander bezogen sind. Da sie aber innerhalb des Sich-zu-sich-Verhaltens *nicht von sich aus* in ihr Verhältnis eingesetzt sind, sondern erst *in ein Verhältnis gebracht* werden müssen, spricht Kierkegaard hier (im Anschluss an Hegel und letztlich an Kant) von einer „Synthese“. In einem ersten Vorbegriff können wir Kierkegaards „Selbst“ demnach bestimmen als ein „synthetisierendes“ Sich-Verhalten zu „sich selbst“ in dem Sinne, dass es (genauer: das betreffende Individuum) die genannten antagonistischen Lebensdimensionen zueinander ins Verhältnis setzen und d. h. *in das Verhältnis eines existenziell gelingenden Ausgleichs bringen* muss. Dass das Gelingen eines solchen Ausgleichs nach Kierkegaard von existenzieller Bedeutung ist, zeigt der Umstand, dass er dessen Misslingen als „Verzweiflung“ definiert.

Zunächst betrachtet Kierkegaard die Verzweiflung unter dem Gesichtspunkt ebendieses *Misslingens*, also des Misslingens der „Synthese“ der gegensätzlichen Lebensdimensionen „Endlichkeit“ bzw. „Notwendigkeit“ einerseits und „Unendlichkeit“ bzw. „Möglichkeit“ (auch „Freiheit“) andererseits. Mit „Endlichkeit“ und „Notwendigkeit“ bezieht sich Kierkegaard in diesem Zusammenhang lediglich auf *zwei komplementäre Aspekte* der jeweils so-und-so gewordenen, konkreten Existenz eines Individuums: „Endlich“ ist sie hinsichtlich ihrer *Begrenztheit*, und „Notwendigkeit“ kommt ihr insofern zu, als die Grenzen und Beschränkungen jeweils bestimmte *Erfordernisse* („Notwendigkeiten“) für den alltagspraktischen Lebensvollzug zur Folge haben.<sup>342</sup> Demgegenüber ist die andere Lebensdimension zukunftsorientiert: Sie ist die für sich genommen *unbegrenzte* (in diesem Sinne „unendliche“) *Vielfalt* dessen, was bzw. wer ein Individuum sein und wie es alltagspraktisch leben könnte, und an deren Stelle

<sup>340</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 8.

<sup>341</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 8.

<sup>342</sup> Johannes Slök führt den Notwendigkeitsaspekt auf Kierkegaards Gedanken zurück, dass die faktische Existenz des Menschen von Gott „gesetzt“ ist und deshalb bereits *als solche* nicht nur als kontingent, sondern als notwendig aufgefasst werden müsse (*Die Anthropologie Kierkegaards*. Kopenhagen: Rosenkilde und Bagger 1954, S. 45 ff.) – eine Interpretation, die hier meines Erachtens systematisch verfrüht ist. Zu Kierkegaards Gedanken des Gesetzseins durch Gott werden wir später kommen.

man auch von „Möglichkeiten“ sprechen kann, zwischen denen wählen zu können „Freiheit“ ausmacht. Der „Phantasie“ ordnet Kierkegaard die Vorwegnahme der individuellen Möglichkeiten zu. – Was es heißen soll, diese Lebensdimensionen aufeinander zu beziehen und miteinander in Ausgleich zu bringen, erfahren wir genauer, wenn wir uns Kierkegaards Systematik ihrer fehlgeleiteten „Synthese“ ansehen.<sup>343</sup>

Schicken wir aber zunächst, wie Kierkegaard selbst, eine begriffliche Überlegung voraus. Bevor Kierkegaard den Durchgang durch die Weisen des Misslingens der besagten „Synthese“ beginnt, bestimmt er ihre Funktion als „Aufgabe“ der *Selbstwerdung*. – Was aber ist mit der Formulierung „man selbst werden“ gemeint, wenn nicht die begrifflich widersinnige Anweisung, zu werden, was man bereits ist (und also nicht mehr werden kann)? Kierkegaard erläutert, „man selbst werden“ heiße „konkret werden“. Doch diese Erläuterung hilft kaum weiter, da das individuelle Selbst *per se* bereits konkret ist bzw. existiert, wie wir uns früher anhand *Entweder/Oder* klar machen konnten und wie Kierkegaard auch hier, in der *Krankheit zum Tode*, erneut versichert: Jedes Selbst „ist dies durchaus Bestimmte, mit diesen Fähigkeiten, Anlagen usf., innerhalb dieser konkreten Verhältnisse usf.“<sup>344</sup> Da ein Individuum in dem, was es dieser Erläuterung nach bereits ist, gar nicht mehr „konkret werden“ kann, bleibt uns einzig, das fragliche Werden erneut in dessen *Verhältnis* zu sich „selbst“ im Sinne seiner gegebenen, konkreten Existenz zu verlegen. *Wie* es sich zu seiner jeweils gegebenen Existenz verhält, umschreibt Kierkegaard, wie wir zuvor gesehen haben, mit dem Begriff der „Synthesis“, d. h., nochmals gesagt, als den Versuch, die gegensätzlichen Lebensdimensionen „Endlichkeit“ bzw. „Notwendigkeit“ und „Unendlichkeit“ bzw. „Möglichkeit“ auf eine noch zu klärende Weise lebenspraktisch in einen Ausgleich zu bringen. Die Aufgabe, in Bezug auf die „Synthesis“ der Lebensdimensionen „konkret“ zu werden, beschreibt Kierkegaard dann als eine „Entwicklung“, die darin bestehen müsse, „daß man unendlich von sich selber loskommt in Verunendlichung des Selbsts, und daß man unendlich zu sich selber zurückkehrt in der Verendlichung.“<sup>345</sup> Diese in der *Krankheit zum Tode* zentrale Formel für das Selbstwerden im Sinne des Gewinns eines im Hinblick auf den Ausgleich der gegensätzlichen Lebensdimensionen *existenziell gelingenden Selbstverhältnisses* ist freilich an diesem Ort nicht mehr als ein orientierender Vorgriff, auf den wir an späterer Stelle wieder zurückkommen werden.

Beginnen wir die Rekonstruktion mit der Verzweiflung „der Endlichkeit“. In ihr, so Kierkegaard, hat das Individuum „sich selbst verloren“, indem es „ganz

---

<sup>343</sup> Michael Theunissen hat das Vorgehen Kierkegaards, aus den Fehlformen der Synthese die Struktur eines existenziell gelingenden Selbstverhältnisses abzuleiten, Kierkegaards „negativistische Methode“ genannt. Vgl. *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. Frankfurt/Main: Anton Hain Verlag 1991, S. 16-18.

<sup>344</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 68.

<sup>345</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 26.

und gar verendlicht“ wird.<sup>346</sup> Um verkürzende Paradoxien zu vermeiden, müssen wir uns auch hier vorab auf den spezifisch Kierkegaardschen Sinn dieser Begriffe besinnen: Da unter dem (klein geschriebenen) „selbst“ hier, wie oben bereits ausgeführt, genauer die individuelle Existenz zu verstehen ist, die Kierkegaard ihrerseits in die Dimensionen „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“ gliedert, kann er mit besagtem Verlust seiner „selbst“ infolge „Verendlichung“ nur meinen, dass das Individuum seiner *zukunftsorientierten* Lebensdimension *unbegrenzter Möglichkeiten* verlustig geht. – Dabei denkt Kierkegaard indes- sen nicht an Gefängnisstrafen oder andere Fälle dauerhafter Freiheitsberaubung, auch nicht an einen unfallbedingten Verlust eigener Wahl- und Handlungsmöglichkeiten oder Ähnliches, sondern an einen viel subtileren Vorgang: Es geht ihm darum, dass das Individuum sich sein „Selbst“ „gleichsam ablischen“ lässt „von ‚den andern‘“. <sup>347</sup> Da Kierkegaard hier nun zusätzlich erneut *das* (groß geschriebene) „Selbst“ einbezieht, haben wir es mit einem komplexen Sachverhalt zu tun: Es geht nach dem bisher Gesagten erstens um den Verlust seiner „selbst“ hinsichtlich des jeweils zukunftsgerichteten *Möglichkeitsspielraums* dessen, wer das Individuum seiner sozialen Identität nach (über seine je gegenwärtige Identität hinaus) jeweils sein und wie es handeln könnte. Wenn Kierkegaard diesen Verlust nun zweitens damit in Zusammenhang bringt, dass das Individuum sich sein „Selbst“ und d. h. nunmehr: sein Sich-Verhalten zu jenem Möglichkeitsspielraum von „‚den andern‘“ ablischen“ lässt, so führt uns dies erneut zu dem Problemkontext des „ethischen Selbst“ aus *Entweder/Oder* zurück. Im Rückblick auf die dort gewonnenen begrifflichen Ressourcen wird offensichtlich, was hier auf dem Spiel steht: Es ist das *selbstbestimmte* Verhältnis zu den eigenen sozialen Möglichkeiten – im Gegensatz zu demjenigen Selbstverhältnis, das anderen die Entscheidung darüber überlässt, wer man sein und wie man handeln will bzw. soll. Wie wir darüber hinaus bei der Besprechung von *Der Begriff Angst* gesehen haben, ist die eigene soziale Identität, genauer: sind die Rollen, aus denen heraus man sich versteht und nach denen man handelt, individualgeschichtlich zunächst ein Ergebnis der *Sozialisation*. Und von hier aus können wir die gegenwärtige Problemlage erschließen, wenn wir uns klar machen: Gerät der prägende Einfluss der Sozialgemeinschaft zur *Fremdbestimmung* durch „die anderen“, dann *verliert* das betroffene Individuum den unbegrenzten Spielraum dessen, wer es sonst noch sein und wie es (sonst noch) handeln könnte. Da dieser Spielraum nach Kierkegaard prinzipiell unbegrenzt ist, bestimmt er deren Verlust, den Verlust der „Unendlichkeits“-Dimension des individuellen Lebens, als „Verendlichung“. – Was aus einem in diesem Sinne „verendlichten“ Individuum wird, charakterisiert Kierkegaard in dramatischen Metaphern: Statt „ein Selbst zu sein“, sei es „eine Zahl geworden“, ein beliebiger Mensch „mehr“, <sup>348</sup> und einen Absatz später spricht Kierkegaard, noch schärfer, sogar von einer „Ziffer“ und „Nach-

<sup>346</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 29 f.

<sup>347</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 30.

<sup>348</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 29 f.

öffnung“ der anderen: Statt das soziale „Wagnis“ einzugehen, selbstbestimmte Identitätsentscheidungen zu treffen und in diesem Sinne es „selbst“ zu sein, finde das Individuum es „weit leichter und sicherer so zu sein wie die andern“. <sup>349</sup> Wer sich diesem Wagnis entzieht und sich, fremdbestimmt, vollständig den Rollen- und Handlungserwartungen seiner sozialen Umwelt anpasst, der sei am Ende „abgeschliffen wie ein rollender Kiesel“ bzw., wie Kierkegaard mit Seitenblick auf die bereits börsenbestimmte Ökonomie seiner eigenen Gesellschaft hinzufügt, „kursfähig wie eine gangbare Münze“. <sup>350</sup>

Die komplementäre „Verzweiflung der Notwendigkeit“ ist in dieser Explikation der „Verendlichung“ bereits begrifflich enthalten, denn Kierkegaard sieht ihr Charakteristikum schlicht darin, „der Möglichkeit zu ermangeln“. <sup>351</sup> Dennoch macht Kierkegaard in diesem Kontext einige für uns wichtige Ergänzungen. So ist der Kontext im Umfeld von Kierkegaards Begriff der „Spießbürgerlichkeit“ aufschlussreich – den wir als solchen (mitsamt seiner Bestimmung als „Geistlosigkeit“) auf sich beruhen lassen können und von dem wir nur wissen müssen, dass Kierkegaard mit ihm auf das im oben ausgeführten Sinne „verendlichte“ Individuum zurückkommt. Aufschlussreich ist daran vielmehr Kierkegaards Hinweis, dass „das Mögliche“ ganz „in dem Wahrscheinlichen“ aufgehe. <sup>352</sup> Den Orientierungsrahmen des „Wahrscheinlichen“ erläutert er als eine aus dem „Inbegriff“ eigener Alltagserfahrungen gewonnene Sicht bzw. Erwartungen darüber, „wie es so hergehe, was da möglich sei, was da zu geschehen pflege“. <sup>353</sup> Damit lässt sich der Zusammenhang zur Symptomatik der „Verendlichung“ wie folgt herstellen: Wer die ihm sozial vorgegebenen Rollen und Handlungsmuster *fraglos übernimmt*, dessen Zukunftsdimension beschränkt sich auf dasjenige, was jeweils *innerhalb* des Spielraums, den diese Rollen und Handlungsweisen eröffnen, sozial möglich ist – und dieser Spielraum ist *eng*, verglichen mit dem Möglichkeitsspielraum einer *offenen* Menge alternativer sozialer Rollen und Handlungsweisen. Und an die Stelle fantasievoll reflektierter Möglichkeiten, wer oder wie man sein könnte, treten *Wahrscheinlichkeitserwartungen* darüber, was bei fortgesetzter Ausübung der vorgegebenen sozialen Rollen jeweils geschieht bzw. wie andere auf sie reagieren – Erwartungen, die aus vergangenen Rollenerfahrungen oder auch nur aus dem Hörensagen, mit Kierkegaards bösen Worten: aus der „Papageienweisheit der Alltagserfahrung“ abgeleitet sind.

Ließen wir es mit diesem Problembestand sein Bewenden haben, bliebe er offensichtlich auf das Selbstverhältnis der „ästhetisch“-unmittelbaren Lebensorientierung beschränkt und wäre bereits mit dem Gewinn des „ethischen“ Selbst überwunden. Damit würde uns allerdings Kierkegaards erneute *theologische Zuspitzung* des Problems entgehen. Denn er gibt zu bedenken: „Unterweilen mag so die Erfindungsgabe einer menschlichen Phantasie hinreichen

<sup>349</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 30.

<sup>350</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 30.

<sup>351</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 34.

<sup>352</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 38.

<sup>353</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 38.



um Möglichkeit zu schaffen, aber zuletzt, d. h. wenn es gilt zu glauben, da hilft nur dies, daß alles möglich ist bei Gott.“<sup>354</sup> Und dies, dass „alles möglich“ sei „bei Gott“, ist für Kierkegaard hier sogar „das Entscheidende“.<sup>355</sup> Ebenso, wie wir diese Auswegformel bereits aus *Furcht und Zittern* kennen, ist auch die *Problemlage*, die Kierkegaard hier über das Gesagte hinaus geltend macht, die gleiche: die zur Gewissheit gewordene *Gefahr des lebenspraktischen Scheiterns* oder „Untergangs“ infolge äußerer Widerfahrnisse oder missglückter Wagnisse. Dementsprechend dient auch hier wieder der Glaube an den alles ermöglichenden Gott als Grundlage für den nun existenziell erforderlichen Glauben an eine *Ermöglichung des nach menschlichem Ermessen Unmöglichen*: „Der Glaubende sieht und versteht menschlich gesprochen seinen Untergang (in dem was ihm widerfahren ist, oder in dem was er gewagt hat), aber er glaubt.“<sup>356</sup> Und abermals zeigt sich Kierkegaard, im Vertrauen auf eine Fortsetzung der biblischen Wunder, selbst gläubig-zuversichtlich hinsichtlich der Aussicht auf einen belohnenden, *wunderwirkenden Ermöglichungsakt* Gottes: „So hilft ihm Gott denn auch“ – während z. B. dem ungläubigen „Tollkühnen“ nichts übrig bleibe als zu verzweifeln und hilflos unterzugehen.<sup>357</sup>

Während wir diese lebenspraktische Notlage sowie die ihr entsprechende „Bewegung des Glaubens“ längst kennen, ist das eigentlich *Neue* an dieser Stelle ihre Reformulierung mithilfe der existenzdialektisch gewendeten Kategorien „Möglichkeit“ und „Notwendigkeit“. Denn machen wir uns klar, worin die Verschärfung des Problems besteht: Blieb vorher der Spielraum des individuell Möglichen auf die sozial vorgegebenen Rollen und Handlungsmuster beschränkt, so wird das derart „verendlichte“ Individuum im Falle seines lebenspraktischen Scheiterns darüber hinaus noch der Möglichkeit beraubt, ebendiese, *bisher* ausgeübten Rollen weiterhin auszuüben. Im Unglücksfall verliert das in unmittelbarer Lebensorientierung „verendlichte“ Individuum somit *jegliche* soziale Möglichkeit, die die Zukunftsdimension seines Lebens ausfüllen könnte. Es verzweifelt – aber damit wird nach Kierkegaards Urteil zugleich „offenbar“, dass es bereits vorher verzweifelt gewesen ist,<sup>358</sup> was auch hier nur besagen kann, dass es bereits vorher *Grund* gehabt hätte, zu verzweifeln. Da das Individuum vor dem besagten Unglücksfall jedoch noch nicht jeglicher Möglichkeit sozialer Zukunftsgestaltung beraubt war, kann der von Kierkegaard gemeinte Verzweiflungsgrund nur in der *Gefahr* dieses Verlustes bestehen. Wir werden damit erneut zum Begriff der *äußersten Möglichkeit* zurückgeführt, den wir aus dem *Begriff Angst* kennen und der sich nun als Modalbegriff zweiter Stufe erweist, insofern er sich auf *die Möglichkeit* bezieht, dass es (in lebenspraktischer Hinsicht) *keine Möglichkeiten mehr gibt*. Wir können die Situation des betroffenen Individuums daher auch so beschreiben: Sobald

<sup>354</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 36.

<sup>355</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 35.

<sup>356</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 36.

<sup>357</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 36.

<sup>358</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 38.

der (jederzeit mögliche) Unglücksfall eintritt, tritt die äußerste Möglichkeit ein und d. h., es wird lebenspraktisch *alles unmöglich*.

Führen wir die Logik der Modalbegriffe noch einen Schritt weiter. Was unmöglich ist, davon ist das logische Gegenteil *notwendig*, und das bedeutet für das hier angesprochene Individuum: Jede soziale Alternative, d. h. jede *nicht* an den jeweils vorgegebenen sozialen Rollen und Handlungsmustern orientierte Lebensweise, die im Rahmen seiner unmittelbaren Lebensorientierung ausgeschlossen und insofern für es unmöglich bleibt, macht es für das Individuum *notwendig*, nicht so leben. Das hat zunächst zur Konsequenz, dass es für das Individuum der unmittelbaren Lebensorientierung notwendig wird, so zu leben, wie es nach den Vorgaben seiner sozialen Umgebung *faktisch* lebt. Macht es sich diese Situation bewusst, so wird es nach Kierkegaards Typologie zum lebenspraktischen „Deterministen“ bzw. „Fatalisten“, dem an seiner faktischen Lebensführung „alles notwendig geworden“ ist.<sup>359</sup> Angesichts dieser Situation ist nunmehr klar, was der Eintritt der äußersten Möglichkeit, dass auch die Fortsetzung der faktischen Lebensweise verunmöglicht wird, notwendig machen würde: Sofern das Individuum sein zukunftsorientiertes Leben überhaupt fortsetzen wollte, wäre es gezwungen, *seine bisherige, unmittelbare Lebensorientierung aufzugeben* zu Gunsten einer fantasievoll-offenen, „ethischen“ Reflexion über soziale Alternativen einschließlich einer selbstbestimmten Entscheidung darüber, wie es sich künftig (alternativ) verstehen und an welchen Zielen es sich handelnd orientieren will. – Doch dürfen wir nicht außer Acht lassen, dass der Gewinn des „ethischen“ Selbstverhältnisses für Kierkegaard damit noch nicht gesichert ist, da die Möglichkeit des lebenspraktischen Scheiterns *jegliche Lebensorientierung bedroht* – also auch alle sozialen Rollen und Ziele, die das Individuum *selbstbestimmt* wählen mag. Und dieser Bedrohung meint Kierkegaard nur den ergänzenden *Glauben an eine göttliche Bestandssicherung* entgegenhalten zu können, die sogar im Falle des menschlich „gewissen Untergangs“ statthätte. – Das sollte uns allerdings nicht dazu verleiten, das existenzielle Problemlösungspotenzial der „ethischen“ Reflexion zu unterschätzen. Immerhin ist das „ethisch“ reflektierende Individuum der Bedrohung durch die äußerste Möglichkeit auch ohne göttlichen Beistand nicht in dem Maße *ausgeliefert* wie das unmittelbar orientierte. Idealerweise ermöglicht ihm seine Reflexion alternativer sozialer Möglichkeiten und lebensorientierender Ziele, sogar noch auf eigenes tragisches Scheitern *flexibel zu reagieren*, indem es in einem solchen Fall genügend Fantasie aufbringt, anderen, noch erreichbaren Zielen Seiten seines persönlichen Fähigkeits- und Interessenprofils zuzuordnen, die ihm zu einer neuen sozialen Identität verhelfen können.

Kommen wir nun zur Verzweiflung der „Unendlichkeit“ bzw. der „Verunendlichkeit“. Im Gegensatz zu der Verzweiflung der „Endlichkeit“, in der das Individuum nicht von „sich selber“ d. h. von den ihm sozial vorgegebenen Rollen und Handlungsmustern „loskommt“ in Richtung einer selbstbestimmten Le-

---

<sup>359</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 37 ff.

bensgestaltung, „kehrt“ das Individuum hier nicht mehr „zu sich selber zurück“.<sup>360</sup> Seine zukunftsgerichtete Fantasie geht ins „Grenzenlose“ und führt das Individuum in ihrer Ungebundenheit in eine Daseinsweise, die Kierkegaard, den Begriff der Fantasie aufgreifend, „phantastisch“ bzw. das „Phantastische“ nennt,<sup>361</sup> m. a. W.: Indem das Individuum die fantasievolle Reflexion der (für sich genommen) grenzenlosen Vielfalt sozialer Möglichkeiten *nicht mehr auf das konkrete eigene Selbst* und die *Grenzen* der eigenen Befähigung zu ihrer Verwirklichung *zurückbezieht*, verliert es sich im „phantastisch“-Haltlosen hinsichtlich dessen, was es sein und tun will.

Zunächst mag es scheinen, als hätten wir es auch hinsichtlich der Frage individueller Möglichkeiten mit einer gegenteiligen Situation zu tun. So führt Kierkegaard die Verzweiflung der „Unendlichkeit“ als die der „Möglichkeit“ ein, deren Besonderheit darin bestehe, „*der Notwendigkeit zu ermangeln*“,<sup>362</sup> insofern das Individuum in seiner Zukunftsorientierung wie gesagt nicht mehr auf seine Grenzen und die sich daraus ergebenden, möglichkeitseinschränken- den lebenspraktischen Erfordernisse zurückkommt. Was aber ist die *Folge*, wenn in dieser Weise „die Möglichkeit [...] die Notwendigkeit über den Haufen“ läuft?<sup>363</sup>

Betrachten wir noch einmal die Struktur des *Selbstverhältnisses*, das diesem Vorgang zu Grunde liegt. „Das Selbst führt“, wie Kierkegaard es formuliert, „ein phantastisches Dasein in abstrakter Verunendlichung oder in abstrakter Isoliertheit [...]“<sup>364</sup> – Begriffe, die uns noch aus *Entweder/Oder* vertraut sind und auf die *Situation der Vereinzelung* zurückverweisen. Auf dem Wege der fantasiegeleiteten Vorwegnahme sozialer Möglichkeiten, so können wir daher in diesem Kontext sagen, abstrahiert oder „isoliert“ sich das Individuum von „sich selbst“ im Sinne seiner gegebenen, konkreten Identität inklusive seiner identitätsstiftenden Weltbezüge und wird so zum „abstrakten“ Selbst (insofern es *als* Vollzugssubjekt dieses Abstraktionsprozesses keine konkreten Identitätsmerkmale mehr hat). Wird es dann nicht mehr „konkret“, d. h., bezieht es die (in der Abstraktion von seinem konkreten Selbst beliebig alterierbaren) Fantasien dessen, wer es sein und wie es handeln könnte, nicht mehr auf seine konkreten Fähigkeiten und Unvermögen zurück, dann ist es in der erwähnten Situation, dass seine Möglichkeitsfantasien „die Notwendigkeit über den Haufen“ laufen. Die Folge malt Kierkegaard mit einer Metapher aus, die dem gerade verwendeten Bild des Laufens die Assoziation des Vorankommens nimmt: Das Selbst „zappelt sich müde in der Möglichkeit, aber es kommt nicht von Ort, und auch nicht zu irgendeinem Ort, denn das Notwendige ist eben der Ort [...]“.<sup>365</sup> Damit das Individuum sich hier bewegen d. h. eine anti-

<sup>360</sup> Vgl. die Formulierung in: *Die Krankheit zum Tode*, S. 26.

<sup>361</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 26 f. und 28 f.

<sup>362</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 32 ff.

<sup>363</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 32.

<sup>364</sup> So bereits in dem Abschnitt über die Verzweiflung der „Unendlichkeit“ in: *Die Krankheit zum Tode*, S. 28.

<sup>365</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 32.

zipierte Möglichkeit verwirklichen kann, muss es sich gleichsam vom Ort des „Notwendigen“ abstoßen, und diese Metapher können wir auf der Grundlage des Gesagten so übersetzen: Um eine soziale Möglichkeit bzw. Rolle (z. B. die eines Tänzers) zu verwirklichen, muss man jeweils eine Reihe von „Notwendigkeiten“ erfüllen (eine Tanzausbildung absolvieren etc.), die zugleich als *ermöglichende* Bedingungen und in diesem Sinne als *Grundlage* (Abstoßungs-„Ort“) der Absicht aufgefasst werden müssen. Das aber hat zur Konsequenz: Ignoriert das Individuum seine konkreten Befähigungsgrenzen und versucht es, jene Notwendigkeiten vorschnell zu *übergehen* („über den Haufen“ zu laufen), dann kann es die antizipierte Möglichkeit gar nicht realisieren und sie bleibt *bloße* Möglichkeit.

Wenn das Individuum dabei ist, sich in beliebigen Möglichkeitsfantasien zu verlieren, so gewinnt der Vorgang nach Kierkegaards Beschreibung darüber hinaus eine *Eigendynamik*, die mit einer fatalen Täuschung einhergeht: „Die Möglichkeit“, nach beliebigen Fantasien so-und-so (oder wieder anders) zu sein und zu handeln, werde „immer intensiver“, je weniger Zeit das Individuum jeweils auf deren Rückbezug auf die eigene Lebensrealität und den Versuch ihrer Realisierung verwende. Während das realitätsenthobene Nachjagen nach diesen Fantasien immer kurzlebiger gerät, folgen „diese Phantasmagorien“ einander am Ende „so geschwinde, daß es ist, als ob alles möglich wäre, und dies ist eben der letzte Augenblick, in welchem das Individuum ganz und gar selber zu einer Luftspiegelung geworden ist.“<sup>366</sup>

Wie die Luftspiegelung gleichsam eine Reflexion ohne Bodenhaftung ist, bleiben auch die beliebigen Möglichkeitsfantasien *von der konkreten Person*, von den besonderen Fähigkeiten und Grenzen des fantasierenden Individuums *losgelöst*. Und das wirft zuletzt die Frage auf, in welchem Sinn bei dem „phantastischen Selbst“ überhaupt noch von einem Reflex individueller „Möglichkeiten“ die Rede sein kann. In Weiterführung der „Spiegel“-Metapher gibt Kierkegaard zu bedenken: „Schon um sich *selbst* in einem Spiegel zu sehen ist es notwendig sich selbst zu kennen, denn tut man das nicht, so sieht man nicht sich *selbst*, sondern bloß einen Menschen.“<sup>367</sup> Da die Selbstkenntnis bzw. der Rückbezug auf das konkrete Selbst ausbleibt, sind die fantastisch vorgepiegelten Möglichkeiten keine solchen, die das Individuum *seine „eigenen“ Möglichkeiten* nennen könnte in dem Sinne, dass deren „ich könnte ...“ seine *Befähigung* reflektierte, sie gegebenenfalls zu ergreifen und zu verwirklichen. Statt vollwertige *eigene* Möglichkeiten zu sein, sind sie lediglich *irgendwelche* Möglichkeiten, die *irgendein* entsprechend befähigter Mensch ergreifen könnte. Damit erweist sich freilich auch der Eindruck des beliebig fantasierenden Individuums, ihm sei „alles möglich“, als *Illusion*.

Kommen wir nun noch einmal auf Kierkegaards synthesesentheoretische Entgegensetzung der beiden Verzweiflungsformen zurück. Während das Individuum in der Verzweiflung der „Endlichkeit“ bzw. „Notwendigkeit“ *seine zu-*

<sup>366</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 33.

<sup>367</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 33.

*kunftsoffene Lebensdimension sozialer Möglichkeiten verliert*, geht ihm in der Verzweiflung der „Unendlichkeit“ bzw. „Möglichkeit“ umgekehrt der Bezug zu der *vergangenheits- und gegenwartsorientierten Dimension seiner so- und-so gewordenen, faktischen Existenz* verloren.<sup>368</sup> Kommt es dort, in unmittelbar-fremdbestimmter Lebensorientierung, *nicht über seine faktische Existenz* sozial vorgegebener Rollen und Handlungsmuster *hinaus* in Richtung einer selbstbestimmten Wahl eigener sozialer Möglichkeiten, ist die *Konsequenz* hier indessen die gleiche. Wie wir gesehen haben, verliert das Individuum im Zuge seiner losgelöst-beliebigen Möglichkeitsfantasien und des Ver-säumnisses, sie auf seine faktischen Fähigkeiten (und Befähigungsgrenzen) zurückzubeziehen, auch jeden *Bezug zu seinen eigenen sozialen Möglichkeiten*. Und das bedeutet nichts weniger, als dass es ebenfalls den Bezug zu jenen sozialen Möglichkeiten verliert, die die Zukunftsdimension *seines* – nicht die irgendeines anderen – Lebens ausfüllen könnten. Unter diesen Bedingungen ist das in „Möglichkeit“ verzweifelte Individuum freilich ebenso wenig wie das in seiner „Endlichkeit“ bzw. „Notwendigkeit“ verzweifelte noch zu einer „ethischen“ Selbstwahl und d. h. hier: zu einer *eigenverantwortlichen Bestimmung der Zukunftsdimension seines Lebens aus dem Spielraum jener Möglichkeiten* in der Lage. Da wir es hier in der Konsequenz mit der gleichen existenziellen Problemlage zu tun haben, können wir erneut als Verzweiflungsgrund festhalten: Aufgrund der inneren Logik und Eigendynamik der realitätsenthobenen Selbstprojektion in immer neue Möglichkeitsfantasien steht das in ihr befangene, „verunendlichte“ Individuum ebenso wie das „verendlichte“ Individuum letztlich vor der *Gefahr, seine sozialen Möglichkeiten als Möglichkeiten eigener Zukunftsgestaltung zu verlieren*.

Mit Blick auf diese existenziell misslingenden Weisen, sich zu den gegensätzlichen Lebensdimensionen zu verhalten, können wir nun auch Kierkegaards *synthesentheoretische Konzeption gelingenden Selbstwerdens* genauer artikulieren. „Man selbst“ zu werden d. h. die gegensätzlichen Lebensdimensionen in einen *existenziell gelingenden Ausgleich* zu bringen heißt demzufolge, sich (1) auf dem Wege einer *fantasievollen Vorwegnahme alternativer sozialer Identitäten* („Verunendlichung“) von „sich selbst“ im Sinne der jeweils *faktischen eigenen Identität* zu *distanzieren* sowie (2) die Alternativen sodann *an den eigenen Fähigkeiten und Befähigungsgrenzen zu bemessen* („Verendlichung“), die lebenspraktischen *Erfordernisse* („Notwendigkeiten“) ihrer Verwirklichung abzuschätzen und auf dieser Grundlage eine *zukunfts-, mithin handlungsbestimmende Wahl* zu treffen. – Wir haben es hier mit nichts anderem als einer systematisch weiterführenden Reformulierung jener „Doppelbewegung“ von Selbstdistanzierung und (Neu-) Aneignung der bisherigen oder einer alternativen sozialen Identität zu tun, die uns aus dem Erläuterungszusammenhang des „ethischen Selbst“ in *Entweder/Oder* vertraut ist. So ist es auch keine Überraschung, dass Kierkegaard

---

<sup>368</sup> Vgl. auch Michael Theunissen in: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. A. a. O., S. 50 f.

für die Doppelbewegung auch an diesem Ort einen zeitlich simultanen Vollzug voraussetzt – wie wir nunmehr vermuten dürfen wohl deshalb, weil das Individuum bei der zeitlichen Verschleppung *von einem* der beiden Schritte in die Eigendynamik einer der beschriebenen *Vereinseitigungen*, also in die Verzweiflung der „Endlichkeit“ (bzw. „Notwendigkeit“) oder die der „Unendlichkeit“ (bzw. „Möglichkeit“) abzugleiten droht.

Noch ein weiteres Charakteristikum von Kierkegaards Verzweiflungsanalyse können wir uns von hier aus verständlich machen: *Nicht* verzweifelt zu sein, also der erst- wie auch der letztgenannten Fehlform synthetischen Ausgleichs der Lebensdimensionen zu entgehen, erfordert nach der Konsequenz des dargestellten Gedankengangs, die Doppelbewegung ihrer Integration zu vollziehen. Da die Gefahr, in eine der beiden Fehlformen zu geraten, sich ferner *immer wieder von Neuem* einstellt, muss auch die Doppelbewegung immer wieder neu vorgenommen werden. Und da die Doppelbewegung zu vollziehen als eine aktive Tätigkeit aufgefasst werden muss, folgt weiter, dass Nicht-verzweifelt-Sein keineswegs ein *passiver*, harmonisch-konfliktfreier Zustand ist, sondern ein Zustand, der immer wieder *aktiv herbeigeführt oder gesichert* werden muss. Aus diesem Grunde sieht Kierkegaard die Verzweiflung als einen Zustand, der jederzeit ausbrechen kann und dessen strukturelle „Möglichkeit“ das betroffene Individuum jeden Augenblick erneut aktiv „zunichtemachen“ muss.<sup>369</sup> – Infrage stellen kann man allerdings, ob Kierkegaards Forderung, die Verzweiflungsmöglichkeit „jeglichen Augenblick“, also *fortwährend* über die gesamte Zeit der lebenspraktischen Alltagsbewältigung durch die Doppelbewegung „zunichte“ zu machen, begründet ist. Denn näher liegt es doch, den erforderlichen Zeitpunkt erst in einer Situation gekommen zu sehen, in der das Individuum vor einer wichtigen Entscheidung steht.

### **2.2.12 Die Rolle einer Bejahung der vorgegebenen Individualexistenz für existenzielles Gelingen. Bewusstseinstheoretische Neuaufnahme der Verzweiflungsdiagnostik**

Obwohl wir Kierkegaards synthesesenthetische Verzweiflungsdiagnostik nun vorläufig verlassen können, ist unsere Besprechung der *Krankheit zum Tode* damit noch längst nicht abgeschlossen. So nimmt Kierkegaard gleich darauf einen *ergänzenden Systematisierungsversuch* der Weisen verzweifelmislingenden Selbstseins unter dem *Gesichtspunkt des Bewusstseins* vor. Indem er die Verzweiflungsformen hier in eine Reihe stellt, innerhalb derer sie im Zuge ihrer bewussten Durchdringung jeweils mit „dialektischer“ Eigenkonsequenz zur nächst-„höheren“ führen, bis ihre Widersprüche schließlich im „Glauben“ überwunden werden, orientiert Kierkegaard sich einmal mehr unausgesprochen an Hegels Idee einer *Phänomenologie des Geistes* (wo die Dialektik freilich, epistemisch gewendet, von der „sinnlichen Gewißheit“ zum „absoluten Wissen“ führt). Wir können im Rahmen dieser Untersuchung nicht

<sup>369</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 11.

mehr im Detail nachprüfen, ob es Kierkegaard gelingt, den Anspruch des Nachweises einer dialektischen Stringenz in der Aufeinanderfolge verschiedener Verzweiflungsformen einzulösen. Allerdings können wir die wichtigsten Ergebnisse von Kierkegaards bewusstseinstheoretischem Neuansatz auch zusammentragen, wenn wir seine Dialektik lediglich als eine *Gliederungshilfe* für die Systematisierung der Verzweiflungsformen betrachten.

Unter dem Gesichtspunkt des „Bewußtseins“, und d. h. in diesem Kontext: des Wissens um den eigenen Zustand, widmet Kierkegaard sich als Erstes derjenigen Verzweiflung, *„die unwissend ist darüber, daß sie Verzweiflung ist“*, und erläutert sie als *„verzweifelte Unwissenheit“*, insofern sie *„nicht weiß, daß sie ein Selbst hat, ein ewiges Selbst“*.<sup>370</sup> Den Begriff der „unbewußten“ Verzweiflung wie auch dessen Bezug auf dasjenige individuelle Selbst, welches, befangen in der „ästhetisch“-unmittelbaren Lebensorientierung, *noch nicht* in „ethischer“ Selbstdistanzierung von seiner konkreten Identität *auf sein abstrakt-„ewiges“ Selbst aufmerksam geworden* ist, brauchen wir hier nicht noch einmal zu erörtern. Es genügt, wenn wir uns klar machen, dass das Fehlen eines Wissens um die erst kraft dieses Selbst nutzbaren Freiheitsspielräume sozialer Zukunftsgestaltung trivialerweise das *Fehlen eines Wissens von der eigenen existenziell defizitären Situation* zur Folge hat – welche, wie wir mit Kierkegaard gesehen haben, bei dem unmittelbar orientierten Individuum ja gerade in seiner Selbstverarmung um die Spielräume dessen besteht, wie es in Zukunft sonst noch sein und handeln könnte.

Wer sich seiner Verzweiflung *„bewußt“* ist, der ist, wie Kierkegaard daher im Umkehrschluss sagen kann, *„mithin sich dessen bewußt [...] ein Selbst zu haben, worin doch etwas Ewiges ist“*<sup>371</sup> (– wobei wir das „Ewige“ freilich, wie früher ausgeführt, stets nur im Sinne des „abstrakten“ Selbst der Vereinzelungssituation voraussetzen dürfen, welches als solches nicht raum-zeitlich individuiert ist). Hier nun gibt es nach Kierkegaards Auskunft genau *zwei Arten von Verzweiflung*: diejenige, in der man *„verzweifelt nicht man selbst sein will“* und diejenige, in der man demgegenüber *„verzweifelt man selbst sein will“*.<sup>372</sup> Dass die Wortdoppelung „verzweifelt“ insbesondere in der letzteren Bestimmung nicht begrifflich redundant ist, versteht sich und wird später noch zirkelfrei zu erklären sein. Soweit wir zunächst bei der ersten Bestimmung bleiben, haben wir es offenbar mit einer *voluntativen Verneinung* zu tun. Entscheidend ist nun, zu verstehen, *worauf* sich diese Verneinung genauer *bezieht*: Was ist in diesem Kontext mit „man selbst“ gemeint? Um der Beantwortung dieser Frage näher zu kommen, ist es hilfreich, uns zunächst an derjenigen Formel zu orientieren, durch die Kierkegaard bereits zu Beginn der Schrift den Gegensatz zur Verzweiflung bestimmt und die er hier wieder aufgreift. Es ist eine weitere „Formel für den Glauben: indem es sich zu sich

<sup>370</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 39.

<sup>371</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 45.

<sup>372</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 45.

selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.“<sup>373</sup>

Gehen wir die Bestandteile dieser Formulierung durch. Dass das individuelle „Selbst“ „sich zu sich selbst verhält“ bliebe eine tautologische Formulierung, wenn wir das (klein geschriebene) „selbst“, zu dem es sich verhält, nicht *konkret* im Sinne seiner eigenen Möglichkeiten sozialer Zukunftsgestaltung verstünden – womit wir zugleich an den vorher entwickelten Gedankengang Anschluss finden. In welchem Sinn kann es dann „es selbst“ sein wollen, der einschließt, sich dabei (sich „durchsichtig gründend“) zu der „Macht“ zu verhalten, „welche es gesetzt hat“? Mit Bezug auf etwas, was es *ingesetzt* oder zu dem, was bzw. wie es ist, *gemacht* hat, kann es sich nur um die *vorgegebene Identität* des Individuums handeln. Da Kierkegaard jene „Macht“ mit Gott identifiziert, kann hier jedoch nicht die *sozial* vorgegebene Identität des Individuums gemeint sein. Denn erstens ist es die Sozialisation und damit die gesellschaftliche Tradition, die einem Individuum dessen soziale Rollenidentität vorgibt, und zweitens kann das Individuum diese Identität auf dem Wege „ethischer“ Reflexion nachträglich revidieren. Als gottgegeben kann Kierkegaard nur die *unveränderlich vorgegebene Existenz* eines Individuums in all seinen Dispositionen, charakterlichen Eigenschaften und Besonderheiten, Fähigkeiten und Unvermögen im Auge haben. Was Kierkegaards Formel für ein nicht-verzweifertes Selbstverhältnis verlangt, ist demnach eine *voluntative Bejahung dessen, was es seiner unveränderlich vorgegebenen Individualexistenz nach ist*. Und dass das Individuum sich dabei „durchsichtig“ in der „Macht“ „gründen“ müsse, welche „es gesetzt hat“, hat von hier aus gesehen den Sinn einer bewussten *Anerkennung* dessen, was es *zu dem gemacht* hat, was es seiner vorgegebenen, konkret-individuierenden Existenz nach ist. – In diesem bewusstseinstheoretisch eingeführten Kriterium für ein „gläubig“ nicht-verzweifertes Selbstverhältnis haben wir eine *systematische Ergänzung* zu der synthesentheoretischen Konzeption Kierkegaards zu sehen: *Sich selbst* in dem zu *bejahen*, was man seiner unveränderlich (göttlich oder natürlich) vorgegebenen Existenz nach ist, können wir nicht anders denn als eine *Vorbedingung* für jenes „Selbstwerden“ auffassen, welches, auf dem Wege des oben erläuterten synthetischen Ausgleichs der gegensätzlichen Lebensdimensionen, letztlich im Sinne der existenziellen Grundfrage Kierkegaards gelingen soll. (Nachfolgend werde ich den Begriff der *natürlich vorgegebenen Existenz* bevorzugen, solange Kierkegaards theistische Deutung des Vorgegebenen als gottgegeben konzeptionell verzichtbar bleibt.) In seinem erneuten Durchgang durch die Verzweiflungsformen unter dem Gesichtspunkt des Bewusstseins führt Kierkegaard nun vor, inwiefern diese Bedingung *unerfüllt* bleibt.

Schon das Individuum der *unmittelbaren Lebensorientierung*, so können wir uns rückblickend klar machen, erfüllt diese Bedingung nicht, insofern es sich *gar nicht erst* – weder positiv, noch negativ – in der geforderten Weise *zu sich selbst verhält*. Sein „ethisch“ unreflektiertes und fremdbestimmtes

---

<sup>373</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 10 und 47.



Verhältnis zu sich selbst und seinen eigenen sozialen Möglichkeiten schließt weder eine *Bejahung*, noch eine *Verneinung* dessen ein, was es seiner unveränderlich vorgegebenen Existenz nach ist (und dessen, was dafür verantwortlich ist). An deren Stelle tritt der bloße („ethisch“ unreflektierte) Vollzug der jeweils vorgegebenen Existenz, und das hat eine uns hinlänglich bekannte Konsequenz, die Kierkegaard dann bereits der „bewußten“ Verzweiflung zuordnet: Sobald die Ziele der unmittelbaren Lebensorientierung infolge eines „Schicksalsschlags“ zunichte werden, kann das betroffene Individuum innerhalb der Unmittelbarkeit „sich selbst nicht wiederherstellen“ und *verzweifelt*.<sup>374</sup>

Obwohl Kierkegaard dem davon betroffenen Individuum ein *Bewusstsein seiner eigenen Verzweiflung* zuschreiben muss, spricht er ihm, insofern es (noch) nicht über sein unmittelbar-fremdbestimmtes Selbstverhältnis hinauskommt, die „wahre Vorstellung“ d. h. das *richtige Verständnis* seiner Verzweiflung ab. So deutet das betroffene Individuum selbst seine Verzweiflung (in Kierkegaards Worten) als Verzweiflung „über etwas *Irdisches*“ im Sinne einer einzelnen Situation, die ihm „von außen her“ zustößt.<sup>375</sup> Da auch wir diese Situation ja mit Kierkegaards Wort vom „Schicksalsschlag“ in dieser Weise beschrieben haben, stellt er diese Deutung hier nicht geradewegs als falsch hin. Vielmehr führt er die Bestimmung des Worübers auf eine andere zurück, wenn er bereits zu Beginn der Schrift zu bedenken gibt, wer „über etwas“ verzweifelt, der verzweifelt „eigentlich über *sich selbst*“.<sup>376</sup> An späterer Stelle differenziert er diese Rückführung, indem er das erstgenannte Worüber, welches auch dem hier betroffenen Individuum selbst bewusst ist, als „Anlaß“ der Verzweiflung erläutert. Darüber hinaus führt er neben dem Worüber noch ein *Woran* der Verzweiflung ein, mit welchem wir dann auch den Gegenbegriff zum „Irdischen“ erreichen: die Verzweiflung „am Ewigen“. So macht Kierkegaards „sprachrichtige“ Strukturbestimmung die „Verzweiflung“ zu einem *dreistelligen Prädikat*. Macht man seine Struktur vollständig explizit, so verzweifelt stets *jemand* (ein bestimmtes Individuum) *über* etwas (eine einzelne Situation bzw. Konfliktlage) und *an* etwas (dem „Ewigen“).<sup>377</sup>

Kommen wir nun auf das unmittelbar orientierte Individuum zurück und machen uns zunächst die Logik von Kierkegaards Rückführung der Worüber-Bestimmung anhand dessen Lage klar. Wie wir oben schon gesehen haben, muss es über das (äußerlich-„schicksalhaft“ herbeigeführte) Zunichtwerden seiner lebensorientierenden Ziele *deshalb* verzweifeln, weil es damit jegliche Möglichkeit verliert – solange es sich nämlich um die *Möglichkeitsspielräume alternativer Orientierungen* beraubt, die sich eröffnen, wenn es sich von dem sozial vorgegebenen distanziert und eigenverantwortlich darüber nachdenkt, was oder wie es sonst noch sein und handeln könnte. Verstände es diesen Zu-

<sup>374</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 49 f.

<sup>375</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 49 f.

<sup>376</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 15.

<sup>377</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 60.

sammenhang, müsste das Individuum daher (anlässlich des äußeren Schicksalsschlags) insofern *über sich selbst* verzweifeln, als es sich, befangen in dem fremdbestimmten Selbstverhältnis der unmittelbaren Lebensorientierung, um seine eigenen Möglichkeiten bringt, eine *alternative* Zukunft mit anderen lebensorientierenden Zielen zu gestalten. Spricht Kierkegaard in diesem Zusammenhang von dem „Ewigen“, so bezieht er sich, wie wir oben wieder gesehen haben, auf ein Charakteristikum des *abstrakten Selbst*, welches die erforderliche „ethische“ Reflexion in Distanznahme zu der bisherigen, sozial vorgegebenen Identität durchführt. Dementsprechend sagt Kierkegaard vom „Ewigen“ als Woran der Verzweiflung, man verzweifle stets „*an demjenigen*, das einen, recht verstanden, aus der Verzweiflung löst“. <sup>378</sup> Zu dem Ausweg aus der Verzweiflung nämlich trägt eben das abstrakte Selbst bei – welches das unmittelbar orientierte Individuum *nicht nutzen* kann, insofern es ja noch gar nicht auf es aufmerksam geworden ist. – Auch hier dürfen wir allerdings nicht den Gottesglauben vergessen, den Kierkegaard stets mit Blick auf die Möglichkeit lebenspraktischen Scheiterns oder für den Fall des menschlich „gewissen Untergangs“ ergänzend einfordert. <sup>379</sup> Von diesem religiösen Ergänzungsaspekt aus gesehen steht das „Ewige“ des je eigenen Selbst für Kierkegaard immer auch in einem Bezug zu Gott, dem „Ewigen“.

In scharfer Form kritisiert Kierkegaard „häufig“ zu beobachtende Reaktionen, mithilfe derer betroffene Menschen sich *an ihre Zwangslage anzupassen* versuchen, ohne dabei jedoch ihr unmittelbar-fremdbestimmtes Selbstverhältnis zu Gunsten eines „ethisch“-selbstbestimmten aufzugeben: Der Betroffene „lernt es den andern Menschen nachzuäffen, wie sie es anstellen zu leben – und gerade so lebt er nun auch“. <sup>380</sup> Statt auf seine existenzielle Zwangslage mit einer „ethischen“ Besinnung auf seine eigenen Möglichkeiten einer alternativen Zukunftsgestaltung zu reagieren und in einen Selbstwertungsprozess einzutreten, wie er oben beschrieben worden ist, *weicht er aus* und macht nur nach, was *andere* in einer derartigen Lage gewöhnlich tun. Wer darüber zeitlebens nicht hinauskommt, über den kann das Urteil laut Kierkegaard daher, bei aller „Lebenserfahrung“, die er im Übrigen sammeln mag, nur lauten: „ein Selbst ist er nicht gewesen, ein Selbst ist er nicht geworden.“ <sup>381</sup> – Eine kritische Bemerkung drängt sich hier allerdings auf: Wenn eine solche *Anpassung innerhalb der „ästhetisch“-unmittelbaren Existenzsphäre* möglich ist, dann ist der besagte „Schicksalsschlag“ offensichtlich existenziell *nicht so vernichtend*, dass er, wie bis hierher unterstellt, einen „Bruch“ mit ihr (zu Gunsten der „ethischen“ bzw. „ethisch“-religiösen Existenzsphäre) *erzwingen* würde. Stattdessen hätten wir ihn eher wie eine *existenzielle Chance* zu sehen, sich in „ethischer“ Reflexion seine eigenen Mög-

<sup>378</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 60.

<sup>379</sup> Vgl. die an das letzte Zitat anschließende Aufzählung dessen, was unter das auswegweisende Woran der Verzweiflung fällt: die Verzweiflung des Individuums „am Ewigen, an seinem Heil, an der eigenen Kraft usw.“ *Die Krankheit zum Tode*, S. 60.

<sup>380</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 51.

<sup>381</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 51.

lichkeiten sozialer Zukunftsgestaltung und so überhaupt erst eine offene Zukunft zu erschließen. Doch behielt Kierkegaard darin Recht, dass der Verlust dieser Dimension des Selbst in der „verendlichen“ unmittelbaren Lebensorientierung gleichwohl ein Verzweiflungsgrund bleibt – welchem „der Unmittelbare“ zwar ausweichen mag, dann aber auch gleichsam *an sich selbst vorbeilebt*. Was diesen Verzweiflungsgrund selbst qua Verzweiflung „über sich selbst“ angeht, so „vollzieht“ dieser sich unterdessen einfach – und zwar „hinter seinem Rücken, ohne sein Wissen.“<sup>382</sup>

Noch im Selbstverhältnis der unmittelbaren Lebensorientierung befangen bleibt auch die *nächste Bewusstwerdungsstufe*. Nach Kierkegaards Darstellung beinhaltet sie aber bereits „eine Reflexion in sich“ und ist gleichsam *auf dem Weg* zum „ethischen“ Selbstwerden.<sup>383</sup> Mit der „Reflexion“ oder „Besinnung auf das eigne Selbst“ hebe jener „Aussonderungsakt an, mit welchem das Selbst aufmerksam wird auf sich in seiner wesentlichen Verschiedenheit von der Umwelt und der Äußerlichkeit und von deren Einwirkung auf es.“ Der „Aussonderungsakt“, innerhalb dessen das Selbst qua abstraktes Selbst sich dieser seiner Verschiedenheit von allem „Äußerlichen“ bewusst wird, besteht abermals in der distanzierenden Vergegenwärtigung des konkreten Selbst inklusive aller identitätsstiftenden Umwelt- und Traditionsbezüge – zu dem Zweck, sich dieses letztere, konkrete Selbst dann in der „ethischen“ Reflexion zu Eigen zu machen. Indem es nun aber daran geht, sein konkretes Selbst zu übernehmen, so Kierkegaard weiter, „stößt es etwa auf die eine oder andre Schwierigkeit in der Zusammensetzung des Selbsts, in der Notwendigkeit des Selbsts.“ In welchem Sinne kann es hier zu „Schwierigkeiten“ kommen?

Nach den bisher gewonnenen Differenzierungen schließt der Vorgang der Selbstwahl bzw. des Selbstwerdens ein, sich den Spielraum der eigenen sozialen Möglichkeiten vor Augen zu führen und diese auf die „Notwendigkeiten“ der natürlich vorgegebenen eigenen Existenz d. h. der je eigenen Dispositionen, Fähigkeiten und Grenzen zu beziehen. Die „eine oder andre Schwierigkeit“ in der „Zusammensetzung“ dessen, was das Individuum seiner vorgegebenen Existenz nach ist, kann sich dabei in der Weise geltend machen, dass es *auf eigene Befähigungsgrenzen und Dispositionen stößt, die die Verwirklichung einer sozialen Möglichkeit* und der mit ihr verbundenen lebensorientierenden Ziele *erschweren*, die es gerne wählen (oder selbstbestimmt weiterführen) würde. Da jedoch kein menschliches Individuum *perfekt* auf die soziale Identität passt, die es bevorzugen mag (oder weiterführen will), gibt es derartige, geringfügigere oder schwerwiegendere Schwierigkeiten *immer*: „Denn gleichwie kein menschlicher Leib der vollkommene Leib ist“, gibt Kierkegaard zu bedenken, „so ist auch kein Selbst das vollkommene Selbst“. Das gegenwärtige Individuum, so Kierkegaards Darstellung weiter, „schaudert“ nun vor der während seiner „ethischen“ Selbstdistanzierung entdeckten Schwierigkeit „zurück“. Es wird im Hinblick auf sie gleichsam *von sich selbst*

<sup>382</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 50.

<sup>383</sup> Vgl. zum Nachfolgenden *Die Krankheit zum Tode*, S. 52 f.

*abgestoßen* und *will darin „nicht es selbst sein“*. Daher bricht es an dieser Stelle den Prozess der „ethischen“ Reflexion wieder ab, innerhalb derer „ein Selbst sein wirkliches Selbst mit allen seinen Schwierigkeiten und Vorzügen unendlich auf sich nimmt“. Es gelangt nicht zu einer „ethisch“ vor sich selbst verantworteten und für es verbindlichen Selbstwahl, weil es sich bei der tagtäglichen Umsetzung ihrer Erfordernisse nicht immer von neuem jener missbilligten, erschwerenden Disposition *stellen* will. Vielmehr fällt das Individuum zurück in das Selbstverhältnis der „Unmittelbarkeit“, versucht jede tiefere „Frage nach dem Selbst“ zu vergessen und hilft sich unterdessen (wie schon das unmittelbar-fremdbestimmte Individuum der vorherigen Stufe) mit Ratschlägen der „Lebensklugheit“, die es von anderen übernimmt.<sup>384</sup> – Auch hier *verkennt* der Betroffene seine verzweifelte Lage, wenngleich er sich dessen bewusst ist, „verzweifelt gewesen zu sein“. Das „Schreckliche“ nämlich sei, „daß sein Zustand, nachdem er, wie er meint, die Verzweiflung überwunden hat, gerade Verzweiflung ist“<sup>385</sup> – im Sinne jenes erweiterten Worübers, welches wir oben mit Kierkegaard als das um seine offene Zukunft beraubte Selbst bestimmt haben.

Im Unterschied zu dem vorher adressierten Individuum, welches gar nicht erst über das „unmittelbare“ Selbstverhältnis hinausgelangte, haben wir es hier jedoch mit einem *negativen Selbstverhältnis* zu tun: mit dem Nichtsein-Wollen, also der voluntativen *Verneinung dessen, was das Individuum seiner natürlich vorgegebenen Existenz nach ist*. Im Folgenden differenziert Kierkegaard den Bezug dieser Verneinung noch einmal im Rückgriff auf die Begriffe „das Irdische“ und „etwas Irdisches“: „Indem das Selbst mit unendlicher Leidenschaft der Phantasie über etwas Irdisches verzweifelt, macht die unendliche Leidenschaft dies Einzelne, dies Etwas zu dem Irdischen in Ganzheit (in toto)“, und er fügt hinzu: „das will heißen, die Ganzheitsbestimmung liegt in dem Verzweifelnden, gehört ihm zu.“<sup>386</sup> Beziehen wir diese begriffliche Erläuterung auf die Situation der abgebrochenen Selbstwahl zurück, so haben wir in dem „Irdisch“-Einzelnen jene einzelne „Unvollkommenheit“ des natürlich vorgegebenen Selbst zu sehen, die das Individuum im Lichte seiner leidenschaftlich-fantasiegeleiteten Reflexion auf eine bevorzugte soziale Möglichkeit als unpassend erkennt. Insofern es nun, was ihm durch die einzelne, nichtgewollte Selbsteigenschaft oder Disposition *verloren* geht, „*ins Unendliche*“ *steigert* und den gesamten „ethischen“ Reflexionsprozess abbricht, macht das Individuum diesen „Verlust“ zum *Kriterium für das Ganze seiner „irdischen“ Möglichkeiten*.<sup>387</sup> In diesem Sinne schreibt Kierkegaard ihm eine *Verzweiflung über „das Irdische“* als „Ganzheitsbestimmung“ zu. Und damit ist sofort ersichtlich, dass wir es auch hier in der Konsequenz mit nichts anderem als der

<sup>384</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 55 f.

<sup>385</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 55.

<sup>386</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 59.

<sup>387</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 59.

Verzweiflung des „Selbst“-Verlustes qua Verlust der Zukunftsspielräume eigener sozialer Möglichkeiten zu tun haben.

Die nächste Stufe sieht Kierkegaard in demjenigen Individuum erreicht, welches sich ebendieser Situation *bewusst* wird, die er die Verzweiflung „der *Schwachheit*“ nennt.<sup>388</sup> Warum Kierkegaard hier von „Schwachheit“ spricht, wird klar, wenn wir bedenken, dass das betreffende Individuum ja lediglich mit eigenen „Unvollkommenheiten“ konfrontiert ist: Schwierigkeiten, die die „ethische“ Übernahme einer bevorzugten sozialen Möglichkeit *erschweren*, aber nicht verunmöglichen. Weil das Individuum jedoch ein *abwehrend-verneinendes Verhältnis* zu ihnen (und in dieser Hinsicht zu sich selbst) hat, bringt es nicht den Mut und die Kraft auf, sich zu einer Selbstwahl zu entschließen, die eine beständige Konfrontation und Auseinandersetzung mit ihnen erfordern würde. Stattdessen *überbewertet* es das Ausmaß der Schwierigkeit und *entzieht* sich so der Aufgabe des „ethischen“ Selbstwerdens. Wer sich nun reflexiv dieser Situation *als* Verzweiflung „der Schwachheit“ bewusst wird, dessen Verzweiflung wird damit zu einer „*Verzweiflung über seine Schwachheit*“: Er „verzweifelt über sich selbst, daß er schwach genug sein können, dem Irdischen so große Bedeutung beizulegen, und“, so fügt Kierkegaard hinzu, indem er den Bewusstwerdungsprozess noch um den fehlenden Aspekt der Verzweiflung „am Ewigen“ (qua abstraktes Selbst) ergänzt: „dies wird ihm nun verzweifelt der Ausdruck dafür, daß er das Ewige und sich selbst verloren hat“.<sup>389</sup>

Erneut nötigt diese zusammenfassende Formulierung Kierkegaards zu einer Anmerkung hinsichtlich des Begriffs des „Ewigen“. Denn trotz unserer begrifflichen Herleitung entsteht der Eindruck, als sei mit dem „Ewigen“ abermals eine Bezugnahme auf Gott oder die ewige Seligkeit verbunden. Indem Kierkegaard die Konsequenz zieht (und der individuellen Reflexion unterstellt), das Individuum messe „dem Irdischen“, also der *Gesamtheit* seiner möglichen sozialen Zukunftsorientierungen zu große Bedeutung bei, scheint er eine *Relativierung existenzieller Wichtigkeiten* nahe zu legen, wie wir sie aus der *Nachschrift* kennen. Weil jene Orientierungen stets auf vergängliche Zielzustände innerhalb des je eigenen Lebens bezogen sind – so könnten wir mit Kierkegaards Argumentationslinie aus der *Nachschrift* weiter schließen – erfordert deren existenzielle Relativierung komplementär eine absolute Orientierung an etwas *Ewigem*: dem Telos der *ewigen Seligkeit*. Was der impliziten Bezugnahme auf ein theistisch oder metaphysisch verstandenes „Ewiges“ im gegenwärtigen Problemzusammenhang entgegensteht, ist freilich der Umstand, dass die so gedeutete Konsequenz einer Bedeutungsüberschätzung des „Irdischen“ im Ganzen *gar nicht folgt*. Es folgt, nochmals gesagt, die Überschätzung eines *einzelnen* „irdischen“ Erschwernisses, welches auf die Gesamtheit der eigenen „irdischen“ Orientierungsmöglichkeiten übertragen wird; der Verlust *letzterer* beim Abbruch der „ethischen“ Reflexion ist aus den genannten Gründen als

<sup>388</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 61.

<sup>389</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 61.

Verlust seiner selbst zunächst jedoch ein voll berechtigter Verzweiflungsgrund. Der Anspruch, ihn *seinerseits* im Sinne der „visitierenden Resignation“ zu Gunsten einer beseligenden Erfüllung in einer Zukunft *nach* der diesseitigen Lebenszeit zu relativieren, mag mit den oben genannten Erfordernissen der Selbstwahl zwar konform sein, doch wäre er hier durch nichts ausgewiesen oder auch nur vorbereitet.

Kehren wir nun mit ein paar abschließenden Ergänzungen zu Kierkegaards weiterer Darstellung der Verzweiflung über die eigene „Schwachheit“ zurück. Sie ist reflexiv, und ihre Reflexivität bewirkt nach Kierkegaard sogar eine zusätzliche *Intensivierung* und *Ausdehnung* der Verzweiflung des Nicht-man-selbst-sein-Wollens *auf das Ganze des Selbst*, indem „das Selbst sich nicht zu sich selbst bekennen“ will, „nachdem es so schwach gewesen“. Was dieses „Bekenntnis“ aus Kierkegaards, freilich theistisch geprägter Sicht einschließen muss, kommt gleich darauf noch einmal auf indirektem Wege zur Sprache: Das Selbst „will sich nicht gläubig unter seine Schwachheit demütigen, um solchermaßen“ – d. h. auf der Grundlage eines *bejahenden* Verhältnisses zu seiner vorgegebenen Individualexistenz und (darin „gläubig“) zu jener „Macht“, die es in diese Existenz eingesetzt hat – „sich selbst wieder zu gewinnen [...]“.<sup>390</sup>

Umso überraschender ist es, dass Kierkegaard die andere bewusste Verzweiflungsform *den Worten nach als ein bejahendes Selbstverhältnis* einführt: als die „*Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen*“.<sup>391</sup> Seine näheren Erläuterungen deuten indessen darauf hin, dass wir es bei dieser Verzweiflungsform entgegen der Wortwahl nicht mit einem Widerspruch in sich zu tun haben. Schon ihre Kennzeichnung durch den Begriff „*Trotz*“ in der Abschnittsüberschrift zeigt, dass mit dem von Kierkegaard gemeinten Man-selbst-sein-Wollen etwas nicht stimmt. Das trotziges Man-selbst-sein-Wollen umschreibt er kurz darauf als eine „*Verzweiflung vermöge des Ewigen*“ und zugleich „*verzweifelte[n] Mißbrauch des Ewigen, das im Selbst ist, um verzweifelt man selbst sein zu wollen*“.<sup>392</sup> Um uns nicht ganz in Erläuterungszirkeln zu verlieren, fragen wir zunächst nach der Rolle des „Ewigen“.

Der Betroffene ist sich nunmehr seines abstrakten (mit Kierkegaards Worten: „ewigen“, „unendlichen“ oder, aufgrund des Fehlens jeglicher identitätsbestimmender Inhalte: „negativen“) Selbst voll bewusst. Nach Kierkegaards Worten „will“ er dieses Selbst „sein“, indem er sein konkretes Selbst „losreißt von jeder Beziehung zu einer Macht, die es gesetzt hat, oder indem er es losreißt von der Vorstellung, daß eine solche Macht da sei.“<sup>393</sup> Das bedeutet nach Maßgabe unserer begrifflichen Rekonstruktion: Er beharrt auf seinem abstrakten Selbst und gebraucht es zu einem Akt der *Selbstwahl*, in welchem er sich von dem *zu lösen versucht*, was ihn zu dem gemacht hat, was er seiner

<sup>390</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 62.

<sup>391</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 67, Abschnittsüberschrift.

<sup>392</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 67.

<sup>393</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 68.

konkret-vorgegebenen Existenz nach ist. Da Kierkegaard letzteres als eine göttliche Macht deutet, wird auch verständlich, warum er hier von einem „Mißbrauch“ des abstrakt-„Ewigen“ des eigenen Selbst spricht – kommt es doch einer Auflehnung gegen Gott gleich, will jemand in dem, was gottgegeben ist, „über sich selbst verfügen, oder sich selbst erschaffen, sein Selbst zu dem Selbst machen, das er sein will, bestimmen was er in seinem konkreten Selbst mit dabei haben will und was nicht.“<sup>394</sup> Nach Kierkegaards Darstellung haben wir es hier mit dem Versuch zu tun, mithilfe der Funktion des abstrakten Selbst über das „Ganze“ des konkreten Selbst und d. h. nunmehr: nicht nur über dessen soziale Identität, sondern auch über das, was ihm an „Notwendigkeit und Grenze“ vorgegeben ist, das Selbst „mit diesen Fähigkeiten, Anlagen usf.“ zu bestimmen, um „erst daraus“ dasjenige Selbst „zu erhalten“, welches das Individuum „sein will“.<sup>395</sup>

Diese Beschreibung des „man selbst sein“-Wollens hat mehrere, für ihr begrifflich genaues Verständnis wichtige Konsequenzen. Zunächst folgt aus ihr: Dasjenige „Selbst“, welches das Individuum sein will, ist eines, das es *faktisch (noch) gar nicht ist*, sondern lediglich vorwegnimmt. Und wenn das stimmt, kann „man selbst sein“ zu wollen nurmehr den Willen meinen, sein derzeitiges, konkretes Selbst *als Ganzes* zu diesem antizipierten Selbst zu *machen*. Dass es erst dann, wenn es sich derart in seiner gesamten Konkretion zu jenem antizipierten Selbst gemacht hat, so sein will, wie es ist, zeigt wiederum, dass das Individuum *bis dahin eben nicht* so sein will, wie es ist, und das schließt hier ein: auch hinsichtlich seiner mitgegebenen Grenzen (und angesichts der sich daraus ergebenden, einschränkenden „Notwendigkeiten“) nicht sein will, wie es ist.

Wie diese Überlegung zeigt, beruht auch das von Kierkegaard „verzweifelt“ genannte „man selbst sein“-Wollen als Versuch, im Ganzen ein Selbst zu werden, welches das Individuum faktisch noch gar nicht ist (und *erst dann sein will*), wie schon die Verzweiflung des Nicht-man-selbst-sein-Wollens auf dessen voluntativer *Verneinung* der Grenzen und einschränkenden Erfordernisse, die seine natürlich vorgegebene Existenz ihm auferlegt. Dessen ungeachtet liegt es durchaus nahe, von einem „man selbst sein“-Wollen zu sprechen, wenn wir diese Formulierung auf das *abstrakte Selbst* zurückbeziehen, auf welches das Individuum zurückgreift, um selbst d. h. (*als* abstraktes Selbst) *eigenmächtig über das Ganze seines konkreten Selbst zu bestimmen*. Charakteristisch für diese *Eigenmächtigkeit* ist darüber hinaus, was Kierkegaard, wie wir oben anhand seiner Rede von einem „Mißbrauch des Ewigen“ gesehen haben, als eine Auflehnung gegen Gott deutet: Indem das Individuum sich bei der hier infrage stehenden Selbstbestimmung über seine mitgegebenen Grenzen und einschränkenden Dispositionen hinwegzusetzen sucht, bekundet es auch eine Missachtung dessen, was es in seine konkrete Existenz mit all diesen Grenzen eingesetzt hat. – Dass der Versuch einer solchen

<sup>394</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 68.

<sup>395</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 68.

Selbstbestimmung hierin (auch ohne Gottesbezug) nicht nur „trotzig“, sondern auch „verzweifelt“ genannt werden muss, ist längst klar. Denn da der Vorgang der Selbstbestimmung oder Selbstwahl an den mitgegebenen Dispositionen und Eigenschaften des jeweiligen Individuums seine *Grenze* findet und sich *an* diesen Grenzen *bemessen* muss, kann das Individuum sich an ihnen lediglich stoßen oder sie verleugnen, nicht aber sie (und darin sich selbst) mit*verändern*. Wie wir gleich sehen werden, stoßen wir mit dieser Konsequenz auf *zwei Varianten* dieser Verzweiflungsform, die sich mehr oder weniger direkt auf die Systematik der vorher erläuterten Verzweiflung der „Unendlichkeit“ bzw. „Möglichkeit“ und der „Endlichkeit“ bzw. „Notwendigkeit“ beziehen lassen.

Die *erste* von Kierkegaard genannte Variante ist die, in der das Individuum bei dem Versuch jener neu-„erschaffenden“ Bestimmung über das Ganze seines konkreten Selbst als „ein *handelndes*“ Selbst auftritt. In diesem Selbst, welches sich in all seinen Handlungen „ständig eigentlich bloß experimentierend zu sich selbst“ verhält, begegnet uns bei näherem Hinsehen nichts anderes als eine *aktionistische Variante des „phantastischen“ Selbst* aus der Verzweiflung der „Möglichkeit“. So können wir Kierkegaard an dieser Stelle am besten folgen, indem wir begrifflich an die vorherigen, synthesentheoretischen Ausführungen anschließen: Das Individuum wechselt quasi „experimentierend“ von Möglichkeit zu Möglichkeit, wobei all seine Handlungen „innerhalb einer Hypothese“ liegen.<sup>396</sup> Da die fraglichen Handlungen wie vorher, so auch hier jeweils auf Möglichkeits- oder Rollenfantasien bezogen sind, können wir deren hypothetische Form in Konditionale bringen wie: „Wenn ich so-und-so (z. B. ein Tänzer) wäre, dann würde ich das-und-das tun (mit Ausdruckstanz ein Theaterpublikum begeistern o. Ä.).“ Insofern der Vordersatz der Konditionale aber (diesmal „trotzig“-selbstherrlich) *ohne Bezug* zu den realen eigenen sozialen Fähigkeiten und Befähigungsgrenzen bleibt und damit auch *jeder Selbstwerdungsweg* zu den in ihm ausgedrückten Möglichkeiten ‚*ausgeblendet‘ bleibt*, können wir ferner Kierkegaards Schlussfolgerung nachvollziehen, dass das Selbst eines so fantasierenden Individuums, „weit davon, dass es [ihm] gelänge, immer mehr es selbst zu werden“, vielmehr zu einem „hypothetischen Selbst“ wird und sich dabei „in das gerade Gegenteil“ der recht verstandenen Selbstwerdung hineinarbeitet.<sup>397</sup> Der Unterschied zu dem (bloß) „phantastischen“ Selbst scheint mir vor allem darin zu liegen, dass das Individuum hier, aus einer trotzig-widerständigen Einstellung gegenüber seinen Grenzen (und dem, was es zu diesem begrenzten Selbst gemacht hat), so tut, als ob der jeweils herbeigewünschte Vordersatz jener Konditionale *allein durch einen Bestimmungsakt* (z. B. „Ich bin jetzt Tänzer!“) sogleich von der Form des Irrealis in die einer nutzbaren Wirklichkeitsbeschreibung übergeht („Als Tänzer werde ich ...“).

Es versteht sich, dass das Individuum mit einem solchen abrupten Selbstbestimmungsakt, mit dem es seine Grenzen sowie jeden Werdens- oder Ent-

<sup>396</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 69.

<sup>397</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 69.



wicklungsweg zu dem gewollten Selbst einfach trotzig übergeht, nicht weit kommt. Nach einem bildhaften Ausdruck von Kierkegaard gleicht es bei seinem Versuch, „schlechthin (wie es heißt) sein eigener Herr“ zu sein, einem absolutistischen „Herrscher“, der näher besehen „ein König ohne Land ist“ und „eigentlich über nichts das Regiment“ ausübt.<sup>398</sup> Das „Land“ ist offensichtlich eine Metapher für das faktisch-konkrete Selbst, über welches das Individuum absolut zu bestimmen versucht (um es als Ganzes zu dem von ihm antizipierten Selbst zu machen). Jede selbstbestimmte Entscheidung eines Individuums erfordert jedoch eine *Grundlage* in dem, was es zu diesem begrenzten Selbst macht (und hat werden lassen): Sie muss stets von der konkreten Lebensgeschichte des Individuums und dessen daraus hervorgegangenen Eigenheiten, Dispositionen, Wünschen und Vorzügen als Vorgegebenes ausgehen. Schon an früherer Stelle hatten wir gesehen, inwiefern all dies sowie die daraus sich ergebenden „Notwendigkeiten“ gleichsam der Abstoßungsort sind, der die Selbstbestimmung allererst ermöglicht. Daraus folgt: Sobald das Individuum sich in einem *Akt absoluter Selbstbestimmung* von alledem zu lösen versucht, gibt es nichts mehr, worauf seine selbstbestimmte Wahl noch *beruhen* und was es *zu seiner Wahl* noch *motivieren* könnte. In diesem Sinne wird es zu einem (Möchtegern-) Herrscher „ohne Land“. Und damit geht einher, dass seine Herrschaft, wie Kierkegaard weiter im Bild ausführt, „der Dialektik unterworfen“ ist, „daß in jedem Augenblicke der Aufruhr Legitimität hat.“<sup>399</sup> Denn ebenso unmotiviert wie die eine absolut-selbstbestimmte Entscheidung wäre freilich auch jede andere solche Entscheidung, die mit ihr konfligiert, und d. h.: Sie wäre ein Akt bloßer *Willkür*. Wie sie auch ausfallen oder durch welche andere sie (ebenso abrupt) außer Kraft gesetzt werden mag – dies alles „hängt [...] zuguterletzt willkürlich vom Selbst selber ab“ (in der Funktion des abstrakten Selbst),<sup>400</sup> und daher gilt von jedem noch so „meisterlichen dichterischen Plan“, nach welchem das Individuum sein Selbst entwerfen mag: „eben in dem Augenblick, da es ganz nahe daran zu sein scheint, das Gebäude fertig zu haben, kann es das Ganze willkürlich in ein Nichts auflösen“<sup>401</sup>.

Wie diese Gebäude erneut bloß „Luftschlössern“ gleichen d. h. *willkürlich-beliebige Möglichkeitsspiegelungen* sind, die von der konkreten (weil in ihrer Konkretion stets einschränkenden) Individualität des aktionistisch mit ihnen experimentierenden Selbst losgelöst bleiben, ist dessen Lage in der gleichen Weise *verzweifelt* wie die des (vergleichsweise untätig) fantasierenden Selbst: Das in seinen abrupt-willkürlichen Selbstbestimmungsakten jeweils vorgespiegelte Selbst ist *gar keine eigene Möglichkeit* des Individuums, sondern nur *irgendeine* Möglichkeit. Und dementsprechend ist es auch nicht in einer handlungsbestimmenden Weise „ethisch“ *wählbar*. Statt auf dem Wege einer absoluten Selbstbestimmung das eigene konkrete Selbst im Ganzen so zu

<sup>398</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 69.

<sup>399</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 69.

<sup>400</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 69.

<sup>401</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 70.

formen, wie es es „haben will“, *kommt* das Individuum bei dem Versuch *von einem autonomen Selbstverhältnis immer weiter ab*, da es die Bedingungen recht verstandener Selbstbestimmung nicht erfüllt.

In seiner *zweiten Variante* führt uns die Verzweiflung des eigenmächtigen „man selbst sein“-Wollens in eine Problemkonstellation, die ihre Entsprechung in der reflexiven Form des verzweifelten Nicht-man-selbst-sein-Wollens hat.<sup>402</sup> So ist zwar auch das „leidende Selbst“ eines, welches hinsichtlich der Funktion seines abstrakten Selbst „es selbst“ sein will und mitunter wie das „handelnde“ Selbst mit absoluten Entscheidungen zu Gunsten einer fantasievoll-idealisierten Identität experimentieren mag. Im Unterschied zu diesem geht es mit seinen Entscheidungen aber nicht derart abrupt vor, dass es dabei *jede* konkrete Selbstreflexion übergeht. Indem es „sich vorläufig über sein konkretes Selbst orientiert“, stößt es jedoch bereits frühzeitig auf „die eine oder andere Schwierigkeit, auf etwas, das der Christ ein Kreuz nennen würde, einen Grundschaden“, welcher der lebenspraktischen Verwirklichung seiner jeweiligen Entscheidung im Wege steht. Wenn überdies „seine Geschicklichkeit im Experimentieren“ nicht so weit reicht, dies aktionistisch zu überspielen (in dem Fall wären wir erneut bei der Situation des „handelnden“ Selbst), beginnt es, an der hinderlichen Selbsteigenschaft zu „leiden“, genauer gesagt: sich an ihr zu *stoßen*. Wie schon sein früheres, „nicht es selbst sein“ wollendes Pendant nimmt es „Ärgernis“ an ihr, doch das ist noch nicht alles: Sein „Kreuz“ oder „Pfahl im Fleisch“ wird ihm nunmehr sogar zum „Anlaß, am ganzen Dasein Ärgernis zu nehmen“. – Wie diese Beschreibung zeigt, haben wir es erneut mit einem *missbilligenden Verhältnis* des Individuums *zu demjenigen an sich selbst* zu tun, was der Verwirklichung seiner Identitätsentscheidung *entgegensteht*. Zu einer Qual wie ein „Pfahl im Fleisch“ wird ihm die fragliche Selbsteigenschaft hier allerdings – mangels konkreter Motivation aus dem, was es als dieses besondere Individuum bevorzugen mag – einfach deshalb, weil sie *seiner Eigenmächtigkeit Grenzen setzt*. Und damit liegt es durchaus nahe, dass das Individuum seine Missbilligung auch auf dasjenige überträgt, was es hinsichtlich dieser Eigenschaft *zu dem gemacht hat*, was es ist, und ihm so seine Qual auferlegt hat: das „Dasein“.

Nach Kierkegaards weiteren Ausführungen schließt diese Missbilligung geradezu eine Art *Anklage* gegen das für die Qual verantwortliche „Dasein“ ein – und diese bringt Kierkegaard nun mit einem „man selbst sein“-Wollen in Zusammenhang, welches zu dem negativen Selbstverhältnis in direktem Widerspruch zu stehen scheint: Wer in der ausgeführten Weise „Ärgernis“ nimmt, der „will“ nach Kierkegaards Worten „dem ganzen Dasein zum Trotz oder im Trotz wider das ganze Dasein mit dem Pfahl im Fleisch zusammen er selbst sein“, und d. h., er will „ihn [diesen Pfahl] mitnehmen, indem er trotzig auf seine Qual nahezu pocht.“ Mit dem letzteren, erläuternden Teilsatz ist allerdings bereits hinreichend klargestellt, dass das hier gemeinte Man-selbst-sein-Wollen abermals nichts mit einem bejahenden Selbstverhältnis gemeinsam

<sup>402</sup> Vgl. zum Nachfolgenden *Die Krankheit zum Tode*, S. 70 ff.

hat, sondern den Charakter eines *trotzigen Beharrens* auf der gleichwohl missbilligten Selbsteigenschaft trägt – um anklagend auf sie verweisen zu können. Dass diese Reaktion als Ganze von dem zuerst erwähnten Man-selbst-sein-Wollen der Eigenmächtigkeit (in abstrakter Selbstbezogenheit) getragen bleibt, macht noch einmal Kierkegaards Einschätzung deutlich, dass der so Wollende sich in seiner Not „nicht um alles in der Welt“ an andere wenden würde: „[...] er will lieber, wenn es so sein soll, mit aller Höllenpein er selbst sein als Hilfe suchen.“ Hilfe annehmen zu müssen nämlich wäre aus der Perspektive des eigenmächtigen Man-selbst-sein-Wollens eine „Demütigung“, schlosse dies doch ein, „sich beugen zu müssen“ vor dem Helfenden, „solange man Hilfe sucht“, oder gar, im Verhältnis zum „Allerhöchsten“, „wie ein Nichts zu werden in des ‚Helfers‘ Hand, bei dem alles möglich ist“.

Wie auch dieser Versuch absoluter Selbstbemächtigung zu Gunsten eines idealisierten Selbst ein quasi-auflehnerisches Verhältnis zu dem beinhaltet, was das Individuum in seine Grenzen eingesetzt hat, so führt er unter erneuter Voraussetzung eines *Gottesbezuges* nunmehr zu einer *Anklage gegen Gott*. Sobald das Individuum die kausale Verantwortung für seine eigenen unüberwindlichen Indisponiertheiten sowie die daraus hervorgehende (nun eingestandene) Ohnmacht hinsichtlich des erwünschten Selbstwerdens noch über das „ganze Dasein“ hinaus auf Gott zurückführt, wird es auch deren Missbilligung anklagend auf Gott übertragen. Sein trotzig-verbittertes Beharren auf der eigenen Qual wird so nach Kierkegaards Darstellung in letzter Konsequenz zu einem existenziell unversöhnlichen, „dämonischen Rasen“ gegen alles im Allgemeinen und Gott im Besonderen. Da Kierkegaard selbst die *theistische Deutung* dessen vertritt, was jeden Menschen in seine konkrete, begrenzte Existenz eingesetzt hat, ist für ihn mit dem Widergöttlich-„Dämonischen“, welches die bewusstseinstheoretische Reihe der Verzweiflungsarten abschließt, zugleich das *höchste Maß eigener Bewusstwerdung* erreicht, die einem Verzweifelten möglich ist. „Wahnsinnig“ nennt Kierkegaard ihn dennoch, insofern der „dämonisch“ Verzweifelte „am allermeisten“ bei dem Gedanken rase, „daß es der Ewigkeit in den Sinn kommen möchte, sein Elend von ihm zu nehmen.“<sup>403</sup> Abschließend umschreibt Kierkegaard dessen trotzig-unversöhnliche Reaktion mit einem eindringlichen Vergleich: „Es ist, um es im Bilde zu beschreiben, wie wenn einem Schriftsteller ein Schreibfehler unterliefe, und dieser würde sich seiner als eines solchen bewußt“, und als wollte dieser Schreibfehler nun „gegen den Verfasser Aufruhr machen [...], aus Haß wider ihn ihn zurechtweisen [...], und in wahnwitzigem Trotz zu ihm sprechen: nein, ich will nicht ausgestrichen werden, ich will stehen bleiben als Zeugnis wider dich, ein Zeugnis davon, daß du ein mäßiger Schriftsteller bist.“ Freilich setzt Kierkegaard zu Gunsten des Angeklagten hinzu, dass der „Schreibfehler“ vielleicht „eigentlich doch kein Fehler“ war, „sondern in einem weit höheren Sinne etwas, was zur ganzen Darstellung mit dazu gehörte“.<sup>404</sup>

<sup>403</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 73.

<sup>404</sup> *Die Krankheit zum Tode*, S. 74.

Lassen wir die theistisch motivierte Zuspitzung beiseite, erinnert Kierkegaards Darstellung dieser „leidenden“ Verzweiflungsvariante an die unver-söhnlich lebens- und weltverneinende Haltung der „Schlechtweggekommenen“, die Nietzsche in seiner genealogischen Kulturkritik angeprangert und ebenfalls mit einem absoluten Bemächtigungsdrang in Zusammenhang gebracht hat. Statt diesen Drang jedoch als „Wille zur Macht“ zu überhöhen, mithilfe einer entgegenkommenden, alternativen Metaphysik (der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“) universal ausgreifen und darin sein existenziell unver-söhnliches Leiden überwinden zu lassen, stehen wir ihm mit Kierkegaards Verzweiflungsdiagnostik vergleichsweise ernüchtert gegenüber – können wir in ihm und in seiner existenziellen Unversöhnlichkeit nun schwerlich mehr als den Ausdruck eines defizitären Selbstverhältnisses sehen. Fragen wir genauer nach dem *existenziellen Defizit* dieser „leidenden“ Verzweiflungsvariante, so können wir an den Vergleich mit der reflexiven Form der Verzweiflung des Nicht-man-selbst-sein-Wollens bzw. der „Schwachheit“ anschließen: In Parallele zur „ethischen“ Selbstreflexion seines systematischen Vorgängers hebt das Individuum zu einem Selbstbestimmungs- bzw. -werdungsakt an, dessen idealisierte Ziel-Identität (wie es sein will) jedoch *mit seinen Grenzen in Konflikt* steht. Als begrenztes Individuum steht es sich selbst im Weg, und da es *von einem umfassenden Selbstbemächtigungswillen angetrieben* wird, wird ihm diese Situation zu einer qualvollen Demütigung, die keine einschränkenden Korrekturen an der gewählten Identität oder eine ernsthafte Reflexion auf alternative Identitäten duldet. Indem es dann trotzig-verbittert (am Ende gar anklagend) gerade *auf seiner hinderlichen Begrenzung beharrt*, kommt es gar nicht über sich hinaus in Richtung einer handlungsanleitenden Aneignung der gewollten Identität. Nach Maßgabe von Kierkegaards synthesesentheoretischer Systematik verfällt es damit – wie auch das nicht es selbst sein wollende Individuum – letztlich der *Verzweiflung der „Verendlichung“*. Zwar betritt es zunächst den gerade gegenläufigen Weg existenziell bezugsloser „Verunendlichung“, indem es sich weigert, seine Identitätswahl auf die Erfordernisse seiner konkreten Dispositionen, Fähigkeiten und Grenzen abzustimmen und so der Idealisierungen zu entkleiden, die sie noch in ihrer fantasiegeleiteten Antizipation haben mag. Umso mehr ‚verbeißt‘ es sich dann aber in ein Selbsthindernis und macht es so (abermals wie das reflexiv nicht es selbst sein wollende oder in „Schwachheit“ verzweifelte Individuum) zum Kriterium, sich der Aufgabe „ethischen“ Selbstwerdens in der Folge ganz zu verweigern. Es „verendlicht“, indem es am Ende nur verbissen seine ungewollte vorherige Identität lebenspraktisch weiterführt.

Mit der Bestandsaufnahme dieses verzweifelt defizitären Selbstverhältnisses des eigenmächtig „es selbst sein wollenden“ Individuums ist längst sichtbar geworden, was für die *Überwindung* des Defizits erforderlich ist: eine *recht verstandene Selbstwahl*, vollzogen im Modus der *Doppelbewegung von „Verunendlichung“ und „Verendlichung“* (ohne einseitige Verlagerung auf eines dieser Momente) und *auf der Grundlage einer Anerkennung der be-*

*grenzten eigenen Individualexistenz.*<sup>405</sup> Obwohl der Ausweg aus der verzweifelten Situation, so gefasst, *nicht auf theistische Voraussetzungen festgelegt* ist, bringt Kierkegaard auch hier, zumindest suggestiv, verschiedentlich die Perspektive einer *göttlichen „Hilfe“* ein – welcher sich das selbstquälerisch auf seiner Eigenmächtigkeit bestehende Individuum ja verweigert, wie wir gesehen haben. Indirekt empfiehlt Kierkegaard dem Individuum so, nicht nur den Anspruch auf absolute Eigenmächtigkeit in demütiger Anerkennung seines Gesetzseins durch Gott aufzugeben, sondern darüber hinaus auf dessen Hilfe zu hoffen, welche „in kraft des Absurden“ Beliebiges möglich machen kann.<sup>406</sup> Von hier aus gesehen kann die Hilfe einmal mehr nur in der Ermöglichung des aus menschlicher Kraft Unmöglichen bestehen: dass Gott *die „Qual“ des Selbsthindernisses von dem leidenden Individuum fortnimmt.*

Die *Nachteile* dieser Empfehlung fallen sofort ins Auge. Erstens erfordert sie, wenn sie das verzweifelt „verendlichte“ Selbst wirklich zu einer Befreiung von seiner qualvoll hinderlichen Begrenzung führen soll, abermals nicht nur die gläubige Hoffnung auf eine göttliche Abhilfe, sondern auch das Erhoffte selbst: den *entgrenzenden Eingriff Gottes*. Doch nicht allein in ihrer erneuten impliziten Inanspruchnahme einer theistischen Metaphysik belastet diese Ergänzung Kierkegaards Begriff der Selbstwahl, sondern auch in einer Folge, die zu ihr konzeptionell in innerer Spannung steht: Hofft das Individuum stets, dass die seiner idealisierten Ziel-Identität jeweils hinderlichen eigenen Grenzen kraft Gottes Einwirkung *aufhebbar* sind, so *hindert* diese Hoffnung es nur daran, zu einem *bejahenden Verhältnis zu seinen eigenen Grenzen* zu finden. Statt seine Identitätswahl auf der Grundlage eines anerkennenden Verhältnisses zu seiner göttlich oder natürlich vorgegebenen Existenz an seinen eigenen Grenzen zu bemessen, lässt es sich so nur dazu verleiten, auch weiterhin im Ganzen sein zu wollen, was es nicht ist. Dass es dabei, was seine Eigenmächtigkeit nicht vermochte, demütig Gottes Allmacht überlässt und zu einem „Nichts“ wird „in des ‚Helfers‘ Hand“, führt es noch nicht zu einer gelin-

---

<sup>405</sup> In der Fachliteratur zu Kierkegaard begegnen immer wieder Interpret(inn)en, die diesen positiven Begriff der Selbstwahl oder Selbstbestimmung gar nicht in den Blick bekommen, weil sie den Begriff menschlicher Autonomie durchweg auf die zuletzt erläuterte Fehlform, den Versuch einer gottgleich-„autonomen“ Setzung der Synthese“ verkürzen. So unter anderem die (im Übrigen sehr lehrreiche) Untersuchung von Kristin Kaufmann, die nur aufgrund dieser begrifflichen Verkürzung zu der Enddiagnose gelangen kann, der Mensch müsse, um die Verzweiflung zu überwinden, sein Streben nach Autonomie abbrechen (vgl. *Vom Zweifel zur Verzweiflung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Sören Kierkegaards*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2002, S. 126 f. und 131). Wie der Textdurchgang gezeigt hat, wäre es indessen ein schwer wiegender Fehler, hier einen pauschalen Gegensatz zu konstruieren, ist es doch gerade die recht verstandene *menschliche* – nicht trotzig nach Gottgleichheit strebende, aber auch nicht sich aufgebende – Selbstbestimmung, die den Ausweg aus der Verzweiflung weist. Ihre strukturelle Klärung und Abgrenzung von Fehlvarianten in der *Krankheit zum Tode* zeigt nicht nur, wie die vorgeblich „unvermittelbaren“ Existenzgegensätze von „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“ in einen gelingenden Ausgleich gebracht werden können, sondern ist meines Erachtens überhaupt eines der wichtigsten Verdienste Kierkegaards im Bereich der praktischen Philosophie.

<sup>406</sup> Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 71.

genden Selbstwahl – so lange nicht, wie es nicht auf der Grundlage eines bejahenden Selbstverhältnisses die synthetische Doppelbewegung vornimmt.

Überhaupt können wir den theistisch-religiösen Aspekt von Kierkegaards dialektischer Analyse menschlicher Existenz in der *Krankheit zum Tode* bestenfalls skeptisch beurteilen. Denken wir noch einmal an den Anfang des bewusstseinstheoretischen Diagnoseteils, wo Kierkegaard mit einem nicht-verzweifelten Selbstverhältnis insbesondere die Anforderung verband, die „Macht“ anzuerkennen, die das Selbst unveränderlich in seine je so-und-so begrenzte Existenz ein-„gesetzt hat“. Überschauchen wir von hier aus den Gedankengang dieses Teils insgesamt, fällt auf, dass diese Anforderung immer mehr in den Hintergrund geriet, ja allenfalls noch eine parenthetische Rolle spielte. Zwar haben wir Kierkegaards Bedingung nachvollziehen können, *sich selbst* in dem zu bejahen, was man seiner unveränderlich vorgegebenen Existenz nach ist. So ist durchaus plausibel: Damit der „verendlichende“ Rückbezug von Identitätsfantasien auf sich selbst gelingen und zu handlungswirksamen Selbstbestimmungsentscheidungen motivieren kann, muss das betreffende Individuum auch eine konstruktive, mithin bejahende Einstellung zu sich selbst haben in dem, was es seinen unveränderlichen Dispositionen, Besonderheiten und Grenzen nach ist. Und man könnte zu Kierkegaards Gunsten weiter argumentieren, dass diese Selbstbejahung um ihrer Konsequenz willen auch eine *Bejahung dessen* einschließen muss, von dem das Individuum weiß oder zumindest glaubt, dass es *ohne dessen Einfluss* in der genannten Hinsicht *nicht* so hätte sein oder werden können, wie es ist. Nicht zwingend ist es jedoch, den (oder die) fraglichen kausalen Faktor(en) als die „setzende“ Aktivität einer göttlichen „Macht“ zu deuten – statt ihn (oder sie) in *natürlichen* Ursachen zu sehen, die heute gewöhnlich auf eine Kombination aus genetischen Faktoren und Umwelteinflüssen zurückgeführt werden.<sup>407</sup> Selbst wenn man daher zugesteht, dass die konsequent bejahende Einstellung eines Individuums zu dem, was ihm an sich selbst vorgegeben ist, eine Anerkennung dessen erfordert, was dafür kausal verantwortlich ist, folgt nicht das Erfordernis einer gläubigen Anerkennung göttlicher Setzungsmacht. Auch nach dieser Seite einer Aner-

---

<sup>407</sup> Um einen direkten Widerspruch zwischen naturwissenschaftlichen und theistischen Erklärungen zu vermeiden, ließe sich die „setzende“ Aktivität Gottes freilich als eine ursprüngliche Setzung im Verständnis der Erschaffung der Welt aus dem Nichts bis vor den ‚Anfang‘ des uns bekannten Universums zurückverlegen. Doch abgesehen davon, dass Kierkegaard den Begriff des Setzens kaum auf einen zeitlich wie auch kausal derart indirekten, allumfassenden und demnach auch einzigen Ursprungsakt reduzieren lassen wollen würde, befürwortet er ja geradewegs den Widerspruch zwischen einer naturwissenschaftlich-„objektiven“ Sicht und einem Gottesglauben, in welchem das gläubige Individuum sich jener „setzenden“ göttlichen Macht in einem direkten, persönlichen Verhältnis gegenüber sieht. Die These, dass es ein existenzielles Erfordernis sei, sich hier auf die Seite der theistischen Deutung der eigenen Existenzgrundlage zu stellen, würde uns indessen wieder zurück führen zu Kierkegaards früherem Versuch einer Instrumentalisierung des Widerspruchs mit dem „objektiv“-verständigen Denken zu Gunsten der religiös-theistischen Orientierung der eigenen Existenz in der *Nachschrift*, die letztlich unbegründet blieb.

kennung der eigenen Existenzgrundlage(n) bleibt Kierkegaards Anforderung eines Gottesbezuges also existenzanalytisch unausgewiesen.<sup>408</sup>

Unsere nunmehr abgeschlossene Bestandsaufnahme von Kierkegaards Konzeption gelingenden Selbstwerdens orientierte sich am „Erste[n] Abschnitt“ der *Krankheit zum Tode*. Da Kierkegaard im „Zweite[n] Abschnitt“ nur noch den sündentheologischen Implikationen seines Verzweiflungsbegriffs nachgeht, können wir die Auswertung dieser letzten für unser Thema wichtigen Schrift Kierkegaards hiermit insgesamt beenden.

### 2.2.13 Resümee: Ergebnisse der Kierkegaard-Besprechung und Kritik

Resümieren wir noch einmal, was uns die Beschäftigung mit Kierkegaard im Hinblick auf die Frage nach existenziellen Problemlagen und deren gelingender Bewältigung eingetragen hat. Gleich zu Beginn sind wir erneut auf das *Leiden an der Vergänglichkeit* gestoßen, welches in Kierkegaards kritischer Analyse menschlicher Existenzweisen nach Art eines Leitmotivs immer wiederkehrte. Wie wir in *Entweder/Oder* sahen, ergab es sich für das „ästhetisch“-unmittelbar orientierte Individuum bzw., mit Kierkegaards Begriff aus der *Nachschrift*, für das Individuum der weltlichen Lebensorientierung. Gemeinsam war ihnen die Orientierung an vergänglichen Zielen oder Erfüllungssituationen, die Kierkegaard im inneren Konflikt sah mit einem allgemein menschlichen Bedürfnis nach einem lebensorientierenden Halt in etwas Unvergänglichem. Während Kierkegaard das an diesem Problem verzweifelnde und darüber in die Selbstdistanz der „Vereinzelnung“ geratende Individuum das benötigte Unvergängliche in *Entweder/Oder* noch innerhalb des eigenen Selbst finden und ihm (über die Figur dessen „ewiger“ Geltung) zur Bestätigung einer daraufhin „ethisch“ neu angeeigneten Identität werden ließ, bestimmte er es in der *Nachschrift* (im Gegenbegriff zu vergänglichen Zielzuständen) als ewige (Glück-) Seligkeit und erklärte damit die religiöse Lebensorientierung zum einzigen Ausweg. Wie wir gesehen haben, erwiesen sich implizite theistische Glaubensanforderungen auch schon für Kierkegaards frühe Konzeption einer Überwindung des Vergänglichkeitsproblems innerhalb der „ethischen“ Existenzweise als konstitutiv. Doch nicht nur mehr oder weniger explizite theistische und metaphysische Voraussetzungen (vgl. den Begriff des „ewigen“ Selbst u. Ä.) belasteten Kierkegaards existenzanalytische Auseinandersetzung mit dem Vergänglichkeitsproblem. Bereits die Diagnose des Problems selbst blieb unbefriedigend, insofern sie, wie wir argumentierend nachvollzogen ha-

<sup>408</sup> Im Interesse Kierkegaards wird dies in der Sekundärliteratur in der Regel anders gesehen. Vgl. dazu Walter R. Dietz, der Kierkegaards Begründungsdefizit immerhin sieht und für die Anforderung der gläubigen Anerkennung des Gesetzseins durch Gott mit Kierkegaards Mitteln einen eigenen Begründungsvorschlag unterbreitet (vgl. *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Frankfurt/Main: Anton Hain Verlag 1993, S. 119 ff.). Sein Rückschluss auf ein „mit sich identisches“ Setzendes kann jedoch meines Erachtens nicht überzeugen, weil er die Begründungslast damit nur auf den Hegelianischen Begriff des Setzens selbst zurückverlagert, dessen Voraussetzungen hier infrage stehen.

ben, das, was das Problem allererst entstehen lässt, von Anfang an einfach implizit voraussetzte: dass der Mensch nur in Orientierung auf etwas Unvergängliches, Ewiges hin leben kann. Was das Leiden an der Vergänglichkeit angeht, bleibt uns daher zunächst nichts anderes übrig, als die Beschäftigung mit ihm abermals aufzuschieben und auf einen neuen diagnostischen Ansatz bei Heidegger zu hoffen.

Über das Vergänglichkeitsproblem hinaus konfrontierte Kierkegaard das „ästhetisch“-unmittelbar geleitete Individuum immer wieder mit dem Problem, dass zentrale lebensorientierende Ziele aufgrund verunmöglicher äußerer Bedingungen *zunichte werden*. Gerade den „Unmittelbaren“, welchem infolge seiner Fremdbestimmtheit durch die sozialen Vorgaben der „anderen“ seine faktische Lebensorientierung „notwendig“ geworden ist, muss solches Zunichtewerden nach Kierkegaards Diagnose in die existenzielle Ausweglosigkeit führen. Dieser Ausweglosigkeit, dass lebenspraktisch alles unmöglich wird, hielt Kierkegaard in *Furcht und Zittern* den Glauben an „das Absurde“, ja das Absurde selbst entgegen: die Ermöglichung des (nach menschlichem Ermessen) Unmöglichen durch Gott. Gegen diese Perspektive einer gläubigen Neueignung der nach Maßgabe verständiger Beurteilung gescheiterten Lebensorientierung sprach indessen nicht nur die intellektuelle Zumutung, auf das dafür erforderliche wunderwirkende Eingreifen Gottes zu vertrauen. Wie wir später, bei der Besprechung der *Krankheit zum Tode*, sahen, erlaubt bereits eine religiös neutrale, „ethische“ Reflexion, zumindest flexibel auf eigenes Scheitern zu reagieren, insofern sie dem betroffenen Individuum zu alternativen identifikationsfähigen Zielen und sozialen Möglichkeiten zu verhelfen vermag. Entgegen seiner Anfangsdarstellung hatte Kierkegaard dort unfreiwillig sogar die Möglichkeit einer Anpassung innerhalb der unmittelbaren Lebensweise gelten lassen müssen. Statt den Wechsel zu einer „ethischen“ oder (nach Kierkegaards Präferenz) auf religiöser Basis „ethisch“-selbstbestimmten Lebensweise existenziell *unumgänglich* zu machen, musste jenes Scheitern daher eher als *existenzielle Chance* zu einem solchen Wechsel verstanden werden.

Unterdessen zeigte sich die Notwendigkeit des Wechsels zur „ethischen“ Existenzweise bereits an dem existenziellen Defizit des „ästhetisch“-unmittelbaren Selbstverhältnisses selbst, welches in seiner Konsequenz denn auch als Verzweiflungsgrund hervortrat: die *Selbstverarmung* um den Möglichkeitspielraum all derjenigen sozialen Rollen und Ziele, nach denen man sich (auch noch) verstehen und das eigene alltagspraktische Handeln orientieren könnte. Wie wir gesehen haben, betraf diese Konsequenz nicht nur das „verendlichte“ bzw. in „Notwendigkeit“ erstarrte Selbstverhältnis des „Unmittelbaren“, der nicht über seine faktische Existenz gesellschaftlich vorgegebener Rollen und Handlungsmuster hinausgelangt, sondern gleichermaßen dessen Gegenstück einer Selbstverflüchtigung in lebenspraktisch bezugslose Möglichkeitsfantasien oder in den Aktionismus. Ausgehend von der Gliederung menschlicher Existenzdimensionen in die Gegensätze „Endlichkeit“ bzw. „Notwendigkeit“ und



„Unendlichkeit“ bzw. „Möglichkeit“ erwies sich Kierkegaards Konzeption „ethischen“ Selbstwerdens in der *Krankheit zum Tode* als einzig möglicher Ausweg aus jenen existenziellen Vereinseitigungen. Und sie gewann hier nachträglich eine systematisch neue Formulierung, indem die Doppelbewegung von Selbstdistanzierung und Selbstwahl sich hinsichtlich der relevanten „Selbst“- bzw. Existenzaspekte in die Anforderung fassen ließ, die genannten Lebensdimensionen „synthetisch“ in das Verhältnis eines gelingenden Ausgleichs zu bringen.

Nur in ihr kann auch die Antwort auf ein Problem gesehen werden, auf das wir im *Begriff Angst* gestoßen sind und welches dort noch ungelöst blieb: die Gefahr, dass die soziale Identität der Selbstwahl durch die prägende Wirkung der Sozialisation bereits *determinierend vorweggenommen* wird. Ihr kann entgehen, wer der fremdbestimmenden Prägung die Abstraktionskraft des synthetischen Selbstwerdens entgegensetzt, m. a. W.: wem es gelingt, in einer ungehemmten, fantasievollen Reflexion auf alternative soziale Möglichkeiten von allem Gegebenen und Vorgegebenen, also auch von jeglicher Vorgabe dessen abzusehen, wie er sein und handeln wollen zu müssen meint. Die dabei gewonnene Selbstdistanz (des „abstrakten“ zum konkreten, faktischen Selbst) eröffnet ihm zugleich jenen nüchtern-unverstellten Blick auf sein faktisches Persönlichkeits- und Fähigkeitsprofil, auf dessen Grundlage er sich dann für eine soziale Identität entscheiden kann, in der er *sich* wiederfindet – und nicht etwa eine vorweg bestimmende Fremdsicht von sich selbst.

Immer wieder im Verlaufe des problemorientierten Rekonstruktionsgangs durch Kierkegaards Schriften wurden wir auf die „ethische“ Existenzsphäre zurückverwiesen. Das zeigte sich letztlich auch in der Auseinandersetzung mit dem Problem der *Bedrohtheit durch die äußerste Möglichkeit* – in welchem uns das vorher erwähnte, glücklicherweise nicht jeden treffende Lebensproblem, dass es *aktualiter* zum Äußersten, zur existenziellen Katastrophe kommt, in der Möglichkeitsform wieder begegnete und welches wir in dieser Form als unausweichlich anerkennen mussten. Der existenziellen Unsicherheit infolge des Umstands, dass uns jederzeit alles zunichte werden kann – verstärkt noch durch die (erst in der *Nachschrift* eingebrachte) „subjektiv“ verstandene Todesmöglichkeit –, setzte Kierkegaard in *Furcht und Zittern* mit der Figur des „Glaubensritters“ die gläubige Doppelbewegung entgegen, welche im gleichen Kontext auch im *Begriff Angst* sowie noch in der *Krankheit zum Tode* wiederkehrte. Nur im Glauben an eine göttliche Bestandssicherung, auch unter wideren Umständen festgehalten gegen alle verständige Zukunftsabschätzung, sah Kierkegaard die Möglichkeit einer bejahenden Bewahrung oder Wiedergewinnung der stets durch die äußerste Möglichkeit bedrohten eigenen Lebensorientierung gewährleistet. Auch dieses existenzielle Bedrohungspotenzial relativiert sich jedoch bereits bei Menschen mit einem voll entwickelten „ethischen“ Selbstverhältnis. Wer fähig ist, jederzeit sich selbst auf dem Wege der „ethischen“ Reflexion neue identitätsstiftende Ziele zu setzen, muss sich der steten Bedrohung durch die Möglichkeit eigenen Scheiterns

zumindest nicht in dem Maße ausgeliefert sehen wie etwa jene Menschen mit unmittelbarem Selbstverhältnis, die sich ihre Identität und Lebensziele immer von anderen haben vorgeben lassen. In dieselbe Richtung, ebenfalls ohne gleich einen unbeirrbareren Glauben an göttliche Sicherheiten einzufordern, zielt die religiöse Orientierung an der eigenen ewigen Glückseligkeit. Denn wie wir in der *Nachschrift* sahen, folgt aus der verabsolutierten Seligkeitsorientierung eine Relativierung aller übrigen existenziellen Wichtigkeiten mit der Konsequenz, dass auch das von Kierkegaard mit der äußersten Möglichkeit ins Auge gefasste Verfehlen oder tragische Zunichtewerden bis dahin orientierender, lebenszeitlich-vergänglicher Ziele seine existenzielle Relevanz verliert (siehe die „Ach ja“-Haltung).

Gegen die existenzielle Alternativlosigkeit der religiös und letztlich christlich-religiös orientierten Existenzweise aber mussten wir aufgrund Kierkegaards theistisch voreingenommenen Begründungen wie auch existenzdialektischer Unstimmigkeiten schwer wiegende Vorbehalte geltend machen. Es kann nicht das letzte Wort in der Sache sein, eine Existenzweise als die „höchste“ auszuzeichnen, in welcher mit der Verabsolutierung einer gedoppelt widersprüchlichen Ewigkeitsorientierung gerade die existenzielle Konflikthaftigkeit bis zum Äußersten getrieben ist. Da Kierkegaards Versuch, ebendiese Konflikthaftigkeit mithilfe des Kriteriums einer „Innerlichkeit“ verbürgenden Intensitätssteigerung der Leidenschaft aufzuwerten und existenziell bejahungsfähig zu machen, argumentationslogisch inkonsequent blieb, war seine Existenzdialektik vielmehr in Gefahr, zu einer Dialektik existenziellen Misslingens zu werden. Um diese Konsequenz zu vermeiden, waren wir gezwungen, einmal mehr die *Voraussetzung einer existenziell unverzichtbaren Ewigkeitsorientierung* infrage zu stellen und für die Ausgangsorientierung an Glückseligkeit oder dauerhaftem Glück andere, existenziell weniger voraussetzungsreiche Interpretationen zu erwägen. – Während dort vieles fragwürdig blieb, sind wir beim Nachvollzug von Kierkegaards Gedankengang in der *Nachschrift* vor allem methodologisch weitergekommen. Wir haben den Begriff existenzieller Bejahung auf eine *Grundfrage* beziehen können, die kurz gesagt den Sinn hatte: „Billigst du / begrüßt du, dass du so-und-so (‚ästhetisch‘-unmittelbar, ‚ethisch‘-selbstbestimmt oder religiös) lebst und deine Zukunft orientierst?“ In dieser Fassung machte sie die Frage nach existenziellem Gelingen handhabbar und mit Blick auf die ausgewiesenen Problemlagen konzeptionell ausbaubar – wenn auch die abschließende Beurteilung der so nachvollzogenen, Kierkegaardschen Konzeption(en) existenziell gelingenden Selbstseins in vielem skeptischer, ja überhaupt rationaler ausfallen musste, als es Kierkegaard, dem religiösen Schriftsteller, recht gewesen sein konnte.

Die Mannigfaltigkeiten, die sich mannigfaltig drehen in den Mannigfaltigkeiten des einen Augenblicks, in dem wir leben. Und noch immer ist der Augenblick nicht zu Ende, sieh nur!

Franz Kafka

## 2.3 Heidegger

### 2.3.1 Der fundamentalontologische Ansatz

Fragen wir in der Philosophie Martin Heideggers (1889-1976) nach existenziellen Problemlagen, welche die Frage nach der Möglichkeit eines gelingenden Lebens dringlich werden lassen, so ist seine Angstanalyse unser Hauptbezugspunkt. Am detailliertesten hat Heidegger seine Angstanalyse in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) durchgeführt. Daher werde ich mich bei der Rekonstruktionsarbeit im Folgenden mit Ausnahme einiger weniger Ergänzungen aus anderen Schriften hauptsächlich an dem Text von *Sein und Zeit* orientieren.<sup>409</sup> Mehr noch als in dem Kierkegaard-Teil dieser Arbeit wird begriffliche Vorarbeit zu leisten sein, um Heideggers originären Analysebeitrag reformulieren sowie für das Thema einer philosophischen Bedingungsanalyse existenziellen Gelingens auswerten zu können. Im Verlauf seiner Existenzialanalyse menschlichen Daseins entwickelt Heidegger bekanntlich eine sehr eigenwillige Terminologie, deren philosophische Motivation wir uns zunächst in aller Kürze klar machen müssen.

Heideggers Vorhaben in *Sein und Zeit* ist, „die Frage nach dem Sinn von *Sein*“ zu stellen und sie, um sie überhaupt stellen zu können, erst einmal auszuarbeiten.<sup>410</sup> Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ ist nach Heidegger die Leitfrage der erst von ihm selbst entwickelten Idee einer „Fundamentalontologie“, die insofern nach dem Fundament der klassischen Ontologie fragt, als jede Lehre „der verschiedenen möglichen Weisen von Sein“ einen bestimmten Sinn des Wortes „Sein“ voraussetze und deshalb eine Klärung dessen erfordere, „was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck ‚Sein‘ meinen“.<sup>411</sup> – Wie Heidegger den systematischen Zusammenhang der Fundamentalontologie mit der klassischen Ontologie genauer versteht, ist für uns nicht weiter wichtig. Ich setze daher sogleich mit Heideggers methodischer Behandlung der Frage nach dem „Sinn von Sein“ ein. Es ist nicht ganz klar und auch in der Fachliteratur umstritten, welcher Argumentationslinie Heidegger in der Frage der Methodologie folgt. Sicher ist, was er mit ihrer Hilfe begründen will: dass die Fundamentalontologie in Gestalt einer „*existenzialen Analytik des Daseins*“ durchzuführen sei.<sup>412</sup> Wir können im Text zwei verschiedene Argumentationsli-

<sup>409</sup> Ich zitiere nach Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (17. Aufl.) 1993.

<sup>410</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 1.

<sup>411</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 11.

<sup>412</sup> *Sein und Zeit*, S. 13.

nien ausmachen, die am besten komplementär zueinander zu lesen sind. Beide Argumente sind in mehr oder minder expliziter Durchführung über verschiedene Passagen aus *Sein und Zeit* verteilt. Trägt man die Versatzstücke zusammen, so scheint mir das erste und hauptsächliche Argument in folgenden Schritten zu bestehen:

Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ ist recht verstanden die Frage nach dem *Seinsverständnis* und dessen Bedingungen, in Heideggers Worten: die Frage nach der „Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt“ oder nach dem „Horizont“, „in dem so etwas wie Sein überhaupt zunächst verständlich wird“. <sup>413</sup> Über Seinsverständnis verfügt indessen nur dasjenige Seiende, „das wir, die Fragenden, je selbst sind“ und für dessen „Sein“ (d. h. hier: für dessen Lebensvollzug) jenes Seinsverständnis kennzeichnend ist: *menschliches „Dasein“*. <sup>414</sup> Der „Horizont“ oder das Vollzugsmedium des fraglichen Seinsverständnisses ist nach Heidegger das menschliche Dasein. Wenn dies so ist, dann, so der Gedanke weiter, ist die Frage nach dem Sinn des Seins auf dem Wege einer Analyse des spezifischen Seins, mit Heideggers hierfür reserviertem Terminus: der „Existenz“ des menschlichen Daseins auszuarbeiten. <sup>415</sup> Daraus folgert Heidegger: Die Fundamentalontologie ist *als Existenzialanalyse menschlichen Daseins* durchzuführen. Um es mit einem zusammenfassenden Satz Heideggers zu formulieren: Der Begriff des Seins ist zu explizieren „auf dem Wege einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden, des Daseins, darin der Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein gewonnen werden soll.“ <sup>416</sup> Eine Ergänzung Heideggers, die wir aber vorerst auf sich beruhen lassen können, tritt in der Ankündigung hinzu, die *Zeit* und sodann „Geschichtlichkeit“ als das Vollzugsmedium des menschlichen Seinsverständnisses auszuweisen. <sup>417</sup>

Das zweite Argument besteht in der Ergänzung, dass die Ausarbeitung der fundamentalontologischen Seinsfrage bereits deshalb als Existenzialanalyse menschlichen Daseins durchzuführen sei, weil das Fragen überhaupt, insbesondere aber das Fragen nach dem Sein, eine charakteristische Verhaltensweise des menschlichen Daseins sei, welches die Fundamentalontologie deshalb als „exemplarischen“ Seinsmodus zu wählen habe. <sup>418</sup>

Hiermit möchte ich Heideggers methodologische Argumentation zu Gunsten der Durchführung der Fundamentalontologie als Existenzialanalyse menschlichen Daseins auf sich beruhen lassen, <sup>419</sup> da die Behandlung der Seinsfrage für uns thematisch irrelevant ist und hier nur auf die spezifisch ontologische Begriffsbildung vorbereiten soll, die uns in seiner Analytik menschlichen Daseins

<sup>413</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 231.

<sup>414</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 7 und 183.

<sup>415</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 7, 39 und 231.

<sup>416</sup> *Sein und Zeit*, S. 39.

<sup>417</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 1 und 17 ff.

<sup>418</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 7.

<sup>419</sup> Zu den Problemen dieser Argumentation vgl. Herman Philipse: *Heidegger's Philosophy of Being: a Critical Interpretation*. Princeton: Princeton University Press 1998, S. 41-44.

immer wieder begegnen und sich ausdifferenzieren wird. Relevant ist für uns erst Heideggers Durchführung der Daseinsanalytik, deren Grundkonzepten ich mich im Folgenden direkt zuwenden werde.

### 2.3.2 Übergang zu Heideggers Daseinsanalytik und Vorschlag eines Rekonstruktionsinstrumentariums

Ich habe nun schon mehrmals den Ausdruck „menschliches Dasein“ verwendet, ohne die spezielle Bedeutung zu erklären, in der Heidegger ihn verstanden wissen will. Obwohl Heideggers Gebrauch dieses Ausdrucks, wie ich meine, (wenngleich stets ohne den Zusatz „menschlich“) mit dessen gewöhnlichsprachlicher Verwendungsweise übereinkommt, führt er ihn doch als philosophischen Fachterminus ein, an dessen Definition wir uns daher auch genau zu halten haben. Heideggers erste explizite Einführung des Terminus „Dasein“ ist ein Rückverweis auf das, was ich oben bereits umschrieben habe: „Dasein“ ist dasjenige „Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat“, wobei Heidegger sich mit „Fragen“ nicht auf jedes beliebige Fragen, sondern auf das Fragen „nach dem Sein“ bezieht.<sup>420</sup> Jedoch ist die Begriffsfestlegung an dieser Stelle noch propädeutisch. Die erste echte Definition, die für die gesamte Daseinsanalytik verbindlich bleibt, gibt Heidegger ein paar Seiten später mit dem Wortlaut an: Das „Dasein“ ist dasjenige Seiende, das sich vor Seiendem anderer Art dadurch auszeichnet, „daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.“<sup>421</sup> Was besagt das?

Zuerst müssen wir uns klar machen, was Heidegger unter „Seiendem“ versteht. Entgegen erster Erwartung beschränkt Heidegger den Begriff „Seiendes“ nicht auf raum-zeitlich individuierbare, also *konkrete* Entitäten verschiedener Art wie etwa Stühle, Bäume, Steine usw., denn er versichert: „[...] ‚seiend‘ nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“<sup>422</sup> Unter „Seiendes“ fallen demnach auch *abstrakte* Entitäten aller Art wie Eigenschaften oder Sachverhalte. Heideggers Kriterium für die weite Begriffsauslegung wird im nächsten Satz deutlich, in welchem es (nach einer erneuten Aufzählung) heißt, „Sein“ liege „im ‚es gibt‘“.<sup>423</sup> Den Begriff „Seiendes“ (bzw. dessen, dem „Sein“ zukommt) erfüllt also alles, von dem in irgendeinem Sinn gesagt werden kann: „Das gibt es.“ Und dies gilt offensichtlich für alles und jedes, was überhaupt bedeutungsvoll artikulierbar ist. In einem logischen oder fiktiven Sinn z. B. „gibt es“ gedanklich Konstruiertes und widerspruchsfrei Fantasiertes ebenso wie Bäume. Daraus können wir schließen: Heideggers Begriff „Seiendes“ ist ebenso weit wie der heute in der

---

<sup>420</sup> *Sein und Zeit*, S. 7.

<sup>421</sup> *Sein und Zeit*, S. 12.

<sup>422</sup> *Sein und Zeit*, S. 6 f.

<sup>423</sup> *Sein und Zeit*, S. 7.

Philosophie gebräuchlichere Begriff der *Entität*. Wenn Heidegger also sagt, das „Dasein“ sei ein „Seiendes“, so besagt das so weit nur, dass dieses „Seiende“ (nennen wir es „x“) etwas sei derart, dass von x in irgendeinem Sinn gesagt werden kann: „Es gibt x.“

Da Heidegger vom „Dasein“ jedoch weiter sagt, dass „wir selbst“ es jeweils sind, haben wir unter „x“ jedoch konkreter *Menschen* zu fassen. – Jedoch legt sich bereits mit dieser Feststellung ein folgenschweres Missverständnis nahe, das ich in einem Vorgriff erwähnen muss, um Heideggers Daseinsanalytik nicht von vornherein zu verfehlen. Würden wir hier nämlich der üblichen Zuordnungsweise in die Dichotomie von „konkreten“ und „abstrakten“ Entitäten folgen, auf die ich gerade zurückgegriffen habe, so müssten wir Menschen als *konkrete* Entitäten klassifizieren, die als solche raum-zeitlich individuiert sind, und d. h., wir müssten das „es gibt“ bezogen auf sie im *raum-zeitlichen* Existenzsinn auffassen. Und dies widerspräche dem ausdrücklichen Bemühen Heideggers, in seiner ontologischen Begriffsbildung den vorherrschenden raum-zeitlichen oder „verdinglichenden“ Existenzbegriff der von ihm so genannten „Vorhandenheitsontologie“ zu vermeiden, welche er an späterer Stelle mithilfe der noch zu erarbeitenden Begrifflichkeit als das Selbst- und Seinsverständnis eines unauthentischen Menschseins auszuweisen versucht.<sup>424</sup> Um das zu berücksichtigen, müssen wir den Sinn des „es gibt“ zunächst von *jeglichen* ontologischen Voraussetzungen freihalten – und zwar insbesondere in der Bezugnahme auf Menschen.

Diese exegetische Vorgabe bringt uns offensichtlich in begriffliche Schwierigkeiten. Welches Instrumentarium können wir wählen, um eine Begriffsbildung zu rekonstruieren, die mit ihrer Unterscheidung so vielfältiger Seinssinne oder *Seinsweisen* wie „Vorhandenheit“ (raum-zeitliches Gegebensein), „Existenz“ (die exklusive Seinsweise des menschlichen „Daseins“), „Zuhandenheit“, „Bestand“ und „Geltung“<sup>425</sup> bis dahin unterstellte ontologische Voraussetzungen durchkreuzt? Glücklicherweise stehen wir nicht ganz mittellos da. Die Rekonstruktion der verschiedenen Seinsweisen gelingt meines Erachtens ohne weiteres, wenn wir ein Analysemittel der formalen Logik heranziehen und es auf eine bestimmte Weise interpretieren.<sup>426</sup>

Orientieren wir uns an der Funktionsweise des Allquantors, wie er in der Quantorenlogik üblicherweise dargestellt wird, so bilden wir mit ihm *Allaussagen* der Form (ich paraphrasiere): „Für alle x gilt: Wenn x F ist, dann ist x G.“ (Ein Einsetzungsfall: „Für alle x gilt: Wenn x ein Junggeselle ist, dann ist x schwierig.“) Mithilfe dieser Aussageform können wir Heideggers Systematik von Seinsweisen reformulieren, wenn wir sie wie folgt interpretieren: Die Va-

<sup>424</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 130.

<sup>425</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 7.

<sup>426</sup> Zwar wendet Heidegger sich in *Sein und Zeit* immer wieder kritisch gegen die Logik und formallogische Analysemethoden. Mein nachfolgender Analysevorschlagn entzieht sich jedoch dieser Kritik, da er keine Implikationen hinsichtlich der von Heidegger so genannten „Vorhandenheitsontologie“ hat, gegen die sich Heideggers Logikkritik stets richtet (vgl. insbesondere S. 88 und 158 ff.).

riable „x“ stehe für jede beliebige *Entität*, d. h. für alles, wovon in widerspruchsfreier Weise gesprochen werden kann, kurzum: für alles, was logisch möglich ist. Das Prädikat „F“ stehe für die *Klasse* der Entitäten x, deren *Seinsweise* dann durch „G“ angegeben wird. Wenden wir die so interpretierte Aussageform auf den hier relevanten Fall, auf Heideggers Begriff der menschlichen Seinsweise an, so können wir ihn nun ohne Komplikationen so formulieren: „Für alle x gilt: Wenn x ein Mensch ist, dann ist x Dasein“, wobei der Ausdruck „Dasein“ die für Menschen typische Seinsweise benennt, die wir im weiteren Verlauf der Textinterpretation noch durch eine genaue Charakterisierung zu ersetzen haben werden. Gemäß Heideggers oben zitierter Erläuterung von „Dasein“ müssen wir vorerst sagen: „Für alle x gilt: Wenn x ein Mensch ist, dann geht es x in seinem Sein um dieses Sein selbst.“<sup>427</sup> – Nach demselben Einsetzungsverfahren in die genannte Form der Allaussage lassen sich auch alle sonstigen, oben vorausgeschickten Seinsweisen, die Heidegger namhaft macht, rekonstruieren. Ich werde später noch, soweit erforderlich, auf dieses Verfahren zurückgreifen.

Um die Einführung dieses formalen Instrumentariums abzuschließen, möchte ich noch die besondere *systematische Funktion* der genannten Allaussageform hervorheben (ich werde sie im Folgenden auch kurz „die Grundform“ nennen). Insofern die mit ihrer Hilfe gebildeten Aussagen Heidegger zufolge grundlegende Seinsweisen ausdrücken (nachfolgend „ontologische Grundaussagen“), wirken sie sich auf den Sinn von *Existenzaussagen* aus, die als solche die Form haben: „Es gibt“ bzw. „Es existiert ein x, für das gilt: x ist F“ (z. B.: „Es existiert ein x, für das gilt: x ist ein Junggeselle.“). Je nach dem, welcher Klasse von Entitäten x in einer solchen Existenzaussage mit „F“ zugeordnet wird (in diesem Beispiel ist es per begriffliche Implikation von „Junggeselle“ die Klasse „Mensch“), ist gemäß der für diese Klasse formulierten ontologischen Grundaussage (hier die Allaussage „Für alle x gilt: Wenn x ein Mensch ist, dann ist x Dasein.“) x auch die in dieser genannte Seinsweise (hier „Dasein“) zuzuordnen. – Dieser Bezug ist freilich logisch trivial. Seine Besonderheit besteht darin, dass das „G“-Prädikat der jeweils relevanten ontologischen Grundaussage überhaupt erst *den Sinn des „Es gibt“* oder „Es existiert“ der unter ihre „F“-Klasse fallenden Existenzaussage *festlegt*. Und das

---

<sup>427</sup> Indem wir Heideggers „Daseins“-Begriff an die von mir vorgeschlagene logische Stelle setzen, entfällt auch von selbst das oft beklagte Problem, dass „Dasein“ nicht ohne sprachliche Gewalttätigkeiten im Plural verwendet werden kann. Dieser Sachverhalt ist für sich genommen ebenso wenig problematisch wie der, dass etwa „blondsein“ nicht im Plural gebraucht werden kann. „Dasein“ ist der Begriff einer (*Seins-*) *Art*, die nicht für sich existiert, sondern jeweils *auf ein Individuum angewiesen* ist, das sie instanziiert (weniger technisch ausgedrückt: sie erfordert jeweils einen *Träger*). Nicht das Dasein, sondern nur deren Träger – einzelne Menschen – können in den Plural gesetzt und gezählt werden. Dass Heidegger-Kommentatoren sich immer wieder zu der Frage genötigt sehen, wie „Dasein“ im Plural ausdrückbar sein soll, scheint mir durch Heideggers uneinheitliche Wortverwendung verschuldet zu sein. Meistens verwendet Heidegger das Wort „Dasein“ so, dass es sich durch „Daseiendes“ ersetzen ließe. Es meint dann jedoch den *Träger* der Art „Dasein“ und bestätigt so meinen Interpretationsvorschlag.

hat zur Konsequenz, dass sie eine Prädikation der Existenzaussage (wie das o. g. „ist schwierig“), die einen *anderen*, dem „G“-Prädikat der ontologischen Grundaussage widersprechenden Existenzsinn impliziert, *sinnlos* werden lässt.

Aufgrund dieser semantischen Besonderheit sehen wir nun auch, wie wir vorgehen müssten, um bei Existenzaussagen voreilige ontologische Festlegungen wie die Festlegung des menschlichen Daseins auf einen raum-zeitlichen Existenzsinn vermeiden können, ohne in Begriffsnot zu geraten: Um uns zu vergewissern, dass wir einer Existenzaussage den richtigen Sinn von „Existenz“ zuordnen, müssen wir nur die zugehörige ontologische Grundaussage aufsuchen. – Von hier aus lässt sich Heideggers Kritik an der impliziten Bevorzugung der „Vorhandenheitsontologie“ in der Philosophiegeschichte auch dahin gehend ausdrücken, dass es bei der bisherigen philosophischen Interpretation von Existenzaussagen zu Gunsten des raum-zeitlichen Existenzbegriffs einfach versäumt worden ist, dieses Verfahren der Vergewisserung des jeweils richtigen Existenzsinnes zu durchlaufen – schon deshalb, weil die verschiedenen Existenzsinne Heidegger zufolge bis dahin noch gar nicht begrifflich ausgearbeitet worden sind und daher auch die relevanten ontologischen Grundaussagen noch nicht hätten herangezogen werden können.

### 2.3.3 „In-der-Welt-sein“

Fahren wir nun mit der „Daseins“-Interpretation fort. Was heißt es, es gehe dem Menschen „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst“? Mit dem „Sein“ aus der Wendung „in seinem Sein“ kann, denke ich, nur der Seins- oder Existenzvollzug des Menschen gemeint sein. Wenn das korrekt ist, lautet Heideggers Auszeichnung der Seinsweise des Menschen so weit, dass es dem Menschen *in* seinem Existenzvollzug *um* diese Existenz selbst, d. h. genauer: um die Weise geht, *wie* er seine Existenz vollzieht (oder schlicht: wie er existiert). – Heidegger führt für diese spezifische Seinsweise des Menschen (so zu existieren, dass es dem Existierenden dabei um dessen Existenzweise selbst geht) den Terminus „Existenz“ ein und gebraucht dann in diesem terminologischen Sinn gelegentlich die Formulierung: Der Mensch (als „Dasein“) „existiert“. Um den Anschluss an das oben eingeführte Rekonstruktionsinstrumentarium nicht zu verlieren, möchte ich diesem Wortgebrauch Heideggers jedoch nicht folgen, sondern das Wort „Existenz“ bzw. „existieren“ weiterhin synonym mit Heideggers allgemeinem „Seins“-Begriff verwenden. Zur Abgrenzung könnten wir Heideggers Terminus für die spezifisch menschliche Existenzweise mit „Existenz\*“ bzw. „existieren\*“ wiedergeben. So ließe sich bis hierhin sagen: Die Existenzweise des Menschen qua „Dasein“ besteht darin, dass er existiert\*, und d. h.: Der Mensch existiert in der Weise, dass es ihm dabei um seine Existenzweise selbst geht. Solange die Begriffsumschreibungen jedoch überschaubar bleiben, empfiehlt es sich, auf derartige terminologische Sonderregelungen zu verzichten.



Meine Paraphrase von Heideggers „Daseins“-Definition ist so weit noch viel zu abstrakt, um etwas mit ihr anfangen zu können. Als Nächstes müssen wir sowohl wissen, wie Heidegger diejenige Existenzweise näher bestimmt, *um* die es dem Menschen jeweils geht, als auch den Sinn dieses „*um*“ in der Formulierung „es geht ihm *um* ...“ auf den Begriff bringen. Es liegt nahe, die letztgenannte Aufgabe zuerst anzugehen. Denn wie aus dem Kursivdruck hervorgeht, misst Heidegger der Wendung „es geht ihm *um* ...“ eine besondere Wichtigkeit für das „Daseins“-Verständnis zu. Was er mit ihr meint, bestimmt Heidegger im nachfolgenden Satz als ein „Seinsverhältnis“.<sup>428</sup> So weit führt uns Heidegger nur zu der Auskunft, dass der Mensch (als „Dasein“) in der Weise existiert, dass er sich dabei *zu* seiner Existenzweise selbst *verhält*; mit dem Zusatz „Seins“- in „Seinsverhältnis“ macht Heidegger lediglich darauf aufmerksam, dass dieses Sich-Verhalten seinerseits, wie ja alles in Heideggers Perspektive, in irgendeiner Weise existiert. Diese Auskunft allein bringt uns also kaum weiter. Doch Heidegger kennzeichnet das besagte „Verhältnis“ im nächsten Schritt dadurch, dass der Mensch (qua „Dasein“) „sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein“ „versteht“. M. a. W.: Die Seinsweise des Menschen ist dadurch gekennzeichnet, dass er *zu* seiner Existenzweise ein *ausdrücklich-verstehendes Verhältnis* hat. Hieraus wiederum kann Heidegger schließen, was er einleitend thetisch vorweggenommen hat: dass „Dasein“ durch „Seinsverständnis“ (mit-) ausgezeichnet ist. – Doch freilich bleibt auch diese Bestimmung noch eine Vorwegnahme, bis wir genau geklärt haben, welche Art von „Verstehen“ Heidegger meint. Da uns dieses Klärungsvorhaben seinerseits aber durch die gesamte Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* hindurchführen wird und wir die Rekonstruktion schrittweise und mit möglichst wenigen Vorwegnahmen durchführen sollten, sind wir gezwungen, die Frage nach der Besonderheit des genannten „Verhältnisses“ vorerst zurückzustellen und zunächst nach Heideggers Bestimmung der *Existenzweise* zu fragen, *zu* welcher der Mensch jenes noch näher zu spezifizierende Verhältnis hat.

Damit die nachfolgenden Bestimmungen nicht den Eindruck der Willkür erwecken, muss ich noch eine Bemerkung zu Heideggers Methode voranschicken. Heidegger beruft sich mit seiner Zugangsweise zur Ontologie auf die Idee der *Phänomenologie*, die er dadurch erläutert, dass sie ihren Untersuchungsgegenstand so, wie er „sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen“ lässt, wobei mit „sehen lassen“ gemeint ist: ausweisend bestimmen.<sup>429</sup> Auf den für uns relevanten Fall bezogen hat dies den Sinn der Anweisung, die menschliche Existenzweise (so, wie sie sich „von [ihr] selbst her“, und zwar „zunächst und zumeist“ zeigt, also) in ihrer „Alltäglichkeit“ zu bestimmen und sich dabei („von [ihr] selbst“ leiten zu lassen, d. h.) an ihrer Selbstausslegung zu orientieren.<sup>430</sup> Und tatsächlich orientiert Heidegger seine

<sup>428</sup> Bis zu meiner nächsten Angabe finden sich dieses Zitat wie alle nachfolgenden Zitate in *Sein und Zeit*, S. 12.

<sup>429</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 34 ff.

<sup>430</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 16, 35 und 43 ff.

nachfolgenden Bestimmungen, wie wir immer wieder feststellen werden, sehr nahe an alltagssprachlichen Wendungen – weniger dagegen an verfügbarer theoretischer Begriffsbildung, denn „[d]as ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene“.<sup>431</sup> – Wenn wir von Heideggers „fundamentalontologischem“ Anspruch eines philosophischen Neuanfangs im Umgang mit der Seinsfrage absehen und uns auf seine gerade erläuterte Methode der phänomenologischen Analyse menschlichen Daseins beschränken, so erkennen wir in ihr der Sache nach Kierkegaards Ansatz wieder: seine generalisierte Fassung des Anspruchs, „sich selbst in Existenz zu verstehen“, die ich zu Beginn des zweiten Teils schon die *Reflexion des existenzphilosophischen Denkers* genannt habe. Wie der weitere Durchgang durch *Sein und Zeit* zeigen wird, liegen die Unterschiede eher in der Durchführung des daseinsanalytischen Artikulationsvorhabens, welches bei Heidegger nicht von außerphilosophischen Intentionen getragen wird.<sup>432</sup> Wie bereits im methodologischen Ansatz, so werden uns auch im weiteren Verlauf von Heideggers Daseinsanalyse zentrale Konzepte Kierkegaards wieder begegnen.

Heideggers grundlegende, zusammenfassende Bestimmung für die Existenzweise des Menschen ist „*In-der-Welt-sein*“.<sup>433</sup> Den ersten inhaltlich aufschlussreichen Hinweis, was mit „In-der-Welt-sein“ gemeint ist, finden wir in Heideggers Umschreibung des „In-Seins“ mit: „ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten“.<sup>434</sup> Ich möchte das so umschriebene „In-Sein“ vorläufig kurz *Eingebundensein* nennen. Doch ebenso wenig wie der Ausdruck „In-Sein“ entgeht der Alternativbegriff des Eingebundenseins derjenigen Doppeldeutigkeit, vor der Heidegger seine Konzeption des „In-der-Welt-seins“ ausdrücklich bewahren will. Heidegger macht auf unsere Neigung aufmerksam, das zweistellige Prädikat „... ist in ...“ generell so zu verstehen, dass es eine räumliche Relation zwischen zwei Gegenständen „in bezug auf

---

<sup>431</sup> *Sein und Zeit*, S. 43.

<sup>432</sup> Heideggers pauschale Reduktion von Kierkegaards geistesgeschichtlichem Erstverdienst in dieser philosophischen Programmatik auf einen „existenzielle[n]“ Standpunkt, um dann die Vertrautheit mit der „existenziale[n] Problematik“ für sich allein zu beanspruchen (vgl. *Sein und Zeit*, S. 235, Fußnote), ist, wie von vielen bemerkt wurde, offensichtlich ungerecht (– von seiner Reduktion von Kierkegaards *Angst*-Abhandlung auf eine „psychologische Exposition“ ganz abgesehen, vgl. *Sein und Zeit*, S. 190, ebenfalls Fußnote). Dies zeigt bereits meine zu Beginn des Kierkegaard-Teils eingeführte Unterscheidung zwischen dem „subjektiven“ und dem „existenzphilosophischen“ Denker, welche Heideggers Standpunktunterscheidung zwischen dem „existenziellen“ und dem „existenzialen“ Verstehen entspricht (vgl. Heideggers Erläuterung in *Sein und Zeit*, S. 12 f.), wie denn auch Kierkegaards Durchführung der existenzphilosophischen Reflexion in den besprochenen Hauptwerken durchaus mit Heideggers Anforderung der (von ihm „existenzial“ genannten) Strukturanalyse menschlicher Existenz bzw. Existenzweise(n) überein kommt. Dass sie nicht in eine fundamentalontologische Begriffssystematik integriert ist und überhaupt viele systematische Unzulänglichkeiten enthält, ist gewiss kein hinreichender Grund, ihr ihren Charakter als ein Stück Existenzphilosophie abzusprechen.

<sup>433</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 53.

<sup>434</sup> *Sein und Zeit*, S. 54.

ihren Ort in diesem Raum“ ausdrückt.<sup>435</sup> Durch dieses Verständnis von „... ist in ...“ wird alles, was jeweils in die Leerstellen dieses Prädikats eingesetzt wird, auf die Seinsweise räumlich ausgedehnter Substanzen innerhalb eines Systems von Raum- (und Zeit-) Stellen festgelegt, und d. h., mit Heideggers Terminus: Es wird auf die Seinsweise „Vorhandensein“ festgelegt.<sup>436</sup> Gegen diese Prädikatverwendung selbst, wie auch gegen die verräumlichende Verwendung verwandter Prädikate wie „... ist an ...“, „... ist neben ...“, „ist am Ort ...“ u. dgl. m. hat Heidegger gar nichts einzuwenden, solange die Einsetzungsfälle sich auf Dinge wie „Wasser“ „Bank“, „Hörsaal“ u. Ä. beschränken. Er wendet sich lediglich gegen unsere Neigung, sie unreflektiert insbesondere auf Menschen auszudehnen. Und dieser Neigung muss Heidegger sich hier schon aus methodologischen Gründen verweigern, da er sich ja die Aufgabe gestellt hat, die spezifische Seinsweise des Menschen qua „Dasein“ explizit zu machen, ohne sie von vornherein auf eine bestimmte Seinsweise festzulegen. Deshalb und aufgrund der von ihm beklagten Hartnäckigkeit der Neigung, das menschliche Dasein in Begriffen der „Vorhandenheit“ zu denken, versucht Heidegger, dasjenige „In-Sein“, das für die Seinsweise des „In-der-Welt-seins“ charakteristisch ist, in begrifflicher Abgrenzung von dessen räumlichem Verständnis herauszuarbeiten.

Das spezifische Eingebundensein des menschlichen Daseins „in“ die Welt ist nach Heidegger kein räumliches, sondern eines, das wir als *praktisch* kennzeichnen können.<sup>437</sup> „Praktisch“ ist die Art, in der der Mensch (qua „Dasein“) in seinem alltäglichen Lebensvollzug „in“ die Welt eingebunden ist, darin, dass sie primär durch dessen *handelnden Umgang* mit den Gebrauchsdingen seiner Lebensumgebung bestimmt ist.<sup>438</sup> Den handelnden Umgang mit Gebrauchsgegenständen wiederum differenziert Heidegger im Hinblick auf die Handlungsweisen „Herstellen“ und „Hantieren“, welche sich dadurch unterscheiden, dass diejenigen Gebrauchsgegenstände, die hergestellt werden, vor ihrer Herstellung noch nicht für den Gebrauch verfügbar waren.<sup>439</sup> Gemeinsam ist ihnen, dass die Gebrauchsgegenstände jeweils hergestellt oder „hantierend“ verwendet werden, um einen bestimmten *Zweck* zu verwirklichen.<sup>440</sup> Dass die Gebrauchsdinge wesentlich *Mittel* zu bestimmten Zwecken sind, sagt Heidegger nicht in diesen Worten, sondern im Rückgriff auf die Ausdrucksweise „etwas, um zu ...“, die wir im Alltag gebrauchen, um die Zweckdienlich-

<sup>435</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 53 f.

<sup>436</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 54.

<sup>437</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 69.

<sup>438</sup> Vgl. Heideggers exemplarische „Aufzählung“ ebd., S. 56 f. sowie v. a. S. 61 und 66 f.

<sup>439</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 61 und 68 ff.

<sup>440</sup> Heidegger vermeidet absichtlich jede Rede von „Zwecken“ oder „Zielen“, weil er seine Konzeptionsbildung von intentionalistischer sowie überhaupt von mentalistischer Begrifflichkeit traditioneller Art freihalten will. Wir verletzen diese Intention Heideggers jedoch nicht, wenn wir uns nur vor Augen halten, dass das o. g. zweckgerichtete Handeln als solches nicht als eines verstanden werden darf, das von *bewussten* Zwecken angeleitet ist, die der Handelnde jeweils in Form einer Vorstellung oder sonstwie *repräsentiert*.

keit von Dingen zu beschreiben (in die Leerstelle setzen wir die Beschreibung ihres jeweiligen Zwecks ein).<sup>441</sup>

Statt von „Gebrauchsgegenständen“ redet Heidegger von „*Zeug*“, indem er denjenigen Ausdruck isoliert, der in gewöhnlichsprachlichen Bezeichnungen der von ihm als exemplarisch hervorgehobenen Fälle wie „Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug“ wiederkehrt (– auch umgeht er so, indem er jede Rede von „Dingen“ oder „Gegenständen“ vermeidet, die Tendenz, ihre Seinsweise als „Vorhandenheit“ aufzufassen).<sup>442</sup> Mit Heideggers Ausdruck müssen wir also sagen: „*Zeug*“ ist wesentlich etwas, das im gebrauchenden „Umgang“ jeweils dazu dient oder beiträgt, einen bestimmten Zweck zu verwirklichen. Für diesen Bezug des „*Zeugs*“ auf seinen jeweiligen Zweck verwendet Heidegger den Begriff „*Verweisung*“, sodass wir auch sagen können: „*Zeug*“ verweist wesentlich auf einen durch dessen Gebrauch zu verwirklichenden Zweck. – Hierbei handelt es sich jedoch nicht um jeweils *isolierte* Zweck-Mittel-Relationen. So ist der Füllfederhalter, wie Heidegger es ausdrücken würde, wesentlich „etwas, um zu schreiben“, doch er könnte nicht zum Schreiben verwendet werden, wenn nicht außerdem beschreibbares Material (z. B. Papier) verfügbar wäre sowie eine Unterlage (z. B. ein Tisch), eine Sitz- oder Stehgelegenheit für den Schreibenden (etwa ein Stuhl) sowie geeignetes Licht (am Abend eine Lampe) u. dgl. m. Dabei sind diese übrigen Gebrauchsgegenstände auch ihrerseits nicht nur zu dem angegebenen Zweck, sondern zu noch vielen anderen Zwecken hergestellt worden: das Papier, um Material zum Schreiben bereitzustellen, der Tisch, um als Unterlage nicht nur zum Schreiben, sondern auch zum Essen sowie unbestimmt vieler anderer häuslicher Handlungen zu dienen, usw. Gleichgültig, ob wir Schreibzeug, Werkzeug oder noch andere Beispiele herausgreifen, sind wir im Umgang mit Gebrauchsgegenständen jeweils immer in eine *Vielfalt* wechselseitig aufeinander bezogener Zweck-Mittel-Relationen, mit Heideggers Wort: in eine „Bewandtnis“- oder „Verweisungsganzheit“ eingebunden. Und selbst diese ist nicht mit dem jeweils nächstliegenden Zweck abgeschlossen. Das Schreiben eines Briefes z. B. ist seinerseits nur Mittel zum Zweck einer Mitteilung, welche ihrerseits vielfältige Zwecke erfüllt, ebenso wie das Einschlagen eines Nagels mittels eines Hammers seinerseits nur Mittel ist, um z. B. eine Uhr aufzuhängen, die zum Ablesen der Zeit dient, usw. *ad indefinitum*. Doch obwohl die „Verweisungsganzheit“ von Zweck-Mittel-Bezügen bis ins Unbestimmte reicht, ist sie gleichsam zentriert dadurch, dass in ihr stets „die Verweisung auf den Träger und Benutzer“ liegt, also auf *uns*, die wir sie in Anspruch nehmen; schließlich haben wir sie selbst auf uns hin und d. h. zum Endzweck der Erfüllung unserer vielfältigen Alltagsbedürfnisse *entworfen*.

Um Heideggers Konzeption *unseres* Eingebundenseins in die Bewandtniszüge ganz explizit zu machen, müssen wir uns hier nur vergegenwärtigen,

<sup>441</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 68.

<sup>442</sup> Dieses Zitat wie auch die nachfolgenden Zitate finden sich bis zu meiner nächsten Angabe in *Sein und Zeit*, S. 68 ff.

dass diese *sozial* instituiert sind. Die „um zu ...“-Bezüge bestehen schließlich nicht unabhängig von uns, sondern sie sind nichts anderes als Richtlinien von *Praktiken*, die wir als Mitglieder einer Sozialgemeinschaft ausüben. Praktiken wiederum sind regelgeleitete Handlungsweisen, für die intersubjektive Richtigkeitsstandards gelten. Das bedeutet erstens auf Seiten des „Zeugs“: Was z. B. einen Füllfederhalter zu „etwas, um zu schreiben“ macht, ist der Umstand, dass er Bestandteil unserer *sozialen Praxis* des Schreibens ist, und d. h. der Umstand, dass wir ihn in Schreibhandlungen verwenden, die ihrerseits von Regeln des *richtigen* Schreibens angeleitet sind (Regeln wie „um zu schreiben, halte die Feder so nach unten!“ etc.). Ebendamt ist zweitens auch seitens unserer selbst klar: Wir sind in der Weise in Bewandtnisbezüge eingebunden, dass wir soziale Praktiken der gerade exemplifizierten Art ausüben und so, wie Heidegger sagt, unser Handeln ihnen, d. h. nunmehr: ihren Regeln bzw. Richtigkeitsstandards „unterstell[en]“.

Heideggers Begriff dafür, wie wir uns in Bewandtnisbezügen orientieren, lautet „*Umsicht*“. Damit meint Heidegger genau das, was wir gewöhnlich meinen, wenn wir im Alltag von „umsichtigem“ Handeln sprechen, also ein *zweckgerichtetes*, mithin von den o. g. „Um-zu“-Bezügen angeleitetes Verhalten (z. B. angeleitet von dem Zweck, einen Mitteilungsbrief an die Familie zu schreiben), welches dabei *kontextflexibel* genug ist, um sich je nach Handlungssituation die geeignetsten verfügbaren Ausführungsmittel in geordneter Folge zu Nutze zu machen (etwa, falls kein Füllfederhalter da ist, einen Kugelschreiber zu verwenden, vorher ein Blatt Papier sowie eine Unterlage zu beschaffen etc.) sowie diese Ausführungsmittel *richtig* (so, wie die Praxis des Schreibens es regelt) zu gebrauchen versteht. Zugleich ist diese Explikation „umsichtigen“ Handelns eine differenzierte Charakterisierung dessen, was Heidegger „Besorgen“ nennt.<sup>443</sup> Da dieser Terminus, so charakterisiert, ebenfalls durchaus den gewöhnlichsprachlichen Sinn von „Besorgen“ in Wendungen wie „Besorgungen machen“, „erledigen“ u. dgl. m. erfüllt, lässt sich Heideggers Konzeption unseres alltäglichen „In-der-Welt-seins“ so weit kurz als „besorgendes“ Zu-tun-Haben mit Gebrauchsgegenständen („Zeug“) kennzeichnen.<sup>444</sup>

Bevor wir Heideggers weiteren konzeptionellen Implikationen nachgehen können, muss ich hier schon den erschließungstheoretischen Aspekt erwähnen, der Heideggers Existenzialanalyse stets begleitet und später noch wichtig werden wird. Kurz gesagt besteht er darin, dass Heidegger jeder unserer Seinsweisen (jeder Weise unseres „In-der-Welt-seins“) eine spezifische *Erschließungsweise* zuordnet. Den Terminus „erschließen“ führt Heidegger (in Abgrenzung vom Begriff des logischen Schließens) im Sinne von „aufschließen“ ein, womit er wiederum die Art und Weise meint, wie man sich jeweils etwas *zugänglich* macht.<sup>445</sup> Heideggers Bestimmung der Art, wie wir Gebrauchsgegenstände als solche („Zeug“) erfassen, ist *nicht-kognitivistisch* darin, dass

<sup>443</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 56 f.

<sup>444</sup> So auch Heidegger in *Sein und Zeit*, S. 69.

<sup>445</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 75.

ihr zufolge das Erfassen von „Zeug“ keine besonderen kognitiven Akte wie Eigenschaftszuschreibungen einschließt, die schon eine theoretische, „[n]ur-noch-*hinsehen[de]*“ Einstellung voraussetzen (welch letztere Heidegger ebenso wie die ihr zugehörige Vorhandenheitsbegrifflichkeit als existenzial sekundär ausweisen will).<sup>446</sup> Statt als theoretisches Wissen (oder eines, das theoretisches Wissen einschließt) bestimmt Heidegger das spezifische Erfassen von „Zeug“ als ein *praktisches* Wissen im Sinne eines Wissens, *wie* man etwas *macht*, also im Sinne eines *Könnens*. In Heideggers eigener Formulierung am Beispiel des Hammers: „je zugreifender“ der Hammer „gebraucht wird, [...] um so unverhüllter begegnet [er] als das, was [er] ist, als Zeug. Das Hämmern selbst“, nach dem oben Ausgeführten also die Ausübung der sozialen *Praxis des Hämmerns*, „entdeckt die spezifische ‚Handlichkeit‘ des Hammers.“<sup>447</sup>

Wie Heidegger verschiedentlich hervorhebt, ist es für die Ausübung dieser Praktiken charakteristisch, dass das „Zeug“ selbst dabei un-„thematisch“ bleibt, insofern es eben nicht hinsichtlich seiner jeweiligen Eigenschaften oder Dienlichkeiten, auch nicht ontologisch hinsichtlich seines „Zeug“-Charakters kognitiv zum Thema gemacht wird. Es tritt dabei überhaupt nicht in irgendeiner Weise hervor, sondern bleibt kognitiv unauffällig.<sup>448</sup> Deshalb charakterisiert Heidegger unser praxisgeleitetes Verhältnis zu „Zeug“ auch als das einer „*unauffälligen Vertrautheit*“ mit dessen Bewandnisbezügen.<sup>449</sup>

Mit der bisherigen Rekonstruktion des Zusammenhangs zwischen Gebrauchsgegenständen, „Bewandnisbezügen“ und sozialer Praxis haben wir Heideggers Konzeption der spezifischen Seinsweise von „Zeug“ der Sache nach aufgearbeitet. Auch für diese Seinsweise hat Heidegger eigens einen Terminus eingeführt: „*Zuhandenheit*“.<sup>450</sup> Mithilfe der oben von mir vorgeschlagenen Grundform können wir daher im Namen Heideggers folgende *ontologische Grundaussage* formulieren: „Für alle x gilt: Wenn x ein *Gebrauchsgegenstand* ist, dann ist x *zuhanden*.“ Das klingt freilich trivial, sobald wir den besonderen fachterminologischen Sinn von „zuhanden“ vergessen. Setzen wir für diesen Terminus nun wieder das ein, wofür er nach Heidegger gemäß des oben skizzierten Rekonstruktionsvorschlags steht, so muss die ontologische Grundaussage ungefähr wie folgt lauten: „Für alle x gilt: Wenn x ein Gebrauchsgegenstand ist, dann ist x in ‚Bewandnisbezüge‘ (‚Um-zu‘-Bezüge) eingebunden derart, dass es jeweils eine *soziale Praxis* gibt, die regelt, wie x zweckdienlich zu gebrauchen ist.“ – Mit diesem Zwischenergebnis liegt uns überdies der erste Anwendungsfall von Heideggers Methode existenzialanalytischer Ableitung ontologischer Grundaussagen vor. Ohne diese Ableitung hier noch einmal Schritt für Schritt auf ihre logische Struktur hin durchzugehen, mag die Rückerinnerung reichen, dass Heidegger die zuletzt

<sup>446</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 69.

<sup>447</sup> *Sein und Zeit*, S. 69.

<sup>448</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 75.

<sup>449</sup> *Sein und Zeit*, S. 104.

<sup>450</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 69.

erreichte ontologische Grundaussage über die Seinsweise von „Zeug“ aus der Idee unseres alltagspraktischen „In-der-Welt-seins“ abgeleitet hat; und dies besagte, mit Heideggers eigenen Worten, die Seinsweise von „Zeug“ daraus zu bestimmen, „*wie* es [das Zeug] von ihm selbst her *im* Besorgen für es [das Besorgen] begegnet.“<sup>451</sup>

Heideggers weitere Bestimmungen des alltagspraktischen „In-der-Welt-seins“ sind hauptsächlich aus seiner *holistischen* Konzeption des „umsichtigen Besorgens“ abgeleitet. Heidegger begründet den Holismus der „Umsicht“ aus dem holistischen Charakter der Bewandnisbezüge, durch die das „Zeug“ definiert worden ist und in denen sich deshalb jeder, der „Zeug“ im o. g. Sinn „umsichtig“ zu gebrauchen versteht, zurechtfinden können muss.<sup>452</sup> Den ganzheitlichen Charakter der Bewandnisbezüge haben wir oben schon kennen gelernt. Nach Heideggers Überzeugung erstreckt sich eben deshalb aber auch der für den verständigen „Zeug“-Gebrauch erforderliche Gesichtskreis der „Umsicht“ ebenso weit – und somit weit über die je aktuelle Handlungssituation hinaus, die oben ausgewiesen worden ist. Wir können diesen Schritt am besten nachvollziehen, indem wir ihn, wie Heidegger selbst, im Rückgriff auf die schon oben gewählten Beispiele plausibilisieren. Kommen wir noch einmal auf das Beispiel des Schreibens zurück, so ist offenkundig: Das gelingende Verfassen eines Briefes zu Mitteilungszwecken erfordert über die richtige Nutzung der in der aktuellen Handlungssituation (z. B. Arbeitszimmer zuhause) verfügbaren Hilfsmittel (Füllfederhalter, Unterlage usw.) hinaus, die für den unmittelbaren Vollzug der Schreibhandlung erforderlich ist, auch Anschluss-handlungen wie den Brief richtig zu frankieren und auf dem postüblichen Weg abzuschicken; damit aber diese Anschluss-handlungen gelingen können, muss der Verfasser (um den Brief richtig zu frankieren) die Frankierungsvorschriften kennen und anwenden können sowie (um ihn mit der Post abzuschicken) mit dem Weg zum nächsten Briefkasten oder Postamt vertraut sein, was wiederum erfordert, die Straßenwege den Verkehrsregeln gemäß benutzen zu können usw. *ad indefinitum*. Wenn das Beispiel des Briefschreibens verallgemeinerbar ist, so demonstriert es, dass die Umsicht, die für den zweckdienlichen Umgang mit Gebrauchsgegenständen erforderlich ist, jeweils unbestimmt weit in die Bewandnis*ganzheit* reicht, die durch das Gesamt der vielfältig aufeinander bezogenen sozialen Praktiken konstituiert wird. Und das bedeutet, um es noch einmal mithilfe des Begriffs des praktischen Wissens zu sagen, dass der umsichtig-zweckdienliche Gebrauch von „Zeug“ (z. B. von Schreibzeug) nicht in einem *isolierten* Können (mit dem Füller schreiben können) besteht, sondern *vielfältiges anderes Können* einschließt, nämlich die Beherrschung einer Vielfalt aufeinander bezogener Praktiken, die den richtigen Umgang auch mit anderen künstlichen oder Gebrauchsgegenständen (Briefmarken, Straßen, Ampeln etc.) regeln.

---

<sup>451</sup> *Sein und Zeit*, S. 67.

<sup>452</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 71.

So weit haben wir nachvollziehen können, dass und in welchem Sinne unser alltagspraktisches „In-der-Welt-sein“ qua „Besorgen“ sich mit jedem umsichtigen Tun unbestimmt weit auf jene Ganzheit von Bewandtnisbezügen erstreckt, die Heidegger treffend unsere „Werkwelt“ nennt und die als solche die „*öffentliche Welt*“ unserer sozialen Praktiken einschließt.<sup>453</sup> Indessen ist der Holismus dessen, was im umsichtigen Handeln mit in den Blick kommt, nach Heideggers Versicherung keineswegs auf die Werkwelt selbst begrenzt. Um diesen Schritt zu verstehen, müssen wir erneut ein Stück weit Heideggers erschließungstheoretischer Begrifflichkeit folgen, mit deren Hilfe er ihn formuliert. Heidegger drückt den Sachverhalt, dass wir Gebrauchsgegenstände als solche durch den umsichtig-praxisgeleiteten Umgang mit ihnen erfassen, auch so aus, dass sie uns ebendadurch in ihrer Zuhandenheit „entdeckt“ sind.<sup>454</sup> Jedoch schließt Heideggers Begriff der „Entdeckungsfunktion“ des umsichtigen Besorgens noch viel mehr ein, als dieses praktische Erfassen der Zuhandenheit eines oder mehrerer Gebrauchsgegenstände. Zunächst einmal machen wir, wenn wir unseren Alltagsgeschäften nachgehen, auch von *natürlichen* Dingen, Zuständen oder Prozessen Gebrauch, die selbst keine Gebrauchsgegenstände sind. Hier verweist Heidegger auf die „Materialien“, die für die *Herstellung* von etwas benötigt werden (z. B. Holz für die Herstellung eines Tisches), und die ihrerseits aus natürlichen Ressourcen (z. B. Wäldern) gewonnen werden müssen. Auf diese Weise ist, wie Heidegger versichert, im herstellenden Besorgen „die ‚Natur‘ mitentdeckt“.<sup>455</sup> Dieser Begriff des „Entdeckens“ deckt sich noch mit dem o. g. Begriff des praktischen Erfassens, bis auf den Unterschied, dass es nunmehr um ein Wissen geht, wie die für die Herstellung erforderlichen Materialien aus ihren natürlichen Quellen gewonnen und verarbeitet werden können. – Hier ist Heidegger die Feststellung wichtig, dass die Naturdinge so weit (ohne Vorhandenheitsbegrifflichkeit) nur aus ihrer Funktion im Rahmen der „Um-zu“-Bezüge des jeweils herzustellenden Werks verstanden werden. Mit einer exemplarischen Aufzählung verdeutlicht er dies: „Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind ‚in den Segeln‘.“<sup>456</sup>

Einen anderen *Sinn* gewinnt die „Entdeckung“ oder „Entdecktheit“ von Natur jedoch, sobald Heidegger Beispiele anführt wie dass wir, wenn wir „auf die Uhr sehen“, „unausdrücklich Gebrauch vom ‚Stand der Sonne‘“ machen oder bei der Verwendung von Lampen und Laternen dem „spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle“ Rechnung tragen, bei der Handhabung von Heizungsanlagen dem Wetter (bzw. der Außentemperatur) u. dgl. m.<sup>457</sup> Offenkundig sind Sonnenstand, Tageshelle usw. keine Dinge, die wir in jenem direkten, zugreifenden Sinn gebrauchen könnten, in dem wir einen Hammer oder Füllfederhalter und noch Wasser oder Holz handhaben. Unser Gebrauch

<sup>453</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 71.

<sup>454</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 71.

<sup>455</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 70.

<sup>456</sup> *Sein und Zeit*, S. 70.

<sup>457</sup> *Sein und Zeit*, S. 71.



dieser natürlichen Dinge bzw. Zustände oder Prozesse ist vielmehr *indirekt* darin, dass wir uns bloß *an ihnen orientieren*. Insofern und in dem Sinne, in dem sie Bezugspunkte unserer Orientierung sind, kann man auch (mit einem in diesem Kontext häufigen Ausdruck Heideggers) sagen, dass wir mit ihnen „vertraut“ sind. Auch im Sinne dieser bloß orientierenden Vertrautheit mit ihnen sind uns im Besorgen unserer Alltagsgeschäfte neben Gebrauchsdingen natürliche Dinge, Zustände und Prozesse „entdeckt“ (sowie, in ihrem Gesamtzusammenhang gesehen, „Natur“ überhaupt).

Hiermit erreichen wir den systematischen Abschluss der Explikation von Heideggers Begriff des „In-der-Welt-seins“, soweit wir die Seite unserer alltagspraktischen Vertrautheit mit „innerweltlichem Seienden nicht-daseinsmäßiger Art“ im Rahmen des umsichtigen Besorgens betrachten. Insofern Heidegger die Gesamtheit dieses nicht-daseinsmäßigen Seienden als Bezugsseienden des umsichtig-handelnden und -orientierenden „Besorgens“ „Umwelt“ nennt, können wir dies in Heideggers Sinne auch so ausdrücken, dass wir den Begriff des „In-der-Welt-seins“ soweit seitens unserer alltagspraktischen Vertrautheit mit unserer „Umwelt“ abschließend explizieren konnten.<sup>458</sup> – Um den vollen Umfang des „Welt“-Begriffs in der Formel des „In-der-Welt-seins“ zu erreichen, müssen wir den Umkreis der „Umwelt“ jedoch noch durch das erweitern, was Heidegger „Mitwelt“ nennt.

Wenn die Interpretation der Bewandnisbezüge als soziale Praktiken korrekt ist, war der Begriff einer sozialen Welt implizit bereits in Heideggers Umweltbegriff enthalten. Mit dem Begriff „Mitwelt“ macht Heidegger nun darüber hinaus explizit, dass wir uns bei jeder Ausübung sozialer Praktiken im Rahmen des umsichtigen Besorgens nicht nur zu Dingen (bzw. Zuständen oder Prozessen) verhalten, sondern auch zu *anderen Menschen*.<sup>459</sup> Heidegger begründet dies vor allem mit Beispielen aus der „Werkwelt“, wo „mit dem in Arbeit befindlichen Zeug die anderen ‚mitbegegnen‘, für die das ‚Werk‘ bestimmt ist“.<sup>460</sup> – Statt auch diese Begründung im Anschluss an die oben gewählten Beispiele nachzukonstruieren, möchte ich hier nur kurz erwähnen, wie Heidegger das wesentliche Verhalten zu „Anderen“ im umsichtigen Besorgen näher bestimmt. Nachdem Heidegger für das direkt oder indirekt instrumentelle Verhalten zu Seiendem nicht-daseinsmäßiger Art den Begriff „Besorgen“ eingeführt hat, charakterisiert er nun das (darin noch implizite) Verhalten zu anderem Seienden von der Art des „Daseins“ als „Fürsorge“.<sup>461</sup> Das „Miteinandersein“ als „Fürsorge“ kann etwa darin bestehen, dass jemand für jemand anders „ein-

<sup>458</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 66.

<sup>459</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 117 f.

<sup>460</sup> *Sein und Zeit*, S. 117. Gegen Heideggers Orientierung am „einsame[n] Individualdasein in seiner Werkstatt“ hebt Hans Bernhard Schmid die Funktion des „gemeinsamen Besorgens“ für individuelles Handeln hervor und zieht daraus Konsequenzen auch für das „eigentliche“ Alltagsdasein, zu welchem wir später erst kommen werden (vgl. „Gemeinsames Dasein und die Uneigentlichkeit von Individualität: Elemente einer nicht-individualistischen Interpretation des Daseins“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2001), S. 665-684).

<sup>461</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 121.

spring[t]“, d. h. dessen Rolle in einer Alltagstätigkeit übernimmt und ihn dadurch entlastet. „Fürsorge“ kann rücksichts- und nachsichtsvoll sein, jedoch kann sie nach Heideggers Verständnis ebenfalls den entgegengesetzten Modus der Rücksichtslosigkeit und Gleichgültigkeit annehmen.<sup>462</sup> – Auch dieser Begriffsbildung Heideggers brauchen wir hier nicht weiter nachgehen.<sup>463</sup> Sie ist für uns an dieser Stelle nur insofern relevant, als Heidegger mit ihr auf die wesentliche Rolle sozialen Verhaltens zu anderen Menschen für den alltagspraktischen Lebensvollzug aufmerksam macht und damit den Weltbegriff des „In-der-Welt-seins“ um den Begriff einer „Mitwelt“ erweitert.

Wir können den Begriff des „In-der-Welt-seins“ jedoch nicht verlassen, ohne Heideggers systematische Diagnose für den Umschlag vom Zuhandenheits- zum *Vorhandenheitsverständnis* zu erwähnen, den er nämlich aus „einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt“ ableitet. Es handelt sich um einen Wechsel im *Modus* des „In-der-Welt-seins“: den Wechsel vom praktisch-herstellenden oder -hantierenden (bzw. -orientierenden) zu dem oben bereits kurz erwähnten theoretisch-„hinsehenden“, d. h. *aussagend-bestimmenden* Verhalten zu den Dingen in der Welt.<sup>464</sup>

Heidegger beschreibt diesen Wechsel an späterer Stelle als einen, der von dem „*existenzial-hermeneutische[n]*“ zum „*apophantischen*“ Sinn des Verstehens von „etwas als etwas“ führt.<sup>465</sup> Der Terminus „existenzial-hermeneutisch“ bezieht sich auf das erstgenannte praktische Verhalten, das oben als ein praxisgeleitetes Können beschrieben werden konnte, und ist hier nur insofern relevant, als er dieses Können als eine Art *Verstehen von etwas als etwas* klassifiziert. Der Sache nach ist dies nichts Neues, da wir mit Heidegger bereits umgekehrt nachvollzogen haben, dass einen Gebrauchsgegenstand *als solchen*, also in der ihn definierenden Funktion (seinem „Um-zu“) zu „verstehen“ nichts anderes bedeutet, als ihn richtig handhaben zu können. Relevant ist hieran nur die begriffliche Konsequenz, dass das „existenzial-hermeneutische“ Verstehen von etwas „als“ etwas *nur einen praktischen*, im Unterschied zum „als“ des „apophantischen“ Verstehens keinen *begrifflich-propositionalen* Sinn hat. Wie Heidegger die systematische Genese des „apophantischen“ „als“ aus dem „als“ des praktischen Verstehens konzipiert, lässt sich, so weit ich sehe, aus keiner einzelnen Passage in *Sein und Zeit* lückenlos rekonstruieren, aber aus verschiedenen Stellen folgendermaßen zusammensetzen:

Beim Vollzug unseres alltagspraktischen Besorgens kommt es, wie Heidegger uns erinnert, immer wieder vor, dass sich infolge eines Produktionsfehlers oder einer Beschädigung ein Gebrauchsgegenstand als unbrauchbar, also als für seinen zweckdienlichen Gebrauch *untauglich* erweist.<sup>466</sup> Seine Untauglich-

<sup>462</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 122 f.

<sup>463</sup> Vgl. dazu Frederick A. Elliston: „Heidegger's Phenomenology of Social Existence“, in: Ders. (Hrsg.): *Heidegger's Existential Analytic*. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers 1978, S. 61-77.

<sup>464</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 61 f.

<sup>465</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 158.

<sup>466</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 73.

keit bedeutet, dass der ihn definierende Bewandtnisbezug unterbrochen ist und die Handlungsfolge des umsichtigen Besorgens zu dem Zeitpunkt, an dem sie auf seinen Gebrauch angewiesen ist, abrechnen muss. Damit tritt er auch aus der kognitiven „Unauffälligkeit“ heraus, die, wie wir oben gesehen haben, für den Kontext des umsichtigen Besorgens kennzeichnend ist. Der untaugliche Gebrauchsgegenstand „fällt auf“ und fordert (bei Beschädigung) um seiner Wiederinstandsetzung sowie letztlich um der Fortsetzung der unterbrochenen Handlungsfolge willen eine Bestimmung dessen heraus, *was es denn an ihm ist*, das ihn untauglich macht. Jede solche Bestimmung nun hat die Form einer *Aussage*, die den Gebrauchsgegenstand (a) identifiziert (z. B. mit „Dieser Hammer“) und ihm (b) eine Eigenschaft zuschreibt – diejenige Eigenschaft, die seine Untauglichkeit verschuldet (z. B. „ist am Stiel gebrochen“). Wichtig daran ist, dass die zugeschriebene Eigenschaft ihrerseits nicht mehr im Rahmen der Begrifflichkeit der „Um-zu“-Bezüge ausdrückbar ist und somit gar keine „Zuhandenheits“-Eigenschaft mehr ist. Sie ist, mit Heideggers Gegenbegriff, „ein Vorhandenes“, und das bedeutet: Sie sowie dann auch der Eigenschaftsträger, der Gegenstand selbst, ist etwas, auf das wir uns, des umsichtig-zweckdienlichen „Hantierens“ enthaltend, *nur noch aussagend* beziehen, und zwar nunmehr (im Falle des Aussagesubjekts „Dieser Hammer“) *mithilfe raum-zeitlich lokalisierender* und (im Falle des Prädikats „ist am Stiel gebrochen“) *kausaler Begrifflichkeit*.<sup>467</sup> Hiermit ist der „Umschlag“ zum „apophantischen“ Verstehen von etwas als etwas im *Vorhandenheitssinn* vollzogen, dessen Begriffssystematik Heidegger als „Vorhandenheitsontologie“ anspricht und deren Grundbestimmungen er im Anschluss an Kants Terminologie in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) „Kategorien“ nennt.<sup>468</sup>

Zu beachten ist dabei, dass der Unterschied des „apophantischen“ von dem „existenzial-hermeneutischen“ Verstehen nicht etwa darin liegt, dass es mentale Repräsentationen oder kognitive Operationen voraussetzte. Wiewohl das „als“ des Aussageverstehens einen *begrifflich-propositionalen* Sinn hat, konzipiert Heidegger es ebenso wie das umsichtig-„hantierende“ Verstehen *nicht-mentalistisch*.<sup>469</sup> Denn wenn wir auch im Aussageverhalten den Dingen selbst gegenüber passiv bleiben und sie uns nicht zuhanden machen, sind doch *die Aussagen*, in denen wir uns auf sie beziehen, wie Heidegger versichert, jeweils „Zuhandenes“.<sup>470</sup> Als „Zuhandenes“, also Seiendes von der Seinsart der „Zuhandenheit“, sind Aussagen jedoch im Rückgriff auf unsere Explikation dieses Begriffs zu bestimmen als sprachliche *Gebrauchsdinge*, die zu bestimmten Zwecken – in diesem Fall zu Kommunikationszwecken – verwendet werden und deren richtige Verwendung durch eine *soziale Praxis* des Aussagens geregelt ist (welche Heidegger auch hier holistisch mit einer Vielfalt anderer sprachlicher Praktiken wie denen des Fragens, Aufforderns, Befehlens etc.

<sup>467</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 61 f. und 157 f.

<sup>468</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 44 f.

<sup>469</sup> So Heidegger explizit in *Sein und Zeit*, S. 62.

<sup>470</sup> *Sein und Zeit*, S. 224.

verbunden sieht)<sup>471</sup>. Zu diesen Regeln der richtigen Verwendung einer Aussage gehört unter anderem die Anforderung, dass sie auf Anfrage „ausgewiesen“, d. h. einem anderen Sprecher vorgeführt oder begründet wird, dass (bzw. warum) sie wahr ist.<sup>472</sup> – Heideggers Sprachauffassung weiter nachzugehen, ist für unsere Zwecke nicht erforderlich.<sup>473</sup> Wichtig ist für uns die Konsequenz, dass Heidegger das propositionale Verstehen von etwas als etwas ebenso *pragmatistisch* konzipiert wie das nichtsprachliche, umsichtig-hantierende Verstehen von Gebrauchsgegenständen. Während beide Verstehensarten *Fertigkeiten* sind, die im Beherrschen sozialer Praktiken bestehen, muss ihr Unterschied nach Heideggers Konzeption einzig darin gesehen werden, dass das umsichtig-hantierende Verstehen eines Gegenstandes x in der Fertigkeit besteht, x *selbst* gemäß der sozialen Praxis des zweckdienlichen Gebrauchs von x richtig zu verwenden, während das „apophantisch“-propositionale Verstehen von x in der Fertigkeit besteht, etwas *Sprachliches*, nämlich eine *Aussage über x* so zu verwenden, wie es die Sprachpraxis der Sozialgemeinschaft regelt. – Mit ebendieser pragmatistischen Unterscheidung haben wir nun auch den Sinn von Heideggers oben angeführter Beschreibung der Opposition des umsichtig-hantierenden (bzw. herstellenden oder orientierenden) und des theoretisch-„hinsehenden“, aussagenden Verhaltens zu den Dingen in der Welt als zwei *verschiedene Weisen des alltäglichen „In-der-Welt-seins“* eingeholt.

#### 2.3.4 „Sorge“, „Faktizität“ und die existenzielle Grundfrage Heideggers

Nun, da Heideggers phänomenologische Bestimmung der menschlichen Existenzweise als „In-der-Welt-sein“ aufgearbeitet ist, können wir die Explikation des „Daseins“-Begriffs fortführen, die wir oben hinsichtlich der Frage zurückstellen müssen, was es heißt, dass der Mensch *sich zu* seiner Existenzweise *verhält*. Erinnern wir uns: Heideggers fundamentalontologischer (wie auch, sinngemäß, Kierkegaards existenzanalytischer) Bestimmung nach existiert der Mensch qua „Dasein“ in der Weise, dass es ihm „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“. Zum Sinn der „Daseins“-Bestimmung gehört nicht nur, dass der Mensch in der nunmehr explizierten Weise des alltagspraktischen In-der-Welt-Seins existiert, sondern auch, dass er sich *in* dessen Vollzug irgendwie *zu* seinem In-der-Welt-Sein selbst verhält. Menschliches Dasein schließt demnach über das erläuterte Weltverhältnis hinaus ein *Selbstverhältnis* ein, dem nun nachzugehen ist.

Den ersten Hinweis auf die Implikation eines Selbstverhältnisses finden wir in Heideggers Inanspruchnahme der Wendung, dass das „Sein“ des In-der-

<sup>471</sup> Vgl. v. a. *Sein und Zeit*, S. 161 f.

<sup>472</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 224.

<sup>473</sup> Hier ist Robert Brandoms Aufsatz „Heidegger's Categories in *Being and Time*“ aufschlussreich, abgedruckt in: *Heidegger: A Critical Reader*. Hrsg. von Hubert Dreyfus und Harrison Hall. Oxford: Blackwell 1993. S. 55-60.

Welt-Seins „je meines“ ist.<sup>474</sup> Da dies ein Ausdruck in der ersten Person Singular ist, zeigt er nicht nur die Trivialität an, dass es sich jeweils um *jemanden*, um eine *Person* handeln muss, die alltagspraktisch-besorgend in die Welt eingebunden ist. Allerdings wäre es auch wieder verfehlt, den genuinen Sinn der „*Jemeinigkeit*“ darauf festzulegen, dass die fragliche Person sich ihr Eingebundensein in die Welt ihres alltagspraktischen Besorgens *selbst zuschreibt*; denn eine solche Selbstzuschreibung (soll sie sich nicht auf die Fähigkeit zu nicht-propositionalen Ausrufen wie „meine!“ oder „hier ich!“ zur eigenen alltagspraktischen Lebenssituation beschränken) wäre nur in einer assertorisch-propositionalen Form denkbar und würde damit wiederum ein theoretisch-„hinsehendes“ Selbstverhältnis dokumentieren, auf welches Heidegger gerade nicht hinaus will. Mit der „*Jemeinigkeit*“ ist vielmehr ein Verhältnis zum eigenen alltagspraktischen In-der-Welt-Sein gemeint, welches Heidegger in bewusster Entgegensetzung zu theoretischen Selbstzuschreibungsbegriffen „*Sorge*“ nennt.<sup>475</sup>

Mit „*Sorge*“ sucht Heidegger nun gerade den besonderen Charakter dessen zum Ausdruck zu bringen, was er mit der früheren Wendung hervorheben wollte, es *gehe* dem Menschen „*um*“ sein eigenes In-der-Welt-Sein. Im Rückgriff auf diesen Bezug können wir Heideggers Redeweise von der „*Sorge*“ dadurch umschreiben, dass der Mensch *sich um* sein eigenes alltagspraktisches In-der-Welt-Sein *sorgt*. Auch hier aber handelt es sich wieder um eine terminologische Bestimmung, die Heidegger sogleich gegen konkretistische Verkürzungen abgrenzt. „*Sorge*“ als „ontologische“ Bestimmung habe „nichts zu tun mit ‚Mühsal‘, ‚Trübsinn‘ und ‚Lebenssorge‘“ und sei dementsprechend auch nicht als Gegenbegriff zu „‚Sorglosigkeit‘ und ‚Heiterkeit‘“ aufzufassen, welches allesamt „ontische“, nicht die Existenzweise betreffende Seinsbestimmungen von Menschen seien.<sup>476</sup> Das führt uns freilich nicht zu einem positiven Verständnis von „*Sorge*“ als ontologischer Terminus, und doch können wir Heideggers Abgrenzung wenigstens so viel entnehmen, dass er auf ein Sich-sorgen-Um hinaus will, welches für sich genommen kein *Besorgtsein* einschließt. Dann aber können wir Heideggers Terminus, wollen wir den Ausdruck „*Sorge*“ beibehalten, noch am ehesten mit „*Sorge* tragen“ übersetzen. Mit der Wendung „für etwas *Sorge* tragen“ oder kurz „für etwas *sorgen*“ ist wiederum die alltagssprachliche Redeweise von „sich um etwas kümmern“ (ohne deshalb *bekümmert* zu sein) gleichbedeutend, sodass wir aus Heideggers Negativauskunft ableiten können, dass das fragliche Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen In-der-Welt-Sein genauer ein *Sorge tragendes* Verhalten ist derart, dass der jeweilige Mensch *sich um* sein eigenes alltagspraktisch-besorgendes Eingebundensein in die Welt *kümmert*. – Keinesfalls allerdings darf diese schlichte Reformulierung so verstanden werden, als sei das eigene alltagspraktische In-der-Welt-Sein nur *eine* unter den vielen Angelegenheiten,

<sup>474</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 42.

<sup>475</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 57.

<sup>476</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 57.

um die sich der Mensch in seinem Lebensvollzug kümmert. Vielmehr ist nach Heidegger bei allen Einzelangelegenheiten (bzw. Einzelzwecken), um derer willen der Mensch seinen vielfältigen Alltagsbesorgungen nachgeht, das eigene In-der-Welt-Sein selbst das letzte „Worum-willen“ d. h. diejenige Angelegenheit, um die es ihm dabei letztlich geht (der Endzweck), also, um bei der gewonnenen Formulierung zu bleiben: diejenige Angelegenheit, *um die er sich bei alledem letztlich kümmert*.<sup>477</sup>

Mit dieser Umschreibung des Heideggerschen „Sorge“-Begriffs stehen wir vor den weiterführenden Fragen, (1) *wofür* der Mensch denn genau sorgt, wenn er für sein eigenes alltagspraktisch-besorgendes Eingebundensein in die Welt Sorge trägt, anders ausgedrückt: *was es ist* am eigenen In-der-Welt-Sein, wofür der Mensch qua Dasein Sorge trägt (der Begriff des In-der-Welt-Seins ist innerhalb dieses Bezuges zu differenzieren), und (2) *welche Form(en)* das Sorgetragen sodann annimmt. Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir erneut der *erschließungs- oder zugänglichkeitstheoretischen* Begrifflichkeit folgen, von der Heidegger, der phänomenologischen Methode in seiner Art folgend, seine weiteren existenzialphilosophischen Explikationen anleiten lässt. Denn Heideggers Methode ist im gegenwärtigen Explikationsstadium, wie wir aus seinem früheren Vorbegriff schließen müssen, darin „phänomenologisch“, dass er das „Sorge“-Verhältnis des Menschen zu dessen eigenem In-der-Welt-Sein, „so wie es sich von ihm selbst her“, also im alltagspraktischen Lebensvollzug „zeigt“, „von ihm selbst her sehen“ zu lassen d. h. durch den *ausdrücklichen Nachvollzug des darin impliziten Selbstverständnisses* ausweisend zu bestimmen sucht.<sup>478</sup> Und die Angemessenheit des erschließungstheoretischen Ansatzes ergibt sich hieraus, wenn wir uns vor Augen führen, dass das phänomenologisch zu Grunde gelegte implizite, im menschlichen Lebensvollzug stets mitgelebte Selbstverständnis ja wiederum aus der *Art und Weise* hervorgeht, wie der Mensch sich innerhalb seines Lebensvollzugs selbst verständnismäßig *zugänglich* ist. Es ist daher methodologisch konsequent, wenn wir zum Zwecke der Beantwortung der o. g. Fragen Heideggers Orientierung daran nachfolgen, wie dem Menschen *innerhalb* seines Lebensvollzugs, also innerhalb seines Sorge tragenden Verhaltens zum eigenen alltagspraktischen In-der-Welt-Sein, dieser Lebensvollzug selbst *zugänglich* ist. Ergänzend möchte ich zur Methodologie noch hervorheben, dass Heidegger, um der „Jemeinigkeit“ des menschlichen Lebensvollzugs phänomenologisch Folge zu leisten, stets (nicht immer dem Wortlaut nach, aber doch sachlich) an der *Perspektive der Ersten Person* orientiert bleibt; seine späteren Auskünfte werden größtenteils nur unter ihrer Voraussetzung überhaupt verständlich sein. Um Heideggers methodologische Orientierung auch hierin ganz explizit zu machen, haben wir sie daher mit Rücksicht auf die zwei oben aufgeworfenen Fragen in die zweifältige Vorfrage zu fassen: Wie sind dem einzelnen Menschen innerhalb seines Sorge tragenden Verhaltens zu seinem all-

<sup>477</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 84 und 123.

<sup>478</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 34.

tagspraktischen In-der-Welt-Sein ebendieses In-der-Welt-Sein sowie sein Sorgerverhalten selbst *aus seiner Eigenperspektive zugänglich?*

Komplementär zur „*Entdecktheit*“ als Terminus für die Zugänglichkeit „alles *nicht* daseinsmäßigen Seienden“<sup>479</sup> ist Heideggers Terminus für die (Selbst-)Zugänglichkeit alles Seienden von der Seinsart des „Daseins“ „*Erschlossenheit*“ – nun im engeren, nicht mehr nur dem allgemeinen, erschließungstheoretischen Sinn.<sup>480</sup> Heideggers These nach gibt es genau *zwei*, „gleichursprüngliche“ d. h. nicht auf *eine* zurückführbare *Grundweisen der Erschlossenheit*, auf die alle sonstigen in der Philosophiegeschichte namhaft gemachten epistemischen, voluntativen oder sprachlichen Selbstzugänglichkeitsweisen als deren Modifikationen reduzierbar seien: „*Verstehen*“ und „*Befindlichkeit*“.<sup>481</sup>

Die Grundbedeutung von „*Verstehen*“ erläutert Heidegger ganz im Sinne der alltagssprachlichen Wendung von „sich auf etwas verstehen“ (meine Formulierung) und umschreibt sie daher mit „etwas können“.<sup>482</sup> Wie schon bei der Erläuterung der Zugänglichkeitsweise anderer, nicht-daseinsmäßiger Dinge im Rahmen des umsichtigen Besorgens deutlich geworden ist, konzipiert Heidegger also auch die Weise, wie wir uns über das Verstehen selbst zugänglich sind, in Begriffen einer *Fähigkeit*. Hier nun handelt es sich Heideggers Auskunft nach um die spezifische Fähigkeit, (nicht mehr nur, so-und-so zu *handeln*, sondern) „so oder so zu sein“.<sup>483</sup> Mit der Wendung „so oder so“ spricht Heidegger verschiedene *Möglichkeiten* „zu sein“ an, die dem Menschen jeweils offen stehen und zwischen denen er *wählen* kann. Diese Auskunft, dass das menschliche Dasein seitens des „*Verstehens*“ durch die Fähigkeit ausgezeichnet ist, zwischen verschiedenen Möglichkeiten, *wie* man „sein“ d. h. das eigene Leben vollziehen kann, zu wählen, fasst Heidegger in der These zusammen, das „Dasein“ sei seine eigene „*Möglichkeit*“ oder sein eigenes „*Seinkönnen*“.<sup>484</sup>

Mit der griffigen Redeweise vom „*Seinkönnen*“ trägt Heidegger dem Umstand Rechnung, dass diese Fähigkeit sich in Äußerungen oder Überlegungen der Form ausdrückt: „Ich kann so ... oder so ... (oder so ...) mein Leben führen.“ Die Anzahl der Leerstellen wird durch den Spielraum möglicher Lebensweisen bestimmt, die der Überlegende sich offen stehen sieht und zwischen denen er sich entscheiden muss. Gehen wir nun getreu der letzten phänomenologischen Anweisung von dem oben exemplarisch entwickelten Begriff des

<sup>479</sup> *Sein und Zeit*, S. 85.

<sup>480</sup> Zuerst in *Sein und Zeit*, S. 132 f.

<sup>481</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 133. Genau genommen zählt Heidegger auch die „Rede“ als „gleichursprüngliche“ Erschlossenheit hinzu. Manchmal fasst er sie lediglich als „Sichaussprechen“ des „befindlichen Verstehens“ auf, dann aber scheint er sie auch immer wieder bereits der „Verfallenheit“, dem „uneigentlichen“ Selbstsein, zuzurechnen. Ersterem wird die nachfolgende Explikation des gestimmten „Verstehens“ von sich aus Rechnung tragen. Auf die letztere Zuordnung wird später noch zurückzukommen sein.

<sup>482</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 143.

<sup>483</sup> *Sein und Zeit*, S. 144.

<sup>484</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 143 f.

alltagspraktisch-besorgenden In-der-Welt-Seins aus, so liegt es auf der Hand, was von der Eigenperspektive desjenigen aus, dem es Sorge tragend um sein In-der-Welt-Sein geht, beispielhaft in die Leerstellen der Überlegungsform einzusetzen wäre: „Ich kann als Tänzer oder Tischler (oder als Polizeibeamter oder ...) leben.“ Freilich ist dies ein Überlegungsmuster, das je nach Beispielperson noch mehrererlei Konkretionsstufen zuliebe wie: „Ich kann in der Tischlerei meines Vaters weiter aushelfen oder in G's renommierter Tischlerei Lehrling werden.“ Selbstverständlich finden diese Überlegungen erst mit der *Entscheidung* zu Gunsten einer der erwogenen Alternativen oder mehrerer, lebenspraktisch einander nicht ausschließender Alternativen ihren Abschluss. Eine solche Entscheidung, die immer eine Entscheidung über die jeweils bevorstehende, *künftige* eigene Lebensgestaltung ist, nennt Heidegger einen „Entwurf“. Jedoch will er den Lebens-„Entwurf“ ausdrücklich nicht auf eine vorangehende bewusste Überlegung festlegen; denn da der Mensch durch sein soziales Umfeld und die Kultur, in der er aufgewachsen ist, „je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten“ ist, *hat* er sich auch immer schon für eine bestimmte Lebensweise entschieden, und in dem Sinne „hat“ er sein Leben „je schon entworfen“. <sup>485</sup> Auf diesen Aspekt komme ich später noch ausführlich im Zusammenhang der Erläuterung dessen zurück, was Heidegger das „Man“-Selbst nennt. Hier ist zunächst das Ergebnis von Belang, dass der Mensch, soweit es die „Verstehens“-Seite betrifft, in der Weise für sein je eigenes In-der-Welt-Sein sorgt, dass er sein Leben „auf Möglichkeiten“ künftiger Lebensgestaltung hin „entwirft“, wobei den Einsetzungsfällen der o. g. Überlegungsform bereits zu entnehmen ist, dass es sich genauer um *soziale* Lebensgestaltungsmöglichkeiten, m. a. W.: um *soziale Rollen* handelt.

Zusammenfassend können wir die „Verstehens“-Seite der alltagspraktischen Selbstsorge daher so weit als die Fähigkeit wiedergeben, sich *aus* einem vorgegebenen Spielraum verfügbarer sozialer Rollen *für eine künftige soziale Lebensgestaltung zu entscheiden*. Hinzuzufügen ist hier nur noch, dass ein solcher sozialer Lebensentwurf einschließt, (wie Heidegger nun in einer anderen Verwendung des Verstehensbegriffs sagt) „sich“ selbst „aus“ besagten Möglichkeiten sowie dann aus der gewählten sozialen Rollengestaltung heraus zu „verstehen“. <sup>486</sup> Denn das oben in Anspruch genommene „ich kann (so ... oder so ... leben)“ impliziert ja, dass dieses Können, d. h. die aufgezählten Lebensweisen gegebenenfalls ergreifen zu können, zum *Selbst* der betreffenden Person gehört, wie auch ihre Wahl einer bestimmten sozialen Lebensgestaltung nichts anderes ist als die Entscheidung, sich *als* jemand *zu verstehen*, der (künftig) der-und-der sozialen Tätigkeit nachgeht (z. B. als Tischlerlehrling arbeitet).

Mit dieser Zusammenfassung der „Verstehens“-Seite des Sorge tragenden In-der-Welt-Seins haben wir auch auf den ersten Teil der zweifältigen Frage eine Teilantwort gefunden, *welcher Aspekt des In-der-Welt-Seins* uns darin

<sup>485</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 144 f.

<sup>486</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 145.



zugänglich ist: Es ist *das jeweils bevorstehende* In-der-Welt-Sein hinsichtlich der *Möglichkeiten*, die es für die eigene soziale Lebensgestaltung bietet. Nur eine Teilantwort ist dies deshalb, weil sie nach der Seite der „Befindlichkeit“ noch ergänzt werden muss, zu welcher wir gleich kommen. – An diesem Ort möchte ich noch darauf hinweisen, dass wir es bei dem genannten Aspekt, gewonnen freilich auf einer anderen begrifflich-systematischen Grundlage, mit nichts anderem als Kierkegaards zukunftsgerichteter „Unendlichkeits“- bzw. „Möglichkeiten“-Dimension der menschlichen Existenz zu tun haben. Bis in die Einzelheiten der oben gewonnenen Explikation entspricht das, woraufhin wir nach Heideggers Ausführung unser alltagspraktisches In-der-Welt-Sein „verstehend“ entwerfen, dem anhand der *Krankheit zum Tode* herausgearbeiteten Möglichkeitsspielraum dessen, wer ein Mensch seiner sozialen Identität nach sein und wie er handeln könnte. Setzen wir nun die Heidegger-Rekonstruktion seitens der „Befindlichkeit“ fort.

Nach Heidegger ist es ein phänomenologischer Tatbestand, dass das „verstehend“ Sorge tragende In-der-Welt-Sein jederzeit ein „gestimmt[es]“ sei.<sup>487</sup> Unter „Stimmung“ fasst Heidegger, soweit ich sehe, genau das, was im gewöhnlichsprachlichen Verständnis darunter gefasst wird: *gehobene, niedergedrückte* sowie *indifferente* Stimmungen wie z. B. Fröhlichkeit, Traurigkeit, Schwermut bis zur Depression, Ernst, Gleichgültigkeit. Für diese Stimmungen ist nach Heidegger charakteristisch, dass sich in ihnen zeigt, „wie einem ist“ oder, um es mit einer heute geläufigeren Redewendung zu sagen, „wie es einem geht“.<sup>488</sup> Und für das „wie“ kommt wiederum in Frage: mehr oder weniger *gut* (wie sich in gehobener Stimmung zeigt) oder *schlecht* (in gedrückter Stimmung), aber auch *mäßig-indifferent*. – Dabei stellt sich die Frage: *Womit* geht es einem, d. h. (in Heideggers fundamentalontologischer Ausdrucksweise) dem betreffenden Seienden von der Seinsart „Dasein“, jeweils gut oder schlecht usw.? Darauf antwortet Heidegger nun: Es geht dem Seienden der Art „Dasein“ jeweils gut oder schlecht usw. *damit*, „[d]aß es ist und zu sein hat“. Den Umstand, „daß es ist“, nennt Heidegger „die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da“ als In-der-Welt-Sein.<sup>489</sup> Wir können Heideggers Metapher der „Geworfenheit“ offenbar so umschreiben, dass der Mensch *in die Welt*, genauer: in den Lebensvollzug des In-der-Welt-Seins, *hineingeworfen* ist. Der passivischen Dynamik des Bildes vom Geworfensein ist darüber hinaus zu entnehmen, dass der Mensch in den Lebensvollzug des In-der-Welt-Seins hineingeraten ist, ohne dass er ihn hätte *wählen* können.

Obwohl Heidegger hier nicht konkret wird, werden wir die Geworfenheitsthese wohl mindestens an der Geburtssituation verdeutlichen dürfen: Jeder Mensch wird geboren, ohne dass er selbst hätte wählen und entscheiden können, ob er geboren und damit in den Lebensvollzug des In-der-Welt-Seins hineingeboren (bzw. hineinsozialisiert) werden will oder nicht. Vielmehr findet er

<sup>487</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 134.

<sup>488</sup> *Sein und Zeit*, S. 134.

<sup>489</sup> *Sein und Zeit*, S. 134 f.

sich darin vor als jemand, der nun einmal *da* ist in der Weise des In-der-Welt-Seins und der dann in dieser Weise, wie Heidegger sagt, „zu sein hat“. – Hier ist zugleich der systematische Ort von Heideggers These, der Mensch sei „selbst je sein ‚Da‘“,<sup>490</sup> die ihn ihrerseits überhaupt erst zu der Wortbildung „Dasein“ als Kennzeichnung der spezifisch menschlichen Existenzweise veranlasst hat. Weil die stimmungsmäßige Erschlossenheit des eigenen „Da“-Seins aber dem bisherigen Gedankengang nach nur ein, wenngleich wichtiger, Teilaspekt der menschlichen Existenzweise ist, werde ich den Terminus „Dasein“ im Folgenden nicht in diesem wörtlich-engen Sinn, sondern weiterhin (wie auch Heidegger selbst) für das Ganze der menschlichen Existenzweise verwenden.

In der Stimmung also zeigt sich nach Heidegger, wie es einem Menschen mit der genannten Situation geht, in der er sich vorfindet: der Situation, *dass er da ist* in der Weise des In-der-Welt-Seins und sodann in dieser Weise „zu sein hat“, d. h. *gezwungen ist*, sein Leben alltagspraktisch-besorgend zu vollziehen und im erläuterten Sinn „verstehend“ zu gestalten. Statt von der „Situation“ können wir gleichbedeutend auch von der „Tatsache“ oder dem „Faktum, dass ... (s. o.)“ sprechen; darum kennzeichnet Heidegger sie – allerdings nur, insofern sie jeweils stimmungsmäßig erschlossen und in diesem Sinne „in die Existenz“ des Einzelnen „aufgenommen“ ist – als die „*Faktizität*“ menschlichen Daseins.<sup>491</sup> Kommen wir noch einmal kurz auf den zuletzt genannten Aspekt der „Faktizitäts“-Situation zurück. Ernst Tugendhat hat diesen Aspekt, dass der Mensch „zu sein hat“ oder *sein muss*, die Seite „praktischer Notwendigkeit“ genannt, die mit der Seite der „praktischen Möglichkeit“ im Zusammenhang des „verstehenden“ Lebensentwurfs keineswegs im Widerspruch stehe, sondern sie vielmehr ergänze.<sup>492</sup> Denn diese Notwendigkeit besteht ja nur darin, dass jeder Mensch in irgendeiner Weise qua Sorge tragendes In-der-Welt-Sein sein Leben führen muss, dass er also irgendeine soziale Lebens- und Alltagsgestaltung leben muss. Welche durch die Vielfalt wählbarer sozialer Rollen und Alltagstätigkeiten jeweils eröffneten Lebensgestaltungsmöglichkeiten er aber ergreift, bleibt seiner eigenen „Wahl“ überlassen. Die praktische *Freiheit*, zwischen Lebensgestaltungsmöglichkeiten zu wählen, wird durch die Notwendigkeit, irgendeine dieser Möglichkeiten zu leben, also nicht eingeschränkt, sondern vielmehr gerade *bekräftigt*.

Von hier aus können wir uns nun auch Heideggers Kennzeichnung des „Daseins“ als „*geworfene Möglichkeit*“ klar machen, in welcher er die „Möglichkeiten“-Bestimmung aus der Analyse der verstehensmäßigen Selbstzugänglichkeit mit der „Faktizitäts“-Bestimmung von Seiten der stimmungsmäßigen Erschlossenheit verbindet.<sup>493</sup> Mit „Möglichkeit“ ist in diesem Kontext, wie wir oben gesehen haben, die menschliche Fähigkeit gemeint, die eigene soziale

<sup>490</sup> *Sein und Zeit*, S. 132.

<sup>491</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 135 sowie bereits S.56.

<sup>492</sup> Vgl. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag (5. Aufl.) 1993, S. 193-223.

<sup>493</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 144.

Lebensgestaltung zu entwerfen, und „geworfene Möglichkeit“ ergänzt dementsprechend, dass wir als Menschen „in die Seinsart des Entwerfens geworfen“ sind.<sup>494</sup> Das lässt sich nunmehr folgendermaßen explizieren: Wir *finden uns vor* in der Situation, dass wir sozial und alltagspraktisch-besorgend jeweils einen bestimmten Platz in der Welt einnehmen und sehen uns damit zugleich der *Notwendigkeit* gegenüber, unser Leben jeweils auf den künftigen (sozial und alltagspraktisch definierten) Platz, den wir in der Welt einnehmen wollen, *hin zu entwerfen*.

Mit dieser Auskunft ist darüber hinaus auch schon von der „Stimmungs“- oder „Befindlichkeits“-Seite des Sorge tragenden In-der-Welt-Seins her die Frage beantwortet, *welcher Aspekt des In-der-Welt-Seins* in ihr erschlossen ist. Eine kombiniert-zusammenfassende Antwort für die Seite des „Verstehens“ und der „Befindlichkeit“ lässt nochmals den komplementären Charakter beider Seiten ersichtlich werden: *Verstehensmäßig* ist uns unser In-der-Welt-Sein hinsichtlich der *Möglichkeiten* erschlossen, die es jeweils für unsere künftige soziale und praxisgeleitete Lebensgestaltung bietet, *befindlichkeitsmäßig* hinsichtlich der Grundsituation der „Faktizität“, *dass* wir sozial und alltagspraktisch so-und-so in die Welt eingebunden und damit vor die *Notwendigkeit* gestellt d. h. gezwungen sind, unser jeweils künftiges rollen- und praxisgeleitetes Alltagsleben irgendwie zu gestalten. – Blicken wir von hier aus noch einmal auf Kierkegaards Konzeption des Selbstwerdens in der *Krankheit zum Tode* zurück, so liegt es nahe, die Begriffe Heideggers und Kierkegaards parallel zu setzen. Bei genauerem Hinsehen fällt allerdings auf, dass der Versuch einer schematischen Parallelisierung des Sorge tragenden Verhältnisses zu der Grundsituation der Faktizität mit Kierkegaards Seite der „Verendlichung“ systematisch fehlgeht. So ergänzte Kierkegaards „Verendlichungs“-Aspekt die „Möglichkeiten“-Seite in der Weise, dass er die antizipierten sozialen Möglichkeiten jeweils an den eigenen Grenzen und daraus folgenden lebenspraktischen „Notwendigkeiten“ zu bemessen forderte, um sich allererst für einen sozialen Lebensentwurf entscheiden zu können. Während die „Möglichkeiten“- und „Notwendigkeits“-Seite Kierkegaards so verstanden beide bereits in Heideggers „Verstehens“- bzw. „Entwurf“-Begriff integriert sind, bezieht sich der „Notwendigkeits“-Aspekt der Faktizitätssituation, wie er zuletzt formuliert werden konnte, auf den „Entwurf“ als Ganzen, indem er die Unabdingbarkeit bekräftigt, überhaupt nach einem zukunftsbezogenen Lebensentwurf eigenen In-der-Welt-Seins zu leben. Bevor wir erneut auf die Frage nach Kierkegaards Entsprechung für Heideggers „Faktizitäts“-Konzept zu sprechen kommen, ist es ratsam, zunächst mit der Rekonstruktion von Heideggers „Befindlichkeits“- bzw. „Stimmungs“-Begriff fortzufahren. Denn noch sind einige phänomenologische Bestimmungen Heideggers zum „gestimmten“ Verhältnis zu der Grundsituation der Faktizität nachzutragen, welche die „Stimmungs“-Seite in einer Weise neu interpretieren lassen, die unserer Rekonstruktion von Heideggers Problemexegese einen wichtigen methodologischen Gewinn einbringen wird.

---

<sup>494</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 145.

Nach Maßgabe der früher in diesem Abschnitt festgehaltenen phänomenologischen Feststellung Heideggers *zeigt sich* in der Stimmung, *wie es einem Menschen geht* mit der zuletzt ausformulierten „Faktizitäts“-Situation. Und ich hatte für das „wie“ den Antwortspielraum von „gut“ bis „schlecht“ inklusive „mäßig-indifferent“ angeführt, der sich anhand der anfänglichen, noch unsystematischen Aufzählung typischer gehobener, niedergedrückter sowie gleichgültig-indifferenter Stimmungen differenzieren ließ. Versuchen wir, hierfür mit Heidegger noch einmal einen systematischeren Ansatz zu finden, indem wir erneut seiner erschließungstheoretischen Explikationsweise folgen. In ihrer *Erschließungsweise* charakterisiert Heidegger die Stimmung als eine „An- und Abkehr“ hinsichtlich der Geworfenheits- bzw. Faktizitätssituation.<sup>495</sup> Dem ist die Auskunft zu entnehmen: In der Stimmung verhält sich ein Mensch zu seiner eigenen Faktizitätssituation derart, dass er sich entweder „an“ sie „kehrt“ oder sich von ihr „abkehrt“. Statt von „An- und Abkehr“ spricht Heidegger in diesem Kontext auch von „Betroffenwerden“ und „Angänglichkeit“.<sup>496</sup> Daher können wir Heideggers Auskunft auch so umschreiben, dass, wer in einer Stimmung ist, sich von seiner eigenen Faktizitätssituation „angehen“ oder nicht angehen lässt, also (wie ich in Ermangelung eines voraussetzungsärmeren Wortes sagen möchte) sich ihr *emotiv zuwendet* d. h. auf sie *einlässt* oder aber *nicht einlässt*.

„[Z]unächst und zumeist“ verhalten wir uns nach Heidegger zu unserer eigenen Faktizitätssituation „in der Weise der ausweichenden Abkehr“.<sup>497</sup> Im Gedankengang unserer Rekonstruktion ist dies ein Vorgriff, denn mit „zunächst und zumeist“ verweist Heidegger hier auf die „durchschnittliche“ Alltäglichkeit des „Man“-Selbst, zu der wir erst im nächsten Abschnitt kommen werden. Da Heidegger jedoch diese These, dass wir „zunächst und zumeist“ unserer Faktizitätssituation *emotiv ausweichen* und uns insofern *nicht auf sie einlassen*, andernorts auf *indifferente* Gemütslagen bezieht,<sup>498</sup> können wir ihr hier per Oppositionsbildung entnehmen, dass sein Begriff der „Ankehr“ sich auf *gehobene* wie auch *niedergedrückte* Gemütslagen erstreckt. Dadurch gelangen wir zu einer weiteren Differenzierung des Stimmungsbegriffs, derzufolge die „Ankehr“ d. h. die *emotive Zuwendung* zur eigenen Faktizitätssituation von (mehr oder weniger) *gehobener* oder aber *gedrückter* Art sein kann.

Damit aber die Erklärung des Stimmungsbegriffs nicht zirkulär wird, möchte ich für die Differenzierung zwischen gehobener und gedrückter emotiver Zuwendung das Kriterium einer *positiv-billigenden* oder *befürwortenden* bzw. *negativ-missbilligenden* oder *ablehnenden Stellungnahme* zur eigenen Faktizitätssituation vorschlagen. Darüber hinaus wird erst durch dieses Kriterium der Begriff *emotiver Zuwendung* selbst überhaupt handhabbar. Auch findet dieses Kriterium exegetischen Rückhalt bei Heidegger, der, zwar nicht explizit

<sup>495</sup> *Sein und Zeit*, S. 135.

<sup>496</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 137 f.

<sup>497</sup> *Sein und Zeit*, S. 136.

<sup>498</sup> Vgl. die „alltägliche Indifferenz“, *Sein und Zeit*, S. 43.

in *Sein und Zeit*, aber in einer Vorlesung vom Wintersemester 1928/29 mit dem Titel „Einleitung in die Philosophie“, in demselben systematischen Kontext sagt: „[...] alle wesentliche Verfassung des Daseins ragt in die Offenbarkeit des Daseins derart hinein, daß sie von ihm jeweils eine Stellungnahme erfordert“, wobei mit „Offenbarkeit“ an dieser Stelle genauer die stimmungsmäßige Erschlossenheit gemeint ist.<sup>499</sup> Die emotive Zuwendung zur eigenen Faktizitätssituation schließt demnach jeweils eine Stellungnahme oder jedenfalls die *Bereitschaft* oder *Disposition* zu einer Stellungnahme zur eigenen Faktizitätssituation ein, an welche wir uns meinem Vorschlag nach als Kriterium für den spezifischen Charakter der emotiven Zuwendung halten können (und müssen). Konkret ist nach diesem Kriterium die *gedrückte* Stimmung eines Menschen d. h. die gedrückt-emotive Zuwendung zu dessen eigener Faktizitätssituation an seiner Disposition zu erkennen, (wenn nicht vor anderen Menschen, so mindestens vor sich selbst) in einer *missbilligend-ablehnenden* Weise zu seiner eigenen Faktizitätssituation Stellung zu nehmen, die *gehobene* Stimmung eines Menschen dagegen an seiner Bereitschaft, (mindestens vor sich selbst) *billigend* oder *befürwortend* zu seiner eigenen Faktizitätssituation Stellung zu nehmen. Eine befürwortende Stellungnahme wird etwa lauten: „Es ist gut so / sagt mir zu / gefällt mir, dass ich dieses Leben führe und mein Leben weiter zu gestalten habe!“. Missbilligend oder ablehnend sind dagegen Stellungnahmen wie: „Dieses Leben, das ich führe, gefällt mir nicht! Ich will so nicht weiterleben!“, wobei der zweite, zukunftsorientierte Teil der missbilligenden Stellungnahme von der gegenwärtigen auf alle verbleibenden Lebensgestaltungsmöglichkeiten ausgedehnt werden und damit den Sinn annehmen kann, überhaupt nicht mehr weiterleben zu wollen. – Das Kriterium der Bereitschaft zu Stellungnahmen dieser Art passt überdies gut zu dem oben von Heidegger eingeführten Fragekriterium, „wie es einem geht“ mit der eigenen Faktizitätssituation, wenn wir diese Frage ihrerseits, hinter den Sinn der Bereitschaft zu den Standardantworten „gut“ und „schlecht“ zurückfragend, in das Entscheidungskriterium der Bereitschaft zu billigenden oder missbilligenden Stellungnahmen etwa des genannten Wortlauts überführen.

Kommen wir von hier aus erneut auf den Begriff der emotiven „Abkehr“ zurück, so haben wir in ihr zunächst ein *Fehlen* der Bereitschaft zu einer Stellungnahme zur eigenen Faktizitätssituation zu sehen. Doch ist dies noch zu schwach formuliert, da die fehlende Bereitschaft zur Stellungnahme noch nicht ein gleichzeitiges explizites Bewusstsein der eigenen Faktizitätssituation ausschließt und als solche noch nicht den aktivischen Charakter der „ausweichenden Abkehr“ hat. Dem lässt sich nur durch den Zusatz Rechnung tragen, dass der Betreffende sich schon *auf die Frage* nach der eigenen Faktizitätssituation *gar nicht einlässt* (vielleicht ist hier das richtige Wort, dass er sie verdrängt), die von ihm eine Stellungnahme der o. g. Art fordern würde – sodass er hin-

---

<sup>499</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Einleitung in die Philosophie*. In: Otto Saame und Ina Saame-Speidel (Hrsg.): „Gesamtausgabe“, Bd. 27. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1996, S. 338.

sichtlich der Grundsituation seines Lebens scheinbar gar nicht, damit aber nach Heideggers Diagnose in Wirklichkeit *indifferent-gleichgültig gestimmt* ist.<sup>500</sup>

Unterdessen dürfte die gesuchte systematische Entsprechung in Kierkegaards Konzeptionsbildung bereits aufgefallen sein. Denn werfen wir von hier aus noch einmal einen Blick auf die – ebenfalls aus dem Stimmungsbegriff gewonnene – *existenzielle Grundfrage* aus dem Kierkegaard-Teil dieser Untersuchung zurück, so fällt auf, dass die Explikation des Stimmungsbegriffs im Rahmen der Rekonstruktion von Heideggers „Daseins“-Idee uns eine inhaltlich ganz ähnliche Grundfrage als Entscheidungskriterium für eine bejahende Einstellung zum eigenen Leben nahe legt. Hier lässt sie sich umschreiben als Frage nach der Bereitschaft zu einer billigenden oder begrüßenden Stellungnahme zur eigenen Faktizitätssituation. Stellen wir diese Explikation in den gleichen systematischen Zusammenhang, so haben wir das *Entscheidungskriterium für die bejahende Einstellung eines Menschen zum eigenen Leben* darin zu sehen, ob er (mindestens vor sich selbst) auf die Frage „Billigst du / begrüßt du, dass du dieses Leben führst und dein Leben weiterhin zu gestalten hast?“ mit „Ja“ antworten würde. Folgen wir nun der letzteren Frageformulierung weiter, um ihre begriffliche Anschlussfähigkeit an Heideggers weitere Daseinsanalytik zu nutzen.

Hinzufügen möchte ich an dieser Stelle noch, dass die zuletzt formulierte Frage nicht nur im Interesse unserer Fragestellung durch die Begrifflichkeit Heideggers nahe gelegt wird. Vielmehr legt auch Heidegger selbst sie als Grundfrage menschlichen Daseins nahe. Wiederum ist dies besonders deutlich aus der oben erwähnten Vorlesung vom Wintersemester 1928/29 ersichtlich, wo Heidegger sie, mit Bezug auf „das Dasein“ (richtig ausgedrückt: „daseiende“ Menschen), in den allgemeinen Wortlaut fasst, „[...] ob das Dasein, dem es um sein Seinkönnen geht, das Faktum seines Seins von sich aus auf eigenen Beschluß begründen kann.“<sup>501</sup> An späterer Stelle von *Sein und Zeit* greift Heidegger die Fähigkeit des Menschen, die (hier mit „Faktum seines Seins“ angesprochene) eigene Faktizitätssituation „auf eigenen Beschluß“ zu gründen, in seiner „Entschlossenheits“-Konzeption auf.<sup>502</sup> Ich erwähne dies vorwegnehmend, um einen orientierenden Vorblick darauf zu geben, wie im weiteren Verlauf von Heideggers Daseinsanalytik die uns interessierende Frage nach der Möglichkeit einer bejahenden Einstellung zum eigenen Leben noch entscheidende Wichtigkeit erlangen wird. Um dort hinzugelangen, brauchen wir zunächst nichts weiter zu tun, als die Rekonstruktion von Heideggers Daseinsanalytik fortzusetzen.

<sup>500</sup> Vgl. auch: *Einleitung in die Philosophie*. A. a. O., S. 329 und 338.

<sup>501</sup> *Einleitung in die Philosophie*. A. a. O., S. 340.

<sup>502</sup> Dort bereits erweitert um den Todesaspekt: Vgl. *Sein und Zeit*, S. 305 ff.

### 2.3.5 Die Frage nach dem „Wer des Daseins“. „Durchschnittliche Alltäglichkeit“ und das „Man-selbst“

Unter dem Titel der *„Frage nach dem Wer des Daseins“* geht Heidegger der Frage nach dem *Selbstverhältnis* nach, das in den Lebensvollzug des In-der-Welt-Seins involviert ist.<sup>503</sup> Zwar haben wir gerade in der „Sorge“, deren Begriff ich im vorangegangenen Abschnitt rekonstruiert habe, ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst zu sehen, jedoch zu „sich selbst“ mit Bezug auf dessen jeweilige *Seinsweise* des alltagspraktisch-besorgenden In-der-Welt-Seins, welche nach der „Verstehens“- und „Befindlichkeits“-Seite differenziert worden war. Im Vollzug des Sorge tragenden alltagspraktischen In-der-Welt-Seins unterhält der Mensch immer auch ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst, das oben bereits als ein bestimmtes *Selbstverständnis* ausgewiesen wurde, ohne es allerdings eigens zum Thema zu machen. Heideggers gesonderte Thematisierung dieses Selbstverhältnisses ist der Auftakt zu seiner Exposition der spezifischen Problemsituation menschlicher Existenz und daher für uns wichtig.

Mit welcher Art Selbst oder Subjekt wir es hier zu tun haben, erörtert Heidegger, indem er sich zuallererst von dem traditionell maßgeblichen Subjektbegriff absetzt, der, so wie er ihn expliziert, darin *mentalistisch* ist, dass mit ihm Subjekte als für sich genommen isolierte („Welt“-lose), beharrliche Träger wechselnder Bewusstseinszustände, also als „Ich“- oder „Seelensubstanzen“ verstanden werden, worin Heidegger abermals den kategorialen Apparat der Vorhandenheitsontologie vorausgesetzt sieht.<sup>504</sup> Darüber hinaus macht Heidegger gegen die traditionell beanspruchte Selbstevidenz des mentalistischen Subjektbegriffs geltend, es könne doch sein, „daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin.“<sup>505</sup> Mit dieser Wendung schließt Heidegger sachlich an eine frühere Formulierung an, in der er dem menschlichen „Dasein“ ein Verständnis der eigenen Existenzweise zuschreibt, welches als eine „Möglichkeit seiner selbst“ einschließe, „es selbst oder nicht es selbst zu sein.“<sup>506</sup> – Erneut wird viel zu tun sein, um diese dem Wortlaut nach paradoxe Bestimmung, die Heidegger unausgesprochen von Kierkegaard übernimmt,<sup>507</sup> begrifflich angemessen zu formulieren. Immerhin haben wir es hier (wie ebenfalls in Kierkegaards *Krankheit zum Tode*) mit der *Grundalternative* seiner Selbstkonzeption zu tun.

Bevor wir mit der Rekonstruktionsarbeit fortfahren, seien noch einige Begriffszuordnungen vermerkt, um eine Leitidee von Heideggers Selbstkonzeption zur Orientierung zu haben. Heidegger umschreibt die Disjunktionsglieder

<sup>503</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 114 ff.

<sup>504</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 114 ff.

<sup>505</sup> *Sein und Zeit*, S. 115.

<sup>506</sup> *Sein und Zeit*, S. 12.

<sup>507</sup> Vgl. Kierkegaards ebenfalls paradoxal formulierte Alternative des „Selbst“, „es selbst“ oder „nicht es selbst“ zu sein in der *Krankheit zum Tode*, S. 26, die uns zur Formulierung seiner Konzeption gelingenden Selbstwerdens geführt hatte.

der genannten paradoxalen Formulierung durch die Alternative, „sich zueigen“ oder nicht „zueigen“ zu sein sowie durch die Möglichkeit, sich zu „gewinnen“ oder zu „verlieren“.<sup>508</sup> Ersteres nennt er dann „*eigentliches*“, letzteres „[u]neigentlich[es]“ Selbstsein.<sup>509</sup> – Die Begriffsopposition „*Eigentlichkeit*“ und „*Uneigentlichkeit*“ können wir ihrem Sinn nach vielleicht am ehesten durch die heute geläufigere Terminologie von „Authentizität“ versus „Unauthentizität“ übersetzen. Wenn diese Zuordnung das Gemeinte trifft, so folgt, dass Heideggers paradoxale Wortwahl durch die begrifflich-logisch so weit unproblematische Unterscheidung zwischen *authentischem* und *unauthentischem Selbstsein* zu erläutern ist.

Heideggers Diagnose zur Frage nach dem „Wer des alltäglichen Daseins“ ist wiederum von seiner phänomenologischen Untersuchungsmethode her zu verstehen, die ich zuletzt zum Zweck der Rekonstruktion des Sorgebegriffs explizit gemacht habe. An diesem Ort reicht es, wenn wir uns daran erinnern, dass die phänomenologische Rekonstruktion hinsichtlich der „Verstehens“- bzw. „Entwurfs“-Seite unter anderem zur Konsequenz hatte, dass der Mensch sich im Vollzug seines Sorge tragenden, alltagspraktischen In-der-Welt-Seins jederzeit aus *sozialen Rollen* heraus versteht, d. h. als jemand, der jeweils der-und-der sozialen Tätigkeit nachgeht. Um es mit einer typischen Wendung Heideggers zu sagen: Im Vollzug ihres Alltagslebens „*sind*“ Menschen „das, was sie betreiben“.<sup>510</sup> An dieser Stelle setzt Heideggers Analyse des „*Man*“ und des „*Man-selbst*“ ein. – Da Heidegger, was er mit dem „*Man*“ meint, zu erheblichen Teilen in ungrammatischen, ja begriffswidrigen Formulierungen umschreibt<sup>511</sup> und uns dabei zudem mit einer eher fragwürdigen, in polemisch-geringschätzigem Ton ausgebreiteten Detailfülle über das typische Leben der Öffentlichkeit konfrontiert,<sup>512</sup> ist es schwierig, das „*Man*“ begrifflich klar zu bestimmen. Wir kommen der Idee des „*Man*“, denke ich, am besten nahe, wenn wir im Anschluss an das gerade Gesagte den folgenden Gedankengang versuchen.

Wer sich selbst als jemand versteht, der die-und-die soziale Rolle innehat, dessen Selbstverständnis richtet sich ebendamt nach denjenigen *normativen Standards*, die in den Augen der sozialen Öffentlichkeit einen beliebigen Träger dieser Rolle definieren.<sup>513</sup> In Heideggers Darstellung betreffen diese Standards nicht nur Handlungsweisen, also das, was man in der betreffenden Rolle

<sup>508</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 42 f. und 128.

<sup>509</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 42 f.

<sup>510</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 126.

<sup>511</sup> Etwa: Das „*Man*“ sei „das *Niemand*“, „die *Anderen*“ u. dgl. m. Vgl. *Sein und Zeit*, S. 128 f.

<sup>512</sup> Vgl. kritisch dazu Roger Waterhouse: *A Heidegger Critique. A Critical Examination of the Existential Phenomenology of Martin Heidegger*. Sussex: Harvester Press 1981, S. 179-192.

<sup>513</sup> Heidegger spricht nicht ausdrücklich von „Normen“, meint aber offensichtlich denselben Sachverhalt, wenn er die „Herrschaft“ der Anderen anspricht, die dem Einzelnen dessen alltagspraktisches Selbstverständnis „vorzeichnet“ oder „vorg[ibt]“. Vgl. *Sein und Zeit*, S. 129 f.



tut, sondern auch *Überzeugungen* hinsichtlich dessen, „was sich“ für einen beliebigen Träger dieser Rolle „gehört“ und was man als solcher „gelten läßt und was nicht“. <sup>514</sup> Versteht sich jemand selbst aus einer bestimmten sozialen Rolle heraus, so richtet er sich demnach in seinem Selbstverständnis nach all dem, was *man* als beliebiger Träger dieser Rolle nach Maßgabe der sozialen Öffentlichkeit tut und für richtig hält. Der Begriff der sozialen Rolle darf dabei nicht in einem allzu engen Sinn verstanden werden, denn Heidegger formuliert diese These nicht nur für berufliche Tätigkeiten, sondern auch für Gepflogenheiten wie z. B. Freizeit-, Genuss- und Erholungstätigkeiten, die ja auch zu unserem Selbstverständnis gehören, – mit der Konsequenz, dass wir auch genießen, uns vergnügen sowie uns zeitweilig von den Menschen zurückziehen, „wie *man* genießt“, sich „vergnüg[t]“ und sich zurückzieht. <sup>515</sup>

Das „Man“ lässt sich mithilfe dieser Umschreibungen bestimmen als der *beliebige Träger einer sozialen Rolle*, so, wie er (*als* Träger dieser Rolle) jeweils nach den *normativen Standards der sozialen Öffentlichkeit* definiert ist. Ist dann mit dem „Man-selbst“ einfach das Selbstverhältnis derer gemeint, die sich als beliebige Träger der Kombination ihrer jeweiligen sozialen Alltags- (inklusive Alltagsrückzugs-) Rollen und damit als Träger derjenigen allgemeinen Eigenschaften verstehen, die nach den Standards der sozialen Öffentlichkeit einen Träger dieser Rollen auszeichnen (freilich abermals, ohne dem „als“ dieses Selbstverständnisses dieses abstrakt-philosophische Begriffsverständnis aufnötigen zu dürfen)? Nein, denn obwohl dies ein Teil des Gemeinten ist, bestimmt Heidegger das „Man-selbst“ darüber hinaus und hauptsächlich durch dessen Abgrenzung von dem „*eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst*“. <sup>516</sup> Worauf Heidegger mit dem „Man-selbst“ hinaus will, ist also das genannte Selbstverständnis, insofern es nicht „eigens ergriffen“ worden ist. Dass jemand sein aus sozialen Rollenstandards zusammengesetztes Selbstverständnis nicht „eigens ergriffen“ hat, kann wiederum nur besagen, dass er es *nicht* eigens *gewählt* hat. Er ist vielmehr in sein sozial standardisiertes Selbstverständnis „hineingeraten“, ohne sich *zu der Frage verhalten* zu haben, *ob er sich eigentlich so verstehen will* und sich mit seinem sozialen Selbstverständnis *identifizieren* kann oder nicht.

Nun ist dies Heideggers alltagsphänomenologischer Diagnose nach ein *unvermeidliches* Versäumnis, dem sich kein Mensch entziehen kann. Denn noch bevor jemand sich selbst die gerade genannte Frage stellen und sich positiv oder negativ zu ihr verhalten kann, ist er jeweils schon in eine bestimmte Gestaltung des alltagspraktischen In-der-Welt-Seins, also verschiedener sozialer Praktiken und Rollen mitsamt der ihnen zugehörigen, standardisierten Selbstverständnisse hineingewachsen und d. h. *hineinsozialisiert* worden. Hieraus folgt, dass jeder Mensch aufgrund seiner Sozialisation (die immer eine Sozialisation in eine bestimmte alltagspraktische Lebensgestaltung ist) *zu Beginn*

<sup>514</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 127.

<sup>515</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 126 f.

<sup>516</sup> *Sein und Zeit*, S. 129.

seines alltagspraktischen Lebensvollzugs dasjenige Selbstverhältnis hat, welches Heidegger das „Man-selbst“ nennt. Diese Konsequenz spricht Heidegger aus, wenn er (in diesem Kontext stets im zeitlichen Sinne) sagt, „zunächst“ sei das Selbst des alltäglichen Daseins „das Man-selbst“.<sup>517</sup> – Doch nicht nur zunächst haben wir nach Heidegger das Selbstverhältnis des Man-Selbst, sondern „zumeist bleibt es so“.<sup>518</sup> Auch unser *späteres* alltagspraktisches Leben gestalten wir Heideggers Diagnose nach meistens fraglos so, wie *man* es (unter den gegebenen Umständen) eben gestaltet und verstehen uns dabei gleichfalls ohne fragende Distanz so, wie *man* sich eben in unseren Rollen versteht. Nach Heidegger haben wir es hier mit einer *Eigendynamik* in der Geschäftigkeit des Alltagslebens selbst zu tun, der wir immer wieder in der Weise verfallen, dass wir uns ganz aus unseren aktuellen Geschäften heraus verstehen, ohne dazu jene Distanz zu wahren, die in der Frage zum Ausdruck kommt, ob wir uns eigentlich so verstehen wollen oder nicht.<sup>519</sup> Heidegger drückt dies mit der Wendung aus, dass wir (zumeist) im Besorgen „von der besorgten Welt *benommen*“ seien.<sup>520</sup> „Verfallenheit“ ist sein Terminus für diesen Sachverhalt.<sup>521</sup> Um Heideggers abstrakte Terminologie zu vervollständigen, sei noch vermerkt, dass er diese „verfallende“ Weise, in der wir zunächst und zumeist unser alltagspraktisches Leben vollziehen (nämlich im Selbstverhältnis des „Man-selbst“), auch die Seinsart der „*durchschnittliche[n] Alltäglichkeit*“ nennt<sup>522</sup> und sie später im Text durch das Kürzel des „verfallenden Sein[s] bei ...“ bezeichnet.<sup>523</sup> Letzteres Kürzel wird so schließlich zum dritten und letzten Versatzstück, mithilfe dessen Heidegger später den Sorgebegriff (bzw. dessen Erschließungsfunktionen) schematisch differenziert in (1) das „Sich-vorweg“-Sein des „verstehenden“ Sorgetragens, (2) das „Schon-sein-in“ (der Welt) des „befindlichen“ Sorgetragens und (3) das „Sein-bei“ „(innerweltlich) begegnendem Seienden“ des (zunächst und zumeist) „verfallenden“ Sorgetragens nach dem Selbstverhältnis des „Man-selbst“.<sup>524</sup>

Nach dieser Explikation können wir bereits besser verstehen, was Heidegger vorgreifend als die Möglichkeit ansprach, „daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin“. Nach Maßgabe der alltagsphänomenologischen Diagnose Heideggers bin ich im Vollzug meines Alltagsdaseins zunächst und zumeist in dem Sinne „nicht ich selbst“, als ich mein „Wer“, d. h. wer ich meinem sozialen Selbstverständnis nach bin, *nicht selbst gewählt* und mir zu Eigen gemacht habe, sondern es mir *von der sozialen Öffentlichkeit habe vorgeben lassen* (dies ist auch der genauere Sinn von Heideggers erwähnter Rede von jenem „uneigentlichen“ Selbstsein, welches sich nicht

<sup>517</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 129.

<sup>518</sup> *Sein und Zeit*, S. 129.

<sup>519</sup> Dies wird sehr ausführlich abgehandelt in *Sein und Zeit*, §§ 35-38, S. 166-180.

<sup>520</sup> Zuerst in *Sein und Zeit*, S. 61.

<sup>521</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 175 f.

<sup>522</sup> Vgl. die Begriffseinführung der „*Durchschnittlichkeit*“: *Sein und Zeit*, S. 127 f. sowie 181.

<sup>523</sup> *Sein und Zeit*, S. 192.

<sup>524</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 191 f. sowie 249 f. und 327 f.

„zueigen“ ist). Zugleich können wir hieraus schon einen Vorblick auf die spätere Konzeption des „eigentlichen“ oder authentischen Selbstverhältnisses gewinnen, welches nach Heideggers eigenen Worten nicht etwa in einem „vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts“ besteht,<sup>525</sup> der gleichsam „über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser [verfallenden Alltäglichkeit]“ sei.<sup>526</sup> Für Heideggers Konzeption authentischen Selbstseins ist *keine Loslösung* von jeglichen, sozial standardisierten Rollen(träger)-Selbstverständnissen entscheidend – die ist im Rahmen von Heideggers daseinsanalytischer Konzeption auch gar nicht möglich –, sondern ein bestimmter *Modus*, wie das Selbst sich sein jeweiliges rollendefiniertes Selbstverständnis *zu Eigen machen* kann.

Und wieder ist die systematische Parallele zu Kierkegaard offensichtlich, entspricht doch das „Man-selbst“ dem Selbstverhältnis des „ästhetisch“-unmittelbar orientierten Individuums, welches bereits in *Entweder/Oder* Thema war und dessen existenzielles Defizit in der *Krankheit zum Tode* als „Verendlichung“ angesprochen wurde. Nicht von ungefähr kommt Heidegger bis in die Einzelheiten zur gleichen Diagnose, wie die zuletzt gewonnenen, gleich lautenden Bestimmungen zeigen. Ergänzend erwähnen möchte ich an dieser Stelle nur die (Selbst-) Verarmung des im „Man-selbst“ befangenen Menschen um den *Möglichkeitsspielraum* dessen, wer er seinem sozialen Selbstverständnis nach *sein könnte* (abseits davon, wer er seiner gesellschaftlich vorgegebenen Identität nach *faktisch* ist). Wer seine Möglichkeiten nach dem „Man-selbst“ auslegt, so Heideggers Formulierung, der „hat im vorhinein die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis [...] dessen, was sich gehört und schickt, eingeschränkt“ – mit der auch von Heidegger gezogenen Konsequenz, dass er „möglichkeitsblind“ wird und „sich bei dem nur ‚Wirklichen‘“ „beruhigt“.<sup>527</sup>

Versuchen wir zum Abschluss dieses Abschnitts eine zusammenfassende Explikation von Heideggers Begriff des „Man-selbst“, differenziert nach den beiden Seiten des Sorge tragenden Verhältnisses zum eigenen In-der-Welt-Sein, um diesen Begriff mit dem oben über „Verstehen“ und „Befindlichkeit“ Ausgeführten in Zusammenhang zu bringen. Hinsichtlich der „Verstehens“- oder „Entwurfs“-Seite der „Sorge“ ist für denjenigen, der das Selbstverhältnis des „Man-selbst“ hat, *erstens* charakteristisch, dass er sich seine jeweils künftige alltagspraktische Rollengestaltung inklusive des damit verbundenen, standardisierten Rollenselbstverständnisses von den Normen der sozialen Öffentlichkeit (hinsichtlich dessen, wie *man* in seiner Lebenslage das künftige eigene Leben gestalten sollte) *vorgeben* lässt. Dass er sich dies „vorgeben“ lässt, bedeutet wiederum, dass er sich in seinem Lebensentwurf nach den Normen der sozialen Öffentlichkeit richtet, ohne sich insbesondere zu der Frage zu verhalten, *ob* er sich und sein Leben eigentlich so verstehen will, wie

<sup>525</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 130.

<sup>526</sup> *Sein und Zeit*, S. 179.

<sup>527</sup> Heidegger bezieht diese Formulierung statt auf den „daseienden“ Menschen abermals auf das „Dasein“ in der „durchschnittliche[n] Alltäglichkeit des Besorgens“. Vgl. *Sein und Zeit*, S. 194 f.

die Normen es verlangen. – Hiermit ist nun außerdem nachvollziehbar, warum Heidegger, wie oben schon erwähnt wurde, dem „Man-selbst“ *zweitens* hinsichtlich der „Befindlichkeits“-Seite des Sorgetragens eine emotive „Abkehr“ von der eigenen Faktizitätssituation zuschreibt: Wenn jemand sein alltagspraktisches Leben inklusive seines sozialen Selbstverständnisses einfach hin so gestaltet, wie man es nach dem Urteil der sozialen Öffentlichkeit in seiner Lebenssituation gestalten sollte, ohne dabei denjenigen Kontakt zu sich selbst zu haben, der sich in der Frage ausdrückt, ob er diese Lebensgestaltung eigentlich will (und sich mit ihr identifizieren kann) oder nicht, dann *fehlt* ihm ebendamt auch diejenige Selbstnähe, die zu einer *positiv-billigenden oder negativ-missbilligenden Stellungnahme* zu der Grundsituation bereit ist, dass er „da ist“ in dieser Gestaltung seines In-der-Welt-Seins und sein In-der-Welt-Sein stets in irgendeiner Weise zu gestalten „hat“. In dem Fehlen dieser Bereitschaft aber bestand Heideggers Kriterium für die emotive „Abkehr“ von der eigenen Faktizitätssituation. Wir können daher mit Heidegger folgern, dass diejenigen Menschen, deren Selbstverhältnis von der Art des *Man-Selbst* ist, (solange sie darin verbleiben) sich *emotiv nicht auf ihre eigene Faktizitätssituation einlassen*.

Notieren wir noch einmal stichwortartig die Bedingungskette, die sich so weit aus Heideggers Analyse menschlichen Daseins ergeben hat: Das Kriterium für *existenzielles Gelingen* bestand in der Bereitschaft zu einer *positiven Stellungnahme zur eigenen Faktizitätssituation*, welche wir aus Heideggers Begriff der emotiven „Ankehr“ an die eigene Faktizitätssituation ableiten konnten. Ihrerseits erforderte sie eine *Befreiung vom Man-Selbst* zu Gunsten eines Selbstverhältnisses, in welchem der Betreffende sich insbesondere *zu der Frage verhält* und sodann selbst wählt, *wer er seinem sozialen Selbstverständnis nach sein will*; um es mit Kierkegaards Begriff zu sagen: Es geht um das Erfordernis, zu einem „ethischen“ Selbst zu gelangen. Wir stehen nun vor der Frage, wie diese Befreiung vom Man-Selbst sowie alsdann ein authentisches Selbstverhältnis im genannten Sinn möglich ist. Die entscheidende Rolle dabei schreibt Heidegger der *Angst* zu.

### **2.3.6 Heideggers Angstanalyse I: Methodisches, strukturelle Gesichtspunkte und der innere Zusammenhang der „Wovor“-Bestimmungen**

Wenn wir *die Rolle der Angst* in Heideggers weiterem Gedankengang verstehen wollen, müssen wir sie nach zwei Hinsichten unterscheiden, die wir mithilfe von zwei Begriffen auseinander halten können, von denen ich oben schon verschiedentlich Gebrauch gemacht habe: Heideggers Begriffspaar „existenzial“ und „existenziell“. <sup>528</sup> „Existenzial“, d. h. im Rahmen von Heideggers existenz- bzw. daseinsanalytischer Untersuchung, ist die Funktion der Angst eine *methodologische*. <sup>529</sup> Denn die phänomenologische Methode Heideggers ver-

<sup>528</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 12 f.

<sup>529</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 182 und 190.

langt, die Struktur menschlichen Daseins im Rekurs auf die Art und Weise herauszuarbeiten, wie sie dem Menschen innerhalb seines Daseinsvollzugs „erschlossen“ d. h. zugänglich ist. Nun ist die Angst nach Heidegger als „Grundbefindlichkeit“ eine spezifische „Weise des Erschließens“, „in der das Dasein sich vor sich selbst bringt“ und dabei insbesondere auf die eigene Situation der „Verfallenheit“ im Man-Selbst aufmerksam wird.<sup>530</sup> Somit hat die Angst – d. h. nun aber: der Rekurs auf die Angst – eine methodologisch wichtige Funktion in Heideggers Daseinsanalytik. Zu beachten ist dabei, dass diese Funktion eine methodologisch-*heuristische* ist, die nur für einen Theoretiker, den *Existenzphilosophen*, besteht.

Darüber hinaus aber schreibt Heidegger der Angst auch eine „existenziell“ d. h. für den nicht-theoretischen *Daseinsvollzug* jedes Menschen unverzichtbare Funktion zu. Wie wir uns angesichts des bislang Ausgeführten kurz klar machen können, hat dies seinen Grund darin, dass nach Heideggers Diagnose *erstens* jeder Mensch „zunächst“ zu Beginn seines alltagspraktischen Lebensvollzugs sowie „zumeist“ auch danach im Man-Selbst befangen ist, *zweitens* aber um der Möglichkeit eines gelingenden, mithin sich zu Eigen gemachten Lebens willen sich von seiner Selbstvergessenheit im Man-Selbst befreien muss, was *drittens* nur im Durchgang durch die Angst möglich ist – weil, wovon sich jemand befreien können soll, ihm erst einmal bewusst werden muss und die Selbstvergessenheit des Man-Selbst nach dem Gedankengang in *Sein und Zeit* nur in der Angst bewusst wird. Um die kurze Vororientierung zur Rolle der Angst bei Heidegger abzuschließen, ist hinsichtlich der existenziellen Funktion der Angst noch zu ergänzen, dass die Angst nicht *nur* auf die Selbstvergessenheit im Man-Selbstverhältnis, sondern zugleich auf eine Grundsituation aufmerksam macht, welche die erforderliche Selbstwahl gerade zu *verunmöglichen* droht und so zu einem *existenziellen Problem*, damit aber wiederum zu einer *existenzialphilosophischen Herausforderung* wird.

Heidegger führt die Phänomenologie der Angst nach drei verschiedenen strukturellen Gesichtspunkten durch: (1) dem Gesichtspunkt des „Wovor“ der Angst, (2) des „Worum“ der Angst sowie (3) der spezifischen Erschließungsfunktion der Angst. Beginnen wir, Heidegger folgend, mit seiner systematischen Abgrenzung der Angst von der Furcht hinsichtlich der Frage nach dem „Wovor“.<sup>531</sup> Mit der Frage nach dem „Wovor“ der Furcht bzw. Angst trägt Heidegger dem begrifflichen Sachverhalt Rechnung, dass nicht sinnvollerweise von jemandem gesagt werden kann, er habe Furcht bzw. Angst, wenn es keine Antwort auf die Frage gibt, *wovor* er sich fürchtet bzw. Angst hat. Die Ausdrücke „Furcht“ und „Angst“, so kann man auch sagen, müssen, wann immer sie sinnvoll einer Person P zugeschrieben werden, zu zweistelligen Prädikaten der Form „P fürchtet sich *vor* ...“ bzw. „P hat Angst / ängstigt sich *vor* ...“ ergänzt werden können (bei denen in die Leerstelle eine Benennung dessen einzusetzen ist, *wovor* P sich jeweils fürchtet bzw. ängstigt). Eine allge-

<sup>530</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 182.

<sup>531</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 185 f.

mein charakterisierende Antwort auf die Frage zu finden, *wovor* eine Person Angst hat, wenn sie Angst hat, ist daher bereits ein semantisches Erfordernis, welches die Angstanalyse erfüllen muss und von welchem Heidegger hier denn auch den Ausgang nimmt.

Als zweites strukturelles Merkmal gibt Heidegger an, dass Angst immer auch „*Angst um ...*“ ist,<sup>532</sup> und ergänzt das Prädikat „Angst“ somit noch durch eine dritte Einsetzungsstelle. Deshalb müssen wir die semantische Auskunft zur „Angst“ nach Heidegger wie folgt ergänzen: Wann immer einer Person P korrekterweise Angst zugeschrieben werden soll, muss „Angst“ zu einem dreistelligen Prädikat ergänzt werden können der Form „P hat Angst / ängstigt sich *vor ... um ...*“ (wobei in die letztere Leerstelle eine Benennung dessen einzufügen ist, worum P sich ängstigt). Im Unterschied zu den verschiedenen Varianten, die er zum *Wovor* der Angst anführt, ist Heideggers Auskunft zum *Worum* der Angst immer gleich. Wir können sie deshalb gleich hier anfügen: Wenn eine Person Angst hat, so Heidegger, dann hat sie Angst um ihr „In-der-Welt-sein selbst“.<sup>533</sup> Dies ist jedoch eine noch undifferenzierte Feststellung, die Heidegger gleich darauf auf den Aspekt ihres „In-der-Welt-sein-können[s]“, ja ihres „eigentliche[n] In-der-Welt-sein-können[s]“ einschränkt.<sup>534</sup> – Mit dem „Können“ dieser Formulierung kann Heidegger hier wie nachfolgend meines Erachtens nichts anderes meinen als die Fähigkeit einer Person, ihr In-der-Welt-Sein, genauer gesagt: ihre Faktizitätssituation irgendwie *zu bewältigen*; sie verweist somit auf dasjenige Gelingen, welches darin besteht, letztlich zu einer *positiv-begrüßenden oder billigenden Einstellung* zu dieser Situation zu gelangen. Damit dies gelingt, muss die betreffende Person (wie wir zuletzt in der Bedingungskette festgehalten haben) wiederum zu ihrem „eigentlichen“ In-der-Welt-Sein gelangen, innerhalb dessen sie *selbst gewählt* hat, welches Leben sie alltagspraktisch führen und wie sie sich dabei verstehen will. Weil das zuerst genannte „Können“ oder Gelingen also das „Eigentlichkeits“-Kriterium einschließt, kann Heidegger sie in der zitierten Wendung zusammenziehen.

Kommen wir nun auf die inhaltliche Frage nach dem *Wovor* der Angst zurück. Heideggers erste Auskunft auf diese Frage besteht in einer Abgrenzung von dem *Wovor* der *Furcht*, welches er als ein „innerweltliches Seiendes“ bestimmt, das für eine Person den Charakter „einer bestimmten Abträglichkeit“ hat, d. h., sie im Hinblick auf „ein besonderes faktisches Seinkönnen“ zu beeinträchtigen droht.<sup>535</sup> Beispielhaft dafür wäre ein Auto, das die physische Gesundheit und Bewegungsmöglichkeiten eines Fußgängers dadurch zu beeinträchtigen droht, dass es ihn in einen Unfall verwickelt. Dieses Beispiel illustriert auch den Zusatz Heideggers, das *Wovor* der *Furcht* sei stets ein Seiendes, das sich dem Betroffenen „aus einer bestimmten Gegend“ räumlich nä-

<sup>532</sup> *Sein und Zeit*, S. 187.

<sup>533</sup> *Sein und Zeit*, S. 187.

<sup>534</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 187.

<sup>535</sup> *Sein und Zeit*, S. 185 f.

hert.<sup>536</sup> Im Gegensatz dazu kommt nach Heidegger als *Wovor der Angst* überhaupt *kein konkretes Seiendes* von der Art des Zuhandenen, Vorhandenen oder (Mit-) Daseienden in Frage, und somit auch nichts von der Art dessen, was sich räumlich nähern könnte. Als charakteristische Belege für diese Negativaussage führt Heidegger einige im Alltagsleben gebräuchliche Redeweisen an, mit denen Betroffene ihren Angstanfall nachträglich kommentieren, wie die etwas ratlosen Kommentare „Nichts ist es und nirgends“ oder „es war eigentlich nichts“.<sup>537</sup> – Dann aber geht Heidegger noch über die erste Negativaussage hinaus, indem er diese Kommentare wörtlich ernst nimmt und behauptet, sie träfen „in der Tat ontisch das, *was es war*“.<sup>538</sup>

Wenn wir Heidegger mit dieser stärkeren Negativaussage beim Wort nähmen, müssten wir ihn der Verletzung des o. g. semantischen Erfordernisses beschuldigen, denn wenn die richtige Antwort auf die Frage „Wovor hat eine Person Angst, wenn sie Angst hat?“ lautet: „Sie hat Angst vor nichts“, so folgt daraus ja gerade, dass es kein Wovor gibt. Denn die Antwort „Sie (die Person) hat Angst vor nichts“ ist logisch äquivalent mit der Aussage „Es ist nicht der Fall, dass sie vor etwas Angst hat“, was wiederum zeigt, dass das Wort „nichts“ in der ersten Formulierung der Antwort die Bedeutung des *Negationsbegriffs* hat. Indessen steht Heideggers weiterer Gedankengang zu dieser Konsequenz im Widerspruch. So geht Heidegger gleich im Anschluss an diese Negativantwort unkommentiert, ja offenbar per Gleichsetzung, zu einer über, die „das Nichts“ zum Wovor der Angst erklärt.<sup>539</sup> Im Übergang zu einer substantivischen Redeweise von *dem* „Nichts“ gibt Heidegger diesem Wort eine *prädikative Umdeutung*, an die wir uns bei Verzicht auf die negationstheoretische Deutung nicht nur deshalb zu halten haben, weil andernfalls mit der Verletzung des semantischen Erfordernisses die Angstanalyse bereits am Ende wäre, sondern auch, weil Heidegger durchaus im Folgenden nähere prädikative Bestimmungen des Wovor der Angst anführt.<sup>540</sup> Lassen wir also das negations-theoretisch gedeutete „nichts“ ganz beiseite und wenden uns sogleich Heideggers näheren Bestimmungen dessen zu, wovor eine Person Angst hat, wenn sie Angst hat.<sup>541</sup>

<sup>536</sup> *Sein und Zeit*, S. 140.

<sup>537</sup> *Sein und Zeit*, S. 186 f.

<sup>538</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 187.

<sup>539</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 187.

<sup>540</sup> Auch Heideggers Angstanalyse verrät eine systematische Nähe zu Kierkegaard, die samt allen Differenzen herauszuarbeiten hier allerdings zu weit führen würde. Vgl. dazu Dan Magurshak: „The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship“. In: Robert L. Perkins (Hrsg.): *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*. Macon: Mercer University Press 1985, S. 167-195.

<sup>541</sup> Die Kritik an dem logisch ungerechtfertigten Übergang vom „nichts“ der Negation zum prädikativen „Nichts“ ist wohlbekannt und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Vgl. Rudolf Carnaps einflussreichen Kommentar zu Heideggers Schrift *Was ist Metaphysik?* mit dem Titel „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: *Erkenntnis* 2 (1931), S. 219-241. Zur Kritik an Carnaps Heidegger-Kritik vgl. Holm Tetens in *Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung*. München: Verlag C. H. Beck 2004, S. 203-211.

Bevor wir den genaueren Sinn von Heideggers prädikativem „Nichts“-Begriff verstehen können, ist es erforderlich, einige Grundbestimmungen des Wovor der Angst miteinander in Zusammenhang zu bringen, die Heidegger angibt als „das Dasein“<sup>542</sup> oder „*das In-der-Welt-sein als solches*“,<sup>543</sup> auch als „das geworfene In-der-Welt-sein“<sup>544</sup> und ebenfalls als „*die Welt als solche*“<sup>545</sup> oder das „Nichts der Welt“<sup>546</sup>. Fangen wir die Rekonstruktion dieses heterogenen Ensembles von Bestimmungen mit der von mir zuerst genannten an: Das Wovor der Angst ist „das Dasein“. – Dies ist eine merkwürdige Auskunft, bedeutet es doch, dass wer Angst hat, nicht nur *um* seiner selbst, genauer: um seiner Existenz willen Angst hat, sondern auch *vor* sich selbst. So bestätigt Heidegger ausdrücklich, dass das Wovor der Angst geradewegs identisch sei mit dem Worum der Angst,<sup>547</sup> „das sie erfüllende Seiende“ sei „dasselbe, nämlich das Dasein“.<sup>548</sup> In den gleichen Zusammenhang gehört Heideggers Umschreibung, dass die Bedrohung der Angst (im Unterschied zur Furcht) sich nicht von irgendwoher nähert, sondern, obwohl räumlich „nirgends“, jeweils gleichsam „schon ‚da‘“ sei, und zwar „so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt“.<sup>549</sup> Man kann diese besondere Art Nähe der Bedrohung vielleicht am besten damit umschreiben, dass sie gleichsam ‚im eigenen Rücken liegt‘.

Doch dies sind metaphorische Umschreibungen, die zwar auf das je eigene Dasein verweisen, aber hinsichtlich der Frage auf den Begriff gebracht werden müssen, *was es denn ist* am je eigenen Dasein, womit die Bedrohung aus dem Wovor der Angst identifiziert werden muss. Dass wir hier nicht einfach die allgemeine Begriffsbestimmung für „Dasein“, also dessen Bestimmung als (Sorge tragendes) In-der-Welt-Sein in den Begriffen unserer vorausgegangenen Rekonstruktion einsetzen können, versteht sich von selbst, denn hier ist bereits Heideggers Worum-Bestimmung der Angst als „eigentliches In-der-Welt-sein-können“ spezifischer – was seinerseits zur Folge hat, dass eine auf sie bezogene Identifizierung von Wovor und Worum der Angst absurd wäre, könnte doch vor diesem „Können“ im Sinne des o. g. Gelingens nur ein irrationaler Mensch Angst haben. Wie also schon an früherer Stelle kann Heidegger auch hier entgegen dem zunächst gewählten Wortlaut nicht unspezifisch „das Dasein“ bzw. „das In-der-Welt-sein als solches“ meinen, sondern nur einen bestimmten Aspekt des menschlichen Daseins oder In-der-Welt-Seins, den er denn auch in der nächstfolgenden Zusammenfassung mit dem Begriff der *Geworfenheit* angibt.<sup>550</sup> – Bevor wir uns dieser sowie den anderen oben zitierten Bestimmungen Heideggers zum Wovor der Angst genauer zuwenden, möchte ich noch darauf hinweisen, dass alle diese Bestimmungen folgendes *Kriterium*

<sup>542</sup> *Sein und Zeit*, in einer Zusammenfassung auf S. 342 f.

<sup>543</sup> *Sein und Zeit*, S. 186.

<sup>544</sup> *Sein und Zeit*, S. 191.

<sup>545</sup> *Sein und Zeit*, S. 187.

<sup>546</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 343.

<sup>547</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 188.

<sup>548</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 343.

<sup>549</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 186.

<sup>550</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 191 f.



erfüllen müssen, auf welches hin wir sie daher stets zu befragen haben: Damit die das Wovor der Angst ausmachende Bedrohung als eine *existenzielle Bedrohung* aufgefasst werden kann, muss es sich letztlich als eine Bedrohung dessen erweisen, was Heidegger als *das Worum der Angst* bestimmt, also als eine Bedrohung des „In-der-Welt-sein-könnens“ im oben interpretierten Sinn.

Kommen wir nun als Erstes zur Bestimmung der Geworfenheit. In einer späteren Textpassage kommt Heidegger noch einmal auf die Geworfenheitssituation in einer für uns aufschlussreichen Weise zurück, da er sie dort mithilfe seiner negativistischen Begrifflichkeit umschreibt, auf die er im weiteren Analysegang immer wieder zurückgreift. Er kennzeichnet die Geworfenheitssituation dort durch die metaphorische Wendung, dass der Mensch „den Grund“ seines eigenen Seins nicht selbst „gelegt“ hat.<sup>551</sup> Schließlich, so Heidegger, ist der Mensch qua „Dasein“ „nie existent *vor* seinem Grunde“ d. h. *bevor* er beginnt, auf der Grundlage seines rollengeleitet-praktischen In-der-Welt-Seins sein Leben zu vollziehen; das aber, so ließe sich hinzusetzen, müsste er *per impossibile* sein, um diese seine Lebensgrundlage *sich selbst* so einzurichten, wie er sie haben wollte. Diesen Umstand bringt Heidegger nachfolgend so auf den Begriff, dass der Mensch des Grundes seines eigenen Seins nicht „mächtig“ sei, und nennt den Menschen qua „Dasein“ deshalb „eine Nichtigkeit seiner selbst“.

Gehen wir dieser negativistischen Begriffsbildung noch einmal nach: Erstens wendet Heidegger den Begriff „Nichtigkeit“ stets nur auf die Existenzweise des Menschen qua „Dasein“ an und zweitens besteht sein Kriterium hier darin, dass dieser seiner Existenzweise in bestimmter Hinsicht nicht „mächtig“ ist. Dass Heidegger in diesem Kontext überhaupt von einer „Nichtigkeit“ spricht, hat offenbar seinen Grund darin, dass er den Umstand eines existenzialen Nicht-„mächtig“-Seins, und d. h. ja: Nicht-beeinflussen-Könnens, in einem Negationsverhältnis sieht zu seiner mitunter schlagwortartig-pauschalen Wesensbestimmung des menschlichen „Daseins“ als „Seinkönnen“ oder „Möglichkeit“. Dazu müssen wir erstens festhalten, dass die pauschalisierte „Daseins“-Bestimmung als eine „Möglichkeit“, die mit der erwähnten „Nichtigkeits“-Situation in Konflikt gerät, in unserer bisherigen Rekonstruktion von Heideggers Daseinsanalyse durch nichts ausgewiesen ist. Und darüber hinaus würde die Integration der so verstandenen „Möglichkeits“-Bestimmung in die oben explizierte „Verstehens“- oder „Entwurfs“-Konzeption Heideggers bereits an derjenigen Unmöglichkeit scheitern, die Heidegger gerade hervorgehoben hat: Jeder Mensch kann sein Leben nur jeweils aus einer gegebenen, aktuellen Lebenssituation heraus auf die eigene Zukunft hin gestalten, nicht aber diejenige Situation, die solche Lebensgestaltung anfänglich erst ermöglicht hat, nachträglich gestalten oder umgestalten und sich auf diese Weise in seiner zeitlichen Existenz selbst vorhergehen. Es versteht sich, dass Heidegger eine solche Lebensentwurfskonzeption, die den Menschen mit der Fähigkeit zu einer Art Selbsterschaffung versähe, nicht vertreten kann.

<sup>551</sup> Dies findet sich zusammen mit den folgenden Zitaten in *Sein und Zeit*, S. 284 f.

Wenn dies aber so ist, dann bleibt uneinsichtig, warum ein Mensch vor der Geworfenheitssituation aufgrund der mit ihr verbundenen „Nichtigkeit“ der eigenen Existenz Angst haben sollte. Um zu dieser Schlussfolgerung zu gelangen, müsste man unterstellen, der Betreffende habe trotz existenzieller Unmöglichkeit das *existenzielle Bedürfnis*, seines eigenen Lebens in einem Ausmaß „mächtig“ zu sein, das die Fähigkeit einschließt, auch darüber, *ob und wie* er sein Leben qua In-der-Welt-Sein *beginnt*, kausal wirksam *entscheiden* zu können. Dann nämlich wäre er in der Zwangslage, existenziell (damit meine ich hier: um der Bewältigung seines Lebens willen) etwas zu wollen, was er aufgrund der existenzialen Situation seiner Geworfenheit nicht leisten kann. – Ein solches Bedürfnis *vollständiger Selbstbemächtigung* lässt an das Individuum aus der existenzialen Spätphase in Kierkegaards *Krankheit zum Tode* zurückdenken, welches sich ebenfalls in einem absoluten Selbstbestimmungsakt von seiner unveränderlich vorgegebenen Existenz zu lösen versucht. Wie aber der Versuch dort bereits als Ausdruck einer existenziellen Vereinsseitigung gedeutet werden musste, wäre hier die Unterstellung eines *allgemein menschlichen* Bedürfnisses nach ihr aufgrund der prinzipiellen Unmöglichkeit ihres Gelingens vollends abwegig. Wenn also jemand vor der eigenen Geworfenheitssituation Angst hat, so kann der Grund nicht darin bestehen, dass er im „Entwurf“ seines In-der-Welt-Seins auch über seine Geworfenheitssituation mitbestimmen will, daran aber zu scheitern befürchten muss. Deshalb kann es auch hier nur um eine *nachträgliche Aneignung* der eigenen alltagspraktischen Lebenssituation in ihrer Geworfenheit gehen. Was aber steht dann einer solchen Aneignung im Wege, wenn diese als solche gar kein Interesse an einer Selbstaneignung im Sinne jener Selbstbemächtigung einschließt, die *per impossibile* im Lebensentwurf die aus der Geworfenheit folgende „Nichtigkeit“ aufzuheben trachtete?

Auf die entscheidende Problemlage stoßen wir erst im Zusammenhang mit Heideggers Bestimmung des Wovor der Angst als „die Welt als solche“ bzw. „das Nichts der Welt“. Bevor Heidegger diese Bestimmung anführt, beschreibt er den folgenden Sachverhalt (den ich der zusammenfassenden Prägnanz wegen nach einer späteren Stelle zitiere): Im Unterschied zur Furcht komme die Bedrohung der Angst „nicht aus dem Zuhandenen und Vorhandenen, vielmehr gerade daraus, daß alles Zuhandene und Vorhandene einem schlechthin nichts mehr ‚sagt‘. Es hat mit dem umweltlichen Seienden keine Bewandnis mehr. Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken, und die so erschlossene Welt kann nur Seiendes freigeben im Charakter der Unbewandnis.“<sup>552</sup>

Auch diese Beschreibung ist zunächst verwirrend. Was kann damit gemeint sein, dass es mit dem „umweltlichen Seienden“, also all den Dingen, die jeweils zur alltagspraktischen Lebensumwelt eines Menschen gehören, „keine Bewandnis mehr“ hat, da Heidegger doch gerade ihr Eingebundensein in Bewandnisbezüge vorher zu ihrer ontologischen Grundbestimmung erhoben hat?

<sup>552</sup> *Sein und Zeit*, S. 343, vgl. aber bereits S. 186 f.

Gewiss ist nicht gemeint, dass diese Dinge plötzlich allesamt ihre „Um-zu“-Bezüge verlören – mit der Konsequenz, dass die alltagspraktische Lebenswelt, die nach Heidegger wesentlich durch diese Bezüge strukturiert wird, in ein strukturloses Chaos zusammenfiel. Heideggers andere Formulierung, dass all diese Dinge einem „nichts mehr ‚sag[en]‘“ oder (an anderer Stelle) nicht mehr „relevant“ seien,<sup>553</sup> legt demgegenüber nahe, dass sie für den Betroffenen *ihre persönliche Bedeutung verlieren*. Dann aber kann, dass sie „keine Bewandnis mehr“ für ihn haben, nur so gemeint sein, dass es für den Betroffenen nicht länger von persönlicher Bedeutung ist, deren „Um-zu“-Bezüge zu nutzen. Setzen wir hier erneut die anfängliche Explikation der „Um-zu“-Bezüge im Rekurs auf soziale Praktiken ein, so besagt dies: Wer Angst hat, für den hat es keine persönliche Bedeutung mehr, sich weiterhin *an den sozialen Praktiken zu beteiligen*, die (bezogen auf das „Zuhandene“) den umsichtig-hantierenden bzw. -orientierenden sowie (bezogen auf das „Vorhandene“) den sprachlich-aussagenden Umgang mit den Dingen seiner Alltagswelt regeln. Heideggers Anschlussformulierung, dass „die Welt“ für ihn „zur Unbedeutsamkeit herabgesunken“ sei, legt nach dieser Explikation nur noch eine gesonderte Emphase darauf, dass diese vielfältigen sozialen Praktiken nicht nur partiell, sondern *in ihrer Gesamtheit* für den von der Angst Betroffenen als Betätigungsfeld seiner Alltagshandlungen unbedeutsam geworden sind.

Worin besteht nun die innere Logik dieses Vorgangs? Um das verstehen zu können, müssen wir diesen Anfang der Problemexegese zunächst noch durch folgende Anchlusserläuterung Heideggers ergänzen: „[...] das besorgende Gewärtigen findet nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt“.<sup>554</sup> Wir haben oben bei der Explikation des Begriffs des Sorge tragenden Verhältnisses zum eigenen In-der-Welt-Sein mit Heidegger nachvollzogen, dass Menschen nicht einfachhin ihre Alltagsgeschäfte besorgen, sondern dass deren Besorgen im Rahmen sozialer Praktiken jeweils von einem bestimmten *Selbstverständnis* angeleitet wird (in welches sie anfangs und auch späterhin meistens ohne eigene Wahl hineingeraten sind). Demnach ist jede Einzelhandlung im Rahmen einer sozialen Praxis (z. B. die Handlung, eine Tischplatte zu lackieren) zusammen mit einer Vielfalt anderer Handlungen über eine Reihe von Anschlusszwecken (wie z. B., B's Bestellung fristgemäß fertig zu stellen) *dadurch motiviert*, dass der Handelnde *sich aus dieser Praxis heraus versteht* (hier: als Tischler versteht). Wenn wir uns dies vor Augen halten, ist nachvollziehbar, dass, sobald ein Mensch sich nicht mehr aus einer sozialen Rolle heraus verstehen kann, er auch keine persönliche Bedeutung mehr darin sieht, weiter all das zu tun, was erforderlich ist, um dieser Rolle gerecht zu werden.

Wir haben somit nachvollzogen, warum es Heidegger zufolge dem Angsthabenden, insofern es ihm nicht mehr gelingt, sich aus sozialen Rollen heraus zu verstehen, auch nicht länger persönlich bedeutungsvoll erscheinen kann, rol-

<sup>553</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 186.

<sup>554</sup> *Sein und Zeit*, S. 343.

lengeleitete Einzelhandlungen zu vollführen und sich also überhaupt weiter an irgendwelchen sozialen Praktiken zu beteiligen. Damit ist freilich das Problem unseres Verständnisses nur verschoben, denn wir stehen nun vor der Frage, *warum* denn derjenige, der Angst hat, *sich nicht mehr* aus seinen bisherigen, und mehr noch: *aus irgendwelchen sozialen Rollen heraus verstehen kann*, die seine alltagspraktische Lebenswelt zu bieten hat. Bevor wir uns aber dieser Anschlussfrage zuwenden, können wir den gegenwärtigen Explikationsstand bereits nutzen, um eine systematische Erläuterung der eingangs angeführten Grundbestimmungen Heideggers zum Wovor der Angst bzw. dem in der Angst Erschlossenen zu versuchen.

Zunächst hebt Heidegger weiter hervor, dass die in der Angst erschlossene „Unbedeutsamkeit“ der Dinge in der Alltagswelt keineswegs eine „Weltabwesenheit“ einschlieÙe, sondern gerade den gegenteiligen Sachverhalt, dass „die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt“.<sup>555</sup> So kann man sagen: Wenn der Angsthabende sich nicht mehr aus den (genauer: aus irgendwelchen der) sozialen Praktiken, die den Umgang mit den Dingen seiner Alltagswelt regeln, heraus verstehen und sie daher auch nicht länger mit dem Gefühl persönlicher Bedeutsamkeit ergreifen kann, dann treten diese Praktiken für ihn aus ihrer kognitiven Unauffälligkeit heraus, sodass er – vielleicht erstmals – *eigens auf sie aufmerksam* wird. Mit dem Begriff der kognitiven „Auffälligkeit“ wiederum wird eine aufschlussreiche systematische Parallele zu Heideggers Konzeption des Umschlags vom praktisch-hantierenden zum „theoretischen“ Verstehen von Gebrauchsgegenständen ersichtlich, die sich in der folgenden Analogie zum Ausdruck bringen lässt: Vergleichen wir die Situation des Angsthabenden innerhalb seiner alltagspraktischen Welt mit der eines beschädigten Werkzeugs innerhalb einer Werkstatt, so fällt zunächst auf, dass der Angsthabende in ähnlicher Weise wie das beschädigte Werkzeug nicht mehr in den Zusammenhang seiner vormaligen Bewandnisbezüge, in diesem Fall: in den Gesamtzusammenhang seiner rollenbestimmten Alltagspraktiken, integrierbar ist und insofern *aufhört zu funktionieren*. Ähnlich wie das beschädigte Werkzeug nur noch bezugslos-vereinzelt „daliegt“ und dadurch die Aufmerksamkeit des Handwerkers auf sich zieht, wird dann auch der Angsthabende (der in dieser Hinsicht dem Handwerker ähnlich ist) auf sein eigenes, nunmehr vereinzelt „Da“-Sein im Sinne der Faktizität aufmerksam. Und da zu dieser Situation des Handwerkers nach Heideggers Auskunft weiter gehört, dass er in der durch die Untauglichkeit des Werkzeugs erzwungenen Unterbrechung seiner gewohnten Handlungspraxis auch auf *die Ganzheit* der ihn dabei in kognitiv „unauffälliger“ Vertrautheit leitenden „Um-zu“-Bezüge *als solche* aufmerksam wird,<sup>556</sup> können wir aus dieser Analogieüberlegung heraus verstehen, dass auf ähnliche Weise der Angsthabende auf die sozialen Rollen und Praktiken seiner Alltagswelt, mit denen er in seinem bisherigen Lebensvollzug in kognitiv unauffälliger Weise vertraut war, als solche aufmerksam wird. Da

<sup>555</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 187.

<sup>556</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 74 f.

nun diese Praktiken als solche nach unserer Rekonstruktion die ontologische Grundstruktur der Lebens-„Welt“ in Heideggers Verständnis ausmachen, folgt daraus, dass der Angsthabende in diesem Sinne auf die Welt „in ihrer Weltlichkeit“ oder (wie Heidegger gleichbedeutend sagt) *die Welt „als Welt“* aufmerksam wird. Und wenn wir uns vergegenwärtigen, dass dem Angsthabenden damit auch bewusst wird, dass er nicht etwa in einen außerpraktischen Lebensbereich ausweichen kann, sondern, um sein Leben überhaupt weiter zu vollziehen, *gezwungen ist*, irgendeine Kombination der sozialen Rollen seiner alltagspraktischen Welt auszuüben, in die er sich nicht mehr eingliedern kann, dann wird darüber hinaus der aufdringlich-bedrängende Charakter verständlich, den seine Alltagswelt dadurch für ihn gewinnt.

Damit wird bereits ein Aspekt der Problemlage deutlich, aus welcher sich erklärt, warum „die Welt als solche“ (bzw. „das Nichts der Welt“) für den Angstgestimmten zu einer existenziellen Bedrohung wird. Um das korrekt zu fassen, muss allerdings nun eine nachträgliche Korrektur vorgenommen werden, wo die oben versuchte Analogisierung zu weit ging: Wie vorher schon klar war, hört der Angsthabende nach Heideggers Diagnose ja nicht einfach auf zu funktionieren, indem er die Fähigkeit verlöre, weiterhin soziale Rollen und rollenspezifische Praktiken auszuüben. Vielmehr verliert er die Fähigkeit, diese Rollen und Praktiken *anders als mit dem Gefühl persönlicher Belanglosigkeit* auszuüben. Was hier auf dem Spiel steht, ist diejenige Fähigkeit, die Heidegger bei seiner Analyse des Worum der Angst das „In-der-Welt-sein-können“ nennt. Denn wer sein rollen- und praxisbestimmtes Leben nur noch mit dem Gefühl weiterführen kann, dass es für ihn persönlich belanglos geworden ist, kann sich dieses Leben auch nicht *zu Eigen machen* und es daher auch nicht *begrüßen*. Zur *existenziellen Bedrohung* wird die Welt „als solche“, d. h. in ihrer rollen- und praxisdefinierten Struktur, für den Angsthabenden nach dem gegenwärtigen Stand der Problemexegese also *darum*, weil er einerseits (sofern er überhaupt sein Leben weiter vollziehen will) zum Vollzug irgendeiner Lebensgestaltung im Rahmen dieser Struktur *gezwungen* ist, andererseits ihm aber jeder so gestaltete Lebensvollzug *persönlich belanglos* erscheint mit der Konsequenz, dass er diese Situation – und das ist seine Faktizitätssituation – auch *nicht begrüßen oder billigen kann*. Heideggers Rede vom „Nichts der Welt“ schließlich bringt, von hier aus gedeutet, an der Welt noch einmal gesondert ebendies zum Ausdruck, dass sie in ihrer rollen- und praxisdefinierten Struktur für den Angsthabenden *die Eigenschaft verloren hat, persönlich bedeutungsvoll und engagiert an ihr teilnehmen zu können*; im Hinblick auf eine solche Teilnahme, so kann man mit Heideggers Formulierung sagen, „sinkt“ sie für ihn „in sich zusammen“ zu einem „Nichts“. <sup>557</sup> Die „Welt als solche“ und „das Nichts der Welt“ sind somit als Wovor-Bestimmungen der Angst ausgewiesen, die das angeführte Kriterium für dessen existenziell bedrohlichen Charakter erfüllen. Aber auch Heideggers Bestimmung der „Geworfenheit“ bzw. der Faktizitätssituation erfüllt aus dem angegebenen Grund dieses Krite-

<sup>557</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 186.

rium, insofern der Angsthabende, *in* den Lebensvollzug des alltagspraktischen In-der-Welt-Seins *hineingeworfen*, stets irgendwelche sozialen Rollentätigkeiten ausüben muss, dies aber, wie gesagt, nicht mehr in einer für ihn persönlich gelingenden Weise tun kann.

Der gegenwärtige Rekonstruktionsstand erlaubt uns, noch ein letztes Charakteristikum einzuordnen, das Heidegger im Rückgriff auf eine geläufige Redeweise wesentlich der Angst zuschreibt: In der Angst „ist einem *unheimlich*“.<sup>558</sup> Heidegger deutet diese Redeweise so, dass man sich in der Angst in dem Sinne nicht mehr „heim“-lich d. h. in der eigenen Welt zuhause fühlt, als die „durchschnittlich“-alltägliche Weltvertrautheit in sich zusammenbricht.<sup>559</sup> – Diese Deutung wiederum steht in systematischem Zusammenhang mit einer wichtigen Folgethese Heideggers (in der dasselbe mit dem Terminus „Verfalleneheit“ ausgedrückt wird): „Die Angst benimmt [...] dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der ‚Welt‘ und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen.“<sup>560</sup> In der Aussage, dass der vorherige „durchschnittliche“ oder „verfallende“, vom Man-Selbst angeleitete Lebensvollzug nicht mehr möglich sei, haben wir eine unmittelbare Folge der Situationsbeschreibung des Angstgestimmten zu sehen. Denn aus der Unmöglichkeit, sein Leben überhaupt weiter aus einem sozial standardisierten Rollen(träger)-Selbstverständnis heraus fortzusetzen, folgt trivialerweise die Unmöglichkeit, es weiterhin aus einem sozial standardisierten Rollenselbstverständnis heraus zu führen, das er *nicht selbstständig gewählt*, sondern sich von den Normen der sozialen Öffentlichkeit hat vorgeben lassen. Mit Verweis auf diese durch die Angst herbeigeführte *Unmöglichkeit, das eigene Leben weiterhin im Modus des Man-Selbst zu führen*, können wir daher auch mit Heidegger sagen, die Angst „hol[e]“ den Betreffenden „aus“ der verfallenden Lebensführung als Man-Selbst „zurück“.<sup>561</sup>

### 2.3.7 Heideggers Angstanalyse II: das Kriterium individuellen Selbstausdrucks, das existenzielle Grundproblem und Vereinzelung

Müssten wir diese Unmöglichkeit ihrerseits als eine durch einen nicht-rationalen Vorgang herbeigeführte Unfähigkeit hinnehmen und somit die Angst letztlich pathologisch auffassen, so wäre das mit der existenziell konstruktiven Funktion, die Heidegger der Angst zuschreibt, kaum verträglich. Deshalb müssen wir nun auf die Frage zurückkommen, *warum* der Angstgestimmte sich, wie Heidegger diagnostiziert, nicht mehr aus den sozialen Rollen heraus verstehen kann, welche die alltagspraktische Welt zu bieten hat. Wenden wir uns mit dieser Frage noch einmal derjenigen Diagnose Heideggers zu, welche die obige systematische Rekonstruktion seiner verschiedenen Wovor-Bestimmungen der Angst ermöglicht hat: der Diagnose, dass die Welt in ihrer rollen- und

<sup>558</sup> *Sein und Zeit*, S. 188, auch S. 343.

<sup>559</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 189.

<sup>560</sup> *Sein und Zeit*, S. 187.

<sup>561</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 191.

praxisdefinierten Struktur für den Betroffenen nicht mehr „relevant“ ist, „unbedeutsam“ oder „belanglos“ geworden ist bzw. ihm „nichts mehr sagt“ oder „zu bieten vermag“, was ich zunächst durch die Wendung paraphrasiert habe, dass es für ihn *persönlich bedeutungs- oder belanglos geworden* ist, sich weiterhin an den rollenbestimmten Praktiken der Alltagswelt zu beteiligen. Versuchen wir, das Gemeinte spezifischer zu fassen, so deutet Heideggers Wortwahl darauf hin, dass der Betroffene zu der Überzeugung kommt, dass die rollengeleiteten Praktiken seiner Alltagswelt, die er bis dahin ausgeübt und aus denen heraus er sich bis dahin verstanden hat, nichts mit ihm persönlich zu tun haben in dem Sinne, dass er sich als Individuum *nicht in ihnen wiederfinden kann*. Wenn wir uns an diese Deutungslinie halten, werden wir auf ein Charakteristikum jedes rollendefinierten Selbstverständnisses zurückverwiesen, das wir oben zu Beginn der Explikation von Heideggers Begriff des Man-Selbst als das „Man“ kennen gelernt haben.

Dieses Charakteristikum bestand darin, dass jeder, der sich aus einer sozialen Rolle oder einer Kombination sozialer Rollen heraus versteht (gleichgültig, ob in eigentlicher oder uneigentlicher Weise), sich als ein beliebiger Träger derjenigen Eigenschaften und Fähigkeiten versteht, die nach den normativen Standards der sozialen Öffentlichkeit jeweils einen Menschen auszeichnen, der diese Rolle oder Rollenkombination ausübt. Dass er seinem rollendefinierten Selbstverständnis nach immer nur *ein Beliebiger* sein kann, hat seinen Grund darin, dass soziale Rollen (bis auf seltene Ausnahmen) nie eigens für eine bestimmte Person eingerichtet werden, sondern gesellschaftlich so instituiert sind, dass sie stets *von einer beliebigen Person* ausgeübt werden können, die die dafür erforderlichen allgemeinen Eigenschaften und Fähigkeiten mitbringt und die somit hinsichtlich dieser Erfordernisse durch beliebige *andere* Personen *austauschbar* ist, die sie ebenfalls erfüllen – selbst wenn die Erfordernisse so hoch sein sollten, dass faktisch nur eine Person gefunden werden kann, die sie erfüllt. Heidegger spricht statt von *Austauschbarkeit* an einer späteren Textstelle von der *Vertretbarkeit* des einen Daseins durch ein anderes“ und bestätigt dort auch, dass alle Möglichkeiten des rollenbestimmten In-der-Welt-Seins durch diese Vertretbarkeit charakterisiert sind. Aufzählend hebt er hervor, die „weite Mannigfaltigkeit vertretbarer Weisen des In-der-Welt-seins“ erstrecke sich „nicht nur auf die abgeschliffenen Modi des öffentlichen Miteinander“, sondern ebenso auf „die auf bestimmte Umkreise eingeschränkten, auf Berufe, Stände und Lebensalter zugeschnittenen Möglichkeiten des Besorgens“.<sup>562</sup>

Der Verweis auf den wesentlichen Austausch- oder Vertretbarkeitscharakter sozialer Rollen bietet, wenn wir ihn als eine *Einsicht* auffassen, die *in der Angst* gewonnen wird, eine rationale Grundlage dafür, warum und in welchem Sinne der Angsthabende sich nach unserer zuletzt erreichten Deutung in den rollenspezifischen Praktiken der Alltagswelt als Individuum nicht mehr wiederfinden kann. Denn wenn ein Mensch hinsichtlich jeglicher Lebensgestaltung,

<sup>562</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 239.

die er im Rahmen der sozialen Rollen seiner Alltagswelt wählen mag, prinzipiell durch irgendeinen anderen, dazu gleichermaßen befähigten Menschen austauschbar ist, so bedeutet dies, dass all diese Lebensgestaltungen für sich gesehen *keinen Bezug zu ihm als ein einzigartiges, unverwechselbares Individuum haben*. Und dies wiederum bedeutet nichts weniger, als dass er in keiner dieser Lebensgestaltungen, also in keiner Ausübung irgendeiner Kombination rollenbestimmter Alltags- (oder, wie weiter oben schon hervorgehoben, auch Alltagsrückzugs-) Praktiken einen *Selbsta Ausdruck als unverwechselbares Individuum* finden kann.

Solange ein Mensch sein Leben ungestört als Man-Selbst führt, mag dieser Sachverhalt für ihn nicht zum Problem werden. Fährt er einfach fort, sein Leben nach den Vorgaben der sozialen Öffentlichkeit zu gestalten, ohne sich überhaupt auf die Frage einzulassen, welche soziale Lebensgestaltung er sich zu Eigen machen kann, wird ihn auch nicht die spezifischere Frage beschäftigen, ob er in ihr zu einem individuellen Selbsta Ausdruck kommen kann. Wenn er sich allerdings dieses Sachverhalts in der Angst *bewusst wird*, dann stellt ihn das vor ein *Problem*, dessen *existenzielle Bedrohlichkeit* wir nunmehr in folgendem Zusammenhang zu sehen haben (ich nenne es in dieser Fassung nachfolgend *das existenzielle Grundproblem*): *Einerseits* ist er (seiner Faktizitätssituation nach), sofern er sein Leben überhaupt weiter vollziehen will, gezwungen, es nach irgendeiner Kombination der rollenspezifischen Praktiken seiner Alltagswelt zu gestalten, *andererseits* aber kann er *in keiner derartigen Lebensgestaltung einen individuellen Selbsta Ausdruck finden* mit der Konsequenz, dass fraglich wird, wie er sich dann überhaupt noch eine dieser Lebensgestaltungen so *zu Eigen machen* können soll, wie dies für den Gewinn einer positiv-begrüßenden Einstellung zu seinem eigenen Leben erforderlich ist.

Versuchen wir uns diese Konsequenz noch einmal an einem Menschen zu verdeutlichen, der sein Leben vormals im Modus des Man-Selbst geführt hat. Wenn er sich in der Angst dessen bewusst wird, dass, *wer* er seinem sozialen Selbstverständnis nach ist (welches wie jedes soziale Selbstverständnis aus Rollenselbstzuschreibungen der Form „ich bin jemand, der ...“ zusammengesetzt ist), bisher wie auch weiterhin immer nur *ein Beliebiger* sein kann, der sich in der Ausübung dieser Rollen auch nur *als* ein Beliebiger selbst ausdrücken kann, dann ist er ebendamt auf das Problem seiner *individuellen Identität* aufmerksam geworden. Er ist darauf aufmerksam geworden, dass er seinem sozialen Selbstverständnis nach kein einzigartiges Selbst war, noch jemals sein kann, und steht deshalb vor der Frage, wo er dann als Mensch bleibt, der *eine einzigartig-unverwechselbare Identität* hat und diese Identität *lebenspraktisch ausdrücken* will. – Dass der Betroffene, sobald er sich angstvoll diese Frage stellt, kein Man-Selbst mehr ist und, solange er sie sich stellt, auch nicht wieder dazu übergehen kann, selbstvergessen in seiner vorherigen oder irgendeiner sonstigen rollenbestimmten Lebensführung aufzugehen, versteht sich von selbst. Die Frage nach seinem individuellen Selbst und



Selbsta Ausdruck *entfremdet* ihn vielmehr zunächst jeglichem rollendefinierten Selbstverständnis mitsamt der zugehörigen Praktiken. Damit aber entfremdet er sich der gesamten alltagspraktischen Welt, in der er doch leben und wieder zu einem sozialen Selbstverständnis zurückfinden muss.

Mit dieser Weltentfremdung stoßen wir auf die Situation der „Vereinzlung“, die Heidegger in seiner Angstanalyse immer wieder hervorhebt und die ich bei der Rekonstruktion von Heideggers Wovor-Bestimmungen zur Angst bereits miterwähnt, dort aber noch nicht erläutert habe. Wer sich mit der Frage nach seinem individuellen Selbsta Ausdruck den sozialen Rollen und rollengeleiteten Praktiken seiner Alltagswelt insgesamt entfremdet hat, der findet sich in dieser Welt als Individuum isoliert und in diesem Sinne „vereinzelt“ vor. Um das volle existenzielle Ausmaß dieser Vereinzlung des Angsthabenden zu verstehen, müssen wir uns vor Augen halten, dass seine Weltentfremdung eine *Entfremdung von sich selbst* einschließt. Denn indem ihm vom Standpunkt der Frage nach seiner individuellen Identität aus jegliches rollendefinierte Selbstverständnis fremd wird, wird er auch *sich selbst fremd* als derjenige, der er seinem bisherigen Selbstverständnis nach war. Um es in der Terminologie von Heideggers früherer Leitfrage auszudrücken: Das *Wer* seines alltäglichen Daseins wird ihm fremd. – In seinem späteren Aufsatz *Was ist Metaphysik?* (1929) drückt Heidegger diese Situation durch eine dynamische Metapher aus: „Wir ‚schweben‘ in Angst. Deutlicher: Die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten.“<sup>563</sup> Dies wirft nun allerdings die Frage auf, um *wen* es sich dann eigentlich noch handeln kann bei demjenigen, der sich selbst in der Angst entglitten ist, genauer gesagt: in welchem Sinne er in der Vereinzlung (oder, um Heideggers Metapher zu folgen, ‚in der Schweben‘ über dem ‚Bodenlosen‘) im Rahmen von Heideggers daseinsanalytischer Begrifflichkeit noch „als Individuum“ da sein kann.

Heidegger beantwortet diese Frage, indem er in dem erwähnten Aufsatz die metaphorische Dynamik der zitierten Situationsbeschreibung wie folgt fortsetzt (er ersetzt „Angst“ hier durch den Begriff des Unheimlichseins): „Daher ist im Grunde nicht ‚dir‘ und ‚mir‘ unheimlich, sondern ‚einem‘ ist es so. Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.“<sup>564</sup> Neben der eindringlichen Metaphorik, dass von der Angst ergriffen zu werden so ist wie der Moment, wenn einem bei einer Erschütterung plötzlich der Boden unter den eigenen Füßen weggerissen wird und sich ein Abgrund auftut, ist hieran für unsere Frage die Reduktion auf „das reine Dasein“ aufschlussreich. In *Sein und Zeit* heißt es an späterer Stelle dementsprechend, die Angst bringe zurück „auf das pure Daß der eigensten, vereinzelt Geworfenheit“.<sup>565</sup> Mit der Reduktion des von der Angst

<sup>563</sup> *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1986, S. 32.

<sup>564</sup> *Was ist Metaphysik?* A. a. O., S. 32.

<sup>565</sup> *Sein und Zeit*, S. 343.

Ergriffenen auf sein bloßes „Da“-Sein d. h. auf den Umstand, dass er (vereinzelt usw.) „da“ ist, spricht Heidegger ihm alle Inhalte personaler Identität ab. Heidegger zufolge ist er *a/s* derjenige, der sich seiner Alltagswelt inklusive seines durch ihre sozialen Rollen definierten Selbst entfremdet hat, nicht mehr von anderen Menschen unterscheidbar, die in derselben Situation sind; er ist in dieser Hinsicht nicht mehr als *einer* von denen, die in der Angst auf die Frage nach der eigenen individuellen Identität und mit ihr auf das existenzielle Grundproblem gestoßen sind. Für Heidegger ist dies ein hinreichender Grund, in Bezug auf den Angsthabenden sogar jegliche individuierenden Ausdrücke wie z. B. das von ihm erwähnte „dir“ und „mir“ bzw. „du“ und „ich“ zu vermeiden – bis hin zu der Konsequenz, dass er nicht einmal mehr von *Menschen* spricht, die Angst haben, sondern stets davon, dass „*die Angst sich ängstet*“, wodurch schließlich die Angst selbst zum Subjekt des geschilderten Geschehens wird.<sup>566</sup> Doch obwohl auch diese Konsequenz Heideggers einen phänomenalen Rückhalt darin haben mag, dass derjenige Mensch, der Angst hat, aus seiner Eigenperspektive (und Heidegger folgt hier ja methodologisch stets der Eigenperspektive des Betroffenen) den Eindruck hat, ganz zur Angst selbst bzw. mit dem Prozess des Sich-Ängstens eins zu werden, sollten wir dieser Redeweise hier nicht in einer verallgemeinerten Weise folgen, um den Rekonstruktionsgang nicht durch begriffliche Unstimmigkeiten zu belasten.

Für unser Verständnis des vollen existenziellen Ausmaßes der Vereinzelung ist wichtig, Heideggers Verneinung jeglicher Inhalte personaler Identität mit Blick auf den in der Angst Vereinzelten (*a/s* Vereinzelten) festzuhalten, denn dies ist eine direkte Folge seiner Analyse menschlichen Daseins qua Sorge tragendes In-der-Welt-Sein. Nach dieser Analyse kommen als Inhalte, die das Selbstverständnis eines Menschen ausmachen, nur die durch die soziale Öffentlichkeit definierten Rollen in Frage, sodass *keine privaten* und somit *gar keine Inhalte eigener Identität übrig bleiben*, wenn, wie im Begriff des Vereinzelten, von den öffentlich definierten abstrahiert wird.<sup>567</sup> Zu der oben gestellten *Frage nach dem Wer* müssen wir folglich festhalten: Als Vereinzelter ist der Angsthabende im Rahmen von Heideggers Daseinsanalyse ein „Individuum“ in einem Sinne, der von jeglichen konkreten Identitätsinhalten abstrahiert und ihn also mit diesem Wort lediglich noch abstrakt als *einen Einzelnen* anspricht, eben als einen, dem die Frage nach seiner individuellen Identität existenziell zum Problem geworden ist. – Es überrascht kaum mehr, dass wir mit diesem Ergebnis erneut auf ein Kierkegaardsches Konzept stoßen: das der „abstrakten Identität“ bzw. des „abstrakten“ Selbst, welches uns mitsamt der Situation der „Vereinzelung“ schon aus Kierkegaards Frühschrift *Entweder/Oder* vertraut ist. Bevor wir uns mit der Frage befassen, wie der in die Selbstdistanz der Vereinzelung geratene Einzelne sich angesichts des existenziellen Grundproblems wieder eine rollenbestimmte Identität und Lebensge-

<sup>566</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 187.

<sup>567</sup> So auch Hubert Dreyfus in: *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press 1991, S. 180.

staltung zu Eigen machen kann, müssen wir das existenzielle Grundproblem selbst noch um einen Aspekt ergänzen, der für die gesamte Eigentlichkeitsanalyse Heideggers im zweiten Teil von *Sein und Zeit* zentral ist: den *Ausblick auf den eigenen Tod*. Überdies ermöglicht uns diese Ergänzung, auf der Grundlage eines neuen diagnostischen Instrumentariums auf das bislang nur unzureichend erklärte Leiden an der Vergänglichkeit zurückzukommen.

Freilich ist es im Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung nicht zu bewältigen, Heideggers aufwändige und detailreiche existenziale Todesanalyse vollständig nachzuzeichnen, geschweige denn für die viel bemerkten systematischen Schwierigkeiten dieser Analyse Interpretationsvorschläge auszuarbeiten, die den exegetischen Standards der Heidegger-Forschung gerecht würden.<sup>568</sup> Heidegger lässt sich dabei nicht einmal in erster Linie von der Frage nach der Eigentlichkeit leiten, sondern verfolgt mit der Todesanalyse primär das Programm, die gesamte im ersten Teil von *Sein und Zeit* entwickelte daseinsanalytische Begrifflichkeit im Hinblick auf die zeitliche Struktur des Daseinsvollzugs (genauer: mit Blick auf die durch den Tod begrenzte, zeitliche „Ganzheit“ des Daseinsvollzugs) neu zu entfalten.<sup>569</sup> Zwar wird später auch die „Zeitlichkeit“ des Daseins noch zur Sprache kommen, doch können wir, nicht nur der Kürze halber, sondern auch der Sache unserer Fragestellung nach nur so vorgehen, dass wir Heideggers Todesanalyse auf ihren Beitrag zur bisherigen Problemexegese hin lesen.

### 2.3.8 Verschärfung des existenziellen Grundproblems in der Todesangst und Diagnose des Leidens an der Vergänglichkeit

Im zweiten Teil von *Sein und Zeit* erweitert Heidegger den Begriff der Geworfenheit um den der „Geworfenheit in den Tod“.<sup>570</sup> Demnach gehört zur Geworfenheitssituation des Menschen nicht nur, dass er die Existenzweise des alltagspraktischen In-der-Welt-Seins irgendwann einmal (ohne eigenen Entschluss) übernommen hat, sondern auch, dass er diese Existenzweise irgendwann *wieder verlieren wird*. Da in der Angst nach Heidegger die je eigene Geworfenheitssituation als existenzielle Bedrohung erschlossen ist, führt ihn die begriffliche Erweiterung der „Geworfenheit“ zu der Diagnose, dass die Erschlossenheit der Angst auch das Wovor des *eigenen Todes* beinhaltet.<sup>571</sup> – Wie bereits bei der Rekonstruktion von Heideggers vorangehenden Wovor-Bestimmungen der Angst, haben wir nun auch an deren Ergänzung um den eigenen Tod die Frage zu richten, was eigentlich an diesem die gefürchtete *existenzielle „Bedrohung“* ausmacht.<sup>572</sup>

<sup>568</sup> Vgl. dazu Dieter Thomä: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1990, S. 396-429.

<sup>569</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 232 ff.

<sup>570</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 251.

<sup>571</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 251 sowie 265 f.

<sup>572</sup> So auch Heideggers Formulierung in *Sein und Zeit*, S. 265.

Den „Tod“ habe ich gerade sinngemäß so umschrieben, wie Heidegger ihn zu Beginn im Rückgriff auf seine daseinsanalytische Begrifflichkeit definiert: als den „Übergang vom Dasein zum Nichtmehrdasein als Nicht-mehr-in-der-Welt-sein“. <sup>573</sup> An anderen Stellen spricht Heidegger von diesem Übergang zu einer Existenzweise, die nicht mehr die des In-der-Welt-Seins ist, als dem Übergang zur „schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“, <sup>574</sup> da mit diesem jede weitere Ausführung menschlicher Daseinsfunktionen (so auf der „Verstehens“-Seite der Selbstsorge jeder zukunftsgerichtete Lebensentwurf) unmöglich wird. – Gemäß seiner existenzialphänomenologischen Untersuchungsmethode thematisiert Heidegger den Tod, das „Ende“ des Daseins bzw. möglicher Daseinsvollzüge, jedoch als „etwas, wozu das Dasein *sich verhält*“, also innerhalb eines Bezugs, den er das „Sein zum Ende“ des jeweiligen Daseins nennt. <sup>575</sup> Dass das Dasein „zu seinem Ende ist“, heißt einfach, dass es „sich mit seinem Tod ständig, wenngleich ‚flüchtig‘, auseinandersetzt“. <sup>576</sup> Von dieser Perspektive aus gesehen, die ein Mensch *innerhalb seines Daseinsvollzugs* auf *seinen eigenen Tod* hat, ist der Tod freilich ein Ende, das ihm jeweils noch *bevorsteht* (mit Heideggers Wort: ein „*Bevorstand*“). <sup>577</sup> Und sofern der eigene Tod jeweils noch bevorsteht, also bloß eine noch nicht verwirklichte *Möglichkeit* ist, ergänzt Heidegger die oben zitierte Formulierung zur „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“. <sup>578</sup>

Wenn sich nun ein Mensch mit dieser Möglichkeit nicht (wie im „durchschnittlich“-alltäglichen Lebensvollzug) in der Weise emotiver Abkehr nur „flüchtig“ auseinander setzt, sondern sich ihr stimmungsmäßig zuwendet, so ist sie ihm nach Heideggers Diagnose nicht nur als ein Ende erschlossen, das ihn *irgendwann einmal* ereilen wird, sondern als eines, das *jederzeit eintreten kann*. Im Unterschied zum uneigentlich-„alltäglichen Sein zum Tode“, in dem der Mensch sich indifferent daran hält, dass er wie jedermann „auch einmal“, „aber vorläufig noch nicht“ sterben müsse, <sup>579</sup> wird nach Heidegger derjenige, der sich in der Stimmung auf die Möglichkeit seines Todes einlässt, darauf aufmerksam, dass sein Tod „jeden Augenblick möglich ist“. <sup>580</sup> Bei aller „Gewißheit des Todes“ d. h. der Gewissheit dessen, *dass* man irgendwann stirbt, tritt in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod, wie Heidegger bemerkt, gerade die „*Unbestimmtheit* seines Wann“ hervor. <sup>581</sup>

Diese Charakteristika sind uns nicht neu; wir kennen sie bis in die Wortwahl hinein bereits aus Kierkegaards „subjektiver“ Todesreflexion in der *Nach-*

<sup>573</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 237 und 240.

<sup>574</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 250 und 255.

<sup>575</sup> *Sein und Zeit*, S. 250.

<sup>576</sup> *Sein und Zeit*, S. 259.

<sup>577</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 250.

<sup>578</sup> *Sein und Zeit*, S. 250.

<sup>579</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 255.

<sup>580</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 258.

<sup>581</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 258.

*schrift*.<sup>582</sup> Entscheidend ist für uns nun die Frage: Worin besteht bei der so beschriebenen Situation der „Geworfenheit in den Tod“ die existenzielle Bedrohung, die sie zum nachvollziehbaren Wovor der Angst als Todesangst werden lässt? Auf die Frage nach dem *Wovor der Todesangst* hin greift Heidegger wieder auf dieselben unspezifischen Grundbestimmungen zurück, die wir bereits in seiner Angstanalyse kennen gelernt haben: Wovor das Dasein in der Todesangst Angst habe, sei „das In-der-Welt-sein selbst“,<sup>583</sup> die „Geworfenheit seines ‚daß-es-da-ist‘“<sup>584</sup> und wiederum das „Nichts“, hier: das Nichts „der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“<sup>585</sup>. Wiederum auch erschließe die Todesangst die eigene „faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Menschens“ und führe in die Situation der „Vereinzelung“.<sup>586</sup> Dementsprechend ist auch Heideggers Formel für das *Worum* der Todesangst dieselbe wie die seiner allgemeinen Angstanalyse: jenes „Sein-können des Daseins“, welches er zuvor das eigentliche „In-der-Welt-sein-können“ genannt hat.<sup>587</sup>

Angesichts dieser *Worum*-Bestimmung überrascht übrigens umso mehr diejenige *Wovor*-Auskunft, die ihr kurz voraus geht und sich als einzige nicht in das angeführte, uns bereits bekannte Ensemble fügt: die Bestimmung, die Todesangst sei Angst „vor‘ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen“.<sup>588</sup> Die Formulierung bezieht sich zurück auf die existenzialphänomenologische Todesdefinition als „eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit“.<sup>589</sup> Da diese Möglichkeit jedoch wie gesagt die der „schlechthinnigen“ Unmöglichkeit des weiteren Daseinsvollzugs ist, welche letztere ja die Unmöglichkeit jeglichen weiteren (so-und-so) Seinkönnens des Daseins einschließt, führt es zu einem begrifflichen Widerspruch, wenn Heidegger sie, also die Möglichkeit des *Nicht-mehr-Seinkönnens*, ihrerseits zu einem „Seinkönnen“ oder zu einer „Seinsmöglichkeit“ des Daseins erklärt. Beginnen wir hingegen anders herum – bei Heideggers Rede vom „Seinkönnen“ bzw. vom „eigensten [...] Seinkönnen“ – so kommen wir ebenfalls nicht weiter. Denn solches „Können“ kann meines Erachtens begrifflich kohärent nur als eine Art *Gelingen* im Sinne des oben interpretierten „In-der-Welt-sein-könnens“ auf-

---

<sup>582</sup> Umso auffälliger ist es, wenn Heidegger sich darauf verlegt, im Auftakt zum Todeskapitel in der schon erwähnten Fußnote (*Sein und Zeit*, S. 235) Kierkegaard jeden Sinn für die „existenzielle Problematik“ pauschal abzusprechen, ja jedem, der hier konzeptionelle Parallelen vermuten mag, irreführend erklärt, dass von dessen „erbaulichen“ Schriften „philosophisch mehr zu lernen“ sei als von den „theoretischen“ („die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen“, wie er hinzufügt, und welche hier, in der Todesproblematik, zugestandenermaßen nicht als theoretische Hauptquelle in Frage kommt). Nach diesem allzu durchschaubaren Versuch, die Kierkegaard-Bezüge herunterzuspielen, verwundert es nicht mehr, dass Kierkegaards Schriften in den durchaus zahlreichen Quellen- und Querverweisen im Text des Todeskapitels mit keinem Wort erwähnt werden.

<sup>583</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 251.

<sup>584</sup> *Sein und Zeit*, S. 265.

<sup>585</sup> *Sein und Zeit*, S. 266.

<sup>586</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 263.

<sup>587</sup> *Sein und Zeit*, S. 251.

<sup>588</sup> *Sein und Zeit*, S. 251.

<sup>589</sup> *Sein und Zeit*, S. 250.

gefasst werden; dann aber kann es rationalerweise nur als das *Worum* und keinesfalls, wie die oben zitierte Formulierung es will, als *Wovor* der Angst in Frage kommen. Dass Heidegger selbst das Wort „vor“ in der fraglichen Wendung in distanzierende Anführungszeichen setzt, ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, trägt aber nicht zu einem inhaltlichen Verständnis bei. Da ich also keine rational durchführbare Interpretation für die zuletzt zitierte Bestimmung Heideggers sehe, ihren Sinn nach der Seite des zuletzt genannten Gelingens aber im weiteren Rekonstruktionsverlauf noch einholen werde, lasse ich sie im Folgenden beiseite. – Freilich wirft die Zweideutigkeit in Heideggers Rede von „Seinkönnen“ und „Möglichkeit“ im Todeskapitel von *Sein und Zeit* exegetische Folgeprobleme auf, weil aufgrund ihrer an vielen Textstellen unklar bleibt, ob Heidegger, wenn er vom „Tod als Möglichkeit“ spricht, nun das mögliche *Ende des Daseins* meint oder dessen Rolle – d. h. dann aber: *die Rolle seiner Antizipation* – für ein existenziell gelingendes *Sein zum Ende*. Jedoch wirkt sich diese Unklarheit auf Heideggers Todeskonzeption insgesamt nicht nachteilig aus, wenn die relevanten Textstellen kontextsensibel gelesen werden.

Die Frage nach dem existenziellen Gelingen, mithin nach dem, was mit dem *Worum* der Todesangst auf dem Spiel steht, gibt auch hier das Stichwort für unsere Interpretation von Heideggers Terminologie und führt uns wieder zurück zu den zuvor genannten, bereits bekannten *Wovor*-Bestimmungen. Da diese von Heidegger im Hinblick auf die Todesmöglichkeit kaum weiter ausgeführt werden, können wir uns nur an den in der Rekonstruktion von Heideggers Angstanalyse erarbeiteten Problemzusammenhang und damit wiederum an das existenzielle Grundproblem halten. Versuchen wir uns also klar zu machen, *worin für jemanden, der sich dem existenziellen Grundproblem ausgesetzt sieht, die spezifische existenzielle Bedrohlichkeit* der Situation seiner eigenen *Geworfenheit in den Tod* bestehen könnte.

Fangen wir noch einmal mit der Einsicht des Angstgestimmten in den *Vertretbarkeitscharakter* sozialer Rollen und rollenspezifischer Praktiken an, aufgrund derer er sich dessen bewusst wird, dass er selbst hinsichtlich seines Lebensvollzugs nach den sozialen Rollen und Praktiken seiner Alltagswelt prinzipiell durch andere, dazu ebenfalls befähigte Menschen vertretbar ist. Darin „vertretbar“ zu sein bedeutet nichts anderes, als dass jederzeit diese anderen teilweise oder ganz *seinen Platz einnehmen* könnten, sobald er selbst (teilweise oder ganz) *aufhörte*, sein rollen- und praxisdefiniertes Leben weiterzuführen. Ziehen wir ferner in Betracht, dass sich der betreffende Mensch in der Angst mit seinem bevorstehenden eigenen Tod, und d. h. ja: mit dem bevorstehenden *Aufhören* seines Daseins mitsamt aller Lebensvollzugsmöglichkeiten, auseinandersetzt, so erhält die Auseinandersetzung mit diesem Aspekt seiner Geworfenheitssituation für ihn eine besondere existenzielle Relevanz. Denn *angesichts* der Vertretbarkeit seiner eigenen Lebensführung, dass m. a. W. seine eigene rollen- und praxisdefinierte Lebensführung jederzeit anderen (sofern es geeignete andere gibt) zur Übernahme offen steht, sobald er sie

selbst nicht mehr weiterzuvollziehen im Stande ist, bedeutet der Ausblick auf seinen eigenen Tod für ihn *erstens* die Aussicht darauf, dass seine eigene Lebensführung (analog eines zeitlich befristeten, auslaufenden Postens) irgendwann in der Zukunft, vielleicht aber auch schon im nächsten Moment, für die Übernahme anderer offen stehen *wird*. Und da seine eigene Lebensführung aufgrund ihrer Vertretbarkeit keinen Bezug zu ihm als Individuum hat, bedeutet der Ausblick auf seinen eigenen Tod für ihn in der Konsequenz *zweitens* die Gefahr, irgendwann – vielleicht schon im nächsten Moment – *zu sterben* (gleichsam ‚seinen Posten abtreten‘ zu müssen), *ohne in seiner Lebensführung einen individuellen Selbstausdruck gefunden zu haben*.<sup>590</sup>

Diese Gefahr nun kann durchaus als eine *existenzielle* Gefahr gelten, weil sie offensichtlich einen direkten Bezug zu dem *existenziellen Grundproblem* aus der Angstanalyse hat. Denn die Einsicht des Angsthabenden, dass er aufgrund des Vertretbarkeitscharakters der sozialen Rollen und rollenspezifischen Praktiken seiner Alltagswelt *in keiner* nach diesen Rollen und Praktiken definierten Lebensführung einen individuellen Selbstausdruck finden kann, er andererseits aber aufgrund seiner Faktizitätssituation sein Leben *nur in einer so definierten Weise führen* kann, lässt es fraglich werden, wie er sich *überhaupt noch*, und d. h. jetzt: *bevor er stirbt*, eine solche Lebensführung *zu Eigen machen* und ihr gegenüber eine *positiv-begrübende Einstellung* gewinnen können soll. Der Ausblick auf den eigenen Tod gibt dem existenziellen Grundproblem eine besondere *Dringlichkeit* eben dadurch, dass es von dem Betroffenen um seines eigenen existenziellen Gelingens willen bewältigt werden muss, *noch bevor er stirbt*. Dieser Zusatz ist zwar, distanziert besehen, kaum erwähnungsbedürftig, muss aber von dem Betroffenen selbst deshalb als existenziell dringlich empfunden werden, weil er sich infolge des von Heidegger hervorgehobenen Aspektes der *jederzeitigen Möglichkeit* des eigenen Todes dessen bewusst ist, dass er *ja schon im nächsten Moment* sterben könnte, *dann* aber sterben würde, *ohne* zu einem existenziell gelingenden Lebensvollzug gelangt zu sein. – Das gilt insbesondere für denjenigen, der als Man-Selbst gelebt hat und sich dem existenziellen Grundproblem mit der Frage nach seinem individuellen Selbstausdruck bis dahin noch gar nicht gestellt hat. Den Kontrast bildet die „eigentliche“, von dem ausgeführten existenziellen Problembewusstsein getragene Antizipation der jederzeitigen To-

---

<sup>590</sup> Hier und im Folgenden rede ich vom „Sterben“ nicht in dem von Heidegger beanspruchten Sinn des *existenzialen* Sterbens, welches mit dem „Sein zum Ende“ gleichbedeutend ist, sondern im Sinne des Endens des Daseins. Im weiteren Verlauf des Todeskapitels legt sich der Eindruck nahe, als wolle Heidegger auf den Todesbegriff als „Enden des Daseins“ zu Gunsten des „Seins zum Ende“ ganz verzichten. Hierzu möchte ich nur zu bedenken geben, dass *ohne* den ersteren Todesbegriff, der durchaus der Begriff eines *Ereignisses* ist – des Ereignisses des „Todesfalls“, welches Heidegger dem uneigentlichen Todesverständnis zuordnet (vgl. *Sein und Zeit*, S. 252 f.) –, Heideggers gesamte Konzeption des eigentlichen „Seins zum Ende“ *mangels eines Endes*, zu dem sich der so seiende Mensch noch verhalten könnte, unverständlich würde.

desmöglichkeit, die Heidegger terminologisch das „Vorlaufen in die Möglichkeit“ nennt.<sup>591</sup>

Mit dieser Rekonstruktion der aus Heideggers Angstanalyse folgenden spezifischen existenziellen Gefahr der Situation der eigenen Geworfenheit in den Tod haben wir folgende Diagnose zu unserer Frage gewonnen, *wovor* ein Mensch letztlich *Angst* hat, wenn er *vor seinem eigenen Tod* Angst hat: Vor dem eigenen Tod hat ein Mensch nicht etwa bereits deshalb Angst, weil dieser das *Ende aller Lebensvollzugsmöglichkeiten* ist, denn dieses Ende ist noch keine existenzielle Bedrohung derart, dass dessen Antizipation *per se* eine positiv-begrüßende Einstellung zum eigenen Leben gefährden müsste. Um des existenziellen Gelingens seines Lebens willen hat ein Mensch erst *deshalb* Angst vor seinem Tod, weil dieses Ende – zumal dessen jederzeitige Möglichkeit – die Gefahr einschließt, dass er sterben könnte, noch bevor er in seinem Leben zu einem individuellen Selbstaussdruck gelangt ist. Somit ist seine Todesangst letztlich die Angst, *zu früh zu sterben* – zu früh, um in seiner rollen- und praxisbestimmten Lebensführung eine individuelle Selbsterfüllung zu finden, die es ihm möglich macht, sich so mit seiner sozialen Lebensführung zu identifizieren, wie dies für den Gewinn eines selbstbestimmten Selbstverhältnisses und einer positiv-begrüßenden Einstellung zum eigenen Leben erforderlich ist.

Bevor wir uns mit der Frage befassen, wie dieser individuelle Selbstaussdruck angesichts dessen anscheinender alltagspraktischer Unmöglichkeit gefunden werden kann, möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass wir mit der Diagnose zur Todesangst nun endlich auch eine Diagnosemöglichkeit für das *Leiden an der Vergänglichkeit* gewonnen haben, die wir uns von Heideggers Daseinsanalytik ja miterhofft haben. Erinnern wir uns kurz zurück: So, wie im Nietzsche- und Kierkegaard-Teil dieser Arbeit der Begriff „Vergänglichkeit“ zur Anwendung kam, lässt er sich durch den Grundsatz ausdrücken, dass von jedem beliebigen Zeitpunkt  $t_0$  aus, der als Jetztzeit angenommen wird, alle späteren, also noch künftigen Ereignisse  $E_1$  bis  $E_n$  nach und nach (d. h. zuerst  $E_1$ , dann  $E_2$  usw. bis  $E_n$ ) in die Vergangenheit übergehen. *Leiden* nun kann man an etwas nur, insofern das eigene Leben von ihm betroffen ist, und das bedeutet hier: Leiden kann ein Mensch an der Zeitstruktur der Vergänglichkeit nur insofern, als sie die Vergänglichkeit seines *eigenen Lebens*, also die Situation einschließt, dass von jedem Gegenwartsstandpunkt aus, den er in der Welt einnimmt, dessen gesamtes noch bevorstehendes Leben einschließlich seines eigenen Lebensendes (sagen wir  $E_1$  bis  $E_m$ ) nach und nach in die Vergangenheit übergeht (wobei  $E_m$  für ihn infolge der jederzeitigen Eintrittsmöglichkeit des je eigenen Lebensendes schon mit dem nächsten Moment  $E_1$  identisch sein kann).<sup>592</sup> – Es bedarf nun lediglich noch einer begrifflichen

<sup>591</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 262.

<sup>592</sup> Hier könnte der Eindruck entstehen, dass ich durch die Subsumierung aller Aktivitäten, Episoden usw., die zum Daseinsvollzug eines Menschen gehören, unter den Ereignisbegriff den von Heidegger beklagten Fehler einer Konfusion von daseins- und vorhandenheitsontologischer Begrifflichkeit begehe. Allerdings erschöpft sich der hier



Umformulierung, um die existenzielle Todesgefahr als *existenzielle Gefahr der Vergänglichkeit des eigenen Lebens* darzustellen. Für einen Menschen, dessen Zeitverständnis den Begriff der Vergänglichkeit inklusive der Vergänglichkeit seines eigenen Lebens beinhaltet und dem aufgrund des oben entwickelten Problemzusammenhangs der eigene Tod zur existenziellen Gefahr geworden ist, wird aus demselben Grunde auch die Vergänglichkeit seines Lebens zur existenziellen Gefahr: *darum* nämlich, weil sie die Gefahr einschließt, dass sein eigener Tod ( $E_m$ ) – zumal angesichts der Ungewissheit darüber, *wann* er kommen wird – *zu früh* eintreten, also zu früh sein Leben als Ganzes der Vergangenheit anheim fallen lassen könnte, als dass er noch Zeit hätte, zu einer individuell erfüllten und existenziell gelingenden Lebensweise zu finden.

Wenn wir von hier aus noch einmal einen Blick auf den Kierkegaard-Teil zurückwerfen, zeigt sich indessen eine merkwürdige *Umkehrung der Problemlage*, mit der Kierkegaard anfänglich die „ästhetisch“-unmittelbare Lebensweise konfrontiert sah. In *Entweder/Oder* kennzeichnete er eine ihrer Varianten durch den Verweis auf Menschen, die ihr Leben ganz selbstverständlich „im Unterscheidenden“ d. h. in der Entwicklung und im genussvollen Ausdruck dessen hätten, was sie jeweils *von anderen unterscheidet*. Während er diese Lebensweise an der letztlichen *Vergänglichkeit* aller individuierenden Unterschiede wie auch der Fähigkeit zu deren Ausdruck *existenziell scheitern* ließ, sehen wir mit Heidegger gerade den *Gewinn* eines individuellen Selbstaudrucks zu existenzieller Wichtigkeit erhoben und dessen *Bedrohtheit* in das Leiden an der Vergänglichkeit führen. In Heideggers Analyse menschlichen Daseins zeigt sich als ein Problem von existenziellem Ausmaß, was Kierkegaard gar nicht weiter hinterfragte. Fragen wir nämlich, wie der nach Kierkegaard so verbreitete Selbstaudruck „im Unterscheidenden“ unter den Bedingungen unserer rollen- und praxisgeleiteten Lebensweise eigentlich *möglich* sein soll, so stehen wir ohne Antwort da. Im Lichte von Heideggers Analyse dieser Bedingungen ist bislang nicht ersichtlich, wie ein solcher Selbstaudruck „ästhetisch“-unmittelbar bzw. Man-geführt kultiviert und genossen werden könnte. – Indessen entschärft sich der Konflikt mit Kierkegaards Darstellung ein Stück weit, wenn wir hinter den gleichen Wortlaut der hier und dort gewonnenen Bestimmungen zurückfragen und die Unterschiede des Gemeinten ins Auge fassen. Insofern Kierkegaard in erster Linie an Menschen dachte, die sich in ihren besonderen Persönlichkeitseigenschaften oder auch nur in ihren gesellschaftlichen Standesunterschieden zu anderen gefallen,<sup>593</sup> kann von einem Selbstaudruck in Heideggers *pragmatischem* Sinne noch gar nicht die Rede sein. Erst wenn jemand aus seinen Persönlichkeitseigenschaften und Fähigkeiten eine alltagspraktisch ausdrückbare *eigene soziale Identität* gewinnen will oder sich mindestens stimmungsoffen die Frage

---

benötigte Ereignisbegriff auch schon in dem Begriff einer zeitlich datierbaren Episode, und Heideggers Konzeption menschlicher Daseinsvollzüge geriete in Gefahr, unverständlich zu werden, wenn diese nicht einmal als zeitliche Episoden verstanden werden dürften.

<sup>593</sup> Vgl. *Entweder/Oder*. Zweiter Teil, Band 2, S.239-244.

nach seiner *bisher gelebten* Identität (seinem sozialen „Wer“) stellt, ergibt sich das Problem, sich darin nur *als Beliebiger*, nicht als unverwechselbares Individuum wiederzufinden. Es wäre daher ein begriffliches Missverständnis, den von Kierkegaard gemeinten, von ihm der „ästhetisch“-unmittelbaren Lebensweise zugeordneten Selbstgenuss im „Unterscheiden“ von anderen im Rückgriff auf Heidegger als eine *existenziale Unmöglichkeit* zu verwerfen. Umgekehrt wäre es freilich ebenso verfehlt, das mit Heidegger aufgeworfene Grundproblem des individuellen Selbstausdrucks genau dort, wo es aufbricht (nämlich inmitten der unmittelbar bzw. Man-geführten Lebenspraxis), im Rückblick auf Kierkegaards Darstellung „ästhetischer“ Lebensmöglichkeiten bereits für *erledigt* zu halten. Gerade in dieser *Problemdiagnostik* aber zeigt Heideggers daseinsanalytische Begriffsbildung doch ihre systematische Überlegenheit. Auf ihrer Basis wird das Grundproblem überhaupt erst *sichtbar* – und zeigt existenzielle Folgen auf, deren Diagnose *ohne dogmatische Setzungen* auskommt wie die eines Ewigkeitsbedürfnisses im Leiden an der Vergänglichkeit.

### **2.3.9 Authentisches Selbstsein als „Entschlossenheit“ und die Frage nach seiner Möglichkeit**

Ist ein Mensch in der Angst (inklusive der Todesangst) auf das existenzielle Grundproblem aufmerksam geworden, so stehen ihm genau *zwei Möglichkeiten* offen. Er kann sich entweder *seiner Angst stellen*, bis er das existenzielle Grundproblem lebenspraktisch bewältigt und ein selbstbestimmtes, „eigentliches“ Verhältnis zu sich selbst erlangt hat, oder er kann ihr *ausweichen* und in das *unauthentisch*-fremdbestimmte Man-Selbstverhältnis zurückfallen, indem er sich wieder von dem existenziellen Grundproblem abwendet derart, dass er es aktiv, also verdrängend, wieder vergisst. Heidegger nennt die Möglichkeit des Ausweichens (aktivisch) die einer „*Flucht*“ des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können“.<sup>594</sup> Da die Möglichkeit der „*Flucht*“ zurück in ein unauthentisches Selbstsein uns mit unserem Frageinteresse nicht weiterbringt, haben wir nach der ersterwähnten Möglichkeit des Gewinns eines authentischen Selbstseins zu fragen. Heideggers Terminus für das authentische Selbstsein lautet „*Entschlossenheit*“<sup>595</sup> – wohl weil „das Dasein“ mit dem Nachholen der Selbstwahl sich dazu entschlossen hat, „es selbst zu sein“, um es mit Heideggers anfänglicher Wendung zu sagen. Um uns die Grundzüge von Heideggers Konzeption des zu sich „entschlossenen“ Selbstverhältnisses vor Augen zu führen, ist es hilfreich, (wie Heidegger selbst) noch einmal an Heideggers daseinsanalytische Grundbegriffe Anschluss zu suchen.

Heideggers fundamentalontologische Grundbestimmung der spezifisch menschlichen Existenzweise qua „Dasein“ bestand darin, dass es dem Menschen in seinem alltagspraktischen In-der-Welt-Sein „um“ dieses In-der-Welt-

<sup>594</sup> *Sein und Zeit*, S. 184.

<sup>595</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 296 ff.

Sein selbst „geht“ in dem Sinne, dass er für seinen eigenen alltagspraktischen Lebensvollzug *Sorge trägt*. Nun haben wir in der Rekonstruktion von Heideggers weiterem daseinsanalytischen Untersuchungsgang durch die Angstanalyse hindurch gesehen, dass es dem Menschen im angstgestimmten Daseinsmodus um sein eigenes „In-der-Welt-sein-können“, d. h. um das *existenzielle Gelingen* seines alltagspraktischen Lebensvollzugs geht. Daher können wir im Anschluss an Heideggers „Sorge“-Begriff auch sagen, dass der Mensch im angstgestimmten, dann aber auch in dem der Angst standhaltenden *authentischen* Daseinsmodus, für das existenzielle Gelingen seines alltagspraktischen Lebensvollzugs *Sorge trägt* (im Folgenden sei dieses *existenzielle* Sorgetragen kurz „existenzielle Selbstsorge“ genannt). – Nun sind aber die existenzielle Selbstsorge eines Menschen, der in der Angst auf das existenzielle Grundproblem *nur aufmerksam* geworden ist und so weit um das existenzielle Gelingen seines Lebens *nur besorgt* sein kann, und die Selbstsorge eines Menschen, der das Grundproblem *bewältigt* und zu einer selbstbestimmten Lebensweise gefunden hat, welche diesem Rechnung trägt, von verschiedener Art. Nach Heideggers phänomenaler Beschreibung äußert sich die existenzielle Selbstsorge der Angst als „Ruf“,<sup>596</sup> der genauer als (Selbst-) *Aufruf* zu einem authentisch-selbstbestimmten Leben zu verstehen ist, wohingegen er in dem authentischen Leben selbst dann das Ergebnis des diesem Aufruf *nachkommenden* „Rufverstehen[s]“ sieht.<sup>597</sup> Im Anschluss an diese Begrifflichkeit können wir unsere Frage auch so ausdrücken: Wie ist es möglich, angesichts des in der Angst bewusst gewordenen existenziellen Grundproblems *dem Aufruf der existenziellen Selbstsorge* zu Gunsten einer authentischen, existenziell gelingenden Selbstsorge *nachzukommen*?

Seltsamerweise präsentiert Heidegger uns seine Entschlossenheitskonzeption, ohne noch im Geringsten dieser entscheidenden Frage Rechnung zu tragen. Ohne uns einen Lösungs- oder Bewältigungsansatz für das *existenzielle Grundproblem* zu bieten, das ja die existenziell gelingende Selbstsorge *zu verunmöglichen droht*, definiert er diese qua „Entschlossenheit“ fernerhin durch eine Beschreibung dessen, was es heißt, dem Aufruf der existenziellen Selbstsorge nachzukommen. Sehen wir uns diese Definition in Heideggers Kurzfassung an, so lautet sie, „Entschlossenheit“ sei „*das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein*“.<sup>598</sup> Trotz der in diesem Zusammenhang merkwürdigen Rede von „Schuld“ geht die Definition begrifflich nicht über das hinaus, was wir uns in der problemorientierten Rekonstruktion bisher mit Heidegger über die allgemeinen Erfordernisse des authentischen Selbstverhältnisses vor Augen führen konnten. Mit dem Wort „Schuldigsein“ meint Heidegger nämlich kein moralisches, sondern ein existenziales „Schuldigsein“, welches er seinerseits durch die schon erwähnte, auf

<sup>596</sup> Vgl. den „Ruf der Sorge“: *Sein und Zeit*, S. 277 f.

<sup>597</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 288 sowie Heideggers Begriff „[e]xistenzielles Verstehen“, S. 295 f.

<sup>598</sup> *Sein und Zeit*, S. 296 f.

die Geworfenheitssituation bezogene „Nichtigkeit“ d. h. Machtlosigkeit des menschlichen Daseins definiert.<sup>599</sup> Folglich kann das von Heidegger geforderte Sichentwerfen auf das so definierte eigene „Schuldigsein“ nur darin bestehen, auf die eigene Machtlosigkeit hinsichtlich der eigenen Geworfenheitssituation hin, d. h. sie anerkennend, das eigene Leben nach einem sozialen Selbstverständnis zu entwerfen. Dass dieser Lebensentwurf „verschwiegen“ und „angstbereit“ sei, kann dann nurmehr meinen, dass der Betreffende sich stimmungshaft aufgeschlossen dem existenziellen Grundproblem stellt, ohne in die normativen Auslegungsstandards des öffentlichen „Geredes“ und damit in die Verfallenheit des unauthentischen Lebensvollzugs zurückzufallen. – Dies alles ist uns dem Sinn nach bereits bekannt und bietet offensichtlich keinen Anhaltspunkt für die entscheidende Frage, wie denn *angesichts* des existenziellen Grundproblems einem Menschen, der sich ihm stellt, noch die von Heidegger in Aussicht gestellte, „entschlossen“-authentische Lebensgestaltung *gelingen kann*.

Vielleicht haben wir gerade das Entscheidende nur übersehen? Ist das Gesuchte etwa bereits *in* der vereinzelt Konfrontation mit dem existenziellen Grundproblem implizit gegeben oder (um es mit Heideggers Ausdruck zu sagen) miterschlossen – ähnlich wie Kierkegaard schon in der Vereinzelungssituation selbst dasjenige zu finden meinte, was den Einzelnen zu einer Überwindung der Problemlage und zur selbstbestimmten Neuaneignung einer sozialen Identität befähigen sollte? – Kommen wir daher mit der Suche nach etwas, was den Menschen in seinem Daseinsvollzug individuieren und zu einem individuellen Selbstaussdruck verhelfen könnte, noch einmal ergänzend auf die Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod zurück. Nachdem Heidegger die „Vertretbarkeit des einen Daseins durch ein anderes“ im alltagspraktischen Besorgen hervorgehoben hat,<sup>600</sup> erklärt er demgegenüber das Scheitern jeder Vertretungsmöglichkeit, wenn es um die Seinsweise des „Zu-Ende-kommen[s]“ d. h. um das *Sein zum Ende* gehe. Unter Verwendung seines gleichbedeutenden Begriffs des existenzialen „Sterbens“<sup>601</sup> beruft er sich darauf, dass keiner „*dem Anderen sein Sterben abnehmen*“ könne und subsumiert diesen Sachverhalt dann unter die Begriffe „Jemeinigkeit und Existenz“,<sup>602</sup> durch die er bereits zu Beginn das Verhältnis des Menschen qua Dasein zu sei-

<sup>599</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 287. Heidegger bezieht den „Nichtigkeits“-Begriff ausdrücklich auch auf die Geworfenheit in den „Entwurf“, dessen „Nichtigkeit“ darin bestehe, bei der Wahl einer Existenzmöglichkeit nicht auch die jeweils anderen sich bietenden Möglichkeiten mitergreifen zu können (vgl. *Sein und Zeit*, S. 285). – Bezogen auf diesen entwurfs- und d. h. stets: handlungstheoretischen Aspekt wird der fehlende Zusammenhang mit dem moralischen Begriff der Schuld zumindest ein Stück weit eingeholt. Klarer wird dieser noch, wenn Heidegger den durch die so erläuterte „Nichtigkeit“ definierten Begriff existenzialen „Schuldigseins“ später auf die Bedeutung des „Schuldigseinkönnen[s]“ beschränkt: Gemeint ist nicht das aktuelle Schuldigsein, sondern deren „*existenzielle Möglichkeit*“ (vgl. *Sein und Zeit*, S. 306).

<sup>600</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 239.

<sup>601</sup> Vgl. Heideggers spätere Erläuterung des von ihm gemeinten „Sterbens“ in *Sein und Zeit*, S. 245.

<sup>602</sup> *Sein und Zeit*, S. 240.

ner eigenen Existenz gekennzeichnet hat. So fällt unter Heideggers anfängliche Formel, dass das Dasein „je sein Sein als seiniges zu sein hat“,<sup>603</sup> ja auch der Existenzaspekt seiner Geworfenheit in den Tod, die es demnach, Sorge tragend, „jeweilig selbst auf sich nehmen“ muss.<sup>604</sup> Das hat zur Folge: Insbesondere in der angstvoll stimmungshaft betroffenen Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod (und dessen jederzeitige Möglichkeit), zu welcher wir zuletzt mit Heidegger vorgedrungen waren, ist jedes einzelne Dasein auf sich allein gestellt. Dass hier aber jeder Einzelne auf sich allein gestellt ist, ihm also niemand die Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod abnehmen kann, bedeutet nichts weniger, als dass wir in ihr eine wesentlich „unvertretbare“, *durch niemand anders ersetzbare* Seinsweise (als Weise des Sorgetragens) zu sehen haben. – Könnte eine *Einsicht* in diesen Sachverhalt dem in der Todesangst Vereinzelt jene eigene Individualität erschließen, die ihn zu einem Selbstausdruck als unverwechselbares Individuum und so zu einer selbstbestimmten Neuaneignung seines In-der-Welt-Seins verhelfen würde? Ist damit jenes „Eigenste“ aus der Formel des „eigensten Seinkönnens“ gefunden, welche, interpretiert im Sinne eines existenziell gelingenden Verhältnisses zur Geworfenheit des eigenen In-der-Welt-Seins, ausdrückt, was im Worum der Todesangst auf dem Spiel steht?

Eine kurze Besinnung auf den Gehalt der gewonnenen „Individualität“ macht klar, dass diese Fragen negativ beantwortet werden müssen. Wer in die Vereinzelungssituation der Todesangst geraten ist, würde mit der genannten Einsicht nur auf sich aufmerksam als einer, der in der angstvollen Konfrontation mit dem eigenen Tod eben *ein Einzelner* ist, einer, der angesichts des (ihn infolge der jederzeitigen Todesmöglichkeit umso mehr bedrängenden) existenziellen Grundproblems mit der Frage nach seiner individuellen Identität und deren Ausdruck *für sich allein steht* – wie *jeder*, der in der gleichen Situation ist. Und dieser Zusatz zeigt bereits, dass es sich dabei nicht um ein *individuierendes* Kennzeichen handelt, welches den jeweils Betroffenen von allen anderen Menschen unterscheiden könnte. Vielmehr stehen wir erneut vor jener *abstrakten Identität* eines Einzelnen bzw. des in der vereinzeltenden Problemlage der (Todes-) Angst auf sich allein Gestellten, welche wir aus der allgemeinen Angstanalyse kennen. Es bleibt also dabei: Für die (Selbst-) Erschließung einer unverwechselbar individuierenden Identität gibt es bislang keinen Anhaltspunkt.

### **2.3.10 „Situation“ versus „allgemeine Lage“ und die Möglichkeit individuellen Selbstausdrucks**

Im weiteren Fortgang von Heideggers Erläuterung seiner Entschlossenheitskonzeption stoßen wir jedoch auf einen Aspekt, der einen ausbaufähigen Anhaltspunkt bieten könnte: den Aspekt der Offenheit des „entschlossenen“ Da-

<sup>603</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 12.

<sup>604</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 240.

seins für „die Situation“.<sup>605</sup> Zurückbezogen auf die Formel vom „Ruf“ der existenziellen Selbstsorge in der Angst spricht Heidegger auch vom Vorruf „in die Situation“.<sup>606</sup> – Was in diesem Kontext „Situation“ heißt, ist am besten aus ihrem Kontrast zur „*allgemeine[n] Lage*“ zu verstehen, innerhalb derer sich Heidegger zufolge der unauthentische Lebensvollzug des Man-Selbst orientiert.<sup>607</sup>

Obwohl Heidegger auch die „allgemeine Lage“ des unauthentischen Lebens nicht näher charakterisiert, können wir ihre Besonderheit ableiten, wenn wir nochmals auf einige Charakteristika des „umsichtigen Besorgens“ im „durchschnittlichen“ Lebensalltag zurückkommen. Im „durchschnittlich“-besorgenden Lebensalltag, so hatten wir mit Heidegger nachvollzogen, handelt ein Mensch aus einem vorgegebenen Rollenselbstverständnis heraus stets so, wie *man* in seiner gegenwärtigen Situation in seiner Rolle nach den normativen Standards der sozialen Öffentlichkeit *handeln sollte*. Diese Normen schreiben ihm vor, wie er jeweils seine gegenwärtige Handlungssituation *nutzen* sollte, um diejenigen Anschlusssituationen herbeizuführen, die herbeizuführen erforderlich ist, um seiner jeweiligen sozialen Rolle gerecht zu werden. Damit macht sich jedes derart normierte Handeln die je gegenwärtige Handlungssituation im Hinblick auf ihre Um-zu-Bezüge, m. a. W. *ihre Eignung* für die Verwirklichung der nächstgelegenen Handlungszwecke zu Nutze. – Entscheidend ist nun der Umstand, dass jeder derartig Handelnde seine gegenwärtige Situation jeweils nur im Hinblick auf diejenigen ihrer *allgemeinen Eigenschaften* beurteilt, die sie für die Verwirklichung seiner nächsten rollenspezifischen Handlungszwecke *geeignet machen*. Denn dies bedeutet, dass, wer so handelt, sich *von einer Schematisierung leiten* lässt, die mindestens (1) eine allgemeine Klassifizierung der eigenen gegenwärtigen Situation beinhaltet wie „Dies ist *eine Situation der Art A*“ („A“ mag z. B. sein: „ein Kunde möchte einen Beistelltisch kaufen“) sowie (2) eine Handlungsnorm wie „In Situationen der Art A *handele so-und-so*“ (z. B.: „preise zuerst die Beistelltische der oberen Preisklasse an“), die auf einen bestimmten rollenspezifischen Zweck bezogen ist („um als Verkäufer für das Möbelhaus einen möglichst hohen Gewinn zu erzielen“). Insofern ein Mensch im „durchschnittlich“-alltagspraktischen Handeln also seine eigene gegenwärtige Situation stets nur *als die allgemeine Situation* oder *Lage* der Art A (oder B oder welcher Art auch immer) in den Blick nimmt und handelnd nutzt, kann Heidegger sagen, dass der Mensch im Man-geleiteten Lebensvollzug „nur die *allgemeine Lage*“ „kennt“.<sup>608</sup>

Versuchen wir uns nun klar zu machen, wie im Gegensatz dazu ein Mensch auf seine jeweilige Gegenwartssituation reagieren muss, der mit der Problemlage der Angst konfrontiert ist. Wie wir in Heideggers Angstanalyse gesehen haben, ist der Mensch in der Angst mit der Frage nach seiner individuellen

<sup>605</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 299 f.

<sup>606</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 300.

<sup>607</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 300.

<sup>608</sup> *Sein und Zeit*, S. 300.

Identität konfrontiert, die für ihn deshalb zum Problem wird, weil er eingesehen hat, dass er in keiner nach den sozialen Rollen und rollenspezifischen Praktiken der Alltagswelt definierten Lebensführung eine solche Identität finden und ausdrücken kann – was wiederum zur Konsequenz hat, dass für ihn die weitere Ausübung seiner bisherigen Alltagspraktiken *ihre individuell-persönliche Wichtigkeit verliert*. Was das zur Folge hat, wird angesichts der soeben nochmals vergegenwärtigten Charakteristik dieser Handlungspraxis offensichtlich, sobald wir uns nur vor Augen führen, dass es ja die weitere Nutzung der jeweils *gegenwärtigen Situationen* (mit allem *in* ihnen Gegenwärtigen) nach deren Um-zu-Bezügen ist, die hier in Rede steht. Verliert sie nämlich für den Betroffenen an persönlicher Wichtigkeit, dann verliert für ihn überhaupt der Gesichtspunkt der *Eignung* seiner Gegenwartssituationen für die Erfüllung der nächstanstehenden alltagspraktischen Handlungszwecke an persönlicher Relevanz, und das schließt ein: Es verliert für ihn an persönlicher Relevanz, seine Gegenwartssituationen weiterhin *auf deren allgemeine Eigenschaften hin zu beurteilen*, die sie für solche Zweckerfüllung geeignet machen.

Im Hinblick auf die Frage nach seinem individuellen Selbstaussdruck muss ihm auch jede *alternativ* denkbare alltagspraktische Eignungsbeurteilung seiner jeweils gegenwärtigen Situation gleich wichtig oder unwichtig erscheinen. Zwar können relativ auf *andere* durch die soziale Öffentlichkeit bereitgestellte Rollen, die nicht zu seinem bisherigen sozialen Selbstverständnis gehören, sowie auch nur relativ auf eine andere Gewichtung der Rollen innerhalb seines bisherigen Selbstverständnisses *ganz verschiedene* allgemeine Eigenschaften seiner gegenwärtigen Situation alltagspraktisch relevant werden. Da für ihn jedoch *alle* durch die Rollen der sozialen Öffentlichkeit definierbaren Selbstverständnisse in ihrer persönlichen Wichtigkeit gleichermaßen relativiert sind, müssen ihm all diese verschiedenen alltagspraktischen Eignungseigenschaften, die seine gegenwärtige Situation haben mag, auch gleichermaßen relevant bzw. *irrelevant* erscheinen.

Indem für ihn auf diese Weise jede alltagspraktische Eignungsbeurteilung der eigenen gegenwärtigen Situation gleichermaßen an persönlicher Relevanz verliert, gewinnt der Betroffene nun aber auch ein anderes Verhältnis zu seiner gegenwärtigen Situation. Denn insofern es für ihn an persönlicher Wichtigkeit verliert, die eigene Gegenwartssituation stets im Hinblick auf ihre alltagspraktische Eignung *allgemein* zu klassifizieren und sich so *als allgemeine Lage* zu Nutzen zu machen, bekommt er sie *in ihrer Konkretion*, und d. h. ja: in ihrer *konkreten Einmaligkeit* in den Blick. Im Rückgriff auf den dafür einschlägigen Begriff Heideggers können wir auch sagen: Sie wird ihm in ihrer Einmaligkeit kognitiv „auffällig“. – Wenn das stimmt, dann haben wir bereits nachvollzogen, in welchem Sinne dem hier Betroffenen sich „die Situation“ eröffnet: in dem Sinne, dass sich ihm seine jeweilige Gegenwartssituation in ihrer konkreten Einmaligkeit (nicht nur hinsichtlich ihrer allgemeinen Eignungseigenschaften) erschließt.

Zur Begrifflichkeit dieser Reformulierung passt, dass Heidegger das Verhältnis zur „Situation“ durch *eine besondere Art Gegenwärtigkeit* ausgezeichnet sieht, die wir uns vom Aspekt der Vereinzelung her klar machen können. Wer zu seinem vorherigen sozialen Selbstverständnis inklusive aller Eignungs- bzw. Nutzungsschemata der alltagspraktischen Bewandnisbezüge in die beschriebene persönliche Distanz getreten und damit auf sein bloßes „Da“-Sein vereinzelt ist, der ist „da“ oder *gegenwärtig* in einer besonders eminenten Weise: In besagter Distanz zu der bisherigen, instrumentalisierend-schematischen Wahrnehmung der eigenen gegenwärtigen Handlungssituation findet er sich in ihrem *Hier und Jetzt* vor, so wie es sich, *losgelöst* gesehen von jeglichem instrumentellem Wert, *in konkreter Einmaligkeit darbietet*.

Diese Konsequenz, dass ein Mensch in der Problemlage der Angst auf seine gegenwärtige Situation in ihrer konkreten Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit aufmerksam wird, lässt sich nun auf die *Frage nach der eigenen unverwechselbaren Identität* und deren lebenspraktischem *Ausdruck* beziehen. Da mir dieser Bezug der einzige Anhaltspunkt für eine Bewältigung des existenziellen Grundproblems innerhalb des konzeptionellen Rahmens von Heideggers Daseinsanalytik zu sein scheint, werde ich ihn im Folgenden explizit machen. Dazu ist es nötig, noch einmal differenzierend auf die daseinsanalytische Diagnose zurückkommen, dass ein Mensch sein Leben immer nur nach den sozialen Rollen seiner Alltagswelt mitsamt der ihnen zugehörigen Praktiken gestalten kann, die als solche *keinen individuierenden Bezug zu ihm* haben und in deren Ausübung er deshalb auch keinen individuellen Selbsta Ausdruck finden kann. Treten wir an diese Diagnose nun von neuem heran, indem wir den zuletzt entwickelten Gesichtspunkt der jeweils aktuellen *Handlungssituation* unter Berücksichtigung von Heideggers Unterscheidung zwischen der „allgemeinen Lage“ und der „Situation“ aufgreifen.

Verhält sich jemand im unauthentischen Modus des alltagspraktischen Lebensvollzugs zu seiner je aktuellen Handlungssituation stets in ihrem Charakter als *allgemeine Lage*, dann hat sie für ihn freilich keine Möglichkeiten der Individuierung zu bieten. Denn (um es nochmals mit Hilfe der o. g. Schematisierung zu sagen) insofern er sie bloß als Lage der Art A sieht und in ihr so handelt, wie man nach den Normen der sozialen Öffentlichkeit in seiner sozialen Rolle R mit dem nächsten rollenspezifischen Handlungsziel Z eben in einer Lage der Art A handeln soll, kann er offensichtlich nichts in ihr sehen, was einen unverwechselbar individuierenden Bezug zu ihm hätte. Denn der allgemeine Sachverhalt, dass seine aktuelle Handlungssituation eine Lage der Art A ist, kann ebenso auf unbestimmt viele *andere* zutreffen wie der Sachverhalt, dass er in ihr (als Lage der Art A) die Rolle R ausübt (indem er sich ihre A-Eigenschaft zu Gunsten des R-spezifischen Zwecks Z zu Nutze macht).

Ein Mensch hingegen, der seine aktuelle Handlungssituation in ihrer Einmaligkeit sieht hinsichtlich dessen, was sie im konkreten Hier und Jetzt zu bieten hat, bekommt ebendamt auch die *situative Einmaligkeit* seines aktuellen alltagspraktischen Lebensvollzugs in den Blick. Zwar bleibt dabei die durch



seine Alltagsrollen und -praktiken definierte *Lebensweise* für sich genommen aufgrund ihres Vertretbarkeitscharakters prinzipiell durch andere Menschen *wiederholbar*. Es ist die Einmaligkeit der *Situationen*, die er *im Vollzug* seiner rollen- und praxisdefinierten Lebensweise jeweils durchläuft, die seinen alltagspraktischen Lebensvollzug einmalig macht und dadurch *individuiert*. – Selbstverständlich wird der alltagspraktische Lebensvollzug eines *jeden* Menschen, gleichgültig, ob im authentischen oder unauthentischen Modus, durch die Einmaligkeit seines (jeweils räumlich lokalisierbaren) Hier und (zeitlich datierbaren) Jetzt sowie die konkreten Umstände seiner Handlungssituationen individuiert. Der Unterschied liegt darin, dass noch nicht derjenige, der sein alltagspraktisches Leben in der oben schematisierten Weise im unauthentischen Modus vollzieht, sondern erst der *in die Vereinzelungssituation der Angst geratene* Mensch *eigens auf die Einmaligkeit* und mit dieser auf den *individuierten Wert* seiner je aktuellen Lebenssituation *aufmerksam werden* kann.<sup>609</sup>

Aus dem Individuierungswert der je aktuellen Situation ist nun wiederum *die Möglichkeit individuellen Selbstaudrucks* im folgenden Sinn ableitbar: Weil es nach Heidegger mangels öffentlich-rollendefinierter wie auch privater Individuierungsmöglichkeiten gar keine andere als die *situative Individuierung* geben kann, heißt *individueller* Selbstaudruck erst einmal, sich *so* auszudrücken, wie man jeweils durch die eigene Gegenwartssituation individuiert ist, also sich *als derjenige* auszudrücken, der hier und jetzt in dieser einmalig-konkreten Situation ist (der z. B. an diesem schwülen Spätnachmittag des 07.06.2 . . . dem Kunden B. entgegentritt, der mit seiner Gattin zusammen

---

<sup>609</sup> Angesichts der Inanspruchnahme einer objektiv raum-zeitlich lokalisierenden Begrifflichkeit zum Zweck der Erläuterung der Individuierungsfunktion der „Situation“ könnte erneut der Verdacht eines Rückfalls in ein *vorhandenheitsontologisches Raum-Zeit-Verständnis* entstehen, welchem Heidegger schon an früherer Stelle in *Sein und Zeit* seinen Entwurf einer existenzialen Räumlichkeit entgegenstellt (und später, im zweiten Abschnitt, dann durch eine existenziale Zeitlichkeit ergänzt). Ganz abgesehen von der an diesem Ort nicht entscheidbaren Frage, ob bereits Heideggers Explikation der spezifischen Räumlichkeit des „Daseins“ durch die Begriffe „Entfernung“ und „Ausrichtung“ (vgl. *Sein und Zeit*, S. 104-110) ohne die Voraussetzung objektiv lokalisierender Begrifflichkeit überhaupt verständlich ist, kommt hier einmal mehr die systematische Parallele zu dem „nur noch hinsehenden“ Modus des In-der-Welt-Seins zu ihrem Recht, innerhalb dessen ein nicht mehr funktionierendes Handwerks-„Zeug“ als „da“-liegendes Vorhandenes kognitiv auffällig wird. Schließlich stehen wir noch immer in der Situation der Vereinzelung, welche den Menschen, seiner rollen- und praxisbestimmten Lebenswelt entfremdet, ebenfalls wie ein Vorhandenes „da“-sein lässt. Schon früh weist Heidegger auf diese „dem Dasein *eigene* Weise von ‚Vorhandenheit‘“ hin und gibt nur zu bedenken, was der Gang der Rekonstruktion auch zur Geltung brachte: dass die besagte Vorhandenheit „nicht zugänglich“ werde „im Absehen von den spezifischen Daseinsstrukturen, sondern nur im vorherigen Verstehen ihrer“ (vgl. *Sein und Zeit*, S. 55). Dass das „Da“-Sein, wie es dem Vereinzelten im Hinblick auf den Einmaligkeitssinn seiner Gegenwartssituationen erschlossen ist, dann auch an jene vorhandenheitsontologische, raum-zeitlich lokalisierende Begrifflichkeit anschlussfähig (d. h. im Einzelfall durch sie individuiert) sein muss, die dem instrumentell enthaltsam „hinsehenden“ Standpunkt zugehört, ist daher nicht etwa nur eine externe semantische Forderung, sondern kann durchaus in der Konsequenz von Heideggers Daseinsanalyse gesehen werden.

einen Beistelltisch aussuchen will etc.). Und da ferner das Sich-*Ausdrücken* seinerseits die Form des alltagspraktischen Handelns hat, kann eigener individueller Selbstausdruck nurmehr darin bestehen, im aktuellen *alltagspraktischen Handeln* auf die eigene gegenwärtige Situation *in einer für ihre einmalige Konkretion sensitiven Weise* zu reagieren.

Blicken wir nun noch einmal auf die daseinsanalytische *Diagnose der Unmöglichkeit individuellen Selbstausdrucks* zurück, so ist klar ersichtlich, dass sie mit dieser Interpretation ihrer Möglichkeit widerspruchsfrei *vereinbar* ist, wenn wir nur ihren eingeschränkten Bezugsbereich explizit machen: Dass die sozialen Rollen und Praktiken der Alltagswelt *in Abstraktion* von deren Ausübung in stets einmaligen Situationen keinen individuierenden Bezug zu einem Menschen haben können, widerspricht nicht dem Umstand, dass es ebendiese einmaligen Situationen sind, die ihn in seinem alltagspraktischen Lebensvollzug individuieren. Und ebenso gilt ferner: Dass nicht ersichtlich ist, wie ein Mensch in der Ausübung seiner Alltagsrollen und -praktiken sich als Individuum ausdrücken kann, sofern davon abstrahiert wird, wie er auf die Einmaligkeit der jeweiligen Vollzugssituationen aufmerksam werden und reagieren kann, widerspricht nicht der Möglichkeit eines gerade dadurch definierten Selbstausdrucks.

### **2.3.11 Auflösung des existenziellen Grundproblems in der Konzeption des situationsoffen zu sich „entschlossenen“ Handelns und die Rolle des „Vorlaufens zum Tode“**

Dieses Ergebnis erlaubt uns endlich, eine positive Antwort auf die oben gestellte Frage nach der Möglichkeit des „entschlossenen“ Handelns *angesichts des existenziellen Grundproblems* zu geben. Denn was dem zu sich „entschlossenen“ Handeln entgegenstand, war, nochmals gesagt, die zunächst undifferenziert aufgefasste Unmöglichkeit, in einer stets durch die Rollen und rollengeleiteten Praktiken der Alltagswelt bestimmten Lebensführung einen individuellen Selbstausdruck zu finden. Diese Unmöglichkeit hat sich nun nach der Seite der Möglichkeit eines *situativen* Selbstausdrucks, verstanden als ein auf die konkrete Einmaligkeit der jeweils gegenwärtigen Lebenssituation sensitiv reagierendes Handeln, als *nur scheinbar* herausgestellt. Und damit ist auch das Problem abgewendet, dass *infolge* der Unmöglichkeit individuellen Selbstausdrucks im Rahmen einer rollen- und praxisdefinierten Lebensführung nicht mehr ersichtlich ist, wie man sich überhaupt noch mit einer solchen Lebensführung identifizieren und ihr gegenüber eine positiv-begrüßende Einstellung gewinnen können soll.

Wenn Heideggers Konzeption des „Vorrufs in die Situation“ die bisher ausgeführten Konsequenzen tatsächlich trägt, so bietet sie uns mit dieser Auflösung des existenziellen Grundproblems eine rationale Verständnismöglichkeit für den Übergang zum „entschlossenen“ Handeln. Ist doch nunmehr etwas ersichtlich geworden, dessen sich der Angsthabende zunächst nicht bewusst

war: der *Wert*, den die jeweils gegenwärtige Lebenssituation infolge ihrer konkreten Einmaligkeit *für die Individuierung des eigenen In-der-Welt-Seins* und die Möglichkeit eines dem Rechnung tragenden *Selbstaudrucks* hat. Durch ihren Individuierungs- und Ausdruckswert verleiht sie dem *situativen Vollzug* des eigenen rollen- und praxisbestimmten Alltagslebens diejenige persönliche *Relevanz*, die dem von der Angst Betroffenen zunächst verloren schien. Deshalb „vermag“ die „Situation“ einem zu dieser Einsicht gelangten Menschen (um eine Formulierung Heideggers zu wählen) „nie so zu begegnen, daß er daran unentschlossen seine Zeit verlieren könnte“.<sup>610</sup>

Aufgrund des Wertes der „Situation“ bzw. des „Situations“-sensitiven Alltagsvollzugs für den Gewinn eines individuellen Selbstaudrucks gewinnen auch die *Eignungswerte*, die den Gegenwartssituationen im Rahmen alltagspraktischer Bewandtnisbezüge zukommen, eine neue persönliche Wichtigkeit. Jedoch können diese um des individuellen Selbstaudrucks willen freilich nicht in der Weise handelnd genutzt werden, wie es für den unauthentischen Alltagsvollzug charakteristisch ist: im Modus der oben explizierten Schematisierung, angeleitet von einem von vornherein feststehenden sozialen Selbstverständnis. Führen wir uns den um des individuellen Selbstaudrucks willen erforderlichen Modus des situativen Alltagsvollzugs mit Heidegger einmal genauer vor Augen.

Da individueller Selbstaudruck nach Maßgabe von Heideggers daseinsanalytischer Begrifflichkeit in einem auf die *konkrete, unwiederbringliche Einmaligkeit* der jeweils gegenwärtigen Lebenssituation *sensitiv reagierenden* Handeln besteht, kann der Betreffende sich bei seinem Handlungsentschluss, wie Heidegger sagt, „gerade nicht auf die Situation [qua allgemeine Lage] *versteifen*, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit.“<sup>611</sup> Was in jeder Gegenwartssituation faktisch „möglich“ ist, schließt die Möglichkeit *alternativer*, also auch alternativ *schematisierter* und daher gegebenenfalls *von alternativen Rollenselbstverständnissen angeleiteten* Handlungsoptionen ein. Die *Offenheit* des eigenen Handlungsentschlusses auch für die Anleitung durch andere Rollenselbstverständnisse erfordert wiederum, dass der Betreffende sich *nicht von vornherein* von einem bestimmten rollendefinierten Selbstverständnis anleiten lässt, sondern sich *stets von neuem entscheidet*, von welchem er sich anleiten lassen will. „Situations“-sensitives Handeln erfordert somit eine gleichfalls situationsoffene *Identifizierung* mit einem sozialen Selbstverständnis. Von Situation zu Situation muss der so Handelnde sich erneut entscheiden, *wer* er seinem sozialen Selbstverständnis nach sein will und bereit sein, gegebenenfalls *sich selbst* als derjenige, der er seinem vormaligen Selbstverständnis nach war, *zurückzunehmen*. Diese Konsequenz ist dem in Heideggers Sinne „entschlossenen“ Handeln so wesentlich, dass er das „Sich-frei-halten für die Zurücknahme“ des

<sup>610</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 410.

<sup>611</sup> *Sein und Zeit*, S. 307.

Entschlusses als „die *eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst*“ noch der „entschlossenen“ Haltung selbst zuschreibt.<sup>612</sup> – Rückblickend sei vermerkt, dass auch mit dieser Explikation der *situationsbezogenen wiederholten Selbstwahl* ein zentrales konzeptionelles Motiv aus Kierkegaards Schriften wiederkehrt: das des „Glaubensritters“, wie er zuerst in *Furcht und Zittern* exemplarisch porträtiert wurde. Ausgenommen dessen „gläubig“-religiöse Lebensorientierung finden sich hier die wesentlichen Charakteristika des „glaubensritterlichen“ Selbstverhältnisses wieder – von der besonderen Wertschätzung der Gegenwartssituationen bis hin zum Handeln, welches jeweils deren Einmaligkeit Rechnung zu tragen sucht und sich dabei insbesondere von einer situativ flexiblen Wahl sozialer Rollen anleiten lässt.

Mit dem Begriff der situationsoffenen oder situationsbezogenen wiederholten Selbstwahl ist nun schließlich der *Modus* explizit gemacht, auf den Heidegger sich in der oben noch programmatischen Auskunft bezieht, dass die eigentliche Existenz „nichts“ sei, „was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser“.<sup>613</sup> Nur der terminologischen Ergänzung halber sei hinzugefügt, dass der gewonnene Begriff der „entschlossenen“ Selbstwahl auch Heideggers Charakterisierung des authentischen Selbstverhältnisses als „*Selbst-ständigkeit*“ erfüllt im Sinne des immer wieder von neuem „Standgewonnenhabens“ in einem jeweils situationsoffen ergriffenen Selbstverständnis.<sup>614</sup> – Noch aber kann die Rekonstruktion der „Entschlossenheit“ nicht als abgeschlossen gelten, solange wir nicht gesondert auf einen Aspekt zurückkommen, dem Heidegger auch hier eine wichtige Rolle zudenkt: Es ist das „Vorlaufen zum Tode“, welches er ebenfalls der „entschlossenen“ Haltung selbst zuschreibt, und mit welchem er an die weiter oben erläuterte zukunftsbezogene Vorwegnahme des (jeden Moment möglichen) eigenen Todes anschließt. Welche Grundlage die *Anforderung der Todesantizipation* im Zusammenhang von Heideggers Entschlossenheitskonzeption hat, können wir im Anschluss an die früher erwähnte Bedingung rekonstruieren, stets „angstbereit“ zu sein oder, in einer anderen Formulierung, sich die Angst „zuzumuten“.<sup>615</sup>

Wie Heidegger versichert, kann der Einzelne von seinem „entschlossenen“ Selbstverhältnis jederzeit wieder in die „Unentschlossenheit“ des Man-Selbst zurückfallen. Das aber schließt ein, dass *das existenzielle Grundproblem* nicht ein für alle Mal überwunden werden kann, sondern *sich stets von*

---

<sup>612</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 308.

<sup>613</sup> *Sein und Zeit*, S. 179. Charles B. Guignon beruft sich auf dieses Zitat, um gegen eine individualistische Sicht des authentischen Daseins zu argumentieren, die jenseits öffentlich definierter Identitätsinhalte „eigene Möglichkeiten“ sucht (vgl. „Heidegger’s Authenticity Revisited“, in: *Review of Metaphysics* 38 (1984), S. 321-339). Ein solcher *inhaltlicher Begriff von Individualität* wird hier gerade *nicht* in Anspruch genommen, mehr noch: Jede Kritik an ihm kann im Rückgriff auf die oben aus Heideggers daseinsanalytischer Begrifflichkeit entwickelten Anforderungen für individuellen Selbstaussdruck nur unterstützt werden.

<sup>614</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 322.

<sup>615</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 296 f. und 308.

*neuem stellt* – das Problem nämlich, dass der Betreffende, erneut befangen in der schematisierten „Lage“-Beurteilung des Man-Selbst ohne Blick für die situative Einmaligkeit seiner Lebensmomente, seine Ausdrucksmöglichkeiten als unverwechselbares Individuum wieder verliert. Um der Kontinuität der „Entschlossenheit“ willen ist es daher erforderlich, dieses Problem im Auge zu behalten, genauer gesagt: ihm gegenüber stimmungshaft aufgeschlossen zu bleiben für den Fall, dass es erneut auftritt. In diesem Sinne „angstbereit“ zu sein schließt jedoch infolge Heideggers Ergänzung der Angst um den Aspekt der Todesangst ein, sich dabei stets auch der „Gewißheit“ des eigenen Todes zu stellen. – Die antizipierende *Konfrontation mit dem eigenen Tod* ist nun in mehrererlei Hinsicht für Heideggers Entschlossenheitskonzeption wichtig. In Fortsetzung des gerade skizzierten Gedankenganges lässt sich erstens sagen: Die „Gewißheit“ des eigenen Todes bei der gleichzeitigen „Unbestimmtheit“ dessen, „wann“ jede Daseinsmöglichkeit „zur Unmöglichkeit wird“,<sup>616</sup> *fördert die Kontinuität* des „entschlossenen“ Selbstverhältnisses, indem sie dem Entschlossenen umso eindringlicher den Wert jedes Lebensmomentes bewusst werden lässt, in dem er sich selbst individuell ausdrücken kann. Insofern hat die Antizipation des eigenen Todes eine förderliche Wirkung, die für den Gewinn wie auch für die Bewahrung des „entschlossenen“ Selbstverhältnisses beansprucht werden kann und für die wir mit der oben zitierten Formulierung Heideggers bestätigen können: Sie bewahrt davor, an die eigenen Gegenwartssituationen „unentschlossen seine Zeit“ zu „verlieren“. Daher kann Heidegger mit Blick auf die Funktion der Todesantizipation sagen, die „entschlossene“ Selbstwahl sei „ganz, was sie sein kann, nur als *vorlaufende Entschlossenheit*“.<sup>617</sup>

Zweitens bringt Heidegger mit der antizipierenden Bezugnahme auf den eigenen Tod einen Aspekt in Verbindung, der, so befremdend dies zunächst scheint, inhaltlich auf das Selbstverhältnis der „Entschlossenheit“ zurückverweist. Was dem Dasein vorlaufend „gewiß“ sei, fasst Heidegger in die Formulierung: „In seinem Tod muß sich das Dasein schlechthin ‚zurücknehmen‘“.<sup>618</sup> – Wir kommen dem inhaltlichen Bezug zur „Entschlossenheit“, den Heidegger nahe legt, indem er den wenige Zeilen zuvor eingeführten Begriff der (Selbst-) „Zurücknahme“ hier wieder aufgreift, näher, wenn wir auf eine frühere Stelle seiner Erläuterung des „eigentlichen Seins zum Tode“ zurückgreifen. Der begrifflich-logischen Stringenz halber sei vorbemerkt, dass im zuletzt angeführten Zitat vom „Tod“ nur als „Sterben“ im engeren Sinne die Rede sein kann – als *Sterben* deshalb, weil die Selbstzurücknahme eine Handlung, mit Heideggers Wort: eine Daseinsmöglichkeit ist, die also noch nicht dem Tod qua Verunmöglichung jeglicher Daseinsvollzüge anheim gefallen ist, im *engeren*, gewöhnlichsprachlichen Sinne deshalb, weil er im Sinne des *existenzialen* Sterbens (als „Sein zum Tode“) ja *ex hypothesi* bereits in das „entschlossene“

<sup>616</sup> Vgl. Heideggers Formulierung in *Sein und Zeit*, S. 308.

<sup>617</sup> *Sein und Zeit*, S. 308.

<sup>618</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 308.

Selbstverhältnis integriert ist und der Entschlossene ihn dann gar nicht als erst noch Bevorstehendes antizipieren könnte. Kommen wir nun zu der früheren Textstelle, an der aus demselben Grunde ebenfalls der gewöhnliche Begriff des *Sterbens* vorauszusetzen ist, wenn Heidegger dort mit Bezug auf den je eigenen „Tod“ mitteilt, was das Vorlaufen erschließe, sei „als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe“ und hinzufügt, dass das Erschließen dieses Sachverhalts „jede Versteifung auf die je erreichte Existenz“ zerbreche.<sup>619</sup> Warum Heidegger das Wort „Selbstaufgabe“ wählt, ist mit Blick auf das Sterben nachvollziehbar: Liegt jemand im Sterben und ist darin mit der zeitlichen Nähe des eigenen Todes konfrontiert, mit dessen Eintreten alle weiteren, zukunftsgerichteten Daseinsvollzüge unmöglich werden, so *wird ihm alles zunichte*, woraufhin er sein alltagspraktisches Leben fernerhin entworfen hat. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als dies alles, also alles, was sein Handeln angeleitet hat und nur im Handeln sich erfüllen kann, *aufzugeben*, und daraus folgt im Besonderen: Als *letzte*, zeitlich „äußerste Möglichkeit der Existenz“ steht ihm bevor, „sich selbst aufzugeben“ als derjenige, der er seinem rollendefinierten Selbstverständnis nach war.<sup>620</sup> Hierin aber liegt offensichtlich eine Reminiszenz an den Begriff der *Selbstzurücknahme* aus der Entschlossenheitskonzeption, denn die Antizipation dieser Situation der Selbstaufgabe im Sterben verweist zurück auf das *Aufgeben des je vormaligen eigenen Rollenselbstverständnisses*, zu welchem schon *inmitten* des alltagspraktischen Daseinsvollzugs jederzeit bereit zu sein um der situationsbezogenen wiederholten Selbstwahl willen erforderlich ist. Aufgrund dieses Zusammenhangs können wir die Funktion des „Vorlaufens“ zum eigenen Tod – und das schließt hier ein: zur letzten Selbstaufgabe im Sterben – als eine Art innere Vorbereitung auf das letztgenannte Erfordernis der „entschlossenen“ Selbstwahl auffassen.<sup>621</sup> Mit diesem Ergebnis können wir einmal mehr die zitierte Diagnose Heideggers bestätigen: Indem die Antizipation der Selbstaufgabe im eigenen Sterben vorbereitend auf die zur „entschlossenen“ Selbstwahl gehörige Offenheit für die jederzeitige Selbstzurücknahme zurückwirkt, „zerbricht“ sie „jede Versteifung“ auf das jeweils erreichte soziale Selbstverständnis und dessen Praktiken. Sie fördert so die situativ flexible Wahl sozialer Rollen und wirkt kraft dessen der Tendenz des Rückfalls in das „unentschlossene“ Man-Selbstverhältnis entgegen.

Wie wir schon an früherer Stelle gesehen haben, bleibt der Entschluss der situationsoffenen Selbstwahl nach Heidegger stets „auf das Man und seine Welt angewiesen“.<sup>622</sup> Auch dies ist eine Einsicht, die Heidegger der sich selbst durchsichtig gewordenen „entschlossenen“ Haltung zuordnet.<sup>623</sup> So „entdeckt“

---

<sup>619</sup> *Sein und Zeit*, S. 264.

<sup>620</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 264.

<sup>621</sup> Systematisch lehrreich ist in diesem Kontext Michael Theunissens Reflexion über „[d]ie Gegenwart des Todes im Leben“, in: Ders. (Hrsg.): *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1991, S. 197-217.

<sup>622</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 299.

<sup>623</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 299.

der Entschluss das im Man „faktisch Mögliche“<sup>624</sup> d. h. die Vielfalt des sozial und alltagspraktisch Möglichen – aus den Gegenwartssituationen heraus, wie wir nun sagen können. Es ist die Wahrnehmung der jeweils gegenwärtigen Situation in ihrer Einmaligkeit, unverstellt durch die Schematisierungen eines vorab feststehenden Rollenselbstverständnisses, die demnach den Blick öffnet für die Vielfalt ihrer alltagspraktisch nutzbaren Um-zu-Bezüge sowie dann auch für die Vielfalt der sozialen Rollen und rollenbezogenen Ziele, denen deren Nutzung jeweils unterstellt werden kann. Das bedeutet ferner: Bereits mit der entscheidungsvorbereitenden Erschließung der Vielfalt eigener sozialer Möglichkeiten löst sich der Einzelne aus der von Heidegger hervorgehobenen Möglichkeitsblindheit des Man-Selbst. Und damit beginnt er sich von jenem existenziell defizitären Selbstverhältnis zu befreien, welches uns schon in der Besprechung von Kierkegaards *Krankheit zum Tode* begegnet ist: der Selbstverarmung des Man-Selbst (Kierkegaards „ästhetisch“-unmittelbarem Selbst) um den Möglichkeitsspielraum all derjenigen sozialen Rollen und rollengeleiteten Handlungsweisen, die es (abseits des fremdbestimmt Vorgegebenen) auch noch ergreifen könnte. Da für Heidegger die Todesantizipation bei der entscheidungsvorbereitenden Möglichkeitserschließung eine wichtige Rolle spielt, schreibt er mitunter dem „Vorlaufen“ selbst den Vorzug zu, dass es „die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren [Todesmöglichkeit] vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt.“<sup>625</sup> – Damit ist erneut die „Verstehens“- bzw. Entwurfsseite der existenziellen Selbstsorge im Modus der „Entschlossenheit“ angesprochen, deren Möglichkeit nunmehr gesichert ist, die aber noch nach ihrer *zeitlichen Struktur* explizit gemacht werden soll. Obwohl wir dabei wieder Heidegger selbst folgen werden, kommen wir, wie sich zeigen wird, nicht umhin, die für die Explikation erforderlichen Zeitbegriffe ein Stück weit gegen Heidegger zu verteidigen.

### 2.3.12 Die „Zeitlichkeit“ der „entschlossenen“ Selbstsorge: der Zeitigungsakt und dessen „innerzeitige“ Bezüge

Situationsoffen zu sich d. h. zur selbstbestimmten Wahl einer sozialen Identität „entschlossen“ zu sein und aus einem derartigen Entschluss heraus alltagspraktisch zu handeln ist, wie wir oben nachvollzogen haben, zunächst durch eine besondere Gegenwärtigkeit ausgezeichnet, ein nicht nach vorfestgelegten Schematisierungen wahrgenommenes Jetzt, welches Heidegger später, als „*eigentliche Gegenwart*“, den „*Augenblick*“ nennt.<sup>626</sup> „Entschlossen“,

<sup>624</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 299.

<sup>625</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 264.

<sup>626</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 328 und 338. Es muss dazugesagt werden, dass Heidegger sich in *Sein und Zeit* gerade gegen die Interpretation der „eigentlichen Gegenwart“ bzw. des „Augenblicks“ im Rückgriff auf das „Jetzt“ ausdrücklich verwahrt. Die Unverzichtbarkeit dieses Rückgriffs wird im Interesse der zeitlogischen Kohärenz von Heideggers Entschlossenheitskonzeption nachfolgend noch zur Sprache kommen. An dieser Stelle steht für uns lediglich Heideggers Abgrenzung von demjenigen Zeitverständnis im Vordergrund, welches das „Jetzt“ der eigenen Gegenwart in der explizier-

so Heidegger mit einer metaphorischen Umschreibung, „hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im ‚Augenblick‘ auf die erschlossene Situation ‚da‘ zu sein.“<sup>627</sup> Das „Zurückholen“ setzt jedoch mit der zeitlich „vorlaufenden“ Antizipation des eigenen Todes wie auch des diesem „vorgelagerten“ Spielraums noch ergreifbarer sozialer Möglichkeiten einen *Zukunftsbezug* voraus. Und erst recht ist dann der selektive, „entschlossen“-selbstbestimmte Entwurf der eigenen sozialen Lebensgestaltung auf eine Kombination dieser Möglichkeiten *per se* zukunftsgerichtet. Wie oben mit Verweis auf Kierkegaard ergänzt worden ist, setzt der Entwurf aber komplementär noch eine der zukunftsgerichteten Antizipation gegenläufige Bewegung voraus: Um die antizipierten Möglichkeiten überhaupt selektiv in den handlungsbestimmenden Entwurf einer eigenen sozialen Identität überführen zu können, muss der Einzelne sie auf seine so-und-so *gewordene* Existenz – insbesondere auf seine Fähigkeiten und Grenzen – zurückbeziehen. Ebendiesen Zusammenhang bestätigt Heidegger nun nachträglich, indem er die Zeitstruktur des „entschlossenen“ Entwurfs in die Anforderung fasst, das Dasein müsse „zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück*-kommt“, und dasjenige, *worauf* es zurückkommen muss, näher als „sein ‚Gewesen‘“ bestimmt, d. h.: „wie es je schon war“.<sup>628</sup>

Während uns dies alles vertraut ist, hat Heideggers Darstellungsweise ihre systematische Besonderheit darin, dass er *die beteiligten Zeitbegriffe dynamisiert*, indem er die zeitliche Struktur der „entschlossenen“ Selbstsorge als „gewesend-gegenwärtige Zukunft“ kennzeichnet.<sup>629</sup> Wieder ist diese Begriffsbildung der phänomenologischen Methode geschuldet, nach welcher auch die Zeitbezüge des „entschlossenen“ Daseins so dargestellt werden sollen, wie sie sich innerhalb des Daseinsvollzugs „zeigen“. Aus dieser Perspektive gesehen sind sie freilich Bezüge, die *wir* als Daseiende *vornehmen*, und gehen als solche in die *Handlung des Entwerfens* ein. Und es ist weiter relativ auf die dargestellte performative Dynamik des „entschlossenen“ Entwerfens gesprochen, wenn Heidegger den drei Zeitdimensionen dann die zitierte, dynamische Struktur zuschreibt. Da er durch die Struktur der „gewesend-gegenwärtigen Zukunft“ die „*Zeitlichkeit*“ der authentischen Selbstsorge bestimmt,<sup>630</sup> ist es ferner konsequent, die dynamisierende Begriffsbildung von hier aus auf die „*Zeitlichkeit*“ des Daseins selbst zu übertragen und von ihr zu sagen: Sie „*zeitigt* sich“.<sup>631</sup> Zu fragwürdigen Konsequenzen führt Heideggers Konzeption existenzialer Zeitlichkeit allerdings, wenn er aus ihr in der Folge gänzlich den Sinn und die zeitlogischen Implikationen der gewöhnlichsprachlichen Begriffe

---

ten Weise instrumentalistisch sieht und damit hinsichtlich individuierender Unterschiede nivelliert.

<sup>627</sup> *Sein und Zeit*, S. 328.

<sup>628</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 325 f.

<sup>629</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 326.

<sup>630</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 326.

<sup>631</sup> *Sein und Zeit*, S. 328.



„Zukunft“, ‚Vergangenheit‘ und ‚Gegenwart‘“ herauszuhalten sucht, die er dem unauthentischen oder „vulgären“ Zeitverständnis zuordnet.<sup>632</sup>

Betrachten wir zunächst den zentralen Begriff der Zukunft. Aus der „Zukunft“ des Daseins wird infolge Heideggers dynamisierender Begriffsbildung „die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt“.<sup>633</sup> Aufgrund des Gesagten ist klar, dass mit „Kunft“ hier *die Bezugsdimension* jener „eigensten“ Seinsmöglichkeit angesprochen ist, die als der „entschlossene“ Entwurf ausgewiesen wurde: die endliche *Dimension aller künftigen eigenen Daseinsvollzüge*, auf die antizipatorisch jeder zurückgreift, der sein Leben situationsoffen selbstbestimmt auf soziale Ziele hin entwirft. Nun grenzt Heidegger das in ihr Künftige jedoch strikt gegen die selbstverständlich scheinende Voraussetzung ab, nach der es seinem Sinn nach jeweils „noch nicht“ jetzt ist, sondern zu einem späteren Zeitpunkt „erst sein wird“.<sup>634</sup> Hinter dieser Abgrenzung scheinen mir mehrere einander ergänzende Gedankengänge zu stehen, deren erster mit der daseinsanalytischen Einsicht einsetzt: Was auch immer der eigenen Zukunft oder auch Vergangenheit angehört, ist zugleich *gegenwärtig*, insofern es in den je eigenen Sorge tragenden Daseinsvollzug eingebunden ist, da es doch in jedem Fall – ob zukunftsgerichtet vorweggenommen oder vergangenheitsgerichtet erinnert – vergegenwärtigt wird. Als derart Vergegenwärtigtes spricht Heidegger es an, indem er präsentische Formulierungen wählt – so z. B. für Geburt und Tod, im Hinblick worauf das Dasein Sorge tragend stets „gebürtig“ existiere und gebürtig immer auch schon sterbe.<sup>635</sup> In demselben Existenzsinn des *innerhalb der Selbstsorge Gegenwärtigen* spricht Heidegger überhaupt von der gesamten Daseinserstreckung zwischen Geburt und Tod, wenn er hinzufügt: „Beide ‚Enden‘ und ihr ‚Zwischen‘ sind, solange das Dasein faktisch existiert, und sie sind, wie es auf dem Grunde des Seins des Daseins als *Sorge* einzig möglich ist.“<sup>636</sup> So Recht Heidegger damit auch hat – spricht er nun dem in der Sorge tragenden Vergegenwärtigung *Gemeinten*, dem eigenen Tod und den ihm „vorgelagerten“ Daseinsmöglichkeiten, den zeitlichen Status des „Noch-nicht-jetzt – aber später“ ab, so liefert er seine Konzeption existenzialer Zeitlichkeit der gleichen *logischen Unvollständigkeit* aus, der früher bereits seine Konzeption des „Seins zum Ende“ in Ermangelung eines Endes ausgesetzt war, wo er auf den Ereignisbegriff des Todes verzichten zu müssen meinte. Hätte das „vorlaufend“ Vorweggenommene selbst nicht den Status eines *noch nicht gegenwärtigen*, sondern *später erst* bevorstehenden Vorgangs bzw. erst noch zu Vollziehenden, so gäbe es entgegen Heideggers Rede auch kein „Vor“ mehr im „Vorlaufen“ und nichts, woraufhin der Entschlossene sein alltagspraktisches Dasein entwerfen könnte. Mangels einer im Sinne des „Noch-nicht“ verstandenen Zukunft würde die Zeitlichkeit des „entschlossenen“ Sorgetragens viel-

<sup>632</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 326.

<sup>633</sup> *Sein und Zeit*, S. 325.

<sup>634</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 325.

<sup>635</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 374.

<sup>636</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 374.

mehr auf eine gleichsam *stehende Gegenwart* reduziert und also das „entschlossene“ Selbstverhältnis überhaupt konzeptionell unmöglich.

In einem anderen Gedankengang ordnet Heidegger den gewöhnlichsprachlichen Zukunftssinn des „Noch-nicht-jetzt – aber später“ ebenso wie den Vergangenheitssinn des „Nicht-mehr-jetzt – aber früher“ und die „Gegenwart“ im Sinne des datierbaren „Jetzt“ der „Innerzeitigkeit“ zu.<sup>637</sup> Weiter führt er die Zeitstruktur der „Innerzeitigkeit“ auf eine „Zeitigungsart“ zurück, welche er ihrerseits als eine abgeleitete Variante jener oben skizzierten, „ursprünglichen“ Zeitigung deutet, die das zu sich „entschlossene“ Dasein vornimmt.<sup>638</sup> Doch wenngleich letzterer Zeitigungsakt, nochmals gesagt: aus dem Vorblick auf die eigene Zukunft mit (Rück-) Blick auf das eigene Gewordensein gegenwartsbezogen auf sich selbst zurückzukommen, die „Bedingung der Möglichkeit“ dafür sein sollte, ferner alles „innerweltliche Seiende“ zu datieren sowie nach „früher“- und „später“-Relationen „in“ die Zeit einzugliedern,<sup>639</sup> bleibt zu fragen, warum das ausführende Dasein deshalb nicht *sich selbst* d. h. seine eigenen Daseinsvollzüge sowie deren Anfang und Ende existenzialontologisch einwandfrei *derselben Zeitordnung eingliedern* können sollte. Heideggers Antwort auf diese Frage besteht darin, dass alles, was als etwas verstanden wird, das in dieser Weise „in der Zeit“ vorkommt“, den verdinglichenden Existenzsinn des „Vorhandenen“ annehme, der im Widerspruch stehe zu dem Existenzsinn des menschlichen „Daseins“ als „Sorge“.<sup>640</sup> – Mittlerweile aber drängt sich der Verdacht auf, dass es sich, zumindest im gegenwärtigen Kontext, gar nicht um einen echten begrifflichen Widerspruch handelt, wenn wir uns daran halten, wie das Vorhandenheitsverständnis an früherem Ort expliziert worden ist. So kann doch bereits der zeitliche Vor- und Rückblick des Entschlossenen auf sein eigenes Dasein gar nicht anders denn als *ein „hinsehendes“ Verhalten* verstanden werden, welches darin besteht, die zeitliche Ordnung seiner Lebensvollzüge *in Aussageform zu bestimmen* (oder, auf das „Wann“ seines Todes bezogen, immerhin als „ungewiss“ zu konstatieren). Und es ist nicht ersichtlich, warum diese zeitliche Bestimmung eigener Lebensvollzüge selbst *unter Inanspruchnahme der relationalen Zeitordnung* des „früher“, „später“ und (der Vollständigkeit halber) „zugleich“ dazu führen sollte, sich selbst nicht mehr widerspruchsfrei in Heideggers Sinn als „Dasein“ verstehen zu können, also als jemanden, dem es dabei stets Sorge tragend „um“ seine alltagspraktische Lebensweise „geht“. Im Gegenteil: Wie wir in der vorangegangenen Kritik bereits gesehen haben, *muss* sie sogar *in die „Sorge“ integriert* werden, wenn der Zeitigungsakt der „entschlossenen“ Selbstsorge möglich sein soll.

Aus diesem Grunde müssen wir Heideggers Antwort abermals eine konzeptionelle *reductio ad absurdum* entgegenhalten. Machen wir dies anhand ihrer zeitlogischen Implikationen noch einmal ganz explizit und beginnen erneut mit

<sup>637</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 327 und 333.

<sup>638</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 333.

<sup>639</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 332 f.

<sup>640</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 327.

der auffälligsten Konsequenz: Folgte man der Antwort, so ginge der *Todesbegriff* als Ende aller eigenen Lebensvollzüge und mit ihm die Möglichkeit eines gelingenden Seins zum Ende für das „entschlossene“ Selbstverhältnis verloren. Nicht erst hier, sondern bereits an früherer Stelle hat sich, wie gesagt, der Ereignisbegriff des eigenen Todes als unverzichtbar erwiesen. Schon dessen „Ungewißheit“ als „Unbestimmtheit seines Wann“ bezeugt, dass er als etwas antizipiert wird, das *zu einem datierbaren Zeitpunkt eintreten* wird, von welchem für den Antizipierenden selbst nur ungewiss ist, *welcher* Zeitpunkt dies sein wird, ja ob es nicht schon im nächsten und d. h. im *nächstfolgenden* Moment so weit sein wird. Da der Eintritt des eigenen Todes dabei in jedem Fall als ein *zukünftiges* Ereignis antizipiert wird, muss dessen „Wann“ als ein *auf die eigene Gegenwart folgender*, also relativ zu ihr *späterer* Zeitpunkt verstanden werden. Bei aller Ungewissheit darüber, *wie* spät der Tod eintreten wird, muss dann wiederum die relativ zu dessen Datum stets *frühere* eigene Gegenwart als *datierbare Jetztzeit* ebenfalls in die relationale Zeitordnung eingegliedert werden.

Das hat weitere wichtige Folgen für die Zeitstruktur des „entschlossenen“ Selbstverhältnisses. Insofern mit dem Tod alle Vollzüge der zeitbewussten Selbstsorge enden, ist die Zukunftsdimension der Selbstsorge, wie oben schon erwähnt, „endlich“, das bedeutet aber nun: begrenzt im Sinne der durch die relationale Zeitordnung bestimmten „Innerzeitigkeit“ – wie die „Zeitlichkeit“ der Selbstsorge qua „gewesend gegenwärtigende Zukunft“ denn auch in ihrer Vergangenheitserstreckung bis zur Geburt im innerzeitigen Sinne „endlich“ ist. Daher können wir durchaus Heideggers Begriff der „endlichen“ Erstreckung oder „Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit“ aufnehmen,<sup>641</sup> kommen aber nicht umhin, diese ihrerseits *in die relationale Zeitordnung* des „früher“, „später“ und „zugleich“ einzugliedern, deren Datierung bis ins Unabzählbare reicht und sie in diesem Sinne zur „unendlichen Zeit“ macht. Und wenn Heidegger mit Blick auf letztere die Frage „[...] ‚geht‘ trotz des Nichtmehrdaseins meiner selbst ‚die Zeit nicht weiter?‘“ bejaht,<sup>642</sup> so müssen wir ihm dort widersprechen, wo er dieses Faktum zu einem Umstand herabsetzt, der für das Zeitbewusstsein der „vorlaufenden Entschlossenheit“ irrelevant sei. Denn, um es noch einmal in erweiterter Begrifflichkeit auszudrücken: Gerade der Entschlossene kann sich überhaupt nur zum eigenen Tod verhalten, wenn er den Eintritt seines „Nichtmehrdaseins“ als ein Ereignis in einer Zeit versteht, die danach *nicht mehr zur Gegenwart seiner zeitbewussten Daseinsvollzüge werden kann* und in diesem Sinne in eine unbegrenzte Zukunft hinein *ohne ihn* „weiter geht“.

Für das „entschlossene“ Selbstverhältnis ist mit dieser Konsequenz neben dem vollen Todesbegriff auch die Idee der *Vergänglichkeit des eigenen Daseins* zurückgewonnen, deren Zeitstruktur in der Rekonstruktion der existenziellen Todesgefahr noch ohne Berücksichtigung von Heideggers daseinsanaly-

<sup>641</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 330.

<sup>642</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 330.

tischer Neubestimmung der Zeitbegriffe vorausgesetzt werden musste. Entgegen Heideggers Behauptung ist für den zeitlichen Selbstbezug des Entschlossenen die „unendliche Zeit“ der *relationalen* Zeitordnung (die „Innerzeitigkeit“) ebenso konstitutiv wie die *modale Zeitordnung* von „Zukunft“, „Vergangenheit“ und „Gegenwart“ (die gleichfalls „unendlich“ darin ist, dass sie stets unbegrenzt in die Vergangenheit und Zukunft fortgesetzt werden kann). Wie wir gesehen haben, müssen *beide* Zeitordnungen *aufeinander bezogen* werden, um die Dynamik der „entschlossen“ entwerfenden Selbstsorge als endlich erstreckte „gewesend gegenwärtigende Zukunft“ zu ermöglichen. – Mit Blick auf diese existenziale Ableitung können wir die „unendliche Zeit“ durchaus mit Heidegger die „*abgeleitete*“ Zeit nennen,<sup>643</sup> müssen dann allerdings hinzufügen, dass sie, wie ihre Ableitung gezeigt hat, *als Bezugsordnung* für die „entschlossene“ Selbstsorge unverzichtbar und in diesem Sinne „ursprünglich“ ist, differenziert ausgedrückt: dass die relationale Zeitordnung und ihr modal-zeitliches Pendant als *Bezugsordnungen* für die „Sorge“ „gleichursprünglich“ sind.<sup>644</sup> Freilich können wir Heideggers exklusivem Ursprünglichkeitsanspruch für die dynamisch verstandene „Zeitlichkeit“ der „entschlossenen“ Selbstsorge insofern Recht geben, als *der „Sorge“ selbst* nur die Struktur der „gewesend gegenwärtigenden Zukunft“ zukommen kann, die also, *vollzugstheoretisch* gesehen, als Einzige grundlegend bleibt. Umso wichtiger ist es dann aber, uns vor Augen zu halten, dass diese Struktur selbst streng genommen *gar keine Zeitordnung mehr* ist, sondern die Struktur einer komplexen *Handlung* – einer Handlung zeitbewusster Selbstbestimmung, deren zukunfts- und vergangenheitsgerichtetes Ausgreifen gleichermaßen auf die modale wie die relationale Zeitordnung Bezug nehmen muss.

### 2.3.13 Eine kritische Überlegung zur „Vertretbarkeits“-These und perspektivische Relativierung des existenziellen Grundproblems

Bevor wir zur Endauswertung kommen, ist es nötig, aus größerer Distanz noch einmal auf die zentrale Problemdiagnose Heideggers zurückzukommen, die wir bisher nur unter dem Gesichtspunkt ihrer textimmanenten Stringenz betrachtet haben. Wie wir gesehen haben, ergab sich das Problem des individuellen Selbstaushdrucks aus dem *fehlenden Individuierungswert* der stets durch andere „vertretbaren“ sozialen Lebensgestaltungen. Zwar verlor die Vertretbarkeitsthese ihre zuerst beängstigende existenzielle Relevanz, sobald die Individuierungsfunktion der stets einmaligen Alltagssituationen in den Blick kam, in denen soziale Rollen jeweils ausgeübt werden. Doch auch unabhängig davon können und müssen wir fragen, ob Menschen nicht doch bereits durch die *Lebensweise* ihres rollengeleiteten „besorgenden“ Eingebundenseins in die Welt

<sup>643</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 330 f.

<sup>644</sup> Vgl. dazu auch die umsichtige Einschätzung von Mike Sandbothe in „*Stichwort: Zeit. Von der Grundverfassung des Daseins zur Vielfalt der Zeit-Sprachspiele*“. In: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler 2003, S. 87-92.

individuierbar sind. Denn das könnte sich wiederum auf die Problemdiagnose aus der Angstanalyse und auch auf die Konzeption des zu sich „entschlossenen“ Selbstverhältnisses auswirken.

Zweifel legen sich durchaus nahe. Zur beispielbezogenen Erläuterung des Problems des individuellen Selbstaudrucks habe ich stets *abstrakte* Rollenbeschreibungen gewählt; so zuletzt die Rolle des Verkäufers. Nun kann die fragliche Rolle freilich auch spezifischer beschrieben werden, ohne dass dies den sie Ausübenden bereits individuierte: Als „Verkäufer in der Abteilung Wohnzimmere mobiliar der Firma Winckelmann“ zu arbeiten ist immer noch eine Beschreibung, die auf mehrere Menschen gleichermaßen zutreffen kann; und wenn wir die Niederlassung der Firma sowie die Arbeitszeiten des Gemeinten in sie einfügten, würden wir bereits wieder eine raum-zeitliche Individuierung in Anspruch nehmen. – Während Beispiele für *berufliche Rollen* also noch am ehesten für Heideggers These sprechen, dürfen wir jedoch nicht vergessen, dass es noch andere soziale Lebensbereiche gibt: etwa *familiäre* Rollen und die an früherer Stelle von Heidegger hervorgehobenen, für bestimmte „Lebensalter“ spezifischen „Möglichkeiten des Besorgens“<sup>645</sup>. Ein weiteres Beispiel: Die Rolle eines Vaters als solche kann auf verschiedenste Weise ausgefüllt werden. Aber gerade dies ermöglicht es wiederum, dass jeder Vater in seiner Art, für sein Kind zu sorgen, unverwechselbar ist oder es jedenfalls werden kann. Und für das Kind selbst ist er darin denn auch meistens (je nach dem, wie konkret er sich für es einsetzt) unersetzbar. – Nicht die biologische Vaterschaft ist hier wohl gemerkt das Kriterium; entscheidend ist vielmehr, dass jede andere Person, die an seiner Stelle eine Vaterrolle für das Kind übernehmen würde, diese Rolle im Lebensalltag auch jeweils *anders gestalten* würde. Was die Weisen sozialer „Fürsorge“ betrifft (in Heideggers, auch Nachlässigkeit und Teilnahmslosigkeit zulassendem Sinn), ist also mindestens angesichts familiärer Beziehungen offensichtlich: Je *konkreter* sie im Einzelfall beschrieben werden, desto deutlicher fällt die Unhaltbarkeit der These ins Auge, die durchgängige Vertretbarkeit durch andere mache aus jedem Menschen alltagspraktisch einen Beliebigen. Ganz offensichtlich wird dies, wenn man die Rollen und rollengeleiteten Alltagspraktiken (hier: Verkäufer und Vater zu sein) zusammennimmt, die ja erst in ihrer Kombination die soziale Lebensgestaltung eines Menschen ausmachen.

Wird damit die *Problemdiagnose* aus Heideggers Angstanalyse ganz hinfällig? Ich denke nicht, und zwar deshalb, weil auch der zuletzt genannte Sachverhalt dem Man-Selbstverhältnis im Alltagsleben verborgen bleibt. Um uns dies klar zu machen, müssen wir uns lediglich den Schematismus des vom Man-Selbst angeleiteten Lebensvollzugs vor Augen halten. Wer die Vollzugssituationen seines Alltagslebens stets als „allgemeine Lage“ wahrnimmt, dem entgehen nicht nur die einmaligen Besonderheiten seiner je gegenwärtigen *Handlungsumgebung*. Auch die Besonderheiten der *eigenen, in ihr vollzogenen Handlungen selbst* entgehen seinem Blick, da diese, wie wir gesehen

---

<sup>645</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 239.

haben, von vornherein nur *als* Handlungen in Betracht kommen, die unter eine soziale Norm fallen, welche ihrerseits ja nichts anderes ist als eine allgemeine Regel. Ohne die frühere Analyse hier wiederholen zu müssen, ist offensichtlich, dass für einen Menschen im „verfallend“-alltäglichen Lebensvollzug *gar nicht in den Blick gerät*, was ihn dabei sozial und alltagspraktisch *individuierten* könnte. Es bleibt dabei: So, wie er sich im Alltagsvollzug sieht, ist er lediglich jemand, der diese allgemein klassifizierte Rolle oder Rollenkombination ausübt, und in dieser Sicht auf sich selbst bleibt er *ein Beliebiger*. Seinem Selbstverständnis nach kann er so weit nicht mehr sein als ein beliebiger Träger derjenigen allgemeinen Eigenschaften und Dispositionen, die nach den normativen Standards der Öffentlichkeit eben einem Menschen zukommen, der die so verstandene soziale Lebensgestaltung praktiziert. Wir haben es also weiterhin mit einer *Perspektive auf sich selbst* und die eigene soziale Lebensgestaltung zu tun, innerhalb derer der Betreffende *als unverwechselbares Individuum nicht vorkommt*. Wird dies in der Stimmung der Angst bewusst, dann wirft das nach wie vor die Frage nach dem Ausdruck seiner selbst als unverwechselbares Individuum auf. Ferner bleibt es dann auch dabei, dass es die mit der Angst verbundene Vereinzlungssituation, genauer: die durch sie eröffnete, besondere *Gegenwärtigkeit* ist, in welcher für den Einzelnen die Antwort liegt. Denn dann (und erst dann), wenn er sich selbst und die situativen Vollzüge seines Alltagslebens in seiner Gegenwartswahrnehmung nicht mehr durch festgelegte allgemeine Schematisierungen hindurch sieht, wird er auf deren einmalige Besonderheiten und damit auf deren Individuierungswert aufmerksam. Hinzuzufügen ist hier lediglich, dass ihm jene Alltagsvollzüge dann nicht nur in ihrer unwiederholbaren, *raum-zeitlichen Einmaligkeit* in den Blick kommen, sondern auch in der Art, *wie er sie gestaltet*, in ihrer Einzigartigkeit sichtbar werden können.

Mit dieser nochmaligen Reformulierung ist indessen ganz offensichtlich geworden, dass sich das *existenzielle Problem* aus Heideggers Angstanalyse *nur für eine bestimmte Perspektive* stellt: Es stellt sich für die Perspektive des *Man-Selbst*, m. a. W. für die schematisierte Perspektive, die jemand auf sich und sein Leben hat, der stets aus vorab feststehenden sozialen Rollen heraus handelt. Bereits die Auflösung des Problems weiter oben wurde ja erst durch eine Unterscheidung möglich, die das Problem auf eine *perspektivische Ausblendung* eines zentralen Aspekts des In-der-Welt-Seins zurückführte. Handelte es sich dort um die Abstraktion vom *situativen Vollzug* der rollengeleiteten alltagspraktischen Lebensweise in seiner einmaligen Konkretion, so haben wir hier feststellen müssen, dass sie sich als Folge der Man-Selbst-Perspektive auch auf die individuierenden Besonderheiten dieser *Lebensweise* selbst erstreckt. – Es kommt Heideggers Konzeption zugute, dass mit diesem doppelten perspektivischen Defizit des Man-Selbstverhältnisses umso deutlicher die *Vereinzlungssituation der Angst* in ihrer auswegweisenden Funktion hervortritt, da erst sie für die je gegenwärtigen Lebenssituationen in der Fülle ihrer Besonderheiten eigens den Blick öffnet. Denn diese Öffnung der

Gegenwartswahrnehmung befreit von den perspektivischen Ausblendungen des Man-Selbst und ermöglicht es, sich die bisherige eigene Lebensgestaltung, wo sie einen Individuierungswert haben sollte, nunmehr *zu Eigen zu machen* oder aber sich durch bis dahin ungenutzte situative Lebensumstände oder Gelegenheiten dazu anregen zu lassen, alternative soziale Möglichkeiten zu ergreifen.

Während wir so nach wie vor zu Heideggers Zielkonzeption des situationsoffen zu sich „entschlossenen“ Handelns gelangen, stellt sich an diesem Ort eher die Frage nach dem *Status des Ausgangsproblems*. Indem sich das Problem, innerhalb der abstrahierend normierten Perspektive des Man-Selbst gar nicht als unverwechselbares Individuum sichtbar zu werden, *nur* im Hinblick auf diese Perspektive stellt, erweist es sich spätestens hier als eines, dem nur eine *relative Geltung* zukommt. Relativ auf die Perspektive des Man-Selbst können wir ihm aber durchaus einen existenziellen Status zubilligen, da *einerseits* bereits der Angstanalyse zufolge eine bejahende Einstellung zum eigenen Leben zur Bedingung hat, einen sozial und lebenspraktisch *unverwechselbaren Selbsta Ausdruck* zu finden, *andererseits* jedoch *die Individuierungsmöglichkeiten*, die zu einem solchen Selbsta Ausdruck genutzt werden könnten, innerhalb des abstrakt normierten Selbstverständnisses und Handelns des Man-Selbst perspektivisch *nicht einmal in den Blick kommen*. – Aufgrund seiner Relativierung ist es nun aber abwegig geworden, dieses Problem weiterhin, wie ich es oben angesichts seiner systematisch tragenden Rolle in Heideggers Konzeptionsbildung getan habe, als existenzielles *Grundproblem* auszuzeichnen. Statt den übrigen, vorher behandelten Problemlagen zu Grunde zu liegen, hat es sich vielmehr als *ein Aspekt des existenziell defizitären Selbstverhältnisses* gezeigt, *welches das Man-Selbst bereits mit Kierkegaards Selbst der unmittelbaren Lebensorientierung teilt*.