

Das unmittelbare Selbstverhältnis bei Søren Kierkegaard

Jörg Disse, Freiburg

Im Zentrum eines der Forschungsschwerpunkte gegenwärtiger Philosophie steht – zumindest im angelsächsischen und deutschsprachigen Raum – die Frage des unmittelbaren Selbstverhältnisses. Davon ausgehend, daß meinen intentionalen Akten ein mit sich identisch bleibendes Subjekt zugrundeliegen muß, soweit diese Akte von mir sinnvoll als *meine* Akte identifiziert werden sollen, ergibt sich folgendes Problem: Woher hat das Subjekt die Gewißheit, daß seine Akte, etwa Reflexionen oder Vorstellungen, auch wirklich von ihm selbst vollzogen wurden?

Von Descartes bis Kant wurde jede Vorstellung als von einer Vorstellung der Vorstellung begleitet gedacht, einer Selbstvorstellung, die garantiert, daß ich die erste Vorstellung rückblickend als *meine* Vorstellung zu identifizieren vermag. Die Einheit des Subjekts mit sich selbst ist damit aber noch nicht gewährleistet. Die Selbstvorstellung als Akt eines sich selbst Gegenüberstellens vermag das durch sie vergegenwärtigte Vorstellen nicht als das des gerade Vorstellenden zu bestimmen. Durch die Selbstreflexion stelle ich mich lediglich mir selbst gegenüber als ein von mir verschiedenes Ich-Objekt, und es bedarf eines weiteren Reflexionsaktes, um dieses Ich-Objekt mit dem gerade vorstellenden Subjekt gleichzusetzen. Dieser einmal vollzogene Reflexionsakt muß aber wiederum mit dem gerade vorstellenden Subjekt identifiziert werden und so fort.¹

Die Einsicht in den unendlichen Regressus des reflexiven Selbstbewußtseins führt zu der Annahme, daß es noch ein weiteres Bewußtsein geben muß, ein Bewußtsein, in dem – wie Fichte sich ausdrückt – Subjekt und Objekt unmittelbar zusammenfallen.² Ein solches Bewußtsein läßt sich

1 Fichte beschreibt diesen unendlichen Regressus wie folgt: „Man hat bisher so gefolgert: Entgegen gesetzter Dinge oder äußerer Objekte können wir uns nicht bewußt sein, ohne uns selbst bewußt zu sein, d. h. uns selbst Objekt zu sein. Durch den Akt unseres Bewußtseins, dessen wir uns dadurch bewußt werden können, daß wir uns wieder als Objekt denken, und dadurch Bewußtsein von unserem Bewußtsein erlangen. Dieses Bewußtseins von unserem Bewußtsein werden wir aber wiederum nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten, und also ins Unendliche fort.“ (*J. G. Fichtes Nachgelassene Schriften*, hg. v. H. Jacob, Bd. II, Berlin 1937, 356).

2 Fichte: „Sonach gilt folgender Satz: es gibt ein Bewußtsein, in welchem das Subjektive und das Objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut Eines und dasselbe sind. Ein solches

aber – soll der Subjekt-Objekt Gegensatz wirklich überwunden werden – nicht anders denken als im Sinne eines präreflexiven Mit-sich-vertraut-Seins: Es handelt sich um eine Selbstgegenwart noch vor jeder reflexiven Rückwendung des Subjekts auf sich selbst. Ohne die der Subjekt-Objekt Trennung vorgängige Selbstgegenwart – ein in der Moderne zuerst bei Novalis als nicht-setzendes, bei Schleiermacher als unmittelbares Selbstbewußtsein beschriebenes Moment – ist keine Einheit des Subjekts mit sich selbst möglich.³

Auch im Denken von Kierkegaard gibt es eine vorreflexive Selbstgegenwart, und Kierkegaard kannte zumindest die Ausführungen von *Schleiermacher* in *Der christliche Glaube* bezüglich dieser Frage. Jedoch geht es Kierkegaard im Gegensatz zum Idealismus nicht um eine transzendental-philosophische Begründung der Identität des vorstellenden Subjekts mit sich selbst, sondern um die *Möglichkeit konkreten Existierens*. Gerade in diesem Punkt scheint mir eine Auseinandersetzung mit Kierkegaards Bewußtseinstheorie einen originellen Beitrag zum gegenwärtigen Forschungsstand leisten zu können. Nicht das ‚reine‘ Subjekt als abstrakter Ausgangspunkt intentionaler Akte ist in seinem Werk Gegenstand der Reflexion, sondern der konkrete Mensch. Kierkegaards Denken steht für eine Wende von der abstrakten Subjektivität des Idealismus zur konkreten Person, die erneut aufgegriffen werden muß, denn sie wurde zwar in unserem Jahrhundert durch das dialogische und personalistische Denken weitergeführt, droht aber heute wieder in Vergessenheit zu geraten.

Dabei möchte ich an Kierkegaards bewußtseinstheoretischen Ansatz mit der Frage herantreten, ob es ihm gelingt, nicht nur in bezug auf das Subjekt als solches das Denken auf die Ebene des konkreten Individuums zurückzuführen, sondern auch dessen *unmittelbares Selbstverhältnis* als konkretes zu konzipieren. Das unmittelbare Selbstverhältnis muß als ein Verhältnis gedacht werden, durch das der ganze Mensch sich unmittelbar-konkret auf sich selbst bezieht. Auf diese Weise ist er nicht nur seinem Ansichsein, sondern auch seinem Fürsichsein nach konkret. Erst damit ist die Wende zur konkreten Person wirklich vollendet, daß der Mensch als sich selbst ganzheitlich-konkret *gegenwärtig* bestimmt wird.

Ich beginne meine Ausführungen damit, bei Kierkegaard das Vorhanden-

Bewußtsein sonach wäre es, dessen wir bedürfen, um das Bewußtsein überhaupt zu erklären“. (*Werke*, hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845/46, I, 527).

³ Zu den Selbstbewußtseinstheorien der deutschen Romantik, insbesondere von Novalis und Schleiermacher vgl. Manfred Frank, *Das Problem ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik*, München 1972, 144ff, sowie M. F., *Das individuelle Allgemeine*. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt am Main, 1977, 91–114.

sein eines unmittelbaren Selbstverhältnisses nachzuweisen. Anschließend befrage ich es im Hinblick auf das von mir geforderte Kriterium der Konkretion. Es wird sich zeigen, daß die Pseudonyme *Climacus* und *Haufnien-sis*, die dieses Selbstverhältnis vor allem thematisieren, eine jeweils unterschiedliche Auffassung vertreten, wobei letztlich bei keinem dieser beiden Ansätze von einer umfassend-konkreten Selbstgegenwart die Rede sein kann. Kierkegaard ist es nicht gelungen, die von ihm begonnene Rückführung zum konkreten Individuum konsequent zu Ende zu denken, dennoch zeigt er die Richtung an zu einer Theorie der konkreten Selbstgegenwart.

I

Grundlegend für Kierkegaards Bewußtseinstheorie ist die unter dem Pseudonym Climacus verfaßte, aber von Kierkegaard nicht zu Ende geführte Schrift *De omnibus dubitandum est*. Der mitten in der Ausführung abbrechende zweite Teil befaßt sich – in Auseinandersetzung mit dem Anspruch neuzeitlichen Denkens, die Philosophie müsse mit dem Zweifel beginnen – mit der Ermittlung der „ideelle[n] Möglichkeit des Zweifels im Bewußtsein“.⁴ Wie muß das Bewußtsein beschaffen sein, damit Zweifel möglich ist? Dabei fragt Climacus zuerst negativ, „wie das Bewußtsein beschaffen sei, wenn es den Zweifel außerhalb seiner habe“. Ein solches Bewußtsein nennt Climacus ein „unmittelbares“ Bewußtsein (PB 153 / IV B1, 145), d. h. im Sinne Fichtes, ein einfaches Vorstellen und Wahrnehmen von Inhalten. Der Zweifel steht außerhalb dieses Bewußtseins, weil es für ein unmittelbares Bewußtsein keinerlei stellungnehmenden Bezug auf die vorgestellten Inhalte gibt. Alles, worauf sich hier das Subjekt richtet, ist für es da, ohne daß die Frage nach der Wahrheit des Gegebenen gestellt werden könnte, d. h. unmittelbar ist gewissermaßen sowohl alles wahr als auch unwahr: „Die Unmittelbarkeit ist eben die Unbestimmtheit. In der Unmittelbarkeit ist keine Beziehung; denn sobald die Beziehung vorhanden ist, ist die Unmittelbarkeit aufgehoben. Unmittelbar ist daher alles wahr, aber diese Wahrheit ist im nächsten Augenblick Unwahrheit; denn unmittelbar ist alles unwahr. Kann das Bewußtsein in der Unwahrheit bleiben, so ist die Frage nach der Wahrheit aufgehoben“ (PB 154 / IV B1, 145f). Beziehung ist in der Unmittelbarkeit zwar in dem Sinne vorhanden, daß ein Subjekt ein Objekt vorstellt, nicht aber im Sinne eines *Selbstverhältnisses*. Die

⁴ Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 10: Philosophische Brocken. *De omnibus dubitandum est*, übers. von E. Hirsch, Düsseldorf/Köln 1955 ff, 153, bzw. Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, København 1901–1906, Bd. IV, B1, 145. Hinfert zit. als PB bzw. IV B1.

Frage nach der Wahrheit jedoch setzt die Hinterfragbarkeit der unmittelbaren Vorstellung voraus, und hinterfragt werden kann nur, wo das Bewußtsein sich selbst zum Gegenstand macht.

Wie muß das Bewußtsein beschaffen sein, damit eine Stellungnahme zu den unmittelbaren Bewußtseinsinhalten möglich ist? Kierkegaard unterscheidet im Anschluß an seine Ausführungen zum unmittelbaren Bewußtsein zwischen Unmittelbarkeit und Sprache bzw. Realität und Idealität und bezeichnet das eigentliche Bewußtsein als den „Widerspruch“ zwischen beiden: „Die Unmittelbarkeit ist die Realität, die Sprache ist die Idealität, das Bewußtsein ist der Widerspruch“ (PB 155/IV B1, 146). Indem wir uns mittels einer Aussage auf die Realität beziehen, entsteht ein Gegensatz von Realität und Idealität, wobei das Bewußtsein der Ort ist, an dem dieser Gegensatz als Widerspruch ausgetragen wird. Ein Widerspruch entsteht in dem Sinne, daß durch eine Aussage über die Realität auf die Realität als solche nicht eigentlich Bezug genommen wird, „denn was ich sage, ist die Idealität“ (PB 155/IV B1, 146). Der Widerspruch besteht darin, daß das Verhältnis zur Realität die Immanenz der Idealität nicht zu durchbrechen vermag: „() indem ich sie (die Realität; JD) in der Sprache ausdrücke, ist der Widerspruch da, da ich sie gar nicht ausdrücke sondern etwas anderes erzeuge“ (PB 155/IV B1, 146). Es ist unmöglich, die Realität als solche zu sagen; sagen kann man etwas über die Realität, nicht die Realität selbst. Gleich im darauffolgenden Absatz aber erhält der Begriff Widerspruch eine ganz andere Bedeutung. Wenn Climacus' Aussagen logisch konsequent sind, kann der erste Widerspruch daher höchstens ein Widerspruch der Möglichkeit nach genannt werden. Das Bewußtsein als ein Verhältnis zwischen Realität und Idealität entsteht eigentlich erst dadurch, daß Realität und Idealität sich in Wahrheit *berühren*. Auf dieser Grundlage unterscheidet Climacus zwischen zwei Möglichkeiten des Bewußtseins als Verhältnis: „Ich kann entweder die Realität ins Verhältnis setzen zur Idealität oder die Idealität ins Verhältnis zur Realität“ (PB 155/IV B1, 146). Die Realität ins Verhältnis setzen zur Idealität steht für den Vorgang des Erkennens, die Idealität ins Verhältnis setzen zur Realität bezeichnet das Ethische (vgl. PB 164/IV B13, 18). Weiter heißt es dann: „Solange dieser Austausch (zwischen Realität und Idealität; JD) ohne gegenseitige Berührung vor sich geht, ist das Bewußtsein nur nach seiner Möglichkeit da“ (PB 155/IV B1, 147). Was ist hier unter Berührung zu verstehen? Etwas weiter im Text wird statt Berührung das Wort ‚Zusammenstoß‘ verwendet, so daß folgende Aussage vorzuliegen scheint: Lediglich eine Aussage über die Realität machend, ohne diese Aussage mit ihr zu konfrontieren, d. h. die Frage der Übereinstimmung von Realität und Idealität zu stellen, trete ich

nicht eigentlich ins Verhältnis zur Realität – ebenso wenn ich eine Idealität ethisch in Realität umzusetzen versuche, ohne über die Verwirklichbarkeit dieses Vorhabens zu reflektieren. Es bedarf eines ‚Zusammenstoßes‘ von Realität und Idealität, um zu einer Stellungnahme zu gelangen, die über Wahrheit oder Unwahrheit entscheidet; sonst bliebe auch hier letztlich alles wahr oder „gefüllt“: „In der Idealität ist ebenso alles gefüllt wie in der Realität alles wahr ist“ (PB 155 /IV B1, 147).

Die Unterscheidung zwischen einem Austausch mit oder ohne „gegenseitige Berührung“ führt Climacus mit Hilfe einer Differenzierung zwischen Reflexion und Bewußtsein weiter aus. Im Anschluß an Hegels Verstandesbegriff wird die Reflexion als ein Vermögen angesehen, welches die Realität in ihrer Gegensätzlichkeit erfaßt. Mittels Reflexion erkennt der Mensch sich als Einheit von Leib und Seele, Endlichkeit und Unendlichkeit usw. . . . Climacus bezeichnet die Reflexion in diesem Sinne als „zweiteilig“: „Er beobachtete zugleich, daß die Bestimmungen der Reflexion stets *zweiteilig* (*dichotomisch*) seien. 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 unmöglich wird“ (PB 155 /IV B1, 147). In der Reflexion ist das Verhältnis der Gegensätze zueinander lediglich möglich, denn es kommt zu keiner Berührung. Das Bewußtsein hingegen ist „dreiteilig“. Während die Reflexion die Realität nur vorstellt, bezieht das Bewußtsein das Reflektierte noch ein weiteres Mal auf die Realität, d. h. es löst sich zugleich vom Reflektierten, um das Reflektierte mit jener Realität zu konfrontieren, über die reflektiert wurde. In der Reflexion bestimme ich ein Objekt; im Bewußtsein beziehe ich das bestimmte Objekt noch einmal auf die Realität, für die es stehen soll. Zur Veranschaulichung der Dreiteiligkeit des Bewußtseins greift Climacus auf folgendes Beispiel zurück: „Die Bestimmungen des Bewußtseins hingegen sind stets *dreiteilig* (*trichotomisch*), was auch die Sprache zeigt. Denn wenn ich sage: ich werde *mir dieses Sinneneindrucks* bewußt, so sage ich eine Dreiheit“ (PB 156 /IV B1, 157). Climacus geht es um den Unterschied zwischen einer Aussage wie „Ich sehe einen Baum“ und „Ich bin mir bewußt, einen Baum zu sehen“. Im ersten Fall setze ich mittels Reflexion den Gegensatz von einem Ich und einem Sehen des Baumes, während ich im zweiten Fall sowohl das Ich und das Sehen des Baumes als auch das Bewußtsein, den Baum zu sehen, setze. Ein dreiteiliges Bewußtsein ist die Voraussetzung für ein wahres Verhältnis von Idealität und Realität, denn nur indem ich das Reflektierte von mir abhebe, vermag ich es auf die Realität, die es aussagt, zu beziehen. Weil es ein Drittes gibt, kann ich an der Übereinstimmung von Idealität und Reali-

tät zweifeln oder nicht: „Wäre nichts anderes als Dichotomien da, so wäre kein Zweifel da; denn die Möglichkeit des Zweifels liegt eben in dem Dritten, welches die Zwei zueinander ins Verhältnis setzt“ (PB 156/IV B1, 157).

Die Bewußtseinstheorie von *De omnibus dubitandum est* zielt somit auf ein Verständnis von Bewußtsein als einem Zwischen von Idealität und Realität. Kierkegaard nimmt dies wörtlich, indem Bewußtsein mit dem Begriff des Interesses im Sinne eines *inter-esse* gleichgesetzt wird: „Das Bewußtsein hingegen ist das Verhältnis und damit das Interesse, eine Doppelheit, welche vollständig und mit prägnantem Doppelsinn ausgedrückt ist in dem Wort Interesse (interesse)“ (PB 157/IV B1, 148). Die Doppelheit besteht darin, daß das Bewußtsein sowohl Interesse im Sinne von Anteilnahme als auch Inter-esse als das Zwischen von Idealität und Realität ist.

II

Es gelingt Climacus in *De omnibus dubitandum est* im Grunde aber gar nicht, das Bewußtsein wirklich als ein Zwischen von Idealität und Realität zu bestimmen, denn wie anders soll die Idealität über das Bewußtsein auf die Realität bezogen werden, wenn nicht so, daß die Realität wiederum in die Idealität hineingenommen wird? Indem eine Aussage mit der Realität verglichen wird, auf die sie sich bezieht, wird auch diese Realität zu etwas Vorgestelltem und somit letztlich wieder Idealem. In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* finden wir im Hinblick auf dieses Problem eine kritische Auseinandersetzung mit der Definition von Wahrheit als Übereinstimmung von Denken und Sein. Das Sein, mit dem das Denken in Übereinstimmung gebracht wird, ist immer schon eine Abstraktion von jenem konkreten Sein, auf welches eigentlich Bezug genommen werden soll: „Das Sein muß also in jenen Definitionen (d. h. die Wahrheit „als die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, oder () mehr idealistisch als die Übereinstimmung des Seins mit dem Denken“) viel abstrakter gefaßt werden, nämlich als die abstrakte Wiedergabe oder das abstrakte Vorbild dessen, was das Sein in concreto als empirisches Sein ist“.⁵ Das Verhältnis zwischen dem Denken und der abstrakten Wiedergabe des Seins ist „eine Tautologie, d. h. Denken und Sein bedeuten ein und dasselbe, und die Übereinstimmung, von der gesprochen wird, ist nur die abstrakte Identität mit sich selbst“ (UN I, 180f /VII 158). Soll das Bewußtsein wirklich ein

⁵ Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16: Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Teil 1, 179, bzw. Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, Bd. VII, 157. Hinfort zit. als UN I bzw. VII.

Zwischen von Idealität und Realität sein, soll es wirklich zu einer Berührung kommen, so muß es für das Subjekt ein Verhältnis zur Realität qua Realität geben. Diese Einsicht ist Kierkegaard in *De omnibus dubitandum est* entweder entgangen oder die Ausführungen brechen ab, bevor dieser Punkt berührt werden konnte.

Erst in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* nimmt Climacus dieses Moment in seine Bewußtseinstheorie auf. Auch hier geht Climacus vom Gegensatz von Idealität und Realität aus, jedoch im Sinne eines Gegensatzes von Denken und Existenz, womit die Bewußtseinstheorie in einen besonderen Rahmen gestellt wird, denn unter Existenz ist weder die reine Faktizität als solche zu verstehen noch die Wirklichkeit insgesamt, sondern das konkrete In-der-Welt-Sein des jeweils auf sich selbst reflektierenden Individuums. Es geht nicht um das Verhältnis zur Realität überhaupt, sondern um dasjenige zu der je eigenen, d. h. um das Bewußtsein, „ein existierender einzelner Mensch zu sein“ (UN I, 181/VII 159).

Auf dieser Grundlage wird die Bewußtseinstheorie von *De omnibus dubitandum est* wieder aufgegriffen. Das Denken ist das, was „von der Existenz absieht“.⁶ In dem Augenblick, in welchem der Mensch seine eigene Konkretheit denkt, verwandelt er sie in etwas Abstraktes; er vermag die Existenz niemals qua Existenz zu denken. Der Gegensatz von Denken und Existenz wird in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* auch als Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit bezeichnet. Alles Gedachte ist „in der Sprache der Wirklichkeit“ (UN II, 16/VII 270), d. h. vom Standpunkt der Wirklichkeit selbst, eine Möglichkeit. Durch das Medium des Denkens wird die Wirklichkeit zu einer „gedachten Wirklichkeit“, zu einer Wirklichkeit, deren Verwirklichung eigentlich noch aussteht.

Dieses Verhältnis aber ergänzt Climacus jetzt durch ein weiteres Verhältnis, welches die Wirklichkeit nicht wiederum in eine Möglichkeit verwandelt. Es gibt ein Verhältnis zur Wirklichkeit, das mehr ist als ein abstraktes Wissen von dieser Wirklichkeit: „Jedes Wissen um Wirklichkeit ist Möglichkeit; die einzige Wirklichkeit, um die ein Existierender mehr als wissend ist, ist seine eigene Wirklichkeit, daß er da ist; und diese Wirklichkeit ist sein absolutes Interesse“ (UN II, 17/VII 271). Erst mit dieser Aussage wird ein Verhältnis zur Wirklichkeit gesetzt, welches die Immanenz der Idealität durchbricht. Es gibt eine Wirklichkeit, auf die der Mensch sich über die stets vermittelnde Idealität hinaus unmittelbar zu beziehen vermag. Diese Wirklichkeit ist er selbst, und er erfaßt sich selbst, so hier, nicht

6 Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16: Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Teil 2, 14, bzw. Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, Bd. VII, 269. Hinfort zit. als UN II bzw. VII.

seinem Wesen, sondern seiner Faktizität nach, tritt unmittelbar mit dem *Daß* seiner Existenz in Berührung. Es gibt ein *unmittelbares Selbstverhältnis*, durch das jeder Mensch sich auf sich selbst als der real Existierende bezieht, der er immer schon ist, als der er sich aber mit Hilfe des Denkens niemals einzuholen vermag.

Dieses unmittelbare Selbstverhältnis erst macht das Bewußtsein zu einem wahren Zwischen von Denken und Existenz, Idealität und Realität. Im Bewußtsein muß der Mensch sowohl mittelbar als auch unmittelbar auf sein Existieren bezogen sein, denn verhielte er sich nicht immer auch unmittelbar zu sich selbst, bliebe das Bewußtsein in der Immanenz der Idealität gefangen. Wie in *De omnibus dubitandum est* wird für das Bewußtsein auch in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* der Begriff des Interesses verwendet: „Für den Existierenden ist das Existieren sein höchstes Interesse, und die Interessiertheit am Existieren die Wirklichkeit. Was Wirklichkeit ist, kann in der Sprache der Abstraktion nicht angegeben werden. Die Wirklichkeit ist ein inter-esse zwischen der hypothetischen Einheit von Denken und Sein der Abstraktion“ (UN II, 15/VII 270).⁷ Zu Recht wird hier der Begriff Wirklichkeit mit dem Interesse selbst gleichgesetzt, denn die eigene Wirklichkeit, auf die der einzelne Mensch sich im Interesse bezieht, ist nichts anderes als das immer schon in einem unendlichen Interesse Begriffensein selbst. Ein Wesensmerkmal der Existenz im Sinne Kierkegaards ist es, stets strebend zu sein, ein Streben, das als ein unendlich auf sich selbst bezogenes das Interesse ist. Mit dem Zwischensein zwischen der „hypothetischen Einheit von Denken und Sein der Abstraktion“ aber ist gemeint, daß das Interesse ein Zwischen von Bestimmungen ist, die in der Abstraktion, d. h. der Möglichkeit nach als Einheit vorgestellt werden.⁸

Nur aus wenigen Stellen in Kierkegaards Werk wird ersichtlich, daß ein unmittelbares Selbstverhältnis als ein unverzichtbares Moment seiner Bewußtseinstheorie anzusehen ist. Weil es ihm nicht um direkte, sondern indirekte Mitteilung geht, bleibt eine eigentliche *Theorie* des Interesses nur angedeutet. Der Leser soll nicht zur theoretischen Betrachtung, sondern zum praktischen Vollzug angeregt werden. Im *Begriff Angst* hebt Kierkegaard dies gerade in bezug auf das Interesse – in dieser Schrift als Ernst bezeichnet – ausdrücklich hervor: „Soweit meine Kunde reicht, ist mir

7 In eigener Übersetzung.

8 Keinen Sinn ergibt die Übersetzung von E. Hirsch: „Die Wirklichkeit ist ein inter-esse zwischen der Abstraktion hypothetischer Einheit von Denken und Sein.“ Der dänische Text lautet: „Virkeligheden er et inter-esse mellem Abstraktionens hypothetiske Eenhed af Tænken og Væren.“

nicht bekannt, daß eine Definition dessen, was Ernst ist, vorhanden wäre. Falls es wirklich an dem ist, sollte es mich freuen, nicht, weil ich ein Gönner des modernen, verfließenden und zusammenlaufenden Denkens wäre, das die Definition abgeschafft hat, sondern weil es in Beziehung auf Existenzbegriffe stets einen sicheren Takt verrät, sich der Definitionen zu enthalten, weil man unmöglich geneigt sein kann, dasjenige, was wesentlich auf andre Art verstanden werden muß, was man selbst auf andre Art verstanden hat, in der Form der Definition zu erfassen, wodurch es so leicht ein Fremdes, etwas ganz Andres wird. Wer wirklich liebt, kann schwerlich Freude, Befriedigung geschweige Förderung darin finden, sich zu plagen mit einer Definition dessen, was Liebe eigentlich ist. Wer in täglichem und doch feierlichem Umgang mit der Vorstellung lebt, daß ein Gott ist, könnte schwerlich wünschen, sich dies selbst zu verderben, oder sich verdorben zu sehen dadurch, daß er selbst eine Definition zusammenflickte dessen, was Gott ist. So denn auch mit dem Ernst, er ist ein so ernsthaftes Ding, daß sogar eine Definition von ihm Leichtsinns ist“.⁹

Gerade im *Begriff Angst* – und zwar unmittelbar im Anschluß an dieses Zitat – finden wir jedoch nochmals eine Bestätigung dafür, daß Kierkegaard das Interesse bzw. den Ernst als eine Einheit von Reflexion und unmittelbarem Selbstverhältnis denkt. Vigilius Haufniensis lehnt es ab, eine Definition des Ernstes zu geben, will aber doch „einige orientierende Bemerkungen“ zu dem, was darunter zu verstehen ist, hinzufügen. Dabei stützt er sich auf eine Definition des Gemüts von K. Rosenkranz: „Wiewohl ich nicht geneigt bin, eine Definition des Ernstes zu geben oder den Scherz der Abstraktion mit dem Ernst zu treiben, will ich doch einige orientierende Bemerkungen hersetzen. In der Psychologie von Rosenkranz findet sich eine Definition von ‚Gemüt‘. Er sagt S. 322, daß Gemüt Einheit von Gefühl und Selbstbewußtsein sei. In der vorhergehenden Erörterung erklärt er vortrefflich, „daß das Gefühl zum Selbstbewußtsein sich aufschließe, und umgekehrt, daß der Inhalt des Selbstbewußtseins von dem Subjekt als der seinige gefühlt wird. Erst diese Einheit kann man Gemüt nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntnis, das Wissen vom Gefühl, so existiert nur der Drang des Naturgeistes, der Turgor der Unmittelbarkeit. Fehlt aber das Gefühl, so existiert nur ein abstrakter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Daseins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes Eines geworden ist“ (vgl. S. 320/21).“ (BA 153f/IV 413f)

⁹ Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 11/12: *Der Begriff Angst*. Vorworte, 152f. bzw. Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, Bd. IV, 412f. Hinfort zit. als BA bzw. IV.

Dieses „längste deutsche Zitat in Kierkegaards schriftstellerischem Werk“¹⁰ beschreibt als Gefühl genau das, was in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* als das ‚Mehr‘ als ein Wissen bezeichnet wird. Das Selbstbewußtsein ist nach K. Rosenkranz die „geistige Tat“, durch die der Geist „sich in sich selbst von sich“ unterscheidet,¹¹ während das Gefühl gewährleistet, daß der Inhalt des Selbstbewußtseins vom Subjekt als der seinige gefühlt wird, d. h. daß das Ich-Objekt als Inhalt des Selbstbewußtseins durch ein Selbstgefühl mit dem das Ich-Objekt projizierenden Ich-Subjekt unmittelbar identifiziert wird. Gäbe es dieses Gefühl nicht, so gäbe es auch keine Gewißheit, daß ich selbst es bin, der sich denkt. Nicht um diesen transzendentalphilosophischen Beweis geht es Kierkegaard, aber er verwendet K. Rosenkranz' Ansatz, um einen wesentlichen Bestandteil seiner eigenen Bewußtseinsauffassung zumindest andeutungsweise zu verdeutlichen. Damit zeigt sich zugleich auch die Nähe von Kierkegaards Bewußtseinstheorie zu derjenigen von Schleiermacher.

III

Wenden wir uns jetzt der näheren Bestimmung dieses unmittelbaren Selbstverhältnisses zu. Inwieweit wird es von Kierkegaard als konkrete Selbstgegenwart gedacht? Untersuchen wir, welches die Wirklichkeit des Selbst ist, mit der der Mensch unmittelbar in Berührung kommt. Climacus nennt diese Wirklichkeit in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* die *ethische Wirklichkeit*: „Die einzige Wirklichkeit, die es für einen Existierenden gibt, ist seine eigene ethische“ (UN II, 17/VII 271). In einem engen Sinne steht der Begriff des Ethischen bei Kierkegaard für das ethische Stadium als eine Lebensform, in der der Mensch sich von der praktischen Vernunft leiten läßt, d. h. sich auf sich selbst als Existierender über die Vermittlung eines allgemeinen Vernunftgesetzes bezieht. Ethisch ist aber zugleich – und das ist die für die *Unwissenschaftliche Nachschrift* maßgebende Verwendung dieses Begriffs – jegliches Verhältnis eines Existierenden zu seiner Existenz qua Existenz. In diesem umfassenderen Sinn hebt Climacus den ethischen vom poetischen oder intellektuellen Standpunkt ab. Denn beiden letzteren geht es um ein Aufheben der Wirklichkeit in die Möglichkeit, nicht um ein unmittelbares Verhältnis zur Wirklichkeit selbst: „In bezug auf

10 Anmerkung Nr. 252 von E. Hirsch, BA 269.

11 K. Rosenkranz, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, ²1843, 220. Die Seitenzahlen bei Kierkegaard beziehen sich auf die erste, mir nicht zugängliche Ausgabe.

die Wirklichkeit steht, vom poetischen und intellektuellen Standpunkt aus gesehen, die Möglichkeit höher; das Ästhetische und das Intellektuelle ist interesselos. () Sobald ich anfangen, mein Denken teleologisch in bezug auf etwas anderes machen zu wollen, ist das Interesse mit im Spiel. Sobald das da ist, ist das Ethische mit zur Stelle“ (UN II, 19f/VII 273f). Und: „Vom ethischen Standpunkt aus gesehen steht die Wirklichkeit höher als die Möglichkeit“ (UN II, 21/VII 275). Auch mit dem ästhetischen Standpunkt ist hier nicht das ästhetische Stadium gemeint, sondern der Standpunkt des Dichters oder Künstlers, der die Wirklichkeit durch das Medium der Phantasie in die Möglichkeit hineinnimmt.

Welche Wirklichkeit aber ist mit der je eigenen, ethischen Wirklichkeit gemeint? In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* beschränkt Kierkegaard diese Wirklichkeit radikal auf die Innerlichkeit. Die je eigene Wirklichkeit ist nicht das umfassende In-der-Welt-Sein des konkreten Menschen, sondern Idealität, allerdings nicht die Idealität des Denkens oder der Phantasie, sondern die Idealität der Innerlichkeit: „Was ist denn die Wirklichkeit? Sie ist die Idealität. Aber ästhetisch und intellektuell ist die Idealität die Möglichkeit (die Zurückführung der Wirklichkeit auf die Möglichkeit – ab esse ad posse). Ethisch ist die Idealität die Wirklichkeit im Individuum selbst. Die Wirklichkeit ist die Innerlichkeit, unendlich interessiert am Existieren, welches das ethische Individuum für sich selbst ist“ (UN II, 27/VIII 280). Innerlichkeit bezeichnet bei Kierkegaard wesentlich dasselbe wie Subjektivität. Subjektivität aber steht für die affektiv-volitve Natur des Menschen: Subjektivität ist Leidenschaft.¹² Dabei versteht Kierkegaard Leidenschaft stets als unendliche, und zwar sowohl in einem metaphysischen Sinne – die Unendlichkeit ist Ursprung und Telos der Leidenschaft – als auch im Sinne eines unendlich auf die Unendlichkeit ausgerichteten Strebens. Der Mensch ist eine Zusammensetzung von Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit, so daß sämtliches Streben der Unendlichkeit entspringt und in sie zurückstrebt, d. h. das Streben bekommt einerseits „von der entscheidenden Leidenschaft der Unendlichkeit den Impuls“ (UN I, 194/VII 170), andererseits ist das Subjekt „unendlich in Leidenschaft für seine ewige Seligkeit interessiert“ (UN I, 53/VII 43). Innerlichkeit steht somit zum einen für den unzeitlichen Impuls im Menschen, zum anderen für das zeitigende Streben, welches aus diesem Impuls hervorgeht. Die unzeitliche Innerlichkeit aber ist die von Climacus angesprochene Idealität als der Bereich der noch nicht in Handlung umgesetzten Intentionen, wie aus folgendem Zitat hervorgeht: „Im zweiten Ab-

12 UN I, 120/VII 106: „Leidenschaft () ist gerade die Subjektivität“.

schnitt, Kap. III wurde die These aufgestellt, daß die eigene ethische Wirklichkeit des Individuums die einzige Wirklichkeit ist, aber die ethische Wirklichkeit ist nicht die historische Äußerlichkeit des Individuums. Daß meine Absicht die und die war, kann ich in alle Ewigkeit absolut wissen; denn dies ist gerade eine Äußerung des Ewigen in mir, bin ich selbst“ (UN II, 287/VII 501). Die historische Äußerlichkeit ist die in der Zeit begriffene Realität, die hier intendierte Idealität hingegen der unzeitliche Ursprung allen Wollens. Von meinen Absichten weiß ich in absoluter Gewißheit, weil ich in einem unmittelbaren Verhältnis zu ihnen als zu einer Wirklichkeit stehe, von der ich als Existierender ‚mehr als wissend‘ bin.¹³

Dem Wirklichkeitsverständnis der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* steht jedoch dasjenige aus *Begriff Angst* gegenüber. Anhand der Aussagen von Vigilius Haufniensis läßt sich zeigen, daß Kierkegaard das unmittelbare Selbstverhältnis auch in Richtung auf ein konkretes Sich-in-der-Welt-Verstehen gedacht hat, in Richtung auf ein unmittelbares Selbstverhältnis somit, welches nicht nur die Unendlichkeit zum ‚Gegenstand‘ hat, sondern auch die eigene Endlichkeit. Im *Begriff Angst* wird der Ernst mit Rückgriff auf K. Rosenkranz' Bestimmung des Gemüts als eine Einheit von Selbstbewußtsein und Gefühl beschrieben. Das Gefühl aber steht bei K. Rosenkranz, wie aus Haufniensis' Aussagen hervorgeht, für die unmittelbare Selbstgegenwart auch des endlichen Menschen: „Wenn man nun seine Bestimmung von ‚Gefühl‘ als (des Geistes) ‚unmittelbare Einheit seiner Seelenhaftigkeit und seines Bewußtseins‘ (S. 242), wieder nach rückwärts verfolgt, und also daran denkt, daß in der Bestimmung von ‚Seelenhaftigkeit‘ die Einheit mit der unmittelbaren Naturbestimmung beachtet ist, so hat man, indem man alles dies zusammennimmt, eine Vorstellung von einer konkreten Persönlichkeit“ (BA 154/IV 414). Das Gefühl gewährleistet die Einheit des Bewußtseins mit der Seele als Einheit mit der unmittelbaren Naturbestimmung, worunter die Endlichkeit womöglich auch des Leibes und des physischen und sozialen, den jeweiligen Menschen unmittelbar betreffenden Umseins zu verstehen ist. Aber auch der Ausdruck ‚konkrete Persönlichkeit‘ deutet an, daß Haufniensis die je eigene Wirklichkeit, auf die unmittelbar Bezug genommen wird, nicht wie Climacus auf eine unzeitliche Innerlichkeit reduziert.

13 Dahingestellt bleiben muß, daß Climacus mit dieser Auffassung im Widerspruch steht zu jener anderen Auffassung, darnach der Mensch sich nur seinem Daß nach unmittelbar erfaßt (vgl. UN II, 17/VII 271).

Diese Auffassung wird im *Begriff Angst* durch eine weitere Stelle bestätigt. Haufniensis unterscheidet etwas vor seiner Bezugnahme auf K. Rosenkranz zwischen zwei Formen des Verstehens, einem diskursiven und einem unmittelbaren: „Verstehen und verstehen ist zweierlei, sagt man als ein altes Wort, und so verhält es sich auch. Die Innerlichkeit ist das eine Verstehen, aber im Konkreten geht es darum, wie dies Verstehen zu verstehen ist. Eine Rede verstehen, ist eines, das Hinweisende darin verstehen ist ein anderes; verstehen, was man selber sagt, ist eines, sich selbst verstehen in dem Gesagten, ist ein anderes“ (BA 148/IV 408). Haufniensis versucht, die Innerlichkeit – womit hier das Interesse insgesamt, also auch die sich zeitigende Innerlichkeit gemeint ist – als ein Verstehen darzulegen, das zwar auf objektivierbare Inhalte ausgerichtet ist, das aber zugleich von einem Verstehen begleitet wird, welches unabhängig von diesen Inhalten etwas unmittelbar erfaßt: das Hinweisende, welches im Fall der Selbsterkenntnis unmittelbar man selbst ist. Je konkreter nun das Bewußtsein, d. h. hier: das die Trennung von Idealität und Realität setzende Verhältnis, desto konkreter auch, so Haufniensis, das unmittelbare Verstehen: „Je konkreter der Bewußtseinsinhalt ist, desto konkreter wird das Verständnis. () Der konkreteste Inhalt, den das Bewußtsein haben kann, ist das Bewußtsein seiner selbst, seiner selbst als Individuum, nicht das reine Selbstbewußtsein, sondern das Selbstbewußtsein, das so konkret ist, daß kein Schriftsteller, auch nicht der wortreichste, nicht der darstellungsreichste, je vermocht hat, einen einzigen Solchen zu beschreiben, indessen jeder Mensch ein solcher ist“ (BA 149/IV 409). Dieses Selbstbewußtsein ist nicht ein Sichbetrachten, sondern – wie weiter unten noch ausführlicher dargelegt wird – ein Selbstbezug, der Handlung ist. Wir befinden uns hier auf der Ebene des in *Entweder/Oder* mit der ethischen Wahl gegebenen Bewußtseins unseres ganzen konkreten Seins (der eigenen Fähigkeiten, Neigungen, Triebe, Leidenschaften. . .).

Es ergibt sich hierbei die Frage, ob Kierkegaard im *Begriff Angst* ein anderes Bewußtseinsverständnis im Auge hat als das von Climacus, denn die Reflexion ist bei Climacus wesentlich Abstraktion, so daß ein konkreter Bewußtseinsinhalt wie ein Widerspruch in sich klingt. Der Begriff Abstraktion bezieht sich in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* aber gerade nicht auf den Wesensgehalt der Wirklichkeit, den das Denken nicht zu fassen vermag – es geht nicht um den Gegensatz von allgemein und individuell in dem Sinne, daß die Individualität nicht im Allgemeinen des Begriffs aufginge, sondern um die Abstraktion von der Wirklichkeit ihrem Daß nach. Was dem Denken fehlt, ist die Fähigkeit, die Wirklichkeit selbst zu tangieren.

ren. In diesem Sinne kann das Konkrete gedacht werden und dennoch eine Abstraktion vollzogen worden sein.¹⁴

Im *Begriff Angst* bezieht der Mensch sich somit unmittelbar auch auf die eigene konkrete Endlichkeit. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß das Verhältnis zur Unendlichkeit stets den Vorrang behält. Haufniensis übernimmt nicht einfach K. Rosenkranz' Bestimmung des Gemüts, sondern hebt den Begriff Ernst von dieser Bestimmung ausdrücklich ab: „Ernst und Gemüt entsprechen einander nun auf die Art, daß Ernst ein höherer und zwar der tiefste Ausdruck für das ist, was Gemüt ist. Das Gemüt ist eine Bestimmung der Unmittelbarkeit, wohingegen Ernst die erworbene Ursprünglichkeit des Gemüts ist, dessen bewahrte Ursprünglichkeit in der Verantwortlichkeit der Freiheit, dessen aufrecht erhaltene Ursprünglichkeit im Genusse der Seligkeit“. (BA 154/IV 414). Was ist hier unter Ursprünglichkeit (dän.: *oprindelighed* oder *primitivitet*) zu verstehen? Dieser Begriff kann nur im Zusammenhang mit der Bestimmung des Menschen als Synthesis, so wie sie in der *Krankheit zum Tode* dargestellt wird, erläutert werden. Auch in der *Krankheit zum Tode* wird der Mensch als „eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis“¹⁵ dargestellt, besonders in dieser Schrift aber wird deutlich, daß bei Kierkegaard stets zwischen einem An- und einem Fürsichsein dieser Synthesis unterschieden werden muß. Eine Synthesis von Gegensätzen ist der Mensch zwar *an* sich immer schon, *für* sich ist er es vorerst jedoch lediglich im Hinblick auf seine Endlichkeit; die Unendlichkeit bleibt latent. Wenn daher in der *Krankheit zum Tode* die Selbstverwirklichung des Menschen thematisiert wird, d. h. die Frage nach dem „man selbst sein“ oder „nicht

14 Kierkegaards Position ist bezüglich dieser Frage nicht eindeutig. So schließt er sich in einer Tagebuchaufzeichnung der Auffassung von Aristoteles an, daß das Einzelne im Begriff nicht aufgehe (*Søren Kierkegaards Papirer*, hg. von P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, 2. erweiterte Ausgabe von N. Thulstrup, København 1968 ff, Bd. X², A328 = *Pap. X² A328*), läßt aber in einer anderen Eintragung deutlich erkennen, daß es ihm im Grunde vor allem um die Abstraktion von der Faktizität geht, so daß er sogar bereit ist, einen Realismus der Begriffe anzunehmen: „Wirklichkeit' läßt sich nicht begreifen. Das hat schon Joh. Climacus richtig gezeigt, und zwar ganz einfach. Begreifen heißt, Wirklichkeit in Möglichkeit auflösen – aber dann ist es ja unmöglich, sie zu begreifen, denn sie zu begreifen heißt, sie in Möglichkeit verwandeln, also sie nicht in Wirklichkeit festhalten. In bezug auf Wirklichkeit ist das Begreifen ein Rückgang, ein Rückschritt, kein Fortschritt. Nicht als sei nun Wirklichkeit begriffslos; keineswegs, nein, der Begriff, welcher sich findet, wenn man sie begreifend in Möglichkeit auflöst, ist auch in der Wirklichkeit, aber das ist ja ein Mehr – daß es sich um Wirklichkeit handelt“ (*Pap. X² A439*).

15 *Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke*, 24./25. Abteilung: Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester, der Zöllner, die Sünderin, 8, bzw. *Søren Kierkegaard, Samlede Værker*, Bd. XI, 127. Hinfort zit. als *KT* bzw. *XI*.

man selbst sein“, geht es darum, daß der Mensch seiner Unendlichkeit nach zu sich selbst gelangt, denn nur so vermag er auch *für sich* als umfassende Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit zu existieren. Erst wenn er in Unendlichkeit zu sich selbst gelangt ist, ist der Mensch im Verhältnis zu der Synthesis, die er immer schon ist, wahrhaft *konkret*: „Aber man selbst werden, heißt konkret werden. Aber konkret werden heißt weder endlich werden noch unendlich werden, denn was da konkret werden soll, ist ja eine Synthesis. Die Entwicklung muß mithin darin bestehen, daß man unendlich von sich selber loskommt in Verunendlichung des Selbst, und daß man unendlich zu sich selber zurückkehrt in der Verendlichung“ (KT 26/XI 143).

Mit der so verstanden konkreten Synthesis ist der Zustand des Ernstes als *erworbene* Ursprünglichkeit des Gemüts erreicht. Dies zeigt die Verwendung des Begriffs der Ursprünglichkeit in der *Krankheit zum Tode*. Anti-Climacus untersucht die verschiedenen Formen der Verzweiflung als Formen der Verfehlung der konkreten Synthesis. Dabei kann die Verzweiflung grundsätzlich zwei Formen annehmen: Entweder der Mensch nimmt nicht Rücksicht auf sein endliches Selbst oder er vernachlässigt die Unendlichkeit. Je nachdem, welches Moment der Synthesis verfehlt wird, entsteht die „Verzweiflung der Endlichkeit“ oder die „Verzweiflung der Unendlichkeit“ (KT 26/XI 143 bzw. KT 29/XI 146). Gerade die Verzweiflung der Endlichkeit aber, das völlige Aufgehen in der Geschäftigkeit mit weltlichen Angelegenheiten wie Familie, Karriere, Geld, wird als ein „Mangel an Ursprünglichkeit“ beschrieben, als eine „verzweifelte Borniertheit“, die darin besteht, „daß man sich seiner Ursprünglichkeit beraubt hat“ (KT 30/XI 146). Die Ursprünglichkeit ist somit die in der konkreten Synthesis aktualisierte Unendlichkeit, das unendlich leidenschaftliche Interesse für eine ewige Seligkeit. Auf diese Weise kann auch die Verwendung des Begriffs Ursprünglichkeit im *Begriff Angst* erklärt werden: Als noch im Streben begriffen ist die unendliche Leidenschaft „bewahrte (d. h. nicht nur an sich, sondern auch *für* das Individuum gegebene; JD) Ursprünglichkeit in der Verantwortlichkeit der Freiheit“, als verwirklichtes Streben aber „aufrecht erhaltene Ursprünglichkeit im Genusse der Seligkeit“ (BA 154/IV 414). Wir können somit schließen, daß das unmittelbare Selbstverhältnis wesentlich die Unendlichkeit qua Ursprünglichkeit zum Inhalt hat, ohne jedoch die Endlichkeit des Selbst außerhalb seiner zu haben. Das unmittelbare Selbstverhältnis ist im *Begriff Angst* in dem Sinne konkret, daß es sich auf eine in der Unendlichkeit zentrierende Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit bezieht.

IV

Im *Begriff Angst* hat sich das unmittelbare Selbstverhältnis in dem Sinne als ein Verhältnis des konkreten Menschen zu sich selbst erwiesen, daß auch die Endlichkeit mit in die unmittelbare Selbstgegenwart einbezogen wird. Ein weiteres wesentliches Merkmal des unmittelbaren Selbstverhältnisses – nicht nur bei Haufniensis, sondern bei allen Pseudonymen – ist aber, daß es nur im Rahmen eines *praktischen Vollzuges* vorkommt. Existenz ist für Kierkegaard Werden (vgl. UN I, 78f/VII 67f), nicht im Sinne eines Sichttreiben-Lassens im Strom der Zeit, sondern, wie schon hervorgehoben, als ein selbstgewirktes Streben: Existenz ist wesentlich ein Streben (UN I, 84/VII 72). Nur solange wir im Streben verbleiben, vermögen wir uns konkret auf die eigene Existenz zu beziehen. Das unmittelbare Selbstverhältnis setzt somit den Rahmen einer Handlung voraus. Damit aber steht es nach Kierkegaards Auffassung in einem unüberwindlichen Widerspruch zum betrachtenden Denken; so auch im *Begriff Angst*, wo von jenem konkreten Selbstbewußtsein die Rede war, das kein Schriftsteller zu beschreiben vermag: „Dies Selbstbewußtsein ist nicht Betrachtung, denn wer das glaubt, hat sich selbst nicht verstanden, sintemal er sieht, daß er selbst zu gleicher Zeit im Werden ist, und mithin nichts für die Betrachtung Abgeschlossenes sein kann. Dies Selbstbewußtsein ist daher Handlung“ (BA 149/IV 410). Die Betrachtung hält den Lauf der Zeit an, versetzt das Subjekt in eine das Werden aufhebende Zeitlosigkeit. Nicht in der Betrachtung leuchtet daher das unmittelbare Selbstverhältnis als ein konkretes auf, sondern in einem existentiellen Vollzug – in dem praktischen Ausgerichtetsein auf ein Noch-Nicht statt der Anschauung von schon Gewordenem. Genau diesen Punkt hebt auch Climacus in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* hervor: „Das Ethische ergreift den Einzelnen und fordert von ihm, daß er sich alles Betrachtens enthalte, besonders der Welt und der Menschen; denn das Ethische als das Innere läßt sich überhaupt nicht von jemand, der draußen steht, betrachten, es läßt sich nur von dem einzelnen Subjekt realisieren, das damit wissen kann, was in ihm wohnt, die einzige Wirklichkeit, die nicht dadurch zu einer Möglichkeit wird, daß man von ihr weiß ()“ (UN II, 22/VII 275). Mit dem Ethischen ist bei Climacus zwar wiederum lediglich die unzeitliche Innerlichkeit gemeint, aber auch hier wird deutlich, daß ein unmittelbares Selbstverhältnis den Rahmen eines praktischen Vollzuges voraussetzt.

Mit dieser Trennung von Anschauung und Handlung aber schließt Kierkegaard den Intellekt radikal aus der unmittelbaren Selbstgegenwart des kon-

kret existierenden Menschen aus, reduziert sie ausschließlich auf eine Bestimmung des Gefühls und des Willens. Vom ‚Gegenstand‘ her, auf den unmittelbar Bezug genommen wird, ist der Mensch zwar sich selbst konkret gegenwärtig, im Hinblick auf das subjektive Vermögen jedoch, mittels dessen er sich unmittelbar auf sich selbst bezieht, wird der Bereich des Affektiv-Volitiven als allein zuständig angesehen: Innerlichkeit ist Subjektivität, d. h. Leidenschaft. Strebend ist sich der Mensch unmittelbar gegenwärtig im Gefühl, denkend in der intellektuellen Anschauung. Es gibt auch für Kierkegaard eine Denkunmittelbarkeit, die aber als irrelevant für die Existenz betrachtet wird, denn sie gelangt – wie etwa das cartesianische *cogito ergo sum* – nie weiter als die Selbstgewißheit eines als von der Existenz völlig abgehoben vorzustellenden Denkens: „Das cartesianische *cogito ergo sum* ist oft genug wiederholt worden. Versteht einer unter diesem Ich in *cogito* einen einzelnen Menschen, so beweist der Satz nichts: ich bin denkend, also bin ich; aber bin ich denkend, was Wunder, daß ich bin, das ist ja schon gesagt, und das erste sagt sogar noch mehr als das letzte. Wenn also einer unter dem Ich, das in *cogito* steckt, einen einzelnen existierenden Menschen versteht, dann ruft die Philosophie: Torheit, Torheit, hier ist nicht von meinem Ich oder deinem Ich die Rede, sondern von dem reinen Ich. Aber dieses reine Ich kann doch wohl keine andere Existenz haben als Gedankenexistenz“ (UN II, 18/VII 272). Mit dem *cogito* gelange ich höchstens zur Gewißheit eines reinen Ichs in mir, nicht aber zur Gewißheit meiner konkreten Existenz. Soweit aber das Ich im *cogito* die konkrete Existenz bezeichnen soll, ist sie das dem Denktakt jeweils schon Zugrundeliegende. Von der Selbstgewißheit des reinen Denkens führt kein Weg zur Selbstgegenwart der konkreten Existenz, sondern erstere setzt immer schon letztere voraus.

Gewißheit und Gefühl als unmittelbare Bestimmungen von Denken und Existenz stehen somit bei Kierkegaard unvermittelt nebeneinander. Dies zeigt auch die Unterscheidung zwischen einer abstrakten und einer konkreten Ewigkeit, wie sie Climacus in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* vornimmt: „Das Ewige ist die Kontinuierlichkeit der Bewegung, eine abstrakte Ewigkeit aber ist außerhalb der Bewegung, und eine konkrete Ewigkeit das Maximum der Leidenschaft“ (UN II,13/VII 268). Die abstrakte Ewigkeit ist das Denken, das sich durch ständiges Abstrahieren von der Existenz – es vermag das Werden niemals qua Werden zu denken – außerhalb der Bewegung befindet. Das absolute Wollen hingegen ist als konkrete Ewigkeit das aller Existenzbewegung Zugrundeliegende. Zwischen beiden Ewigkeiten gibt es keinerlei Vermittlung und allein die konkrete Ewigkeit wird als relevant für das konkrete Existieren angesehen, so

daß für das Denken nichts bleibt als die Feststellung, daß der Gedanke in der Existenz „in einem fremden Medium“ sei (UN II, 35/VII 287). Kierkegaard schließt in jeder Hinsicht den Intellekt aus dem unmittelbaren Selbstverhältnis der konkreten Person aus. Wenn aber unter ‚konkret‘ immer auch ‚umfassend‘ zu verstehen ist, dann kann Kierkegaards unmittelbares Selbstverhältnis nicht mehr ein konkretes genannt werden. Der umfassende Mensch ist auch eine Einheit von Denken und Existenz. Das unmittelbare Selbstverhältnis bleibt demgegenüber bei Kierkegaard unüberwindbar gespalten in eine kognitive und eine affektive Selbstgegenwart. Zwar finden Intellekt und Wille-Gefühl im Interesse zusammen, aber die unmittelbare Selbstgegenwart als ein Moment innerhalb dieser Bewußtseinsstruktur bleibt eine rein affektiv-volitiv. Das Subjekt weiß sich bei Kierkegaard als denkendes, es fühlt sich als existierendes, aber es gibt kein unmittelbares Selbstverhältnis – weder auf der Ebene der allgemeinen Existenz noch auf der Ebene des Glaubens –, in dem sich das Subjekt in seiner Ganzheit als denkendes und fühlendes unmittelbar gegenwärtig ist. In diesem Punkt bleibt Kierkegaard hinter der Bestimmung einer umfassenden Selbstgegenwart der konkreten Person zurück, gelangt nicht zu jenem „Herzpunkt menschlicher Ganzheit“,¹⁶ in dem sich letztlich auch Gott dem Menschen mitteilt: in Wahrheit, d. h. mehr als nur gefühlsmäßig mitteilt.

Dr. Jörg Disse, Gärtnerweg 6, D-7800 Freiburg

16 Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln 1961, Bd. 1, 234