

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: 66 (2019)

Heft: 1

Artikel: Von Zweifel, Verzweiflung und vom Glauben als Herausforderung bei Sören Kierkegaard

Autor: Brock, Eike

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-869329>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 27.12.2024

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

EIKE BROCK

Von Zweifel, Verzweiflung und vom Glauben als Herausforderung bei Sören Kierkegaard*

1. EINLEITUNG

Um zu erfahren, dass die dialektische Bewegung des Hin und Her zwischen These und Antithese nicht notwendig in eine Synthese und damit in einen irgendwie versöhnlichen Abschluss mündet, muss man nicht unbedingt Platon lesen. Statt die Mühe und Zeit zu investieren, die darin liegen, ein althehrwürdiges Buch aufzuschlagen, um sodann lesend nachzuvollziehen, wie Sokrates seine Gesprächspartner vom vermeintlichen Festland des überzeugten Meinens auf das dünne Eis der bewusst gewordenen Ungewissheit führt,¹ genügt es, den Fernseher einzuschalten und – gleichsam als Idealexempel – eine politische Talkshow zu verfolgen. Auf diese Weise gelingt es, sozusagen im Schnellverfahren, Bekanntschaft mit der Aporie oder zumindest mit dem Versanden eines Gespräches in einer aporetischen Situation zu machen: Die Sendung ist vorbei und wir sind in der Regel nicht etwa nur so dumm oder schlau wie zuvor, sondern verwirrter und desillusionierter denn je. Mit einem aporetischen Ende hat es freilich eine besondere Bewandnis, markiert ein solches Ende im Grunde doch einen Anfang; das allerdings offenbaren die klassischen platonischen Dialoge dann doch deutlicher als die zeitgenössischen TV-Debatten, die eher Vertrautheit mit der nihilistischen Seite der (prominent von Nietzsche in philosophische Stellung gebrachten) Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen stiften.² Jedenfalls begreifen wir als Leserinnen und Leser Platons

* Der vorliegende Aufsatz geht auf einen Vortrag vom 09.11.2016 an der Universität Fribourg zurück. Für freundliche Aufnahme in Fribourg und wertvolle Hinweise zum Thema danke ich Jean-Claude Wolf sehr herzlich.

¹ Die eigentliche Pointe dieses Verunsicherungsweges ist freilich die, dass es sich in gewisser Weise um eine Bewegung auf der Stelle handelt, in deren Verlauf sich das vermeintliche Festland als dünnes Eis entpuppt. Jetzt allerdings scheint es ratsam, eine weitere Bewegung von der Stelle weg zu vollführen und eben darin liegt ein neuer Anfang.

² Vor dem Hintergrund des der Selbsterkenntnis geweihten sokratisch-platonischen Philosophieprojektes soll die Aporie ein heilsamer Einschnitt sein in eine von hartnäckigen Vorurteilen bestimmte (unphilosophische) Lebensführung. Auch wenn dieser Schnitt „Frustration, Aggression, beschämende Erschütterung des Selbstwert- und des sozialen Statusgefühls“ bei der in den aporetischen Zustand geratenen Person auslösen mag, stellt die Aporie „eigentlich ein[en] Fortschritt“ (STROBACH, Niko: *Aporie*, in: HORN, Christoph/MÜLLER, Jörn/SÖDER, Joachim [Hgg.]: *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler 2009, 255–258, hier: 256) auf dem Selbsterkenntnispfad der verunsicherten Person dar, insofern sie, von Sokrates qua *elenchos*-Methode vor die Aporie geführt, idealerweise von ihrer „Überheb-

schnell, dass wir einem Irrtum aufsäßen, wenn wir glaubten, der in die Aporie gelaufene Verstand dürfe sich jetzt, in der Gewissheit eines zwar vergeblichen, immerhin aber redlichen Bemühens, endlich ausruhen. Tatsächlich ist die Aporie alles andere als das Ruhekissen des Verstandes – oder sollte es wenigstens nicht sein. Insofern hier nämlich (mindestens) eine Frage offen blieb, indem eine Aufgabe zwar in Angriff genommen wurde, jedoch unerledigt blieb, stellt die Aporie ein Ärgernis dar. Insbesondere wenn es sich um eine wichtige Frage bzw. eine dringliche Aufgabe handelt, können wir uns mit der Aporie nicht so ohne weiteres abfinden. Eingedenk der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ‚Aporie‘, der zufolge es „höchst wahrscheinlich auf eine Furt [verweist], in der man stecken bleibt“,³ gilt es also, den Karren wieder flott zu machen bzw. ihn aus dem Dreck zu ziehen.⁴ So verstanden ist die Aporie ein Ausgangs- und gerade kein Endpunkt.

Allerdings gehört zum innersten Zirkel der menschlichen Erfahrungen auch jenes tragische Erleben, dass sich nicht jedes Problem lösen lässt. Häufig genug kommt es sogar vor, dass der Versuch, ein bestimmtes Problem in den Griff zu bekommen, dasselbe nur weiter zuspitzt. In einem solchen Fall tun sich erst im Zuge der auf eine Lösung zielenden Beschäftigung mit dem Problem dessen wahre Abgründe auf. Was vorher nur mehr oder weniger problematisch schien, wird plötzlich wirklich heikel. Unzweifelhaft üben intrikate Probleme auf Menschen mitunter einen gewissen Reiz aus. Dem Versuch, ein delikates Problem zu lösen, eignet etwas Spielerisches – man muss also nicht gleich vom Schlage eines Sherlock Holmes sein, damit die Leidenschaft des Verstandes in der Auseinandersetzung mit einem Problem entflammt. Möglich ist im Rahmen dieses Phänomen- und Problemzusammenhangs indessen immer auch – und vermutlich macht gerade das einen Großteil besagten Reizes aus –, dass aus spielerisch Begonnenem schrecklicher Ernst wird.

So kann es etwa sein, dass jemand, der die Kraft des Zweifels kennengelernt hat, nicht mehr loskommt von dem ambivalenten Kitzel, der mit der Wendung von Gewissheit zu Ungewissheit einhergeht. In einem solchen Fall droht die beinahe sanft fließende Überschreitung der Schwelle vom Zweifel zur Verzweiflung – ein Vorgang, der mit Blick auf die von ihm

lichkeit“ (STROBACH: *Aporie*, 255) geheilt worden wäre. Allerdings wird dieses Ziel schon in Platons Dialogen nicht zuverlässig erreicht – eine heilende Wirkung der Aporie auf die Gesprächsteilnehmerinnen einer Talkshow, die sich womöglich sogar auf die Zuschauer und Zuschauerinnen überträgt, dürfte unterdessen kaum je erreicht werden (und ist, das sei der Fairness halber nicht unterschlagen, vermutlich auch nicht der Zweck der Veranstaltung).

³ SCHLETTE, Heinz Robert: *Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion*. Frankfurt: Josef Knecht 1997, 18.

⁴ Ich nehme an, es ist häufiger der Fall, dass man mit einem Karren in einer Furt stecken bleibt, als dass man selbst festsitzt, so dass man vor der Herausforderung steht, sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpf herauszuziehen

aufgeworfenen existenziellen Konsequenzen freilich eher einem gefährlichen Sturz gleicht. Um diesen Übergang in den Untergang, aber auch um mögliche Rettung soll es im Folgenden gehen. Dabei ist mir besonders daran gelegen zu zeigen, dass der Zweifel weniger Papiertigerhaftes an sich hat als man als Kennerin oder Experte bestimmter epistemologischer Spezialdebatten, deren hochfliegende, sich beständig nach oben schraubende Denkakrobatik ins vertikal Bodenlose driftet, vermuten mag. Der zum Skeptizismus ausgewachsene Zweifel ist mit anderen Worten nicht nur ein bestimmtes Thema innerhalb einer philosophischen Spezialdisziplin (der Erkenntnistheorie) für besonders schlaue Köpfe; er geht uns als Menschen, und das heißt: als selbstreflexive endliche Wesen, vielmehr alle an. Gerade darin liegt seine brisante Relevanz. Doch dazu später mehr. Ich beginne meine Überlegungen zum Thema Zweifel und Verzweiflung im Ausgang von Sören Kierkegaards unvollendet gebliebener, autobiografisch eingefärbter Erzählung *Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est*, deren Niederschrift vermutlich im Winter 1842/43 erfolgte.⁵

2. DE OMNIBUS DUBITANDUM EST I. ODER: DER ZAUBER DER DIALEKTIK

In dieser philosophischen Erzählung⁶ schildert Kierkegaard, wie sich ein gewisser Johannes Climacus in das Denken verliebt und sein Leben infolgedessen der Philosophie verschreibt. Das leidenschaftliche Denken bzw. die Leidenschaft für das Denken ist die Konstante (s)eines Lebens, das von außen betrachtet wenig bewegt scheint, während es im Inneren immerfort auf dem Sprung und in permanenter Bewegung begriffen ist. Johannes ist unentwegt auf geistiger Entdeckungsfahrt unterwegs. Wir haben es hier also mit einem Abenteurer des Geistes zu tun, dessen ganze Freude darin besteht, qua Reflexion die Landkarte des Gedachten beständig zu erweitern, koste es, was es wolle. Denken ist die Essenz seines Lebens oder anders gewendet: Johannes' „ganzes Leben war Denken“.⁷ Die Erzählung legt nun den Verdacht nahe, dass dieser, um es vorsichtig zu formulieren, nicht ganz alltägliche Lebensentwurf unter anderem oder, vielleicht treffender noch: vor allem anderen die Frucht jener Kindheitserfahrungen sein dürfte, die Johannes seinerzeit mit der eigentümlichen Macht der sokratisch-

⁵ So jedenfalls Emanuel Hirsch, der Herausgeber der Gesammelten Werke Sören Kierkegaards, in der Einleitung zu deren zehnten Abteilung, darin die Erzählung enthalten ist. Vgl. HIRSCH, Emanuel: *Geschichtliche Einleitung zur zehnten Abteilung*, in: KIERKEGAARD, Sören: *Philosophische Brocken/De Omnibus dubitandum est* (= Gesammelte Werke 10), 2. Auflage. Gütersloh: Siebenstern 1985, VIII–XII, hier: XI. Walter Dietz mutmaßt, Kierkegaard könnte die Schrift „womöglich schon 1838“ (DIETZ, Walter: *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Frankfurt: Anton Hain 1993, 158) verfasst haben.

⁶ DIETZ: *Sören Kierkegaard*, 158 spricht von einer „Lehrerzählung“, was die Sache denn auch recht gut trifft.

⁷ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 116.

dialektischen Gesprächs(ver-)führung machte. Es verhielt sich nämlich in Johannes' Kindheit wie folgt: Der Junge wurde wiederholt Zeuge seines sokratisch agierenden Vaters bzw. des sokratischen Agierens seines Vaters. Im Klartext heißt das, er beobachtete den Vater fasziniert dabei, wie dieser es fertig brachte, Diskussionen mit anderen Erwachsenen in buchstäbliche Wortgefechte zu verwandeln, in deren Verlauf er die Argumente seiner Kontrahenten dank seines leichtfüßigen Verstandes mit leichter Hand beiseite wischte. All das, was eben noch geordnet und sicher schien, alles, was der jeweilige Gesprächspartner des Vaters durchaus nicht ungeschickt vortragen, was also eben noch überzeugend klang, wurde durch die Replik des Vaters mit einem (Zungen-)Schlag fragwürdig. Wenngleich Johannes die Einzelheiten der Gespräche nicht im Gedächtnis zu behalten wusste, blieb doch angesichts der skeptischen Peripetie der Diskussion (d.h. desjenigen Momentes, in dem Vertrautes fremd wurde oder sich scheinbar Wahres in offenbar Falsches verwandelte) jeweils die Erinnerung eines bestimmten Eindruckes im Jungen lebendig, den die Wortgefechte in ihm hinterlassen hatten. Die Rede ist von einem „Erschauern der Seele“, das sein Leben fortan prägen sollte. Dieses Erschauern wird genauer als eine durchaus erotische Erfahrung beschrieben, als etwas, das, gleichsam bittersüß, eine angstvolle Freude in Johannes auslöste:

„Mit einer allmächtigen Einbildungskraft verband der Vater eine unwiderstehliche Dialektik. Wenn da bei der einen oder andern Gelegenheit der Vater sich in ein Wortgefecht mit einem andern einließ, so war Johannes ganz Ohr [...]. Der Vater ließ den Widerpart jederzeit völlig ausreden, fragte ihn vorsichtshalber, ob er noch mehr zu sagen habe, ehe er mit seiner Antwort begann. Johannes war dem Vortrage des Widerparts mit gespannter Aufmerksamkeit gefolgt, war auf seine Weise mit daran interessiert, wie es ausging. [...] [D]ie Erwiderung des Vaters folgte, und sieh! im Handumdrehen war alles anders. Wie das zuzuging, blieb Johannes ein Rätsel; aber seine Seele vergnügte sich an diesem Schauspiel. [...] Es geschah; in einem Nu war alles umgekehrt, das Erklärliche unerklärlich gemacht, das Gewisse zweifelhaft, das Gegenteil einleuchtend. Wenn ein Hai seine Beute packen will, so muß er sich auf den Rücken herumwerfen, denn sein Rachen sitzt auf seiner Bauchseite; er ist am Rücken dunkel, silberweiß auf dem Bauche. Es soll ein herrlicher Anblick sein, diesen Wechsel in der Farbe zu sehen; sie soll zuweilen so stark blinken, daß es dem Auge nahezu weh tut, und doch macht es Freude, es anzuschauen. Eines ähnlichen Wechsels Zeuge wurde Johannes, wenn er den Vater disputieren hörte. Er vergaß das Gesagte wieder, [...] aber dies Erschauern der Seele vergaß er nicht.“⁸

Die Ambiguität oder gar Ambivalenz der Empfindung, welche die durch den Vater ausgeübte „unwiderstehliche Dialektik“ (s.o.) im Sohn entzündete, wird durch das Wort ‚erschauern‘ gut getroffen, was denn auch das Bild vom zupackenden Hai trefflich untermalt. Gewiss geht man nicht

⁸ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 115.

völlig fehl, wenn man jenes Erschauern als eine Art Angstlust beschreibt, wobei die Lust der Angst ohnehin eingeschrieben ist; das meint jedenfalls Vigilius Haufniensis, der Wächter (Beobachter) Kopenhagens, unter dessen Pseudonym Kierkegaard seine vorzüglich psychologisch interessierte Schrift *Der Begriff Angst* verfasste. Dort heißt es an entscheidender Stelle: „Angst ist eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie.“⁹ Und wirklich kann einem angesichts der Dialektik angst und bange werden, bedenkt man nur ihr grundsätzliches Vermögen, radikale Verunsicherung hervorzurufen, indem sie im Stande ist, die menschliche Begriffswelt derart durcheinanderzuwirbeln, dass man im Extremfall, mindestens vorübergehend, sprachlos wird. Im dialektischen Wirbel verliert man leicht seine Stimme und damit zugleich den Bezug zu sich selbst und zur Welt. Andererseits wird gerade durch die Dialektik die Macht der Sprache offenbar – der geübte Dialektiker scheint etwas von einem Magier an sich zu haben, dessen Zaubersprüche nicht bloß zu quasi-katatonischen Verhexungen führen, sondern (als *logoi kaloi*) sehr wohl auch heilsame Wirkung entfalten können. Denken wir an Sokrates als den sozusagen am lebendigen Objekt operierenden Dialektiker par excellence, so entdecken wir in Menon und Charmides zwei seiner Gesprächspartner, die ihrerseits mustergültige Beispiele für die ambivalente Wirksamkeit der Dialektik darstellen: Während es jenem (Menon) im Verlauf des dialektischen Gesprächs die Sprache verschlagen hat, darf sich dieser (Charmides) darüber freuen, in der Dialektik eine vielversprechende Kur gegen seine ihn quälenden Kopfschmerzen gefunden zu haben.¹⁰ Wenn man so will, steckt in dieser (ambivalenten) Ambiguität die eigentümliche Dialektik der Dialektik. Und in diesem Sinne macht sie Angst, sofern wir darunter jene ihrerseits dialektisch zweideutige Empfindung begreifen, die zugleich anzieht und abstößt, die also, mit Kierkegaard Worten, antipathetisch-sympathetisch bzw. sympathetisch-antipathetisch ist. Wir dürfen Johannes

⁹ KIERKEGAARD, Sören: *Der Begriff Angst* (= Gesammelte Werke 11/12). Düsseldorf: Eugen Diederichs 1952, 40.

¹⁰ Vgl. Men. 80a–b und Charm. 176b (Hier verspricht Charmides, offenbar hoffnungsfroh, sich von Sokrates weiterhin ‚besprechen‘ zu lassen). Es darf natürlich nicht übersehen werden, dass Sokrates nicht nur im Einzelfall ‚Charmides‘, sondern allgemein von einer heilsamen Wirkung des dialektischen Gesprächs ausgeht. In Menons Fall könnte man daher auch von einer Art Schocktherapie sprechen, die den ‚Patienten‘ zunächst zwar gehörig aus dem Tritt bringt, auf längere Sicht jedoch sein Wohl befördert (bzw. zumindest befördern soll). Sokrates’ Dialektik ist kein Selbstzweck, sondern dient bekanntlich seinem höheren, vom delphischen Orakel abgesetzten Auftrag, der sich gleichsam als allgemeine Weisheitsförderung begreifen lässt (was insbesondere die Vermehrung von Tugend und Selbsterkenntnis bedeutet (vgl. Apol. 30d–e), sodass das sokratische Anliegen neben einer philosophischen und einer therapeutischen Dimension auch eine politische Dimension aufweist). Die Methode, die Sokrates zur Erfüllung dieses Zieles wählt, ist die sokratische Maieutik (Hebammenkunst). Sie soll im einzelnen Menschen gleichsam schlummernde Erkenntnisse wecken und zu Tage fördern, wobei die Maieutik eine Art äußeres Anschubverfahren zur Entwicklung von im Inneren aufgehender Selbsterkenntnis ist.

eine gewisse Schwäche für die Angst im definierten Sinne durchaus unterstellen, zumal sein Leben ja wesentlich denken ist. Während nämlich gemäß Haufniensis gilt, „je weniger Geist desto weniger Angst“,¹¹ ist im Umkehrschluss dort, wo man auf Geist trifft, auch die Angst nicht weit.¹² Es ist kein Wunder, dass sich Johannes als Kind vor der Dialektik so wonnevoll zu ängstigten wusste, denn in ihrer Gestalt brach der Geist in das verhältnismäßig noch unschuldige Leben des Kindes ein. Der sich aufschwingende Geist kündigt unterdessen vom weiten, wenn nicht gar ungeheuren Feld des Möglichen, welches vor dem langsam erwachenden geistigen Auge des Kindes als (mögliches bzw. vorsichtig antizipiertes) Abenteuer zunächst noch zaghaft aufscheint. In diesem Stadium eignet der Angst eine sirenenhafte Anziehungskraft:

„Die Angst, welche in der Unschuld gesetzt ist, ist denn fürs erste keine Schuld,¹³ zum andern ist sie keine beschwerliche Last, kein Leiden, welches sich nicht in Einklang bringen ließe mit der Seligkeit der Unschuld. Bei der Beobachtung von Kindern wird man diese Angst bestimmter angedeutet finden als ein Trachten nach dem Abenteuerlichen, dem Ungeheuerlichen, dem Rätselhaften. [...] Diese Angst ist dem Kind so wesentlich eigen, dass es sie nicht entbehren mag; ob es gleich sie ängstigt, sie verstrickt es doch in ihre süße Beängstigung.“¹⁴

Mir scheint, man solle die in der Climacus-Erzählung beschriebene Freude am blutigen Schauspiel, das ein erfolgreich jagender Hai und seine unglückliche Beute bieten, nicht vorschnell als Ausdruck eines sadistisch-morbiden Charakters beiseiteschieben, sondern besser als ein Phänomen von Angstlust, mithin als eine Form „süße[r] Beängstigung“ (s.o.) begreifen. Johannes erschauert. Seine Freude ist mit anderen Worten ein Angstphänomen. Dieses eigentümliche Gefühl lebt von einer Ambivalenz, die in furchtbarer Schönheit gründet und an Erhabenheit grenzt. Das Haibeispiel verdeutlicht: Was sich im rapiden Wechsel der Dialektik abspielt, ist so gewaltig, dass man einerseits zwar kaum noch hinsehen kann – es andererseits aber dennoch tut; denn gerade dann, wenn es dem „Auge nahezu weh

¹¹ KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 40.

¹² Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 161.

¹³ Anders als *De Omnibus dubitandum est* befasst sich *Der Begriff Angst* auch mit moralischen und theologischen Fragen, aus welchem Grund die Frage der Schuld darin eine wesentliche Rolle spielt. Mir geht es an dieser Stelle aber allein um die Erhellung des besonderen, in *De Omnibus dubitandum est* als „Erschauern der Seele“ bezeichneten Gefühls im Licht der Angstschrift, die sich nämlich gerade durch psychologischen Scharfsinn auszeichnet, mithin durch außergewöhnliche Sensibilität für Gefühle und Stimmungen. Grundsätzlich sollte man sich natürlich davor hüten, Kierkegaards pseudonym verfasste Schriften so zu behandeln, als spräche aus ihnen immerzu die gleiche Stimme. Gegen eine breite Perspektivierung bestimmter gemeinsamer Themen durch das Hinzuziehen der Sichtweisen verschiedener Pseudonyme spricht unterdessen nichts, sondern, umgekehrt, spricht Vieles dafür (vor allem größere Phänomengerechtigkeit dank umfassenderer Betrachtung).

¹⁴ KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 40.

tut“,¹⁵ ist der Blick unentrinnbar gefangen. Jetzt ist man außerstande, sich vom Dargebotenen zu lösen. Man ist, mit einem treffenden Ausdruck des Wächters von Kopenhagen gesprochen, zutiefst darin „verstrickt“. ¹⁶

Indessen, die Faszination für ein so blutiges Naturspektakel, wie es der Hai und seine Beute bieten, wird sich nicht jedem Menschen auf Anhieb erschließen – insbesondere dann nicht, wenn der Zustand kindlicher Unschuld längst der Vergangenheit angehört, so dass sich der wonnevolle Schauer, den das mit der Drehung des Hais verbundene Farbenspiel verspricht, alleine schon aus Sozialisationsgründen verbietet. Ebenso wenig, ja vermutlich sogar noch weniger, wird sich die Dialektik, wie bei Johannes geschehen, als eine betörende Gewalt, deren Anziehungskraft man nicht widerstehen kann, im Leben der meisten Menschen erweisen. Die Dialektik ist in gewisser Weise eine Kunst, deren Beherrschung, wie bei anderen Künsten auch, ein Lernprozess vorausgeht, der Geduld und Einsatz (von vorhandenem Talent) erfordert. Bereits an dieser Schwelle scheiden sich die Geister. Darüber hinaus ist die Dialektik nach dem Vorbild des Vaters, d.h. also das unerbittlich prüfende, skeptische Denken, wie wir gleich noch genauer sehen werden, nicht ungefährlich. Es droht nämlich die Untermierung jedes Standpunktes und infolgedessen der Sturz ins Bodenlose. Zu befürchten steht, anders gesagt, dass der ins kritische Denken verliebte Dialektiker à la Johannes Climacus den abschüssigen Weg vom Zweifel in die Verzweiflung antritt.¹⁷

3. AUF DER SPUR DES ZWEIFELS

Johannes Climacus ist ein ungewöhnlicher Mensch, insofern er „schwärmerisch verliebt [ist] in den Gedanken oder richtiger in das Denken“.¹⁸ Als vom Denken selbst erotisierter Denker erklimmt Johannes gleichsam himmlische Höhen:

„Es war seine Lust mit einem einzelnen Gedanken zu beginnen, um von ihm aus auf dem Wege der Gedankenfolge Stufe um Stufe zu steigen zu einem höheren; denn die Gedankenfolge war ihm eine Himmelsleiter, und seine Seligkeit erschien ihm noch herrlicher als die der Engel.“¹⁹

¹⁵ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 115.

¹⁶ KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 40.

¹⁷ Zur Klärung: Ebendarum: um das Verhältnis zwischen Zweifel und Verzweiflung, ist es mir in meiner Auseinandersetzung mit *De omnibus dubitandum est* zu tun, d.h. also um jene Seite der Schrift, die sich, so DIETZ: *Sören Kierkegaard*, 161 mit der „Ausweitung des Denkphänomens Zweifel in Richtung auf das Existenzphänomen Verzweiflung“ befasst. Dahingegen kommt es mir nicht so sehr auf die andere (thematische) Seite der philosophischen Erzählung an, welche „die Frage nach dem Anfang der Erkenntnis“ behandelt.

¹⁸ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 111.

¹⁹ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 111f.

Der hier beschriebene Aufstieg in himmlische Denkgefilde erinnert an Platons Version des Stufenaufstiegs aus dem Irdischen ins Himmlische im *Symposion*, d.h. an einen sukzessive entsinnlichten erotischen Prozess.²⁰ Dem landläufigen Verständnis von Erotik entsprechend wäre dies ein nachgerade antierotischer Regress: ein schrittweiser Rückzug aus der Welt der Sinne. Konsequenterweise attestiert der Erzähler von *De omnibus dubitandum est* seinem Protagonisten Johannes Weltfremdheit: „[E]r war und blieb fremd in der Welt.“²¹ Außerdem weckt das Bild vom die Himmelsleiter erstürmenden Johannes Reminiszenzen an das in der *Politeia* gegebene Versprechen, wahre Erkenntnis (d.h. Erkenntnis der ewigen, sich selbst gleichbleibenden Ideen) sei unter bestimmten Umständen menschenmöglich. Eine Schlüsselrolle auf dem Weg zur Wahrheit spielt hier freilich die Dialektik.²² Nimmt man eingedenk der dezidiert christlichen Färbung des Himmelsleiterbildes außerdem noch Augustinus' Beschreibung des (mit seiner Mutter gemeinsam unternommenen) dialektischen Aufstiegs zu Gott im neunten Buch der *Confessiones*²³ mit ins Boot der assoziativ geweckten

²⁰ Denn so verläuft ja der mehrstufige Weg zur Erkenntnis des (wahrhaft) Schönen im *Symposion*: vom Sinnlichen zum Geistigen, das heißt konkreter: „Wie in einer Mysterieninitiation führt der erotische Impuls den Liebenden über die Schönheit einzelner Körper hinauf zum gestalthaft Schönen, zur erzieherischen Schönheit, zum geistig Schönen und letztlich zur Idee des Schönen, die der Erotiker in einer plötzlich [...] eintretenden Schau erkennt und die ihn wahrhaft glücklich macht[...]“ (ERLER, Michael: *Platon* [= Becksche Reihe Denker]. München: Beck 2006, 12f.). Der in Sachen ‚Entsinnlichung‘ entscheidende Schritt erfolgt, wenn dem Erotiker im Anschluss an das Erschauen des gestalthaft Schönen aufgeht, dass die Schönheit der Seele „verehrungswürdiger“ ist „als die im Leibe“ (Symp. 210 b).

²¹ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 112.

²² Der „Dialektiker“ wird hier verstanden als derjenige, „der über das begriffliche Wesen jedes Dinges Klarheit in sich gewonnen hat“, was allem Anschein nach auch für das Gute bzw. die Idee des Guten (der ultimative Gegenstand der Erkenntnis bzw. der Gegenstand der ultimativen Erkenntnis) gilt. Sokrates gibt jedenfalls zu verstehen, dass man denjenigen, der „die Idee des Guten nicht von allen anderen absondern und begrifflich abgrenzen kann“ (Rep. 534b), wohl kaum Dialektiker nennen könne.

²³ Augustinus und seine Mutter Monnica sind sich schnell darüber einig, dass im Bezirk des Sinnlichen die wahre Lust nicht angetroffen werden könne. Auch für Augustinus zielt die Erotik in Wahrheit also auf das Übersinnliche, das Transzendente, das sich stets selbst gleich bleibt und eben nicht dem Werden unterliegt, sondern das Werden vielmehr strukturiert und allererst hervorbringt. Soweit ist er Platoniker. Anders als für Platon ist bei Augustinus aber der Gott des Christentums bzw. das Leben mit (einem) Gott (der mit den Menschen in Verbindung tritt und eine persönliche Beziehung aufbaut, etwa indem er einen Bund mit einem Volk schließt) das erstrebte Endziel der entsinnlichten erotischen Erkenntnis- und zuletzt auch Lebensreise: „Nachdem wir uns darüber klar geworden, dass fleischliche Sinnenlust, so groß sie auch sein und so hell sie auch im Erdenlicht erstrahlen mag, mit den Wonnen jenes Lebens keinen Vergleich aushalten, ja nicht einmal der Erwähnung wert sein kann, erhoben wir uns mit heißerem Verlangen zu ‚ihm selbst‘. Wir durchwanderten von Stufe zu Stufe die ganze Körperwelt und auch den Himmel, von dem Sonne, Mond und Sterne auf die Erde niederscheinen. Bald in stillem Sinnen, bald Worte wechselnd und deine Werke bewundernd, stiegen wir weiter empor und kamen in das Reich unserer Seelen. Auch dieses durchschritten wir und gelangten endlich zu dem Land unerschöpflicher Fülle, wo du Israel auf grüner Aue der Wahrheit ewig weidest. Das ist Leben, Weisheit, jene

intertextuellen Referenzen, entsteht in Bezug auf Johannes der Eindruck eines zwar weltentfremdenden Denkens, das den Verlust der Welt indes mehr als nur kompensiert, indem es nicht nur ins Herz der Wahrheit führt (zu den platonischen Ideen), sondern überdies auch noch an die Brust des himmlischen Vaters (zu Gott), mithin in die ultimative Geborgenheit. Doch führt das Himmelsleiterbild – in dialektischer Vollendung – aufs Glatteis, gerade indem es an die erwähnten Texte gemahnt. Erinnern wir uns nämlich an den Ausgangspunkt und die Ursprungserfahrung von Johannes' Verliebtheit, so werden wir gewahr, dass wir es hier mit einer anderen Art von Dialektik zu tun haben. Die Dialektik des Vaters ist eben weder platonisch noch augustinisch, sondern dezidiert sokratisch. Sie ist das zur Lebensform ausgewachsene skeptische Verfahren eines brillanten Ironikers und Begriffskünstlers,²⁴ das, wenigstens fürs Erste, in die Aporie statt ins Wahrheitszentrum der Dinge führt. Es handelt sich um ein Denken, das (unruhige Herzen)²⁵ nicht beruhigt, sondern vermittelt Angstlust verführt; denn es ist ja nicht so, als lauschte der Junge gebannt seinem disputierenden Vater mit dem positiven Ergebnis, nun endlich wirklich Bescheid zu wissen. Vielmehr steht es so mit Johannes, dass er, nachdem sein Geist, salopp gesprochen, einmal kräftig durch die dialektische Mangel gedreht wurde, nicht mehr in der Lage ist zu unterscheiden, wo oben und wo unten ist. Er weiß nicht mehr, wo ihm der Kopf steht, ahnt und empfindet jedoch, dass er Zeuge von etwas Außerordentlichem geworden ist. Was im Sohn durch die Wortgewalt des Vaters geweckt wurde, ist nicht nur die Liebe zum Denken, sondern auch die Faszination des Zweifels. Und dessen Anziehungskraft ist er erlegen. Das – nimmt man die sokratischen Gesprä-

Weisheit, durch die alles wird, auch was einst war und künftig sein wird; aber sie selbst wird nicht, sondern ist so, wie sie war, und wird immer so sein. Vielmehr, in ihr war nichts und wird auch nichts sein, sondern in ihr gibt's nur Sein, denn ewig ist sie.“ (AUGUSTINUS, Aurelius: *Bekenntnisse*. Aus dem Lateinischen übertr. und mit einer Einf. von Wilhelm Thimme, 9. Auflage. München: DTV 2000, 236f.)

²⁴ Es ist die Dialektik des Kierkegaard'schen Sokrates, der vor allem anderen Ironiker ist. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch Kierkegaards Bericht zum Gesamtplan von *De Omnibus dubitandum est*, aus dem hervorgeht, dass der Autor „im Ganzen“ von Johannes' Leben eine „schwermütige Ironie“ am Werke sieht (vgl. KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 161). Die Schwermut scheint freilich ein vielleicht nicht zwangsläufiger, mindestens aber doch möglicher Preis für ein Leben im Zeichen der sokratischen Ironie zu sein, insofern „das Substantielle“ eines solchen Lebens nur auf einen „negativen Begriff“ (KIERKEGAARD, Sören: *Über den Begriff Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* [= Gesammelte Werke 31]. Düsseldorf: Eugen Diederichs 1961, 16) (den der Ironie) gebracht werden kann. Es handelt sich folgerichtig um ein Leben unter der Herrschaft „unendliche[r] Negativität“ (vgl. KIERKEGAARD: *Über den Begriff Ironie*, 216). Sokratische Ironiker und Climacus'sche Zweifler könnte man darum mit einigem Recht auch als Schwebeexistenzen bezeichnen.

²⁵ Die erhoffte Beruhigung eines unruhigen Herzens scheint das zentrale Motiv der Augustin'schen Gottessuche zu sein, wobei Gott offenbar sowohl das Heilmittel als in gewisser Weise auch die Quelle oder wenigstens der Impulsgeber der Unruhe ist (vgl. AUGUSTINUS: *Bekenntnisse*, 31: „Denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“).

che des Vaters einmal zusammen – Initiationserlebnis, das Johannes nachgerade zum Philosophen stempelte (er ist nun ein für alle Male geprägt), steht unter dem zwielichtig brennenden Stern des Zweifels. Zwar macht Johannes erst als Erwachsener Bekanntschaft mit dem seinerzeit gängigen Philosophensatz ‚de omnibus dubitandum est‘; allerdings hat er bereits als Kind mindestens intuitiv begriffen, dass sich an allem zweifeln lässt. Wie die Erzählung zeigt, lässt sich übrigens auch an dem Philosophensatz selbst zweifeln. Jedenfalls lässt sich nicht *prinzipiell* behaupten, die Philosophie oder auch das Philosophieren müssten vom Zweifel ausgehen, wie die dänischen Hegelianer meinten, die zu Kierkegaards (bzw. zu Johannes Climacus’) Zeit den philosophischen Diskurs des Landes bestimmten. Überhaupt scheint ein systematisch verordneter Zweifel etwas ganz anderes zu sein als ein gewissermaßen naturwüchsiger innerer Zweifel. Johannes vermutet, dass die erstgenannte Art des Zweifels artifiziell ist, dahingegen echt genannt zu werden allein der innerlich empfundene und gewachsene Zweifel verdient.²⁶ Während sich schnell zeigt, dass der artifizielle Zweifel im Systemdenken nur ein Durchgangsstadium auf dem Weg zur Gewissheit ist (und auch nie etwas anderes sein sollte), erweist sich der echte, authentische Zweifel als resistenter bzw. persistenter. Man könnte es auch so ausdrücken: Wer sich den echten Zweifel zuzieht, zweifelt fortan chronisch. Aus diesem Grund droht der Zweifel denn auch in Verzweiflung umzuschlagen. Aber so weit ist Johannes zu Beginn des zweiten Teiles der Erzählung noch nicht – weder theoretisch noch praktisch. Zunächst steht er noch an jenem Punkt seiner Entwicklung, an dem ihm die akademische Philosophie seiner Zeit, die den Zweifel feierlich zum Anfangsprinzip der Philosophie erklärt, fragwürdig geworden ist. Weil er aber das exzessive Denken partout nicht sein lassen kann, beschließt er, in Zukunft ganz auf eigene Rechnung zu denken. Unterdessen bleibt sein Denken bis zum Schluss doch durch das Vorbild des Vaters geprägt, weswegen der Satz ‚de omnibus dubitandum est‘ für Johannes zwar einerseits an Valenz einbüßt, insofern er, wie bei den Hegelianern, seiner unendlichen Negativität zum Trotz als Erkenntnisprinzip einer auf absolute Wahrheit drängenden Systemphilosophie taugen soll;²⁷ andererseits jedoch hat sich die Richtigkeit des Satzes als solcher gerade im Verlauf von Johannes’ dialektischer Untersuchung der kolportierten Behauptung, dieser Satz stünde am Anfang aller

²⁶ Vgl. das der Erzählung vorangestellte Motto, das Kierkegaard Spinozas Schrift *De intellectus emendatione* entnommen hat: „Ich spreche von dem echten Zweifel im Gemüte und nicht von jenem, den wir so häufig sich ereignen sehn, da nämlich, wo einer, obwohl sein Sinn nicht zweifelt, mit Worten versichert, dass er zweifle, denn: dergleichen lässt sich nicht durch eine Methode berichtigen, sondern gehört eher in die Erforschung und Berichtigung des Eigensinns“ (KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*, 109).

²⁷ Vgl. KAUFMANN, Kristin: *Vom Zweifel zur Verzweiflung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Sören Kierkegaards* (= *Epistemata Philosophie* 310). Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, 45.

Philosophie, bestätigt.²⁸ Von daher hat der Satz selbst durch die Untersuchung an Überzeugungskraft gewonnen. In der Praxis bedeutet dies: Johannes ist mittlerweile unrettbar zum Zweifler geworden.²⁹ Vor diesem Hintergrund nimmt nicht wunder, dass er bald beschließt, dem Wesen des Zweifels philosophisch auf den Grund zu gehen. Johannes fragt sich also, „was es heißt zu zweifeln“.³⁰

4. DAS WESEN DES ZWEIFELS

Wie Sokrates (und Platon) weiß auch Johannes, dass er sich keine empirische Beantwortung dieser Frage erhoffen darf. Denn Menschen beginnen aus ganz verschiedenen Gründen und Anlässen zu zweifeln. Teilweise stehen sich diese Anlässe sogar konträr gegenüber, weswegen der empirische Weg keine Antwort auf die brennende Frage zu versprechen scheint, sondern bloß in das Chaos einer „verwirrende[n] Weitläufigkeit“³¹ führen müsse.³² Johannes schlägt mithin einen andern Weg ein. Und zwar macht er sich an eine transzendente Untersuchung des Zweifels, indem er „die ideelle Möglichkeit des Zweifels im Bewusstsein zu ermitteln such[t]“.³³ Das Bewusstsein ist in der Tat der Schlüssel bzw. die zentrale Größe, beinahe möchte man sagen: der entscheidende Akteur im bitter-

²⁸ Kierkegaards Johannes-Climacus-Erzählung handelt, wie gesagt, von jemandem, der sein Leben dem Denken geweiht hat. Sein Leben dem Denken zu weihen bedeutet nun *in concreto*, sich immerfort bestimmten Denkaufgaben bzw. Gegenständen zu widmen, die man zu Denkgegenständen macht, indem man sie gründlich, und, falls nötig, auch bis an den Rand des Unergründlichen, durchdenkt. Der ultimative Gegenstand eines dem Denken gewidmeten Lebens mag dabei das Leben selbst sein – soweit jedoch kommt Johannes Climacus angesichts der Aufgabe, seinem ersten großen Denkgegenstand, seiner ersten großen (und tragischen) Liebe gleichsam, gerecht zu werden, gar nicht erst (vielleicht führt uns Kierkegaard hier vor Augen, dass sich Gegenstände/Probleme im Grunde nie erschöpfend durchdenken lassen). Johannes' autoursurpatorischer Gedanke ist freilich ein Satz, „der immer wieder hervorgebracht wurde, der von Munde zu Munde ging, jederzeit gepriesen, jeder Zeit mit Ehrfurcht behandelt. [...]: de omnibus dubitandum est“ (KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 121). Am Beispiel dieses (titelgebenden) Satzes präsentiert die Erzählung die fieberhafte und selbstverzehrende Leidenschaft des Denkens in mustergültiger Aktion. Eine gute Zusammenfassung der verwickelten Denkschritte, mit denen Johannes jenem Satz zu Leibe rückt, den er, eigenem Bekunden zufolge, „nicht würde fahren lassen, und wenn es ihn das Leben kosten sollte“ (KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 122), bietet KAUFMANN: *Vom Zweifel zur Verzweiflung*, 43–45.

²⁹ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 149.

³⁰ So der Titel des ersten Kapitels des zweiten Teils der Erzählung.

³¹ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 153.

³² Hier gilt, was sich am Beispiel platonischer Dialoge immer wieder nachvollziehen lässt, dass man nämlich auf die Frage nach dem Wesen von etwas, auf eine *ti estin-* resp. Was-ist-x-Frage nicht angemessen antwortet, wenn man sich damit begnügt, eine Reihe von Beispielen statt einer Definition anzuführen; wohl fördert man auf diese Weise X-haftes zu Tage, die X-haftigkeit selbst bleibt unterdessen im Dunkeln.

³³ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 153.

süßen Spiel des Zweifelns. Solange wir nämlich mehr oder weniger in Unmittelbarkeit leben, d.h. solange unser Bewusstsein noch nicht so recht erwacht ist, haben wir auch mit dem Zweifel wenig zu schaffen. Neben der Realität und der Idealität ist das Bewusstsein, so überlegt Johannes, eine dritte Größe, die eigentlich erst dann entsteht (d.h. aus der Latenz in die Präsenz tritt), wenn die beiden anderen Größen miteinander in Widerstreit geraten. Der Widerstreit zwischen Realität und Idealität ist somit in gewisser Weise die Voraussetzung für das Erwachen des Bewusstseins. Er ist dieweil keineswegs dessen hinreichende Bedingung. Solange nämlich das Bewusstsein kein persönliches Interesse an besagtem Widerstreit hegt, schläft es friedlich weiter. Es ist dann „nur seiner Möglichkeit nach da“.³⁴ Dabei ist auch das schlafende Bewusstsein zu Großem im Stande. Ohne Zweifel vermag es sich so seine Gedanken zu machen, und zwar mitunter sogar recht verzwickte und hochentwickelte, wenn es etwa über mathematische, ästhetische und metaphysische Gegenstände nachdenkt.³⁵ Nur macht es sich diese Gedanken buchstäblich ohne Zweifel, indem es das persönliche Involviertsein vermissen lässt, wenn es sich als objektives Denken rein im ideellen Raum abspielt. Um Bewusstsein in Cilmacus' Sinn zu sein, muss zu der ihrem Wesen nach dichotomischen Reflexion,³⁶ die Idealität und Realität, Seele und Leib, Gott und die Welt aufeinander bezieht, noch etwas anderes hinzukommen: das Verhältnis des Bewusstseins (oder Geistes), das sich (oder der sich) selbst in ein Verhältnis zur Reflexion und den jeweiligen Reflexionsmomenten setzt. Derart werden aus zweien drei:

„So sind z.B.: Idealität und Realität, Seele und Leib, das Wahre – erkennen, das Gute – wollen, das Schöne – lieben, Gott und Welt usw. Reflexionsbestimmungen. In der Reflexion berühren sie einander dergestalt, dass ein Verhältnis möglich wird. Die Bestimmungen des Bewusstseins hingegen sind dreiteilig (trichotomisch), was auch die Sprache zeigt. Denn wenn ich sage: ich werde mir dieses Sinneneindrucks bewusst, so sage ich eine Dreiheit. Bewusstsein ist Geist, und das ist das Merkwürdige, dass wenn in der Welt des Geistes eines geteilt wird, es zu drei wird, niemals zu zwei. Das Bewusstsein setzt daher die Reflexion voraus.“³⁷

Andererseits – und an dieser Stelle wird es paradox – erwacht das Bewusstsein als zweifelndes nur dann, wenn es schon im Vorhinein ein Interesse für diesen Streit mitbringt. So gesehen setzt es sich selbst voraus:³⁸

³⁴ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 155.

³⁵ Vgl. KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 157.

³⁶ Vgl. KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 156.

³⁷ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 157

³⁸ „Kierkegaard hat solche paradoxe Verhältnisse genau definiert: mit dem Begriff ‚Sprung‘. Wenn etwas Voraussetzung eines andern ist, aber es doch nicht zu klären vermag, so kommt das zweite aus dem ersten durch einen Sprung hervor. Kierkegaard sagt dafür auch: Es setzt sich selbst voraus, es kommt durch sich selbst in die Welt. Diese Wendung besagt jedoch

„[...] denn lass die Idealität und die Realität in alle Ewigkeit miteinander streiten, solange kein Bewusstsein, kein Interesse da ist, kein Bewusstsein, das Interesse an diesem Streite nimmt, solange gibt es keinen Zweifel.“³⁹

Tatsächlich vertritt Johannes die Auffassung, „dass der Zweifel der Anfang ist zur höchsten Form des Daseins“,⁴⁰ dass also, anders gewendet, wer zu zweifeln unterlässt, seine menschlichen Möglichkeiten nicht ausschöpft. Er unterschreitet sich sozusagen selbst. Ein solcher Mensch ist ‚uninteressiert‘, d.h. er nimmt keinen Anteil an dem allgegenwärtigen Streit zwischen Realität und Idealität, und gelangt auf diese Weise natürlich auch zu keinem entsprechenden Urteil. So bleibt sein Bewusstsein unterentwickelt, wenn anders Johannes das Bewusstsein als Inter-esse, mithin als Zwischen-Sein begreift, nämlich als dasjenige Dritte, welches explizit in ein Verhältnis zur Dichotomie von Realität und Idealität tritt.

Um bei alledem, d.h. in Anbetracht der (vom Denker selbst sichtlich genossenen) Kompliziertheit der Climacus'schen Reflexionen, den Durchblick zu behalten, ist es hilfreich, zunächst zu klären, was genau Climacus unter (1) Realität und (2) Idealität sowie (3) unter Bewusstsein versteht.

Die (1) *Realität* bezeichnet er wiederholt auch als das Unmittelbare. Offenbar geht es ihm um die äußeren Gegenstände der Welt, so wie sie uns unmittelbar gegeben sind, die Objekte ‚da draußen‘, mit denen wir als Bewohner der sinnlichen Welt alltäglich, immer und überall konfrontiert sind. Die (2) *Idealität* hingegen identifiziert er mit der Sprache. Da nun die Sprache das Medium unseres Denkens ist,⁴¹ kommen wir, als geistige Wesen, schlechterdings nicht umhin, die Realität bzw. die Unmittelbarkeit immer wieder aufzuheben. Indem wir nämlich versuchen, die Realität auszusagen, heben wir sie (die Unmittelbarkeit) gleich auch schon wieder auf, ist doch die Aussage (als Begriff oder Urteil) keineswegs mit der Realität identisch – es handelt sich eben um eine Aussage über die Realität. Die Krux, mit der wir es hier zu tun haben, gestaltet sich wie folgt: „Die Idealität [...] soll die Realität ausdrücken und setzt sie insofern voraus, aber weil sie die Realität nicht ausdrückt, sondern etwas Neues hervorbringt, wird die Realität zugleich negiert.“⁴² Offenkundig ist dies ein Widerspruch, und ebendiesen bestimmt Johannes als (3) *Bewusstsein*:

nur, dass es hier nichts zu erklären gibt“ (HÜGLI, Anton: *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Sören Kierkegaard*. Zürich: Theologischer Verlag 1973, 47).

³⁹ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 157f.

⁴⁰ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 157.

⁴¹ PIEPER, Annemarie: *Sören Kierkegaard* (= Becksche Reihe Denker). München: Beck 2000, 43 fasst die Dichotomie von Realität und Idealität als den Unterschied zwischen „Sein und Denken“, was sich durchaus mit obiger Gegenüberstellung von äußeren Welt-Dingen als seiende Dinge (Realität) und Sprache (als Medium des Denkens) als Idealität verträgt.

⁴² HÜGLI: *Die Erkenntnis der Subjektivität*, 56f. In KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 155 heißt es entsprechend: „In der Realität allein ist keine Möglichkeit des Zweifels; in-

„Die Unmittelbarkeit ist die Realität, die Sprache die Idealität, das Bewusstsein ist der Widerspruch. In dem Augenblick, da ich die Realität aussage, ist der Widerspruch da; denn was ich sage, ist die Idealität.“⁴³

Stets ist das Bewusstsein also da; immer dann, wenn wir als Sprachakteure agieren, d.h. wenn wir reden und/oder denken.⁴⁴ Nun fehlt nur noch ein weiterer Schritt, bis auch das skeptische Bewusstsein da ist, bis es, anders ausgedrückt, erwacht. Das skeptische Bewusstsein ist in dem Sinne *Selbstbewusstsein*, als es seiner eigenen Zwischenposition zwischen Realität und Idealität gewahr wird. Was noch fehlt, ist gerade dieser explizite Selbstbezug, der, wie schon oben gesagt, durch die Anteilnahme des Bewusstseins am Widerspruch zwischen Realität und Idealität zustande kommt. Wenn nun das Bewusstsein Anteil nimmt und infolgedessen als Selbstbewusstsein aufgeht, begreift es auch, inwiefern der Widerspruch ihm selbst als einem Verhältnis eingeschrieben ist, „dessen erste Form der Widerspruch ist“.⁴⁵ Das bedeutet: Gleichviel wie wir uns drehen und wenden, was auch immer wir tun, wohin auch immer wir gehen – stets tragen wir einen Widerspruch mit uns herum, ja gravierender noch: stets sind wir selbst widersprüchlich.

Das Selbstbewusstsein ist das interessierte Interesse: Es steht zwischen der Realität und der Idealität und nimmt Anteil an ihrem Widerspruch. Anteil zu nehmen bedeutet nicht zuletzt, nach der Wahrheit zu fragen: Stimmt wirklich, was die Idealität von der Realität behauptet, ist X tatsächlich jenes X, für das ich es halte oder mache ich mir als Urteilender nicht unter der Hand, wie der Volksmund durchaus philosophisch sagt, ein X für ein U vor? Wer sollte hierüber befinden, wenn nicht das Bewusstsein?⁴⁶ Anteil zu nehmen bedeutet ferner, sich für etwas, im vorliegenden

dem ich sie in der Sprache ausdrücke, ist der Widerspruch da, da ich sie gar nicht ausdrücke[,] sondern etwas anderes erzeuge.“

⁴³ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 155.

⁴⁴ Damit ist klar: Das Bewusstsein ist *immer* da, denn wir unterliegen, wie George Steiner festhält, einer regelrechten Tyrannei des Denkens: „Wie wir gesehen haben, gibt es zwei Prozesse, die der Mensch zu seinen Lebzeiten nicht anhalten kann: Atmen und Denken. In der Tat können wir unseren Atem für länger anhalten als unser Denken (falls dies überhaupt möglich ist). Bei näherer Betrachtung bedeutet diese Unfähigkeit, das Denken zum Stillstand zu bringen, eine Pause vom Denken einzulegen, einen erschreckenden Zwang. Sie erlegt uns eine tyrannische, lastende Knechtschaft auf. In jedem Augenblick unseres Lebens, ob im Wachen oder Schlafen, bewohnen wir die Welt mittels des Denkens“ (STEINER, Georg: *Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe*. Übers. von Nikolaus Bornhorn. Frankfurt: Suhrkamp 2008, 70). Dass das Bewusstsein da ist, heißt jedoch nicht automatisch, dass es auch wach ist. Man könnte den Sachverhalt auch so ausdrücken: Dass das Bewusstsein immer da ist, bedeutet nicht zwangsläufig, dass es immer auch voll und ganz da ist.

⁴⁵ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 156.

⁴⁶ „In der Realität ist eine Entscheidung unmöglich, weil es dort keine Idealität gibt und darum kein Kriterium dafür, was wahr oder falsch ist; in der Idealität ist sie ebenso unmöglich, weil es dort keine Realität gibt und darum kein Kriterium dafür, was wirklich und was unwirklich ist. In der Realität ist das Falscheste und das Wahrste gleich wahr, und in

Fall für sich selbst, zu interessieren. Im Zuge dieses Interesses breitet sich der Schatten des Zweifels weiter aus: Nicht nur erscheinen Realität und Idealität in seinem diffusen Licht, sondern jetzt ist sich auch das seiner selbst bewusste Bewusstsein seiner selbst plötzlich nicht mehr so sicher; und zwar gerade dann nicht, wenn es seine richterliche Rolle in der Wahrheitsfrage bedenkt, mithin wenn es hinsichtlich eines Widerspruchs entscheiden soll, der ihm selbst wesentlich ist. Es beginnt zu zweifeln: Kann es Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Sein und Denken bzw. Gegenstand und Aussage (*adaequatio rei et intellectus*) überhaupt geben? Und weiter: Bin ich als aus dem Widerspruch Hervorgetretenes meinerseits Widersprüchliches wirklich die geeignete Instanz, in dieser Frage zu entscheiden?

5. VERZWEIFLUNG (*DE OMNIBUS DUBITANDUM EST* UND ENTWEDER ODER)

Kierkegaards Erzählung bricht nach diesen leidenschaftlich anspruchsvollen transzendentalen Überlegungen zum Bewusstsein und zum Zweifel ab. Nachdem Johannes Climacus die Bedingungen der Möglichkeit des Zweifels im Menschen ausgelotet hat und dabei darauf gestoßen ist, dass der Zweifel im widersprüchlichen Wesen des Menschen selbst wurzelt, geht es nicht mehr weiter. Indessen wissen wir, die Leserinnen und Leser der philosophischen Erzählung, wie es hätte weitergehen sollen. Unter Kierkegaards Entwürfen zur Fortsetzung von *De omnibus dubitandum est* befindet sich nämlich ein Gesamtplan, aus dem hervorgeht, dass der Autor kein glückliches Ende für seinen Protagonisten vorsah. Der leidenschaftliche Zweifler sollte endlich verzweifeln. Schuld daran sei unterdessen weniger er selbst als vielmehr die Philosophie:

„Der Plan in dieser Erzählung ist folgender gewesen. Vermittels der schwermütigen Ironie, welche nicht in einer einzelnen Äußerung von Johannes Climacus lag, sondern im Ganzen seines Lebens, vermittelt des tiefen Ernstes, der darin liegt, dass ein junger Mensch, welcher redlich und ernst genug ist, um in aller Stille und ohne Wortschwall das zu tun, was die Philosophen sagen, ebendadurch unglücklich wird, wollte ich die Philosophie treffen. Johannes tut, davon gesagt wurde, man solle es tun, er zweifelt wirklich an allem, er durchleidet all den Schmerz, der hierin liegt, wird hinterlistig, bekommt beinahe ein böses Gewissen, nun ist er bis zum Äußersten gekommen, da will er zurück, das kann er nicht; er sieht ein: um sich auf der Spitze des Zweifels an allem zu halten, hat er des Geistes ganze Kraft mit Beschlag belegt, verlässt er diese Spitze, so kann er wohl zu etwas kommen, aber er hat dann auch seinen Zweifel an allem aufgegeben. Nun verzweifelt er, sein Leben ist verspielt, seine Jugend ist dahinge-

der Idealität ist das Mögliche und Unmögliche gleich wirklich. Die Entscheidung kann also nur von einem Dritten gefällt werden, das außerhalb von Realität und Idealität steht und doch beide zugleich voraussetzt. Climacus nennt dieses Dritte das ‚Bewußtsein‘“ (HÜGLI: *Die Erkenntnis der Subjektivität*, 55).

gangen mit diesen Überlegungen, das Leben hat keinen Sinn für ihn bekommen, und alles ist die Schuld der Philosophie.“⁴⁷

Zu diesem Abschnitt gäbe es grundsätzlich viel zu sagen. Ich möchte indes, in aller Kürze, nur auf zwei Punkte Bezug nehmen, die mir besonders wichtig erscheinen: die schwermütige Ironie und die Frage danach, wer eigentlich Schuld hat am existenziellen Schlamassel des Johannes Climacus.

Im Gesamtplan ist also die Rede davon, dass Johannes' Leben als Ganzes von einer schwermütigen Ironie bestimmt sei. Nun ist allerdings nicht jede Form von Ironie schwermütig. Ironie kann auch heiter sein. Die Ironie am Grunde von Johannes' Leben entspricht indessen, wie bereits angeführt, der sokratischen Ironie im Sinne von Kierkegaards Examensschrift *Über den Begriff der Ironie* (1841). Sie ist aus dem dunklen Kielwasser der väterlichen Ironie in Johannes' Leben hinüber geschwappt, und zwar kraft des ‚Dialektisierens‘, worunter Kierkegaard das Zweifeln um des Zweifels willen begreift.⁴⁸ Solche Ironie ist aber unendlich negativ.⁴⁹ Sie entbehrt, wie wir gesehen haben, nicht eines gewissen Reizes. Nichtsdestotrotz hat sie einen destruktiven Charakter; in der Ironieschrift ist gar von Krankheit die Rede:

„Die Ironie ist nämlich eine Gesundheit, sofern sie die Seele aus den Verstrickungen des Relativen herausrettet, sie ist eine Krankheit, sofern sie das Absolute allein in der Gestalt des Nichts zu ertragen vermag.“⁵⁰

Ein im Zeichen solcher Ironie geführtes Leben kommt selbstverständlich auf keinen grünen Zweig – es kommt eben zu nichts und führt bloß in die Schwermut. Womöglich will ein solches Leben aber auch gar nicht über den rein negativen Modus hinaus; denn auch das ist Schwermut: nicht aufrichtig zu wollen. Das ist zumindest die Auffassung des Gerichtsrates B aus *Entweder Oder II*, die er dem Ästhetiker A, den er für profund schwermütig hält, in aufrüttelnd erbaulicher Absicht an Herz und Verstand legt: „[...] Schwermut ist Sünde, ist eigentlich eine Sünde *instar omnium*, denn es ist die Sünde, nicht tief und innerlich zu wollen, und dies ist eine Mutter aller Sünden.“⁵¹ Zwar ist es grundsätzlich nicht unproblematisch, so aus Kierke-

⁴⁷ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 161.

⁴⁸ Unter den Einzelbemerkungen, die zum Gedankenkreis von *De Omnibus dubitandum est* gehören, ohne indes Eingang in die Erzählung selbst gefunden zu haben, findet sich folgende aufschlussreiche Sentenz: „Zweifeln um zu zweifeln heißt dialektisieren“ (KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 163).

⁴⁹ Vgl. Anm. 24.

⁵⁰ KIERKEGAARD: *Über den Begriff der Ironie*, 80. Kierkegaard fügt dieser Bemerkung indes hinzu, dass eine so geartete Ironie in der Welt Seltenheitswert habe. Wenn jedoch Ironie als Krankheit auftaucht, ist sie fürwahr zerstörerisch (vgl. zum destruktiven Charakter der „Ironie im strengeren Sinne“, die das ganze Leben unter dem Gesichtspunkt der Ironie betrachtet KIERKEGAARD: *Über den Begriff der Ironie*, 258f.).

⁵¹ KIERKEGAARD, Sören: *Entweder Oder II* (= Gesammelte Werke 2/3). Düsseldorf: Eugen Diederichs 1957, 201.

gaards pseudonym verfassten Schriften zu zitieren, als spräche hier stets dieselbe Stimme zu einem bestimmten Thema⁵² wie z.B. Angst oder der Schwermut. Im vorliegenden Fall scheint mir das Zitieren der Einlassung des Gerichtsrats aber doch gerechtfertigt, um nicht zu sagen hilfreich, denn es wirft genau wie der Gesamtplan von *De Omnibus dubitandum est* die Schuldfrage auf, betrachtet sie jedoch aus einer anderen Perspektive bzw. kommt zu einem anderen Ergebnis. Schuld an Johannes' Verzweiflung wäre demnach nicht die Philosophie, sondern der schwermütige Johannes selbst, weil er an einer spezifischen Form von Willensschwäche krankt. Darin, dass hier ein Willensproblem vorliegt, sind sich der Gerichtsrat und Kierkegaard als Verfasser von *De Omnibus dubitandum est* im Übrigen einig. Johannes transzendentalphilosophische Überlegungen zum Zweifel haben nämlich ergeben, dass der Zweifel „nie in sich selbst zum Stehen gebracht werden“ kann; dazu müsse erst, so Kierkegaard in einer Bemerkung aus dem Umfeld der Erzählung, „der Wille [...] herzutreten“.⁵³

Wie das konkret vonstattengehen soll, verrät die Erzählung nicht. Allein der Gerichtsrat weiß Rat. Er empfiehlt (ausgerechnet) den Weg der Verzweiflung. Wer nicht verzweifelt enden wolle, müsse vorher so tief verzweifeln, dass er (oder sie) an einen Scheitelpunkt der Verzweiflung gelange, an dem (wohl aufgrund von Leidensdruck) eine Entscheidung getroffen werden müsse. Eine Wahl müsse erfolgen, ein Willensakt vollzogen werden, der allererst ein Selbst hervorbringt, das es mit sich selbst wirklich ernst meint. Schwermut entstehe unterdessen dort (und dann), wo (und wenn) dieser Weg der positiven oder produktiven Verzweiflung auf halber Strecke abgebrochen werde.⁵⁴

Nun empfiehlt B seine rosskurhafte Verzweiflungstherapie nach dem Prinzip *fight fire with fire*⁵⁵ allerdings nicht dem zweifelnd verzweifelten

⁵² Vgl. Anm. 13.

⁵³ KIERKEGAARD: *De Omnibus dubitandum est*, 162.

⁵⁴ Vgl. KIERKEGAARD: Sören: *Entweder Oder II*, 201.

⁵⁵ Eine ähnliche, nicht weniger radikale Vorgehensweise schlägt auch Vigilius Haufnien-sis in *Der Begriff Angst* vor, sofern es um die Überwindung der Angst geht. Seiner Meinung nach könne allein der oder diejenige, der oder die gelernt habe, „sich zu ängstigen“, die Angst endlich auch im bzw. vermittels des Glauben überwinden. Das Sich-Ängstigen zu lernen sei „das Höchste“, was überhaupt gelernt werden könne (vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 161). Bei der Bildung durch Angst komme indes alles darauf an, keine Halbheiten zuzulassen, denn gerade das könne zu einem fatalen Steckenbleiben in der Angst auf halbem Wege durch die Angst führen; geschehe dies, führe die Angst nicht zum Glauben hin, sondern, im Gegenteil, von ihm fort mit dem fatalen Ergebnis, dass das, wenn man so will: ver-ängstigte statt durchhängstigte Individuum verloren sei (vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 165). Die Vermeidung der Halbheit werde unterdessen dadurch gewährleistet, dass das Individuum eine Art „Lehrgang der Möglichkeit im Unglück“ (KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 164) durchmacht, dass es also kraft der Vorstellung wirklich alles verliert, was sich als Mensch potentiell verlieren lässt. Dann versinke das Individuum zwar in „des Abgrunds Tiefe“ (KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 165) der Angst; gleichwohl tauche es idealerweise bald darauf wieder auf, wenn es in seinem „Verhältnis zum Schicksal [...] umgebildet“ werde

Johannes, sondern dem Ästhetiker A, dessen Leben B gleichwohl ebenfalls für Verzweiflung hält.⁵⁶ A's Verzweiflung beruhe darauf, dass er die Endlichkeit gewählt habe, das heißt, das Interessante, den Genuss, die Zerstreuung, kurz: die endliche Welt statt seines unendlichen Selbst. Egal wie reflektiert der blitzgescheite A auch immer sei, er bleibe derart, meint zumindest B, in der Unmittelbarkeit stecken. Der Ästhetiker versuche den „endlichen Ausweg aus der Verzweiflung“⁵⁷ und verpasse eben dadurch sein unendliches Selbst. Der Kern der Verzweiflung, die B A attestiert, besteht darin, dass sich ein unendliches Selbst vom Endlichen abhängig gemacht habe; worin B einen – per se beklagenswerten – Fall von Selbstverendlichung erkennt.⁵⁸ Das sich selbst verendlichende Selbst schneide sich gleichsam ins Fleisch der eigenen Freiheit: „Die endliche Verzweiflung“, führt B aus, „ist daher eine unfreie Verzweiflung, sie will eigentlich nicht die Verzweiflung, sie will die Endlichkeit, aber das ist Verzweiflung.“⁵⁹ Die Entscheidung für das Endliche sei nun – und das ist in gewisser Weise ein

durch das Quasi-Fegefeuer der durchlittenen, äußersten Angst. Zum einen könne nämlich die endliche Wirklichkeit (auch) in Sachen ‚Schrecknisse‘ nicht mit der unendlichen Möglichkeit konkurrieren (vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 163) – ein Gedanke, über den sich meines Erachtens streiten lässt – und zum anderen enthält der angesprochene „Lehrgang der Möglichkeit im Unglück“ (KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 164) als Lehrgang der *Möglichkeit* auch ein entscheidendes Theoriestück über die Möglichkeit des Glücks (und des Glaubens vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 163) auch und selbst vor dem Hintergrund des größtmöglichen Unglücks. So erzählt etwa die Bibel von Hiob als von jemandem, der zwar einerseits alles verloren hat, der aber offenbar nicht zuletzt wegen seines Glaubens von Gott am Ende auch alles zurückerhalten hat.

Kierkegaard ist der „Anwalt für den Sinn des Möglichen im Dasein. Leben mit der Möglichkeit ist Hoffnung auf einen Neubeginn, so gering die Chancen angesichts der bestehenden Wirklichkeit auch sein mögen“ (EICHLER, Uta: *Nachwort*, in: Sören Kierkegaard. *Der Begriff Angst*. Stuttgart: Reclam 1992, 203–233, hier: 232). Die Möglichkeit ist indes – das weiß Vigilius Haufniensis nur allzu gut – die „schwerste aller Kategorien“ (KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 162), eben weil sie zum Glauben führen soll, den Haufniensis mit Hegel als „die innere *Gewissheit* [Hervorh. EB] begreift, welche die Unendlichkeit vorwegnimmt“ (KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 163), zugleich jedoch, indem sie eben Möglichkeit und somit Offenheit ist, Gewissheit (mindestens als dauerhaften Zustand) ausschließt und also schlussendlich „alles erneut infrage [stellt]“ (EICHLER: *Nachwort*, 232).

⁵⁶ Freilich könnte man durchaus fragen, ob nicht B vielleicht ebenso verzweifelt wie A ist, wenn auch auf andere Art und Weise (während A etwa verzweifelt an zu wenig Wirklichkeit aufgrund von zu viel Möglichkeit laboriert, könnte es sich bei B genau umgekehrt verhalten. Mit Hilfe von Kierkegaards späterer Schrift *Die Krankheit zum Tode* lassen sich die Lebensformen A's und B's wiederum erneut und anders als in der reziproken Dialektik *Entweder Oders* im Lichte möglicher Verzweiflungsformen beleuchten.) Überhaupt ist nicht klar, wie verzweifelt A denn nun eigentlich in Wirklichkeit ist (vgl. hierzu LIESSMANN, Konrad Paul: *Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geiste der Kunst*. Frankfurt: Anton Hain 1991, 93: Wäre es nicht genauso gut möglich oder vielleicht sogar richtiger, A's Schriften als „Versuche über die Verzweiflung“ zu lesen, anstatt sie als „Dokumente der Verzweiflung“ zu begreifen?).

⁵⁷ KIERKEGAARD: *Entweder Oder II*, 236.

⁵⁸ Vgl. KIERKEGAARD: *Entweder Oder II*, 235.

⁵⁹ KIERKEGAARD: *Entweder Oder II*, 236.

Glück – ihrerseits endlich, weswegen es sich zwar sehr wohl um eine Wahl handele, nicht jedoch um eine absolute Wahl. Genau das: nämlich absolut zu wählen, müsse man indes unternehmen, wenn man nicht verzweifeln wolle. Soweit – in aller Kürze – B.

Problematisch an B's Ausführungen ist, dass er A's Wahl des Endlichen womöglich nicht ernst genug nimmt, wie er auch, und darum ist es mir an dieser Stelle zu tun, die Verzweiflung des Gedankens und damit implizit (B richtet sein Wort ja an A und nicht an Johannes Climacus) Johannes' Zweifel als einen authentischen Grund von Verzweiflung unterschätzt (während er die moralische Gravitationskraft des unendlichen Selbst womöglich überschätzt⁶⁰). Wirklich entgeht B, inwiefern der Zweifel zu persönlicher Verzweiflung führen kann, indem der Gerichtsrat einen existenziell involvierten Zweifel, wie ihn Johannes Climacus kultiviert, nicht von dem abstrakten Zweifel der hegelianisch geprägten akademischen Philosophie seiner Zeit zu unterscheiden weiß. Und das liegt, wie mir scheint, daran, dass B, anders als Johannes, nicht aufmerksam darauf ist, dass der Zweifel dem Menschen sozusagen in den Geist geschrieben ist, dass er sich also aus bewusstseinsstrukturellen Gründen von innen her aufdrängt. Trotzdem ist, was B über den Unterschied zwischen Zweifel und Verzweiflung zu sagen hat, durchaus aufschlussreich.

„Es ist in der neueren Philosophie überreichlich davon die Rede gewesen, dass alle Spekulation anhebt mit dem Zweifel; dahingegen habe ich, soweit ich mich gelegentlich mit solchen Erwägungen habe beschäftigen können, vergeblich eine Aufklärung gesucht, worin denn Zweifel von Verzweiflung unterschieden sei. [...] Zweifel ist des Gedankens Verzweiflung, Verzweiflung ist der Persönlichkeit Zweifel, das ist der Grund, weshalb ich so festhalte an der Bestimmung des Wählens, welche meine Losung ist, der Nerv meiner Lebensanschauung, und eine solche habe ich, wiewohl ich mir keineswegs anmaße, ein System zu haben. Zweifel ist die innere Bewegung des Gedankens selber, und in meinem Zweifel verhalte ich mich so unpersönlich als möglich. Ich will nun annehmen, dass der Gedanke, indem der Zweifel durchgeführt wird, das Absolute finde und darin ruhe; alsdann ruht er darin nicht einer Wahl zufolge, sondern der gleichen Notwendigkeit zufolge, gemäß deren er gezweifelt hat; denn der Zweifel selber ist eine Bestimmung von Notwendigkeit und das Ruhens desgleichen. Dies ist das Erhabene am Zweifel, um dessentwillen er von Leuten, die schwerlich verstanden, was sie sagten, so oft angepriesen und ausgeschrien worden ist. Der Umstand aber, dass es eine Bestimmung der Notwendigkeit ist, beweist, dass die ganze Persönlichkeit nicht mit in Bewegung ist.“⁶¹

⁶⁰ B geht grundsätzlich davon aus, es gäbe ein unendliches Selbst in jedem von uns, das sich gleichsam, mit Heidegger zu sprechen, als eine Art Ruf des Gewissens (vgl. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, 19. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, §§ 56, 57) bei einem melde. Ob es ein solches rufendes unendliches Selbst wirklich gibt, ist alles andere als ausgemacht. (Womöglich haben wir es hier mit einer Glaubensfrage zu tun.).

⁶¹ KIERKEGAARD: *Entweder Oder II*, 224f.

Die Notwendigkeit, um die es hier geht, ist nicht jene bewusstseinsstrukturelle Zwangsläufigkeit, auf die Johannes Climacus im Zuge seiner leidenschaftlichen Reflexionen gestoßen ist, sondern meint jenen vermeintlichen Automatismus, mit dem der Zweifel sich laut Hegel in Gestalt eines „Läuterungsprozeß[es]“⁶² selbst vollbringt, d.h. überwindet.⁶³ Wenn die Notwendigkeit dagegen in der Struktur des menschlichen Geistes selbst liegt, führt kein reflexiver Weg aus dem Zweifel heraus. Diese Erkenntnis kann dann freilich sehr wohl die ganze Persönlichkeit in Bewegung setzen, zumal die Person sich ja selbst als gleichsam chronisch widersprüchliches Wesen entdeckt. Zwar bleibt auch unter diesen Umständen B's Bestimmung richtig, dass der Zweifel „des Gedankens Verzweiflung“ ist, während es sich bei der Verzweiflung um „der Persönlichkeit Zweifel“⁶⁴ handelt. Allein mithilfe der transzendentalphilosophischen Überlegungen des am Ende eben doch seriös verzweifelten Johannes Climacus wird offenbar, wie durchlässig die Grenze zwischen Zweifel und Verzweiflung tatsächlich ist und wie flüssig infolgedessen die Transgression vom Zweifel zur Verzweiflung erfolgen kann.

Von einem dezidiert christlichen Standpunkt aus wird die Climacus'sche Problematik innerhalb des Kierkegaard'schen Oeuvres schließlich von Anti-Climacus in *Die Krankheit zum Tode* (1849) ernstgenommen und sogar noch ausgeweitet. Anti-Climacus' Antwort auf das Climacus-Verhängnis ist denn auch konsequenterweise der suprareflexive Sprung in den Glauben.⁶⁵

⁶² KLEINERT, Markus: *Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard* (= Kierkegaard Studies. Monograph Series 12). Berlin: De Gruyter 2005, 41.

⁶³ Vgl. zu Hegels Konzept des sich selbst überwindenden Skeptizismus KLEINERT: *Sich selbst verzehrender Skeptizismus*, 40–50.

⁶⁴ KIERKEGAARD: *Entweder Oder II*, 225.

⁶⁵ Zum Verhältnis zwischen den Pseudonymen Climacus und Anti-Climacus bemerkt ANZ, Heinrich: *Selbstbewusstsein und Selbst. Zur Idealismuskritik Kierkegaards*, in: ANZ, Heinrich/KEMP, Peter/SCHMÖE, Friedrich (Hgg.): *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit* (= Text und Kontext. Sonderreihe 7). Kopenhagen: Verlag Text und Kontext 1980, 47–61, hier: 49, das die Pseudonyme begrifflich so scharf trennende ‚Anti‘ bedeute nicht, wie man leicht glauben möchte, „dass Anticlimacus die Denkrichtung des Climacus und das in ihr Gedachte widerruft; das ‚Gegen‘ liegt in der Umkehrung der Blickrichtung. Anticlimacus blickt vom Ende aus, dem nunmehr thematisierten christlichen Gottesverhältnis auf den Weg zurück, den Climacus geführt hat.“ Darüber hinaus ist das ‚Anti‘ des Pseudonyms Anti-Climacus gleichsam eine bedauernde Negation des Autors Sören Kierkegaard, der im Rückblick auf seine Schriftstellerei bekennt, dem durch Anti-Climacus aufgestellten christlichen Ideal persönlich nicht zu genügen: „Anti Climacus. Aber gerade dass es ein Pseudonym ist, bedeutet, was auch der Name (*Anti-Climacus*) andeutet, dass es [...] Halt gebietet. [...] [D]as neue Pseudonym ist eine höhere Pseudonymität. Jedoch auf diese Art wird ja ‚Halt geboten‘: es wird ein Höheres aufgewiesen, das mich gerade in meine Schranke zurückzwingt, über mich das Urteil sprechend, dass mein Leben einer so hohen Forderung nicht entspreche, und dass also die Mitteilung dichterisch sei“ (KIERKEGAARD, Sören: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (= Gesammelte Werke 33). Düsseldorf: Eugen Diederichs 1951, 4 [Anm. 2]).

6. VERZWEIFLUNG (DIE KRANKHEIT ZUM TODE)

Zur Erinnerung: Johannes Climacus hat im Rahmen seiner philosophischen Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit des Zweifels eine Bestimmung des geistigen Wesens Mensch als Inter-esse, d.h. als Dazwischen-Sein, vorgelegt. Diese Bestimmung schließt den philosophischen Befund ein, dass der Mensch in epistemischer Hinsicht, bildhaft gesprochen, immer zwischen den Stühlen steht. Sein Menschsein, seine Endlichkeit, ist ihm ein unüberwindbares Hindernis auf dem Weg zur absoluten Wahrheit. Dass der Mensch ein Interesse ist und aus ebendiesem Grund ein Zweifler, bestätigt auch Anti-Climacus,⁶⁶ dessen persönliches Interesse derweil weniger erkenntnistheoretisch als psychologisch und in letzter Instanz religiös motiviert ist. Anti-Climacus dürfte dementsprechend größeres Interesse noch als an den Erörterungen des Johannes Climacus in *De omnibus dubitandum est* an dessen persönlicher Geschichte haben, also an Johannes selbst als psychologischem Fall. Denn Johannes ist ein Zweifler, der verzweifelt und Anti-Climacus ist eine Art christlicher Psychoanalytiker⁶⁷ mit dem Spezialgebiet ‚Krankheit zum Tode‘ – die Krankheit zum Tode ist aber nichts anderes als Verzweiflung.

Anti-Climacus begreift in gewisser Weise bereits den Zweifel als Verzweiflung, insofern zweifeln nämlich so viel bedeutet als ‚zaudern‘ und ‚inneres Schwanken‘. Verzweiflung ist, so könnte man in Anti-Climacus' Sinne formulieren, ein inneres Schwanken, das auf ein Missverhältnis im menschlichen Selbst zurückzuführen ist. Das Selbst ist derweil ein Interesse bzw. eine (in jeder Hinsicht komplizierte) Synthese, die freilich erst noch ‚synthetisiert‘ werden muss:

„Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem

⁶⁶ Einen integralen, über das Thema ‚Interesse‘ hergestellten Zusammenhang zwischen *De Omnibus dubitandum est* und *Die Krankheit zum Tode* sieht SCHMIDINGER, Heinrich M.: *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards* (= Symposium 67). Freiburg: Karl Alber 1983, 299: „Man kann sogar ohne Übertreibung die These aufstellen, dass das ganze Buch [*Die Krankheit zum Tode* EB] gemäß der [v.a. in *De omnibus dubitandum est* EB] [...] beschriebenen Interesse-Struktur (in ihrem zweifachen Sinn) aufgebaut und verstanden ist. Gleich zu Beginn steht ein Text [die berühmte Bestimmung des Menschen als Geist EB], der von DO [*De Omnibus dubitandum est* EB] direkt hätte übernommen sein können.“

⁶⁷ Vgl. PIEPER: *Sören Kierkegaard*, 105. Zu Kierkegaards Leistungen als Psychologe bzw. zu seiner Psychologie vgl. NORDENTOFT, Kreisten: *Kierkegaard's Psychology* (= Kierkegaard Classic Studies). Pittsburgh: Duquesne University Press 1972 und THEUNISSEN, Michael: *Das Selbst auf dem Grunde der Verzweiflung*. Frankfurt: Suhrkamp 1991 sowie jüngst MCCARTHY, Vincent: *Kierkegaard as Psychologist*. Evanston: Northwestern University Press 2015.

Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf diese Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zu dem Verhältnis; so ist z.B. unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“⁶⁸

Anti-Climacus verdeutlicht in diesem – nicht nur für die *Krankheit zum Tode*, sondern für Kierkegaards Anthropologie und Philosophie überhaupt – zentralen Abschnitt, dass der Mensch keine einfache Einheit ist. In Wahrheit ist er gleichsam zusammengesetzt, und das ausgerechnet aus Komponenten, die aufgrund ihrer relationalen Widersprüchlichkeit leicht in Streit miteinander geraten können. Wenn dies geschieht, hat sich das Verhältnis nicht „so zu sich selbst verhalten, dass es zur Einheit mit sich selbst gelangt“.⁶⁹ Ganz im Gegenteil ist es in Dysbalance geraten, die es, will das Selbst nicht verzweifelt sein,⁷⁰ durch Ausbalancierung aufzuheben gilt. Das Selbst ist demnach also keine einfache, sondern eine (im Übrigen immer wieder) selbst herzustellende Einheit – und das ist ein anspruchsvolles Geschäft. Immerhin ist der Mensch jedoch, wie Anti-Climacus betont, frei.⁷¹ Und dass er verzweifeln kann, ist eine in gewisser Weise zwar vielleicht faule Frucht des Geist- oder des Selbstseins – nichtsdestoweniger stammt sie vom Baum der Freiheit. Der Mensch, bzw. der Christ oder, noch genauer: der von Christus wissende Mensch,⁷² ist, positiv gewendet, das zur Verzweiflung fähige Tier: das *Animal desparationale*. Dieses zur Verzweiflung befähigte Wesen hat sich ein Stück weit selbst in der Hand. Dass es sich selbst (gradweise) in der Hand hat, ist indes die Folge davon, dass – und hier sehen wir mit Anti-Climacus eben einen christlichen Psychologen am Werk – Gott den Menschen aus seiner (göttlichen) Hand entlassen hat. Die Synthesis, die der Mensch ist, ist nicht an und für sich ein Missverhältnis; wäre dem so, gäbe es wohl Leid, aber keine Verzweiflung. Denn nach Anti-Climacus bedarf es zur Verzweiflung der menschlichen Freiheit und der Möglichkeit des gelingenden Selbstverhältnisses. „[O]b er verzweifelt“, schreibt der christliche Psychologe, „das liegt am Menschen selber; indes, wäre er nicht die Synthesis, so könnte er gar nicht ver-

⁶⁸ KIERKEGAARD Sören: *Die Krankheit zum Tode* (= Gesammelte Werke 17). Düsseldorf: Eugen Diederichs 1957, 8.

⁶⁹ PIEPER: *Sören Kierkegaard*, 107.

⁷⁰ „Verzweiflung ist das Missverhältnis im Verhältnis einer Synthesis, die sich zu sich selbst verhält“ (KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 11).

⁷¹ Vgl. v.a. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 25: „Das Selbst ist gebildet aus Unendlichkeit und Endlichkeit. Diese Synthese aber ist ein Verhältnis, und zwar ein Verhältnis das, obschon abgeleitet, sich zu sich selbst verhält, welches Freiheit ist. Das Selbst ist Freiheit.“

⁷² Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 10f.

zweifeln, und wäre die Synthesis nicht ursprünglich, so wie sie aus Gottes Hand kommt, in dem rechten Verhältnis, so könnte er gleichfalls nicht verzweifeln“.⁷³ Verzweiflung liegt somit in der Verantwortung des Menschen,⁷⁴ denn er hat die göttliche Hand ja in dem rechten Verhältnis verlassen. Aber wie gelingt es dem Menschen, seiner Verantwortung derart gerecht zu werden, dass er nicht verzweifelt? Anti-Climacus Antwort auf diese kardinale Frage lautet: indem er glaubt. Gott ist also die Lösung des Problems. In gewisser Weise ist er jedoch auch Teil des Problems (was Anti-Climacus so natürlich nicht unterschreiben würde). Denn für Anti-Climacus ist Gott eine Größe, zu der sich das Verhältnis, das das Selbst ist, notwendigerweise in ein Verhältnis setzen muss. Geschieht dies auf andere Weise als im Existenzmodus des Glaubens, so ist die Verzweiflung da. Für Anti-Climacus ist die Verzweiflung also wesentlich ein Missverhältnis im synthesehaften Selbst, das sich aus einem Missverhältnis zu Gott speist. Wieso ist sich Anti-Climacus seiner Sache mit Gott nun aber so sicher? Woher weiß er, dass das Selbstverhältnis ohne ein entsprechendes Gottesverhältnis unvollkommen ist bzw. aus dem Ruder läuft und in Verzweiflung mündet? Zum einen steht er schlicht dogmatisch auf dem Standpunkt eines Christenmenschen, der sich zu Gott als seinem Schöpfer bekennt. Zum anderen kommt er aber auch auf denkerischem Wege auf Gott, indem er sich nach dem Woher des Menschen fragt. Wie ist der Mensch in die Welt gekommen? „Ein solches Verhältnis [wie der Mensch EB], das sich zu sich selbst verhält“, überlegt Anti-Climacus, „ein Selbst, muss entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein anderes gesetzt sein“. Und er folgert weiter: „Ist das Verhältnis, das sich zu selbst verhält, durch ein Andres gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dies Verhältnis, das Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis, verhält sich zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat.“⁷⁵ Für Anti-Climacus besteht kein Zweifel daran, dass der Mensch sich nicht selbst gesetzt hat – eine Feststellung, der zu widersprechen, vorsichtig formuliert, reichlich kontraintuitiv ist. Der bekannte Satz, demzufolge wir als Menschen die Schmie-
de unseres eigenen Glücks sind, mag mit ein wenig Phantasie und etwas mehr gutem Willen vielleicht gerade noch angehen – dass wir uns aber so, wie wir jeweils sind, mit all unseren Vorzügen, vor allem aber auch mit unseren Fehlern und Schwächen, mit all dem also, was Günther Anders so pointiert als „*ontische Mitgift*“⁷⁶ bezeichnet, förmlich selbst geschmiedet

⁷³ KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 11.

⁷⁴ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 11.

⁷⁵ KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 9.

⁷⁶ Für Anders steht außer Frage, dass der menschliche Freiheitsanspruch zwar in seiner ganzen Maßlosigkeit ein Ich verlangt, mit dem sich das jeweilige (anspruchsvolle) Individuum voll und ganz identifizieren kann, dass aber die Wirklichkeit diesen Anspruch als unfrommen Wunsch entlarvt, wenn das Individuum seiner selbst in seiner ganzen kontingenten Endlichkeit gewahr wird: „Es gehört zum Wesen des Freiheitsanspruchs, maßstablos und

haben sollten, ist wenig plausibel. Dass die Macht, die das Selbst gesetzt hat, aber ausgerechnet der christliche Gott sein soll, steht zwar für Anti-Climacus gleichermaßen außer Zweifel, ist bei (sozusagen glaubensneutralem) Licht besehen dann aber wohl doch eher eine Glaubensfrage als eine Denknöwendigkeit. Gleichviel, das Selbst ist jedenfalls ein fremdgesetztes oder, wie Anti-Climacus sich ausdrückt, ein „abgeleitetes“ Verhältnis: „[e]in solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, dass sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem anderen sich verhält“. Diese Konstellation bedeutet nun mit Blick auf die Verzweiflung, „dass für eigentliche [bewusste EB] Verzweiflung zwei Formen möglich werden“ nämlich: „nicht man selbst sein zu wollen, sich selbst los werden zu wollen“ und „verzweifelt man selbst sein“⁷⁷ zu wollen.⁷⁸

Worauf es mir bei alledem vorzüglich ankommt, ist Anti-Climacus' Erkenntnis, dass der Mensch im Grunde an seiner eigenen Endlichkeit verzweifelt (und diese Erkenntnis gilt, mit leichten Abstrichen, auch unabhängig vom in *Die Krankheit zum Tode* eingenommenen christlichen Standpunkt)⁷⁹. Er verzweifelt, anders formuliert, im Grunde an seinem eigenen Grunde. Für Anti-Climacus ist dieser Verzweiflungsgrund Gott. Der Mensch verzweifelt am Ewigen, gerade weil er – und das ist der springende Punkt – selbst endlich ist. Sich mit der eigenen Endlichkeit abzufinden, fällt dem Menschen freilich schwer. Es käme jedoch gerade darauf an, führt Anti-

maßlos zu sein: nicht nur partiell will der Freie frei sein, nicht nur in Hinsichten das Individuum individuell, nicht nur hie und da das Ich es selbst sein, sondern absolut frei, durchaus individuell, nichts als es selbst. Aber dieser überspannte Anspruch ist ‚pathologisch‘. Auf die Dauer kann ihn das Ich nicht aufrechterhalten. Immer tritt der Moment ein, in dem es an die Grenze seiner Freiheit, seiner Individualität, seines Selbstbewusstseins stößt; in dem es sich als etwas vorfindet, was es, obwohl es mit ihm qua Individuum oder qua Selbst nicht identisch ist, doch ist: der Moment, in dem es sich als ein ‚Es‘ entdeckt. Unter ‚Es‘ verstehe ich [...] alles Nicht-Ichhafte überhaupt, alles Vor-Individuelle, welcher Art auch immer, an dem das Ich, ohne etwas dafür zu können, ohne etwas dagegen tun zu können, teilhat; dasjenige, was es, sofern es ist, auch sein, was ihm ‚mitgegeben‘ sein muss. Darum nennen wir es auch die ‚ontische Mitgift‘“ (ANDERS, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. 3. Auflage. München: Beck 2010, 69). Übrigens macht Anders die Synthesestruktur des menschlichen Selbst aus Ich- und Es-Anteilen als Quelle der Scham aus.

⁷⁷ KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 9.

⁷⁸ Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass Anti-Climacus darüber hinaus bzw. dem vorgelagert noch eine weitere Form von Verzweiflung als einer „Krankheit im Geist, im Selbst“ namhaft macht: die uneigentliche Verzweiflung, welche darin besteht, „verzweifelt sich nicht bewusst [zu sein,] ein Selbst zu haben“ (KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 8).

⁷⁹ Vgl. zur Verzweiflung an der eigenen Endlichkeit im Sinne von Endlichkeitsinkompetenz BROCK, Eike: *Böse Ohnmacht. Die Geburt des Gespenstes aus dem Geiste des Ressentiments*, in: BROCK, Eike/HONNACKER, Ana (Hgg.): *Das Böse erzählen. Perspektiven aus Philosophie, Film und Literatur* (= Philosophie Aktuell 15). Münster: LIT 2017, 13–40.

Climacus aus,⁸⁰ „im Leben „richtig abzubiegen von der Verzweiflung fort und zum Glauben hin“. Es zähle, sich „vor Gott unter seine Schwachheit [zu] demüti[gen]“. ⁸¹ Verzweiflung ist, christlich betrachtet, Sünde, weil der verzweifelnde Mensch nach radikaler Autonomie strebt,⁸² weil er sich verzweifelt selbst los werden will als derjenige, der nicht Grund seiner selbst (*causa sui*) ist und weil er, anders gewendet, verzweifelt er selbst sein will, ohne die Einschränkungen, die das Leben bzw. Gott ihm nun einmal auferlegt hat.

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Kreis nun derart schließen, dass wir den Augenblick, da Johannes Climacus sich von der Dialektik seines Vaters bezaubern lässt und infolge dessen den Weg des endlich verzweifelten Zweiflers einschlägt, als Sündenfall begreifen. Laut Vigilius Haufniensis ist es die Angst, die den menschlichen Lapsus psychologisch vorbereitet;⁸³ und wirklich haben wir gesehen, dass sich Johannes wonnevoll

⁸⁰ Während er sich Gedanken macht über eine Spielart der Verzweiflung, die er als Verzweiflung der Schwachheit bezeichnet.

⁸¹ KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 61. Sich unter seine Schwachheit zu demütigen bedeutet, genauer gesagt, sich selbst als Sünder zu begreifen, der in einem unendlichen Schuldverhältnis zu Gott bzw. als einzelner Sünder vor Gott steht. Anti-Climacus macht unmissverständlich klar, dass dieses Sündenbewusstsein eine wichtige Bedingung, wenn nicht sogar die *Conditio sine qua non* für den Eintritt ins Christentum darstellt: „Allein im Bewusstsein der Sünde gibt es den Zugang; auf einem anderen Wege hineinkommen wollen, ist Majestätsverbrechen gegen das Christentum.“ Fehlt das „demütige Bewusstsein, persönlich (als Einzelner) ein Sünder zu sein“, bleiben die Pforten des Christentums verschlossen. Der Einzelne gewahrt dann nur die schreckliche Seite des Christentums (denn als schrecklich muss es sich in der Kierkegaard'schen Rigorosität dem Auge des außenstehenden Betrachters darbieten), während ihm dessen seligmachende Dimension verborgen bleibt. Demütiges Sündenbewusstsein und damit einhergehende höchste Ehrfurcht sind für Anti-Climacus die entscheidenden hohen Hürden (eine Schwierigkeit, die Anti-Climacus durchaus begrüßt, insofern er sie dem hohen Gegenstand entsprechend für angemessen hält) auf dem Weg ins Christentum. Wer aber die Hürde der Ehrfurcht erklommen hat, wird mittels eines transformierten und transfigurierenden Blicks belohnt. Die Perspektive auf das Christentum (und – als Glaubender – vom Standpunkt des Christentums ausgehend) ist nun eine qualitativ verschiedene: „Allein das Bewusstsein der Sünde ist unbedingte Ehrfurcht; und eben weil das Christentum die unbedingte Ehrfurcht heischt, muss und will das Christentum für jede andere Betrachtungsweise sich als Wahnsinn und Grauen erweisen, eben damit der unendliche qualitative Nachdruck darauf fallen kann, dass allein das Sündenbewusstsein der Zugang ist, die Sicht ist, welche dadurch, dass sie unbedingte Ehrfurcht ist, die Milde und Liebe und die Barmherzigkeit des Christentums erblickt“ (KIERKEGAARD, Sören: *Einübung im Christentum* [= Gesammelte Werke 26]. Düsseldorf: Eugen Diederichs 1955, 68). Als heilsam kann sich das Sündenbewusstsein vor allem deswegen erweisen, weil es „die religiöse Voraussetzung für die persönliche Beziehung des Einzelnen zu Gott [ist]“ (WOLF, Jean-Claude/BUCHMÜLLER-CODONI, Catherine: *Kierkegaard – der Einzelne gegen die Masse*, in: *FZPhTh* 61 [2014] 1, 77–95, hier: 88).

⁸² Erinnern wir uns, auch Günther Anders, der Gott bei seiner Schamanalyse außen vor lässt, brandmarkt die Maßlosigkeit des absoluten Freiheitsanspruchs als „pathologisch“ (vgl. Anm. 77).

⁸³ Für Kierkegaards Angstschrift gilt, dass sie in seinem „Werk als eine Zwischenbestimmung [fungiert], die den Sündenfall zwar nicht erklärbar macht, aber doch die Bedin-

der Angstlust hingibt. Mit Anti-Climacus können wir Johannes' damaligen Zustand nun komplementär als Verzweiflung begreifen, als ein Ungleichgewicht im Selbst, dessen einer Synthesepol in den unendlichen Raum des Denkmöglichen abdriftet, um sich in hybridem Streben nach absoluter Erkenntnis sukzessive in leidenschaftlichem Denken selbst zu verzehren. Der Glaube, den Kierkegaard sowohl in *Der Begriff Angst* als auch in *Die Krankheit zum Tode* als einzigen Ausweg aus Angst und Verzweiflung ausweist, ist nun selbstredend keine Option für all jene, die, aus welchen Gründen auch immer, den christlichen Standpunkt nicht teilen mögen.⁸⁴ Allerdings ist die Akzeptanz der eigenen Endlichkeit ein wesentliches Moment dieses verzweiflungslösenden Glaubens, und gerade dieses Moment scheint mir ein vielversprechender Ausgangspunkt (als anvisiertes Ideal) und zugleich Zielpunkt (den es vermutlich immer wieder neu anzulaufen gilt) auch eines säkularen Umgangs mit der Verzweiflung zu sein. Der im säkularen Sinne endlichkeitskompetente Mensch (eine Möglichkeit, die Vigilius Haufniensis und Anti-Climacus allerdings bestreiten würden) müsste freilich damit fertig werden, dass ihm im Unterschied zum gläubigen Menschen der Zugang zum „ewig sichere[n] Gegengift gegen Verzweiflung“, nämlich zur „Möglichkeit“ selbst unter unmöglichen Bedingungen verwehrt ist – ein Antidot, dessen Rezeptur lautet, dass alles möglich ist „bei Gott [,] in jedem Augenblick“.⁸⁵ Dieses Mittel bietet nun zwar den Vorteil, dass es, bildhaft gesprochen, trotz seiner hohen Wirksamkeit nicht verschreibungspflichtig ist, so dass potenziell jeder Mensch (*post christum natum*) darauf zugreifen kann; es weist jedoch unglücklicherweise auch einen gravierenden Nachteil auf, denn es lässt sich schlechterdings nicht allgemeinverbindlich erklären, wie es einzunehmen sei.⁸⁶ Anders als vielleicht (auch das ist nicht abschließend geklärt) Vigilius Haufniensis und Anti-Climacus ist Johannes Climacus die Einnahme, womöglich infolge von zu leidenschaftlichem Denken, jedenfalls nicht gelungen. So endet sein vom Zweifel bewegtes Leben offenbar unter dem unheilvollen Stern der Verzweiflung.

gungen seiner Möglichkeit aufzudecken hilft“ (BOOMGARDEN, Jürgen: *Das verlorene Selbst. Eine Interpretation zu Sören Kierkegaards Schrift „Die Krankheit zum Tode“* [= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 140]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 25).

⁸⁴ Streng genommen muss man indes sagen: den christlichen Standpunkt in der kompromisslosen Version Kierkegaards, der nicht nur selbst immer wieder darauf hinweist, dass der Glaube ein Ärgernis für den Verstand darstellt, sondern insbesondere in *Furcht und Zittern* auch die grausame Seite des Glaubens, der mitunter verlangen mag, das Ethische zu „suspendieren“, ins Licht rückt. Vgl. zur Grausamkeit des Gottesverhältnisses bei Kierkegaard MARQUARD, Odo: *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie* (= Was bedeutet das alles). Stuttgart: Reclam 2013, v.a. 158f. und 162f.

⁸⁵ KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 37.

⁸⁶ Der Punkt ist der, dass Anti-Cimacus' Verzweiflung nur mit religiösen Mitteln für behandelbar hält. Eine religiöse Antwort auf ein Problem ist aber keine praktische Lösung, die sich nach einem festgelegten Schema oder mittels bestimmter, recht eigentlich technischer Handgriffe erreichen lässt.

Zusammenfassung

Während der platonische Sokrates auf die Macht der Dialektik zur moralischen Selbstbesinnung setzt, erfährt Kierkegaard das Denken von Jugend an zumal als unheimlich, insofern es alles bislang für wahr Gehaltene in Zweifel zu ziehen vermag. Dennoch kann sich Kierkegaard der Leidenschaft des Denkens nicht entziehen. Bald erkennt er, dass Zweifel leicht in Verzweiflung umschlägt. Als einzigen Ausweg aus der Verzweiflung sieht er freilich den Glauben. Mit dem Glauben geht derweil die Affirmation der eigenen Endlichkeit einher und das ist der Schlüssel zum nicht verzweifelten Leben. Doch sollte die Versöhnung mit der eigenen Endlichkeit tatsächlich nur kraft des Glaubens möglich sein?

Abstract

Unlike Plato's Socrates, who relies on the power of dialectics for the benefit of moral self-reflection, Kierkegaard, while still young, experienced in particular the uncanny side of thinking – since everything can be called into question by skeptical thinking. Nonetheless, he could not resist the passion of thinking. Soon he recognized that doubt easily turns into desperation. Certainly, for Kierkegaard, there is no way out of desperation other than by faith. True faith implies the affirmation of one's finitude – and that is the key to the non-desperate life. But should the reconciliation with one's own finitude really only be possible in virtue of faith?