Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 53 (2006)

Heft: 3

Artikel: Das bezeugte Selbst : Kierkegaard nach Hegel - und danach

Autor: Liebsch, Burkhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760636

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BURKHARD LIEBSCH

Das bezeugte Selbst

Kierkegaard nach Hegel – und danach

„[...] jeder ist das, was ich sage:
Ich, dieser einzelne Ich."
G. W. F. Hegel[1]

„Nur der Einzige ist absolut anders."
E. Levinas[2]

1.

„Die größte Gefahr, die, sich in der Welt zu verlieren, kann in der Welt so ruhig vor sich gehen, als wäre es nichts", schreibt Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode*. Ein Mensch, „beschäftigt mit dem Zeitlichen", könne ein so genanntes normales, geordnetes Leben führen, ohne dass auffallen würde, „daß ihm in tieferem Sinne ein Selbst fehlt". „Kein Verlust" könne „so stille hingehen" wie der des Selbst, zumal darüber in der Welt „kein großes Aufheben gemacht" wird; „denn ein Selbst ist das, wonach in der Welt am allerwenigsten gefragt wird"; vielleicht deshalb, weil es „das Allergefährlichste ist, wenn man sich merken läßt, daß man es hat".[3] Sich an das (verlorene) Selbst zu erinnern, was sich Kierkegaard zur Lebensaufgabe gemacht hat, unterläuft jede normalisierte Lebensordnung, in der man sich einrichtet, und jede Gewissheit, die gerade die Philosophie zu garantieren schien. Nicht zufällig tritt Kierkegaard immer wieder pseudonym-maskiert auf – „bis zur Unkenntlichkeit verhüllt" und „bis zur Unfaßbarkeit" schließlich jeder Identifikation entzogen. Eines seiner Pseudonyme lässt er sagen: „Das Etwas [...], das ich bin, das ist gerade ein Nichts." Auf einem „kritischen Nullpunkt" existiere er bzw.

[1] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [4]1980, Teil A I (=*PhG*).

[2] LEVINAS, Emmanuel: *De la singularité*. In: Archivio di filosofia, Nr. 1–3 (1986).

[3] KIERKEGAARD, Søren: *Die Krankheit zum Tode* [1849]. Frankfurt/M.: Syndikat / EVA 1984, 31 (=*KzT*).

es „als ein bloßes *Vielleicht*".[4] Die selbstkritische Frage, als was oder wer er oder es, dieses „Etwas", existiert, wird hier gerade nicht im Rückgriff auf eine vermeintlich unanfechtbare Gewissheit rasch beantwortet (wie man sie sich vom *cogito* versprochen hatte), sondern in der riskanten Schwebe einer „unglücklichen Relativität" gehalten, die überhaupt keine klare Antwort auf diese Frage erkennen lässt.

Im Zeichen dieser Erfahrung radikaler Entsicherung setzt mit Kierkegaard eine Philosophie des Selbst ein, die scheinbar alles, was die Philosophie über diesen Begriff gelehrt hatte, verwirft. Es trifft zweifellos nicht zu, dass *philosophisch* nach dem Selbst „am allerwenigsten gefragt" worden wäre. Hat die neuzeitliche Philosophie nicht ausgehend von diesem Begriff den Anspruch erhoben, ihr endgültiges Fundament errichtet zu haben?[5] Es wird sich allerdings zeigen, dass Kierkegaard genau dieses Fundament angreift (wenn nicht gar zerstört), so dass es den Anschein haben kann, als sei vor ihm tatsächlich noch niemals radikal nach dem Selbst gefragt worden. Nicht umsonst spielt dagegen bis heute in Rekonstruktionen der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie die Rede vom Selbst eine herausragende Rolle, vor allem in den Begriffen des Selbstbewusstseins, der Selbstbestimmung und der Selbsterhaltung. Steht dieser dritte Begriff zunächst, vor allem bei Hobbes, lediglich für das im Leben jedes Lebewesens angelegte Ziel, unter allen Umständen am Leben zu bleiben, d.h. die „nackte Existenz" zu sichern und zu verteidigen, so rückt in der Aufklärung die Frage in den Vordergrund, *als was* sich das betreffende Wesen eigentlich am Leben erhält oder erhalten soll. Insofern es *sich* in der Selbsterhaltung zu sich, zur Welt und zu Anderen *verhält*, wird es als Selbst gedacht, dem es in seinem Verhalten um sein Leben geht.[6]

Ist aber das schiere, nackte Leben, so kurz, gewaltsam und hässlich, wie es nach Hobbes' Bekunden oft abläuft, überhaupt der Erhaltung wert oder würdig? Mit Herder, Kant, Hegel und anderen wird die Frage danach, was überhaupt erhalten werden soll, ganz neu beantwortet: Es

[4] Vgl. JASPERS, Karl: *Vernunft und Existenz* [1935]. München/Zürich: Piper [4]1987, 19.

[5] Vgl. die Bilanz v. Verf.: *Descartes, Merleau-Ponty und das Selbst. Überlegungen zur Nachträglichkeit neuzeitlicher Philosophie*. In: Dialektik 1 (2006) 109–122.

[6] Vgl. GADAMER, Hans-Georg: *Die verkehrte Welt*. In: FULDA, Hans Friedrich / HENRICH, Dieter (Hgg.): *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes'*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 106–130, hier 127.

handelt sich um die „vernünftige Natur" desjenigen Wesens, dem es in der Weise der Selbstbestimmung um diese Natur geht. Darin liegt seine eigentliche Würde. Das eigene Leben ist demnach kein erhaltenswertes Ziel sog. Selbsterhaltung, wenn es nicht würdig geführt werden kann. So ist die Selbsterhaltung gerade kein natürliches Gesetz mehr, wie es Hobbes gelehrt hatte, für den sie alles, selbst präventiven Mord zum Schutz des eigenen Lebens, rechtfertigte. Im Gegenteil wird sie nun unter der Voraussetzung der Selbstachtung gedacht, die gewahrt bleiben muss und es erfordern kann, sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen. Hegel wird diesen Gedanken in seinen Frühschriften in einer Philosophie des Selbstbewusstseins verschärfen, das, wie er meinte, nur im Kampf zu etablieren, zu erhalten und zu steigern ist.[7] Im Selbstbewusstsein geht es demnach nicht darum, überhaupt am Leben zu bleiben oder sich im „Wahnsinn des Eigendünkels" als einzelnes Selbst zu verteidigen, sondern darum, sich als anerkanntes Wesen zu behaupten, das den Tod nicht scheuen darf. Nur auf diese Weise vermag sich der einzelne von seiner Verhaftung ans „bloße Leben" zu lösen.[8]

Was immer ein Selbst, das sein Leben riskiert, um als anerkanntes „menschlich" zu existieren, auf diese Weise wirklich gewinnt, Hegel beschönigt nicht, dass es trostlos hinnehmen muss, früher oder später auszuscheiden aus dem umkämpften Leben.[9] Allerdings soll es sich vor dem Tod versöhnen mit einem alles übergreifenden geschichtlichen Prozess des absoluten Geistes, dem allein in Aussicht gestellt wird, den Tod zu überleben. Wie ein Phönix soll er aus der Asche jedes beliebigen

[7] Vgl. SIEP, Ludwig: *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*. In: Hegel-Studien 14 (1974) 172, 180f.

[8] GADAMER, Hans-Georg: *Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins*. In: Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes', 217–242, hier 231. Demnach ist das „Daransetzen" des eigenen Lebens kein Selbstzweck. Es dient nicht bloßer Intensivierung eines andernfalls langweiligen, undramatischen Lebens, das der tödlichen Herausforderung bedürfte. Vgl. KOJÈVE, Alexandre: *Hegel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, 186f., 262.

[9] TAYLOR, Charles: *Hegel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, 425. Zu Hegels Zurückweisung des Trostes, der bloß „im Endlichen zuhause" sei, vgl. seine *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg: Meiner 1994, 78; sowie HEGEL: PhG, 333; RICŒUR, Paul: *Zeit und Erzählung III*. München: Fink 1991, 319, demgegenüber aber den Zusatz zum § 147 im Ersten Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke Bd. 8* (Hgg. v. E. Moldenhauer / K.M. Michel). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 291.

Untergangs wiederauferstehen können. Insofern wir selbst geistige Wesen sind, sollen wir daran teilhaben dürfen. Hegel glaubt tatsächlich, für dieses – trostlose – Versprechen einstehen zu können, die Endlichkeit der sterblichen Wesen überhaupt werde sich überwinden lassen. In dieser Flucht nach vorn, in die versöhnte Zukunft einer universalen Geschichte, sollen die Sterblichen eine Art Surrogat für die vermeintliche Geborgenheit in einer kosmischen Ordnung finden, die nunmehr endgültig zerstört erscheint.

Ihre Zerstörung ist, wie Charles Taylor in seiner Hegel-Interpretation zeigt, die Voraussetzung für das Auftauchen eines individuellen Selbst[10] auf der geschichtlichen Bühne, das sich in der Weise der Selbstbestimmung selbst zu erhalten hat – und als Selbst durch nichts Anderes, Fremdes erhalten *wird*.[11] Hegel wehrt aber ein Herausfallen des Selbst aus jeglicher Ordnung ab, indem er die Welt-Geschichte als Ersatz anbietet. Dabei unterschlägt er den Preis nicht, um den die Versöhnung mit ihr allein möglich sein soll: den Preis eines trostlosen Todes, an dem sich die Macht der Gattung erweist.[12] So rationalisiert er die Trauer um verlorene Angehörige, die sich als geistige Wesen nicht der schieren Trostlosigkeit überlassen, sondern mit dem Allgemeinen aussöhnen sollen, das sich über ihr Ende hinweg durchsetzen wird.[13] Und so geht die Sittlichkeit der Familie in der Substanz des Staates auf, der sich ungeachtet des ruinösen, unabänderlich fortdauernden Naturzustandes zwischen den Staaten, in dem er seinerseits zum Untergang verurteilt ist, als sterbliche Hülle bewähren wird, die der absolute Geist in seinem Über-Leben abstreifen muss, um zum Ende zu kommen. Es hat keinen Sinn, sich dem widersetzen zu wollen, etwa als wesenloses, ins Private zurückgezogenes Individuum. Als solches würde das „widerspenstige Selbst [...] keinen menschlichen Inhalt mehr besitzen".[14]

[10] TAYLOR: *Hegel*, 16f. In der Folge betont Taylor aber das Ansinnen Hegels, wie gesagt eine Art Ersatz für die zerstörte Ordnung zu offerieren (490), mit der er die individuelle Freiheit des Selbst glaubt vereinbaren zu können (570).

[11] BLUMENBERG, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983; Selbsterhaltung und Beharrung. In: EBELING, Hans (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 144–207.

[12] TAYLOR: *Hegel*, 435; HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §§ 221f., Zusatz, 376f.

[13] Vgl. v. Verf.: *Revisionen der Trauer*. Weilerswist: Velbrück 2006; HEGEL: *PhG*, 331–337.

[14] TAYLOR: *Hegel*, 547.

Statt sich mit der verzweifelten, substanzlosen Isoliertheit eines „modernen" Selbst einfach zu arrangieren, das keinen Anhalt an einer objektiven Ordnung mehr finden und aus sich heraus keine neue Ordnung erfinden kann, unterstellt Hegel die Versöhnbarkeit der zerrissenen Verhältnisse, denen es ausgeliefert scheint. Vom vorweggenommenen Gelingen effektiver Versöhnung her rekonstruiert er den Weg, der aus der Zerrissenheit herausführen soll. So ist eine versöhnte Geschichte, der Hegel vorgreift, bereits vorausgesetzt, wenn er jede „Vertiefung in die gehaltlose Subjektivität der eigenen Persönlichkeit" als sinnlos und vergeblich zurückweist.[15] Im Vorhinein der finalen Versöhnung gewiss, kann Hegel sich derart vernichtende Kritik am „Nichts" der „Einzelheit" des Einzelnen leisten und geradezu dessen Tod fordern. Rückhaltlos identifiziert mit dem welt-geschichtlichen Prozess des Geistes als einem „allgemeinen Selbst", qualifiziert er jedes trotzige Beharren auf sich spöttisch und sarkastisch als Umhertreiben in schierer „Unwesentlichkeit"[16] ab. In der „totalen Fremdheit" einer Welt, in der sich ein vom Allgemeinen sich abwendendes Selbst verlieren muss, ist in Wahrheit nichts zu gewinnen, nur alles, auch das Selbst, zu verlieren. Deshalb sieht sich Hegel denn auch außerstande, mit einem der Welt fremd gewordenen und in ihrer Fremdheit sich verlierenden Selbst zu beginnen. Diese Phänomene der Selbst- und Welt-Fremdheit stellen sich ihm von vornherein nur im Lichte ihrer letzten Überwindung als solche dar und werden, dem Titel der „Phänomenologie des Geistes" zum Trotz, nicht in eigenem Recht zur Sprache gebracht.[17] Aus ihnen ist für sich genommen phänomenologisch nichts zu entwickeln. Umso bedenkenloser kann Hegel für das gute Ende der Geschichte die Überwindung jeglicher Fremdheit in Aussicht stellen.

Das ergibt freilich nur Sinn für Individuen, die sich damit abfinden, dass ihnen ein wahres Selbst allein nach Maßgabe ihrer Teilhabe an einer „geistigen", vernünftigen Welt soll zukommen können. Nur unter dieser Voraussetzung werden sie ihre Überantwortung an den Prozess

[15] Beharren darauf gilt Hegel nur als Schwäche, als Unfähigkeit, die Welt zu ertragen und der Tatsache ins Auge zu sehen, dass das Selbst in Wahrheit dem Allgemeinen angehört.

[16] HACKENESCH, Christa: *Selbst und Welt. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*. Hamburg: Meiner 2001, 103.

[17] Man vergleiche nur, wie Hegel selbst den Schmerz seinem System einverleibt; *Wissenschaft der Logik II. Werke.* Bd. 6, 481.

nicht als ihnen selbst fremd, sondern als ihrem eigenen Wesen gemäß erkennen. So soll eine „unvermittelte" Gegenüberstellung von Einzelnem und Allgemeinem unterlaufen, ja als undenkbar erwiesen werden. Der Einzelne ist buchstäblich nichts diesseits oder jenseits einer Welt, die sich in ihrer Allgemeinheit aussagen lässt. Hegel darf man also nicht vorwerfen, das einzelne, individuelle Selbst „vergessen" oder vernachlässigt zu haben. Allenfalls hat er es gewissermaßen zu gut berücksichtigt, indem er unterstellte, es lasse sich im Allgemeinen versöhnen, als dessen bloßes Moment es infolge dessen erscheinen musste. Eine im Vorhinein unterstellte Versöhnung aber konterkariert die Versöhnung als prinzipiell offenen Prozess, als dessen jeweils unvorhersehbare Resultante wirkliche Versöhnung allein eintreten kann.[18] Über einen effektiven Prozess der Versöhnung hinweg dürfen wir nicht einmal Versöhnbarkeit von vornherein unterstellen, denn das hieße, über das *prima facie* Unversöhnliche bereits ein Urteil zu fällen, wo die Versöhnung doch nur aus dem Verhältnis zwischen Unversöhnlichen selbst entspringen kann.

Gewiss hat sich Hegel den Prozess der Versöhnung nicht als einen im engeren Sinne dia-logischen Weg der Auseinandersetzung gedacht. Im Gegenteil erlag er (zumindest zeitweise) der Versuchung, diesen Prozess als einen rein logischen, sozusagen völlig entdramatisierten aufzufassen. In der *Phänomenologie des Geistes* hat es dagegen den Anschein, als könne das Über-Leben einer die Welt durchherrschenden Vernunft, die den Tod einzelner Menschen gewissermaßen in Kauf nimmt und Kapital schlägt aus der Hinterlassenschaft dessen, was sie gesagt, getan und gedacht haben, nur aus der Versöhnung derer erwachsen, die wirklich sprechen und sich miteinander dialogisch auseinander setzen können. Von der Rede des Einzelnen aber zieht Hegel wiederum nur das Gesagte ab, an das man sich erinnern und das in die Geschichte eingehen kann, wohingegen er das Ereignis der Rede selbst der Vergessenheit überantwortet. So wird die Differenz zwischen der Rede zu bzw. mit Anderen und dem philosophischen Diskurs über sie, d.h. über

[18] Kierkegaard spricht mit Blick auf eine Idee der Versöhnung, die von vornherein in einem philosophischen „System" aufgehoben gedacht wird, von der „Lächerlichkeit" einer „Abkürzung pathologischer Lebensmomente", die allemal erst zu durchlaufen sind, wenn Versöhnung möglich werden soll (*Stadien auf des Lebens Weg*. Bd. 2. Göttingen: GTB 1959, 476).

das, was sie gesagt und getan haben, gleichgültig.[19] Alle Versuche, in Hegels Philosophie eine genuine Intersubjektivität zu entdecken, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass in ihr für das Ereignis der Rede eines Selbst kein eigenständiger Platz vorgesehen ist, dem die „Arbeit der Versöhnung" abzuverlangen wäre.[20]

Schon Feuerbach insistierte deshalb auf der Selbständigkeit des Anderen als zweiter Person oder als eines im Dialog angesprochenen Du, das überhaupt nicht darauf angelegt sei, als *mein* Anderer oder als Anderer *irgendeines Anderen* zu gelten.[21] So gesehen ist auch der bis heute gängige Begriff des *alter ego* für den Widerpart, mit dem man im Kampf um Anerkennung steht, nicht unverfänglich. Wer ist überhaupt dieser Andere? Gewiss doch nicht jeder Andere. Mit wem muss ich um Anerkennung kämpfen? Auf welcher Grundlage dekretiert man, dies sei unumgänglich? Muss es uns, insofern wir als freies Selbst existieren, unvermeidlich um Anerkennung gehen?[22] Kennt die Philosophie der Anerkennung überhaupt den Anderen als „zweite Person"? Handelt sie nicht nur von Dritten, mit denen man sich vergleicht und mit denen man konkurriert um Prestige, soziale Achtung, Stellung und selbst den Namen, den sich Geltungssüchtige „machen"? Woher nimmt sie, worum es dem Selbst existenziell in seinem Verhältnis zum Anderen und zu Dritten geht? Diese bis heute oft einfach im Rückgriff auf Hegel beantworteten Fragen stellen sich neu, wenn man nicht das Selbst und den Anderen, das andere Selbst und das Selbst als Anderen schlicht überspringt (um sie einer vorweg behaupteten, aber durch nichts erwiesenen

[19] HEGEL: *PhG*, 243.

[20] Generell wird der Andere bei Hegel von einer (personalisierten) sittlichen Substanz absorbiert; vgl. THEUNISSEN, Michael: *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. In: HENRICH, Dieter / HORSTMANN, Rolf-Peter (Hgg.): *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982, 317–381, hier 333. Theunissen resümiert seine Kritik mit den Worten: „Hegel nimmt den Anderen nicht als den Adressaten wahr, von dem [erst] der Frühphänomenologe Reinach bei seinem Versuch ausgeht, in der Nachfolge von Hobbes den Vertrag im Versprechen zu fundieren" (ebd., 359). Hegel nimmt den Anderen aber auch nicht als denjenigen wahr, der uns sein Wort gibt. Er kennt gewiss das gegebene Wort so gut wie den Vertrag, aber für das originäre Wort-geben hat er keinen Platz in seiner Philosophie.

[21] LÖWITH, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*. Hamburg: Meiner 1986, 89 (=*HN*); DERS.: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. In: *Sämtliche Schriften*. Bd. 1. Stuttgart: Metzler 1981, 9–197, hier 25f.

[22] *HN*, 306.

Versöhnbarkeit zu unterstellen), sondern an ihrer Existenz selbst Maß nimmt. Diesen, besonders von Karl Löwith rekonstruierten Weg haben nach Schelling u.a. Feuerbach, Stirner und Kierkegaard eingeschlagen.[23] Und im Anschluss an Kierkegaard ist er von der gesamten so genannten „Existenzphilosophie", überwiegend im Ausgang von Heidegger, beschritten worden.[24] In der Gegenbewegung zu Hegel ist dieser Weg nach der Diagnose Löwiths „schon bei Schelling an jenem Punkt angelangt", wo Heidegger das Problem einer existenzialen Ontologie des Selbstseins wieder aufnahm. Im Unterschied zu Schelling wird Heidegger aber „auf Kierkegaards Basis ein ‚System des Daseins'" errichten, das die Spannung zwischen Vernunft und Existenz auflöst.[25]

Kierkegaard hätte die Zuschreibung einer derart zentralen Bedeutung für die Zukunft sog. Existenzphilosophie gewiss zurückgewiesen. Denn nichts lag ihm ferner, als ein womöglich in lehrbuchhafter Form

[23] *HN*, 91, 126, 156, 177, 239, 383.

[24] Ironischerweise ist diese Geschichte gepflastert mit Dementis, bis hin zu Ricœur, der schon vor vier Jahrzehnten betonte, Existenzphilosophie als eine einheitliche Richtung habe es nie gegeben. Vgl. RICŒUR, Paul: *L'Humanité de l'homme*. In: Studium Generale 15 (1962) 309–323. Heute ist es üblich, sie allenfalls als Modeerscheinung der Nachkriegsjahre gelten zu lassen, von der man nichts mehr zu erwarten hat. Weder setze ich voraus, dass es eine derartige einheitliche Richtung gegeben hat, noch schließe ich mich einer bloß polemischen Geringschätzung an. Heidegger hat bekanntlich den Titel „Existenzphilosophie" allein Jaspers zugeschrieben und sich keineswegs in direkter Nachfolge Kierkegaards situiert, dem er attestierte, die existenziale Problematik gar nicht gesehen zu haben; vgl. abgesehen von den einschlägigen Paragraphen in *Sein und Zeit* (§ 40, Anm. 1; § 45, Anm. 1): *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Gesamtausgabe.* Bd. 49. Frankfurt/M.: Klostermann 1991, 18f.

[25] Vgl. zu SCHELLING: Ebd., 82f., sowie LÖWITH: *HN*, 133f., und HUTTER, Axel: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996 mit Blick auf eine „positive" Philosophie der Existenz, die bereits einer „radikalen Geschichtlichkeit" von den praktischen Erfahrungen des „einzelnen Menschen" her auf der Spur ist (16, 33, 120). Noch für Schelling entäußert sich die Existenz des Einzelnen in ein geschichtliches Geschehen, das „nur als abgelaufenes" begreiflich wird. Dagegen zieht sie sich bei Heidegger in eine Geschichtlichkeit zurück, „die sich in ihrem Woher und Wohin verhüllt bleibt und schlechthin ‚zu sein' hat [...]. Das Hegelsche ‚Sein', welches für Schelling ein bloßes ‚Seinkönnen' im Sinne der Möglichkeit war und der Wirklichkeit gegenüber bleibt, dieses Seinkönnen wird bei Heidegger zu einer ontologischen Bestimmung gerade der wirklichen Existenz" (Löwith).

darzulegendes „System des Daseins" zu entwickeln.[26] Dennoch kommt ihm eine zentrale historische Bedeutung zu in der Abwendung von Hegel und der mit ihr einhergehenden Hinwendung zu einer Philosophie, die die Existenz des einzelnen Selbst nicht mehr zu überspringen bereit ist. In gewisser Weise beginnt das einzelne Selbst philosophisch überhaupt erst mit Kierkegaard zu existieren – aber unter Preisgabe jeglicher Gewissheit, auf die man die Rede vom *cogito*, vom Selbstbewusstsein und von menschlicher Selbstbestimmung in der Neuzeit glaubte gründen zu können. Wenn er in der Schrift *Johannes Climacus* feststellt, „wer der unmittelbaren Gewissheit nicht so nahe ist, daß er unmittelbar gewiss ist, der ist ihr schlechthin fern", so spricht er auch für sich selbst als einen, dem jede Gewissheit fehlt.[27]

Tatsächlich versuchte er, jeglicher Gewissheit entbehrend, die Existenz des einzelnen Selbst als solche zu denken, d.h. deren „Kategorien" zu entwerfen, wie es Ricœur ausdrückte.[28] Aber konnte das für ihn noch die Frage nach dem „Einzelnen" und seiner Wirklichkeit im klassischen Sinne sein, so wie für Aristoteles „wirklich existierend [...] nur ‚dieses bestimmte Etwas', das Einzelne" sein konnte, das an Ort und Stelle da ist?[29] Musste er sie nicht, um Hegel – oder vielmehr der Gefahr der Eingemeindung des Einzelnen ins Allgemeine – zu entkommen, auch jeder kategorialen Bestimmung entziehen? Wie anders sollte Kier-

[26] Vgl. JASPERS: *Vernunft und Existenz*, 7–34; KIERKEGAARD, Søren: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift.* Bd. 1. Gütersloh: GTB ²1988, 101, 111 (=*AuN* 1/2).

[27] KIERKEGAARD, Søren: *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est.* Düsseldorf/Köln: Diederichs 1952, 88 (=*PB*). Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings ein weniger eindeutiges Bild, v.a. wo Kierkegaard Ethik und Gewissheit zusammen denkt.

[28] Vgl. RICŒUR, Paul: *Philosophieren nach Kierkegaard.* In: THEUNISSEN, Michael / GREVE, Wilfried (Hgg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, 579–596, hier 587f.

[29] LÖWITH: *HN*, 165. Zur Frage, wie groß der in diesem Punkt inzwischen zurückgelegte Abstand wirklich ist, vgl. DERS.: *Jener Einzelne: Kierkegaard.* In: THEUNISSEN / GREVE (Hgg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, 539–556; WALDENFELS, Bernhard: *Singularität im Plural.* In: *Deutsch-französische Gedankengänge.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, Kap. 18. Löwith sieht den Einzelnen noch ganz und gar eben der Zeit verfallen, in der er als Ausnahme der „Masse" sollte entgehen können. Levinas dagegen entzieht die Singularität des Anderen nicht nur dem Genus und dem Gesetz der Zahl, sondern auch dem Gesagten, um sie vom Sagen des Anderen her als Ereignis zu deuten.

kegaard sich der Existenz des einzelnen Selbst nähern können, die er gegen jegliche Absorption in der Hegelschen Universalität in Schutz zu nehmen gedachte? Dachte er das Selbst nicht deshalb radikal als Ereignis in seiner unvertretbaren Entscheidung – ohne Maß an einer geschichtlichen Objektivation, und damit keiner objektiven Wahrheit mehr teilhaftig? Musste dieser Versuch, dem wirklich existierenden Selbst endlich zur Sprache zu verhelfen, nicht in eine einzigartige, gewaltsame Verwerfung jeder Begrifflichkeit münden, die der „nackten Subjektivität" nicht gerecht zu werden versprach?

Seit Kierkegaard ist die Philosophie des Selbst auch dort, wo sie kein Schisma zwischen Existenz und Vernunft heraufbeschwören will, vom Verdacht eminenter Gewaltsamkeit so leicht nicht freizusprechen.[30] Doch würde man es sich mit einer unumwundenen Verurteilung Kierkegaards und derer, die ihm gefolgt sind, zu leicht machen. Denn er hat das Selbst nicht einfach der Hegelschen Universalität entzogen, um es damit der Unsagbarkeit und Undenkbarkeit auszuliefern, sondern positive Phänomene des Selbstseins herausgearbeitet, die sich dieser schlechten Alternative ihrerseits entziehen. Dazu zählt vor allem die im Zeugnis als historisch Objektiviertem nicht aufgehende *Selbst-Bezeugung*, die besonders in *Sein und Zeit* und im Spätwerk Ricœurs Spuren hinterlassen hat. Tatsächlich rückt bei Kierkegaard erstmals überhaupt der Begriff eines bezeugten Selbst ins Blickfeld der Philosophie, das sein Maß nicht an wahrheitsfähigen Aussagen, an historischen Erzählungen oder gar an der Geschichte hat, die sich über die Köpfe der Einzelnen hinweg durchsetzt. Ein solches, derart „subjektives" Selbst ist nicht etwa „nichtig", da es ihm an Wahrheit mangelt; vielmehr steht ihm ein anderes Wahrheitsregister offen, in dem es Glaubwürdigkeit für sich in Anspruch nimmt.[31]

[30] Das gilt selbst noch für Ricœur, der mit Jaspers energisch am Spannungsverhältnis zwischen Vernunft und Existenz festhalten wollte, aber die Singularität des Selbst frühzeitig betont hat. Vgl. RICŒUR, Paul: *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*. In: *Le problème de la philosophie chrétienne*. Paris: P.U.F. 1949, 43–67, hier 45; zur Gewaltsamkeit Kierkegaards siehe LEVINAS, Emmanuel: *Zur Lebendigkeit Kierkegaards*. In: *Außer sich*. München/Wien: Hanser 1991, 74–79.

[31] Erst in *Sein und Zeit* wird die Wahrheitsfrage systematisch aufgeworfen, aber im Rahmen einer Ontologie, die immer mehr die Frage nach dem „Sinn von Sein" in den Vordergrund gestellt hat und kaum mehr als Sozialphilosophie zu rezipieren war (wenn man den Vorgaben des Autors folgte). Zwar rückt Heidegger das bezeug-

Die Tragweite dieses veritablen *Neueinsatzes der modernen Philosophie* lässt sich schwerlich erkennen, wenn man hier nur einen Abweg in christliche Erbaulichkeit oder in präfaschistische Gewaltsamkeit erkennen will. Kierkegaard selbst beansprucht ja ein systematisches Interesse für sich, indem er gegen Descartes' *cogito* die Vorgängigkeit des existierenden Selbst und dessen, worum es diesem in seiner Existenz geht, ins Feld führt. Bevor ich zweifeln kann an etwas, existiere ich, aber nicht in dinglich-körperlicher Vorhandenheit (Descartes) oder im schieren Selbstgefühl (Rousseau), sondern in einer vielfältigen Faktizität, über deren Sinn uns keine Philosophie der Selbsterhaltung menschlicher Lebewesen oder der bewussten Selbstbestimmung von Vernunftsubjekten allgemein Auskunft geben kann. Im Folgenden möchte ich in dieser Perspektive der Frage nachgehen, wie Kierkegaard auf seinem Denkweg erstmals Konturen des faktischen Selbst herausarbeitet, dessen „Wahrheit" nur als *bezeugte* verständlich wird.

2.

Die den *Philosophischen Brocken* (1844) angehängte, unvollendete Schrift *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* macht durch den hier erklärten Bruch mit Descartes klar, wie radikal Kierkegaards Philosophie der Existenz neu einsetzen sollte. Das Radikalste, was die Philosophie unter Berufung auf Descartes aufzubieten hatte, der exzessive Zweifel nämlich, wird gleich zu Beginn mit Spinoza in das Zwielicht des Verdachts gerückt, um „echten Zweifel" [32] habe es sich womöglich gar nicht gehandelt. Dann wird die Frage erwogen, ob die Philosophie selber mit dem Zweifel beginne oder ob er ihr vorausgehe. Schließlich geht es in satirischem Tonfall weiter zu der Frage, ob die Philosophie mit einem Meisterzweifler ein für alle Mal begonnen habe, dem fortan alle anderen zu folgen hätten. „Die Philosophie begönne dann für den Einzelnen nicht mit dem Zweifel, sondern mit dem Glauben daran, daß der Philosoph N.N. für ihn gezweifelt habe."[33]

te Selbst in den Horizont eines sozialen Mitseins, aber selbst in jüngsten sozialphilosophischen Annäherungen an sein Werk spielt diese Verbindung so gut wie keine Rolle; vgl. ESPOSITO, Roberto: *Die ursprüngliche Gemeinschaft*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45, Nr. 4 (1997) 551–558; WEISS, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins*. Konstanz: UVK-Verl.-Ges. 2001.

[32] *PB*, 109.

[33] *PB*, 144.

Wer dagegen versuchen wollte, selbst zu zweifeln (und so die Philosophie neu anzufangen) müsste der nicht „den Meister" in seiner Eigenschaft als Begründer einer endgültigen Philosophie gewissermaßen „ermorden", nur mit der Aussicht allerdings, selbst alsbald das gleiche Schicksal erleiden zu müssen durch die Späteren, die seinem Beispiel folgen? „Alleinherrscher in der Philosophie" kann so keiner werden.[34] Entweder die Philosophie im Zeichen des angeblich radikalen Zweifels besteht unverändert fort, weil kein Späterer den von „N.N." vorgezeichneten Weg verlässt (so aber zum bloßen Nachahmer wird und den Sinn der Philosophie pervertiert), oder aber der Einzelne zweifelt auf eigenes Risiko selbst und schließt sich damit von ihr gerade in der Weise aus, ihrem vom „Meister" verbindlich formulierten Ansinnen treu bleiben zu wollen.[35] Am Ende kommt Johannes, der auf den Spuren des Meisterdenkers „auszog, an allem zu zweifeln", der fatale Verdacht, von den „Zufällen und Abenteuern", die auf diesem Weg eigentlich zu erwarten seien, verrate die Philosophie nicht etwa deshalb nichts, weil das, was den Betroffenen widerfahren ist, „so entsetzlich war, daß es ihnen graute, davon zu sprechen", sondern deshalb, weil vermutlich überhaupt niemand von ihnen *leidenschaftlich* „an allem" gezweifelt hatte.[36] Indem Kierkegaards Held Johannes dagegen den Zweifel exzessiv durchleidet, schlägt der „Schmerz" im „Äußersten" des Bezweifelns in die Verzweifelung um. Wenn überhaupt, dann hier, im Verzweifeltsein, nicht im bloß theoretischen Zweifel, der angeblich „an allem" geübt wird (womit man nie an ein Ende käme, aber, „rein theoretisch", sofort fertig werden will[37]), oder in einem historischen oder systematischen Einsatz der Philosophie, findet J. bzw. Kierkegaard einen wahren Anfang, den er mit der Frage markiert, „wie die Existenz beschaffen sein muß, damit das Zweifeln möglich werde". Dem Zweifel, so seine These, geht die Existenz des Selbst voraus, das sich im Verlust des Glaubens überhaupt erst dazu genötigt sieht, radikal zu zweifeln.[38]

[34] *PB*, 145.
[35] *PB*, 146.
[36] *PB*, 151f.
[37] *AuN* 2, 19, 112.
[38] *PB*, 122, 152f., 161.

So mündet der Zweifel in die Verzweifelung, in der er ursprünglich selbst gründet.[39]

Als das Subjekt der Verzweifelung aber tritt das Selbst auf, von dem Kierkegaard nicht zu sagen weiß, was oder wer es ist.

> „Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn. [...] Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist, ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach – Nichts. Wo bin ich? Was will das sagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dieses Ganze hineingenarrt und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich? Wie kam ich in die Welt hinein, warum wurde ich nicht befragt, warum nicht bekannt gemacht mit Sitten und Herkommen, sondern einfach in Reih und Glied gesteckt, als sei ich von einem Seelenverkäufer verkauft? Wieso wurde ich Teilhaber in der großen Unternehmung, die man Wirklichkeit nennt? Warum soll ich Teilhaber sein? Ist das keine freiwillige Sache?"[40]

Mit der Antwort, die Kierkegaard gibt, stellt er das Selbst ganz auf sich allein: Ich existiere als jemand, der ein Verhältnis zu sich selbst hat. Zu existieren als individuelles Selbst bedeutet aber, getrennt zu sein, getrennt von der Welt und von allen Anderen. „Existenz ist Trennung"; sie bedeutet eine Differenz, die sich in keiner Einheit mehr aufheben lassen wird, heißt es in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift*. „Menschheit spielen kann jeder", aber als getrenntes Selbst für sich zu existieren (wozu zunächst jeder nur die Anlage hat), ist die höchste Schwierigkeit.[41] Von Geburt an dazu bestimmt zu sein, selbsthaft zu existieren, nimmt niemandem die Aufgabe ab, seinem eigenen Leben die Form seines Selbst zu geben. Denn das Selbst soll „unendlich verschieden" von jeder Äußerlichkeit sein; aber gerade in der Äußerlichkeit des Lebens unter Anderen verliert es sich zunächst und zu-

[39] Allerdings ist es mit einem einfachen Gegensatz zwischen Zweifel und Verzweifelung nicht getan, gegen den sich schon Hegel gewandt hatte, der freilich vom bloßen „Rütteln an dieser oder jenen vermeinten Wahrheit" zu einem im Vorhinein absehbaren „Weg der Verzweifelung" als dem sich vollbringenden Skeptizismus übergehen wollte. Warum Kierkegaard die bisherige Philosophie verwarf, wird nur verständlich in seiner Wendung gegen diese bereits in einem absoluten Selbst finalisierte Verzweifelung; vgl. HEGEL: *PhG*, 72.

[40] KIERKEGAARD, Søren: *Die Wiederholung, Die Krise. Werke II.* Reinbek: Rowohlt 1961, 62f. (=*DW*). Zur Wer- bzw. Was-Frage vgl. auch *AuN* 2, 340; *Der Begriff Angst*. Düsseldorf: Diederichs 1958, 79 (=*BA*).

[41] *AuN* 1, 117; *AuN* 2, 51; *KzT*, 32.

meist. Abseits „komparativen" Lebens im ständigen Vergleich mit Anderen soll dagegen das Selbst in einer Innerlichkeit zu sich finden, die sich gegen jeden Zutritt Dritter verwahrt.[42]

So wird nicht nur jedes „äußerliche" soziale Leben, sondern auch jegliche Entäußerung des Selbst in die Geschichte als unmaßgeblich zurückgewiesen. Bekanntlich polemisiert Kierkegaard mit äußerster Schärfe gegen eine „Verschwendung der Einzelnen" in der Geschichte, in die sie, wenn es nach Hegel ginge, als bloße Momente progressiver Realisierung einer über sie sich hinwegsetzenden objektiven Wahrheit einzugehen hätten.[43] Der Geschichte als dem schlechthin Zufälligen wird die Aufgabe des Selbstseins entgegengesetzt, dessen Wahrheit ganz und gar in der Innerlichkeit ruhen soll – im Gegensatz zu jeder spekulativen oder objektiven Wahrheit. Weder in der Geschichte noch angesichts der Anderen kann sich das Selbst demnach bewahrheiten; die Anderen fallen ebenso in die Äußerlichkeit, wo man sich auch des Ethischen nicht mehr gewiss ist.[44] Während man in der Äußerlichkeit fürchten muss, als Einzelner zu verschwinden und gottverlassen nur noch in der „Herde" der Anderen zu leben oder Zuflucht zur Generation suchen zu müssen, um so „ein bißchen Existenz" zu retten, soll in einer „Wahrheit der Innerlichkeit", die kein objektives, äußeres Resultat hat, das Selbst zu sich finden.[45] Insofern es der „Leidenschaft der Subjektivität" genau darum geht, ist sie schon in der Wahrheit, die aber niemals „objektiv werden" kann.[46] Deshalb wird aus historischem Wissen nichts über das Selbst zu erfahren sein. Die Innerlichkeit der Existenz ist jedem Ausdruck inkommensurabel; daher kann sie auch nicht bewiesen werden.[47] Doch wird der Leidenschaft der Subjektivität zugetraut, die „eigene Existenz in ein Zeugnis von ihr zu verwandeln". Das Selbst existiert von Anfang an in der Wahrheit des Interesses daran. Aber ob es ihm im „unendlichen Interesse an sich" auch gelingt, als bezeugtes zur Geltung zu kommen, ist eine andere Frage.[48]

[42] *AuN* 2, 219, 239, 257, 261.

[43] *AuN* 1, 29; zum Missverhältnis zwischen Ethik und Geschichte vgl. ebd., 122, 130f.

[44] *AuN* 1, 131, 123.

[45] *AuN* 2, 60–62; *AuN* 1, 215, 248.

[46] *AuN* 1, 120.

[47] *AuN* 1, 73, 83, 136.

[48] *AuN* 2, 100.

So schroff Kierkegaards Kritik der Geschichte, des Zufälligen und der Äußerlichkeit sozialen Lebens auch ausfällt, so sehr bewegen ihn doch Zweifel daran, ob auch die Bezeugung der Wahrheit des Selbst die Grenzen der sog. Innerlichkeit nicht zu überschreiten hat. Braucht man „die Welt als Zeugen" der Selbst-Bezeugung nicht?[49] Muss man die selbsthafte Form des eigenen Daseins nicht „existierend ausdrücken" und „denkend nachbilden", um sie *selbst* zu verstehen?[50] Was wäre andererseits von einem „Selbstbesitz in Isolation, ohne alle Gemeinschaft" zu halten? Ist so etwas überhaupt durchzuhalten?

> „Je länger das Leben seinen Gang geht und der Existierende durch sein Tun in das Dasein verwoben wird, desto schwieriger ist es, das Ethische vom Äußeren zu trennen; und desto leichter kann es scheinen, daß die metaphysische Auffassung bestärkt werde, daß das Äußere das Innere sei und das Innere das Äußere [...]."

Aber genau dagegen verwahrt sich Kierkegaard mit aller Konsequenz: Sein Existenz-Denken liefe am Ende auf eine Art Hegelscher Dialektik hinaus, wenn sich so eine „Mediation" des Selbst entwerfen ließe. Aber ist nicht eine „Innerlichkeit ohne Äußerlichkeit" am leichtesten dem Selbstbetrug ausgeliefert? Werden Wahrheit und Unwahrheit des Selbstseins gerade in der reinen Innerlichkeit ununterscheidbar? Muss man nicht eine *Entäußerung* der Selbst-Bezeugung zulassen, um die *Unterscheidung* zwischen Wahrheit und Unwahrheit zu retten?[51]

Scheinbar nicht, wenn es nur um eine „unendliche Sorge" geht, deren Leidenschaft ausschließlich im „ethischen Privattheater" sich abspielt, wo Gott allein Zuschauer ist.[52] Angetrieben wird diese Sorge von der Angst als der „Wirklichkeit der Freiheit", die Kierkegaard als „Möglichkeit für die Möglichkeit" bestimmt. Die Angst „bildet" das Selbst durch diese Möglichkeit, die unbeschränkt scheint: Ihr steht „das Entsetzliche genau so gut" offen „wie das Freundliche".[53] „Die Möglichkeit ist das Können";[54] die Angst davor realisiert, dass selbst das kategorisch Verbotene in der Macht des Selbst liegt und dass jedes Gebot die Versu-

[49] *AuN* 1, 68.
[50] *AuN* 1, 76, 78.
[51] *AuN* 1, 127; *AuN* 2, 112, 251.
[52] *AuN* 1, 27–29, 147.
[53] *BA*, 40, 161f.
[54] *BA*, 48.

chung seiner Übertretung heraufbeschwört. Kierkegaards Schrift *Der Begriff Angst* beschreibt ausführlich, wie das „eigentliche Selbst" nur durch einen Sprung aus der heillosen Freiheit zu erobern ist, die sich unumgänglich diesen Anfechtungen ausgesetzt sieht. Im „Augenblick", wo sich dieser Sprung ereignen soll, geht es nicht um das Mögliche, „das für die Freiheit das Zukünftige" ist,[55] sondern um die Überwindung der Zeit selbst, in der diese fehlbare Freiheit nicht von sich loskommt und an Angst und Fehlbarkeit gefesselt bleibt. Es geht um die Eroberung des Möglichen jenseits der Möglichkeiten der Freiheit in der Negativität der Zeit, in der dem Selbst das Andere der Zeit fehlt.[56] Die existenzielle Ethik, die Kierkegaard entwirft, dreht sich so gesehen zunächst nur um die eigene Seele, unabhängig davon, ob man etwas ausrichtet in der äußeren Welt. Für die Ethik im Zeichen der Sorge um sich zählt nur die Reinheit der eigenen Absichten, zu deren geschichtlichen Wirkungen auf Andere sie sich erklärtermaßen gleichgültig verhalten soll.[57]

Vom Selbst ist dagegen alles gefordert umwillen der Überwindung der Angst und umwillen seiner Rettung aus der Zeit, an der es zunächst aber überhaupt erst einmal verzweifeln muss. Es muss sich die „Krankheit zum Tode" zuziehen (deren „Möglichkeit" es zunächst nur in sich hat[58]), und es muss diese Krankheit bejahen, um die Unumgänglichkeit der Verzweifelung anzuerkennen. Wer nicht einmal verzweifelt ist, wird niemals etwas über seine mögliche Rettung erfahren. Gerade das ist das Schlimmste. Besser also, man verzweifelt, um im Durchgang durch die Verzweifelung auch das Selbst zu gewinnen, das sich sonst in der Welt verlieren müsste. In diesem Sinne spricht Kierkegaard von der Notwendigkeit, die Verzweifelung zu „wählen".

Zunächst ist das Selbst nur der Möglichkeit nach da als „das größte, das unendliche Zugeständnis, das einem Menschen gemacht wurde"; zugleich bedeutet es aber auch „die Forderung der Ewigkeit an ihn". Sich als Selbst zu wissen, bedeutet, sich rettungslos der heillos verzeit-

[55] *BA*, 93.

[56] Zu diesem Motiv des Verlusts vgl. THEUNISSEN, Michael: *Der Begriff der Verzweifelung. Korrekturen an Kierkegaard*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, 101–104.

[57] *AuN* 1, 125, 145.

[58] Allerdings unvermeidlich, so dass jeder, auch derjenige, der dem Augenblick und dem Genießen hingegeben bzw. „ästhetisch" lebt, verzweifelt ist, auch wenn er es nicht weiß. Vgl. GREVE, Wilfried: *Kierkegaards maieutische Ethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 63, 82f.

lichten Welt überantwortet zu erfahren und daran zu leiden, dass einem das Andere der Zeit fehlt. Das Schlimmste ist, um dieses Fehlen nicht zu wissen. Paradoxerweise ist das vom Anderen der Zeit abgewandte, von ihm nicht einmal im Modus des Leidens wissende, insofern fragwürdig „gesunde" Selbst gerade die Krankheit des Selbstverlusts, von der das Gegen-Leiden der Verzweifelung zu heilen verspricht. Als das größte Unglück bezeichnet Kierkegaard, die Krankheit der Verzweifelung niemals gehabt zu haben. Dagegen soll aus der Verzweifelung der größte Gewinn, der Gewinn der Unendlichkeit nämlich folgen können. So ist dem in der Zeit an sich und der Welt verzweifelnden Selbst gleichsam als Entschädigung alles versprochen im Rahmen einer ethischen Ökonomie, die zu garantieren scheint, dass sich der Einsatz des Selbst amortisieren wird.[59]

Der Kern des Selbst, das seiner Wahrheit auf die Spur kommt, ist deshalb die Leidenschaft *zur* Verzweifelung als die Leidenschaft der Unendlichkeit.[60] In dieser Leidenschaft existiert das Selbst aber als unumgänglich endliches – zwischen einem bedrohlichen Überschuss an Möglichkeiten, die am Ende „nichts wirklich" werden lassen, einerseits und zwingender Notwendigkeit andererseits, die befreienden Möglichkeiten keinen Raum mehr gibt.[61] Kierkegaard geht es aber keineswegs um irgendwelche Möglichkeiten künftigen Lebens, die er mit einiger Verächtlichkeit als „bürgerliche" Reduktion des Möglichen zum bloß Wahrscheinlichen denunziert, in dem man sich ein besseres Leben ausrechnet. Zwar beschreibt er das Leben des Selbst im Modus der Möglichkeit wie die Luft zum Atmen. Aber wenn davon die Rede ist, geradezu „wahnsinnig für die Möglichkeit" kämpfen zu wollen, so ist nur *diejenige* Möglichkeit gemeint, welche von der wahren Verzweifelung heilen würde. Diese „Möglichkeit ist das einzig Erlösende". Zuweilen könne man zwar in der menschlichen Phantasie befreiende Möglichkeiten erfinden; „aber zum Schluß, d.h. wenn es gilt zu *glauben*, hilft nur dies, daß bei Gott alles möglich ist".[62]

[59] *KzT*, 25f.; *AuN* 1, 139.

[60] *AuN* 1, 194, 191.

[61] *KzT*, 34f.

[62] *KzT*, 37, 39f.; KIERKEGAARD, Søren: *Der Augenblick*. Köln/Düsseldorf: Diederichs 1959, 266; vgl. zur Kritik dieser Rede DALFERTH, Ingolf, U.: *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Tübingen 2003, 153, 536.

Die Leidenschaft der Verzweifelung entpuppt sich so, auf dem Weg ihrer Überwindung im Glauben, als *Leidenschaft des Möglichen*, die nicht etwa auf dessen Kapitalisierung in der endlichen Zeit abzielt, sondern gerade auf die Überwindung der Zeit hoffen lässt. Die Leidenschaft des Möglichen macht mit dem Spekulieren mit irgendwelchen Möglichkeiten, die sich einem in der Zeit (auf Kosten einer gewissen Wirklichkeit) eröffnen und wieder verschließen, Schluss. Sie zeigt sich gerade für das Mögliche jenseits aller dieser Möglichkeiten aufgeschlossen. Aber wenn dieses Mögliche bedeutet, dass „alles möglich" ist, schließt es dann nicht auch die Möglichkeit des Schlimmsten ein? Mündet die Leidenschaft des Möglichen in der Existenz des verzweifelten Selbst dann nicht in einen abgründig ambivalenten *horror religiosus*, statt eine unzweideutige Heilung von der Krankheit zu versprechen, die Kierkegaard als Ausweg aus der fatalen Gesundheit derer angepriesen hatte, die sich mit den beschränkten Möglichkeiten ihres bürgerlichen Lebens abfinden?

Dabei sieht sich auch Kierkegaard wie gesagt in die Äußerlichkeit dieser Möglichkeiten verwiesen, da sich ein reines, der Innerlichkeit vorbehaltenes und in diesem Sinne abgetrenntes ethisches Leben auf Dauer nicht aufrecht erhalten lässt. Dann aber wird es doch als bezeugtes für Andere (sei es in der Rolle der zweiten Person, als Du, sei es als Dritter) sichtbar und nimmt geschichtlich Gestalt an. Jede Möglichkeit, die ihm offen steht, „ist zugleich ‚gestaltend'" und „will [...] sichtbar werden" – auch auf die Gefahr hin, dass sich jede Möglichkeit als „tönerner Schatten" erweist und „die Möglichkeit des Individuums" an „ihrer eigenen Möglichkeit" irre werden kann.[63] Am Ende verliert es sich in einer Mannigfaltigkeit von Schatten, die alle ihm zu gleichen und augenblicksweise gleichberechtigt scheinen. In der Kakophonie seiner widerstreitenden Möglichkeiten ist das wirkliche Selbst noch nicht entdeckt; seine Energie kündigt sich vorerst nur an „in der Leidenschaft der Möglichkeit".[64]

Hier bezeichnet dieser Begriff offenbar ein Leiden *am* Möglichen, das im Widerstreit der Möglichkeiten gerade das aus dem Blick zu verlieren droht, worum es dem Selbst in seiner Verzweifelung gehen muss: um *das* Mögliche *jenseits aller Möglichkeiten*, die sich im „Lärm der Weltlichkeit" bieten. Aus dieser Krise des Leidens am Möglichen führt

[63] *DW*, 29.
[64] Vgl. *DW*, 28.

nur durch die Rückbesinnung auf die ethische Aufgabe des Selbst ein Weg. Denn in ihr liegt die „Lebenskraft des Möglichkeitsverhältnisses, das jede existierende Individualität zu Gott" haben soll.[65] Nun liegt gerade in diesem Möglichkeitsverhältnis die eigentliche Wirklichkeit des Selbst, die in ihm von Geburt an ihrerseits lediglich als eine „Möglichkeit" angelegt ist. Den Übergang von dieser Möglichkeit zur Wirklichkeit deutet Kierkegaard ziemlich konventionell als *kinesis*,[66] wobei es freilich nicht um beliebig auszudenkende logische Möglichkeiten und Wirklichkeiten, sondern um die *allein im Modus der individuellen Leidenschaft, d.h. pathologisch* zu realisierende Verwirklichung des Selbstseins geht. Keineswegs wird sie wie bei Rousseau etwa ateleologisch (als kontingente Veränderbarkeit im Lebenszusammenhang) gedacht. Vielmehr spricht Kierkegaard vom existenziellen Pathos im Lichte eines absoluten Telos, das sich nur im Glauben eröffnet.[67] Das Ansinnen, sich zu einem solchen Telos „relativ" verhalten zu wollen, schließt Kierkegaard ebenso als Verrücktheit aus wie jeden Versuch, sich absolut relativen Zielen zu widmen.

Ebenso wenig wie das Ethische kann sich aber die Leidenschaft des Möglichen von allen Möglichkeiten zwischenzeitlichen Lebens fern halten. Unweigerlich nimmt das Selbst im Leben Gestalt an – sei es auch nur in der Form der *Abwendung* von allen bürgerlichen Möglichkeiten oder im *Verzicht* darauf, seine ethische Ausrichtung zu bezeugen. Verzicht und Abwendung sowie die Wahrung einer Differenz des Selbst, die aus keinem Vergleich mit Anderen entspringen soll, sind immer noch geschichtliche Ausformungen des Selbst im zwischenzeitlichen Leben, in dem sie allein zu realisieren sind, wenn auch die geschichtliche *Sichtbarkeit* bzw. ein objektivierbares *Resultat* dieses Lebens keineswegs zu dessen *Maßstab* gemacht werden muss. Kierkegaard spricht in diesem Zusammenhang von einem „Zwischenwesen", einem *inter-esse* zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, das sich in temporaler Hinsicht stets verfehlt. Es denkt „im voraus" oder „hintennach". Es „lebt vorwärts" und „versteht rückwärts", ohne je bruchlos mit sich übereinstimmen zu können.[68]

[65] *AuN* 1, 146.
[66] *AuN* 2, 46.
[67] *AuN* 2, 93, 99.
[68] *AuN* 2, 31f.

Nicht nur erscheint es als aussichtslos, das sich lebensgeschichtlich gestaltende Selbst in eine *temporale* Form der Übereinstimmung mit sich bringen zu wollen; es ist darüber hinaus nicht möglich, die „eigene *ethische* Wirklichkeit" als die „einzige Wirklichkeit", auf die es Kierkegaard zufolge im Leben des Selbst ankommt, mit seiner geschichtlichen Realität zur Deckung zu bringen. Zwar soll „das Ethische in jedem Augenblick mit seiner unendlichen Forderung zur Stelle" sein; „aber das Individuum ist nicht imstande, sie zu realisieren". „Diese Ohnmacht des Individuums darf nicht im Sinne der Unvollkommenheit des fortgesetzten Strebens, ein Ideal zu erreichen, genommen werden." Denn dann wird man der „Suspension" des Individuums nicht gerecht, die gerade darin liegt, dass es sich

> „in dem entgegengesetzten Zustand befindet, als was das Ethische fordert [...]: es verhält sich nicht wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern wie die Unmöglichkeit. So ist das Individuum auf schrecklichste Weise vom Ethischen suspendiert, es ist in der Suspension ungleichartig mit dem Ethischen, das doch die Forderung der Unendlichkeit an das Individuum hat und sich jeden Augenblick von dem Individuum fordert und dadurch in jedem Augenblick nur immer bestimmter die Ungleichartigkeit als Ungleichartigkeit bezeichnet."[69]

Das Individuum muss um seine „Ungleichartigkeit" wissen, die auch eine bedingungslose Unterwerfung unter absolute ethische Forderungen nicht beseitigen kann.

Als einzelnes Selbst leidet es an einer unaufhebbaren Unangemessenheit ans Ethische, dem es nie in seiner Reinheit und Allgemeinheit gerecht werden kann. Gemessen an der Allgemeinheit des Ethischen hätte das einzelne Selbst sich ohne Wenn und Aber „aufzugeben" und für sich genommen keinerlei positive ethische Bedeutung.

> „Jedesmal fühlt der Einzelne, nachdem er in das Allgemeine eingetreten ist, die Veranlassung dazu, sich als der Einzelne geltend zu machen, dann ist er in der Anfechtung, aus der er sich nur herausarbeiten kann, indem er reumütig als der Einzelne sich selbst in dem Allgemeinen aufgibt."[70]

Von einer („teleologischen") *Suspension des Ethischen* kann hier keine Rede sein. Gerade einer solchen Suspension redet aber Kierkegaard das

[69] *AuN* 1, 261; vgl. BA, 14.

[70] KIERKEGAARD, Søren: *Furcht und Zittern. Werke III.* Reinbek: Rowohlt 1961, 49f. (=*FZ*).

Wort, insofern „der Einzelne höher steht als das Allgemeine". Wenn dagegen

> „das Ethische, d.h. das Sittliche, das Höchste ist, d.h. das einzelne, welches doch in dem Allgemeinen ausgedrückt werden soll, dann bedarf man keiner anderen Kategorien als der, welche die griechische Philosophie besaß oder welche sich durch ein konsequentes Denken aus diesen ableiten lassen. Dies hätte Hegel nicht verhehlen dürfen, denn er hat doch griechische Studien betrieben."[71]

In *Furcht und Zittern*, wo Kierkegaard die Geschichte Abrahams und Isaaks kommentiert, kommt eine ganz andere Erfahrung der Unmöglichkeit in den Blick, die auf die *Verfehlung der Reinheit des Ethischen unter den endlichen Bedingungen des Selbstseins* nicht zu reduzieren ist, sondern das Ethische im Ganzen mit einem ganz und gar heterogenen Anspruch konfrontiert – und auf diese Weise den Übergang vom ethischen zum religiösen Stadium einleitet.[72] Während Kierkegaard in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* erklärt hatte, dass der Einzelne in Wahrheit nur „kraft des Ethischen" existiere, das er „wähle", um im gleichen Zug das Selbst zu gewinnen,[73] gerät das Selbst in der Geschichte Abrahams und Isaaks in einen *Widerstreit zwischen ethischen und äußersten religiösen Ansprüchen*, denen es sich ausgesetzt sieht und die es *zugleich* glaubt erfüllen zu sollen. So ist es für Abraham unmöglich, seinen Sohn zu opfern, wie es Gott von ihm fordert, *und* dabei keinen Mord zu begehen, wie es die Ethik verlangt.[74] Im Widerstreit zwischen absoluter religiöser Forderung und ethischem Gebot droht gerade dieses Selbst wieder verloren zu gehen, wenn es sich zum Verstoß gegen das Ethische hinreißen lässt, das als absolute Pflicht begriffen wird. Seinen Sohn nämlich zu opfern, ist kein Versagen im Ethischen, sondern läuft darauf hinaus, die Ethik selber zu verwerfen. An ihr festzuhalten, um keinen Mord zu begehen, müsste aber zur Folge haben, das Opfer des Anderen zu verweigern, d.h. sich Gottes Verlangen zu widersetzen.[75]

[71] *FZ*, 50.
[72] *FZ*, 16, 39, 42.
[73] *AuN* 1, 248, 252.
[74] *FZ*, 26.
[75] Kierkegaard ist freilich nicht eindeutig in seiner Bestimmung des Verhältnisses von ethischer und religiöser Forderung; vgl. *AuN* 1, 262.

Statt nach dem *Phänomen* einer ethischen, aber im Allgemeinen nicht aufgehenden Verpflichtung dem Anderen gegenüber zu fragen, wie es ansatzweise in der Tragödie der Antigone beschrieben wird, die für einen tragischen Widerstreit zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen im griechischen Denken steht, überspringt Kierkegaard die Ordnung des Ethischen im Ganzen und glaubt nur einer weit älteren, religiösen Tradition eine Berechtigung zur *Suspension des Ethischen* entnehmen zu dürfen. Der dieser Tradition entstammende Glaube sei

> „eben dieses Paradox, daß der Einzelne als der Einzelne größer ist als das Allgemeine, daß er diesem berechtigt gegenübersteht, nicht subordiniert, sondern übergeordnet, doch wohlgemerkt so, daß der Einzelne, nachdem er als der Einzelne dem Allgemeinen untergeordnet wurde, nun durch das Allgemeine der Einzelne wird, der als der Einzelne in seinem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht."[76]

Für Kierkegaard geht es hier nicht um ein tragisches Missverhältnis im Ethischen bzw. zwischen einander widerstreitenden ethischen Forderungen, sondern um ein Missverhältnis zwischen der Ordnung des Ethischen selbst und dem religiösen Glauben. Dieses Missverhältnis lasse sich „nicht mediieren", denn sobald man dies versuche, geschehe die Vermittlung unvermeidlich „kraft des Allgemeinen", dessen „Kraft" aber gerade religiös suspendiert vorgestellt werden müsse. Dass sich das nicht denken lässt, kann Kierkegaard unumwunden zugeben, da es ihm in *Furcht und Zittern* zunächst allein um das *Widerfahrnis* eines unausweichlichen Konflikts zwischen religiösem und ethischem Anspruch geht, dem er paradigmatisch Abraham ausgesetzt sieht.[77]

Kierkegaard genügt es vorläufig, festzuhalten, dass man gewissermaßen pathologisch in die Situation geraten kann, mit absolut unvereinbaren und nicht vermittelbaren Ansprüchen konfrontiert zu werden, die sich zugleich als ebenso unabdingbar wie auch unerfüllbar erweisen – jedenfalls solange man an einem Widerstreit zwischen ethischem und religiösem Anspruch festhält (statt einen dem jeweils anderen vor- oder überzuordnen[78]). Nur „kraft des Absurden" sei es möglich, einer sol-

[76] *FZ*, 51.

[77] Es geht mir im Folgenden um *die Struktur dieses Konflikts selber* und nicht um die Frage, ob Kierkegaard im Glauben eine befriedigende Antwort auf ihn gefunden hat. Seine „Lösung" steht hier nicht zur Diskussion.

[78] Genau das scheint aber Kierkegaard selbst an der bereits zitierten Stelle zu tun.

chen Situation irgendwie gerecht zu werden – ohne dass dafür aber ein Maß, eine Regel oder eine Norm anzugeben sei. Im Widerstreit zwischen religiösem und ethischem Anspruch wird die Ordnung des Religiösen wie auch die des Ethischen gewissermaßen außer Kraft gesetzt oder suspendiert. Beide Ordnungen geben im Verhältnis zueinander einen *radikal außer-ordentlichen Spielraum des Verhaltens* frei, in dem die positive Unmöglichkeit, dem religiösen und dem ethischen Anspruch gerecht zu werden, nicht etwa von dieser Aporie des Gerechtwerdens entbindet, sondern nur um so dringlicher nach einer Antwort verlangt.

Ein „Glaubensritter", der im Widerstreit zwischen religiöser und ethischer Ordnung nach einer Antwort im Glauben sucht, weiß das. Als solcher ist er zweifellos kein tragischer Held – denn ein solcher „bleibt noch im Ethischen", wohingegen der Einzelne, der sich einem absoluten religiösen Anspruch unterworfen sieht, mit der Ethik im Ganzen in Konflikt gerät.[79] In der Moderne macht sich nun zwar ein Ritter, gleich welcher Couleur, der Don-Quichotterie verdächtig. Man kann aber nicht behaupten, in die scheinbar absurde Lage eines unlösbaren Konflikts zwischen absoluten Ansprüchen könnten nur wahre Christen geraten, die mit solchen Ansprüchen wie mit philosophischen Gespenstern kämpften.

So ist der singuläre Anspruch des Sohnes[80] – wie jedes Anderen –, nicht geopfert zu werden, überhaupt nicht an eine Religion oder an eine bestimmte Form der Religiosität gebunden (selbst wenn es zutreffen sollte, dass eine ihm zur Sprache verhilft). Als solcher kann er jede dem Allgemeinen verpflichtete Ethik unterlaufen und einen Widerstreit unvereinbarer Ansprüche provozieren. D.h. nicht, dass er einfach als außer-ethisch abzutun wäre, wie auch Levinas gegen Kierkegaard ein-

[79] *FZ*, 54f., 72.

[80] Weiterführende Überlegungen zu diesem Anspruch des Sohnes, der in der Fabel von Abraham und Isaak ja keinen *ausdrücklichen* Anspruch erhebt, habe ich an anderer Stelle in kritischer Wendung gegen Kierkegaards Begriff der Leidenschaft entwickelt: *Leidenschaft des Un-Möglichen? Anti-politische Bemerkungen mit Blick auf Kierkegaard und Derrida*. Erscheint in: DALFERTH, Ingolf U. / STOELLGER, Philipp (Hgg.): *Unmöglichkeiten. Zur Hermeneutik des Außerordentlichen*. Tübingen: Mohr Siebeck (i.V.); wobei ich unterstelle, dass wir heute das eigentlich Skandalöse des verlangten Opfers gar nicht mehr anders verstehen können als im Widerspruch zum Anspruch jedes singulären Anderen (für den hier nur beispielhaft der Sohn steht), nicht geopfert zu werden. Ich gehe im Folgenden von diesem Befund aus, ohne ihn eigens zu begründen.

wandte, indem er feststellte, es sei „keineswegs so sicher, daß der Ort der Ethik dort ist, wo er ihn sieht". Ethik als Verantwortung für den singulären Anderen (der geopfert werden soll), „weit entfernt, uns in der Allgemeinheit aufgehen zu lassen, vereinzelt uns". Sie ruft einen jederzeit möglichen Konflikt einer Ethik im Zeichen der Singularität mit einer dem Allgemeinen verpflichteten Ethik hervor.[81]

So unterminiert Levinas die Identifikation von Ethik und Sittlichkeit, die Kierkegaard in gewisser Weise selber unterläuft. Sieht man genauer hin, so erweist sich das Ethische auch bei ihm nämlich keineswegs als in sich derart einheitlich, wie es die Identifikation von Sittlichkeit und Allgemeinheit nahe legt. U.a. beschränkt er „das Ethische": Es „hatte für Abraham keinen höheren Ausdruck als das Familienleben".[82] So würde der Sohn ethisch nur als Familienmitglied in Betracht kommen, nicht als er selbst. Aber legt es Kierkegaard nicht selbst nahe, das Opfer des Sohnes als Verstoß gegen dessen eigenen Anspruch zu werten, nicht geopfert zu werden? Macht es für seine Leser denn überhaupt einen Unterschied, ob Isaak der Sohn Abrahams ist? In der Sicht Kierkegaards dominiert dagegen Abrahams Verpflichtung auf eine Ethik, die ihm abverlangt, den Sohn zu lieben, was für Kierkegaard offenbar Voraussetzung dafür ist, dass der Sohn überhaupt geopfert werden kann. (Nur das Geliebte zu opfern, bedeutet wirklich, ein Opfer zu bringen.)

Was soll man sich aber unter einer „Liebe aus Pflicht" bzw. unter einer bloß „pflichtgemäßen" Liebe vorstellen? Übersteigt die Liebe nicht jede Pflicht? Begründet die Liebe zum singulären Anderen den Widerstand gegen das Opfer? Wenn sie dem Sohn selbst gilt, entzieht sie sich dann nicht auch dem ethischen Horizont des Familialen, in dem jeder nur als Mitglied zählt? Kann nicht auch in einer unbedingten Liebe zum Sohn die „Versuchung" keimen, sich der monströsen Forderung Gottes zu widersetzen – ebenso wie einer Ethik im Zeichen des Allgemeinen, die, wie Kierkegaard immer wieder erklärt, jeden Einzelnen zum Schweigen bringen muss? Isaaks passive Opferrolle deutet selbst Kierkegaard so, dass sich in ihr implizit die unbedingte Forderung geltend macht: „tue das nicht, du zerstörst alles".[83] Geht aber nicht auch vom

[81] Vgl. LEVINAS: *Zur Lebendigkeit Kierkegaards*, 75.
[82] *FZ*, 105, 68.
[83] *FZ*, 55.

Sohn in seiner schieren „Einzelheit", ohne Rekurs auf eine Pflicht und selbst wenn er sich nicht geliebt weiß oder an der Liebe des Vaters verzweifelt, das Verlangen aus, nicht geopfert zu werden? Ist eine ethische Pflicht oder die (wenig überzeugend) zur Pflicht gemachte Liebe zur Voraussetzung der Widersetzlichkeit gegen das Opfer zu machen? Oder resultiert letztere bereits aus dem seinerseits unbedingten Anspruch des Sohnes, nicht geopfert zu werden, selbst wenn der Vater ihn nicht liebt oder wenn er nur einer familialen Pflicht gehorcht? Diese Fragen stellen sich gar nicht erst, wenn man die familiale Pflicht und die mit ihr identifizierte Liebe zum Sohn (als Voraussetzung des Opfers) ganz und gar einer vom Allgemeinen beherrschten Ethik unterstellt.

Überzeugt das hingegen nicht, so verbietet es sich, das Sittliche gleichsam als einen einheitlichen, restlos dem Allgemeinen untergeordneten Block zu begreifen. Vielmehr wäre von einer Pluralität ethischer Ansprüche auszugehen; unter ihnen solche, die von der Singularität des Anderen herrühren. Dann aber wäre auch anzunehmen, dass wir bereits innerhalb der Ethik in einen unauflöslichen Widerstreit zwischen Ansprüchen des Einzelnen einerseits und der sittlichen Ordnung andererseits geraten können. Als absolut bzw. irrelativ erweisen sich derartige Ansprüche nicht, weil sie einer heiligen oder sonst wie unanfechtbaren Tradition zu entnehmen sind, sondern weil sie stets bereits im Spiel sind, wenn wir uns nachträglich auf sie beziehen. Insofern kommen wir unvermeidlich zu spät gegenüber diesen Ansprüchen, die sich als uns immer schon zuvorgekommene gegenüber unserem Rückbezug auf sie behaupten. Diese Ansprüche müssen darüber hinaus nicht einer bereits bestehenden, überlieferten Ordnung entstammen (der Sittlichkeit oder der christlichen Religion – ob „gespielt", wie sie Kierkegaard der Lächerlichkeit preisgibt, oder nicht); sie können vielmehr auch dann bedeutsam werden, wenn der Andere, von dem her sie zur Geltung kommen, keiner solchen Ordnung angehört, oder wenn sich diejenigen, an die sie ergehen, keiner solchen Ordnung zurechnen.

Solche Perspektiven eröffnen sich Kierkegaard freilich nicht. Allzu sehr vertraut er einem „ausgesonderten Selbst", das sich erst einem im Endlichen verzweifelnden ästhetischen Leben, das in keinem Augenblick endgültige Erfüllung findet, entzieht, sodann aber auch in einer ethischen Lebensform nicht zur Ruhe kommt, die genau die Befriedigung im Augenblick hätte realisieren sollen, wo sich das Selbst einem absoluten ethischen Anspruch unterwirft. Das ethische Leben erweist

sich als in sich fehlbar, so dass es die Reue auf den Plan ruft, für die es keine ethische Lösung gibt, wenn Schuld auch dort bestehen bleibt, wo verziehen wurde. Das Phänomen der Reue, das sich an der ethischen Verfehlung entzündet, ist für Kierkegaard nicht ethisch auflösbar, sondern führt auf die Spur der Erfahrung der Sünde (und damit der Erlösungsbedürftigkeit bzw. der Hoffnung auf Versöhnung). Ob Kierkegaard auf diese Weise den Anspruch einlösen kann, gleichsam eine religiöse Lebensform des Selbst aus dem ethischen Leben heraus zu entwickeln, ohne bereits eine Religiosität (im Sinne eines ethisch nicht abzugeltenden Reueempfindens) in ersteres hineinzustecken, bleibe dahingestellt.[84] Wie dem auch sei – Kierkegaard begnügt sich am Ende damit, ein reines Selbstverhältnis zu denken, das die Abgeschiedenheit des Selbst von allem besiegelt, was im Endlichen festhalten könnte.

Das Selbst soll sich im eigenen Interesse auf die Bahn des Unendlichen begeben. Dazu muss es die Wunde der Negativität seiner Verhaftung im Endlichen offen halten[85] – selbst wenn es dabei sich, als endliches Wesen, fremd wird; fremd wie der, dessen Reich nicht von dieser Welt ist.[86] Im Zuge einer Konversion, die das Fremdsein in der Welt besiegelt, wird es die Kontinuität mit sich selbst verlieren und „ein anderer"[87] werden, aber gleichsam inkognito, denn ein derart welt-fremdes Leben wird in der endlichen Welt nicht äußerlich als von ihr derart verschieden erkennbar sein. In diesem Sinne ist auch die Existenz des Selbst in der religiösen Lebensform nicht beweisbar.[88] Sie hat allein Gott zum Zeugen, niemals „die Welt"[89], die für das inspirierte Selbst nur mehr ein „unmenschlich gewordenes" „Publikum" darstellt, das nichts als „Meinungen" ohne Wahrheit hat.[90]

Gleichwohl soll das Selbst in der Welt Zeugnis ablegen. Nur so, als bezeugtes, das seine Selbst-Bezeugung gleichsam an Andere adressiert,

[84] Für Kierkegaard selbst ist nicht einmal klar, ob man „aus eigener Kraft" Reue zu fühlen vermag. Vgl. GREVE: *Kierkegaards maieutische Ethik*. 217f.; *AuN* 2, 304f. zu Kindheit und Sünde.

[85] *AuN* 1, 77.

[86] Vgl. *DA*, 27, 254.

[87] *AuN* 2, 288.

[88] *AuN* 2, 35. Zur Wer-Frage in Anbetracht der Konversion, vgl. *PB*, 18.

[89] Vgl. die Bemerkung zu einer Unabhängigkeit, die die Welt als Zeuge brauche *AuN* 1, 68.

[90] Vgl. Gott kann für Kierkegaard „niemals Dritter" werden, wo er Zeuge des Religiösen ist; vgl. *AuN* 1, 58; *DA*, 270.

existiert es wirklich. Dabei muss es sich aber unumgänglich „polemisch" zu denen verhalten, die in der Welt der Meinungen überhaupt keine Wahrheit mehr anzuerkennen scheinen. Paradoxerweise erweist sich die Selbst-Bezeugung als gerade darauf angewiesen. Nicht etwa gibt es zuerst das Zeugnis, das im polemischen Verhältnis zu den Anderen eine religiöse Wahrheit manifestiert, die diese nicht hinnehmen können. Vielmehr macht erst die Verfolgung dieser Wahrheit das Zeugnis zum Zeugnis. Der Wahrheitszeuge,[91] dem Kierkegaard „eine sehr herrschbegierige, eine höchst ungesellige Bestimmung" attestiert, kennt keinen Genuss, er zieht die Armut und Verzicht auf alles jeder Kontamination mit endlichen Interessen vor. In seiner Abkehr von allen diesen Interessen zeigt er sich bereit, „geopfert zu werden".[92]

Aber man weiß nicht so recht, wofür eigentlich. Zwar soll „Christ ein polemischer Begriff" sein; nur in der Weise des polemischen Gegensatzes gegen Nicht-Christen und gegen die so genannte Weltlichkeit überhaupt, die dem radikalen Christen als eine Krankheit erscheint, soll es möglich sein, die religiöse Lebensform zu praktizieren.[93] Aber das Ansinnen, sich durch die Opfer-Bereitschaft zum Zeugen einer absoluten Wahrheit zu machen – „lass Verfolgung kommen: im selben Augenblick ist das Christentum wieder da"[94] – nimmt tragikomische Züge an in einer wahrheitsindifferenten Welt bloßer „Meinungen", die gar keinen Grund mehr hätte, Zeugen zu verfolgen wie zur Zeit der Märtyrer, sondern die in der Endlichkeit nicht zu befriedigende Sorge des Zeugen um eigenes Heil ganz und gar gleichgültig lässt. Genau dieses Vorbild des Märtyrers, der für die Wahrheit leidet, schwebt Kierkegaard aber vor. Nur so glaubt er das „Erbe der Gabe" antreten zu dürfen, die in der religiösen Wahrheit liegt.[95] Dabei genügt ihm kein reines Selbstverhältnis eines Welt-Fremden. So sehr er zunächst bestritten hatte, dass die Anderen in der ihn umgebenden Welt als Zeugen seines Selbstseins in Betracht kommen könnten, so sehr ist er doch erpicht darauf, dass er als Zeuge „ständig an Ungleichartigkeit mit dieser Welt kenntlich sein" muss – am unmissverständlichsten aber darin, Opfer zu sein in einer Welt, die das Opfer in einer nichts mehr

[91] *DA*, 283.
[92] *DA*, 16, 31, 45, 210; *PB*, 67, 99, 101.
[93] *DA*, 145, 158.
[94] *DA*, 197.
[95] *DA*, 290, 308, 325.

auslassenden Ökonomisierung aller menschlichen Verhältnisse gerade abgeschafft zu haben schien.[96]

Dazu genügt es nicht, ständig seine Distanz zu einem „zur Bequemlichkeit" gewordenen „Zuhausesein in der Welt" zu signalisieren. Durch ein buchstäblich unbequemes Unzuhause wird man nicht schon zum Opfer. Dazu *bedarf* es in der Tat der Verfolgung. Ohne Verfolgung kein Zeugnis; ohne Opfer-Zeugnis keine religiöse Wahrheit, für die man sterben dürfte.[97] Diese Einsicht, sich als welt-abgewandter Fremder keineswegs selbst genügen zu können, sondern auf gerade die Welt existenziell angewiesen zu sein, der Kierkegaard jeden Ernst der Bezeugung seines Selbst abgesprochen hatte, mag erklären, warum er sich mit seiner Denunziation des herrschenden Christentums glaubte als Opfer förmlich offerieren zu müssen.[98] Er musste mit anderen Worten die Verfolgung, der er als Zeuge bedurfte, zu provozieren versuchen, scheiterte aber an einer Welt, die ihm diesen Gefallen nicht mehr tun mochte.

3.

Geht man Kierkegaards Philosophie des Selbst bis zu dieser aporetischen Zuspitzung nach, so drängt sich tatsächlich der Eindruck auf, es handle sich – wie auch von ihm beabsichtigt – gar nicht um eine Theorie, sondern um eine existenzielle Polemik, die ohne den christlichen Rahmen, in dem sie im Sinne der Beschreibung eines nur von jedem Einzelnen nachzuvollziehenden Wegs der Selbstfindung begründet wird, überhaupt nicht zu verstehen ist. Nichts könnte aus Kierkegaards Sicht abwegiger sein, als seine Schriften als theoretische Beiträge zu einer zeitgemäßen Philosophie des Selbst zu verstehen. Doch genau dieser Weg ist in der Rezeption seiner Schriften vielfach beschritten worden. Ernst Bloch spricht drastisch davon, Kierkegaards Begriff des Selbst sei „das Christentum wegamputiert" worden.[99] So generell (wie

[96] Vgl. SCHENK, Richard (Hg.): *Zur Theorie des Opfers*. Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1995. Von der Diskussion um die Thesen R. Girards, die diesem Standpunkt diametral zuwiderlaufen, sehe ich hier ab; vgl. BURKERT, Walter: *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt.* München: C. F. von Siemens Stiftung ²1987.

[97] *DA*, 54.

[98] *DA*, 78, 333.

[99] BLOCH, Ernst: *Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie (1950)*. In: *Gesamtausgabe.* Bd. 10. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, 292–316, hier 305.

Bloch das im Hinblick auf die Kierkegaard-Rezeption Heideggers[100] behauptet) trifft dies freilich keineswegs zu. Zu erinnern ist vor allem an die Traditionslinie christlicher Existenzphilosophie, die in Frankreich u.a. mit Jean Wahls *Études kierkegardiennes* in den 30er Jahren einsetzt und, vermittelt über eine ausführliche Rezeption der Schriften von Karl Jaspers unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, besonders bei Ricœur eine lang anhaltende Nachwirkung erkennen lässt.[101]

Zwar kann man gewiss nicht behaupten, auf dieser Traditionslinie sei man einfach dem Weg Heideggers in die Beschreibung eines „heidnischen Existierens" gefolgt (wie Levinas es genannt hat[102]), doch setzt sich zumal bei Ricœur der Anspruch durch, tatsächlich Konturen einer allgemeinen Theorie des Selbst auszuarbeiten, die nicht von vornherein einer religiösen Teleologie unterstellt wird.[103] Lassen sich „Kategorien" der Existenz denken, die auf jedes Wesen Anwendung finden könnten, das selbsthaft „existiert"? Diese Frage hat sich Ricœur auf seinen Denk-

[100] Vgl. THOMÄ, Dieter: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 150f.; DERS. (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2003, die Beiträge unter I. zum Werk; HACKENESCH: *Selbst und Welt*, 91f.

[101] WAHL, Jean: *Études Kierkegaardiennes* [1937]. Paris: P.U.F. ³1974; RICŒUR, Paul: *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*. In: HERSCH, Jeanne (Hg.): *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesne 1976, 57–88, hier 79f. Zu erinnern ist außerdem an zwei frühe Arbeiten: RICŒUR, Paul / DUFRENNE, Mikel: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil 1947; RICŒUR, Paul: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Paris: Temps Présent 1948; daneben an den folg. Überblick: *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*. In: *Le problème de la philosophie chrétienne*. Paris: P.U.F. 1949, 43–67. Von einer ausführlicheren Würdigung der Spuren, die Kierkegaard im Werk Ricœurs hinterlassen hat, muss ich absehen. Zum ganzen Kontext vgl. WALDENFELS, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 24f.

[102] Ich will mich an dieser Stelle nicht auf eine Auseinandersetzung um die Frage einlassen, ob die „Erinnerung" an einen außer-ordentlichen Anspruch des Anderen Kierkegaards Begriff des Ethischen *so* sprengt, dass wir uns an einer anderen Tradition zu orientieren haben, wie es Levinas nahe legt, der in diesem Zusammenhang von einer Auskehr aus dem griechischen *logos* spricht, dem er auch Hegel verhaftet sieht. Wenn Levinas behauptet, „vor Europa" sei bereits alles zu einer anderen Ethik gesagt worden, die sich nicht dem Allgemeinen unterwerfe, so gemeindet er jenen Anspruch umstandslos nur in eine andere religiöse Tradition ein. Vgl. LEVINAS, Emmanuel: *Schwierige Freiheit*. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag 1992, 9; 118, sowie v. Verf.: *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*. Weilerswist: Velbrück 2005.

[103] Ob Ricœur dem wirklich gerecht worden ist, ist eine andere Frage.

wegen immer wieder gestellt, von seinem frühen transzendentalen Grundriss menschlicher „Fehlbarkeit" über seine Freud-Studie Mitte der 60er Jahre bis hin zu *Soi-même comme un autre.*[104] Zwischenzeitlich, besonders in der Trilogie *Temps et récit* (1983–1985), herrscht allerdings eindeutig ein Begriff narrativer Identität vor, und ein kaum verhohlener Hegelianismus tritt zu Tage, der Ricœur eindeutig an einer geschichtlichen, vorzugsweise narrativen Objektivierbarkeit des Selbst festhalten lässt.[105] Wie auch immer das Selbst im Geschehen der Existenz sich zeigt, es muss sich demnach aussagen lassen im Erzählbaren. Sofern es zwischen Geburt und Tod einen „Lebenszusammenhang" zu kontinuieren vermag, muss dieser sich nachträglich in der Form einer Geschichte begreifen lassen. In dieser, auf Diltheys Hermeneutik zurückweisenden Theorie narrativer Identität kommt das Problem einer im narrativ Sagbaren nicht aufgehenden Selbst-Bezeugung kaum mehr zur Sprache. Ricœur liefert das Selbst sogar einer Hermeneutik des Toten aus, gegen die sich Kierkegaard immer wieder, manchmal mit sarkastischem Unterton gewandt hatte.[106] Erst im Spätwerk *Das Selbst als ein Anderer* nimmt der Begriff der Selbst-Bezeugung eine zentrale Stellung ein, in dem sich andererseits die Spur Kierkegaards weitgehend verloren hat. Nur an einer Stelle erfahren wir etwas davon, dass bei Kierkegaard die Verzweifelung an die Stelle des Zweifels getreten sei.[107]

Dabei hat Ricœur seine eigene Hermeneutik des Selbst durchgreifend „entdramatisiert". Jedenfalls hat es den Anschein, als sei nunmehr durchaus offen, worum es dem Selbst in seinem Sein eigentlich geht. Dass es sich – sei es im Lichte des eigenen Todes, sei es im Lichte der Verzweifelung am Endlichen überhaupt – vor allem um sich drehen muss, erscheint nicht länger sicher. Was Heidegger eher nebenbei zugegeben hatte, wird nun vollends zu einem Kernproblem dieser Hermeneutik: dass unklar ist, wo eigentlich die Grenze zwischen „existenziellen" Vorstellungen und Idealen menschlichen Lebens einerseits und Kategorien bzw.

[104] RICŒUR, Paul: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960]. Freiburg i.Br./München: Alber ²1989; *Die Interpretation* [1965]. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974; *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink 1996.

[105] RICŒUR, Paul: *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung.* In: Philosophisches Jahrbuch 84 (1977) 1–12; *Hegel aujourd'hui.* In: Etudes théologiques et réligieuses 49 (1974) no. 3, 335–355.

[106] *AuN* 1, 136.

[107] RICŒUR: *Das Selbst als ein Anderer*, 15.

Existenzialien andererseits verläuft, mit denen man allgemein beschreiben könnte, „was es heißt zu existieren", um Kierkegaards Formulierung noch einmal aufzugreifen. Zwar verliert sich im Spätwerk Ricœurs weitgehend auch die Spur der Verzweifelung,[108] ohne die für Kierkegaard der Übergang vom ästhetischen zum ethischen und religiösen Leben nicht zu denken war. Doch fungiert der Begriff der Selbst-Bezeugung erklärtermaßen als eine Art „Passwort" seiner Philosophie des Selbst.

Weder vom Begriff der Bezeugung aus noch von dem des Selbst her ist aber einfach auf Kierkegaard zurückzugreifen. Nicht nur sieht Ricœur das Selbst weit stärker der Entäußerung ausgeliefert, als es bei Kierkegaard oder auch bei Heidegger vorgesehen war, bei dem der Begriff der Bezeugung in den Rang eines Existenzials erhoben worden ist.[109] Nicht nur erkennt er an, dass der Begriff des Selbst gar nicht vor einer gewissen existenziellen Imprägnierung zu bewahren ist.[110] Welche Bedeutung der Angst, der Verzweifelung, dem eigenen Tod oder dem Tod des Anderen, aber auch der Sorglosigkeit etwa in einer Philosophie des Selbst zukommt, ist von nicht-philosophischen Vorgaben abhängig, die keine noch so strenge Philosophie je ganz hinter sich lässt. Darüber hinaus aber ist die Selbstheit als solche angefochten worden. Der mit Kierkegaard in den Vordergrund des philosophischen Interesses gerückte Begriff des Selbst,[111] so wie er in *Sein und Zeit* zum Tragen kommt, wird später zu einem zentralen Angriffspunkt von Levinas, der zeitweise sogar diesen Begriff ganz und gar zu verwerfen neigte mit dem

[108] Wie auch die des Begehrens, das noch in der Freud-Studie eine zentrale Rolle gespielt hatte. Später wird zwar eine Phänomenologie des leibhaftigen Selbst vermisst, wie die Bemerkungen zu Merleau-Pontys Begriff des Fleisches in *Das Selbst als ein Anderer* zeigen. Bei diesem Verweis bleibt es aber auch. In dem großen Werk (*Geschichte, Gedächtnis, Vergessen*. München: Fink 2004) schließlich dominiert die Aussicht auf ein glückliches Sichwiederfinden und Vergessen all der schrecklichen „Negativität", die das Selbst in der Zwischenzeit seines Lebens heimgesucht haben mag.

[109] Vgl. v. Verf.: *Selbstheit und Bezeugung.* Soi-même comme un autre *als Antwort auf* Sein und Zeit. In: BREITLING, Andris / ORTH, Stefan / SCHAAFF, Birgit (Hgg.): *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 157–177.

[110] RICŒUR: *Zeit und Erzählung III*, 104f.

[111] Vgl. die Auseinandersetzung Heideggers mit Jaspers' *Philosophie der Weltanschauungen* (1919), wo es heißt, in der Philosophie handle es sich „letztlich [...] irgendwie um das Selbst"; HEIDEGGER, Martin: *Gesamtausgabe.* Bd. 9. Tübingen: Klostermann 1975ff., 1–44, hier 21, 34f.

zweifelhaften Argument, in einer Ontologie des Selbst, das sich letztlich alles Andere und Fremde gleichsam einverleibe im Zuge einer nichts auslassenden Verselbigung, könne die eigentliche Anderheit des Anderen gar nicht mehr gedacht werden.

Mit dieser, sich weitgehend auf den frühen Heidegger beziehenden Art und Weise, die ontologische Hermeneutik des Selbst im Ganzen zu verwerfen, hat sich Derrida in einer eindringlichen, bis heute maßgeblichen Studie auseinander gesetzt.[112] In *L'écriture et la différance* finden wir Levinas' rigorose Zurückweisung dieses Begriffs ebenso kritisiert[113] wie dessen Vermengung mit dem Begriff der Selbigkeit, die sich noch in Levinas' zweitem Hauptwerk *Au-déla de l'être* findet.[114] Mit Levinas verbindet Derrida aber die Kritik an einer „Ipsokratie"[115] des Selbst, welche die Anderheit des Anderen und die dem Selbst eigene Andersheit nur unterdrücken könne. Diese Kritik hat sich allerdings (zumindest bei Levinas) weniger an Kierkegaards Schriften[116] als an *Sein und Zeit* entzündet, wo selbst der Tod noch zu den „Möglichkeiten" des Selbst gezählt wird.[117] Heidegger geht so weit, von einer „Möglichkeit der Unmöglichkeit" (die im Tod sich ankündigt[118]) zu sprechen, was für Levinas nur das schlagendste Beispiel dafür ist, wie die Existenz des Selbst auch dort noch als „Können"[119] und Herrschaft beschrieben

[112] DERRIDA, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 168f. zu Levinas und Kierkegaard.

[113] DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 192.

[114] Vgl. LEVINAS, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*. Freiburg i.Br./München: Alber [2]1987, 186f.; *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg i.Br./München: Alber 1992, 66f., 73.

[115] DERRIDA, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 27f., 36.

[116] Vgl. LEVINAS: *Außer sich*, 107, wo Kierkegaard mit Rosenzweig der Spur menschlicher Singularität folgend beschrieben wird, sowie *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen 1996, 154.

[117] Vgl. LEVINAS, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner 1984, 43f., 47, wo der Tod als Moment beschrieben wird, in dem wir *„nicht mehr können können"*.

[118] HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer [15]1984, 262f.; DERRIDA, Jacques: *Aporien*. München: Fink 1998, 115f.

[119] LEVINAS: *Die Zeit und der Andere*. 15. In *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg i.Br./München: Alber 1987, 55, denunziert Levinas die Ontologie generell als eine Philosophie der Macht, die nur am „Können" interessiert sei.

wird, wo es seinen Untergang zu gewärtigen hat.[120] (Inwiefern auch Kierkegaard mit Recht der Vorwurf trifft, ein derart „herrschendes" Selbst zu denken, bleibe dahingestellt.)[121] Es fragt sich allerdings, ob wir auch heute noch vor der schroffen Alternative stehen, das Selbst entweder ganz und gar zu verwerfen, oder gleichsam zu philosophischen Parteigängern dieses Begriffs bzw. derer zu werden, die ihn für sich in Anspruch genommen haben. Diesen Anschein hatte es in der deutschsprachigen Rezeption,[122] in der auch Kierkegaards Schriften lange Zeit von der Wirkung Heideggers überschattet waren. Das gilt bis hin zu Theunissens Versuch einer philosophischen Rehabilitierung Kierkegaards, die uns vor eine eindeutige Alternative zu stellen scheint, wonach entweder Kierkegaards Rede vom Selbst als einem christlich verzweifelten zu akzeptieren oder nur Heideggers Abweg einzuschlagen ist.

Wenn es stimmt, wie Theunissen sagt, dass „der Punkt, an dem Heidegger von Kierkegaard abspringt", mit dem „zusammen[fällt], an dem er sich auf eine prä-faschistische Ideologie zubewegt" (und wenn wir keine Faschisten sein wollen, die sich gerne bei einer Philosophie „heroischen", zu allem und nichts „entschlossenen" Selbstseins bedienen[123]), dann bliebe uns heute nichts, als uns Kierkegaard wieder anzuschließen – sofern wir nicht jede Philosophie des Selbst mit Adorno für schierer

[120] Vgl. BLANCHOT, Maurice: *Von Kafka zu Kafka*. Frankfurt/M.: Fischer 1993, 44; *Die Schrift des Desasters*. München: Fink 2005, 90; LEVINAS: *Die Spur des Anderen*, 73f.; sowie die für den ganzen Zusammenhang einschlägigen Vorlesungen *Gott, der Tod und die Zeit*, 57, wo Levinas im Bezug auf den „eigensten" Tod sogar jeden Bezug zum Anderen ausgeschlossen sieht. Vgl. auch *Totalität und Unendlichkeit*, 392, wo vom Kindschaftsverhältnis her ein „Jenseits des Möglichen" zur Sprache kommt, das sich dem Können entzieht, sowie WAHL, Jean: *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz*. Augsburg/Basel: Die Brigg 1954, 74f., bes. die kritischen Bemerkungen J. Wahls zu Levinas, 76f.

[121] „Das Selbst ist sein eigener Herr, absolut, wie es heißt, sein eigener Herr, und gerade dies ist die Verzweifelung, aber auch das, was es als seine Lust, seinen Genuß ansieht. Und doch vergewissert man sich durch näheres Hinschauen leicht dessen, daß dieser absolute Herrscher ein König ohne Land ist, er regiert eigentlich über nichts." *KzT*, 67.

[122] Vgl. *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*. München: Fink 1983.

[123] Vgl. die noch immer treffende Kritik Karl LÖWITHS in: *Schriften*. Bd. 8. Stuttgart 1984.

Inhaltslosigkeit verdächtig halten.[124] Ein dritter Weg würde sich ausgehend von Kierkegaard dagegen eröffnen, wenn wir am Begriff des Selbst im Sinne einer Antwort auf die Frage, „was es heißt zu existieren", festhalten,[125] dabei aber als Probleme der Forschung offen lassen, *von woher sich diese Frage überhaupt stellt* und *wie die Antwort in der Weise des Selbstseins gegeben wird*. Antworten auf die zweite Frage sind in zwei verschiedenen Richtungen gesucht worden: in einer Hermeneutik der Narrativität, die die *Erzählung als einen narrativen Lebenszusammenhang* auffasst, in dem zu artikulieren ist, wer man (gewesen) ist, einerseits und in einer Hermeneutik der Selbst-*Bezeugung* andererseits, von der bislang völlig unklar ist, ob und wie sie auch *Wahrheit* für sich in Anspruch nehmen kann. Während die Erzählung Ansprüchen der Objektivität, der narrativen Triftigkeit und Richtigkeit genügen muss, um überzeugend zu wirken, ist ganz und gar fragwürdig, wie zumal ein von der Welt sich abwendendes Selbst „wahr" sein kann.

Selbst Kierkegaard, der an das Selbst als vor Gott bezeugtes glaubt, muss eingestehen, dass es sich *als Zeuge Anderen ausliefern* muss. Bei ihm erscheint indessen als bloße Misslichkeit eines auf den „ganz Anderen" setzenden Selbst, dass es des Verfolgtseins durch Andere geradezu bedarf, um im („äußeren") Leben auch Zeuge dessen sein zu können, worum es ihm im Innersten geht. Im Sinne eines dritten Wegs zwischen Christen und Heiden bzw. „Christentum Spielenden" und Nicht-Christen, zwischen innerem und äußerem Leben drängt sich demgegenüber die Frage auf, ob eine an Andere gewissermaßen

[124] THEUNISSEN, Michael: *Der Begriff Verzweifelung. Korrekturen an Kierkegaard*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, 51.

[125] Das tut auch Theunissen, der Kierkegaards Ansatz auf dem Wege einer negativistischen Methode zu retten versucht, die gültig bleiben soll, auch wenn die *Prämissen* einer Orientierung am Anderen der Zeit wegfallen, die Kierkegaards Rekonstruktion der „Lebensstadien" und insbesondere seine Konstruktion der Übergänge von einem zum anderen von vornherein anleiten. Allerdings muss man bezweifeln, ob Theunissen im Ansatz einer *Negativen Theologie der Zeit* wirklich anders verfährt. Gewiss geben doch psychiatrische Befunde, aus denen sich angeblich ein Leiden an der Zeit herauslesen lässt (und nicht etwa eine bestimmte familiäre Ätiologie etwa) nicht *ex negativo* zu erkennen, wie auch das „prämorbide" Leiden „Normaler" an der Zeit zu überwinden wäre. Von einer fälligen Revision der Sorge um sich einmal ganz abgesehen, die bei Kierkegaard, bei Heidegger *und* Theunissen vorherrschend bleibt. Vgl. THEUNISSEN, Michael: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

adressierte Selbst-Bezeugung, die sich weder in einer privaten Existenzweise noch in narrativ Sagbarem erschöpft, auch dann notwendig zum Selbstsein gehört, wenn es nicht derart hoch zielt in der unumschränkt vorherrschenden Sorge um sich. Anders gewendet: Bedarf auch ein Selbst, dem es nicht ursprünglich, vorrangig oder letztlich (nur) um seine eigene Rettung jenseits des Endlichen geht, der Bezeugung an der Grenze zwischen innerem und äußerem Leben? Trifft zu, dass die Selbstbezeugung sich nicht in einer reinen Innerlichkeit halten kann, sondern einer gewissen Entäußerung sich ausliefern muss, geraten wir dann wieder in Hegels Fahrwasser, aus dem Kierkegaard doch ausscheren wollte, um nicht mehr die Geschichte und alles, was man in ihr objektiviert vorfinden kann, zum Maßstab des Selbstseins zu machen? Gerät am Ende das bezeugte Selbst wieder in die Fänge des objektiven Geistes, des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, in der es sich erneut den Gesetzen komparativer Existenz zu unterwerfen hätte?

Kierkegaard selbst hatte die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft im bloßen Publikum diagnostiziert, in dem das Meinen unumschränkt herrscht, aber darauf gesetzt, dass noch das subjektive Interesse an einem Selbstsein derer zu aktivieren sei, die „nicht bloß komparativ" bzw. unter den allgegenwärtigen Augen Dritter leben wollen.[126] Indessen hat sich zwischen dem Staat Hegels und dem gegen ihn gerichteten Rückzug auf das isolierte Selbst Kierkegaards eine breite Schneise sozialen Lebens aufgetan, in dem sich – vom Leben im Bann der Meinung der Anderen, wie es u.a. Rousseau beschrieben hat, über die „Unterschiedsempfindlichkeit" (Simmel), die Sorge um „Abständigkeit" bei Heidegger bis hin zur „sozialen Distinktion", deren „feine Unterschiede" Soziologen wie Bourdieu herausarbeiten – scheinbar genau die *Herrschaft des bloßen Unterschieds im Verhältnis zu Anderen* allgemein durchgesetzt hat, der gegenüber die „Unverwechselbarkeit" und „Unvergleichlichkeit" eines Selbst bestenfalls noch als Grenzfälle des Vergleichens in Betracht kommen.[127] Die schon bei Simmel festzustellende

[126] *AuN* 2, 239, 261.

[127] Vgl. LOHMANN, Georg: *Fragmentierung, Oberflächlichkeit und Ganzheit individueller Existenz. Negativismus bei Simmel.* In: ANGEHRN, Emil / FINK-EITEL, Hinrich / IBER, Christian / LOHMANN, Georg (Hgg.): *Dialektischer Negativismus.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 342–367. Man fragt sich, ob das Gleiche nicht für die frühe Sozialpsychologie des Selbst (W. James, J. M. Baldwin, G. H. Mead) und sogar für die heute so beliebte „Politik der Differenz" gilt, was hier nicht ausführ-

Karriere dieser Begriffe bestätigt indirekt nur die Herrschaft der komparativen Differenz, der sich Kierkegaard so energisch widersetzt hatte. Mit seiner Verachtung des Publikums nimmt er, wie schon Jean Wahl bemerkte, Heideggers Denunziation eines „uneigentlichen" Lebens im Bann anonymer Öffentlichkeit vorweg.[128] Die nicht unberechtigte Kritik, die sich daran seit langem entzündet, hat aber mit den politischen Fragwürdigkeiten einer schroffen Opposition „eigentlichen" Selbstseins gegen die verachtete Öffentlichkeit zugleich auch das Interesse an einem nicht verobjektivierbaren und nicht erzählbaren Selbstsein weitgehend preisgegeben.

Zwischen unfruchtbaren Gegenüberstellungen von Einzelnem und Allgemeinem, reiner Innerlichkeit und äußerer, erzählbarer Geschichte, „heidnischem Existieren" und Christentum, eigentlichem Selbstsein und indifferenter Öffentlichkeit ist dieses Interesse förmlich zerrieben worden. Dagegen gilt es zu zeigen, dass sich Selbstsein ohne eine an Andere gewandte Selbst-Bezeugung, die in Geschichten und Geschichte nicht aufgeht, nicht denken lässt.[129] Daran ändert auch eine Tabuisierung nichts, die in jeder Philosophie des Selbst nur Leere einer „Existenz" meint erkennen zu können, die sich für Politisierungen jeglicher Couleur eignet.

Abstract

The paper critically examines Kierkegaard's notion of the self in his relation to Hegel. Furthermore it presents important aspects of the reception of Kierkegaard's notion of the self in 20th-century French philosophy, i.e., especially in Levinas' and Ricœur's work. Special attention is devoted to the necessity of self-attestation, giving testimony of the self, as opposed to the modern quest for certainty.

lich erörtert werden kann. Vgl. v. Verf.: *Die Frage nach dem Anderen zwischen Ethik und Politik der Differenz: eine vorläufige Bilanz. Kant, Ricœur und Levinas im Horizont sozialontologischen Denkens*. In: Phänomenologische Forschungen (2005) 193–220.

128 WAHL: *Études Kierkegaardiennes*, 232.

129 Ich muss es hier mit der Benennung dieses Desiderats bewenden lassen, dem in einem das Schicksal des Selbst in der Moderne auslotenden Projekt Rechnung getragen wird. Vgl. v. Verf.: *Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung. Versprechen – Vertrauen – Verrat*. In: ORTH, Stefan / REIFENBERG, PETER (Hgg.): *Facettenreiche Anthropologie. Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*. Freiburg i.Br./München: Alber 2004, 49–78.