

Existenzphilosophie

von

Wolfgang Janke



1982

Walter de Gruyter · Berlin · New York

SAMMLUNG GÖSCHEN 2220

Wolfgang Janke
o. Professor an der Universität – 6 H – Wuppertal

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Janke, Wolfgang:
Existenzphilosophie / von Wolfgang Janke. – Berlin ;
New York : de Gruyter, 1982.
(Sammlung Göschen ; 2220)
ISBN 3-11-008246-2
NE: GT

© Copyright 1982 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung, Georg Reimer, Karl J. Trübner, Veit & Comp., 1000 Berlin 30 – Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden – Printed in Germany – Satz und Druck: Kupijai & Prochnow, Berlin – Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Buchgewerbe GmbH, Berlin.

Vorwort

Die vorgelegte Untersuchung zur ‚Historie‘ und ‚Systematik‘ der Existenzphilosophie versteht sich als eine apologetisch-kritische Propädeutik postmetaphysischen Denkens. Mitthematisch ist sie eine Apologie; denn die gegenwärtig vorherrschende Denkart faßt den ‚Existenzialismus‘ abwertend als einen heroischen Pessimismus und Tragizismus, als Philosophie der Angst und Metaphysik des Scheiterns, als Verabsolutierung der Endlichkeit, Übersteigerung der Subjektivität, Aufstand trotziger Freiheit und endlich als moderne Magie und Gnosis auf. Die Tendenzen der Zeit nach logischer Überprüfbarkeit und sprachlicher Exaktheit mittelbarer Gedanken haben den existenziellen Appell, die indirekte Mitteilung, die orakelhafte, Dichten und Denken verwebende Dunkelheit eines begriffsmythologischen Sinns über Existenz und Sein aus dem Gebiet strenger philosophischer Wissenschaft ausgewiesen. Um überhaupt wieder vorbehaltlos auf die Sache selbst eingehen zu können, müssen vor allem die vier schwerwiegenden, im Namen des Positivismus, des Marxismus und einer christlichen Philosophie erhobenen Anklagen geprüft werden, die moderne Existenzphilosophie sei ‚atheistische Anthropozentrik‘, ‚irrationaler Agnostizismus‘, ‚bürgerlicher Solipsismus‘ und logisch verstiegene ‚Mystik‘. In solchen Stich- und Schlagworten spiegelt sich das zerrissene Relief unseres Weltalters wider. Die Affekte auslösenden Schlagworte gegen den ‚Existenzialismus‘ dienen letztlich der Durchsetzung von Glaubenspositionen, die jeden Dialog für abwegig halten. Solche Polemik verliert an Überzeugungskraft, sobald ihre Einfachheit als Simplifikation nachgewiesen wird. Das kann allein im Rückgang auf die Quellen der Existenzphilosophie geschehen.

Dabei sucht die Darstellung die geläufigen Einteilungen in einen atheistischen und einen christlichen Existenzialismus und die schroffe Abgrenzung des Existenzialismus von einer Philosophie der Ek-

sistenz zu relativieren. Daß die Zuweisungen zu einem atheistischen bzw. christlichen Existenzialismus einander durchkreuzen, liegt zutage. (So rechnet Sartre bekanntlich Heidegger der konsequent atheistischen, O. F. Bollnow dagegen einer christlich-theologischen Richtung zu.) Offenbar bleiben Kriterien wie christlich – nichtchristlich, theistisch – atheistisch den Ansprüchen der existenzialen Analytik unangemessen. Ebenso plakativ wirkt die Unterscheidung zwischen dem Existenzialismus im engeren Sinne und einer Ontologie der Ek-sistenz. Sicherlich hat Sartres vielzitierte programmatische Rede über den existenzialistischen Humanismus als Lehre vom Vorrang der Existenz vor der Essenz solche Abhebungen provoziert. Aber Sartres phänomenologische Ontologie reicht tiefer in das Fundierungsverhältnis von Dasein, Sein und Nichts hinein als jene vorläufige, journalistische Worterklärung. Im Ernst gibt es den ‚Existenzialismus‘, der die traditionellen Seinsverhältnisse von *essentia* und *existentia* einfach umkehrt und so dem Gefüge der Metaphysik verhaftet bleibt, gar nicht. Existenzphilosophie ist der seit Kierkegaard angebahnte Weg ‚subjektiver Denker‘, der die Erhellung eigentlichen Existierens mit einer Erörterung des unvordenklichen Seins verbindet. Dieser Denkweg kommt aus der Not eines Zeitalters her, in welchem die Reflexionsphilosophie des spekulativen Idealismus und der Wissenschaftsglaube des Positivismus das Existieren vergessen haben. Seitdem bestehen Ernst und Interesse einer unzeitgemäßen Betrachtung darin, im Bedenken der Existenz- und Seinsvergessenheit den Grundfragen nachzugehen: Was ist das Sein des Daseins, dem es in seinem Existieren um sein Sein geht? Wie gehören Eigentlichkeit und Entfremdung der Menschenwelt mit der Entbergung und Verbergung der Wahrheit zusammen? Wie ‚braucht‘ der Mensch das Sein und das Sein den Menschen? An diesen Klippen strandet ein interesseloses Kategoriensystem, welches das Seiende als Vorhandenes im ganzen durchgliedert. Die Existenzphilosophie dringt auf Bescheide über Angst und Tod, Existenz und Sein, Gott und Nichts, welche die ‚spezifische‘, fundamentale Wirklichkeit des Menschen betreffen. Gerade darum ist sie etwas anderes als eine Anthropologie und mehr als eine hermeneutische Phänomenologie der Existenz. In ihr steckt die hundertfünfzigjährige Leidenschaft einer Geistesarbeit, welche die klassischen metaphysischen Themen von Welt und Mensch, von Gott und dem Sein des Seienden aus einer postmetaphysischen Durchdringung von Wirklichkeit und Wahrheit

ursprünglich zu entfalten sucht. Die Tragweite dieses Experiments ist kritisch verfolgt worden.

Hierbei konnten die immensen Forschungen über die Herkunft der Existenzphilosophie nicht diskutiert werden. Das gilt nicht nur für die weitverzweigten philosophiegeschichtlichen Aufhellungen im einzelnen, z. B. für den Rückgriff auf den unausgeschöpften ‚humanistischen Existenzialismus‘ des italienischen Humanismus (H. Knittermeier), für die Besinnung auf Pascal (W. Weischedel), die detaillierte Bestandsaufnahme von Kierkegaards Verhältnis zu Hegel (N. Thulstrup), die Auseinandersetzung der Sartreschen Ontologie mit Hegels Logik (K. Hartmann), für Marcells Bergson-Rezeption (V. Berning), für die Aneignung Hölderlins durch Heidegger (B. Allemann), die Radikalisierung von Husserls phänomenologischer Fragestellung in der Position Heideggers (E. Tugendhat), für Camus' Aufbruch aus dem Neuplatonismus (H. R. Schlette) usf. Ausgespart wurden auch die bedeutenden Unternehmungen, den geschichtlichen Ort der Existenzphilosophie freizulegen, z. B. als sinnhafte Vollendung des Vorgangs der Entsubstanzialisierung der Substanz in der Philosophie der Subjektivität (W. Schulz), als Radikalisierung des ursprünglichen lebensphilosophischen Ansatzes (O. F. Bollnow, A. Metzger), als zweideutigen Aufstand gegen die Wesensmetaphysik des Abendlandes (Max Müller), als wachsende Erfahrung einer durch den Deutschen Idealismus und Schopenhauer vorbereiteten, mit Nietzsche beginnenden Umwendung der metaphysischen Transzendenz zur Reszendenz (K. H. Volkmann-Schluck).

Unbestreitbar beginnt die existenziale Kritik der vergessenen und entfremdeten Wirklichkeit mit Kierkegaard und Marx in einer nachidealistischen Epoche, in welcher das ‚Selbst‘ jenes entsubstanzialisierte Subjekt ist, zu dem immer Welt gehört. Es leuchtet auch ein, wie sich ein Umschwung zum Sein als endlicher Faktizität schon mit den Mitteln der Selbstreflexion (im Spätwerk Schellings) vollzieht. Und unausweichlich ist in Rücksicht auf die ‚Destruktion‘ der gesamten Substanzmetaphysik der Übergang zu Heideggers Frage nach dem Sein-selbst am Ende der Tradition, bei Hegel, neu zu diskutieren (W. Marx). Die gespannte Auseinandersetzung zwischen Existenzphilosophie und Deutschem Idealismus ist trotz Kierkegaards vehementer Absage an ‚absoluten Geist‘, ‚Weltgeschichte‘, ‚Mediation‘ und trotz der vielberufenen Marxschen Umstülpung der heillosen

spekulativen Dialektik nicht zu Ende. (Das zeigt z. B. die von G. Krüger inaugurierte Zuordnung Heideggers zum gescheiterten Titanenaufstand Hegels.) Und natürlich gibt es lebensphilosophische Anstöße: Diltheys Absetzung des ‚vivo‘ vom ‚cogito‘ und die Zuordnung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit personenhaften Lebens zu einer Wissenschaft vom ‚Verstehen‘, Bergsons Zusammengriff von universalem Leben (dem Kontinuum versinkender Augenblicke in dynamisch-schöpferischer Ganzheit) und ‚Intuition‘, William James’ Rückgang auf die ‚Erfahrung‘ (experience) der chaotischen Fülle des Wirklichen, der unabschließbaren Existenz des Einzelnen, der sich entziehenden Gottheit. Die durchgängige Frontstellung der Lebensphilosophie gegen die positivistische Trennung von Wissenschaft und Leben hat die existenziale Hermeneutik unzweifelhaft mit auf die Bahn gebracht. Vor allem aber durchzieht die Umwertung des Lebens durch Nietzsche die Selbstfindung existenzialer Positionen. Keine der gegenwärtigen Philosophien hat es mit dem weltgeschichtlichen Ereignis des Nihilismus ernsthafter aufgenommen als die Existenzphilosophie. An der Weise, wie die einzelnen existenzphilosophischen Ansätze den pathologischen Zwischenzustand des passiven Nihilismus (das Gefühl der Ziel- und Wesenlosigkeit des Werdens und das Leiden an der Sinnlosigkeit eines Daseins in der Welt ohne Gott) überwinden, bemißt sich deren Rang. Und ihre Tiefe ergibt sich aus der Kraft, die metaphysische Prägung des Lebens, dessen Sein Nietzsche in der göttlichen Einheit des Schaffens und Zerstörens, in Dionysos, erblickte, auf ihren postmetaphysischen Ursprung hin zu durchstoßen.

Existenzphilosophie zeigt sich uns so als vielstämmiger Aufbruch eines postmetaphysischen Denkens, das aus dem Schatten der Dialektik, des Positivismus und des Nihilismus heraustritt. Sie markiert weder einen originalgenialischen Neuanfang, noch überspitzt sie lediglich vereinzelte Traditionsbestände. Sie sucht vielmehr zum Ursprung der Metaphysik am Leitfaden der Frage zurückzufinden: Wie können die Wirklichkeit der in ihre Welt geworfenen Existenz und das (paradoxe, absurde, im Geheimnis verschleierte, verborgene) Sein einander in Wahrheit entsprechen? Diese Leitfrage greift immer entschiedener über die Bestände der Metaphysik hinaus. Sie entnimmt den Sinn des Daseins nicht mehr ontotheologisch dem Sein des höchsten Seienden (Gott), sondern erfährt durch das Verfallen

des nivellierten, uneigentlichen Daseins in einer entfremdeten, zerbrochenen Welt den Entzug des Seins und der Unverborgenheit. In der wachsenden Betroffenheit über die Wesenlosigkeit der Dinge bricht endlich die offene Frage durch: Wie ist das Sein zu denken, wenn es als Unterschied zum Seienden in Präsenz und Absenz die Existenz angeht? Die von der Metaphysik ständig vollzogene, aber nie eigens erörterte Unterscheidung von Seiendem und Sein und der Aufenthalt des Menschen im Geschehnis dieser Unterscheidung sind von Heidegger als die Sache des Denkens zur Sprache gebracht worden. Freilich achtet (nach Gadamer) eine mit der Seinsvergessenheit einherziehende Sprachvergessenheit die Sprachnot angesichts des neuen, unerhörten ‚Sachverhalts‘ nicht als nötige Not der Sprache. Aber hinter den postmetaphysischen Standort kann nicht zurückgegangen werden, ohne in eine vergangene Position der Metaphysik bzw. der Metaphysikfeindlichkeit zurückzufallen.

Der Endstand der existenzialen Frage gibt den Maßstab für eine Binnenkritik ab. Die Stadien der Existenzphilosophie lassen sich offenkundig daran messen, wie weit ihre Durchklärung von Wirklichkeit und Sein die metaphysischen Felder von Seele, Welt und Gott ursprünglich zugänglich machen. Von Anfang an beansprucht die thematische Zuwendung zur Existenz, die menschliche Psyche in ihrer Angst und Sorge, Langeweile und Zerstreung, Unwahrhaftigkeit und Entschlossenheit, Faktizität und Freiheit ontologisch neu (also nicht vom Sein des Bewußtseins aus) aufgehellte zu haben. Die Existenzanalyse erklärt Welt und geschichtliche Situation als Weisen menschlichen In-der-Welt-Seins: die zerfallene Welt des Glaubens, die entfremdete Welt der Arbeit, die nihilistische Sphäre des Absurden, die Hölle der Mitwelt, den dinglosen Bestand des von der Technik herausgeforderten Universums. Und sie läßt sich an der Grenze menschlicher Existenz – in der ‚Krankheit zum Tode‘, in sisyphoshafter Arbeit, in ‚dyadischer‘ Liebe, in den ‚Grenzsituationen‘ von Kampf, Leiden und Schuld, im entschlossenen Vorlaufen zum Tode – auf ein Sinn und Zeit gebendes Sein (Gott) verweisen. Dabei geht es jeweils um einen immer durchdringenderen Zugang zur Wahrheit (als Offenbarung des absoluten Paradox, als Urteil der Geschichte, als Mysterium der Liebe, als Chiffre der Transzendenz, als Entbergung der Lethe). Und endlich sieht sich die Existenzphilosophie vom Sein selbst gestellt, sofern dieses den Raum freigibt, in

welchem sich unser Fragen nach dem Sinn und der Zeithaftigkeit endlichen Daseins, nach der geschichtlichen Welt, nach dem Heiligen und nach Gott bewegt. Die unterschiedlichen Stadien der Existenzphilosophie dringen auf diesem Denkweg verschieden weit vor. Aber die hier unternommenen Einschätzungen wollen nicht besserwisserisch Denkfehler und Methodendefizite ankreiden. Die Ausfaltung der existenzialen Frage ist ein Ereignis, das nicht vom Denken ins Werk gesetzt wird. Das Denken kann dem Ereignis nur soweit entsprechen, wie es geschieht. Darum sind die Abmessungen der einzelnen Phasen in der Heraufkunft der Existenzphilosophie wesentlich propädeutisch gemeint. Freilich will solche Propädeutik keinesfalls die ‚Summe‘ (‚contra gentiles‘) einer Heidegger-Scholastik vorbereiten. Sie ist nichts als die Vorschule für ein Philosophieren, das nach den großen Systemen und jenseits der absoluten Vernunftgewißheit die alten Problemkreise von Welt, Gesellschaft, Zeit, Geschichte, Technik, Natur, Sprache, Dichtung, Gott, Offenbarung, Wahrheit und Sein ontologisch neu erwägt. Verschließt sich dieser Weg der Philosophie, dann bleibt nichts als ein verdämmerndes Andenken an die abendländische Theologie und Metaphysik ohne geschichtsbildende Kraft.

Februar 1982

Wolfgang Janke

Inhaltsverzeichnis

I. <i>Existenz und Glaube (Kierkegaard)</i>	11
1. Der Einzelne	11
2. Teleologische Suspension des Ethischen	16
3. Der Schwindel der Freiheit: Angst	21
4. Krankheit zum Tode. Schematisierung der Hauptgestalten menschlicher Existenz	26
5. Bewußtsein und Existenz im Aufriß einer Phänomenologie des existierenden Geistes	30
6. Das theologische Selbst und die Sache mit Christus	34
7. Existenzvergessenheit. Die Vermengung der ästhetischen, ethischen und religiösen Sphäre	37
8. Ästhetisches Stadium. Die Idee Don Juans	41
9. Ästhetisches Stadium II. Wechselwirtschaft. Zur existenzialen Analyse der Langeweile	43
10. Die Kategorie der Wahl in ethischer Wirklichkeit	47
11. Dialektik des Glaubens. Die Geschichte von Abraham ...	52
II. <i>Existenz und Arbeit (Marx und der Marxismus)</i>	60
1. Von der Mystik und Ich-Einsamkeit in einer Metaphysik des Daseins. Metakritik der marxistischen Existenzialismus- kritik	60
2. Existenzialanalytische Ansätze im ‚Vollendeten Humanis- mus‘ des frühen Marx	67
3. Tod und begriffene Geschichte. Barrieren marxistischer Exi- stenzzerhellung	72
III. <i>Existenz und das Absurde (Camus)</i>	78
1. Die absurden Mauern	78
2. Der philosophische Selbstmord des Existenzialismus	84
3. Die absurde Freiheit im Mythos des Sisyphos	88
IV. <i>Existenz und Freiheit (Sartre)</i>	93
1. Katharsis der Reue („Die Fliegen“)	93
2. Herleitung des Satzes: Die Existenz geht der Essenz voraus	99
3. Unwahrhaftigkeit. Die regressive Analyse alltäglichen Be- wußtseins	106

4. Die Furcht, Furcht zu haben. Von Angst und Tod des freien Sterblichen	111
5. Der Blick	117
6. Die Hölle, das sind die Anderen	122
7. Praxis und faktische Freiheit	126
8. Das Nichts im Herzen des Bewußtseins	130
9. Der Zirkel von Nichts und Freiheit	135
V. <i>Existenz und Liebe (Marcel)</i>	138
1. Haben und Existenz. Destruktion des Ich-habe	138
2. Problem und Geheimnis. Eröffnung einer metapositivistischen Fragestellung	142
3. Formen der possessiven Liebe (Marcel, Kierkegaard, Sartre) .	146
4. Die Existenzialien der Kommunikation im Aufriß einer ‚konkreten Philosophie‘	150
5. Amour oblatif. Die Existenz in der Achse christlicher Wahrheiten	152
6. Christlicher Existenzialismus?	154
VI. <i>Existenz und Grenzerfahrung (Jaspers)</i>	158
1. Grenzen der Weltorientierung	158
2. Existenzerhellung in Grenzsituationen	162
3. Transzendenz. Der philosophische Glaube und das Scheitern der Ontologie	167
VII. <i>Ek-sistenz und Sein (Heidegger)</i>	172
1. Existenz und Inständigkeit. Zur Reichweite des existenzphilosophischen Ansatzes	172
2. Die Unwahrheit des Man und die Entdeckung der Entfremdung	178
3. In-der-Welt-Sein. Erschließungen der Welt	183
4. Die Angst und das Nichts	188
5. Ausdauern im Äußersten (Sein zum Tode)	193
6. Sinn der Sorge: die ursprüngliche Zeit	197
7. Das Ereignis von Zeit und Sein	202
8. Gestell, Geschick, Gefahr. Die Seinsvergessenheit im Zeitalter der Technik	206
9. Die Kehre. Einblick in das, was ist	212
10. Vom Wesen der Wahrheit im Werk der Kunst	216
Namenverzeichnis	223
Sachverzeichnis	225
Verzeichnis von Bibliographien und Literaturbesprechungen	231
Abkürzungsverzeichnis	234

I. Existenz und Glaube (Kierkegaard)

1. *Der Einzelne*

Existenzialismus ist dem Namen nach diejenige Auslegung des Seienden im ganzen, welche die menschliche Existenz zum Anfangsgrund für das Verstehen von Sein erhebt. Der Existierende nämlich hat vor allem, was bloß vorhanden ist – den Gewächsen der Natur, den ‚Gemächten‘ der Technik, den Werken der Kunst, den Zahlen und Figuren des Mathematischen – einen eindringlichen Vorrang. Es geht ihm in seinem Sein um sein Sein; denn durch die Weise seines Existierens kann der Mensch sich selbst gewinnen oder – vielleicht auf ewig – verlieren. Weil nun das Sein, darum es mir als Existierendem geht, je meines ist, beginnt der Existenzialismus mit einer anstößigen Arbeit. Er rehabilitiert die verachtete Kategorie des Einzelnen. Es ist Kierkegaard, der das Bewußtsein, selbstverantwortlicher Einzelner zu sein, als „das Grundbewußtsein in einem Menschen“ (18. Abt., 141) aufgedeckt hat. Er hat es aus der Verdeckung in der Menge herausgehoben und in das Urverhältnis zurückgestellt, als Einzelner vor Gott zu sein. Und er hat schließlich die Weise des Gottesbezugs als eine durch nichts vermittelte Unmittelbarkeit kritisch behauptet. So macht sich die Ausgangsstellung des Existenzialismus in der Formel fest: Da sein (*at være til*) heißt, als Einzelner unmittelbar vor Gott zu sein. Von dieser seiner geschichtlichen Wurzel her ist der Existenzialismus also keineswegs eine gottlose Anthropozentrik, vor der sich jeder, der religiös denkt und christlich lebt, zu hüten hätte wie vor einer modernen Pest. Er beginnt vielmehr als entschiedener Versuch, jeden Einzelnen inmitten der geschichtlichen Glaubenskrisis des Christentums in eine existenzielle Entscheidungssituation zu zwingen: entweder seine Existenz auf das absolute Selbstverhältnis der Freiheit zu stellen oder auf das paradoxe Gottesverhältnis des Glaubens zu bauen. Für dieses Entweder/Oder legt Kierkegaards Existenzformel den Grund. Um ihr sachgemäß zu entsprechen, ist zunächst die zweifache Aufgabe zu verfolgen, unser durchschnittliches Vermengtsein

in die Menge zu durchdringen (1) und das Vereinzeltsein vor Gott existenzial zu entfalten (2).

1. Unser alltägliches Existieren ist durch Kategorien wie Menge, Nivellierung, Publikum, Presse geprägt. Kierkegaard hat diese ‚Existenzialien‘ vor allem in den 1846/47 entworfenen „Zwei Noten“ über den Einzelnen in „Die Schriften über sich selbst“ (33. Abt., 96–118) und in der 1846 erschienenen „Literarische Anzeige“, vorzüglich in den Abschnitten „Die Revolutionszeit“ und „Die Gegenwart“ (17. Abt., 64–120) thematisch im Zuge einer durchdringenden Gegenwartskritik untersucht. Ausgang der Existenzialanalyse ist unser durchschnittliches Weltverhalten nach der Maxime: Die Menge ist die Wahrheit. Menge (Mængde) meint dabei nicht einen bestimmten Stand oder eine Klasse von Menschen, etwa die Plebs im Unterschied zur Nobilität. Menge ist nicht der Titel für eine wirkliche Anzahl von Seienden, sondern für die mögliche Seinsweise jedweden Daseins. Jene innere Tendenz alltäglichen Existierens, so zu leben und so zu reden, wie die große Menge lebt und redet, hat sich durch ein epochales äußeres Ereignis verstärkt, die Nivellierung (Nivellering). Durch sie wird die Moderne eine Zeit radikaler Auflösung. Sie löst den unvergleichlich Einzelnen aus seinem genuinen Gottesbezug heraus und ebnet ihn in die weltlich-geschäftige Menge ein. So kommt der Einzelne nurmehr als Bruchteil einer Menge vor, in welcher der Unbedeutendste wie der Hervorragendste dieselbe Teilmenge bilden. Dabei zählt der Einzelne als solcher nicht. Er bleibt gegenüber der Stimmenmehrheit der Menge ohnmächtig und fällt der Verachtung durch die Mächtigen anheim. Die einzige weltliche und zeitliche Größe, die zählt, ist die Menge, und Macht gewinnen heißt, die große Anzahl durch Propagierung einer der Menge wohlgefälligen Lebensweise für sich gewinnen. Wo immer politische Macht, gesellschaftliche Ehre, ökonomischer Gewinn und überhaupt irdische Annehmlichkeit der größten Zahl zum Sinn und Zweck menschlichen Daseins gemacht werden, da herrscht das Axiom: Die Menge ist die Wahrheit.

Diese Wahrheit wird von einer ihr adäquaten Instanz verwaltet, dem ‚Publikum‘ und der ‚Presse‘. Beides sind existenziale Titel. Publikum und Presse nivellieren alles ernsthafte Reden und Schweigen zum verantwortungslosen Gerede und lösen das Private in seinem heilsamen Abstand zum Öffentlichen in eine privatöffentliche Transparenz auf.

Als Seinsweise des Geredes und der öffentlichen Meinung üben sie eine unangreifbare Macht aus, indem sie den Einzelnen in seinem Tun und Lassen nach den Maßstäben der Menge auslegen, richten und vernichten.

Kierkegaards Antithese lautet: Die Menge ist die Unwahrheit; denn sie existiert in Anonymität und Verantwortungslosigkeit. In der Menge trägt der Einzelne keinen Eigennamen mehr, sein Name wird durch eine Ziffer ersetzt. Namenlos und anonym sein aber bedeutet, unwahr oder ‚uneigentlich‘ zu existieren. Dabei ist Anonymität durchaus angenehm. Sie entlastet von dem Druck, allein Verantwortung tragen zu müssen. Indem jeder jeden Tag auf ‚die Anderen‘ verweist, verwandelt sich das ganze menschliche Leben in eine einzige große Entschuldigung. In die Menge flüchtet das Dasein wie in einen Urwald der Ausflüchte. Und in Menge erst scheint der Einzelne den Mut für eine gewaltige Tat zu finden, z. B. den großen Marius mit eigenen Händen umzubringen. Aber das ist doppelte Unwahrheit. Das Tun in Menge hat nicht Mut und ist kein Tun. Es kaschiert die Feigheit des Einzelnen, der nicht den Mut findet, sich als feige zu bekennen. So tötet nicht der Mut der händellosen Menge, sondern die Feigheit des in der Menge sich versteckenden Einzelnen. Und in eben solcher verantwortungslosen Anonymität urteilen, richten und exekutieren das Publikum und die Presse. Letztlich aber suchen die Mächte der Menge, des Publikums und der Presse die ethische und religiöse Existenzform zu zersetzen; denn eben die ‚kritische‘ Auflösung dieser Seinsweisen bahnt der Einebnung des Einzelnen und einer Diktatur der Menge den Weg. Davor nämlich, als Einzeller in ewiger Selbst-Verantwortung vor einem persönlichen Gott zu stehen, flieht der aufgeklärte Mensch in die ihn verdeckende Menge – so wie schon Adam sich zwischen den Bäumen des Paradieses verbarg.

2. Wie aber kommt das Vereinzeltsein unseres Daseins zum Ausdruck? Darüber gibt Kierkegaard vorzüglich in den „Erbaulichen Reden“ von 1847, Abschnitt III „Aus Anlaß einer Beichte“ (18. Abt., 129–160) Auskunft. Ausgangspunkt ist nunmehr der Mensch, sofern er nicht dem Zeitgeiste dient und danach strebt, durch die Menge zur Macht im Sinnlichen und Zeitlichen zu werden. „Als ‚der Einzelne‘ ist er allein, allein in der ganzen Welt, allein – Gott gegenüber“ (33. Abt., 117). Der Einzelne (den Enkelte) meint wiederum nicht einen wirklich vereinzelt Existierenden, sondern eine existenziale Möglichkeit. Die

Wahrheit dieser Seinsweise erfüllt sich nicht etwa im Eremitentum und schon gar nicht im absoluten Egoismus des ‚Einzigen‘ im Sinne Max Stirners. Nach Stirner bleibt der Existierende in seiner ‚Essenz‘ (als Mensch, als Geist, als Christ) bestimmungslos und hat nur einen einzigen konkreten Inhalt, die je eigene Welt als sein Eigentum. Für Kierkegaard dagegen bemißt sich konkretes Existieren an der Weise, wie jeder Einzelne, König wie Bettler, im Vorlaufen zum Gericht der Ewigkeit vor Gott besteht. Dabei meint Ewigkeit die Stille, in der das Gewissen nur mit dem Einzelnen spricht und in der das Gericht nur mich allein betrifft. Mehr noch als Gewissensanruf und Sein zum Tode vereinzelt das ewige Gericht den Menschen. Mag mich in weltlichen Verhältnissen der Richterspruch des Publikums nach den Kriterien der Menge beurteilen, der alles durchdringende Blick Gottes scheidet die Menge auseinander. Vor Gott gibt es keinen gemeinsamen Schiffbruch, es gibt auch kein Gericht en masse. Zwar kann man Massen von Menschen hinrichten, aber so schlachtet man sie ab wie Vieh, und Vieh kann man nicht richten. Gottes Gericht trifft den Einzelnen als Einzelnen. Darum waltet über der Existenz desjenigen Seienden, dem es um sein Sein (seine ‚ewige Seligkeit‘) geht, ein furchtbarer Ernst (Alvor).

Freilich muß der Prozeß existenzialer Vereinzelnung von Anfang an ‚dialektisch‘, d. h. in seiner Rückbewegung zur Mitwelt und Gesellschaft, gesehen werden. Darüber kann ein Blick auf Kierkegaards bahnbrechende Existenzialanalyse des Todes belehren (vgl. „Erbauliche Reden“ 1844/45: „An einem Grabe“, Abt. 13/14, 173–205). Der Tode macht einsam, die Menge der Toten bildet keine Gesellschaft. Und der Tod vereinzelt, seine ungewisse Gewißheit läßt jeden Einzelnen an seinen je eigenen Tod denken. Zugleich aber wird der Tod zum Lehrmeister für den Ernst mitweltlichen Lebens. Dafür muß sich unser Sein zum Tode vom Unernst schwebender Stimmungen scheiden: von der Schwermut, die aus dem Leben fortflieht, vom Überschwang, der sich nach dem Tode sehnt, vom Mißmut, der das Leben zur Eitelkeit macht, von jeglichem Seufzen über des Lebens Hohn. Wer dagegen im Ernst an den Tag denkt, an dem es ohne weiteren Aufschub vorbei sein wird, für den gewinnt das Vorlaufen in den Tod eine rückwirkende Kraft. Der Ernst des Todes bildet das Leben um. Er läßt die irdische Verschiedenheit zwischen den Menschen verschwinden und den Betroffenen ‚wesentlich‘ arbeiten, solange der

Tag in seinem unendlichen Wert noch dauert. „So wird es denn der Ernst, jeden Tag zu leben als wäre es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben; und die (wesentliche – Vf.) Arbeit zu wählen“ (Abt. 13/14, 199). Unwesentliche Arbeit betreibt das Zeitgemäße und vergeudet die Zeit in Geschäftigkeit. Geschäftigkeit (Travlhed) heißt eben, so der Welt zugewandt sein, daß das, womit man sich beschäftigt, den Beschäftigten zerteilt und zerstreut. Solche Zerstreung (Adspredelse) ist Flucht vor dem Ernst (vgl. Pap. VIII, 1 A 63). Der im Ernst des Todes Versammelte dagegen wird frei davon, sich in atemloser Besorgung von Annehmlichkeiten zu zerstreuen. Das ermächtigt ihn, das häusliche Leben der Familie wie die öffentlichen Tätigkeiten in Gesellschaft und Staat gelassen und furchtlos zu führen. Das Bewußtsein, als Einzelner ewig verantwortlich vor Gott zu sein, verleiht dem Dasein Unerschrockenheit in weltlichen Dingen (vgl. 17. Abt., 92).

Seiner Wahrheit nach existiert der Einzelne im Ernst der Verantwortung gegenüber seinem Nächsten in konkreter geschichtlicher Welt und Gesellschaft. Darum hat das Existenzial des Einzelnen nichts mit Hegels Kategorie des unglücklichen Bewußtseins gemein, unter der das Dasein seine ärmliche Persönlichkeit darin erschöpft, über sich selbst und seine geschlechtliche Verworfenheit vor Gott zu brüten. Der in Tod, Gewissen und Gericht Vereinzelte verharrt nicht darin, fruchtlos grübelnd über der eigenen Rechenschaft zu sitzen (vgl. 18. Abt., 144). Gerade er ist unerschrocken genug, den Sinn der Revolutionszeit (Revolutions-Tiden) zu erfüllen. Kierkegaard, der politisch hellsichtige Zeitgenosse von Stirner, Feuerbach und Marx, hat die dialektischen Verhältnisse zwischen Revolution, Einzelnem und Menge präzise analysiert. Revolution ist wesentlich Leidenschaft, die sich zur Idee verhält. Das Verhältnis zur Idee, z. B. der Gleichheit oder Freiheit, aber ist zweiseitig. Es vereinzelt; denn jeder Einzelne muß sich im Besonderen zur Idee verhalten, indem er sich auf sich selbst besinnt. Und das revolutionäre Verhältnis vereinigt; denn es schafft die einträchtige Verbindung eines Ganzen, in welchem die Zufälligkeiten des Einzelnen verschwinden. Sonach kann jede Revolutionszeit zweifach verderben. Verhält sich der Einzelne lediglich in der Menge zur Idee, dann wird die umstürzende Energie zügellos. Verhält sich das Individuum en masse überhaupt nicht zur Idee, dann wendet sich die revolutionäre Leidenschaft in rücksichtsloser Nivel-

lierung gegen den Einzelnen selbst. Bleibt dagegen in der Revolutionszeit der Einzelne sich selbst und der gemeinsamen Idee treu, dann läßt sich der versteinerte Formalismus der alten Zeit überwinden; denn diese ist durch den Verlust ethischer Ursprünglichkeit hinfällig geworden. Dann setzt die Revolution die Naturverhältnisse wieder ein, wenn sie das natürlichste Verhältnis, das des Einzelnen zum Heiligen und zu Gott, wiederherstellt. Freilich steht dieser Prozeß in der höchsten Gefahr, den Fortschritt anzubeten, die Weltgeschichte zu vergötzen und das ‚Assoziationsprinzip‘ für heilig zu halten. Vor allem die ‚kommunistische‘ Durchsetzung der Unterschiedslosigkeit aller in der Welt schwächt den Einzelnen und ebnet alle unterschiedslos ein; denn „alle Menschen sollen gleich sein wie Arbeiter in einer Fabrik, wie Tagelöhner, sie sollen gleichartig gekleidet sein und einerlei Mahlzeit essen, zubereitet in einem ungeheuren Kessel, auf denselben Glockenschlag, nach einerlei Maß usw. usw.“ (36. Abt., 208). Die Heiligung falscher Götzen liegt im Wesen der politisch-sozialen Revolutionen; denn diese sind dem Heiligen gegenüber abgeschlossen. Dafür bürgt ihre Leidenschaft (*Lidenskab*). „Die wesentliche Leidenschaft ist im letzten Grunde selber die Bürgschaft dafür, daß da ein Heiliges ist“ (17. Abt., 67). Ins reine kommt die revolutionäre Leidenschaft erst dadurch, daß die politische und soziale Revolution in eine religiöse umschlägt. Darum zielt Kierkegaards leidenschaftliche Kritik der bürgerlich-christlichen Welt auf eine Umwälzung des Christentums ab, das zur Masse geworden und seiner ethisch-religiösen Ursprünglichkeit entfremdet ist. Daher sucht Kierkegaards Rehabilitierung der Kategorie des Einzelnen, mit der die Sache des Christentums steht und fällt (33. Abt., 117), im Grunde das Christentum wieder in die Christenheit einzuführen. Und darum heißt der Kierkegaardsche Existenzialismus, der die Auslegung des Seienden im ganzen auf das Dasein (*Tilværelse*) des Einzelnen zurückgründet, christlich.

2. *Teleologische Suspension des Ethischen*

Die einschneidende Frage des christlichen Existenzialismus im Zeitalter der dialektischen Systeme lautet: Existiert der Einzelne wirklich unmittelbar vor Gott, oder ist ein Verhältnis zum Absoluten durch das Allgemeine (das Ethische) vermittelt? Kierkegaard hat diese

Grundfrage in seiner 1843 erschienenen Schrift „Furcht und Zittern“ thematisch aufgenommen: Gibt es ein teleologisches Außerkraftsetzen des Ethischen (teleologisk Suspension af det Ethiske) (4. Abt., 67–83)? Diese Fragestellung exponiert zunächst das Verhältnis von Einzelem, Allgemeinem und Telos, wie es sich in Hegels Dialektik des Ethisch-Sittlichen im Rahmen seiner Rechtsphilosophie (vgl. insbesondere § 140) darstellt, um es im höheren Verhältnis des Glaubens zu suspendieren (1). Sie geht danach in eine Auslegung der alttestamentlichen Geschichte von Abraham über, um eine solche teleologische Suspension des Sittlichen vor Augen zu führen (2).

1. Das Ethische ist seinsmäßig das Allgemeine im Sinne des Allgemeingültigen, das zu jeder Zeit für jedermann verbindlich ist. Im ethisch Allgemeinen hat der Einzelne sein Telos, insofern seine ethische Bestimmung darin liegt, die schlechte Einzelheit aufzugeben, um das Allgemeine zu werden. So gesehen, steht das Allgemeine höher als der Einzelne, und das Ethische erweist sich als dasjenige Telos im Dasein des Menschen, das nicht wiederum Mittel für einen weiteren Zweck außer ihm, sondern der höchste Zweck selber ist. Solche (aristotelische) Teleologie ethischer Lebensführung hat mit Hegels Scheidung von subjektiver Moralität und objektiver Sittlichkeit ihre neuzeitliche Konkretisierung gefunden. Hegel läßt – nach Kierkegaards Formeln – den Menschen im Guten und im Gewissen nur als den Einzelnen bestimmt sein und betrachtet diese Bestimmtheit als eine „moralische Form des Bösen“, welche in der Teleologie des Sittlichen aufgehoben werden soll (4. Abt., 68). Und in der Tat ersteigt nach Hegel die (einseitige) Subjektivität mit dem durch Gesinnung, Reflexion und Willkür geprägten moralischen Standpunkt ihren Gipfel. Das Gute wird so entweder bloß in die Gesinnung, d. h. die bloße Form der Überzeugung im Bewußtsein des Einzelnen, gesetzt oder gar in romantischer Ironie willkürlich mit dem Bösen ausgetauscht. Gegenüber dieser subjektiven Seite moralischen Handelns umgreift das Sittliche die objektiven Geistesgestalten der Familie, bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Erst in deren sittlicher Substanz vereinigt sich die subjektive Gesinnung des Einzelnen mit der Allgemeinheit vernünftigen Willens. Und es ist die Lebendigkeit des Staates in den Individuen, in der sich die Sittlichkeit dialektisch und weltgeschichtlich vollendet; denn daß der Staat unter guten Gesetzen sei, das ist der Gang Gottes in der Welt. Als das Göttliche in

seiner weltlichen Realität also bildet das Ethisch-Allgemeine das höchste Telos des Daseins und die mächtigste Vermittlung zwischen der Wirklichkeit des Einzelnen und dem Geiste des Absoluten.

Kierkegaard kreidet der Teleologie des Ethischen nur einen einzigen, freilich verhängnisvollen Fehler an: Sie wird mit der Realität des Glaubens nicht fertig, solange sie auf die Grundsätze baut: ‚Das Allgemeine ist höher als das Einzelne‘ und ‚Durch das Allgemeine ist der Einzelne mit dem Absoluten vermittelt‘. Dem widerspricht ein Existieren im Glauben. „Der Glaube ist eben dies Paradox, daß der Einzelne als Einzelner höher ist denn das Allgemeine . . . ; daß der Einzelne als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht“ (Abt. 4, 69). Der ungeheure Anspruch des Glaubens isoliert den Einzelnen, da das Ethisch-Allgemeine, in dem der Einzelne aufgehoben und gesichert schien, versagt. Der Glaubende tritt aus dem Kreise von Familie, Gesellschaft und Staat und den Allgemeinheiten sittlicher Gebote heraus und steht ungeschützt in seinem ewigen Selbst als Einzelner unter der Herausforderung Gottes. Die Wirklichkeit des Einzelnen ist so nicht mehr – wie bei Hegel – die besondere Bestimmtheit des Allgemeinen im Geiste der Sittlichkeit. Der Einzelne erscheint vielmehr als die Wirklichkeit, in welcher alle Vermittlungen mit dem Allgemeinen gleichgültig werden. Somit suspendiert die Position des Glaubens das Ethisch-Allgemeine, und zwar ‚teleologisch‘: Sie setzt es als höchste Bestimmung des Daseins ab, um es als Durchgangsstadium zur Bestimmtheit des Glaubens einzusetzen. Was so außer Kraft gesetzt wird, ist nicht bloß die Subjektivität als moralische Form des Bösen, sondern der Vermittlungsanspruch des objektiven Geistes in den Gestalten von Gesellschaft, Staat und Weltgeschichte. Zwar sucht Hegels geistvolles System der Sittlichkeit die bürgerliche Gesellschaft mit dem Staat, den Staat mit der Christenheit und die Christenheit mit dem Einzelnen zu versöhnen, aber es läßt für das höchste Telos menschlichen Seins, den Glauben, keinen Raum; denn dessen Standpunkt kann, sofern alle Vermittlung (Mediation) im Medium des Allgemeinen geschieht, nicht vermittelt werden. Darum kündigt sich die Existenzweise des Glaubens als ein Paradox an. Das ist seine erste Kennzeichnung, dem Denken unzugänglich zu sein und sich dem alltäglichen wie dem spekulativen Begreifen und Sprechen zu entziehen. Daher kann kein Verständiger den, der im Glauben existiert, begreifen, und keiner, der in seinem Existieren auf das Paradox

des Glaubens setzt, vermag sich redend verständlich zu machen. Daher muß die Mitteilung des Glaubens eigentlich ins Schweigen zurückgenommen werden. (Kierkegaards pseudonymer Verfassername von „Furcht und Zittern“ heißt Johannes de Silentio.)

2. Was für die Spekulation des Begriffs unfasslich bleibt, macht der Mythos offenbar. Da ist die unausdeutbare biblische Geschichte von Abraham (1. Mos. 22, 1.2). „Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du liebst, und gehe hin in das Land Morija und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir zeigen werde“ (4. Abt., 18). Diese Geschichte bringt eine Suspension des Ethischen zur Sprache. In ihr wird ein sittliches Verhältnis, die Vaterliebe, außer Kraft gesetzt. Aber wird dadurch der Bereich des Ethischen im ganzen überschritten, oder kommt dessen Teleologie gerade in einem Konflikt sittlicher Mächte zum Vorschein? Darüber gibt die herangezogene Analogie zur griechischen Tragödie „Iphigenie in Aulis“ Auskunft. (Kierkegaard hält sich dabei an Euripides, den Hegel als Übergang zum subjektiv Rührenden schmäht.) Agamemnon, der Heerkönig, opfert seine Tochter Iphigenie um der von der erzürnten Gottheit bedrohten Sache der Griechen und des trojanischen Zuges willen. Er zerreißt das Band der Liebe zu Tochter und Gattin, um das Interesse eines ganzen Volkes zu wahren. Das ist – nach den Grundzügen Hegelscher Tragödienlehre – ein für alle Zeiten gültiger Inhalt. Er behandelt den tragischen Hauptgegensatz zwischen dem Staat, d. h. dem sittlichen Leben in seiner Allgemeinheit, und der Familie als der natürlichen Sittlichkeit. Dabei führt die eine sittliche Macht (das Staatsleben) ihren berechtigten Zweck nur als Negation einer anderen, gleichfalls berechtigten Macht (der Familienliebe) durch. Die Schuld der Individualität besteht im Ruhm, für eine sittliche Macht eingestanden zu sein, selbst im Verletzten einer anderen. Und die Lösung dieses Zwiespaltes zeigt die Versöhnung der zerspaltenen sittlichen Sphäre, d. h. die Wiederherstellung des Göttlichen in seiner weltlichen Realität, und zwar im Untergang des tragischen Helden. Im Lichte dieser Tragödienkonzeption bleibt der tragische Held der Idee des Sittlichen verhaftet. „So kann denn hier nicht die Rede sein von einer teleologischen Suspension des Ethischen“ (4. Abt., 73). Abraham dagegen ist keinen Augenblick ein tragischer Held. Seine Tat erregt weder Bewunderung noch Mitleid, sondern etwas ganz anderes: den horror

religiosus. Er opfert ja Isaak nicht, um ein Volk zu retten oder die Idee des Staates zu behaupten. Sein Unternehmen steht in keinem Verhältnis zum Sittlich-Allgemeinen als dem Göttlichen selbst. Abraham gerät vielmehr in ein reines Privatverhältnis zu Gott.

Welches aber ist der höhere Lebenssinn, der Abraham ergreift? Warum entsagt er der sittlich gefügten Welt ohne jeden begreifbaren ethischen Zweck und in Furcht und Zittern, die Gottheit mißverstanden zu haben und nichts als ein Mörder zu sein? Die Antwort des Alten Testaments ist merkwürdig: weil eine Versuchung, eine Anfechtung (Anfægtelse) ausgestanden sein muß. Wodurch Abraham versucht wird, ist gerade die Allgemeingültigkeit des Ethischen. Er könnte sich nämlich dem göttlichen Anspruche ‚Opfere dein Liebstes‘ entwinden, indem er dem ethischen Gebote folgt: ‚Du sollst nicht töten‘. Diese Art Anfechtung übersteigt alle sittlichen Versuchungen. Was den Einzelnen alltäglich ethisch in Versuchung führt, ist die Verlockung, sich aus seiner sittlichen Verpflichtung herauszureden. Abraham dagegen wird dazu versucht, das Ethische zu erfüllen, um dem Absurden zu entkommen. Die Sittlichkeit legt Abraham nahe, auf dem Gebot der Vaterliebe zu beharren und der unverständlichen Opferung des Sohnes auszuweichen. Abraham besteht diese Anfechtung. Er verläßt die ganze Sphäre des Ethischen und erfüllt ein höheres Telos, den Glauben. Abraham glaubt, d. h. er existiert im Widerspruch zum Ethisch-Allgemeinen in dem Bewußtsein, als Einzelner höher zu sein als die Idee von Gesellschaft und Staat. Der Glaubende setzt seine Existenz rückhaltlos auf das Paradox, daß er als Einzelner in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten gesetzt ist. „Die Geschichte von Abraham enthält also eine teleologische Suspension des Ethischen. Er ist als Einzelner höher geworden denn das Allgemeine. Das ist das Paradox, das keine Vermittlung duldet“ (4. Abt., 82).

Solche Suspension hat eine immer noch unterschätzte ontologische Tragweite. Sie setzt im Grunde das vorherrschende neuzeitliche Verstehen von Sein im Lichte einer neuen Bedeutung von Wirklichkeit außer Kraft. Darum ist Kierkegaard mehr als der einzige seiner Zeit gemäße religiöse Schriftsteller. Er eröffnet einen Seinsbezug, der jenseits aller teleologischen Begriffsvermittlung ins Offene bringt, was Sein und Wirklichkeit für das Dasein des Einzelnen letztlich bedeuten: nämlich rückhaltlos und unvermittelt vor dem absoluten Paradox

Gottes zu wahren. Die Neuzeit baut auf die Selbstgewißheit des Denkens, das sich aus Freiheit unter das Gesetz ethischen Sollens stellt. „Cogito ergo sum, denken ist sein; (christlich dagegen heißt es: . . . glauben ist sein)“ (24./25. Abt., 93) – „At troe er at være“ (SV² XI, 231). Die Geschichte von Abraham lehrt aber noch ein weiteres. Abraham zittert in abgründiger Furcht, gar nicht einer zu sein, der glaubt, sondern ein Mörder, der unsinnigerweise sein eigenes Kind umbringt. Die Qual Abrahams weist auf eine andere weit tragende, in der neueren Philosophie unterschlagene Bestimmung unseres Daseins, die Angst. Nur durch Angst und Verzweiflung hindurch aber findet menschliches Existieren ins wahre Sein.

3. *Der Schwindel der Freiheit: Angst*

Angst ist die tiefe Heimlichkeit der Seele und der schwindelerregende Spiegel unserer Freiheit. In seiner unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis erschienenen Schrift „Der Begriff Angst“ von 1844 hat Kierkegaard diese existenziale Grundbefindlichkeit entdeckt und als Übergangskategorie entwickelt. Der Übergang, um den sich die Erörterung der Angst dreht, ist der qualitative Sprung jedes Einzelnen aus dem Stande der Unschuld in den der Schuld, verfolgt am Leitfaden der biblischen Geschichte von Adams Sündenfall. Die Analyse dieses Übergangs stuft sich dreifach ab. Sie bestimmt zunächst die Qualität menschlicher Unschuld als Unwissenheit im Zustande des träumenden Geistes (1). Sie deckt sodann die latente Stimmung des träumenden Geistes auf, die Angst (2). Sie konzipiert endlich die Angst als bedeutende Zwischenbestimmung im Übergehen des Daseins von Unschuld in Schuld (3).

1. Was ist eigentlich Unschuld (Uskyldighed)? Kierkegaards Antwort auf diese Eingangsfrage lautet: Unschuld ist Unwissenheit (über den Gegensatz von Gut und Böse) als qualitativer Zustand des träumenden Geistes. Dieser Bescheid polemisiert gegen die spekulative Theologie der Hegel-Nachfolge (Marheineke), die Unschuld mit Unmittelbarkeit gleichsetzt. Er gebraucht drei Argumente: Der Begriff Unschuld gehört nicht in eine Logik Hegelscher Couleur, sondern in die Ethik; sein Korrelat ist nicht die Vermitteltheit im Werden des Logos, sondern die Schuld in Wirklichkeit und Existenz (a). Das

Sein der Unschuld ist zudem niemals das reine, unbestimmte Unmittelbarsein. (Selbst Hegelscher Logik zufolge hat ja das Unmittelbarsein seine Wahrheit und seinen Bestand im Übergegangensein ins Werden.) Unschuld ist eine Qualität und so Bestimmtheit des Existierenden (b). Die Aufhebung des Momentes der Unschuld endlich geschieht nicht mit der Notwendigkeit einer wesensgemäßen Entwicklung vom Ansichsein zum Fürsichsein des Geistes. Der Übergang ereignet sich ethisch durch Schuld, und zwar in einem aller Logik entzogenen qualitativen Sprung (c). Erst diese Abwehr spekulativer Übergriffe legt wieder die alte biblische Weisheit frei, Unschuld sei Unwissenheit über Gut und Böse.

Aber kann Unwissenheit überhaupt eine Bestimmung desjenigen Lebewesens sein, das aller Überlieferung nach durch Wissen und Geist ausgezeichnet ist? Diese Frage verlangt eine erste ontologische Orientierung über den Menschen. „Der Mensch ist eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die Zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist“ (11./12. Abt., 41). Synthesis im strengen Sinn bedeutet Einheit als ursprüngliche Einigung von Antithesen. Die vordringliche Antithesis im Blick auf den Menschen bilden die einander ausschließenden Gegensätze von Seelischem und Leiblichem. Dieser ersten Antithesis folgt eine zweite auf dem Fuße, der Gegensatz von Zeitlichem und Ewigem, und mit diesem kommt eine dritte Antithese auf den Menschen zu, nämlich der Gegensatz zwischen Notwendigkeit (Faktizität) und Möglichkeit (Entwurf) seines Daseins. Solche Antithesen (Leib – Seele, Zeit – Ewigkeit, Möglichkeit – Notwendigkeit) prägen den Menschen als ein ‚Zwischenwesen‘ und zeichnen dessen Bestimmung vor: Der Mensch ist ein in sich widersprüchliches Wesen und dazu bestimmt, seine Gegensätze im Werden seiner existierenden Subjektivität zu synthetisieren. Das ist keine Aufgabe des ‚Gedankens‘, sondern einer Dialektik der Existenz. Der Ort der Synthesis – vor allem des Ewigen und Zeitlichen – ist nicht das System des Begriffes, sondern das in Innerlichkeit und Handlung zu lebende Leben. Nun kann sich die Synthesis, da die Gegensätze einander ausschließen, nur in einem Dritten vollziehen. Das die Gegensätze durchdringende und aufhebende Dritte im triplizitären Aufbau menschlichen Seins heißt Geist. Der Geist bildet somit nicht etwa eine dritte ontische ‚Schicht‘, welche die ‚Schichten‘ des Leiblichen und Seeli-

schen transzendiert. Die Substanz des Geistes ist nichts anderes als der lebendige Vollzug des Einigens der Antithesen in die Einheit menschlicher Existenz. Irdisches Dasein lebt in der ursprünglichen Synthesis des Geistes, welche das Seelische und Leibliche, Zeitliche und Ewige, faktisch Begrenzte und unbegrenzt Mögliche durchdringend zusammenhält. Diese vorläufige Bestimmung des Menschen scheint das Problem der Unschuld eher zu verschärfen als zu lösen. In der Unschuld ist der Mensch weder ein Tier (sonst könnte er nicht Geist werden), noch ist er Geist (sonst könnte er nicht im Stande der Unwissenheit sein). Die Auflösung dieses Dilemmas benutzt eine Leibnizsche Metapher. In der Unschuld ist der Geist träumend im Menschen (*drømmende Aand*). Als noch nicht erwachter Geist lebt der Mensch seelisch im Zustande der Indifferenz, d. h. als Einheit von Nichtunterschiedenem. In seelischer Indifferenz brechen die Unterschiede von Leiblichem und Seelischem und der Gegensatz zwischen dem sinnlich Geschlechtlichen und ewig Geistigen noch nicht auf. Und so bleibt der Unschuld auch der ethische Gegensatz von Gut und Böse noch fern und verborgen. Damit ist das Woher des Übergangs zu Schuld und Sünde, die menschliche Unschuld, deutlich geworden. Sie ist die Unwissenheit des träumenden Geistes in der Einheit seiner ungeschiedenen Gegensätze von Gut und Böse.

2. Die Grundbefindlichkeit von Unschuld und träumendem Geist ist Angst. Psychologisch betrachtet, zeigt sich die Unschuld als ein ambivalenter Zustand. Einerseits herrschen in ihm Ruhe und Frieden; in seelischer Einheit gibt es ja keine Differenzen, aus denen Widerstreit, Unruhe oder Zerrissenheit resultieren können. Andererseits steckt in der Unschuld des träumenden Geistes eine tief verborgene Angst. Was aber ist Angst, daß sie die Ruhe der Unschuld durchstimmt und das Träumen unserer Seele durchzieht? Kierkegaards Definition grenzt Angst (*Angest*) von Furcht (*Frygt*) und ähnlichen Begriffen wie Schrecken, Entsetzen, Scheu, Ehrfurcht ab. Prüfstein solcher Scheidung ist das, wovon die menschliche Existenz sich bedroht fühlt. Das Wovor der Furcht ist stets etwas innerweltlich Bestimmtes, Krieg etwa, Krankheit oder Hunger und Elend. Furcht nämlich steigt im erwachten Geist auf, der die Dinge klar voneinander abhebt und bestimmt. Das Wovor der Angst dagegen ist eigentlich nichts. Was die Seele beengt, ist nichts bestimmtes Wirkliches. Man ängstigt sich um nichts, weil der träumende Geist nicht unterscheidet

und nichts Bestimmtes auf sich zukommen läßt. Was er sich vorspiegelt, ist nichts als er selbst im unbestimmt-unbegrenzten Vermögen seiner Freiheit. Durch diese Abgrenzung von der Furcht läßt sich die Angst umgrenzen. Sie ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit. Angst macht Freiheit präsent und wirklich gegenwärtig, freilich nur als Möglichkeit, d. h. nicht als bestimmte und begrenzte Tat, sondern als unbestimmtes, unendliches Können; und evident wird diese unheimliche Möglichkeit für die Möglichkeit, d. h. für den unschuldig träumenden Geist, sofern er in der Möglichkeit schuldhaften Erwachens ruht. Diese Rahmenbestimmung läßt sich im Hinblick auf den antithetischen Bezug von Zeitlichem und Ewigem konkretisieren. Angst artikuliert sich dann als die Wirklichkeit des Ewigen im Modus der Möglichkeit für die Möglichkeit. In diesem Aspekt macht die Angst das Ewige als die Dimension präsent, in welcher die Seele das Heil für alle Zeit verlieren kann. Freilich wird das Ewige für den angstdurchstimmten, indifferenten Geist nicht in seiner wirklichen Fülle, sondern in seinem hingetraumten Bilde, der Zukünftigkeit, offenbar. Darum knüpft Angst stets an das Zukünftige (det Tilkommende) an, das in bedrohlicher Unbestimmtheit bevorsteht.

Diese begriffliche Präzisierung wird durch eine sprechende Metapher illustriert. Angst ist Schwindel der Freiheit (Frihedens Svimlen). Angst ist „Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit“ (11./12. Abt., 60–61). Im Schwindel entgleiten wir uns als Sehende. Wir können uns selbst nicht fassen, weil unser Blick, wenn er in abgründige Tiefen fällt, sich an nichts Bestimmtes halten kann. So ein Gefühl des Schwindels ist die Angst. In Angst schaut das Bewußtsein in den Abgrund der Freiheit, in die unbestimmt-unendlichen Möglichkeiten seines Verbinden- und Entscheidenkönnens nieder. Davor packt den Geist ein Schwindel, und daher ist die Freiheit im Modus der Angst ihrer selbst nicht mächtig. Angst ist Schwindel des Geistes in gefesselter Freiheit.

3. Wie aber lassen sich Angst, Ohnmacht und Last der Freiheit als Grundstimmung der Unschuld mit der Unbeschwertheit des träumenden Geistes in seiner kindlich-paradiesischen Seligkeit zusammendenken? Grundsätzlicher gefragt: Wie gehört das Urphänomen der Angst zum Umschlag von menschlicher Unschuld in Schuld?