

Scheiternde Subjektivität

Das unglückliche Bewusstsein bei Hegel und Kierkegaard

Sebastian Soppa



λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/2501>

Scheiternde Subjektivität

Das unglückliche Bewusstsein bei Hegel und Kierkegaard

Sebastian Soppa

Mit der vorliegenden Untersuchung wurde der Autor im Juni 2009
an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam promoviert;
Gutachter: Prof. Dr. Christoph Menke und PD Dr. Gunnar Hindrichs.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2010

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-2501-9

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Die Vorgeschichte des unglücklichen Bewusstseins	
1. Hegels Jugendschriften	
a) Frühe Entwürfe	15
b) Die Religion der Erhabenheit	18
c) Das Christentum	22
2. Die Kritik am Reflexionszeitalter	
a) Bedürfnis der Philosophie	31
b) Deformationen des Reflexionszeitalters	35
II. Das unglückliche Bewusstsein in der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	
1. Ausgangslage des unglücklichen Bewusstseins	
a) Mnemosyne	43
b) Struktur des Selbstbewusstseins	48
c) Vorstufen des unglücklichen Bewusstseins	51
2. Das unglückliche Bewusstsein	
a) Begriff des unglücklichen Bewusstseins	54
b) Das andächtige Bewusstsein	61
c) Das gebrochene Bewusstsein	63
d) Das elende Bewusstsein	64
e) Selbstpreisgabe	66
3. Deutungsprobleme	68
4. Brüchiger Übergang zur Vernunft	73
5. Spiegelungen des unglücklichen Bewusstseins	
a) Scheitern des vernünftigen Selbstbewusstseins	77
b) Die schöne Seele	86
c) Exkurs zur Hypochondrie	99
d) Das nostalgische Selbstbewusstsein	101
e) Gebrochene Versöhnung des religiösen Bewusstseins	105

III.	Das unglückliche Bewusstsein in der Ästhetik	
1.	Historische Züge des unglücklichen Bewusstseins	110
2.	Die Zerrissenheit der romantischen Kunst	
a)	Grundprinzip der romantischen Kunst	118
b)	Liebesideal	120
c)	Ehre	123
d)	Ironische Lebenshaltung	126
IV.	Das unglückliche Bewusstsein in <i>Entweder/Oder</i>	
1.	Die Konzeption von <i>Entweder/Oder</i>	136
2.	Schwermut der ästhetischen Existenz	
a)	Suspension des Tragischen	140
b)	Verhängnis der Langeweile	143
c)	Trauer	147
d)	Der Unglücklichste	150
e)	Schwermut	158
3.	Das Glücksversprechen des Ethischen	
a)	Selbstwahl	164
b)	Bruchlinie des Ethischen	173
V.	Die existentielle Transformation des unglücklichen Bewusstseins in der <i>Krankheit zum Tode</i>	
1.	Anthropologisierung der Verzweiflung	
a)	Die Dissonanz im Selbst	177
b)	Verzweiflung als Massenphänomen	185
2.	Begriff der Verzweiflung	
a)	Vom Zweifel zur Verzweiflung	190
b)	Formen der Verzweiflung	194
c)	Acedia	200
3.	Das Unglück des Möglichkeitsbewusstseins	201
	Exkurs zum <i>Begriff Angst</i>	204
4.	Dämonie des Trotzes	215
5.	Innerlichkeit	
a)	Verzweiflung als Rettung	217
b)	Subjektivität der Wahrheit	220
c)	Lebensweltliche Identität	226

VI. Schluss

1. Die Modernekritik Kierkegaards	
a) Hypothetisches Subjekt	234
b) Rationalitätskritik	240
c) Massengesellschaft	245
2. Sartres Ontologisierung des unglücklichen Bewusstseins	248
3. Adornos Begriff der objektiven Verzweiflung	253
4. Hegels und Kierkegaards Versöhnungskonzept	
a) Entzweiung	260
b) Hegel	261
c) Kierkegaard	265
d) Der Rettungsgedanke	269
5. Scheiternde Subjektivität	271
Literaturverzeichnis	282

Einleitung

I.

Dass Wahrheit kein Abstraktum ist, sondern erlebt und erlitten wird, davon zeugt das unglückliche Bewusstsein. Wissen um sich selbst wird zur bitteren Realität. Das unglückliche Bewusstsein steht für diejenigen Bewusstseinsgestalten, die schmerzlich um Wahrheit ringen, und diejenigen, deren defiziente Wahrheitskonzeptionen sie ins Unglück stürzen. Doch soll Wissen auch der Überwindung der Lebensnot dienen: der Versöhnung mit sich selbst und der Welt. Zu welchem Maße das gelingt, hängt von der Wahrheit der Selbst- und Weltkonzeptionen ab. Verkürzte oder illusorische Konzepte führen zur Entzweiung des Bewusstseins – und zur Kollision mit der Welt und sich selbst. Am unglücklichen Bewusstsein enthüllt sich die Praxis des Denkens, denn hier wird ein Irrtum zum Lebensirrtum: Die Missdeutung der Existenz führt zum Scheitern des Lebens. Das Scheitern ist im Selbstverhältnis des Subjekts angelegt: Indem es sich selbst verkennt, ist es nicht bei sich. Das Subjekt ist nicht im Stand der Übereinstimmung mit sich selbst, sondern hat seinen Lebensinhalt und die Wahrheit, aus der es leben kann, außerhalb seiner selbst. Hegel nennt das Selbstbewusstsein, das von seinem wahren Wesen getrennt ist, in der *Phänomenologie des Geistes* das „unglückliche Bewusstsein“. Die *Phänomenologie* weist Wahrheit als Form der versöhnten Selbstbegegnung des Individuums aus. Das unglückliche Bewusstsein existiert jenseits der Wahrheit. Es leidet unter der innerweltlichen Sinnlosigkeit seiner Existenz, spürt den Stachel der Selbstentzweiung. Die existentielle Problematik des unglücklichen Bewusstseins, deren Grundlagen Hegel aufzeigt, wird von Kierkegaard expliziert. Sein Werk ist Antwort auf die Herausforderung und das Lebensproblem des unglücklichen Bewusstseins.

II.

Es gibt Formen des Unglücks, die im Menschen selbst liegen und nicht auf externe Umstände zurückzuführen sind. Dem Scheitern in der Welt steht das Scheitern an sich selbst gegenüber; das eine ist Widerfahrnis, das andere selbsterzeugtes Leid. Liegt der Grund des Unglücks in der Welt, handelt es sich um objektives Unglück, liegt er dagegen im Selbstbewusstsein des Individuums, so ist es subjektives Unglück. Aus der scheiternden Begegnung des Individuums mit sich selbst entsteht also das subjektive Unglück des einzelnen Bewusstseins. Subjektives Unglück muss nicht immer bewusst sein; das Scheitern kann sich unreflektiert vollziehen und in Form von verdeckter Verzweiflung vorkommen. Aus der Latenz tritt es erst in der Selbstreflexion, zeigt sich im schmerzlich gebrochenen Selbstbewusstsein des Indivi-

Scheiternde Subjektivität

duums. Von den vielfältigen Gestalten, die subjektives Unglück annimmt, ist aus philosophischer Sicht das Problem der Selbstverfehlung grundlegend. Aus subjektivitätstheoretischer Position untersucht sie dieses Scheitern an sich selbst. Die Grundlage scheiternder Subjektivität ist innere Zerrissenheit, in der das Subjekt eine Idee entwirft und die traurige Gewissheit gewinnt, gegenüber sich selbst ewig ins Hintertreffen zu geraten. Das Subjekt ist gespalten und will doch ganz sein. Davon kündet der Schmerz, den es im inneren Konflikt fühlt, ein Schmerz, der immer mitschwingt, wenn man von einer Sache sagt, dass sie einen zerreißt. Der Riss im Bewusstsein ist eine Wunde, an der das Bewusstsein leidet. Doch der Schmerz zeigt die Lebendigkeit des Bewusstseins, ist ein Impuls, der es zur Überwindung seiner Zerrissenheit treibt. Die Zerrissenheit seiner selbst ist die Situation, in der sich das Bewusstsein bewähren muss, will es in diesem Widerstreit mit sich selbst nicht unterliegen. Dabei kann sich das unglückliche Bewusstsein in unterschiedlicher Weise zum Verlust der ruhigen, versöhnten Einheit mit sich selbst stellen: Es verdeckt die innere Zerrissenheit, indem es sich selbst zu vergessen anstrengt, es hält die Spannung aus und vermag trotzig den Widerspruch zu tragen, oder es arbeitet sich aus der Zerrissenheit heraus und gewinnt sich selbst. Aus der Begegnung des Individuums mit sich selbst ergibt sich eine unabsehbare Vielzahl an Konstellationen von Subjektivität.

Eine Art von Selbstverfehlung ist in demjenigen Subjekt zu finden, das mit illusorischen Lebensentwürfen scheitert oder ein verworrenes Gedankenlabyrinth schafft, in dem es sich schließlich verläuft. Dass aber der Mensch sich selbst verfehlen kann, hat seinen tieferen Grund in der Offenheit seiner Existenz. Nicht ist der Mensch vollständig festgelegt, sondern er ist stets im Werden begriffen. Aus der Instinktreduktion des Menschen geht zwar seine Freiheit, aber auch das Problem der Orientierungsunsicherheit hervor. Dem versucht er zu begegnen, indem er über sich und die Welt reflektiert. Er deutet seine eigene Existenz, oftmals mithilfe kultureller Deutungsmuster, um so die Bestimmung seines Daseins zu finden. Durch Selbstdeutung entreißt er sich dem blinden Dahinleben und führt sich ureigene Existenzmöglichkeiten vor Augen. Daher ist Hermeneutik ein existentieller Akt. Wer es hingegen nicht versteht, seinem Dasein einen Sinn zu verleihen, dessen Existenz ist vom Leid bedroht. Hieran zeigt sich: Von der Deutung des Lebens hängt subjektives Glück ab. Und auch wenn dem Menschen objektives Unglück widerfährt, bemisst sich der Grad des Leidens an der Haltung, die der Mensch dem Unglück gegenüber einnimmt. Stets steht das Unglück im Verhältnis zur Bedeutung, die der Mensch ihm zuschreibt. Aus der Einschätzung des Unglücks ergeben sich Konsequenzen, die zwischen Überwindung und Resignation liegen. Der erste

Schritt ist das Verstehen des Unglücks, indem der Mensch das Unglück fassbar macht und ihm seine bedrohliche Rätselhaftigkeit zu nehmen sucht. Gelingt es, einen Sinn im Unglück zu finden, mag es leichter zu bewältigen sein als ein völlig absurdes Geschehen. Findet sich ein Sinn, so liegt darin womöglich die Kraft, sich zu fassen.

Die Selbstdeutung des Bewusstseins, ein spontaner Akt im Modus des Fürsichseins, vollzieht sich in zwei Grundelementen: der Intentionalität und der Selbstreflexivität, dem Gegenstands- und dem Selbstbezug des Bewusstseins. Durch die Selbstreflexion wird das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein, in ihr wendet es die Intentionalität auf sich selbst. Allerdings gibt es dabei einen Rest, der sich der Selbsterhellung entzieht. Dieser dunkle Bereich, wohin das Licht des Bewusstseins nicht dringt, heißt das Unbewusste, das innerhalb der Psychoanalyse Freuds eine zentrale Stellung einnimmt und von dort aus ins Allgemeingut einging. Die Untersuchung des Unbewussten ist Aufgabe der Psychologie, wo der Begriff allerdings zwischen wissenschaftlicher Bewusstseinspsychologie und Psychoanalyse umstritten ist. Der Philosophie zugänglich hingegen sind die bewussten Deutungsprozesse des Menschen: sein Weltverständnis und sein Selbstverständnis. Die Philosophie untersucht dieses Verstehen, denn der Mensch ist so, wie er die Welt und sich selbst versteht. Er verhält sich nach dem Bild, das er sich von der Welt und sich selbst gemacht hat. Dabei ist beides ineinander verschränkt: Der Mensch versteht sich aus der Welt heraus und versteht die Welt aus sich heraus. Das ist die Gleichursprünglichkeit des Verstehens. Hieraus ergibt sich der Bereich einer philosophischen Untersuchung über das unglückliche Bewusstsein: Sie durchdringt die Selbstdeutung des Menschen, sie bemüht sich um ein Verständnis dieses Verstehens.

Die zwei Grundelemente des Bewusstseins, einerseits Gegenstands- und Weltbezogenheit, andererseits Selbstreflexivität, führen zu weiteren Bestimmungsgründen der Selbstdeutung. Die Weltbezogenheit verweist auf die Einbettung des Menschen in einem lebensweltlichen Horizont: Der Mensch findet sich stets in einer Welt vor.¹ Von hier aus bezieht er metaphysisch-religiöse Grundannahmen und sittliche Bestimmungen, die ihm als Leitfaden seiner Selbstkonzeption dienen. Ist der Mensch immer auf dem Wege zu sich selbst, so wird dieser Weg davon bestimmt, welches Ziel der Mensch in seiner Existenz erkennt. Derartige Vorstellungen gehen in das Persönlichkeitsbewusstsein des Menschen ein, worin der Mensch von sich die Idee eines Ganzen entwirft: seine beständigen Triebe und Motive, sein Habitus, seine Grundstimmungen, seine konstanten Ziel- und Wertvorstellungen, sein als Lebensaufgabe er-

¹ Siehe hierzu Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. VI. Hrsg. von Walther Biemel. Den Haag 1954; Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁸2001.

griffener Beruf. Demgegenüber stehen augenblickliche Eindrücke, die er von sich durch andere empfängt, oder nicht innerlich angeeignete soziale Rollen. Im erweiterten Sinn gehört zum Dasein des Selbstbewusstseins auch der Leib, zu dem es ein ambivalentes Verhältnis einnimmt: Es weiß den Leib als den Seinigen und steht ihm doch gegenüber. Es kann sich in seinem Leib erkennen, den Leib als Organon seiner selbst betrachten und es kann den Leib als ihm nicht Zugehöriges ansehen. Niemals jedoch kommt es vom Leib los, sondern stets behält es ein Bewusstsein seines leiblichen Befindens, zu dem vor allem die Gefühlslage zählt. Doch in der Situation leiblicher Dysfunktionalität kann der Geist der leiblichen Bedingtheit das Seinige abringen. Das ist der Triumph des Geistes.

Im Welt- und Selbstbezug ist es dem Bewusstsein aufgegeben, den Modus dieser Beziehung auszugestalten. Die alles entscheidende Frage dabei ist: Ist das Bewusstsein zur Welt- und Selbstaneignung imstande oder folgt es dabei fehlerhaft konzipierten Maßstäben? Von den Grundelementen des Bewusstseins ausgehend ist zu untersuchen, in welcher Form Glück mit dem Wohlergehen des Welt- und Selbstverhältnisses verkettet ist. Hier hat eine *Analytik der Selbstverfehlung* anzusetzen. Und insofern sich Welt und Selbst durchdringen, das Selbst sich in einer Welt aufgehoben weiß, von seinem Lebenskreis geprägt ist und seinen Lebenskreis sich zu Eigen macht, insofern also sind beide Momente in der Selbstdeutung des Menschen enthalten. Daher geht das Gelingen des Selbstverhältnisses auf das Glücken des Lebens.

Ein neuralgischer Punkt menschlicher Selbstdeutung ist die Zeitlichkeit der Existenz. Das menschliche Dasein wird nur in der Zeit gewonnen. Der Umgang mit der Lebens-Zeit ist eine entscheidende Größe für die Erfülltheit des Lebens. Wie lebensrelevant der Zeitumgang ist, kündigen charakteristische Phänomene an, etwa die Eile, das Wartenkönnen, das Reifenlassen, der rechte Moment (καιρός) und sein Verpassen, die Langeweile und jene schicksals-trächtige Irreversibilität der Zeit.² Inwiefern dabei der Zeitumgang zu einer Quelle des Unglücks zu werden vermag, davon wird ein Kapitel dieser Untersuchung handeln. Eine andere Quelle ist das existentielle Verhältnis zu Möglichkeit und Notwendigkeit. So kann das Individuum, berauscht von der Fülle des Möglichkeitsbewusstseins, über diesen vermeintlichen Möglichkeiten die Daseinsnotwendigkeiten übersehen, oder, unter dem Druck scheinbarer Notwendigkeiten, sich der Atemluft der Möglichkeit begeben. Das ist Thema eines anderen Kapitels. Grundsätzlich aber liegt im Zeit- und Modalverhältnis des Subjekts eine Spur zu den Ursprüngen des unglücklichen Bewusstseins.

² Vgl. hierzu Karl Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin/Heidelberg/New York 1965, S. 69f. und Michael Theunissen: *Können wir in der Zeit glücklich sein?* In: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M. 1991, S. 37-86.

III.

Der Schöpfer des Begriffs „unglückliches Bewusstsein“ ist Hegel.³ Der Begriff selbst findet sich allein in der *Phänomenologie des Geistes* im Selbstbewusstseinskapitel.⁴ In einigen folgenden Kapiteln greift Hegel ihn kurz auf. Doch außer in der *Phänomenologie* verwendet Hegel in seinem Werk den Begriff nirgendwo anders. Das unglückliche Bewusstsein ist die letzte Gestalt in der Dialektik des freien Selbstbewusstseins. Existiert für den Stoizismus Freiheit bloß in Gedanken, weil er vor der Abhängigkeit seines Daseins den Rückzug in sich selbst antritt, gleichsam ein inneres Exil aufsucht, so will der Skeptizismus die Freiheit des Denkens realisieren. Das skeptische Bewusstsein stürzt jeden bestimmten Inhalt der empirischen Wirklichkeit in den Strudel der Negation und verhält sich dabei als ein sich widersprechendes Bewusstsein: Einerseits strebt es sich als denkendes, sichselbstgleiches, unwandelbares Bewusstsein zu bewähren, andererseits kommt es doch als einzelnes, zufälliges Bewusstsein von der empirischen Wirklichkeit nicht los. Die Realität, die es in seinen Worten in Zweifel zieht, nimmt es in seinem Handeln in Anspruch. Negiert das skeptische Bewusstsein die Wirklichkeit, kehrt sie unfehlbar zurück und das skeptische Bewusstsein widerspricht erneut. So bewegt es sich zwischen bleibender Sichselbstgleichheit von denkendem Selbstbewusstsein und kontingenter Wirklichkeit hin und her. Doch geht dem Skeptizismus die Gedankenlosigkeit über den Widerspruch in sich selbst verloren. Erfährt er, dass sich sein Schwanken in Wahrheit innerhalb eines Selbstbewusstseins abspielt, entsteht eine neue Gestalt des Selbstbewusstseins: das unglückliche Bewusstsein. Es ist eine Gestalt der Zerrissenheit seiner selbst, denn es erscheint als ein in sich entzweites Bewusstsein, das den Widerspruch von einerseits reinem Denken, Sichselbstgleichheit, Unwandelbarkeit und andererseits empirischer Zufälligkeit und Wandelbarkeit trägt; ein Bewusstsein, in dem zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit sich eine tiefe Kluft auftut. Sich selbst in seiner Entzweiung begreift das unglückliche Bewusstsein als unwesentlich, aber sein Wesen sieht es im Unwandelbaren. Das Streben nach Einheit mit einem unwandelbaren Wesen, das es nicht selbst ist, bringt eine Entwicklung in Gang, in der sich eine komplexe Bewusstseinsfigur entspinnt. Sie verläuft auf zwei ineinander verschränkten Ebenen: als Einzelheit-Allgemeinheit-Dialektik und als existentieller Kampf. Die Dialektik von Einzelheit und All-

³ Vgl. Friedrich Fulda: *Unglückliches Bewusstsein*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971.

⁴ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 163ff. Soweit nicht anders angegeben, wird Hegel im Folgenden nach der Theorie-Werkausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969-1971, zitiert.

gemeinheit charakterisiert sich durch das Unterfangen des unglücklichen Bewusstseins, die Entzweiung mit seinem Wesen zu überwinden und in die Einheit mit dem Unwandelbaren einzugehen. Aus den unterschiedlichen Beziehungsmodi zum Unwandelbaren, etwa Andacht und Dank, entsteht eine Reihe von Bewegungsschritten des unglücklichen Bewusstseins, in denen aber stets der Erhebungsversuch zum Unwandelbaren scheitert. Der existentielle Kampf des unglücklichen Bewusstseins beginnt mit dem Schmerz über sein veränderliches Dasein, der sich von der Gewissheit nährt, allein im Ewigen seine Erfüllung zu finden. Darum strebt es danach, der Nichtigkeit des Daseins zu entrinnen. Aber die Vereinigung mit dem Unwandelbaren bleibt aus, weil das unglückliche Bewusstsein von der eignen empirischen Zufälligkeit nicht loskommen kann. Da es stets auf die eigene Realität verwiesen ist, sieht es in ihr das Feindliche, also diejenige Instanz, die ihm in seinem Streben nach dem Unwandelbaren im Weg steht. Daher wendet es sich gegen sich selbst. Es entfaltet sich nun ein verzweifelter Aufhebungskampf gegen die eigene Realität, dessen Vergeblichkeit das unglückliche Bewusstsein schließlich einsieht. Um sich aus seiner trostlosen Lage zu befreien, weiß es für sich nur noch eine Abhilfe: die Selbstaufgabe. Das unglückliche Bewusstsein unterwirft sich dem an sich seienden Allgemeinen. Weil es aber damit für sich keine Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit ist, weil es sich selbst nicht im Durchgang durch die Welt mit der Allgemeinheit vermittelt hat, so dauert das Unglück fort. Aus Sicht der eigenen Realität existiert für das unglückliche Bewusstsein das Aufgehobensein des Unglücks außerhalb seiner selbst – erst im Jenseits liegt die Erlösung. Trotzdem gelangt das unglückliche Bewusstsein zu einer Erfahrung: Indem es sich an das Allgemeine entäußert hat, tritt es selbst als Allgemeines auf. Daraus erwächst ihm die Gewissheit, in seiner Einzelheit das Allgemeine, „absolut *an sich*, oder alle Realität zu sein.“⁵ Die Gewissheit, alle Realität zu sein, bildet eine neue Bewusstseinsgestalt: Vernunft.

Der hier skizzierte Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein wirft zwei Fragen auf, die im Fortgang der Untersuchungen zu klären sind. Die erste betrifft die Interpretation des unglücklichen Bewusstseins, da vor allem die historische Zuordnung des unglücklichen Bewusstseins höchst prekär ist. So ist darüber eine Vielzahl divergierender Ansichten bei den Interpreten entstanden. In dieser Untersuchung wird jedoch in kritischer Absetzung von anderen Interpretationen eine Interpretation des unglücklichen Bewusstseins unternommen, deren Kernstück die Mehrdimensionalität des unglücklichen Bewusstseins ist. Die zweite Frage ist die alles entscheidende, zumindest für das Erlösungsstreben des unglücklichen

⁵ G. W. F. Hegel, PhdG, S. 177.

Bewusstseins: Gelingt ihm in der *Phänomenologie* der befreiende Übergang zur Vernunft? Da bisher kein Interpret des unglücklichen Bewusstseins sich mit dem schwierigen Übergang zur Vernunft näher befasst hat, gilt der Übergangsproblematik im Kapitel über die *Phänomenologie des Geistes* besondere Aufmerksamkeit.

Der erste Teil dieser Untersuchungen wird also von Hegel handeln, denn die Tragweite von Kierkegaards Rezeption des unglücklichen Bewusstseins lässt sich nur ermessen, wenn die Bedeutung des unglücklichen Bewusstseins bei Hegel voll erfasst ist. Dazu ist die Vorgeschichte des unglücklichen Bewusstseins in Hegels Frühschriften aufzurollen, in denen Entzweiung und Versöhnung eine Schlüsselrolle spielen. Und Hegels Kritik an bestimmten Arten von Subjektivität im Reflexionszeitalter spielt hier mit hinein. Darin schließen sich ein Kapitel über das unglückliche Bewusstsein in der *Phänomenologie* und die unglückliche schöne Seele an. Den ersten Teil beschließt ein Kapitel, das im Ausgang von Hegels *Ästhetik* die Möglichkeit einer Versöhnung des unglücklichen Bewusstseins aus dem Geiste der Ästhetik auseinandersetzt.

IV.

Die Wirkungsgeschichte des unglücklichen Bewusstseins bleibt hinter derjenigen anderer berühmter, wirkungsmächtiger Passagen, etwa der Anerkennungsdiagnostik und der Herr-Knecht-Passage, freilich zurück. Zu den wenigen, die den Terminus unglückliches Bewusstsein aufgriffen, gehört Sören Kierkegaard. Zwei seiner philosophischen Schriften beziehen sich ausdrücklich auf das unglückliche Bewusstsein: *Entweder/Oder* (1843) und *Die Krankheit zum Tode* (1849). So heißt es im ersten Teil von *Entweder/Oder* im Abschnitt *Der Unglücklichste: Eine begeisterte Ansprache an die Sympanekromenoi* vom unglücklichen Bewusstsein: „In allen systematischen Schriften Hegels gibt es einen Abschnitt, der vom unglücklichen Bewusstsein handelt. Stets geht man mit innerlicher Unruhe und Herzklopfen an die Lektüre solcher Untersuchungen, mit Furcht, man werde zuviel oder zu wenig zu wissen bekommen.“⁶ Falls Kierkegaard hier meint, der Terminus „unglückliches Bewusstsein“ finde sich in allen systematischen Werken, so irrt er. Insofern er von der Sache spricht, trifft seine Behauptung eher zu, denn die Auseinandersetzung mit dem Problem der Entzweiung ist tatsächlich ein Orientierungspunkt in Hegels Denkentwicklung.⁷ In jedem Fall zeugt diese Aussage von der Betroffenheit Kierkegaards, so auch, wenn er anschließend äußert, dermaßen erschüttert vom unglücklichen Bewusstsein zu sein, dass ihm beinahe das

⁶ Sören Kierkegaard: *Entweder/Oder I*. Übers. von Emanuel Hirsch. Gütersloh³1993, S. 236.

⁷ Siehe hierzu Jean Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris 1929.

Blut gefriert und die Nerven erzittern. Kierkegaard zeigt sich vom unglücklichen Bewusstsein zugleich fasziniert und abgestoßen: „O, glücklich, wer mit der Sache nicht mehr zu tun hat, als daß er darüber einen Paragraphen schreibt, noch glücklicher, wer den folgenden zu schreiben vermag.“⁸ Der folgende Paragraph wäre in Hegels *Phänomenologie des Geistes* das Kapitel über die Vernunft, ein Kapitel, das eine Station auf dem Weg zur Überwindung des unglücklichen Bewusstseins darstellt. Auch Kierkegaard wird sich in seinem Werk um Erlösung des unglücklichen Bewusstseins bemühen. Seine Reaktion hier kündigt an, was sich durch sein gesamtes Werk zieht: die Beschäftigung mit dem Unglück des Bewusstseins.

Der zweite Teil dieser Untersuchungen wird von Kierkegaard handeln. Darin sind vor allem die philosophischen Hauptschriften zu analysieren, in denen Kierkegaard das unglückliche Bewusstsein unter jeweils unterschiedlichen Existenzmomenten behandelt: Schwermut in *Entweder/Oder*, Verzweiflung in der *Krankheit zum Tode* und Angst in *Der Begriff Angst*. Kierkegaards philosophische Frühschrift *Entweder/Oder* beleuchtet das unglückliche Bewusstsein gegenüber Hegel unter einem neuen Aspekt: der Temporalität. Er berücksichtigt die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz und unternimmt eine temporale Analyse des unglücklichen Bewusstseins. Grundlegende Gedanken zum Thema Melancholie werden hier entwickelt. Die *Krankheit zum Tode* leistet eine existentielle Transformation des unglücklichen Bewusstseins, denn sie wendet das Theorem des unglücklichen Bewusstseins auf das Existenzproblem der Selbstverfehlung an. *Der Begriff Angst* schließlich untersucht Angst als Form von Verzweiflung. Eine andere Erscheinungsform des unglücklichen Bewusstseins stellt das Problem der Schuld dar, das sich bei Kierkegaard besonders auf Reue und Erbsünde konzentriert, aber durchaus auch allgemeine Bedeutung für das Gelingen des individuellen Selbstverhältnisses hat. Die Schuldproblematik führt freilich auf ein Hauptstück einer Gesamtinterpretation des unglücklichen Bewusstseins bei Kierkegaard: das religiöse Bewusstsein. In der Religion soll es zur Erlösung des unglücklichen Bewusstseins kommen. Da es jedoch nach Kierkegaard beim religiösen Bewusstsein zu Leiden ganz eigener Art kommt, stellt sich die Frage: Bedeutet das religiöse Bewusstsein bei Kierkegaard tatsächlich eine Überwindung des unglücklichen Bewusstseins oder stellt es nicht vielmehr eine eigene Art von unglücklichem Bewusstsein dar? Die Antwort auf die Frage ergibt sich jedoch erst aus der genauen Analyse von Kierkegaards Werk unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Schriften. Zu achten ist hierbei auf die Selbstbezeichnung Kierkegaards als religiöser Dichter. Es wird zu sehen sein, welche Konsequenzen das für seinen Entwurf des religiösen Bewusstseins hat.

⁸ Sören Kierkegaard, op. cit., S. 236.

In jedem Fall ist das unglückliche Bewusstsein ein Schlüssel zu Kierkegaards Werk, in dem er eine Phänomenologie des unglücklichen Bewusstseins entfaltet, die von Phänomenen wie Trauer, Schwermut, Verzweiflung, Angst und Schuld handelt. Dabei ist sie auf eine Theorie vom unvertretbaren Selbstsein des Einzelnen gegründet – Kierkegaards Werk als Geburtsstunde der Existenzphilosophie. Das unglückliche Bewusstsein wird zum Daseinsproblem der Selbstverfehlung. Insoweit der Mensch Klangfigur seines Verstehens ist, vermögen Fehlkonzeptionen seiner selbst ihn ins Unglück zu stürzen. Er trägt so die Konsequenzen falscher Vorstellungen von sich. Schlimmstenfalls reicht ein ruinöses Selbstverhältnis hin, sich das Leben zu ruinieren. Allerdings bleibt Kierkegaards existentialistische Untersuchung des unglücklichen Bewusstseins nicht beim Unglück stehen; sie hat nicht in der Selbstbeschau subjektiven Unglücks ihren letzten Zweck. Als negativer Eudaimonismus bleibt sie doch auf das Glück als ihrem Gegensatz bezogen und gibt einen existentiellen Mangel an, der in sich niemals Genügen findet. Sie beschreibt defizitäre Lebensformen, um so auf Erfüllungsformen menschlicher Existenz zu stoßen.

V.

Die bisherige Forschungsliteratur zum unglücklichen Bewusstsein ist spärlich. Ein Werk ragt aus den Darstellungen zum unglücklichen Bewusstsein heraus: Jean Wahls *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. 1929 erschienen ist diese Monographie zum unglücklichen Bewusstsein bei Hegel unübertroffen, denn sie versucht Hegels Philosophie am Leitfaden des Begriffs der Entzweiung zu deuten.⁹ So verdienstvoll die Erschließung der Bedeutung des unglücklichen Bewusstseins für die Philosophie Hegels ist, offenbart Wahls Interpretation des unglücklichen Bewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes* doch blinde Flecken. Die Mehrdimensionalität des unglücklichen Bewusstseins gerät bei ihm zugunsten historischer Zuordnungen ins Hintertreffen, er übersieht die Übergangsproblematik vom unglücklichen Bewusstsein zur Vernunft und befasst sich nicht näher mit der schönen Seele. Eine Reihe von Interpretationen versuchen wie Wahl eine historische Fixierung des unglücklichen Bewusstseins: Jean Hyppolite: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*,¹⁰ Friedrich Fulda: *Unglückliches Bewusstsein*,¹¹ Werner Marx: *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*¹² und Ludwig Siep: *Der Weg der Phäno-*

⁹ Jean Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris 1929.

¹⁰ Jean Hyppolite: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. 2 Bde. Paris 1946.

¹¹ Friedrich Fulda: *Unglückliches Bewusstsein*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971

¹² Werner Marx: *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 1986.

menologie des Geistes.¹³ Gegen historische Fixierung insistiert John Burbidge¹⁴ auf der universellen Relevanz des unglücklichen Bewusstseins, vernachlässigt allerdings die theologischen Jugendschriften, von denen das unglückliche Bewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* inspiriert ist. Doch der Streit um die historische Fixierbarkeit und die universelle Relevanz erledigt sich durch das Konzept der Mehrdimensionalität des unglücklichen Bewusstseins. Überdies befasst sich keine der genannten Interpretationen näher mit der Übergangsproblematik.

Zum unglücklichen Bewusstsein bei Kierkegaard gibt es keine Monographie. Auf die Problematik romantischer Kunsttheorien gewendet, findet sich im Kontext der Kierkegaard-Literatur das unglückliche Bewusstsein in einem Aufsatz Gerhard vom Hofes.¹⁵ Doch geht es hier nur um den unglücklichen Dichter aus *Entweder/Oder I*, mithin einen kleinen Teilaspekt der Schriften Kierkegaards. Die elementare Bedeutung des unglücklichen Bewusstseins für den Existentialismus Kierkegaards, für das Problem scheiternder Subjektivität und Selbstverfehlung, wird hier nicht behandelt. Genauso fehlt eine Untersuchung des unglücklichen Bewusstseins in den anderen Schriften Kierkegaards, vor allem in der *Krankheit zum Tode*. Auf einigen wenigen Seiten streift Lambrecht das Thema unglückliches Bewusstsein bei Hegel und Kierkegaard, ohne allerdings erklärtermaßen über eine höchst unvollständige Paraphrase hinauszukommen.¹⁶ Vielmehr ist seine Intention eine materialreiche und bemerkenswerte Darstellung des Melancholie-Diskurses. Fondane unternimmt einen philosophiegeschichtlichen Streifzug zu Theorien über Schwermut und Verzweiflung, verhandelt Hegel aber nur am Rande.¹⁷ Sein Kierkegaard-Kapitel ist in literarischer Manier gehalten, bei der die ganze philosophische Substanz und Breite von Kierkegaards Theorie des unglücklichen Bewusstseins auf der Strecke bleibt. Abgesehen von einigen Streiflichtern steht also eine Erschließung des unglücklichen Bewusstseins bei Kierkegaard in seiner Komplexität und Vieldimensionalität noch aus, zumal im Hinblick auf eine Theorie scheiternder Subjektivität.

¹³ Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 2000.

¹⁴ John W. Burbidge: „*Unhappy Consciousness*“ in Hegel: *An Analysis of Medieval Catholicism?* In: Jon Stewart (ed.): *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*. Albany, NY 1998.

¹⁵ vom Hofe, Gerhard: *Kunst als Grenze. Hegels Theorem des „unglücklichen Bewusstseins“ und die ästhetische Erfahrung bei Kierkegaard*. In: Herbert Anton (Hrsg.): *Invaliden des Apoll*. München 1982, S. 11-34.

¹⁶ Roland Lambrecht: *Der Geist der Melancholie. Eine Herausforderung philosophischer Reflexion*. München 1996.

¹⁷ Benjamin Fondane: *La conscience malheureuse*. Paris 1979.

VI.

Den dritten Teil dieser Untersuchung bildet ein Ausblick auf die Moderne. Dem Begriff des unglücklichen Bewusstseins eignet diagnostische Schärfe für die Situation des modernen Menschen: Sofern Subjektivität ein Prinzip der Moderne ist, werfen Formen scheiternder Subjektivität Licht auf Krisenerscheinungen des modernen Menschen. Bei Kierkegaard ist Verzweiflung als Massenphänomen Bestandteil einer Gegenwartsbetrachtung. Auch wenn Kierkegaards Totalisierung der Verzweiflung bestritten werden kann, in manchen Punkten zeigt sich doch seine Modernität: in der These vom Unglück des allein auf sich gestellten Subjekts und der hypothetischen Existenz, in den Gedanken zur Selbstverhinderung von Unverbindlichkeitshaltungen und zur versteckten Verzweiflung. Dass die Verzweiflung des unglücklichen Bewusstseins verdeckt sein kann, macht nach Kierkegaard ihre Latenz aus: Sie kann als defiziente Selbstkonzeption und Selbstentzweiung durchaus vorhanden sein, ohne dass die innere Zerrissenheit als Schmerz zu Bewusstsein dringt. Hier greifen Verdrängungs- und Manipulationsmechanismen. Doch jederzeit kann die latente Verzweiflung zum Ausbruch kommen. Kierkegaards kritischer Diagnose der Massengesellschaft zufolge lebt die Mehrzahl der Menschen in Dunkelheit über sich selbst, derentwegen sie zu den Verzweifelten zählen. Als Unwissenheit über die konstitutive Selbstentzweiung des Menschen in der Massengesellschaft kommt Verzweiflung nach Kierkegaard als ein allgemeines Phänomen vor: Es ist die Selbstentäußerung des konkreten Menschen an die Schemata der Massengesellschaft – gleichsam die Stereotypisierung des Einzelnen. Beseelt von existentiellern Ernst lehnt Kierkegaard diese Nivellierung des Menschen ab. Kritisiert Kierkegaard an seiner Zeit die Geistlosigkeit, meint er hauptsächlich die Sorglosigkeit seiner Zeitgenossen um ihr Selbst. Es handelt sich daher nicht um einen überindividuellen Geist im Sinne Hegels, in dem die partikulare Subjektivität aufgehoben ist, vielmehr bezeichnet Kierkegaard mit Geist das Selbst. Die Persönlichkeit des Einzelnen, deren Rückhalt in Kierkegaards christlichem Existentialismus auf den Gottesbezug zurückgeht, ist im institutionalisierten Massenzeitalter gefährdet. Denn die Person gibt die existentielle Freiheit, manifest in der Möglichkeit der Selbstwahl, wieder aus den Händen, indem sie ihre ursprüngliche Freiheit in der Imitation vorgegebener Lebensstile verliert oder sich vollständig von Außenverhältnissen bestimmen lässt. Somit hat Kierkegaards Verzweiflungsanalyse eine gesellschaftskritische Stoßrichtung: In einer Gesellschaft, in der das Selbstsein in Vergessenheit gerät, ja die schlimmstenfalls das freie Selbst nicht zulässt, herrscht Verzweiflung. So versucht sich der Existentialismus der Abstraktion vom Einzel-Ursprünglichen durch gesellschaftliche und technische System-

rationalität zu sperren. Allerdings droht er bei Kierkegaard zuweilen ins andere Extrem zu verfallen – in die Anomie des Einzelnen und ein Leben abseits gesellschaftlicher Integration. Hier gilt es Korrekturen an Kierkegaards Konzept vorzunehmen. Die zeitkritisch-polemische Spitze von Kierkegaards Verzweiflungsanalyse, deren Totalisierung anstößig und fraglich ist, freilich bleibt: Das unglückliche Bewusstsein ist ein verborgenes Massenphänomen moderner Gesellschaften.

VII.

Im Gefolge Kierkegaards kommt es zu einer anthropologischen Festschreibung des unglücklichen Bewusstseins – der Mensch wird hier als homo melancholicus angesehen. Namentlich Sartre nimmt in *L'être et le néant* eine Ontologisierung des unglücklichen Bewusstseins vor, ohne für das unglückliche Bewusstsein die Möglichkeit zu sehen, sich seinem Zustand zu entwinden. Es bleibt nach Sartre immer eine Kluft zwischen dem, was der Mensch seinem Selbstentwurf nach für sich ist, und dem, was er seiner natürlichen und gesellschaftlichen Existenz nach an sich ist. So ist der Mensch niemals ganz mit sich vermittelt. Adorno formt Kierkegaards These von der Verzweiflung als verborgenem Massenphänomen mit den Mitteln der Kritischen Theorie um. Für den Entfremdungs- und Versagungszustand des modernen Menschen prägt er den Begriff „objektive Verzweiflung“.¹⁸ Sie ist Ausdruck der Deformationen, die der Einzelne durch die verdinglichende Abstraktion in der durchorganisierten Tauschgesellschaft erfährt. Objektive Verzweiflung ist die Ohnmacht des Einzelnen im gesellschaftlichen Machtapparat. Hinter ihr steht die beschädigte Subjektivität des Menschen in der Versachlichung des Lebens. In der Philosophie Adornos und Sartres finden sich so wichtige Elemente für einen Ausblick auf das unglückliche Bewusstsein in der Moderne.

VIII.

Den Identitätsverlust des Menschen deutet Kierkegaard als Verzweiflung. Zentral sind dabei zwei Existenzformen: Die Selbstverlorenheit des Einzelnen in der Unüberschaubarkeit einer institutionalisierten, durchorganisierten Massengesellschaft, eines Einzelnen, der sein Selbst aufgegeben hat, und die existentielle Unbestimmtheit des sich selbst überlassenen Subjekts, das in der Struktur der Beliebigkeit umherschweift. Die erste Form der Selbstverfehlung gelangt zu gar keinem Selbst, die zweite nur zu einem negativen Selbst. Solchen Formen der

¹⁸ Theodor W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. GS Bd. 10, II, Frankfurt a. M. 1977, S. 650.

Verzweiflung steht lebensweltliche Identität gegenüber: die konkrete Wirklichkeit und Erfüllung des Selbst. Angesichts der Frage nach einem authentischen Ausweg aus dem unglücklichen Bewusstsein wird am Ende eine Skizze von lebensweltlicher Identität und Selbstbalance entwickelt, die den schmalen Grat zu markieren unternimmt, auf dem sich das Selbst bewegen kann, ohne abzustürzen. Nach beiden Seiten geht es jedoch tief hinunter: Das Sichverlieren in der Welt oder der Absturz in sich selbst. Die Überlegungen zu Selbstbalance und lebensweltlicher Identität gehen über Hegel und Kierkegaard hinaus, denn bei Kierkegaard geht die Selbstversöhnung auf Kosten der Weltversöhnung, bei Hegel geht die Weltversöhnung auf Kosten der Selbstversöhnung. Das unglückliche Bewusstsein bei Hegel befreit sich aus der Entzweiung von Einzelheit und Allgemeinheit, indem es sich der Einzelheit entäußert und sich mit der Vernunft als dem Allgemeinen identifiziert. Freilich ist damit sein Weg noch nicht zu Ende. Es hat die Einheit mit der Vernunft nur an sich realisiert. Erst wenn es für sich konkrete Allgemeinheit und sittliche Substantialität ist, hätte nach Hegel sein Unglück in der totalen Selbstvermittlung des absoluten Begriffs ganz vom ihm abgelassen. Gegen die Versöhnung aus der Objektivität des Begriffs klagt Kierkegaard die Subjektivität des Einzelnen ein, bleibt aber bei der Innerlichkeit subjektiver Identität stehen. So nimmt Kierkegaard gegenüber Fichte und Hegel in Anspruch, die konkrete Existenz in ihre Rechte eingesetzt zu haben, doch bleibt die Identität der konkreten Existenz aufgrund ihrer Innerlichkeit abstrakt-einseitig. Personale Identität erhält das Selbst bei Kierkegaard, indem es die eigene Konkretion als Aufgabe versteht, zu der es von Gott aufgerufen ist, aber die eigene Konkretion bleibt dem Selbst undurchsicht und fremd, solange es nicht aus der Welt einen Inhalt für seinen Entschluss zur Konkretion empfängt, mit dem es sich als seiner Wahrheit identifiziert. Um sich seine Konkretion anzueignen, kommt es für das Selbst darauf an, die Einseitigkeit subjektiver Wahrheit zu überwinden und zu einem objektiven Weltbegriff von Wahrheit zu gelangen. Wenn das Selbst dasjenige, was in der Welt das Wahre ist, als seine subjektive Wahrheit ergreift, ist die Isoliertheit subjektiver Wahrheit durchbrochen. Die Kluft von subjektiver Wahrheit und objektiver Wahrheit ist überbrückt, sobald Subjektivität an der Objektivität der Welt ihre Wahrheit bewährt und objektive Wahrheit als ihre Wahrheit erfasst. Die Aufnahme von Welt als Konkretwerden des Einzelnen geschieht in der Identifikation mit der Welt. Die transzendente Identität Kierkegaards ist um ihr dialektisches Moment der immanenten Identität zu erweitern. Weil aber eine Identifikation mit der Welt im Ganzen abstrakt bleibt, so bei Hegels absolutem Geist, zeigt sich Erfüllung des Selbst allein in der Identifikation mit einem Stück Welt – als lebensweltliche Identität.

IX.

Die Krisis des unglücklichen Bewusstseins nötigt also den Menschen zur Verständigung über sich selbst; sie wirft die Frage auf: Was hält das Selbstbewusstsein im Innersten zusammen? In der Untersuchung des unglücklichen Bewusstseins treten die Gründe des Scheiterns an sich selbst zutage und es enthüllt sich die Dringlichkeit einer Instanz, worin der Mensch Halt findet. So gehört die Betrachtung des unglücklichen Bewusstseins zu einem vertieften Begriff menschlicher Subjektivität. Sie ist hauptsächlich eine Kritik leerer oder verstellter Möglichkeiten von subjektiver Existenz. Die Untersuchungen zu Hegel, Kierkegaard und modernen Denkern zeigen Modelle scheiternder Subjektivität auf, die bei diesen Denkern vor dem Hintergrund unterschiedlicher Vorstellungen vom integrativen Leben des Subjekts hervortreten. Darum ist scheiternde Subjektivität stets auf das Andere bezogen, was sie nicht ist, erhält durch den Bezug auf ihr Gegenteil Bestimmtheit. Das unglückliche Bewusstsein hat am Glück sein Anderes. In der Analyse dessen, was das Glück nicht ist, ist die Richtung auf das vorhanden, was Glück sein könnte. Sie bezieht aus der Negation des Unglücks ihre Dynamik. Negation setzt Leuchtfeuer dort, wo Subjektivität scheiterte. Eine Theorie scheiternder Subjektivität verdichtet die Erfahrungen des Subjekts in der Begegnung mit sich selbst: Sie zeugt von den Klippen, an denen das Individuum stranden kann. Darum lotet sie die Möglichkeiten und Grenzen von lebendiger Subjektivität aus.

X.

Die Ermutigung zu dieser Untersuchung geht auf meinen verstorbenen Doktorvater Rüdiger Bubner zurück, an den ich an dieser Stelle erinnern möchte. Ihm verdanke ich vieles. Das Buch soll seinem Gedenken dienen. Christoph Menke danke ich, dass er sich nach dem Tod von Rüdiger Bubner bereit erklärt hat, die Dissertation weiter zu betreuen, ebenso Gunnar Hindrichs, dessen Rat und Anregungen ich mich verpflichtet weiß, und Gerhard vom Hofe, der wertvolle Hinweise gab, sowie der Potsdam Graduate School, die den Druck dieser Untersuchung förderte. Außerdem gilt mein Dank den Freunden Asaf Angermann, Gösta Gantner und Katherine Kukielski.

I. Die Vorgeschichte des unglücklichen Bewusstseins

1. Hegels Jugendschriften

a) Frühe Entwürfe

Glück hängt an der Selbst- und Weltversöhntheit des Menschen. Daran gemessen, stehen die modernen Lebensverhältnisse in der Sicht des jungen Hegels nicht nach Glück – nicht in ihrer bisherigen Form. Die Freiheit des Menschen erhält um 1800 keine Verwirklichung von Bestand, die Verstandeskultur der Aufklärung nagt an der Selbstverständlichkeit sittlicher Lebensformen. Ein freies und einiges Leben, die Versöhnung mit sich und der Welt, das, worin sich die Wesensmöglichkeiten des Menschen erfüllen, erfüllt sich gerade nicht – und damit ist der Mensch nicht bei sich selbst. Die Zerrissenheit des Menschen steigt so zum Grundthema des jungen Hegels auf. Seine Diagnose und Kritik entzweiter Lebensverhältnisse kleidet sich in zwei verschiedene Diskurse: zum einen die Abhandlungen über Religion in seinen frühen Schriften, zum anderen die Kritik an der Subjektivitätsphilosophie in den ersten Jenaer Jahren. Hegel konzentriert seine Betrachtung der Subjektivitätsphilosophie in der Zeit vor der *Phänomenologie* auf die *Differenzschrift* und den Aufsatz *Glauben und Wissen*; die Kritik an der Reflexionskultur bereitet sich allerdings schon in seinen Jugendschriften vor, so die Beschreibung des gigantischen Konstrukts einer Verstandeswelt, die dem Einzelnen immer fremder gegenübersteht und ihn doch verleitet, sich nach ihren Regeln und Vorstellungen zu verhalten – hier versäumt es das Individuum, sich selbst zu leben.¹⁹ Die frühen und Jenaer Schriften besitzen als gemeinsamen Grundton, wie die späteren Schriften Hegels auch, dass Unglück an allen Formen unüberwundener Trennung und Entzweiung hängt: das Subjekt ist außerhalb seiner selbst, ist der Einheit mit sich selbst verlustig gegangen, ist unglücklich.

Das Kapitel über das unglückliche Bewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* hat also eine Vorgeschichte. Um die Tiefe eines Gedankenkomplexes wie des unglücklichen Bewusstseins auszuloten, ist es vonnöten, diese Vorgeschichte aufzurollen. Eine Untersuchung über das unglückliche Bewusstsein hat sich daher auf Spurensuche in Hegels Jugendschriften und ersten Jenaer Schriften zu begeben. Hinweise finden sich hier, anhand derer sich die Formation des unglücklichen Bewusstseins abzeichnet. Hegel bereitet in diesen Schriften das Feld, von dem aus er dann den Gedankenkomplex des unglücklichen Bewusstseins ergründet. Die dialektische Dynamik des unglücklichen Bewusstseins in der *Phänomenologie* wird so in sich

¹⁹ I, S. 27f., vgl. auch die zersetzende Kraft der Reflexion in *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, I, S. 370. Die römischen Ziffern beziehen sich auf die Theorie-Werkausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969-1971.

zwar nicht verständlich, sondern nur aus der *Phänomenologie* selbst, indes erhellen sich historische Anspielungen und gedankliche Konzepte, auf denen das unglückliche Bewusstsein in der *Phänomenologie* basiert. Das Thema des jungen Hegels vom Leiden an der Entzweiung und dem Substanzverlust in sich reflektierter Subjektivität hallt in der *Phänomenologie* nach. Von Anfang an steht Hegel das Bild von der Einigkeit und Gesamtheit des Lebendigen vor Augen. In den Berner Fragmenten (1793-1796) und im ältesten Systemprogramm (1796 oder 1797) ist es das Ideal einer sinnlichen Volksreligion und schönen Religiosität, unter deren Leitstrahl der Mensch in Einheit mit sich und der Welt lebt. In der Frankfurter Zeit tritt die Liebe als Vereinigungsmacht hinzu. Die Liebe reißt die Dinge aus ihrer Vereinzelung, sie verbindet eines mit dem anderen, ist die große Versöhnerin. Tritt sie als Hingabe an ein anderes auf, wohnt ihr stets ein identifikatorischer Akt inne, durch den das Lebendige vom gleichgültigen Nebeneinander zum Zusammengeschlossensein übergeht. In den *Entwürfen über Religion und Liebe* (1797/98) denkt der junge Hegel Liebe als einen Zusammenfall von Subjekt und Objekt: „Die theoretischen Synthesen werden ganz objektiv, dem Subjekt ganz entgegengesetzt. Die praktische Tätigkeit vernichtet das Objekt und ist ganz subjektiv – nur in der Liebe ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht. Die Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit“.²⁰ Der Geist der Liebe widersagt also Herrschaftsverhältnissen, vielmehr besteht Anerkennung zwischen dem Ich und seinem Gegenüber. Dem Ich als Lebendigem begegnet eine Verdopplung seiner selbst: „Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens.“²¹ Die für Hegel so bedeutsame Gedankenfigur des Beisichseins-im-Anderen ist in der Liebe präformiert, denn nach Hegel findet der Mensch in der Liebe sich selbst in einem anderen wieder.²² Liebe ist gleichzeitig das Lebendigste, denn Liebe als verbindende Kraft drückt den synthetischen Charakter des Lebens aus: „In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige.“²³ Liebe als Vereinigung von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Natur hat bei Hegel eine metaphysische Dimension: Was die absolute Koinzidenz von Subjekt und Objekt stiftet, ist Gott. Insofern Gott und Liebe als Einheit des Lebens erscheinen, führt Hegel sie zusammen: Liebe und die Gottheit sind eins.

²⁰ I, S. 242.

²¹ I, S. 243.

²² I, S. 394.

²³ I, S. 246.

Wie aber die Liebe die Grenzen des Individuellen überwindet, entringt sie sich auch der Sterblichkeit, die den begrenzten Einzeldingen einwohnt. Durch die Liebe geht das Einzelne ins Ganze über, das Ganze aber ist unvergänglich. Was das Einzelne so als Einzelnes nicht überstehen soll, davon befreit es sich, indem es durch die Zeugung als Art in der Kette des Lebendigen fortdauert. Geradezu hymnisch beschreibt der junge Hegel, wie die Liebe den Keim der Unsterblichkeit in sich trägt: „Das Eigenste vereinigt sich in der Berührung, in der Befühlung bis zur Bewusstlosigkeit, der Aufhebung aller Unterscheidung; das Sterbliche hat den Charakter der Trennbarkeit abgelegt, und ein Keim der Unsterblichkeit, ein Keim des ewig sich Entwickelnden und Zeugenden, ein Lebendiges ist geworden.“²⁴ Alte platonische Gedanken erwachen hier wieder zum Leben. Denn dass die Liebe ein Streben nach Unsterblichkeit ist, antwortet Diotima auf die Frage des Sokrates nach der Ursache der Liebe. Unsterblichkeit wird der Liebe in Platons *Symposion* jedoch nur durch das Fortzeugen zuteil.²⁵ Ein Altes hinterlässt ein Neues von derselben Art, indem es fortlebt, wie das Leben in ihm fortlebte. In den *Entwürfen über Liebe und Religion* ist das Unsterblichkeitsstreben der Liebe von einer dialektischen Struktur: Auf die Vereinigung folgt die Trennung der Liebenden, das Werk ihrer Vereinigung ist aber aller Trennung enthoben, es ist nach Hegel das Wiedervereinigte. So konstituiert sich der Zeugungsprozess der Liebe nach Hegel als Verreinigung, Trennung und Wiedervereinigung.

Liebe hebt den Schmerz der Entzweiung auf und geht auf Versöhnung. Dass der Versöhnungsgedanke christlichen Ursprungs ist, darauf verweist Hegel selbst in *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800): Jesus setzt dort abstrakten Vernunftgeboten „den höheren Genius der Versöhnlichkeit (einer Modifikation der Liebe) entgegen“.²⁶ Kommt im Einheitsdenken Hegels in Frankfurt der Liebe eine zentrale Stellung zu, so zeigt sich an der Liebe, dass er hier christliche und antike Traditionslinien zusammenzudenken versucht: Der christliche Versöhnungsgedanke paart sich mit antiker Aufgehobenheit des Einzelnen im kosmischen Ganzen. An der Vereinigung jedenfalls gewinnt Hegel seinen Maßstab, von dem aus gesehen Entzweiung als Unglück sich darstellt.

Als Versöhnungs- und Vereinigungsmacht steht Liebe bei Hegel im Zusammenhang der Religion. Im Systemfragment von 1800 denkt er Religion als Erhebung des endlichen zum unendlichen Leben. Hegel nennt es auch Gott oder Geist. Die Religion sucht also die Brüche, Risse und Verkürzungen der Endlichkeit zur Totalität des Lebens zu überwinden. Zu wel-

²⁴ I, S. 248.

²⁵ Platon: *Symposion*, 207 c – 208 b.

²⁶ I, S. 327f.

chem Grad das einem Volk gelingt, ist nicht von Natur aus festgelegt und damit dem jungen Hegel zufolge kontingent. Trotzdem bemisst sich am Grad der Integriertheit des Lebens das Glück eines Volkes: „Die vollkommenste Vollständigkeit ist bei Völkern möglich, deren Leben sowenig als möglich zerrissen und zertrennt ist, d.h. bei glücklichen; unglücklichere können nicht jene Stufe erreichen, sondern sie *müssen* in der Trennung um Erhaltung eines Gliedes derselben, um Selbstständigkeit sich bekümmern; sie dürfen diese nicht zu verlieren suchen, ihr höchster Stolz muß sein, die Trennungen fest und das Eine zu erhalten.“²⁷ Entzweiung ist hier dediziert als Unglück gefasst. Die Schlusspassage des Systemfragments von 1800 entwickelt dann Grundgedanken, die Hegel beim unglücklichen Bewusstsein in der *Phänomenologie* weiterführt. Die Defizienz der Entzweiung kann nämlich seinen Grund im Subjekt oder Objekt haben. So äußert sich die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt entweder als Beziehung auf ein übergroßes, fremdes Wesen jenseits der Natur, von dem der Mensch sich abhängig fühlt, oder als Aufspreizung des Ich über alle Natur, als eines Selbstbewusstseins, das sich den Dingen entrückt wähnt. Das Fixieren absoluter Objektivität oder absoluter Subjektivität ist sonach Quelle des Unglücks. In der *Phänomenologie* kehren diese beiden Motive wieder – im Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein als unerreichbares Absolutes, nach dem sich die vergängliche Einzelheit sehnt, und im Moralitätskapitel als absolute Subjektivität der unglücklichen schönen Seele.

b) Die Religion der Erhabenheit

Es sind die schönen Lebensverhältnisse der antiken Polisittlichkeit, deren Ideal dem jungen Hegel vor Augen steht. Unter Schönheit versteht Hegel dabei ein Aufscheinen des Geistigen im Sinnlichen. Natur und Geist sind noch ungeteilt, die Natur ist Ausdruck ideeller Gehalte, eins durchdringt das andere. Schönheit ist somit eine Kategorie der Versöhnung. Damit ist sie auf Harmonie eingeschworen. Kant steht hier im Hintergrund: Die ästhetische Erfahrung des Schönen ist nach Kant ein harmonisches Spiel von Einbildungskraft und Verstand. Eine sinnliche Erscheinung regt die Reflexionstätigkeit zu funktionsungebundener Tätigkeit an und erweckt den Eindruck, als sei sie nach einer vernünftigen Ordnung strukturiert, obwohl sie sich unter keinen Begriff oder Zweck bringen lässt. Im Schönen scheint es, als läge ein tieferer Sinn hinter der Welt. So sind es in Kants Ästhetik die schönen Dinge, die den Menschen in der Welt heimisch werden lassen.²⁸ Leuchtet in der ästhetischen Erfahrung eine

²⁷ I, S. 426.

²⁸ Kant: *Reflexionen* 1820a.

Zweckmäßigkeit ohne Zweck auf und erzeugt sie die Vorstellung, als ob die Welt für uns als erkennende Wesen wohleingerichtet sei, so wähen wir uns im Schönen mit der Welt auf vertrautem Fuße. Und weil die Erfahrung des Schönen, in der nach Hegel geistige Gehalte zur sinnlichen Darstellung kommen, die Sinnen- und Geistnatur des Menschen berührt, ist sie ein Zustand jenseits verstandesmäßiger Abstraktionen: Schönheit besitzt beim jungen Hegel eine Indikatorfunktion für glückliche Verhältnisse. Ganz anders das Erhabene. Für den jungen Hegel ist es eine Kategorie der Trennung. Im Systemfragment von 1800 beschreibt er, wie sich ein übergroßes und übermächtiges Unendliches, der absolute Gott oder das absolute Ich, der Welt des Endlichen schroff entgegensetzt.²⁹ Die Beziehung auf ein allgewaltiges Wesen über aller Natur ist für ihn Religion des Erhabenen – das Endliche erzittert unter den Tritten dieses Absoluten. Schönheit ist aus dem Reich erhabener Gegensätze geflohen. Die Inkommensurabilität des Erhabenen bewegt sich im Element des Widerspruchs, denn das, was den Ausgleich und Zusammenschluss leistet, ist nicht mehr erhaben. Das Erhabene vermittelt sich nicht mit dem Entgegengesetzten und ist von daher ausgemachter Widersacher der Versöhnungsidee. Für die Vereinigung steht das Schöne ein, nicht das Erhabene, das sich stets der Integration entzieht, das immerfort das ganz Andere bleibt. Kein Wunder also, dass Hegel angesichts des Kults um das Erhabene, den er für eine Erscheinung seiner Zeit hält, den Verlust einer schönen menschlichen Religion bedauert.

Die Religion der Erhabenheit gebiert aus sich das Unglück. Exemplarisch wird das nach Hegel an der Religion des jüdischen Volkes. In *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* interpretiert Hegel die Geschichte des jüdischen Volkes, an deren Anfang ein Akt der Trennung steht: Abraham, der Stammvater der jüdischen Nation, entreißt sich dem sittlichen Naturzusammenhang, indem er seine Familie verlässt – er zerschneidet die Bande der Liebe, gibt den Bezugsrahmen von Mensch und Natur auf und verweigert sich den schönen menschlichen Beziehungen seiner Jugend. Abraham unterwirft sich stattdessen einem Gott, der über alles erhaben ist. Dieser Gott steht der Welt schlechthin getrennt gegenüber, die Welt hat nichts Heiliges, sondern das Heilige der Juden geht über alle Welt hinaus – es ist der fremde Gott, dem alles untertan ist. Abraham dient allein dem fernen Gott und wird der Erde untreu: „Er war ein Fremdling auf Erden; wie gegen [den] Boden, so auch gegen die Menschen, unter denen er immer ein Fremder war und blieb.“³⁰ Die Wurzel der jüdischen Religion ist also für Hegel die Knechtschaft unter einer fremden Objektivität, deren Folgen Willenlosigkeit in den

²⁹ Vgl. I, S. 426f.

³⁰ I, S. 278.

irdischen Dingen, Gefühllosigkeit und der Verlust menschlicher Beziehungen sind.³¹ Das knechtische Bewusstsein der jüdischen Religion, der Gehorsam gegen einen erhabenen Gott und das Verschließen der Ohren für die Stimme der Welt ist eine frühe Tat der Naturentfremdung in der Zivilisationsgeschichte. Schönheit ist nach Hegel aus solchen Verhältnissen geflohen. Wo das Schöne existiert, da mag der Mensch sich in der Welt zuhause fühlen, die Idee des Erhabenen widersagt dagegen dem Geist der Versöhnung.

Hegel kommt auf das Thema immer wieder zurück. In dem besagten letzten Abschnitt aus dem Systemfragment von 1800 stellt Hegel die jüdische Religion des Erhabenen in Paralleliätät zur Subjektivitätsphilosophie. Denn ob die Seligkeit darin gesucht wird, von einem absolut fremden Objektiven abzuhängen, oder darin, die Sonne des absoluten Ich über den Bruchstücken des Leibes und des Alls steigen zu lassen, ist für Hegel im Grunde gleich – beide Male kommt es zur unendlichen Trennung zwischen Subjekt und Objekt, indem entweder das Subjekt oder das Objekt als Absolutes fixiert wird. Und beide Male trägt der Verlust der schönen Vereinigung zum Unglück einer Zeitepoche bei. Diese Stelle ist für die Interpretation des unglücklichen Bewusstseins in der *Phänomenologie* im Auge zu behalten, denn hier behandelt Hegel das unglückliche Bewusstsein als universales Konzept. In den *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* ist die Rede vom Schmerz des jüdischen Volkes, das sich selbst und der Natur verlorengegangen ist.³² Ähnlich die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*.³³ Hegels Ästhetik schließlich beschreibt die jüdische Kunst der Erhabenheit als ein schmerzliches Bewusstsein der eigenen Nichtigkeit: „In der Erhabenheit wird nur der Eine als unvergänglich, und ihm gegenüber alles Andere als entstehend und vorübergehend, nicht als frei und unendlich in sich angesehen. Dadurch faßt der Mensch sich ferner in seiner Unwürdigkeit gegen Gott, seine Erhebung geschieht in der Furcht des Herzens, in dem Erzittern vor seinem Zorn, und auf durchdringend ergreifende Weise finden wir den Schmerz über die Nichtigkeit, und in der Klage, dem Leiden, dem Jammer, aus der Tiefe der Brust, das Schreien der Seele zu Gott geschildert.“³⁴ Der Kult des Erhabenen ist also für Hegel durchgehend ein Paradigma der Entzweiung und des Freiheitsverlusts. Ganz dem hellenischen Geist die Treue haltend, fasst Hegel die kritische Funktion des Erhabenen nicht mehr. Das bleibt Späteren vorbehalten. Erkennt Hegel die Versöhnung mit der Natur allein im Schönen, nimmt das Erhabene in Ästhetiken des 19./20. Jahrhunderts eine Schlüsselstellung ein: Bei

³¹ I, S. 298f.

³² GdR, § 358, S. 511.

³³ PhidR, S. 184.

³⁴ *Ästhetik I*, S 484f.

Nietzsche und Adorno wersetzt es sich der Rationalisierung der Welt und weist auf Versöhnung mit der Natur. Die Emanzipation des Subjekts, die Hegel gegenüber der Religion des Erhabenen einklagt, verkehrt sich zur Aufspreizung des sich autonom dünkenden Subjekts über die verstümmelte Natur. Wogegen schon Hegel in seiner Dauer-Polemik gegen Kant und Fichte protestiert, da bringen Nietzsche und Adorno die Ästhetik des Erhabenen in Stellung –: als Gegenmacht gegen die Naturbeherrschung des rationalen Subjekts. In der Erschütterung durch die ästhetische Erfahrung lässt die in sich verhärtete Subjektivität vom Trotz der eigenen Selbstsetzung ab und wird der eigenen Naturhaftigkeit gewahr. Darin liegt das Glücksversprechen des ästhetischen Negativitätserlebnisses. In Nietzsches Tragödienschrift geht es vom Überwältigungsgefühl im dionysischen Erleben angesichts der Natur-Erhabenheit aus. Von der Natur mitgerissen wird das Individuum in musikalischer Selbstvergessenheit, unter dem Einfluss narkotischer Mittel oder dem alles durchdringenden Frühlingsanbruch. Zwar weckt die Übermacht des Naturgeschehens zunächst Furcht im Individuum, doch kommt alsdann Lust am Sichverlieren und die Befreiung, das Leid der Individuation im ästhetischen Erleben aufzuheben: „Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohn, dem Menschen.“³⁵ Das Erhabene birgt also utopische Kraft. Es ist allerdings eine negative Utopie: Durch Erschütterung erstarrter Lebensverhältnisse antizipiert Kunst des Erhabenen das, was anders wäre. In dieser Version steigt das Erhabene bei Adorno zur Schlüsselkategorie moderner Kunst auf.³⁶ Es nimmt dort die Form des Widerspruchs an, durch den sich moderne Kunst der harmonischen Integration verweigert. Moderne Kunst nimmt den Schrecken einer entfremdeten Welt in sich auf, sodass sie an der Dissonanz ihr Signum hat. Im Funktionszusammenhang einer restlosen durchorganisierten Welt, den der Herrschaftsanspruch des rationalen Subjekts aus sich entlassen hat, bewegt sich avancierte Kunst auf Augenhöhe mit der geschichtlichen Lage des modernen Lebens. In ihr scheint die Unversöhntheit eines durch rationale Naturbeherrschung zugerichteten Lebens auf. Insofern in moderner Kunst zum Ausdruck kommt, was sich dem identifikatorischen Zugriff des Begriffs entzieht, das Nicht-Identische einer unterdrückten Natur, ist moderne Kunst Ort des Widerstand gegen das versachlichende Denken – und Fürsprecherin des Individuellen, das in einer funktionalisierten Welt zu verschwinden droht, einer Welt, wo eines dem anderen gleicht, indem es sich berechnen lässt.

³⁵ Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. KSA 1, S. 28f. Später wendet sich Nietzsche von der Ästhetik des Erhabenen und Wagner ab und stattdessen einer physiologischen Ästhetik des Schönen zu.

³⁶ Vgl. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1970, S. 41, 293, 410.

Auch wenn die Ästhetik des Erhabenen in der falschen Welt keine harmonische Schlichtung betreiben darf, um nicht am Gespinst einer allgemeinen Täuschung fortzuwirken, behält Kunst Aussicht auf Versöhnung. Die Dissonanz moderner Kunst übt Gerechtigkeit gegen das Andere eines gebrochenen Naturlebens und versperrt sich der Lüge. An der Unversöhnlichkeit hat die Kunst ihr versöhnliches, an der Illusionslosigkeit ihr utopisches Moment. Einen versöhnten Zustand kann sie nur durch Negation der bestehenden Verhältnisse antizipieren. Durch die Ästhetik des Erhabenen, das seinem Wesen nach das Inkommensurable ist, also durch eine Erschütterung, die das Scheitern des identifizierenden Denkens hervorruft, gibt Kunst ein Glückssprechen. Es ist die Wahrheit eines Versprechens, das aus der Absage an alle Versprechungen einer unversöhnten Realität resultiert, es ist negative Utopie. Kunst ist nach Adorno eine Instanz des Standhaltens. Am Ausbruch aus der systemischen Erfassung des Lebens hat sie ihre Autonomie – und ihre Hoffnung. Hegel dagegen hat das kritische Potential des Erhabenen nicht gesehen – oder sehen wollen. Im Anderen der Natur oder Transzendenz sieht er nur das Fremde, Unbegriffene, nicht das Befreiende, das die Hyperthrophierung der Vernunft widerruft. Dem Einheitsdenken Hegels bleibt das Erhabene immer fern.

c) Das Christentum

Hegels theologische Jugendschriften, in denen er sich mit der jüdischen und christlichen Religion beschäftigt, tragen das Attribut „theologisch“ zu Unrecht. Eher sind sie in ihrer Religionskritik von aufklärerischen Ideen beseelt. Hegel geht hier nicht von ehernen Glaubensvoraussetzungen aus, wie das bei einer theologischen Dogmatik der Fall ist. Um diese Glaubensvoraussetzungen ist es ihm bei seinen frühen Untersuchungen zum Christentum nicht zu tun, vielmehr interessieren ihn zwei andere Dinge: die öffentliche Funktion von Religion und der Entwicklungsgang des Christentums. Beides fließt zusammen in genealogischen Betrachtungen zur modernen christlichen Welt. Beflügelt von den Idealen der französischen Revolution hofft er auf Erneuerung der Religion als versöhnender Macht gegen die Entzweiungen einer falschen politischen Welt. Der gesellschaftliche Fortgang zu Freiheit und Einigkeit vollzieht sich so nicht durch den Kampf auf der Straße, sondern als stilles Erdbeben im Reich der Geister – eben als religiöse Erneuerung, die das Fundament einer gesellschaftlichen Erneuerung abgeben soll. Die Jugendschriften Hegels besitzen also eine gesellschaftskritische Intention, die als Movens der religionsphilosophischen Abhandlungen agiert.³⁷ Seine

³⁷ Vgl. zu den republikanischen Tendenzen des jungen Hegels Georg Lukács: *Der junge Hegel*. Frankfurt a.M. 1973.

kritische Stoßrichtung ist eine doppelte: die zur Positivität erstarrte Religion und der regulative Zwang einer abstrakten Verstandesordnung, unter deren beider Joch die Gesellschaft steht. Voraussetzungen seiner Entwürfe einer gesellschaftlichen Veränderung aus dem Geiste der Religion sind die schöne sittliche Totalität der griechischen Polis, die Ziele der französischen Revolution und die deutsche Revolution des Geistes.³⁸ Ist es politisch das Lauffeuer der französischen Revolution, von dem der junge Hegel entfachert ist, so sind die Zentralgestirne seiner philosophischen Orientierung Rousseau und Kant. Inwiefern Rousseau zu den sterblichen Göttern des jungen Hegels gehört, weiß sein Tübinger Jugendfreund Leutwein zu berichten: „Allein während der vier Jahre unserer Familiarität war Metaphysik Hegels Sache nicht sonderlich. Sein Held war Jean Jacques Rousseau, in dessen *Emil, Contrat social, Confessions*; und andere, bei denen ähnliche Sentiments herrschen, und worin man sich gewisser [all]gemeiner Verstandesregulierungen, oder, wie H. sagte, Fesseln entledigte.“³⁹ Dass Rousseaus *religion civile* Pate stand bei Hegels Konzeption einer sinnlichen Volksreligion, ist bekannt.⁴⁰ Weniger geläufig ist: Auch Hegels fundamentaler Gedanke vom Unglück und Schmerz der Entzweiung hat seinen Ursprung im Werk Rousseaus. Der Widerspruch des Menschen mit sich selbst und die Entfremdung von der Natur sind zentrale Einsichten Rousseaus im 2. *Discours* und im *Emile*. Der 2. *Discours*⁴¹ schildert den zivilisatorischen Fortschritt als Verfallsgeschichte, denn die Aufklärung führt den Menschen in einem Zustand der Reflexion, der nach Rousseau wider die Natur ist. Für die Segnungen der Zivilisation bezahlt der moderne Mensch einen hohen Preis – er entfremdet sich von der Natur. Er folgt nicht

³⁸ Dass Hegel über die griechische Polis hinaus noch von der sittlichen Totalität einer idealisierten urchristlichen Gemeindereligiosität bei seiner Kritik an der Moderne ausgeht, wie Habermas annimmt, ist zu bezweifeln, denn in der *Geist des Christentums und sein Schicksal* beschreibt Hegel wie in der urchristlichen Gemeinde das Ideal der Liebe sich nicht in der Entwicklung des Lebens und seinen „schönen Beziehungen“ darstellt. So heißt es bei Hegel: „Aber in der Lebenslosigkeit der Liebe der Gemeinde blieb der Geist ihrer Liebe so dürftig, fühlte sich so leer, daß er den Geist, der an ihn ansprach, nicht voll in sich, nicht in sich lebendig erkennen konnte und ihm fremde blieb. Eine Verknüpfung mit einem fremden und als fremd gefühlten Geist ist Bewusstsein der Abhängigkeit von ihm; da die Liebe der Gemeinde einesteils sich selbst übersprungen hatte, indem sie sich auf eine ganze Versammlung von Menschen ausdehnte, und darum andernteils an idealischem Inhalt zwar voll wurde, an Leben aber verlor, so war das nicht erfüllte Ideal der Liebe ein Positives für sie, sie erkannte es sich als entgegengesetzt und [sich] als abhängig von ihm; in ihrem Geiste lag das Bewusstsein der Jüngerschaft und eines Herrn und Meisters; ihr Geist war nicht in der gestalteten Liebe vollständig dargestellt; die Seite desselben, empfangen zu haben und zu lernen und tiefer als der Meister zu stehen, fand ihre Darstellung erst in der Gestalt der Liebe, wenn mit dieser zugleich die Wirklichkeit verknüpft war, die der Gemeinde gegenüberstand.“ Vgl. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, S. 42 und Hegel I, S. 410f.

³⁹ Günter Nicolini (Hrsg.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg 1970, S. 12.

⁴⁰ Vgl. Hans Friedrich Fulda/Rolf-Peter Horstmann (Hgg.): *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*. Stuttgart 1991. Den Einfluss Rousseauscher Ideen auf die Kant-Hegel-Debatte untersucht Robert B. Pippin: *Idealism as Modernism*. Cambridge 1997, S. 92ff.

⁴¹ Jean-Jacques Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart 1998. Schon der 1. *Discours* schlägt das kulturkritische Thema der Aufklärung als Verfallsgeschichte an. Vgl. zum Folgenden 2. *Discours*, S. 40f., 46, 111f.

mehr natürlichen Regungen, sondern der Meinung anderer und künstlichen Bedürfnissen. So wird er schließlich zum Tyrannen seiner selbst und der Natur. Sich zu einem „Gemenge von gekünstelten Menschen“ umformend, ist der moderne Mensch immer außerhalb seiner selbst. Hegel führt Rousseaus Kritik an der Reflexionskultur auf ingeniose Weise fort, indem er zeigt, dass die Entzweiungen der modernen Reflexionskultur nicht durch die Hypothese eines Naturzustands, also durch einen Standpunkt von außen, den es inmitten der Verstandeswelt nicht gibt, zu lösen sind, sondern nur innerhalb der Reflexion – als Selbstkritik der Reflexion auf begrifflichem Wege.

Das Erziehungsprogramm des *Emile* reagiert auf die Uneinigkeit des modernen Menschen mit sich selbst. Hin und her gerissen zwischen Natur und kultureller Existenz – solcherart schwankend schlägt sich der Mensch durch sein Dasein. Die Selbstentfremdung ereilt das moderne Subjekt jedoch auch auf der Ebene seines Zeitverhältnisses: Das kalkulierende Denken will die Zukunft einer rationalen Planung unterwerfen, fixiert sich auf diese Zukunft und versäumt darüber die Gegenwart. Die gedankliche Präsenz einer antizipierten Zukunft führt zur Gegenwartsverstellung. Für Rousseau eine Form schmerzlicher Selbstentfremdung: „Wir existieren nicht mehr da, wo wir sind, sondern nur da, wo wir nicht sind.“⁴² Nicht minder besteht selbsterzeugtes Unglück des Menschen in der Disproportion zwischen Wünschen und Fähigkeiten. Das Streben schießt über die Disposition hinaus, das Verlangen zu realisieren – und zurück bleibt das Gefühl der Leere. Der Mensch wähnt sich von der Fülle des Lebens abgeschnitten. Häufig sind es nach Rousseau jedoch künstliche Bedürfnisse, produziert und angestachelt von der Einbildungskraft des Menschen, die hinter unerreichbaren und maßlosen Wünschen stehen. Glücklich wäre derjenige, zwischen dessen Fähigkeiten und Wünschen eine nur geringe Differenz herrschte, der nur wünscht, was er auch realisieren kann – ein Glücksversprechen, das Rousseau auf den Naturzustand zurückprojiziert. Im Fall der Zukunftsantizipation und überspannter Wunschvorstellungen liegt der Kern des Unglücks nach Rousseau in der Einbildungskraft, die ins Unermessliche der Zukunft oder ins Unendliche der Möglichkeiten abschweift: „Die reale Welt hat ihre Schranken, die Welt der Vorstellungen ist unendlich. Da wir die eine nicht erweitern können, so sollten wir die andere einengen, denn nur dem Abstand zwischen diesen beiden Welten entspringen all die Leiden, die uns wirklich unglücklich machen.“⁴³ Das Vorstellungsvermögen des Menschen erzeugt sich eine Scheinwelt, über der die Wirklichkeit verloren geht – und der Mensch gerät in einen verhängnisvollen Widerspruch zur Welt. Rousseau beschreibt die Widersprüchlichkeit des

⁴² Jean-Jacques Rousseau: *Emile*. Stuttgart 1963, S. 193.

⁴³ Ebd. S. 188f.

modernen Lebens, Hegels Dialektik erfasst darüber hinaus die metaphysische Tiefe des Widerspruchs.

In den *Fragmenten über Volksreligion und Christentum* entwirft Hegel das Konzept einer sinnlichen Volksreligion, der ähnlich wie der *religion civile* in Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* und der Vernunftreligion in Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* eine moralische Funktion zukommt.⁴⁴ Religion soll die Menschen in ihren Tugenden befestigen. Gegen objektive Religion, allein Sache des Verstandes, setzt Hegel den Begriff einer subjektiven Religion, die als Volksreligion der Phantasie Mythen liefert und im Herzen großmütige Gefühle weckt – so befördert sie die öffentliche Tugend. Und da der Mensch in einem reinen Rationalitätskonzept nicht aufgeht und die Naturseite ihr Recht fordert, so muss die Volksreligion einen sinnlichen Charakter haben, keineswegs darf sie sich in einem System abstrakter Lehrsätze erschöpfen. Es gilt den ganzen Menschen anzusprechen. Daher können Aufklärung und Verstand allein dem Mensch keine Moralität geben, vielmehr braucht der Mensch etwas, woran er sein Herz hängen kann – die Religion. Kaltes Verstandesdenken bietet dem zerrissenen Menschen keine Lebensfestigkeit, in der Verzweiflung greift der Mensch dann nach der Religion als Haltepunkt – und sucht ihn gegen die Einflüsterungen des Verstandes zu bewahren. Die Nähe Kierkegaards zum jungen Hegel ist hier unverkennbar. Die Religion, der die Aufgabe einer Volksreligion zukommt, ist allerdings nicht das Christentum. Ihr Ideal hat sie in den schönen Verhältnissen des antiken Griechenlands. Das Christentum indes ist nach Hegel unvereinbar mit den allgemeinen Bedingungen einer Volksreligion, die auf sinnlichem Wege das Herz berührt und die öffentlichen Tugenden bestärkt, ohne die Vernunft zu beschneiden. Die Geschichtswahrheiten des Christentums können zwar Sache der Privatreligion sein, sind aber nicht mit der Vernunft zu vermitteln, sie besitzen keine Verbindlichkeit aus Gründen, sondern jedem steht es frei, sie zu glauben oder nicht zu glauben. Überdies erzieht das Christentum die Menschen nicht zu Staatsbürgern, sondern zu „Bürgern des Himmels“. Ihm geht die Frohsinnigkeit der Volksfeste ab, mit denen die griechische Religiosität in das Leben der Menschen eingreift und große Gesinnungen in ihnen nährt. So heißt es vom Christentum: „Unsere Religion will die Menschen zu Bürgern des Himmels, deren Blick immer aufwärts gerichtet ist, erziehen, und darüber werden ihnen menschliche Empfindungen fremd.“⁴⁵ Es zeigen sich also in den ersten Schriften Hegels Anfänge des unglücklichen Bewusstseins aus der *Phänomenologie* vorgebildet. Noch deutlicher wird das, wenn Hegel dem Christentum die Nationalphantasie abspricht, die für eine Volksreligion

⁴⁴ Siehe Jean-Jacques Rousseau: *Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart 1977, S. 150.

⁴⁵ I, S. 42.

vonnöten ist. Ursprünglich eine Privatreligion, ohne eine reiche Göttermythologie wie bei den Griechen, ist das Christentum nach Hegel eine melancholische Religion. „[In der christlichen Religion] ist nicht für die Phantasie gesorgt wie bei den Griechen, sie ist traurig und melancholisch, – orientalisch, nicht auf unserem Boden gewachsen, kann sich nie damit assimilieren.“⁴⁶ Die christliche Seele sehnt sich nach den Schwingen, auf denen sie sich mit der Transzendenz vereinen kann, da sie auf der Erde nur zu Gast ist – die griechische Mythologie hingegen ist in der Finalität des natürlichen Weltkreises beheimatet.

Die Haltung des jungen Hegels zu Jesus ist ambivalent und wandelt sich. Ist Jesus in der Berner Zeit der Kritik am Christentum entrückt, so ändert sich das in den Frankfurter Schriften. In *Die Posivität der christlichen Religion* (1795/96) betrachtet Hegel Jesus als Lehrer einer rein moralischen, nicht statuarisch erstarrten Religion, in *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800) deutet er Jesus als schöne Seele. Auf den Spuren von Kants Religionsphilosophie, die in der Religion Christi einen moralischen Vernunftglauben sieht, begründet Jesus in der Berner Zeit für Hegel eine der Vernunft zugängliche Tugendlehre. Damit tritt Jesus zu Beginn dem knechtischen Bewusstsein der jüdischen Gesetzesreligiosität entgegen, deren Leben unbiegsamen Regeln unterworfen ist, stattdessen lebt und lehrt er den Wert einer tugendhaften Gesinnung. So verkörpert er nach Hegel das Prinzip der Moralität, deren Widerpart das Positive ist: Jede heteronome, ausschließlich auf Autorität gegründete Ordnung. Kants Ethik ist hier noch das Vorbild für die philosophische Deutung von Jesus: die Freiheit als Prinzip der Moralität ist unveräußerbar. Doch die Wahrheit von Jesus hat keinen Bestand. Aus der Lehre Christi wird eine positive Religion. Den entscheidenden Schritt hierzu markiert der Wunderglaube: Glaube gründet sich nicht mehr auf die Lehre von Jesus, sondern auf die Autorität, die ihm durch seine Wundertaten zukommt. Und so kommt auch bei den Christen eine auf Autorität gestützte Tugendlehre auf, die mit der jüdischen Gesetzesreligiosität überwunden schien. Die Verkehrung ins Positive zeigt sich nach Hegel im Äußerlichwerden der christlichen Religion und einem historischen Glauben. Der Verfall des Christentums als Tugendreligion setzt sich fort mit dem Auftreten des Christentums als gesellschaftlicher Macht. In diese religiöse Gemeinschaft einzutreten, ist nach Hegel gleichzeitig ein Akt der Entmündigung, denn der eigene Wille wird einem allgemeinen Willen unterworfen, der in kirchlichen Instanzen verkörpert ist.⁴⁷ Dass sich der Mensch einer religiösen Ordnung unterwirft, die außer ihm besteht, ist für Hegel eine Form des mit sich entzweiten Bewusstseins. Wird der Mensch erst durch Willensfreiheit zum Menschen, so ist er durch jeden Akt der

⁴⁶ I, S. 72.

⁴⁷ Vgl. I, S. 146.

Selbstentäußerung nicht mehr identisch mit sich selbst. Er droht sich seines Menschseins zu begeben. Das geschieht nach Hegel, wenn er sich einer externen Ordnung übereignet, die ihm sein Tun, Wissen und Empfinden vorschreibt. Dazu gehört ein von der christlichen Kirche festgeschriebener moralischer Kodex: „Auf den Besitz und Handhabung desselben gründet sich die ganze gesetzgebende und richterliche Gewalt der Kirche; und ist es dem Rechte der Vernunft eines jeden Menschen entgegen, daß er einem solchen fremden Kodex unterworfen sei, so ist die ganze Gewalt der Kirche unrechtmäßig; und auf das Recht, sich selbst sein Gesetz zu geben, sich allein für die Handhabung desselben Rechenschaft schuldig zu sein, kann kein Mensch Verzicht tun, denn mit dieser Veräußerung hörte er auf, Mensch zu sein.“⁴⁸ Sich einer heteronomen Lebensordnung zu überlassen, stellt für den jungen Hegel einen Verrat an der Natur des Menschen dar, an der Tatsache, dass der Mensch für sich selbst steht – und dass er im Entscheidenkönnen er selbst wird.⁴⁹ Ein entäußertes Bewusstsein ist ein defizienter Modus menschlicher Existenzmöglichkeiten. Das tritt offen zu Tage, wenn die Positivität einer religiösen Ordnung auf das Innenleben des Menschen zugreift. So der Versuch, den Empfindungen zu gebieten und eine gottgefällige Gesinnung zu erzeugen. Aus den selbstquälerischen Versuchen, die Natur der Gefühle umzubiegen, entstehen Bewusstseinsfigurationen, in denen das Subjekt nicht mehr es selbst ist: der Selbstbetrug, sich wahre Gefühle nicht einzugestehen, und Heuchelei. Am Ende der verzweifelten Anstrengungen, die eigenen Gefühle einem vorgeschriebenen Gefühl anzubilden, können nach Hegel psychopathologische Erscheinungen stehen⁵⁰ – die letzte Konsequenz einer Bewusstseinshaltung, in der das Subjekt gegen sich selbst lebt. Die Erfahrung lehrt allerdings, dass Hegels religionspsychologische Beispiele durchaus allgemeine Relevanz für die Selbstbegegnung des Menschen besitzen. Selbstbetrug und Verstellung sind überhaupt Formen der Selbstentzweiung. Manchmal wachsen sie sich bis zur Lebenslüge aus. Hegels Schilderung der Geschichte des Christentums zeigt jedenfalls, dass die Christen auf Erden niemals glückliche Verhältnisse antrafen – die Positivität der christlichen Religion ist nach Hegel ein Grund dafür. Doch strebten die Christen in der Sicht Hegels auch niemals nach dem irdischen Glück. So schreibt Hegel über den Übergang vom Römischen Weltreich zum Christentum: „So hatte der Despotismus der römischen Fürsten den Geist des Menschen von dem Erdboden verjagt, der Raub der Freiheit hatte ihn gezwungen, sein Ewiges, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten – das Elend, das [jen]er verbreitete, [hatte ihn gezwungen], Glückseligkeit im Himmel zu su-

⁴⁸ I, S. 189f.

⁴⁹ Vgl. I, S. 337 und 355.

⁵⁰ Vgl. I, S. 184f.

chen und zu erwarten.“⁵¹ Das sind Gedanken, die in der Dialektik des unglücklichen Bewusstseins in transformierter, entwickelter Form wiederkehren. So auch derjenige von der Jenseitigkeit des Glücks.

In *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* verkörpert Jesus immer noch reine Moralität, deren Prinzip nun jedoch Liebe heißt. Im Zentrum der Moralität steht nun also die Geneigtheit zu handeln. Kants Ethik bekommt dadurch einen neuen Stellenwert. Sie verfällt dem Verdikt, eine abstrakte Moral zu sein, und wird in Verwandtschaft zur jüdischen Gesetzesreligiosität gebracht. Der jüdischen Unfreiheit unter objektiven Geboten korrespondiert nach Hegel die rigorose Pflichtethik Kants. In beiden Fällen herrscht das Gesetz: Im Judentum der Gehorsam gegen den Willen des Herrn, in Kants Ethik die Pflicht gegenüber den natürlichen Antrieben. In Kants Ethik wird das Herrschaftsverhältnis verinnerlicht. Der Unversöhnlichkeit der abstrakten Moral setzt Jesus jetzt die tugendhafte Gesinnung entgegen – das Prinzip der Liebe, von der es heißt: „sie versöhnt auch den Menschen mit der Tugend; d.h., wenn sie nicht das einzige Prinzip der Tugend wäre, so wäre jede Tugend zugleich eine Untugend. Der völligen Knechtschaft unter dem Gesetze eines fremden Herrn setzte Jesus nicht eine teilweise Knechtschaft unter einem eigenen Gesetze, den Selbstzwang der Kantischen Tugend entgegen, sondern Tugend ohne Herrschaft und ohne Unterwerfung, Modifikationen der Liebe“.⁵² Die moralische Gesinnung negiert jedoch nicht einfach das Gesetz, sondern sie hebt es in sich auf. Die Neigung ist eine natürliche Disposition zu Einigkeit mit dem Gesetz, die dem Gesetz seinen schroffen Gesetzescharakter nimmt. Sie fungiert gleichsam als πλήρωμα des Gesetzes.⁵³ In die Geneigtheit aufgenommen, geht dem Allgemeinen das Formale und die Leerheit verloren – Allgemeinheit und Besonderheit koinzidieren. Hier findet sich die lebendige Fülle der Liebe, die der reglementierenden Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine und kalten Vernunftinstruktionen widersagt. Bezeugt sich Liebe im Bewusstsein von Glück, so schafft die abstrakte Moral dafür keinen Boden – eher zeitigt sie Verkümmern der inneren Natur und Selbstentzweiung. Zeitkritik an der Verkürzung des Menschseins in der Verstandeswelt fließt daher in Hegels Sicht auf das Leben von Jesus ein: „Ein Mann, der den Menschen in seiner Ganzheit wiederherstellen wollte, konnte einen solchen Weg unmöglich einschlagen, der der Zerrissenheit des Menschen nur einen hartsinnigen Dünkel zugesellt. Im Geist der Gesetze handeln konnte ihm nicht heißen, aus Achtung für die Pflicht im Widerspruch mit den Neigungen handeln; denn beide

⁵¹ I, S. 211.

⁵² I, S. 359f.

⁵³ I, S. 326.

Teile des Geistes (man kann bei diesem Zerrissensein des Gemüts nicht anders sprechen) befänden sich ja eben dadurch gar nicht im Geiste“.⁵⁴ Bleibt als Ausweg aus der Entzweiung die Identität des Menschen.

Verweist schon obiges Plädoyer für den ganzen Menschen auf Schiller, so wird dieser Einfluss namhaft durch die Aufnahme des Begriffs der schönen Seele,⁵⁵ den Hegel mit Jesus verbindet. Doch der junge Hegel ist für das Heikle der schönen Seele nicht blind, in der Naturtrieb und Moralgesetz harmonisch zusammenklingen sollen. So schwebt nach Hegel die Geneigtheit als Prinzip der Moralität in der Gefahr, sich einem blinden Überschwang hinzugeben. Das unendlich erweiterte Bedürfnis nach Vereinigung, jener allgemeinen Menschenliebe, stößt auf die Grenzen der Realität. Die schöne Seele leidet daher an der Beschränktheit ihres Wirkungskreises: „Darum schöne Seelen, die unglücklich sind, entweder daß sie sich ihres Schicksals bewußt oder daß sie nur nicht in der ganzen Fülle ihrer Liebe befriedigt sind, so wohlthätig sind – sie haben schöne Momente des Genusses, aber auch nur Momente; und die Tränen des Mitleids, der Rührung über eine solche schöne Handlung sind Wehmut über ihre Beschränktheit“.⁵⁶ Die Antagonismen der menschlichen Wirklichkeit führen die Notwendigkeit des Konflikts mit sich. Die schöne Seele meidet es aber, durch den Kampf Schuld auf sich zu laden. Lieber flieht sie die Verstrickungen der Wirklichkeit und tritt den Rückzug ins Leere an. Seine Beziehung zur menschlichen Wirklichkeit zu verleugnen, ist jedoch eine Abstraktion von sich selbst: „Je lebendiger die Beziehungen sind, aus denen, weil sie befleckt sind, eine edle Natur sich zurückziehen muß, da sie, ohne sich selbst zu verunreinigen, nicht darin bleiben könnte, desto größer ist ihr Unglück“.⁵⁷ Auch Jesus trägt nach Hegel Züge einer schönen Seele. Um nicht durch die Verstrickung ins Leben feindliche Mächte gegen sich aufzureizen, flieht er konfliktträchtige Instanzen des Lebens – Familie, Beruf, Staat. Dasselbe fordert er von seinen Jüngern. Aber wer der Schuld und damit schicksalshaften Handlungskomplikationen entgehen will, den holt doch das Schicksal ein: „Die höchste Freiheit ist das negative Attribut der Schönheit der Seele, d.h. die Möglichkeit auf alles Verzicht zu tun, um sich zu erhalten. Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren. So ist mit der höchsten Schuldlosigkeit die höchste Schuld, mit der Erhabenheit über alles Schicksal das höchste, unglückliche Schicksal vereinbar.“⁵⁸ Aus dieser Dialektik gibt es kein Entrinnen: Wer sich

⁵⁴ I, S. 324.

⁵⁵ Friedrich Schiller: *Über Anmuth und Würde*. In: Schiller Werke. Weimarer Ausgabe. Bd. 20. Philosophische Schriften. Teil 1, Weimar 1962, S. 287ff.

⁵⁶ I, S. 302.

⁵⁷ I, S. 349.

⁵⁸ I, S. 350.

nicht an den Realien des Leben vergehen will, vergeht sich eben dadurch an ihnen. Stattdessen bleibt: Sich den Realien des Lebens stellen, um nicht durch Rückzug aus dem Leben am Leben schuldig zu werden.

So sehr Jesus für das Recht der Neigung gegenüber einer abstrakten Pflicht einsteht, so sehr ist er doch nach Hegel der Schwärmerei ausgesetzt. Er unterliegt den Wirklichkeiten, die er bekämpft, weil er nicht in sie eintritt. Und doch: „jedem Schwärmer, der nur für sich schwärmt, ist der Tod willkommen, aber wer für einen großen Plan schwärmt, der kann nur mit Schmerz den Schauplatz verlassen, auf welchem er sich entwickeln sollte; Jesus starb mit der Zuversicht, daß sein Plan nicht verlorengehen würde.“⁵⁹ Mit Blick auf die Geschichte des Christentums zeichnet Hegel jedoch ein viel düstereres Bild religiöser Schwärmerei, aber die Phänomene religiöser Schwärmerei, die Hegel schildert, können freilich auch in anderen Religionen zu anderen Zeiten auftreten, sind also keineswegs für das Christentum charakteristisch. Das individuelle Unglück der schönen Seele wächst sich schnell zum kollektiven Unglück aus, sobald es sich in die Gestalt eines religiösen Fanatismus verkehrt. In ihrer Isoliertheit kann sich die menschverachtende Schwärmerei nach Hegel nur erhalten, wenn sie gegen die entwürdigte Welt, der sie doch nicht entrinnen kann, wütet. Trunken von der Idee, richtet sich der Eiferer gegen die entgegenstehende Objektivität, unter deren Verlust er leidet, und bekämpft sie – und selbst vor dem Unschuldigen macht er zuweilen nicht halt, weil es der verunreinigten Welt angehört. Das Bestreben, größte Reinheit zu besitzen, kann sich gegenüber der Welt nur gewaltsam behaupten und besudelt sich in letzter Konsequenz mit Blut. Hier behält Pascals Wort seine Wahrheit: „L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête.“⁶⁰ Entweder richtet sich religiöser Fanatismus gegen die Leiblichkeit der eigenen Existenz oder er legt auf seinem Rückzug ins Nichts die Welt in Trümmern.

Das Wirken Jesu hinterlässt nach Hegel einen tiefen Bruch in der Realität: Die Welt klafft in Diesseits und Jenseits auseinander. Das religiöse Bewusstsein gibt die Welt preis und zieht sich in die Transzendenz als ihr Wahres zurück.⁶¹ Was auch an Formen christlicher Religion danach kommt, teilt dieses Schicksal nach Hegel: Stets ist das Göttliche nur im Bewusstsein vorhanden, nie im Leben.⁶² Die Einheit des Lebendigen findet so in der christlichen Kirche keine Realisierung, stattdessen bewegt sie sich nur innerhalb des Gegensatzes von Göttlich-

⁵⁹ I, S. 405.

⁶⁰ Blaise Pascal: *Pensées*. Hrsg. von Philippe Sellier. Paris 1991. Nr. 557, S. 403.

⁶¹ Vgl. I, S. 402.

⁶² Vgl. I, S. 418.

keit und Weltlichkeit. Der Geist des Christentums ist Versöhnung und sein Schicksal ist es, diese vereinigende Versöhnung niemals vollständig erreichen zu können, sondern immer einen Rest unglückliches Bewusstsein zurückbehalten zu müssen.

2. Die Kritik am Reflexionszeitalter

a) *Bedürfnis der Philosophie*

Zum Unglück ihrer Zeit Stellung zu nehmen, geht in die Form von Philosophie ein. Es ist Verrat am Leben, wenn sich Philosophie ihrer Zeit gegenüber gleichgültig verhält und sich in der Anhäufung bloßer historischer Kenntnisse erschöpft. Aspekte der Historismus-Kritik antizipierend, beschreibt Hegel, wie der lebendige Geist aus der Philosophie flieht, sobald eine philosophische Theorie zum historischen Wissensgut verflacht und zu einer weiteren Stimme im weltgeschichtlichen Chor philosophischer Meinungen relativiert wird. Vor solcher Historisierung ist kein philosophisches System gefeit. Um der Beliebigkeit räsonierender Meinungen zu entgehen, hat sich Philosophie nach Hegel in einen Bezug zum Leben ihrer Zeit zu bringen – keiner Gleichgültigkeit, sondern dem Interesse der Vernunft verleiht Philosophie ihre Stimme. Im Ganzen des natürlichen Allebens Ursprung und Wahrheit wissend, strebt Philosophie nach Wiederherstellung der verlorenen Totalität. Angesichts der Entzweigungen der Verstandeswelt liegt hierin ihr Bedürfnis: „Im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht tut; das Gelingen des Kampfes hängt deswegen von ihr selbst ab und von der Echtheit des Bedürfnisses nach Wiederherstellung der Totalität, aus welchem sie hervorgeht.“⁶³ Der Verlust des schönen Lebens in einer rationalisierten Welt fordert den philosophischen Gedanken heraus. Krisenerscheinungen des modernen Lebens verweigern sich dem Einverständnis. Darum geht Philosophie auf ihre Aufhebung – sie begreift die Entzweigungen ihrer Zeit, um sie zu tilgen. Philosophie, die den synthetischen Charakter des Lebens einmal begriffen hat, sieht den großen Mangel einer verhärteten rationalen Kultur. Die sezierende Kraft des Verstandes, die das Leben in abstrakte Formeln fesselt, schafft ein Ungleichgewicht und einen Leidensdruck, der auf seine Abschaffung drängt – durch Philosophie: „Entzweigung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie* und als Bildung die unfreie gegebene Seite der Gestalt.“⁶⁴ Freilich

⁶³ II, S. 24. Adorno nimmt Hegels Gedanken vom Bedürfnis der Philosophie in der *Negativen Dialektik* auf: „Das Bedürfnis, Leiden berecht werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“ Siehe Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M. 1966, S. 29.

⁶⁴ II, S. 20.

kann Philosophie nicht hinter ihre Zeit und den Stand der Reflexion zurück. Sie trägt die Tendenz des Zeitalters in sich, ist wie jede Gestalt des Lebens von ihrer Zeit geprägt und tritt als deren Ausdruck auf. Jeder Versuch, aus der Reflexion herauszuspringen, ist nach Hegel zum Scheitern verurteilt – intern ist jedes Jenseits der Reflexion als Konstrukt der Reflexion durchschaubar, das durch einen Reflexionsakt herbeigeführt wird, die Reflexion reflektiert bei ihrem Jenseits, dass sie vermeintlich nicht reflektiert und widerlegt ihren Anspruch durch ihren Vollzug, – extern würde jede vermeintliche Unmittelbarkeit doch sofort wieder von der umstehenden Reflexionskultur aufgesogen werden. Nur indem Philosophie sich der entzweierenden Reflexion überlässt, kann der philosophische Gedanke ihre Komplikationen überwinden. Philosophie ist in den kulturellen Entwicklungsgang und den Wissensstand ihrer Zeit eingesenkt, ist also Teil der Bildung ihrer Zeit, Voraussetzungen, von denen sie sich niemals vollständig lösen kann. Und so vermag Philosophie im Reflexionszeitalter das deformierte Leben nur mit den Mitteln der Reflexion zu befreien versuchen – andere Mittel stehen ihr nicht zur Verfügung. Selbst Reflexionsgestalt sucht Philosophie das Entfremdende der Reflexion aufzuheben. Hegel vertraut auf die Selbstgenerationskräfte der Vernunft.

Die Macht der Vereinigung ist in der Jenaer Zeit nicht mehr die Liebe. In der *Differenzschrift* nimmt Vernunft die Stelle der Liebe als Einheitskonzeption ein. Das Schicksal Jesu, jener schönen Seele auf dem Passionsweg, hat gezeigt, wie es um die reine Liebe auf Erden bestellt ist. Entweder sie flüchtet sich vor der Kollision mit den Realitäten des Lebens ins Leere oder sie verbündet sich mit diesen Realitäten – und versteinert damit in Posivität. Das Auseinanderfallen der Realität zu in sich verhärteten Bruchstücken weckt also das Bedürfnis der Philosophie, der Wissenschaft vom Ganzen. Das Absolute der Liebe führte aus der Welt heraus, es bleibt allein die Vernunft, um der Forderung nach Totalität Genüge zu leisten. Hierin zeigt sich die Gestalt von wahrer Philosophie – in der Reflexion als Vernunft. Allein durch die Beziehung auf das Absolute erhält die Reflexion vernünftigen Charakter, die isolierte Reflexion hingegen, die Endlichkeit auf Endlichkeit türmt, ist nach Hegel bloßer Verstand. Das beschränkende Tun des Verstandes führt zur Entfremdung vom Alleleben der Natur und bringt dafür das Reich der Bildung hervor – ein riesenhaftes Gedankengespinnst, dessen unsichtbare Fäden zwischen dem Menschen und dem absoluten Leben stehen. Die fixierte Reflexion erzeugt sich eine Welt von denkenden und gedachten Inhalten im Gegensatz zur wirklichen Welt – eine Scheinwelt, deren Unwirklichkeit darin besteht, Beschränktes zum Absoluten zu erheben und damit die Tätigkeit der Vernunft zu imitieren. In Wahrheit zieht aber der Verstand die Bestimmungen der Welt vom Absoluten ab, indem er sie in ihrer Isoliertheit fixiert.

Erst die Vernunft zerreißt das Gedankengespinnst der setzenden Reflexion, insofern sie die Mannigfaltigkeiten, die Gestalten des Bewusstseins und der Welt, als Erscheinungen des Absoluten auffasst. Hegels Kritik an der Reflexionsphilosophie bereitet hier also die Idee der *Phänomenologie des Geistes* vor. Hinterließ das Reich der Bildung über die Zeiten eine Reihe schroffer Gegensätze, die schließlich die Form des Widerstreits von Vernunft und Sinnlichkeit, Intellekt und Natur, absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität einmündeten, so tritt die Vernunft für Versöhnung ein und greift den Verstand in seinem angestammten Reich an: der Reflexion. Gelingende Versöhnung wäre die Stillung des Bedürfnisses der Philosophie, das sich am Niederzwingen der Natur im kantischen und fichteschen System wie an der Entfremdung der Verstandeswelt entzündet. Ziel wäre es, den Stachel der Entzweiung herauszuziehen und die Identität mit der Natur wiederherzustellen – vermittels der Vernunft, die sich aus eigenem Antrieb zur Natur hervorildet.⁶⁵ So nimmt Vernunft die Totalität des Lebens in ihre eigene Gestalt auf. Erweist sich die Aufhebung der Entzweiung als Aufgabe der Philosophie, so erfüllt sie diese Forderung durch Spekulation. Nur so ist sie nach Hegel im Stande, das Absolute zu fassen. Spekulation zeigt die Identität der Verstandes-Gegensätze auf, indem sie in ihnen die Einheit des Lebendigen aufleuchten lässt. Der beschränkte Teil bekommt Sinn und Bedeutung nur durch seine Stellung im Gesamtzusammenhang. Die Erkenntnisweise, die Einheit der Gegensätze zu erfassen, heißt bei Hegel „transzendente Anschauung“. Die Nähe zu Fichtes und Schellings „intellektueller Anschauung“ ist hier offenkundig. Der Weg in die Logosphilosophie ist gebahnt: Die Vernunft ist das Absolute, denn sie bringt sich als Natur und Intelligenz hervor und erkennt sich in ihnen. So erfüllen Spekulation und transzendente Anschauung das Interesse der Vernunft: „Für die Spekulation sind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Fokus, der sie ausstrahlt und zugleich von ihnen gebildet ist; in ihnen ist der Fokus und im Fokus sie gesetzt. In der transzendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet.“⁶⁶ Mit dem Prinzip der Spekulation ändert sich Hegels Verhältnis zur Religion. In den Jugendschriften nimmt noch die schöne Religion, jene Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen, die Stelle der Versöhnungsmacht ein. Im Systemfragment von 1800 kann die Philosophie die Vollständigkeit des Wahren nur fordern, aber nicht selbst leisten, weil sie als Reflexion stets mit dem Gegensatz behaftet ist – demjenigen gegen das außerreflexive Sein und demjenigen von Denken und Gedachtem. Die Methode der

⁶⁵ Vgl. II, S. 13.

⁶⁶ II, S. 43.

Spekulation ist hier also noch nicht gefunden. Folgerichtig muss Philosophie im Systemfragment von 1800 abtreten, nachdem sie die Forderung nach Totalität aufgestellt und ihre eigenen Täuschungen über das Unendliche aufgelöst hat.⁶⁷ Die wahre Unendlichkeit gehört nicht mehr in die Sphäre der Philosophie. Erhebung zum wahren Unendlichen geschieht allein im lebendigen Vollzug der Religion, einer schönen und humanen Religion. Doch selbst hierin ist Hegel kein Theologe, sondern schließt sich eher der aufklärerischen Religionskritik, etwa eines Lessings, an. Was ihm vorschwebt, ist mit Blick auf die griechischen Verhältnisse Religion als „Mythologie der Vernunft“.⁶⁸ Daher ist Wahls Behauptung eines theologischen Ausgangspunkts in Hegels Denken unrichtig: „Derrière le philosophe, nous découvrons le théologie, et derrière le rationaliste, le romantique.“ Und: „Avant d’être un philosophe, il a été un théologien.“⁶⁹ In der *Differenzschrift* entwickelt Hegel nun mit der spekulativen Methode ein Konzept, das Beschränkende der Reflexion zu überwinden, und die Spekulation rückt an die Stelle neben Kunst und Religion als Form, sich auf das Absolute zu beziehen, ja zur Einswerdung mit ihm zu gelangen.⁷⁰ Spekulation entfaltet dabei ihre Wahrheit nur in der Systemform. Nur hier kommt es zur vollständigen Darstellung der vernünftigen Selbstorganisation des Absoluten, in der Subjektivität und Objektivität koinzidieren. Insofern sie die Einheit des Gegensätzlichen aufscheinen lässt, ist Spekulation die wahre Entfaltung der Totalität des Wissens – jenseits aller Fehlformen philosophischer Systeme, in denen nur ein Bedingtes zum Absoluten erhoben wird, das allem Totalitätsanspruch zum Trotz bedingt ist, weil es in der Entgegensetzung verharrt. Spekulation überwindet die philosophischen Entgegensetzungen von Natur und Geist, Ich und Nicht-Ich, Subjektivität und Objektivität, die den Entzweigungen des Zeitalters zugrunde liegen. Daher ist sie nicht bloß der theoretische Anspruch, das Absolute darzustellen, vielmehr bleibt der Versöhnungsgestus erhalten: „Allerdings geht eine Philosophie aus ihrem Zeitalter hervor und, wenn man seine Zerrissenheit als eine Unsittlichkeit begreifen will, aus der Unsittlichkeit hervor, – aber um gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menschen aus sich heraus wiederherzustellen und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten.“⁷¹ Die Wahrheit der Philosophie antwortet auf das Unzulängliche der Zeit – das ist das Bedürfnis der Philosophie. In der *Phänomenologie* schließlich kommt Wahrheit erst in der Philosophie vollends zu sich selbst. Bilden Kunst, Religion und Philo-

⁶⁷ Vgl. I, S. 422.

⁶⁸ I, S. 236.

⁶⁹ Jean Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris 1929, S. 9f. Vgl. auch S. 145 und 248ff.

⁷⁰ Vgl. II, S. 113.

⁷¹ II, S. 120f.

sophie die Formen des absoluten Wissens, so tritt am Ende des phänomenologischen Ganges Philosophie als deren Abschlussgestalt hervor. Religion bezieht sich in der *Phänomenologie* im Modus der Vorstellung auf das Absolute, der jedoch mit dem Mangel behaftet ist, seinen Inhalt nicht begreifen zu können. Stattdessen stehen sich Sein und Denken äußerlich gegenüber, das Absolute zerfällt in ein Diesseits und Jenseits. Erst im Begriff herrscht Totalvermittlung von Sein und Denken, im Begriff gehen die allgemeine Struktur des Selbst und die der Wirklichkeit in eins. So ist es am Ende das begreifende Denken der Philosophie, worin der Geist zu sich selbst kommt: Das Subjekt erfasst sich in der Vermittlungsbewegung mit dem Anderen seiner selbst als Substanz, die Substanz stellt sich wiederum als Subjekt dar. Der Rest von Unversöhntheit in der Religion wird im absoluten Wissen der Philosophie getilgt, die religiöse Vorstellung wird in den Begriff aufgehoben. Die *Differenzschrift* ist die Schaltstelle, an der sich der Übergang von Religion zu Philosophie als Hüterin des Absoluten ankündigt. Nicht mehr Liebe bietet also den Ausweg aus dem Bezirk des unglücklichen Bewusstseins, sondern Vernunft.

b) Deformationen des Reflexionszeitalters

Dem Leben allein durch Reflexion zu begegnen, erscheint dem jungen Hegel verdächtig. In den *Fragmenten über Volksreligion und Christentum* mokiert er sich über das Linkische und Unbeholfene abstrakter Verstandesgrundsätze im Leben, wo Spontaneität und Unbekümmertheit gefragt sind. Deutlich sieht Hegel hier die Insuffizienz einer rein theoretischen Existenz, die er an der Gestalt eines schüchternen, melancholischen und weltfremden Jünglings demonstriert. Dass es dem Jüngling an praktischer Klugheit gebricht, beschreibt Hegel zwar, doch er verfolgt das Motiv der Klugheit als Verbindung von Theorie und Leben nicht weiter. Was ihn vielmehr interessiert, ist der Gegensatz von rasonierendem Verstand und Weisheit. Gerät der Schematismus des Verstandes mit dem Leben in Konflikt, spricht dagegen Weisheit aus der „Fülle der Herzens“,⁷² ist also eine Instanziierung der Liebe und damit Trägerin des Einheitsstrebens. Weisheit speist sich also aus der Schau des Ganzen. Nur aus dem Gesamtzusammenhang lässt sich dem Partikularen seine Bedeutung und Funktion zuschreiben, ergibt sich sein Sinn. So pulsiert durch alle Erfahrungsdimension und Praxisbezogenheit von Weisheit die Erhebung zum wahren Unendlichen. Damit geht Weisheit auf die Unendlichkeit des Lebens – und auf Substantialität. Die Phrasen der Aufklärung von Fortschritt und Glück-

⁷² Vgl. I, S. 25.

seligkeit hingegen verpuffen im Leeren, da sie keine vollmenschliche Gültigkeit besitzen, nur an den Verstand appellieren und nicht mit dem Gefühlsleben der menschlichen Natur vermittelt sind. Folglich schwebt über dem aufklärerischen Erkenntnisdrang die Gefahr, einen toten Wissenswust aufzuhäufen, bloße „Buchgelehrsamkeit“ zu produzieren.⁷³ Es kommt zur Verselbstständigung und Losreißung komplexer Verstandeskonstruktionen von der Natur des Individuums. Der Verstand höhnt der Substantialität des Lebens und spreizt sich zu einem gewaltigen Apparat auf, aus dem der artifizielle Mensch hervorgeht, jener „Buchstabenmensch“, der allein nach den Satzungen des Verstandes lebt, aber dem Leben selbst kein Gehör schenkt.

In den Jugendschriften trägt die Beschreibung des Reflexionszeitalters kulturkritische Züge. In der *Differenzschrift* nimmt die Kritik des Reflexionszeitalters die Gestalt einer innerphilosophischen Auseinandersetzung an, in die aber immer wieder Zeitkritik hineinspielt, denn als Ausdruck ihrer Zeit ist Philosophie nicht isoliert vom Zeitgeist zu betrachten. Eröffnet die Einheitskonzeption der Liebe in den frühen Schriften die kritische Perspektive auf die Reflexionskultur, tritt dieses Ideal also ab der *Differenzschrift* zurück. Die Gründe dafür liegen in der Instabilität und im Objektivitätsverlust der Liebe. Wie prekär das Liebesideal ist, zeigt der *Geist des Christentums und sein Schicksal*. Die reine Liebe gerät in die Leere der Weltverlorenheit, beschwört den Konflikt mit der Menschenwelt herauf – wenn sie denn rein ist. Schnell verkehrt sich Liebe in blinden Taumel und rasenden Überschwang. Nicht ohne Grund hielten die Alten soviel auf die Besonnenheit (σωφροσύνη). Und sie wussten, dass Sittlichkeit eine zuverlässigere Grundlage in eingeübten Gewohnheiten als in Gefühlsunmittelbarkeit hat. Deformationen, zu denen die Reflexionsphilosophie führt, beleuchtet Hegel in der Kritik von Fichtes Philosophie, deren Entzweiungen symptomatisch für die Zerrissenheit des Reflexionszeitalters sind, zumal sein Denken nach Hegel einen epochemachenden Charakter besitzt.⁷⁴ Solche Deformationen sind negative Konsequenzen von Fichtes Setzungstheorie, die auf das Subjekt selbst zurückschlagen. Die Vorstellung einer absoluten Selbsttätigkeit des Ich führt letztlich zur Zurichtung der Natur und seiner selbst, die Freiheit des absoluten Ich mündet in politischer Hinsicht in ein System der Unfreiheit. Dass Fichtes Philosophie praktisch gesehen zu einem defizienten Zustand führt, beschreibt Hegel im Zuge der Auseinandersetzung mit Fichtes *Grundlage des Naturrechts* und dem *System der Sittenlehre*. In der *Grundlage des Naturrechts*, die auf den Prinzipien der *Wissenschaftslehre* aufbaut, verfällt die Natur in den Status eines rein Negativen, denn sie ist bloß die Schranke der Selbsttätigkeit des Ich. Damit

⁷³ Vgl. I, S. 27f.

⁷⁴ Vgl. II, S. 12.

gerät Natur unter den Despotismus des Ich, das auf ihre Aufhebung geht und sie doch als Grenze seiner Tätigkeit außer sich setzt. Ganz zu einem gehorsamen Objekt verhalten, begibt sich Natur ihrer Lebendigkeit. Die Reflexion regiert mit kalter Hand.

Welchen Weg eine Staatsordnung schließlich geht, die sich die Natur vollständig unterwirft, hat Schiller in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* skizziert: „Und so wird denn allmählig das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakt des Ganzen sein dürftiges Daseyn friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet. Genöthigt, sich die Mannichfaltigkeit seiner Bürger durch Klassifizierung zu erleichtern und die Menschheit nie anders als aus der zweyten Hand zu empfangen, verliert der regierende Theil sie zuletzt ganz und gar aus den Augen, indem er sie mit einem bloßen Machwerk des Verstandes vermengt; und der regierte kann nicht anders als mit Kaltsinn die Gesetze zu empfangen, die an ihn so wenig gerichtet sind.“⁷⁵ Wo der Regelzwang des Verstandesstaates herrscht, gibt es nach Schiller keinen Platz für ursprünglichen Gemeinsinn. Und ebendiese Verstümmelung der Natur durch den Begriff wirft Hegel Fichtes System der Gemeinschaft vor. Indem es sich aus reinen Vernunftwesen zusammensetzt, behandelt es die innere Natur des Menschen als „modifikable Materie“. Der Mensch in seiner Natürlichkeit erscheint so als bloßes Objekt. Freiheit in Fichtes System der Vernunftwesen wird so verstanden, die eigene Freiheit im Verhältnis zur Freiheit anderer freier Vernunftwesen zu beschränken. Das Reich der Freiheit soll auf dem Weg der Beschränkung etabliert werden. Freiheit ist so nur ein unbestimmter ideeller Faktor, der außerhalb der Gemeinschaft der Vernunftwesen befestigt wird. In lebendigen Beziehungen dagegen ist Freiheit nach Hegel „aufgehobene Unbestimmtheit“.⁷⁶ Das Individuum begibt sich in bestimmte Verhältnisse, behält aber Freiheit als Möglichkeit, solche Beziehungen aufzugeben und andere einzugehen. Freiheit hat sich hier dynamisch konkretisiert und ist kein gebieterisches Abstraktum. Das ist allerdings der Fall, wenn Fichte die Beschränkung durch den gemeinsamen Willen als Freiheit versteht und als Gesetz befestigt sehen will. Freiheit geht damit nach Hegel in den Beschränkungen des Verstandes verloren. Damit sind auch die schönen Lebensverhältnisse zunichte gemacht; jene Verhältnisse, die der Verstand aufbaut, sind nicht die Verhältnisse des Glücks: „Dieser Stand der Not wird als Naturrecht, und zwar nicht so behauptet, daß es das höchste Ziel wäre, ihn aufzuheben und an die Stelle dieser verständigen und unvernünftigen Gemeinschaft eine von aller Knechtschaft unter dem Begriff freie Organisation des Lebens

⁷⁵ Friedrich Schiller: *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Schiller Werke. Weimarer Ausgabe. Philosophische Schriften Teil 1, Weimar 1962, S. 324f.

⁷⁶ II, S. 83.

durch die Vernunft zu konstruieren, sondern der Notstand und seine unendliche Ausdehnung über alle Regungen des Lebens gilt als absolute Notwendigkeit. Diese Gemeinschaft unter der Herrschaft des Verstandes wird nicht so vorgestellt, daß sie es sich zum obersten Gesetz machen müsste, diese Not des Lebens, in die es durch den Verstand gesetzt wird, und diese Endlosigkeit des Bestimmens und Beherrschens in der wahren Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft aufzuheben, die Gesetze durch Sitten, die Ausschweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Tätigkeit für große Objekte entbehrlich zu machen; sondern im Gegenteil, die Herrschaft des Begriffs und die Knechtschaft der Natur ist absolut gemacht und ins Unendliche ausgedehnt.⁷⁷ Es ist freilich so, dass die modernen Verhältnisse von den Auswüchsen des regulativen Verstandes ein Lied singen können. Totale Integration schlägt um in totale Desintegration. In der Verwaltung der Massen ist das sittliche Band unter den Menschen zerrissen, es gibt keine Integration von unten in das Staatswesen. Das Zusammenleben der Menschen ist formal und äußerlich geregelt, die Systemrationalität verdrängt Vertrauen und Liebe als Formen sittlicher Identität. Hegel hat diese Dialektik durchorganisierter Gesellschaften klar gesehen: „Aber jener Verstandesstaat ist nicht nur eine Organisation, sondern eine Maschine, das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolute entgegengesetzte Substanzen, teils eine Menge von Punkten, den Vernunftwesen, teils mannigfaltig durch Vernunft – d.h. in dieser Form: durch Verstand – modifikable Materien sind, – Elemente, deren Einheit der Begriff, deren Verbindung endloses Beherrschen ist.“⁷⁸ Das Paradigma der absoluten Selbstproduktion des Subjekts erzeugt so am Ende ein System der Unfreiheit – und lebt in einer Welt der Vereinzelung.

Zur Verinnerlichung von Herrschaft kommt es nach Hegel in Fichtes Sittenlehre, wo die Freiheit der absoluten Selbsttätigkeit des Ich alles in sich niederringt, was an die natürliche Zurückgebundenheit erinnert. Der Mensch ist so sein eigener Herr und Knecht.⁷⁹ Die Internalisierung des Herr-Knecht-Verhältnisses ist eine Gestalt von scheiternder Subjektivität, denn das Individuum gelangt nicht zur Identität mit sich selbst, sondern unterdrückt eine Seite seiner selbst. Bedarf es zur Versöhntheit mit sich eines harmonischen Ausgleichs der Kräfte, so ist bei der setzenden Subjektivität diese Bedingung vollständig verfehlt. Hegel macht die-

⁷⁷ II, S. 83f. Vgl. hierzu auch Hegels Naturrechtsaufsatz, wo Hegel die verderbliche Verkehrung des Naturrechts, wie sie in den Abstraktionen der Vernunftmoral auftritt, in allgemeines Unglück beschreibt; II, S. 505f.

⁷⁸ II, S. 87.

⁷⁹ Vgl. II, S. 88.

sen Sachverhalt, der im Grunde die Struktur von Subjektivität überhaupt betrifft, an Fichtes Sittenlehre fest: „Wenn aber in der Sittenlehre das Gebietende in den Menschen selbst verlegt und in ihm ein Gebietendes und ein Botmäßiges absolut entgegengesetzt ist, so ist die innere Harmonie zerstört; Uneinigkeit und absolute Entzweiung machen das Wesen des Menschen aus.“⁸⁰ Vom Standpunkt der Selbstversöhnung, wo das Individuum bei sich selbst einzukehren vermag, bekundet sich die Internalisierung von Herrschaftsverhältnissen als Selbstverfehlung. Selbstakzeptanz als Grundbedingung versöhnter Individualität findet sich hier nicht – das Verhältnis zu sich ist eines der Negation. Die Entzweiung mit sich selbst durch Unterdrückung seiner selbst gehört daher in das Spektrum des unglücklichen Bewusstseins.

Das unglückliche Bewusstsein weiß sein Ideal außerhalb seiner selbst – und damit das Absolute als ein Jenseits. Insofern Reflexionsphilosophie in diesem Gegensatz verhaftet bleibt, ist sie von der Versöhnung abgeschnitten. Die Trennung der Reflexionsphilosophie vom Absoluten aufzuzeigen, zu der er Kant, Jacobi und Fichte zählt, bemüht Hegel sich im Aufsatz *Glauben und Wissen* (1802). Alle drei Philosophien teilen das Los, zu keinem Wissen vom Absoluten zu gelangen. Die Ideen in Kants Philosophie besitzen keine Realität, sondern nur regulative Funktion, denn Übersinnliches kann nicht erkannt werden. Kant zufolge gibt es keine intellektuelle Anschauung (*intellectus archetypus*), denn der menschliche Verstand kommt zu wirklicher Erkenntnis nur als diskursiver Verstand (*intellectus ectypus*), der auf eine Anschauungsgrundlage angewiesen ist.⁸¹ Die drei Postulate der praktischen Vernunft von der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes sind nicht erkennbar, sondern Sache des Glaubens. Hegel hingegen verfolgt in Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der Urteilskraft* das Konzept einer Identität von Begriff und Sein.⁸² In Jacobis Philosophie ist es allein die Gefühlsunmittelbarkeit, die das Göttliche zu fassen imstande ist. In seinen Briefen an Mendelsohn fordert Jacobi einen Sprung, um über den Spinozismus hinauszugehen. Mit einem „Salto mortale“⁸³ verabschiedet sich Jacobi vom logisch-verstandesmäßigen Denken, mithin dem System Spinozas, und begibt sich auf das Feld des Gefühlsglaubens. Er springt aus den Begründungsketten des Verstandes in die Unmittelbarkeit, um auf diesem Wege eines persönlichen Gottes innezuwerden. Nach Fichtes Philosophie schließlich steht Gott der philosophischen Erkenntnis fremd gegenüber, denn selbst als

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. In: Werke in zehn Bänden. Bd. 8. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1981, § 77, S. 522ff.

⁸² II, S. 325f., S. 330f.

⁸³ Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn*. Hamburg 2000, S. 26.

Bewusstsein oder Personalität wird er dennoch mit endlichen Vorstellungen erfasst. Gott ist also unbegreiflich und dem Subjekt bleibt allein die Zuflucht im Glauben. Da sie das Absolute nicht begreifen kann, nährt die Reflexionsphilosophie den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit. Das ist ihr stiller Schmerz: „Die Qual der besseren Natur unter dieser Beschränktheit oder absoluten Entgegensetzung drückt sich durch das Sehnen und Streben, das Bewußtsein, daß es Beschränktheit ist, über die sie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenseits dieser Beschränktheit aus, aber als perennierendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das sich selbst klare und sehnsuchtslose Gebiet der Vernunft sich zu erheben.“⁸⁴ Zum Leiden an der Begrenztheit und Jenseitigkeit des Absoluten kommt ein weiteres Moment, das in die Dialektik des unglücklichen Bewusstseins, wie es Hegel dann in der *Phänomenologie* entwickelt, eingeht: das Faktum, von sich selbst nicht loskommen zu können. In *Glauben und Wissen* auf abstraktester Ebene entwickelt, erhält diese Gedankenfigur in der *Phänomenologie* im verzweifelten Aufhebungskampf des Asketen religionspsychologische Vertiefung und wird schließlich bei Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* in ihrer existentiellen Dimension untersucht. Im Glauben versucht nach Hegels *Glauben und Wissen* die Reflexionsphilosophie vom Endlichen loszukommen, bleibt aber in seiner Sphäre verhaftet. Flüchtet sich die Vernunft aus der Reflexion in den Glauben, um Endlichkeit und Subjektivität zu entrinnen, ist dieser Glaube gleichwohl mit Reflexion durchsetzt. Zwar resultiert der Glaube aus der Negation der endlichen Erkenntnis, doch ist dieser Negationsakt selbst ein Reflexionsakt. Die Reflexion will ihre Beschränktheit überwinden, indem sie sich selbst negiert – im Medium der Reflexion. So erhält sich im Glauben der Reflexionsphilosophie die Reflexion auf die Tilgung der Reflexion und das denkende Subjekt hat stets ein Bewusstsein der Negation seiner reflexiven Subjektivität im Glauben. Das reflexive Moment der Subjektivität will sich selbst verneinen – und erzeugt sich gerade durch diesen Reflexionsakt stets aufs Neue. Der Gedanke, nicht zu denken, ist selbst ein Denkakt und widerlegt sich performativ selbst. Am Ende überlebt die endliche Vernunft die Vernichtungsbemühungen ihrer selbst. Das Subjekt, das der Endlichkeit seiner Reflexion entfliehen wollte, wird von sich selbst eingeholt. Das Moment, nicht von sich los zu kommen, tritt als Schmerz erst voll zu Bewusstsein durch die Sehnsucht, sich mit dem Absoluten zu vereinen und doch immer wieder auf sich zurückzufallen. Eine Bewegung, die dem unglücklichen Bewusstsein der *Phänomenologie* elementar ist. Namentlich die jacobische Subjektivität verkörpert das Sehnen und den Kummer einer Subjektivität, die sich nach Identität mit dem Absoluten sehnt,

⁸⁴ II, S. 299.

aber Reflexion und subjektives Selbstgefühl nicht abstreifen kann. Eine Art des Sehns findet sich nach Hegel jedoch auch in jener Forderung von Fichtes Philosophie, die ein unendliches Streben nach sich zieht: Ich soll gleich Nicht-Ich sein. Die Folge wäre eine nie enden wollende Unruhe und Aufspreizung des Ich. Der Gedanke der Einheit mit dem Universum und einer in ihm wirkenden Natur bereitet dem setzenden Ich bloß Entsetzen. Indem es dem Wahn absoluter Freiheit verfallen ist, trotzig an der Selbstsetzung gegenüber der Ordnung der Natur festhält, frevelt es gegen die Natur. Zum Wahnsinn wird die Hybris der Selbstsetzung im Versuch des setzenden Ich, die Natur als Objekt sich untertan zu machen und die in ihm wirkenden Natur zu verkennen. Manifest wird die Selbstverlorenheit des setzenden Ich in der Gewalt gegen die innere Natur. Nicht der sein zu wollen, der man seinen realen Möglichkeiten nach sein kann, sondern sich nach einer fiktiven Möglichkeit zu dem zu zwingen, der man sein will, ist eine hoffnungslose Lage. Ein Unglück für sich – und womöglich für andere. Rettung bestünde darin, aus dem leeren Himmel absoluter Subjektivität auf die Erde zurückzukehren. Ehe die Hybris des absoluten Ich die natürlichen und sittlichen Mächte des Lebens gegen sich aufbrächte, käme es darauf an, sich in die *conditio humana* zu schicken.

Die Kritik an Jacobis Subjektivitätstheorie bündelt Hegel auf die schöne Individualität Jacobis, in der wesentliche Gedanken der schönen Seele in der *Phänomenologie* vorgezeichnet sind. Verkörperungen der schönen Individualität sind Jacobis Romangestalten, hauptsächlich Allwill und Woldemar, deren Existenz nach Hegel an einem bewussten Objektivitätsverlust leidet. Die Fixierung dieser Romanfiguren auf die eigne Subjektivität, ihre ewige Selbstreflexion zieht „höchste Peinlichkeit, sehnsüchtigen Egoismus und sittliche Siechheit“ nach sich; das sittliche Handeln selbst bleibt vor lauter moralischer Selbstbetrachtung auf der Strecke.⁸⁵ Und die Selbstbespiegelung eigener sittlicher Schönheit erzeugt das Gegenteil von dem, was sie erreichen will: Statt die hässliche Selbstsucht abzustreifen, kommt es durch diese Selbstbetrachtung gerade zur selbstischen Vergötzung des Ego. Die Fesselung an sich selbst deutet Hegel als Marter der ewigen Selbstbeschauung. Die schöne Individualität zieht sich in die Einöde und Leerheit eines punktuellen Selbst zurück. Im Kreisen um sich selbst vergisst sie die Fülle des Lebens und die sittliche Gemeinschaft. Ihr Unglück hat Folgen für die Mitwelt: Die schöne Individualität begeht Verrat gegenüber den Anderen, sie versündigt sich am Leben.

⁸⁵ II, S. 386f.

So tief die Reflexionsphilosophie ins Leben schneidet, so nahe ist doch die Wiederherstellung der verlorenen Totalität. Zwar stößt die Reflexionsphilosophie auf die Unendlichkeit, aber es ist nur die schlechte Unendlichkeit, endliche Reflexion, die unendlich sich vernichtet, Endlichkeit um Endlichkeit in den Abgrund des Nichts stürzt und doch der Subjektivität verhaftet bleibt. Die innere Unendlichkeit der Reflexion wird zur unendlichen Innerlichkeit, die alle Gegenständlichkeit in sich vertilgen will und nur die eigene Leere zurückbehält. Sie erzeugt das Nichts einer sich verzehrenden Endlichkeit. Dennoch verweist nach Hegel das Nichts, worin die Reflexion mündet, auf das wahre Sein, denn das Nichts hat keinen Bestand, es hebt sich selbst wieder auf. Das ist die Stunde der Totalitätsphilosophie, die in der Negativität der Reflexion ein Moment der absoluten Idee erkennt. Zum Entfaltungs- und Ausdifferenzierungsprozess des Absoluten gehören auch die Negativität und das Nichts. Darin geht die Einfachheit des Absoluten verloren, es entwickelt sich in die Extreme und kehrt wieder in sich zurück. Nur aus der Entzweiung gebiert sich jene Totalität, die das Identische und Nicht-identische in sich aufhebt, nichts ausschließt, sondern auch noch die reine Negativität und den Schmerz aufnimmt. Versöhnung nimmt eine vertiefte Gestalt an, wenn sie das, was entzweit war, zusammenfügt, aus der Negativität des Schmerzes aufersteht. So ist sie wahre Versöhnung, sie nimmt das auf, was ihr entgegensteht, ist über die Einseitigkeit hinaus. Den philosophischen Weg von Leiden und Wiederauferstehung nennt Hegel „spekulativen Karfreitag“.⁸⁶ Im Unglück einer gottverlassenen Zeit entsteht das Bedürfnis nach dem Absoluten wieder, nach Geborgenheit in der Totalität. Wenn das Dickicht der Reflexionsphilosophie aufbricht, wird der Weg frei zur wahren Philosophie. Ihre Totalität ist allumfassend, weil sie aus der Entzweiung hervorgeht. Dazu gehört, dass sie aus der Kritik an der Reflexionsphilosophie erwächst, deren Widersprüche sie aus ihr selbst heraus aufzeigt und deren wahres Moment sie zur Entfaltung bringt. Endgültig bildet Hegel dieses Programm in der *Phänomenologie des Geistes* aus. Seine Abhandlung über die Reflexionsphilosophie endet jedenfalls mit der Einsicht in die Dialektik des Glücks. So heißt es dort, dass allein aus der Düsternis des Schmerzes „die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.“⁸⁷ Erst im Unglück kommt das, was Glück sei, zu Bewusstsein, rückt aus der Indifferenz, gewinnt Konturen. Die Farben der Welt treten vor ihrem dunklen Grund hervor. Philosophie, die um die Dialektik des Glücks weiß, geht auf Überwindung des Unglücks.

⁸⁶ II, S. 432.

⁸⁷ II, S. 432f.

II. Das unglückliche Bewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes*

1. Ausgangslage des unglücklichen Bewusstseins

a) *Mnemosyne*

Vom Standpunkt des Geistes aus, der auf das überwundene Unglück zurückschaut, beschreibt Hegel in der *Phänomenologie* das unglückliche Bewusstsein. Die *Phänomenologie* ist so die Mnemosyne des Geistes. Denn selbst dem Unglück entronnen, bewahrt der Geist seine vorherigen Gestalten und Momente in sich auf, erinnert sich des Weges, den er zu sich selbst durchlaufen musste. Die Darstellung dieses Weges ist die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins, deren Aufgabe darin besteht, das Individuum vom ungebildeten Standpunkt, wo es sich mit sich selbst und der Welt noch nicht vermittelt hat, zum absoluten Wissen zu führen – und zur Versöhnung. Den Bildungsweg, den der sich selbst erkennende Geist, „das allgemeine Individuum“, bereits zurücklegt hat, muss der Einzelne je von neuem durchlaufen.⁸⁸ Damit das Wissen des Bewusstseins um sich indes nicht abstrakt bleibt, bedarf es der Erfahrung – der eigenen oder der in der Erinnerung aufbewahrten Erfahrung. Die Erfahrung ist dabei nicht nur ein Schritt des Bewusstseins, seinen wahren Gegenstand aufzuschließen, jede Erfahrung treibt das Bewusstsein auch über beschränkte Vorstellungen hinaus und erweitert sein Wissen. Mit diesem Selbstkorrekturvorgang des Bewusstseins verändert sich der Selbst- und Weltbezug, es eröffnet sich ihm eine neue Gegenständlichkeit. Stufe für Stufe überwindet es beschränkte Wissens- und Selbstkonzeptionen. Und immer wieder zerrinnen dem Bewusstsein feste Gewissheiten, beschleichen es Zweifel, ob sein Begriff dem Gegenstand entspricht. Da das Bewusstsein den Anspruch mitbringt, dass dasjenige, was für es ist, auch an sich wahr sei, also die Entsprechung von Begriff und Gegenstand bzw. Gegenstand und Begriff, so ist die Überwindung beschränkter Positionen keine Zutat von außen, sondern geschieht durch es selbst. Erfahrung ist so ein dialektischer Prozess, in dem durch die Aufhebung einer beschränkten Position eine neue Position aufgebaut wird. Deshalb ist die Negation solcher Positionen nicht die rastlose Bewegung des Skeptizismus, der alles in den Strudel der Negation stürzt, von dem er schließlich selbst erfasst wird, weil er zu keinem klaren Bewusstsein über sich selbst gelangt, vielmehr ist diese Negation bestimmte Negation und der Skeptizismus in der *Phänomenologie* ist ein „vollbringender Skeptizismus“.⁸⁹ Mag auch das Bewusstsein verzweifeln, wenn es sich in der Erfahrung mit der Erkenntnis der eigenen

⁸⁸ Vgl. PhdG, S. 31f.

⁸⁹ PhdG, S. 72.

Unwahrheit konfrontiert sieht, es bleibt ihm doch das Positive einer neuen Bewusstseins- und Gegenstandsstufe. Am Ende hat es schließlich jeden Gegensatz von Begriff und Gegenstand überwunden, es gibt keine Fremdheit mehr gegenüber sich selbst und der Welt. In der Totalvermittlung des absoluten Wissens, wo der Geist ganz bei sich selbst ist, hört die stille Verzweiflung auf. Die Einheit von Ich und Welt ist hier erreicht, indem das Subjekt sich im Anderen wiederfindet. Das Leben im Geist ist das Glück, sich in der Substantialität zu wissen.

Jede Erfahrung ist auf Erinnerung verwiesen. Die Fortschritte in der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins gingen sonst verloren. Dass Erinnerung als Grundlage von Erfahrung fungiert, ist eine Erkenntnis, die Aristoteles in der *Metaphysik* niedergelegt hat: „Es entsteht den Menschen aus der Erinnerung die Erfahrung; denn viele Erinnerungen an ein und denselben Sachverhalt bewirken das Vermögen *einer* Erfahrung.“⁹⁰ Besteht die einzelne Erinnerung (*μνήμη*) aus dem Festhalten von Wahrnehmungen über die Zeit, sorgen viele Erinnerungen für Konstanz im Fluss der Phänomene. Das Erinnerungsvermögen fokussiert im Bewegungszusammenhang der Wirklichkeit das, was gleich bleibt, und ermöglicht so die Erfahrung der Identität einzelner Phänomene. Das einzelne Phänomen wird vermöge der Erinnerung als es selbst wiedererkannt. Erfahrungswissen gründet so auf der Wiederholung und Regelmäßigkeit bestimmter Phänomene, ist jedoch nicht so beständig wie das Prinzipienwissen, das dank einer begrifflich gestützten Abstraktionsleistung die allgemeine Struktur der Wirklichkeit erkennt. Jede Entwicklung, jede Veränderung der Sinnes- und Bewusstseinsphänomene erzeugt eine neue Erfahrung. Dadurch ändert sich das Erfahrungswissen selbst.

Die *Phänomenologie* vollzieht die geistige Bewegung der Erinnerung nun, indem sie das, was im kollektiven Menschheitsgedächtnis liegt, bündelt und damit das Vergangene in der Gegenwart festhält. Sie bringt Bewusstseinsinformationen, die teilweise verstreut und ungeordnet in der Geschichte sich ergaben, in eine einheitliche Gestalt und notwendige Reihenfolge, deren Ziel der Geist ist. Im absoluten Wissen stellt sich schließlich nach Hegel heraus, dass die Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins eine notwendige Bewegung war, vollzieht sich doch das Begreifen des Bewusstseins in der Dialektik begrifflicher Verhältnisse. Die Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins ist so in Wahrheit eine logische Entwicklung, die sich nach Hegel als notwendige dialektische Bewegung vollzieht. Da es der *Phänomenologie* um die Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins geht, steht die logische Entwicklung im Vordergrund und ist keineswegs immer mit der realen Geschichte synchron. Doch freilich ist die *Phänomenologie* keine reine Logik, sondern eine eigentümliche Mischung aus logischer Begriffs-

⁹⁰ Aristoteles *Met.* 980b28ff.

entwicklung und phänomenalen Befunden. Zur ohnehin verschlungenen Darstellung der dialektischen Bewegung treten daher soziologische, ökonomische, literarische, religionsgeschichtliche und historische Aspekte. Hegels Identitätsthese von Begriff und Sein zufolge gehen Logik und Lebensphänomene freilich zusammen, sind zwei Momente Geistes, von denen eines, die dialektische Logik, in der *Phänomenologie* die Grundlage für die Beschreibung von Erfahrungen des Bewusstseins bildet: Wie das Bewusstsein die dialektische Bewegungsstruktur von begrifflichem Wissen und Welt erfährt, so untersteht sein Erfahrungsprozess selbst dem dialektischen Gang. Es ergeben sich mit Dialektik und Erfahrung zwei miteinander vermittelte Momente, deren Verflechtung in der *Phänomenologie* komplizierte Formen annehmen kann. Im Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein wird sich diese Vielschichtigkeit der *Phänomenologie* zeigen. Zudem sind bei Hegel Bewusstsein und Leben keine isolierten Abstraktionen; die *Phänomenologie* ist nicht ausschließlich ein epistemologisches Unterfangen, das sich nur der Aufarbeitung des theoretischen Gegensatzes von Bewusstsein und Gegenstand verschrieben hat: Der Gegensatz von Bewusstsein und dem wahren Sein ist gefühlt vom Bewusstsein – davon kündigt das unglückliche Bewusstsein und seine Verzweiflung. Doch schon die Einleitung spricht vom „Weg der Verzweiflung“,⁹¹ den das Bewusstsein zu durchlaufen hat. Schmerz und Verzweiflung, die in der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins immer wieder auftauchen, sind keine logischen Kategorien. Sie bezeichnen eine existentielle Schicht in der *Phänomenologie*, in der nicht nur rationale Akte, sondern auch Willens- und Gefühlsakte als Facetten des Geistes vorkommen. Im Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein tritt diese existentielle Hintergrundstruktur besonders zum Vorschein. Zu den Verdiensten der französischen Hegel-Rezeption ab den dreißiger Jahren gehört es, auf existentielle Situationen in der *Phänomenologie* aufmerksam gemacht zu haben, etwa Liebe, Kampf und der Tod.⁹² Doch tritt bei genauem Hinsehen sogar eine existentielle Struktur der *Phänomenologie* hervor: Die *Phänomenologie* handelt nicht allein von beschränkten Wissenskonzeptionen, sondern auch von verfehlten Selbstkonzeptionen. Das Wissen von den Gegenständen wird mit dem Selbstbewusstseinskapitel zum Wissen von sich selbst, das daher auch als „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ übertitelt ist. Der Selbstvergewisserungsprozess des Bewusstseins ist äußerst verwickelt und bringt eine Reihe von Gestalten hervor, deren letzte das unglückliche Bewusstsein ist. Die dialektische Bewegung der Wissenskonzeptionen in den ersten drei Kapiteln wird nun fortgeführt in Bezug auf

⁹¹ PhdG, S. 72.

⁹² Vgl. etwa Alexandre Kojève: *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Frankfurt a. M. 1975 und Jean Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris 1929.

Selbstkonzeptionen, denn das dritte Kapitel hat zum Resultat, dass das Bewusstsein selbst der wahre Gegenstand ist, es ist nun Wissen von sich selbst. Der Anspruch auf Koinzidenz von Bewusstsein und Gegenstand verlagert sich in das Bewusstsein selbst, denn es ist nun der wahre Gegenstand, strebt danach, sich mit seinem wahren Wesen zu vereinen: mit sich selbst. Im Selbstbezug liegt freilich die prekäre Möglichkeit, Täuschungen über sich selbst zu erliegen oder ein einseitiges Selbstverhältnis zu besitzen, durch den das Subjekt in einen schmerzlichen Gegensatz zu seinem wirklichen Selbst gerät. Das Vernunftkapitel handelt dann von Gestalten des „geistigen Selbstbewusstseins“, die in der kühnen Gewissheit, alle Realität zu sein, an der Welt scheitern. Mit der existentiellen Ebene der *Phänomenologie* und all ihren Konkretisierungen hat Hegel wichtige Elemente für eine existentielle Hermeneutik geliefert. Hier finden sich Grundzüge einer Theorie scheiternder Subjektivität.

Was in der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins Verzweiflung und existentieller Kampf war, sinkt am Ende der *Phänomenologie* zum ruhigen Besitz des Geistes herab. Ihm sind all die Stationen des Bewusstseins nur noch Erinnerung. Doch ist in dieser Erinnerung gleichzeitig der Lernprozess des Bewusstseins aufgespeichert. Sie liefert das Anschauungsmaterial, an dem Geist rückblickend seinen Erfahrungsprozess demonstriert. Die „Er-Innerung“, das Insichgehen und gleichzeitig das Fortdauern des Geistes, hütet die „Erfahrung der früheren Geister“; sie erzeugt die Bildergalerie früherer Bewusstseinsgestalten, die vor dem inneren Auge des Geistes vorüberziehen. Als Insichgehen des Geistes, der aus der Entäußerung in die Realität vollständig in sich zurückgekehrt ist, ist Erinnerung der Weg zum absoluten Wissen: „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches zu vollbringen.“⁹³ Dem Zeitalter, in dem der Geist sich hell wurde, folgt ein neues Zeitalter. Im Selbstbewusstsein dieses Zeitalters ist der Geist nur noch latent vorhanden, er hat sich aus der Welt zurückgezogen und seine Bewegung der Erinnerung überantwortet. Daher haben die Nachfolgenden von vorn zu beginnen. Die Erinnerungen des Geistes sind Basis für die Erfahrungen des natürlichen Bewusstseins, das den Weg zum Geist zu durchlaufen hat. Es muss aktualisieren, was für den Geist festes Eigentum geworden ist. Die *Phänomenologie* jedoch hält das Zusichkommen des Geistes und damit die Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins fest. Sie legt Zeugnis ab von den Erfahrungen, den Glücksmomenten und Leiden des Bewusstseins. Wenn sie die Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins schildert, wie es sie für sich erlebt, und von der Warte des Phänomenologen aus kommentiert, der Perspektive des Für-uns

⁹³ PhdG, S. 591.

oder Ansich, gleichsam eines allwissenden Erzählers, so kann sie das nur, weil sie am Ende angelangt ist und sich erinnert. Mit der Rückkehr des Geistes aus der Unmittelbarkeit in die Erinnerung, die für das natürliche Bewusstsein zur neuen Unmittelbarkeit wird, schließt sich der noetische Kreis in sich selbst: Das Ende ist ein neuer Anfang, aber ein Anfang, dem das Ende schon einbeschrieben ist und der daher das Ende schon in sich trägt. Für denjenigen, der am Anfang steht, stellt die Phänomenologie „Vorbereitungskenntnisse“⁹⁴ bereit, durch die er das „bereits *erinnerte Ansich* in die Form des *Fürsichseins*“⁹⁵ umwandeln kann. Der Weg dazu ist vorgesteckt, weil er bereits durchlaufen wurde und sich als notwendig erwiesen hat. Die Phänomenologie ist so Vorbereitung und erster Teil des Systems,⁹⁶ das die Selbstexplikation des Absoluten darstellt. Verläuft die begriffliche Entwicklung in der *Phänomenologie* zum Absoluten bruchlos, mag ein spekulativer Abschluss des Wissens gelingen. Das wird zu zeigen sein. Als Erinnerung und Vorbereitung des Systems jedenfalls wird die *Phänomenologie* zur Denkstätte des Geistes.

In der Mnemosyne des Geistes ist das Unglück des Bewusstseins überwunden. Es gibt dort keine Bitterkeit über den durchlittenen Schmerz und verlorenes Leben, denn zur Entfaltung der wahren Totalität, der nichts mehr fremd gegenübersteht und sich nicht in Partikularität verhärtet, ist nach Hegel der Durchgang durch die Negativität, Leiden und Tod notwendig. Was nicht die Negativität in sich zu integrieren imstande ist und so aufhebt, vermag nichts gegen die Negativität. Sie bleibt eine feindselige Macht, die verdrängt oder offen bekämpft, ihren Tribut fordert. In der Erinnerung erweist sich die Notwendigkeit der Entzweiung, sie erhält Bedeutung in der Entfaltung des Ganzen, gehört in den Einheitsprozess des Lebens, das sich als Grundgeschehen in Gestalten ausdifferenziert und die Unterschiede wieder in sich auflöst, um sich in neue Gestalten zu entfalten. Dass die Negativität ihre notwendige Stellung im Ganzen des Geistes hat, erkennt der Geist allerdings nur, indem er sich der Negativität stellt: „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei

⁹⁴ PhdG, S. 32.

⁹⁵ PhdG, S. 34.

⁹⁶ PhdG, S. 38. Vgl. hierzu etwa Otto Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München 1973.

ihm verweilt. Dies Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.“⁹⁷ Freilich ist der spekulative Ausgriff auf das Ganze nicht ohne Gefahr. Allzu leicht erliegt man der Versuchung, im Blick auf den großen Gesamtzusammenhang des Lebens, die Wirklichkeit des Einzelnen aus dem Blick zu verlieren. Die Versöhnungsmacht des Geistes, die Hegel als „Zauberkraft“ preist, die das Negative in Sein umkehrt, die gleichsam das Tote wieder lebendig macht, hat ihren Preis. Sie bleibt abstrakt, wird dem Einzelnen nicht gerecht: Das einzelne Tote bleibt tot, nur das Ganze überlebt seinen Tod. Im Blick von den Höhen der Spekulation verwischen die Konturen des Besonderen. Spätere Kritiker Hegels setzten hier immer wieder an. Dass der spekulative Gedanke der Versöhnung im Ganzen trotzdem sein wahres Moment hat, zeigt das Glück der Erinnerung. Es ist ein transparentes Glück des verstandenen Lebens, nicht dumpfe Augenblickslust, die sich Vergessen und Rausch unmittelbarer Lebensinstinkte überlässt. Insofern die Erinnerung Kontinuität in die versprengten Bruchstücke des Lebens bringt, vermag sie Entwicklungslinien auszumachen und schmerzhaft Erfahrung als notwendig auszuweisen. So zeigt sie den Ariadnefaden auf, der aus dem Labyrinth der im Bewusstsein aufbewahrten Vorstellungen herausführt. Die Erinnerung schafft Kontinuität und so Identität. Sie ist das wahre Bei-sich-sein-im-Anderen.

b) Struktur des Selbstbewusstseins

Das unglückliche Bewusstsein bewegt sich diesseits spekulativer Höhen. Es steht erst an der Schwelle zum Geist. Verortet im Selbstbewusstseinskapitel gehört es in an die Schwelle, in der es nach Hegel zur entscheidenden Wendung vom Bewusstsein zum Geist kommt. Dem unglücklichen Bewusstsein kommt dabei eine Schlüsselrolle zu, denn es ist die Abschlussgestalt des Selbstbewusstseinskapitel. Hier kommt es zum Übergang zur Vernunft und zur Wegbahnung für den Geist. Weil es eine Figur des Selbstbewusstseinskapitels ist, liegt dem unglücklichen Bewusstsein die allgemeine Struktur des Selbstbewusstseins zugrunde. Das Selbstbewusstseinskapitel nennt Hegel die „Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“. Hier tritt nun erstmals für das Bewusstsein nicht ein selbstständiger Gegenstand der äußeren Wirklichkeit, ein Anderes als das Bewusstsein als Wahres auf, vielmehr hat es sich im Durchlaufen der drei vorigen Bewusstseinsgestalten selbst als das Wahre erfahren – und ist Selbstbewusstsein. Zwar findet sich das Selbstbewusstsein nun in das „einheimische Reich der Wahrheit“⁹⁸ ein, doch nur in den Vorhof, denn es hat erst noch zu erfahren, was der Geist ist. Es hat zwar

⁹⁷ PhdG, S. 36.

⁹⁸ PhdG, S. 138.

wie der Geist die Struktur von Subjektivität, doch muss es sich erst in der Substantialität des Geistes finden, damit es sich als Geist begreift. Zu Anfang seiner Erfahrungsgeschichte, die berühmte Passagen mit sich bringt, steht der Begriff des Selbstbewusstseins. Wie das Leben überhaupt ist das Selbstbewusstsein ein Prozess der Selbstdifferenzierung und Reflexion in die Einheit mit sich. Es unterscheidet und bezieht sich auf sich selbst: „Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist.“⁹⁹ Das Ich hat also den Unterschied an sich selbst. Aber als Wissen von sich selbst und Reflexion aus dem Anderssein vertilgt es das Anderssein des Unterschieds, denn es ist ja es selbst, das sich von sich unterscheidet. Insofern es nur sich von sich selbst unterscheidet, ist es mit sich identisch. Modell einer solchen Selbstbewusstseinstheorie ist Fichtes *Wissenschaftslehre*, deren Grundsatz Ich=Ich Hegel hier leicht verändert wiedergibt. Doch handelt es sich nach Hegel bei der Theorie von der Selbstsetzung des Ich bloß um eine „bewegungslose Tautologie“. Der Unterschied im inneren Selbstbezug des transzendentalen Ich ist ein leerer Unterschied: Ich ist Subjekt, Ich ist Objekt und das Ich damit ein absolutes Subjekt-Objekt, das keine wirkliche Andersheit kennt, sondern überall nur sich selbst wiederfindet. In dieser Kritik an der *Wissenschaftslehre* führt Hegel Gedanken fort, die er in der *Differenzschrift* von 1801 entwickelt hat: „Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung oder in seinem Setzen; um sich als Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: *Ich wird sich nicht objektiv.*“¹⁰⁰ Das Sich-Setzende Ich ist blind für die Vorstrukturiertheit der Wirklichkeit. Um sich selbst als sich-setzendes Ich wiederzuerkennen, muss es alles sich gleichmachen. Das wäre in letzter Konsequenz ein despotischer Geist, der sich die Welt untertan zu machen suchte. Er zerstört die Welt, um sich in der Welt als Ich zu finden. Solchem Wirklichkeitsverlust gilt es zu entgehen. So ist es nach Hegels Selbstbewusstseinstheorie dem Ich aufgegeben, objektiv zu werden. Damit der Unterschied, den das Ich als Reflexion aus dem Anderssein an sich hat, keine leere, bloß interne Differenz des Ich ist, die gleichzeitig wieder aufgehoben ist, muss dem Anderen des Ich ein eigenes Sein zukommen. Die Sphäre des Andersseins, dasjenige, was dem Selbstbewusstsein als Welt begegnet, hat so zwar Bestehen, aber nicht an sich, sondern als Erscheinung. Im dritten Kapitel „Kraft und Verstand“ stellte sich die Sphäre des Andersseins ja schon als eine auf das Selbstbewusstsein bezogene Welt heraus. Ihr kommt kein Ansichsein zu, sondern sie ist nur für ein begrifflich strukturiertes Selbstbewusstsein. Damit bestimmen die subjektiven Erkenntnisbedingungen die Gegenständ-

⁹⁹ PhdG, S. 137f.

¹⁰⁰ II, S. 56.

lichkeit, wie es die Erkenntnis der Transzendentalphilosophie Kants ist; das Andersein ist das Andersein eines Selbstbewusstseins. Die sinnliche Wirklichkeit existiert folglich als Erscheinung. Sie ist zwar unterschieden vom Selbstbewusstsein, aber der Unterschied ist kein absoluter, denn die sinnliche Welt bleibt zurückbezogen auf das Selbstbewusstsein. Es treten also zwei Momente des Selbstbewusstseins hervor: Als Bewusstsein bleibt ihm die Fülle der sinnlichen Welt erhalten, eine Welt, die bezogen ist auf ein Selbstbewusstsein, das in sich selbst reflektiert ist. Gegenstands- und Selbstbezug erweisen sich als die beiden Konstituenten von Selbstbewusstsein. Da aber das Selbstbewusstsein sich als das Wahre erfahren hat, sucht es im Gegensatz von seiner Erscheinung und sich selbst, die Einheit mit sich zu vollbringen. Das Streben, durch Aufheben des Anderen es selbst zu werden, äußert sich ganz elementar als Begierde. Sich selbst das Wahre sucht das Selbstbewusstsein sich das Andere anzueignen – es reißt es an sich, nimmt es für sich ein oder zehrt es auf. Da diese Begierde im Gegensatz zum blinden Lebensdrang und rein naturhaftem Trieb ein bewusstes Streben ist, gehört sie zu den Gestalten des Selbstbewusstseins, deren erste Stufe sie ist. Selbst das begehrende Bewusstsein besitzt so den Doppelcharakter, der allem Selbstbewusstsein zukommt: „Das Bewußtsein hat als Selbstbewußtsein nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber *für es* mit dem *Charakter des Negativen* bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich *sich selbst*, welcher das wahre *Wesen* und nur erst im Gegensatz des ersten vorhanden ist.“¹⁰¹ Die Begierde steht am Anfang der Selbstbewusstseinsdialektik, deren Richtungssinn die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst ist. Vorher muss das Selbstbewusstsein die Kluft zwischen der Sphäre des Andersseins und sich selbst als dem Wahren aufheben. Erst in der vollständigen Vermittlung mit der Sphäre des Andersseins ist das Ziel erreicht, das sich, wie die Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins zeigt, nur in der sittlichen Substantialität des Geistes verwirklicht. Allein eine geistige Struktur vermag die Partikularität des Individuums zu überwinden, denn sie ist das Ganze, das die Einheit freier und selbstständiger Individuen in ihrer Verschiedenheit verkörpert und zugleich die gedankliche Ordnung der Welt ist.

Begierde ist der abstrakt-einfachste Selbstvergewisserungsprozess, der durch Erfahrung zu entfalteteten und höherstufigen Formen der Selbstvergewisserung vordringt. Begierde ersättigt sich durch Aufhebung des Anderen. Dabei erfährt sie die Selbstständigkeit des Gegenstandes, denn sie kann sich nur dann durch Aufhebung des Anderen ihrer selbst vergewissern, wenn das Andere auch wirklich ist. Andernfalls würde die Begierde sich sofort selbst aufzehren,

¹⁰¹ PhdG, S. 139.

denn sie würde ihren Gegenstand restlos vertilgen und sich folglich der Grundlage ihrer Selbstvergewisserung berauben. Nur in einem Anderen, das in sich Bestand hat, kann sich daher die Begierde stillen. Das Andere realisiert seine Selbstständigkeit, indem es als Negation an sich selbst auftritt. Es vollzieht den negierenden Akt, durch den Begierde sich auf gegenständliche Weise vergewissert, in anderer Richtung an sich selbst insofern, als es seine stoffliche Vereinzelung negiert und als „unorganische allgemeine Natur“ existiert.¹⁰² In dieser Seinsweise ist es nach Hegel Gattungsbewusstsein. Die Gattungsbestimmtheit des Lebendigen wird hier zum Gattungsbewusstsein des lebendigen Selbstbewusstseins, das seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein erreicht. Hierin liegt die Wendung, durch die das Selbstbewusstsein den Weg bereitet hat, sich selbst im Anderen zu begegnen. Der Phänomenologe, der die Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins zu Ende durchlaufen hat, weiß, dass hier an sich der Begriff des Geistes erreicht ist. Allein das Bewusstsein muss noch erfahren, was der Geist ist. Was dem Begriff nach die geistige Einheit des Selbstbewusstseins in seiner Verdopplung ist, vollzieht sich als Prozess der Anerkennung. Das Selbstbewusstsein steht am Anfang dieses Prozesses, in der die Gegenseitigkeit des Anerkennens, wie sie für die Sittlichkeit charakteristisch ist, noch nicht erreicht ist. Anerkennung ist hier vielmehr ein einseitiges Geschehen, das eine Selbstbewusstsein erkennt an, das andere wird anerkannt. Die Aufgabe des Ich, sich objektiv zu werden, durchläuft nun die Anerkennungsdiagnostik. Der Kampf auf Leben und Tod, dann Herrschaft und Knechtschaft sind die ersten Stationen in der Erfahrungsgeschichte eines Selbstbewusstseins, das sich mit der Welt zu vermitteln hat.

c) Vorstufen des unglücklichen Bewusstseins

Die Formen des Selbstbewusstseins vor dem unglücklichen Bewusstsein tragen den Stachel des Widerspruchs schon in sich, denn in ihnen ist das Bewusstsein entweder mit dem anderen Selbstbewusstsein oder mit der Welt entzweit. Im unglücklichen Bewusstsein hat sich der Stachel des Widerspruchs dann so tief in das Bewusstsein gebohrt, dass der Schmerz innerer Entzweiung unabweisbar zu Bewusstsein kommt. Den unmittelbaren Übergang zum unglücklichen Bewusstsein bilden Stoizismus und Skeptizismus. Hier kommt es zur Präfigurierung des unglücklichen Bewusstseins. Resultiert aus der Erfahrung von Herrschaft und Knechtschaft ein in sich zurückgedrängtes Selbstbewusstsein, so bahnt sich nun die innere Entzweiung des unglücklichen Bewusstseins an: Stoizismus und Skeptizismus erreichen die Freiheit

¹⁰² PhdG, S. 144.

nicht, wonach sie streben. Und sie reißen den Spalt zwischen der sinnlich-weltlichen und denkenden Natur des Bewusstseins auf.

In der Arbeit bringt sich das Bewusstsein selbst hervor. Es verobjektiviert sich in der formierenden Tätigkeit des Arbeitens, es erkennt sich in seinem Werk. Solches Fürsichsein in der Arbeit zieht Emanzipation nach sich. Das Selbstbewusstsein erfährt also seine Selbstständigkeit. Eitelkeit und Eigensinn sind falsche Formen dieses Fürsichseins, denn das Bewusstsein steht darin unter natürlicher Bestimmtheit: Seine Freiheit, die an einer zufälligen Einzelheit haftet, ist keine, sondern Knechtschaft seiner selbst. Sobald das Bewusstsein jedoch gewahr wird, dass hinter der formierenden Tätigkeit es selbst als formierendes Bewusstsein steht, ein Bewusstsein, das begrifflich strukturiert ist, sobald es sich in der Arbeit als denkendes Selbstbewusstsein erfasst, entsteht eine neue Gestalt des Selbstbewusstseins: das stoische Bewusstsein. Es versteht sich als freies Selbstbewusstsein. Die rationale Emanzipation in der Arbeit hat es in die Freiheit des Denkens überführt, die sich noch von den Interessen des Lebens frei weiß, eine Selbstständigkeit, die das knechtische Bewusstsein nur im Herrn erblickt. Im Denken ist das Bewusstsein nicht in einem Anderem, sondern bleibt bei sich selbst, denn „meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst“.¹⁰³ Darin liegt die Freiheit des Denkens. Verortet ist das stoische Selbstbewusstsein im Römischen Reich. So heißt es vom Stoizismus, dass er „als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte.“¹⁰⁴ Vom Unglück dieser Zeit ist in den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* und zur *Philosophie der Religion* die Rede. Die Herrschaft der Welt ist der Zweck des Römischen Reiches. Der Macht des Staates wird alles andere als Mittel unterworfen, eines Zwecks, der über die Lebensinteressen der Individuen hinweggeht und sie zur Selbstpreisgabe verhält. Bloß Rechtsperson eines formalen Privatrechts, dem abstrakten Gelten der Person im Eigentum, kommt es beim römischen Einzelnen nach Hegel zu keiner Verwirklichung staatsbürgerlicher Tugenden wie in der griechischen Polisittlichkeit. Vielmehr steht er in seiner subjektiven Partikularität unvermittelt dem Allgemeinen des Staates gegenüber, bis er darin untergeht. Das Glück des Einzelnen wird einem abgesonderten Staatszweck geopfert, in dem er sich nicht wiederfindet: „Was also vor dem Bewusstsein der Menschen stand, war nicht das Vaterland oder eine solche sittliche Einheit, sondern sie waren einzig und allein darauf verwiesen, sich in das Fatum zu ergeben und eine vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens zu erringen, welche sie entweder in der Freiheit des Gedankens

¹⁰³ PhdG, S. 156.

¹⁰⁴ PhdG, S. 157f.

oder in dem unmittelbaren sinnlichen Genuß suchten.“¹⁰⁵ In der abstrakten Allgemeinheit des römischen Reichs ist nach Hegel die konkrete Allgemeinheit vernichtet. Das einzelne Bewusstsein als geistlose Punktualität gibt sich trunkenen Ausschweifungen hin oder tritt als stoisches Selbstbewusstsein den Rückzug in sich selbst an, um sich wenigstens in Gedanken zu erhalten. Die Welt hingegen verschwindet dem stoischen Bewusstsein in Gleichgültigkeit. Innerweltliche Hoffnungslosigkeit fügt sich zur Formel zusammen: Nichts berührt mich. In Hegels Geschichtsphilosophie ist der Stoizismus ein verzweifelter Immunisierungsversuch gegen das Unglück der Welt. In dieser geschichtlichen Episode hüllt sich der Weltgeist in Trauer: „Dadurch, dass es der Zweck des Staates ist, daß ihm die Individuen in ihrem sittlichen Leben aufgeopfert werden, ist die Welt in Trauer versenkt, es ist ihr das Herz gebrochen, und es ist aus mit der Natürlichkeit des Geistes, die zum Gefühle der Unseligkeit gelangt ist.“¹⁰⁶ Aus der *Fortuna publica* wird im Römischen Imperium allgemeines Unglück.

Der auf sich allein gestellte Einzelne gelangt zu keiner wahren Versöhntheit. Er ist stets auf ein politisches Ganzes angewiesen, das die Rahmenbedingungen seines Strebens nach Glück schafft. Glück gedeiht auf politischem Boden. Zwar kann das einzelne Bewusstsein seine Eingebundenheit in die gesellschaftliche Realität verleugnen, findet sich aber bei der Realisierung des Glücks in einer sozialen Handlungssphäre vor. Das verdrängt das stoische Selbstbewusstsein. Gegen reale Abhängigkeiten versucht es die Freiheit im Denken zu behaupten. Doch bleibt dieses Ideal der Stoiker leer und separiert. Es erhält keinen Platz im Leben und existiert nur in Gedanken. Das freie Leben des stoischen Selbstbewusstseins ist so ein ungelebtes Leben.

Das skeptische Selbstbewusstsein tritt an die Freiheit zu realisieren, die für den Stoizismus nur in Gedanken existiert. Wie der Stoizismus verfolgt der Skeptizismus das Ziel, dem Einzelnen Halt und Lebensfestigkeit in einer Zeit des sittlichen Zerfalls zu geben: „denn die Systeme jener Zeit, der Stoizismus, Epikureismus und der Skeptizismus, obgleich in sich entgegengesetzt, gingen doch alle auf dasselbe hinaus, nämlich den Geist in sich gleichgültig zu machen gegen alles, was die Wirklichkeit darbietet. Jene Philosophien waren daher unter den Gebildeten sehr ausgebreitet; sie bewirkten die Unerschütterlichkeit des Menschen in sich selbst, durch das Denken, die Tätigkeit, welche das Allgemeine hervorbringt.“¹⁰⁷ Das skeptische Selbstbewusstsein strebt Ataraxie an, indem sich sein Denken als Negationstätigkeit darstellt, um die Unwahrheit des Anderen zu erweisen. Doch kommt es so nicht zur erhofften

¹⁰⁵ Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, S. 385.

¹⁰⁶ Ebd. S. 339.

¹⁰⁷ Ebd. S. 385.

Selbstidentität eines freien Selbstbewusstseins, das sich gegenüber dem nichtigen Anderen als das Wesentliche weiß. Der Versuch, durch permanentes Negieren sich seiner Freiheit zu vergewissern, schlägt fehl. Der unstete menschliche Geist bietet dem skeptischen Selbstbewusstsein keine feste Wahrheiten, denn er ist mit sinnlichen Elementen durchsetzt, mit denen er sich nicht vermittelt hat, und wandelt sich. So bekennt es sich zu seiner empirischen Einzelheit und Zufälligkeit und orientiert sich gleichgültig an den Üblichkeiten, doch negiert es wiederum die Einzelheit, an der es keine Wahrheit hat, um sich als selbstidentisches Bewusstsein das Wesentliche zu sein. Da es aber keine festen geistigen Wahrheiten kennt, stürzt es sich wieder in Zufälligkeit und Einzelheit und so fort. Das skeptische Selbstbewusstsein dreht sich daher in seinem inneren Chaos im Kreis. Es schwankt zwischen identischem Selbstbewusstsein und empirischer Zufälligkeit hin und her, schließt aber beide Momente nicht in einem eigenen Bewusstsein zusammen. Lieber verharrt es in Unklarheit über sich selbst. Dazu verstrickt es sich in den performativen Widerspruch, dass es in seinem Handeln die Wirklichkeit in Anspruch nimmt, die es in Worten als nichtig erklärt. Vor der Tatsache, dass es ein widersprechendes Bewusstsein der Unwandelbarkeit seiner selbst und empirischer Zufälligkeit, der Gleichheit und Ungleichheit mit sich ist, verschließt es die Augen, indem es sich stets in haltlose geistige Unruhe stürzt. Das skeptische Selbstbewusstsein will nicht sein, was es ist – und ist dadurch, was es ist: rastlose Selbstverwirrung.

2. Das unglückliche Bewusstsein

a) Begriff des unglücklichen Bewusstseins

Auf den Skeptizismus folgt das unglückliche Bewusstsein. Hegel hat diesen Terminus geschaffen, um damit die letzte Gestalt in der Dialektik des freien Selbstbewusstseins zu bezeichnen. Außerhalb der *Phänomenologie* verwendet Hegel den Begriff „unglückliches Bewusstsein“ jedoch nirgendwo anders. Nur hier ist er anzutreffen. Die Passage über das unglückliche Bewusstsein zählt zu den verwickelten und schwierigen Teilstücken in der *Phänomenologie*. Sie ist ein getreues Abbild der Verschlungenheit und Vielschichtigkeit der *Phänomenologie*. Mit ihren Umkehrungen und dialektischen Windungen gleicht die Passage über das unglückliche Bewusstsein einem Spiegelkabinett. Eine Bestimmung wird in die andere reflektiert und wieder zurück. Die Bewegung des unglücklichen Bewusstseins ist eine Reihe scheiternder Erhebungsversuche zum Ewigen, worin sich die Ebenen erschranken, wie es überhaupt in der *Phänomenologie* ein Spiel der Ebenen gibt. Eines bleibt jedoch im Abschnitt

über das unglückliche Bewusstsein immer erhalten: das schmerzliche Bewusstsein über den Widerspruch in sich selbst; das hoffnungslose Sehnen, sich mit der unwandelbaren Wahrheit zu vereinen und doch mit der Unzulänglichkeit existentieller Kontingenz konfrontiert zu sein. In der Grundform des selbsterzeugten inneren Widerspruchs wird das unglückliche Bewusstsein zum Paradigma scheiternder Subjektivität. So verfolgt die Passage über das unglückliche Bewusstsein nicht bloß eine logische Begriffsentwicklung, sondern speichert zugleich existentielle Erfahrungen auf. Sie ist Einzelheit-Allgemeinheit-Dialektik und gleichzeitig Beschreibung des vergeblichen Kampfes gegen sich selbst. Zudem scheint Hegel spezifische historische Phänomene vor Augen zu haben. Das zieht erhebliche Deutungsprobleme nach sich. Eine Vielzahl Interpreten hat sich an der historischen Zuordnung des unglücklichen Bewusstseins versucht.¹⁰⁸ Darüber sind eine Reihe höchst divergierender Ansichten entstanden. Doch die prinzipielle Frage nach der Möglichkeit fester historischer Zuordnungen im Rahmen des Konzepts der *Phänomenologie* stellen sie sich nicht. Die entscheidende Frage ist: Lässt die Grundidee von Hegels *Phänomenologie des Geistes* in bestimmten Kapiteln überhaupt fixe historische Zuordnungen zu? Vor den Deutungsproblemen empfiehlt es sich jedoch, die einzelnen Momente des unglücklichen Bewusstseins zu betrachten, um sich die Schritte der dialektischen Bewegung zu vergegenwärtigen. Zumal für eine Analytik der Selbstverfehlung die Herausarbeitung der einzelnen Formen des unglücklichen Bewusstseins relevant ist. Dazu ist das dialektische Knäuel aufzurollen.

Der Skeptizismus besitzt seine Wahrheit am freien Selbstbewusstsein, das sich mit sich identisch zu wissen meint. Doch entspricht sein Gegenstand nicht seinem Begriff von sich selbst: Da er sich über die Negation des Anderen selbst vergewissert, bleibt er auf die sinnliche Sphäre bezogen. Zudem ist es ein formelles Denken, das die Wirklichkeit geistiger Gehalte leugnet und dennoch nicht das Andere begreifend durchdringt, das doch als sinnliches Bewusstsein an ihm ist. Seinen Begriff von sich kann das skeptische Selbstbewusstsein daher nicht aufrechterhalten: Es selbst ist einzeln-sinnliches und denkend-unwandelbares Bewusstsein, es ist ein in sich widersprüchliches Bewusstsein. Aus der Erfahrung der inneren Gespaltenheit des Skeptizismus geht das unglückliche Bewusstsein hervor. Ihm kommt der Widerspruch von sinnlicher Einzelheit und denkender Unwandelbarkeit an sich selbst zu Bewusstsein. Die schmerzliche Zerrissenheit in sich selbst ist das Bewusstsein seines Unglücks. Hier setzt Hegel ein Thema aus den frühen Entwürfen und den Jenaer Schriften fort: die Entzweiung mit sich und der Welt als Unglück. Die Gestalt des Zerrissenen begegnet ei-

¹⁰⁸ Vgl. dazu Roland Lambrecht: *Der Geist der Melancholie*. München 1996, S. 129ff. und Anhang 2.

nem dort in vielen Formen. Mit dem unglücklichen Bewusstsein findet Hegel in der *Phänomenologie* allerdings den prägnantesten Ausdruck für den Schmerz innerer Zerrissenheit. Durch Bewusstwerdung entfaltet der innere Widerspruch erst die ganze Schärfe seines Schmerzes, gesteigert durch das Scheitern der Erlösungsbemühungen des unglücklichen Bewusstseins. Seine Entzweiung und sein Scheitern machen das Bewusstsein seines Unglücks aus. Die strategische Selbsttäuschung des Stoizismus und die gewitzigte Selbstverdunklung des Skeptizismus sind ihm versagt. Es verharrt nicht länger in Gedankenlosigkeit über sich selbst, sondern erfährt sich als ein entzweites Bewusstsein. Die Verdoppelung des Selbstbewusstseins, die sich vorher in Herr und Knecht trennte, findet sich hier in einem Selbstbewusstsein. Was den klaffenden Unterschied der Verdoppelung des Selbstbewusstseins im unglücklichen Bewusstsein von einer geistigen Struktur ausmacht, ist die fehlende Identität, jene Totalvermittlung von Subjekt und Substanz, der nichts Fremdes mehr gegenübersteht. Das unglückliche Bewusstsein ist vielmehr das Gegenbild der Einheit des Selbstbewusstseins in seiner Verdopplung. Sein Ansich, seine Wahrheit in Gestalt denkender Unwandelbarkeit ist ihm ein anderes als es selbst. So ist es eine Figur gescheiterter Selbstvermittlung. Es kann sich nicht selbst im Anderen frei begegnen. An sich besitzt es als Verdoppelung in sich selbst eine geistige Struktur, nur für sich ist es das Bewusstsein des Widerspruchs – und versteht sich selbst daher als mit sich ungleich, wandelbar und vereinzelt. Immer fällt es gegen das Ewige ab – und muss dagegen abfallen, solange es nicht das ewige Leben des Geistes in sich selbst ergründet. Im Bewusstsein seines Widerspruch gegen ein Ewiges, das ein anderes ist als es selbst und von dem es doch ein Bewusstsein hat, ist all sein Streben nach Vereinigung mit dem Unwandelbaren, das für es in der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins als Wahrheit hervorgetreten ist, von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Freilich findet es im Bewusstsein des Wahrhaft-Ewigen beim Einzelnen und Zufälligen kein Genügen, die Einzeldinge der Welt tragen den Charakter der Negativität. So wirft sich das unglückliche Bewusstsein in den Versuch, sich mit dem Absoluten zu vereinen. Es ist allerdings bloß ein Absolutes aus der Für-es-Perspektive des unglücklichen Bewusstseins. Deshalb markiert Hegel im Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein eine sprachliche Differenz zwischen „Unwandelbarkeit“ und „Absolutheit“, um den Titel des Absoluten der Struktur einer restlosen Totalvermittlung von Denken und Gegenstand vorzubehalten. Was aus Hegels Sicht nicht das Absolute an und für sich ist, ist es aber aus Sicht des unglücklichen Bewusstseins. So strebt es nach dem Unwandelbaren als seinem Absoluten. Allein in seinem Sinnen nach diesem Absoluten schleicht sich doch immer wieder das Bewusstsein ein, dass es selbst eine zufällige, einzelne und krea-

türliche Existenz ist. Aus jeder vermeintlichen Einheit mit dem Ewigen wird es durch das Bewusstsein des eigenen Widerspruchs wieder herausgetrieben, denn in seiner Entzweitheit kann es das Moment seiner Endlichkeit nicht abhalten. Im Angesicht des Ewigen stößt das unglückliche Bewusstsein stets von neuem auf seine hin und her gerissene Wandelbarkeit. Es erringt allenfalls Pyrrhussiege und ist in Wahrheit die unaufhörlich fortgesetzte Niederlage im Kampf gegen sich selbst. Im ersten Satz der Passage über das unglückliche Bewusstsein kündigt sich schon das Motiv des existentiellen Kampfes an, der sich durch das ganze Kapitel zieht.¹⁰⁹ Er umreißt die Bewegung, die für das unglückliche Bewusstsein zum Drama wird.

Befreiung und Erlösung sucht das unglückliche Bewusstsein im Unwandelbaren. Der Terminus „Unwandelbares“ verweist auf eine jüdisch-christliche Vorstellungssphäre, wenngleich sich der Bezug nicht eindeutig klären lässt. Er ist bei dem jüdisch-neuplatonischen Philosophen Philon von Alexandrien anzutreffen,¹¹⁰ über den Hegel in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* handelt,¹¹¹ dann bei Augustinus in den *Confessiones*¹¹² und in *De libero arbitrio*.¹¹³ Auch bei Schleiermacher taucht der Terminus „Unwandelbarkeit“ auf, nimmt allerdings in den Reden *Über die Religion* (1799) längst nicht den zentralen Stellenwert ein wie bei Augustinus. In diesen Reden heißt es über die Welt: „Was in der That den religiösen Sinn anspricht in der äußeren Welt, das sind nicht ihre Maßen, sondern ihre Geseze. Erhebt Euch zu dem Blick wie diese alles umfassen, das größte und das kleinste, die Welt-systeme und das Stäubchen, welches unstät in der Luft umherflattert, und dann sagt, ob Ihr nicht anschaut die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt.“¹¹⁴ Dass das unglückliche Bewusstsein im Unwandelbaren das Wahre erblickt, geht nach Hegel auf die Struktur des Selbstbewusstseins zurück. In seiner Selbstidentität erblickt das denkenden Selbstbewusstsein die Wahrheit – jedenfalls solange es darin mit sich gleich ist. Da es dem Selbstbewusstsein aufgegeben ist, sich mit der Welt zu vermitteln, tritt zum reinen Bewusstsein der Selbstidentität noch das Bewusstsein sinnlicher Einzelheit. Der Anspruch, das reine Bewusstsein als das Wahre zu erweisen, scheidet im Stoizismus und Skeptizismus. Auch für

¹⁰⁹ Vgl. außerdem PhdG, S. 164f., 173f.

¹¹⁰ Philo: *Quod deus sit immutabilis*. Opera. Bd. II. Hrsg. von Leopold Cohen und Paul Wendland, Berlin 1897.

¹¹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. II, S. 418ff.

¹¹² Z.B. VII, 10; X, 25, XI, 8., XI, 31, XIII, 16, bes. VII, 17: „da fand ich über meinem wandelbaren Sein die unwandelbare, wahrhafte Ewigkeit der Wahrheit. [...] damals erkannte ich, was unsichtbar ist an dir, durch die Vermittlung deiner Schöpfung; aber ich konnte meinen Blick nicht fest auf dich heften, sondern mußte ihn in meiner Schwäche hinwegwenden und zu dem Gewohnten zurückkehren. Nichts nahm ich mit mir als eine liebende Erinnerung und gleichsam eine Sehnsucht nach dem Dufte der Speise, die zu genießen ich noch nicht befähigt war.“ Siehe hierzu auch Roland Lambrecht: *Der Geist der Melancholie*. op.cit., S. 134ff.

¹¹³ II, 32; II, 33.

¹¹⁴ Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In: Kritische Gesamtausgabe. Abt. 1, Bd. 2. Hrsg. von Günter Meckenstock. Berlin/New York 1984, S. 225.

das unglückliche Bewusstsein ist das reine Bewusstsein das Wahre, nur dass es jetzt als Unwandelbares vorgestellt wird. Insofern versteht das unglückliche Bewusstsein das Unwandelbare als das Alleinwahre, die wandelbaren Dinge sind hingegen bedeutungslos. Da ihm als entzweites Bewusstsein die ruhige Identität des Unwandelbaren in sich selbst versagt ist, es folglich als Ungleichheit und Wechsel in sich existiert, stellt sich das unglückliche Bewusstsein auf die Seite der veränderlichen Einzelheiten. Es ist für sich ein wandelbares Bewusstsein. Von seinem Wesen abgeschnitten, sieht es sich auf die eigene Unwesentlichkeit verwiesen. Doch mit seiner vergänglichen Existenz hält es das unglückliche Bewusstsein nicht aus, denn als reines Bewusstsein weiß es seinen Platz in der Unwandelbarkeit. Darum strebt es danach, sich vom Unwesentlichen zu befreien und mit der unwandelbaren Wahrheit zu vereinen. Es empfindet nur das eigene „Unwesen“, ¹¹⁵ das Übel und die Beschränktheit der zeitlichen Existenz, und will sich als wandelbares Bewusstsein aufheben. Es unternimmt den verzweifelten Versuch, sich von sich selbst zu befreien. Dadurch verstrickt es sich in existentielle Not und leidet unter den Konsequenzen falscher Vorstellungen von sich. Doch erfährt es in Hegels *Phänomenologie* die Unmöglichkeit und Hoffnungslosigkeit dieses Versuchs, um schließlich aus eigener Kraft Schritte zur Überwindung seines Elends zu unternehmen. An den Versuch, sich von sich selbst zu befreien, schließt dann Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* an und bestimmt ihn als die Grundstruktur von Verzweiflung.¹¹⁶ Welche vielfältigen Formen sie annehmen kann, entwickelt Kierkegaards Verzweiflungsanalyse.

Bewegung kommt also in den Begriff des entzweiten Bewusstseins, wie es sich für sich als wandelbares Bewusstsein begreift. Der nächste Schritt ist der Kampf gegen sich selbst, in dem jeder Sieg zur Niederlage wird. Ziel dieser selbstquälerischen Bemühungen ist die Erhebung zum Unwandelbaren, das jedoch für das wandelbare Bewusstsein ein Fremdes ist. Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit sind einander schroff entgegengesetzt. Weil das unglückliche Bewusstsein nur den Schmerz über die Nichtigkeit seines Daseins kennt, geht es immer wieder zur Erhebung zum Unwandelbaren über, das aber fern bleibt. Das alles erinnert an die Beschreibung der jüdischen Religion in Hegels Jugendschriften, wo die Rede vom „Nichts-Sein des Menschen“ und der Unterwerfung unter ein „fremdes Wesen“ in der jüdischen Religion ist.¹¹⁷ Der Grund für das Sich-Entziehen des Unwandelbaren liegt im unglücklichen Bewusstsein selbst. Das Unwandelbare soll rein für sich sein, nicht mit der Einzelheit

¹¹⁵ PhdG, S. 164.

¹¹⁶ KzT, S. 16.

¹¹⁷ I, S. 284 und 297. Vgl. hierzu auch Jean Wahl, op. cit., S. 163ff.; Jean Hyppolite: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. 2 Bde. Paris 1946, S. 185ff.

behaftet. Die Anstrengungen des unglücklichen Bewusstseins, sich zum Unwandelbaren aufzuschwingen, führen nur dazu, dass die Unwandelbarkeit in Berührung mit der wandelbaren Einzelheit kommt. Insofern das Unwandelbare einem wandelbaren Bewusstsein zur Präsenz kommt, geht es in die Form der Endlichkeit ein und wird so selbst verendlicht; das wandelbare Bewusstsein fällt auf sich zurück und das Unwandelbare entzieht sich ihm. Darin mag ein Verweis auf das Namens- und Bilderverbot in der jüdischen Religion liegen.¹¹⁸ Gleichzeitig ist es denkbar, hierin ein Echo von Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie in *Glauben und Wissen* zu sehen: Vor allem Kant und Fichte entwickeln Konzepte, worin das Absolute zwar für eine verendlichte Vernunft unbegreiflich ist, aber es trotzdem „die Qual der besseren Natur unter dieser Beschränktheit“ gibt.¹¹⁹ Das höhere Selbstbewusstsein sehnt sich nach dem Absoluten, das die Beschränkungen der Vernunft in ein Jenseits des vernünftigen Erkennens verwandelt, leidet an der Unmöglichkeit, sich zum Absoluten zu erheben.

In seinen Erhebungsversuchen erfährt das unglückliche Bewusstsein die Berührung von Ewigkeit und Endlichkeit. Sie stehen nicht mehr in absolutem Gegensatz bloß nebeneinander, sondern sind aufeinander bezogen. Die Verknüpfung von Absolutheit und Endlichkeit ist jedoch noch von der Verschiedenheit beherrscht. Die Beziehung geschieht in einer Form, durch die ein relativer Gegensatz erhalten bleibt. Das Verhältnis zum Unwandelbaren gestaltet sich auf dreifache Art und Weise, von der Hegel hier hauptsächlich die zweite Form entwickelt: Erstens erzeugt sich der absolute Gegensatz neu und das unglückliche Bewusstsein muss den Kampf gegen sich selbst von vorne beginnen. Es ist zu keiner Erfahrung gelangt. Zweitens nimmt das Unwandelbare selbst die Gestalt der Einzelheit an, dass die Einzelheit der Einzelheit gegenübersteht. Hier trägt sich die Erfahrung zu, von der aus die Dialektik des unglücklichen Bewusstseins weitergetrieben wird. Drittens wird das unglückliche Bewusstsein eins mit dem Unwandelbaren – und erfreut sich des Lebens im Geist. Zu dieser Versöhnung kommt es in der Passage über das unglückliche Bewusstsein nicht mehr, sondern erst im absoluten Wissen. Das unglückliche Bewusstsein vollzieht am Ende mit der Entäußerung an das Allgemeine lediglich einen Schritt in diese Richtung. So ist der Vorausgriff, den Hegel hier einschaltet, durchaus verwirrend. Der dialektische Entwicklungsschritt tritt mit der zweiten Form der Beziehung auf das Unwandelbare ein. Da das unglückliche Bewusstsein von der Perspektive des Geistes aus gesehen darin noch nicht die allgemeine Struktur des Geistes in sich aktiv vollzieht, erfährt es die Gestaltwerdung des Unwandelbaren passiv – als ein „Ge-

¹¹⁸ Vgl. Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 2000, S. 111f, Fußn.

¹¹⁹ Vgl. II, S. 288 und S. 298f.

schehen“.¹²⁰ Dabei spielt Hegel wohl auf die Inkarnation der Offenbarungsreligion an, denn das Neutrum „Unwandelbares“ wird plötzlich zum Maskulinum „der gestaltete Unwandelbare“ personifiziert,¹²¹ die Menschwerdung der Ewigkeit. Es ist also ein Geschehen, dass sich das unglückliche Bewusstsein dem gestalteten Unwandelbaren gegenüber findet. Sie sind beide eine natürliche Einzelheit. In der Natur der sinnlichen Einzelheit liegt ihre Vergänglichkeit. In Raum und Zeit ist für sie kein Bleiben. So zieht sich das Unwandelbare als gestaltete Einzelheit in unerreichbare Ferne zurück. Doch die Gestaltwerdung des Unwandelbaren selbst begründet für das unglückliche Bewusstsein die Hoffnung, sich mit der Ewigkeit zu vereinigen, eine Hoffnung, deren Erfüllung aufgrund der ephemeren Gestalt sinnlicher Einzeldinge versagt ist. Die Hoffnung heftet sich daher an ein Jenseits, worin das gestaltete Unwandelbare existiert. Wie das unglückliche Bewusstsein sich nicht mit dem Ewigen in Gestalt einer konkreten Person äußerlich verbinden kann, ändert sich die Beziehung zum Unwandelbaren. Je nach Modus der Beziehung zum gestalteten Unwandelbaren unterscheidet Hegel drei Formen des unglücklichen Bewusstseins: das andächtige, gebrochene und elende Bewusstsein. Immer wieder kommt es zur äußerlichen Berührung mit dem gestalteten Unwandelbaren, aber zu keiner wirklichen Vermittlung, weil das unglückliche Bewusstsein nicht für sich das Unwandelbare ist. Erst in der konkreten Allgemeinheit des absoluten Wissens kommt es zur vollständigen Vermittlung mit der unwandelbaren Allgemeinheit: „Der eine der beiden Teile des Gegensatzes ist die Ungleichheit des *In-sich-in-seiner-Einzelheit-Seins* gegen die Allgemeinheit, – der andere die Ungleichheit seiner abstrakten Allgemeinheit gegen das Selbst; jenes stirbt in seinem Fürsichsein ab und entäußert, bekennt sich; dieses entsagt der Härte seiner abstrakten Allgemeinheit und stirbt damit seinem unlebendigen Selbst und seiner unbewegten Allgemeinheit ab; so daß also jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Wesen ist, und dieses durch die Allgemeinheit, die Selbst ist, sich ergänzt hat. Durch diese Bewegung des Handelns ist der Geist – der so erst Geist ist, daß er *da ist*, sein Dasein in den *Gedanken* und dadurch in die absolute *Entgegensetzung* erhebt und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt – als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewusstsein ist, als Selbstbewusstsein, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten.“¹²² Hegel schaltet einige Male Vorausgriffe auf den Geist in die Passage über das unglückliche Bewusstsein ein, um Missverständnisse zu vermeiden und den Kontrast des unglücklichen Bewusstseins zum Geist zu verdeutlichen. Darin ist keine reine begriffslogische Bewegung oder

¹²⁰ PhdG, S. 166.

¹²¹ PhdG, S. 167.

¹²² PhdG, S. 581f.

Deskription von Erscheinungsformen des Bewusstseins vorhanden, sondern der Kommentar des Phänomenologen vom Standpunkt des absoluten Wissens. Er stellt vorweg klar, dass die Berührung des unglücklichen Bewusstseins mit dem gestalteten Unwandelbaren einseitig durch das unglückliche Bewusstsein stattfindet. Und allen religiösen Konnotationen zum Trotz ist das unglückliche Bewusstsein vom Geist der Offenbarungsreligion unterschieden: Es kennt nicht den Geist der Gemeinde, in dem sich das Selbstbewusstsein findet und der sich in ihm findet. Beim unglücklichen Bewusstsein hat diese Doppelbewegung des Geistes nicht statt. Daher sind die Bemühungen des unglücklichen Bewusstseins von vornherein aussichtslos. Dass es aber will und nicht kann, ist sein Schmerz.

b) Das andächtige Bewusstsein

Die erste Form des unglücklichen Bewusstseins, die in der Beziehung auf das gestaltete Unwandelbare sich herausbildet, ist das andächtige Bewusstsein. In der Innerlichkeit des Gemüts versucht es des Unwandelbaren gegenwärtig zu werden, das wie es selbst eine denkende Einzelheit ist. Doch tritt das unglückliche Bewusstsein selbst nicht als vernünftiges Begreifen auf, sondern gibt sich innerer Rührung hin und verfehlt darüber das Denken. Im reinen Gefühl bleibt ihm das Unwandelbare unbestimmt und dunkel. Es ist ein nebulöser, undurchsichtiger Gegenstand und das unglückliche Bewusstsein selbst „musikalisches Denken“,¹²³ das sich in der Bewegung „einer unendlichen Sehnsucht“ auf das Unwandelbare bezieht, das ihm, weil nicht begriffen, ein Fern-Unbekanntes bleibt. Spricht Hegel hier von Andacht, unendlicher Sehnsucht und Musikalität des Denkens, so eröffnet sich der Vorstellungskreis einer christlich-romantischen Weltsicht, worin diese Begriffe eine tragende Rolle spielen. In den Vorlesungen zur Ästhetik spricht Hegel selbst von der Musik als eigentlich romantischer Kunstform.¹²⁴ Die Momente des andächtigen Bewusstseins bündeln sich in der romantischen Vorstellung von der Musik als Ausdrucksweise der Innerlichkeit. Zentrale Adresse der Anspielungen Hegels beim andächtigen Bewusstsein scheint Schleiermacher zu sein.¹²⁵ Das andächtige Bewusstsein begegnet dem Ewigen im reinen Gefühl. Da ihm aber so das Ewige unbegreiflich ist, fühlt es nur den Abstand zum Absoluten und leidet an der Entzweiung. Auch wenn es sich vom inkarnierten Unwandelbaren anerkannt glaubt, sich selbst im gestalteten Unwandelbaren zu finden meint, scheitert es nach Hegel daran, dass es fühlend genau das

¹²³ PhdG, S. 168f.

¹²⁴ *Ästhetik III*, S. 11ff.

¹²⁵ Vgl. Jean Wahl, op. cit., S. 183; Jean Hyppolite, op. cit., S. 198; Gustav-H. H. Falke: *Begriffne Geschichte*, Berlin 1996, S. 177ff.

Gegenteil der Unwandelbarkeit ist, mit der es sich zu vereinen strebt: sinnliche Einzelheit. Der Modus der Beziehung zum Ewigen ist alles andere als ewig, er ist als Gefühl unbestimmt, kontingent und vergänglich. In der Logosphilosophie Hegels gibt es keine *unio mystica* des Gefühls, sondern nur eine des Begriffs, die aber nichts Mystisches mehr hat – oder zu haben beansprucht. Das einzige, was das andächtige Bewusstsein in seiner Sehnsucht spürt, ist es selbst, den Schmerz seiner Entzweiung. Die fühlende Annäherung an das Unwandelbare greift ins Leere. Weil sein Gefühl mit dem geistigen Grund der Welt ungleichartig ist, wird dem Flügelschlag der Sehnsucht sein wahres Anderes nicht – oder nur als Anderes, als unerreichbares Jenseits. Das sehnsüchtige Ausgreifen religiöser Melancholie vergewissert sich nur der eigenen Zerrissenheit, denn auf die Art, wie es gesucht wird, kann das Ewige nicht gefunden werden. Das unglückliche Bewusstsein findet nur immer wieder sich selbst.

Noch misslicher erscheint die Situation, wie sich das unglückliche Bewusstsein aus der Innenwelt des reinen Gemüts in die Außenwelt begibt. Dort will es das inkarnierte Unwandelbare als sinnliche Einzelheit ergreifen, eine Einzelheit, deren sinnliche Existenz in Raum und Zeit zerronnen ist. Auf Ebene des Selbstbewusstseins bezieht sich das unglückliche Bewusstsein also als sinnliche Gewißheit auf seinen Gegenstand. Da das gestaltete Unwandelbare in der Zeit verschwand, hält es sich an das „Grab seines Lebens“.¹²⁶ Der existentielle Kampf des unglücklichen Bewusstseins wird nun zum kollektiven Kampf, denn das unglückliche Bewusstsein versucht sich mit Gewalt in den Besitz des Grabes zu bringen. Doch auch dieser Unternehmung ist aufgrund der vergänglichen Natur sinnlicher Wirklichkeiten kein dauerhafter Erfolg beschieden. Solche Anspielungen lassen an die *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* denken, wo sich die Kreuzfahrer nach Hegel mit der Negativität des sinnlichen Dieses konfrontiert sehen: „Im Grabe sollte die Christenheit das Letzte ihrer Wahrheit nicht finden. An diesem Grabe ist der Christenheit noch einmal geantwortet worden, was den Jüngern, als sie dort den Leib des Herrn suchten: „*Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden.*“ Das Prinzip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Toten zu suchen, sondern im lebendigen Geist bei euch selbst. Die ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen haben wir zum Geistlosen werden sehen, daß das Unendliche als *Dieses* in einem ganz vereinzelt äusserlichen Dinge gesucht worden ist. Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden und das Heilige Land deshalb verloren.“¹²⁷ Das christliche Mittelalter erfährt also die Vergeblichkeit seines Kampfes. In der Passage über das an-

¹²⁶ PhdG, S. 169.

¹²⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 471f.

dächtige Bewusstsein, wo Andacht mit schwärmerischem Glaubenseifer wechselt, wiederholt sich die Erfahrung der sinnlichen Gewissheit innerhalb des Selbstbewusstseins. Das ist der Übergang zum gebrochenen Bewusstsein. Das andächtige Bewusstsein sieht sich zur Änderung seiner Gegenstandskonzeption gezwungen, weil es wie die sinnliche Gewißheit die Allgemeinheit des Einzelnen erfährt. Insofern das als Einzelheit gestaltete Unwandelbare jenseits eines bestimmten Dieses ist, nimmt es die Gestalt jeder Einzelheit an, es ist Einzelheit überhaupt.

c) Das gebrochene Bewusstsein

Weder Andacht noch gewaltsame Inbesitznahme führen die erste Gestalt des unglücklichen Bewusstseins zum Ziel: Sein Gegenstand entflieht ihm und es stürzt auf sich selbst zurück. Das unglückliche Bewusstsein besitzt so Wirklichkeit als Einzelnes. Im Grunde ist es singuläres Selbstgefühl. Es stürzt sich auf die Bewährung des Selbstgefühls in Begierde und Arbeit. In der Aufhebung des Anderen und in der Selbsthervorbringung könnte es sich in sich befriedigen. Aber es hat immer noch den Bezug zum Absoluten, von dem es sich getrennt weiß. Die Bewährung des Selbstgefühls ist für das unglückliche Bewusstsein daher nur die Bewährung seiner inneren Zerrissenheit. Das unglückliche Bewusstsein versteht sich selbst nicht als begehrendes und arbeitendes Selbstbewusstsein, sondern als entzweites Bewusstsein. Die Bewährung in Arbeit und Genuss ist gebrochen; das unglückliche Bewusstsein kann den Genuss nicht genießen, weil es darin sich selbst nicht genießen kann. Genuss und Arbeit gewähren ihm keine Erfüllung, weil seine Erfüllung im Absoluten liegt. Die Vollbringung seines Fürsichseins in Begierde und Arbeit ist bloß die Realisierung seines wesenlosen Daseins. Im Versuch, sich in Genuss und Arbeit zu vergessen, kann es das Bewusstsein der Ewigkeit nicht abhalten und die Unzulänglichkeit innerweltlicher Erfüllung tritt ihm zu Bewusstsein. Der Versuch des gebrochenen Bewusstseins, sich zu vergessen, scheitert also.¹²⁸ Die Ablenkung des unmittelbaren Glücks in Lust und tätiger Selbsthervorbringung erzeugt das Gegenteil dessen, was sie scheinbar verspricht: Sie steigert das Selbstgefühl eines Selbstbewusstseins, das doch nur die eigene Gebrochenheit fühlt.

Zerrissen ist auch die Welt des gebrochenen Bewusstseins. Einerseits ist sie das Nichtige, Aufzuhebende, Stätte leerer Selbstvollbringung des unglücklichen Bewusstseins, andererseits ist sie die geheiligte Schöpfung, das Werk Gottes. Was dem gebrochenen Bewusstsein an

¹²⁸ PhdG, S. 173.

Daseinslust zuteil wird, geschieht nicht aus eigener Macht, vielmehr ist es für es eine Wohltat des Unwandelbaren, das ihm die Wirklichkeit überlässt. In der Realisierung der Selbstständigkeit hat das gebrochene Bewusstsein so das Bewusstsein der Unselbstständigkeit, findet nicht die Befriedigung der Selbstständigkeit. Zumal es die Fähigkeiten und Kräfte zur Veränderung der Wirklichkeit nicht als die Seinigen weiß, sondern als etwas ihm Äußerliches – als Gabe der Unwandelbarkeit. Die Macht, als die das gebrochene Selbstbewusstsein auftritt, ist ein „Jenseits seiner selbst“.¹²⁹ Alle Macht geht in das Unwandelbare zurück: Es hat die Macht, sich in der passiven Wirklichkeit preiszugeben, und es hat die Macht, als weltliche Aktivität die Wirklichkeit aufzulösen. Das Diesseits bleibt leer. Sein Spiel der Kräfte ist Tätigkeit eines unbegriffenen Jenseits.

Indem das einzelne Bewusstsein seine Selbstständigkeit an das Jenseits übereignet, scheint abermals die Einheit mit dem Unwandelbaren in Griffweite: im Dank. Gegenüber der Wohltat des Unwandelbaren, das sich ihm überlässt, nimmt das einzelne Bewusstsein im Dank eine Entsprechungshaltung ein. In dieser wechselseitigen Bewegung entsteht eine Einheit, die allerdings sofort wieder zerbricht. Es stellt sich heraus, dass sie illusorisch ist. Schuld daran ist das Moment des Betrugs im Dank. Das unglückliche Bewusstsein gibt nur scheinbar die Vollbringung seines Fürsichseins auf, erlangt aber die wirkliche Bewährung seines Selbstgefühls, denn der dankenden Zuweisung zum Trotz ist es ja faktisch Begierde, Arbeit und Genuss gewesen. Sein Dank ist eine äußerliche symbolische Handlung, ein Lippenbekenntnis, ohne Konsequenzen für die weltliche Existenz, in der es weiterhin seine Selbstständigkeit in Genuss und Arbeit befriedigt. Zudem ist auch das Danken eine Handlung von ihm selbst. Es selbst dankt ja. Das gebrochene Bewusstsein unterliegt also einer Selbsttäuschung: Es kann die Seinigkeit des eigenen Tuns nicht abstreifen. Insofern löst sich das Scheinverhältnis des unglücklichen Bewusstseins wieder auf. Es fällt in das Extrem seiner Einzelheit zurück, selbst im Dank, wo doch das Gegenteil zu geschehen schien. Das gebrochene Bewusstsein hat sich niemals wirklich selbst aufgegeben. Stets kehrt ihm sein gebrochenes Daseinsgefühl wieder.

d) Das elende Bewusstsein

Das unglückliche Bewusstsein hat sich in seinem Begehren und Vollbringen, zudem im Danken, gegen seine Absicht als Selbstständiges erwiesen. In Wahrheit erreicht es das Gegenteil dessen, wonach es strebte. Sein singuläres Selbstgefühl kettet es an die Erde. Darum ist dem

¹²⁹ PhdG, S. 172.

unglücklichen Bewusstsein die eigene Lebenswirklichkeit verhasst, es meint hierin den „Feind“ in seiner gefährlichsten Verkörperung anzutreffen.¹³⁰ Insofern die Realität das unglückliche Bewusstsein vom Absoluten entfernt, ist sie ihm das Nichtige, seine Arbeit erscheint ihm wertlos, im genießenden Selbstgefühl fühlt es nur sein Unglück. Wie ihm seine weltliche Existenz voll zu Bewusstsein tritt, stößt es auf seine Triebnatur und Körperlichkeit. Hierin sieht es dasjenige, was es von der Ewigkeit abhält. Es tritt also den Kampf gegen diesen „Feind“ an, der Instanziierung einer widergöttlichen Macht. Was für das Leben im Geist, das in sich das Ewige erkennt hat, unwesentlich ist, wird für das unglückliche Bewusstsein zum Gegenstand verzweifelter Anstrengungen, weil es im Körperlich-Animalischen den „Feind“ auf seinen ärgsten Schlichen aufzuspüren meint. Das Geist- und Bedeutungslose wird für das unglückliche Bewusstsein zum Wichtigsten. Es entspinnt sich ein vergeblicher Aufhebungskampf gegen die eigene Natur. Jede Niederlage, die das unglückliche Bewusstsein der eigenen Natur beibringt, erzeugt den „Feind“, weil sich das unglückliche Bewusstsein auf ihn fokussiert. Es beschäftigt sich immer mit seinen triebhaften Funktionen, statt sich in ein unbefangenes Verhältnis zu ihnen zu bringen, und schreibt dadurch den unteren Mächten einen Einfluss zu, der ihnen an sich gar nicht zukommt. Es versucht das, was es an sich als das Unreine erblickt, in Richtung des Ewig-Reinen loszuwerden. Stets ist es dabei auf die eigene Natur als das zu Überwindende angewiesen. Diesen Teil seiner selbst kann es zwar verleugnen, aber niemals gänzlich abstreifen. Die Assoziation mit Gestalten religiöser Askese liegt hier nahe, stützt sich jedoch wiederum nur auf vage Anspielungen. Im Kern handelt Hegel hier von Selbstverleugnung als Problem des Selbstbewusstseins – und zwar Selbstverleugnung in Richtung auf ein absolutes Anderes. Der aussichtslose Kampf gegen sich selbst macht das Selbstbewusstsein zum selbstquälerischen Bewusstsein. Zum Verzweifelten dieser Existenz gehört, dass sie das eigentliche Ziel aus den Augen verloren hat: Statt auf das Höchste richtet sie sich auf das Niedrigste, statt auf das Allgemeine auf das Einzelne. Das zieht Folgen nach sich, für die Hegel harte Worte findet: „so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit“.¹³¹ Die Selbstverleugnung des unglücklichen Bewusstseins führt also zu negativer Selbstfixierung und zu einer defizienten Persönlichkeit. Es ist sich selbst sein unversöhnlichster Gegner.

¹³⁰ PhdG, S. 173.

¹³¹ PhdG, S. 174.

e) Selbstpreisgabe

Der letzte Akt des unglücklichen Selbstbewusstseins ist der schwierigste. Vor einer Untersuchung der Schwierigkeiten dieser letzten Passagen des unglücklichen Bewusstseins ist es angeraten zuerst den Gedankengang zu rekonstruieren. Durchweg vollziehen sich die selbstquälerischen Bestrebungen des unglücklichen Bewusstseins in Beziehung auf das Unwandelbare. Die versuchte Selbstzerstörung ist vermittelt durch die gedankliche Beziehung auf ein Absolutes. An sich ist nach Hegel diese mittelbare Beziehung zwischen Einzelheit und dem Unwandelbaren ein Positives – sie verselbstständigt sich in Gestalt eines realen Mittlers und tritt gleichzeitig als „Schluß“ auf.¹³² Insofern er diese Vermittlungsbewegung als Schluss bezeichnet, der ja das Vermögen der Vernunft ist, scheint Hegel ein Moment der Vernünftigkeit innerhalb dieses Vermittlungsvorgangs suggerieren zu wollen. Tatsächlich ist für ihn der Schluss eine Vermittlung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit. So bestimmt er im absoluten Wissen den Schluss: „der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung der Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen.“¹³³ Dass aber die Beziehung des einzelnen Bewusstseins zum Unwandelbaren ein „Schluss“ sein soll, scheint zweifelhaft, denn sie ist ein einseitiger Vorgang, keine Repräsentation des Allgemeinen im Einzelnen als Einzelnen. Vielmehr ist die Mitte ein „bewusstes Wesen“,¹³⁴ die für das Bewusstsein die Vertilgung der Einzelheit vornimmt. Von einer vollständigen Vermittlung kann an dieser Stelle keine Rede sein, sodass die Bezeichnung „Schluß“ von Hegel wohl als äußerliche Vorankündigung der Vernunft verwendet wird, doch sachlich eher Verwirrung stiftet. Unterwirft sich das einzelne Bewusstsein völlig dem Allgemeinen, so geht seine Einzelheit unter, aber es ist nicht als Einzelnes im Allgemeinen aufgehoben, wie es beim wahren Schluss der Fall sein müsste.

Die Befreiung von der natürlichen Einzelheit gelingt dem unglücklichen Bewusstsein erst durch den Vermittler. Die Selbstständigkeit und Freiheit des Entschlusses übereignet es an den Mittler, es empfängt seinen Rat und leistet ihm Gehorsam, gleichsam eine Wiederkehr des Herr-Knecht-Motives. Es drängt sich bei der Funktion des Mittlers freilich der Gedanke auf an die mittelalterliche Kirche und das Mönchswesen, worauf allerdings nur wenige Ausdrücke Hegels hinzudeuten scheinen, nämlich „Ablaßen“, „Fasten“ und „Kasteien“.¹³⁵ Doch gibt das unglückliche Bewusstsein nicht bloß seinen Willen preis, es entsagt auch der Voll-

¹³² PhdG, S. 174.

¹³³ PhdG, S. 576.

¹³⁴ PhdG, S. 175.

¹³⁵ Ebd.

bringung seines Fürsichseins in Genuss und Arbeit. Es fastet und kasteit sich, es lässt etwas von seinem Besitz ab, die Arbeit bleibt ihm fremd und äußerlich, wird mit Unverstand betrieben und ist nicht die Realisierung seiner selbst. Der Mittler gibt dem unglücklichen Bewusstsein die Gewissheit, sein Ich vollständig aufgegeben zu haben. Allein diese wirkliche Entsagungstat verhindert den Betrug im Dank, an dem die Einheit des gebrochenen Bewusstseins mit dem Absoluten scheiterte. Selbstentäußerung und Selbstverdinglichung sind der Preis, den der Mittler im Namen des Unwandelbaren für seine Dienste verlangt. Nur als Instrument des Mittlers, als Gegenstand, hat das unglückliche Bewusstsein sich seines Fürsichseins ganz begeben. Auf diesem Weg sucht es sein Heil. Und doch ist die Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins hier nicht zu Ende: Das unglückliche Bewusstsein erreicht das Glück nur als Jenseits – nur an sich, nicht für sich. Da es nicht es selbst ist, kann es für sich keineswegs in der versöhnten Totalität der Welt aufgehen – die Einheit mit dem Absoluten ist eine Verheißung, kein Lebensvollzug. Die Versöhnung ist nicht Tätigkeit des unglücklichen Bewusstseins, sie steht in der Macht des Unwandelbaren. Unterwirft sich das unglückliche Bewusstsein dem Mittler, durch dessen Rat ihm das Absolute zuteil wird, ist es nicht bei sich selbst. Es gibt sich selbst preis, indem es den eigenen Willen als einen anderen und allgemeinen Willen setzt. Allerdings übernimmt es für sich diesen allgemeinen Willen, aber es ist nicht selbst dieser Wille. So geht es in abstrakter Allgemeinheit verloren. Das entäußerte Bewusstsein ist unglücklich, denn es fehlt ihm die Aneignung von Allgemeinheit und Welt – von Geist. Darum ist die Gewissheit, die ihm der Mittler ausspricht, unfertig. Die Erlösungshoffnungen sind gebrochen: An sich ist das Unglück des entzweiten Bewusstseins Seligkeit, doch für sich findet es in seinem Tun keine Seligkeit. Innerweltliche Instanzen wie Arbeit und Genuss bieten dem unglücklichen Bewusstsein keine Erfüllung. In ihnen liegt nur jener stille Schmerz der Entsagung, durch den das unglückliche Bewusstsein sich die vermittelte Beziehung zum Unwandelbaren erkaufte. Die Erlösung rückt in ein Jenseits. Innerweltlicher Schmerz und Lebensverneinung verschaffen dem unglücklichen Bewusstsein die Gewissheit jenseitiger Erlösung. Allein es sucht das Glück dort, wo es nach Hegel nicht gefunden werden kann. Gründen sich die Erlösungserwartungen auf die radikale Andersheit der Erfüllung, dann darf diese Erfüllung nicht erreichbar sein, denn sonst wäre ihre wesensmäßige Andersheit dahin – und sie selbst auch. Es ist eine Erfüllung, die im Leben niemals eintreten kann. Dabei bleibt es jedoch nicht. Es kommt schließlich zu einem rätselhaften Übergang vom unglücklichen Bewusstsein zur Vernunft: „Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Tun und Sein, als dieses *einzelnen* Bewusstseins, Sein und Tun *an sich* ist, ist ihm die Vorstellung der

Vernunft geworden, in seiner Einzelheit absolut *an sich* oder alle Realität zu sein.“¹³⁶ Der dienende Mittler soll also nach Hegel die Brücke zur Vernunft sein. Doch diese Brücke existiert nicht dort, wo Hegel sie zu sehen behauptet. Der Übergang scheitert.

3. Deutungsprobleme

Die maßgeblichen Stationen in der Deutung des unglücklichen Bewusstseins sind Kierkegaard, Jean Wahl und Sartre. Von Kierkegaard und Sartre ist an anderer Stelle zu handeln, da sie das unglückliche Bewusstsein im Rahmen ihrer eigenen Philosophie thematisieren. Wahl deutet Hegels Philosophie am Leitfaden des unglücklichen Bewusstseins, denn im Ursprung der Theoriebildung Hegels steht die Intuition von der Einheit des Lebendigen und die Versöhnung der Widersprüche. Die große Herausforderung ist die Aufhebung der Entzweiung – und des entzweiten Bewusstseins. Darum die zentrale Rolle des unglücklichen Bewusstseins in Hegels Denken: „Hegel, à mesure qu’il passe à travers les système, définit ou plutôt assouplit ses conceptions, et en particulier nous retrouvons toujours comme un leitmotiv, mais non immuable, coloré par les diverses nuances de la pensée hégélienne, l’idée de la conscience malheureuse.“¹³⁷ Auch wenn sie das unglückliche Bewusstsein als elementares Moment in Hegels Denken erfasst, sind Wahls Untersuchungen zum unglücklichen Bewusstsein keineswegs vollständig: der Übergang zur Vernunft wird nicht problematisiert, es gibt kein Kapitel zur schönen Seele und vor allem keines zur Ästhetik. Zwar ordnet Wahls Kommentar zum besagten Kapitel der *Phänomenologie* das unglückliche Bewusstsein bestimmten Epochen zu, dem Judentum und Christentum, auch identifiziert er es mit bestimmten Gestalten, etwa Pascal und Schleiermacher, allerdings beschränkt sich die Idee des unglücklichen Bewusstseins nicht auf eine bestimmte Epoche. Wahl geht sogar soweit zu behaupten, dass in einem weiteren Sinne alles, was nicht konkrete Allgemeinheit ist, ein unglückliches Bewusstsein ist, selbst die klassische Antike.¹³⁸ Das zu glauben fällt allerdings schwer. Schließlich sind die schönen menschlichen Verhältnisse der griechischen Antike Orientierungspunkt für das Einheitsdenken des jungen Hegels. Und auch in der *Phänomenologie* gibt es keinen Hinweis dafür. Im Gegenteil ist am Ende des Abschnitts über die Kunstreligion vom glücklichen Bewusstsein der griechischen Komödie die Rede. Allenfalls kann Hegels Sicht auf das Römische Reich damit gemeint sein. Die Lektüre der Jugendschriften bestätigt

¹³⁶ PhdG, S. 177, vgl. auch 178.

¹³⁷ Jean Wahl, op. cit., S. 31.

¹³⁸ Ebd. S. 152f.

jedoch den Eindruck, dass es sich beim unglücklichen Bewusstsein um ein universales Konzept handelt, aus dem Inseln des Glücks herausragen – ein entzweites Bewusstsein, wie es im Judentum und der römischen Antike, im Christentum und in der Aufklärung, bei Kant, Fichte und der Romantik zu finden ist. Freilich ist das entzweite Bewusstsein sich nicht immer über seine Entzweiung im Klaren. In der stoischen und skeptischen Lebensform, wie sie Hegel interpretiert, tritt der existentielle Widerspruch nicht zu Bewusstsein. In diesen Bewusstseinsgestalten kann das Selbst die Dunkelheit über sich selbst aufrechterhalten. Doch sie eignen sich als Fluchtpositionen, wenn die politische Verwirklichung der Freiheit versagt ist. So ist nach Hegel Stoizismus als Form der Lebensbewältigung zu verstehen, die in einem System politischer Unfreiheit aufkommt. Das ist von unübersehbarer Relevanz, wie der Alltagsstoizismus im durchorganisierten System der funktionalisierten Welt zeigt. Es gibt also Bewusstseinsgestalten, in denen sich die schmerzliche Entzweiung verschleiern lässt. Das vernachlässigt Wahl. Das Moment des Bewusstwerdens der Entzweiung als schmerzliches Selbstgefühl behandelt er nicht. Dabei ist es für die Entstehung des unglücklichen Bewusstseins in der *Phänomenologie* von großer Bedeutung. Schließlich kommt es nur zum Übergang vom skeptischen zum unglücklichen Selbstbewusstsein, insofern dem skeptischen Selbstbewusstsein die Gedankenlosigkeit über den eigenen widersprüchlichen Zustand verschwindet. Das unglücklichen Bewusstsein ist sonach wie das skeptische Selbstbewusstsein ein entzweites Bewusstsein – und darüber hinaus ein Bewusstsein eigener Entzweiung. Dieser selbst-reflexive Akt unterscheidet es vom skeptischen Selbstbewusstsein. Das unglückliche Bewusstsein im strengen Sinn weiß um sein Unglück. Deshalb verwendet Hegel den Begriff unglückliches Bewusstsein nur in der *Phänomenologie* für eine Gestalt, die den unstillbaren Schmerz bewusstgewordener Entzweiung vom Absoluten fühlt. Erst das Wissen um die innere Zerrissenheit erzeugt den Schmerz. Im unglücklichen Bewusstsein der *Phänomenologie* liegt das Äußerste der Entzweiung. Es ist nicht bloß die Trennung von den Anderen, von der Welt oder von der Sinnlichkeit, vielmehr steigert sich die Entzweiung ins Extrem, weil für das unglückliche Bewusstsein unerreichbar ist, was für es das Absolute, der Inhalt seines Lebens ist. Es geht um mehr als um den Verlust eines Moments seiner selbst, etwa durch Verleugnung der konkreten Natur, es geht um die Trennung von dem, was alles ist – das wahre Sein. Doch tun solche Überlegungen der Universalität des unglücklichen Bewusstseins keinen Abbruch. Zwar ist das unglückliche Bewusstsein im Selbstbewusstseinskapitel das Extrem gefühlter innerer Zerrissenheit, doch gibt es eine Vielzahl von Verdunklungs- und Verschlei-

erungsformen des entzweiten Bewusstseins. In solchen Abschattungen herrschen eine stille Verzweiflung und ein heimliches Unglück.

An historischen Zuordnungen des unglücklichen Bewusstseins mangelt es nicht.¹³⁹ Etliche Interpreten verkennen aber, dass es sich bei den konkreten Zügen des unglücklichen Bewusstseins stets um Anspielungen handelt, die kaum eindeutig zuzuordnen sind, etwa das „Unwandelbare“, „der gestaltete Unwandelbare“. Nirgends ist von konkreten Namen oder konkreten historischen Phasen die Rede. Dass darüber höchst unterschiedliche historische Interpretationen entstanden sind, darf nicht verwundern.¹⁴⁰ Insofern sie diese historischen Zuordnungen in einem apodiktischen Ton vortragen, werden sie falsch. Die historischen Andeutungen Hegels im Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein lassen einen Interpretationsspielraum – und das tun sie bewusst. In diese Richtung gehen auch die Überlegungen von John W. Burbidge. Dass Hegel greifbare historische Referenzen vermeidet, hat laut Burbidge die Funktion, die Aufmerksamkeit des Lesers nicht von der allgemeinen Relevanz des unglücklichen Bewusstseins abzulenken. Die Abstraktheit und Offenheit des Sprachgebrauchs im Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein ist in der Tat nicht von der Hand zu weisen. Darauf und auf der Kondensiertheit beruhen die Schwierigkeiten dieser Passage. Aufgrund der bewusst abstrakten Sprechweise Hegels sieht Burbidge im unglücklichen Bewusstsein eine stets wiederholbare Möglichkeit der *conditio humana*. Der Struktur nach existiert das unglückliche Bewusstsein auch in altorientalischen Religionen, in der Sehnsucht nach dem Nirwana im traditionellen Buddhismus – und im damaligen Marxismus.¹⁴¹ Allein diese Reflexion über den Charakter der historischen Anspielungen Hegels spricht für die universelle Relevanz des unglücklichen Bewusstseins. Es gibt aber noch gewichtigere Gründe gegen eine fixe historische Situierung des unglücklichen Bewusstseins: das Konzept der *Phänomenologie des Geistes*.

Die Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins ist nach Hegel ein Prozess, der immer wieder aktualisierbar ist – und sein muss! Die Phänomenologie soll dem einzelnen Bewusstsein jene „Vorbereitungskenntnisse“¹⁴² an die Hand geben, mit denen es den Weg zum absoluten Wissen je von neuem durchlaufen kann. Es sind die in der Mnemosyne des Geistes niedergelegten Erfahrungen, die sämtliche Stationen des Weges zum absoluten Wissen ausmachen. In der Er-

¹³⁹ Siehe Roland Lambrecht, op. cit., S. 131f. Zuletzt Gustav-H. H. Falke, op. cit.

¹⁴⁰ Wichtig neben den genannten Kommentaren Friedrich Fulda: *Unglückliches Bewusstsein*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971; Werner Marx: *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 1986.

¹⁴¹ John Burbidge: „*Unhappy consciousness*“ in *Hegel: An Analysis of Medieval Catholicism?* In: Jon Stewart: *The Phenomenology of Spirit Reader*. Albany NY, 1998, S. 192 – 209; vgl. zur Übertragbarkeit des unglücklichen Bewusstseins auch Charles Taylor: *Hegel*. Frankfurt a. M. 1978, S. 218

¹⁴² PhdG, S. 32 und siehe oben II, 1. a).

innerung des Geistes sind sie nur systematisch angeordnet und in eine notwendige Reihenfolge gebracht. Wenn die *Phänomenologie* tatsächlich vollständig mit historischen Phasen oder geistesgeschichtlichen Positionen abzugleichen wäre, dann hätte sie ihre Funktion als Einführung in das System verfehlt. Wenn der Prozess nicht nur für den Geist selbst, sondern auch für das natürliche Bewusstsein vorüber wäre, dann hätte die *Phänomenologie* dem natürlichen Bewusstsein nichts zu sagen. Doch sie hat die Aufgabe, das natürliche Bewusstsein immer wieder auf den Weg des Zweifels und der Verzweiflung zu schicken. Das natürliche Bewusstsein soll sich das „bereits erinnerte Ansich“¹⁴³ aneignen, es soll aus den bereits gemachten Erfahrungen lernen und so vielleicht in einem Menschenleben das erkennen, wofür die Geistesgeschichte Jahrtausende brauchte. Damit sich das natürliche Bewusstsein jedes Mal von vorn die Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins aneignen kann, müssen die Bewusstseinsgestalten einen gewissen Wiedererkennungswert haben – und übertragbar sein. Deshalb sind sie so abstrakt-allgemein dargestellt. Wie gut die Übertragbarkeit funktioniert, zeigt die Rezeptionsgeschichte des unglücklichen Bewusstseins. Es ist manchmal vermutet worden, dass Kierkegaard das unglückliche Bewusstsein der Phänomenologie sei.¹⁴⁴ Wäre das so, dann wäre Kierkegaard eine überholte Position im Entwicklungsgang des Geistes und Hegel hätte seinen späteren Kritiker im Voraus widerlegt. Falls aber Hegels Konzept des absoluten Wissens scheitert, hätte Kierkegaard recht behalten. Die Untersuchungen zu Hegel und Kierkegaard allerdings werden zeigen, dass Kierkegaards religiöses Bewusstsein nicht mit dem unglücklichen Bewusstsein zu identifizieren ist, sondern – wenn überhaupt – einer anderen Position der *Phänomenologie* zuzuordnen ist: der schönen Seele. Die *Phänomenologie* jedenfalls ist keine Geschichtsphilosophie. Darum ist die historische Fixierung des unglücklichen Bewusstseins falsch,¹⁴⁵ zumal sie Spiegelungen des unglücklichen Bewusstseins, etwa die schöne Seele oder den subjektiven Idealismus, nicht berücksichtigt.¹⁴⁶ Sinn der *Phänomenologie* bleibt es, Erscheinungsformen des Bewusstseins in eine begriffslogische Entwicklungsreihe zu bringen, um an historisch-geistesgeschichtlichem Material die Entwicklungslinie des Geistes zu demonstrieren. So kann die *Phänomenologie* ohne weiteres eine Reihe historischer

¹⁴³ PhdG, S. 34 und siehe oben II, 1. a).

¹⁴⁴ Hans Reuter: *Sören Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System*. Leipzig 1914, S. 93; Eduard Geismar: *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Göttingen 1929, S. 342f.; Jean Wahl: *La lutte contre le hégélianisme*. In: *Études Kierkegaardianes*. Paris ³1967, S. 86-158; hier S. 134-136; Theodor W. Adorno: *Kierkegaard noch einmal*. In: Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Zweite Beilage. Frankfurt a. M. 2003, S. 248.

¹⁴⁵ Etwa Werner Marx: „Das unglückliche Bewusstsein bildet einen abstrakten Grundzug des religiösen Bewusstseins, das in einer bestimmten Epoche des geschichtlichen, objektiven oder Welt-Geistes herrschend war.“ Werner Marx, op. cit., S. 161.

¹⁴⁶ PhdG, S. 484 und S. 572.

Diskontinuitäten in Kauf nehmen.¹⁴⁷ Sie ist die Organisation des erscheinenden Wissens. Ihr Ziel ist die Bildung des Bewusstseins zum Geist durch die vollständige Erfahrung seiner selbst.

Interpreten, die das unglückliche Bewusstsein historisch fixieren wollen, geraten wider Willen in die Verkehrung abstrakter Einseitigkeit. Sie verkennen, dass viele Gestalten in der Phänomenologie aufgrund der Wiedererkennbarkeit einen unbestimmt-offenen Charakter besitzen. Sonach verkennen sie das Grundkonzept der *Phänomenologie* als Bildungsgeschichte des Geistes. Und sie verkennen schließlich die Mehrdimensionalität der *Phänomenologie*. Die Zusammenführung der phänomenalen und logischen Dimension in der *Phänomenologie* geht zurück auf Hegels spekulativen Gedanken, die Ausgangsthese von der Identität von Denken und Sein: „Die konkrete Gestalt, sich selbst bewegend, macht sich zur einfachen Bestimmtheit; damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr konkretes Dasein ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Dasein.“¹⁴⁸ Begriffslogik und Phänomenbeschreibung sind ineinander vermittelt, nicht isoliert.¹⁴⁹ Der Phänomenbereich in der *Phänomenologie des Geistes* ist noch einmal in sich differenziert je nach dem, ob es sich um die allgemeine Struktur der menschlichen Existenz oder um konkrete historisch-geistesgeschichtliche Anspielungen handelt. Es gibt also drei Ebenen der *Phänomenologie*: die kulturhistorische, begriffslogische und existentielle Dimension.¹⁵⁰ Dass alle drei vermittelt sind, macht die Ultrakomplexität der *Phänomenologie* aus, von der die Passage zum unglücklichen Bewusstsein zeugt, das intern differenziert und darin zugleich ein dynamischer Begriff ist. Zur Vielschichtigkeit der *Phänomenologie* gehört auch das Spiel der Ebenen. Die eine Dimension geht in die andere über oder löst sich von ihr, um eine gewisse Selbstständigkeit zu erreichen, bevor sie als Moment der dialektischen Bewegung wieder mitgerissen wird. Zugleich tauchen manchmal Elemente der früheren in einer späteren Bewusstseinsgestalt wieder auf. So trifft man in der Passage vom unglücklichen Bewusstsein auf höherer Ebene, nämlich derjenigen des in sich verdoppelten Selbstbewusstseins, sinnliche Gewissheit, Wahrnehmung, Begierde, Arbeit, das Herr-Knecht-Motiv und Anerkennung wieder. Da im dialektischen

¹⁴⁷ Vgl. zu den historischen, philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Anspielungen, die sich keineswegs immer an den Gang der Menschheitsgeschichte halten, sondern häufig asynchron sind, den Kommentar von Ludwig Siep.

¹⁴⁸ PhdG, S. 54f.

¹⁴⁹ Allein aus diesem Grund kann der Abschnitt zum unglücklichen Bewusstsein in seiner begriffslogischen Bewegung unmöglich ein Paralleltext zu Augustinus' *Confessiones* X, 40 sein, wie es Lambert vermutet. Vgl. Roland Lambert, op. cit., S. 137ff.

¹⁵⁰ Wie Pöggeler zu sagen, im Selbstbewusstseinskapitel gehe es um die Formen, in denen sich das Selbstbewusstsein aus dem Leben herausringt und Geist wird, ist zwar richtig, stellt sich aber einseitig dar, wenn die Ebene historisch-geistesgeschichtlicher Anspielungen demontiert wird. Vgl. Pöggeler: *Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, Freiburg/München 1973, S. 248, 264.

Gang eine Bewusstseinsgestalt die andere aufhebt, geht deren Inhalt niemals ganz verloren, sondern wird in den Folgegestalten aufbewahrt. So kommt es im dialektischen Gang der *Phänomenologie des Geistes* zum Wechsel und zur Verzahnung der Ebenen.

4. Brüchiger Übergang zur Vernunft

Die Vernunft ist die letzte Stufe vor dem versöhnten Zustand des Geistes. In der Vernunft als dem Portal des Geistes winkt dem unglücklichen Bewusstsein Rettung. Hier ist nur noch ein Schritt zu tun, bevor es sich in das Bewusstsein sittlicher Substantialität einfindet und sich in versöhnter Einheit mit der Welt weiß. Es mag diesen Übergang geben, doch so, wie ihn Hegel in der *Phänomenologie* schildert, scheitert er.¹⁵¹ Und zwar in allen drei zentralen Ebenen der *Phänomenologie*. Begriffslogisch vollzieht sich der Übergang durch die Übereignungstat des unglücklichen Bewusstseins an die Vermittlungsinstanz, die als Vermittelungsbewegung zwischen den Extremen Einzelheit und Allgemeinheit ein Schluss sein soll – und damit, wie Hegel suggerieren will, ein Vernünftiges. Die Vermittlungsinstanz gibt dem einzelnen Bewusstseins den Willen des Allgemeinen kund, dem es sich unterwirft. Es entäußert sich an den Mittler als Instanzierung des Allgemeinen und innerhalb dieses Verhältnisses wird ihm die Gewissheit der Vernunft, alle Realität zu sein. Doch der Mittler ist nichts implizit Vernünftiges, schon gar nicht, wenn Hegel hier tatsächlich auf das Priestertum anspielt.¹⁵² Welche wirkliche Vermittlungsinstanz damit letztlich auch von Hegel gemeint ist, es ist nicht einzusehen, warum diese Realvermittlung mit dem Vernunftschluss identisch sein soll. Die Realvermittlung stellt zwar eine Beziehung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit her, doch ist es in diesem Fall eine einseitige Beziehung, keine wechselseitige Bewegung. Das einzelne Bewusstsein unterwirft sich dem Allgemeinen, vernichtet seine Einzelheit, sodass eines der beiden Extreme des vermeintlichen Schlusses verloren geht und von einem Schluss im Grunde keine Rede mehr sein kann. Über den Mittler kommt jedenfalls kein notwendiger Übergang zur Vernunft zustande. Der Verdacht liegt nahe, dass es sich hier bei der falschen Identifikation von Priestervermittlung und logischer Vermittlung um eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* handelt. Kulturhistorisch scheint sich der Übergang im Spannungsfeld von mittelalterlicher Kirche und Renaissance abzuspielen. Dass die mittelalterliche Kirche notwendig ein idealistisches Realitätsverständnis, die praktische und theoretische Weltaneignung, etwa die Ent-

¹⁵¹ Die Kommentatoren der *Phänomenologie des Geistes* problematisieren den Übergang nicht, es sei denn, sie äußern ihre Ratlosigkeit. Vgl. Jacob Loewenburg: *Hegels Phenomenology. Dialogues on the life of mind*. La Salle Ill. 1965, S. 110.

¹⁵² Vgl. Ludwig Siep, op. cit., S. 116f.

deckungen, die Naturwissenschaften und ihre idealistische Deutung, hervorbringt, ist schwer nachvollziehbar. Zwar sind die Neuzeit und ihre wissenschaftlichen Errungenschaften auf dem Boden des Christentums entstanden, doch hierin Notwendigkeit zu sehen und Kontinuität als Moment der Historie zu verleugnen, braucht Gewalt. Die Neuzeit folgt dem Christentum. Die Renaissance steht nicht nur in Kontinuität zum Christentum, sondern sie vollzieht sich auch als Bruch. Darum die Rückbesinnung auf die Antike. Dass dieser Übergang auch ein Bruch mit der mittelalterlichen Kirche war, davon zeugen Galileo Galilei und Giordano Bruno. Existentiell in der Übereignungstat des unglücklichen Bewusstseins etwas Vernünftiges zu sehen, bereitet am meisten Mühe. Die versuchte Selbstvernichtung und Selbstpreisgabe des unglücklichen Bewusstseins ist das absolute Gegenteil von Selbstdenken und Selbstbestimmung der Vernunft. Seine jenseitsbezogene Weltverachtung steht der Weltaneignung der Vernunft unvermittelt gegenüber. Nirgendwo ist auf dieser existentiellen Ebene ein Vernunftmoment zu erkennen, das den Übergang motivieren würde. Die Selbstpreisgabe an die Vermittlungsinstanz des Allgemeinen gemahnt eher an das *sacrificium intellectus* als an intellektuelle Selbstständigkeit. Von theoretischer Welterklärung und Weltumgestaltung nach Ideen ist man hier weit entfernt. Es bleibt eine Kluft zwischen dem unglücklichen Bewusstsein und der Vernunft.

Weil der Übergang scheitert, ist die Bewegung zum absoluten Wissen in der *Phänomenologie* nicht notwendig. Die Möglichkeit besteht, dass die Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins beim unglücklichen Bewusstsein stecken bleibt. Das Leben gibt Beispiele dafür. Es sind jene Menschen, die immer das traurige Gefühl haben, gegenüber sich selbst ins Hintertreffen zu geraten. Es ist das unerfüllte Streben nach dem wahren Sein, ein Streben, das sich nicht aufgeben kann und doch niemals ans Ziel gelangt, oder die Trauer über ein ungelebtes Leben. Das Spektrum dieser unglücklichen Bewusstseinsgestalten lotet Kierkegaard aus. Das unglückliche Bewusstsein ist von der *Phänomenologie* nicht überholt. In manchen Fällen ist es die Endstation.

Von anderer Art ist der Übergang zur Vernunft in der *Enzyklopädie*. Der Übergang ist hier politischer Natur. Vielleicht war sich Hegel der Schwierigkeiten des Übergangs in der *Phänomenologie* bewusst und hat ihn darum verändert. Die Vernunft ist in der *Enzyklopädie* ein Resultat des Kampfes um Anerkennung. Das Herr-Knecht-Verhältnis ist der erste Schritt in Richtung eines allgemeinen Selbstbewusstseins, weil darin die natürliche Eigenheit des Willens, nämlich die Selbstsucht der Begierde, unterworfen wird: „Dieser, der Knecht, arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die Unmittelbarkeit der

Begierde auf und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, – den Übergang zum allgemeinen Selbstbewusstsein.“¹⁵³ Im Unterschied zum unglücklichen Bewusstsein behält der Knecht die Selbstständigkeit des denkenden Selbstbewusstseins in der Arbeit, worin ja das Potential der rationalen Emanzipation des Knechts liegt. Die Selbstpreisgabe des unglücklichen Bewusstseins aber geht soweit, dass es sich seiner selbstbewussten Selbstständigkeit begibt, indem es in der Arbeit etwas Fremdes und Sinnloses sieht. Das unglückliche Bewusstsein hat also gar kein Emanzipationspotential wie der Knecht. In der *Enzyklopädie* erscheint im Herr-Knecht-Verhältnis allerdings nur ein Moment der Freiheit, gleichsam der erste Schritt: die Negativität gegen die selbstsüchtige Einzelheit des natürlichen Willens. Das zweite Moment fehlt in der *Enzyklopädie*. Hegel deutet es nur an: Es ist das Erfassen des Vernünftigen, das von der natürlichen Einzelheit des Bewusstseins unabhängig ist. Die konkrete Erfüllung eines vernünftigen Freiheitsbewusstseins geht über die Unterdrückung selbstsüchtiger Antriebe hinaus. Wie im knechtischen Bewusstsein notwendig ein Ergreifen von praktischer Vernunft oder gar die theoretische Weltgewissheit der Vernunft liegen soll, von der sozialen Freiheit institutionalisierter Anerkennungsverhältnisse ganz zu schweigen, bleibt in der *Enzyklopädie* unklar. Hegel zählt bloß einige Beispiele aus der Antike auf, für es Gegenbeispiele gibt, wo die Völker in Knechtschaft verharren. Schon die Aufgabe des besonderen Fürsichseins an ein Allgemeines als Vernunft zu bezeichnen, ist allerdings rein formell und leer. Dieser Terminus umfasst genauso das Unvernünftige: den spartanischen Staat oder andere Formen totalitärer Staatsbildung. Er verliert die Trennschärfe und seine Konturen.¹⁵⁴ Die Wahrheit der Vernunft ist denkende Weltaneignung und gelebte Freiheit.

In der *Phänomenologie* scheitert der Übergang auf allen drei Ebenen. Doch selbst wenn das unglückliche Bewusstsein an sich Vernunft wäre, gäbe es immer noch einen Sprung vom Ansichsein der Vernunft beim unglücklichen Bewusstsein zu ihrem Fürsichsein im Vernunftkapitel. Das unglückliche Bewusstsein hat am Ende aus der Sicht des Phänomenologen die Vernunft als formelles Moment an sich, doch die Erfahrung, die den Übergang motiviert, für sich alle Realität gewiss zu sein, bleibt aus. Es fehlt für es das Bewusstsein des Widerspruchs, der Insuffizienz und das Weitertreibende der bestimmten Negation. Stattdessen kommt ein Moment von Kontingenz mit ins Spiel. Das vernünftige Selbstbewusstsein entdeckt die neue

¹⁵³ *Enzyklopädie III*, § 435, S. 224.

¹⁵⁴ Ein anderer Versuch der Rekonstruktion von vernünftiger Lebenspraxis aus Anerkennungsverhältnissen ist Habermas' Diskursethik und *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981; zur Reaktualisierung von Hegels Anerkennungstheorie in einem formalen Konzept von Sittlichkeit siehe Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1992.

Welt als die Seinige.¹⁵⁵ Es stößt plötzlich darauf, doch den Prozess, wie es zu für sich zu der Gewissheit gelangt, die Welt als seine Welt zu betrachten, schildert Hegel nicht. Die Frage, woher die theoretische und praktische Weltgewissheit der Vernunft kommt, bleibt offen. Was mit Blick auf die theoretische Vernunft undurchsichtig ist, gelingt auch nicht bei der praktischen Vernunft.¹⁵⁶ Die Unterwerfung unter ein äußeres Allgemeines, etwa der mittelalterlichen Kirche, ist nicht die Allgemeinheit der praktischen Vernunft. Das Moment der Selbsttätigkeit fehlt. Im unglücklichen Bewusstsein waltet Heteronomie und es steht in einer fremden Welt, in der praktischen Vernunft ist sich das Bewusstsein nach Hegel der Welt als seiner selbst handelnd gewiss. Dieser Übergang von Heteronomie zu Autonomie ist in der *Phänomenologie* nicht vermittelt – und nicht mittelbar. Die Gewissheit des Selbstbewusstseins, sich als die Realität betrachten zu können, ist etwas anderes als die blinde Selbstpreisgabe an ein Allgemeines. Diese Differenz gilt es zu wahren. Alle dialektische Kunstfertigkeit kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich beim Übergang vom unglücklichen Bewusstsein zur Vernunft nicht um eine notwendige Vermittlungsbewegung handelt, sondern nur um einen Wechsel.

Dass Hegels Vernunftbegriff nicht notwendig an das unglückliche Bewusstsein anschließbar ist, überführt ihn seines metaphysischen Charakters: Existentielle Not und vernünftige Weltgewissheit sind durch einen spekulativen Sprung getrennt. Die Vernunft hat dem unglücklichen Bewusstsein nichts anderes zu sagen, als dass Selbstentäußerung ein Schritt zum allgemeinen Selbstbewusstsein sei. Wenn sich aber ein verzweifelter Subjekt in den allgemeinen Gesellschaftsverhältnissen nicht wiederfinden kann, ist es genauso zur Selbstentäußerung und Selbstverdinglichung verhalten wie das Bewusstsein am Ende der Dialektik des unglücklichen Bewusstseins. Darin die Befreiung vom Unglück zu sehen, erscheint fragwürdig. Das unglückliche Bewusstsein soll sich an eine allgemeine Vernunft übereignen, deren Setzung die Wirklichkeit ist.¹⁵⁷ Die Welt soll von einer nach dem Modell von Subjektivität gedachten geistigen Substanz gesetzt sein. Insofern der Begriff Setzen ein Zentralbegriff des subjektiven Idealismus ist, etwa in Fichtes Theorie vom setzenden Ich, deutet sich hieran ein Rückfall Hegels in die Subjektivitätsphilosophie an. Die Welt soll von einem substanzhaften Subjekt, einer subjektiven Superstruktur hervorgebracht sein. In der These von der Welt, die aus dem

¹⁵⁵ PhdG, S. 179.

¹⁵⁶ Auf die praktische Vernunft stützt sich Ludwig Sieps Interpretation des Übergangs. Vgl. Ludwig Siep, op. cit., S. 118.

¹⁵⁷ Vgl. *Ästhetik I*, S. 128ff.

Geist gesetzt ist, steckt ein kryptotheologisches Element.¹⁵⁸ Solche metaphysische Vernunft, jene vermeintliche Gewissheit, alle Realität zu sein, ist ein Konstrukt, seinem Totalitätsanspruch nach unausgewiesen, seiner Gleichgültigkeit gegenüber dem Individuellen nach anstößig. Hegels Vernunftkonzeption bietet dem unglücklichen Bewusstsein keinen Ausweg. Selbstentäußerung ist nur eine falsche Alternative.

5. Spiegelungen des unglücklichen Bewusstseins

a) Scheitern des vernünftigen Selbstbewusstseins

Die Spiegelungen des unglücklichen Bewusstseins in der *Phänomenologie* zeigen an, dass es mit dem Übergang zur Vernunft nicht abgeschlossen ist – und dass es auch für Hegel ein bewegliches Konzept ist, das nicht auf eine bestimmte Epoche zu fixieren ist. Das unglückliche Bewusstsein ist unüberwunden, kehrt in veränderter Gestalt wieder – und findet nach Hegel endgültige Versöhnung erst im absoluten Wissen. Die erste Ebene, in der das unglückliche Bewusstsein in Form scheiternder Subjektivität wieder auftaucht, sind Fehlformen des vernünftigen Selbstbewusstseins im Vernunftkapitel. Hegel nennt diese Gestalten praktischer Vernunft die „ersten schalen Gestalten des geistigen Selbstbewusstseins“.¹⁵⁹ Die nächste Ebene ist das Geistkapitel. Den Entfremdungserscheinungen des Bildungskapitels, die sich allerdings mehr in soziokultureller Dimension zutragen, folgt im Moralitätskapitel die „unglückliche schöne Seele“. Die Entfremdung gegenüber der Wirklichkeit spitzt sich hier zu bis ins Pathologische. Eine weitere Ebene eröffnet sich schließlich im Religionskapitel. Zum einen stellt die Sehnsucht einer romantisch-christlichen Gegenwart nach der schönen Religion der Griechen einen Reflex auf das unglückliche Bewusstsein dar, zum anderen behält das religiöse Bewusstsein in der offenbaren Religion einen Rest unglücklichen Bewusstseins. Allein die Strahlkraft des absoluten Wissens soll die letzten Schatten der Entzweiungen vertreiben. Lag im unglücklichen Bewusstsein eine Haltung der Weltverneinung, ändert sich das mit dem vernünftigen Selbstbewusstsein: Es ist der Welt zugewandt, weiß es doch die Welt als die Seinige. Die Realität ist für es so, wie es sie versteht. Sein Bewusstsein konstituiert die Wirklichkeit. Darum die Lebenshingabe: Das vernünftige Selbstbewusstsein hat die Gewissheit, in der Realität nur sich selbst zu erfahren – und zu genießen. Es versucht nun, handelnd diese Gewissheit zu bewahren und zur Wahrheit zu erheben. Es macht allerdings wieder die Er-

¹⁵⁸ Zum theologischen Ursprung des idealistischen Zentralbegriffs Setzen als einer *creatio ex nihilo* vgl. Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M. 1979, S. 63.

¹⁵⁹ PhdG, S. 292.

fahrung, die Wahrheit nicht dort zu finden, wo es sie vermutet. In der dialektischen Bewegung des vernünftigen Selbstbewusstseins gehen die falschen Vorstellungen verloren, in die es seine Bestimmung legt. Seine Bestimmung ist eine andere. Das weiß der Phänomenologe als allwissender Erzähler der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins, ein Beobachter, der schon weiß, wie die Geschichte ausgeht. Die Bestimmung des Selbstbewusstseins heißt: Leben im Geist. Die Geborgenheit sittlicher Substantialität hat das vernünftige Selbstbewusstsein noch nicht erreicht. Die lebendige Wahrheit hat es an seiner Individualität, die es gegenüber den Sitten und Gesetzen fixiert. Sittliche Institutionen sind ihm ein Abstraktum ohne Wirklichkeit. In der Gewissheit, dass Glück die Einheit mit der Welt ist, will das vernünftige Selbstbewusstsein die Erfüllung dieser Hoffnung in der Welt finden: „Indem diese Einheit *Glück* heißt, wird das Individuum hiermit sein *Glück zu suchen* von seinem Geiste in die Welt hinausgeschickt.“¹⁶⁰ So beginnt für das vernünftige Selbstbewusstsein ein Prozess sittlicher Welterfahrung. Anfangs befindet es sich jedoch in der Entzweiung, die sich zwischen der vorgefundenen Welt und seinen subjektiven Zwecken auftut. Es richtet sich gegen die Wirklichkeit, indem es seinen Zweck zur Wirklichkeit erhebt, und gerät doch immer wieder an das Sein der Welt.

Faust ist eine Gestalt der Verzweiflung. In der ersten Form des vernünftigen Selbstbewusstseins, „Die Lust und die Notwendigkeit“, weisen die Bezugnahmen Hegels hauptsächlich auf ihn. Hier geht es um das Individuum, das sich selbst vollbringen will, indem es das Andere an sich reißt. Es strebt den Selbstgenuss an, sich im Anderen zu realisieren. Dazu wirft es sich in das Abenteuer des Lebens. Der höhere Geist in der Allgemeinheit des Wissens und Handelns erscheint ihm als graue Theorie. Lieber verbündet sich ein Selbstbewusstsein wie Faust mit dem „Erdgeist“.¹⁶¹ Faust fällt aus dem Aufschwung gnostischer Naturbetrachtung unweigerlich wieder auf die irdische Existenz zurück: „Du, Geist der Erde, bist mir näher; / Schon fühl’ ich meine Kräfte höher, / Schon glüh’ ich wie von neuem Wein, / Ich fühle Mut mich in die Welt zu wagen, / Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen, / Mit Stürmen mich herumzuschlagen / Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen.“ (461ff.) Von unbändigem Erlebnisdrang erfüllt schweift das verwegene Selbstbewusstsein umher, es erarbeitet sich nicht das Glück, sondern nimmt es, wie es ihm gerade in die Hände fällt. In Faust I ist das schließlich Gretchen. Den Durst der Begierde, der als Moment dem herumvagabundierenden Selbstbewusstsein einwohnt, stillt es, wenn es die eigene Selbstheit im Anderen findet. Das geschieht in der Verführung. Darin genießt sich das Selbstbewusstsein, indem es den Anderen

¹⁶⁰ PhdG, S. 268.

¹⁶¹ PhdG, S. 271.

für sich einnimmt: „Es gelangt wohl zum Genusse der *Lust*, zum Bewusstsein seiner Verwirklichung in einem als selbstständig erscheinenden Bewusstsein oder zur Anschauung der Einheit beider selbständigen Selbstbewusstseine.“¹⁶² Allein das Selbstbewusstsein erfährt, dass sich seine Intentionen ins Gegenteil verkehren. Es wollte sich ins Leben stürzen und trifft stattdessen den Tod. So sieht sich die Lust mit der Notwendigkeit konfrontiert, mit Geschehnissen, die es nicht wollte und nicht abwenden kann. Das verweist wiederum auf Faust. Um Gretchen zu verführen, will ihr Faust für die Mutter einen Schlaftrunk geben, es ist aber tödliches Gift, das Mephisto ihr unterschiebt. Faust streitet sich mit Valentin, Mephisto tötet ihn. So verstrickt sich Faust in Schuld. Sein Tun zieht den Tod anderer Menschen nach sich. Das verwegene Selbstbewusstsein scheitert. Es verliert sich selbst in der Notwendigkeit, die sich in den ungewollten Folgen seiner Taten äußert, und wird sich fremd. Die Welt, in der die Notwendigkeit regiert, ist nicht mehr die Seinige. Die Beziehung zum Anderen ist schließlich durch Notwendigkeit diktiert, die Bewegungen und Beziehungen des Lebenszusammenhangs sind nur die leere Nacht des Schicksals, weil die Welt nicht in ihrer geistigen Substantialität begriffen ist. Die Welt des genießenden Selbstbewusstseins ist keine sinnerfüllte Welt. Der einzige Sinn, den sie kennt, ist der Eigensinn. Doch eben dieses reine Fürsichsein scheitert am Anblick des Weltseins; sein lebensdurstiger Vampirismus löst sich im Licht der Realität in Staub auf. Das Einzelne zerschellt an der Macht des Allgemeinen. Das ist die Grenzerfahrung des sich genießenden Selbstbewusstseins.

In das „Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels“ versteht sich das Individuum selbst als das Notwendige. In seinem Herzen sind Notwendigkeit und Allgemeinheit des Gesetzes niedergeschrieben. Es trägt in sich das „*Gesetz des Herzens*“.¹⁶³ Adressaten könnten hier Rousseaus „*pitié naturelle*“¹⁶⁴ und Pascals Gedanke von der Logik des Herzens, die sich in dem Satz verdichtet: „*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point*“,¹⁶⁵ zudem der Pietismus und Jacobi sein. Im Gesetz des Herzens ist sich das Individuum die wahre Wirklichkeit, denn hierin äußert sich in seiner Individualität das Allgemeine. Dadurch kollidiert es mit der mächtig-starren Ordnung der Welt und einer unter ihrem Joch leidenden Menschheit. Die Entzweiung mit der Welt dauert fort, das Selbstbewusstsein leidet weiterhin unter der drückenden Notwendigkeit, die ihm hier in gewaltsamen Lebensverhältnissen entgegensteht. Es macht sich aber daran, das Gesetz seines Herzens zu realisieren. Darin sieht

¹⁶² PhdG, S. 272.

¹⁶³ PhdG, S. 275.

¹⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart 1998, S. 62ff.

¹⁶⁵ Blaise Pascal: *Pensées*. Hrsg. von Philippe Sellier. Paris 1991, Nr. 680, S. 473.

es sein erhabenes Ziel: „Diese dem Gesetze des Herzens widersprechende Notwendigkeit sowie das durch sie vorhandene Leiden aufzuheben, darauf ist also diese Individualität gerichtet. Sie ist hiermit nicht der Leichtsinn der vorigen Gestalt, die nur die einzelne Lust wollte, sondern die Ernsthaftigkeit eines hohen Zwecks, die ihre Lust in der Darstellung ihres *vortrefflichen* eigenen Wesens und in der Hervorbringung des *Wohls der Menschheit* sucht.“¹⁶⁶

Der Versuch, das Gesetz seines Herzens zu verwirklichen, scheitert. Denn in dem Moment, wo das Individuum das Gesetz des Herzens als eine gesetzmäßige Ordnung etabliert, steht ihm diese wirkliche Ordnung wiederum als allgemeine Macht gegenüber. Sie gehorcht nicht dem Individuum, sondern hat eigene Gesetzmäßigkeiten. In dieser objektiven Lebensordnung erkennt es nicht mehr seine hohen subjektiven Ziele – und zur Vermittlung mit einer vorstrukturierten Wirklichkeit muss es erst gelangen. Der Prozess sittlicher Welterfahrung liegt noch vor ihm.

Nicht nur verkehrt sich das, was das Gesetz des Herzens zum objektiven Gesetz erhebt, indem es den Charakter einer selbstständigen Macht annimmt, auch folgen die anderen Individuen diesem Gesetz nicht. Insofern sie sich selbst dem Gesetz des Herzens verpflichtet fühlen, erkennen sie in dem besonderen Inhalt, den ein Individuum zum allgemeinen Gesetz erhoben hat, ihre eigene Besonderheit nicht wieder. Wie ihnen ihr Gesetz des Herzens etwas anderes sagt, wenden sie sich von diesem objektiven Gesetz ab. Dadurch fallen sie gegenüber den hohen Zielen ab, die ein Individuum als Gesetz des Herzens ansieht. Sie erscheinen ihm nichtswürdig. Die edlen Absichten des Herzens verkehren sich so in Menschenfeindlichkeit. Die Bewegung, in der sich die Verwirklichung der guten Absichten des Individuums verkehrt, ist zweiseitig: Einerseits entsteht durch die Realisierung innerer Überzeugungen der Zwang einer positiven Gesellschaftsordnung, andererseits nimmt das Individuum durch ebendiese Realisierung am sozialen Leben teil und erfährt die gesellschaftliche Ordnung schon lebendig im Bewusstsein aller Individuen vorhanden. Die soziale Ordnung versteht es als Ausfluss der Überzeugungen und Individualität aller. In der Realisierung seiner umstürzlerischen Pläne wird es in die Gesellschaftsordnung integriert. Es kommt zur tiefgreifenden Selbstentfremdung des vernünftigen Selbstbewusstseins. Sie nimmt sogar schizophrene Züge an, wenn das Individuum des Widerspruchs zwischen seinen inneren Überzeugungen und dem wirklichen sozialen Leben nicht mehr Herr wird. Aus Wut, dass sich seine guten Absichten immer wieder pervertieren, geht das Individuum schließlich in „das Toben des verrückten Eigendünkels“

¹⁶⁶ PhdG, S. 276.

über.¹⁶⁷ Es projiziert die Verkehrtheit in sich selbst auf ein Anderes, gegen das es wütet: Es verwirft die soziale Ordnung als Werk von machtbesessenen Betrügern und niederträchtigen Schmeichlern. In Wahrheit liegt die Widersprüchlichkeit in ihm selbst: Sein inneres Gesetz soll Realität werden. Wie es aber als Überformung einer vorgefundenen Wirklichkeit Gestalt annimmt, erkennt das Individuum sich darin nicht wieder. Sein eigenes Gutdünken gibt ihm ein individuelles Ideal vor, doch sein Zweck ist eine allgemeine Sozialordnung. Zudem nehmen gesellschaftliche Verhältnisse, die aus dem Gesetz des Herzens resultieren sollen, selbst den Charakter positiv-erstarrter Verkehrtheit an.

Das Gesetz des Herzens des einen Individuums stößt auf den Widerstand der anderen, denn sie identifizieren sich nicht mit diesem Gesetz und verteidigen stattdessen die bestehende Ordnung, weil sie sich darin als Individuen bewusst sind. Doch ist diese Gesellschaftsordnung reine Kulisse, die sich nur erhält, weil das eine Individuum auf den bremsenden Widerstand des anderen Individuums trifft, das gleichfalls die Interessen seines Herzens verfolgt. Die öffentliche Ordnung bleibt bestehen, weil ein Individuum dem anderen entgegenwirkt und sie sich gegenseitig neutralisieren. Die Gesellschaft tritt nur als Ordnungsmacht auf, hat aber nicht das Band eines Gemeinsinns. Die Allgemeinheit einer solchen Gesellschaft ist nur Schein: „Was öffentliche *Ordnung* scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelheit der anderen ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch andere verschwindet. Sie ist der *Weltlauf*, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine *gemeinte Allgemeinheit* und dessen Inhalt vielmehr das wesenlose Spiel der Festsetzung der Einzelheiten und ihrer Auflösung ist.“¹⁶⁸ Was als Verwirklichung von Herzensangelegenheiten begann, endet in Herzlosigkeit.

Die nächste Gestalt, an deren Beispiel die *Phänomenologie* die Schlichen und Täuschungsmechanismen des Selbstbewusstseins aufdeckt, ist das vernünftige Selbstbewusstsein im Abschnitt „Die Tugend und der Weltlauf“. Das tugendhafte Selbstbewusstsein stellt nach der letzten Erfahrung seine Individualität ganz hinter dem Gesetz, dem an sich Guten, zurück. Die Aufopferung der Individualität bürgt für die Allgemeinheit und das Ansichsein des Guten, das nicht individueller Willkür unterliegen soll. So ist die Individualität an sich selbst und an der Welt aufzuheben, um das Wahre und Gute zu realisieren. Doch ist die Welt die Stätte, wo umherschweifende Individualitäten ihre Lust ausleben und innere Überzeugungen einander bekriegen. In der Welt vollzieht sich das Austoben von Individualität. Der Weltlauf schlägt eine andere Richtung ein, als sich das tugendhafte Selbstbewusstsein erhofft. Vom Glauben

¹⁶⁷ PhdG, S. 280.

¹⁶⁸ PhdG, S. 282.

an das an sich seiende Gute beseelt, will das tugendhafte Selbstbewusstsein den Weltlauf ändern. Es begibt sich in den Kampf mit dem Weltlauf, um das Gute zu etablieren. Doch unterliegt die Tugend gegenüber dem Weltlauf. Sie glaubt bloß an ein abstraktes Allgemeines, aber die Mächte der Wirklichkeit sind auf der Seite des Weltlaufs. Das tugendhafte Selbstbewusstsein verstrickt sich in den Widerspruch, einerseits Tugend in der Aufopferung von Individualität zu sehen, andererseits auf die Kräfte des Individuums zur Realisierung der Tugend angewiesen zu sein. In den Gaben, Fähigkeiten und Kräften des Individuums trifft es auf die wirkliche Existenz des Guten, denn in ihnen realisiert sich das Gute in der Welt. Die Distinktion zwischen einer idealen Existenz des Guten und dem nur vermeintlich verworfenen Weltlauf besteht also nur in Worten. Das tugendhafte Selbstbewusstsein lässt sich aber um des abstrakten Guten willen nicht auf das Handeln ein. Das Gegenbild hierzu ist nach Hegel die antike Tugend, die ihre Wirklichkeit an der sittlichen Substanz des Volkes besitzt. Demgegenüber besteht unechte Tugend bloß in Vorstellungen und einer wortreichen Betroffenheitsattitüde. Die leere Tugendrhetorik hat nach Hegel Konsequenzen für die Bildung des Zeitalters: „Die Nichtigkeit jener Rednerei scheint auch auf eine bewusstlose Art für die Bildung unseres Zeitalters Gewißheit erlangt zu haben, indem aus der ganzen Masse jener Redensarten und der Weise, sich damit aufzuspreizen, alles Interesse verschwunden ist: ein Verlust, der sich darin ausdrückt, daß sie nur Langeweile macht.“¹⁶⁹ Hegels Polemik wendet sich zudem gegen die Heuchelei von tugendhaften Deklamation, denen es in der Sache nicht ernst ist, sondern die vielmehr dazu dienen, die eigene moralische Vortrefflichkeit öffentlich kundzutun. Der öffentliche Diskurs ist exponiert für solche Auswüchse, deren Folgen Desinteresse und Banalisierung moralischer Ideen sind. Schließlich erfährt das tugendhafte Selbstbewusstsein im Kampf mit dem Weltlauf, dass er vernünftiger ist, als es zuerst gedacht hat. Inmitten des Spiels der Kräfte gibt es darin das schon verwirklichte Gute. Und das Individuum ist dasjenige, was die Allgemeinheit des Guten ausführt. Die Wirklichkeit steht dem allgemeinen Guten nicht entgegen, die Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Guten. So jedenfalls stellt es sich Hegel vor.

Die letzte Gestalt des vernünftigen Selbstbewusstseins, die für eine Theorie scheiternder Subjektivität relevant ist, beschreibt Hegel im Abschnitt „Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst“. Die beiden folgenden Abschnitte von der „gesetzgebenden Vernunft“ und der „gesetzprüfenden Vernunft“ sind im Wesentlichen eine Auseinandersetzung mit der Moralphilosophie, vor allem mit Kant. Die Realisierung eines strikten Pflichtbewusstseins der

¹⁶⁹ PhdG, S. 290.

gesetzgebenden Vernunft scheitert an der Kontingenz der Handlungssphäre. Ihre Gesetze stellen ein bloßes Sollen dar, besitzen aber keine Wirklichkeit. Die gesetzprüfende Vernunft ist willküranfällig. Das Prüfen auf formale Allgemeinheit oder auf die Verallgemeinerbarkeit einer moralischen Devise ist gleichgültig gegen den Inhalt, der so, aber ebenso gut anders sein kann.

Am Ende der dialektischen Bewegung des Abschnitts „Die Tugend und der Weltlauf“ hat sich das Individuum als Realität des Allgemeinen und Guten erfahren. Die Allgemeinheit und absolute Realität, als die es sich als Individuum versteht, ist allerdings abstrakt, weil sie der Konkretisierung durch das sittliche Leben enträt. In „Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst“ begreift sich also die wirkliche Individualität als das Absolute. Auch wenn sie als Individuum ein bestimmtes Naturell, besondere Fähigkeiten und einen einzelnen Charakter besitzt, weiß sie sich doch in ihrem Handeln als unbeschränkt und frei. Das Bewusstsein von sich selbst als freier und natürlicher Individualität, als Träger des Guten und Absoluten, ist dem Selbstbewusstsein einziger Zweck und alleinige Realität. Das vernünftige Selbstbewusstsein im geistigen Tierreich tritt also als absolutes Individualitätsbewusstsein auf. Es erhebt die Ursprünglichkeit natürlich-animalischer Bestimmungen ins Element des Geistigen. Die natürliche Individualität ist in dieser Station des vernünftigen Subjekts ein Individualitätsbewusstsein. Doch findet es darin kein Genügen. Es strebt nach Selbstvergewisserung. Um für sich zu werden, was es seinem Bewusstsein nach ist, muss es sich verwirklichen. Das absolute Individualitätsbewusstsein begibt sich also auf Selbsterfahrung. Sein Handeln ist die Bewegung von seinem Individualitätskonzept zur Darstellung. Es ist ein Prozess der Selbstübersetzung. Ohne Bezugspunkt dreht es sich dabei jedoch im Kreis: Seinen Zweck sieht es im Bewusstsein seiner Individualität, die es nur im Handeln erfährt, wie es aber zu handeln beginnt, ohne den wirklichen Zweck seiner Individualität zu kennen, sieht es sich auf sein Individualitätsbewusstsein zurückverwiesen. Individualität ohne Handeln ist leer, Handeln ohne Individualität ist blind. In diesem verhängnisvollen Zirkel besteht die Möglichkeit, dass aus Selbsterfahrung Selbstverwirrung wird oder ein existentieller Irrweg. Das Individuum begibt sich auf die Suche nach sich selbst, doch weil es sich über sein Selbst nicht im Klaren ist, sucht nach einem Ziel der Suche. Es sucht, wonach es suchen soll. Weil es nicht weiß, was es sucht, kann es am Ende nicht finden, was es sucht. Die einfache Selbsterfahrung stößt bloß auf die Unbestimmtheit des Selbst. Der Ausweg aus diesem Dilemma scheint das Interesse an der Sache und an der Herstellung ihrer Existenz – das Interesse am Werk. Im Interesse sind Individualität und Handlung eins, das Individuum macht sich eine

Sache zu eigen, der individuelle Zweck ist hier das Handeln für die Sache. Die Wirklichkeit selbst ist für das Individuum nur Schein, von Interesse ist nur sein Werk. Wirklichkeit ist das, was durch das Individuum ist. Im Werk erhält der Prozess der Selbstübersetzung einen Realitätsbezug: die Aneignung der Wirklichkeit im Lichte des Interesses. Im Werk weiß das handelnde Individuum die Wirklichkeit als die Seinige: „Was es sei, das es tut und ihm widerfährt, dies hat es selbst getan und ist es selbst; es kann nur das Bewusstsein des reinen Übersetzens *seiner selbst* aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des *abstrakten Ansich* in die Bedeutung des *wirklichen* Seins und die Gewißheit haben, daß, was in diesem ihm vorkommt, nichts anderes ist, als was in jener schief.“¹⁷⁰ Schon Aristoteles hat in seiner Dynamis-Energeia-Lehre gezeigt, dass Verwirklichungsprozesse Bestimmtheit erhalten, indem sie auf ein Werk hinaus laufen. Nicht von ungefähr lässt sich nach Aristoteles ἔργον von ἐνέργεια herleiten: „Denn Ziel ist das Werk, das Werk aber ist die Verwirklichung. Daher ist der Ausdruck „Verwirklichung“ auch von „Werk“ gebildet und zielt auf die Vollendung“¹⁷¹ Und so ist bei Hegel mit Werk nicht bloß ein externes Produkt des Individuums gemeint, sondern die Lebenswirklichkeit des Individuums als ihr eigenes Werk – seine Verwirklichung. An seiner Energeia hat das Individuum dann das Vergnügen, sich selbst zu erleben. Doch die Freude an sich selbst im Werk währt nicht lange. Das Individuum, das sein Naturell ins Werk übersetzt, ist nicht bloß ein ursprünglich besonderes Individuum, vielmehr ist es auch Bewusstsein überhaupt. Die Unendlichkeit der Reflexion im Bewusstsein überhaupt sprengt die Grenzen des Werks. Das reflektierende Bewusstsein schießt über die natürliche Beschränktheit des Werks hinaus. Die Reflexionsstruktur des Selbstbewusstseins ist also dem Werk entgegengesetzt. Darum findet nach Hegel das Individuum beim Werk kein Verweilen: „es geht also über sich als Werk hinaus und ist selbst der bestimmtheitslose Raum, der sich von seinem Werk nicht erfüllt findet.“¹⁷² Die Übersetzung ins Werk geschieht niemals bruchlos. In der Selbstverwirklichung geht das Werk in die Grenzen einer vorstrukturierten Wirklichkeit ein. Es nimmt Bestimmtheit an, eine beschränkte Form, die durch andere Elemente und Faktoren der Wirklichkeit bestimmt wird. Die notwendige Beschränktheit des Werks widerspricht der inneren Unendlichkeit des Individuums. Zudem zerrinnt ihm die vermeintlich selbst hervorgebrachte Lebenswirklichkeit unter den Händen. Das Werk ist nicht von Dauer: „Das Werk ist also überhaupt etwas Vergängliches, das durch das Widerspiel anderer Kräfte und Interessen ausgelöscht wird und viel mehr die Realität der Individualität als verschwindend

¹⁷⁰ PhdG, S. 299.

¹⁷¹ *Met.* © 8, 1050a21ff.

¹⁷² PhdG, S. 300.

denn also vollbracht darstellt.“¹⁷³ Insofern sich das Individuum als ein Natürlich-Besonderes versteht, scheitert sein Begriff von sich selbst in der Selbstverwirklichung – und es wird in dieses Scheitern mit hineingezogen. Die Fehlkonzeption der absoluten Selbstverwirklichung von individuellem Naturell kollidiert in einer vorgefundenen Wirklichkeit unweigerlich mit dem Anderen, das nicht es selbst ist. Und schließlich wird das Leben als Werk seiner selbst ein Raub der Vergänglichkeit. Im Bewegungszusammenhang der Wirklichkeit ist ihm kein Bestand gewährt. Immer wieder müsste es gegen das eigene Verschwinden ankämpfen, um am Ende doch zu unterliegen. Doch es erfährt den Widerspruch zwischen Bewusstsein überhaupt und Realität. Das vernünftige Selbstbewusstsein reflektiert sich durch den Begriff aus der vergänglichen Realität in sich selbst. Als begrifflich strukturiertes und allgemeines Selbstbewusstsein weiß es am Begriff das Bleibende: „Diese *Unangemessenheit* des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt, erfährt das Bewusstsein in seinem Werke; in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet.“¹⁷⁴ Statt im endlichen Werk die Verwirklichung seiner selbst zu suchen, wirft sich das vernünftige Selbstbewusstsein im Zuge dieser Erfahrung auf die Sache selbst. Im Unterschied zum Ding der sinnlichen Gewissheit und der Wahrnehmung besitzt die Sache selbst eine gedankliche Struktur. Sie ist in dieser Station der *Phänomenologie* allerdings nicht Subjekt, sondern bloß abstrakte Allgemeinheit, die bestimmte Momente umfasst und gleichzeitig losgelöst von ihnen ist. Misslingt auch die Ausführung des Werks, beteuert das Individuum doch seine Aufrichtigkeit, indem es vorgibt, es ginge ihm nur um die Sache selbst: „Bringt es einen *Zweck* nicht zur Wirklichkeit, so hat es ihn doch *gewollt*, d.h. es macht den *Zweck* als Zweck, das *reine Tun*, welches nichts tut, zur *Sache selbst* und kann sich daher so ausdrücken und trösten, daß doch immer etwas *getan* und *getrieben* worden ist.“¹⁷⁵ Die Sache selbst vermag so am Ende einen blinden Aktionismus rechtfertigen, der weder über die Wirksamkeit noch über die Folgen seines Tun nachdenkt. Wenn die Sache selbst dasjenige ist, woran das Individuum Gefallen findet, es aber den Wunsch nach der Sache selbst mit dem konkreten Einsatz für sie vertauscht, rechtfertigt die Sache selbst zugleich das Nichtstun. Es kommt nicht darauf an, etwas zu erreichen, es kommt nur darauf an, die Sache selbst zu wollen. So kann sich jeder zum Proselyten der Sache selbst erklären – und in Wahrheit sich selbst und andere betrogen. Die Selbstkonzeption eines Individuums wird so existentieller Betrug. Wenn es dem individuellen Selbstbewusstsein scheinbar um die Sache selbst geht, ist es ihm vielmehr in

¹⁷³ PhdG, S. 301.

¹⁷⁴ PhdG, S. 302.

¹⁷⁵ PhdG, S. 306.

Wahrheit um es selbst zu tun: „Indem es ein Interesse am *Werke* zeigt, genießt *es sich selbst* darin; ebenso ist ihm das *Werk*, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben diesen Genuss *seines eigenen* Tuns, der ihm dadurch verschafft wird.“¹⁷⁶ Was hier als bloße Heuchelei anmutet, kann zur Lebenslüge werden. Freilich wäre es eine bewusste Lebenslüge, denn in diesem Stadium bringt das Selbstbewusstsein nach Hegel nicht mehr so viel Unreflektiertheit auf, dass es sich den Widerspruch zwischen der abstrakten Sache selbst und seinem wirklichen Tun verschleiern könnte. Dass es diesen Widerspruch absichtlich in Kauf nimmt, ist der Betrug. Die Lüge ist ja nicht erst durch bloße Unwahrheit vorhanden, sondern durch die Täuschungsabsicht.¹⁷⁷ Im Betrug des Selbstbewusstseins ist ein weiteres Motiv enthalten, das der Blick des Phänomenologen entdeckt, wie er den verborgenen Schlichen des Selbstbewusstseins nachspürt. Im Eintreten für die Sache selbst geht es dem Individuum in Wahrheit um Selbstdarstellung.¹⁷⁸ Es will in seinem Einsatz gesehen werden, selbst wenn es vorgeht, die Sache bloß als die Seinige zu betreiben. Um der Selbstdarstellung willen mischen die Individualitäten sich ein oder nehmen die Einmischung in Kauf. Hegels Kritik der Selbstdarstellung schlägt durch auf die Gestalt moderner Öffentlichkeit. Dort findet sich das Leben in erborgtem Glanz durch ein vorgegebenes Eintreten für die Sache selbst – die Anfälligkeit der Öffentlichkeit für den Schein. Unter der Hand mögen beim selbstdarstellerischen Eintreten für die Sache selbst gute Werke geschehen. Ein sittliches Leben sind sie nicht. Die Mehrzahl der Formen scheiternder vernünftiger Subjektivität jedenfalls offenbart Hegels Skepsis gegen einen freischwebenden Individualismus. In der Dialektik des vernünftigen Selbstbewusstseins liegt eine Vielzahl von Gründen, die gegen subjektivistische Lebensentwürfe sprechen. Sie führt die Selbstbeschädigung der sich verabsolutierenden Individualität aus. Das Individuum hat das Leben nicht in dem Maße in der Hand, wie es glaubt. Es bedarf des sittlichen Rückhalts.

b) Die schöne Seele

Die schöne Seele im Moralitätskapitel gehört in die Typologie sich verabsolutierender Subjektivität. Aus den Entzweigungen und Verwerfungen der Bildung ist die Welt in das Wissen des handelnden Selbstbewusstseins zurückgegangen. Es besitzt nun eine moralische Weltanschauung. Die Welt ist nicht mehr wie im Vernunftkapitel Stätte des Versuchs, vernünftige

¹⁷⁶ PhdG, S. 309.

¹⁷⁷ Vgl. Augustinus: *Über die Lüge*. (395). In: A. Augustinus: *Die Lüge und gegen die Lüge*. Übertragen und erläutert von P. Keseling. Würzburg 1953, S. 7.

¹⁷⁸ Ludwig Siep verweist hier zu Recht auf den kulturellen Betrieb. Vgl. op. cit., S. 165.

Prinzipien zu verwirklichen, vielmehr steht jetzt die wirkliche Moral im Zentrum des Weltbildes. Die Welt ist im Lichte der Moral gedeutet. Die Abschnitte „Die moralische Weltanschauung“ und „Die Verstellung“ entfalten abermals die Widersprüche der Moraltheorie Kants und Fichtes. Im Kern geht es um den alten Gegensatz der moralischen Geisteshaltung zwischen Pflichtbewusstsein und Trieben. So leidet die Kantische Moralität darunter, dass in ihr die Sinnlichkeit zu einem Negativen herabgesetzt wird. Die Sphäre der Sinnlichkeit ist der Moralität nicht angemessen, wird unterdrückt und kommt nicht zu ihrem Recht. Daran ändert auch der Begriff vom höchsten Gut nichts, mit dem nach Hegel die Harmonie von Sinnlichkeit und Moralität bloß in ein Jenseits verlegt wird. Die Wirklichkeit der moralischen Weltanschauung ist die Disharmonie von Moralität und Natur. Ein rigoroses Pflichtbewusstsein führt zur Entfremdung von der inneren Natur. Glück steht nicht im Mittelpunkt des Strebens, sondern ist ein zufälliges Anhängsel. Darum die Klage über den Abfall der Welt gegenüber dem reinen Pflichtbewusstsein. Wie sich die Abstraktionen der Vernunftmoral in Widerspruch zur Welt setzen, setzt sich also die moralische Weltanschauung der Gefahr aus, sich um die natürliche Erfüllung des Daseins zu bringen. Sie hat ihre Identität als Pflichtbewusstsein mit der Natur nicht vermittelt. Eine gewisse Härte gegenüber sich selbst und den Anderen wäre die Folge. Das heißt aber nicht, dass die moralische Weltanschauung anders als die schöne Seele die Konsequenzen ihrer Überzeugungen für sich als Scheitern erlebt. Doch kann die moralische Weltanschauung nach Hegel ihre Selbstkonzeption nur um den Preis der Verstellung aufrechterhalten. Sie verschleiert den Widerspruch, dass sie ein moralisch vollendetes Selbstbewusstsein anstrebt und doch bei der Realisierung auf dasjenige angewiesen ist, was der reinen Pflicht entgegensteht: die sinnliche Natur. Verstellung ist nach Hegel die Ausflucht der moralischen Weltanschauung. Sie versucht sich aus ihrer Widersprüchlichkeit zu retten, insofern sie die Inkonsequenz ihrer moralischen Haltung nicht eingesteht – oder nur heimlich. Darum verharrt sie nach Hegel in einem verhüllten „Mittelzustand“ von Moralität und Nichtmoralität, der im Grunde genommen seine Glückswürdigkeit nicht mehr geltend machen, sondern als unvollendete Moralität nur von einer „freien Gnade“ erhoffen kann.¹⁷⁹ Solange das vernünftige Selbstbewusstsein das Maß an Inkonsequenz nicht erfährt, verharrt es in seiner Lebensauffassung. Der Phänomenologe allerdings enthüllt die Inkonsistenz dieser Weltanschauung. Das moralische Selbstbewusstsein erlebt die Inkonsequenzen nicht als Scheitern seines Lebensentwurfs. Es kann sich auf dem Punkt der Verstellung halten und sich im rationalen Gehäuse der moralischen Lebensführung einnisten. Dann aber ist die Moral

¹⁷⁹ PhdG, S. 459.

nicht rein und nicht voll ausgeführt. Reine Moralität flieht nach Hegel solche Täuschungen und geht über sich hinaus. Der moralischen Weltanschauung folgt das Gewissen.

Das Gewissen ist der Punkt, in den sich die moralische Weltanschauung zusammenzieht. Die Allgemeinheit der moralischen Welt konstituiert sich nicht mehr aus der Negation von sinnweltlicher Individualität, vielmehr erfasst das sinnlich-natürlich Individuum als solches in sich seine Pflicht: „Der seiner selbst gewisse Geist ruht also als Gewissen in sich, und seine *reale* Allgemeinheit oder Pflicht liegt in seiner reinen *Überzeugung* von der Pflicht.“¹⁸⁰ Weil das Individuum in sich selbst unmittelbar vorfindet, was es für seine Pflicht hält, ist es sich in seiner Kontingenz die wahre Wirklichkeit. Die Welt ist so eine im Handeln gesetzte Wirklichkeit, hervorgebracht von den Überzeugungen des Gewissens. Die Inhalte der Überzeugung kommen aus dem natürlichen Selbstbewusstsein, keiner bloß abstrakten Vernunft, sondern einem Selbstbewusstsein mit Trieben und Neigungen. Der moralische Geist erhält natürliche Konkretion. Die Pflicht ist nicht mehr ein dem natürlichen Selbst gegenüber tretendes Allgemeines, vielmehr ist sich das gewissenhafte, konkrete Selbst das Allgemeine. Doch das Dilemma folgt auf dem Fuß. So gibt Hegel mit der Beschreibung des Gewissens gleichzeitig einen Problemaufriss: „Dem Gewissen aber ist die Gewißheit seiner selbst die reine unmittelbare Wahrheit; und diese Wahrheit ist also seine als *Inhalt* vorgestellte unmittelbare Gewißheit seiner selbst, d.h. überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seins.“¹⁸¹ Dem Gewissen wohnt eine tiefe Zweideutigkeit inne, es ist die Möglichkeit zum an sich geltenden Allgemeinen, dem Guten, wie zum Wüten des größten Eigensinns, des Bösen. Die subjektive Erhabenheit über jeden bestimmten Inhalt des Rechts und der Pflicht ergibt sich dem eigenen Belieben; Recht und Pflicht besitzen keine Gültigkeit an sich selbst. Die Innerlichkeit des Gewissens beansprucht die Souveränität nach eigenem Gutdünken sich zu binden und lösen. Es kommt zur Abwertung des Anderen. Diese Problemlage spitzt sich dann in der schönen Seele zu. Bevor die schöne Seele um die verzehrende Flamme der eigene Reinheit flattert, etabliert sich in der dialektischen Bewegung kurzzeitig ein instabiles Gleichgewicht, das bald vom Gang des Begriffs hinweggerafft wird: die Gemeinschaft des guten Gewissens.

Die beiden Haupt-Figuren des Gewissens sind im Moralitätskapitel die „moralische Genialität“, die sich in der Gemeinschaft des guten Gewissens zusammenfindet, und die schöne Seele. Hegel spielt mit ihnen auf romantische Denker an, namentlich Jacobi, Fichte, Novalis,

¹⁸⁰ PhdG, S. 472.

¹⁸¹ PhdG, S. 473. Vgl. auch GdR, § 139, S. 260f.

Schlegel und Hölderlin,¹⁸² sodass diese Passage des Moralitätskapitels eine Abrechnung Hegels mit der Romantik einschließt. Das Gewissen ist eine Gestalt des allgemeinen sozialen Selbstbewusstseins. Es weiß sich in Anerkennungsverhältnissen der sozialen Wirklichkeit. Indem sich das handelnde Individuum auf das Pflichtmäßige seines Gewissens beruft, begibt es sich in das Medium des Allgemeinen und wird von den anderen, die auch nach ihrem Gewissen handeln, anerkannt. Da von außen die inneren Motive einer Tat nicht gut einzusehen sind, bedarf es der Versicherung der guten Absichten. Das Gewissen hat so erst Wirklichkeit in einem Kommunikationszusammenhang. Das gegenseitige Beteuern der Überzeugungen konstituiert die Gemeinschaft des guten Gewissens, von der Hegel ein karikierendes Bild zeichnet: „Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit.“¹⁸³ Freilich geht der Stand solcher Naivität verloren, in der nur die eine Richtung des Gewissens, nämlich die zum Allgemeinen, entfaltet wird. Das andere Moment der Reflexion des gewissenhaften Individuums in sich ist hier unentwickelt: Es ist die Willkür des Gewissens, die noch auszubreiten ist. Die Unschuld der guten Absichten verkehrt sich dann ins Gegenteil.

Die Dialektik der Moralität birgt also die zwei Extreme der moralischen Genialität und der schönen Seele. Die Reflexion auf das Fürsichsein der moralischen Subjektivität hebt nach Hegel die moralische Genialität auf. Der unmittelbare Bezug auf das Allgemeine geht in sein gegenteiliges Extrem über: die Innerlichkeit. Die schöne Seele ist somit eine Figur selbstbezüglicher Subjektivität. Die Bewegung zwischen Allgemeinheit und Einzelheit geht nun auf die Singularität des absoluten Selbstbewusstseins über; die Selbstvergessenheit moralischer Genialität hält sich nicht dauerhaft durch. Solange es zu keiner wirklichen Vermittlung zwischen Allgemeinheit und Einzelheit kommt, kann die moralische Subjektivität das Extrem des Fürsichseins nicht abhalten. Wie sie in der Gemeinschaft des guten Gewissens unmittelbar das Absolute verborgen in ihrem Herzen gegenwärtig hat und nicht objektiv begreift, geht sie schließlich wieder in die Innerlichkeit zurück und wird zur schönen Seele. Sie ist eine Extremposition von Subjektivität, in der die Struktur des Selbstbewusstseins aus den Fugen gerät. Im absoluten Selbstbewusstsein der schönen Seele verschwimmen die Konturen der

¹⁸² Zu den historischen Anspielungen vgl. die Darstellung von Emanuel Hirsch: *Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie*. In: Hans Friedrich Fulda/Dieter Henrich (Hrsg.): *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*. Frankfurt a. M. 1973, S. 245-275.

¹⁸³ PhdG, S. 481.

Wirklichkeit. Dem nach innen gekehrten Blick verschwindet das Andere der Welt. Es ist bloß noch ein abstraktes Moment seiner selbst, die Stätte, in der das Selbstbewusstsein in unendlicher Selbstanschauung versunken ist. Das Vorbild für diese Extremposition von Subjektivität findet Hegel wiederum bei Fichte: In der Selbstanschauung des Ich=Ich ist sich das Ich absolutes Sein. Das Bewusstsein der Welt geht im absoluten Selbstbewusstsein unter; die Welt wird dem absoluten Ich zum bloßen Wiederhall seiner selbst. Solche Selbsthyperthropierung verkennt allerdings die Struktur von Subjektivität, die ja in sich eine prekäre Vermittlung von Welt- und Selbstbewusstsein darstellt. Der Vollzug dieser Selbstvermittlung geschieht in der Gleichursprünglichkeit des Verstehens: Die Welt deutet das Subjekt und das Subjekt deutet die Welt. Subjektivität, die den Gegenstands- oder Selbstbezug übersteigert, zerrüttet ihre eigene Konstitution, vergeht sich gleichsam an ihrer Natur. Die schöne Seele verzerrt die Struktur von Subjektivität bis ins Äußerste, den vollständigen Subjektivismus, und verzehrt sich dadurch schließlich selbst, insofern ihr die Weltseite verloren geht. Dass sie so völlig das Daseinsproblem der Selbstvermittlung verfehlt, die ja im Grunde die Vermittlung von Welt- und Selbstvermittlung, von Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist, macht die schöne Seele zur Figur scheiternder Subjektivität. Sie wiederholt auf höherer Ebene das Drama des unglücklichen Bewusstseins, indem sie sich in extremen Abstraktionen verliert, deren unvermittelte Momente schroff aufeinander prallen. Wie beim unglücklichen Bewusstsein spricht Hegel darum von keiner Vermittlung, sondern vom Wechsel des absoluten Selbstbewusstseins in sich selbst: „Es ist der Wechsel des unglücklichen Bewusstseins mit sich, der aber für es selbst innerhalb seiner vorgeht und der Begriff der Vernunft zu sein sich bewußt ist, der jenes nur *an sich* ist.“¹⁸⁴ Die Aufgabe der Weltvermittlung, vor der das Subjekt steht, erfordert es sich Substantialität zu geben, sich an die Lebenswirklichkeit zu entäußern und darin sich wiederzufinden. Das Subjekt lässt von sich ab, um sich im Anderen wiederzugewinnen. Die schöne Seele klammert sich dagegen an die Makellosigkeit des reinen Ichpunkts und verweigert sich der Totalität des Lebensgeschehens, wo das Schmutzige und Reine auseinander hervorgehen und ineinander zugrunde gehen.

In ihrem Rückzug in die Innerlichkeit und ihrem Streben nach Reinheit gemahnt die schöne Seele an den Pietismus und die Frühromantik. Zwar geht es Hegel auch hier im Wesentlichen um abstrakte Strukturmomente von scheiternder Subjektivität, wie schon beim unglücklichen Bewusstsein, doch erscheinen manche Passagen der schönen Seele als Reflex auf den Pietismus und die Frühromantik, etwa wenn es vom absoluten Selbstbewusstsein heißt: „Es lebt in

¹⁸⁴ PhdG, S. 483.

der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung mit der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem bis zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen“.¹⁸⁵ Eine Gestalt, auf die Hegel hier anspielt, könnte das pietistische Stiftsfräulein aus dem 6. Buch von *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1796) sein, das mit *Bekenntnisse einer schönen Seele* übertitelt ist. Dort heißt es von der Stiftsdame, dass zuviel religiöse Selbstbeobachtung sie am aktiven Leben hinderte und eine vergeistigte Weltscheu erzeugte: „Eine sehr schwache Gesundheit, vielleicht zuviel Beschäftigung mit sich selbst, und dabei eine sittliche und religiöse Ängstlichkeit ließen sie das der Welt nicht sein, was sie unter andern Umständen hätte werden können.“¹⁸⁶ Im pietistischen Stiftsfräulein ist die christlich-platonische Traditionslinie der schönen Seele lebendig: Platons Gedanke von der Tugendhaftigkeit als Schönheit der Seele¹⁸⁷ und Augustinus’ Weg nach Innen zur Ausbildung innerer Schönheit konvergieren hier.

Zu Goethe als Inspirationsquelle Hegels tritt natürlich Schillers Abhandlung *Ueber Anmuth und Würde*, worin Schiller mit der Beschreibung der schönen Seele gleichsam die Grundkonstellation für die Gewissensdialektik in der *Phänomenologie* liefert: die Koinzidenz von Trieb und Moral, von Neigung und Pflicht, ein Zusammenklang, worin das moralische Bewusstsein sich der Stimme seiner Triebe anvertrauen darf. Die Affektleitung steht dabei nicht im Widerspruch zu Vernunftgrundsätzen. Doch auch das ästhetisch-moralische Ideal Schillers ist empfänglich für die Defizienzen der schönen Seele: Der Eigensinn der schönen Seele bei Schiller, die in ihrem eigenen Licht erglänzen soll, verkehrt sich schnell in Privatismus und Überreizung einzelner Überzeugungen. Darum bedarf sie bei Hegel eines institutionellen Gegenpols in Recht und Sittlichkeit.

Die Affektleitung des Handelns besitzt bei der schönen Seele zwar die Anmut des Unwillkürlichen, aber sie kann auch in mangelnde Entschlusskraft ableiten und Ausdruck von Willensschwäche sein. Ihre Handlungsunfähigkeit skizziert Schiller selbst als falsche Erscheinung von Seelenschönheit: „Die ächte Anmuth giebt bloß nach und kommt entgegen, die falsche hingegen zerfließt. Die wahre Anmuth schont bloß die Werkzeuge der willkürlichen Bewegung, und will der Freyheit der Natur nicht unnöthigerweise zu nahe treten;

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Johann Wolfgang Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In: *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe. Bd. VII. Hrsg. von Erich Trunz, S. 517.

¹⁸⁷ Vgl. Platon: *Politeia*, IV, 444D und zum historische Hintergrund der schönen Seele Ralf Konersmann: *Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer, Karlfried Gründer und Gunter Scholtz. Bd. XXXVI, Bonn 1993, S. 144-173.

die falsche hat gar nicht das Herz, die Werkzeuge des Willens gehörig zu gebrauchen, und um ja nicht ins Harte und Schwerfällige zu fallen, opfert sie lieber etwas von dem Zweck der Bewegung auf, oder sucht ihn durch Umschweife zu erreichen.“¹⁸⁸ Freilich ist sich Schiller im Klaren, dass er mit der schönen Seele nur ein Ideal von Humanität entwirft, das man zwar anstreben, aber niemals ganz erreichen kann – zu unkontrollierbar und persistent ist das natürliche Affektleben. Wo individueller Naturdrang der Moral widerstreitet, muss sich nach Schiller die schöne Seele zum erhabenen Gemüt aufschwingen. Insofern es darauf ankommt, durch Geistesfreiheit die blinden Triebe zu beherrschen, tritt nach Schiller die Würde menschlicher Selbstbestimmung in Erscheinung. Das Ideal der Selbstvervollkommnung, das dem Konzept der schönen Seele von Anfang an einwohnt, ist also bereits bei Schiller kritisch reflektiert. Hegels Dialektik des Gewissens bereitet dem Drang der Selbstvervollkommnung, wie ihn die schöne Seele aufweist, endgültig ein Ende. Mit dialektischen Mitteln überführt Hegel die Tugendhaftigkeit der schönen Seele ihrer Untugend. Ihre Makellosigkeit wird ihr größter Makel.

Das grundsätzliche Dilemma der schönen Seele bei Hegel ist ihre Inkommensurabilität mit der Welt. Hier kehren Motive aus seinen Jugendschriften und den ersten Jenaer Jahre wieder. So trägt in *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* Jesus Züge einer schönen Seele, die sich aus den konflikträchtigen weltlichen Institutionen zurückzieht und Familie, Beruf und Staat entsagt. Insofern er das Prinzip reiner Liebe verkörpert, wird er aus der Sicht praktischer Klugheit zum „Schwärmer“¹⁸⁹ – die reine Liebe lässt sich nicht leben. Das Individuum kollidiert mit den öffentlichen Gesetzen. Um seiner Schönheit und der Gottesnähe willen vermeidet Jesus aber diese tragische Kollision mit den Realien der Lebens und behält dem jungen Hegel zufolge ein unentwickeltes Leben zurück: „Die Existenz des Jesus war also die Trennung von der Welt und die Flucht von ihr in den Himmel; Wiederherstellung des leer ausgehenden Lebens in der Idealität“.¹⁹⁰ In *Glauben und Wissen* sind es Jacobis Romanfiguren Woldemar und Allwill, die als schöne Seelen figurieren.¹⁹¹ Beschreibt der junge Hegel in Jesus eine schöne Seele, deren Schönheit er zwar anerkennt, die aber aus der Welt flieht, tritt aus *Glauben und Wissen* eine ganz andere schöne Seele entgegen. Insofern sie dort eine Gestalt des Reflexionszeitalters ist, hat sich in sie das Moment der Selbstreflexion eingeschlichen und tobt sich in ewiger Selbstbespiegelung aus. In ihrer unendlichen Selbst-

¹⁸⁸ Friedrich Schiller: *Ueber Anmuth und Würde*. In: Schillers Werke. Weimarer Ausgabe. Bd. 20. Philosophische Schriften. Teil 1, Weimar 1962, S. 306f.

¹⁸⁹ Vgl. I, S. 350f., 359f., 397ff.

¹⁹⁰ I, S. 402.

¹⁹¹ II, S. 386ff.

bezüglichkeit geht der schönen Seele bei Jacobi die Natürlichkeit und Naivität verloren, die ja das positive Moment der schönen Seele ausmachen. Jacobis Romanhelden betreiben stattdessen inneren Götzendienst, hüllen sich mit den Spinnfäden der Reflexion in einen Kokon und verweigern sich der Mitwelt. Die Negativität der schönen Seele, die Hegel in der *Phänomenologie* expliziert, klingt in dieser Kritik der Empfindsamkeit an.¹⁹² Im Reflexionszeitalter kommt die Hässlichkeit der schönen Seele zum Vorschein.

Die schöne Seele ist in Hegels *Phänomenologie* eine Modellgestalt scheiternder Subjektivität, denn sie versäumt es, sich selbst zu leben. Es fehlt ihr an Kraft oder Wille, dem Selbst Wirklichkeit zu geben. Ohne Erfüllung durch das Leben bleibt das Selbst leer. Das beständige Kreisen um sich selbst enträt der Welthaltigkeit. Die Langeweile selbstidentischer Ereignisarmut wirft das Nichts auf. Die Welt verschwindet, wenn sich das Subjekt in innerer Eintönigkeit alles ist. Am Ende wird das Subjekt selbst in dieses Nichts hineingezogen. Das absolute Selbstbewusstsein geht im Paradox unter, in permanenter Selbstbetrachtung sich zu verlieren. Hegel spricht darum bei der schönen Seele vom Verglimmen ihres Bewusstseins in sich selbst: „Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewusstsein der Leerheit; sein Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenslosen Gegenstande sich nur verliert und über diesen Verlust und zurück in sich fallend, sich nur als verlorenes findet; - in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche sogenannte *schöne Seele*, verglimmt sie in sich und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst.“¹⁹³ Die schöne Seele ist buchstäblich in sich versunken. Ihre Vorstellung von Subjektivität erleidet Schiffbruch. Das enthüllt Hegels Betrachtung der schönen Seele: Ein absolutes Selbstbewusstsein ist in Wahrheit tiefe Selbstverlorenheit. Die Innerlichkeit der schönen Seele erweist sich als existentielle Sackgasse.

Die schöne Seele ist das Extrem in sich reflektierter Einzelheit, doch auch das handelnde Gewissen, das den Bezug auf das Allgemeine der Mitwelt hat, verfehlt seinen Anspruch. Seine Wirklichkeit hat es im Kommunikationszusammenhang, wo ein Selbst das andere durch gegenseitige Versicherung der guten Absichten anerkennt. Da aber diese Allgemeinheit aus der Subjektivität heraus erzeugt wird, besitzt sie nicht die Objektivität und Festigkeit sittlicher Lebensformen. Die Entwicklung der Momente dieser Allgemeinheit treibt sie in den Zerfall: Das Gewissen, das bei alledem immer auch ein einzelnes Selbstbewusstsein bleibt, geht in sich zurück. Es nimmt sich von der Allgemeinheit der Pflicht aus, die für es nur äußerlicher Schein ist, unter dessen Mantel es jeden beliebigen Inhalt seines natürlichen Selbst einlegen kann.

¹⁹² Vgl. zu Hegels Kritik an Jacobis Roman *Woldemar* auch *Ästhetik I*, S. 313f.

¹⁹³ PhdG, S. 484.

Aus der Sicht der Allgemeinheit gilt es daher als Heuchelei, ja in seinem einseitigen Beharren auf sich selbst als das Böse. So schnell vollzieht sich der Umschlag von Gut in Böse. Hegel spielt hier auf Kant an, für den das Böse aus der Pervertierung des menschlichen Gewissens resultiert.¹⁹⁴ Wie bei Hegel geht bei Kant das Böse auf die Willkürfreiheit und Eigenliebe des Bewusstseins zurück. Kant definiert das radikal Böse als versteckte Triebhaftigkeit, die das Motiv der Eigenliebe zur Bedingung macht, das Sittengesetz zu befolgen, dem Sittengesetz somit nicht aus freiem Entschluss um seiner selbst willen folgt, sondern nur, solange es die Ausübung triebhafter Daseinsinteressen nicht hindert. Dieser Betrug an sich selbst und den anderen wird durch Situationen entlarvt, wo es nicht mehr bequem ist, dem Anschein nach dem Sittengesetz zu folgen. Wo sich der moralische Wille bewähren muss, indem um des Sittengesetzes willen den Sinneninteressen ein Opfer abverlangt wird, da scheidet sich der gute Wille vom radikal Bösen. Weil im Bösen ein absoluter Bruch mit der Mitwelt liegt, ist es eine Figur scheiternder Subjektivität noch in der Stunde seines größten Triumphs. In seiner Verachtung des Allgemeinen gelangt es nicht zur Versöhnung des Selbst in allen Dimensionen, etwa der sozialen Wirklichkeit des Selbst nach. Sich auf der absoluten Punktualität des Selbstischen zu halten, enträt der Objektivität des Selbst durch Anerkennung der Anderen. Das böse Selbst ist rasende Selbstgewissheit, doch ohne Wahrheit seiner selbst, die der intersubjektiven Bestätigung bedarf – und die es in der einsamen Punktualität des Selbstischen nicht bekommt. Hegel geht allerdings in der Gewissensdialektik dem subjektiven Scheitern des Bösen nicht weiter nach, es bleibt Kierkegaard vorbehalten, in seiner Existenzdialektik das Scheitern des Bösen als trotziger Individualität durchzuführen. Der Versöhnungstheoretiker Hegel betrachtet das Böse als ein Moment substantieller Totalität, in die es schließlich integriert wird. So auch in der *Phänomenologie*. Den Schritt dazu tut das böse Bewusstsein, indem es seine Willkür eingesteht und sich nach Hegel durch dieses Bekenntnis wieder in Beziehung auf das Allgemeine setzt. Zwar wird es durch das beurteilende Bewusstsein verworfen, doch sieht es in der Selbstgerechtigkeit des beurteilenden Bewusstseins, das sich des verwickelten Handelns überhebt, ja dem handelnden Bewusstsein eigennützige Motive unterstellt, selbst eine Form von Niederträchtigkeit. Darum weiß das böse Bewusstsein sich in Kontinuität mit diesem Anderen und ist zu seinem Eingeständnis ermutigt, durch das es seinen abgesonderten Eigenwillen aufhebt. Doch die schöne Seele lehnt die dargebotene Hand ab. Sie ist im Gegenzug nicht zum Eingeständnis ihrer Niederträchtigkeit und Heuchelei bereit. Lieber beharrt sie auf ihrer Exklusivität. Die Intransigenz und Selbstverschlossenheit

¹⁹⁴ Immanuel Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 1, III. In: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 7. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1975, S. 684ff.

der schönen Seele zeugt von Verhärtung in sich selbst, die schließlich an der Notwendigkeit, sich doch in das Allgemeine der sozialen Wirklichkeit begeben zu müssen, zerbricht. Sie hält den inneren Widerspruch nicht aus, sich in der Reinheit des eigenen Außerordentlichkeitsanspruchs zu wissen und trotzdem ein allgemeines gesellschaftliches Dasein zu besitzen. Nach außen vollzieht sie die Feindlichkeit des Kommunikationsabbruchs, im Inneren zerrüttet sie der Widerspruch, in ihrer Exklusivität nicht ihr soziales Selbst zu realisieren, sich nicht im Anderen wiederzufinden. Hegels Beschreibung des geistigen Zusammenbruchs der schönen Seele erinnert an das Schicksal von Novalis: „Die wirklichkeitslose schöne Seele, in dem Widerspruche ihres reinen Selbsts und der Notwendigkeit desselben, sich zum Sein zu entäußern und in Wirklichkeit umzuschlagen, in der *Unmittelbarkeit* dieses festgehaltenen Gegensatzes, [...] ist also, als Bewusstsein dieses Widerspruchs in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit, zur Verrücktheit zerrüttet und zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht.“¹⁹⁵ In der *Enzyklopädie* fasst Hegel diesen Übergang ins Pathologische genauer. Das gesunde Selbstbewusstsein ist im Wachzustand Herr seiner selbst. Es besitzt die Fähigkeit zur Integration seiner unterschiedlichen Momente: der Gefühlsregungen, Sinneseindrücke, Vorstellungen, Begierden und Neigungen. Das präsente Bewusstsein bildet eine in sich organisierte Totalität. Es ist ein Selbst, das alle Schichten seiner Persönlichkeit akzeptiert und zu einer Gesamtheit zusammengeschlossen hat, ein ausgeglichenes Ganzes komplementärer Kräfte. Bringt das Individuum nicht mehr die Kraft zu dieser elementaren Integrationsleistung auf, kann die Dissoziation des Selbst eintreten: Die subjektiven Momente geraten durcheinander, einzelne Momente verselbständigen sich, das Subjekt besitzt keine Macht mehr über die Fliehkräfte komplementärer Elemente. Phänomene dafür sind etwa die Fixierung auf bestimmte Vorstellungen, Hysterie und Angststörungen, Hypochondrie und Irritabilität, – Realitätsverlust. Im dissoziierten Selbst ist nach Hegel die äußerste Zerrissenheit vorhanden, deren unerträgliche Spannung schließlich zu einem Sprung im Selbst führt. Jenseits konkreter Auslösmomente versucht Hegel einen subjektivitätstheoretischen Grund für die Zerrüttung des Selbstbewusstseins zu finden: Er sieht ihn in der abstrakten Subjektivität, die in ihrer Abstraktion unbestimmt ist und beliebigen Inhalten offen steht.¹⁹⁶ Weil sie kein konkretes Weltbewusstsein besitzt, zudem Subjektivität und Objektivität konstant miteinander verwechselt, können etwa Wahnvorstellungen von ihr Besitz ergreifen: „Diese Krankheit entwickelt sich aber in dem *konkreten, besonnenen* Selbstbewusstsein nur insofern, als dasselbe zu dem vor-

¹⁹⁵ PhdG, S. 491. Deziert auf Novalis als schwindsüchtiger „schöner Seele“ bezieht sich Hegel in den *Vorlesungen über die Ästhetik*. Vgl. *Ästhetik I*, S. 211.

¹⁹⁶ Vgl. *Enzyklopädie III*, § 408, Zusatz, S. 168.

her besprochenen *ohnmächtigen, passiven, abstrakten Ich heruntersinkt*. Durch dies Heruntersinken verliert das konkrete Ich die absolute Macht über das ganze System seiner Bestimmungen, büßt die Fähigkeit ein, alles an die Seele Kommende an die rechte Stelle zu setzen, in jeder seiner Vorstellungen *sich selber vollkommen gegenwärtig* zu bleiben, lässt sich von einer besonderen, nur subjektiven Vorstellung gefangen nehmen, wird durch dieselbe außer *sich gebracht*, aus dem *Mittelpunkt* seiner *Wirklichkeit herausgerückt* und bekommt, da es zugleich noch ein Bewusstsein seiner Wirklichkeit behält, *zwei Mittelpunkte*, – den einen in dem *Rest* seines *verständigen* Bewusstseins, den anderen in seiner verrückten Vorstellung.“¹⁹⁷ Isoliertheit und abstrakte Unbestimmtheit, Desintegriertheit und Ungegenwärtigkeit des Subjekts sind also destabilisierende Momente des Selbst. In Form insichversunkener Verslossenheit und Trennung von der Wirklichkeit sieht Hegel in ihnen den allgemeinen Grundzug von Geisteskrankheit.¹⁹⁸ Das Selbst im pathologischen Zustand ist sich selbst undurchsichtig, es ist ein dissoziiertes, zerstreutes, sich unerklärliches Etwas, ein Gemachtes, ein loses Bündel komplementärer Kräfte.¹⁹⁹ Ihm fehlt die Freiheit zu sich selbst, die das gesunde Selbstbewusstsein besitzt. Nur insofern das Subjekt sich selbst versteht, sich als integratives Ganzes unterschiedlicher Momente durchsichtig wird, ist es tatsächlich frei, sich auf sich zu beziehen. Sonst ist es ein Gemachtes undurchschaubarer, dissoziierter Kräfte, die in ihm wirken, sich verselbstständigen. Zu sich selbst zu kommen, heißt daher, sich verstehend sich auf sich selbst zu beziehen – und darin frei zu sein; heißt, Grenzen und Möglichkeiten des Selbst zu begreifen und so sich seiner selbst zu bemächtigen; heißt, leeren und abstrakten Möglichkeiten von Subjektivität zu entgehen, doch verstellte Möglichkeiten aufzutun. Zum Ausloten der Möglichkeiten und Grenzen von Subjektivität gehört das Untersuchen scheiternder Subjektivität. Der pathologische Zusammenbruch ist das letzte Stadium scheiternder Subjektivität. Die äußerste Grenze ist erreicht; hier endet die bewusste Selbstbeziehung des Subjekts. Es ist seiner selbst nicht mehr mächtig und entgleitet sich. Damit entgleitet auch existentieller Hermeneutik, die das Selbstverständnis des Subjekts rekonstruiert, ihr Gegenstand. In dem Moment, wo das Subjekt pathologisch dissoziiert ist, gibt es für sie nichts mehr zu verstehen. An ihre Stelle tritt die Pathologie.

In der spekulativen Philosophie Hegels feiert die untergegangene schöne Seele Wiederauferstehung im Geist. In der größten inneren Zerrüttung lässt die schöne Seele von ihrer Verhärtung in sich selbst ab. Das Brechen ihres harten Herzen bedeutet nicht nur geistigen

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Ebd., S. 171.

¹⁹⁹ Vgl. hierzu Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin/Göttingen/Heidelberg ⁴1954, S. 423ff.

Zusammenbruch, es bedeutet zugleich den Übergang zu einer neuen Geisteshaltung: die Rückkehr in die Kontinuität des Geistes. Wie ihr Exklusivitätsbewusstsein scheitert, signalisiert die schöne Seele die Bereitschaft zur Versöhnung. In der existentiellen Erschütterung öffnet sie sich für das Andere. Die schöne Seele entsagt dem einseitigen Beharren auf sich, hebt den Unterschied zum handelnden Gewissen auf. Die Gegenseitigkeit des allgemeinen Selbstbewusstseins ist wieder hergestellt: Das handelnde Gewissen gesteht ein, das beurteilende Gewissen verzeiht. Die Wundermacht des Geistes führt in tiefster Zerrissenheit Versöhnung herbei: „Das Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewußtsein ausgedrückt war, das sich selbst bekannte. Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben“.²⁰⁰ Das gegenseitige Anerkennen dieser Versöhnung ist nach Hegel Parusie des absoluten Geistes. In der Religion und der Philosophie vollzieht sich dann die Selbstdeutung des Geistes, bis er sich im absoluten Wissen der Philosophie vollständig mit sich vermittelt hat. Ungerührt setzt nach dem Zerbrechen der schönen Seele der Geist seine Bahn fort. Er verweilt nicht beim Einzelnen, das auf der Strecke bleibt. Hegels Philosophie wendet sich nicht direkt an den Einzelnen in seiner Existenznot wie Kierkegaard. Der absolute Geist bei Hegel wird sich jedoch wenigstens, dem Anspruch der *Phänomenologie* nach, des Scheiterns der schönen Seele als Station in der Bildungsgeschichte des Bewusstseins erinnern.

Eine literarische Figur der schönen Seele, die auf der Strecke bleibt, ist in Hegels *Ästhetik* Hamlet. So ist Hamlet zwar ein tiefes Gemüt, darin aber unausgebildet und ohne äußere Entfaltung. Er ist nach Hegel Typus eines innerlichen Charakters, dem der objektive Halt sittlicher Substantialität fehlt. Weil Hamlet die Kraft seines Gemüts in sich verschlossen hält, keine Lebensfestigkeit in sittlicher Objektivität besitzt, weiß er keine praktische Lösung, als er in das Unglück des dänischen Königshauses hineingezogen wird. Als er unausweichlich in die Kollision mit der Mitwelt gerät, verhält er sich entweder passiv oder geht besinnungslos vor. In seiner Handlungsunfähigkeit ist Hamlet nach Hegel ein „schönes edles Gemüt“, ein Melancholiker, der als Mensch des Denkens nur auf dem Umweg der Reflexion zur Tat gelangen will: „Der Geist seines Vaters gibt ihm das Nähere an. Schnell ist er innerlich zur Rache bereit, er gedenkt stets der Pflicht, die ihm sein eigenes Herz vorschreibt; aber er läßt sich nicht, wie Macbeth, hinreißen, tötet nicht, wütet nicht, schlägt nicht, wie Laertes, unmittelbar drein, sondern verharrt in der Untätigkeit einer schönen, innerlichen Seele, die sich

²⁰⁰ PhdG, S. 492.

nicht wirklich machen, sich nicht in die gegenwärtigen Verhältnisse hineinlegen kann.“²⁰¹ Schon zu Anfang äußert sich Hamlets Melancholie im Lebensüberdruß angesichts der perfiden Zustände nach dem Tode seines Vaters: „O God, God, / How weary, stale, flat, and unprofitable / Seem to me all the uses of this world!“ (1.2) Er hadert mit seinem Schicksal und der Zeit, in der er sich vorfindet, klagt über die Schwere seiner Aufgabe: „The Time is out of joint, O cursed spite, / That ever I was born to set it right!“ (1.5) Immer wieder ergeht er sich in Selbstanklagen, zieht sich der Feigheit, immer wieder beschäftigt er sich mit sich selbst. Innerliche Selbstbezüglichkeit und fehlender Handlungssinn machen ihn in der Tat zur schönen Seele, einer Existenzform, die angekränkelt ist von des Gedankens Blässe: „Thus conscience does make cowards of us all, / And thus native hue of resolution / Is sicklied o'er with the pale cast of thought.“ (3.1). Hamlet schwankt zwischen Entschlussschwäche und überstürztem Handeln. In keiner Weise verfolgt er zielstrebig seine Absicht. Anstatt direkt die Rache zu vollziehen, flüchtet sich Hamlet lieber in Unschweife. Selbst als die Schuld des Königs für Hamlet nach dem Theater im Theater erwiesen ist und er den König danach allein betend antrifft, die Gelegenheit also selten günstig wäre, schiebt Hamlet die Tat wiederum auf. Schließlich entscheiden die Macht des Zufalls und die Umstände für Hamlet. Wie Faust ist Hamlet ein Verzweifelter. Anders als Faust wählt Hamlet jedoch sein Schicksal nicht selbst. Leidend am himmelstürmenden Ungenügen an den Grenzen des Wissens und der Existenz verbündet sich Faust mit dem Teufel, um mit des Teufels Hilfe die Erfüllung seiner Existenz zu finden: „Werd' ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! Du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zugrunde gehn!“ (1699ff). Es ist sein Fürwitz, die Todsünde der *superbia*, die ihn diesen Weg einschlagen lässt – und die ein durchgängiges Motiv der Faustgestalten seit dem Volksbuch bis hin zu Thomas Manns *Doktor Faustus* ist. Hamlet wählt sein Schicksal nicht, er ist in eine Zeit geworfen, die aus den Fugen ist. Das Hamlet-Schicksal ist die situative Ausgesetztheit des einzelnen Menschen. Er ist zu einer Tat aufgerufen, die im Grunde über seine Kräfte geht, und die doch vollzogen sein muss. Erst als der Untergang schon besiegelt ist, die Gewalt der Umstände ihren Sog ausübt, vollzieht er die Rache. Da sind aber seine Mutter und Laertes schon tot, sein eigener Tod durch den vergifteten Degen besiegelt. Fausts Tragik ist, dass sich die Motive seines Handelns immer wieder ins Gegenteil verkehren, dass Unglück und Schuld die ungewollten Konsequenzen seines Handelns sind, Hamlets Tragik ist, dass er in einer unheilvollen Situa-

²⁰¹ *Ästhetik II*, S. 208.

tion, für die er nichts kann, sich durch Zaudern schuldig macht.²⁰² In ihm ist das Schicksal des allein auf sich gestellten Menschen dargestellt, der mit sich selbst und den Zeitumständen ringt. Hamlet ist die Tragödie des Einzelnen im Kampf mit der Kontingenz.

c) Exkurs zur Hypochondrie

Hypochondrie und die schöne Seele sind Formen, in denen sich Hegels Romantikkritik manifestiert. Im philosophischen Sinne ist Hypochondrie ein Überschuss an Einbildungskraft, der das Subjekt am Leben hindert. Es ist der Schmerz einer von Grillen gefolterten Existenz. Seine Grundlage liegt in einer unbestimmten Subjektivität, die nicht in die wirklichen Zwecke des Dasein versenkt ist, sondern im unwirklichen Raum der Vorstellungskraft lebt. Hegels Bestimmung der Hypochondrie folgt Kant, der in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* Hypochondrie allgemein als „Grillenkrankheit“ definiert. Ein Hypochonder ist derjenige, der von seinen Einbildungen nicht ablassen kann: „Der Hypochondrist ist ein Grillenfänger (Phantast) von der kümmerlichen Art: eigensinnig, sich seine Einbildungen nicht ausreden zu lassen“.²⁰³ In Hegels Philosophie erhält die Hypochondrie einen festen Platz im Entwicklungsgang des Individuums, seiner Bildung. Die Stelle, an der im Individualisierungsprozess des Menschen nach Hegel die Hypochondrie aufbricht, ist das Jünglingsalter. Die natürliche Harmonie des Kindes mit der Welt geht notwendig verloren und das Individuum erfasst sich als Selbstständiges, zunächst in einseitiger Form, da der Jüngling in sich Vorstellungen des Wahren und Guten hegt, denen gegenüber die Welt als das chaotische Spiel des Zufalls abfällt. Somit nimmt der Jüngling den Standpunkt einseitiger Subjektivität ein, der für Hegels Kritik der Romantik und der schönen Seele die Quelle aller Abirrungen bildet. In der *Enzyklopädie* fasst Hegel diese abstrakte Subjektivität als Hypochondrie. Der schwärmerische Jüngling verschreibt sich dem Ideal der Liebe, der Freundschaft oder einer besseren Welt, trifft aber auf eine Welt, die der Verwirklichung seines Ideals Widerstand entgegengesetzt. Die prosaische Wirklichkeit enttäuscht seine hochgespannten Hoffnungen und Träume. Der Übergang in die bürgerliche Lebensform wäre für ihn Aufgabe aller Verheißungen, wäre Resignation: „Anfangs kann dem Jünglinge der Übergang aus seinem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft als ein schmerzhafter Übergang ins Philisterleben

²⁰² Vgl. zur tragischen Ironie eines Handelns, in dem notwendig das Gegenteil dessen erzeugt wird, was intendiert war, und zur tragischen Erfahrung Hamlets, dem Verhängnis des ironisch-reflexiven Zuschauens Christoph Menke: *Die Gegenwart der Tragödie*, Frankfurt a. M. 2005, S. 7, 184f.

²⁰³ Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 10. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1964; § 47, S. 527.

erscheinen. Bis dahin nur mit allgemeinen Gegenständen beschäftigt und bloß für sich arbeitend, soll der zum Manne werdende Jüngling, indem er ins praktische Leben tritt, für andere tätig sein und sich mit Einzelheiten befassen. So sehr dies nun in der Natur der Sache liegt – da, wenn gehandelt werden soll, zum *Einzelnen* fortgegangen werden muß –, so kann dem Menschen die beginnende Beschäftigung mit Einzelheiten doch sehr peinlich sein und die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verwirklichung seiner Ideale ihn hypochondrisch machen. Dieser Hypochondrie, wie unscheinbar sie auch bei vielen sein mag, entgeht so leicht niemand.“²⁰⁴ Der hypochondrische Jüngling leidet also unter eingebildetem Weltschmerz. Darin klammert er sich krankhaft an seine Subjektivität, lebt im Zustand des Weltekels und ist von Handlungsunfähigkeit bedroht. Er hat nach Hegel nur die Wahl, entweder die Vernünftigkeit der Welt anzuerkennen oder zu scheitern. Fügt er sich in die fertige Welt, tut er das zumeist aus der Not der Verhältnisse heraus, etwa materieller Zwänge. Wirklich versöhnt ist das Weltverhältnis des Subjekts aber erst, insofern es aus Einsicht in die Vernünftigkeit der Welt der Abstraktion seiner Ideale entsagt, womöglich einen Rest durch die Lebenspraxis rettend. Dass dieser Rest in einer vermeintlich fertigen Welt ein kümmerlicher wäre, schreibt Hegel nicht. Die Identität von Vernunft und Wirklichkeit schnürt den Horizont des Möglichen zu. In einer vorgeordneten, gleichsam verordneten Welt schwindet das dem Blick des Subjekts, was wirklich anders sein könnte. Doch hat Hegel selbst einmal den Zustand der Zerrissenheit mit der Welt durchlaufen. Darüber gibt ein Brief an Windischmann von 1810 Auskunft, worin sich Hegel an seine eigene jugendliche Hypochondrie erinnert: „Ich kenne aus eigener Erfahrung diese Stimmung des Gemüts oder vielmehr der Vernunft, wenn sie sich einmal mit Interesse und ihren Ahnungen in ein Chaos der Erscheinungen hineingemacht hat und wenn [sie], des Ziels innerlich gewiß, noch nicht hindurch, noch nicht bis zur Klarheit und Detaillierung des Ganzen gekommen ist. Ich habe um dieser Hypochondrie ein paar Jahre bis zur Entkräftung gelitten; jeder Mensch hat wohl überhaupt einen solchen Wendungspunkt im Leben, den nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens, durch dessen Enge er hindurchgezwängt und zur Sicherheit seiner selbst befestigt und vergewissert wird.“²⁰⁵ Hegel überwand die Schwermut während seiner Hauslehrertätigkeit. Andere fanden kein Ausgang aus der Hypochondrie, zumal wenn ihnen die Lebensumstände nicht günstig gesonnen waren. Wieder andere flohen aus der Gehaltlosigkeit ihrer subjektiven Innerlichkeit in die Abhängig-

²⁰⁴ *Enzyklopädie III*, § 396, S. 83f.

²⁰⁵ Brief an Windischmann vom 27.5.1810. In: *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 313ff.

keit von einer Autorität.²⁰⁶ So rettet sich Friedrich Schlegel vor dem Sog entfesselter Subjektivität durch den Übertritt in den Katholizismus. Seine Konversion will nach Hegel der gehaltenen Subjektivität entkommen, die ihre Spitze in der Leerheit und Negativität von Schlegels Ironie-Begriff erreicht und von dort abstürzt – in die Unfreiheit oder ins Nichts. Hegels Kritik an der schönen Seele und der Hypochondrie läuft auf dieselbe Lösung hinaus: Gegen die selbstzerstörerische Tendenz des Subjektivismus bietet Hegel immer wieder die Objektivität sittlicher Lebensformen auf.

d) Das nostalgische Selbstbewusstsein

Dass die glücklichen Lebensverhältnisse bei den Griechen aufzusuchen sind, darin bleibt Hegel den Ursprüngen seiner Jugendschriften treu. Allein der Höhepunkt des Glücks ist zugleich der Scheitelpunkt, wo es wieder hinab geht. Das glückliche Bewusstsein ist die letzte Gestalt der griechischen Kunstreligion, in der die allgemeine Freiheit des griechischen Volkes widerscheint. Die Kunstreligion der Griechen ist die Religion sittlicher Substantialität. Doch der Entwicklungsgang des Geistes geht über die Einfachheit der griechischen Verhältnisse hinaus. Nur so kann der Geist werden, was er nach Hegel in Wahrheit ist: die Struktur einer vermittelten Selbstbeziehung. Das ist der Geist, der sich als Geist weiß. Damit sich das Absolute zur Einheit von Substanz und Subjekt erheben kann, muss es über die einfache Substantialität der griechischen Kultur fortschreiten. Im Innersten der griechischen Antike bildet sich das freie Selbstbewusstsein heran, das schließlich die Zerstörung der schönen griechischen Religiosität vorantreibt: „Die Vollendung der Sittlichkeit zum freien Selbstbewusstsein und das Schicksal der sittlichen Welt ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der alle festen Unterschiede seines Bestehens und die Massen seiner organischen Gliederung in sich aufgelöst [hat] und vollkommen seiner sicher zur schrankenlosen Freudigkeit und zum freisten Genusse seiner selbst gelangt ist.“²⁰⁷ Die Kunstform, in der sich das freie Selbstbewusstsein erfasst, ist daher die letzte Erscheinung der griechischen Kunstreligion. Es ist die Komödie. Mit ihr vollendet sich die griechische Kunstreligion und ist zugleich über ihren Zenit hinaus. Das Prinzip ihrer Vollendung ist gleichzeitig die Zerstörung ihrer substantiellen Grundlage; das freie Selbstbewusstsein tritt als negative Kraft auf, die den Götterhimmel entvölkert, die Götter ihrer Unwirklichkeit entlarvt und sich in seiner Freiheit genießt. Die göttlichen Personifikationen sittlich-natürlicher Mächte treten

²⁰⁶ Vgl. GdR, S. 285f.

²⁰⁷ PhdG, S. 513.

ab und die sittliche Einheit des Gemeinwesens gleich mit. Das ist die Kehrseite der Weltüberlegenheit des ironischen Selbstbewusstseins in der Komödie: „Was dies Selbstbewusstsein anschaut, ist, daß in ihm, was die Form von Wesenheit gegen es annimmt, in seinem Denken, Dasein und Tun sich vielmehr auflöst und preisgegeben ist, es ist die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit seiner selbst, die hierdurch diese vollkommene Furcht- und Wesenlosigkeit alles Fremden und ein Wohlsein und Sichwohlseinlassen des Bewusstseins ist, wie sich außer dieser Komödie keines mehr findet.“²⁰⁸ Die Zweideutigkeit des Prinzips humoristischer Weltüberlegenheit spricht aus diesem Gedanken. Das glückliche freie Selbstbewusstsein wird sein Glück verspielen. Darum sein „Leichtsinn“. Es trägt den Keim seines Untergangs schon in sich.

Die offenbare Religion tritt nun zu einem Zeitpunkt auf, wo jener sittliche Geist der Kunstreligion im Rechtszustand der römischen Welt zerfallen ist. Obwohl die Formalität des römischen Rechts das Werk des freien Selbstbewusstseins ist, steht es ihm als harte und äußerliche Realität gegenüber. Das römische Privatrecht behandelt die einzelnen Subjekte bloß als abstrakte Personen, die dieser allgemeinen Sozialordnung fremd gegenüberstehen. Mit sittlicher Lebens- und Weltorientierung hat das römische Privatrecht nichts zu tun, sondern beschränkt sich etwa auf die allgemeine Regelung von Eigentumsfragen.²⁰⁹ Besteht der gesellschaftliche Zusammenhang bloß aus einem formalen Rechtssystem, sind die Personen atomisiert und streben in ihren partikularen Interessen auseinander. Zudem ist das römische Recht in der Sicht Hegels der Willkür einzelner Herrscher ausgeliefert, da es keinen substantiellen Kern hat und der Inhalt somit frei ist. Am Ende herrscht Zerstörung in der Welt des Rechts. Bezog die Kunstreligion ihren ideellen Gehalt aus dem erfüllten Gemeinleben des Volkes, so erfüllen ihre Gebilde und ihre Götter im römischen Rechtszustand keine inhaltliche Funktion mehr. Sie sind sinnentleerte Relikte, die in einem Pantheon zusammengerafft werden. Die wahre Religion des römischen Rechts ist nach Hegel die Religion der Zweckmäßigkeit, die der Macht der *Fortuna publica* dient. Da im römischen Rechtszustand keine gelebte Anerkennung herrscht, ist die Person bloß in Gedanken frei. Damit durchläuft sie die Dialektik des stoischen und skeptischen Selbstbewusstseins, bis sie im unglücklichen Bewusstsein ihre Wahrheit findet. Es hat erfahren, dass im Konzept der abstrakten Personalität vielmehr das Scheitern seiner selbst liegt: Im Verlust seiner selbst als des absoluten Seins verliert es das Absolute, das sich in das Jenseits zurückzieht, – und sich selbst! So kehrt im Religionskapitel nach der Kunstreligion das unglückliche Bewusstsein wieder: „es ist der Schmerz, der sich als

²⁰⁸ PhdG, S. 544.

²⁰⁹ Vgl. PhdG, S. 357.

das harte Wort ausspricht, daß *Gott gestorben ist*.“²¹⁰ Erschien der Triumph des Selbstbewusstseins in der Komödie als sorgloses Glück, verkehrt sich die Leichtigkeit des freien Selbstbewusstseins im unglücklichen Bewusstsein zum Geist der Schwere. Steht das glückliche Bewusstsein am Anfang, stellt das unglückliche Bewusstsein das Ende der Dialektik des freien Selbstbewusstseins dar. Es ist die „Gegenseite und Vervollständigung“ des glücklichen Bewusstseins.²¹¹ Sein Schmerz reicht bis zur Selbstpreisgabe.

Das unglückliche Bewusstsein tritt in Gestalt eines nostalgischen Bewusstseins auf, insofern es über den Untergang der sittlichen Welt trauert. Es weiß um die Größe dieses Verlusts. Das ist gegenüber dem unglücklichen Bewusstsein im Selbstbewusstseinskapitel ein neues Moment. Das nostalgische Bewusstsein entwertet sein eigenes Dasein über die Sehnsucht nach dem Vergangenen, worin es sein wahres Sein sieht. Ist der Glaube an die Wahrheit natürlich-sittlicher Mächte verloren, sprechen die Werke der Kunstreligion nicht mehr – sie sind nur stumme Götzen, leblose Worte, die Spiele und Feste sinnentleerte Vollzüge. Um das übermächtige Einheitsgefühl, das Gefühl kosmischer Geborgenheit zu erleben, bedarf es geistiger Voraussetzungen, die nicht mehr die Unserigen sind. Hegel macht sich darüber keine Illusionen. Darum sind die antiken Kunstwerke gleichsam „vom Baume gebrochene schöne Früchte“, denen doch der Boden fehlt, durch den sie ihr Leben empfangen. Die Philhellenen, die das Land der Griechen mit der Seele suchen, können die Wirklichkeit einer Welt nicht heraufbeschwören, die untergegangen ist: „So gibt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reifen, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit.“²¹² Die Nachgeborenen können sich darum diesen Kunstwerken nur äußerlich annähern, sie können nach Hegel nicht das Leben leben, das dort dargestellt wird, der Umgang mit diesen Kunstwerken ist kein Gottesdienst – und kann es nicht sein. Die Naivität der griechischen Verhältnisse ist unwiederbringlich verloren. Das hatte schon Schiller gesehen: „Sehr viel anders war es mit den alten Griechen. Bey diesen artete die Kultur nicht so weit aus, daß die Natur darüber verlassen wurde. Der ganze Bau ihres gesellschaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunst errichtet; ihre Götterlehre selbst war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neuern Nationen; da also der Grieche die Natur in der Menschheit nicht verloren hatte, so konnte er, außerhalb dieser, auch nicht von ihr überrascht

²¹⁰ PhdG, S. 547.

²¹¹ Ebd.

²¹² PhdG, S. 548.

werden, und kein so dringendes Bedürfnis nach Gegenständen haben, in denen er sie wieder fand. Einig mit sich selbst, und glücklich im Gefühl seiner Menschheit mußte er bei dieser als seinem Maximum stille stehen, und alles andre derselben zu nähern bemüht seyn; wenn wir, uneinig mit uns selbst, und unglücklich in unseren Erfahrungen der Menschheit, kein dringenderes Interesse haben, als aus derselben herauszufliehen, und eine so mislungene Form aus unsern Augen zu rücken.

Das Gefühl, von dem hier die Rede ist, ist also nicht das, was die Alten hatten; es ist vielmehr einerley mit demjenigen, welches wir für die Alten haben. Sie empfanden natürlich; wir empfinden das Natürliche. Es war ohne Zweifel ein ganz anderes Gefühl, was Homers Seele füllte, als er seinen göttlichen Sauhirt den Ulysses bewirthen ließ, als was die Seele des jungen Werthers bewegte, da er nach einer lästigen Gesellschaft diesen Gesang las. Unser Gefühl für die Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit.²¹³ Der Versuch, die Kunstreligion des sittlichen Bewusstseins wiederauferstehen zu lassen, ist also zum Scheitern verurteilt. Die Begegnung der Nachgeborenen mit ihr beschränkt sich auf Gelehrsamkeit, die sie katalogisiert und in der Vorstellung rekonstruiert, aber nicht erneut zum Leben erweckt. Unverkennbar überträgt Hegel das nostalgische Bewusstsein auf die Verhältnisse seiner Zeit – das Bewusstsein des Substanzverlusts. Die Sehnsucht einer romantisch-christlichen Gegenwart nach der griechischen Ursprungsnähe ist ein Widerschein des unglücklichen Bewusstseins in der Gegenwart. Die Formen der Kunstreligion und die Verwüstungen der Welt des Rechts, das stoische und skeptische Selbstbewusstsein kreisen um das unglückliche Bewusstsein als ihre unsichtbare Mitte. Der Rechtszustand, der Stoizismus und Skeptizismus sind Vorstufen des unglücklichen Bewusstseins, an dem sie ihre Wahrheit haben, die Kunstreligion erscheint wieder in der Sehnsucht des nostalgischen Bewusstseins. Als Bewusstsein des Substanzverlusts versammelt das unglückliche Bewusstsein all diese Gestalten wie ein Brennglas in sich. Doch gleichzeitig soll nach Hegel das unglückliche Bewusstsein das Portal des Geistes sein, denn es hat ja als Selbstbewusstsein an sich schon die Struktur des Geistes: die Verdoppelung seiner selbst. Nur ist das unglückliche Bewusstsein noch nicht dazu gelangt, durch die dialektische Vermittlungsbewegung zur Verdopplung seiner selbst in seiner Einheit zu gelangen – zum sich als Geist wissenden Geist. Im nostalgischen Bewusstsein ist das nicht anders. Zwar ist es das wehmütige Bewusstsein des Substanzverlusts, doch vollzieht sich nach Hegel gleichzeitig an ihm die Erinnerungsbewegung des absoluten Geistes, der alle Momente in seiner Totalität zusammenführt. Statt der untergegangenen Kunstreligion nachzu-

²¹³ Friedrich Schiller: *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*. In: Schillers Werke. Weimarer Ausgabe. Bd. 20. Philosophische Schriften. Teil 1, Weimar 1962, S. 430f.

trauern, kommt es vielmehr darauf, in ihnen Formen der Entäußerung des Absoluten zu sehen. Der Rückbezug auf die Kunstreligion birgt so ein anderes Moment in sich, das sich der phänomenologischen Totale enthüllt: die „*Er-Innerung*“ des entäußerten Geistes.²¹⁴ Die Griechenlandssehnsucht, die im Bewusstsein des Substanzverlusts der Gegenwart geschieht, ist so an sich die Bewegung des Geistes, aus seinen äußeren Gestalten in sich zu gehen, zum sich als Geist wissenden Geist zu werden. Das Pantheon der Philosophie, worin der Geist zu sich kommt, versammelt alle diese Geister in sich und begreift sie als Momente der Totalität. Die Formen der Kunstreligion, die Welt des Rechts, das stoische und skeptische Selbstbewusstsein sind Momente, die als Erinnerung im Selbstbewusstsein des Geistes aufgehoben sind, Momente, die alle auf das Bewusstsein des Substanzverlusts bezogen sind. So schreibt Hegel über diese Momente und das erinnernde Selbstbewusstsein des Geistes: „der alle durchdringende Schmerz und die Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewusstseins ist ihr Mittelpunkt und das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs, – die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Gestalten als seine Momente enthält.“²¹⁵ Nicht zurück nach Arkadien soll der Weg zur Versöhnung führen, sondern nur nach vorne ins philosophische Elysium. Die Versöhnung aus dem Geist der Spekulation ist aber ausgeblieben.

e) Gebrochene Versöhnung des religiösen Bewusstseins

Insofern das Selbstbewusstsein sich nun im Verlauf der *Phänomenologie* als geistiges Selbstbewusstsein erfahren hat, scheint die Voraussetzung erfüllt für die Vereinigung mit dem Absoluten. Die Verkehrung des unglücklichen Bewusstseins, das sich als sinnliche Einzelheit gegenüber der harten Unwandelbarkeit des Ewigen begriff, ist überwunden. Damit ist auch der Gegensatz des unglücklichen Bewusstseins getilgt, für das als vergängliche Einzelheit die Unwandelbarkeit stets nur die Unwandelbarkeit des Bewusstseins war, eine Unwandelbarkeit, die daher stets mit Einzelheit tingiert war. Das unglückliche Bewusstsein vermochte nie das Ewige rein zu erfassen und fiel stets auf sich zurück. Im religiösen Bewusstsein der offenbaren Religion stehen die Dinge anders. Es ist nicht mehr einzelnes Bewusstsein, sondern allgemeines Selbstbewusstsein. Es ist darin gefestigt, denn die extremen Haltungen verabsolutierter Subjektivität liegen hinter ihm. Darum ist es auch nicht die Aufspreizung natürlicher Individualität zum Allgemeinen, sondern ein Bewusstsein geistiger Substantialität, das alle Einseitigkeit hinter sich hat – im Tun der religiösen Gemeinde erhebt sich der absolute Geist

²¹⁴ PhdG, S. 548.

²¹⁵ PhdG, S. 549.

zum vorstellenden Selbstbewusstsein, der absolute Geist vollzieht sich gleichzeitig im allgemeinen Selbstbewusstsein der religiösen Gemeinde. Erst diese Komplementärbewegung des Geistes ist über alle einseitigen Standpunkte des Bewusstseins hinaus. So reicht es nicht, wenn sich das Selbstbewusstsein zur Substanz entäußert und den Erscheinungen der Welt einen inneren geistigen Sinn unterlegt. Darin sind der Einbildungskraft und der Schwärmerei nach Hegel keine Grenzen gesetzt – und das Bewusstsein bewegt sich bloß in einem Dunstkreis, der mit den eigenen Wolken verhangen ist. In die Selbstvermittlungsstruktur des Geistes findet sich das Bewusstsein nur ein, insofern es die Entäußerung der Substanz zum Selbstbewusstsein anschaut, wie es sich als Selbstbewusstsein an die Substanz entäußert. In der absoluten Religion vollzieht sich die Entäußerung der Substanz als Menschwerdung Gottes, der zunächst unmittelbar die Gestalt des Selbstbewusstseins hat. In der Offenbarkeit göttlichen Selbstbewusstseins schaut sich das menschliche Selbstbewusstsein an und weiß sich in Einheit mit ihm. Die Offenbarung des absoluten Geistes geschieht in der Anschauung dessen, was er in Wahrheit ist: die Substanz als Subjekt, vorgestellt als Gottmensch. Insofern diese Anschauung den Geist der Gemeinde erfüllt, wird sich darin im Modus des Vorstellens der Geist bewusst. Der Modus des Vorstellens ist allerdings nach Hegel einem begrifflich-strukturierten Selbstbewusstsein nicht angemessen. Ein begrifflich-strukturiertes Selbstbewusstsein erkennt sich erst in der Selbsterkenntnis des Begriffs. In der sinnlich-unmittelbaren Vorstellung des Absoluten ist die gedankliche Durchdringung von Subjekt und Substanz nicht vollständig: „Es ist also in der Verbindung des Seins und Denkens der Mangel vorhanden, daß das geistige Wesen noch mit einer unversöhnten Entzweiung in ein Diesseits und Jenseits behaftet ist. Der *Inhalt* ist der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Charakter, nicht begriffen zu sein, sondern als vollkommen selbstständige Seiten zu erscheinen, die sich *äußerlich* aufeinander beziehen.“²¹⁶ Das Bewusstsein der religiösen Gemeinde erreicht also nach Hegel nicht die spekulative Tiefe, in der sich der Geist als Geist erfasst. Selbst die Innerlichkeit des andächtigen Bewusstseins in der offenbaren Religion erreicht nur eine vorgestellte Versöhnung, nicht ihre erfüllte Gegenwart. In seinem Begreifen und Tun findet das andächtige Bewusstsein sein Absolutes nicht vor, dessen Jenseitigkeit bleibt: „Seine eigene Versöhnung tritt daher als ein *Fernes* in sein Bewusstsein ein, als ein Fernes der *Zukunft*, wie die Versöhnung, die das andere *Selbst* vollbrachte, als eine Ferne der *Vergangenheit* erscheint.“²¹⁷ Das Versöhnungsstreben der offenbaren Religion bleibt nach Hegel auf dem Wege stecken. Seine Philosophie beansprucht für sich, im Konzept

²¹⁶ PhdG, S. 556.

²¹⁷ PhdG, S. 574.

des absoluten Wissens diesen Weg zu Ende gegangen zu sein. Was dabei auf der Strecke bleibt, zeigt die Hegel-Kritik des 19./20. Jahrhunderts auf. Zu den ersten, die Einspruch erhoben, zählt Kierkegaard. Es ist allerdings die Frage, ob er über die gebrochene Versöhnung hinauskommt und hinauskommen will, die Hegel im religiösen Bewusstsein der Gemeinde sieht: „Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewusstsein noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen.“²¹⁸ Das religiöse Bewusstsein behält so in seinem Innersten einen Rest unglückliches Bewusstsein zurück. Kierkegaards Überlegungen zur religiösen Verzweiflung und zur Krise des Religiösen führen solche religiösen Bewusstseinsphänomene aus. Im Bewusstsein des Absoluten konvergieren bei Hegel offenbare Religion und Philosophie. Im Anspruch, begriffliche Selbstexplikation des Absoluten zu sein, integriert Philosophie Religion in sich. Sie ist Rechtfertigung und Vollendung dessen, was an Gehalt in der Religion liegt. Darum will sie den Rest an Entzweiung tilgen und geht auf Weltversöhnung.

Die Totalität des Versöhnungsanspruchs untergräbt sich selbst. In seinem Begehren, das Andere seiner Einheit zu unterwerfen, stellt sich der Begriff dem Anderen unversöhnlich gegenüber. Welt ist, was im Begriff aufgeht. Die Totalität des Versöhnungsanspruchs führt dazu, dass es kein unerfasstes Gegenüber geben darf – auch nicht die Natur. Zwar steht in Hegels *Logik* die Natur für das Andere, doch nicht als sie selbst, vielmehr ist die Natur bloß das „*Andere des Geistes*“.²¹⁹ Der Geist ist das wahre Etwas, von dem die Natur gemäß der Dialektik von Etwas und Anderem ihre Bestimmung empfängt. Das Andere der Natur ist in seinem Sinn darin festgelegt, dass sie als Negatives des Geistes gesetzt ist. Ihr Gehalt soll sich aus der logischen Relation zum Geist erschließen, als sein entäußertes Negatives mit dem Geist identisch sein. In der *Enzyklopädie* begräbt Hegel das Andersein der Natur mit den Worten: „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben.“²²⁰ Von der Natur im alten Sinne als Selbstbewegtes bleibt nichts mehr übrig.²²¹ Natur begibt sich ihrer φύσις. Sie ist bloß Abbild des inneren Bewegungsgesetzes des Geistes, der sich unendlich in ihr spiegelt. In Hegels Geistmetaphysik ist die Natur ihres Ursprungs beraubt. Sie verdankt ihr Sein nicht ihr selbst, sondern wird vom Geist ins Leben gerufen. Im spekulativen Naturbegriff ist das Andere der Natur dem Geist unterworfen. Die Naturbeherrschung der Aufklärung, gegen die sich Hegels Jugendschriften noch wandten, wuchert im Rücken der Geistmetaphysik fort. Die Na-

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ WdL., S. 127.

²²⁰ *Enzyklopädie II*, § 247, S. 24.

²²¹ Aristoteles: *Physik*, II, 192b14ff.

tur verliert ihr Eigenrecht, soll sie vom Geist gesetzt sein, wie Hegel das in der *Enzyklopädie* behauptet: „Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschließen? Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein.“²²² Natur ist folglich der entfremdete Geist, der in sich zurückkehrt. Ihm hilft Hegels spekulative Naturphilosophie, denn sie hebt die Trennung von Natur und Geist auf, sie gewährt dem Geist die Erkenntnis seiner selbst in der Natur. Die Natur ist vollkommen geistdurchwirkt, selbst die Steine läutern sich zum Geist empor: „Die Natur ist aber nur an sich die Idee, daher sie Schelling eine versteinerte, andere sogar die gefrorene Intelligenz nannten; der Gott bleibt aber nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf.“²²³ Die *Enzyklopädie* zeigt so, dass die Andersheit der Natur keine äußerliche Relativität ist, die Natur gerät in den Bann der universellen Identität des Begriffes.

Dass die Andersheit nicht in einem Relationsbegriff aufgeht, wäre gegenüber Hegel zu zeigen. Der Gehalt des Anderen erschließt sich nicht allein aus seiner logischen Funktion; es ist nicht durch sein Etwas vollständig bestimmt. Gegenüber der Logifizierung des Anderen wäre ein anderer Begriff vom Anderen zu entwerfen. Hegels Begriff eines abstrakten Anderen könnte ein phänomenologisches Anderes entgegengesetzt werden – das Andersandere. Im Begriff des Andersanderen liegt, dass es kein logisches Anderes ist. Dabei ist es aber selbst nicht aus dem begrifflichen Bezug zum logischen Anderen entwickelt, sodass es bloß ein Begriffskonstrukt wäre, vielmehr bezieht dieser Begriff seine Rechtfertigung aus der Selbstgegebenheit des Anderen. Der Begriff des Andersanderen resultiert aus einem phänomenalen Befund: der Fremderfahrung. Hierin zeigt sich das Andere als das Neue und Unbekannte, Eigenständige und Inkommensurable, was einem in der Welt begegnet. Der spekulative Begriff des Anderen tilgt dagegen das Andere in seiner Andersheit.

Das Andersandere transzendiert die Bestimmtheit durch das Etwas, auch diejenige durch den Geist als dem wahren Etwas, es ist der Rest von Unbestimmbarkeit, der die Bestimmtheit als immerwährender Schatten begleitet. Vom „Ganz Anderen“ der dialektischen Theologie ist das Andersandere freilich in einer wesentlichen Hinsicht geschieden: Das „Ganz Andere“ besitzt keine phänomenale Ausweisbarkeit. Dagegen geht das Andersandere auf vorurteilsfreie Deskription von Weltbegegnung zurück. Von daher löst sich dort das Andersein der Natur nicht im Beisichsein des Geistes auf, vielmehr erscheint die Natur als das Unverfügbare. Ein

²²² G. W. F. Hegel, op. cit., § 247, Zusatz.

²²³ Ebd.

Phänomen von Unverfügbarkeit ist nach der unübertroffenen Einsicht Kants das Naturschöne, das sich dem begrifflichen Zugriff entzieht. Es widersetzt sich Hegels These von der Komensurabilität von Natur und Geist.

Im Religionskapitel der *Phänomenologie* gibt es vor dem philosophischen Begreifen noch eine letzte Fehlentwicklung: den subjektiven Idealismus. Seinen Hervorgang versteht Hegel hier aus der christlichen Vorstellungswelt. Mit dem Tod des Mittlers stirbt die Abstraktion des Absoluten, das nicht vom Selbst gesetzt ist. Der Untergang dieser Vorstellung erzeugt das Bewusstsein von Gottverlassenheit und Substanzverlust: „Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins, daß *Gott selbst gestorben* ist.“²²⁴ Das Absolute wird stattdessen in das allgemeine Selbstbewusstsein gerückt. Solange es allerdings nichts von sich unterscheidet, ist es bloß die farblose Selbstrepetition des Ich=Ich. Die Gefahr der Rückkehr des Bewusstseins in sich selbst ist Selbstvergottung. Ein Ich, das alles sein will, und doch nichts ist, weil es zu keiner Bestimmtheit gelangt. Ein Ich ohne Substanz, das sich in der Leere des reinen Gedankens immerfort um sich selbst dreht. Zwar hat wahre Spekulation nach Hegel mit der Innerlichkeit des andächtigen Bewusstseins und dem subjektiven Idealismus die Subjektivität der Substanz gemein, doch ist sie zudem die Substantialität des Subjektiven. Darum lautet die Strukturformel des absoluten Wissens bekanntlich: Bei-sich-sein-im-Anderen. Das Andere wird aber getilgt. Es wird als identisch mit dem Begriff gesetzt und ist so ein innerer Unterschied des Begriffs, aber einer, der sogleich wieder aufgehoben wird. Es gibt nur das Andere des Begriffs, nicht das Andere an sich selbst. Das Skandalon bleibt: Die Subjektivität des Begriffs soll die Objektivität der Welt ins Sein rufen. Außerhalb der Herrschaftssphäre des Begriffs existiert dann nichts mehr. In Hegels Welt ist alles schon gedeutet. Der Versöhnungsgestus von Hegels Philosophie hat also blinde Flecken. Ohne sich ins Andere und Einzelne zu versenken, vermag sie die Krisis des unglücklichen Bewusstseins nicht aus der Welt zu schaffen.

²²⁴ PhdG, S. 572.

III. Das unglückliche Bewusstsein in der Ästhetik

1. Historische Züge des unglücklichen Bewusstseins

Die historische Situierung des unglücklichen Bewusstseins ist in Hegels Jugendschriften begründet, in denen Hegel Geschichtsphilosophie betreibt in gesellschaftskritischer Absicht. Er entwickelt gleichsam eine Pathogenese moderner Entzweiungen. Das Aufkommen des unglücklichen Bewusstseins geschieht im Zuge der Entwicklung zur modernen christlichen Welt. Es ist mit dem Schicksal der jüdischen und christlichen Religion verknüpft, in deren geschichtlicher Wirklichkeit es zur Entzweiung des Menschen von sich und der Welt kommt. Der harmonische Weltzustand der Griechen geht verloren und es folgt ein Fremdwerden der Welt. Das Subjekt ist kein rechter Lebensbürger mehr, sondern auf Erden ein Gast, der seine wahre Heimat in der Transzendenz weiß. In der *Geist des Christentums und sein Schicksal* schildert Hegel, wie das jüdische Volk im Dienst eines absolut erhabenen Gottes aus dem Kreis der Natur heraustritt, denn gegenüber den Geboten des einen Gottes wird die Natur zu etwas gänzlich Unheiligem. In der Naturentfremdung und im Herr-Knecht-Verhältnis gegenüber einem fremden Gott sieht der junge Hegel das Unglück der jüdischen Religion. Doch auch das Christentum erreicht jene Versöhnung nicht, die es im Ideal der Liebe entwirft. Stattdessen hat die christliche Kirche innerhalb des Gegensatzes von Gott und Leben „vor- und rückwärts den Kreis durchlaufen, aber es ist gegen ihren wesentlichen Charakter in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden; und es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können.“²²⁵ So entwickelt Hegel schon früh eine Geschichtsphilosophie, an deren Anfang ein Zustand schlichter Einheit steht, die dann eine Reihe zerrissener Verhältnisse durchläuft auf ein Telos hin, an dem sich die Einheit auf höherer Ebene vollzieht – als Versöhnung der klaffenden Gegensätze, unter denen Hegels Gegenwart leidet. Unübersehbar ist hier der Einfluss des triadischen Geschichtsmodells, das Schiller in *Über naive und sentimentalische Dichtung* vorzeichnet, wo die Entfremdung des modernen Lebens die zweite Stufe darstellt auf dem Weg von Arkadien, wohin die Menschheit nicht zurück kann, nach Elysium, ein Ideal, das die Menschheit im Kulturzustand niemals ganz erreichen, sondern dem sie sich nur unendlich annähern kann: der Kampf der Gegensätze im Menschen käme hier zur Ruhe, die Neigung vereinigte sich mit dem Gesetz, der Schönheit in sittlicher

²²⁵ I, S. 418.

Gestalt.²²⁶ Der junge Hegel teilt noch Schillers ästhetische Utopie, die er zum einen auf die schönen Verhältnisse der griechischen Sittlichkeit in die Vergangenheit, zum andern im *Ältesten Systemfragment* mit dem Ideal einer Vernunftmythologie, die als sinnliche Volksreligion auftreten soll, in die Zukunft projiziert. In der Jenaer Zeit gibt Hegel die ästhetische Utopie auf und überführt das Einheitsideal in die Totalität systemischer Abstraktion. Grundzüge seiner Geschichtsphilosophie bleiben erhalten, so die Stellung der jüdischen und christlichen Religion als Phasen der Entzweiung, deren endgültige Aufhebung erst die Philosophie leistet. Die historische Dimension des unglücklichen Bewusstseins, die ja auch in der *Phänomenologie* aufscheint, führt Hegel in seinen Vorlesungen aus, namentlich in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Von hier aus findet dann die historische Dimension des unglücklichen Bewusstseins Eingang in Hegels *Ästhetik*, die freilich auch eine aktuelle zeitkritische Ebene hat, etwa die Kritik des romantischen Ironiebegriffs und die Beschreibung der schönen Seele. So liegt Hegels Geschichtsphilosophie dem Konzept seiner *Ästhetik* zugrunde. Die Kunst ist eingebettet in den weltgeschichtlichen Prozess, den der Geist durchläuft, um sich in seiner Wahrheit zu finden: der Totalvermittlung von Vernunft und Wirklichkeit, der nichts mehr fremd gegenübersteht. Die Selbstdurchdringung des Geistes in Natur und Geschichte ist das absolute Wissen. In der schönen Humanität der griechischen Verhältnisse konnte die Selbstentfaltung des Geistes kein Genügen finden. Die Einfachheit der griechischen Sittlichkeit war noch unentwickelt. Ihr fehlte die Beziehung auf das andere Moment des absoluten Geistes, die Subjektivität. Mit dem Christentum kommt das Extrem des innerlichen und fürsichseienden Selbstbewusstseins zur Entfaltung. Die Freiheit des Subjekts ist das Prinzip der modernen Welt. Konkret äußert es sich in Moralität und Gewissen, in der Liebe, dem Romantischen und der Hoffnung des Individuums auf „ewige Seligkeit“.²²⁷ Die Aufgabe, die an sich seiende Existenz des sittlichen Geistes mit der Innerlichkeit seines Fürsichseins zu vermitteln, übernimmt schließlich das absolute Wissen der Philosophie. In ihr kulminiert nach Hegel der Prozess der Weltgeschichte. An das geschichtsphilosophische Schema Hegels knüpfen sich die Kunstformen an: Die schöne Sittlichkeit in der griechischen Kunstreligion gibt das Leitbild für die klassische Kunstform ab. Ihr Ideal ist das Ideal des Kunstschönen überhaupt: die harmonische Durchdringung von Sinnlichkeit und Geistigkeit, die ruhige Schönheit der sittlichen Individualität. Den vollendeten Ausdruck findet das Ideal in den griechischen Götterstatuen, deren körperhafte

²²⁶ Friedrich Schiller: *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*. In: Schillers Werke. Weimarer Ausgabe. Bd. 20. Philosophische Schriften. Teil 1, Weimar 1962, S.438 und 472.

²²⁷ Vgl. GdR, § 124, S. 233.

Gestalt durchbildet ist von der ewigen Ruhe und heiteren Gefasstheit des Geistes: „Dadurch ward die klassische Kunst die begriffsmäßig Darstellung des Ideals, die Vollendung des Reichs der Schönheit. Schöneres kann nicht sein und werden.“²²⁸ Winkelmanns Vision von der „edlen Einfalt“ und „stillen Grösse“²²⁹ griechischer Götterstatuen steht hier Pate; die Vollendungsgestalt des Ideals ist der im Moment gefrorene Geist. Das Körperliche wird ins Geistige geläutert, geht ein in die unbewegte Bewegtheit des Geistes. In der Meerestiefe des in sich ruhenden Geistes wüten die Stürme des Lebens nur an der Oberfläche. Hegel teilt die Selbstapothese des Menschen, der sich getragen glaubt von der Eigenmacht und dem Selbststand des Geistes. Gegen solche Omnipotenzfantasien des Geistes hat man spätestens seit der Aufklärung unter Berufung auf Natur, Leben, Körper und Konkretion Einspruch erhoben.

Die christliche Moderne gibt das Grundprinzip der romantischen Kunst vor: die Innerlichkeit der Subjektivität, den unendlichen Wert der einzelnen Subjektivität. Ihr Grundton ist das schmerzliche Bewusstsein des Substanzverlustes, das Erlösungsstreben des einzelnen Subjekts. Insofern sie das von der Substanz abgefallene Extrem der Subjektivität darstellt, wirft romantische Kunst den ganzen Gestaltenkreis der Besonderheiten auf, auch das Hässliche, die Sünde und das Böse, das zerrissene, haltlose und in sich verhärtete Subjekt –: die Charaktere des unglücklichen Bewusstseins.

Die Stärken der Hegelschen Ästhetik liegen auf der inhaltlichen Seite, der Bewältigung großer Stoffmassen und ihrer geistigen Durchdringung. Anders Kants Ästhetik, die eher als eine Formästhetik auftritt und in der die ästhetische Erfahrung im reflexiven Angeregtheit des Gemüts angesichts eines ästhetischen Phänomens besteht, ohne dass dieser Gegenstand auf den Begriff gebracht werden könnte, einem sinnlichen oder moralischen Interesse unterworfen wäre. Darin besteht der Sinn des interesselosen Wohlgefallens bei Kant.²³⁰ Hegels Ästhetik ist keine Formästhetik, sondern eine Ausdrucksästhetik, in der die jeweiligen Kunstformen und Gattungen dem Ideal der Kunst zugeordnet werden: dem adäquaten Ausdruck geistiger Gehalte in sinnlicher Gestalt. Kunstwerke sind nach Hegel nicht bloß ein wohlgefälliges Spiel mit Formen, vielmehr sind sie Darstellung geistiger Inhalte. Die Kunst bringt die Wahrheiten des Geistes zur Anschauung, die ewigen Interessen und Leidenschaften in der Brust des Men-

²²⁸ *Ästhetik II*, S. 127f.

²²⁹ Vgl. Johann Joachim Winckelmann: *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst*. In: Johann Joachim Winckelmann: *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*. Hrsg. von Walther Rehm und mit einer Einleitung von Hellmut Sichtermann. Berlin 1968, S. 45.

²³⁰ Gegen die Reduktion von Kants Ästhetik auf eine bloße „Arasbeskenästhetik“. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen ⁶1990, S. 52ff.

schen, seine Vorstellungen vom Göttlichen.²³¹ In ihrer Funktionsbestimmung als sinnlicher Ausdruck geistiger Bewusstseinslagen ist Kunst nach Hegel ein Schlüssel zu den Anschauungen und Vorstellungen von Völkern. Insofern sich in der Kunst das Selbstverständnis einer Epoche widerspiegelt, geben Kunstwerke Auskunft über den Stand ihrer Zeit in der Geschichte des Geistes. Gleichzeitig üben sie eine wichtige Funktion im kulturellen Selbstvergewisserungsprozess unterschiedlicher Epochen aus.²³² Da Kunstwerke geistige Gehalte nur zur sinnlichen Erscheinung bringen, treten sie bekanntlich nach Hegel im historischen Selbstexplikationsprozess des Geistes zurück, sobald eine andere Form des Wissens das Absolute angemessener erfasst: die Philosophie. Da das philosophische Denken nach Hegel vom Schein der Sinnlichkeit gereinigt ist, insofern es im reinen Äther des Gedankens die Selbstbewegung der Begriffe nachvollzieht, soll es hier zur absoluten Identität von Begriff und Gegenstand kommen. Gegen den Totalitätszwang des Begriffs kommt es aber im 19./20. Jahrhundert in verschiedenster Gestalt zu Recht zur Rehabilitierung der Ästhetik, die das Eigenrecht des Ästhetischen gegenüber seiner Integration in die Philosophie geltend macht, die den Funktionsverlust der Kunst als Form der Selbsterfahrung und Weltbegegnung, Hegels „Ende der Kunst“, widerruft. Die Geschichtsphilosophie des Hegels, der sein System entwickelt hat, weist der Kunst einen Platz im teleologischen Selbstverobjektivierungsprozess des Geistes in der Geschichte zu, an dessen Ende das objektive Bewusstsein des Geistes von sich als Freiheit stehen soll. Das ist der Fortschrittsglaube Hegels. Dass die Entwicklung moderner Gesellschaften die Entfaltung der Freiheit in die Unfreiheit einer durchorganisierten Gesellschaft zu verkehren droht, hat Hegel nicht mehr gesehen. Was er aber gesehen hat, ist die Geschichtlichkeit der Kunst. Insofern Kunst Ausdruck ihrer Zeit ist, gehen die Stationen des Weltgeistes in sie ein. Darum finden sich in der Kunst die historischen Züge des unglücklichen Bewusstseins wieder. In Epochen allgemeinen Unglücks bringt die Kunst dieses unglücklichen Bewusstsein zur Anschauung. So stehen Kunst und die geschichtliche Bewusstseinslage einer Gesellschaft in einem untergründigen Korrespondenzverhältnis.

Epochen des unglücklichen Bewusstseins, auf die er auch in der *Phänomenologie* anspielt, sind für Hegel das Römische Reich, die jüdische Religion, das christliche Mittelalter und die Romantik. Das Römische Imperium zertritt die schönen Verhältnisse der griechischen Kultur. Der abstrakte Staat des Römischen Reiches unterwirft die Individuen einem einzigen Zweck: der Herrschaft der Welt. Die *Fortuna publica* ist auf dem Unglück des Individuums errichtet,

²³¹ Vgl. *Ästhetik I*, S. 20f.; für die Poesie besonders *Ästhetik III*, S. 239.

²³² Vgl. zur Kunst als Wahrheitsvermittlung und Weltorientierung Annemarie Gethmann-Siefert: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*. Bonn 1984.

das zur Selbstpreisgabe verhalten wird. So geschieht das historische Auftreten des unglücklichen Bewusstseins in der römischen Welt: „Dadurch, daß es der Zweck des Staates ist, daß ihm die Individuen in ihrem sittlichen Leben aufgeopfert werden, ist die Welt in Trauer versenkt, es ist ihr das Herz gebrochen, und es ist *aus* mit der Natürlichkeit des Geistes, die zum Gefühle der Unseligkeit gelangt ist.“²³³ Kein sittliches Band hält die Individuen mehr zusammen, der Staatsorganismus zerfällt in die abstrakte Allgemeinheit der Herrschaft und die Individuen als bloße Rechtsperson eines abstrakten positiven Rechts, das keines der Sittlichkeit mehr ist, sondern bloß eines des Eigentums.²³⁴ Wie das sittliche Band unter den Individuen zerreißt, ist die Willkür der Macht und die Selbstsucht des einzelnen Individuums entfesselt. Die Exzessivität der Macht flammt auf. Eine Welt, in der die schöne Sittlichkeit zertrümmert ist, eignet sich nicht als Gehalt des Kunstideals. So ist auf dem Fundament der römischen Welt eine andere Kunstart entstanden, die charakteristisch für die römische Welt ist: die Satire.²³⁵ Die Satire ist Entlarvung gesellschaftlicher Missstände, sie prangert eine Wirklichkeit an, die hinter dem Ideal weit zurückfällt. Daher ist sie für Hegel die „prosaische Auflösung des Ideals“.²³⁶ Im Stand allgemeiner Unfreiheit entstehen Geisteshaltungen, die sich vor den verächtlichen politischen Verhältnissen zurückziehen: das stoische und skeptische Selbstbewusstsein. Im Bewusstsein innere Tugendhaftigkeit und realer politischer Ohnmacht bleibt nur Spott für das Sittenverderbnis der Zeit: „Ein edler Geist, ein tugendhaftes Gemüt, dem die Realisation seines Bewusstseins in einer Welt des Lasters versagt bleibt, wendet sich mit leidenschaftlicher Indignation oder feinerem Witz und frostigerer Bitterkeit gegen das vor ihm liegende Dasein und zürnt oder spottet der Welt, welche seiner abstrakten Idee der Tugend und Wahrheit direkt widerspricht.“²³⁷ Das selbstbewusste, innerliche freie Subjekt findet in sittlich verwüsteten, unfreien gesellschaftlichen Verhältnissen in der Satire seine Ausdrucksform. Die Satire ist *die* Kunstform der römischen Welt. Und dass sie nach Hegel die Kunstform einer zerrissenen Welt ist, gibt auch uns Heutigen zu denken. Die literarische Gattung der Satire ist mit der römischen Welt nicht untergegangen. Sie hat den Niedergang der römischen Welt überdauert. In der modernen Welt ist sie wieder heimisch geworden. Schließlich entringt sich der Geist seiner Verendlichkeit in der römischen Religion der Zweckmäßigkeit, deren Gipfel der Gottkaiser ist, deren Zweck der römische Staat ist – die

²³³ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 339.

²³⁴ Vgl. *PhdR II*, S. 178.

²³⁵ *Ästhetik II*, S. 123ff. Im Religionskapitel der *PhdG* fasst Hegel den Übergang als Emanzipation des verständigen Selbstbewusstseins gegenüber den sittlichen Gehalten der griechischen Kunstreligion. Im verständigen Selbstbewusstsein kommt es zur ihrer Auflösung.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Ebd. S. 122f.

Macht. Aus der Verzweiflung der Endlichkeit, wohin die politische Religion des römischen Reiches führte, zieht sich der Geist in Hegels Konstruktion der Geschichte in die reine Abstraktion zurück. Der Schmerz einer verendlichten, gottverlassenen Welt gebiert die Sehnsucht nach einer Religion, wo der Geist in seiner Unendlichkeit bei sich selbst ist. Dazu neigt der Geist das Natürliche und Endliche, trennt sich als Selbstbewusstsein vom Weltlichen. Das neue Prinzip des Geistes erkannt zu haben, verleiht dem jüdischen Volk nach Hegel eine Schlüsselstellung für den Gang des Weltgeistes: „Diese Bestimmung der Zucht in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, der Sehnsucht über diesen Zustand des Inneren hinaus ist anderwärts als in der eigentlichen römischen Welt zu suchen; sie gibt dem *jüdischen Volke* seine welthistorische Bedeutung und Wichtigkeit, denn aus ihr ist das Höhere aufgegangen, daß der Geist zum absoluten Selbstbewusstsein gekommen ist, indem er sich aus dem Anderssein, welches seine Entzweiung und Schmerz ist, in sich selbst reflektiert.“²³⁸ So äußert sich in den Psalmen Davids und bei den Propheten die Sehnsucht nach Gott und der Schmerz dafür, dass die Seele nicht makellos ist. Die jüdische Kunst ist eine Kunst der Erhabenheit, denn gegenüber dem allmächtigen Gott, dem Schöpfer der Welt, ist das Lebendige nichtswürdig und verschwindend.²³⁹ Gott thronet über der Welt, von ihm kann es kein Bild geben, seinen Namen darf man nicht aussprechen. Mit nichts in der Welt vergleichbar zu sein, ist die Erhabenheit Gottes. Er ist das schlechthin Übergroße und Übermächtige. Wie der erhabene Gott zum Ideal der jüdischen Kunst aufsteigt, wird die Welt freilich entgöttert. Das Leben ist profanisiert. Das Daseingefühl des Menschen ist bestimmt von der Bedeutungslosigkeit seiner Existenz gegenüber einem fernen Gott, der sich stets vor dem Zugriff in die Transzendenz entzieht. Das Verhältnis des Menschen zu Gott macht nach Hegel den zentralen Inhalt der jüdischen Kunst aus, namentlich in den Psalmen: Es ist das seiner Unwürdigkeit gegenüber Gott, die Angst vor seiner Strafe, das Leiden an der Kläglichkeit der Existenz, das Anrufen Gottes aus Seelennot.

Die romantische Kunst ist nach Hegel die Kunstform des christlichen Abendlandes. In Hegels Totalperspektive auf kulturhistorische Entwicklungen verschmelzen die Differenzen zwischen Mittelalter und romantischer Moderne auf ein gemeinsames Grundprinzip: die Innerlichkeit des Subjekts. Das hat für die romantische Kunst Konsequenzen, die Malerei, Musik und Poesie zur Blüte treibt, um ihrem Prinzip zum Ausdruck zu verhelfen. Im Hintergrund steht die gebrochene Weltgewissheit des christlichen Abendlandes, wo ein innerliches Gemüt seine Weltlichkeit abwertet, um sich einer höheren Welt des Glaubens oder des Ideals zu ergeben.

²³⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 388.

²³⁹ Vgl. *Ästhetik I*, S. 478ff.

Eine Konstante zwischen Mittelalter und romantischer Moderne bildet nach Hegel das Rittertum. Liebe, Ehre und Treue als Ideale des Rittertums sind in der romantischen Moderne noch präsent; die romantischen Jünglinge mit ihren hehren Zielen karikiert Hegel als die „neuen Ritter“.²⁴⁰ In der romantischen Moderne lebt tatsächlich eine Mittelaltersehnsucht auf, das Mittelalter wird als Ort tapferer Ritter, schöner Jungfrauen und treu Liebender verklärt. Von der Wiederentdeckung des Mittelalters gibt es genug Spuren in der romantischen Literatur, etwa Friedrich de la Motte-Fouqués *Undine* oder Eichendorffs Lyrik, Novalis Aufsatz *Die Christenheit und Europa*, Wackenröder und Tieck, das romantische Märchen. Zu den historischen Formen des unglücklichen Bewusstseins im christlichen Abendland gehören in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte und Religion vier Gestalten, die Hegel schon im unglücklichen Bewusstsein der *Phänomenologie* verarbeitet hat: die Kreuzfahrer, mönchische Askese, Gehorsam unter die kirchliche Herrschaft und die pietistische schöne Seele. Nicht nur verleitete der Glaubenseifer die Christen zu gewaltigätigen Bluttaten, sondern sie fanden nicht, was sie suchten. Statt der Leibhaftigkeit des Göttlichen fanden sie nur das leere Grab, die Vergänglichkeit des sinnlichen Diesseits. Ihr Unglück war, die Vereinigung von Endlichkeit und Ewigkeit statt im Geist bei sich selbst, in einem äußerlichen, sinnlichen Gegenstand zu suchen.²⁴¹ Die Kirche freilich festigte ihre weltliche Herrschaft und verhielt den Menschen zu Knechtschaft, sie unterwirft den Menschen einem äußerlichen Prinzip der Religion, einem unversöhnten Jenseits, sodass der Mensch sein Wahres außer sich selbst weiß: „In allem, was menschlich heißt, allen Trieben, Verhältnissen in Beziehung auf Familie, Tätigkeit und Staatsleben ist die Entzweiung hineingesetzt, und das Nichtbeisichsein des Menschen ist das Prinzip. Der Mensch ist in Knechtschaft überhaupt in allen diesen Formen, und alle diese Formen gelten als nichtige, unheilige, und er ist, indem er in denselben ist, wesentlich ein Endliches, ein Entzweites, [so] daß dieses ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes sei.“²⁴² Dem unfreien Einzelnen bleibt das irdische Leben ohne Erfüllung, die Seligkeit sucht er im Jenseits. Eine Extremform dieser jenseitsorientierten Heilssuche ist das Mönchstum, das die radikale Verneinung der weltlichen Existenz vollzieht. Es ist solch ein negatives Verhältnis gegen sich und das Leben, auf das Hegel im unglücklichen Bewusstsein der *Phänomenologie* anspielt, namentlich beim elenden Bewusstsein, das einen verzweifelten Aufhebungskampf gegen sich selbst führt. In seinen Vorlesungen benennt er es konkreter als

²⁴⁰ *Ästhetik II*, S. 219.

²⁴¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 471f.

²⁴² *PhidR II*, S. 332.

„mönchische Abstraktion“.²⁴³ Die Knechtschaft des Geistes unter der starren Objektivität einer kirchlichen Weltherrschaft und im Mönchstum ist ein Extrem, in das sich die christliche Religion verkehrt, zu deren Wiederherstellung und Rechtfertigung nach Hegel das begriffliche Denken der Philosophie antritt, das andere Extrem ist die abstrakte Subjektivität, ein Höchstmaß an Subjektivität, das zu keiner inhaltlichen Erfüllung gelangt.²⁴⁴ Historische Erscheinungsform dieser abstrakten Subjektivität ist für Hegel der Pietismus. Auf ihn fokussiert er in seinen Vorlesungen die Kritik am übersteigerten Subjektivismus und der Gewissensethik, wie er sie ja schon in der *Phänomenologie* an den Gestalten des scheiternden vernünftigen Selbstbewusstseins und der schönen Seele durchführt. In seinen *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* ist für ihn der Pietismus hinsichtlich der abstrakten Subjektivität die „Spitze dieser Subjektivität“.²⁴⁵ Insofern das Gute keine objektive Bestimmtheit erhält, bleibt es ein Abstraktum, das seinen Inhalt aus der Willkür und zufälligen Neigungen der Subjektivität erhält. Das freie Subjekt entwickelt seine Wahrheit nicht zu vermittelter Objektivität, sondern spinnt sich die Bestimmungen des Guten und Bösen zurecht in dem Wissen, dass er Herr darüber ist: „Dies ist ein inneres Weben in sich, das Heuchelei, höchste Eitelkeit sein kann als auch mit ruhigen, edlen, frommen Bestrebungen zusammen. Es ist das, was man das fromme Gefühlsleben nennt, worauf der *Pietismus* sich auch einschränkt, der keine objektive Wahrheit anerkennt, gegen die Dogmen, den Inhalt der Religion sich gewendet hat, der zwar auch noch beibehält eine Vermittlung, Beziehung auf das Christentum, aber diese Beziehung soll im Gefühl, in der inneren Empfindung bleiben.“²⁴⁶ In den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* ist es hauptsächlich der Hang zur Grübelei, die peinliche Selbstbeobachtung und die permanente Beschäftigung mit sich selbst, die für Hegel selbstquälerische Züge trägt, so sehr, dass viele lieber aus der subjektiven Unbestimmtheit in die Autorität der katholischen Kirche flüchten.²⁴⁷ Der Pietismus leidet wie alle Extremformen von Subjektivität an der Tatsache, dass er sich selbst allen objektiven Halts beraubt und so leicht ins Trudeln gerät. Es ist nicht leicht, sich auf der Spitze der Subjektivität zu halten, wenn man sich so weit vom Boden der Wirklichkeit entfernt hat. Die innere Logik des Scheiterns an sich selbst, wie es im übersteigerten Subjektivismus stattfindet, zeigt die *Phänomenologie* auf. Festzuhalten bleibt, dass der subjektive Idealismus und der Pietismus konkrete historische Formen sind, in denen Hegel seine ärgsten Widersacher sieht. Im Widerstreit dagegen entfaltet sein Denken eine Apo-

²⁴³ Ebd., S. 331.

²⁴⁴ PhidR II, S. 338f.

²⁴⁵ Ebd. S. 334f.

²⁴⁶ Ebd. S. 335.

²⁴⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 505.

logie der Objektivität – und droht am Ende den Einzelnen zu verraten. Darum wird nach Hegel noch einmal das Denken der Subjektivität in Gestalt Kierkegaards seine historische Stunde bekommen. Im Hintergrund von Kierkegaards christlichem Existentialismus macht sich in gewisser Weise sein pietistisches Elternhaus bemerkbar. Kierkegaards Überwindungsversuch des riesenhaften Erbes Hegels bringt zwar den Existentialismus auf die Bahn, fällt aber selbst, bei aller berechtigten Kritik an Hegel, letztendlich in den Subjektivismus zurück. Das Spannungsverhältnis von vernünftig-sittlichem Objektivismus und existentieller Unvertretbarkeit des subjektiven Einzelnen ist nicht aufgelöst. Für Hegel indes steht fest: Die christliche Moderne ist nicht der Boden des Glücks. Das geht in die romantische Kunstform ein. Sie legt Zeugnis ab von der Zerrissenheit des neuen Prinzips der Subjektivität.

2. Die Zerrissenheit der romantischen Kunst

a) Grundprinzip der romantischen Kunst

Die romantische Kunstform zerreißt die Harmonie von innerer Bedeutung und äußerer Gestalt, wie sie das Charakteristikum des klassischen Kunstideals ist. Stattdessen reflektiert sich der Geist in sich und gibt das äußere preis. An der Einkehr des Geistes bei sich selbst hat die romantische Kunstform ihr Grundprinzip. Der Rückzug des Geistes in sein Reich hoherer Idealität löst die Sinnenwelt aus der strengen Verklammerung mit dem Geistigen, die in der klassischen Kunst herrscht. Wie das Prinzip der Subjektivität sich ausformt, über das äußerliche hinausgeht und ihm gleichgültig gegenübersteht, ist die Klammer des klassischen Schönheitsideals gebrochen: die Wirklichkeit öffnet all ihre Kammern, es kommen Gestalten hervorgekrochen, die von der Sonne des klassischen Schönheitsideals verbrannt worden wären: das Kuriose und Wunderliche, Verschrobene und Eigensinnige, das Hässliche, ja selbst das Böse. Der Zenit der Schönheit ist damit freilich laut Hegel überschritten. Hegel hält am klassizistischen Schönheitsideal fest, insofern die klassische Kunst die Vollendung des Schönen darstellt: „Schöneres kann nicht sein und werden.“²⁴⁸ Das bruchlose Einverständnis der griechischen Kultur mit sich selbst kennt die christliche Anschauung nicht mehr, die der romantischen Kunstform zugrunde liegt. In der Passionsgeschichte hat sie die Trennung der göttlichen Substanz in sich selbst: die Menschwerdung Gottes, der Schmerz der Entzweiung und der Tod, Auferstehung und gebrochene Versöhnung aus tiefster Trennung heraus. Die

²⁴⁸ *Ästhetik II*, S. 128. Vgl. hierzu Karl Heinz Bohrer: *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt a. M. 1989, S. 180; gegen die Verpflichtung Hegels auf das klassizistische Schönheitsideal Annemarie Gethmann-Siefert: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*. Bonn 1984; S. 285ff.

Oberflächlichkeit der klassischen Kunst ist hier entwickelt in die Gegensätze, aus denen die vertiefte Einheit entsteht. Die Trennung des einzelnen Subjekts von der Substanz zieht sich durch die romantische Kunst. Versöhnung kennt sie nur noch als religiöse Verklärung der Schmerzen, als „das Lächeln durch Tränen.“²⁴⁹ Insofern sie aber die von ihrem Einheitsgrund abgefallene menschliche Subjektivität darstellt, kommen in der romantischen Kunst alle Formen subjektivistischer Selbstverfehlung zum Ausdruck. Sie manifestiert „die Verhärtung des Subjekts in sich als abstrakte Persönlichkeit gegen das Sittliche und Absolute, die Sünde und das Böse sowie das Verhasen der subjektiven Innerlichkeit in sich, die Zerrissenheit, Haltlosigkeit, überhaupt den ganzen Kreis der Entzweigungen, welche innerhalb ihrer das Unschöne, Häßliche, Widrige nach der sinnlichen Seite und geistigen Seite hereinbringen.“²⁵⁰ Die romantische Kunstform misst also den Kreis existentieller Selbstentzweigung aus, sie wirft ein Pandämonium scheiternder Subjektivität an die Wand. Da es in der Kunst nach Hegel auf den Gehalt ankommt, so liegt in der romantischen Kunst eine unermessliche Breite an Dokumenten menschlicher Selbstbegegnung und Welterfahrung. Darum spielt Kunst eine zentrale Rolle im Prozess menschlicher Selbstvergewisserung, ist ein Akt der Selbstverständigung des Menschen.

Im Mittelpunkt der romantischen Kunst steht ein Subjekt, das aus sich heraus lebt. Seine Identität weiß es in der Innerlichkeit des Geistes, nicht in der sittlichen Bestimmung, aus der heraus es lebt, die es fortträgt und für die es stirbt. Woran es seine Identität hat, sucht das romantische Subjekt, indem es den Weg nach Innen antritt. So kommen alle Gefühle, Sehnsüchte, Ängste, Träume, Hoffnungen, die ganze unendliche Vorstellungswelt in den Darstellungsbereich der romantischen Kunst. Das Subjekt, das sie schildert, muss erst zu sich finden – es ringt um Versöhnung mit sich, strebt nach Erlösung im Göttlichen. Erreicht es die innere Wahrheit, bleibt nur noch, die wirkliche Welt danach zu gestalten. Da aber die Wirklichkeit schon gestaltet ist, das Subjekt mit seiner inneren Wahrheit auf vorstrukturierte Welt trifft, ist hiermit eine Konfliktlinie der romantischen Kunst vorgezeichnet. In der romantischen Kunst gibt es jedenfalls ein platonisches Rumoren im Untergrund. Die Zwei-Welten-Theorie des Platonismus wird von ihr fortgeführt: den Aufschwung des Gemüts zur wahren Welt des Geistes, seine Abkehr von der kläglichen Wirklichkeit. Permanent setzt sich dadurch das Subjekt der Gefahr aus, sich an Abstraktionen des Geistes zu verlieren, deren Gemeinsames ein weltloses Ideal ist: „Die Abstraktion bestand hier darin, daß sich das Gemüt vom Weltlichen, Natürlichen und Menschlichen als solchem, auch wenn dasselbe sittlich und

²⁴⁹ *Ästhetik I*, S. 209; *II*, S. 133ff.

²⁵⁰ *Ästhetik II*, S. 24f.

dadurch berechtigt war, aufopfernd in sich zurückzog, um sich nur in dem reinen Himmel des Geistes zu befriedigen.²⁵¹ Das geschieht in religiöser Mystik, Frömmerei und Märtyrertum. Angesichts der Gewaltigkeit gegen das Leben, die das Märtyrertum im Dienste des Heiligen nicht selten an Tag legt, kann einem nur unheimlich werden. Es will den Himmel gewinnen und gibt dafür die Welt auf. Aus dem Sturz in den existentiellen Abgrund soll ihm die Aufahrt zum Himmel widerfahren. Dass eine Existenzform, die im Vernichtungskampf gegen sich selbst oder andere steht, zu den verzweifeltsten Gestalten des unglücklichen Bewusstseins gehört, hat Hegel auf abstrakter Ebene in der *Phänomenologie* dargetan. In der *Ästhetik* unterscheidet er zwei Stufen des Märtyrertums: religiöse Askese und Fanatismus.²⁵² Wütet die religiöse Askese nur gegen die eigene Leiblichkeit oder übt sich in heroischer Duldung von Leid, dehnt der religiöse Fanatismus seine Feindschaft gegen das Unheilige auf die Mitwelt aus. In seinem frommen Eifer zerreißt er die Bande der Liebe, der Freundschaft, der Familie, des Berufs und des Staates. Die Gewalt der Abstraktion zeigt sich hier nach Hegel in einer ihrer abstoendsten Formen. Schön ist an dieser Gewaltsamkeit gegen das sittliche Leben nichts mehr. Vielmehr ist die Zertrümmerung dessen, was dem sittlichen Menschen heilig ist, grässlich. Je größer die Entsagung ist, je stärker der Schmerz der geopferten Liebe ist, desto näher glaubt sich das fanatische Bewusstsein dem Ziel. Es hat sich in ein fürchterliches Paradox manövriert: Je stärker die Bindungen an das Leben, desto wichtiger wird es, sie zu zer schlagen, um sich so der überweltlichen Seligkeit zu vergewissern. Wer dem Leben am meisten zugetan ist, muss am härtesten gegen sich selbst kämpfen; wer ein Herz besitzt, das der Welt viel zu geben hat, muss in sich den furchtbarsten Widerstreit entfachen, um die eigene Natur zu verleugnen. Das fanatische Bewusstsein schlägt einen existentiellen Irrweg ein: In letzter Konsequenz führen seine selbstquälerischen Bemühungen ins Scheitern – ein selbstgeschaffenes Scheitern. Der Märtyrer sucht den Himmel und findet die Hlle.

b) *Liebesideal*

Man kann Hegel viel vorwerfen, nicht aber, dass er zu den Schwärmern seines Fachs gehört. Sein Wirklichkeitssinn schlägt sich auch in der Betrachtung der Liebe nieder. Schon der junge Hegel rückt von der Liebe als Vereinigungsmacht ab, weil er die Instabilität und Weltlosigkeit der absoluten Liebe erkannte. Die Romantik kultiviert dieses Liebesideal –: eine Liebe bis in den Tod. Das mittelalterliche Epos *Tristan und Isolde*, Shakespeares *Romeo und Julia*, Goe-

²⁵¹ *Ästhetik II*, S. 195.

²⁵² Ebd. S. 161ff.

thes *Werther* sind unsterbliche Figuren der Liebe über das Leben hinaus. An der Liebe findet romantische Kunst ihren wahrhaft schönen Gehalt. Das Verhältnis des innerlichen Subjekts zum Anderen ist einerseits durch die Abkehr vom Äußerlichen, andererseits durch die Aneignung des inneren Geistes dieses Anderen bestimmt. Indem es sich in die Seele des Anderen versenkt, ist das romantische Subjekt zu größter Hingabe fähig. Es findet sich im inneren Geist des Anderen wieder und ist im Anderen mit sich eins. Darin sieht die romantische Kunst ihr Ideal: „Das romantische Ideal drückt daher die Beziehung zu anderem Geistigen aus, welches mit der Innigkeit so verbunden ist, daß nur eben in diesem Anderen die Seele in der Innigkeit mit sich selbst lebt. Dies Leben in sich in einem Anderen ist als Empfindung die Innigkeit der Liebe.“²⁵³ In der romantischen Kunst sind es drei Empfindungen, durch die das Subjekt in ein unendliches Verhältnis zu sich selbst tritt: Liebe, Ehre, Treue. Weil das Subjekt in diesen drei Gefühlen die Wahrheit seiner selbst spürt, so legt es diesen drei Instanzen unendlichen Wert bei. Es sucht in seiner Innerlichkeit darin Erfüllung. Für die Liebe heißt das aber, dass es zur Subjektivierung der Liebe kommt. Die Subjektivität der Liebe, die heute als Selbstverständlichkeit erscheint, war nicht immer selbstverständlich. Die sittliche Objektivität, die sie nach Hegel in der Antike besaß, ist ihr verlorengegangen. Der sittliche Rahmen von Ehe und Familie tritt zurück. Stattdessen existiert die Liebe in der romantischen Kunst als „zufällige Leidenschaft des Subjekts zum Subjekt“, gesteigert durch Fantasie und Innigkeit.²⁵⁴ Die Steigerung der Liebe führt bis zur Liebesreligiosität, wo die Liebe das Ein und Alles ist, der archimedische Punkt, an dem die Existenz hängt. Darin besteht aber das Verhängnisvolle der Liebe: das Individuum, das allein in der Liebe den fragilen Halt seines Daseins findet, ist verloren, sobald dieser Halt wegbricht – sei es durch ein Unglück oder Liebesverrat.²⁵⁵ Der Verlust des Geliebten wirft das Nichts auf. Das Individuum droht in der unendlichen Nacht der eigenen Subjektivität zu ertrinken – so rettungslos dem eigenen Empfinden nach wie ein Schiffbrüchiger auf dem Ozean. Die Liebe ist immer ein Wagnis. Wer aber alles auf die Liebe setzt, kann alles verlieren, zumal er sich in Leidenschaften hineinphantasieren kann, die keine Realität besitzen. Goethes *Werther* zeugt davon. Sich der Unendlichkeit der Liebe zu einem Anderen hinzugeben und darin zu versinken, ist eine Form der Selbstverlorenheit. Die Existenz beruht nicht auf sich selbst, ihrer Freiheit und ihrem sittlichen Fundament, sondern macht aus dem Leben ein Glücksspiel. Ob die Liebe zum Anderen von Realität und Dauer ist, liegt nicht in ihren Händen, sondern ist das undurchschaubare Spiel des Zufalls. Sich um eines an-

²⁵³ *Ästhetik II*, S. 146.

²⁵⁴ Ebd. S. 172.

²⁵⁵ Siehe hierzu und zur unglücklichen Liebe Peter von Matt: *Liebesverrat*. München/Wien 1989.

deren Willen aber ganz den Launen des Zufalls auszusetzen, ist Verrat an der Mitwelt, der Familie und Freunden, ist Flucht vor der sozialen Verantwortung. Der Liebestod erscheint als Verrat an der Hoffnung, denn die Zukunft ist nicht versperrt, sondern offen, in ihr kann neue Liebe werden. Das Herz hat viele Kammern.

Zwar beschreibt Hegel das Anerkennungsgeschehen der Liebe mit einem gewissen Pathos, doch weist er gleichzeitig auf das Konfliktpotential der Liebe hin, zumal wenn es zur hypertrophierung und Exaltierung der Liebe kommt. Das Negativitätspotential der Liebe ist verborgen, oft am wenigsten erkennbar für den verklärten Blick des Liebenden selbst, doch es ist den versöhnenden Absichten der Liebe zum Trotz da: Es ist die Kollisionsträchtigkeit und Kontingenz der Liebe. Die romantische Literatur ist voller Schilderungen, wie die Liebe in Widerstreit mit anderen Instanzen der Lebenswirklichkeit gerät –: Ständeunterschiede, Staatsinteressen, Vaterlandsliebe, Familienpflichten, Vorurteile, die Tristesse des Lebensalltags, Verbohrtheit und andere Unglücksfälle.²⁵⁶ Die Vielfalt der Wirklichkeit gibt hier immer wieder Stoff für neue Erzählungen. Dass die Konflikträchtigkeit der Liebe sich ins Verzweifelt-Ausweglose steigern kann, wenn die Liebe verabsolutiert wird, ist evident. Absolute Kompromisslosigkeit der Liebe droht an jedem Hindernis einer begrenzten Welt zu zerschellen. Vollkommen nüchtern sieht Hegel die Kontingenz der romantischen Liebe. Was die Romantik als Fügung oder Seelenverwandtschaft idealisiert, ist für Hegel bloß das Spiel des Zufalls und die Wahl beschränkter Perspektivität des Subjekts. An ihrer Partikularität hat die romantische Liebe ihre Beschränktheit. Weil es ihr nur auf die Bindung zweier einzelner Subjekte ankommt, ist sie in ihrer verabsolutierten Form eine Verletzung des Gemeinnsinns, eine Verleugnung der Kontinuität mit Anderen, die im sittlichen Leben von Familie, Freundschaft, Beruf und Bürgerlichkeit zur Geltung kommt. Die absolute Liebe tut den anderen Menschen Unrecht, wenn in ihrem Rausch Eltern, Geschwister, Freunde, ja die soziale Mitwelt überhaupt in Vergessenheit gerät. Am Ende kann die romantische Liebe in tödliche Isolation führen. Hegel betrachtet die Kontingenz der absoluten Liebe aber noch nach einer anderen Seite: Stets ist die Wahl des Subjekts von Kontingenz bestimmt. Welche der unendlichen Möglichkeiten einer Liebesbeziehung sich realisiert, entscheidet auch der Zufall, der das menschliche Handeln wie ein Schatten begleitet. Es gäbe auch andere unrealisierte Möglichkeiten, die man bei der Entscheidung für einen Anderen ausschließt. Sich daher auch in dem Fall, dass es nicht zur Realisierung der Liebe kommt, nur auf diesen einen Anderen zu fixieren, ist Blindheit gegenüber der Welt, deren Möglichkeitsfülle kaum jemals ganz ausgeschöpft ist, in

²⁵⁶ *Ästhetik II*, S. 186f.

der viel Liebenswertes Raum findet. Hegel sieht darum in der absoluten Liebe einen Akt des Trotzes und der subjektiver Starrheit: „Jeder Mensch zwar hat ein Herz für die Liebe und das Recht dadurch glücklich zu werden; wenn er aber hier, gerade in diesem Falle, unter den und den Umständen, in betreff gerade auf dieses Mädchen sein Ziel nicht erreicht, so ist damit kein Unrecht geschehen. Denn es ist nichts in sich Notwendiges, daß er sich gerade auf dieses Mädchen kaprizioniere, und wir sollen uns daher für die höchste Zufälligkeit, für die Willkür der Subjektivität interessieren. Dies bleibt die Seite der Kälte, die bei aller Hitze der Leidenschaft in ihrer Darstellung uns durchdringt.“²⁵⁷ Hegel strebt also nach einer Entmythologisierung der Liebe. Daran ist das wahre Moment, insofern die Liebe zu Existenzfiktion wird, in der sich der unberechtigte Trotz einer exklusiven Subjektivität austobt. Doch darf man bei aller Vernunft nicht übersehen, dass sich die Liebe dem Zugriff der Vernunft entzieht. Der Einzelne kann nicht rational bestimmen, wen er liebt, sondern er erfährt, dass er liebt. Es geschieht ihm, dass er liebt. Die Liebe ist daher ein Ereignis. Freilich mag sie an der Besonnenheit ihr Korrektiv besitzen, doch ist sie selbst unverfügbar. Die Liebe ist ein letztes Mysterium in einer entgötterten Welt. Doch sie hat ihren Ort im Kreis des Lebens. Darum ist die romantische Liebe kein Absolutes.

c) Ehre

Die Frage nach der Ehre führt ins Zentrum einer Theorie scheiternder Subjektivität, denn sie verweist auf die Prekarität der Vorstellungen von sich selbst. Ehre ist eine subjektive Selbstwertzuschreibung, die mit sittlichen Bestimmungen koinzidiert, etwa die Erfüllung seiner Pflichten, aber auch völlig willkürlich sein kann.²⁵⁸ Die subjektive Selbstwertzuschreibung wiederum hängt von den Vorstellungen ab, die sich das Subjekt von sich selbst macht. Ehrvorstellungen resultieren also aus der Selbstkonzeption des Subjekts. Ohne Bestätigung durch die soziale Mitwelt, können solche Ehrvorstellungen absurde Formen annehmen. Mal überführt sich das Subjekt damit der Lächerlichkeit, mal kommt es zur unversöhnlichen Kollision mit der Welt. Entweder kämpft das Subjekt dann gegen den Anderen, der ihm die Anerkennung seiner Ehrvorstellung streitig macht, oder es richtet sich selbst zugrunde, weil sein vorgestellter Selbstwert weit hinter dem sozial erfahrenen zurückbleibt – und es nicht imstande ist, den erlittenen Selbstwertverlust zu kompensieren. Das gelänge, indem es entweder die Substanzlosigkeit subjektiver Ehrvorstellungen durchschaute, oder einen anderen Halte-

²⁵⁷ Ebd. S. 190.

²⁵⁸ Vgl. zum Folgenden *Ästhetik II*, S. 177ff.

punkt seiner Existenz fände. Subjektive Ehre richtet sich nicht nach substantiellen Wertvorstellungen, sondern nach dem, was sie allein in ihrer Vorstellung aus sich macht. Irgendeine Besonderheit wird willkürlich mit der ganzen Persönlichkeit verknüpft. Angesichts solcher willkürlicher Partikularitäten, in die sich die Subjektivität hinwirft, nennt Hegel die Ehre „das Scheinen und Widerscheinen der Subjektivität in sich selbst“.²⁵⁹ Kommt es zur Kränkung der Subjektivität, kann diese Verwechslung von Sein und Schein verhängnisvolle Folgen nach sich ziehen. Zum Scheinverhältnis verkehrt sich die Ehre, wenn subjektiv Gesetztes zu einem schlechthin Notwendigen erklärt wird, obwohl es an sich keine Notwendigkeit für den Wert des Menschen in seiner sittlichen Existenz hat. So sind falsche Ehrvorstellungen Formen von scheiternder Subjektivität: Kommt es zum Ehrverlust, opfert das Individuum sich selbst oder andere für den bloßen Schein – für Nichts.

Die Prekarität von subjektiven Selbstwertzuschreibungen schildert Thomas Bernhards Roman *Der Untergeher*. Wie kaum ein Roman sonst stellt er die Geschichte eines unglücklichen Bewusstseins dar, einer Existenz, die sich mit falschen Vorstellungen von sich selbst in den Untergang treibt. Dabei hat es das Leben im Grunde gut gemeint mit Wertheimer, dem Protagonisten des Romans. Er ist ein hochbegabter Pianist aus reichem Elternhause, der mit dem Erzähler und Glenn Gould am Mozarteum Klavier studiert. Freilich hegt er die Ambition der Beste zu sein – der Beste unter den Besten. Hierin liegt die Exzentrizität seiner Künstlerexistenz, dass er seine subjektive Selbstwertzuschreibung, ja seine Existenz überhaupt von solch einer kontingenten Partikularität abhängig macht: der größte Klaviervirtuose sein und sonst nichts. Als Wertheimer Glenn Gould die *Goldbergvariationen* spielen hört, ist sein Leben zu Ende. Er hat jemand getroffen, der besser spielt als er, der genial ist. Diese Kränkung des Lebens verwundet Wertheimer nicht. Thomas Bernhard schildert Wertheimer also als einen Gekränkten.²⁶⁰ Seine Extravaganz erzeugt den verletzten Stolz, das Gefühl des Zukurzgekommenenseins. Seine Kränkung resultiert aus dem realen Widerspruch zu dem Wert, der Beste zu sein, den er sich selbst zuschreibt. Dieser Widerspruch ist Glenn Gould. Mit Glenn Gould kann ihn die Welt nicht mehr so schätzen, wie er sich selbst schätzen will, und weil er sich nicht mehr so schätzen kann, wie er sich schätzen will, kommt es zum Verlust der Selbstschätzung. Der maßlose Wunsch nach Selbstschätzung schlägt um in Selbsthass. Der Suizid ist die letzte Konsequenz des gekränkten Bewusstseins. Wertheimer sieht mit Glenn Goulds Interpretation der *Goldbergvariationen* für sich keine Zukunft mehr und stürzt in einen Abgrund von Sinnlosigkeit, aus dem er nicht mehr herausfindet. Am Ende erhängt er sich. Sein

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Vgl. Thomas Bernhard: *Der Untergeher*. Frankfurt a. M. 1983, S. 45.

Suizid ist keine Affekttat, sondern ein Bilanzselbstmord: „Lange vorausberechneter Selbstmord, dachte ich, kein spontaner Akt der Verzweiflung.“²⁶¹ Verzweifelt war Wertheimer allerdings – im Sinne einer Selbstverlorenheit und existentiellen Haltlosigkeit, nur äußerte sich diese Verzweiflung in keinem unmittelbaren Gefühlsausbruch, sondern im permanenten Brüten über das eigene Scheitern. Dass Wertheimer untergehen muss, wie es Thomas Bernhard beschreibt, ist eine Verkennung der Struktur von Subjektivität. Zwar steht ein Subjekt in der Faktizität seines konkreten Gewordenseins, seiner Herkunft, Anlagen, doch eröffnet sich innerhalb dieser Faktizität ein Möglichkeitsspielraum, in dem sich das Subjekt selbst entwerfen kann. Wenn Bernhard seinen Erzähler Wertheimers Vernichtung durch Glenn Gould im Sinne eines Existenzmechanismus schildert lässt, unterschätzt er die Möglichkeit der Selbstwahl, womöglich bewusst im Sinne der Provokation. Stattdessen spricht er von Wertheimer als einem „Sackgassenmenschen“ und von einem „Untergehermechanismus“.²⁶² Die existentielle Sackgasse, in die Wertheimer läuft, ist diejenige, dass er ein anderer sein will, als er ist -: Glenn Gould, Horowitz. Damit schlägt er die Möglichkeit aus, sich als der zu wählen, der er ist, eine Selbstkonzeption innerhalb des Möglichkeitsspielraums seiner Faktizität zu ergreifen. Sich selbst mit den ureigenen existentiellen Möglichkeiten anzunehmen, beschreibt denn auch Thomas Bernhard als Ausweg aus dem Dilemma Wertheimers. Die existentielle Rettung Wertheimers wäre es gewesen, „sich selbst als ein Einmaliges“ zu erkennen²⁶³ – sein Selbst in seiner unverwechselbaren Konkretion wertzuschätzen. Seine Halsstarrigkeit hält Wertheimer von diesem Schritt ab. Er weigert sich einzugestehen, dass er sich verrannt hat und ein anderer ist, als der er sich wähnte, ein in seiner Andersheit einmaliger Anderer. Lieber geht er unter. Thomas Bernhard gibt mit dem *Untergeher* das fiktive Protokoll eines Verzweifelten. Es erinnert in vielen Punkten an Kierkegaards Existenzphilosophie. Wertheimers Kränkung durch Glenn Gould ist eine *Krankheit zum Tode*. Da Wertheimer keinen existentiellen Haltepunkt besitzt, etwa in der Übernahme seiner Einmaligkeit oder im Leben mit anderen, sieht er von dieser Krankheit keine Heilung. Selbstverfehlung endet hier in Selbstvernichtung. Wertheimer will keine Umkehr. Lieber fährt er sein Leben gegen die Wand.

²⁶¹ Ebd. S. 76.

²⁶² Ebd. S. 209ff.

²⁶³ Ebd. S. 133.

d) Ironische Lebenshaltung

Hegels dialektische Ursprungsvision ist: Eines hängt mit dem Anderen zusammen, ist nicht ohne sein Anderes zu begreifen, kann nicht ohne das Andere existieren – und ist somit eingesenkt in das Beziehungsgefüge einer umfassenden Einheit. Eine Existenzhaltung, die sich diesem grundlegenden Vermittlungsgeschehen widersetzt, scheitert. Hegel demonstriert das in der *Phänomenologie* am Gestaltenkreis des unglücklichen Bewusstseins, wo das existentielle Vermittlungsgeschehen unvollständig bleibt, so beim stoischen, skeptischen oder religiösen Bewusstsein, oder mutwillig ausgesetzt wird, etwa beim genießenden Selbstbewusstsein in „Die Lust und die Notwendigkeit“ oder bei der schönen Seele. Zu den Selbstkonzeptionen, bei denen in schwindelerregender Höhe der Subjektivität die lebensweltliche Verankerung aus dem Blick schwindet, gehört nach Hegel die ironische Lebenshaltung. Hinter ihr steht eine subjektivistische Grundeinstellung, die für das Sittlichkeitskonzept Hegels freilich ein Ärgernis darstellt. Darum trägt sein Tonfall gegenüber dem führenden Vertreter der romantischen Ironie, Friedrich Schlegel, polemische Züge. Schlegel ruft die Ironie zum Lebensprinzip aus. Ironie besitzt nicht bloß eine Stelle in Schlegels poetologischem Programm, sie steigert sich auch im Zuge der Forderung nach Poetisierung des Lebens zur philosophischen Lebenssicht. Ironie ist folglich nach Schlegel „die Stimmung, welche alles übersieht, und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigne Kunst, Tugend, oder Genialität“.²⁶⁴ Dass Schlegel die Ironie durchaus auf das Leben wendet, zeigt auch eine andere Äußerung über die Ironie aus den *Lyceums-Fragmenten*: „Sie entspringt aus der Vereinigung von Lebenskunstsinne und wissenschaftlichem Geist, aus dem Zusammentreffen vollendeter Naturphilosophie und vollendeter Kunstphilosophie. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst hinweg; und doch auch die notwendigste, denn sie ist unbedingt notwendig.“²⁶⁵ Sich über sich selbst hinwegzusetzen, meint aber, wie das andere Zitat belegt, dass man sich über die eigene Bedingtheit unendlich überhebt. Nicht findet sich der Einzelne in die Begrenztheit der *conditio humana* ein, auch übernimmt er nicht seine lebensweltliche Abhängigkeit, vielmehr versucht er sich mithilfe der Ironie in einen existentiellen Schwebezustand zu versetzen, ein Reich poetischer Freiheit, wo dem Menschen keine Grenzen gesetzt sein sollen. Weil Schlegel diese Freiheit mit ethischer Freiheit verwechselt, gerät Ironie ihm zur ethischen For-

²⁶⁴ Friedrich Schlegel: *Lyceums-Fragmente*. In: Kritische Ausgabe. 1. Abteilung, 2. Band. München/Paderborn/Wien 1967, Fragm. 42, S. 152.

²⁶⁵ Ebd. Fragm. 108, S. 160.

derung: „Ironie ist Pflicht.“²⁶⁶ Das Vermögen, sich selbst zu bestimmen, wird verdreht zum poetischen Vermögen, sich selbst mithilfe von Fantasie die Welt zu erschaffen.

Hegel betrachtet die romantische Ironie als Exponent der Ich-Philosophie Fichtes. Ihren Ausgangspunkt besitzt sie im absoluten Ich des subjektiven Idealismus. Die Frühromantik überträgt also die Wissenschaftslehre Fichtes auf die Ästhetik.²⁶⁷ Gleichzeitig identifiziert sie Poesie und praktische Philosophie, denn der poetische Schaffensgeist des Individuums wird zum lebensweltlichen Habitus erhoben. So soll sich die Poetisierung des Lebens vollziehen.²⁶⁸ Mit der Übernahme des absoluten Ich Fichtes handelt sich eine Theorie romantischer Ironie allerdings die Probleme der Subjektivitätsphilosophie ein. Die Abstraktheit und Formalität des absoluten Ich geht auf die ironische Subjektivität über. Ohne konkrete Erfüllung durch das Leben bleibt das ironische Ich leer. Seine Existenz spiegelt sich in der Einbildungskraft, ergeht sich im unendlichen Spiel der Fantasie, doch sie findet nicht zurück in die Welt der Menschen. Es fehlt die Situierung des Strebens nach Liebe und Selbstvollbringung in der Welt. Daher die Unwirklichkeit der ironischen Existenz. Dem ursprünglichen Wortsinn von εἰρωνεία gemäß wird sie zum Verstellungskünstler. Deshalb beharrt romantische Ironie auf der Superiorität des Ich. Aber ein Ich, das sich ganz von seiner Willkür leiten lässt, nicht einmal den Anderen seiner selbst anerkennt, ermangelt des Gemeinsinns, einem Gefühl allgemeinemenschlicher Zusammengeschlossenheit. Den Umschlag in Immoralität, der in einer solchen Form verabsolutierter Subjektivität liegt, beschreibt Hegel in der *Phänomenologie* und den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.²⁶⁹ Die radikale Absage an Mit-Menschlichkeit, an allgemeinen Formen des Menschlichen, im Wüten selbstischen Eigendünkels setzt das Böse. Der ironischen Subjektivität ist nichts heilig, außer der Götze ihrer selbst, sie errichtet die Werte und reißt sie wenig später nieder, nichts hat Geltung außerhalb ihrer selbst. Sie will jenseits aller menschlichen Bindungen leben. So kann nach Hegel „das Ich Herr und Meister über alles bleiben“.²⁷⁰ Doch aus den Bruchstücken eines Lebens, das sich der Kontinuität mit dem Anderen verweigert, leuchtet nicht das Absolute auf, sondern nur der fahle Glanz des Nichts –: die leeren Strahlen der Nebensonne des eigenen Ich.

²⁶⁶ Friedrich Schlegel: *Literary Notebooks*. Ed. by Hans Eichner. London 1957, Fragm. 481, S. 62.

²⁶⁷ Inwiefern es sich hierbei um ein „produktives Missverständnis“ handelt, zeigt Gerhard vom Hofe: *Die Romantikskritik Sören Kierkegaards*. Frankfurt a. M. 1972, S. 170ff. Zudem enthält die romantische Ironie eine dialektische Spitze gegen Fichtes transzendentalen Letztbegründungsanspruch, da sie auf die Ungeschlossenheit eines übersteigenden Ganzen verweist. Siehe Rüdiger Bubner: *Zur dialektischen Bedeutung der romantischen Ironie*. In: Ders.: *Innovationen des Idealismus*. Göttingen 1995.

²⁶⁸ Vgl. Friedrich Schlegel: *Literary Notebooks*. Ed. by Hans Eichner. London 1957, Fragm. 1800, S. 179.

²⁶⁹ Vgl. PhdG, S. 485ff. und GdR, § 140, S. 277ff.

²⁷⁰ *Ästhetik I*, S. 93.

Hegels Gegenentwurf zur ironisch-genialischen Subjektivität ist die Kategorie des Ernstes. Wiederum ein Beleg für die existentielle Schicht in seinem Werk, denn die Kategorie des Ernstes wird in der Existenzphilosophie einen wichtigen Stellenwert erhalten, etwa als Sorge. Hegel definiert Ernst als „substantielles Interesse“ für eine ansichseiende Sache und als Form von Subjektivität, die ihren Lebensinhalt empfängt, indem sie sich in eine wesentliche Sache versenkt. Ernst ist aufgehobene Subjektivität. Dadurch ist der Ernst zugleich gesteigerte Subjektivität, denn das Subjekt erweitert sich um sein Anderes. Das geschieht in der Arbeit, worin das Subjekt seiner abstrakten Innerlichkeit entrissen wird, sich auf die Wirklichkeit einlassen muss, und in der Sittlichkeit, worin sich das Subjekt in ein verbindliches Verhältnis zu den Anderen bringt. Arbeit und Sittlichkeit sind Formen der Selbstvollbringung, in denen das Subjekt im Anderen zu sich selbst kommt. Hierin erhält es Wirklichkeit, eröffnet den Raum für gelebte Individualität, für ein greifbares Glück. Wie das Subjekt im Ernst der Arbeit und Sittlichkeit für etwas einsteht, bekommt es auch etwas zurück: sich selbst. Das Selbst der ironischen Subjektivität bleibt dagegen nach Hegel ohne feste Konturen, es ist schemenhaft und nebulös. Es existiert nur in der Inhaltslosigkeit und Dürftigkeit einer Existenz, die beständig um den Pflock des eigene Selbst kreist, nicht zur Freiheit des Heraustretenkönnens aus sich selbst gelangt. Aus sich herauszutreten meint allerdings nicht, sich ironisch über die Unzulänglichkeiten seiner empirischen Existenz zu erheben, sondern ist die Bereitschaft, sich selbst hinzugeben, um sich wiederzufinden – und darin sein Selbst zu bewähren. Wer sich zu nichts verbindlich entschließt, sich keiner Sache voll überlässt, sondern aus dem Leben eine Tändelei macht, besitzt nach Hegel in Wahrheit ein negatives Verhältnis zur Welt: Das Subjekt bezieht sich auf sich selbst, indem es das Andere abwertet. Darin liegt die „absolute Negativität“ der Ironie. Weil diese Form der Ironie nicht nur das an sich Lächerliche, sondern auch das Gute trifft, charakterisiert Hegel die ironische Lebenshaltung als „allseitige Vernichtungskunst“.²⁷¹ Wie sie sich an nichts festzuhalten genötigt fühlt, klammert sich die ironische Lebenshaltung nur an die einsame Spitze ihrer Subjektivität. Doch es gebricht ihr an Welthaltigkeit, stattdessen leidet sie unter ihrer Ereignis- und Wirklichkeitsarmut. So hegt die ironische Subjektivität einerseits die Exklusivität ihres Selbstgefühls, dürstet andererseits heimlich nach Wirklichkeit. Darum ist sie nach Hegel in Wahrheit ein zerrissenes Selbstbewusstsein, mithin eine Gestalt des unglücklichen Bewusstseins. Weil der Selbstgenuss schal bleibt, entsteht nach Hegel der Wunsch nach Substantialität: „Dadurch kommt dann das Unglück und der Widerspruch hervor, daß das Subjekt einerseits wohl in die Wahrheit hinein

²⁷¹ Ebd. S. 211.

will und nach Objektivität Verlangen trägt, aber sich andererseits dieser Einsamkeit und Zurückgezogenheit in sich nicht zu entschlagen, dieser unbefriedigten abstrakten Identität nicht zu entwinden vermag und nun von der Sehnsüchtigkeit befallen wird, die wir ebenfalls aus der Fichteschen Philosophie haben hervorgehen sehen. [...] Jenes Sehnen aber ist nur das Gefühl der Nichtigkeit des leeren eitlen Subjekts, dem es an Kraft gebricht, dieser Eitelkeit zu entrinnen und mit substantiellem Inhalt sich erfüllen zu können.“²⁷² In weltloser, isolierter Subjektivität liegt also die Verwandtschaft der ironischen Lebenshaltung mit der schönen Seele. Beide können den Bruch mit der Welt nicht verwinden. So sehr sie ihr Exklusivitätsgefühl kultivieren, es bleibt doch immer die Sehnsucht nach einem Leben, das sie nicht gelebt haben.

Die Funktion der Ironie im poetologischen Programm der Frühromantik würdigt Hegel freilich nicht. Von klassizistischer Warte aus, worin Kunst dem Ideal verpflichtet ist, verkennt er das Eigenrecht der ästhetischen Sphäre, die in der Frühromantik mit voller Wucht entfaltet wird. Die Autonomie der Kunst bricht sich hier ihre Bahn. Schlegel ruft dabei die Ironie zum Prinzip moderner Kunst aus, denn sie sichert die Unabhängigkeit der Kunst gegenüber heteronomen Forderungen, ist gleichzeitig das, was immer wieder dialektisch über das faktisch Bestehende hinausweist.²⁷³ Nicht romantische Ironie überhaupt, wie es bei Hegel den Anschein hat, ist die Quelle subjektiven Unglücks, sondern die Ironie als Lebenshaltung, also der Ironiker. Zur fälligen Differenzierung der romantischen Ironie kommt es bei Kierkegaard in seiner Dissertation *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Kierkegaard schließt zwar an Hegels Kritik der romantischen Ironie an, zeigt aber im Gegensatz zu Hegel ein berechtigtes Moment der romantischen Ironie auf. Doch hauptsächlich beschreibt Kierkegaard ähnlich wie Hegel, dass ein Leben als Dauerflirt zur Entfremdung von der Wirklichkeit führt. Wer mit dem Leben bloß schäkert, findet dort keine wesentlichen Aufgaben vor. Er flieht die Verantwortung, nimmt keine Stellung zur Wirklichkeit, sondern hält sich lieber permanent in der Schwebelage. Die Orientierungskraft fester Zwecke kennt er nicht. So macht sich das ironische Subjekt zwar von den Bindungen der Lebensverhältnisse frei, doch begibt es sich zugleich aller lebensweltlichen Stützkräfte. Es glaubt sich allein an sich selbst halten zu können. Und je unsicherer die Schwebelage wird, desto verzweifelter klammert es sich an sich selbst. Stolz und einsam verschließt es sich in sich selbst, ist sich aber nicht in seiner Konkretion und Sozialität durchsichtig. In der Untersuchung der romantischen Ironie als Existenzphänomen bringt Kierkegaard allerdings ein zentrales Moment zum Vorschein, das

²⁷² Ebd. S. 96.

²⁷³ Vgl. hierzu Karl Heinz Bohrer: *Die Kritik der Romantik*. Frankfurt a. M. 1989, S. 145ff.

Hegel in seiner Relevanz nicht sah: die Möglichkeit. Kierkegaards kritische Analyse der romantischen Ironie stützt sich wesentlich auf die Kategorie der Möglichkeit. So lautet denn das Verdikt über die romantische Ironie: „Die Wirklichkeit der Ironie ist bloße Möglichkeit.“²⁷⁴ Eine feste Beziehung ist die Übersetzung des Flirts in die Wirklichkeit. Der Schritt in das Sein ist freilich mit der Aufgabe anderer, vielleicht reizvoller Möglichkeiten verbunden. Doch gegenüber den schemenhaften Möglichkeiten erhält der Einzelne durch diesen Schritt in das Sein die Fülle unendlicher Konkretion. Der Ironiker aber stellt den Flirt auf Dauer. Er weigert sich, das reizvolle Spiel mit den Möglichkeiten aufzugeben. Er ergötzt sich lieber an der Fülle der Möglichkeiten. In der Meinung, immer wieder von vorne anfangen zu können, meint er sich auf nichts Wirkliches einlassen zu müssen. Doch die Hoffnung, immer wieder von vorne anfangen zu können, ist Selbsttäuschung. Es ist der Glaube an eine abstrakte, leere Möglichkeit. Da es keine freischwebenden Möglichkeiten gibt, sondern stets nur einen Möglichkeitsspielraum in vorgeordneten Wirklichkeiten, Möglichkeiten also stets nur im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit vorkommen, gibt es keine Beliebigkeit des Neubeginns. Erst in der Übernahme von Wirklichkeit zeigen sich konkrete Möglichkeiten. Solche Möglichkeiten, die sich realisieren lassen, zeigen sich dem, der sich der Realität stellt. Da aber jedes Individuum eine bestimmte Geschichte hat, eine besondere Disposition besitzt, in unterschiedlichen Verhältnissen lebt, gibt es keine Willkür des Anfangens, vielmehr findet es konkrete Möglichkeiten vor, mit denen es anfangen kann. Doch niemals ganz von vorn, sondern stetes auf dem Boden natürlicher und lebensweltlicher Voraussetzungen. Die Flirtnatur des Ironikers täuscht sich darüber hinweg, dass es nicht immer auch anders geht. Und manchmal ist es zu spät, von vorne anzufangen. Dann gibt es kein Zurück. Die ironische Lebenseinstellung ignoriert allerdings die Unmöglichkeit eines absoluten Anfangs im Dasein. Stattdessen nährt sie die Illusion, sich immer wieder neu erfinden zu können. So ist die Ironie auch eine Haltung eines übersteigerten Möglichkeitsbewusstseins: „Für den Ironiker sind alle Dinge möglich. Unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen, was er will; der Ironiker ist auf Erden, er tut alles, was ihm gelüftet.“²⁷⁵ Das Lustprinzip und der Möglichkeitswahn kommen auf Erden in Konflikt mit der Notwendigkeit. Die Erfahrung macht die ironische Subjektivität selbst: In der Angst, Möglichkeiten zu vertun, kommt sie zu keiner Entscheidung und lässt also die Notwendigkeit des Schicksals entscheiden. Insofern sich die Ironie ganz den Launen des Schicksals überlässt, verleiht sie auch dem eigenen Leben keine Kontinuität durch Ent-

²⁷⁴ Bdl, S. 285. Freilich vernachlässigt auch Kierkegaard die frühromantische Produktionsästhetik und die poetologische Dimension der Ironie; vgl. Gerhard v. Hofe, op.cit., S. 133, 145.

²⁷⁵ Ebd. S. 288.

scheidungen und Bindungen, vielmehr gibt sich der Ironiker vorbehaltlos den eigenen Stimmungen hin. Stimmungen sind aber mal so und mal so, sie geben dem Leben keine Einheit, sind ein schwankender Boden, der keinen festen Halt bietet. Häufig widerstreitend besitzen sie nach Kierkegaard doch eine unsichtbare Mitte: die Langeweile. In der Langeweile enthüllt sich der permanente Hintergrundzustand der ironisch-romantischen Lebenshaltung: „Langeweile, diese inhaltslose Ewigkeit, diese genußlose Seligkeit, diese oberflächliche Tiefe, diese hungrige Übersättigung.“²⁷⁶ In *Entweder/Oder* wird Kierkegaard ausführlicher auf die Langeweile zurückkommen. Doch in diesen knappen Bemerkungen deutet sich schon an, dass Langeweile ein Grundgefühl existentieller Unerfülltheit ausdrückt – eine Leere inmitten der Fülle.

Die Losung der ironischen Lebenshaltung geht auf Poetisierung des Lebens. Sie will aus dem Leben ein Kunstwerk machen.²⁷⁷ Darum versucht sie, dass Leben nach eigenem Gutdünken zu dichten. Eine ironische Existenz par excellence, der Protagonist aus dem Tagebuch des Verführers, treibt das Spiel noch weiter – er dichtet sich in Personen, vorzugsweise junge Mädchen, hinein und behauptet stolz, die Schwierigkeit wäre nur, sich wieder hinauszudichten.²⁷⁸ Die Beliebigkeit einer Lebenshaltung, deren Ziel es ist, sich immer neu zu erfinden, gleichsam eine Proteus-Existenz zu führen, klagt Kierkegaard wie Hegel als Zersetzung von Sittlichkeit an. Der ironischen Lebenshaltung fehlt es an Sozialbewusstsein und Verantwortungssinn. Sie lebt nur für sich. Doch all der Aufwand der ironischen Existenz um sich selbst führt nach Kierkegaards zu nichts. Die Maxime, poetisch zu leben, überführt Kierkegaard ihrer Sinnlosigkeit, indem er sie dem antiken und christlichen Lebensentwurf entgegenstellt: Das Ziel beider Lebensentwürfe ist für sich zu werden, was man an sich ist. So ist der griechische Lebensentwurf von dem Streben geprägt, sich des Ursprünglichen in einem bewusst zu werden und innerhalb der Grenzen des Ursprünglich-Menschlichen die eigene Individualität auszubilden. Konzentriert ist diese Haltung in der Forderung: *Erkenne dich selbst!* Der Christ versteht die eigene Existenz als von Gott gesetzt, ergreift die Aufgabe, das, was ihm von Gott aufgetragen wurde, fortzuführen. Die Formel der christlichen Lebenshaltung lautet somit: *Das Sein vor Gott!* Beide Lebensentwürfe können Kierkegaard zufolge glücken, insofern sie für sich erreichen, was sie an sich sind. Nicht so die ironisch-romantische Existenz. Sie leugnet ein Ansichsein, das sie erreichen könnte, und ist somit schier hoffnungslos

²⁷⁶ Ebd. S. 291.

²⁷⁷ Vgl. Friedrich Schlegel: *Lucinde*. Kritische Ausgabe. 1. Abteilung, 5. Band. Paderborn/München/Wien 1962, S. 57.

²⁷⁸ E/O I, S. 484.

von der Aussicht abgeschnitten, die Entzweiung mit der Lebenswirklichkeit zu überwinden. Was bleibt, ist die Melancholie undurchschauter Selbstverworrenheit. Wie groß die Selbstverwirrung der ironisch-romantischen Existenz ist, zeigt die Dialektik seines Exklusivitätsanspruchs. Dass die prätendierte Superiorität des Ironikers, der sich auf der Spielwiese des Lebens selbst genießen möchte, in ihr Gegenteil umschlägt, enthüllt Kierkegaard mit Blick auf den Massenmenschen. Der Ironiker nähert sich demjenigen an, den er doch am meisten verachtet: dem „vollendeten Prosamenschen“.²⁷⁹ Der Massenmensch besitzt kein Ansich, sondern lebt so, wie alle anderen leben. Seine Existenz erschöpft sich in der Imitation des Vorgegebenen, gesellschaftlich Konformen. Der Ironiker will kein Ansich, sondern wärmt sich an dem illusorischen Möglichkeitsbewusstsein, sich stets neu erfinden zu können. Am Ende entscheiden für ihn Zufall und Notwendigkeit. Wie der Massenmensch kann der Ironiker daher alles Beliebige werden. Denn beide lassen unbestimmt, was den Grund ihres Selbst ausmacht: Das Selbst des einen ist ein Produkt der Verhältnisse, das des anderen ein Produkt seiner Fantasie. Weil ihnen unbestimmt ist, was die Bestimmung ihres Selbst ist, worin die Aufgabe ihres konkreten Lebens besteht, besteht immer die Gefahr, dass sie mit der Sinnlosigkeit und Nichtigkeit ihrer Existenz konfrontiert werden, sobald die Schleier der Selbsttäuschung zerreißen. Freilich besitzt die ironische Lebenshaltung im Unterschied zum Massenmenschen ein negativ freies Verhältnis zum Bestehenden. Doch im Ergebnis erliegen beide mit ihrer Beliebigkeitshaltung dem Zwang der Verhältnisse. Der Ironiker und der Massenmensch realisieren nicht das, was an sich in ihnen gelegen ist: eine konkret-allgemeine Individualität. Darum sind beide nach Kierkegaard Formen der Existenzverfehlung.

Das literarische Paradigma der ironische Lebenshaltung für Hegel und Kierkegaard ist bekanntlich Friedrich Schlegels Skandalroman *Lucinde*. Viele Momente der ironischen Lebenshaltung lassen sich allerdings auch in einem Schlüsselroman der Moderne wiederfinden: in Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*. Das Vorzeichen allerdings ändert sich. Besaß die romantische Ironie noch an der Poesie ihren Leitstern, sodass ihre Kritik sie als einen ästhetischen Nihilismus zu entlarven suchte, so steht die neue Ironie unter einem anderen Leitbild: der Wissenschaft. Sie ist bei Musil ein Kind des Siegeszugs der exakten Naturwissenschaften, des Positivismus und der technischen Intelligenz. Bereits der Romaneingang kontrastiert den alten ästhetischen Weltzugang mit der wissenschaftlichen Welterschließung. Ulrich, der Protagonist des Romans, ist Inbegriff eines wissenschaftlichen Menschen. Selbst keinem Sinnbedürfnis unterlegen, blickt er mit spöttischer Distanz auf die Philosophie. Von

²⁷⁹ BdI, S. 287.

der wissenschaftlichen Erfahrung meint er das Recht hierfür zu bekommen.²⁸⁰ In seinem Bestreben, das Leben als Hypothese zu behandeln, findet er in den wirklichen Lebensrollen als Offizier, Ingenieur und Mathematiker keine Befriedigung. Er lebt für die Möglichkeit. Da sein „Möglichkeitssinn“ es verhindert, bestimmten Eigenschaften seiner selbst Wirklichkeit zu geben, so erfährt er sich schließlich als „Mann ohne Eigenschaften“.²⁸¹ Eine Eigenschaft zu realisieren hieße für ihn, sie ihres Anderseinskönnens zu berauben und als ein Bestimmtes festzulegen. Was eine Wirklichkeit ist, hat aufgehört als Möglichkeit zu existieren – kann höchstens in der Zukunft zu einer neuen Möglichkeit werden, ist aber nicht mehr diese Möglichkeit hier und jetzt. Der Mann ohne Eigenschaften ist von der Unbestimmtheit des Menschen überzeugt, er glaubt an die radikale Kontingenz der menschlichen Existenz. Keine relative Kontingenz, die das bestimmte Handeln, die konkrete Vordisponiertheit des Einzelnen begleitet, gleichsam auf der Vorstrukturiertheit der Wirklichkeit aufruht als ein durch einen Möglichkeitsspielraum begrenztes Andersseinkönnen, sondern vermeintlich absolute Kontingenz, die sich für den Mann ohne Eigenschaften im Prinzip des unzureichenden Grundes ausdrückt: „«Das Prinzip des unzureichenden Grundes!» wiederholte Ulrich. «Sie sind doch Philosoph und werden wissen, was man unter dem Prinzip des zureichenden Grundes versteht. Nur bei sich selbst macht der Mensch davon eine Ausnahme; in unserem wirklichen, ich meine damit unserem persönlichen Leben und in unserem öffentlich-geschichtlichen geschieht immer das, was eigentlich keinen rechten Grund hat.»“²⁸² Die Welt ist für den Mann ohne Eigenschaften nichts anderes als ein planloses Riesenexperiment, worin der moderne Mensch einsam herumvagabundiert, sich mit anderen Partikeln verbindet und wieder trennt. Er hat einen freien, aber ungesicherten Status, ist wie ein Partikel immer im Schwebezustand, kommt nie zur Ruhe. Da dem wissenschaftlichen Menschen alles unbestimmt ist, so gibt es für ihn kein grundrisshaftes Orientierungswissen, sondern er experimentiert beliebig herum. Sein Leben gerät ihm zur Versuchsanordnung. Das Ideal einer exakten Lebensführung gebietet ihm, überall den hypothetischen Status der Welt zu sehen. Darum gibt es für ihn nichts Vollendetes, an das er sich halten könnte. Die Unbestimmtheit des Menschen führt dazu, dass er unausweichlich in den gesellschaftlichen Integrationssoq fällt. Sein Selbstverhältnis besteht dann in der Akzeptanz des gesellschaftlich Zugespielten, doch einen tieferen Grund seines Soseins sieht das Individuum nicht. Wie ein Leben im Bann der ubiquitären wissenschaftlich-technischen Organisation des Lebens aussieht, beschreibt Ulrich, der den Menschen nur noch

²⁸⁰ Vgl. Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg ¹⁶2002, S. 253.

²⁸¹ Ebd. S. 16ff.

²⁸² Ebd. S. 134.

als Durchgangspunkt von Kausalverhältnissen sieht. So konstatiert er über die rationalisierte Welt: „Es ist eine Welt von Eigenschaften ohne Mann entstanden, von Erlebnissen ohne den, der sie erlebt, und es sieht beinahe so aus, als ob im Idealfall der Mensch überhaupt nicht mehr privat erleben werde und die freundliche Schwere persönlicher Verantwortung sich in ein Formelsystem von möglichen Bedeutungen auflösen sollte.“²⁸³ Die wissenschaftliche Ironie macht dieselbe Erfahrung wie die ästhetische Ironie. Wo alles in Möglichkeit und Hypothese aufgelöst wird, regiert kalte Notwendigkeit. Für die Selbstbestimmung ethischer Freiheit, für Werte des Humanen ist hier kein Platz mehr. Sie besitzen keine Wirklichkeit mehr, auch nicht als Wirkungsmächtigkeit von Ideen, sondern sind bloß beliebige Möglichkeiten neben anderen. Die Exaktheit des Fachmenschen schlägt in Bindungslosigkeit und Immoralität um: „Denn wir werden von der Gewissenhaftigkeit unseres Verstandes zu einer entsetzlichen Gewissenlosigkeit des Gemüts gezwungen.“²⁸⁴ Anomie wäre schlussendlich die Folge dieser wissenschaftlichen Lebenshaltung. Ein – natürlich vorläufiges – Fazit über Ulrich im Roman lautet: „Seine Beziehungen zur Welt waren blaß, schattenhaft und verneinend geworden.“²⁸⁵ Die Wiederkehr der ironischen Lebenshaltung im 20. Jahrhundert zieht also in letzter Konsequenz einen abgeklärten Nihilismus nach sich. Hegel würde im Mann ohne Eigenschaften einen Auswuchs des Reflexionszeitalters sehen, Kierkegaard einen Verzweifelten der Möglichkeit, der nach der *Krankheit zum Tode* nicht zur Integration der verschiedenen Schichten seines Selbst willens ist. Seine Existenz zeigt jedenfalls die Pathologien der neuen Ironie auf.

Seiner Kritik an der romantischen Ironie zum Trotz differenziert Kierkegaard allerdings die Ironie des modernen Zeitalters, indem er neben der totalen Ironie eine gehaltene Ironie anerkennt. Die negativen Folgen erwachsen der totalen Ironie, wo Ironie zum lebensweltlichen Habitus überdehnt wird. Doch sieht Kierkegaard auch den Wert der ironischen Negativität, insofern es sich um eine „beherrschte Ironie“ handelt. Ein berechtigtes Moment der romantischen Ironie ist nach Kierkegaard die Philisterkritik: „Es weht da durch die Romantik ein kühlender Hauch, ein erfrischender Morgenwind von des Mittelalters Urwäldern her oder von dem reinen Äther Griechenlands; den Spießbürgern läuft es kalt den Rücken hinunter“.²⁸⁶ Leider vertändeln die Romantiker die Hoffnung auf Verjüngung des Lebens, denn sie versäumen das wirkliche Leben. Und ab hier endet nach Kierkegaard die Berechtigung der romantischen

²⁸³ Ebd. S. 150

²⁸⁴ Ebd. S. 264.

²⁸⁵ Ebd. S. 265.

²⁸⁶ BdI, S. 310.

Lebenshaltung. Durch Realitätsverlust droht sie sich selbst ihr Unglück zu bereiten. Darum gilt es der Verselbstständigung der romantischen Ironie Einhalt zu gebieten. Beherrscht wird sie, wenn sie einer ethischen Lebenshaltung untergeordnet wird. Dann erhält sie als negative Freiheit eine Schlüsselfunktion bei der Herausbildung von Individualität, die sich durch das ironische Negationspotential von sinnlicher Unmittelbarkeit wie gesellschaftlichen Konformitätszwängen abhebt.²⁸⁷ Diese Emanzipationsleistung kann sie vollziehen, solange sie nicht zur Lebensanschauung stilisiert wird. Kierkegaard erkennt darum der beherrschten Ironie eine wichtige Funktion in der Bildung des Einzelnen zu: „Man hat in unserer Zeit oft genug von der Bedeutung des Zweifels für die Wissenschaft gesprochen; aber was der Zweifel für die Wissenschaft ist, das ist die Ironie für das persönliche Leben.“²⁸⁸ Ironie gibt nach Kierkegaard die Richtung zu einer Lebensführung, in der sich der Einzelne die Freiheit zur ethischen Selbstwahl schafft. Sie ist negatives Moment der Bildung, worin sich der Einzelne vom Druck der Verhältnisse freimacht. Beherrschte Ironie wird in den subjektiven Lebensvollzug eingerückt, ist ein Instrument, aber kein Selbstzweck. Vielmehr ist sie an ethische Ideen zurückgebunden. So ist die Ironie durchaus ein ambivalentes Phänomen: „Muß man darum auch vor der Ironie warnen als vor einer Verführerin, so muß man sie doch auch empfehlen als eine Wegleiterin.“²⁸⁹ Die Ironie führt also in das Grenzgebiet zwischen dem Ästhetischen und Ethischen, verweist auf die Spannung beider Wertsphären. So sehr die Ironie das negative Freiheitspotential des Subjekts artikuliert, sie verliert doch ihre Berechtigung als Vorbereitung einer ethischen Haltung, wenn man sie mit der ethischen Sphäre selbst verwechselt.²⁹⁰ Sie verweist das ambivalente Phänomen der Ironie auf die Grenze des Ästhetischen. Das ästhetische Bewusstsein kann dem Einzelnen die Wirklichkeit der sich in Entscheidungen stattfindenden Lebensbewältigung nicht abnehmen. Kunst ist im Leben immer das Vorletzte.

²⁸⁷ Vgl. Christoph Menke: *Tragödie im Sittlichen*. Frankfurt a. M. 1996, S. 142, 149, 176f, 186f.

²⁸⁸ BdI, S. 331.

²⁸⁹ BdI, S. 332.

²⁹⁰ Vgl. zur berechtigten Ironie auch UN II, S. 211ff., 230.

IV. Das unglückliche Bewusstsein in *Entweder/Oder*

1. Die Konzeption von *Entweder/Oder*

Jener Einzelne – das ist die Sache, der Kierkegaards Denken von Anfang an seine Aufmerksamkeit zuwendet.²⁹¹ Dabei stellt es die Subjektivität, noch zu seiner Zeit Generalthema des deutschen Idealismus, auf den Boden der Existenz, jenes sich in Entscheidungen abspielenden Lebensvollzugs des Einzelnen. Er kehrt sich somit vom Idealismus ab, der seiner Ansicht nach mit abstrakten Wesensbestimmungen und apriorischer Begriffssystematik dem Einzelnen gleichgültig gegenüber steht. In der Logifizierung der Welt und dem System des reinen Denkens idealistischer Spekulation verflüchtigt sich die Lebenswirklichkeit des konkreten Individuums. Für Kierkegaard hingegen ist es jener Einzelne, den er verstehen und erreichen will, den konkreten Einzelnen setzt er vor abstrakte Wesensbestimmungen. Um sich jedoch dem Einzelnen zuwenden zu können, fordert er die Lebensrelevanz des Erkennens. Durch Betrachtung menschlicher Existenzmöglichkeiten, Daseinsbedingungen, Lebenssituationen und Grundstimmungen setzt er dieses Konzept um. Dass die Forderung nach Lebensrelevanz des Erkennens eine Keimzelle seines Denkens darstellt, zeigt eine frühe Tagebuchnotiz vom 1. August 1835: „[...] es gilt eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit für *mich* ist, *die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will*. Und was nützte es mir dazu, wenn ich eine sogenannte objektive Wahrheit ausfindig machte; wenn ich mich durch die Systeme der Philosophen hindurcharbeitete und, wenn man es verlangte, über sie Heerschau halten könnte; daß ich die Folgewidrigkeiten innerhalb jedes einzelnen Kreises nachweisen könnte [...] – und was nützte es mir, daß ich die Bedeutung des Christentums entwickeln und viele Erscheinungen erklären könnte, wenn es für *mich selbst* und mein Leben *keine* tiefere Bedeutung hätte [...] Was nützte es mir, daß die Wahrheit kalt und nackt vor mir stünde, gleichgültig dagegen, ob ich sie anerkannte oder nicht, eher ein angstvolles Schaudern bewirkend als eine vertrauensvolle Hingebung? Zwar will ich nicht leugnen, daß ich noch einen *Imperativ des Erkennens* annehme; und daß sich durch ihn auch auf die Menschen wirken läßt, *aber dann muß er lebendig in mich aufgenommen werden*, und *das ist es*, was ich jetzt als die Hauptsache erkenne. Das ist es, wonach meine Seele dürstet wie Afrikas Wüsten nach Wasser.“²⁹² Hierin entwirft Kierkegaard eine programmatische Vision seines Denkens, in der er Wahrheit auf Lebensbewältigung verpflichtet, eine Wahrheit, die womöglich auch dem

²⁹¹ Vgl. das Vorwort zu den wenige Monate nach *Entweder/Oder* (20.2.1843) erschienen ersten beiden *Erbaulichen Reden* (16.5.1843).

²⁹² TB I, S. 16f.

Gedanken an den Tod den Schrecken nimmt. Solche Wahrheit wäre das Verstehen der eigenen Bestimmung des Individuums, wäre der Grund des Selbstseins. Durch die Hinwendung zu den Lebensfragen und Daseinskonzeptionen des Einzelnen wird Kierkegaard zum Begründer des Existentialismus. Ihm ist es darum zu tun, ein Grundrisswissen menschlicher Existenzmöglichkeiten zu finden. Den Weg dahin sieht er darin, „die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte, noch einmal, womöglich auf eine innerlichere Weise, durchlesen zu wollen.“²⁹³ Die individuelle Lebenswirklichkeit auf ihre existentiellen Bestimmungen hin zu dechiffrieren, heißt, bei der Innerlichkeit des Individuums anzusetzen, dem jeweils wirklichen Seelenerleben, der Reflexion und Selbstdeutung des Einzelnen. Solches Vorgehen charakterisiert Kierkegaards pseudonyme Schriftstellerei, zu der seine erste Publikation *Entweder/Oder* zählt.

Die Schrift *Entweder/Oder*, deren Untertitel *Ein Lebensfragment* lautet, erscheint unter dem Pseudonym Victor Eremita. Es spielt auf die persönliche Situation Kierkegaards an, denn *Entweder/Oder* entstand unmittelbar unter dem Eindruck des Bruchs mit seiner Verlobten Regine Olsen. Darüber ist viel geschrieben und gerätselt worden, doch scheint es so zu sein, dass Kierkegaard sich selbst um die Möglichkeit gebracht hat, in der Ehe mit Regine Olsen Erfüllung in einem vielleicht schlichten bürgerlichen Leben zu finden.²⁹⁴ Er löst im Jahr 1841 von sich aus die Verlobung auf; es nützt nichts, dass Regine verzweifelt versucht, die Verlobung zu retten, indem sie ihn um Jesu Christi willen und im Eingedenken seines verstorbenen Vaters beschwört bei ihm zu bleiben.²⁹⁵ Sie erreicht ihn nicht, weil Kierkegaard in seinem Hang zur Schriftstellerei die wirkliche Regine zu einem poetischen Bild verklärt hat, das er statt ihrer liebt. Er verliert sich in Phantasie und Erinnerung an sie und eignet sich kaum für die Realität des Ehelebens.²⁹⁶ Das mag ein Grund für die Auflösung der Verlobung mit Regine Olsen sein, andere sind seine Schwermut und sein mythisch-religiöses Selbstverständnis. Da sein Vater in seiner Jugend sich einmal dazu hat hinreißen lassen, Gott zu verfluchen, glaubt Kierkegaard, dass über ihm und der Familie ein Fluch Gottes lastet. Das schwermütige Schuldbewusstsein über diesen Fehltritt ist Quelle der Reuefrömmigkeit, die der Vater an den Sohn weitergibt. Die pietistische Erziehung setzt gleichzeitig Kierkegaards gebrochenes Verhältnis zur sinnlichen Unmittelbarkeit, das stets angstvoll und schuldbehaftet ist. Kierkegaard, der soviel über die Sphäre des Erotischen schreibt, ist selbst ein gehemmter

²⁹³ UN II, S. 343f.

²⁹⁴ Vgl. hierzu zuletzt die Biographie von Joakim Garff: *Sören Kierkegaard*. Übers. von Herbert Zeichner und Hermann Schmid. München/Wien 2004.

²⁹⁵ Bri, S. 22.

²⁹⁶ Ebd. S. 214.

Erotiker.²⁹⁷ Religiöses und sexuelles Schuldbewusstsein sind für Kierkegaard schreckliche Geheimnisse, in die er Regine Olsen nicht glauben zu können, obwohl er von Ehepartnern absolute Offenheit zueinander fordert²⁹⁸ – das Drama bahnt sich an. Nach der Trennung von Regine Olsen ist Kierkegaard nun wieder jener Einzelne, der einsam seinen Sieg über irdische Verstrickungen im Verhältnis zu Gott sucht: Victor Eremita, ein Pönitierender.

Die Geschichte mit Regine Olsen findet ihren Niederschlag in *Entweder/Oder*. Dergleichen die Schwermut, die Kierkegaard zeitlebens begleitet hat: „meine Schwermut und die Leiden meiner Seele haben bewirkt, daß ich menschlich gesprochen stets unglücklich gewesen bin.“²⁹⁹ Kierkegaard gehört zu den Denkern, bei denen sich Leben und Werk eng durchdringen. Das darf freilich nicht zu direkten Rückschlüssen vom Leben auf das Werk oder vom Werk auf das Leben verleiten, denn beständig steht in der Mitte von Leben und Werk die Reflexion, es findet ein Gestaltungs- und Übersetzungsprozess vom Leben ins Werk statt. Trotzdem gibt es gerade in *Entweder/Oder* Koinzidenzen von Leben und Werk; so stammen etwa die meisten Stücke aus den *Diapsalmata* aus Kierkegaards eigenen Tagebüchern.³⁰⁰ Um das Autobiographische seiner Schrift zu brechen, hat Kierkegaard zwischen sich und dem Leser Pseudonyme eingeschaltet, sodass seine pseudonymen Schriften wie ein verschlungenes Spiegelkabinett sind, in dem sich überall das Bild des Dichters zeigt, man aber nie genau weiß, ob es nur ein reflektiertes Bild oder die reale Person ist. Da sie einer biographistischen Lesart entgegenwirken, erfüllen die Pseudonyme eher die mæutische Funktion, den Leser auf sich selbst aufmerksam zu machen. Er soll die dargestellten Existenzmöglichkeiten auf sich beziehen und so zu sich selbst geweckt werden.

Nicht minder verwendet Kierkegaard die Pseudonyme, um philosophische Kategorien zu beleuchten. Auf die Pseudonyme trifft zu, was von ästhetischen Figuren wie Marie Beaumarchais gilt: „Obwohl ich sie nämlich mit bestimmten dichterischen Namen bezeichne, soll damit doch keineswegs angedeutet sein, daß allein diese dichterischen Gestalten es sind, die vor euch hintreten, sondern die Namen müssen als nomina appellativa (Wesensbezeichnungen) betrachtet werden.“³⁰¹ Den fiktiven Gestalten ist es bei Kierkegaard eigen, dass bei ihnen symbolische Intentionen durchscheinen. Vielfach sollen sie unterschiedliche Lebensphänomene demonstrieren. So gewinnt Kierkegaard ein breites Spektrum von existentiellen

²⁹⁷ Siehe hierzu Eduard Geismar: *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und sein Wirksamkeit als Schriftsteller*. Göttingen 1929, S. 35ff., S. 99ff.

²⁹⁸ TB I, S. 306.

²⁹⁹ TB III, S. 15

³⁰⁰ Joakim Garff, op. cit., S. 254.

³⁰¹ E/I O I, S. 190.

Zuständen, die er den jeweiligen Existenzmöglichkeiten zuordnet. Dabei deckt er Selbstverschleierungs- und Selbsttäuschungsstrategien auf, sodass er, darin Nietzsche ähnlich, nicht selten psychologische Hellsichtigkeit besitzt, obwohl es ihm freilich in der Hauptsache um Entwürfe existentieller Sinnmöglichkeiten geht.

Kierkegaards *Entweder/Oder* ist von disparatem Aufbau. Victor Eremita selbst fungiert als Herausgeber der Papiere von A und B. Somit verdoppelt Kierkegaard die Pseudonyme; wenn A das *Tagebuch des Verführers* und B am Ende die Predigt eines Pastors aus Jütland herausgibt, trägt sich gar eine Verdreifachung zu. Zwar gliedert sich *Entweder/Oder* in zwei entgegengesetzte Teile, zwei große Lebensalternativen, nämlich die ästhetische Lebensanschauung im ersten und die ethische Lebensanschauung im zweiten Teil, doch zumal der erste Teil vereint in sich höchst heterogene Elemente: Die *Diapsalmata* sind dem Namen nach eine Art lyrisches Intermezzo, gelegentlich mit aphoristischem Glanz, es gibt Interpretationen von Kunstwerken, pathetische Ansprachen, analysierende Texte und schließlich das *Tagebuch des Verführers*. Enthält der erste Teil ersehnte wie gefürchtete Konzeptionen ästhetischer Lebensweise, entworfen vom Dichter A, und ist er eher monologisch gehalten, tritt im zweiten der Gerichtsrat Wilhelm mit Briefen in Dialog mit dem Dichter A. Sein Vorgehen ist mäeutisch: Er setzt bei den Vorstellung von A an, um die ästhetische Lebenshaltung kritisch zu untersuchen, dann stellt er der Sorglosigkeit des ästhetischen Lebenswandels seine Lebenskonzeption gegenüber.

Auf die beiden Teile des Buches bezieht sich das Entweder/Oder des Titels. Weil Kierkegaard es auf das Existentielle wendet, gerät das Entweder/Oder zur Urformel des Entscheidenmüssens. So ist es dem Menschen aufgegeben, entweder Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit zu wählen oder sich Lust und verderblichen Leidenschaften hinzugeben.³⁰² Im Entweder/Oder liegt die Quelle für die Kierkegaards 3-Stadienlehre; weil der zweite Teil des Werkes strenggenommen eine ethisch-religiöse Lebenshaltung darstellt, besteht die wirkliche Kluft zwischen dem ästhetischen und ethisch-religiösen Stadium. Später hat Kierkegaard die 2-Stadien-Lehre zur 3-Stadien-Lehre ausdifferenziert: „Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische und die religiöse.“³⁰³ Zusätzliche interne Differenzierungen³⁰⁴ ändern nichts daran, dass die wahre Entscheidung zwischen dem Ästhetischen und Ethischen fällt, zumal hierin eine Entscheidung zur Entscheidung stattfindet. Wählt der Ästhetiker unbewusst, weil er sich von den sinnlichen Mächten allzu gern mitreißen lässt, ja weil er sich ent-

³⁰² E/O II, S. 167f.

³⁰³ ST, S. 507.

³⁰⁴ UN II, S. 242, Fußnote.

schließt, keinen Entschluss zu treffen, so ergreift der Ethiker die Wahl, um sich selbst zu bestimmen. Das Entweder/Oder ist also eines zwischen indifferentem Dahingetriebenwerden und der ihrer selbst mächtigen ethischen Persönlichkeit. Deren ethische Haltung offenbart erst die Wahl, weil in der Wahl die Entscheidung zwischen Gut und Böse mitgesetzt ist – gegenüber ästhetischer Unbestimmtheit zeigt sich die Entschlossenheit der souveränen ethischen Persönlichkeit in der Stellungnahme zu Gut und Böse.

Der Entschluss zur ethischen Lebenshaltung tilgt keineswegs das Ästhetische, sondern es wird der ethischen Lebenshaltung unterstellt.³⁰⁵ Ganz im Sinne von Hegels Doppelsinnigkeit des Aufhebens löst der Entschluss die Vormacht des Ästhetischen auf und bewahrt es gleichzeitig als Moment. Aber einen logisch vermittelnden Übergang zwischen der ästhetischen und der ethischen Sphäre gibt es nach Kierkegaard nicht. Gegenüber dem Versöhnungsgestus der spekulativen Dialektik hält Kierkegaard den existentiellen Widerspruch offen, vor den der Einzelne gestellt ist. Entweder/Oder besagt daher: der Mensch steht am Scheideweg.

2. Schwermut der ästhetischen Existenz

a) *Suspension des Tragischen*

Selbstgeschaffenes Unglück trifft das Individuum mit unvermilderter Härte, sobald es in vollem Umfang dafür verantwortlich ist. Nur ein autonomes Subjekt kann ganz für seine Taten einstehen. Weil es Herr seines Geschicks sein will, ist ihm das Gelingen oder Misslingen, das Gute oder Böse seiner Taten zuzuschreiben. Das Unglück, darunter es leidet, ist das Seinige, die Schuld, die auf ihm lastet, ist gleichfalls die Seinige. Mit den Konsequenzen, die dem Autonomieanspruch des modernen Menschen einwohnen, befasst sich Kierkegaard im Abschnitt *Der Widerschein des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen* von *Entweder/Oder I*. Darin verbindet er eine Gegenwartsdiagnose mit Gedanken zur Tragödie, die an Hegels Ästhetik angelehnt sind.³⁰⁶ Nach Kierkegaard herrscht im allgemeinen Bewusstsein seiner Gegenwart die Tendenz, das Prinzip der Selbstverantwortlichkeit hochzuhalten. Da das Individuum auf sich gestellt ist, fällt die Verfehlung des Lebensglücks auf es selbst zurück. Daraus resultiert ein Leiden an sich selbst, das Kierkegaard Schwermut nennt; für ihn ein Charakteristikum des modernen Zeitalters.³⁰⁷ Von Hegel übernimmt er den Gedanken, dass die Antike keine in sich reflektierte Subjektivität kannte, weil der Mensch aus der

³⁰⁵ E/O II, S. 244.

³⁰⁶ *Ästhetik III*, S. 520ff.

³⁰⁷ E/O I, S. 152.

einfachen sittlichen Substantialität von Familie und Staat heraus lebte wie er der Bestimmung des Schicksals folgte.³⁰⁸ Somit kannte die Antike Schwermut und Verzweiflung nicht in solchem Ausmaß wie die Moderne, denn Schwermut als Zeitkrankheit ist bedingt durch den vollständigen Selbststand des modernen Subjekts. Erst das auf sich gestellte Subjekt wird schwermütig, denn es erfährt in dem Versuch, sich zu gewinnen, dass es sich verliert. Das geschieht, weil das Individuum des natürlichen Ursprungs verlustig geht. Dem pelagischen Menschen stellt Kierkegaard im Gefolge Hegels die aus der Substanz geborene Subjektivität entgegen. In der sittlichen Existenz sieht er die Grundwahrheit des Subjekts: „Ein jedes Individuum, so ursprünglich es sei, ist doch Kind Gottes, seiner Zeit, seines Volkes, seiner Familie, seiner Freunde, erst hierin hat es seine Wahrheit; will es in dieser seiner ganzen Bedingtheit (Relativität) das Unbedingte (Absolute) sein, so wird es lächerlich.“³⁰⁹

Im auf sich selbst gestellten Subjekt ist nach Kierkegaard die Suspension des Tragischen angelegt. So sagt er über seine Zeit: „sie macht ohne weiteres das Individuum für sein Leben verantwortlich. Wenn somit ein Individuum untergeht, so ist dies nicht tragisch, sondern es ist schlecht.“³¹⁰ Im Hintergrund dieses Gedankens steht freilich die aristotelische Poetik, mit der Kierkegaard sich im besagten Abschnitt über das Tragische beschäftigt. Aristoteles bezeichnet den tragischen Fehler des Helden, der ein unverdient großes Verhängnis nach sich zieht, der also in keinem proportionalen Verhältnis zum katastrophalen Ende steht, als *ἀμαρτία*.³¹¹ Die *ἀμαρτία* nimmt in der aristotelischen Tragödien­theorie eine Mittelstellung ein zwischen dem ungerechtfertigten Leid des Edlen, das beim Zuschauer nur Entsetzen hervorruft, und der verdienten Strafe des Verbrechers, die Genugtuung erzeugt. Daran knüpft Kierkegaard mit seinen Gedanken zur tragischen Schuld an. Im tragischen Konflikt begibt sich ein schuldloses Schuldigwerden des Helden, dagegen gänzlich untragisch, vielmehr entsetzlich erscheint das Unglück des Unschuldigen, gleichfalls untragisch wirkt der Untergang des schlechthin Schuldigen auf den Zuschauer. Tragische Schuld bewegt sich zwischen beiden Extremen. Tragik liegt in der Unausweichlichkeit eines seiner Schwere nach unverschuldeten Unglücks; zeigt sich im Sturz des klugen und gewandten, aber fehlbaren Mannes, einem nicht vorzeitigen, sondern erst aus dem Gelingen entstehenden unentrinnbaren Verderben, oder im Sichverstricken eines angesehenen Mannes in unentrinnbarer Schuld. Lastet hingegen des modernen Menschen Geschick allein auf seinen Schultern, ist ihm auch

³⁰⁸ Ebd. S. 153f. und Hegel: *GdR*, § 124, S. 233.

³⁰⁹ E/O I, S. 155.

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Aristoteles: *Poetik*. Kap. 13, 1453a9f.

alles Unglück zurechenbar. So schwindet nach Kierkegaard das Tragische im Bewusstsein seiner Zeit. Steigert man schließlich das Prinzip freier Subjektivität zu titanischem Selbstschöpfertum, tilgt man Tragik vollends und behält das Leiden an sich selbst zurück: „Man sollte nun meinen, es sei ein Königreich von Göttern, dies Geschlecht, unter dem zu leben auch ich die Ehre habe. Indes, es ist keineswegs so: jene Krafftülle, jene Zuversicht, die dergestalt ihres eigenen Glückes Schöpfer, ja ihr eigener Schöpfer sein will, ist eine Illusion, und indem die Zeit das Tragische verliert, gewinnt sie die Verzweiflung.“³¹² Das prometheische Subjekt verzweifelt, denn es missversteht sich selbst: Es hat das illusionäre Selbstbildnis eines absoluten Individuums. Das Unglück, in das es sich so stürzt, ist das Faktum, sich über die eigene Bedingtheit hinwegzutäuschen. Worin diese Bedingtheit nun besteht, etwa in Körperlichkeit, Sozialisation, natürlichen Anlagen und Talenten, wähnt sich das Individuum selbst als Absolutes, erzeugt es ins Leere laufende Erwartungen und den Widerspruch zwischen dem, was es zu sein prätendiert, und dem, was es ist. So überantwortet es sich nach Kierkegaard der Lächerlichkeit. Zugleich bleibt der Trost des Tragischen dem auf sich gestellten Subjekt versagt. Nach Hegel besteht das Versöhnliche der antiken Tragödie in der Wiederherstellung der gestörten sittlichen Weltordnung: „In der antiken Tragödie ist es die ewige Gerechtigkeit, welche als absolute Macht des Schicksals den Einklang der sittlichen Substanz gegen die sich verselbstständigenden und dadurch kollidierenden besonderen Mächte rettet und aufrechterhält und bei der inneren Vernünftigkeit ihres Waltens uns durch den Anblick der untergehenden Individuen selber befriedigt.“³¹³ Dem Unglück des modernen Subjekts begegnet solche Versöhnung nicht, denn es hat sich an den kaukasischen Felsen seiner selbst gekettet. Je mehr es Herr seines Schicksals sein will, desto mehr zergeht ihm der Trost sittlich-metaphysischer Versöhnung. Was es aber findet, ist innere Zerrissenheit. Als sich absolut setzendes Subjekt versucht es sich dem sittlichen Naturverhältnis zu entreißen, scheitert jedoch dabei. Kierkegaard illustriert das an einem Fall, wo jemand große Schande über seine Familie bringt.³¹⁴ Denn so isoliert ist selbst der moderne Mensch nicht, dass er davon nicht in gewisser Weise betroffen wäre. Das Gefühl, aus dem sittlichen Naturverhältnis nicht loszukommen, und der gleichzeitige Wunsch, es möge so weit wie möglich gelingen, zeugen von innerer Zerrissenheit. Ganz sich selbst überlassen, an sich selbst geklammert findet der moderne Mensch das Glück nicht. Darüber aber kann keine Trauer über das Unvermeidliche sein, sondern nur Schmerz, denn nach Kierkegaard geht der Schmerz aus dem Bewusstsein

³¹² E/O I, S. 155.

³¹³ *Ästhetik III*, S. 565.

³¹⁴ E/O I, S. 172.

des selbstverschuldeten Elends hervor. Dieser Schmerz des allein auf sich gestellten Bewusstseins charakterisiert es als unglückliches Bewusstsein.

b) *Verhängnis der Langeweile*

Handeln die Gedanken über das Tragische vom Unglück der isolierten Subjektivität, reflektiert der Dichter A in *Die Wechselwirtschaft* über den Lebensgenuss der ästhetischen Subjektivität. Elemente des Ästhetischen in *Entweder/Oder I* sind nach Kierkegaard teils Kunstwerke und Kunsttheorie, teils sinnliche Unmittelbarkeit. So bekennt der Verführer: „Das ist eben das Herrliche, das Göttliche in der Ästhetik, daß sie nur zum Schönen in ein Verhältnis tritt; sie hat es wesentlich nur mit der schönen Literatur und dem schönen Geschlecht zu tun.“³¹⁵ Für das Leben in sinnlicher Unmittelbarkeit steht in *Entweder/Oder I* Don Juan, dem Kierkegaard einen großen Essay widmet. Don Juan geht auf im Reich der Sinnlichkeit, er gibt sich dem Rasen der Leidenschaft und dem Reigen der Lustbarkeiten hin. Da er die unheimliche Macht der Sinnlichkeit verkörpert, deutet Kierkegaard ihn als das Dämonische, für Kierkegaard die Kategorie sinnlicher Unmittelbarkeit.³¹⁶ Aus demselben Grund verdächtigt Kierkegaard die Musik als Dämonie. Als Tönen selbst reine sinnliche Unmittelbarkeit, vermag sie den Hörer mit zauberischerer Macht zu überwältigen und unkontrollierte Affekte hervorzurufen. Daher war sie immer wieder moralischen Verdächtigungen ausgesetzt, denn je nach Beschaffenheit vermag sie es, rationale Besonnenheit zu unterlaufen. Und auch innere Gewissensprüfung ist gefährdet, wenn Musik zu rauschhafter Hingabe und trunkener Selbstvergessenheit verlockt. Wenn sie gar ihre Verehrer zerreißt, beschleicht Kierkegaard heimliches Entsetzen. Musik und sinnliche Unmittelbarkeit als dämonisches Gebiet zu betrachten, hat einen ästhetischen Denker wie Adorno dazu veranlasst, Kierkegaard im Gegenzug spiritualistische Naturfeindschaft vorzuwerfen.³¹⁷ Wie Kierkegaard in seiner Zeit als Dandy von Kopenhagen, wenn auch mit einer gewissen erotischen Gehemmtheit,³¹⁸ wohl nicht sonderlich naturfeindlich auftrat, so widerlegt *Entweder/Oder* den Vorwurf spiritualistischer Naturfeindlichkeit: Dem Genießen von Objekten entspricht nach Kierkegaard auf subjektiver Seite Vergnügen. Und weil im Ethisch-Religiösen Stadium das Ästhetische bewahrt bleibt, kennt es die Stimmung des Vergnügens, nur dass es sich nicht den sinnlichen Mächten ausliefert: „Der ethisch Lebende macht die Stimmung nicht zunichte, er läßt sie einen Augenblick warten,

³¹⁵ E/O I, S. 465.

³¹⁶ Vgl. E/O I, S. 96.

³¹⁷ Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Die Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M. 1962, S. 78.

³¹⁸ Vgl. Garff, op. cit. S. 137ff.

eben dieser Augenblick aber errettet ihn davor, im Augenblick zu leben, dieser Augenblick gewährt ihm die Herrschaft über die Lust; denn die Kunst, über die Lust Herr zu sein, liegt nicht so sehr darin, daß man sie vernichtet oder ihr ganz und gar entsagt, als vielmehr darin, daß man den Augenblick bestimmt.³¹⁹ Hierzu gehört auch die Ehe, vom Ethiker gepriesen, die eine Integration der menschlichen Trieb- und Sinnennatur in die Ordnung der Gesellschaft darstellt. Fernab allen naturfeindlichen Spiritualismus ist Kierkegaards Kritik am Mystiker.³²⁰ Dem Mystiker, ganz in spiritueller Innerlichkeit lebend, ist die Welt abgestorben. Je mehr er sich einsam in die Gottesschau versenkt, desto mehr entfernt er sich vom Leben. Für den Gerichtsrat Wilhelm bedeutet das einen Verrat an der Welt und den Mitmenschen.

In *Die Wechselwirtschaft* befasst sich der Dichter A nun mit einer Quelle, woraus die ästhetische Lebenshaltung entspringt und worin sie unterzugehen droht: der Langeweile. Da die Langeweile den Drang nach unbedenklicher Zerstreung aus sich gebiert, ist sie aller Laster Anfang. In der Langeweile den Ausgang allen Unheils zu sehen, hat Tradition. Nach Pascal entspringt alles menschliche Unglück der einfachen Tatsache, dass der Mensch es nicht vermag, ruhig in seinem Zimmer zu verweilen: „j’ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d’une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre.“³²¹ Die Zerstreungssucht und die ewige Jagd nach dem Reiz des Neuen in der ästhetischen Lebenssphäre bringen es mit sich, dass ihr Kontinuität, Sicherheit und Allgemeinheit der ethischen Sphäre langweilig erscheinen. Der Ästhetiker bricht aus der vernünftigen Lebensordnung aus, lebt nach seiner Willkürfreiheit. So zeigt das Phänomen der Langeweile eine Kollision dämonischer und ziviler Tendenzen im Menschen: Anstatt nüchtern das zum Aufbau einer vernünftigen Lebensordnung Notwendige zu tun, langweilt er sich und ergibt sich den Verlockungen der Unvernunft.

Das Verhängnis der Langeweile besitzt zwei Seiten: Wie die Langeweile zum Ausbruch aus dem vernünftigen Lebenskreis verleiten kann, so ist dem Ausbruch doch keine Erfüllung gewährt. Das Genussleben ist an den Augenblick gebunden, zerrinnt der Augenblick, so ist die Lust dahin. Kontinuierliche Erfüllung in der Arbeit zu suchen, kommt für den Ästhetiker nicht in Frage, denn dazu geht ihm die ethische Haltung ab und außerdem hält er es für seine Bestimmung, sich zu amüsieren. Weil aber die augenblicksgebundene Lust nur eine instabile Erfüllung zulässt, so läuft das Streben des Ästhetikers immer wieder ins Leere. Zumal die exzentrische Zerstreungslust erfährt, dass jede Vergnügung alsbald verbraucht ist, sie löst sich

³¹⁹ E/O II, S. 245.

³²⁰ Vgl. E/O II, S. 257ff.

³²¹ Blaise Pascal: *Pensées*. Hrsg. von Philippe Sellier. Paris 1991, Nr. 168, S. 215f.

auf und ihr Verschwinden wirft das Nichts auf. Kierkegaard nennt das einen „dämonischen Pantheismus“; gehört zum Wesen des religiösen Pantheismus die Fülle, so entgleitet im dämonischen Pantheismus der Langeweile die Welt in die Leere und ins Nichts.³²² Und beim Versuch, der Langeweile durch neue Reize zu entgehen, gerät die exzentrische Zerstreuungslust stattdessen immer tiefer in die Langeweile hinein – damit schließt sich der Verhängnisbogen der Langeweile. Das Unglück perpetuiert sich in schlechter Unendlichkeit.

Doch in der *Wechselwirtschaft* verfällt der Dichter A auf einen Ausweg. Er verschafft sich den Genuss nicht durch Extensität, sondern durch Intensität. Es genügt nicht allein zu wechseln, man muss auch mit dem Wechsel Wirtschaft betreiben: Wie der Ästhet sich begrenzt, steigert er Genügsamkeit und Phantasie. Auf diesem Wege wird der Genuss in die Phantasie hinübergeholt. Es schleicht sich ein reflexives Moment in die sinnliche Unmittelbarkeit ein, das allerdings ganz in ihrem Dienst steht – die Reflexion steigert lediglich das Raffinement des Genusses. Hinzu kommt der Selbstgenuss, der in kunstvoller Steigerung des Genusses und schaffender Phantasie liegt. Allerdings erweist sich der vermeintliche Ausweg aus dem Verhängnis der Langeweile als ästhetizistische Ausflucht: Um sich selbst als Artist des Ästhetischen zu genießen, darf man sich nicht an die Wirklichkeit binden. Durch rationale Verdrängung des Unliebsamen und einer Haltung der Unverbindlichkeit will der reflektierte Ästhetiker in die Lage kommen, „Fangball zu spielen mit dem ganzen Dasein.“³²³

In Don Juan und Johannes dem Verführer manifestiert sich der Unterschied von Extensität und Intensität: Don Juan besaß angeblich 1003 Frauen, Johannes der Verführer konzentriert sich auf jeweils eine, bei der es freilich nicht bleibt. Im Gegensatz zum leidenschaftlichen Don Juan geht Johannes reflektiert vor. Er berechnet seine Schritte und verfolgt eine Methode des langsamen Vorgehens, die auf diejenigen Individuen zugeschnitten ist, bei denen es das Interessante zu gewinnen gilt. Ebendieser Spürsinn für das Interessante weist ihn als Gestalt des romantischen Ästhetizismus aus, daher wirkt denn auch das *Tagebuch des Verführers* sonderbar konstruiert und wirklichkeitslos. Wie sich allerdings Schlegels ästhetische Kategorie des Interessanten kaum zufällig im *Tagebuch des Verführers* findet, so bewegt sich das Tagebuch überhaupt auf den Spuren von Schlegels Romanfragment *Lucinde*.³²⁴ Jedenfalls stammt von daher die Idee der Poetisierung der Welt und des ironischen Lebens. Der Prosa

³²² Vgl. E/O I, S. 310.

³²³ Ebd. S. 313.

³²⁴ Siehe hierzu Gerhard vom Hofe: *Die Romantikskritik Sören Kierkegaards*. Frankfurt a.M. 1972, S. 157ff. und Wilfried Greve: *Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards „Entweder/Oder II“*. In: Michael Theunissen/Wilfried Greve (Hrsg.): *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Frankfurt a. M. 1979, S. 177-215.

der Verhältnisse, so auch der Langweile des Ehelebens, sucht Johannes zu entfliehen, indem er die Verführung von Cordelia als Umformung der Realität in ein Kunstwerk gestaltet. Sein Verhältnis zu ihr ist künstlerisches Genießen: „Sich in ein Mädchen hineindichten ist eine Kunst, sich aus ihr herausdichten ist ein Meisterstück.“³²⁵ Das Verhältnis zu Cordelia ist geprägt von träumerischen Empfindungen, müßigen Grübeleien und phantastischen Bildern. Zugleich führt er eine Augenblickexistenz, denn bei der Verführung hängt alles vom Augenblick ab: Sei es das Abpassen eines günstigen Zeitpunkts, den ihm der Zufall in die Hände spielt, oder sei es der augenblicksgebundene Genuss. Doch wie raffiniert er auch vorgeht, der Überdruß folgt ihm wie ein Schatten. Dem Verhängnisbogen der Langweile, in den sich das exzentrische Genussstreben verstrickte, vermag er durch Reflexion zu entgehen, solange seine Lebensumstände ihm Muße gestatten. Der Unruhe des immerwährenden Trachtens nach neuen Sensationen entgeht er nicht.

Es gibt jedoch ein anderes Unglück, auf das er zusteuert. Indem er die Realität poetisiert und zur Phantasiewelt umformt, wird er selbst zur poetischen Existenz. Er genießt sich zwar selbst in dieser schöpferischen Tätigkeit, aber verläuft sich gleichzeitig in dieser Phantasiewelt. Wie ihm alles zum Bild gerät, wird auch er selbst Bild, ein selbstgeschaffenes Dichterbildnis. So verschließt der Verführer sich in seiner Phantasie und verweigert sich der Konkretion im Offenbarwerden, obwohl er so im Sein für andere womöglich seinen Platz in der Welt finden würde. Stattdessen residiert er lieber hoch über dem Alltäglichen in seiner Gedankenwelt, treibt mit der Realität sein ironisches Spiel, in dem er die unendliche Negativität seiner Subjektivität gegen bestehende Gewissheiten ausagiert, und kommt in die Gefangenschaft seiner selbst. Nach Kierkegaard hat sich die poetische Existenz tief in ihrem Inneren einen Fuchsbau gegraben, in dem sie nun selbst herumirrt.³²⁶ Gewinnt sie einmal größere Einsicht in ihre Lage und damit einen Anflug von Gewissen, so ist es nach Kierkegaard zu spät. Beim verzweifelten Versuch, sich aus dem Fuchsbau seiner selbst zu retten, findet der Verführer keinen Ausweg. Er ist in sich selbst isoliert. So führt ihn die Vertilgung der Wirklichkeit zugunsten des Ich in die Anomie. Das ist die nihilistische Konsequenz aus seiner poetischen Selbstkonzeption, die den Schmerz des Scheiterns an sich selbst zu tragen hat. Denn zerreißt der Schleier der Selbsttäuschung für einen Moment, mag der poetischen Existenz aufgehen, dass sie über dem Leben in innerer Unendlichkeit die Vermittlung mit der Realität und der Mitwelt als dem sie bedingenden Anderen ihrer selbst versäumt hat. In dieser Kluft liegt das Unglück ihrer Selbstverfehlung.

³²⁵ E/O I, S. 397.

³²⁶ E/O I, S. 331.

c) Trauer

Dem sich selbst überlassenen Subjekt und der poetischen Existenz stellt Kierkegaard ein drittes Phänomen des unglücklichen Bewusstseins zur Seite: ästhetische Trauer. Das geschieht im Abschnitt *Schattenrisse*, wo Kierkegaard die drei ästhetischen Figuren Marie Beaumarchais, Donna Elvira und Gretchen deutet. Dass diese Bilder der Trauer *Schattenrisse* sind, meint nach Kierkegaard zweierlei: Zum einen kommen sie von der Schattenseite des Lebens her, zum anderen lassen sie, wohl als Projektionen einer *Laterna magica*, durch das Äußere hindurchblicken. Trauer, gemeinhin Resultat einer Verlusterfahrung, erscheint in *Schattenrisse* als Reaktion auf Liebesverrat. Alle drei Frauengestalten sind von ihren Geliebten verlassen worden. Doch gibt es in diesem Unglück unterschiedliche Formen, den Schmerz zu äußern: Entweder als unmittelbare oder als reflektierte Trauer. Die unmittelbare Trauer ist dabei zweifelsohne die gesündere Variante, denn in ihr bricht die Trauer im Affekt hervor. Dass sie sich ausdrücken kann, verschafft ihrer Seelennot zugleich Erleichterung. Es läuft darin ein Prozess ab, der analog zur tragischen Trauer darin besteht, das Unvermeidliche einzusehen und den Verlust zu realisieren. Ist die Unabänderlichkeit des Faktischen einmal hingenommen, kann das der Anfang einer neuen Lebensorientierung sein. Ganz anders verhält sich die Sache bei der reflektierten Trauer, für die in *Schattenrisse* Marie Beaumarchais, Donna Elvira und Gretchen stehen. Aus ganz ähnlichen Gründen kann die Trauer sich nicht mitteilen: Marie Beaumarchais zweifelt darüber, ob ihr im Sinnlichen untreuer Geliebter sie auch im Geiste verraten hat oder ob nicht eine dunkle Gewalt über ihn Herrschaft gewonnen hat. Letzteres mag, bezogen auf seine Schwermut, eine Anspielung Kierkegaards an seine ehemalige Verlobte sein, die er im Leserkreis vermuten konnte. Donna Elvira leidet nach Kierkegaards Deutung unter dem Paradox, ob sie Don Juan nicht trotz seines Betrugs noch liebt; auch dem hingebungsvollen Gretchen gelingt es nicht zu denken, dass Faust ein Betrüger ist, obwohl er sie verlassen hat. In allen drei Fällen handelt es sich um objektiven Verlust, der als solcher nicht realisiert ist und daher nicht zum Abschluss kommen kann. Stattdessen hinterlässt er Zweifel und die Reflexion vermag mit dem Anlass der Trauer nicht fertig zu werden. Die Deutung des objektiven Unglücks scheidet und führt ins subjektive Unglück der reflektierten Trauer. Hier liefert Kierkegaard nun eine reiche Analyse des sich im trauernden Bewusstsein abspielenden Reflexionskampfes. Nach Kierkegaard charakterisiert sich die reflektierte Trauer durch Verslossenheit, Einsamkeit und den Rückzug in sich selbst. Grund dafür ist das nichtendenwollende Durchreflektieren des Betrugs, das einem monoton fallende Wassertropfen oder dem ebenso monotonen Schnurren eines Spinnrads

gleicht. Zudem führt das immerwährende Grübeln zu einem steten Kreisen um sich selbst. Grundbestimmungen, die im unglücklichen Bewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* vorkommen, zeigen sich auch hier: So die Uneinigkeit mit sich selbst, sich artikulierend im Schwanken zwischen der Realisation des Betrugs und dem unaufgegebenen Liebeswunsch, und so die vergebliche Annäherung an das Absolute, in *Schattenrisse* in Form einer verabsolutierten Liebe und in der *Phänomenologie* in Form des Unwandelbaren, deren Scheitern das Subjekt auf sich selbst zurückwirft. Wie das Hin und Her zwischen Mutlosigkeit und Zuversicht schließlich endet, drückt Kierkegaard im Gleichnis des verblassenden, kaum leserlichen Briefes aus: „Falls ein Mensch einen Brief besäße, von dem er wüßte oder glaubte, daß er Aufklärung über das, was er für seines Lebens Seligkeit ansehen muß, enthalte, aber die Schriftzeichen wären fein und blaß, die Handschrift nahezu unleserlich, so würde er wohl mit Angst und Unruhe, mit aller Leidenschaft lesen und abermals lesen, und in dem einen Augenblick den einen Sinn herausbekommen, im nächsten einen andern, dementsprechend, wie er, wenn er ein Wort mit Bestimmtheit zu entziffert haben meinte, alles nach diesem Wort erklärte; nie aber würde er weiter kommen als bis zu der gleichen Ungewissheit, mit der er angefangen. Er würde starren, ängstlicher und immer ängstlicher, je mehr er aber starrte, umso weniger sähe er; sein Auge würde sich zuweilen mit Tränen füllen, doch je öfter ihm dies widerführe, umso weniger sähe er; im Lauf der Zeit würde die Schrift blasser und undeutlicher werden, zuletzt vermoderte wohl das Papier selber, und er behielte nichts andres zurück als ein tränenblindes Auge.“³²⁷ Die Trauer schlägt also solange nicht in Verzweiflung um, wie es die Intentionalität von hoffendem Suchen gibt, auch wenn das Objekt, an das sich die Suche knüpfte, im Lauf der Zeit verblasst. Ist das Objekt schließlich vollends verschwunden, bleibt nur noch Ohnmacht. Wenn sich die letztendlich ins Leere laufende Intentionalität mangels eines anderen Objekts auf sich selbst wendet, kann die Sinnlosigkeit dieser Anstrengungen zu Bewusstsein gelangen. Dann wäre nach Kierkegaard der Boden bereitet zum Schritt über die ästhetische Verzweiflung hinaus.

Bei allen drei trauernden Gestalten scheitert die verstehende Aneignung, die das Verschwinden des Liebesobjektes realisierte. Der Zwischenschritt, der zur Überwindung der Trauer führen könnte, fehlt: Der Betrug wird als solcher nicht eingesehen, teils verstehen die Frauen die Beweggründe des Untreuen nicht, teils weigert sich das Gefühl, vom verlorenen Geliebten abzulassen. So verharrt die betrogene Donna Elvira in der inneren Zerrissenheit, an ihrer unbedingten Liebe zu Don Juan festzuhalten und sich doch in Gedanken von dem Untreuen

³²⁷ E/O I, S. 204.

losreißen zu wollen. Da jedoch Don Juan ihr alles ist, schreibt sie lieber sich selbst die Schuld zu, weil sie seiner Verführung nachgab. Donna Elvira macht sich zum Objekt kritischer Reflexionen, sodass sie mit sich im Widerspruch ist. Zu ihrem gespaltenen Verhältnis zu Don Juan, dem Grund ihrer reflektierten Trauer, kommt so der Schmerz der Selbstentzweiung. In ihrer unglücklichen Liebe zu Don Juan zeigen sich nach Kierkegaard zwei Möglichkeiten: Sie kann ihre Liebe zu Don Juan bewahren oder zerknirscht sich dem Religiösen zukehren. Zwischen der ästhetischen oder der ethisch-religiösen Möglichkeit muss sie die Wahl treffen, doch hängt alles am Entschluss. Unentschiedenheit führt ins Verderben: „Dächte ich mir einen Menschen in Seenot, um sein Leben bekümmert, an Bord bleiben, weil da etwas wäre, das er retten wollte, und nicht retten könnte, weil er verlegen wäre, was er denn retten sollte, so hab ich ein Bild von Elvira; sie ist in Seenot, ihr Untergang kommt näher, aber das kümmert sie nicht, das merkt sie nicht, sie ist verlegen, was denn sie retten soll.“³²⁸ Gerät der ästhetische Mensch in die schlechte Unendlichkeit der reflektierten Trauer, rettet ihn nach Kierkegaard allein der ethische Entschluss. Nur so wird das unglückliche Bewusstsein nicht zum schiffbrüchigen Bewusstsein.

Die ästhetischen Frauengestalten gehen das Wagnis eines unmittelbaren Daseins ein, geben sich der Welt hin und erfahren Unzuverlässigkeit der Welt. Dass die Welt ihre Verehrer enttäuschen kann, drückte das Mittelalter in der Allegorie der *Frau Welt* aus: eine weibliche Gestalt von liebreizender Vorderpartie, die alsdann dem sie umwerbenden Ritter ihre entsetzliche Rückseite zuwendet. Ähnlich die Weltsicht von Kierkegaards christlichem Existentialismus: Wer sich dem weltlichen Glück hingibt, macht sich von äußeren Bedingungen abhängig, über die er nicht verfügt. Die Welt, ihm einstmals wohlgesonnen, vermag ihm plötzlich ihre Schattenseite zuzukehren. Deutlich zum Ausdruck kommt solche Vorsicht gegenüber der Welt in der ersten erbaulichen Rede; dort bleibt allein dem Glaubenden Trost, „wenn das Dasein, das so lieb und sanft geschienen, sich in einen unbarmherzigen Eigentümer verwandelt, der alles zurückfordert, alles, was es auf die Art gegeben, daß es von ihm wieder genommen werden kann.“³²⁹ Die tiefgreifende Ambivalenz der Welt stellt Lebenskonzeptionen in Frage, die ihr Glück vorbehaltlos auf die Welt gründen. Der Kontingenz der Welt zu entgehen versucht nach Kierkegaard das ethisch-religiöse Lebensstadium. Zugleich vermutet er darin einen Ausweg, das unglückliche Bewusstsein der ästhetischen Lebenshaltung zu überwinden.

³²⁸ Ebd. S. 219.

³²⁹ Ebd. S. 401.

d) *Der Unglücklichste*

In *Entweder/Oder I* schildert Kierkegaard eine sonderbare Gesellschaft, deren Lebenssinn im Trauern liegt. Die Gesellschaft nennt sich daher „Symparanekromenoi“. Allein der Name der Gesellschaft, „die Mitverstorbenen“, zeugt von dunkler Romantik, einer Geisteshaltung, der diese Versammlung selbst in Gestalt von Nachtverehrung, Todessehnsucht und dem Wunsch nach ewigem Vergessen anhängt.³³⁰ Dass Kierkegaard selbst zeitweilig zu solchen romantischen Anschauungen neigt, zeigt ein Tagebucheintrag aus dem Januar 1838: „Ich suchte gerade nach einem Ausdruck, um die Art Menschen zu bezeichnen, für die zu schreiben ich Lust haben könnte, in der Überzeugung, daß sie meine Anschauung teilen würden, und nun finde ich ihn bei Lukian: paranekroi (einer, der tot ist, wie ich), und ich hätte Lust, eine Schrift für die paranekroi herauszugeben.“³³¹ Vor den „Symparanekromenoi“ hält der Dichter A eine Rede mit dem Thema *Der Unglücklichste*. Der Titel beruft sich auf ein Grab mit der Inschrift *Der Unglücklichste*, das dem Redner zufolge angeblich irgendwo in England stehen soll. Die Öffnung des Grabes brachte nicht die erhoffte Auskunft über die Person des Verstorbenen, denn das Grab war leer. Das bringt den Dichter auf die Idee, vor den „Symparanekromenoi“ Spekulationen anzustellen, für wen dieses Grab bestimmt sein könnte; er sucht nach dem Unglücklichsten im „unglücklichen Westen“.³³²

Um der Sache auf den Grund zu gehen, entfaltet der Dichter die Vielgestaltigkeit des unglücklichen Bewusstseins. Dafür beruft er sich auf niemanden anderes als Hegel, der seiner Ansicht nach das gesamte Territorium des unglücklichen Bewusstseins vermessen hat. Am Leitfaden von Hegels Gedanken zum unglücklichen Bewusstsein will er die verschiedenen Erscheinungsformen des unglücklichen Bewusstseins untersuchen, um das unglücklichste Bewusstsein zu finden: „In allen systematischen Schriften Hegels gibt es einen Abschnitt, der vom unglücklichen Bewusstsein handelt. Stets geht man mit innerlicher Unruhe und Herzklopfen an die Lektüre solcher Untersuchungen, mit Furcht, man werde zuviel oder zuwenig zu wissen bekommen. [...] O, glücklich, wer mit der Sache nicht mehr zu tun hat, als daß er darüber einen Paragraphen schreibt; noch glücklicher, wer den folgenden zu schreiben vermag. Der Unglückliche nun ist einer, der auf die eine oder andere Weise sein Ideal, seines Lebens Inhalt, seines Bewusstseins Fülle, sein eigentliches Wesen außerhalb seiner selbst hat. Der Unglückliche ist allezeit abwesend von sich selbst, niemals sich selbst gegenwärtig. Abwesend aber kann man offenbar sein entweder in der Vergangenheit oder in der Zukunft.

³³⁰ E/O I S. 180f.

³³¹ TB I, S. 107.

³³² E/O I S. 234.

Hiermit ist der gesamte Bereich des unglücklichen Bewusstseins hinreichend umgrenzt. Für diese scharfe Begrenzung wollen wir Hegel dankbar sein, und, da wir nicht bloß Philosophen sind, welche dies Reich auf Abstand schauen, wollen wir nunmehr als Landeseingeborne die verschiedenen Stadien, die im unglücklichen Bewusstsein liegen, genauer in Augenschein nehmen.³³³ Dieser Passus dokumentiert die Temporalisierung des unglücklichen Bewusstseins im Existenzdenken Kierkegaards. Was bei Hegel eine Dialektik von kontingenter Einzelheit und unwandelbarer Allgemeinheit ist, tritt nun bei Kierkegaard als ein Problem der Selbstabsenz innerhalb der Zeit auf. Scheitert bei Hegel die Vereinigung von endlichem Bewusstsein mit dem Ewigen, so scheitert bei Kierkegaard das unglückliche Bewusstsein in der Immanenz. Der Transzendenzbezug des unglücklichen Bewusstseins bei Hegel fällt in der temporalen Deutung durch Kierkegaard weg, denn im ästhetischen Stadium gibt es zwar innere Unendlichkeit des Subjekts, etwa des Poeten, aber es kommt dort zu keinem existentiell bindenden Verhältnis zu einem Absoluten, das jenseits des Subjekts liegt. Das ist Sache des ethisch-religiösen Stadiums. Die Zeitlichkeit der Existenz ist der Problemhorizont, in dem Kierkegaard im besagten Textpassus das unglückliche Bewusstsein ansiedelt.

Dass sich das unglückliche Individuum selbst in Vergangenheit oder Zukunft abwesend ist, heißt nach Kierkegaard, über Erinnerung oder Hoffnung die eigene Gegenwart zu verfehlen. So führt ihn die Frage nach dem Unglück des Bewusstseins zu den Wurzeln des existentiellen Selbstvollzugs. Das Unglück des Bewusstseins reicht so tief, dass bereits in der Grundbestimmung der Zeitlichkeit von menschlicher Existenz Formen der Selbstverfehlung angelegt sind. Weil die Existenz eine zeitliche Grundstruktur besitzt, hängt von der subjektiven Stellungnahme zur Zeit viel ab für das Glücken des Selbstverhältnisses. Zur Einigkeit mit sich selbst gehört ein wohlausgewogenes Gefüge von Erinnern, Gegenwärtigkeit und Hoffen.

Eine Schlüsselfunktion kommt dabei dem Gegenwartsbewusstsein zu, denn Vergangenheit und Zukunft sind an die Gegenwart zurückgebunden. Als Erinnerung oder Hoffnung erscheinen sie in der Gegenwart; so jedenfalls bei der glücklichen Individualität, die nach Kierkegaard im Erinnern oder Hoffen sich selbst gegenwärtig ist. Und auch das Glück der Erinnerung oder das Glück der Hoffnung bedarf des Realitätsbezuges – Glück braucht Erfüllbarkeit. So kann Glück darin liegen, sich an Lebenssituationen zu erinnern, wo man sich der Fülle des Lebens erfreute, oder darin, eine Zukunft zu antizipieren, in der sich Hoffnung erfüllen mag. Erinnertes oder erhofftes Glück braucht, um Glück zu sein, Realität. Gibt sich das Individuum irrealen Erinnerungen oder Hoffnungen hin, so ist es auf dem Weg, sich in selbst-

³³³ E/O I S. 236f. Zum ersten Satz siehe oben I 1.

geschaffenes Unglück zu stürzen. Denn es erzeugt sich den Widerspruch, dass seine Erinnerung oder Hoffnung ohne Realität ist; es erinnert sich an Sachen, die nicht waren, es hofft auf Sachen, die nicht sein werden. Kommt dem Individuum dieser Widerspruch schmerzhaft zur Einsicht, gehört es nach Kierkegaard zu den Gestalten des unglücklichen Bewusstseins.

Das Unglück der hoffenden Individualität grenzt an Wahnsinn, denn sie hofft auf eine Zukunft, von der sie selbst weiß, dass sie niemals eintreten wird. Sie hat ihre Hoffnung verloren und will trotzdem an der nunmehr irrealen Hoffnung festhalten, sodass sie im Zwiespalt von hoffender Hoffnungslosigkeit lebt. Allein sie kann diese Selbsttäuschung versuchen aufrechtzuerhalten, der unglücklichen Individualität der Erinnerung ist nicht einmal das vergönnt, sondern sie blickt völlig illusionslos in ihr unumkehrbar geschehenes Elend. Deshalb ist nach Kierkegaard hier der Unglücklichste zu suchen. Die unglückliche Individualität der Erinnerung entzweit sich selbst, da sie das Gedächtnis an eine Zeit hegt, in der sie keine Erfüllung fand, etwa derjenige, der seine Jugend verlor. Sein Leben trägt den Schmerz von Ungegenwärtigkeit, denn er sieht seines Daseins Fülle in einer vergangenen Zeit, die aber nicht zu ihm gehört, weil diese Fülle für ihn dort nicht zur Realisierung gelangte. So ist er mit seiner Vergangenheit nicht im Reinen. Um seine unglückliche Lage näher zu verstehen, ist es allerdings nötig, das Zusammenspiel aller drei Zeitebenen zu betrachten.

In der Selbstabwesenheit kommt es zur Verschlingung von Vergangenheit und Zukunft, in der Gegenwärtigkeit erdrosselt wird: Erinnerung überblendet Erfüllbarkeit von Hoffnung, Hoffnung überblendet Erfüllung von Erinnerung. Die erinnerungsüberblendete Hoffnung zielt auf die Wiederherstellung einer Sache ab, die unwiderruflich verloren ist. Sie kann sich jedoch eine Schwundform von schmerzlindernder Illusion bewahren. Dagegen führt die hoffnungsüberblendete Erinnerung in die Verzweiflung. Es ist die Erinnerung an ein versäumtes Glück, eine verlorene Jugend, die Erinnerung an ein Leben, das seinen Hoffnungen nach anders hätte verlaufen können. Symbolgestalten hierfür sind Ankaïos und Niobe, nur dass sie sich vom Unglücklichsten in einem Punkt unterscheiden: Sie sind der pessimistischen Lebensanschauung des Dichters A zufolge schon von der Qual des Lebens befreit. Ankaïos, der stärkste Heros nach Herakles, nimmt an einer Jagd teil und wird in eben dem Moment von einem Eber zerrissen, als er den Becher mit dem ersten Wein an die Lippen setzte. Auf seinen unglücklichen Tod bezog man den Vers: Πολλὰ μεταξὺ πέλει κύλικος καὶ χεῖλεος ἄκρου - „Viel liegt zwischen Bechers Rand und Lippe.“³³⁴ Der Unglückliche, der sich an ein versäumtes Glück erinnert, bleibt zwar am Leben, jedoch mit dem Bewusstsein, dass es ihm versagt ist,

³³⁴ Aristoteles: *Die historischen Fragmente*. Übers. und erläutert von Martin Hose. In: Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 20. Hrsg. von Helmut Flashar. Berlin 2002, Frag. 571, S. 70.

den Becher mit der Fülle des Lebens jemals an seine Lippen zu setzen. Noch emphatischer verkörpert Niobe den Zustand, in dem sich jemand stets jenes Augenblicks erinnert, als seinem Leben alle Hoffnung zerrann. Denn Niobe ist eine Trauernde, die mit einem Schlag alles verlor, was ihrem Leben Inhalt gegeben hätte: ihre zwölf Kinder. Weil Niobe nach Homers *Ilias* (24, 602ff.) prahlend Leto, der Mutter von Apollon und Artemis, gegenübertritt, die nur zwei Kinder geboren hat, sie selbst aber zwölf, werden ihre Kinder von Apollon und Artemis getötet. Daraufhin versteinert Niobe. Der Dichter A listet weitere Gestalten des Unglücks auf, doch bleibt bei diesen mindestens eine Zeitebene in Takt. Nicht so beim Unglücklichsten, bei dem sich ein Zusammenbruch der Zeit ereignet. Es ist derjenige, der seinen Lebensinhalt in der Vergangenheit verpasst hat und darüber die Zukunft versäumt, weil sein Leben damals unwiderruflich auf das falsche Geleis geriet. Hätte er die Zukunftschancen in der Vergangenheit genutzt, wäre das Versäumnis nicht geschehen, durch das ihm nun die Last der Vergangenheit alle Zukunft raubt. So verwickeln sich beim Unglücklichsten Vergangenheit und Zukunft: „Denn allda steht er, der Sendbote aus der Seufzer Reich, der Leiden ausgewählte Liebhaber, der Trauer Apostel, des Schmerzes stummer Freund, der Erinnerung unglücklicher Liebhaber, in seinem Sicherinnern von des Hoffens Licht verwirrt, in seinem Hoffen getäuscht von des Erinnerens Schatten.“³³⁵ Doch der Zusammenbruch der Zeit im Subjekt geht über die Verwirrung von Erinnerung und Hoffnung hinaus: Denn im Trauern um den Verlust einer Sache, von der künftige Glückserwartungen abhingen, sieht das Individuum durch die Vergangenheit seine Zukunft verstellt – so zerstört die Hoffnung das Erfülltsein der Vergangenheit wie die Vergangenheit die Erfüllbarkeit der Zukunft zerstört. Daher besitzt der Unglücklichste keine Vergangenheit und keine Zukunft, er ist sich in keiner dieser Zeitdimensionen gegenwärtig. Und weil er im Bewusstsein des ewigen Zu-Spät lebt, ist er der Unzeitgemäße. Wie er sich selbst in der hoffnungsüberblendeten Vergangenheit abwesend ist, derentwegen er das Bewusstsein des ungelebten Lebens hat und sich die Zukunft blockiert, verpasst er die Gegenwart. Abwesend von der Realität seiner selbst in der Verschlingung von Vergangenheit und Zukunft, ist er somit ungegenwärtig. Darüber verpasst er tatsächlich sein Leben, steht einsam im Widerspruch mit dem Geschehen in der Welt und existiert in einer gefühllosen Mattigkeit. Darin hat er keine Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft; er hat gar keine Zeit, weil sie ohne erfüllende Realität bleibt.

Hier scheint die Grenze zum Pathologischen erreicht. Die Selbstverfehlung der zeitlichen Existenz führt in dieses Grenzgebiet. Im Anschluss daran geht Theunissen über diese Grenze

³³⁵ E/O I, S. 244.

hinaus und hat den problematischen Versuch unternommen, im misslingenden Leben den Keim zu pathologischen Zusammenbrüchen aufzufinden.³³⁶ Bei seiner Untersuchung setzt er bei dem an, was Kierkegaards temporale Analyse des unglücklichen Bewusstseins ergab: „bei der pathologischen Verformung der sogenannten Zeitmodi. Man kann deren Verformung ansatzweise als Mißlingen der Synthese von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit deuten.“³³⁷ Theunissen sieht einen Grund für das Nichtglücken menschlichen Lebens in der Zeitlichkeit unserer Existenz, einem Scheitern von Lebensentwürfen, das so weitreichend sein kann, dass nach Theunissen in manchen Fällen Menschen deswegen an der Seele erkranken. Den Überlegungen zur Zeitlichkeit unserer Existenz zugrunde liegt seine Theorie von der Herrschaft der Zeit: Zeit als universaler Vorgang, in dem der Mensch immer schon steht. Um die Universalität der Zeit aufzuzeigen, geht Theunissen auf die Metaphysik des Umgreifenden von Jaspers zurück und bezeichnet Zeit als „das Allumgreifende“.³³⁸ Das Umgreifende ist das, worin alles andere vorkommt; Zeit als Umgreifendes ist Lebenselement und metaphysisches Grundgeschehen. Sieht man einmal von den Gefahren ab, die Theunissens Ontologie der Zeit mit sich führt, etwa die Verengung der Metaphysik auf Ontologie der Zeit oder die theologische Hypertrophierung von Zeit, so bildet die Theorie von der Herrschaft der Zeit den Rahmen, von dem aus Theunissen Fälle von Melancholie als Scheitern des existentiellen Zeitvollzugs zu deuten versucht. Was Kierkegaard in der temporalen Analyse des unglücklichen Bewusstseins philosophisch skizziert, will Theunissen empirisch erhärten, indem er Fallbeschreibungen und Selbstaussagen von psychischen Kranken heranzieht. Die allgemeine Ursache von psychischen Erkrankungen sehen an Bergson orientierte Psychopathologen wie Minkowski, v. Gebattel und Erich Straus in der Hemmung der Lebenskraft, jener lebensorganisierenden Dynamik des Subjekts.³³⁹ Gehört es nach Theunissen zu den Konstituenten menschlichen Daseins, der Herrschaft der Zeit Widerstand entgegenzusetzen, erliegt der Depressive der Herrschaft der Zeit; die Hemmung der basalen Lebensbewegung deutet Theunissen um, sodass melancholisches Leiden als Schwund der Kraft zum Widerstand gegen die Zeitherrschaft erscheint.³⁴⁰ So gibt es Fälle, wo der Melancholiker sich dem Vergehen der Zeit ausgeliefert fühlt und zugleich inneren Stillstand empfindet. Die Zeit ver-

³³⁶ Michael Theunissen: *Können wir in der Zeit glücklich sein?* In: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M. 1991, S. 54ff.

³³⁷ Ebd.

³³⁸ Ebd. S. 43f. Zur Metaphysik des Umgreifenden, von Jaspers auch „Periechontologie“ genannt, siehe Karl Jaspers: *Von der Wahrheit*. München 1947, S. 47ff.

³³⁹ Vgl. Theunissen, op. cit. S. 48f.

³⁴⁰ Vgl. Michael Theunissen: *Melancholische Leiden unter der Herrschaft der Zeit*. In: Ders.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M. 1991, S. 221.

rinnt, ohne dass er daran teilhat. Das eigene Leben geht an ihm vorüber und er hält nicht mehr mit. Tellenbach erklärt diesen Zustand durch das „Prinzip der Remanenz“, einem „hinter sich selbst Zurückbleiben“.³⁴¹ Darin sieht er ein Symptom der Grundverfasstheit des Melancholikers. Ist es dem Menschen zum Glücken seines Selbstseins aufgegeben, die Zeitdimensionen integrativ zu erfüllen, so geraten in der Hoffnungslosigkeit des Melancholikers durch Zukunftsverlust die Zeitdimensionen durcheinander. Weil er nicht mehr ausgerichtet nach zukünftigen Zielen lebt, erlahmt das eigene Zeitigungsgeschehen und die Zeit schwindet ihm. So hat er den Eindruck des zum melancholischen Syndrom gehörigen Stillstands, der Untätigkeit und des Hinter-sich-Zurückbleibens. Das bestätigt die Psychopathologie an Patienten mit schweren Depressionen: „In depression, the future seems blocked. The severely depressed patient may give up trying to pursue anything in the future. [...] These blocks to the future – hopelessness and unresolved grief – are common in severe depressive disorders. [...], there are two time features that are common in severe depressive disorders: (1) slowing of the mental processes and (2) hopelessness to the point of giving up future pursuits.“³⁴² Die Zukunftsversperrung kommt also nach Melges durch Hoffnungslosigkeit und ungelösten Kummer zustande. Während Hoffnungslosigkeit um sich selbst kreist und sich mit dem Zurückbleiben hinter hoffnungsarm betriebenen Plänen immer tiefer in sich selbst verstrickt, gerät der ungelöste Kummer in den Bann einer unbewältigten Vergangenheit; ähnlich der reflektierten Trauer bei Kierkegaard gibt es ein Unglück, das der Depressive nicht verwunden hat. Freilich hängen ungelöster Kummer und Hoffnungslosigkeit zusammen, denn eine unbewältigte Vergangenheit wirft ihre Schatten auf die Zukunft: „Unresolved grief gives rise to a depressive spiral of hopelessness since the person’s images, plans, and emotions are fixed in the past rather than being directed toward the future.“³⁴³

So lautet ein Ergebnis der empirischen Untersuchungen von Melges zur Zeitdimension psychischer Störungen. Die Auslösungsmomente solcher Störungen sind empirisch-konkreter Natur, etwa Verlusterfahrungen, tiefgreifende Überforderung und Schuldgefühle. Spricht Theunissen dagegen im Angesicht bestimmter melancholischer Krankheitsfälle von der Herrschaft der Vergangenheit, die mit unerbittlicher Macht die Zukunft versperrt, tut er das nicht um des Verstehens einzelner psychologischer Fälle willen. Zwar zieht Theunissen bemerkenswerte psychologische Untersuchungen zum Zeiterleben psychisch Kranker heran, aber haupt-

³⁴¹ Hubert Tellenbach: *Melancholie. Zur Problemgeschichte, Typologie, Pathogenese und Klinik*. Heidelberg 1961, S. 125.

³⁴² Frederick Town Melges: *Time and the Inner Future. A temporal Approach to Psychiatric Disorders*. New York 1982, S. 173.

³⁴³ Ebd. S. 175.

sächlich um seine These von der Herrschaft der Zeit zu stützen. Auf diesem Weg soll ihm hier nicht gefolgt werden, denn an seinem Vorgehen, die These vom Scheitern des menschlichen Zeitdaseins durch psychopathologische Fälle, vor allem Depressionen, zu exemplifizieren, sind grundsätzlich Zweifel angebracht. Das erweist eine methodische Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Psychopathologie, die Karl Jaspers, von Haus aus Psychologe, in seinem Werk *Allgemeine Psychopathologie* vornimmt. So ist nach Jaspers wissenschaftliche Psychologie auf empirische Erkenntnis angewiesen. Dagegen verstatten uns existenzphilosophische Gedanken keine psychopathologischen Urteile.³⁴⁴ Was Jaspers gegen die Psychologisierung von Heideggers Fundamentalontologie einwendet, die von Heidegger selbst gar nicht intendiert ist, gilt im Grunde auch für Theunissens Ontologie der Zeit: „Was uns hier interessiert, ist aber, daß solche Ontologie des Daseins *in der Psychologie anzuwenden* höchstens den Wert einer Theorie (mit der Frage, was durch sie etwa an empirischer Erkenntnis herauszubringen sei) [...] haben kann, nicht aber den einer psychologischen Strukturlehre des Menschen, die unser gesamtes psychopathologisches Wissen aufzunehmen, zu durchleuchten und zu ordnen vermöchte.“³⁴⁵ Und auch die ontologische Deutung psychologischer Untersuchungen ist fruchtlos, da sie eine kaum nachzuvollziehende Vermengung von empirischer Beschreibung und metaphysischer Interpretation darstellt; ein so gewonnenes ontologisches Grundwissen hat daher nach Jaspers in der psychopathologischen Anwendung keinen nennenswerten empirischen Erkenntnisgewinn gebracht. Dazu sind auch die methodischen Richtungen zu verschieden – die Psychologie zielt auf empirische Erkenntnis ab, die Existenzphilosophie deutet Entwürfe von Lebensformen. Zwar konvergieren Psychologie und Existenzphilosophie in der Theorie von der seelischen Verfasstheit des Menschen, doch Existenzphilosophie stellt ein Grundrisswissen von Daseinsmöglichkeiten des Einzelnen auf, das bei psychopathologischen Erklärungen nicht viel hilft, wohl aber als Orientierung bei der sich in menschlicher Selbstdeutung vollziehenden Existenzerhellung.

Kierkegaard selbst grenzt seine Untersuchungen vom pathologischen Zustand ab, der abseits der Intentionen seiner Untersuchungen ist.³⁴⁶ Kennzeichnet sich nach Jaspers der gesunde Gemütszustand durch das begleitende Ich-Bewusstsein und einer gewissen Herrschaft über sich selbst, liegt ein allgemeiner Grundzug des pathologischen Zustands im Verlust dieser Herrschaft über sich selbst, gleichsam als ob der Kranke unter einer fremden Macht steht, wie

³⁴⁴ Zu finden Theunissen op. cit. S. 221ff., wo er die psychopathologische Lehre von der „vitalen Hemmung“ ontologisch zu revidieren versucht.

³⁴⁵ Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*. op. cit. S. 649-651.

³⁴⁶ E/O I, S. 184.

eine Marionette unfrei ist und sein Seelisches „gemacht“ wird.³⁴⁷ Von daher ist bei Kierkegaard zwischen Melancholie und Depression als klinischer Krankheitsform und der für ihn relevanten existentiellen Schwermut zu unterscheiden, denn seinem mäeutischen Selbstverständnis³⁴⁸ nach wendet sich Kierkegaard an den, der ein Bewusstsein seiner selbst und eine Haltung zu sich selbst besitzt. Daher steht bei Kierkegaard im Abschnitt *Der Unglücklichste* stets die hermeneutische Zeitbewältigung im Vordergrund, nicht aber eine Psychopathologie der Zeit. Hermeneutische Zeitbewältigung heißt in den Abschnitten über Trauer und den Unglücklichsten Vergangenheitsbewältigung. Die Figuren reflektierter Trauer können mit der Vergangenheit nicht fertig werden, weil sie den Liebesbetrug nicht zu realisieren und den quälenden Zweifel nicht zu beruhigen vermögen. Von den Gestalten des unglücklichen Bewusstseins leiden die am tiefsten, die über Verfehlungen, ungelebtes Leben und versäumtes Glück in der Vergangenheit nicht hinwegkommen. Indem diese vergangenen Situationen ihr aktuelles Selbstverständnis prägen, sehen sie ihren Lebensinhalt ein für allemal verloren und fühlen sich von der Vergangenheit um ihre Zukunft gebracht. Schreitet Hegels unglückliches Bewusstsein fort zur Vernunft, steht in der *Phänomenologie des Geistes*, dass die „unglückliche sogenannte schöne Seele“ am Ende zwar zerrüttet ist und doch, dass: „die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben“,³⁴⁹ bleibt der Unglücklichste bei Kierkegaard in sich selbst gefangen; er ist angepfercht an den Pflock einer nie verwundenen Vergangenheit. Daher kommt er auch nicht zu realitätsbezogener Gegenwärtigkeit und gerichteter Zukünftigkeit – er findet in kein erfülltes Hier und Jetzt. So trägt scheiternde Subjektivität die Signatur von Ungegenwärtigkeit.

Die Selbstverfehlung in der Zeit mündet in Verzweiflung; Rettung allein kommt nach Kierkegaard im Durchgang durch die Verzweiflung kraft einer ganz anderen Instanz.³⁵⁰ Diese Idee klingt bereits in den *Schattenrissen* an und wird von der *Krankheit zum Tode* ausgeführt. Ein anderer Weg, dem zeitlichen Scheitern seiner selbst zu entkommen, öffnet sich einer Haltung, die sich ins Unvermeidliche der Vergangenheit fügt. Sie anerkennt die Irreversibilität des Zeitgeschehens, die Endlichkeit und Fehlbarkeit des Menschen; sie weiß um die Ausgesetztheit des Menschen an das Tragische. In solcher Weltsicht liegt ein Ethos des Duldens. Dulden heißt dem Leid gegenüber eine Haltung einnehmen. Dazu gehört Gelassenheit, sich dem Lauf der Dinge anzuvertrauen, das Seinige zu tun und unwiderrufliches

³⁴⁷ Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*. op. cit. S. 484.

³⁴⁸ SüS, S. 38ff.

³⁴⁹ *PhdG*, S. 484 und 492.

³⁵⁰ E/O I, S. 213.

Unglück hinzunehmen.³⁵¹ Es gilt zu begreifen, dass ein jedes Ding seine Zeit hat, und sich daher in den Gang der Welt einzupassen. Zum Dulden gehört aber Resthoffnung, die einem unverschütteten Möglichkeitssinn entwächst. Diese Resthoffnung stützt sich auf die Offenheit des Künftigen, zumal in der Sphäre des menschlichen Handelns, wo ja, wie man seit Aristoteles weiß, alles anders sein kann. Ereignisse können dort eintreten, sie können aber auch ausbleiben, das angestrebte Ziel kann sein, es kann aber auch nicht sein (ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι).³⁵² Im individuellen Lebensvollzug ist die Zukunft niemals vollständig festgelegt. Und auch die Vergangenheit war ja einmal Zukunft. Wer versäumten Glücksverheißungen in der Vergangenheit nachtrauert, täuscht sich über die Offenheit des Handlungsausgangs hinweg, in dem sich damals die Gelegenheit bot. Niemand kann garantieren, dass sich das erhoffte Glück tatsächlich eingestellt hätte. Da die Konsequenzen von individuellen Lebensvollzügen in der Sphäre des Handelns nicht bis ins Letzte zu überschauen sind, hätte sich das erhoffte Glück ins Gegenteil verkehren können. So kommt nicht aus der Reflexion auf die kaum zu überblickende Gesamtsituation des Lebens das Glücken, sondern aus der Konzentration auf die gegenwärtigen Aufgaben. Dafür muss der Mensch, Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart versammeln, das eigene Gewordensein verstehen und sich auf die Zukunft hin entwerfen. Die Forderung des Tages an den Menschen aber lautet: Gegenwartigkeit.

e) Schwermut

Von der Tagesseite des Lebens abgekehrt hat sich jener unglückliche Dichter, der sich in den *Diapsalmata* ausspricht. Ihm gleicht das Leben einer ewigen Nacht.³⁵³ Von solch düsterer, schwermütiger Grundstimmung sind daher auch die *Diapsalmata* geprägt. *Diapsalmata* meinen hier bei Kierkegaard „lyrisches Intermezzo“ und stehen am Anfang von *Entweder/Oder*. So offenbaren sie auf dem Weg lyrischer Selbstaussprache, was die tatsächliche Befindlichkeit des Ästhetikers ist und sich als Leitfaden durch das ganze Werk zieht: Schwermut. Die *Diapsalmata* bestehen aus einer Sammlung von Seelenbildern, in denen sich die trübsinnige Gefühlslage des Dichters A spiegelt. Ihre dissoziierte Form gibt das Diskontinuierliche der ästhetischen Lebenshaltung wieder. Ins Zentrum dieser Lebenshaltung verweist auch der

³⁵¹ Vgl. Thomas Fuchs: *Die Zeitlichkeit des Leidens*. In: Martin Heinze, Christian Kupke und Christoph Kurth (Hrsg.): *Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte des Krankseins*. Würzburg 2003, S. 59-78.

³⁵² Aristoteles: *Met.* Θ 8, 1050b11f. und *De interpretatione* 9, 19a9-11.

³⁵³ E/O I, S. 38.

Untertitel zu den *Diapsalmata*, der ihren selbstreflexiven Gehalt und die Selbstbezüglichkeit der dichterischen Existenz hervorkehrt – *ad se ipsum*.

Von schwermütiger Selbstbezüglichkeit ist in den *Diapsalmata* selbst die Rede; der Dichter erklärt von sich, die Metaphorik hebräischer Schrift gebrauchend: „Verkümmert bin ich wie ein Scheva, schwach und überhört wie ein Dagesch lene, in einer Stimmung wie ein Buchstabe, der auf dem Kopf steht, und gleichwohl ungezogen wie ein Pascha von drei Rossschweiften, eifersüchtig auf mich selbst und meine Gedanken wie die Bank auf ihre Noten, überhaupt so reflektiert in mir selber wie nur je ein Pronomen reflexivum.“³⁵⁴ Der Überschuss an Selbstreflexion ist die Kette, die ihn in der Gefangenschaft seiner selbst hält. Doch sich davon durch Wirken in der Welt zu befreien, kommt für den Dichter nicht in Betracht, vielmehr führt die ständige Introspektion dahin, dass er der Welt nicht angehört, in der er lebt. Er geht durch das Leben als ein Fremder. Was ihn im Kreisen um sich selbst gebannt hält, ist das Leben in Phantasie und Erinnerung. Die dichterische Existenz kommt von der Vergangenheit nicht los, denn sie hat die Möglichkeit verloren. Wie der Unglücklichste meint sie, einmal den falschen Weg eingeschlagen zu haben und unwiederbringlich in die Irre gegangen zu sein. So steuert sie sich in das existentielle Unglück einer Fehlübertragung von Zukunft auf Vergangenheit. Die Möglichkeit wird in das unaufhebbar Geschehene zurückprojiziert, wo nicht ihr Ort ist, denn die Faktizität des Vergangenen lässt sich nicht widerrufen; Hoffnung wird zu Erinnerung. Darüber klagt der Dichter: „indem ich die Hoffnung schildere, denke ich an die Erinnerung.“³⁵⁵ Damit hebt sich Hoffnung selbst auf, denn eine erinnerte Hoffnung ist keine und daher nur Schein. Verhängnisvoll am temporalen Trugschluss ist, dass er in Selbsttäuschung resultiert – und das Unglück der Selbstabsenz herbeizieht. Der Mut sinkt dem Menschen, wenn der Möglichkeitssinn fehlt: „Der Wein erquickt mein Herz nicht mehr; ein wenig davon macht mich wehmütig; viel – schwermütig. [...] Meine Seele hat die Möglichkeit verloren. Sollte ich mir etwas wünschen, ich würde mir nicht Reichtum wünschen oder Macht, sondern die Leidenschaft der Möglichkeit, das Auge, welches ewig jung und ewig glühend überall die Möglichkeit erblickt.“³⁵⁶ Hoffnungslosigkeit charakterisiert also die Schwermut. In den *Diapsalmata* beschreibt Kierkegaard weitere Charakteristika, die zum Bild des Typus melancholicus gehören: Untätigkeit und Mattigkeit, Leere und Langeweile, Grübelzwang und unerklärliche Ängste, Verschlossenheit und Gleichgültigkeit der Welt gegenüber. Über all dem lastet der Geist der Schwere. Seine Verzweiflung kann sich bis zu

³⁵⁴ E/O I, S. 23.

³⁵⁵ E/O I, S. 39.

³⁵⁶ E/O I, S. 44f.

Lebensüberdruß und Suizidgedanken steigern. Doch trifft die Dichterexistenz keine Veranstaltungen, sich aus dem selbstgeschaffenen Unglück zu befreien, vielmehr sieht sie im Leid das Auszeichnende und bemüht sich daher ängstlich, den eigenen Sonderstatus zu kultivieren. Sie erwählt sich ihren Kummer als Refugium: „Mein Leid ist meine Ritterburg, die einem Adlerhorste gleich hoch auf des Berges Spitze zwischen Wolken liegt; niemand kann sie erstürmen. Von hier stoße ich hernieder in die Wirklichkeit und packe meine Beute; jedoch ich bleibe nicht da unten, ich bringe meine Beute heim, und diese Beute ist ein Bild, das ich hineinwebe in die Tapeten meines Schlosses. Allda leb ich einem Toten gleich. Alles, was erlebt ist, tauche ich unter in die Taufe des Vergessens zum ewigen Leben der Erinnerung. Alles Endliche und Zufällige ist vergessen und getilgt. Da sitze ich als ein alter grauhaariger Mann in Gedanken und erkläre die Bilder mit leiser Stimme, beinahe flüsternd, und mir zur Seite sitzt ein Kind und hört mir zu, wiewohl es sich an alles erinnert, ehe ich es denn erzähle.“³⁵⁷ Steht die Ritterburg für die Exklusivität der Schwermut und die Verslossenheit in sich selbst, so bezeichnet das Bild der Beutejagd das Verhältnis der dichterischen Existenz zur Wirklichkeit: Sie transformiert die Wirklichkeit in Reflexionsbilder, mit denen sie sich in eine selbstgewebte Gedankenwelt einspinnt. Diese Transformation geschieht als Idealisierung, in der das Endliche und Zufällige schwindet. Der tatsächliche Ort, wo die idealisierten Reflexionsbilder existieren, ist die Erinnerung. Sie ist das unangreifbare Reich, der sichere Hort des Rückzugs in sich selbst. In der Erinnerung wähnt sich der Dichter in zeitentrückter Kontemplation. Doch über dem Erinnern kommt er niemals zum Existieren. In seinem Leben herrschen Leere und Stillstand. Das Kind, das sich an alles schon erinnert, was der alte Mann sagt, offenbart den Stillstand: Nichts geschah in dem dichterischen Leben als das Kreisen um sich selbst in Gedanken. Von Jugend an lebte der Dichter in poetischen Bildern, sodass er die Existenz versäumte. Daher ist in der mythischen Selbstreflexion des Dichters A im Ritterburggleichnis sein Leben festgelegt, das Kind, wohl er selbst, weiß schon, was er zu erzählen haben wird. Das Kind kennt das Deutungsgesetz seines Lebens, denn seine Lebensgeschichte wird gesäumt sein von den Bildern ichhafter Selbstbespiegelung. So besitzt das Unglück der dichterischen Existenz zwei Aspekte: Sie erliegt dem temporalen Trugschluss, Hoffnung nur noch als Erinnerung im Modus des Vergangenen zu sehen, und sie leidet unter dem Riss, der sich zwischen ihrer imaginären Existenz, jener Behausung zwischen den Wolken, und ihrem konkreten Selbst auftut.

³⁵⁷ E/O I, S. 45f.

Was der ästhetischen Existenz verborgen bleibt, darauf stößt sie die Kritik des Ethikers in *Entweder/Oder II*: Schwermut ist ein Symptom von Selbstverfehlung. Die Kritik an der ästhetischen Lebenshaltung in *Das Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit* analysiert, wie der ästhetische Lebensentwurf von innen heraus scheitert. Dafür beginnt die Kritik bei der Schwermut, die aus diesem Grunde in zweifacher Perspektive in *Entweder/Oder* vorkommt: In den *Diapsalmata* als innerer Monolog des Dichters A, im *Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und Ethischen* als Dialog in Briefform; dem Subjektivismus der ästhetischen Existenz setzt der Ethiker Inter-subjektivität entgegen. Tritt Schwermut beim Dichter A in der Innenperspektive auf, enthüllt der Ethiker ihr Ansichsein: Schwermut resultiert aus der Maßlosigkeit ästhetischer Unmittelbarkeit und dem Entbehren jeglichen Haltes in imaginativer Selbstbezüglichkeit. Hinter der Schwermut steht das Lebensproblem. Geht man freilich über das Existentielle hinaus, kann man im unglücklichen Dichter denjenigen erkennen, der die Aporien frühromantischer Kunsttheorie dokumentiert.³⁵⁸ Zu Kierkegaards existentieller und temporaler Analyse des unglücklichen Bewusstseins kommt ein ästhetischer Diskurs, der in *Entweder/Oder* angelegt ist: die scheiternde Darstellung des Absoluten. Zur Untersuchung der ästhetischen Lebensform bildet die Darstellungsproblematik des Absoluten einen wichtigen Seitenzweig. Ihre Grundlage hat sie bei Kierkegaard in der Kritik der ästhetischen Existenz: dem Scheitern einer sich in ihrer Unmittelbarkeit selbst verabsolutierenden Daseinsform. Der romantische Typus ist eingeordnet in die ästhetische Sphäre, deren Spektrum reich ist: der Page im Figaro, Don Juan, Marie Beaumarchais, Donna Elvira, Gretchen, Ankaios, Niobe und Nero. So ist der romantische Typus, der sich in den *Diapsalmata* ausspricht, wie die anderen Gestalten eine Variante der ästhetischen Lebenshaltung. Deren Schwermut demonstriert der Ethiker erst an Nero und später an der imaginativen Existenz.

Eine Vielzahl von Lebensentwürfen fällt unter das ästhetische Stadium, dessen Maxime lautet: „Man soll das Leben genießen.“³⁵⁹ Nero bildet das äußerste Extrem in der Skala von ästhetischen Lebensweisen, die sich auf unterschiedliche Vorstellungen von Lebensgenuss gründen, etwa Schönheit, Gesundheit, Reichtum, Ansehen, Adel und Talent. Doch sie alle haben auf Sand gebaut, denn ihr Glück hängt von Bedingungen ab, die nicht in ihrer Macht stehen, wie auch ihr Glücksentwurf daran leidet, dass sie in der Unmittelbarkeit relative Ziele für

³⁵⁸ Siehe hierzu Gerhard vom Hofe: *Kunst als Grenze. Hegels Theorem des „unglücklichen Bewusstseins“ und die ästhetische Erfahrung bei Kierkegaard*. In: Herbert Anton (Hrsg.): *Invaliden des Apoll*. München 1982, S. 11-34.

³⁵⁹ E/O II, S. 191ff.

absolut nehmen.³⁶⁰ Indem sie sich der Unmittelbarkeit hingeben, setzen sie sich rückhaltlos der Kontingenz der Wirklichkeit aus: „Jede ästhetische Lebensanschauung ist Verzweiflung, hat es geheißen; der Grund dafür war, daß sie auf das aufbaute, was sowohl sein kann wie nicht sein kann.“³⁶¹ An Neros Schwermut versucht der Ethiker zu enthüllen, dass selbst einem äußersten Genussstreben, dem alle Mittel zu Gebote stehen, die gewünschte Erfüllung versagt bleibt. Stattdessen gerät Nero in eine endlose Spirale der Reizsteigerung, doch selbst rasende Exzesse verschaffen ihm nur flüchtige Zerstreuung – ein kurzes Aufatmen in seiner Schwermut. Dem Gerichtsrat bleibt indes nicht verborgen, dass Nero sich immer neue Lustbarkeiten sucht, um vor der inneren Selbstverlorenheit zu flüchten. Das dichterische Bild Neros soll illustrieren, dass Schwermut vom Ausbleiben personalen Bewusstseins kündigt – Nero besitzt nicht sich selbst, er ist außer sich. In seiner dunklen Naturbestimmtheit ist Nero sich selbst rätselhaft. Zwar ist Nero wohl Exzentriker par excellence, doch im erweiterten Sinne gilt nach Kierkegaard jeder ästhetisch Lebende als Exzentriker, denn er hat die Mitte seines Daseins im Periphären. Weil der Ästhetiker sich nicht selbst durchsichtig ist, weiß er nicht, was er als Selbst will. Er versäumt es, in einer Haltung der Entschiedenheit seiner selbst mächtig zu sein. Daher ist ihm sein ureigentliches Wollen verschleiert: „Indes Schwermut ist Sünde, ist eigentlich eine Sünde instar omnium, denn es ist die Sünde, nicht tief und innerlich zu wollen, und dies ist die Mutter aller Sünden.“³⁶² Der Ästhetiker lebt unter der Heteronomie des Unmittelbaren. Allein darin liegt schon Selbstverfehlung, denn das Selbst ist ursprüngliche Freiheit. So lautet die ethische Definition des Selbst: „Es ist das Abstrakteste von allem, welches doch in sich zugleich das Konkreteste von allem ist – es ist die Freiheit.“³⁶³ Das ist aber nicht die Willkürfreiheit des Ästhetikers, die doch nur Erfüllungsgehilfe seines Genussstrebens ist, sondern es ist das Entscheidenkönnen aus persönlicher Freiheit.

Schwermut als Leiden unter Sinnverlust und Unfreiheit durch Selbstabsenz betrachtet Kierkegaard als weitverbreitetes Phänomen, auch wenn der Gerichtsrat dem Ästhetiker einräumt, dass gerade Genies zur Melancholie neigen. So drohen sich künstlerische Genies selbst zu verlieren, indem sie ganz aus ihrer eigenen Natur heraus leben und nicht nach geistig-sittlichen Bestimmungen; und das Genie im weiteren Sinne kann Schwermut überkommen, wenn es hinter hohen, ja überhohen Zielerwartungen zurückbleibt. Mit der These vom melancholischen Genie spielt Kierkegaard auf die *Problemata Physica* (XXX, 1) von Pseudo-

³⁶⁰ UN II, S. 139.

³⁶¹ E/O II, S. 239.

³⁶² E/O II, S. 201.

³⁶³ E/O II, S. 227f.

Aristoteles an, wo es heißt: „Warum erweisen sich alle außergewöhnlichen Männer in Philosophie oder Politik oder Dichtung oder in den Künsten als Melancholiker?“³⁶⁴ Der Verfasser, vermutlich Theophrast, führt das Problem auf ein Ungleichgewicht der Körpersäfte zurück, nämlich auf ein Überwiegen der schwarzen Galle, das der Theorie zufolge zwar ein Übermaß bestimmter Eigenschaften hervorbringen soll, aber um den Preis der Schwarzgaligkeit. Auch Kierkegaard sieht in der Schwermut ein Gleichgewichtsproblem, denn der Abschnitt, in dem er das selbstgeschaffene Unglück der ästhetischen Existenz analysiert, heißt ja: *Über das Gleichgewicht des Aesthetischen und Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit*. Das bedeutet nach seiner Stadienlehre, die Einseitigkeit hedonistischer Lebensführung zu überwinden und sich auf das Geistige der eigenen Natur zu besinnen. Weil es existentiell darauf ankommt, sich aus dem Bannkreis der Unmittelbarkeit zu befreien, räumt der Gerichtsrat auch dem Genie keinen Sonderstatus ein, denn gerade an das Genie ergeht die Forderung, seine Kräfte in den Dienst des Allgemeinen zu stellen. Kierkegaard wendet sich damit gegen den in seiner Zeit verbreiteten Geniekult und versucht das Genie zu entmythologisieren, indem er es mit der ästhetischen Kategorie der „Unmittelbarkeit“³⁶⁵ begreift; folglich fällt auch das Genie unter die Kritik an der ästhetischen Lebenshaltung.

Der Ethiker richtet seine Briefe an den Dichter und versucht ihn seiner schwermütigen Verschlossenheit zu entreißen. Dessen reflektierte, geistvolle Form, sich selbst zu genießen, überführt der Gerichtsrat ihrer isolierten Imaginiertheit. Was Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode* von der Dichterexistenz sagt, könnten des Gerichtsrats Worte sein: „Christlich betrachtet ist (aller Aesthetik zum Trotz) jedwede Dichterexistenz Sünde, die Sünde: zu dichten anstatt zu sein, zu dem Guten und Wahren durch die Phantasie sich zu verhalten, anstatt es zu sein, das heißt existentiell danach zu streben.“³⁶⁶ Dichten anstatt sein, darin liegt das Unglück des romantischen Typus, denn seine Wolkenexistenz führt ihn in den schmerzhaften Widerspruch zur Wirklichkeit. Er flieht aus der Welt in sein ideales Gedankenreich, weil er aber nie von der Realität loskommt, erscheint ihm, der Götterbilder im Herzen trägt, die Welt nichtig und eitel. So hat er ein gebrochenes Verhältnis zur Wirklichkeit: Er genießt seine unmittelbare Gestaltungskraft im poetischen Transformieren der Wirklichkeit, gibt sich also dem Genießen hin und weiß doch, dass die weltlichen Freuden eitel und vergänglich sind. Sich dieser Zerrissenheit bewusst, bricht er in Verzweiflung aus. Der Gerichtsrat weiß um das

³⁶⁴ Aristoteles: *Problemata Physica*. 953a10ff. In: Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 19. Darmstadt 1983, S. 250ff.

³⁶⁵ Sören Kierkegaard: *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel*. In: KS, S. 119.

³⁶⁶ KzT, S. 75.

Unglück, das eigene Dasein vergeblich in die Unendlichkeit des Geistes verflüchtigen zu wollen: „Eine Dichterexistenz ist darum als solche eine unglückliche Existenz, sie ist höher denn die Endlichkeit und doch nicht die Unendlichkeit.“³⁶⁷ Gerät die ästhetische Existenz in Verzweiflung, weil die kontingente Sache, woran sie ihr Glück gehängt, ausbleibt, oder sie sich der Unerfülltheit ihrer eigenen Lebensform wie der Dichter selbst bewusst wird, so kommt die Stunde des Gerichtsrats. Hier stellt er sein Entweder/Oder auf. Zwar mag der Dichter versuchen, sich zu betäuben, indem er seine Tage als Bohemien in Paris³⁶⁸ dahinbringt, doch glücklich wird er damit nicht – Langeweile, Zerbrechlichkeit unmittelbarer Glücksgüter und innere Zerrissenheit lassen Zerstreung über den kurzen Augenblick hinaus nicht zu. Wiewohl der Dichter der Angesprochene ist, das Entweder/Oder des Gerichtsrats gilt für die gesamte ästhetische Sphäre, sofern ihr in der Verzweiflung die Dringlichkeit des Entweder/Oder aufgegangen ist: Entweder Sichbewusstseinwerden als der, der man ist, oder in Verzweiflung verharren.

3. Das Glücksversprechen des Ethischen

a) *Selbstwahl*

Mit der Analyse der Insuffizienzen im ästhetischen Stadium hat der Gerichtsrat den Boden geschaffen, um zu einer Theorie des Selbstseins hinzulenken, deren Herzstück die Entscheidungskategorie ist. Das Entscheiden selbst ist ein ethischer Akt, wohingegen der Ästhet sich der Beliebigkeit des Unmittelbaren hingibt. Unreflektiert folgt er der Faktizität naturwüchsiger Antriebe. Steht das soseiende Ich unter der Heteronomie von Unmittelbarkeit, befreit sich die Persönlichkeit durch die Selbstwahl zu sich selbst. Sie reflektiert auf sich, um die Aufgabe zu ergreifen, sie selbst zu sein. Aus dem naturwüchsigen Drang wird so selbstständige Entscheidung. Erst in der Selbstwahl tritt das Bewusstsein der Freiheit wirklich in Erscheinung. Unübersehbar ist der idealistische Hintergrund, denn es ist ein spontaner Akt von Freiheit, durch den das Subjekt sich seiner selbst bemächtigt. Doch ergreift sich das Subjekt nicht bloß in der Selbstbezüglichkeit reinen Denkens, vielmehr ergreift es sich selbst in seiner Konkretion. So wird es zwar durch einen Reflexionsakt seiner ursprünglichen Freiheit bewusst, bringt für sich diese Freiheit erst mit der Reflexion auf sich selbst hervor, doch im Selbstbezug des Subjekts liegt mehr als Selbstreflexion, das Subjekt verhält sich zu sich selbst, ein Gedanke, den Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* ausführt. In *Entweder/Oder*

³⁶⁷ E/O II, S. 224.

³⁶⁸ E/O II, S. 214.

II bestimmt Kierkegaard das Selbstverhältnis des Subjekts als Entschluss, der zu sein, der man ist. Zu sein, der man ist, beschreibt Kierkegaard als Einkehr bei sich selbst. Sie vollzieht sich in der Übernahme der eigenen Konkretheit und Lebensgeschichte aus freiem Entschluss. Nichts zwingt den Einzelnen zu diesem Entschluss, er kann sich auch dagegen entscheiden und versuchen, sein konkretes Gewordensein loszuwerden – die Spanne reicht von selbstquälerischen Versuchen sich umzuproduzieren bis zur radikalen Absage an die eigene Konkretheit. Dem freien Entschluss zu sich selbst wohnt die Dialektik inne, dass ich mir in dieser Wahl meiner personalen Freiheit eigentlich bewusst werde, doch mich als den wähle, der schon da ist. Die Vorfindlichkeit des Menschen bedingt, dass er zwar die freie Wahl für sich oder gegen sich hat, dass er sich aber nicht aus Nichts geschaffen hat. Vielmehr ist es an ihm, die eigene Konkretheit als Lebensausgabe anzutreten. Indes gehört zur Konkretheit des Selbst auch das ästhetische Selbst: „Indem Du nun Dich selbst absolut wählst, entdeckst Du leicht, daß dies Selbst keine Abstraktion oder Tautologie ist [...]; sondern es ist in Erscheinung getreten durch eine Wahl und ist das Bewusstsein von diesem bestimmten freien Wesen, welches es selbst ist und kein anderer. Dies Selbst enthält in sich ein reiches konkretes Sein, eine Vielfalt von Bestimmtheiten, von Eigenschaften, kurz, es ist das ganze aesthetische Selbst, welches ethisch gewählt geworden ist.“³⁶⁹ So schafft die Selbstreflexion ein freies Selbstbewusstsein, doch die Realisierung der Freiheit geschieht in der Entscheidung. Dort konkretisiert Freiheit sich als Handeln, wohingegen die Selbstreflexion der ästhetischen Lebenshaltung in unverbindlicher Selbstbeschauung, dem Spiel mit Möglichkeiten und dem Genießen seiner selbst besteht. Gegenüber dem ästhetischen Subjektivismus stiften die Entscheidungen der ethischen Lebenshaltung Objektivität.

Mit der Selbstwahl ist es ernst. Das drückt die Unerbittlichkeit des Entweder/Oder aus – ein Dazwischen gibt es nicht. Der ästhetischen Lebenshaltung ein schroffes Entweder/Oder entgegenzustellen, ist eine Idee, die Kierkegaard wohl von Goethe hat. Da er umfangreiche Materialien zu einem Faustbuch sammelte, das er jedoch niemals schrieb, und Goethes Gesamtausgabe besaß, dürfte er Goethes Werk gut gekannt haben. In Goethes *Die Leiden des jungen Werther* versucht Werther, ein Prototyp des ästhetischen Subjektivismus, sich dem Dilemmaszwang des Entweder/Oder zu entziehen. Im Brief vom 8. August schreibt er: „In der Welt ist es sehr selten mit dem Entweder-Oder getan; die Empfindungen und Handlungsweisen schattieren sich so mannigfaltig, als Abfälle zwischen einer Habichts- und Stumpfnase sind. Du wirst mir also nicht übel nehmen, wenn ich dir dein ganzes Argument ein-

³⁶⁹ E/O II, S. 236f.

räume und mich doch zwischen dem Entweder/Oder durchzustehen versuche.“³⁷⁰ Und dass der Adressat des Briefes wie der Gerichtsrat in *Entweder/Oder* Wilhelm heißt, ist schwerlich bloßer Zufall. Ohnedies sind *Die Leiden des jungen Werther* ein Roman, der die äußerste Konsequenz der ästhetischen Lebenshaltung zeigt.³⁷¹ Werthers übersteigter Subjektivismus, in der Tradition empfindsamen Gefühlskults stehend, bringt ihn in radikalen Widerspruch zur Welt und beraubt ihn jeglichen Haltes in der Realität – so dokumentieren *Die Leiden des jungen Werther* ein unglückliches Bewusstsein, das für sich selbst keine Rettung mehr sieht.

Die Bedeutung des Entweder/Oder zu verkennen, rächt sich. Ästhetischer Träumerei und Tändelei entgegengesetzt ist der Ernst der Lebensführung, deren Kern „Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit“ ist.³⁷² Wahrheit, auf die Lebensführung bezogen, heißt Aufrichtigkeit und Realitätsgerechtigkeit – nur so entgeht der Einzelne all den Selbsttäuschungen, durch die er sich selbst verfehlt; Gerechtigkeit, sofern sie den Ernst der Lebenseinstellung betrifft, ist mit Redlichkeit und Loyalität verbunden; Heiligkeit schließlich verweist auf den Bezug zum Absoluten. Zusammengefasst ist Ernst nach Kierkegaard ein christlicher Ausdruck für die Sorge um das Leben: „Die Besorgnis ist die Beziehung zum Leben, zur Wirklichkeit des Persönlichen und somit, christlich: der Ernst.“³⁷³ Impliziert der Ernst also einen Bezug auf Wahrheit und Heiligkeit, so kündigen sich darin weitere Zentralgrößen des ethisch-religiösen Lebensstadiums an: die Selbstoffenbarkeit und der Gottesbezug.

Die ethische Forderung nach Selbstoffenbarkeit geht in zwei Richtungen – auf sich selbst und auf den anderen. Sich in sich selbst zu verbergen, bereitet nach Kierkegaard den Weg in die soziale Isoliertheit. Unter Berufung auf Aristoteles' *Nikomachische Ethik* sieht Kierkegaard in der Freundschaft einen Pfeiler der ethischen Lebenshaltung, der allerdings auf Aufrichtigkeit gegenüber dem anderen angewiesen ist. Aufrichtigkeit nimmt bei Kierkegaard den Charakter von Pflicht an: „es ist eines jeden Menschen Pflicht, andern offenbar zu werden.“³⁷⁴ Für freundschaftliche Beziehungen tieferer Art, auch für Liebesverhältnisse, ist der Vertrauensakt von persönlicher Offenheit unerlässlich. Verschlossenheit dagegen birgt nicht nur die Gefahr von innerer Einsamkeit, auch führt das Versteck spielen mit sich dazu, am Ende sich selbst nicht wiederzufinden und sich rätselhaft zu bleiben. Selbstverborgenheit bereitet also nach Kierkegaard den Weg in subjektives Unglück.

³⁷⁰ Johann Wolfgang von Goethe: *Die Leiden des jungen Werther*. In: *Werke*. Hamburger Ausgabe. Bd. 6, S. 43.

³⁷¹ Kierkegaard selbst sieht in Werther ein Beispiel für die Leiden im ästhetischen Stadium. Vgl. UN I, S. 283f.

³⁷² E/O II, S. 168.

³⁷³ KzT, S. 4.

³⁷⁴ E/O II, S. 344.

Die Dunkelheit über sich selbst, wie der Einzelne sich selbst rätselhaft ist, gibt den Verlust von Unabhängigkeit an, denn in ihr ist der Einzelne Spielball der Wirkungskräfte in der Sphäre der Unmittelbarkeit. Freiheit dagegen verlangt, sich selbst durchsichtig zu werden. Sofern der Einzelne nicht die ursprüngliche Freiheit seiner Subjektivität verstehend vollzieht, erlangt er keine Souveränität gegenüber den unmittelbaren Wirkungskräften. Nicht minder verfehlt er seine eigene Bestimmung. Wer sich selbst durchsichtig ist, kennt seine Lebensaufgabe und seinen Platz in der Welt – er hat sich in seiner Konkretion erfasst.

Was allerdings in letzter Instanz dem Leben Sinn gibt, ist Kierkegaards christliche Transformation des antiken „Erkenne dich selbst“ (γνώθι σεαυτόν). Von der Selbstverlorenheit der Schwermut befreit sich der Mensch, indem er zu der Bestimmung findet: Man selbst sein vor Gott. Das Problem existentieller Ursprungsfindung löst sich in Kierkegaards christlichem Existentialismus in der Gottgegründetheit des Menschen auf. So enthüllt sich die Selbstwahl als eine freie Anerkenntnis eigener Bedingtheit durch das Absolute: „ich wähle das Absolute, welches mich wählt, ich setze das Absolute, das mich setzt.“³⁷⁵ In Abgrenzung zu mystischer Weltflucht und Lebensfeindlichkeit kommt es im ethisch-religiösen Stadium auf die Vermittlung mit der Welt an; die eigene konkrete Realität ist gerade die Aufgabe, die der Mensch als von Gott gesetzt begreift: „Das ist das Beneidenswerte an einem Menschenleben, daß man der Gottheit zu Hilfe kommen kann, Gott verstehen kann; und das wiederum ist die einzige eines Menschen würdige Weise, Gott zu verstehen, daß man sich in Freiheit alles aneignet, was einem begegnet, sowohl das Frohe wie das Traurige.“³⁷⁶ Im ethisch-religiösen Stadium von *Entweder/Oder* weist also das Geheiß Gottes das Individuum zur freien Annahme der eigenen Lebenswirklichkeit an.

In der Selbstwahl ergreift der Mensch ein konkretes Selbst. Dazu gehören nicht bloß Anlagen und Fähigkeiten auf der Subjektseite, auch die Einbettung in die Lebenswelt ist ein Teil des Selbst. Eine Vielzahl von Interaktionen verbindet das konkrete Selbst mit seiner Umwelt, es schwebt nicht im Freien, sondern steht in einer rationalen Lebensordnung. Selbstwerdung geschieht nach Kierkegaard daher stets im Eingedenken der Vergesellschaftung des Subjekts: „Das Selbst, welches das Ziel ist, ist nicht bloß ein persönliches Selbst, sondern ein soziales, ein bürgerliches Selbst.“³⁷⁷ So entwirft Kierkegaard das Konzept einer christlich prädominierten Sittlichkeit. Die Nähe zu Hegel tritt dort deutlich hervor, wo der Gerichtsrat als Ziel einer ethischen Lebensführung den allgemeinen Menschen sieht. Vom zufälligen, nach Dis-

³⁷⁵ E/O II, S. 227.

³⁷⁶ E/O II, S. 267.

³⁷⁷ E/O II, S. 280.

tinktionsgewinn strebenden ästhetischen Menschen, unterscheidet sich der ethische Mensch, da er durch Anverwandlung von persönlichen, bürgerlichen und religiösen Tugenden ein Leben im gesellschaftlichen Ganzen führt. Der ethische Mensch beweist Gemeinsinn. Beständig strebt er die Durchdringung von Konkretion und Allgemeinheit an, indem er das Allgemeine in seinem Leben ausdrückt. Darum schreibt Kierkegaard ganz im Geiste von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, dass sich das konkrete Selbst zum Allgemeinen hinarbeiten muss: „wer ethisch lebt, arbeitet darauf hin, der allgemeine Mensch zu werden.“³⁷⁸ In Hegels Rechtsphilosophie kommt es der Bildung zu, den Menschen aus seiner vereinzelter Zufälligkeit zum Allgemeinen hinzuführen: „Die *Bildung* ist daher in ihrer absoluten Bestimmung, die *Befreiung* und die *Arbeit* der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit.“³⁷⁹

In Kierkegaards Konzept von Sittlichkeit nimmt das Gewissen eine Schlüsselfunktion ein. Der Gerichtsrat Wilhelm sieht im Gewissen die volle Konkretion des Ethischen. Hier gibt es keine formale Äußerlichkeit der Pflicht. Selbst die Sitten einer Volksindividualität sind dem Gerichtsrat noch zu abstrakt – allein die Innerlichkeit des Gewissens gewährleistet seiner Ansicht nach die vollständige Realisation des Ethischen. Auf die Probleme und Gefahren, die es mit sich bringt, die Ethik ganz auf das Gewissen zu gründen, hat Hegel bereits hingewiesen, etwa im Gewissenskapitel der *Phänomenologie des Geistes* und der Rechtsphilosophie. Um der Einseitigkeit und Willkürgefahr des Gewissens zu entgehen, bedarf es nach Hegel einer beiderseitigen Korrektur von öffentlichen Gesetzen und privatem Gewissen. Dennoch ist in Kierkegaards *Entweder/Oder* Ethik allein auf das Gewissen gestellt. Das entspricht freilich einem in seiner Radikalität fraglichen Gedanken seines christlichen Existentialismus, der sich um des Einzelnen willen vom Institutionellen abkehrt.

Dem unglücklichen Bewusstsein der ästhetischen Sphäre bemüht sich der Ethiker zu zeigen, dass es das Glück, wonach es sich sehnt, in der ethischen Sphäre findet. Da der ästhetische Glücksentwurf allzu fragil ist und sinnliche Erfüllung immer wieder zerrinnt, stellt der Ethiker das Glück auf Dauer. Er sucht der Kontingenz Stetigkeit abzurufen. Um Kontinuität in das Leben zu bringen, hält er sich an Ehe, Beruf und Freundschaft, und schickt sich in die vernünftige Lebensordnung. Zumal in der Ehe liegt der Sinn, das Liebesverhältnis erotischer Leichtfertigkeit zu entreißen und auf ein festes Vertrauensfundament zu stellen. Zur Dauerhaftigkeit der Ehe trägt es bei, dass sie dabei ein Akt der Integration in die bestehende soziale

³⁷⁸ E/O II, S. 273.

³⁷⁹ GdR, § 187, S. 344f.

und religiöse Ordnung der Dinge ist. Statt sich dem Schwanken der Gefühle auszusetzen, ruht der Ethiker so in sich selbst. Ihm eignet die Sicherheit des Standes in sich, weil er sich selbst gewählt hat. Er übernimmt aus freiem Entschluss seine existentielle Lebensaufgabe. Sein Glück ist, dem Leben Sinn zu verleihen, indem er den ihm angetragenen Platz in der Welt erfüllt.

Verbindlichkeit und Kontinuität sind Grundhaltungen der ethischen Lebenseinstellung. Sie sind aus dem Entschluss geboren. Wie aber geschieht es, dass die Spontaneität des Entschlusses zur Dauer wird? Wie kann ein Moment der Entscheidung sich durch die Zeit retten? Wie wird aus einem Augenblick ein Leben? Kierkegaards Antwort lautet: durch Wiederholung. Darum ist die Wiederholung gleichsam das Zauberwort, das vom Bann der ästhetischen Sphäre erlöst und in die ethische Sphäre führt. Der Ästhetiker jagt von Augenblick zu Augenblick, eilt von Frau zu Frau, nicht so der Ethiker: er wiederholt. Das ist seine Losung.³⁸⁰ Die Wiederholung ist ein Wieder-Holen dessen, was nicht mehr ist. Die Wiederholung ist so an die Erinnerung gebunden. Doch gibt es nach Kierkegaard einen Unterschied: Die Erinnerung ist vergangenheitsorientiert, die Wiederholung hingegen richtet sich auf die Zukunft. Erinnerung wiederholt rückwärts, Wiederholung erinnert vorwärts. Erinnerung allein ist ohne Tätigkeit und Aneignung. Sie stillt nicht die Bedürfnisse im Hier und Jetzt, solange sie als rein kontemplative Haltung auftritt, etwa im Nachtrauern vergangener Glücksverheißungen. Wie aber Erinnerung handlungswirksam wird, so tritt sie als Wiederholung auf. Das ist die Aneignung vergangener Erfahrungen, Entscheidungen, Ideen, die in der Erinnerung aufbewahrt sind. Ihre Verlebendigung im Hier und Jetzt macht sie zu Wiederholung. Das Individuum erneuert sie im Lichte einer auf die Zukunft bezogenen Gegenwart und bringt so Konstanz in die Fülle der Erscheinungen. In der Natur ist Wiederholung als ebendiese Konstanz im Fluss des Lebendigen erfahrbar. Das hat Aristoteles etwa zu tiefsinnigen Spekulationen über das Wesen der Erscheinung als τὸ τί ἦν εἶναι veranlasst. Im Handeln kommt es zu dieser Konstanz durch Entschlusskraft, dem Festhalten an einem Entschluss. Das Andere wäre die Launenhaftigkeit und Wankelmütigkeit der ästhetischen Lebenseinstellung.

Der Wiederholung kommt eine Zwischenstellung zwischen Vergangenheit und Zukunft zu. Sie ist die Vergegenwärtigung dessen, was war und wieder sein soll. Das unterscheidet sie von Nostalgie wie Schwärmerei. Denn Nostalgie vergisst über der schönen Vergangenheit die trostlose Gegenwart, Schwärmerei über der verheißungsvollen Zukunft die prosaische Realität. Wiederholung vermittelt Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart. Gelebtes Leben

³⁸⁰ W, S. 22.

ist darum nach Kierkegaard Wiederholung: „Wer aber nicht begreift, dass das Leben eine Wiederholung ist, und daß dies des Lebens Schönheit ist, der hat sich selbst gerichtet und verdient nichts Besseres, als daß er umkommt, was ihm denn auch widerfahren mag; denn die Hoffnung ist eine lockende Frucht, die nicht satt macht, die Erinnerung ist ein kümmerlicher Zehrpennig, der nicht satt macht; die Wiederholung aber ist das tägliche Brot, welches satt macht und dabei segnet.“³⁸¹ Gestern soll Morgen werden – dieser Entschluss bestimmt das Handeln im Heute. Das wiederholende Handeln versucht den vergangenen Augenblick in den zukünftigen Augenblicken zu bewahren. Darum ist Wiederholung eine Kategorie der Existenzinnerlichkeit, denn in einer Welt, die immer anders sein kann, gibt es keine Wiederholung. Wer versucht, ein Erlebnis zu wiederholen, wird die Erfahrung machen, dass es sich in einer stets verändernden Welt nicht wiederholen lässt. So macht denn auch der Protagonist der *Wiederholung* die Erfahrung, dass sich die Erlebnisse einer Reise nicht wiederholen lassen, indem man dieselbe Reise noch einmal macht: Der Genuss wird beim zweiten Mal schal, die Dinge sind alle ein wenig verändert, er selbst ist verändert. Wiederholung ist also kein ästhetisches Ereignis. Als ein solches ist die Wiederholung unverfügbar. Wiederholung gibt es allein in der Existenzinnerlichkeit: als Beständigkeit des Entschlusses und als Gedächtnis des Denkens. Beides berührt sich im Gedenken: dem denkenden Wiederholen vergessener Leitbilder, Forderungen, Entscheidungen. Die Wiederholung wird also in das Individuum eingerückt. Darum ist diese *ethische Wiederholung* eine vermittelte Unmittelbarkeit, sie geht durch die Reflexion und den Entschluss des Individuums hindurch, ist auf es bezogen. Die *ästhetische Wiederholung* indes verbleibt in der Sphäre ästhetischer Unmittelbarkeit. Deshalb die schmerzliche Erfahrung, dass man das Interessante, den Reiz des Neuen nicht wiederholen kann. Das Heischen nach dem entschwundenen Augenblick ist vergebens. Er ist unrettbar in der Irreversibilität der Zeit verschwunden, lässt sich nicht zurückbringen. Es gibt in der Werdewelt kein passives Wieder-Erleben. Was man noch einmal erleben will, ist immer ein bisschen anders – oder gar das Gegenteil dessen, was man erwartet. Die Welt ist inzwischen ein Stück weitergerückt. Wiederholung hängt nicht am passiven Wünschen, sondern ist Aktivität. Sie gehört in die Beständigkeit des Entschlusses und das bewahrende Eingedenken des Vergangenen. Wiederholung ist so eine Sache der ethischen Lebenspraxis. Ihre Grundüberzeugung ist: Der Mensch geht in Spuren. In denen seiner Erfahrungen, die er aufbewahrt und aus der er lernt, oder in denen anderer. Das wären Traditionen oder Lebensformen, die bereits durch die Vorfahren erprobt sind. Darin liegt die Gefahr, dass der Einzelne nicht anders wird

³⁸¹ W, S. 4.

als die Wiederholung anderer – eine Abgleitung, vor der auch Kierkegaard warnt. Es wäre keine Wiederholung aus ursprünglichem Entschluss, sondern gedankenlose Imitation. Ein anderes Problem ist die Unverfügbarkeit der ästhetischen Wiederholung – und damit des Gefühls. So gibt es zwar die Konsequenz der Entscheidung und die Sammlung des Eingedenkens, aber das Gefühl ist unwiederholbar. Es lässt sich nicht erzwingen, es tritt ein oder bleibt aus. Trotzdem kann es als Motiv in die Unbedingtheit des Entschlusses eingehen, so bei starken Gefühlen wie Liebe oder Rache. Das Gefühl ist Impuls für den unabänderlichen Entschluss. Der Einzelne bleibt dann des Schwankens der Gefühle zum Trotz seinem zum Entschluss geronnenen Gefühl treu. Doch gibt es Grenzsituationen, in denen das Gefühl in Widerstreit zum Entschluss gerät. Manches Ehedrama legt davon Zeugnis ab. Hier hat die ethische Lebenseinstellung ihre Wahl getroffen: der Entschluss zum Entschluss. Durch Entsagung des sinnlichen Gefühls versucht sie in Grenzsituationen ihrem Entschluss treu zu bleiben. Das ist das alte kantische Problem: Die sinnlichen Erfüllung der moralischen Selbstbestimmung ist in einer unsteten Welt nicht garantiert. Was man sich also zum Ziel auferlegt, ist in seiner Realisierung von Faktoren abhängig, die nicht immer in der Macht des Subjekts steht. Dazu zählt auch die Naturseite des Menschen – sein Gefühl. Es lässt sich steuern oder vielleicht unterdrücken, doch man kann es nicht erzeugen, wo es nicht da ist. Die ethische Lebenseinstellung hält angesichts des bedrohlichen Schwankens der Gefühle an sich selbst. In sich selbst zu ruhen, sich selbst in seinem Entschluss treu zu bleiben, darin weiß die ethische Lebenseinstellung sich mit sich selbst einig. Was das Leben auch bringen mag, der Ethiker hält sich an sich selbst, selbst wenn er in den tragischen Konflikt von Grenzsituationen gerät. Dann bleibt ihm noch das Glück des Standhaltenkönnens. Und das Vertrauen in den grundsätzlichen Sinn des Lebens, der bei Hegel und Kierkegaard metaphysisch begründet ist: Bei dem einen ist die Wirklichkeit Selbstexplikation einer absoluten Vernunft, bei dem anderen weiß der Einzelne sich gegründet in einem transzendenten Gott. Aus metaphysischer Spekulation oder religiöser Gewissheit nimmt die ethische Lebenseinstellung angesichts der Widrigkeiten der Welt die Hoffnung, dass es mit dem Leben seine Ordnung habe.

Der Ästhetizismus vertraut keiner metaphysischen Lebensordnung. Aufgrund seines Hangs zu Irrationalität und moralischer Indifferenz ist er vom Umschlag in die Barbarei bedroht. Will sich das Talent in seiner natürlichen Kraftfülle selbst ästhetisch genießen, kommt es schnell zum unerbittlichen Kampf: „Gibt es ein gleichzeitiges Talent in anderer Richtung, so prallen sie auf Leben und Tod aufeinander; denn sie haben keinen Mittelpunkt, keinen höheren Aus-

druck miteinander gemein.“³⁸² Demgegenüber bemüht sich die bürgerliche Gesellschaft solch tödliche Konkurrenzverhältnisse durch Anerkennung auszuschalten. Nach *Entweder/Oder II* geschieht das in der Arbeit, in der sich die Person verwirklicht; hierin sieht die Person ihre Einheit mit den anderen, denn jeder ist dem anderen darin gleich, dass er seinen Beruf erfüllt. Die Irrationalität der ästhetischen Lebenshaltung zeigt sich nach Kierkegaard vor allem in ihrer Devise alles oder nichts. So fungiert sie das Leben zum reinen Glücksspiel um. Der Hochseilakt mag gelingen, doch ein Fehltritt bedeutet den Absturz. Der Ästhetiker setzt sich ganz dem Risiko aus. Wendet sich einmal das Glück gegen ihn, so steht er den Widerständen der Welt ohnmächtig gegenüber. Sofern er dann nicht den Schritt in das Ethische tut, weiß er sich im Unglück nicht zu helfen. Die ethische Persönlichkeit dagegen mag alles verlieren, das Selbst kann ihr nicht genommen werden. So bleibt sie im Unglück stets ihrer selbst mächtig: „wer da ethisch lebt, hat allezeit einen Ausweg: läuft alles ihm zuwider, hängt des Unwetters Düsternis so dicht über ihm, daß sein Nachbar ihn nicht mehr sehen kann, so ist er dennoch nicht untergegangen, es gibt immer noch einen Punkt, an dem er sich hält, und das ist – er selbst.“³⁸³ Die ethische Lebenshaltung weiß: Glück muss sich bewähren. Nicht kampflos schenkt sich das Glück einem, oft muss man es den Lebensverhältnissen abtrotzen – besitzt man es, so gilt es, dass Glück durch die Zeit zu retten. Der ethische Mensch wartet nicht, bis ihm der Zufall Glück zuspielt oder wieder nimmt, er hält sich im existentiellen Kampf an sich selbst. Im ethisch-religiösen Stadium von *Entweder/Oder II* kann er sich dabei freilich auf religiöses Vertrauen stützen. Doch der entschlossene Mut der ethischen Haltung zeigt: Es handelt sich hier um eine aktive Form von Lebensbewältigung, denn Vorsorge, Klugheit und Kontinuität helfen, sich in den wechselnden Lebenslagen zurechtzufinden. All jenen, denen das Glück nicht immer hold war, bleibt nach Kierkegaard die Zuversicht des Ethischen: Zum Tanzen findet sich überall ein Platz.³⁸⁴

Den Fehlformen im ästhetischen entsprechen Erfüllungsformen im ethischen Stadium. Dort findet der Mensch, was er im Ästhetischen vergeblich suchte – das Glück. Der Gerichtsrat Wilhelm beschreibt es als Schönheit des Lebens in seiner Schlichtheit. Es ist die Atmosphäre der Heimeligkeit, von der die Schönheit des ethischen Lebens ausgeht. Es gilt auf das Glück Acht zu haben, das am Wegesrand liegt, und sich nicht auf die schwärmerische Suche nach der blauen Blume zu begeben. Denn es gibt eine Form von selbstgeschaffenem Unglück, die so nahe liegt, dass sie leicht übersehen wird: Das Unglück, sein Glück nicht zu erkennen. Die

³⁸² E/O II, S. 312.

³⁸³ E/O II, S. 269f.

³⁸⁴ E/O II, S. 269.

ethische Realitätsgerechtigkeit und Lebensklugheit sucht dieser Gefahr zu begegnen; so heißt es vom Ethischen: „Es lehrt, seines Glückes froh zu sein, und selbst dazu ist der Aesthetiker nicht imstande; denn Glück als solches ist etwas unendlich Relatives; es lehrt, fröhlich zu sein im Unglück.“³⁸⁵ Die differierenden Glücksentwürfe des Ästhetischen und Ethischen handeln vom großen und kleinen Glück im Leben. Das große Glück steht nicht in der Macht des Menschen. Weder über die Liebe noch über ein triumphales Leben kann der Mensch verfügen. Das große Glück kann daher ausbleiben. Was dem Menschen aber beschieden ist, das ist das kleine Glück. Es ist das Glück, sich im Unglück zu behelfen. Dazu braucht es aber die ethische Lebensführung, denn sie lehrt, dass es auf das Wollen ankommt und nicht auf das Wünschen. Entschließt sich der Mensch, sein Dasein als seine Aufgabe zu ergreifen, dann erst kann er darin Erfüllung finden – und sich des Glücks freuen, das darin liegt. Lebt der Mensch aus eigenem Entschluss heraus, so kann er bestrebt sein, sich vor Formen selbstgeschaffenen Unglücks zu hüten. Gerät er ins Unglück, gewährt ihm die ethische Lebensführung den Mut, sich aus dem Unglück herauszuarbeiten. Da im Ethischen das Ästhetische aufbewahrt ist, mag sich das große Glück auch hier finden. Doch besteht ein Unterschied zum Ästhetischen: Ist dem Menschen das große Glück versagt, bleibt beim Ethischen noch das kleine Glück. Darin liegt das Glücksversprechen des Ethischen.

b) Bruchlinie des Ethischen

Das Glücksversprechen des Ethischen bleibt ein Versprechen. Nach Kierkegaard kommt es nicht zur Erfüllung – selbst das kleine Glück ist versagt. Auch wenn *Entweder/Oder II* die Glücksverheißung des ethisch-religiösen Stadiums mit so warmen Farben ausmalt, Kierkegaards Denken entwickelt sich in eine andere Richtung. Es kommt zur Spaltung des Ethisch-Religiösen Stadiums, an deren Ende das Schema der Drei-Stadienlehre steht. In den Schriften, die auf *Entweder/Oder* folgen, arbeitet Kierkegaard die Momente heraus, an denen das Ethische scheitert: Schuld und die Krisis der Angst.³⁸⁶ Auf die Zerbrechlichkeit der ethisch-vernünftigen Lebensordnung kommt er in seinem Werk immer wieder zurück. Welch radikale Züge die Aussetzung des Ethischen durch das Religiöse annehmen kann, zeigt *Furcht und Zittern*. Dort beschreibt Kierkegaard die unbedingte Forderung des Religiösen, die noch das Ethische zu einem Relativen herabsetzt. Er illustriert das an Abraham und Isaak, denn der

³⁸⁵ E/O II, S. 345.

³⁸⁶ BA, S. 161ff.

Gehorsam gegenüber Gott bedeutet für Abraham eine „teleologische Suspension des Ethischen“.³⁸⁷ Die Opferung innerweltlicher Hoffnungen um der religiösen Forderung willen macht Abraham zur Symbolgestalt resignierender Selbstverleugnung, aus der doch die Hoffnung des Glaubens steigen soll. Auf diese Ungleichartigkeit des Religiösen mit der Welt weist Kierkegaard bereits in *Entweder/Oder* hin. Dort zeichnet sich die Bruchlinie des Ethischen ab. Die Zentralstellung des Gewissens im ethischen Konzept von *Entweder/Oder II* bahnt dort die Problematik von Schuld und Reue an, die einen Faktor für die Trennung von immanenter Ethik und Religiosität bei Kierkegaard bildet. Mit der Reue greift Kierkegaard einen theologisch geprägten Terminus auf, sodass in der Reue Gewissen sich bei Kierkegaard als religiöses Gewissen bestimmt. Reue bezeichnet das Gewissensverhältnis des Menschen zu Gott, in dem sich der Mensch Gott gegenüber verantwortet.³⁸⁸ Sich selbst wählen heißt bei Kierkegaard zugleich sich selbst bereuen, denn in der Selbstwahl nimmt der Mensch das ihm aufgebene Selbst auf sich – nichts, was zu diesem Selbst gehört, kann er vor Gott verleugnen. Das Bekenntnis eigener Schuld als Moment der Selbstwahl reicht bei Kierkegaard so weit, dass der Mensch für die Schuld der Väter einzustehen hat. In Anspielung an seine eigene Biographie nennt Kierkegaard dafür den Fall eines Sohnes, der den Fehltritt des Vaters bereut – so wie sein Vater in der Einsamkeit der jütländischen Heide Gott verfluchte.

Reue charakterisiert das Selbstverhältnis des inneren Menschen: In Liebe und Dankbarkeit ordnet er sich der Macht unter, von der er sich gesetzt weiß, und in seinem Gehorsam bekennt er sich zur Schuld seiner konkreten Existenz. Reue zeugt also vom Gehorsam gegen Gott: „Es ist Zeichen eines gutgearteten Kindes, daß es geneigt ist, um Verzeihung zu bitten, ohne allzu viel zu überlegen, und ebenso ist es Zeichen eines Menschen von hohem Sinn, einer tiefen Seele, daß er geneigt ist zur Reue, daß er mit Gott nicht rechtet, sondern reut und Gott liebt in seiner Reue.“³⁸⁹ Wie der Mensch sich selbst wählt und so seiner ursprünglichen Freiheit gewahr wird, ist er als freies Wesen vor die Entscheidung zwischen Gut und Böse gestellt. Daher gehört ihm das Böse als Möglichkeit immer zu. Bereut der Mensch, so erkennt er diese Anlage zum Schlechten an und distanziert sich zugleich von ihr. Sofern der Ethiker Selbstoffenbarkeit fordert, läuft die Reue dem zuwider. In ihr gibt der Mensch zu, dass er sich niemals ganz durchsichtig zu werden vermag. Der Grund dafür ist der Wahrheitsverlust in der Erbsünde. Am gefallenem Menschen scheidet nach Kierkegaard eine Vernunft-Ethik: „Die Sünde gehört also der Ethik lediglich insofern zu, als es dieser Begriff ist, an dem sie ver-

³⁸⁷ FuZ, S. 72.

³⁸⁸ E/O II, S. 277. Vgl. auch 230, 238, 252, 264f.

³⁸⁹ E/O II, S. 253.

mittelst der Reue strandet.“³⁹⁰ Die Erbsünde widersagt sich also der immanenten Ethik und führt bei Kierkegaard zur Spaltung von Vernunft-Ethik und Religion. In *Der Begriff Angst* entwickelt er alsdann im Ausgang von der Angst eine Deutung der Erbsünde.

Den offensichtlichen Bruch mit dem Allgemeinen der Ethik vollzieht das religiöse Gewissen in Gestalt der Ausnahme. Ganz am Ende seiner Überlegungen über die ethische Persönlichkeit schildert der Gerichtsrat die Ausnahme, deren religiöses Gewissen sich in ihrer Bußfertigkeit äußert: „worauf ich zuletzt baue, ist, daß da eine gerechte Vernunft walte, und ihrer Barmherzigkeit will ich mich getrösten, daß sie nämlich so barmherzig ist, Gerechtigkeit zu erweisen; denn das Schreckliche wäre ja nicht, wenn ich etwa Strafe leiden müsste, wie ich sie verdient hätte, sondern das Schreckliche wäre doch, wenn ich Unrecht auf eine Art tun könnte, daß niemand es strafe.“³⁹¹ In *Entweder/Oder* strebt die Ausnahme zwar noch die Versöhnung mit dem Allgemeinen an, da sie nach eigenem Bekunden einen schmerzlichen Mangel über ihre Absonderung empfindet, doch allein ihre Existenz stellt den ethischen Anspruch auf Allgemeingültigkeit in Frage. Zudem enden die Gedanken über die Ausnahme in einem ethischen Paradox: Jeder Mensch, der sich selbst mit intensiver Innerlichkeit ergreift, soll Ausnahme und gleichzeitig das Allgemeine sein. Weil aber die Ausnahme und das Allgemeine nicht vermittelt sind, ist hier der Konflikt vorgezeichnet. Dass die Ausnahme aus dem Ethischen herausführt, dokumentiert Kierkegaards Leben, denn Kierkegaard begreift sich selbst als Ausnahmeexistenz. Sein Leben vollzieht sich in negativen Entschlüssen: keine Ehe, kein Beruf, sondern ein isoliertes Dasein als Privatgelehrter. Dass er in seinem selbstgesetzten Sonderstatus als religiöser Schriftsteller wenig Gemeinsinn besitzt, davon zeugt seine permanente Polemik gegen das Gewöhnliche im sozialen Geschehen. Das mittlere Leben und der Kompromiss sind ihm fremd. Seine Aversionen gegen den Kompromiss sind stets davon bedroht, sich gegen Humanität zu richten.

In der Reue stößt also das Glücksversprechen des ethisch-religiösen Stadiums immanent auf Schwierigkeiten. Hervorgebracht ist sie durch das Verschwinden des Tragischen in der Moderne; erst hier sind die Bedingungen geschaffen, dass nach Kierkegaard Reue als volles Bewusstsein eigener Schuld auftreten kann – und als Einbekennen der allgemeinen Sündhaftigkeit. Doch die Moderne macht zwar das Individuum für sein Leben verantwortlich, aber sie verschmäht den christlichen Trost, dass in der individuellen Schuld die allgemeine Sündhaftigkeit durchscheint. So zwar nicht ohne Trost, wenn auch im Wesentlichen als Trauer erscheint Reue bei Kierkegaard. Allerdings unterscheidet er zwischen ästhetischer und ethischer

³⁹⁰ BA, S. 14.

³⁹¹ E/O II, S. 354.

Trauer: ästhetische Trauer entsteht durch unglückliche Schicksalsfügungen und Verlust-erfahrungen in der Welt, ethische Trauer hat als Reue ihren Grund in der Schuld des Menschen. Im Hintergrund steht dabei die Paulinische Differenz von heilsbringender und schlechter Traurigkeit: „die Traurigkeit nach Gottes Willen wirkt zur Seligkeit eine Reue, die niemanden reut; die Traurigkeit der Welt aber wirkt den Tod.“ (2. Kor. 7,10). Und auch bei Kierkegaard birgt die ethische Trauer den Trost in sich, auf Vergebung hoffen zu dürfen: „daß man sich aber schuldig fühlt, das ist wirklich ein Grund zum Weinen, und in den Tränen der Reue ist ein ewiger Segen.“³⁹² Dass die ethische Trauer in Wahrheit über das Ethische hinausdrängt, zeigt auch ihre Verachtung für Verständigkeit gegenüber dem Leben, die versucht sich in der Trauer zu behelfen. So sagt der Gerichtsrat Wilhelm von sich: „Ich bin nicht der Mensch, der da meint, man solle nicht trauern, ich verachte diese jämmerliche Verständigkeit, und wenn ich bloß zwischen ihr und der Trauer die Wahl habe, so wähle ich die Trauer.“³⁹³ Hier zeigt sich deutlich die Bruchlinie zwischen immanenter Ethik und Religiosität: einerseits vernünftige Überwindung der Trauer, andererseits Affirmation der Trauer im Glauben. In der Schuld zeichnet sich also in *Entweder/Oder* der Bruch von Ethik und Religiosität ab. Ähnlich die Angst: Ihre krisenhafte Bedeutung arbeitet Kierkegaard in *Der Begriff Angst* heraus. Weil Angst die Möglichkeit furchtbaren Unglücks antizipiert, ergeben sich Zweifel, ob immanente Ethik ausreicht, um der Angst Herr zu werden. In *Entweder/Oder* kündigt sich der Bruch zwischen immanenter Ethik und Religiosität an, andere Schriften führen ihn aus. *Furcht und Zittern* und *Die Wiederholung* zeigen die Möglichkeit eines Scheitern des Ethischen auf: In *Furcht und Zittern* ist das Ethische suspendiert, als Abraham auf Geheiß Gottes seinen Sohn Isaak töten soll, in *Die Wiederholung* kommt es nicht zur ethisch gebotenen Ehe, weil die Liebe, das ästhetische Moment im Gleichgewicht des Ästhetischen und Ethischen, als Illusion durchschaut wird – die vermeintliche Liebe ist bloß Stimulans dichterischer Ergießungen gewesen. Ohne ästhetische Liebe ist eine Ehe allerdings unmöglich. In *Der Begriff Angst* konstatiert Kierkegaard die Wirklichkeit der Ungleichartigkeit des Subjekts mit dem Ethischen, die durch Angst und Schuld hervorgerufen wird. Bleibt das Glücksversprechen des Ethischen unerfüllt und bewegt sich das Religiöse, wie es die abschließende Predigt von *Entweder/Oder* beschreibt, auf die Kluft von Endlichkeit und Unendlichkeit zu, erweitert sich die Frage nach dem unglücklichen Bewusstsein.

³⁹² E/O II, S. 254.

³⁹³ E/O II, S. 252.

V. Die existentielle Transformation des unglücklichen Bewusstseins in der *Krankheit zum Tode*

1. Anthropologisierung der Verzweiflung

a) Die Dissonanz im Selbst

Der Titel *Die Krankheit zum Tode* klingt nicht gerade nach Erbauung. Doch ebendarum geht es Kierkegaards philosophischer Spätschrift, deren Untertitel lautet: *Eine christlich psychologische Erörterung zur Erbauung und Erweckung*. Damit setzt Kierkegaard sich in Antithese zu Hegel, der in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* davor warnt, statt auf rationale Einsicht auf Erbauung zu setzen: „Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen.“³⁹⁴ Überhebt sich die Philosophie ihres begrifflichen Wesens und folgt sie nicht mehr dem notwendigen Gang der Sache selbst, gibt sie ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auf. Ohne wissenschaftliche Gestalt ist der Philosophie allerdings nach Hegel der Zugang zur Wahrheit verwehrt. Begriffliche Bestimmtheit ist nötig, um das Wahre zu erfassen und festzuhalten, das erbauliche Denken dagegen ergibt sich Gefühlseligkeit und Schwärmerei, verliert sich im Dunst des Unbestimmten.

Dass Kierkegaard Hegels Kritik am Erbaulichen bekannt war, davon zeugt ein Eintrag aus seinem Tagebuch vom 10. Juli 1840: „Es ist merkwürdig mit dem Haß, den Hegel auf das Erbauliche hat, der überall hervorsticht; aber das Erbauliche ist kein Betäubungsmittel, welches einschläfert, es ist das Amen des endlichen Geistes und ist eine Seite der Erkenntnis, die nicht übersehen werden darf.“³⁹⁵ Die Tagebuchnotiz zeigt, wie Kierkegaard mit seinen Gedanken zum Erbaulichen eine Doppelstrategie verfolgt: Er grenzt sich von nebulöser Erbaulichkeit und der Erbaulichkeitskritik Hegels gleichermaßen ab. Für Kierkegaard gehört das Erbauliche auf die Seite des endlichen Geistes. Es markiert seiner Sicht nach einen im Idealismus übersehenen Aspekt des Denkens: die Beziehung des Denkens auf die Lebenswirklichkeit der Person. Dieser Gedanke, den Kierkegaard im Vorwort der *Krankheit zum Tode* entfaltet, verweist auf einen eigenen Begriff von Erbauung: die Sorge um das Leben, nicht aber die vermeintliche Vergewisserung des Absoluten in Gefühl und Anschauung. Die Sorge steht ekstatischer Erhebung in Liebe, Kunst und Religion fern. So schließt sich Kierkegaard weder jenen an, die solche Verzückungen suchen, noch trifft ihn Hegels Verdikt über die Erbaulichkeit. Im Gegenteil: Kierkegaard spielt seinen Begriff von Erbauung gegen die Lehre vom allgemeinen Menschen aus, die er bei Hegel ausgedrückt sieht. Erbauliches Denken resultiert aus der Er-

³⁹⁴ PhdG, S. 17.

³⁹⁵ TB I, S. 230.

lösungsbedürftigkeit des Individuums, es will aus den Irrwegen scheiternder Subjektivität herausführen. Durch Beschreibung konkreter Lebensformen und seine appellative Struktur hofft es an den Einzelnen heranzureichen, den es aufstört und bei dem es Betroffenheit hervorrufen will. Darin wähnt es seinen Vorteil gegenüber der Abstraktion wissenschaftlichen Denkens: „In der Sprache der Abstraktion kommt das, was die Schwierigkeit der Existenz und des Existierenden ausmacht, eigentlich nie zum Vorschein, geschweige denn daß die Schwierigkeit erklärt wird. Eben weil das abstrakte Denken vom Standpunkt der Ewigkeit her (sub specie aeterni) betrachtet, sieht es ab von dem Konkreten, von der Zeitlichkeit, vom Werden der Existenz, von der Not des Existierenden; daß dieser nämlich aus dem Ewigen und Zeitlichen, hineingestellt in die Existenz, zusammengesetzt ist.“³⁹⁶ Insofern das Erbauliche sich der Bedrohung und dem Leid der menschlichen Kreatur zuwendet, setzt es Kierkegaard mit dem Christlichen in eins. Dafür steht Anti-Climacus, der Name des fiktiven Verfassers der *Krankheit zum Tode*, dessen Schrift herauszugeben Kierkegaard prätendiert. Anti-Climacus ist im bewussten Gegensatz zu Johannes Climacus, dem Autor der *Philosophischen Brocken* und der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, konzipiert. Wie Johannes Climacus von sich behauptet, er sei kein Christ, wähnt sich Anti-Climacus umso mehr als Christ – er verkörpert ein exzeptionelles Christentum. Dagegen sieht Kierkegaard sein eigenes Christentum den Tagebüchern zufolge zwischen Johannes Climacus und Anti-Climacus.³⁹⁷

Die personenbezogene, lebensdienliche Dimension des Erbaulichen akzentuiert Kierkegaard, indem er es in Analogie zur Situation des Arztes am Krankenbett stellt. Vermag der Arzt die Leiden des Kranken zu lindern, ihn womöglich zu heilen, setzt das erbauliche Denken mit dialektischen Mitteln bei einer Krankheit an, die tief im Innersten des Menschen liegt – im Selbst. In einem Entwurf zur *Krankheit zum Tode* aus dem Februar 1848 skizziert Kierkegaard das erbauliche Denken als „christliche Arznei“. Deren Wirkung beschreibt er als „Heilung von Grund auf“.³⁹⁸ Um aber der Krankheit im Selbst auf den Grund zu gehen, entwickelt Kierkegaard das Konstrukt einer christlich-psychologischen Wissenschaft. Zum erbaulichen Denken und zur dialektischen Strenge des Werkes, die es vor dem Abgleiten ins Unbestimmte bewahrt, kommt also der psychologische Scharfblick dazu. Von diesem psychologischen Standpunkt aus treibt Kierkegaard die Analogie von christlichem Erkennen und der Tätigkeit des Arztes weiter. Dem christlichen Seelenkundigen schreibt er dieselben

³⁹⁶ UN II, S. 1. Wie andere Vorstellungen Kierkegaards findet das „Hineingestelltsein in die Existenz“ Eingang in Heideggers Philosophie, wo es als „Geworfenheit“ des Menschen wieder auftaucht. Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 182001, S. 135.

³⁹⁷ TB III, S. 257.

³⁹⁸ TB II, S. 212.

diagnostischen Fähigkeiten zu wie dem Arzt: Er kennt den gesunden Zustand des Selbst, so dass er die geistige Lage der Menschen prüfen und die Krankheit im Selbst feststellen kann.³⁹⁹ Der christliche Seelenkundige kennt nach Kierkegaard die Ursache der Krankheit, das Krankheitsbild und das Heilmittel. Die Krankheit, mit der er es zu tun hat, heißt Verzweiflung. Allerdings betreibt Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* keine Psychopathologie, sondern er gebraucht Krankheit als Metapher – sie markiert einen Zustand der Selbstverfehlung des Individuums, der sich als Verzweiflung äußert. Von einer Krankheit im Selbst zu sprechen, hat jedoch bei aller Metaphorik einen sachlichen Kern: Die Krankheit im Selbst bekundet sich wie die körperliche Krankheit als Funktionsstörung, in der sich der Mensch unter Leidensdruck stehend erfährt. Wie noch zu sehen sein wird, rückt Kierkegaard jedoch den Aspekt der Desorganisation im Selbst in den Vordergrund, indes er die Seite des Leidens relativiert. Er sieht die Verzweiflung primär als Funktionsstörung eines bestimmten Subjektivitätskonzepts an, ohne dass sie jedes Mal vom Kranken im Leiden erfahren wird – ja manchmal tritt sie zu Lebzeiten niemals zutage, sodass ihr Verstecktheit geradezu zum Strukturmerkmal wird.⁴⁰⁰ Wie die körperliche Krankheit ist auch die Verzweiflung durch das ambivalente Verhältnis charakterisiert, das der Kranke der Krankheit gegenüber einnimmt: Er will die Krankheit loswerden und muss sie doch als die Seinige erkennen. Bei der körperlichen Krankheit kann man die Ursache bekämpfen, um sich von der Krankheit zu befreien, beim Selbst ist das nach Kierkegaard aussichtslos. Denn die Ursache der Krankheit, die der Kranke loswerden möchte, ist ein erkranktes Selbst – um die Krankheit loszuwerden, müsste der Kranke sich selbst loswerden. Das Dilemma der Verzweiflung ist hier vorgezeichnet. Die Parallelität der Krankheit im Selbst zur körperlichen Krankheit weist auf die Bedingtheit und Versehrbarkeit, ja Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hin. Die Krankheit macht die Endlichkeit des Menschen offenbar, denn in ihr erscheint der gesunde Zustand als letztlich Unverfügbares. Zwar kann der Mensch Fürsorge treiben, um die Gesundheit zu wiederherzustellen und zu bewahren, aber die Gesundheit bleibt ein zerbrechliches Gut. Zumal die technischen Vorrichtungen der Daseinssicherung auf Grenzen stoßen, an denen sich die Krankheit als eine Realität zeigt, die in letzter Konsequenz dem rationalen Subjekt entzogen bleibt. So kann der Mensch weder die Faktizität der Krankheit aus der Welt schaffen, noch die Befristung seines Erdendaseins widerrufen. Ob es sich aber um Verzweiflung oder um eine körperliche Krankheit handelt, beide stellen für das Selbstbewusstsein eine Ambivalenzerfahrung dar: Entweder erlebt es sich entzweit von seinem Körper, durch den es in seinen Bestrebungen beeinträchtigt sein kann, oder

³⁹⁹ Vgl. KzT, S. 19.

⁴⁰⁰ KzT, S. 21.

es ist in der Verzweiflung entzweit mit sich selbst, weil ihm das Selbst zur Quelle des Leides wird.

Die Analyse des verzweifelten Selbst weist strukturelle Ähnlichkeiten mit dem unglücklichen Bewusstsein aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* auf. In einer vorläufigen Ausarbeitung bezeichnet Kierkegaard selbst bestimmte Formen der Verzweiflung als unglückliches Bewusstsein.⁴⁰¹ Da Verzweiflung in der *Krankheit zum Tode* stets ein Problem der Selbstverfehlung ist, vollzieht sich in ihr die existentielle Transformation des unglücklichen Bewusstseins. Was bei Hegel eine Kritik an einer religiösen Bewusstseinsformation ist, erhält bei Kierkegaard eine Umdeutung. Kierkegaard schreibt die Geschichte des unglücklichen Bewusstseins aus existenzphilosophischer Sicht neu. Dass die *Krankheit zum Tode* dabei der dialektischen Methode verpflichtet ist, tritt bereits am Begriff der Verzweiflung selbst hervor, auch wenn sich die Dialektik der Verzweiflung erst auf der Grundlage eines christlichen Vorverständnisses erschließt. Einerseits zeigt Verzweiflung einen sündhaften Zustand an, der die wahre Krankheit zum Tode ist, weil dem Sünder der ewige Tod droht, und zwar die Höllenqualen eines gegenüber dem körperlichen „anderen Todes“ (Offb 21,8), auf die Kierkegaard im Eingangstext anspielt; andererseits deutet Verzweiflung auf die Möglichkeit der Rettung hin, denn nach Kierkegaard kann sie den Menschen auf Gott aufmerksam werden lassen. Im Glauben an das ewige Leben verliert dann der leibliche Tod den Schrecken, entsetzlich wäre nur der ewige Tod. Verzweiflung birgt von daher sowohl Untergang als auch Erlösung in sich. In Absetzung zur Dialektik seines Dauerantipoden Hegel nennt Kierkegaard seine Form von Dialektik „Existenzdialektik“.⁴⁰² Indes unterscheidet nicht bloß der Bezug des dialektischen Denkens auf die konkrete Existenz Kierkegaard von Hegel, auch sondert sich Kierkegaards Dialektik durch einen Wesenszug ab, den man „Intermittenz“ genannt hat.⁴⁰³ Solch intermittierende Dialektik vollzieht sich in Brüchen und Sprüngen, tilgt nicht die qualitative Differenz und setzt immer wieder neu an. Die Unruhe des Widerspruchs erlischt nicht im ruhigen Gang der Vermittlung, stattdessen wird der Widerspruch offengehalten. Die Identitätsthese Hegels, etwa diejenige von Denken und Sein, rufen Kierkegaards leidenschaftlichen Protest hervor. Kierkegaard bezweifelt, dass der einzelne Mensch im Begriff aufgeht und beharrt stattdessen auf der existentiellen Differenz zwischen reinem Denken und Sein.⁴⁰⁴ Trotz aller Polemik gegen den Großdenker ist in Kierkegaards Denken allenthalben der lange Schat-

⁴⁰¹ Vgl. KzT, S. 172.

⁴⁰² UN II, S. 10.

⁴⁰³ Vgl. Adorno: *Kierkegaard*. op. cit. S. 142ff.

⁴⁰⁴ Vgl. KzT, S. 120 und UN II, S. 3f.

ten Hegels sichtbar. Das reicht bis in die formale Struktur der *Krankheit zum Tode*. Sie arbeitet mit derselben Durchdringung von logischer Begriffsentwicklung und phänomenalen Befunden wie die *Phänomenologie des Geistes*. Aufgrund ihrer Nähe zu bestimmten Bewusstseins- und Weltgestalten ist die *Krankheit zum Tode* der *Phänomenologie* verwandt, jedenfalls ist die Verwandtschaft tiefer als diejenige mit der *Wissenschaft der Logik*, denn die Selbstbewegung des Begriffes im spekulativen Satz ist der *Krankheit zum Tode* fremd. Dazu muss nach Kierkegaard in der *Wissenschaft der Logik* viel zu oft an den problematischen Übergängen die äußere Reflexion sich einschalten, in Anmerkungen erläutern, was scheinbar aus dem Gang der Sache nicht eindeutig hervorgeht.⁴⁰⁵ Stattdessen lehnt sich die *Krankheit zum Tode* lieber in einem weiteren Aspekt an die *Phänomenologie* an: Sie verfolgt die Methode immanenter Kritik. Wie in der *Phänomenologie* den jeweiligen Bewusstseinsgestalten ihre Wahrheitskonzeption zerrinnt, weil der Gegenstand nicht seinem Begriff entspricht, so untersucht die *Krankheit zum Tode* das Scheitern fehlkonzipierter Lebensentwürfe, die nicht das erreichen, was sie wollen. Doch vollzieht sich keine Vermittlung der Widersprüche, die eine kontinuierliche Entwicklung zum absoluten Wissen ermöglichen würde, vielmehr nimmt das Bewusstsein, das sich in Widersprüche verstrickt hat, das Paradox als den Anlass für den Sprung aus dem Denken heraus.⁴⁰⁶ Und auch das Daseinsproblem ist nach Kierkegaard nicht allein mit den Mitteln des Denkens zu lösen, sondern nur durch eine Transzendierung des Denkens im Glauben.

Den kategorialen Schlüssel zum Begreifen der Verzweiflung bildet die Struktur des Selbst. Wie aus dem Anfang der Untersuchung hervorgeht, steht hinter der Struktur des Selbst ein thetisches Menschenbild: „Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis“⁴⁰⁷ Die platonisierende Beschreibung des Menschen als Ewigkeit-Zeitlichkeit-Verhältnis beruht auf metaphysischen Voraussetzungen: dem Ewigkeitsbezug des Menschen und der Unsterblichkeit der Seele.⁴⁰⁸ Doch setzt Kierkegaard das platonische Erbe erkenntnisgewinnend in der Verzweiflungsanalyse ein, wo solche Kategorien die Erfassung von Verzweiflungsphänomenen vorstrukturieren. Das gilt gleichfalls für die idealistischen Kategorien Unendlichkeit und Endlichkeit. Um die Struktur eines freien Selbst aufzudecken und dessen

⁴⁰⁵ Vgl. UN II, S. 35f. und 41f.

⁴⁰⁶ PB, 98.

⁴⁰⁷ KzT, S. 8.

⁴⁰⁸ Vgl. Michael Theunissen: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. Frankfurt a. M. 1991, S. 41f.

Fehlformen zu bestimmen, sind schließlich auch die modalontologischen Kategorien Möglichkeit und Notwendigkeit elementar.

Dass allerdings das Gottesverhältnis und die Bestimmung der Verzweiflung als Sünde der Sache der Verzweiflung selbst entnommen sind, ja dass sie sich an der Verzweiflung ausweisen, wie Theunissen⁴⁰⁹ annimmt, darf bezweifelt werden. Es kommt Kierkegaard gar nicht darauf an, seine thetische Subjektkonzeption an Phänomenen zu beweisen, auch gewinnt er keineswegs die Kategorien, mit denen er die Verzweiflung analysiert, aus der Verzweiflung selbst; letztendlich benötigt seine Theorie vom theologischen Selbst aufgrund der paradoxalen Struktur des Glaubens ohnehin keine Ausweisbarkeit. Dagegen ist sein thetisches Subjektivitätskonzept als Maßstab aufgestellt, um von hier aus die verzweifelten Fehlformen menschlicher Existenz zu deuten. Ohne das Vorverständnis eines gesunden Selbst ließe sich die Krankheit zum Tode ja gar nicht begreifen. Und schon gar nicht ließe sich von einer allgemeinen Form der Verzweiflung reden, die so versteckt ist, dass selbst diejenigen, die sich glücklich wissen, verzweifelt sein können. Eine Verzweiflung, die sich selbst nicht als Verzweiflung weiß, kann nur jemand erkennen, der vorher schon um Gesundheit und Krankheit des Selbst weiß. Daher wird das Selbst nicht mittels „negativistischer Methode“ von der Verzweiflung her gedacht, sondern die Verzweiflung vom Selbst her begriffen. Von dem „Selbst auf dem Grund der Verzweiflung“ zu sprechen, ist mehr als irreführend, es ist ein ὕστερον πρότερον, denn ohne Selbst gibt es keine Verzweiflungsanalyse, doch führt die Verzweiflungsanalyse keineswegs notwendig zu einem theologischen Selbst – es wäre daher besser von einer Verzweiflung auf dem Grund des Selbst die Rede. Denn das Gottesverhältnis, jener archimedische Punkt im Selbst, von dem Verzweiflung und Nicht-Verzweiflung abhängen, es konstituiert das gesunde Selbst in Kierkegaards Untersuchung von Anfang an.

Man braucht also nicht die Verzweiflungsanalyse, um die Struktur des Selbstseins zu gewinnen. Vielmehr ist die Verzweiflungsanalyse ein Seitenzweig der theologischen Intention⁴¹⁰ der *Krankheit zum Tode*, die Kierkegaard schon im Vorwort benennt: Erbauung. Als Synthesis ist aber der Mensch keineswegs erschöpfend bestimmt. Die wesenhafte Bestimmung des Menschen liegt im Geist, den Kierkegaard näher als Selbst fasst. Als geistiges Wesen kann der Mensch sich zu sich selbst verhalten. Er kann Einstellung beziehen zu der Synthesis, die er ist. Jedoch vollzieht sich der Selbstbezug bei Kierkegaard nicht bloß als Selbstreflexion, denn es ist nicht gleichgültig, dass Kierkegaard den Selbstbezug als ein „Verhalten“

⁴⁰⁹ Ebd. 28ff.

⁴¹⁰ Vgl. TB II, S. 260.

bestimmt.⁴¹¹ Das geistige Selbstverhältnis des Menschen umfasst nach Kierkegaard drei Momente, die er allerdings nicht systematisch nebeneinander stellt. Doch aus verstreuten Stellen ergibt sich das Bild eines dreidimensionalen Geistbegriffes: Das Selbst besteht aus kognitiven, voluntativen und emotionalen Akten.⁴¹²

Das Selbstverhältnis des Menschen besteht also in einem selbstbezüglichen geistigen Akt auf die Synthesis, die der Mensch darstellt. Nun ist es dem Menschen aufgegeben, die Glieder der Synthesis zusammenzuhalten. Dem thetischen Subjektivitätskonzept Kierkegaards nach vermag der Mensch das nicht aus eigener Kraft. Nicht kann das Selbst über sich verfügen, auch kann es nicht aus eigener Souveränität die Synthesisleistung durchführen, in der die Glieder verbunden sind, stattdessen ist die Synthesis ursprünglich aus Gottes Hand im rechten Verhältnis.⁴¹³ Doch in demjenigen Augenblick, wo der Mensch in die Freiheit entlassen wird, steht das Selbstverhältnis in seiner eigenen Verantwortung. Damit ist die Gefahr gegeben, dass sich das Selbst auf andere Weise auf das Verhältnis bezieht, aus dem es besteht, als in der Natur des Menschen gelegen ist – und die Synthesis schließlich scheitert. So droht etwa stets die Vereinseitigung des Menschen, sobald das Selbst eines seiner Strukturmomente vernachlässigt. Indes scheitert nach Kierkegaard die Synthesis, die das Selbst zu vollbringen sucht, solange es versucht wie in Fichtes *Wissenschaftslehre* sich selbst zu setzen. Das kann dem Selbst niemals gelingen, weil es sich über seine eigene Bedingtheit und Weltabhängigkeit hinwegtäuscht. Insofern das Selbst also nicht über sich verfügen kann, erkennt es seine Bedingtheit durch ein Anderes. Es weiß sich durch ein Anderes gesetzt, es begreift sich von Gott her. Und wie Gott in Kierkegaards Sicht ursprünglich das rechte Verhältnis in den Menschen gelegt hat, so muss sich der Mensch so verstehen, wie er gesetzt wurde, damit die Synthesis, zu der das Selbst sich verhält, gelingt. Das erfüllte Selbstverhältnis ist nach Kierkegaard immer auch ein Gottesverhältnis. Das Selbst sieht sich in all seiner Konkretion von Gott in die Existenz hineingestellt.

Kierkegaard leitet die Verzweiflung aus der Struktur des Selbst her. Sie erscheint als störende Ungleichheit im Zusammenspiel der Elemente in der Struktur des Selbst – so tritt sie als Dissonanz im Selbst auf: „Verzweiflung ist das Mißverhältnis im Verhältnis einer Synthesis, die sich zu sich selbst verhält. Die Synthesis aber ist das Mißverhältnis nicht, sie ist bloß die Möglichkeit, oder in der Synthesis liegt die Möglichkeit des Mißverhältnisses.“⁴¹⁴

⁴¹¹ KzT, S. 8.

⁴¹² Vgl. KzT, S. 46 und UN II, S. 51f.

⁴¹³ Vgl. KzT, S. 11.

⁴¹⁴ Ebd.

Kierkegaard verortet also Verzweiflung im Selbstverhältnis des Menschen. Damit erweist sich Verzweiflung als Form des subjektiven Unglücks; sie hat ihren Grund im Selbst, nicht in der Welt. Kierkegaard ist daher bestrebt, dem Missverständnis der Verzweiflung entgegenzuarbeiten, dass Verzweiflung in Wirklichkeit Verzweiflung über etwas sei. Verzweiflung resultiert aus einem geistigen Akt, der die innere Haltung zu sich selbst ausmacht. Ruft eine Ver-lusterfahrung tiefe Trauer im Menschen hervor, ist er erst dann verzweifelt, wenn er glaubt, sich nicht in seine Lage schicken zu können. Das Leid gerät zur Verzweiflung, wenn es der Mensch nicht mehr zu tragen weiß. Verzweiflung rührt also jeweils aus einer Stellungnahme zur eigenen Lebenssituation und zu sich selbst: Dass man sich nicht mit dem abfinden will, was einem als konkretes Selbst in der Welt aufgetragen ist, und dass man so mit sich selbst im Missverhältnis ist, weil man sich nicht als von Gott in die Welt gestelltes Selbst versteht – Verzweiflung steigert sich hier zum Missverhältnis gegen Gott. Schickt das Selbst sich nicht in das Verhältnis seiner Momente, wie es Gottes Satzung vorsieht, synthetisiert es die Momente nicht, gerät es zugleich in Widerspruch zu Gott. Kierkegaard arbeitet daher mit zwei miteinander verschränkten Grundformen der Verzweiflung: der Desorganisation des Selbst und der Gottvergessenheit.

Es mag dem Menschen objektives Unglück widerfahren, er verzweifelt jedoch erst dann, wenn er keinen Halt in sich selbst hat und nicht mehr er selbst sein will. Solche Selbstab-rückung erzeugt den Riss im Selbstbewusstsein – und damit das unglückliche Bewusstsein. Den Akt der Selbstentzweiung sieht Kierkegaard als Grundlage der Verzweiflung an: „Über sich verzweifeln, verzweifelt sich selbst los sein wollen, ist die Formel für alle Verzweiflung“.⁴¹⁵ Jedoch bedarf es nicht immer eines äußeren Anlasses, damit der Mensch verzweifelt. Da nach Kierkegaard Verzweiflung ihren Ursprung im Selbst hat, liegt hierin eigentlich das Eintreten von Verzweiflung begründet – als Ordnungsverlust im Selbst und als Störung im Zusammenspiel der Elemente im Selbst. Das Zusammenhalten der Momente fällt der Mög-lichkeit nach ins Selbst, sodass die Desorganisation im Selbst dem Selbst zuzuschreiben ist. So komplex die Struktur des Selbst ist, so vielfach in sich gebrochen ist auch der Begriff der Verzweiflung – und so viele Möglichkeiten des Missverhältnisses gibt es. Daher dienen die Strukturmomente des Selbst Kierkegaard als Leitfaden bei seiner Analyse der verschiedenen Formen von Verzweiflung.

⁴¹⁵ KzT, S. 16.

b) *Verzweiflung als Massenphänomen*

Kierkegaard betreibt eine Phänomenologie der Verzweiflung auf dem Hintergrund theologischer Voraussetzungen. Dagegen ist im Umkreis der phänomenologischen Bewegung eine Untersuchung entstanden, die bei aller Nähe zu Kierkegaard einen rein phänomenologischen Begriff der Verzweiflung zu bilden sucht. Max Sack, ein Schüler des Münchener Phänomenologen Alexander Pfänders, kommt vom Standpunkt der deskriptiven Wesensbetrachtung in einem Punkt zu einem gravierend anderem Ergebnis als Kierkegaard: Für ihn ist Verzweiflung an einen bewussten Reflexionsakt geknüpft, zu dem Aktualität und eine Befindlichkeit des Leidens gehören. Sie ist ein seelisches Geschehen, dem ein Fehlen des inneren Selbststandes zugrunde liegt. Dass sich der Mensch aber nicht in den Geist gründet, ist nach Sack nicht selbst schon die Verzweiflung, sondern die Bedingung der Möglichkeit von Verzweiflung. Damit der fehlende innere Selbststand zutage tritt, bedarf es eines äußeren Anlasses. Verzweiflung, als seelische Begebenheit verstanden, erscheint in dem Augenblick, wo sich das Subjekt angesichts eines objektiven Unglücks nicht zu fassen vermag. Aus phänomenologischer Sicht gibt es keine versteckte Verzweiflung, die als solche tatsächliche Verzweiflung wäre, sondern lediglich eine Verzweiflungsgefährdung, die auf das Unvermögen zurückgeht, objektives Unglück in den Sinn des Lebensganzen deutend einzuordnen.⁴¹⁶ Demgegenüber bildet Kierkegaard einen starken Begriff von Verzweiflung: Die Disposition zur Verzweiflung ist selbst schon Verzweiflung. Sie äußert sich bei Kierkegaard nicht primär als Gefühl, etwa schmerzlich die eigene Lage als unerträglich einzuschätzen, Verzweiflung ist ein Modell zur Deutung der menschlichen Verfasstheit. Es dient dazu, die Desorganisation im Selbst negativ zu qualifizieren, jenes doppelte Missverhältnis, das inneres Ungleichgewicht und Gottvergessenheit umspannt. Die Disposition zur Verzweiflung findet sich nach Kierkegaard in jedem Menschen, denn jeder Mensch ist die Synthesis, in der die Möglichkeit des Missverhältnisses liegt, das sich in das Missverhältnis gegenüber Gott reflektiert. Da die Möglichkeit der Verzweiflung jederzeit Wirklichkeit werden kann, etwa durch objektives Unglück, und da in Kierkegaards Sicht spätestens nach dem irdischen Tod die Gottvergessenheit offenbar wird, ist der Mensch stets von Verzweiflung bedroht. Dass der Mensch die Gefahr der Verzweiflung nicht auszuräumen und er jederzeit mit seinem Selbstentwurf zu scheitern vermag, ist für Kierkegaard genug, ihn an sich für verzweifelt zu erklären, auch wenn er sich für sich glücklich hält. Kierkegaard postuliert so einen Zustand absoluter Zweifelsfreiheit, in dem selbst die Möglichkeit der Verzweiflung getilgt ist, und führt

⁴¹⁶ Max Sack: *Verzweiflung*. Kallmünz 1930, S.133ff.

dafür ein Argument zu Felde, das er gleichfalls in der Kritik der ästhetischen Existenz vorgebracht hat: Erst wenn die Kontingenz der Wirklichkeit überwunden ist, hat der Mensch eine Existenzform gewählt, die ihm zu einem erfüllten Leben verhelfen kann. Dass sogar die Möglichkeit der Verzweiflung getilgt werden soll und der Mensch seine Bestimmung nicht darin findet, sein Glück im Spiel des Lebens zu suchen, begründet sich letztendlich aus Kierkegaards thetischem Subjektivitätskonzept.

Kierkegaard nimmt also ein bestimmtes Selbstbewusstseinsmodell als Maßstab, um damit die Verfasstheit des Menschen zu prüfen: das Selbst vor Gott. Kierkegaard nennt es das „theologische Selbst“.⁴¹⁷ Erst in dem Selbst, das sich in Gott gründet, gibt es kein Missverhältnis mehr, selbst die Möglichkeit der Verzweiflung ist getilgt. Das ist die Existenzform, die Kierkegaard zur Norm für die Gesundheit des Selbst erhebt, mit deren Hilfe er den Zustand des Menschen diagnostiziert. Er kommt zu dem Schluss, dass Verzweiflung die allgemeine Konstitution des Menschen charakterisiert: „Es ist darum so weit wie möglich davon, daß die gewöhnliche Betrachtung recht hätte, die annimmt, Verzweiflung sei eine Seltenheit, sie ist vielmehr durchaus das Allgemeine. Es ist so weit wie möglich davon, daß die gewöhnliche Betrachtung recht hätte, die annimmt: wer da nicht meine, verzweifelt zu sein oder sich verzweifelt fühle, der sei es auch nicht, und nur der sei es, der von sich sage, daß er es ist. Vielmehr, wer ohne Affektiertheit sagt, daß er es ist, er ist doch ein wenig, er ist um ein dialektisches Moment näher daran geheilt zu werden als alle die, welche für verzweifelt nicht gehalten werden und sich nicht halten. Indes es ist, darin wird mir der Seelenkundige sicherlich recht geben, es ist das Allgemeine, daß die meisten Menschen dahin leben, ohne sich so recht dessen bewusst zu werden, daß sie bestimmt sind als Geist – und daher denn alle die sogenannte Sicherheit, Zufriedenheit mit dem Leben usw., usw., welches eben Verzweiflung ist. Die hingegen, welche sagen, sie seien verzweifelt, sind in der Regel entweder solche, die eine so sehr viel tiefere Natur haben, daß sie sicher ihrer als Geist bewusst werden müssen, oder solche, denen schwere Begebenheiten und furchtbare Entscheidungen dahingeholfen haben, sich ihrer als Geist bewusst zu werden – also entweder diese oder jene; denn überaus selten ist sicherlich der, welcher in Wahrheit nicht verzweifelt ist.“⁴¹⁸ Der Begriff von Gesundheit, den Kierkegaard bildet, ist zweifelsohne ein normativer. Den Durchschnitt kann er nicht als gesund definieren, denn der Durchschnitt ist ja das Kranke, gemessen am Idealzustand des gesunden Selbst, das nach Kierkegaard eine Ausnahmeerscheinung darstellt. Freilich weicht Kierkegaard von einer medizinischen Sicht auf Gesundheit ab, nach der

⁴¹⁷ KzT, S. 77f.

⁴¹⁸ KzT, S. 22f.

Gesundheit die Freiheit von Schmerzen und von physiologischen Funktionsstörungen ist, ein Zustand, in dem zudem ein Mindestmaß an Leistungsfähigkeit, sozialer und psychischer Integration erfüllt ist. Auch hier gehen Wertbegriffe in die Definition des Gesundheitsbegriffes ein, sodass der Gesundheits- und der Krankheitsbegriff keiner abschließenden Definition zuzuführen sind.⁴¹⁹ Wie Nietzsche besitzt Kierkegaard einen äußerst emphatischen Begriff von Gesundheit. Von Vorstellungen naturhafter, schöpferischer und gesteigerter Lebendigkeit aus qualifiziert Nietzsche den Menschen insgesamt zum „kranken Tier“ herab, dem die Fülle des Lebens versagt sei, weil es als geistiges Wesen seine Instinktsicherheit verloren habe.⁴²⁰ In Kierkegaards Gesundheitsbegriff gehen im Wesentlichen zwei alte Vorstellungen ein: die antike Vorstellung vom Gleichgewicht der Kräfte und die christliche Vorstellung von einer durch die Erbsünde aufgelösten ursprünglichen Ordnung. Gelangt das Selbst nach Kierkegaard nur so zu „Gleichgewicht und Ruhe“⁴²¹ und rückt es nur so die Momente, aus denen es besteht, ins rechte Verhältnis, indem es sich in Gott gründet, so steht hier im Hintergrund Alkmaions Definition der Gesundheit als Gleichberechtigung der Kräfte (ἰσονομία τῶν δυνάμεων), dagegen führt Vereinseitigung von Kräften zur Krankheit: „Gesundheitsbewahrend sei die Gleichberechtigung der Kräfte, des Feuchten, Trocknen, Kalten, Warmen, Bittern, Süßen usw., die Alleinherrschaft sei bei ihnen krankheitsregend. Denn verderblich wird die Alleinherrschaft des einen Gegensatzes.“⁴²² Im *Corpus Hippocraticum* erhält Gesundheit eine ähnliche Definition, indem sie als Harmonie der im Körper gemischten Säfte und Lebenskräfte verstanden wird, Krankheit dagegen geht auf das vermehrte Auftreten eines Körpersaftes zurück.⁴²³ Hier wird die Viersäftelehre entwickelt, auf deren Grundlage die Melancholie als Form von Schwarzgalligkeit verstanden wird, etwa in den *Problemata Physica* von Aristoteles.⁴²⁴ In der Viersäftelehre wurzeln die Humoralpathologie Galens und die Temperamentenlehre, beides wichtige Stadien in der Tradition des Melancholie-Gedankens.

Gegen den von Kierkegaard entworfenen Idealzustand von Gesundheit fällt der Mensch immer ab, denn Gesundheit heißt bei Kierkegaard, die Möglichkeit der Krankheit im Selbst stets zunichte zu machen. Allenfalls demjenigen mag das nach Kierkegaard gelingen, der gegenüber einer unzuverlässigen Welt absolute Beruhigung findet in religiöser

⁴¹⁹ Vgl. zu dem Problem Karl Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*. S. 651ff.

⁴²⁰ Friedrich Nietzsche: *Genealogie der Moral*. KSA 5, S. 365ff. und S. 411f.; *Der Antichrist*. KSA 6, S. 180f.

⁴²¹ KzT, S. 9.

⁴²² Fragm. 4. In: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1. Hrsg von Hermann Diels und Walther Kranz. Berlin 1951, S. 215.

⁴²³ Hippokrates: *Nat. hom.* 4,1ff. In: Hippokrates. Griech.-engl. With an english translation by W. H. S. Jones. Vol. IV. London 1979, S.11f.

⁴²⁴ Aristoteles: *Problemata Physica*. 953a10ff.

Verankerung. Doch dem Maßstab solch einer christlichen Existenz genügen nur wenige. Gegen seine Bestimmung zum Selbstsein gehalten, ist daher der Zustand des Menschen „allezeit kritisch“.⁴²⁵ Es gibt nicht wie bei der physischen Krankheit einen gesunden Zustand, von dem die Krankheit gleichsam eine abnorme oder unerwünschte Variation darstellte. Der Mensch in der Sicht Kierkegaards war niemals gesund; ihm ist die Desorganisation des Selbst eingeboren, denn auf ihn ist die uranfängliche Unordnung des Sündenfalls überkommen. Die Krankheit im Selbst erscheint bei Kierkegaard daher als Allgemein-Menschliches und Verzweiflung wird zum Massenphänomen.

Kierkegaards Begriff der Verzweiflung haftet das Sonderbare an, dass jemand, der verzweifelt ist, selbst nicht darum zu wissen braucht. Kein Schmerz eines entzweiten, haltlosen Selbstbewusstseins kündigt ihm von der Hoffnungslosigkeit seiner Lage. Dass er sich in Ahnungslosigkeit um seine wahre Lage befindet, verschlimmert nach Kierkegaard seine Situation allerdings nur. Indiziert Verzweiflung tatsächlich ein fehlkonzipiertes Leben, so ist derjenige am weitesten von der Rettung entfernt, der nicht um die Gefahr weiß. Er ist nicht imstande, Vorkehrungen gegen die Bedrohung zu treffen, er vermag keinen anderen Weg einzuschlagen. In Unkenntnis gegenüber der Verzweiflung verharrt aber jeder, der sich seines Selbstseins nicht bewusst ist, denn Verzweiflung ist eine Krankheit im Selbst – das hoffnungslose Streben nach dem Selbst. Der kritischen Gesellschaftsdiagnose Kierkegaards zufolge lebt die Mehrzahl der Menschen in Dunkelheit über sich selbst, derentwegen sie zu den Verzweifelten zählen. Insofern Verzweiflung ein Massenphänomen ist, äußert sie sich namentlich in der Unwissenheit über die Krankheit im Selbst: „Diese Form der Verzweiflung (die Unwissenheit über sie) ist die allgemeinste in der Welt.“⁴²⁶ In solche abstrakten Formeln kleidet Kierkegaard Kritik am Philistertum, die in seinem Werk beständig im Untergrund rumort. Im Namen des einzelnen Selbst begehrt er gegen Sätturiertheit seiner Zeitgenossen auf. Zuweilen steigert sich die Kritik an philiströser Geistlosigkeit in blanke Verachtung der Masse und des Durchschnittsmenschen.⁴²⁷ Beseelt von existentiellern Ernst lehnt Kierkegaard die Nivellierung des Menschen ab. Daran schließt später Heidegger an, wenn er die „Eigentlichkeit“ des Daseins der „Verfallenheit an das Man“ gegenüberstellt.⁴²⁸ Kritisiert Kierkegaard an seiner Zeit die Geistlosigkeit, meint er hauptsächlich die Sorglosigkeit seiner Zeitgenossen um ihr Selbst. Es handelt sich daher

⁴²⁵ KzT, S. 21.

⁴²⁶ KzT, S. 42.

⁴²⁷ Vgl. KzT, S. 101f. und 107.

⁴²⁸ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. op. cit. § 38, S. 175ff.

nicht um einen überindividuellen Geist im Sinne Hegels, in dem die partikulare Subjektivität aufgehoben ist, vielmehr bezeichnet Kierkegaard mit Geist das Selbst. Die Subjektivität des Einzelnen, deren Rückhalt sich in Kierkegaards christlichem Existentialismus dem Gottesbezug verdankt, ist im institutionalisierten Massenzeitalter gefährdet. Da Kierkegaard allerdings die gesellschaftliche Dimension des Menschen vernachlässigt, ist die Entselbstung des Einzelnen in seinen Augen ganz und gar selbstverschuldet – sie liegt in der ursprünglichen Freiheit des Selbstseinkönnens. Die existentielle Freiheit zu sich selbst geht in der Moderne zur Gestalt des autonomen Subjekts über. Indes bringt der Autonomieanspruch Schwierigkeiten mit sich, wenn er zum absoluten Lebensprinzip erhoben wird. Das geht aus Kierkegaards Beschreibung des modernen Subjekts als eines pelagischen Menschen hervor, ein Subjekt, das der Bewusstseinslage der Zeit nach zwar für sein Leben verantwortlich, doch von dieser Aufgabe überfordert ist und es vorzieht, so zu sein wie anderen anstatt zu wagen, es selbst zu sein. Die Freiheit, die dem Subjekt einwohnt, gibt es wieder aus den Händen – es begibt sich in ästhetische Heteronomie oder verliert seine Individualität in der Imitation vorgegebener Lebensstile. Die Zeichen der Zeit sind gegen die ursprüngliche Freiheit der Existenz, sie setzen der Selbstpreisgabe des Einzelnen nichts entgegen: „Von dergleichen macht man in der Welt kein groß Aufheben: denn ein Selbst ist dasjenige, darnach in der Welt die geringste Nachfrage ist, und ist dasjenige, bei dem es am allergefährlichsten ist, es sich anmerken zu lassen, daß man es hat. Die größte Gefahr, die sich selbst zu verlieren, kann in der Welt so stille abgehen, als wäre es rein nichts.“⁴²⁹ Zur theologischen kommt so in Kierkegaards Verzweiflungsanalyse eine existentielle Stoßrichtung: In einer Gesellschaftsform, in der das Selbstsein in Vergessenheit gerät, ja die schlimmstenfalls das Selbst nicht zulässt, herrscht Verzweiflung. So versucht sich der Existentialismus der Abstraktion vom Einzel-Ursprünglichen durch gesellschaftliche und technische Systemrationalität zu sperren. Allerdings droht er bei Kierkegaard in das andere Extrem zu verfallen – in die Anomie des Einzelnen und ein Leben abseits gesellschaftlicher Integration. Trotzdem sie stets von der Verkehrung bedroht ist, hält Kierkegaard an der zeitkritisch-polemischen Spitze der Verzweiflungsanalyse fest: der Verzweiflung als verborgenem Massenphänomen moderner Gesellschaften.

⁴²⁹ KzT, S. 29

2. Begriff der Verzweiflung

a) Vom Zweifel zur Verzweiflung

Es führt ein Weg vom Zweifel zur Verzweiflung. Im deutschen Idealismus sind es namentlich drei Geistesgrößen, denen die Verwandtschaft von Zweifel und Verzweiflung relevant erscheint: Fichte, Hegel und Goethe. Sie stellen damit den Zweifel in einen neuen Kontext. Prägt der Zweifel die Bewusstseinshaltung eines Subjekts, geht sein Gehalt über denjenigen einer objektiven philosophischen Lehre hinaus. Auch gegenüber der methodischen Funktion des Zweifels bei Descartes, wo er der Etablierung eines sicheren Standpunktes des Wissens dient, erschließt der Fortgang vom Zweifel zur Verzweiflung eine neue Dimension: Es wird nun auf die Konsequenzen des Zweifels für die Verfasstheit des Subjekts reflektiert.

In Fichtes populärer Schrift *Die Bestimmung des Menschen* (1800) mündet die Ungewissheit über die Frage, ob der Mensch einem strengen Determinismus unterliegt oder ein Bewusstsein seiner Freiheit behaupten kann, in die Klage über die Unerträglichkeit solchen Zustandes. Erst ein Geist führt den Zweifelnden aus den Aporien auf den Weg des Wissens, denjenigen der Transzendentalphilosophie. In Hegels *Phänomenologie des Geistes* gebiert der Zweifel das unglückliche Bewusstsein. Der Bewusstseinsgestalt des Skeptizismus folgt das in sich entzweite Bewusstsein, das vergeblich bemüht, den Widerspruch aufzuheben, den das skeptische Bewusstsein erzeugte. Die Vergeblichkeit und das unerträgliche Gefühl der Entzweiung sind das Verzweifelte am unglücklichen Bewusstsein Hegels. Die skeptische Haltlosigkeit und Unruhe des Gedankens erhält im unglücklichen Bewusstsein Eingang in die Selbstkonzeption des Bewusstseins – es wird sich der Entzweiung bewusst, die im Hin und Her des skeptischen Bewusstseins noch in ein zeitliches Nacheinander gerückt ist, es nimmt sie in sich auf. Die Negativität des Gedankens gerät zur Negativität des Selbstbezugs. Das Selbstbewusstsein, das nur auf dem Wege der Überwindung ihm äußerlicher Andersheit und isolierter Bestimmungen zu einem einheitlichen, vollständigen Begriff des Wahren gelangt, es sieht nun sich selbst isoliert. Als entzweites Bewusstsein kann es der Identität des Wahren nicht genügen. Von der Einheit abgespalten, begreift es sich selbst als „Einzelheit“. Die schmerzliche Trennung von dem, wonach es strebt, treibt es so tief in die Verzweiflung, dass es am Ende lieber sich selbst entäußert und seine Einzelheit fortwirft, als sich zur Kontingenz seines Daseins zu bekennen. Das unterscheidet die Einzelheit der *Phänomenologie* vom Einzelnen des Existentialismus. Zweifel und Verzweiflung gehen auch in das Programm der *Phänomenologie des Geistes* ein. Sie sind nicht auf den Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein beschränkt, vielmehr ist der Weg des natürlichen Bewusstseins zum absoluten Wissen durch Zweifel und Verzweif-

lung charakterisiert. So heißt es über den Weg des natürlichen Bewusstseins: „Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisierte Begriff ist.“⁴³⁰ Ein kraftloser Zweifel, der sich bloß an partikularen Gewissheiten versucht, um danach zu ebendiesen Ansichten zurückzukehren, hat also nach Hegel mit Verzweiflung nichts gemein. Richtet sich aber der Zweifel gegen die Wahrheitskonzeption eines Bewusstseins insgesamt, koinzidiert er mit Verzweiflung. Den Zweifel, der an den Vorstellungen des natürlichen Bewusstseins eine Verzweiflung hervorruft, nennt Hegel den der „sich vollbringende Skeptizismus“.⁴³¹ Denn erst er ist derjenige Zweifel, der das natürliche Bewusstsein zur Prüfung und Revision seiner Wahrheitskonzeption anhält. So treibt allein der verzweifelte Zweifel, dem, wie der sinnlichen Gewissheit, die Nichtigkeit seines Gegenstandsbezugs aufgeht, das Bewusstsein auf dem Weg zur Wahrheit voran.

In Goethes *Faust I* ist es Fausts unerfülltes Erkenntnisstreben, das ihn in die Verzweiflung treibt. Zur Unwissenheit, der er nicht zu entrinnen vermag, kommt das Leiden an den Grenzen der Menschheit – jenen Entbehrungen des Erdendaseins, dem tagtäglich bloß geschmälernten Eintreten von Wünschen, ja der Unerfüllbarkeit vieler Hoffnungen. Doch eben das Vorwissen um die Unerreichbarkeit der Sehnsucht ist es, die bei Faust Lebensüberdruß auslöst. So sehr er sich bemüht, der Enge des irdischen Lebens vermag er nicht zu entrinnen, seinen hochfahrenden Zielen entsagen will er allerdings auch nicht. Darum hasst er das Leben und möchte die Last des Erdendaseins abstreifen (1544ff.). Freilich offenbart die Szene im Studierzimmer, dass die Verzweiflung derjenige Zustand ist, wo der Teufel unmittelbar Zugriff auf Faust hat und mit ihm den Pakt schließen kann. Der Verzweifelte ist diabolischen Einflüsterungen zugänglich. Und schließlich verstrickt Faust sich durch das Treiben von Mephistopheles in Schuld.

Kierkegaard, für den Faust eine Symbolfigur der Verzweiflung⁴³² darstellt, sieht zwar auch im Zweifel den Auslöser für Verzweiflung, doch lässt er beides nicht zusammenfallen, sondern arbeitet den sachlichen Unterschied beider Bestimmungen heraus. Er kommt zu einer intern

⁴³⁰ PhdG, S. 72.

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Emanuel Hirsch: *Kierkegaardstudien*. Bd. I. Güterloh 1933, S. 105f.

differenzierten Beziehung beider Begriffe. Das geschieht hauptsächlich in *Entweder/Oder*, den *Philosophischen Brocken* und der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Die *Krankheit zum Tode* nimmt im Wesentlichen den dort entwickelten Begriff der Verzweiflung auf, vertieft ihn aber in existentieller und theologischer Hinsicht. In *Entweder/Oder II* gibt Kierkegaard die prägnanteste Verhältnisbestimmung von Zweifel und Verzweiflung: „Zweifel ist des Gedankens Verzweiflung, Verzweiflung ist der Persönlichkeit Zweifel“.⁴³³ Auch wenn Zweifel und Verzweiflung in der Unentschiedenheit konvergieren und daher austauschbar erscheinen mögen, ihre Differenz liegt in ihrem jeweils unterschiedenen Bezugspunkt: der Zweifel steht in Relation zum Gedanken, die Verzweiflung in Relation zur Persönlichkeit. Folglich gehören Zweifel und Verzweiflung in unterschiedliche Sphären.

Der Zweifel des Gedankens beruhigt sich in objektiven Gründen, die Notwendigkeit stiften und das unsichere Schwanken zwischen zwei Alternativen tilgen. Hierauf verweist Zweifeln schon der Etymologie nach, denn die erste Wortsilbe von Zweifel (mhd. *zwîvel*) enthält die Zwei. So verrät schon das Wort selbst die Ungewissheit zwischen zwei Möglichkeiten. In den *Philosophischen Brocken* untersucht Kierkegaard die Gebundenheit des Zweifels an einen Dualismus, so den Gegensatz von Realität und Idealität.⁴³⁴ Im Zweifel liegen beide in einem ungeschlichteten Streit miteinander, die negative Bewegung des Zweifels geht von einer Bestimmung zur anderen und wieder zurück. Aus der schwebenden Reflexion solcher dichotomischen Strukturen erzeugt Bewusstsein den Zweifel. Die Verzweiflung hingegen beruht auf der Freiheit der Persönlichkeit. Darum ist sie nach Kierkegaard keine Gedankenbestimmung, sondern ein Willensakt. Verzweiflung fällt in den Selbstbezug des Bewusstseins, zu dem die drei Dimensionen Selbstreflexion, Selbstgefühl und Selbstseinwollen gehören, und ist grundsätzlich gewollte Selbstablehnung. So kann jemand nach Kierkegaard zwar eine Fülle theoretischer Gewissheiten besitzen und trotzdem verzweifelt sein, weil er nicht der sein will, der zu sein er bestimmt ist. Und wer in Gedanken Zweifel trägt, kann doch aus festen sittlichen Bestimmungen heraus leben. Den gedanklichen Zweifel ordnet Kierkegaard allerdings dem Willen unter: „Will ich dabei bleiben, zu zweifeln, so komm ich in alle Ewigkeit nicht weiter“; die Aufhebung des Zweifels geschieht ebenso durch einen Entschluss meiner selbst.⁴³⁵ Ein sich vollbringender Skeptizismus hat so aus existentieller Sicht das Interesse an

⁴³³ E/O II, S. 225.

⁴³⁴ Vgl. PB, S. 155f.

⁴³⁵ UN II, S. 38f.

der Wahrheit zur Voraussetzung, wer im Zweifel verharren will, dem ist mit guten Gründen nicht beizukommen.

Die Funktion, die der Cartesianismus dem Zweifel zuschreibt, sieht Kierkegaard in der Verzweiflung: „Die Stunde ist wohl nicht sehr ferne, da man, vielleicht um recht teuren Preis, es erfahren wird, daß der wahre Ausgangspunkt für das Finden des Absoluten nicht der Zweifel ist, sondern Verzweiflung.“⁴³⁶ Was bei Descartes auf theoretischer Ebene abläuft, wendet Kierkegaard ins Existentielle. Bei ihm vergewissert sich der Einzelne des Absoluten, indem er sich im Durchgang durch die Verzweiflung in Gott gründet. Führt bei Descartes der methodische Zweifel zu einem theoretischen *fundamentum inconcussum*, lässt die Verzweiflung bei Kierkegaard den Einzelnen auf Gott als existentielles *fundamentum inconcussum* aufmerksam werden. So wird bei Kierkegaard erst dann aus dem Zweifel Verzweiflung, wenn er in die Sphäre der Persönlichkeit eintaucht und dort als Negation ihrer selbst erlebt wird. Zweifeln ist hier keine Gedankenoperation mehr; indem Kierkegaard den Zweifel auf das Selbstbewusstsein insgesamt ausweitet, verschwindet der Zweifel und Verzweiflung tritt an seine Stelle. Objektive Ungewissheit führt nach Kierkegaard nicht notwendig zur Verzweiflung, Verzweiflung entsteht erst dann, wenn die Stellungnahme zu sich selbst sich zur Krisis der Persönlichkeit auswächst, weil der Einzelne ein solches Interesse an objektiver Wahrheit nimmt, dass ihm das Leben in Ungewissheit unerträglich erscheint. Hier springt der zwiespältige Gedanke zur verzweifelten Selbstentzweiung über – und wird damit zum unglücklichen Bewusstsein.

Die subjektive Bewertungsproblematik macht also den qualitativen Unterschied der Verzweiflung gegenüber dem Zweifel und schlichtem Leiden aus. Was an der Lebenssituation dem Subjekt untragbar erscheint, ist oft das Fehlen jeglicher Hoffnung, der Vertrauensverlust in sich selbst und in die Zukunft. Keine Hoffnung mehr in schlimmer Lage zu sehen, ist Verlorenheit. Darum lautet in Dantes „Göttlicher Komödie“ die Inschrift auf der Eingangspforte zur Hölle: „„Lasciate ogni speranza, voi ch' entrate“ – „Laßt, die ihr eingeht, alle Hoffnungen fahren.“⁴³⁷ Wer sich in der Not der Hoffnungslosigkeit befindet, für den gibt es keine Aussicht auf eine Wendung zum Besseren – sein Leid perenniert sich. Ihn ergreift der Schwindel der Verzweiflung und er droht den Boden unter den Füßen zu verlieren. Ist er schließlich seiner selbst nicht mehr mächtig, kommt der Augenblick des Sturzes: „Wie auch ein Mensch sich im Leben trösten mochte, die Hoffnung, meinte er, sei verloren, und die Hoffnung ward verloren. Da war seine Seele bekümmert, besorgt. Und je mehr seine Seele

⁴³⁶ E/O II, S. 227.

⁴³⁷ Dante Alighieri: *Die göttliche Komödie*. Dritter Gesang, Vers 9. Übersetzt von Otto Gildemeister. Stuttgart/Berlin ⁷1922, S. 37.

niederstarrte in die Gesetzlosigkeit, in die alles sich aufzulösen schien, umso mehr Macht gewann diese über ihn, bis daß sie ihn gänzlich betörte, sein Denken schwindlig wurde, er selbst in sie niederstürzte und sich verlor in Verzweiflung.“⁴³⁸ Um nicht vom Blick in den Abgrund der Hoffnungslosigkeit versehrt zu werden, sucht der Einzelne die Sinngebungsinstanz und den inneren Haltepunkt seines Lebens zu bewahren. Dazu gehört auch, beides vor dem zersetzenden Zweifel zu schützen. Zweifelsbewältigung erweist sich so als Lebensproblem. Bei Kierkegaard ist es von Anfang an der Glaube, den er dezidiert als Maßnahme zur Zweifelsberuhigung betrachtet. So schreibt er in der Predigt *Das Erbauliche, welches in dem Gedanken liegt, daß wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben*, die er an den Schluss von *Entweder/Oder II* stellt: „Gott gegenüber haben wir allezeit Unrecht, dieser Gedanke tut also dem Zweifel Einhalt und bringt den Kummer des Zweifels zur Ruhe, er gibt Mut und Begeisterung zu handeln.“⁴³⁹ Die Vernunft des Einzelnen, der in sich den Zweifel nicht schlichtet, der ebenso wenig mit der Ungewissheit leben kann, überantwortet sich an Gott. Erst im Gottesvertrauen ist für den Einzelnen der Zweifel getilgt, dem er rational nicht Herr wurde.

b) Formen der Verzweiflung

Die Unwissenheit über die Verzweiflung ist ihre universellste Erscheinungsform. Darum gliedert Kierkegaard seine Verzweiflungsanalyse in zwei Hauptstücke: erstens die Verzweiflung als unbewusstes Phänomen und zweitens die Verzweiflung unter der Bestimmung ihrer Bewusstheit. Die Vielzahl der Menschen lebt nach Kierkegaard in unbewusster Verzweiflung dahin, weil ihnen das Selbst fehlt – die Existenz als Einzelner aus unbedingtem Grund. Dass ihnen die Verzweiflung zu Bewusstsein kommt, hängt an zwei Schlüsselmomenten: Die einen stoßen auf die Verzweiflung, weil sie durch ihr gedankenvolles Naturell ihre geistige Bestimmung gewahren, die anderen versetzt ein objektives Unglück in Verzweiflung. In letzterem Fall wirft ein außerordentliches Ereignis das Leben aus der Bahn und der Einzelne ist gezwungen, sich auf sich selbst zu besinnen, damit sein Leben vielleicht wieder Ordnung erhält. Gerät der Mensch durch einen Schicksalsschlag ins Unglück, bekommt das Vertrauen auf die Lebensunmittelbarkeit einen Sprung. An die Welt kann er sich nicht mehr halten, will er sich aus dem Unglück behelfen. Ganz auf sich selbst verwiesen, fühlt er einen Bruch mit der Welt. Jaspers nennt solche Momente, in denen die Selbstverständlichkeit des alltäglichen Dahinlebens zerbricht, Grenzsituationen. Das Dasein in der Welt bringt es mit sich,

⁴³⁸ W, S. 141.

⁴³⁹ E/O II, S. 376.

dass der Einzelne in sie hineingerät. So heißt es über den Einzelnen in der *Allgemeinen Psychopathologie*: „Schließlich stößt er an ‚Grenzsituationen‘, unüberschreitbare Daseinsgrenzen – den Tod, den Zufall, das Leiden, die Schuld –, an denen in ihm erwachen kann, was wir die Existenz nennen: eine Wirklichkeit des Selbstseins.“⁴⁴⁰ In den Grenzsituationen erfährt der Mensch die Vergeblichkeit, nach der Totalität auszugreifen, stattdessen steht er darin seiner eigenen Endlichkeit und Bedingtheit gegenüber. Im Angesicht der Grenzsituation muss sich bewähren, was dem Menschen Halt gibt. Je nach Art des inneren Halts teilt Jaspers in der *Psychologie der Weltanschauungen* unterschiedliche Geistestypen ein, so den Halt in begrenzten Gehäusen, zu denen der Rationalismus zählt, und den Halt im Unendlichen, zu dem das Religiöse gehört. Daher ist das Religiöse eine Stellungnahme auf die existentielle Bedrohung der Grenzsituationen, andere sind Resignation, Weltflucht und der Heroismus.⁴⁴¹ Bricht das Unglück der Grenzsituationen in die alltägliche Normalität des unmittelbaren Menschen ein, findet er nach Kierkegaard nur Halt in sich selbst, indem er sich in Gott gründet. Die heroische Variante, das Unglück zu überwinden, kommt für Kierkegaard nicht in Frage, da er eigensinnige Selbstermächtigung als Pelagianismus verwirft, ja das Selbstschöpfungertum als Trotz und damit als eine eigene Form der Verzweiflung betrachtet. Worin der Mensch auch seinen existentiellen Grund hat, die Grenzsituationen bringen es zum Vorschein. Wo die Menschen im Massenzeitalter keinen Halt in sich selbst haben, weil sie sich selbst entfremdet sind, können die Grenzsituationen zeigen, dass sie ebendieses Haltes entbehren – und damit verzweifeln. Grenzsituationen können den Menschen in den Stand bewusster Verzweiflung versetzen.

In seiner Verzweiflungsanalyse wendet sich Kierkegaard erst der unbewussten und danach der bewussten Verzweiflung zu. Die jeweiligen Gestalten der Verzweiflung ergeben sich aus der Reflexion auf die Momente der Synthesis, die durch das Selbst zusammengehalten wird. Deren erste Bestimmungen sind Endlichkeit und Unendlichkeit, zwei Pole, zwischen denen sich das Selbst bewegt. Da das Verhältnis des Selbst zu diesen Polen seines Daseins ein freies ist, entwickeln sich hieraus die nächsten beiden Bestimmungen des Selbst: Möglichkeit und Notwendigkeit, denn Freiheit ist nach Kierkegaard eine Dialektik von Möglichkeit und Notwendigkeit. Sie existiert in dem von der Notwendigkeit eröffneten Möglichkeitsraum. Den wirklich qualitativen Unterschied innerhalb der Verzweiflung markiert allerdings ihre Unbewusstheit oder Bewusstheit. Weil die bewusste Verzweiflung darin besteht, kein existentielles fundamentum inconcussum im Absoluten zu haben, und sie sich daher im Verhältnis

⁴⁴⁰ Karl Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*. S. 11.

⁴⁴¹ Vgl. Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. S. 251f.

von Ewigem und Irdischem abspielt, gilt es die Momente des Irdischen und Ewigen gesondert zu betrachten, um so Aufschluss über die Gestalten der ihrer selbst bewussten Verzweiflung zu erhalten. Abschließend verlässt Kierkegaard den existenzdialektischen Standpunkt und betrachtet die Verzweiflung vom rein theologischen Standpunkt. Darin ist die Gottesvorstellung maßgeblich, sodass Verzweiflung Sünde ist – der Ungehorsam, das von Gott aufgegebene Selbst zu tragen.

In dialektischen Begriffsverhältnissen stellt Kierkegaard die Komplementarität im Selbst dar, das sich als Synthesis von Endlichkeit und Unendlichkeit zwischen beiden Extremen bewegt. Existentiell Konkretwerden heißt daher, ein Extrem in das Andere zu überführen, um sie ihrer abstrakten Einseitigkeit und Äußerlichkeit zu entkleiden. Konkretion seiner selbst erreicht das Selbst, indem es sich als die Synthesis realisiert, die es ist – die Isolation eines Momentes bedeutet Selbstverfehlung. Ein konkretes Selbst existiert im Zirkel von Endlichkeit und Unendlichkeit: „Die Entwicklung muß mithin darin bestehen, daß man unendlich von sich selber loskommt in Verunendlichung des Selbst, und daß man unendlich in sich zurückkehrt in der Verendlichung.“⁴⁴² Sich an das eine Extrem zu verlieren, besagt in der existentiellen Dialektik, an der Privation des anderen zu leiden. Davon ist eine Form die Verzweiflung der Unendlichkeit, die den Verlust an Endlichkeit impliziert. In der Folge kommt es zur Desorganisation im Selbst, jenem existentiellen Missverhältnis, in dem Kierkegaard die Krankheit sieht. Seinem dreidimensionalen Geistbegriff getreu erstreckt sie sich auf emotionale, kognitive und voluntative Akte des Selbst, die sich nach Kierkegaard in der Phantasie als dem Vorstellungsvermögen reflektieren. Von der Phantasie aufgenommen, sind Gefühl, Erkenntnis und Wille in grenzenlose Reflexion gerückt. Darin sieht Kierkegaard ihre Verunendlichung. Reale Bewusstseinsgestalten, die Kierkegaard bei seiner Kritik des verunendlichten Gefühls vor Augen stehen, sind die Empfindsamkeit und die Romantik. Die Empfindsamkeit kultiviert das Gefühl; es kommt nicht im Modus des Unmittelbaren vor, sondern reflektiert. Es nimmt selbstzweckhafte Züge an und führt zu rührseliger Selbstbespiegelung. Von der Tat deswegen abgesondert, ist der Wirklichkeitsbezug der Empfindsamkeit gefährdet. Von solchem Weltverlust ist auch die romantische Sehnsucht bedroht, in der das Subjekt nach der Entgrenzung ins Unendliche strebt. Damit sich das Selbst jedoch in phantastischer Sentimentalität verflüchtigt, muss es das Gefühl verendlichen, indem es das Gefühl auf konkrete Erscheinungen richtet. Richtet es sich dagegen auf ein fernes Abstraktum, kann es inhumane Züge annehmen, denn es entzieht sich zugleich der Anteilnahme an besonderen Menschen.

⁴⁴² KzT, S. 26.

Als verunendlichte Erkenntnis begreift Kierkegaard ein abstraktes Denken, das ohne Bezug zum Selbst ist. Begrenzt sich das Denken nach Kierkegaard, indem es der Selbsterkenntnis dienbar ist, so verschwindet in der reinen Abstraktion des Denkens das Selbst. Ein analoger Sachverhalt ist die Verunendlichung des Willens. Die Maßlosigkeit, das Unendliche zu wollen, führt gleichfalls in den Selbstverlust. Der Zirkel von Unendlichkeit und Endlichkeit im Selbst funktioniert nur dort, wo das Selbst mit der Unbedingtheit des Entschlusses eine kleine Aufgabe ergreift. Darin kann es sich selbst gegenwärtig sein, die Maßlosigkeit hingegen führt das Selbst von sich selbst fort und ins Unglück.

In der Dialektik der Verzweiflung bedeutet die Verzweiflung der Endlichkeit des Momentes der Unendlichkeit im Selbst verlustig zu gehen. Der verendlichte Mensch verkennt seine ursprüngliche Anlage zu einem Selbst, stattdessen schlägt er sich auf die Seite einer bonierten beschränkten Lebensform, deren Forderung die Angleichung an erstarrte Konventionalität und Mediokrität ist. Existentielle Kontingenz behält nach Kierkegaard immer einen Rest zurück, der sich der Homogenisierung sperrt. So kann das Selbst zwar in die Lebensordnung integriert sein und doch seinen Rückhalt in sich selbst haben. Ist das nicht der Fall, kommt es zur Selbstveräußerung und der Mensch lebt nur als massenhafte Imitation. Dadurch verkürzt er sich selbst zur Ziffernexistenz. Kierkegaards Imperativ einer Aufklärung des Einzelnen über sein unvertretbares Selbstsein könnte lauten: *existere aude*.

In der Verzweiflung der Möglichkeit kommt es zur inneren Entzweiung des Selbst, weil es das ihm einwohnende Notwenigkeitsmoment übersieht. Dabei ist es die Phantasie, die dem Selbst ein Unendliches an Möglichkeiten vorspiegelt, und es des Wirklichkeitsbezugs beraubt. Zur Prozessualität des Selbst gehören beide Momente, Möglichkeit und Notwendigkeit; das Selbst ist nur frei, wenn es sich auf die eigene Möglichkeit hin realisieren kann. Sieht es sich aber dadurch verführt, abstrakte und übersteigerte Möglichkeiten von sich zu entwerfen, gerät es in Konflikt mit der Unabänderlichkeit der eigenen Faktizität. Vermag es nicht, frei in Richtung auf das Selbst zu werden, das es der ureigenen Anlage nach ist, bahnt sich der Weg ins Weglose an. Das Selbst ist in Wahrheit nach Kierkegaard ein „ganz bestimmtes Etwas“.⁴⁴³ Da ein Etwas sein Insichsein nur innerhalb bestimmter Grenzen behaupten kann, die es vom Anderen unterscheiden, das es nicht ist, so ist es durch die Möglichkeit verführt, diese Grenzen zu überschreiten. Die Grenze des Eigenen zum Anderen zu ignorieren, durch die man ist, der man ist, ist durch faktische Selbstaufhebung gefährdet. Als Grenzverlust kann die Verzweiflung der Möglichkeit eine selbstzerstörerische Konsequenz haben.

⁴⁴³ KzT, S. 33.

Das Gegenstück zum Verglimmen in der Möglichkeit ist die Verzweiflung der Notwendigkeit, von der es nach Kierkegaard zwei Äußerungsformen gibt: den Fatalismus und die Spießbürgerlichkeit. Beide haben die Möglichkeit verloren, der Fatalismus unterwirft sich ganz dem Walten der Notwendigkeit, für ihn ist der Lauf der Dinge determiniert, die Spießbürgerlichkeit dagegen trivialisiert das Dasein. Was sie um die Möglichkeit bringt, ist ihre Fantasielosigkeit, sie hält sich lieber an die Alltagserfahrung und das Kalkül des Wahrscheinlichen. Mit der Möglichkeit verrinnt dem Fatalismus und der Spießbürgerlichkeit der Glaube, denn ihnen fehlt das Vertrauen in das unbeschränkte Können Gottes. Um der Verkümmern einer Seite der Existenz entgegenzuwirken, bedarf es nach Kierkegaard des Glaubens an die Möglichkeit: „Dem Glaubenden ist das ewig sichere Gegengift gegen Verzweiflung zu eigen: Möglichkeit; denn alles ist möglich bei Gott in jeglichem Augenblick.“⁴⁴⁴ Das Heilmittel gegen die zersetzende Kraft der Verzweiflung ist der Glaube. Der Glaube wirkt der Dissoziation und Auswucherung der Notwendigkeit im Selbst entgegen, er sorgt für die Gesundheit des Selbst, denn er stabilisiert dessen Gleichmaß. Besteht Gesundheit darin, das Auseinanderfallen der Gegensätze im Selbst zu verhindern, so leistet das der Glaube. Die Kraft, den Widerspruch zusammenzuhalten, hat die Gesundheit des Glaubens mit derjenigen des Lebens gemeinsam, jedenfalls sofern man Hegels Begriff des Lebendigen folgt: „Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Wenn aber ein Existierendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen und eine in der anderen festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zugrunde.“⁴⁴⁵ Verliert sich also das Selbst durch das Schwinden des Möglichkeitsbewusstseins an die Notwendigkeit, hält es sich dagegen nur als Synthesis lebendig, solange der Horizont des Möglichen im Glauben immer unverstellt bleibt.

Zur Analyse der bewussten Verzweiflung greift Kierkegaard auf alten theologischen Traditionsbestand zurück, demzufolge es zur religiösen Hoffnung zwei Gegensätze gibt: Hoffnungslosigkeit und Vermessenheit. Die Tradition, etwa Thomas von Aquin, bezeichnet diesen zweifachen Widerpart der Hoffnung als *desperatio* und *praesumptio*.⁴⁴⁶ Als Gegensatz zur Hoffnung wird die *praesumptio* daraufhin in die Verzweiflung aufgenommen, deren beide Pole nun Verzagtheit und Dreistigkeit sind. So erscheint bei Kant die Verzweiflung: „Die Ver-

⁴⁴⁴ KzT, S. 37.

⁴⁴⁵ WdL II, S. 76.

⁴⁴⁶ Thomas von Aquin: *Summe der Theologie*. II-II, quaestio xxv.

zweiflung ist entweder kleinmüthig oder waghälsig“.⁴⁴⁷ Was die Tradition als desperatio und praesumptio fasst, wird bei Kierkegaard zur Verzweiflung der Schwachheit und des Trotzes, die beiden bewussten Formen der Verzweiflung: verzweifelt nicht man selbst sein wollen und verzweifelt man selbst sein wollen.

Vom Gesichtspunkt ihrer Bewusstheit aus betrachtet, erlebt der Einzelne in der Unmittelbarkeit Verzweiflung als bloßes Widerfahrnis, als von außen kommendes Geschehen, zu dem er nichts beiträgt. In dieser Situation entzweit er sich mit sich selbst, will das Selbst, das er ist, einfach abstreifen. Aus Schwäche vermeint er, die eigene leidvolle Existenz nicht tragen zu können und hegt den törichten Wunsch, ein anderer zu sein, der er ist. Damit ist er aber im Irrtum über sich selbst, denn er sieht das Selbst als Äußerliches und Akzidentelles seines Daseins an und befindet sich in Dunkelheit über die Unaustauschbarkeit des Selbst. Da aber die Verzweiflung erst durch einen Anstoß von außen, namentlich durch das Erschütternde einer Grenzsituation zum Vorschein gebracht wird, gilt die Verzweiflung des Unglücklichen dem äußeren Anlass, nicht aber dem wahren Grund der Verzweiflung im Selbst. Wegen ihres Außenbezugs und der vermeintlichen Weltabkünstigkeit nennt Kierkegaard daher die verzweifelte Selbstablehnung auch die Verzweiflung über das Irdische. Besitzt indes die Unmittelbarkeit ein reflexives Moment in sich, so kann die Selbstbesinnung der Anlass zur Verzweiflung werden. Ist aber das Selbst zur bewussten Akzeptanz seiner selbst bereit, stellt ihm sich unverhofft ein Hindernis in den Weg: Nicht immer sieht es sich selbst so beschaffen, dass es sich übernehmen wollte. Grund dafür ist die Imperfektibilität des Menschen: „Denn gleichwie kein menschlicher Leib der vollkommene Leib ist, so ist auch kein Selbst das vollkommene Selbst.“⁴⁴⁸ So mag der Einzelne im Selbst einen Makel entdecken, vor dem er zurückschreckt – und verzweifelt nicht er selbst sein wollen. Ihm ist sein Selbst abstoßend, er hofft darauf, es zu verdrängen, sei es durch die Zeit, sei es durch Aktivität. Sein Verhältnis zu sich selbst ist durch Schwachheit geprägt, getraut er sich doch nicht, er selbst zu sein. Eine neue Dimension bekommt die Verzweiflung der Schwachheit, wenn der Einzelne nicht mehr aus Schwachheit, sondern über seine Schwachheit verzweifelt. Das Selbst reflektiert nun auf seine Schwachheit, es sieht die Irrung, zuviel Gewicht auf die Unzulänglichkeit des Erdenlebens zu legen, statt auf das Geistige zu bauen. In dieser letzten Form der Verzweiflung fügt sich das Bewusstsein zu einem Selbstbewusstsein der Verlorenheit. Dazu gesellt sich der Schmerz, sich nicht in seiner Schwäche annehmen zu wollen, eine Haltung, die sich bis zum Selbsthass auszuwachsen vermag. Verdrängen kann sich das Selbst in diesem Stadium nicht

⁴⁴⁷ Immanuel Kant: *Reflexionen zur Metaphysik*. Akademie-Ausgabe. Berlin/Leipzig 1928, S. 15.

⁴⁴⁸ KzT, S. 53.

mehr, zu intensiv ist der Selbstbezug negativer Art, zuviel Bewusstsein seiner selbst besitzt es. Und doch spürt Kierkegaards diagnostischer Blick bei bestimmten Formen der verzweifelten Selbstablehnung einen versteckten Rest Selbstliebe auf. Das offenbart sich, wenn das so verzweifelte Selbstbewusstsein sich in sich selbst verschließt. Obwohl es um seine Schwäche sehr wohl weiß, mag es dieselbe nicht nach außen hin eingestehen und verbirgt lieber seinen geheimen Schmerz in sich selbst. Was die Verzweiflung der Schwäche in die Verslossenheit treibt, ist das Bedürfnis auf sich selbst stolz zu sein. Steigert sich dieser Stolz zu verzweifelter Selbstbehauptung, bildet sich das Gegenteil zur Verzweiflung der Schwäche und es entsteht eine Verzweiflung aus Stärke: der Trotz.

c) *Acedia*

Das unglückliche Bewusstsein trägt nach Kierkegaard den Stachel der Sünde in sich. In *Entweder/Oder II* klassifiziert Kierkegaard Schwermut als Kardinalsünde⁴⁴⁹ und meint damit die *acedia*. Bewusst folgt Kierkegaard hier der mittelalterlichen Moraltheologie, für die *acedia* zu den sieben Hauptsünden gehört: *superbia*, *avaritia*, *invidia*, *ira*, *luxuria*, *gula* und *acedia*. Ursprünglich heißt ἀκηδία Mangel an Sorge und damit Gleichgültigkeit. *Acedia* ist so Nachlässigkeit gegenüber sich selbst und gleichzeitig nach theologischem Verständnis Nachlässigkeit gegenüber Gott. Dass *acedia* als geistliche Trägheit Schwermut sei, haben vor Kierkegaard Gregor der Große und Thomas von Aquin festgestellt. Im Anschluss an Gregor den Großen lautet Thomas von Aquins Definition der *acedia*: „*acedia autem est tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum*“; und auch für ihn ist *acedia* eine Todsünde.⁴⁵⁰ Schwermut und Verzweiflung konvergieren bei Kierkegaard in der *acedia*: Ohnehin stehen sie als Ausdruck existentieller Fehlformen und Hoffnungslosigkeit nahezu in Deckungsgleichheit, abgesehen davon, dass Schwermut eher einen bewussten Gemütszustand bezeichnet als Verzweiflung, die ja bei Kierkegaard ein unbewusstes Massenphänomen ist.⁴⁵¹ Wie bei Thomas von Aquin die Töchter der *acedia* die Namen „*desperatio*“ und „*evagatio*“⁴⁵² tragen, begreift auch Kierkegaard Verzweiflung und die ästhetisch umherschweifende Schwermut als *acedia*, weil sie den Willen zum Glauben an die Güte der Erlösungstat Gottes nicht aufbringen. Das Gefühl der Selbstverlorenheit zieht den Verzweifelten zu Boden, ist jene stumpfe Gleichgültigkeit und Mattigkeit, die den Aufschwung zum Gottesvertrauen ver-

⁴⁴⁹ E/O II, S. 198.

⁴⁵⁰ Thomas von Aquin, op. cit. II-II, quaestio xxxv.

⁴⁵¹ E/O II, S. 201f. und 204f.

⁴⁵² Vgl. Thomas von Aquin, op. cit. II-II, quaestio xxxv.

hindert. Aus der Randbemerkung zu einer Tagebuchaufzeichnung vom 20.7.1839 geht hervor, dass Kierkegaard Verzweiflung selbst ausdrücklich auf *acedia* bezieht, denn dort sagt Kierkegaard über die *acedia*: „Es ist das, was mein Vater eine ‚stille Verzweiflung‘ nannte.“⁴⁵³ *Acedia* als mutlose Traurigkeit und geistesträger Überdruß, die von Gott fortführt, bereitet in *Entweder/Oder II* das Verständnis des unglücklichen Bewusstseins als Sünde vor, wie es die *Krankheit zum Tode* schließlich ausführt. Die geistige Abkehr von Gott, die nach Thomas von Aquin in der *acedia*⁴⁵⁴ beschlossen liegt, begreift Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* als verweigerte existentielle Gründung in Gott. Die Sünde darin versteht er als Ungehorsam gegen Gott. So übernimmt Kierkegaard mit seiner Verzweiflungsanalyse die Intention des *acedia*-Gedankens: die christliche Skandalisierung von Verzweiflung.

3. Das Unglück des Möglichkeitsbewusstseins

Kierkegaard deutet das unglückliche Bewusstsein als Selbstabsenz. In *Entweder/Oder* analysiert Kierkegaard die Selbstverfehlung des Bewusstseins in der Zeitlichkeit: ein Selbst, das über Vergangenheit oder Zukunft die eigene Gegenwart verpasst. In der *Krankheit zum Tode* dringt Kierkegaard dagegen zu den ontologischen Tiefenschichten des Bewusstseins vor und untersucht die Selbstabsenz des Bewusstseins in den Seinweisen Möglichkeit und Notwendigkeit. Doch gegenüber der Verzweiflung der Notwendigkeit, wo der Einzelne unter günstigen Umständen recht gut leben, ja behaglich leben kann, bringt die Verzweiflung der Möglichkeit das schmerzliche Gefühl des Unglücks mit sich. Die Verzweiflung der Möglichkeit gelangt zu einem Bewusstsein ihrer trübseligen Lage, denn sie erscheint entweder als geplatzte illusionäre Hoffnung oder als Angst. Freilich handelt es sich hier nicht um eine Verzweiflung, die um den Ursprung der Verzweiflung im Selbst weiß und als schwache oder trotzig Selbstablehnung auftritt, doch erzeugt die auswegslose Lage, in die sich das Selbst hineinmanövriert, das Gefühl der Selbstverlorenheit. Deswegen bezeichnet Kierkegaard in der vorläufigen Ausarbeitung der *Krankheit zum Tode* verzweifelte Hoffnung und verzweifelte Angst als unglückliches Bewusstsein: „Beide Formen sind Formen eines unglücklichen Bewusstseins.“⁴⁵⁵ Woran das Selbst verzweifelt, ist allerdings eine bestimmte Art von Möglichkeit: die Abstraktion von Wirklichkeit. Es handelt sich daher nicht um logische oder objektive Möglichkeit, sondern um Denkinhalte, die sich im Verhältnis zur Wirklichkeit als Möglichkeit verhalten.

⁴⁵³ Papirer II A 485 und *Sta* S. 547, Anmerkung 220.

⁴⁵⁴ Vgl. Thomas von Aquin, op. cit. II-II, quaestio xxxv.

⁴⁵⁵ KzT, S. 34, Anmerk. 28.

So ist die Idee eines Daseinsentwurfs die Möglichkeit einer erst zu realisierenden Lebenspraxis. In der Realisierung trifft dann die Idee auf den Widerstand einer vorstrukturierten Wirklichkeit, die ihre eigene Gesetze und Kräfte besitzt. Allein in dem Spielraum, den ihr die irreversible Zeitlichkeit und Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit einräumt, vermag sich die Denkmöglichkeit zu konkretisieren. Daher spricht Kierkegaard bewusst davon, dass sich das Selbst als eine „abstrakte Möglichkeit“⁴⁵⁶ versteht, keineswegs aber als Realmöglichkeit, die ihren Ort in der Wirklichkeit hat. Die Selbstbetrachtung des Einzelnen im Spiegel der abstrakten Möglichkeiten verführt ihn dazu, die notwendigen Grenzen zu verkennen, innerhalb derer er nur zu existieren vermag, weil sie ihn gegenüber dem Anderen unterscheiden. Die Grenze ist sein principium individuationis, ist dasjenige, was ihn zu jenem „ganz bestimmten Etwas“ macht – und aus schwebender Reflexion eine verortete Existenz. Gleichzeitig täuscht sich die Reflexion endloser Möglichkeiten über das Notwendige in der Wirklichkeit hinweg: die Ordnung der Dinge und die Erfordernisse des Lebens. Wie solcher Wirklichkeitslosigkeit das Unglück auf dem Fuße folgt, beschreibt Kierkegaard an den beiden Formen von Verzweigung der Möglichkeit: „Indes in der Möglichkeit ist alles möglich. Man kann daher in der Möglichkeit auf alle mögliche Weise sich verlaufen, wesentlich aber auf zweierlei Art. Die eine Form ist die begehrende, verlangende, die andre die schwermütig-phantastische (die Hoffnung – die Furcht oder Angst). Gleichwie in Märchen oder Volkssage öfters von einem Ritter erzählt wird, welcher plötzlich einen seltenen Vogel erblickt, dem er unablässig nachläuft, indem es nämlich so aussieht, als sei er dem Vogel ganz nahe – aber dann fliegt der wieder weiter, bis es dann Nacht geworden und er von seinen Leuten abhanden gekommen ist, ohne den Weg in der Einöde finden zu können, in der er sich jetzt befindet: ebenso ist es mit der Möglichkeit des Wunsches. Anstatt die Möglichkeit zurückzunehmen in die Notwendigkeit, läuft er der Möglichkeit nach – und zuletzt kann er nicht mehr zu sich selbst zurückfinden. – In der Schwermut geschieht das Entgegengesetzte auf die gleiche Weise. Das Individuum verfolgt schwermütig liebend eine Möglichkeit der Angst, die ihn zuletzt von sich fortführt, so daß er umkommt in dieser Angst, oder umkommt in dem, in dem er Angst hatte umzukommen.“⁴⁵⁷ Die Möglichkeit ist somit nach Kierkegaard mit Wünschen oder Ängsten besetzt, sie ist ersehnt oder gefürchtet. Jemand, der sich beide Möglichkeiten vorspiegelt, ist der Dichter A aus *Entweder/Oder I*. Seine Reflexionen sind erfreuliche oder schwermütige Lebensmöglichkeiten seiner selbst. Doch selbst Hoffnung als Positivmöglichkeit wird bei Kierkegaard zur Gefahr, wenn sie wie der Ritter keinen Weg in die Wirklichkeit zurückfindet.

⁴⁵⁶ KzT, S. 32.

⁴⁵⁷ KzT, S. 34.

Im blinden Festhalten an einer erhofften Möglichkeit, befindet sich das Selbst nicht mehr auf Augenhöhe mit der Wirklichkeit. Wie es aber den Wirklichkeitssinn verliert, droht es sich den Boden, auf dem es steht, unter den Füßen wegzuziehen. Die Folge ist Ungegenwärtigkeit und Desintegration in der Wirklichkeit. Die verzweifelte Hoffnung versäumt es, sich mit der Welt zu vermitteln. Die Fülle des Lebens existiert so nur in Gedanken, die reale Erfüllung bleibt versagt und das Selbst verzweifelt.

In der Angst verwickelt sich das Möglichkeitsbewusstsein in einer zerquälenden, ins Fantastische überschießenden Reflexion. In den Verschlingungen gefürchteter Möglichkeiten zu grübeln, führt nur tiefer in die Angst hinein – und beschwört am Ende das herauf, vor dem das Selbst sich ängstigt. Beständiges Nachdenken über die Angst räumt der Angst immer mehr Macht über das Selbst ein. Der zum Handeln notwendige Mut schwindet und das Selbst erstarrt, seine Kräfte sind gleichsam gelähmt und sein Gemütszustand verstört. Anhand solcher psychologischer Abläufe konstruiert Kierkegaard das Paradox der Angst: die Angst vor der Möglichkeit des Unglücks zieht das wirkliche Unglück herbei. Angesichts solcher Sachverhalte ist daher in *Der Begriff Angst* vom Versinken in der Möglichkeit die Rede.⁴⁵⁸ Um das Paradox der Angst zu plausibilisieren, bedient sich Kierkegaard der Metaphorik des Schwindels. Wen auf einer ausgesetzten Stelle der Höhengrundel ergreift, der ist in Gefahr abzustürzen. Die Angst vor dem Fall ist es, die schließlich zum tatsächlichen Fall führen kann.

Wie jemanden die Angst zugrunde richtet, beschreibt Kierkegaard in der Novelle *Eine Möglichkeit*.⁴⁵⁹ Darin schildert er einen Buchhalter, der stets ein tugendhaftes Leben führte – bis auf einen Fehltritt in der Jugend, wo er, verleitet von anderen, ein Bordell besuchte, ohne dass er sich daran erinnern konnte, was dort vorfiel. Später kommt ihm plötzlich die Möglichkeit in den Sinn, dass er dort ein Kind gezeugt haben könnte. Es gelingt ihm nicht, mit dem Verstand diese Möglichkeit auszuräumen, zumal alle, die ihm Auskunft hätten geben können, unauffindbar sind. Mit der Ungewissheit zu leben, fällt ihm schwer, der Zweifel nagt in ihm. Was ihn jedoch wirklich geisteskrank werden lässt, ist der von seinem Vater unermüdlich wiederholte Witz: „kein Mann, noch nicht einmal der verheiratete, könne mit Bestimmtheit wissen, wie viele Kinder er habe.“⁴⁶⁰ Durch diesen an sich harmlosen Anlass, wird aus der Sorge eine fixe Idee, die fortan von dem unglücklichen Buchhalter Besitz ergreift. Gegen das Purgatorium der angstvollen Ungewissheit und gegen die

⁴⁵⁸ BA, S. 165.

⁴⁵⁹ Sta, S. 292-305.

⁴⁶⁰ Sta, S. 301.

qualvollen Exerzitionen des Gedankens im Raume gefürchteter Möglichkeiten, in denen dem Selbst die Überwältigung durch die Angst droht, setzt Kierkegaard in *Der Begriff Angst* allein den Halt im Glauben.⁴⁶¹

Die Unbestimmtheit der Möglichkeit überträgt sich auf ihre Ableger Hoffnung und Angst als Formen des Verzweifeln an der Möglichkeit. Dort äußert sie sich als fundamentales Sowohl – Als auch. Die Kontingenz der Möglichkeit lebt in ihrem positiven wie auch ihrem negativen Extrem fort: Das Erhoffte kann sein oder auch nicht sein, das Befürchtete kann sein oder nicht – und es kann beides anders kommen als vorgestellt. Die Fixierung einer abstrakten Möglichkeit, ohne auf die Unbestimmtheit ihrer Realisierung zu reflektieren, ganz zu schweigen von der Ausblendung ihrer Beschränkung durch das Notwendige, sind daher Missverhältnisse im Selbstvollzug. Zwiespältig sind Angst und Hoffnung jedoch auch in ihren Konsequenzen für das Selbst. Die Angst kann von einem Selbstschutzmechanismus in Selbstzerstörung umschlagen. Und führt Kierkegaard anhand des Verzweifeln an der Möglichkeit die Gefahr der Hoffnung vor Augen, zeigt er in der Verzweiflung der Notwendigkeit das Rettende der Hoffnung. Der Hoffnung eignet folglich eine tiefgreifende Ambivalenz zwischen Täuschungsgefahr und lebenswichtiger Zukunftsentzipation.

Exkurs zum Begriff Angst

Die undurchdringliche Zweideutigkeit des Lebens pflanzt sich also in der Möglichkeit als Existenzkategorie fort. Dem Individuum ist die Möglichkeit sowohl Quelle der Hoffnung als auch Brutstätte der Angst. Und auch in den Ablegern der Möglichkeit, in Hoffnung und Angst, verästelt sich die Zweideutigkeit des Lebens weiter. Es zeigte sich, dass in der Hoffnung das Trügerische wie das Lebensspende ihren Platz finden. Genauso wohnt der Angst eine tiefe Zweideutigkeit inne. Diese dialektische Struktur von Angst entwickelt Kierkegaard hauptsächlich in *Der Begriff Angst*. Dass Angst mit dem Möglichkeitsbewusstsein des Individuums verschränkt ist, gehört zu den Grundeinsichten dieser Schrift. *Der Begriff Angst* ist eine kleine Schrift mit großer Wirkung. Das Phänomen der Angst rückt hier in den Blickpunkt philosophischer Analysen. Die elementare Bedeutung der Angst für das Selbstverhältnis des Individuums wird herausgearbeitet. Darum findet *Der Begriff Angst* eine Fortführung in der Existenzphilosophie Heideggers und Sartres.

⁴⁶¹ BA, S. 164.

Angst geht nach Kierkegaard nicht in der biologischen Funktion eines Schutzmechanismus zur Selbsterhaltung eines Lebewesens auf. Bekanntlich unterscheidet Kierkegaard zwischen Furcht und Angst. Während sich Furcht auf etwas Bestimmtes richtet, bezieht sich Angst auf das Unbestimmte, das Nichts. Angst als biologischer Abwehrmechanismus wäre somit Furcht. Angst als Angst ist die dunkle Ahnung des Unbestimmten, das im Möglichkeitsbewusstsein des Menschen verankert ist. Angst eröffnet sich im Bezug auf Freiheit, indem sie dem Individuum sein unbestimmtes Können zu Bewusstsein kommen lässt. Das Gefühl eines unbestimmten Könnens erzeugt im Individuum Unsicherheit, die mit einem Bedrohungsgefühl einhergeht – die Ausgesetztheit der Freiheit ruft das Entsetzen vor dem Fall hervor. Insofern die angstvolle Entdeckung ausgesetzter Freiheit an ein Selbstbewusstsein des eigenen Könnens und Fallkönnens gebunden ist, können Tiere nach Kierkegaard zwar gegenstandsbezogene Furcht, aber keine Angst empfinden.⁴⁶² Könnten sie das, wären sie keine Tiere mehr. Auch den Menschen reißt die Erfahrung der Angst aus animalischer Versenkung heraus, denn wie in die starre Struktur seiner Umwelt das Unbestimmte, Kontingente, Bedrohliche einbricht, wird die Freiheit des Möglichkeitsbewusstseins geweckt, der Mensch erfährt sein eigenes Seinkönnen, das Menschliche am Menschsein – und davor wird ihm angst. Erst recht, wenn Verdrängungs- und Sicherheitskonstruktionen nicht mehr greifen. Insofern Angst den Gang des unmittelbaren Dahinlebens stört oder das Gehäuse falscher Sicherheiten aufbricht, ist sie nach Kierkegaard ein Bildungserlebnis. In der Angst wird der Einzelne konfrontiert mit dem Sein der dunklen Möglichkeit. Das ist das Schwere an der sonst verheißungsvoll-leichten Kategorie der Möglichkeit: „Wer durch die Angst gebildet wird, er wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird gebildet nach seiner Unendlichkeit. Die Möglichkeit ist daher die schwerste aller Kategorien.“⁴⁶³ Das Schwere, Bedrückende an der Angst lässt sie mit Verzweiflung koinzidieren, denn Verzweiflung ist, wo das Selbstverhältnis des Subjekts wankt – und es keinen Haltepunkt mehr sieht. Selbst da, wo das Glück der Unmittelbarkeit oder naive Seinshingegenheit herrscht, schlummert am Grund des Selbst die Angst. So geschäftig das Selbst im Leben sein mag, die Unbestimmtheit folgt dieser Bestimmtheit wie ein Schatten. Sie ist das Andere der Bestimmtheit, auf das sie stets bezogen bleibt. Schlummernd oder in den Hintergrund verdrängt, die Reflexion der Unbestimmtheit bedroht das Glück der Unmittelbarkeit. Darum ist ihr vor nichts so sehr angst wie vor nichts – der Reflexion auf das Nichts, in der sich die Unbestimmtheit des Seinkönnens enthüllt: „Alle Unmittelbarkeit ist ihrer einge-

⁴⁶² Vgl. BA, S. 40.

⁴⁶³ BA, S. 162.

bildeten Sicherheit und Ruhe zum Trotz Angst, und daher durchaus folgerichtig am bängsten vor Nichts“.⁴⁶⁴ Angst resultiert aus dem Faktum, dass der Mensch nicht fertig auf die Welt kommt – und, solange er lebt, mit dem Leben nicht fertig ist. Im Stand der Unschuld mag dieses Faktum verhüllt oder in illusorischem Sicherheitsglauben verdrängt sein. Kann sich aber das Individuum der Erfahrung von Angst nicht entziehen oder sucht es sie gar, dann trifft es auf das Seinkönnen, auf seine Fähigkeiten, so und anders zu handeln, richtig und falsch. Solange es die Angst aussteht, hat es daran seine Freiheit. Das Offenbarwerden der Freiheit in der Angst ist zugleich die Stunde, in der sich Freiheit bewähren muss. Weicht das Selbst konsequent dieser Bewährung aus, hat es Angst vor der Angst, so behält es nur eine dunkle Ahnung der Möglichkeit zurück, aber nicht die Praxis der Freiheit.

Angst ist die Erfahrung der Offenheit der Existenz. Die unbestimmte Möglichkeitsdimension, die sich dabei dem Individuum auftut, ist freilich keine beliebiger objektiver Potentialitäten. Das Mögliche erzeugt erst dann Angst, wenn es in Bezug auf mich tritt, wenn es mich in meinen Möglichkeiten betrifft. Die Ausgesetztheit der Artistik oder des Bergsteigens ist für mich dann angsteinflößend, wenn ich sie mir als *meine* Ausgesetztheit vorstelle, um gar nicht erst vom wirklichen Sichbefinden in einer solchen Situation zu sprechen. Nichts anderes gilt für die Sexualangst, die das Leitphänomen für Kierkegaards *Der Begriff Angst* ist.⁴⁶⁵ Sexualität erzeugt Angst, wie sie vom Freiheitsbewusstsein des Individuums als seine Möglichkeit erfasst wird. So wird das Individuum in der Pubertät natürlicher Kräfte gewahr, die bis dahin in ihm schlummerten – und angesichts derer es nun vor der Aufgabe steht, sie in sein Selbstverhältnis zu integrieren. Die Entwicklung der Sexualität erzeugt unbestimmte Möglichkeiten, zu denen sich das Individuum verhalten muss, wenn es ein freies sein will. Im Hintergrund dieser Unsicherheit steht Angst. Statt unbefangen das Sexualleben in die Struktur von Subjektivität zu integrieren, gebiert Angst vielfältige Formen der Flucht vor der Sinnlichkeit – oder der Flucht in die Sinnlichkeit. Ersteres zeigt sich in der Verdrängung von Sexualität, letzteres in der Aufgabe von personaler Freiheit, worin sich die Offenheit der Existenz zeigt, um sich stattdessen an die Sinnlichkeit zu klammern. Das wäre ein besinnungsloses Sichstürzen in körperlich-genußhaftes Leben, begleitet von der leisen Angst über die Unbestimmtheit der eigenen sozialen und personalen Existenz, der leisen Angst und stillen Verzweiflung über die *Unklarheit* seiner selbst. Ein Schlüsselphänomen der Angst vor der Sexualität ist für einen gehemmten Erotiker wie Kierkegaard die Scham, wo nach Kierkegaard der Geist davor zurückschreckt, sich in seiner Körperlichkeit anzunehmen oder gar sich als ein solches Objekt den

⁴⁶⁴ KzT, S. 22.

⁴⁶⁵ Vgl. Geismar, op. cit., S. 326; Arne Grøn: *Angst bei Søren Kierkegaard*. Stuttgart 1999, S. 34ff., 61f.

Blicken der Anderen auszusetzen. In der Scham fühlt sich der Geist fremd im Körper. Es kommt zu einer Situation körperlicher Ausgesetztheit, zur Bloßstellung einer sich geistig auf sich beziehenden Persönlichkeit, zumal wenn Sexualität ein Gegenstand rigoroser Tabuisierung ist.

Phänomene wie Artistik und Sexualität verweisen auf den Sachverhalt, dass Angst immer auch Angst vor mir selbst ist – die Angst, dass *ich* fehlgehe. Angst ist daher Angst vor der eigenen Schwäche, ein heimliches Grauen über die unbestimmten natürlichen Kräfte im Grunde der Subjektivität. In der Angst vor dem Nichts der Unbestimmtheit, jenem gegenstandslosen Knäuel dunkler Vorstellungen, ängstigt es das Individuum vor der Unbestimmtheit seiner selbst, es graut ihm vor der Möglichkeit des Falls, seines Falls. So ist die Erfahrung der Angst nach Kierkegaard „das wissende Für-sich-Sein der Freiheit“.⁴⁶⁶ Dass Angst die Angst vor sich selbst, vor eigenen Existenzmöglichkeiten ist, hat Sartre in seiner Analyse der Angst, die an Kierkegaard anschließt, expliziert. Die Angst vor sich selbst beschreibt er als Selbstzweifel: „Eine Situation, die Furcht hervorruft, insofern sie von außen her mein Leben und mein Sein zu verändern droht, ruft Angst hervor, insofern ich meinen eigenen Reaktionen auf diese Situation mißtraue.“⁴⁶⁷ Furcht und Angst können also ineinander übergehen. Was Gegenstand meiner Furcht ist, wächst sich zur Angst aus, wenn ich mir über meine Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit unsicher bin. Das Furchterregende macht Angst, erzeugt Ohnmacht und Hilflosigkeit, wo ich keinen Verlass auf mich selbst sehe. Das Lähmende, Beklemmende an der Angst illustriert, dass mit der Angst die Freiheit noch keineswegs gewonnen ist. Allzu langes Zaudern lässt den richtigen Augenblick zum Handeln versäumen, kann sich bis zur Handlungsunfähigkeit steigern. Das Unsicherheitsgefühl der Angst ist von der Versuchung bedroht, Freiheit für vermeintliche Sicherheit aufzugeben. Verdrängte Angst kann in undurchschauten Handlungsmotiven wiederkehren. Im Extremfall kann Angst das Individuum seiner Urteilsfähigkeit berauben, es kann, überwältigt von Angst, den Halt verlieren. So sehr die Erfahrung der Angst im Individuum die Unbestimmtheit seines Könnens bewusst macht, so sehr ist das Individuum in der Angst anfällig, diese Freiheit zu verlieren, ja sich dieser Freiheit willentlich zu begeben. Es ist offensichtlich, dass Angst Freiheit zwar begleitet, aber nicht mit Freiheit gleichzusetzen ist. Kierkegaard sieht darum Angst als einen Zwischenstatus für das freie Subjekt an. Angst steht zwischen dem unbestimmten Können des Möglichkeitsbewusstseins und der realisierten Praxis von Freiheit. Angst weckt zwar das dunkle Gefühl der Freiheit, das Handeln selbst geschieht aber durch die Angst hindurch. Die Praxis von Freiheit

⁴⁶⁶ BA, S. 77.

⁴⁶⁷ Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*. Hamburg¹³2007, S. 92f.

richtet sich gegen die Angst, denn Angst allein gelangt aus sich heraus zu keiner Handlung. Solange es nicht von Angst überwältigt ist, kann das Individuum als Entscheidungsinstanz versuchen, Angst zugunsten anderer Motivationen zurückzunehmen. Denn Angst ist manchmal ein schlechter Ratgeber. Das Individuum kann sich der Angst stellen. Das ist ein erster Schritt zur Überwindung der Angst. Indem sich das Individuum in einer bestimmten Situation der Angst stellt, konkretisiert es das Unbestimmte, das Nichts der Angst. Das Angstvoll-Unbestimmte nimmt Gestalt an, wird fassbar, verflüchtigt sich vielleicht sogar als abstrakte Vorstellung. Insoweit die Angst des unbestimmten Könnens nicht in die Praxis der Freiheit überführt ist, hat Kierkegaard recht vom Zwischenstatus der Angst zu sagen: „sie ist eine gefesselte Freiheit, wobei die Freiheit in sich selbst nicht frei ist“.⁴⁶⁸ Das verweist auf ihre Dialektik: Angst ist zugleich Einübung und Krisis von Freiheit.

Die dialektische Struktur von Angst als Erfahrung und Verhinderung von Freiheit beschreibt Kierkegaard als „sympathetische Antipathie“.⁴⁶⁹ Als Möglichkeit von Freiheit ist Angst zugleich anziehend und abstoßend-gefährlich. Das erklärt, warum der Mensch sich immer wieder freiwillig Angstsituationen aussetzt. Er will sich darin seines eigenen Könnens vergewissern. In gefährlichen Grenzsituationen will er die eigenen Kräfte, seine Willensstärke auf die Probe stellen, will seine Freiheit bewähren. Das ist die Lust am Abenteuer. Und je mehr sich die Umgebung des Menschen von einer feindlichen Umwelt zur naturbeherrschenden Zivilisation wandelt, desto mehr begibt er sich in Extremsituationen, um sich dem Kitzel der Angst auszusetzen – und um der Mattigkeit eines durchorganisierten Lebens zu entkommen. Dabei geht mancher über seine Grenzen hinaus. Dann kommt er in Situationen um, die ihm doch die Erfahrung eines intensiven Lebens schenken sollten. Von ihm gilt, was Hegel in der *Phänomenologie* über das Scheitern des verwegenen Selbstbewusstseins sagt: Er suchte das Leben und fand den Tod.⁴⁷⁰ Die Lust der Selbstvollbringung eines freien Selbstbewusstseins zerschellt am Ansichsein der Welt. Es gerät in Konflikt mit dem Notwendigen, missachtet in seinem Eigensinn die vorfindliche Ordnung der Dinge. Die Suche nach Freiheitserfahrung im Abenteuer schwebt immer in Gefahr, sich aufgrund eines mangelnden Grenzbewusstseins zu verlieren. Das ist die Gefahr der Selbstüberschätzung, dasjenige, was die griechische Antike Hybris nannte. So bedarf die Freiheitserfahrung in Besonnenheit, Realitätssinn und einem Maß an Selbstkenntnis ihr Korrektiv. Trotzdem bleibt die Versuchung der Lust, sich im gefährlichen Leben selbst zu vollbringen. Der Selbstgenuss des verwegenen Selbstbewusstseins

⁴⁶⁸ BA, S. 48.

⁴⁶⁹ BA, S. 40.

⁴⁷⁰ Vgl. *PhdG*, S. 274.

besteht ja gerade darin, sich in der Welt zu realisieren, indem es die Gefahr sucht, über Grenzen hinweg zu gehen – und sich womöglich zu verlieren. Der Abenteurer kehrt dann nicht wieder.

Nicht minder zeigt sich die dialektische Struktur der Angst nach Kierkegaard beim Ungeheuerlichen, Rätselhaften und Verbotenen. Das Faszinierende und zugleich Abstoßende daran ist, dass es dunkle Möglichkeiten des Könnens zu Bewusstsein bringt, vor denen das Individuum doch zurückschaudert. Die Angst ist hier wiederum Angst vor dem unbestimmten Können, das verlockt und zugleich erschreckt. Von dem, der in der Angst das Ungeheure des menschlichen Könnens entdeckt, sagt Kierkegaard, dass er sich zweideutig zur Angst verhält: „die Angst fliehen kann er nicht, denn er liebt sie; eigentlich lieben kann er sie nicht, denn er flieht sie.“⁴⁷¹ Ein anderer Philosoph, der nahezu zeitgleich das Irrationale im Menschen in den Blick nahm, drückt das paradoxe Verhältnis des Menschen zum Leben als angstvoll-verführerischer Möglichkeit noch emphatischer aus: „Ich fürchte dich Nahe, ich liebe dich Ferne, deine Flucht lockt mich, dein Suchen stockt mich: – ich leide, aber was litt ich um dich nicht gerne.“⁴⁷² Die Angst vor dem Ungeheuerlichen, Rätselhaften, Verbotenen konfrontiert das Subjekt also mit seinem unbestimmten Können, den dunklen Möglichkeiten in ihm selbst. Ein gewisses Maß an Angst schützt es hierbei. Leichtsinn wäre völlige Angstlosigkeit, ginge mit der Bereitschaft einher, sein Leben wegzuworfen. Doch wie die Angst vor dem Ungeheuerlichen und Verbotenen zurückhält, so lockt sie doch wieder – mit den Möglichkeiten seiner selbst. Um nicht, mit einem Bild aus dem *Doktor Faustus*⁴⁷³ gesprochen, hinter die Schule zu laufen und sich dort dem Widervernünftig-Trunkenem zu ergeben, kommt alles darauf an, wie man sich zur Angst verhält. Und zum unbestimmten Können, das im Subjekt liegt. Es kommt schlichtweg auf den Umgang mit sich selbst an.

In seinem Sichverhalten zur eigenen Angst gibt es für das Subjekt im Wesentlichen drei Reaktionsformen: Ohnmacht, Selbstübersteigerung und Überwindung der Angst durch die Angst hindurch.⁴⁷⁴ Die ersten beiden extremen Gefühlslagen in der Erfahrung der Angst verteilen sich auf zwei Subjektgestalten, in denen man nach Kierkegaard seine Freiheit verliert – und sich selbst verfehlt. Die dritte wäre die Überwindung der Angst, die beides verbindet. Die erste Gestalt von Subjektivität ist vor Angst gelähmt, wird im mangelnden Vertrauen auf die eigenen subjektiven Fähigkeiten von Angst überwältigt. Hieraus entspringt eine resignative

⁴⁷¹ BA, S. 42.

⁴⁷² Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. KSA 4, S. 282f.

⁴⁷³ Thomas Mann: *Doktor Faustus*. Frankfurt a. M. 1999, S. 658f.

⁴⁷⁴ BA, S. 61; vgl. auch Michael Bongardt: *Der Widerstand der Freiheit*. Frankfurt a. M. 1995, S. 221f.

Grundhaltung, in der das Individuum seine Freiheit fahren lässt. Den Verhältnissen, die es bedrücken, setzt es keinen Widerstand entgegen, vielmehr gibt es sich auf. Eine Kultur der Angst ist daher immer eine Gefahr für Freiheit. In Bewährungssituationen keinen Mut aufzubringen gleichfalls. Angst wird dann wirklich zur Fessel der Freiheit. Flüchtet sich das Individuum aus Bequemlichkeit, Unsicherheit und Mutlosigkeit in Illusionen, zeigt sich hieran eine Form der Angst vor dem Guten. Kierkegaard nennt das in christlicher Terminologie Abergläubigkeit.⁴⁷⁵ In Hegels *Phänomenologie* ist die Rede von der „Angst vor der Wahrheit“.⁴⁷⁶ Erschüttern Erfahrungen bisherige Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten, droht nach Hegel der Verlust des natürlichen Bewusstseins. Doch statt sich auf den offenen Weg der Erfahrung des Bewusstseins zu machen, flüchtet das natürliche Bewusstsein lieber in Gedankenlosigkeit oder zieht sich in Gleichgültigkeit zurück. Nur so kann es sich als natürliches Bewusstsein erhalten, muss nicht hinaus auf den Weg des Zweifels und der Verzweiflung, um am Ende vielleicht die Wahrheit seiner selbst zu finden. Das Individuum resigniert lieber angesichts des Guten, als aus dem Stand der Unfreiheit hervorzutreten.

Eine andere Form der Angst vor dem Guten koinzidiert mit dem Freiheitsverlust aus Selbstübersteigerung. Das Individuum reagiert auf die Angst, indem es sich in einem hypertrophen Autonomieanspruch an sich selbst klammert. Kierkegaard deutet das als das Dämonische, das sich in Trotz, Stolz und Eigendünkel kleidet. Das Individuum mit einem hypertrophen Autonomieanspruch hat Angst, sich dem Anderen seiner selbst zu überlassen, seiner natürlichen und sozialen Wirklichkeit.⁴⁷⁷ Lieber ergeht es sich in den übersteigerten Möglichkeiten und eingebildeten Fähigkeiten seiner selbst. Verhärtet sich das verzweifelt selbst seinwollende Subjekt in sich selbst, ist seine Sicht auf das Leben vom Misstrauen verdüstert. Ihm graut es heimlich davor, sich dem Leben zu überlassen. Wie es sich aber an die einsame Spitze seiner Subjektivität klammert, verliert es die Freiheit, aus sich zum Anderen hervorzutreten. Vielmehr erscheint ihm das Leben verdächtig. Verhängnisvoll verwickelt sich übersteigerte Subjektivität in die Dialektik der Angst: Aus Angst, sich zu verlieren, verliert sie sich erst recht. Sie will ihre Freiheit erhalten, indem sie sich ängstlich an sich selbst klammert, und versäumt es darüber, sich auf die Welt einzulassen – und sich mit dem Anderen seiner selbst zu vermitteln. Aus Angst vor subjektivem Freiheitsverlust verliert die übersteigerte Subjektivität gelebte Freiheit. Darf man Kierkegaard glauben, dann ist der Freiheitsverlust aus Angst vor dem Guten weit verbreitet. Es gibt Formen, wo das Subjekt vom Somatischen überwältigt

⁴⁷⁵ Vgl. Ba, S. 150.

⁴⁷⁶ Vgl. PhdG, S. 74f.

⁴⁷⁷ Ebd.; vgl. auch Martin Seel: *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt a. M. 1995, S. 121.

wird wie „überspannte Sensibilität, eine überspannte Reizbarkeit (Irritabilität), Nervenempfindlichkeit, Hysterie, Hypochondrie usw.“.⁴⁷⁸ Darin ist nach Kierkegaard das Geistige im Missverhältnis zum Körper. Es kommt zur Revolution und Verselbständigung somatisch-psychischer Momente. Doch tritt hier klinische Praxis und die Erfahrung der Psychopathologie an die Stelle der Philosophie.

Es gibt aber auch Formen der Angst vor dem Guten, wo sich ein rationaler Freiheitsverlust zuträgt. Kierkegaard nennt hierfür als Beispiele Trägheit, die das Denken stets aufschiebt; Neugierde um der bloßen Zerstreuung willen; Selbstbetrug; Weichlichkeit; hochmütige Ignoranz und lächerliche Betriebsamkeit.⁴⁷⁹ Das alles erscheint eher allzumenschlich als, wie von Kierkegaard behauptet, dämonisch. Näher besehen ist das Dämonische an diesen Bewusstseinsgestalten ihre Verschlossenheit. Sie verweigern sich dem Anderen ihrer selbst. Verschlossenheit ist also Symptom eines negativen Verhältnisses zur Welt und zu den Anderen. Sie eignet einer in sich gefangenen Individualität. Mit dem Begriff des Dämonischen polemisiert Kierkegaard gegen die aus seiner Sicht Gottesferne solcher Bewusstseinsgestalten. Doch kommt zur mythologischen auch eine sachliche Ebene der Kategorie des Dämonischen. Das Dämonische ist das Widervernünftige, Irrationale – und zwar in einer ganz besonderen Hinsicht: Es verweigert sich der kommunikativen Rationalität. Darum die Verschlossenheit. Hochmütige Kommunikationsverweigerung trägt tatsächlich Züge des Unmenschlichen. Dämonisch ist also die Angst vor dem Guten, eine in sich verhausende Individualität, die sich der Kontinuität mit dem Anderen entzieht. Freiheit dagegen ist das Ausweitenden, indem sie sich teilt.⁴⁸⁰ Freiheit ist Kommunikation. Es ist bemerkenswert, dass Kierkegaard, der Denker jenes Einzelnen, der Kommunikation eine derartige Zentralstellung im Selbstverhältnis des Einzelnen zugesteht. Die Strahlkraft der Kommunikation vermag vielleicht durch den düster verhangenen Horizont der existentiellen Angst brechen. Kierkegaard denkt sie als Kommunikation mit Gott, die Reichweite der zwischenmenschlichen Kommunikation hat er nicht ausgeschöpft. Wie die aufgehobene Verlobung mit Regine Olsen zeigt, hat er selbst die Folgen von Verschlossenheit erlitten. Doch was er im Leben nicht vermochte, war ihm sein Werk: Philosophie als Existenzmitteilung.

So vielfältig die Subjektivität ist, so vielfältig auch der Umgang mit Angst. Im Ausgang von Kierkegaard gibt es zwei Modelle zur Überwindung der Angst: einen religiösen und einen innerweltlichen Überwindungsversuch. Die Skizzierung des religiösen rekonstruiert Kierke-

⁴⁷⁸ BA, S. 142.

⁴⁷⁹ Vgl. BA, S. 143.

⁴⁸⁰ Vgl. BA, S. 127f.

gaards Gedanken, die Skizzierung des innerweltlichen Überwindungsversuchs denkt über Kierkegaard hinaus. Die Überlegungen zum innerweltlichen Überwindungsversuch setzen Kierkegaards Kommunikationsgedanken fort.

Dass Religiosität als Sinngebungs- und existentielle Stützungsinstanz erscheint, ist Grundthema von Kierkegaards Schriften – und Intention seines erbaulichen Denkens. Wenn das Vertrauen in das eigene Weltsein schwindet und die Angst das Nichts aufwirft, soll Glaube der wankenden Existenz Halt geben. Rettung soll durch den Glauben kommen. In der Antike ist das nach Nietzsches Deutung die Kunstreligion, die eine lindernde Illusionsstimmung über das Entsetzliche breitet, sodass die Sterblichen nicht aus Verzweiflung über das sinnlose Vernichtungstreiben der Welt ihrer Handlungsfähigkeit verlustig gehen. Die Kunst ist die große Verklärerin der Grausamkeit des Daseins, die einen erlösenden Schleier darüber breitet.⁴⁸¹ Im Christentum soll der Glaube an einen transzendenten Gott die Lebensangst tilgen. Dem folgt auch Kierkegaards radikaler Entwurf des Christentums. Der Ruhepunkt im Schwindel der Möglichkeit, jener Angst vor sich selbst, die eine Angst vor dem Fall ist, liegt im Glauben. Der Glaube ist das Seil, mit dem sich das Individuum aus dem Abgrund seiner selbst und der Welt zu erretten sucht. Die Krisis der Angst deutet Kierkegaard als eine religiöse Erfahrung um: In der Angst entgleitet alles Endliche ins Unbestimmte, das Leben bietet keinen Verlass mehr, das einzige, was nach Kierkegaard bleibt, ist das, was über die Unzuverlässigkeit der Endlichkeit hinausgeht – Transzendenz, die Kierkegaard mit dem christlichen Gott identifiziert: „Mithilfe des Glaubens erzieht die Angst die Individualität dazu in der Vorsehung auszuruhen.“⁴⁸² Daran soll das Bildungsmoment der Angst sein, sich nicht in falschen weltlichen Sicherheiten zu wiegen – sich also gar nicht am Busen der Welt auszuruhen, denn die Welt bietet Kierkegaards contemptus-mundi-Haltung zufolge überhaupt keine Gewähr. Solche Totalisierung der Weltnegativität widerspricht freilich lebensweltlichen Kontinuitäts-erfahrungen, etwa menschlichen Bindungen, so fragil sie auch sein mögen, oder dem Gang der Natur. Sein Leben in die Hände der Transzendenz zu legen und sich nicht dem Treiben der Welt auszuliefern, ist also ein Überwindungsversuch der Angst durch die Angst hindurch. Pathetisch beschreibt Kierkegaard eine Religion der Gefahr, die in tiefem Weltmisstrauen immer die bedrohliche Möglichkeit sieht: „Es kommt also darauf an, daß man nicht an unrechter Stelle fröhlich geworden ist; und wo ist die rechte Stelle? In der Gefahr. Auf einer Tiefe von 70 000 Faden Wassers viele viele Meilen fort von aller menschlichen Hilfe fröhlich sein, ja, das ist groß. In der Gesellschaft von Watenden im Seichten schwimmen, das ist nicht

⁴⁸¹ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. KSA 1, S. 56.

⁴⁸² BA, S. 167f.

das Religiöse.“⁴⁸³ Freilich, wer zu weit hinausschwimmt, kann leicht abgetrieben werden. Weltflucht ist die Gefahr der Religion selbst. Im Seichten zu waten, hat immerhin den Vorteil, dass man noch Grund unter den Füßen hat. Das religiöse Bewusstsein nach Kierkegaard flüchtet sich aus der Gefahr der Welt in das Wagnis des Glaubens, der zudem über der Jenseitsbezogenheit das Leben zu verpassen droht. Denn der Entwurf des religiösen Bewusstseins bei Kierkegaard zeigt eine Bewusstseinsgestalt, die sich aus der Endlichkeit heraus in die Innerlichkeit des Glaubens hinein ängstigt. Die Pathologie der Innerlichkeit hat Hegel an der schönen Seele aufgezeigt, die in der Angst, ihre innere Reinheit zu beflecken, in sich verglüht. Solange das religiöse Bewusstsein sich nicht mit der Welt vermittelt, geht es ihm wie dem unglücklichen Bewusstsein: Seine Erfüllung bleibt gebrochen. Insofern es aus Lebensangst gelebte Freiheit drangibt, um seine Glückshoffnung ins Jenseits zu verlagern, verschließt es aus ebendieser Lebensangst sich innerweltlicher Erfüllung.

Kierkegaards Metapher vom Schwindel der Angst verweist trotzdem auch auf innerweltliche Grundhaltungen zur Angstbewältigung: Selbstvertrauen und Kooperation. Im Selbstvertrauen wird das unbestimmte Möglichkeitsbewusstsein der Angst durch die Erfahrung und Ausbildung der eigenen Fähigkeiten getilgt. Erfahrung und Bewährung geben Vertrauen in die eigenen Kräfte. Dass sich so der Schwindel der Angst selbst in Extremsituationen überwinden lässt, hat Jon Krakauer in der Beschreibung seiner Alleinbesteigung des Devils Thumb dokumentiert: „Zu Beginn einer schwierigen Besteigung, insbesondere einer schwierigen Alleinbesteigung, sitzt einem ständig dieser furchterregende Abgrund im Nacken. Um sich der Sogwirkung, die er ausübt, zu entziehen, darf der Kletterer in seiner Konzentration nicht einen Augenblick nachlassen. Der Sirenengesang der Leere zermüht einen, läßt einen in den Knien weich werden. Den Bewegungen fehlt noch der nötige Fluß, und man zögert oft. Aber dann, im Laufe des Aufstiegs, gewöhnt man sich an den schwindelerregenden Abgrund, an die eigene Schutzlosigkeit und daran, Schulter an Schulter mit dem Tod zu stehen. Man beginnt seinen Händen und Füßen zu vertrauen und verläßt sich zunehmend auf seinen Verstand. Das Zutrauen in die eigene Körperbeherrschung wächst, je weiter man vorankommt.“⁴⁸⁴ In der individuellen Erfahrungsgeschichte von Subjektivität gibt es Formationen, in denen sich ein Selbstbewusstsein entwickelt, das sich auf seine Kräfte verlassen zu können glaubt. Dazu muss sich das Selbstbewusstsein freilich der Angst, seinem unbestimmten Können aussetzen, um ihm durch Erfahrung Konkretion zu verleihen. Nur die Erprobung und Bewährung seiner Fähigkeiten gibt dem Individuum jenes Selbstvertrauen, dass es unter Umständen selbst

⁴⁸³ UN I, S. 500.

⁴⁸⁴ Jon Krakauer: *In die Wildnis*. München 1998, S. 213.

Extremsituation meistern lässt. Doch es gibt Brüche in der Erfahrungsgeschichte von Subjektivität, die das Selbstvertrauen bis ins Innerste erschüttern können. Traumatische Erfahrungen von Gewalt, Scheitern, Ohnmacht, Überforderung können das Welt- und Selbstvertrauen zerstören. Auch Kierkegaards Leben zeugt von schweren inneren Brüchen. In dieser Lebenskonstellation ist das religiöse Bewusstsein ein Versuch, der Angst Herr zu werden, in der sich das Subjekt seiner selbst nicht mehr mächtig fühlte.

Auch Kooperation fällt bei Kierkegaard unter das religiöse Verdikt über die Endlichkeit. Für den Großkritiker der bestehenden Verhältnisse, zumal der christlichen, und den Philosophen der Ausnahmeexistenz kommt Gemeinschaft als Angstbewältigung nicht in Frage. Zu groß ist das Weltmisstrauen. Doch ist Zusammenhalt vielleicht das Naheliegenste, um dem Schwindel der Angst zu trotzen. Das zeigt sich wiederum am Bild des Bergsteigens. Um die Gefahr des Abstürzens zu reduzieren, gibt es in der Bergsteigersprache „die Seilschaft“. Sie fungiert als Sicherung durch den Anderen. Kommt es zum Sturz, hält der Andere das Seil – oder wird mitgezogen, wenn er selbst keinen festen Stand hat. Schlimmstenfalls wird die ganze Seilschaft aus der Wand gerissen. Der Kooperation sind Grenzen gesetzt – durch das menschliche Vermögen oder durch Konkurrenzverhältnisse. Das sieht man an der Einwanderung des Begriffs „Seilschaft“ in den allgemeinen Sprachgebrauch, wo er zumeist im pejorativen Sinne als „Clique“ oder „Filz“ verwendet wird. Der gemeinschaftliche Sinn von Kooperation ist gefährdet durch Exklusionsmechanismen in Konkurrenzverhältnissen, durch internen Konformitätsdruck und durch den Eigensinn des Einzelnen. Trotz solcher Depravationen gibt es eine gemeinschaftliche Idee der Kooperation, die der Angstbewältigung dient: die Stütze im Anderen. Zudem ist Kooperation dem Kommunikationsgedanke verpflichtet, käme ohne Kommunikation gar nicht aus. Allein die Stimme des Anderen hat etwas Beruhigendes, wie man an Kindern sieht. So bedeutet Kommunikation die Gegenwart des Anderen, beschwichtigt die Ängste des Alleinaufgestelltseins. Kierkegaard vernachlässigt diesen elementaren Sinn von Kommunikation. Einen anderen stellt er heraus: Kommunikation gibt dem Einzelnen die Möglichkeit, Klarheit über sich selbst zu gewinnen. Unbestimmte Ängste oder Wünsche, dunkle Motive gewinnen an Kontur, wenn sie formuliert werden. Gleichzeitig wird der Einzelne mit anderen Perspektiven konfrontiert, gewinnt Anstöße von Außen, durch die er einen Schritt zur Überwindung der Einseitigkeit seiner Perspektive tun kann. Das gilt auch für Werte und Wünsche, deren Verlust er angstvoll antizipiert. Hier tut sich wieder das Paradox der Angst auf: Je wichtiger Werte sind, desto größer die Angst sie zu verlieren – durch sich selbst. Gelähmt durch die Angst kann man dann tatsächlich verlieren, was einem so wichtig

ist. Wäre es einem nicht wichtig gewesen, hätte man sein Ziel vielleicht unbefangen erreicht, aber dann wäre die Erfüllung für einen auch weniger bedeutend gewesen, als wenn man es heiß ersehnt hätte. In beiden Fällen, mit oder ohne Angst, kann Erfüllung ausbleiben. Angst geht ein in die Ironie des Lebens. Doch kann das Gespräch helfen, zumindest nicht vor Angst gelähmt zu werden, indem man einer Sache einen übersteigerten, absoluten Wert bemisst. Es eröffnet andere Wertperspektiven und kann zur Relativierung von Werten beitragen. Wer sich verrannt hat und angstvoll auf sein schwindendes Ziel starrt, dem mag es helfen, im Gespräch daran erinnert zu werden, dass es noch anderes im Leben gibt. Selbst die Möglichkeit des Todes mag durch den Hinweis auf den Gesamtzusammenhang des Lebens an Schrecken verlieren. So ist der Tod kein Nichts, sondern eine Gestalt des Lebens, wo stets eines zum anderen übergeht.

Der Einzelne kann also den Rat des Anderen einholen, um sich in seiner Unsicherheit zu behelfen oder fehlerhaften Selbsteinschätzungen zu entgehen. Angst als unbestimmtes Möglichkeitsbewusstsein erhält im Gespräch Gestalt. Oder durch lebenspraktische Bewährung. Damit ist sie auf dem Wege ihrer Bewältigung. Eine religiöse Innerlichkeitshaltung geht auf diesem Wege nicht weiter. Sie misstraut der Welt. Lieber verharrt sie in subjektiver Unbestimmtheit und versinkt in Angst – oder übereignet sich wie das religiöse Bewusstsein bei Kierkegaard einer transzendenten Autorität.

Selbstvertrauen und kommunikativer Zusammenhalt versuchen sich gegenüber der Angst zu behelfen, indem sie den unbestimmten natürlichen Kräften Konkretion, Form und Bestimmung geben. So sind sie auf dem Wege, den Bann der Angst zu brechen. Wie weit dieser Weg führt, ist im Lebensvollzug des Einzelnen gelegen. Angst kann nicht getilgt werden, denn sie gehört zum Möglichkeitsbewusstsein der Freiheit. Aber der Einzelne mag sie bewältigen. Kierkegaard totalisiert Angst, doch das Leben bietet bei aller Fragilität im Großen und Ganzen Halt in sich selbst und im Anderen. Die Erfüllung des Lebens steht freilich auf einem anderen Blatt.

4. Dämonie des Trotzes

Ein überschießender Selbstbehauptungsdrang wirkt im Trotz, der letzten Gestalt in der Reihe von Erscheinungen des verzweifelten Selbst. Was der Verzweiflung der Schwäche an Mut zu sich selbst fehlt, besitzt das trotziges Selbst im Übermaß – es will mit aller Macht es selbst sein. Dass aber das trotziges Selbst verzweifelt es selbst sein will, zeigt nach Kierkegaard die Abhängigkeit des Selbst, denn könnte das Selbst nach eigenem Willen

über sich verfügen, ja sich selbst schöpfen, bestünde für das Selbst kein Grund zum Verzweifeln. Gäbe es vollständiges Selbstschöpfertum, wäre das Selbst mit sich identisch, weil es sich ja selbst gesetzt hat, und müsste nicht den selbstquälerischen Kampf aufnehmen, es selbst sein zu wollen. Fichtes Theorie der Selbstsetzung des Ichs widerspricht Kierkegaard so. Dabei verweist er auf die Bedingtheit der persönlichen Disposition des Menschen: „Sein konkretes Selbst oder seine Konkretheit hat ja Notwendigkeit und Grenze, ist dies durchaus Bestimmte, mit diesen Fähigkeiten, Anlagen usf., innerhalb dieser konkreten Verhältnisse usf.“⁴⁸⁵ Gegen seine Begrenztheit lehnt sich das trotzige Selbst auf und behauptet stattdessen das Unendliche seines Geistes. Solange jedoch das Ewige im Selbst von der Konkretheit als der anderen Seite des Selbst abge sondert ist, erscheint das Selbst in seiner abstraktesten Gestalt –als „negatives Selbst“.⁴⁸⁶ Als bloß abstraktes Selbst will es sich von seiner konkreten Positioniertheit losreißen und sich selbst frei gestalten. Das aber führt ins Unglück. Wie verhängnisvoll das Erdichten seiner selbst ist, dafür steht die unglückliche Dichterexistenz aus *Entweder/Oder*. In trotziger Selbstanmaßung behauptet sie, der „Unglücklichste“ zu sein, weil ihr Leid ein untragbares wäre. Dem gebietet der Gerichtsrat Wilhelm Einhalt, denn weder ist der Dichter in der Lage, noch kommt es ihm zu, darüber zu befinden, dass er als „Unglücklichster“ vor den anderen Menschen ausgezeichnet ist.⁴⁸⁷ Da es das abstrakte Selbst versäumt, sich zu konkretisieren, wird es zu einer hypothetischen Existenz.

Als maßloser Selbstbehauptungsdrang nimmt der Trotz nach Kierkegaard dämonische Züge an: Sich selbst dunkel, ist das trotzige Selbst gleichsam von einer unerklärlichen Macht getrieben. Erst wenn es in Freiheit die eigene Konkretheit übernimmt, vermag es sich selbst durchsichtig zu werden. Doch das trotzige Selbst als verzweifelter Wille zu sich selbst, der die existentielle Positioniertheit nicht wahrhaben will, ist mit sich selbst entzweit. Sein Außer-sich-sein kann sich soweit steigern, dass es gegen die Grenzen seiner Existenz wütet und der Raserei verfällt.

Aus seinen Leiden meint der verzweifelte Wille zu sich selbst die Berechtigung zu ziehen, gegen Gott sich zu empören. Woran er leidet, davon will er sich nicht heilen lassen, weil er darin seine dämonische Selbstvergewisserung vollzieht und ein distinktives Moment erhält. Das beschreibt das Gleichnis vom Schreibfehler, der sich nicht austreichen lassen will und

⁴⁸⁵ KzT, S. 68.

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Vgl. E/O II, S. 252.

gegen den Autor aufbegehrt.⁴⁸⁸ Als Aufruhr gegen Gott ist der Trotz Sünde. Geschähe solcher Aufruhr mit einem Höchstmaß an Bewusstsein, wäre es, da aus vollem Vorsatz getätigt, das Böse. Die Bewusstheit radikalisiert den Bruch mit dem Guten und durch das verzweifelte Selbstseinwollen verhärtet sich das Selbst in sich. Selbstverhärtung und Verschlossenheit sind daher für Kierkegaard Wesenszüge des dämonischen Selbst. Weil es seine Selbstvergewisserung im Schmerz seiner stolzen Isoliertheit hat, will es jedoch nicht es selbst vor Gott sein und arbeitet sich mit jedem seiner Schritte, dennoch auf seiner Eigensinnigkeit zu beharren, immer tiefer ins Unglück hinein. Das ist die Verstrickungslogik der Verzweiflung. Von der schiefen Ebene geht es in den freien Fall über und versucht darin in sich selbst Halt zu finden. So verzweifelt ist die Lage der Verzweiflung aus Trotz. In ihr schlägt die bewusste Verzweiflung um: Das Selbstische mündet ein in äußerste Selbstverlorenheit.

5. Innerlichkeit

a) Verzweiflung als Rettung

Das Unglück der Verzweiflung birgt in sich den Keim seines Gegenteils. Drängt das Leid einer fehllaufenden Selbstkonzeption zu Bewusstsein, wird eine Revidierung des Selbstverhältnisses möglich. Daher liegt in der tiefsten Hoffnungslosigkeit der Verzweiflung noch Hoffnung. Das ist die Dialektik des Begriffs Verzweiflung: Sie führt als Sünde von Gott fort und ist trotzdem erstes Moment des Glaubens; sie ist nach Kierkegaard eine „Krise für das Religiöse“.⁴⁸⁹ Selbst eine Bewusstseinshaltung der Unerlöstheit, bringt sie doch das Erlösungsstreben des Einzelnen in Gang, ein Erlösungsstreben, das bei Kierkegaard keine heroische Selbsterlösung meint, sondern Bereitschaft, sich erlösen zu lassen. Den Gedanken vom Glauben als Hinausgehen der Verzweiflung über sich selbst, dem in größter Existenznot Rettenden, dokumentieren Kierkegaards Tagebücher. Im Tagebuch aus der Zeit 1842/44 steht über die Bedeutung des Glaubens: „Es ist eine Idee, die man nur in der Not findet, und eine Kategorie der Verzweiflung.“⁴⁹⁰ Wie die Kategorien des Denkens Hinsichten auf die Wirklichkeit bereithalten, liegt in der Verzweiflung nach Kierkegaard also die Hinsicht auf den Glauben. Aber nur mit der Kategorie der Verzweiflung, nicht aber mit den Kategorien objektiven Denkens, kann der Existierende Gott erfassen.

⁴⁸⁸ Vgl. KzT, S. 74.

⁴⁸⁹ KzT, S. 117 und Sta 457f.

⁴⁹⁰ TB I, S. 331; vgl. auch TB II, S. 101 und UN I, S. 191.

In sich kein Genügen findend, entfaltet die Verzweiflung eine Durchgangsdynamik. Dass Verzweiflung die Metamorphose des Selbst nach sich ziehen kann, ist ein Grundgedanke Kierkegaards. Die ästhetische Schwermut entreißt sich nur durch die Selbstwahl ihrem subjektiven Unglück und wechselt durch diesen Akt des Selbstvollzugs ins ethisch-religiöse Stadium. Führt Verzweiflung zur Selbstwahl, ist sie nach Kierkegaard Vorbedingung von erfülltem Leben: „jeglicher Mensch, der da nicht der Verzweiflung Bitterkeit geschmeckt, er hat doch allezeit des Lebens Sinn verfehlt, und sei sein Leben noch so schön, so freudenreich gewesen.“⁴⁹¹ Was jedoch *Entweder/Oder* von der *Krankheit zum Tode* in diesem Punkt unterscheidet, sind die Gedanken in *Entweder/Oder* von der Verzweiflung als Durchgang zum allgemeinen Menschen: „Im Akt der Verzweiflung ist der allgemeine Mensch zum Vorschein gekommen, und steht nun hinter dem konkreten Sein und bricht hervor durch es hindurch.“⁴⁹² Auch wenn die Allgemeinheit, jenes Hören der sittlichen Forderung, in *Entweder/Oder* in die Konkretion des Existierens übersetzt wird, sie ist ein Schritt zur Überwindung der Verzweiflung. In der *Krankheit zum Tode* herrscht ein anderer Ton: Dort wird Verzweiflung zum stillen Flächenbrand.

Am Anfang der Rettung steht die Einsicht in die eigene Schuld der Verzweiflung. Im einzelnen Selbst ist der Ursprung der Verzweiflung, obwohl es so scheinen mag, als hätte die Verzweiflung einen äußeren Bestimmungsgrund. In der Verzweiflung scheitert das Selbst an sich selbst. Da das einzelne Selbst versäumte, sich zu sich selbst ins rechte Verhältnis zu bringen, da es sich weigerte, sich in die je unveräußerliche Seinigkeit zu schicken, hat es gegenüber dem Lauf der Welt in seinem Selbstsein keine Lebensstütze. Ohnedies fügt es sich den Schmerz der Selbstentzweiung zu. Begreift der Einzelne sein subjektives Unglück als Selbstverfehlung, wendet sich die Negativität der Verzweiflung in ihr Positives. Insofern die Selbstverfehlung bei Kierkegaard stets auch ein Missverhältnis gegenüber Gott ist, besteht solche positive Verzweiflung in der Reue. In der „bußfertigen Zerknirschung“⁴⁹³ versteht sich das Selbst als ein Selbst vor Gott, von dem es die Vergebung der Sünden erhofft. Darum ist die positive Verzweiflung immer auf dem Weg ihrer Aufhebung.

Das Glücksversprechen, das die Welt nicht einlöste, vermag nur Gott zur erfüllen. Wie Kierkegaard in der ersten *Erbaulichen Rede* beschreibt, widersteht das Gottesvertrauen den Versagungen des Lebens: „Wenn die Welt ihr scharfes Examen beginnt, wenn des Lebens Stürme die üppige Erwartung der Jugend knicken, wenn das Dasein, das so lieb und sanft geschienen,

⁴⁹¹ E/O II, S. 221.

⁴⁹² E/O II, S. 279.

⁴⁹³ KzT, S. 112.

sich in einen unbarmherzigen Eigentümer verwandelt, der alles zurückfordert, alles, was es auf die Art gegeben, daß es von ihm wieder genommen werden kann, dann sieht der Glaubende auf sich und das Leben freilich mit Wehmut und Schmerz, dennoch aber spricht er: ‚es ist da eine Erwartung, welche die ganze Welt mir nicht zu nehmen vermag; das ist die Erwartung des Glaubens, und sie ist Sieg.‘⁴⁹⁴ Wieder steht Glaube als Kategorie der Verzweiflung: Wenn aller Halt in der Welt zerbricht, gibt es Halt nur noch in Gott. Voller Emphase und mythischer Ursprünglichkeit sind die Bilder, die Kierkegaard in den *Stadien auf des Lebens Weg* für den Beistand des Gottvertrauens in der Not findet: ‚Woher kommt es wohl, daß in den entlegenen Gegenden, in denen zwischen Hütte und Hütte eine halbe Meile Weges ist, mehr Gottesfurcht sich findet als in den lärmenden Städten, woher denn wohl, wenn nicht daher, daß jene etwas erleben, und es so erleben, daß es Ausflüchte nicht gibt. Wenn der nächtliche Sturmwind tobt und eines hungrigen Wolfes Geheul warnend in ihm widerhallt, wenn man in Seenot sich gerettet hat auf eine Planke, d.h. auf einem Strohhalm gerettet werden soll vor dem sicheren Untergang, und man also nicht zur nächsten Hütte Botschaft senden kann, weil niemand sich hinaustraut in die Nacht, und man also Rufen und Schreien sich sparen kann: so lernt man seine Seele in Geduld zu schicken kraft eines anderen Vertrauens als dem zu Nachtwächtern und Gendarmen und zur Wirkung eines Notschusses.‘⁴⁹⁵ Die technischen Einrichtungen der großstädtischen Zivilisation erzeugen den Eindruck von Sicherheit. Doch vor Schicksalsschlägen und Grenzsituationen befreien sie nicht. Die Sicherheit der technischen Lebensordnung ist brüchig. Die Haltung in Notlagen ist aber oftmals eine andere als bei Kierkegaard: Es ist die heroische Variante der Leidensbewältigung durch den auf sich gestellten Einzelnen. Dem misstraut Kierkegaard. In seiner Sicht kann der Einzelne der religiösen Beruhigung nicht entraten, weil seiner Verfügungsgewalt über sich Grenzen gesetzt sind. In seinem Zeitalter dagegen diagnostiziert Kierkegaard die Tendenz, das Prinzip freier Subjektivität zu titanischem Selbstschöpfungstum zu übersteigern.⁴⁹⁶ Wer sich als Souverän über sein Geschick wähnt, täuscht sich jedoch über die Bedingtheit menschlichen Daseins hinweg. Dass der Versuch, seine Existenz allein nach eigenem Willen zu gestalten, zum Scheitern verurteilt ist, zeigt nach Kierkegaard die Verzweiflung des Trotzes. Der zu sein, der zu sein man wünscht, bedeutet stets ein Ringen mit der Vorgängigkeit seiner individuellen Eigenart, etwa Herkunft, Geschlecht und natürliche Veranlagungen. Davon kommt der Mensch niemals ganz los. Das Selbst, das einem aufgegeben ist, auch im Unglück zu tragen, bedarf nach Kierke-

⁴⁹⁴ E/O II, S. 401.

⁴⁹⁵ Sta, S. 402.

⁴⁹⁶ Vgl. E/O I, S. 155.

gaard des Rückhalts in Gott. Der heroische Versuch, das Leid niederzuzwingen, ist für ihn ein Zustand der Unerlöstheit. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass die innere Kraft des Einzelnen, dem Leid Stand zu halten, und das, worin er Halt findet, ein Variationspektrum besitzt. Kierkegaard allerdings legt sich auf eine Position fest: Allein das Selbst vor Gott vermag der Verzweiflung zu widerstehen. Es hat im Glauben seinen inneren Ruhepunkt und entgeht der existentiellen Zerrissenheit. Im Gottesverhältnis vollzieht sich die Selbstversöhnung des Einzelnen. Als Durchgangsmoment zum Glauben liegt in der Verzweiflung indes auch ein Scheiden aus dem unmittelbaren Leben. Dem reumütig Verzweifelten erscheint die Welt des Glücks und Unglücks verdächtig, er gibt die Weltverfallenheit auf und lebt im Geist. Das heißt bei Kierkegaard Religiosität und Selbstdurchsichtigkeit der Existenz. Wie aber Verzweiflung als Bruch mit der Welt erlebt wird, führt sie in die Innerlichkeit.

b) Subjektivität der Wahrheit

Wahrheit fällt bei Kierkegaard in die Innerlichkeit des fürsichseienden Einzelnen. Den Schritt dahin tut das Selbst, indem sich von der Außenwelt absondert. Erst im zweiten Schritt übernimmt es die dann gottgefügte Aufgabe, die eigene Konkretheit mit all ihren Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten zu ergreifen. Hier kommt allerdings zum Vorschein, worin der neuralgische Punkt in dem so verstandenen Selbstvergewisserungsprozess besteht: Über der Insichgekehrtheit den Rückweg in die Welt aus dem Blick zu verlieren. Ein rein über die Innerlichkeit laufender Selbstvergewisserungsprozess schwebt in der Gefahr den zweiten Schritt zu versäumen. So steigert sich im Weg durch die Existenzstadien die Innerlichkeit, bis sie im Gewissensverhältnis des Einzelnen vor Gott kulminiert. Hier dominiert Innerlichkeit als Selbstprüfung und Sündenbekenntnis: „wer in einem Glaskasten sitzt, ist nicht so geniert, wie jeder Mensch Durchsichtigkeit ist vor Gott. Dies ist das Gewissensverhältnis.“⁴⁹⁷ Daraus wiederum bezieht die Christentumskritik ihre Nahrung: „Überall, wo diese Worte nicht mehr mit erklingen oder jedenfalls, wo die Darstellung des Christlichen nicht an jedem Punkte von diesem Gedanken durchdrungen ist: allda ist das Christentum Lästerung.“⁴⁹⁸ Wo es gilt, Gerichtstag zu halten über sich selbst, um vor Gott bestehen zu können, ist Veräußerlichung des Christentums nach Kierkegaard eine Verkehrung seines ursprünglichen Sinns. Mit moralistischer Unbestechlichkeit kritisiert er Formen von Kulissenhaftigkeit und sinnenleerer Kon-

⁴⁹⁷ KzT, S. 125.

⁴⁹⁸ KzT; S. 130.

ventionalität des Christentums.⁴⁹⁹ Wahrheit dagegen liegt im persönlich verantwortlichen Gottesverhältnis – und wird so zu Wahrhaftigkeit.

Dass Wahrheit in der Sphäre von Subjektivität beheimatet ist, zeigt Kierkegaard unter Berufung auf Sokrates. Als Prototyp eines existentiellen Denkers demonstriert er in Kierkegaards Verständnis die Beziehung von Wahrheit auf das Leben; Sokrates richtet sein Leben danach ein, woran er glaubt. Subjektivität der Wahrheit bestimmt Kierkegaard, indem er den Wahrheitsbegriff von sachhaltigen Denkbestimmungen ablöst und auf individuelles Verhalten überträgt – nicht die Übereinstimmung von Denken und Gegenstand, sondern die Übereinstimmung von Denken und Lebensführung ist Wahrheit. Was jedoch für die Existenz wahr ist, resultiert aus einem intensivierten Insichsein des Selbst: „für die subjektive Reflexion wird die Wahrheit die Aneignung, die Innerlichkeit, die Subjektivität, und hier geht es darum, sich gerade existierend in die Subjektivität zu vertiefen.“⁵⁰⁰ Soll die Wahrheit dagegen in einem reinen Objektivismus aufgehen, steht sie dem Subjekt äußerlich gegenüber. Bezieht das Subjekt dennoch sein Selbstverständnis daraus, ohne sich wirklich zu sich selbst zu verhalten, gerät es in Selbstabsenz.

Die Formel von der Subjektivität als Wahrheit ist allerdings einem Missverständnis ausgesetzt. Es könnte scheinen, als sei die Beliebigkeit des Meinens philosophisch restituiert. Doch das Meinen als ein Wissensanspruch, der keine objektiven Gründe beibringt, kann der Existenz mindestens ebenso unverbindlich gegenüberstehen wie objektive Wahrheit. Die Gedankenlosigkeit, die beim Meinen vorherrscht, erstreckt sich oft auch auf die Existenz, etwa bei der philiströsen Geistlosigkeit. In seiner Polemik gegen die objektive Wahrheit geht es Kierkegaard um das Vorrecht der Existenz. Wenn Kierkegaard von Subjektivität der Wahrheit redet, meint er ohnehin Wahrheit der Existenz, den Einzelnen, der sich in der Wahrheit zu sich selbst verhält, nicht aber abstrakte Denkstrukturen noch private Dünkelhaftigkeit. Mit der Formel von der Subjektivität der Wahrheit führt Kierkegaard eine Aneignungsklausel in den Wahrheitsbegriff ein.

Damit Wahrheit in die Sphäre des Subjekts Eingang findet, ist für Kierkegaard nicht so sehr der Gegenstand als vielmehr der Modus der Wahrheit entscheidend. So verschlingt das Fürsichsein das Ansichsein der Wahrheit, eine Vermittelung geschieht nicht, stattdessen tritt die Frage nach der Sache gegenüber einem unvermittelten subjektiven Dafürhalten in den Hintergrund. Gradmesser für Wahrheit ist bloß die Intensität des Dafürhaltens. Demzufolge lautet Kierkegaards Definition von Wahrheit: „Die objektive Ungewißheit, in der Aneig-

⁴⁹⁹ Zum Beispiel UN II, S. 182f.

⁵⁰⁰ UN I, S. 182.

nung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit festgehalten, ist die Wahrheit, und zwar die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt.“⁵⁰¹ Solche Zuspitzungen sind namentlich gegen Hegel gerichtet, der ja in der *Wissenschaft der Logik* von der „leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis“ spricht.⁵⁰² Kierkegaard hingegen ist bemüht, die Existenz hinsichtlich der Wahrheit in ihr angestammtes Recht zu setzen, indem er den Lebensbezug der Wahrheit einklagt. Die subjektive Betroffenheit und Interessiertheit an der Wahrheit äußert sich als existentielles Pathos. Was für den Einzelnen wahr wird, hängt vom Engagement ab, mit dem er es ergreift.

Dass die Formel von der Subjektivität der Wahrheit die Tendenz mit sich führt, der Objektivität als Korrektiv verlustig zu gehen, liegt auf der Hand. Kommt alles auf die Innerlichkeit des Subjekts an, bleibt die Sache unterbestimmt. Dann aber wird es schwer, zwischen Wahn und Wahrheit zu unterscheiden. Kierkegaard nimmt dieses Risiko bewusst in Kauf. Er bestreitet zwar nicht objektive Wahrheit, doch er spielt die Subjektivität der Wahrheit gegen Objektivität aus. Allerdings denkt er besonders an Glaubensfragen, in denen die objektive Annäherung zu kurz greift und keine objektive Gewissheit zu erlangen ist. Wovon es keine zwingenden rationalen Einsichten gibt, wo der Verstand scheitert, dort kann Wahrheit nur in der Subjektivität des Glaubens liegen. Phänomene, an denen der Verstand scheitert, nennt Kierkegaard das Paradox oder das Absurde: „Was ist nun das Absurde? Das Absurde ist, daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist, daß Gott geworden ist, geboren ist, gewachsen ist usw., ganz und gar wie der Einzelmensch geworden ist, nicht zu unterscheiden von einem anderen Menschen“.⁵⁰³ Indes treibt Kierkegaard die These von der Subjektivität der Wahrheit noch weiter, bis sie zu ihrem Gegenteil wird: dem Subjekt geht die eigene Unwahrheit auf. Die Wahrheit, die im Glaube kraft des Paradoxes zuteil wird, hat selbst eine paradoxe Gestalt. Als Wahrheit die eigene Unwahrheit zu ergreifen, erfordert jedoch ein Höchstmaß an Existenzinteresse; belehrt durch die *Krankheit zum Tode* könnte man auch sagen: Verzweiflung. Sie stößt ja den Menschen auf sich selbst und führt so in die Innerlichkeit. In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* fasst Kierkegaard den paradoxen Gedanken von der Unwahrheit als Wahrheit abstrakt: „Also, die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit; gibt es dafür einen innerlicheren Ausdruck? Ja, wenn die Rede: Die Subjektivität ist die Wahrheit, so beginnt: Die Subjektivität ist die Unwahrheit.“⁵⁰⁴ Was die Subjektivität im Glauben als Wahr-

⁵⁰¹ UN I, S. 194.

⁵⁰² WdL I, S. 34.

⁵⁰³ UN I, S. 201.

⁵⁰⁴ UN I, S. 198.

heit erfährt, ist ihr Wahrheitsverlust im Sündenfall: der Abfall aus der gottgefühten paradiesischen Ordnung. Dazu muss das Subjekt jedoch gegen den Verstand das Paradox festhalten, dass Gottes Ewigkeit zeitliche Gestalt angenommen hat. Um über den Verstand, der sich in diesem Paradox hoffnungslos verstrickt, hinauszugehen, bedarf es eines *sacrificium intellectus*. Zwar wendet sich Kierkegaard gegen Missachtung des Verstandes, aber an der religiösen Aufhebung des Verstandes hält er fest. Eigens spricht er in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* von der „Kreuzigung des Verstandes durch den Glauben“. ⁵⁰⁵ Das Glaubensparadox treibt den Verstand in die Verzweiflung. Was der Verstand für absurd deklariert, bringt ihn selbst jedoch in eine hoffnungslose Situation – er kann der objektiven Ungewissheit nicht Herr werden und sieht seinen Erklärungsanspruch im Fall des Glaubensparadoxes in Frage gestellt. Die Verzweiflung des Verstandes erweist sich so als der Selbstzweifel des Verstandes. Wo der Verstand nicht entscheiden kann, fällt die Entscheidung dem Glauben zu. Im Fall des Paradoxes gibt der Einzelne den Verstand auf und hält sich nach Kierkegaard an den Glauben: „Während der Verstand verzweifelt, dringt der Glaube in der Leidenschaft der Innerlichkeit siegreich vor.“ ⁵⁰⁶ Im Glaubensparadox bietet der Verstand keine Sicherheit mehr. Sich ins Unbegreifliche zu beugen, erfordert existentiellen Einsatz, mitunter den höchsten. Wer aber der Herrschaft der ratio enträt, sich nicht in ihre Souveränität gründet, liefert sich an das Unerfasste aus. Hierin liegt das Risiko des Glaubens. Denjenigen, die durch Spekulation die Glaubenswahrheit erfassen wollen, hält Kierkegaard die Innerlichkeit und zugleich die Gefahr des Glaubens entgegen: „ich leugne nicht, daß es bequem ist, ein Christ und doch dem Martyrium enthoben zu sein, das immer bleibt, auch wenn ein Christ so unbemerkt bliebe, als hätte er gar nicht gelebt; dem Martyrium nämlich, gegen den Verstand zu glauben, der Lebensgefahr, über der Tiefe von 70000 Klaftern Wasser zu liegen und erst dort Gott zu finden. Sieh: der Watende fühlt vor sich mit dem Fuß, damit er nicht weiter hinausgeht, als er Grund unter den Füßen findet: So fühlt auch der Verständige sich vor mit dem Verstande in der Wahrscheinlichkeit und findet Gott dort, wo die Wahrscheinlichkeit ausreicht“. ⁵⁰⁷ Der Verständige richtet sein Leben an kalkulierbaren Größen und erreichbaren Gütern aus. Wird ihm zuteil, was er mit dem Verstand anstrebt, so dankt er dafür Gott. Wer dagegen ein innerliches Verhältnis zur Religion hat, hält den Glauben mit unbedingter Leidenschaft fest – selbst wenn es ihn in Konflikt mit der Welt bringt.

⁵⁰⁵ UN II, S. 275f.

⁵⁰⁶ UN I, S. 216 und 225.

⁵⁰⁷ UN I, S. 224.

Die Radikalität von Kierkegaards Christentum bedeutet: In der Religiosität die Verzweiflung zu überwinden, ist um den Preis des Leidens erkaufte. Kierkegaard erhebt das Leiden sogar zum Signum von wahrer Religiosität: „mir ist fast bange davor, zeitlich zu siegen; denn, christlich, heißt, von Gott geliebt zu werden und Gott zu lieben, leiden.“⁵⁰⁸ Die Leiden des religiösen Bewusstseins resultieren aus dem Absterben der Unmittelbarkeit. Erst wenn das religiöse Bewusstsein die Weltverfallenheit niedergekämpft hat und in seiner Bestimmung als Geist in sich reflektiert ist, steht es in Existenzinnerlichkeit vor Gott. Der Rückzug aus der Welt der Unmittelbarkeit beschwört aber die Konfrontation mit der Endlichkeit herauf. Das sind Gefahr und Leiden von Kierkegaards Religiosität. Das Unversöhnliche der Verzweiflung ist zwar getilgt, doch die Leiden dauern fort. Was sie erträglich erscheinen lässt, ist der religiöse Sinn, der in ihnen liegt.

Da allein die Innerlichkeit des Subjekts die Wahrheit in sich fasst, gibt es keine innerweltliche Bewährung von Wahrheit. Fordert das ethisch-religiöse Stadium von *Entweder/Oder* noch das Sicheinfinden in die Lebensverhältnisse, spitzt sich in der Folge die Haltung des religiösen Bewusstseins gegenüber der Welt zu, zumal das religiöse Bewusstsein in der Dreistadien-theorie vom ethischen Bewusstsein abgekoppelt wird: Die Innerlichkeit des religiösen Bewusstseins beschwört den Bruch mit der unmittelbaren Welt herauf. Dagegen gerät Lebensklugheit bei Kierkegaard in Misskredit. Demjenigen, der durch tätiges Leben verzweifelter Selbsterforschung entgangen ist, hält Kierkegaard entgegen: „das Schreckliche ist, daß sein Zustand, nachdem er, wie er meint, die Verzweiflung überwunden hat, gerade Verzweiflung ist. Es ist unendlich komisch, daß der in der Welt so viel gepriesenen Lebensklugheit, daß allem dem verteufelt Vielen von guten Ratschlägen und klugen Redensarten, und sich in die Zeit Schicken und sich in sein Schicksal Finden und nicht mehr daran Denken, ideell verstanden, eine vollkommene dumme Ahnungslosigkeit davon zugrunde liegt, wo die Gefahr eigentlich ist, welches die Gefahr eigentlich ist. Aber diese ethische Dummheit ist wieder das Schreckliche.“⁵⁰⁹ Was die Klugheit im Unglück gebietet, so das Annehmen des Unvermeidlichen, hält Kierkegaard für ein Vertrösten, da für ihn der Ursprung des Unglücks ein tieferer ist: das Fehlen existentieller Sinnhaftigkeit. Deshalb verwirft Kierkegaard auch das Tröstliche des Faktums, dass ein Unglück häufig noch zu etwas gut ist: „ästhetisch faselnd will die Lebensweisheit oder Lebensklugheit das Leiden seine Bedeutung in einer endlichen Teleologie haben lassen“.⁵¹⁰ Demgegenüber sieht Kierkegaard allein in einer „unendlichen Teleo-

⁵⁰⁸ TB V, S. 142.

⁵⁰⁹ KzT, S. 55f.

⁵¹⁰ UN II, S. 160.

logie“ das Leiden getilgt: Das Leiden erhält eine religiöse Bedeutung, indem es in Beziehung zur Erlösung steht. Das Religiöse lehrt nach Kierkegaard das Frohsein im Leid.

Mit solcher Kompromisslosigkeit das religiöse Stadium zu konzipieren, setzt Kierkegaard den Verdacht aus, Aufklärung und Humanität zu diskreditieren.⁵¹¹ Die Gefahr besteht in der Tat, doch auch das Versöhnliche und Allgemein-Menschliche hat seinen Platz in Kierkegaards Werk, so der ethische Entwurf in *Entweder/Oder II* oder die existentielle Selbstversöhnung in der *Krankheit zum Tode*. Freilich, nicht alles, was Anstoß erregt bei Kierkegaard, ist überlauter Polemik geschuldet. Das Streitbare an Kierkegaard bleibt.

Zum Problematischen bei Kierkegaard gehört die Innerlichkeit, deren Wirklichkeitslosigkeit namentlich Adorno anprangert.⁵¹² Die Welt, in der das Subjekt bei Kierkegaard lebt, bleibt undurchsichtig und nebulös. Das Insichsein des Selbst ist nicht die ganze Wahrheit über das Selbst. Um sich selbst in seiner Konkretion zu begreifen, muss das Selbst aus der Welt heraus sich verstehen. Wie die Welt aber unverstanden bleibt, gibt es auch Dunkelfelder im Selbst. Erst die Betrachtung der Welt- und Gesellschaftsverhältnisse, die das Gewordensein des Selbst bestimmen, würde auch die Konkretion des Selbst begreiflich machen. Das Einzelne nimmt eine Stellung innerhalb des Ganzen ein, die in sein Wesen eingeht. Was aber der kulturelle Gesamtzusammenhang ist, durch den der Mensch zu dem wird, was er ist, vernachlässigt Kierkegaard. Versteht man den Menschen nicht bloß als Selbstverhältnis, sondern auch aus der gesellschaftlichen Formation heraus, ergibt sich die Frage: Kann der Mensch überhaupt er selbst sein? Versperrt die kulturell-gesellschaftliche Formation das Selbstsein, so trifft den Menschen womöglich keine Schuld an der Selbstverfehlung. Umgekehrt sind es gerade bestimmte kulturell-gesellschaftliche Verhältnisse, die es ermöglichen oder geradezu fordern, sich in die Innerlichkeit der Existenz zurückzuziehen. Beim Versuch, das Selbst aufzuschlüsseln, gilt es jedenfalls seinen geschichtlichen Ort und das kulturelle Ganze in Betracht zu ziehen. Solche Skizzen freilich zeigen: In Kierkegaards Existenzdenken gibt es blinde Flecken.

⁵¹¹ Theodor W. Adorno: *Kierkegaard noch einmal*. In: *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Hrsg. und eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Grebe. Frankfurt a. M. 1979, S. 557-575; hier S. 563 und Karl Jaspers: *Kierkegaard*. In: *Wahrheit und Leben. Ausgewählte Schriften*. München 1964. S. 338-354; hier S. 341.

⁵¹² Adorno: *Kierkegaard*. S. 133.

6. Lebensweltliche Identität

Schwermut und Verzweiflung indizieren das Ausbleiben von personaler Identität. Hierzu zählen die dunkle Selbstverlorenheit des Ästhetikers in der Schwermut und die Dissoziation der Strukturmomente im Selbst in der Verzweiflung. Ihren Ursprung haben die Fehlformen von Existenz in der Abwesenheit einer transzendenten Begründungsinstanz des Selbst. Dass existentielle Unglück zu überwinden, geschieht nach Kierkegaard durch religiöse Sinnerfüllung des Daseins. Die Existenz findet in sich kein Genügen, ist auf das Andere angewiesen. Die Urabhängigkeit des Einzelnen nimmt Kierkegaard zum Anlass, um eindeutig Position zur Frage zu beziehen: Kann der Mensch über sich selbst siegen? Kierkegaards Antwort lautet: Wirft sich der Mensch zum vernünftigen Gestalter seines zukünftigen Selbst auf, kann er gleichwohl durch Rationalität der existentiellen Kontingenz nicht Herr werden. Seine Existenz ist auch durch das geprägt, was er in seinem Dasein vorfindet und was ihm in seinen Selbstentwürfen nicht gelingt; kurz: All das, was nicht in seiner Macht steht. So verwirft Kierkegaard anthropologische Modelle, in denen der Mensch als Selbstschöpfer und Überwinder gezeichnet wird. Mit der eigenen Zukunft wird der Mensch nicht fertig, denn niemals kann er sie genau so gestalten, wie er wünscht. Allein schon die Zeit seines Lebens liegt ihm als Sterblichen nicht in der Hand, jedenfalls kann er sie nicht nach Belieben verlängern. In der Konfrontation mit der Zukunft zeigt sich, dass der Mensch nicht über sich selbst siegen kann. Wie der Mensch seine eigene Zukunft und damit sich selbst nicht in der Hand hat, beschreibt Kierkegaard in der ersten *Erbaulichen Rede*: „Wenn ein Mensch also mit dem Zukünftigen kämpft, so lernt er es; wie stark er auch im Übrigen sei, es ist da ein Feind, der stärker ist, und das ist er selbst; ein Feind, den er nicht besiegen kann aus sich selbst, und das ist er selbst.“⁵¹³ Um darüber nicht zu verzweifeln, vertraut sich nach Kierkegaard der Einzelne Gott als einer Instanz zur Bewältigung existentieller Kontingenz an: „Wie sollen wir also dem Zukünftigen entgegengehen? Wenn der Seefahrende draußen ist auf dem weiten Meere, allwo alles um ihn wechselt, wo die Wogen aufstehen und ins Grab sinken, so starrt er nicht nieder in die Fluten; denn die wechseln. Er schaut auf zu den Sternen: und warum? weil sie getreu sind; wo sie jetzt ihren Ort haben, da haben sie gestanden für die Väter und werden da stehen für die kommenden Geschlechter. Womit besiegt er also das Wechselnde? mit dem Ewigen. Mit dem Ewigen vermag man das Zukünftige zu besiegen; denn das Ewige ist des Zukünftigen Grund, und deshalb vermag man mit ihm das Zukünftige zu ergründen.“⁵¹⁴ Wiederum ist es ein Bild

⁵¹³ E/O II, S. 395.

⁵¹⁴ Ebd. S. 396f.

von mythischer Ursprünglichkeit, mit dem Kierkegaard die Unerlässlichkeit eines Fixpunktes in den Wechselfällen des Lebens beschwört. Wie es die Metapher vom Seefahrenden evoziert, wird die Frage nach dem Orientierungswissen des Menschen zur Schicksalsfrage: Ohne Leitstern steuert er richtungslos durch das Leben, dem Schwanken der Gezeiten und den Launen der Natur preisgegeben.

Hofft das religiöse Bewusstsein mithilfe der Transzendenz die Untiefen des Lebens zu umschiffen, gibt es eine andere Bewusstseinsgestalt, die im Spiel des Lebens zuhause ist: der Hasardeur. Das religiöse Bewusstsein baut auf die Vorsehung der Transzendenz, der Hasardeur dagegen auf sich selbst. Die Glücksjäger und Lebenskünstler wollen ihr Schicksal selbst inszenieren. Ihr treuster Verbündeter ist der Zufall, der ihnen in die Hände spielt, was sie benötigen, um ihr Ziel zu erreichen. Es kommt nur auf die Geschicklichkeit an, die Gelegenheit zu ergreifen und das Glück zu erheischen. Die ernste Beziehung auf das Selbst ist dem Hasardeur fremd. Verlässt den Günstling des Schicksals einmal das Glück, so ist es um ihn geschehen. Das religiöse Bewusstsein kann für sich zumindest das Selbst aus dem Untergang herausretten. Kierkegaard hat in seiner Kritik des ästhetischen Stadiums einige Hasardeure beschrieben, namentlich Don Juan und Johannes der Verführer. Beiden wird Maßlosigkeit zum Verhängnis, denn anstatt sich in dasjenige zu bescheiden, was ihnen als Lebensordnung aufgegeben ist, ziehen sie ihr Verhängnis auf sich, indem sie sittliche Grenzen überschreiten. Der Leichtsinns des Hasardeurs rächt sich: Wenn nicht so, dass ihm eines Tages sein Stern zum Unstern wird, dann doch so, dass er sich selbst verspielt. Das Risiko der ästhetischen Lebensweise geht gerade der ein, der nicht wahrhaben will, wie viel auf dem Spiel steht – das Selbstseinkönnen. Dem Hasardeur geht es nicht um sich selbst, ihm geht es um Abenteuer und Gewinn, denen er sich verschrieben hat. Würde er die Bedeutung seines Selbst begreifen wollen, wäre ihm womöglich das Risiko des Verlustes zu hoch, als dass er es im Lebensspiel um des ästhetischen Glücks willen einsetzen wollte. Im Existenzdenken Kierkegaards kann er mit dem Selbst unendlich viel mehr verlieren, als er um den Preis des Selbst gewinnen könnte – die Erfüllung des Lebens. Im Namen der Sorge um das Leben ist es aus Sicht Kierkegaards Irrsinn, aus dem Leben ein Vabanquespiel zu machen. Das Leben führt schon genügend unvermeidliche Risiken mit sich, denen das Selbst nur durch Verankerung in der Transzendenz zu entgehen vermag.

Das Grenzgebiet zum religiösen Bewusstsein ist bei Kierkegaard der Humor.⁵¹⁵ Er nähert sich dem Religiösen an, weil er wie das Religiöse ein Versuch der Weltüberwindung ist: Die Welt-

⁵¹⁵ UN I, S. 296.

lichkeit der Welt nicht zu ernst nehmen. Doch bleibt der Humor an die ethische Sphäre zurückgebunden, denn nur weil ihm das Ethische absolut wichtig ist, enthüllt sich ihm die Unwichtigkeit nebensächlicher Dinge. Er weiß, worauf es ankommt im Leben, darum belustigt ihn die ganze Aufregung um Nichtigkeiten und darum sieht er den Widerspruch zwischen der Idee des Ethischen und einer Wirklichkeit, die damit nicht ganz Schritt zu halten vermag. So schreibt Kierkegaard über den Humoristen: „Ihm ist nichts wichtig. Und weshalb nicht? Weil ihm das Ethische absolut wichtig ist; denn darin unterscheidet er sich von den Menschen im allgemeinen, denen so viele Dinge wichtig sind, ja denen beinahe alles wichtig ist – aber nichts absolut wichtig.“⁵¹⁶ Wer einen ethischen Maßstab hat, der vermag das Lebensrelevante von Absurditäten und Kindereien zu unterscheiden. Der Humorist erkennt, wie die Realität hohe Erwartung immer wieder durchkreuzt, und sieht die Widersprüchlichkeit des Lebens. Doch leidet er nicht so sehr an dieser Widersprüchlichkeit und Unzuverlässigkeit der Welt, sodass er den Ernst des Religiösen ergriffe. Das macht nach Kierkegaard den Betrug im Humor aus: Er versucht das Leid mithilfe des Scherzes zu widerrufen.⁵¹⁷ So hat das Lachen am menschlichen Leiden eine Grenze. Wer darüber lacht, wie ein anderer unschuldig untergeht, ist kein Mensch mehr. Er hat es verlernt zu weinen – die andere Seite spezifischer menschlicher Gefühlsäußerungen.⁵¹⁸ Es gibt Situationen, in denen nur noch der Teufel lachen würde, denn nur der Teufel lacht allein. Zu lachen, wo niemand mehr lacht, ist Ausdruck unmenschlicher Kälte. In der Haltung, sich selbst und die Welt nicht so ernst zu nehmen, liegt nur eine Partialversöhnung mit dem Leben: eine Transzendenz in der Immanenz. Das hat Kierkegaard erkannt. Solange Humor menschlich ist, endet er an der Faktizität des Leidens und bedarf der ethischen Kategorien einer intersubjektiv strukturierten Lebenswelt. Aber indem er Sachen das Gewicht nimmt, denen ein solches in Wahrheit nicht zukommt, erleichtert Humor das Leben.

Rückhalt im Selbst schafft nach Kierkegaard der transzendente Grund. Der ästhetischen Selbstverlorenheit und der trotzigsten Verhärtung in sich selbst hat dieses Selbstbewusstsein voraus, dass es einen positiven Gehalt besitzt: den Grund in der Transzendenz. So ist es über die reine Negativität des Fürsichseins hinaus, indem sein Fürsichsein in der Transzendenz aufgehoben ist. Zwar haftet dem Selbst die Negativität noch an, indem es als Etwas das Andere negiert, doch gleichzeitig ist für sich mehr als die bloße Abgrenzungsleistung vom Anderen – es hat sich für sich als bestimmtes Etwas erfasst. Dadurch ist es aber nicht länger

⁵¹⁶ UN II, S. 214.

⁵¹⁷ UN II, S. 156.

⁵¹⁸ Vgl. hierzu Helmut Plessner: *Lachen und Weinen*. München 1950.

ein Etwas, sondern Bewusstsein seiner selbst – Subjekt. Personale Identität besitzt das Selbst nach Kierkegaard allerdings erst dann, wenn es ein Positives hat, in dem es gegründet ist. Dass diese Positivität des Selbst bei Kierkegaard in der Transzendenz liegt und allein in den Vollzug des Subjekts fällt, erzeugt die Innerlichkeit der existentiellen Positivität. Allein es stellt sich die Frage, ob Kierkegaards Kritik an der reinen Negativität des Selbst in einer letzten Wendung an ihm selbst zu üben ist, um den Begriff eines positiven Selbst, den Kierkegaard nicht in ganzer Konsequenz durchführt, zu entwickeln. Kierkegaards Kritik am negativen Selbst lautet: „Die negative Form des Selbst übt ebenso sehr die Lösegewalt wie die Bindegewalt aus, es kann durchaus willkürlich jeden Augenblick von vorne anfangen, und wie weit auch ein Gedanke verfolgt werde, die gesamte Handlung liegt innerhalb einer Hypothese.“⁵¹⁹ Besitzt hingegen das Selbst bei Kierkegaard an der Subjektivität der Wahrheit sein Positives, erweist sich doch die Innerlichkeit existentieller Positivität als unüberwundene Negativität gegenüber der Welt, in der sie nicht objektiv wird. Insofern Wahrheit subjektiv bleibt, bleibt der Anspruch einer Konkretisierung des Selbst, indem es die eigene Bedingtheit durch Transzendenz anerkennt, bloßer Anspruch – seine Einlösung steht noch aus. Da reine Existenzinnerlichkeit den Verlust von Objektivität einschließt, bleibt das Selbst ein negativer Punkt, der am Bruch mit der Welt leidet. Um jedoch wirklich konkret zu werden, müsste es zur *Weltaneignung* gelangen. Die Kategorie des Einzelnen bleibt solange abstrakt, bis sie durch das Begreifen der Realität des Einzelnen Objektivität für den Einzelnen gewinnt – oder durch eine vorgängige Interpretation immer schon hat. Weil das konkrete Selbst in einer Welt steht, muss es sich selbst in einem Verständnis dieser Welt erschlossen haben – bleibt die Welterschlossenheit aus, entgleitet dem Selbst die innerweltliche Konkretion. Es fühlt zwar in sich die Wahrheit seiner Bestimmung, aber es besitzt keine Wahrheit über seinen Platz in der Welt, weil es über der Innerlichkeit nicht zur Welt kommt. Die Sphären personaler Identität stellt Kierkegaard verkürzt dar: Zwar zeigt er den Transzendenzbezug subjektiver Identität auf, die kraft eines Anderen sich als solche begreift, aber er denkt den Begriff personaler Identität nicht zu Ende. Bekundet sich das Selbst vor Gott als subjektive Identität, so fehlen doch anderen Identitätsfelder, etwa die Zugehörigkeit zum Bereich des Sozialen und Historischen, zu Kultur und Natur. All diese Bereiche markieren Identitätssphären, deren Komplexion erst den ungeschmälernten Begriff personaler Identität begründet.

Im Begriff der Identität liegt der Versuch, das unglückliche Bewusstsein zu überwinden. Hegel hat das in der *Phänomenologie des Geistes* demonstriert und Kierkegaard folgt ihm

⁵¹⁹ KzT, S. 69.

darin, allerdings in einer ganz anderen Richtung. Das unglückliche Bewusstsein bei Hegel befreit sich aus der Entzweiung von Allgemeinheit und Einzelheit, indem es sich der Einzelheit entäußert und sich mit der Vernunft als dem Allgemeinen identifiziert. Freilich ist damit sein Weg noch nicht zuende. Es hat die Einheit mit der Vernunft erst an sich realisiert. Erst wenn es für sich konkrete Allgemeinheit und sittliche Substantialität ist, hat sein Unglück Hegel zufolge ganz vom ihm abgelaufen. Gegen die Versöhnung aus der Objektivität des Begriffs klagt Kierkegaard die Subjektivität des Einzelnen ein, bleibt aber bei der Innerlichkeit subjektiver Identität stehen. So nimmt Kierkegaard gegenüber Fichte und Hegel in Anspruch, die konkrete Existenz in ihre Rechte eingesetzt zu haben, doch bleibt die Identität der konkreten Existenz aufgrund ihrer Innerlichkeit abstrakt. Personale Identität erhält das Selbst bei Kierkegaard, indem es die eigene Konkretion als Aufgabe versteht, zu der es von Gott aufgerufen ist. Aber die eigene Konkretion bleibt dem Selbst undurchsichtig und fremd, solange es nicht aus der Welt einen Inhalt für seinen Entschluss zur Konkretion empfängt, mit dem es sich als seiner Wahrheit identifiziert. Um sich seine Konkretion anzueignen, kommt es für das Selbst darauf an, die Einseitigkeit subjektiver Wahrheit zu überwinden und zu einem objektiven Weltbegriff von Wahrheit zu gelangen. Wenn das Selbst dasjenige, was in der Welt das Wahre ist, als seine subjektive Wahrheit ergreift, ist die Isoliertheit subjektiver Wahrheit durchbrochen. Die Kluft von subjektiver Wahrheit und objektiver Wahrheit ist überbrückt, sobald die Subjektivität an der Objektivität der Welt ihre Wahrheit bewährt und objektive Wahrheit als ihre Wahrheit erfasst. Die Aufnahme von Welt als Konkretwerden des Einzelnen geschieht in der Identifikation mit der Welt. Die transzendente Identität Kierkegaards ist um ihr dialektisches Moment der immanenten Identität zu erweitern. Weil aber eine Identifikation mit der Welt im Ganzen abstrakt bleibt, zeigt sich die Positivität des Selbst allein in der Identifikation mit einem Stück Welt.

Die Weltseite personaler Identität manifestiert sich als lebensweltliche Identität. Seiner Substanz nach ist der Begriff lebensweltliche Identität als ein Naturverhältnis von Sittlichkeit zu verstehen, vertieft und geläutert, wenn es aus ursprünglicher Freiheit ergriffen wird. Als tragender Bezugsrahmen, in dem der Mensch innerhalb von Gemeinschaft, Tradition, Kultur, Sitte, Sprache und Landschaft aufgehoben ist, ist Lebenswelt Stätte der Identitätsbildung. Der Mensch versteht sich aus der Lebenswelt als dem Anderen seiner selbst. Freilich hat im Zuge der Modernisierung lebensweltliche Identität an Funktion und Bindekraft eingebüßt. Doch die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs ist unverlierbar: die Angewiesenheit des Menschen auf

einen überschaubaren Lebenskreis. Die Zusammengehörigkeit mit einem Stück Welt gehört als konkrete Form des Fürsichseins zur Identität des Menschen.

Verzweiflung ist nach Kierkegaard ein Identitätsverlust, der beim modernen Menschen hauptsächlich in zwei Formen verkommt: Selbstaufgabe des Einzelnen in der unübersehbaren, durchorganisierten Massengesellschaft und die Unbestimmtheit des allein auf sich gestellten Subjekts, das einsam im leeren Raum der Möglichkeit herumvagabundiert. In der ersten Form des Identitätsverlustes verschwindet das Selbst, in der zweiten Form gelang das Subjekt nur zu einem negativen Selbst. Doch auch Kierkegaard kommt in seinen eigenen Entwürfen letztlich nicht über die negative Form des Selbst hinaus. In der Suspension des Ethischen wird um der Unbedingtheit des Religiösen willen gleichzeitig die Heimat des Ethischen abgewertet: die konkrete Handlungswirklichkeit des Individuums. In religiöser Innerlichkeit sind nach Kierkegaard hinsichtlich der Endlichkeit „die Wurzelschößlinge durchgehauen.“⁵²⁰ Das Individuum wandelt als Fremder auf Erden. Symbolgestalt dafür ist Abraham, den Kierkegaard zum Glaubensritter stilisiert.⁵²¹ Die Geschichte von Abraham und Isaak zeugt in Kierkegaards Sicht davon, dass der Glaubensritter zwar den Schutz ethischer Allgemeinheit sieht und doch seinen abgeschiedenen Weg gehen muss: „wer den engen Weg des Glaubens geht, dem kann keiner raten, keiner ihn verstehn.“⁵²² Die unbedingte Forderung des Glaubens zu erfüllen, führt den Glaubensritter in Isolation. Er zerreißt die Bande des sittlichen Naturzusammenhangs, denn er verlässt seine Familie. Beseelt von den schönen Verhältnissen der griechischen Antike klagt der junge Hegel diesen Akt der Trennung an. Auch für ihn ist Abraham ein Fremder in der Welt, nur dass er ihn nicht zum Glaubensritter erhebt. Stattdessen sieht er in Abrahams absolute Unterwerfung unter einen fremden Gott eine frühe Tat der Naturentfremdung und Unfreiheit des Menschen. Die Wurzelschößlinge der Endlichkeit durchzuhauen, ist die unüberwundene Negativität an Kierkegaards Entwurf des religiösen Bewusstseins. So bleibt es im Leben ohne Erfüllung. Die Fülle des Selbst geht nicht aus der leeren Identität reiner Selbstbezüglichkeit hervor, sondern empfängt ihren Inhalt aus der Welt, die es handelnd erschließt. Die Fülle des Selbst ist das gelebte Leben, das sich unendlich um das Andere erweitert. Doch nicht im Akt der Subsumption des Anderen unter sich, denn dann wäre das Andere in seiner Andersheit getilgt, es wäre nur noch das Identische, sondern im Sichüberlassen an das Andere, um sich im Anderen wiederzufinden. Lebensweltliche Identität ist so das Zugehörigkeitsgefühl zu einem Flecken Welt: die Bindung an bestimmte Personen und Orte.

⁵²⁰ UN II, S. 116.

⁵²¹ FuZ, S. 72f.

⁵²² Ebd. S. 73.

Das ist ausgedrückt im Prinzip *Amor mundi*.⁵²³ Sofern sie noch nicht von Systemrationalität aufgesogen ist, ist lebensweltliche Identität der Gegenort einer funktionalisierten Massengesellschaft und ihren einsam in der Struktur der Beliebigkeit umherirrenden Subjekten. Sie ist der Lebenskreis, worin Mensch und Umwelt innigst verwoben sind. Darin mag sich das Individuum geborgen fühlen, denn hier ist der Halt im Anderen, der Zusammenhang mit Kultur, Sprache, Landschaft und den Spuren der Erinnerung. Und darin wird Subjektivität konkret. In der Überschaubarkeit situierter Lebensformen gibt sich das Subjekt Wirklichkeit – und rettet sich vor dem Versinken in der Unbestimmtheit des Möglichen. Solche Lebensformen bieten der Selbstverwirklichung einen objektiven Möglichkeitsrahmen. Die Lebenswelt ist der Grund, worin Subjektivität Wurzeln schlagen kann. Das Subjekt ist an das Andere seiner selbst zurückgebunden. Freiheit kann nur mit anderen erreicht werden, ist auf Objektivität angewiesen. Wenn sich das Subjekt allein auf der ausgesetzten Spitze seiner Subjektivität halten will, droht es abzustürzen. Denn für das Subjekt gilt wie für alles andere Lebendige: Es muss zugrunde gehen, was sich zu weit von den Quellen des Lebens entfernt hat.⁵²⁴ In der lebensweltlichen Zurückgebundenheit liegt ein Stabilitätsfaktor für Subjektivität. Sie ist der objektive Bezugsrahmen, ohne den Subjektivität an der eigenen Isoliertheit scheitert. Die Utopie des Wohnens manifestiert diese Weltseite von Subjektivität. Sie antizipiert den Menschen, der mit sich selbst und der Welt auf vertrautem Fuße lebt. Dazu gehört das ästhetische Element des Wohnens, die jeweils eigene Schönheit des Ortes, an dem man lebt, denn nach Kants Einsicht zeigen die schönen Dinge an, dass der Mensch in die Welt gehört.⁵²⁵ Sofern die Utopie des Wohnens nicht völlig dem funktionalistischen Denken unterworfen ist, trägt sie die Idee vom Zuhausesein des Menschen. Die Lebenswelt ist der Ort, an dem die Menschen das Glück suchen. Sie ist aber nur der Bezugsrahmen: Die Erfüllung des Lebens bleibt Sache der Erfahrungsgeschichte von Subjektivität in unendlicher Konkretion.

Das erste Diapsalm von *Entweder/Oder* handelt vom unglücklichen Bewusstsein des Dichters. Was Kierkegaard darüber in einer Randbemerkung zu *Entweder/Oder* sagt, ist charakteristisch für sein ganzes Denken: „Das erste Diapsalm ist eigentlich die Aufgabe des ganzen Werkes, die ihre Lösung erst im letzten Werk der Predigt findet. Es ist eine ungeheure Dissonanz gesetzt, und nun heißt es: Erkläre sie. Es ist ein vollkommener Bruch mit der Wirklichkeit gesetzt, der seinen Grund nicht in der Eitelkeit hat, sondern in der Schwermut

⁵²³ Augustinus stellt freilich dem *amor mundi* den *amor Dei* gegenüber. Lebensweltliche Identität wäre eine Rehabilitierung des *amor mundi*. Zum Begriff *amor mundi* bei Augustinus siehe Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustinus*. Hildesheim/Zürich/New York 2006, S. 53f, 79.

⁵²⁴ Vgl. Aristoteles: *De generatione et corruptione*, II 10, 336b27ff.

⁵²⁵ Vgl. Kant: *Reflexionen* 1820a.

und deren Übergewicht über die Wirklichkeit.“⁵²⁶ Spricht das erste Diapsalm vom unglücklichen Menschen, stellt es nicht allein die Leitfrage von *Entweder/Oder*, es stellt die Aufgabe für das Gesamtwerk Kierkegaards. Aus dem Ringen mit dem Kardinalproblem des unglücklichen Bewusstseins resultiert Kierkegaards Existenzdenken. Bei ihm geht es einher mit der Frage des Christwerdens. Im Ausgang von Kierkegaards Lösungsversuch des Existenzproblems lassen sich schließlich die Konstituenten des positiven Selbst festhalten: die Ausbalanciertheit und konkrete Identität des Selbst. Geht die Ausbalanciertheit des Selbst auf die synthetische Gestalt des Lebens zurück, erweist sich konkrete Identität als Selbstvergewisserung im Anderen. Das führt auf die Positivität des Selbst: Der Einzelne ordnet sich mit der Subjektivität seiner Wahrheit in eine Welt ein, die älter ist als er.

⁵²⁶ TB I, S. 343.

VI. Schluss

1. Die Modernekritik Kierkegaards

a) *Hypothetisches Subjekt*

Im Gang der Untersuchungen zur scheiternden Subjektivität zeigte sich immer wieder die diagnostische Schärfe des Begriffs vom unglücklichen Bewusstsein. Das liegt in der Beweglichkeit seines Konzepts begründet. Das Modell des unglücklichen Bewusstseins eignet sich als Indikator, um Formen scheiternder Subjektivität anzuzeigen, so divers sie auch sein mögen. Ihren spezifischen Konstellationen und Verschlingungen ist jeweils im Einzelnen nachzugehen. Eine Konstellation scheiternder Subjektivität, in der sich nach Kierkegaard eine moderne Bewusstseinsgestalt ankündigt, ist das hypothetische Subjekt. Es trägt die negativen Folgen des modernen Autonomieanspruchs und Möglichkeitsbewusstseins an sich aus. Kierkegaards psychologisches Interesse, jener Blick eines Verzweifelten für das Verzweifelte, lässt ihn am Einzelnen sozialpathologische Tendenzen der Gegenwart wahrnehmen, gleichsam wie in einem Brennglas, die auch heute noch in der Diskussion stehen.⁵²⁷ Sein Leben ganz aus sich heraus bestimmen zu wollen und daran zu scheitern, – der Glaube, alles aus sich machen zu können, ist eine Bewusstseinsformation, die hier den Namen „hypothetisches Subjekt“ tragen soll. Das Autonomiestreben des modernen Individuums ist nicht mehr in der moralischen Sphäre beschlossen. Es weitet den Anspruch auf Selbstbestimmung so sehr aus, dass ihm im Hinblick auf sich selbst alles möglich erscheint. Sein Leben gerät ihm zur Hypothese. Nietzsches Vision vom Selbstschöpfertum des Menschen scheint sich an ihm zu erfüllen: Das hypothetische Subjekt will der Mensch sein, der den Menschen überwindet. Die Wirklichkeit des Menschen ist ihm bloße Möglichkeit. Der Anker zur Moralität, an dem die Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung einmal festgezurrte war und worin sich das Subjekt als vernünftiges Wesen begriff, ist gekappt. Es geht nicht mehr um Autonomie im Sinne des selbstständigen Prüfens von moralischen Maximen auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin. Das hypothetische Subjekt flottiert frei umher. Sexualität, Beziehungen, Freundschaften, Beruf und Freizeit sind ihm ein Laboratorium seiner selbst. Sogar die Bande der Familie bröckeln. Die Spielart eines übersteigerten Individualismus bahnt sich in der Romantik als der damaligen ästhetischen Avantgarde an und ist im Zuge der Kulturrevolution der 60er Jahre wiederbelebt worden. Was einmal Avantgarde war, ist nun Bestandteil der Massenkultur: die Ten-

⁵²⁷ Zum Beispiel Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001; Alain Ehrenberg: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2004.

denz zur Selbstverwirklichung. Kombination standardisierter Güter und Lebensstile, konsumierende Ersättigung des Ichgefühls und marktförmige Optimierung seiner selbst sind Züge dieser Form von Selbstverwirklichung.⁵²⁸ Die Freiheit der Selbstverwirklichung, die das Individuum für sich zu besitzen glaubt, gerät freilich in Konflikt mit der Anpassung an die ökonomischen Verhältnisse. Das ist die neue Bruchlinie im Subjekt. Im Begriff marktförmiger Selbstoptimierung ist das ausgedrückt: eine Autonomie nach Maßgabe des ökonomisch Heteronomen.

In der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins kehren Bewusstseinsformationen in neuer Gestalt und auf neuer Ebene wieder. Hegel demonstriert das in der *Phänomenologie* am unglücklichen Bewusstsein. So sind auch die Erfahrungen des unglücklichen Bewusstseins rekontextualisierbar. Eine davon ist die des hypothetischen Subjekts: das Leiden des Möglichkeitsbewusstseins an sich selbst. Kierkegaards Schriften entwickeln das in verschiedenen Richtungen: Ironie, Autonomie und Angst. Zur Lebenshaltung verabsolutiert, driftet Ironie im distanzierten Spiel mit dem Leben ab und das ironische Subjekt verliert sich in der eigenen inneren Unendlichkeit. Die süße Verwirrung im willkürlichen Folgen der eigenen Launen verkehrt sich in die Bitternis der Selbstverworrenheit. Die Illusion, immer wieder neu anfangen zu können, macht die Erfahrung der Irreversibilität der Zeit. Der Traum, sich neu zu erfinden, prallt auf die Notwendigkeiten des Lebens. Sie empfindet das ironische Subjekt als unerträgliche Beschneidung seines Möglichkeitssinns; sie bringen es in einen schmerzlichen Widerspruch zu sich selbst, weil es in seinem Exklusivitätsanspruch versäumt hat, seine lebensweltliche Zurückgebundenheit zu gewahren. Insofern sich konstruktivistische Subjektivität über ihre Vorfindlichkeit in einer natürlichen und sozialen Wirklichkeit hinwegtäuscht, mag ihr übersteigertes Möglichkeitsbewusstsein zu ähnlicher Zerrissenheit führen. Im Möglichkeitssinn liegt die Verführung der Selbstüberschätzung: der Widerspruch mit sich selbst. Titanische Losreißung von den Banden der Existenz führt zum Sturz – oder in unendliche Qualen. In radikalem Kontingenzbewusstsein zu leben, dass alles immer auch anders möglich sei, heißt nach Kierkegaard gleichzeitig mit der Langeweile zu leben. Denn in seiner Ironie-Schrift beschreibt Kierkegaard Langeweile als Leere in der Fülle bloßer Möglichkeiten. Solange Subjektivität sich selbst nicht Bestimmtheit und Konkretion gibt, wird sie vom Gefühl der inneren Unausgefülltheit begleitet werden. Die Abstraktion bloßer Möglichkeit vermag

⁵²⁸ Vgl. dazu Michael Makropoulos: *Theorie der Massenkultur*, München 2008, S. 14, 124, 132f., 146. Freilich geht der frühromantische Individualismus nicht im modernen Individualismus auf. Die innere Unendlichkeit und poetische Freiheit des romantischen Subjekts verträgt sich nicht mit modernen Tendenz zur Selbstinstrumentalisierung, die Ineffabilität des Individuums nicht mit standardisierter Selbstkonstruktion..

ihrem Dasein keinen Inhalt zu geben. Das übersteigerte Möglichkeitsbewusstsein weckt einen Durst, den es doch nicht zu stillen vermag, sondern nur das handelnde, konkrete Selbst. Dass mittels der Massenkultur der Vorstellungsraum des Selbstbewusstseins mit Reizen und fiktiven Möglichkeiten überfüllt wird, erschwert es ihm seinen Platz in der Welt zu finden. Wessen Blick vor lauter vorgestellten Möglichkeiten schwimmt, dem schwinden die Konturen der Welt. Ein hypertrophes Möglichkeitsbewusstsein, permanentes Offenhalten der Möglichkeiten verstellt sich den Weg ins wirkliche Leben.

Der Autonomieanspruch des modernen Menschen ist dem aufklärerischen Ideal der Emanzipation eingeschrieben. Die Verselbstständigung dieses Anspruchs zieht pathologische Effekte nach sich. Aus subjektivitätstheoretischer Perspektive untersucht Kierkegaard das vor allem in *Entweder/Oder* und *der Krankheit zum Tode*. Sein christlicher Existentialismus setzt dabei zugleich die Grenze dieser Betrachtungen: Weil Natur mit dem Generalverdacht der Sünde behaftet ist, kommen Entfremdungserscheinungen des modernen Autonomieanspruchs nicht in den Blick. Dafür aber die Verantwortung, die dem Autonomieanspruch einwohnt. Insofern sich das Subjekt für sein Leben verantwortlich weiß, schreibt es das Scheitern seines Handelns sich selbst zu. Insofern es Herr seiner Lage zu sein beansprucht, muss es die negativen Konsequenzen seines Handelns selbst tragen. Soweit der Verantwortungsbereich seines Handelns reicht, ist sein Unglück ein selbstgeschaffenes. Diese Existenzmöglichkeit spiegelt sich der Dichter A von *Entweder/Oder I* im Abschnitt *Der Widerschein des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen* vor. Die Moderne besitzt kein tragisches Bewusstsein mehr, denn das Scheitern kommt nicht aus dem Zusammenprall gleichberechtigter sittlicher Mächte, dem Walten der dunklen ἀνάγκη oder den unabsehbar schrecklichen, unverhältnismäßig schweren Folgen eines unbedachten Handelns. Der Schauer und die Klage über die Notwendigkeit des Schicksals wird in der Moderne abgelöst vom Schmerz, dem Leiden des Individuums, ganz allein die Schuld des Unglücks zu tragen. Schwermut ist der Preis für Souveränität. Wie das Individuum selbst Schicksal sein will, ist das Scheitern ganz das Seinige – und nicht das Walten der Μοῖρα. Dem Souveränitätsideal nicht gerecht werden zu können, die Erfahrung über Glück nicht nach Gutdünken verfügen zu können, macht nach Kierkegaard die Schwermut seines Zeitalters aus. Zur Signatur der Moderne gehört das heimliche Gefühl, hinter sich selbst zurückzubleiben. Der Verlust an tragischer Kultur bedeutet ein Steigen der Verzweiflung: „Eine Eigentümlichkeit hat unsere Zeit allerdings vor jener in Griechenland voraus, die nämlich, daß unsere Zeit schwermütiger ist und daher tief verzweifelt. Unsere Zeit ist z.B. schwermütig genug, um zu wissen, es gebe da etwas, was Verantwortlichkeit heiße, und dies

habe etwas zu bedeuten.“⁵²⁹ Im Hinblick auf den zeitgenössischen Individualismus hat Alain Ehrenberg der Einsicht von der Schwermut als Begleitphänomen der Verantwortung auf beunruhigende Weise Aktualität verliehen. Zumal im Hinblick auf die Zunahme von Depressionen, Alkohol- und Drogenmissbrauch, dem wachsenden Absatz von Antidepressiva.⁵³⁰ Gestützt auf psychopathologische Untersuchungen der Gegenwart und einen wissenschaftsgeschichtlichen Diskurs psychologischer Begriffsbildung stellt Ehrenberg die These von der Depression als „*Krankheit der Verantwortlichkeit*“ auf.⁵³¹ Depression und Sucht sind Reaktionsformen auf eine gesellschaftliche Norm, in der jeder Unternehmer seiner selbst sein soll und doch schmerzlich dahinter zurückbleibt. Das eine ist Müdigkeit, ein souveränes Subjekt zu sein, das andere Bestreben, sich mithilfe von Drogen zu manipulieren und zu steigern. Depression und Sucht erweisen sich somit für Ehrenberg als zwei Facetten derselben Krankheit: des Leidens an der Unzulänglichkeit des Selbst. Die innere Leere der Depression und ihr erschöpfungsbedingter Rückgang an Selbstkontrolle sind der Zustand, in dem die Sucht Zugriff auf den Menschen hat.⁵³² Die Last der Souveränität wiegt schwer. Umso mehr, wenn sie innere Konflikte erzeugt, die das Individuum mithilfe von Drogen vermeiden will – und schließlich durch Abhängigkeit noch weiter in Rückstand zu sich selbst gerät. Der Funktionszwang wird zunehmend durch die neue Organisation der Arbeit an das Subjekt herangetragen: Entrepreneurship ist das Leitbild der neuen Ökonomie, nicht der konforme Angestellte. Doch das immer Leistenwollen und immer Funktionierenmüssen gelänge nur dann, wenn der Mensch vollständig über sich verfügen könnte – und absoluter Souverän seiner selbst wäre. Das scheint nach Ehrenberg das moderne Subjekt im 20. Jahrhundert zu glauben. In der Depression erfährt es das Scheitern dieser Selbstkonzeption, es fällt hinter seinen Selbstanspruch zurück, es ist der Anstrengung müde, sich immerfort zu produzieren anstatt zu sein. So ist die Depression die „*unerbittliche Kehrseite des Menschen, der sein eigener Herr ist*“.⁵³³ Kierkegaard hat hier genauer über den Begriff der Subjektivität reflektiert als Ehrenberg, der an diesem Punkt die Binnenperspektive des modernen Subjekts übernimmt. Für-sich ist das moderne Subjekt sein eigener Herr, aber an sich oder in Wahrheit ist es dies nicht. Es will sein eigener Herr sein und Depression ist die Erfahrung, dass es nicht so über sich herrscht,

⁵²⁹ E/O I, S. 152.

⁵³⁰ Vgl. hierzu Alain Ehrenberg, op.cit., S. 165, 169, 183, 216ff.

⁵³¹ Ebd. S. 4. Damit steht Ehrenberg wie z.B. Koyré, Bachelard oder Canguilhem in einer französischen Traditionslinie, in der Wissenschaftsgeschichte philosophische Impulse vermittelt. Siehe hierzu Michel Foucault: *Georges Canguilhem: Philosoph des Irrtums*. In: Rainer Maria Kiesow/Hennig Schmidgen: *Das Irrsial hilft*. Berlin 2004, S. 107ff.

⁵³² Vgl. Alain Ehrenberg, op. cit., S. 152f., 264f.

⁵³³ Ebd. S.262.

wie es das soll oder gerne hätte –: das Gefühl der Unzulänglichkeit. Dass sich das Subjekt nicht zum Souverän seiner selbst verabsolutieren kann, dafür steht seine soziale Eingebundenheit und seine natürliche Vorfindlichkeit ein – nicht Isolation, sondern Verflochtenheit in einem umfassenden Gesamtzusammenhang. In der Krisis der Depression will das Subjekt sein eigener Herr sein: Wäre es das wirklich, gäbe es gar keine Verzweiflung. Könnte man ganz aus eigener Kraft, der sein, der man sein will, könnte man ja niemals hinter sich zurückbleiben. Außer, man wollte das, aber dann wäre man ja auch der, der man sein will. Die Erfahrung des Verzweifelt-man-selbst-sein-Wollens, deren Facetten Kierkegaard beschrieben hat, kommt eben nur zustande, dass man sich nicht gottähnlich selbst aus dem Nichts erzeugen kann. Es gibt keine absolute Selbstsetzung. Im romantischen Individualismus ist dieser Irrtum aus Fichtes *Wissenschaftslehre* schon einmal in die Praxis eingewandert. Zur Verzweiflung gehört nach Kierkegaard die Unklarheit über sich selbst. In der *Krankheit zum Tode* zeigt er die Dialektik der Verzweiflung: Verzweifelt-man-selbst-sein-wollen heißt zugleich Verzweifelt-nicht-man-selbst-sein-wollen. Und zwar nicht der, der man *ist*.⁵³⁴

Angst ist nach Kierkegaard eine Form der Verzweiflung.⁵³⁵ Sie ist die Schattenseite des Möglichkeitsbewusstseins, ein Versinken in der Möglichkeit und so eine Verzweiflung der Möglichkeit. Angst konfrontiert das Individuum mit seinem unbestimmten Seinkönnen. Starren Selbstkonstruktionen erscheint sie als Störung, ist das, was Zweifel an der Souveränität des Selbst weckt. Die Verzweiflung der Möglichkeit ist eine Angst vor Existenzmöglichkeiten, in denen das Individuum zu scheitern droht, weil es sich hier nicht mehr auf seine Kräfte verlassen kann. Ein hypothetisches Subjekt, dem alles möglich erscheint, ist der Erfahrung der Angst umso mehr ausgesetzt. So ist Angst ein Begleitphänomen des modernen Subjekts, zumal in einer komplexer werdenden, unübersichtlichen Welt. Je mehr Kontingenzen, Anforderungen und Funktionserwartungen an das Individuum zunehmen, desto schwieriger ist es, stets Herr der Lage zu sein. Ohnmächtig einer Situation ausgesetzt sein, der die eigenen Fähigkeiten nicht mehr gewachsen sind, erzeugt das Lähmungsgefühl der Angst. Steigert sich diese Erstarrung bis zur Hoffnungslosigkeit und Antriebshemmung, dem aussichtslosen Hinter-sich-Zurückbleiben, gehört Angst zum Syndrom der Verzweiflung. Die Psychopathologie sieht darum gegenwärtig in der Angst eine Seite von Depressionen.⁵³⁶ Der schleichende Übergang von Angst in Depression geschieht nach Ehrenberg, wenn die Angst vor den unbestimmten Möglichkeiten seiner selbst einhergeht mit der Müdigkeit, stets ein

⁵³⁴ KzT, S. 16.

⁵³⁵ Vgl. KzT, S. 18, 21.

⁵³⁶ Vgl. Alain Ehrenberg, op. cit., S. 21., 170ff.

funktionierendes Selbst zu sein.⁵³⁷ Mit der Kontingenz des modernen Lebens steigen die Unsicherheiten. Darin gehen Furcht und Angst ineinander über. Die Furcht vor dem Verlust wird zur Angst, den Verlust nicht ertragen zu können – und so nicht leben zu können. Furcht vor etwas schließt sich mit Angst zusammen. Der Konnex von Furcht und Angst in einer Welt, die immer auch anders sein könnte, legt sich nach Ehrenberg als Schleier über das glanzvolle Versprechen des *pursuit of happiness*: „Jeder muss sich beständig an eine Welt anpassen, die eben ihre Beständigkeit verliert, an eine instabile, provisorische Welt mit hin und her verlaufenden Strömungen und Bahnen. [...] Diese Veränderung war lange Zeit gewollt, denn sie wurde im Horizont des Fortschritts gesehen, der sich unendlich fortsetzen sollte, und einer sozialen Absicherung, die nur besser werden konnte. Heute betrachtet man sie eher mit gemischten Gefühlen, denn die Befürchtung zu scheitern und die Angst, damit nicht zurechtzukommen obsiegen über die Hoffnung auf sozialen Aufstieg.“⁵³⁸ Kierkegaard hat eine Existenzmöglichkeit beschrieben, worin der Einzelne souverän sein will. Dessen Selbstkonstruktion duldet keine anderen Grenzen als diejenigen, die er sich selbst setzt. Er erscheint sich selbst als offene Form. Sein Leben ist ihm ein Projekt von unbestimmten Möglichkeiten, in denen er sich selbst kreierte. So wird Subjektivität zur hypothetischen Subjektivität. Das geschieht bei Kierkegaard allerdings in einem Horizont, der noch vom bürgerlichen Verhaltenskodex geprägt ist. Das 20. Jahrhundert radikalisiert das hypothetische Subjekt. Es sprengt den bürgerlichen Verhaltenskodex und die konformistische Angestelltenkultur. Aus dem hypothetischen Subjekt wird Wirklichkeit –: die Möglichkeit des Einzelnen wird die Wirklichkeit der Vielen. Kierkegaard beschreibt mit dem hypothetischen Subjekt kein Massenphänomen seiner Zeit, denn Masse ist seinem Urteil nach die Menge derjenigen, die nicht sie selbst sein wollen, sondern lieber wie die Anderen. In einer Zeit, unter deren gesellschaftlichen Bedingungen den Menschen das Leben immer mehr zur Hypothese gerät, behält seine Kritik des hypothetischen Subjekts Aktualität. An der Möglichkeit kann man verzweifeln. In der Möglichkeit kann man sich verlaufen – und zu erschöpft sein, einen Rückweg zu suchen. Um sich nicht unnötig diesen Gefahren auszusetzen, bedarf es des Grenzbewusstseins der Möglichkeit.

⁵³⁷ Ebd. S. 53.

⁵³⁸ Ebd. S. 222.

b) Rationalitätskritik

Hegel und Kierkegaard sind Zeitzeugen des Rationalisierungsprozesses der Moderne, der bis heute seine Dynamik entfaltet. Die Kritik an den Pathologien des Reflexionszeitalters ist ein Hauptthema des jungen Hegels. Wenn sich Hegel auch von seinen frühen Versöhnungskonzepten löst, der schönen Religion, Liebe, dem Alleben, so bleibt er doch der Idee treu, die zersetzende Kraft des Verstandes zu überwinden: mit einem Totalitätskonzept von Vernunft. Er sieht nach seiner Jugendphase keine Alternativen, hinter den Stand der Reflexion zurückzugehen – und versucht eine Überwindung der Reflexion durch Reflexion: die Geburtstunde einer Metaphysik der Logik. Wie Hegel bemüht sich Kierkegaard, die Signatur seiner Gegenwart zu begreifen. Er folgt seinem Erz widersacher darin, die Gegenwart als Reflexionszeitalter zu deuten. Verstreute Bemerkungen dazu finden sich in einigen seiner Schriften, namentlich gibt es in *Eine literarische Anzeige* einen Passus, der den Titel „Die Gegenwart“ trägt. Darin skizziert Kierkegaard Grundzüge seiner Zeit: „Die Gegenwart ist wesentlich verständig, reflektierend, leidenschaftslos, flüchtig in Begeisterung aufflammend und gewitzt in Indolenz ausruhend.“⁵³⁹ Ganz hegelisch redet Kierkegaard vom Sieg der Abstraktion im Reflexionszeitalter, doch sieht er in der abstrakten Reflexion weniger das Trennende und Verarmende, sondern kritisiert ihren Zug zur Nivellierung. Gegen Hegel gerichtet ist der Vorwurf, dass der Einzelne in die Gattungsidee aufgelöst – und zum allgemeinen Menschen verflüchtigt wird. Rationalität als gesellschaftlicher Vorgang bedeutet für Kierkegaard die Subsumption des Einzelnen unter organisatorische Einheiten, die ihm negativ gegenüberstehen und so für Selbstseinkönnen keinen Raum lassen. Für das nivellierende Denken in organisatorischer Identitätslogik ist der Einzelne nur eine Zahl oder ein Gattungsexemplar. Das Individuum wird einer abstrakten Idee oder quantifizierenden Betrachtungen unterworfen. Die Durchrationalisierung ebnet das Vielfältige ein, eines gleicht dem anderen darin, dass es in einem abstrakt-ideellen Gehalt aufgehen soll.⁵⁴⁰ Lebendige Konkretion wird zum vorgestellten Schema, Vorstellung zur Verstellung der Existenz. Das berührt das Hamlet-Problem. Es zeigt, wie Vorstellung zur Verstellung des Handelns wird. Grüblerische Überreflektiert führt zu Unentschlossenheit, denn unaufhörliches Nachdenken hemmt die Spontaneität der Entscheidung. Wie Hamlets gespielter Wahnsinn vorführt, ist vorstellendes Denken noch in einem anderen Sinn Verstellung: Insofern sich Vorstellung von der Wirklichkeit trennt, gestattet sie, in andere Rollen zu schlüpfen – und so wie Hamlet

⁵³⁹ LA, S. 72.

⁵⁴⁰ Ebd. S. 89ff.

andere über sich selbst zu täuschen. Wer Vorstellung und Wirklichkeit seiner selbst miteinander verwechselt, kann nicht nur andere täuschen, sondern auch sich selbst. Wenn der Abstraktionsmechanismus und die Einbildungskraft des vorstellenden Denkens nicht durchschaut wird, liegt in ihm also die Gefahr, die Quelle von Selbsttäuschung zu sein. Die Verblendung von verdinglichender Abstraktion ist dann im Zuge der Rationalitätskritik des 20. Jahrhunderts beleuchtet worden, so prangert etwa Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung* die Tilgung des Individuellen unter stereotypen Denkschemata an und beklagt die Naturentfremdung einer versachlichenden Rationalität.

Kierkegaard geht es um die Handlungs- und Entscheidungsarmut der reflexiven Lebenseinstellung. Auch er verweist auf das Hamlet-Problem.⁵⁴¹ Die Gegenwart ist für ihn gezeichnet durch einen Verlust an ursprünglichem Erleben, weil sie unter der Erschöpfung eines Übermaßes an Reflexion leidet. Statt zu handeln, verzehrt das Subjekt seine Kräfte in der Unruhe einer aus sich unabschließbaren Reflexion. Zudem ist die Reflexion mit Vorstellungen überladen, an denen sie sich abzarbeiten hat. Zur Schwermütigkeit des hypothetischen Subjekts kommt die Erschöpfung der Überreflektiertheit.

Reflexion unterbricht die Unmittelbarkeit. Unterbricht sie nicht sich selbst durch die hinzukommende Dynamik des Entschlusses, wird die Unterbrechung des unmittelbaren Handelns auf Dauer gestellt. Kierkegaard nennt darum die Reflexion den „Würgeengel der Unmittelbarkeit“.⁵⁴² Reflexion verzögert das situative Agieren des Handelns. Positiv wirkt sie so blinden Trieben und Affekten entgegen, negativ vermag sie die für die Handlungsdynamik nötigen Antriebe und Affekte zu unterdrücken. In der Spannung zwischen Reflexion und der Augenblicklichkeit des Entschlusses bewegt sich das Handeln. Doch zeigt das Hamlet-Problem, dass der Reflexion ein selbstzerstörerisches Potential innewohnt, das als ein Grund für das Scheitern von Subjektivität auftreten kann. Kierkegaard sieht in der Reflexion eine Entfremdung vom Pathos des Handelns. Anders Nietzsche, demzufolge der Mensch als *res cogitans* sich der Natur entfremdet hat: „wir sind ohne Bildung, noch mehr, wir sind zum Leben, zum richtigen und einfachen Sehen und Hören, zum glücklichen Ergreifen des Nächsten und Natürlichen verdorben [...] Zerbröckelt und auseinandergefallen, im Ganzen in ein Inneres und Aeusseres halb mechanisch zerlegt, mit Begriffen wie mit Drachenzähnen übersät, Begriffs-Drachen erzeugend, dazu an der Krankheit der Worte leidend und ohne Vertrauen zu jeder eigenen Empfindung, die noch nicht mit Worten abgestempelt ist [...] meine ursprüngliche Empfindung verbürgt mir nur, dass ich ein denkendes, nicht dass ich ein leben-

⁵⁴¹ UN I, S. 109.

⁵⁴² Sta, S. 165.

diges Wesen, dass ich kein animal, sondern höchstens ein cogital bin“.⁵⁴³ Dem Verstandesmenschen geht also die Instinktivität des Handelns verloren. Für Kierkegaard spielt die Kategorie der Natur als Anderes der Reflexion keine Rolle. Kierkegaards spiritueller Naturfeindschaft ist sie als dämonisches Gebiet verdächtig, ein Gewimmel niederer kreatürlicher Regungen und eine Brutstätte trunkener Ausschweifungen. Im Spannungsverhältnis von Reflexion und augenblickshafte Entschlüsse wäre ihm natürliche Instinkthaftigkeit kein Korrektiv für ein Übermaß an Reflexion. Kierkegaard zufolge wird die Reflexion durch einen Sprung zum Stillstand gebracht. Die Unbedingtheit der Entscheidung schießt bei Kierkegaard in der Metapher des Sprungs zusammen. Sie demonstriert das Wagnis und die Ungewissheit der Entscheidung. Zur Entscheidung kommt es nach Kierkegaard aber nicht durch einen Instinkt, der die Reflexion aussetzt, vielmehr folgt die unbedingte Entscheidung, der Sprung in den Glauben, durch den Zusammenbruch der Reflexion. So strandet Kierkegaard zufolge das Denken angesichts der Offenbarung im Paradox, dass die Ewigkeit in einem endlichen Menschen inkarniert ist. An diesem Paradox kann es Ärgernis nehmend auf sich beharren oder kraft des Absurden in den Glauben springen. Der Glaube steht die objektive Ungewissheit durch die innerliche Leidenschaft des Festhaltens aus. Der Sprung in die Unbedingtheit des Glaubens ist zugleich der Augenblick, in dem fortan die Reflexion durch einen negativen Entschluss ferngehalten werden muss. Die Spannung zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit kippt also auf die Seite der Unmittelbarkeit des Glaubens. Im Reflexionszeitalter ist sie aber eine vermittelte Unmittelbarkeit: Sie geht durch die Reflexion hindurch, ist als reflektierte Unmittelbarkeit eine *Setzung*. Derart ist die Unmittelbarkeit des Glaubens eine gebrochene, denn sie bleibt auf die Reflexion als ihr Anderes bezogen, ein Anderes, das sie beständig fernhalten muss. Wie schwer das sein mag, davon kündigen die Zweifel, denen der Glaube ausgesetzt ist. Kierkegaard versucht nicht wie Hegel mit der Reflexion über die Reflexion hinauszugehen, so Reflexion mit sich selbst zu versöhnen, vielmehr bricht das religiöse Bewusstsein nach Kierkegaard durch einen Willkürakt die Reflexion ab. Darum vermag der Glaube sich nicht mit der Reflexion vermitteln, steht ihr unversöhnlich gegenüber und muss sich vor ihr als einem Feind hüten.

Im Stand des Glaubens wirkt weltliche Verständigkeit lächerlich. Von hier aus erklärt sich Kierkegaards unaufhörliche Polemik gegen das Sichberuhigen beim Wahrscheinlichen, Alltäglichen, Konventionellen. Kierkegaard ist ganz sicher kein Philosoph des common sense. Lebensklugheit fertigt er höhnisch ab: „Wenn dann die Unmittelbarkeit im existierenden

⁵⁴³ Friedrich Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA 1, S. 328f.

Individuum einen Schaden, einen kleinen Knacks bekommen hat: dann muß man auf Auswege verfallen, da die Szene ja nicht im Phantasiemedium liegt. Da erscheint nun die ganze Schar der Erfahrenen und Verständigen, der Flickschneider und Kesselflicker, die mit Hilfe der Wahrscheinlichkeit und mit Trostgründen die Trümmerstücke zusammennieten oder die Lumpen zusammenhalten. Das Leben geht dahin: man sucht Rat bei den klugen Männern geistlichen und weltlichen Standes, und das Ganze wird Pfuscherei: man lässt das Poetische fahren und ergreift nicht das Religiöse.“⁵⁴⁴ Wenn sich der Einzelne mittels Lebenserfahrung im Unglück behelfen will, so wird das für Kierkegaard zur Stümperei. Damit unterstellt er die Insuffizienz von Lebensklugheit. Lebensklugheit, die sich im Unglück zu behelfen weiß, erscheint aber nur dann als unzulänglich, wenn man sie an einem Maßstab misst, dem sie niemals genügen kann: der religiösen Heilsgewissheit. Kierkegaard affiziert die Verzweiflung am Weltlichen als Krise für das Religiöse. Darum verwirft er innerweltliche Überwindungsversuche des Unglücks: das Duldenkönnen des Unvermeidlichen; den Mut, das Beste daraus zu machen; das Wissen, dass ein Unglück auch zu etwas nütze sein kann – und dass man daraus lernen kann; den Halt im Anderen. Vor allem unterschätzt er Lebensklugheit als Fehlervermeidungswissen und die Bildung des Individuums in der Erfahrungsgeschichte von Subjektivität. So ist Lebensklugheit ein konkretes Entscheidungsverfahren, indem man sich den Rat des Anderen einholt, um Selbsttäuschungen wie der Verkürzung der eigenen Perspektive zu entgehen. Lebensklugheit sucht das Gespräch. Und sie ist ein Ensemble von Fehlervermeidungsstrategien, denn Fehlerquellen gibt es im Existenzvollzug zuhauf: Maßlosigkeit, Unaufmerksamkeit, Ablenkung, Leichtsinn, Unbeherrschtheit, Rücksichtslosigkeit, Ungeschicklichkeit, Missverständnisse, Gedankenlosigkeit, Kurzsichtigkeit und mangelnde Vorstellungskraft. Das Vermeiden solcher und anderer Irrtümer bietet keine Gewähr für das Glück. Darin mag Kierkegaard recht haben. Aber er tut der einfachen Erfahrung grobes Unrecht, dass man lernen kann zu leben – aus Erfahrung. Aus menschlichen Grunderfahrungen kann ein lebenspraktisches Orientierungswissen entstehen, das sich jeder Mensch von neuem aneignen muss. Soviel ist jedenfalls wahr an der *Phänomenologie*.

Kierkegaard Polemik gegen rationale Lebensführung hat ihr wahres Moment. So greift er Hegels Forderung nach dem Objektivwerden des Subjekts an. Das objektive Wissen ist gleichgültig. Durch Spekulation in der Objektivität aufzugehen, hieße, sich selbst zu verleugnen – sich selbst als ursprüngliches Entscheidenkönnen.⁵⁴⁵ Freilich wird Kierkegaard Hegel hier nicht gerecht, denn Hegel versucht ja laut der Vorrede zur *Phänomenologie* das

⁵⁴⁴ UN II, S. 151.

⁵⁴⁵ UN I, S. 29, 52.

Absolute als Substanz und Subjekt zugleich zu denken. Das ist ja bekanntlich Hegels Wendung gegen Spinoza. Das Problem, dass Subjektivität in der Objektivität untergehen kann, freilich bleibt, zumal wenn man unter Objektivität, was Kierkegaard nicht tut, gesellschaftliche Objektivität versteht: den Druck gesellschaftlicher Sach- und Systemzwänge. Im Objektivwerden des Subjekts liegt zudem die Gefahr der Selbstinstrumentalisierung. Wie Zweckmäßigkeitserwägungen und Wahrscheinlichkeitserwägungen in einen Bereich subjektiver Unmittelbarkeit einschneiden können, der für das Lebensgefühl elementar ist, demonstriert Kierkegaard an der Liebe. Sie widerfährt dem Subjekt, ist nichts, was es in sich selbst erzeugen könnte. Liebe ereignet sich. Doch das subjektive Gefühl der Liebe wird erst durch die Wahl der Subjektivität entrissen. Die Entscheidung versucht der Liebe Wirklichkeit und Kontinuität zu verleihen; in ihr wird der Ernst des Gefühls manifest. Allein bleibt solch eine Entscheidung immer ein Wagnis, denn sie ändert nichts an der Unverfügbarkeit der Liebe. So ist die Liebe aller berechnenden Abgeklärtheit entzogen, geht nicht in Konventionen und Alltagswissen auf. Schon gar nicht in abstrakten Schemata und Präferenztypen. Dass Liebe aber nichts Absolutes, sondern in ihrer Instabilität und Kontingenz dem Scheitern ausgesetzt ist, hat Hegel in der Ästhetik dargetan. Um nicht in blinder Liebestrunkenheit zu versinken, bedarf es als Gegengewicht der Besonnenheit. Denn wo die Liebe alles leisten soll, bricht sie zusammen. Sie bedarf der Verankerung im Leben und in der Mitwelt. Manchmal eines Fundaments freundschaftlicher Vertrautheit. Gelebte Liebe hat viele Formen. Doch gibt es kein Liebeskalkül. Liebe bleibt ein Wagnis. Sie wird erstickt in abschätzender Gescheitheit, von der es nicht weit ist zur Abschätzigkeit. Das ist das wahre Moment an Kierkegaards Rationalitätskritik. Rationale Abgeklärtheit täuscht sich darüber hinweg, dass Liebe aus Hoffnung und Mut lebt. Sie ist nicht aus vergangenen Erfahrungen oder konstruierten Modellen heraus prognostizierbar. In manchen Konstellationen mögen in einem gewissem Maße Konflikte mit der Wirklichkeit absehbar sein, aber das Gefühl selbst lässt sich weder prognostizieren noch berechnen. Wer mit der Liebe wirtschaftet oder Machtspiele damit treibt, übt schon Verrat an der Liebe. Ihm gebricht es an der Hingabe, die für Liebe als gegenseitiges Wiederfinden im Anderen grundlegend ist. Nur indem man sich hingibt, kann man sich wirklich im Anderen wiederfinden. Sonst bleibt man bei sich selbst.

Kierkegaard hat schon früh die Verzweiflung des Möglichkeitsbewusstseins und des hypothetischen Subjekts in der Moderne beschrieben. Doch bleibt er selbst Philosoph der Möglichkeit. Nur verlagert er den Möglichkeitssinn vom innerweltlichen souveränen Subjekt auf die Transzendenz. Die Möglichkeit liegt nicht in den Händen des Subjekts, sondern in denen

Gottes. Davon handelt etwa seine Rede *Das Erbauliche, welches in dem Gedanken liegt, daß wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben* oder der Passus aus der *Krankheit zum Tode*, worin es vom Glaubenden heißt: „Er stellt es ganz Gott anheim, wie ihm geholfen werden solle, aber er glaubt, dass alles möglich ist bei Gott.“⁵⁴⁶ Die Transzendenz des Möglichen ist im diesseitigen Leben an der Liebe erfahrbar. Es ist die Hoffnung, die beim Liebenden verbleibt. Sie widersagt der Resignation des Abgeklärtseins, für das sich nichts ändert. Adorno spitzt diesen Gedanken in seinem Essay *Kierkegaards Lehre von der Liebe* zu: „Der Menschenkenner jedoch, der weiß, wie es immer schon gewesen ist und wie es immer sein muß, hat eine geheime Affinität zum Bösen – das ist eine jener mächtigen Einsichten Kierkegaards“.⁵⁴⁷ Gegen eine rationale Zukunftsbewältigung, die aus dem, was ist, auf das schließt, was kommen wird, macht Kierkegaard die Ungewissheit des Künftigen geltend. Die Unbestimmtheit der Zukunft kann die Ziele des rationalen Subjekts zunichte machen. Rationale Lebensbewältigung tilgt das Risiko nicht, auch wenn Lebenserfahrung es verringern kann. Abgeklärtheit, deren Karikatur Neunmalklugheit ist, treibt Lebenserfahrung bis ins falsche Extrem, verabsolutiert partikuläre Erfahrungen. Sie hält daran fest, dass nichts sich ändert – und kann die Risiken des Lebens doch nicht ausräumen. Kierkegaard setzt dagegen die Hoffnung wider alle Hoffnung in der Verzweiflung: das Wagnis des Glaubens. So tauscht er eine riskante Subjektivität gegen die andere ein.

c) *Massengesellschaft*

Kierkegaards Verzweiflungsanalyse besitzt gesellschaftskritische Implikationen. Er bildet einen entwickelten Begriff des Selbst, demzufolge die verschwommenen Vorstellungen vom Selbst in der Doxa defizient sind: Massenkultur untergräbt die Spontaneität des einzelnen Subjekts. Sie verhält es zur Anpassung an organisatorische Erfordernisse und zu ökonomischer Erwünschtheit. Ihre Kulissen des Glücks, denen der Einzelne nacheifert, lassen ihn über sich selbst im Unklaren. Ein funktionierendes Subjekt ist gefragt, aber kein Selbst. Wie das Selbst aber hinter dem Funktionsanspruch zurückbleibt, tritt seine verborgene Verzweiflung zutage – als Depression. Unklarheit über sich selbst und Assimilation an die Schemata der Massengesellschaft sind nach Kierkegaard Gestalten der Verzweiflung als Massenphänomen. Kierkegaards Totalisierung der Verzweiflung bleibt negative Spekulation und

⁵⁴⁶ KzT, S. 36.

⁵⁴⁷ Theodor W. Adorno: *Kierkegaards Lehre von der Liebe*. In: Ders.: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M. 1962, S. 232.

fraglich. Die Frage nach Nischen des Glücks stellt sich ihm nicht. Doch psychopathologische Untersuchungen zur Depression geben Anhaltspunkte zur empirischen Reichweite von Verzweiflung.

Massengesellschaft heißt: Nebeneinander statt Miteinander. Sie entfaltet sich in der Dialektik von Masse und Vereinzelung. Die Menge ist bloß formal organisiert. Die Einzelnen sind wie Partikel, die im Raum herumschwirren, fragile Haufen bilden, deren Verbindung lose ist. Manchmal müssen die Partikel kollidieren, um überhaupt noch Kontakt zu spüren. Für das moderne Paradox, in der Masse allein zu sein, findet Musil im *Mann ohne Eigenschaften* ein adäquates Bild: „Von einem Dach zum anderen würde ein Adler nur wenige Flügelschläge gebraucht haben; aber der modernen Seele, die Ozeane und Kontinente spielend überbrückt, ist nichts so unmöglich, wie die Verbindung zu den Seelen zu finden, die um die nächste Ecke wohnen.“⁵⁴⁸ Die Anonymität der Masse gehört zu den Erfahrungen der Moderne. Sie trägt sich in der Freisetzung des Einzelnen aus Gruppenbindungen und lebensweltlicher Identität zu. Die Vereinzelung erzeugt wiederum einen Orientierungsverlust, mit dem die Anfälligkeit zur Anpassung an das abstrakte Ganze einhergeht. Der Einzelne bezieht sich nicht mehr auf den Anderen, sondern auf das abstrakte Ganze. Das hat Kierkegaard gesehen: Massengesellschaft ist bloß die additive Einheit der Menge, deren innerer Zusammenhalt fehlt. Hierin ähnelt Kierkegaard seinem Antipoden Hegel.⁵⁴⁹ Auch sein Zeitgenosse Tocqueville beschreibt die Dialektik von Masse und Vereinzelung: „Wie man zugeben muß, erregt indessen die Gleichheit, die viel Gutes in die Welt bringt, in den Menschen sehr gefährliche Triebe, was später zu zeigen sein wird; sie fördert ihre Vereinzelung, und jeder ist bestrebt, sich nur um sich selber zu kümmern.“⁵⁵⁰ So unerlässlich das Gleichheitsprinzip zum Demokratisierungsprozess der Moderne gehört, als Selbstbestimmung mündiger Bürger, so droht diese Errungenschaft in der Massengesellschaft in Selbst-Entmündigung umzuschlagen: „Je gleicher und ähnlicher die Bürger einander werden, desto geringer wird die Neigung eines jeden, blind einem bestimmten Menschen oder einer bestimmten Klasse zu glauben. Die Neigung, der Masse zu glauben, wächst, und am Ende ist es die öffentliche Meinung, die die Menschen führt.“⁵⁵¹ Tocqueville sieht die Öffentlichkeit als eine Art moderner Prophetie an, die als Organon der Mehrheit und der Mode einen unabsehbaren Einfluss auf den Einzelnen ausübt. Der Bürger hat mehr Vertrauen in die Mehrheit als in den Einzelnen. Zur Sicherung

⁵⁴⁸ Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg 162002, S. 220.

⁵⁴⁹ Ein Volk ohne die Bestimmung eines „in sich geformten Ganzen“ ist nach Hegel die „formlose Masse“. GdR, § 279, S. 447.

⁵⁵⁰ Alexis de Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart 1985, S. 228.

⁵⁵¹ Ebd. S. 222.

demokratischer Gleichheit vor der Tyrannei der Mehrheit empfiehlt Tocquville bekanntlich den Föderalismus und verfassungsstaatliche Institutionen. Kierkegaard betrachtet die Manipulierbarkeit der Massen nicht als Gefahr für demokratische Gesellschaftsstrukturen, für die er ohnehin wenig Sinn besitzt, sondern für den Einzelnen. Insofern der Einzelne den schimärischen Geist der Allgemeinheit imitiert, verkürzt er sein ursprüngliches Seinkönnen. Er umgeht das Wagnis der Individualität, das im Entscheidenkönnen besteht. Lieber hält er sich an die Leitbilder und standardisierten Lebensstile der Öffentlichkeit.⁵⁵² Kierkegaard nennt diese Bewusstseinsgestalt, die aus Angst, Bequemlichkeit oder Boniertheit vor der unabschließbaren Offenheit der Existenz zurückweicht, die Verzweiflung des abgeschliffenen Menschen: „Indem er die vielen Menschen um sich her sieht, indem er emsig zu tun hat mit allerlei weltlichen Angelegenheiten, indem er sich darauf verstehen lernt, wie es in der Welt zugeht, vergißt ein solcher Mensch da sich selbst, wie er (im Sinne des Göttlichen) heißt, getraut sich nicht an sich selber zu glauben, findet es allzu gewagt er selbst zu sein, und weit leichter und sicherer so zu sein wie die anderen, eine Nachäffung zu werden, eine Ziffer zu werden, mit in der Menge.“⁵⁵³ Das Wagnis des Lebens bleibt. Es ist die ursprüngliche Entscheidung, der zu werden, der man ist – die Übernahme des konkreten Seinkönnens in der Welt. Nichts wagen zu wollen, heißt aber nach Kierkegaard, nicht man selbst sein wollen. Dann verliert man ganz unbemerkt sich selbst, viel leichter, als wenn man auf verschlungenen Pfaden der eigenen Stimme folgt. Dort kann man vielleicht scheitern, aber doch aus dem Scheitern das Selbst herausretten. Das ist die Größe im Scheitern.

Das abstrakte Ganze der Öffentlichkeit bezeichnet Kierkegaard in *Eine literarische Anzeige* als Publikum. Es ist bei ihm der Ausdruck für die vereinzelte Masse: „Aus solchen Einern gebildet, aus den Einzelnen in den Augenblicken, da sie Nichts sind, ist Publikum ein ungeheuerliches Etwas, das abstrakte Öde und Leere, welches alle und niemand ist.“⁵⁵⁴ Publikum ist ein ebensolches amorphes Gebilde wie die Masse, ein Zusammenschluss ohne Verbindlichkeit, empfänglich für die Stimme der Meisten oder Lautesten. Doch gewährt die Meinung des Publikums nur einen trügerischen Halt. Wer für das, was er sagt oder tut, einstehen muss, kann sich nicht auf die öffentliche Meinung berufen – sie würde sich wie ein Phantom in Nichts auflösen. Wer sich über Gebühr bereichert und glaubt, nur das zu tun, was alle tun, mag womöglich erfahren, wie schnell sich die öffentliche Meinung gegen ihn kehrt.

⁵⁵² Siehe zum Problem der Außen-Lenkung David Riesman/Reuel Denney/Nathan Glazer: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*, Berlin 1956.

⁵⁵³ KzT, S. 30.

⁵⁵⁴ LA, S. 99.

Der Kommunikationsmodus der öffentlichen Meinung ist unpersönlich. Ihre Sprecher richten sich an die Vielen. Den Stimmen und Interessen der Mehrheit wird größeres Gewicht eingeräumt als denen der Minderheit. Die Adressaten sind nicht zur Stellungnahme gehalten, sie verbleiben nach Kierkegaard in Passivität. Die Öffentlichkeit fällt hinter dem Kommunikationsgedanken Kierkegaards ab, wo Kommunikation ein Schlüssel für das Selbstdurchsichtigwerden des Einzelnen ist. Dort muss er für das, was er sagt, einstehen, und wird aus passiver Gedankenlosigkeit und anonymer Distanz herausgerissen. Solche Kommunikation ist eine Seinsweise. Derjenige, der seinen Vorstellungsraum überlädt mit den Produkten des Medienzeitalters und den gängigen Schemata von funktionaler Rationalität, mag den Authentizitätsverlust der Moderne erfahren: „dadurch daß man alles Mögliche weiß und ist, in Widerspruch mit sich selber sein, d.h. gar nichts sein.“⁵⁵⁵ Er wäre der vollständig vermittelte Mensch, der sich nicht selbst gelebt hat. Kierkegaard ist nicht ganz so blind für den Stand der Gesellschaft, wie behauptet wurde.⁵⁵⁶ Die gesellschaftliche Bedingtheit des Einzelnen entgeht ihm nicht. Doch überspringt er sie zur Innerlichkeit des religiösen Bewusstseins.

2. Sartres Ontologisierung des unglücklichen Bewusstseins

Das Leiden an Verantwortlichkeit ist eine Krankheit unserer Zeit. Ihren Keim hat bereits Kierkegaard wahrgenommen, ihr massenhaftes Erscheinen demonstriert Ehrenberg. Eine Position absoluter Verantwortlichkeit des Subjekts ist diejenige Sartres. Ohne eine Alternative zur totalen Verantwortlichkeit des Subjekts zu sehen, zeigt Sartre doch auf, wie das Scheitern dieser Subjektivitätsform eingeschrieben ist. Das Subjekt nach Sartre scheitert es selbst zu sein, doch ist ebendieses Scheitern Grund dafür, dass es ist. Das Selbstbewusstsein konstituiert sich nach Sartre durch seine Negativität: Es kann über das Faktische hinausgehen. Es ist nicht darauf festgelegt, das zu sein, was es ist, sondern es kann Sein negieren. Das Überschreiten der Faktizität ist ein Akt der Nichtung, die das Selbstbewusstsein immer schon vollzogen hat – und vollzieht, eine Nichtung, die seine Struktur ausmacht. Als Fürsichsein ist es kein Ansichsein, sonst wäre es nicht es selbst. Als Ansichsein hätte es sich seines Fürsichseins begeben. Fürsichsein wiederum ist es gerade dadurch, dass es kein Ansichsein ist: „Doch das Für-sich *ist*. Es ist, wird man sagen, und sei es als Sein, das nicht das ist, was es ist, und das

⁵⁵⁵ Ebd. S. 103.

⁵⁵⁶ Z. B. Adornos Verdikt von der „objektlosen Innerlichkeit“ Kierkegaards. Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M. 1962, S. 90, 124, 135.

das ist, was es nicht ist.“⁵⁵⁷ Das Selbstbewusstsein geht nicht in seiner schieren Faktizität auf, ist also nicht das, was es ist, hat die Fähigkeit zu Negation des Faktischen. Darum entwirft es sich auf das Künftige, transzendiert das Faktische. Im Entwurf ist es das, was es nicht ist. Folglich ist das Selbstbewusstsein nicht festgelegt, auch in seiner Entwicklung nicht. Sein Wesen ist ihm nach Sartre nicht eingeboren. Am Anfang kommt die Existenz, dann die Essenz. Der Mensch muss sich also selber gestalten. Er hat die Wahl für sein Leben zu treffen. Und selbst wenn ihm das Leben in aussichtsloser Situation scheinbar keine Wahl lässt, so hat er nach Sartre immer noch die Wahl zu leben oder nicht. Der Suizid ist die radikalste Negation der ansichseienden Realität. Er ist die Ablehnung des Gegebenen in hoffnungsloser Lage, ein Akt der Freiheit, die sich in einer letzten Wendung gegen sich selbst richtet. Wie aber das negative Selbst erst noch vor der Aufgabe steht sich hervorzubringen, so ist es nicht in Übereinstimmung mit sich selbst. Zwar erkennt Sartre Positioniertheit und Intersubjektivität, namentlich den Blick des Anderen, als Faktoren der Konstituierung des Subjekts an, sodass es keine reine Selbstsetzung des Subjekts gibt, doch in der Faktizität stehend bestimmt sich das negative Selbst dazu, am Ansich kein Genügen zu finden.⁵⁵⁸ Ein Phänomen dafür ist die *mauvaise foi*. Unaufrichtigkeit ist das beständige Risiko eines Individuums, das sein eigener Entwurf ist. Wäre das Individuum schon als das gesetzt, was es ist, könnte es nicht versuchen etwas zu sein, was es nicht ist – und was es nur zu sein prätendiert. Unaufrichtigkeit ist nach Sartre eine depravierte Form des Selbstentwurfs. Dessen negative Struktur begründet die Möglichkeit von Unaufrichtigkeit: „Die Möglichkeitsbedingung der Unaufrichtigkeit ist, daß die menschliche Realität in ihrem unmittelbarsten Sein, in der Innenstruktur des präreflexiven Cogito das ist, was sie nicht ist, und nicht das ist, was sie ist.“⁵⁵⁹ Unaufrichtigkeit entwirft sich um das Sein herum. So derjenige, der beim Gewesenen stehen bleibt und spätere Veränderungen leugnet. Sie nimmt keine Stellung zu Sein. Aufrichtigkeit hingegen entwirft sich durch das Sein hindurch. Sie ist die „Übernahme des verdorbenen Seins“,⁵⁶⁰ dessen Realität zu sehen sie akzeptiert, um sie im Entwurf zu negieren. Ein anderes Phänomen für die Unzufriedenheit des Selbst mit sich ist die Begierde. Sie reißt das Selbst immer wieder aus der Ruhe heraus, in seinem Sein Genügen zu finden. Die Begierde ist die Existenz des Mangels. Das Subjekt verlangt nach etwas, das es nicht ist oder nicht hat. Das menschliche Sein erscheint dem negativen Selbstbewusstsein als unvollständig. Es hat einen Mangel an Sein. Um

⁵⁵⁷ Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*. Hamburg ¹³2007, S. 173.

⁵⁵⁸ Ebd. S. 183. Vgl. zu diesem Problem auch Hans-Martin Schönherr-Mann: *Sartre. Philosophie als Lebensform*. München 2005, S. 36ff.

⁵⁵⁹ Sartre, op. cit., S. 153.

⁵⁶⁰ Ebd. S. 159.

den Mangel als Mangel zu begreifen, muss sich das Selbstbewusstsein auf ein Ganzes hin überschreiten, ein Ganzes, das nicht es selbst ist, sonst hätte es ja nicht den Mangel, das Gefühl, das etwas fehlt. Diese Grundstruktur des Selbstbewusstseins ist nach Sartre die Transzendenz des Cogito: „Doch das Sein, auf das hin sich die menschliche Realität überschreitet, ist nicht ein transzendenter Gott: es ist innerhalb ihrer selbst, es ist nur sie selbst als Totalität.“⁵⁶¹ Das meint aber nicht die identitätslogische Selbstaufhebung des Selbstbewusstseins, also die Übereignung an das Ansichsein, sondern umgekehrt: Das Fürsich will sich als Ansich setzen. Die Totalität, die es auf dem Hintergrund des Mangels entwirft, soll das Sein selbst sein. Das Fürsichsein wäre total, es hätte alles, wessen es bedürfte. Totalität wäre also das Ansichsein des Fürsichseins – die Totalität seines Entwurfs wäre die Totalität des Seins. Doch gleichzeitig ist diese Totalität unmöglich, denn wäre das Fürsichsein mit dem Ansichsein identisch, so wäre es verschwunden. Es hätte als sich als negatives Selbstbewusstsein aufgehoben, das nur ja gerade nur dadurch es selbst ist, weil es nicht im Anderen aufgeht. Er selbst als erfülltes Ganzes kann der Mensch nach Sartre niemals sein – und darf es nicht. Er verfolgt bloß einen Anspruch auf Totalität, den er doch nie erfüllen kann. Das Bewusstsein der Totalität weiß das Sein der Totalität immer woanders. Es ist immer hinter seinem Selbstentwurf als Ganzes zurück. Darum ist der Mensch nach Sartre seinem ontologischen Status nach das unglückliche Bewusstsein aus Hegels *Phänomenologie*. Sartre teilt also nicht den Optimismus, der im Bildungsgedanken der *Phänomenologie* liegt. Aus der Zerrissenheit in Fürsich- und Ansichsein vermag sich das Subjekt nicht zu befreien, denn das Ende der Zerrissenheit ist das Ende seiner selbst. Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt und hat seine Wirklichkeit am stillen Schmerz, letztlich doch niemals er selbst sein zu können. Der Sprung zum Ansichsein, den das unglückliche Bewusstsein am Ende in der *Phänomenologie* tut, gelingt nicht. Es wäre der Sprung in die vollkommene Selbstabwesenheit als Fürsichsein. Stattdessen bleibt der Schmerz, das Ganze sein zu wollen, ohne Mangel zu sein, und es doch nicht zu können. Das unglückliche Bewusstsein wird so nach Sartre zum inneren Sein des Menschen: „Die menschliche-Realität leidet in ihrem Sein, weil sie zum Sein auftaucht als dauernd heimgesucht von einer Totalität, die sie ist, ohne sie sein zu können, da sie gerade das Ansich nicht erreichen könnte, ohne sich als Fürsich zu verlieren. Sie ist also von Natur aus unglückliches Bewusstsein ohne mögliche Überschreitung des Unglückszustands.“⁵⁶² Sartres Entwurf des negativen Selbstbewusstseins weiß sich von der Fülle des Lebens abgeschnitten. Wie das unglückliche Bewusstsein nach Hegel immer von der ersehnten Unwandelbarkeit getrennt ist,

⁵⁶¹ Ebd. S. 190.

⁵⁶² Ebd. S. 191.

die vergeblich zu erstreben sein Unglück ist, so ist nach Sartre das Sein ohne Mangel oder die Totalität der Zustand, auf den hin sich das Subjekt übersteigen will und doch nicht kann: „Die menschliche-Realität ist dauerndes Überschreiten auf eine Koinzidenz mit sich hin, die niemals gegeben ist.“⁵⁶³ Der Mensch ist also niemals vollständig mit sich vermittelt. Hegels Vermittlungsfiguren kommen für Sartre nicht in Frage, etwa das Bei-sich-sein-im-Anderen. Freilich, Hegels Staatsreligion und Kulturpantheismus erscheinen unter den Verhältnissen, in denen Sartre *Das Sein und das Nichts* schrieb, mehr als verdächtig. Doch er vernachlässigt das Phänomen lebensweltlicher Identität. Zwar beschreibt er das In-der-Welt-sein des Menschen, aber nur, um dessen Negation durch das Cogito zu postulieren, statt die Konstitutionsanalyse der Lebenswelt weiter zu entwickeln. Sein Konzept eines negativen Selbstbewusstseins trägt der lebensweltlichen Zurückgebundenheit des Individuums keine Rechnung. Insofern sich der Mensch selbst schaffen möchte, ist er das hypothetische Subjekt, von dem Hegel und Kierkegaard zeigen, dass es scheitert. Sartre weiß das. Das Ethos der Freiheit in einer unfreien Welt muss scheitern. Mit einer korrupten Wirklichkeit kann das Subjekt keinen Frieden schließen, ohne sich selbst zu korrumpieren. Wie es mit der Welt entzweit ist, ist es auch mit sich selbst entzweit, denn es ist ja selbst Welt. Der Mensch wohnt in einer natürlichen und sozialen Welt – und nicht im reinen Äther des Transzendentalen. Wütet Krieg in dieser Welt, so ist der Mensch als Bewohner dieser Welt darin verwickelt – dann bleibt ihm nach Sartre nur noch, die verderbte Welt durch das Negationspotential des Selbstbewusstseins zu überschreiten. Die Negativität der Welt lässt dann keine Versöhnung zu. Falsche Versöhnung wäre es, sich angesichts der realen Negativität in die reine Innerlichkeit zurückzuziehen. Das wäre Verrat am Leben und den Mitmenschen. Und damit letztlich Verrat an sich selbst – Verrat an den lebendigen und sozialen Schichten des Selbst. Der Kirchenkampf Kierkegaards im Namen weltloser Existenzinnerlichkeit hat etwas davon, doch wie so vieles, ist auch der strenge Ton Kierkegaards in seinen letzten Lebensjahren gebrochen. Von seinem Sterbebett ist eine Äußerung überliefert, die von milder Humanität zeugt: „Nein, ja doch, grüße alle Menschen; ich habe sie alle geliebt, und sage ihnen, daß mein Leben ein großes, andern unbekanntes Leiden ist; alles sah wie Stolz und Eitelkeit aus, war es aber nicht. Ich bin gar nicht besser wie die andern, das habe ich gesagt, und habe nie anders gesagt; ich hatte meinen Pfahl im Fleisch, deshalb heiratete ich nicht und konnte kein Amt suchen.“⁵⁶⁴ Versöhnung soll bei Hegel und Kierkegaard in Bezug auf ein Absolutes geschehen: Subjektivität klammert sich nicht mehr an die ausgesetzte Felsspitze ihrer selbst, sondern wird ihrer Rück-

⁵⁶³ Ebd. 189.

⁵⁶⁴ Vgl. Eduard Geismar: *Sören Kierkegaard*. Göttingen 1929, S. 635.

bezogenheit gewahr – an die Totalität des All-Lebens der Vernunft oder den transzendenten Gott. So die strahlkräftigen Ideen Hegels und Kierkegaards. Die versöhnende Totalität bei Sartre liegt im Subjekt – und damit ist ihr von Anfang an das Scheitern einbeschrieben. Wäre sie wirklich, dann wäre es das Ende von Subjektivität, das Ende vom Leben, Lieben und Sterben des Einzelnen: Subjektivität würde zergehen in der ozeanischen Weite unendlicher Indifferenz. Der Mensch als unglückliches Bewusstsein bei Sartre trägt das Leid der Individuation in sich. Das Glück der Freiheit ist um den Preis des Leidens erkaufte.

Das unglückliche Bewusstsein bei Sartre ist dasjenige des hypothetischen Subjekts: das Leiden, hinter dem eigenen Entwurf zurückzubleiben; der Schmerz absoluter Verantwortlichkeit. Das Drama von hypothetischer Subjektivität ist eine projektierende Entdeckungsreise ins Selbst und in die Welt, von der mancher nicht zurückkehrt. Einen umgreifenden Grund und Orientierungsrahmen für die Selbsterschaffung des Subjekts bei Sartre gibt es nicht, denn „der Mensch ist nicht anders als wozu er sich macht“.⁵⁶⁵ Wäre es tatsächlich so, dann wäre der Mensch unweigerlich den pathologischen Konsequenzen des hypothetischen Subjekts ausgesetzt. Das es so nicht ist, dafür geben Hegel und Kierkegaard Hinweise: Statt wie Sartre radikale Freiheit zu postulieren, hat Freiheit wie anderes ihren Platz im Leben. Sieht man einmal von den metaphysischen Voraussetzungen Hegels und Kierkegaards ab, so entwickeln sie doch einen Begriff gelebter Freiheit, der mit lebensweltlicher Identität koinzidiert würde. Freiheit hat wie jedes Ding ihr Maß. Diese alte philosophische Einsicht ist bei Hegel und Kierkegaard in je verschiedener Weise ausgedrückt – in der aus sittlicher Substantialität geborenen Subjektivität oder dem Selbst vor Gott. Das bewahrt den Einzelnen auch vor dem Schmerz absoluter Verantwortlichkeit, denn der Einzelne hat sich nicht selbst geschaffen. Somit hat er zwar Verantwortung für das, was er tut, doch nicht die absolute Verantwortung für das, was er *ist* – es gibt keine Selbsterschaffung, sondern das Subjekt ist letztlich eine Gestalt des Lebens. Der Mensch erzeugt sich nicht selbst, sondern es gilt immer noch das, was schon Aristoteles idealistischer Schwärmerei entgegengehalten hat: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννα – „der Mensch zeugt einen Menschen.“⁵⁶⁶ Soll sich der Mensch selbst erschaffen, muss doch

⁵⁶⁵ Jean-Paul Sartre: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* In: Jean Paul Sartre: *Drei Essays*. Berlin 1960, S. 11.

⁵⁶⁶ Ein Schlüsselgedanke für das aristotelische Werk. Vgl. Z 7, 1032a25; Z 8, 1033b32; Θ 8, 1049b25; Λ 3, 1070a8; Λ 3, 1070a28; Λ 4, 1070b31, 34; N 5, 1092a16; Phys. B 1, 193b8, 12; B 2, 194b13; B 7, 198a26; Γ 2, 202a11; De gen. et corr. 333b7; De part. an. A 1, 640a25; B 1, 646a33; De gen. an. B 1, 735a21; Ethica eudemia 1222b17 [Bonitz: *Index Aristotelicus*, S. 59]. Wichtig in diesem Zusammenhang Josef Stallmach: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim/Glan 1959 und Klaus Oehler: *Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Missbrauch der Sprachanalyse in der Aristoteles-Forschung*. In: *Wissenschaft und Gegenwart* (27), Frankfurt a. M. 1963.

irgendwoher die Kraft dazu kommen. Sie ist dem Menschen durch den Menschen angeboren. Natürlich kann sie entwickelt und kultiviert werden, doch letztlich kann der Mensch nicht über seine Lebenskraft verfügen – sie wird ihm gegeben und irgendwann erlischt sie wieder. Der Lebensfunke im Subjekt ist unhintergebar. Soll Freiheit die Negation des Ansich durch den Entwurf sein, muss auch die Materialität des Entwurfs irgendwoher genommen werden. Also ist die entwerfende Subjektivität auf eine vorstrukturierte Wirklichkeit verwiesen, der es das Anschauungs- und Vorstellungsmaterial entnimmt, um damit seinen Entwurf zu kreieren. Verwirklichte Freiheit weiß um den Anlagecharakter des Lebens, innerhalb dessen sich ihr ein Möglichkeitsspielraum öffnet – sonst ist sie Illusion. Alles für möglich zu halten, ist Realitätsverlust, der sich und andere gefährdet. Das Mögliche *ist* – es ist der Raum und Lebensatem der Freiheit im Kreis des Lebens. Die Möglichkeit gehört in den Lebensprozess. Von daher bezieht sie ihre Grenzen. Wen das Möglickeitsbewusstsein trunken gemacht hat, verkennt die Vorgängigkeit der Gesetze des Lebens. Ihnen kann er sich nur um den Preis des Lebens entziehen. Sartres Ontologisierung des unglücklichen Bewusstseins beruht auf einem hypertrophen Freiheits- und Verantwortungsbewusstsein. Natürlich ist die Überbeleuchtung von Freiheit naheliegend in einer Stunde, wo Menschen selbstverschuldet ihre Freiheit für einen kollektiven Rassen- und Größenwahn opfern – und wo Freiheit sich also bis ins Innerste als korrumpierbar erwiesen hat. Doch diese Extremhaltung des Freiheitsbewusstseins hindert den Menschen an der Selbst- und Weltversöhnung. Zumal wenn sie unter den Bedingungen der Marktwirtschaft zur Schein-Freiheit nach Maßgabe ökonomischer Erwünschtheit verkommt. Das hypothetische Subjekt wäre also nur Schein, hinter dem die Sachzwänge wirtschaftlicher und verwaltungstechnischer Systemrationalität lägen. Die Lage des Subjekts bliebe verzweifelt. Die Ontologie des unglücklichen Bewusstseins geht über zur Gesellschaftstheorie.

3. Adornos Begriff der objektiven Verzweiflung

Verzweiflung als verborgenes Massenphänomen moderner Gesellschaften –: das ist Kierkegaards streitbares Theorem aus der *Krankheit zum Tode*. Das Signum dieser Verzweiflung ist ihre Unbewusstheit. Daran schließt Adorno mit seinem Begriff von objektiver Verzweiflung an, mit dem er den Versagungs- und Entfremdungszustand der Massen in einer verdinglichten Welt zu beschreiben sucht. Subjektive Verzweiflung wäre der Schmerz innerer Zerrissenheit, der ins Bewusstsein des Subjekts dringt. Objektive Verzweiflung dagegen ist auch nach

Adorno unbewusste Verzweiflung.⁵⁶⁷ Hier lehnt er sich ausdrücklich an Kierkegaard an und spricht von „Kierkegaards Lehre von der objektiven Verzweiflung“.⁵⁶⁸ So sehr Adorno Kierkegaards religiöse Innerlichkeit perhorresziert, so versucht er doch wie dieser die Rettung des Einzelnen vor den abstrakten Schemata einer durchorganisierten Massengesellschaft. Eine Welt, aus der das Subjekt verschwand, ist eine verzweifelte. Die Spontaneität des Einzelnen erliegt dem Zwang marktformiger Selbstoptimierung. Er behandelt sich selbst als Sache, die er dem Gesetz der Nachfrage unterwirft. So unterzieht er sich bis in die innersten Triebregungen den nachgefragten Standardisierungen und einer immerwährenden Erfolgskontrolle.⁵⁶⁹ Die Rolle, die er in der Gesellschaft zu spielen hat, droht immer das Individuelle zu tilgen. Darum die Leere, wenn die Charaktermaske für einen Moment abfällt – und das Subjekt gewahrt, wie wenig ihm verblieb. Dann wird sich das Ich seiner Müdigkeit bewusst, erzeugt durch die permanente Anstrengung, sich im Betrieb als funktionierendes Ich zusammenzuhalten. In den Funktionszwängen einer Welt, die von der verselbstständigten Wirtschafts- und Verwaltungsrationalität beherrscht wird, ist individuelle Freiheit nach Adorno Schein: „Über den Kopf der formal freien Individuen hinweg setzt sich das Wertgesetz durch.“⁵⁷⁰ Dass den Individuen ihre verzweifelte Lage in einer übermächtigen Welt nicht zu Bewusstsein kommt, liegt nach Horkheimer/Adorno bekanntlich an der These vom universellen Täuschungszusammenhang, an dem die Naturbeherrschung in Wissenschaft und Moral – und natürlich die Manipulationsmechanismen der Kulturindustrie fleißig weben. Der Generalverdacht Adornos gegen Kierkegaards Lehre vom Einzelnen richtet sich gegen dessen in sich gekehrte Isoliertheit, denn der gesellschaftlichen Vermittlung in der Moderne entgeht so leicht niemand. Mit äußerster Sensibilität hat Adorno immer wieder beschrieben, wie der Einzelne bloßer Knotenpunkt der Tendenzen des Allgemeinen ist. Die Selbstverstümmelung des Individuums durch funktionelle Rationalität und sein Verschwinden in der verwalteten Welt ist Resultat eines historischen Prozesses der Naturbeherrschung, den Horkheimer/Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* beschreiben. Den unmittelbaren Einzelnen gibt es nach Adorno nicht. Auch nicht denjenigen, der seinen Inhalt von einer fernen Transzendenz erhält, der es, außer dem Paradox des Offenbarungsgeschehen, an Vermittlung zur Welt gebracht. Der Einzelne ist in das gesellschaftliche Ganze eingesenkt – die Freiheit, die ihm darin verbleibt, hängt nach Adorno von der Gestalt der Gesellschaft ab. In einer

⁵⁶⁷ Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. Main 1962, S. 119 und Ders.: *Einleitung in die Musiksoziologie*. In: GS 14, Frankfurt a. M. 1973, S. 380.

⁵⁶⁸ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, S. 347.

⁵⁶⁹ Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1969, S. 176.

⁵⁷⁰ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit. S. 259.

durchorganisierten Gesellschaft hat Philosophie hierbei die Aufgabe, dem leibhaftigen Individuum einzugedenken, das vom gesellschaftlichen Integrationszog mitgerissen zu werden droht. In der Rettung des Nicht-Identischen weiß sich Adorno mit Kierkegaard einig. Doch sieht er in Kierkegaards Begriff vom Einzelnen eine unmittelbare Setzung, die falsch ist.⁵⁷¹ Damit tut er Kierkegaard ein Stück weit Unrecht. Seit der Ironieschrift hat Kierkegaard immer wieder die Existenzfiktion verworfen, dass man sich selbst nach Belieben setzen könne. Das ist Thema seiner Ironie-Kritik und der Kritik des ästhetischen Stadiums. Wie Kierkegaards Untersuchung des ethischen Stadiums zeigt, sieht er die gesellschaftliche Vermitteltheit des Individuums sehr wohl, auch wenn das Individuum darin letztlich kein Genügen finden kann, weil das Glücksversprechen des ethischen Lebensentwurfs brüchig ist. Es gibt keine problemlose Bürgerlichkeit. Das zeigt Kierkegaard an Grenzsituationen und am Faktum der Schuld auf, wo der Einzelne unvertretbar auf sich gestellt ist. Welchen Druck die moderne Gesellschaft auf den Einzelnen ausübt, wird an Kierkegaards Modernekritik deutlich, so an seinen Überlegungen zum hypothetischen Subjekt und zur Massenkultur. Doch führen solche Einsichten in Kierkegaards Werk eine eher partikulare Existenz und zeugen von dessen disparatem Charakter. Denn im Grunde läuft Kierkegaards Werk auf den Entwurf des religiösen Selbstbewusstseins hinaus – und das ist dasjenige Selbstbewusstsein, das im Leben nicht heimisch und dem die Natur religiös verdächtig ist. Zwar gibt es bei Kierkegaard den Gedanken vom Übernehmen der Konkretion durch den Glauben. Das geschieht in der dialektischen Doppelbewegung der Verunendlichung des Endlichen und der Verendlichung des Unendlichen.⁵⁷² Doch ist das bei Kierkegaard eine abstrakte Forderung, denn Kierkegaards Welt bleibt unbestimmt. Natur wird als dämonisches Gebiet abgetan, Staat und Gesellschaft kommen nur am Rande vor. Die Frage aber bleibt: Was konkret soll eigentlich in der Übernahme übernommen werden?

Trotzdem ist der Einzelne bei Kierkegaard keine reine Setzung. Das konkrete Selbst setzt sich, indem es in die existentiellen Voraussetzungen seiner persönlichen Anlagen wie seiner gesellschaftlichen Stelle eingeht – und wie es die Voraussetzungen seiner Positioniertheit übernimmt, setzt sich das Selbst. Das setzende Selbst ist sich nach Kierkegaard immer schon voraus. Es empfängt sich von der Transzendenz. Doch so bleibt das religiöse Selbstbewusstsein seiner Weltseite nach leer und unbestimmt. Es gibt keine Selbstvergewisserung im Anderen, sei es die Mitwelt oder die Natur. Den Ort, an den das religiöse Selbst gesetzt ist,

⁵⁷¹ Vgl. Theodor W. Adorno: *Kierkegaard noch einmal*. In: Ders.: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt a. M. 1962, S. 250.

⁵⁷² Vgl. FuZ, S. 40.

muss es nicht begreifen, um sich selbst zu verstehen, sondern nur als gottgegeben ansehen. Kierkegaards theologische Begründung des Selbst bricht die Dialektik des Selbstbewusstseins ab. Es muss nicht den Prozess der Weltvermittlung durchlaufen, um es selbst zu sein – um sich im Anderen wiederzufinden, auch wenn es dabei womöglich an sich selbst oder der Welt scheitert. Es wird sich durch den Sprung in den Glauben geschenkt; es nimmt seine Bestimmtheit an, befragt und begreift sie aber nicht ihrem Lebens-Sinn nach. So bleibt die Weltseite des Subjekts bei Kierkegaard dunkel. Soviel ist wahr an Adornos Innerlichkeits-Vorwurf.

Objektive Verzweiflung ist nach Kierkegaard der Selbstverlust unter der Heteronomie des Allgemeinen. Das hat er vor allem in der *Krankheit zum Tode* beschrieben. Dieser Selbstverlust geschieht zumeist unreflektiert – oder ist immer schon geschehen, indem der Einzelne in Dunkelheit über sich selbst verbleibt.⁵⁷³ Den Selbstverlust unter der Heteronomie des Allgemeinen schildert auch Adorno in der *Negativen Dialektik*, freilich unter den Voraussetzungen einer kritischen Theorie: „Der Vormacht des Allgemeinen ins Auge zu sehen, schädigt psychologisch den Narzißmus aller Einzelnen und den demokratisch organisierter Gesellschaften bis zum Unerträglichen. Selbstheit als nichtexistent, als Illusion zu durchschauen, triebe leicht die objektive Verzweiflung aller in die subjektive und raubte ihnen den Glauben, den die individualistische Gesellschaft ihnen einpflanzt: sie, die Einzelnen, seien das Substantielle.“⁵⁷⁴ Solange sich die Einzelnen in der durchorganisierten Gesellschaft nach Adorno an der Fiktion wärmen können, sie seien noch Einzelne, bleibt Verzweiflung latent – und ist objektive Verzweiflung. Die Konsum- und Willkürfreiheit, das Selbstbehauptungsinteresse, durch das hindurch das Ganze sich trägt, ist nicht wirkliche Freiheit. Vielmehr fügt sie sich ein in den Funktionszusammenhang des Eigeninteresses, dessen Regulierungen die Einzelnen wiederum gegen ihre tatsächlichen Bedürfnisse unterworfen sind. Die organisierte Massengesellschaft, geschaffen zu Erfüllung der Bedürfnisse, bleibt die Einlösung dieses Versprechens schuldig. Mit den Mechanismen normativer Regulationen und der Tendenz zur Versachlichung entfremdet sie den Menschen seiner selbst. So auch seiner Gattungszugehörigkeit. Durch das kanalisierte Einzelinteresse fügt sich das Individuum in die Struktur des Ganzen ein, wo eins dem darin anderen gleicht, dass es Verwertungsmaximen unterworfen ist. Das wirkt bis in die Freizeit, in der sich nach Adorno die gesellschaftliche Unfreiheit fortsetzt. Dort herrscht im Innersten Langeweile, weil unter heteronomen Arbeits- und Lebensverhältnissen die Spontaneität des Einzelnen verkümmert. Stattdessen ist auch Freizeit

⁵⁷³ Vgl. KzT, S. 22f., 42.

⁵⁷⁴ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 306.

durch die stereotypen Mechanismen der Freizeitindustrie organisiert. Langeweile ist nach Adorno Stimmung des Menschen unter heteronomen Verhältnissen, dort, wo er seine Spontaneität nicht entfalten kann. Langeweile ist ein Gefühl der Leere, Bedeutungslosigkeit und Überflüssigkeit: „Eng gehört zur Langeweile das berechtigte oder neurotische Gefühl der Ohnmacht: Langeweile ist objektive Verzweiflung. Zugleich aber auch Ausdruck von Deformationen, welche die gesellschaftliche Gesamtverfassung den Menschen widerfahren lässt.“⁵⁷⁵ Objektive Verzweiflung korreliert mit objektivem Glück. Es wäre das Glück, dass ein Ansichsein hätte, das mit der *conditio humana* und der Welt übereinstimmte. Solche Übereinstimmung trägt den Namen Versöhnung. Angesichts konflikthafter Selbst- und Weltverhältnisse ist sie ein Metaphysicum. Doch der Gedanke von der Objektivität des Glücks wird von der Einsicht getragen, dass sich Glück nicht in subjektiver Komfortabilität erschöpft. Glück ist an objektive Voraussetzungen gebunden, muss sich mit der Welt vermitteln. Eine dieser Voraussetzungen ist die Tatsache, dass Glück nur gemeinsam erreicht werden kann. Zur Erfüllung des Glücks ist der Einzelne auf die Anderen angewiesen, mag er sich diese Tatsache verschleiern oder nicht. Eine andere Voraussetzung ist, dass Glück eine Praxis des Einzelnen ist, worin er aus eigenem Antrieb Ziele verfolgt und in dieser Tätigkeit, nicht unbedingt im Erreichen der Ziele, Erfüllung findet. Surrogatformen des Glücks sind diejenigen, die vorgefertigte Zerstreungsangebote bereithalten, um den Einzelnen vom Glück als riskanter Praxis der Selbsterfüllung abzulenken. Sind die vielfältigen Ablenkungsprodukte des Medienzeitalters leicht verfügbar und noch leichter konsumierbar, so bringt gelebtes Glück das Wagnis und die Mühe des Weges mit sich. Es ist Selbst-Tätigkeit. Darüber täuschen die Entlastungsmechanismen einer institutionalisierten Massengesellschaft hinweg. Das ist ein Aspekt von Adornos Kritik an Arnold Gehlen: „Ich habe eine Vorstellung von objektivem Glück und objektiver Verzweiflung, und ich würde sagen, daß die Menschen so lange, wie man sie entlastet und ihnen nicht die ganze Verantwortung und Selbstbestimmung zumutet, daß so lange auch ihr Wohlbefinden und ihr Glück in dieser Welt ein Schein ist. Und ein Schein, der eines Tages platzen wird. Und wenn er platzt, wird das entsetzliche Folgen haben.“⁵⁷⁶ In einem großen Knall ist dieser Schein bisher nicht geplatzt. Aber vielleicht platzt er jeden Tag im Kleinen und Stillen viele Male. Und dass die Glücksversprechen der gegenwärtigen Moderne an Glanz zu verlieren drohen, zeigen Studien zu den Sozialpathologien der Gegenwart. Zwar wird den Menschen in den Arbeitsverhältnissen der *new economy* mehr

⁵⁷⁵ GS 10.2, S. 650.

⁵⁷⁶ Theodor W. Adorno/Arnold Gehlen: *Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch*. In: Friedemann Grenz: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt a. M. 1974, S. 250.

persönliche Initiative zugemutet, aber nur im Rahmen ihrer Marktförmigkeit. Auch die Flexibilisierung der individuellen Lebensverhältnisse ist den Funktionserwartungen standardisierter Lebensstile unterworfen, zumal sie nur innerhalb der Ordnungszwänge von Wirtschafts- und Verwaltungssystemen geschieht. Ihrem Autonomieanspruch zum Trotz schaffen moderne Gesellschaften Zwangsverhältnisse, etwa ökonomische Abhängigkeit, die sich dem Ausüben der geforderten Autonomie entgegenstellen. Dass der Autonomieanspruch und die Verantwortung für sich selbst so hinter ihrem Ziel zurückbleiben, ergibt sich aus der Sache selbst. Darum das Gefühl der Unzulänglichkeit. Freiheit als Zwang zur flexiblen marktförmigen Selbstoptimierung des Subjekts ist das unglückliche Bewusstsein: „Ist die Rolle, die von Autonomie verordnete Heteronomie, die jüngste Gestalt des unglücklichen Bewusstseins, so ist umgekehrt kein Glück, als wo das Selbst nicht es selbst ist.“⁵⁷⁷ Eine andere Autonomie wäre die Freiheit, hinter dem Funktionsanspruch zurückbleiben zu dürfen. Dort wäre reflexive oder funktionalisierte Selbstbestimmung unterbrochen vom somatischen Impuls, einer Form von Spontaneität. Unterdrückte Natur fände ihr Recht. Das Glück dieser Freiheit wäre das Glück des Seinlassenkönnens.

Subjektives Glück ist also in gewisser Hinsicht nach Kierkegaard und Adorno objektive Verzweiflung. Der bloße Schein des Glücks ist das Unglück, um das wahre Glück gebracht zu werden. Darum ist für Kierkegaard und Adorno Verzweiflung näher an der Versöhnung als scheinbares Glück: Verzweiflung als Rettung. Der Schritt dazu ist, dass sie dem Einzelnen zu Bewusstsein dringt. Der Übergang von objektiver zu subjektiver Verzweiflung markiert den Hinweis auf das Rettende. Subjektive Verzweiflung wäre dem objektiven Glück verpflichtet, weil sie keine Illusionen mehr über ihre tatsächliche Lage hegt. In Kierkegaards *Krankheit zum Tode* ist es die subjektive Verzweiflung, die den Einzelnen aus Gedankenlosigkeit und falschen Sicherheiten herausreißt. Verzweiflung ist ein Bruch im unmittelbaren Dahinleben und von daher eine Krise für das Religiöse.⁵⁷⁸ Sie stößt den Einzelnen nach Kierkegaard auf seine grundsätzliche Erlösungsbedürftigkeit. Wem die Not der Existenz bewusst wird, der wird auf den Gedanken der Erlösung aufmerksam. Bei Kierkegaard ist sie christlich gedacht. Doch bei Adorno ist das, was die falsche Welt überstiege, nicht identifizierbar, denn sonst wäre es genauso wie das Immanente der verdinglichenden Abstraktion unterworfen. Etwas vom Bilderverbot der jüdischen Religion scheint hier durch: „Die Identifizierungen des Absoluten transponieren es auf den Menschen, von dem das Identitätsprinzip her stammt; sie sind, wie sie zuweilen eingestehen und wie Aufklärung jedes Mal schlagend ihnen vorhalten kann,

⁵⁷⁷ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 277.

⁵⁷⁸ Vgl. KzT, S. 74.

Anthropomorphismen.“⁵⁷⁹ Versöhnung, die über das Gegebene hinausgeht, ist das Andere. Sie kündigt sich im Mangel des Glücks als dasjenige an, was die Not beendete. Insofern ist sie die Erlösungsperspektive, die das deformierte Leben gewinnt, indem es der eigenen Unzulänglichkeit gewahr wird –: es gibt keine Selbstgenügsamkeit des Leidens, sondern Leiden drängt immer auf Aufhebung seines Zustands. Das ist die Dynamik der bestimmten Negation. So schreibt Adorno in der *Minima Moralia* über die Erlösungsperspektive des Denkens: „Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt.“⁵⁸⁰ Die Idee der Versöhnung wird so zur Metaphysik des Anderen. Die Aufgabe, Chiffren des Anderen zu geben, weist Adorno nach dem Scheitern der idealistischen Metaphysik der Kunst zu. In der Kunst überlebt die Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes. Das ist die negative Utopie des Ästhetischen. Doch geht Adorno wie Kierkegaard über zur Totalisierung der Verzweiflung. Er betreibt eine Art negativer Spekulation: Im Lichte des schlechten Ganzen scheint das beschädigte Einzelne auf. Das hat seinen Erkenntniswert. Überhelle Bedrohungsszenarien schärfen den Blick für gesellschaftliche Fehlentwicklungen. Objektives Glück ist nach Kierkegaard und Adorno immer woanders. Es liegt in der Transzendenz. Der Totalisierung von Verzweiflung bei Kierkegaard und Adorno aber ist entgegenzuhalten, dass es Lücken im Stand der Sündhaftigkeit oder totalen Verblendung gibt. Es sind Perspektiven, die sich in konkreten Konstellationen von Subjektivität eröffnen, etwa in lebensweltlicher Identität. Über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit ist a priori nichts auszumachen. Mögen die Rahmenbedingungen schwieriger geworden sein, die Möglichkeit erschließt sich in konkreten Handlungssituationen und liegt in der Hand des Einzelnen, nicht in derjenigen der Theorie. So folgt diese Untersuchung der Totalisierung von Verzweiflung nicht. Am Rande der Analyse unterschiedlicher Modelle scheiternder Subjektivität zeigten sich Möglichkeiten des Nicht-Scheiterns. Daraus bezieht die Hoffnung ihre Nahrung, dass es Nischen des Glücks gibt.

⁵⁷⁹ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 398f.

⁵⁸⁰ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Gesammelte Schriften 4. Frankfurt a.M. 1980, S. 281.

4. Hegels und Kierkegaards Versöhnungskonzept

a) Entzweiung

Der Schmerz der Entzweiung steht am Anfang von Versöhnung. Nur was zerstört wurde, lässt sich wiedergutmachen. In der Versöhnung wird die einfache Einheit durch die Erfahrung der Trennung zur vertieften Einheit. Warum Entzweiung als leidvoll erfahren wird, liegt im Einheitsgeschehen des Lebendigen begründet. Hegels Spekulation gibt immer wieder tiefsinnige Hinweise darauf: Leben ist der bewegte Widerspruch, dass sich Eines dem Anderen auf einer Ebene entgegensetzt und doch auf anderer mit zusammengeschlossen bleibt. So ist das Leben die Einheit durch den Widerspruch hindurch: „Denn die Kraft des Lebens und noch mehr die Macht des Geistes besteht eben darin, den Widerspruch in sich zu setzen, zu ertragen und zu überwinden.“⁵⁸¹ Leben nimmt die Gestalt einer in sich differenzierten Totalität an. Es hat Synthesis-Charakter, ist die Vereinigung heterogener Elemente, die doch wieder auseinanderstreben und sich neu vereinen. Im Leben gibt es keine Isolation. Leben, das sich vom Anderen völlig abtrennte, wäre tot. Tatsächlich endet ja mit dem Tod die Interaktion eines fürsichseienden Lebewesens mit seiner Welt. Eines hängt im Leben vom anderen ab, spielt ins andere hinüber. Das Eine ist das Andere. Darum die tiefe Zweideutigkeit des Lebens.

Das Einheitsgeschehen des Lebens geht ein in das Leben des Subjekts. Ein rein mit sich identisches Subjekt wäre kein Lebendiges. Absolute Indifferenz ist ohne Leben, weil ohne Bewegung und Tätigkeit, die ja immer der Übergang von Einem zum Anderen ist. Etwas wird zu dem, was es nicht ist. Es verändert sich damit in Richtung auf sein Gegenteil. Das bewegte Leben geht durch Extreme. Darum verkörpert nach Hegel auch das lebendige Subjekt den Widerspruch: „Denn der Mensch ist dies: den Widerspruch des Vielen nicht nur in sich zu tragen, sondern zu ertragen und darin sich selbst gleich und getreu zu bleiben.“⁵⁸² Zwar muss das lebendige Subjekt den Widerspruch aushalten, doch kann es darin kein Genügen finden. Denn der Widerspruch ist Trennung und Mangel, wo das Subjekt vom Anderen seiner selbst abgeschnitten ist. Aus diesen Tiefen steigt bei Hegel das Leiden an der Entzweiung auf. Anschaulich wird das bei Hegel durch eine Fülle von Material aus der Geschichtsphilosophie und die Gestalten des entzweiten Selbstbewusstseins in der *Phänomenologie*, der *Enzyklopädie* und den *Vorlesungen über die Ästhetik*. An ihnen konkretisiert sich Hegels ursprüngliche Vision von der Einheit des Lebendigen und dem Schmerz der Entzweiung.

⁵⁸¹ *Ästhetik I*, S. 162; *WdL II*, S. 74ff.

⁵⁸² *Ästhetik I*, S. 311.

Kierkegaard begründet den Ursprung des Schmerzes an der Entzweiung auf anderer Ebene. Er untersucht das zerrissene Selbstbewusstsein von einem psychologisch-theologischen Ausgangspunkt. Diese Doppelung zieht sich durch viele seiner Schriften, etwa in *Der Begriff Angst* oder *Die Krankheit zum Tode*. Sie koinzidiert in religionspsychologischen Überlegungen, wie eben zur Angst oder Verzweiflung. Auch der Melancholie-Diskurs, an den Kierkegaard anknüpft, wird letztlich theologisch interpretiert. Dass Subjektivität in einem Absoluten gegründet ist, bleibt der letzte Bezugspunkt von Kierkegaards Gedanken. Es ist aber nicht der Gott der Philosophen, durch den nach Kierkegaard die Existenz ihren letzten Halt erfahren soll, sondern der Gott des Christentums. Von hier aus begreift Kierkegaard den Ursprung der schmerzlichen Entzweiung: Es ist zum einen der Abfall des Menschen aus der Einheit mit Gott, also die Sünde, zum anderen die Melancholie desjenigen, der in ästhetischer Heteronomie oder dunkler Selbstverlorenheit lebt, statt durch die Beziehung zum Absoluten frei für das Freisein zu werden. Aus der psychologisch-theologischen Perspektive heraus ist für Kierkegaard also Unversöhntheit ein Missverhältnis im Selbst und gleichzeitig Ursprungsvergessenheit des Selbst. Diese Momente konvergieren im Begriff Verzweiflung: Verzweiflung heißt bei Kierkegaard Selbstverworrenheit und Hoffnungslosigkeit.

b) Hegel

Die Versöhnungsidee entsteigt den schlechten Verhältnissen eines zerrissenen Lebens. Sie ist ihrem Begriff nach religiösen Ursprungs. Darauf hat schon der junge Hegel in seinen Frühen Schriften verwiesen, worin Versöhnung aus der Liebe hervorgeht, die er in dieser Zeit noch als die große Vereinigungsmacht ansieht. Dort schreibt der junge Hegel unter Verweis auf Jesus, der für ihn Widerpart kaltsinnigen Gesetzesdenkens ist, über den Ursprung der Versöhnung in der Liebe: „Dagegen läßt sich Liebe, die vor dem Altar sich einer Entzweiung bewusst wird, ihr Opfer dort, versöhnt sich mit dem Bruder und tritt dann erst rein und einig vor die einige Gottheit. Sie läßt sich nicht vom Richter ihr Recht zumessen, sondern versöhnt sich ohne alle Rücksicht auf Recht.“⁵⁸³ Sind für den jungen Hegel noch die schöne Religiosität und Liebe Versöhnungsinstanzen, so ändert sich das in der Jenaer Zeit. Hier überträgt Hegel der Vernunft das Amt der Versöhnung. Zu instabil und kollisionsträchtig erscheint die Liebe. Außerdem ist der Stand von Reflexion in der Moderne unhintergebar. So ist es in der *Differenzschrift* die Philosophie, deren Bedürfnis die Neuerrichtung der zertrümmerten Totali-

⁵⁸³ II, S. 328.

tät ist. Von der Kritik gesellschaftlicher Entzweiungen bewegt sich Hegels Philosophie schließlich zur vermeintlichen Einsicht in das Bestehende als vernünftig: Es soll das geschichtlich notwendige Resultat des Selbstentfaltungsprozesses einer universellen Vernunft sein. Der moderne Staat selbst ist ein Abbild dieser Vernunft.⁵⁸⁴ Dass dieser Staat mit der Wirklichkeit versöhnt, darin hat sich Hegels Spekulation getäuscht. Ihr Versprechen einer vernünftigen Lebenspraxis bleibt Versprechen. Die Erwartung der Parusie richtet sich an den vernünftigen Staat. Damit profanisiert sich der Geist selbst, dem Hegel doch die Wundermacht der Versöhnung zuschreibt: „Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben.“⁵⁸⁵ In diesem Satz aus der *Phänomenologie* schimmert noch die alte religiöse Heilerwartung des Begriffs Versöhnung durch. Dass Versöhnung aus dem Geiste der Spekulation kommen soll, ist Grundidee von Hegels Logos-Philosophie. Natur und Kultur sind durchwirkt von einer All-Vernunft, die sich in ihrer Ordnung expliziert – und darin sich selbst expliziert. Wie sie sich schließlich als geistiger Grund der Welt begreift, kommt die Vernunft zu sich. In einer letzten Wendung denkt sie im absoluten Wissen sich selbst. Der noetische Kreis in sich selbst schließt sich: Der Geist, der die Welt aus sich entlässt, kehrt in sich zurück. Damit ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit erreicht. Erkauft ist sie um den Preis der Spiritualisierung der Natur. Natur wird ihrer Impulshaftigkeit, ihres Eigenlebens und unhintergehbaren Anderseins beraubt, gilt bloß als Setzung des Geistes.⁵⁸⁶ Darum ist Hegel niemals wirklich vom subjektiven Idealismus losgekommen. Dem Absoluten wird eine Super-Struktur von Subjektivität zugesprochen. Die von Hegel behauptete Einheit von Subjekt und Substanz im Absoluten ist in Wahrheit eine Transsubstantiationslehre von Subjektivität. Die alte Idee von der Natur als demjenigen, was den Ursprung der Bewegung in sich selbst trägt, verkommt, wenn Natur zum bloßen Produkt eines Geistes erklärt wird, der in ihr seine eigenen Strukturen wiedererkennt. Das Andere der Natur gewahrt er so nicht. Solcher Selbstapothese der Vernunft geht es wie jenem, von dem Nietzsche schreibt: „Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der ‚Wahrheit‘ innerhalb des Vernunft-Bezirktes.“⁵⁸⁷ So verhält es sich aber mit dem absoluten Geist bei Hegel, dessen Erkenntnis im Grunde Selbsterkenntnis ist. Dass die Spiritualisierung der Natur das Vielfältige an der Natur zurüstet, ist oft beklagt worden. Allein die Fülle des lebendigen

⁵⁸⁴ GdR, S. 24ff, 512.

⁵⁸⁵ PhdG, S. 492.

⁵⁸⁶ Vgl. neben den bereits zitierten Stellen auch *Ästhetik I*, S. 128.

⁵⁸⁷ Friedrich Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: KSA I, S. 883.

Gestaltenreichtums, der sich immer wieder erneuert und wandelt, sperrt sich einer Gleichsetzung mit dem Begriff. Das Einzelne geht niemals ganz im Allgemeinen des Begriffs auf. Ein Mensch gleicht niemals völlig dem Anderen. Darum ist er immer mehr als sein Begriff. Dass Hegel die Versöhnung des Menschen in dessen Geistwerdung sieht, ist ein Irrtum: „So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, und dies Enthaltensein kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion gesetzt sei. Diese Einheit darf nicht flach aufgefasst werden, als ob Gott nur Mensch und der Mensch ebenso Gott sei, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt. Für den Menschen nämlich, der der Wahrheit teilhaftig ist und das weiß, das er selbst Moment der göttlichen Idee ist, ist zugleich das Aufgeben seiner Natürlichkeit gesetzt, denn das Natürliche ist das Unfreie und Ungeistige. In dieser Idee Gottes liegt nun auch die *Versöhnung* des Schmerzes und des Unglücks des Menschen in sich.“⁵⁸⁸ Versöhnung, die zur Naturentfremdung führt, ist falsche Versöhnung. Wirkliche Versöhnung wäre eine, die auch der unterdrückten Natur eingedächte. Das versuchen bekanntlich Horkheimer/Adorno. In der Aufgabe der Natürlichkeit, die als verdrängte ohnehin wiederkehrt, und der Erhebung des Menschen zum göttlichen Geist bricht jedenfalls bei Hegel altes platonisches Erbe durch, das in der Vorstellung gipfelt, der Körper sei das Grab der Seele.⁵⁸⁹ Seinen materialreichen Versuchen Vernunft mit der Wirklichkeit zu vermitteln zum Trotz, erliegt Hegel letztlich der gnostischen Verführung. Auch er lässt sich in gewissem Maße von der Sonne des Logos blenden.

Hegels Versöhnungskonzept nimmt Schaden durch die begriffliche Abstraktion und den Primat des Ganzen, die ihm innewohnen. Wie Natur als bloße Setzung des Begriffs aufgefasst wird, verkehrt sich Subjektivität bei Hegel letztlich zur Begriffsapparatur: „Denn was wir Seele und näher Ich heißen, ist der Begriff selbst in seiner freien Existenz.“⁵⁹⁰ Selbstbewusstsein ist also im Wesen bei Hegel begrifflich strukturiert.⁵⁹¹ Dadurch erst kann es sich spekulativ als aufgehoben im Ganzen des begrifflichen Selbstauslegungsprozess begreifen, worin das Absolute sich mit sich selbst vermittelt. Doch in der Objektivität des Ganzen geht natürliche Individualität unter: Im reinen Denken wird sich der Einzelne in den allgemeinen Strukturen des Denkens objektiv und agiert aus dem eingebildeten Ganzen heraus. Er ist gleichsam Agent einer absoluten Ideenordnung – und wird zum vermittelten Menschen. Das

⁵⁸⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 392.

⁵⁸⁹ Vgl. Platon: *Gorgias*. 493a2f.

⁵⁹⁰ *Ästhetik I*, S. 148.

⁵⁹¹ PhdG, S. 156.

Moment der Unmittelbarkeit an der Subjektivität: Impuls, Gefühl, Spontaneität, Existenznot, ja die Unhintergebarkeit von Subjektivität selbst wird abgebrochen. Natürliche Unmittelbarkeit wird bei Hegel auf dem Altar des absoluten Wissens geopfert.

Wie der Primat des Ganzen bei Hegel das Einzelne tilgt, wird auch am Bildungsbegriff aus den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* deutlich. Die natürliche Unmittelbarkeit des je besonderen Selbstbewusstseins soll zur Gestalt der Allgemeinheit werden – und damit zur konkreten Allgemeinheit. Tatsächlich wird aber die natürliche Einzelheit weggearbeitet: durch den zurichtenden Abstraktionsmechanismus von begrifflicher Reflexion und den Zwang zur Anpassung an das konventionelle Schema. Das Erlernen allgemeiner Denk- und Verhaltensformen ist ein unverzichtbarer Teil von Sozialisation und Kultivierung des Menschen. Es ist das Zurückhalten roher Instinkte, der entfesselten Gier und einem sich überschlagenden Selbstbehauptungsdrang. In der Erziehung zur Zivilisation hat Bildung ihr angestammtes Recht. Doch bei Hegel verzerrt sie sich zum Prärogativ des Allgemeinen. Über natürlicher Subjektivität liegt bei ihm stets der Generalvorwurf von eitler Aufspreizung und Beliebigkeitshaltung. Spontaneität, Leidenschaft und Glaube, Sorge und Lebendigkeit des Einzelnen fehlen bei ihm nicht, aber sind unterbewertet. Ihr Wahrheitsmoment werden Spätere einklagen. Dass Bildung bei Hegel die Tendenz zur Abschleifung subjektiver Sprödigkeit hat, zeigt eine Stelle aus der *Enzyklopädie*: „Das Erzittern der Einzelheit des Willens, das Gefühl der Nichtigkeit der Selbstsucht, die Gewohnheit des Gehorsams ist ein notwendiges Moment in der Bildung jedes Menschen.“⁵⁹² Das Brechen der natürlichen Einzelheit des Selbstbewusstseins markiert für Hegel den Anfang der Freiheit – nicht das Zusammenspiel von Reflexion und natürlicher Spontaneität des Einzelnen. Vollendung der Freiheit nach Hegel ist das Selbstbewusstsein, das sich als das Allgemeine erfasst – und so zum allgemeinen Selbstbewusstsein wird. Doch der Weg zur Vernunft, die sich als Welt weiß, ist für einen sterblichen Menschen zu lang. Er scheitert. Der brüchige Übergang vom unglücklichen Bewusstsein zur Vernunft in der *Phänomenologie* demonstriert das, worin das Selbstbewusstsein in der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins gar nicht erst den reinen Äther absoluten Wissens erreicht. Wie aussichtslos der Überstiegsversuch vom unglücklichen Bewusstsein zur Totalität ist, zeigt das Denken von Kierkegaard, Sartre und Adorno. Die Existenz des Einzelnen ist nicht mit Begriffen rekonstruierbar. Spekulation als Denken sub specie aeternitatis ist eine Abstraktion von existentieller Kontingenz, der auch das vermeintlich leidenschaftslos

⁵⁹² *Enzyklopädie III*, S. 225.

denkende Subjekt als Existierendes ausgesetzt ist.⁵⁹³ Hegel täuscht mit dem Totalitätsanspruch des spekulativen Denkens über die unendliche Konkretion des Einzelnen und die Unabgeschlossenheit des Ganzen hinweg. So verkehrt sich die Vereinigungsphilosophie des jungen Hegels zum Totalitätsdenken.

c) Kierkegaard

Hegel wendet sich von den Intentionen seiner Jugendschriften ab. Allerdings nicht nur in politisch-revolutionärer Hinsicht, sondern auch von einer existentiellen Rechtfertigung der Religion. Im System integriert Philosophie die Religion in sich. In Bezug auf das praktische Bedürfnis nach Religion ist die Distanz zwischen dem jungen Hegel und Kierkegaard noch nicht allzu groß. In den *Fragmenten über Volksreligion und Christentum* aus der Berner Zeit Hegels heißt es über die Religion als Sache des Herzens: „Aber wie wenig ein solches kaltes Nachdenken dem Menschen Haltung gewährt, sehen wir häufig bei solchen, wenn sie in Lagen kommen, wo das zerrissene Herz einen festeren Stab braucht, wo die Verzweiflung dann oft wieder nach dem greift, was ihr ehemals Trost gewährte und was sie jetzt desto fester und ängstlicher umfaßt, damit es ihr nicht wieder entwische, und das Ohr geflissentlich den Sophistereien des Verstandes zuhält.“⁵⁹⁴ Zu diesen Verzweifelten zählt Kierkegaard. Er versucht aus dem Säurebad der Reflexion den Glauben seiner Kindheit herauszuretten. Hegels Überwindungsversuch der Reflexion mit den Mitteln der Reflexion scheitert an der Unerschöpflichkeit der Reflexion. Die Reflexion bedarf nach Kierkegaard eines andersartigen Impulses, um sich aus dem Bann ihres Immanenzzusammenhangs zu befreien. Das ist der Entschluss, der das unaufhörliche Kreisen der Reflexion unterbricht. Und zwar dort, wo die Reflexion nicht weiterkommt: beim Paradox. Angesichts der Frage nach der Berührung von Zeitlichkeit und Ewigkeit zerschellt das Denken im Paradox. Es kann nicht begreifen, wie etwas Zeitliches ewig sein soll. Das Paradox der Offenbarung bedingt entweder die Ablehnung des Glaubens, etwa bei den aufklärerischen Religionskritikern, oder die Annahme des Glaubens kraft des Absurden: „Das äußerste, was das menschliche Denken wollen kann, ist, über sich hinaus in das Paradoxe hinein zu wollen. Und das Christentum ist gerade das Paradoxe.“⁵⁹⁵ Kierkegaard zufolge ist die Leerstelle des Paradoxes mit dem Inhalt der christlichen Offenbarungsreligion angefüllt. Hierin steht er in einem Naturverhältnis zur Religion

⁵⁹³ UN I, S. 73.

⁵⁹⁴ I, S. 25.

⁵⁹⁵ UN I, S. 97.

seiner Kindheit und hält den Gehorsam gegenüber der Religion seiner Väter. Dass aber die Unbegreiflichkeit des Paradoxes nicht zwingend einen Inhalt vorschreibt, steigert das Risiko des Sprungs in den Glauben. In *Furcht und Zittern* wird dieser Sprung zum Todessprung in den bedingungslosen Glauben: „Nun stehen wir also beim Paradox. Entweder kann der Einzelne als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten stehen, und dann ist das Ethische nicht das Höchste, oder Abraham ist verloren“.⁵⁹⁶ Das ist die Gefahr des Glaubens, die Kierkegaards Entwurf des religiösen Bewusstseins gegen die Gefahr der Welt eintauscht. Dem Versöhnungskonzept Kierkegaards ergeht es wie Hegels unglückliches Bewusstsein, dessen Schmerz am Ende nur an sich aufgehoben ist – und zwar in der Versicherung, dass an sich sein Leiden Seligkeit sei. So ist das unglückliche Bewusstsein für sich verzweifelt, aber angesichts des Paradoxes der Offenbarung rettet es den Glauben an eine jenseitige Versöhnung. Kierkegaard hält dem ursprünglichen religiösen Sinn von Versöhnung als Vergebung der Sünden durch Gott die Treue. Die Versöhnung im Leben bleibt aus. Glück ist immer gerade da, wo es nicht ist. Das ist ja der verhängnisvolle Zirkel, in dem sich das unglückliche Bewusstsein bewegt. Es bekämpft dasjenige, worin Glück liegt: Unmittelbarkeit. Kierkegaards Diktum vom „Absterben der Unmittelbarkeit“ zeugt davon.⁵⁹⁷ Der Entwurf religiöser Versöhnung bleibt leer, denn ihm fehlt die Erfüllung durch das Gefühl. Versöhnung ist keine abstrakte Identität, sondern verwirklicht und erlebt. Darum ist sie zwar ein geistiger Vorgang, der aber gleichzeitig verbunden ist mit dem Lebensgefühl von Subjektivität. Versöhnung geht mit einem milden Glück einher, gedämpft von der Ruhe des Geistes. Sie ist die Vermittlung von Vermittlung und Unmittelbarkeit, von Geist und Natur, denn das ruhige Glück der Versöhnung ist eine vermittelte Bestimmung der Unmittelbarkeit. Die Analogien von Hegels unglücklichem Bewusstsein zu Kierkegaards Entwurf des religiösen Bewusstseins hat man in der Kierkegaard-Forschung früh erkannt. Die These, dass Kierkegaard das unglückliche Bewusstsein aus der *Phänomenologie* sei, ist seitdem wiederholt worden, zuletzt von Adorno.⁵⁹⁸ Diese Sicht auf Kierkegaard ist schief: Eher als das unglückliche Bewusstsein ist Kierkegaard die schöne Seele aus der *Phänomenologie* ist. Zwar gibt es Entsprechungen zwischen dem unglücklichen Bewusstsein und Kierkegaards reli-

⁵⁹⁶ FuZ, S. 139.

⁵⁹⁷ UN II, S. 169.

⁵⁹⁸ Vgl. hierzu Hans Reuter: *Sören Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System*. Leipzig 1914, S. 93; Eduard Geismar: *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Göttingen 1929, S. 342f.; Jean Wahl: *La lutte contre le hégélianisme*. In: *Études Kierkegaardiennes*. Paris ³1967, S. 86-158; bes. S. 134-136 und S. 167; Theodor W. Adorno: *Kierkegaard noch einmal*. In: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M. 1962, S. 248f.

giösem Bewusstsein, etwa in Kierkegaards Rede von der Unveränderlichkeit Gottes⁵⁹⁹ und im Verzweifeln an der Leibverfallenheit des menschlichen Geistes, doch vor allem existieren eine Reihe maßgeblicher Unterschiede, die sich aus der Komplexität des unglücklichen Bewusstseins ergeben. Sowohl in der Gesamtstruktur als auch in vielen Einzelzügen ist die Identifikation des unglücklichen Bewusstseins mit Kierkegaard falsch, auch wenn einige hervorstechende Einzelzüge des unglücklichen Bewusstseins das vielleicht nahe legen. Allein in der Gesamtstruktur ergibt sich eine grundsätzliche Differenz, die eine Identifikation mit dem unglücklichen Bewusstsein verbietet: Das Gottesverhältnis nach Kierkegaard ist ein innerliches, kein äußerliches. Das unglückliche Bewusstsein dagegen durchläuft die Stufen der Dialektik des Bewusstseins noch einmal auf anderer Stufe, beginnend mit der sinnlichen Gewissheit. Sie versucht sich in Besitz des als sinnlicher Einzelheit vorgestellten Unwandelbaren zu bringen und findet nur das leere Grab. Auch das gebrochene Bewusstsein in Arbeit, Genuss und Dank ist auf das Äußere bezogen. Der verzweifelte Selbstaufhebungskampf des elenden Selbstbewusstseins, um in asketischer Selbstausslöschung zu Gott zu gelangen, entspricht am allerwenigsten der Struktur des religiösen Selbst bei Kierkegaard. Heißt doch die Existenz-Formel bei Kierkegaard: das *Selbst* vor Gott – und nicht: das *Nichts* vor Gott. Das religiöse Selbst weiß sich bei Kierkegaard in Gott gegründet, es übernimmt sich in seiner existentiellen Zufälligkeit, so wie es ihm aufgetragen wurde. Es hat die Gewissheit, von Gott gebraucht zu sein, und sich nicht wie das elende Bewusstsein in seiner Unwürdigkeit gegenüber Gott selbst zerstören zu müssen. Auch wenn es sich nicht an das Weltliche verlieren darf, so ist doch dem religiösen Selbst sein Platz in der Welt aufgegeben. Das ist die Doppelbewegung von der Endlichkeit zur Unendlichkeit und von der Unendlichkeit zur Endlichkeit.⁶⁰⁰ Der letzte Schritt der Dialektik des unglücklichen Bewusstseins ist die Selbstentäußerungstat des elenden Bewusstseins, das sich an den Vermittler des Ewigen übereignet. Historisch mag man darin eine Anspielung an die mittelalterliche Kirche sehen. Das hat nun gar nichts mehr mit dem großen dänischen Kirchenkritiker zu tun, der wider die Verweltlichung und Äußerlichwerdung der Institution Kirche stritt. Statt Gehorsam gegenüber einem institutionellen Vermittler Gottes fordert er die subjektive Aneignung der Wahrheit in der Innerlichkeit des Glaubens. Das ging soweit, dass er auf dem Sterbebett sich weigerte, das heilige Abendmahl zu empfangen, weil er es nicht von einem Pastor als geistlichem Beamten,

⁵⁹⁹ A, S. 259ff.

⁶⁰⁰ Vgl. FuZ, S. 40.

sondern von einem Laien wünschte.⁶⁰¹ Da dies nicht ging, blieb Kierkegaard ohne heiliges Abendmahl.

Glaube ist für Kierkegaard ein Gewissenverhältnis.⁶⁰² Vom Gewissen ist aber im ganzen Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein in der *Phänomenologie* nicht die Rede, sondern im Geistkapitel. Dort ist auch die schöne Seele verortet. In vielen Zügen gleicht Kierkegaards religiöses Bewusstsein der schönen Seele: Im Streben nach Reinheit des Herzens und in der unendlichen Selbstbezüglichkeit. Die Unwirklichkeit der schönen Seele: ihre Weltscheuheit, Lebensangst und Handlungsarmut führen in eine Konstellation von Subjektivität, die es versäumt, sich selbst zu leben. Kierkegaard selbst hat sich bekanntlich zu Instanzen, die dem Leben Inhalt geben, negativ verhalten: Er bricht das Verlöbnis mit Regine Olsen; er verwirft den Gedanken, Pastor auf dem Land zu werden und entscheidet sich für ein Leben als Privatier. Seine Religiosität bleibt einer Innerlichkeitshaltung verhaftet und bricht nur in Streitschriften nach Außen. Kierkegaard beharrt auf der Ungleichartigkeit des Christentums mit der Welt und lehnt die Vermittlung ins Leben ab. Er treibt die Radikalität seiner Christentumsauffassung so weit, dass er die apostolische Nachfolge von Jesus auf dem Kreuzesweg fordert: das Leben als Passion.⁶⁰³ Die Gleichzeitigkeit mit Jesus wäre aber aus der Sicht des jungen Hegels die Gleichzeitigkeit mit einer schönen Seele, denn in Hegels Jugendschriften trägt Jesus ja die Züge einer schönen Seele.⁶⁰⁴ Doch diese Gleichzeitigkeit mit Jesus ist bei Kierkegaard wirklichkeitslos. Sie ist nicht gelebt – und nicht lebbar, sondern würde zum Konflikt mit den Instanzen des Lebens führen. Vielmehr ist die Forderung der Gleichzeitigkeit mit Jesus ein dichterisches Idealbild, das dazu dient, den Abfall der bestehenden Christenheit von der Schrift zu brandmarken. Darum die Kompromisslosigkeit in Kierkegaards Christentumsauffassung. Kierkegaard hat sich denn auch selbst als „Dichter des Religiösen“ bezeichnet.⁶⁰⁵ Von der Sünde, „zu dichten anstatt zu sein“, war Kierkegaard selbst befallen.⁶⁰⁶ Darin zeichnet sich eine Grenze seines Werk ab: Es vermag zwar in erstaunlichem Maße die Innenwelt des Subjekts auszuleuchten, doch die Welt draußen bleibt dunkel. Sie ist jener moorastige, sündige Ort, vor dem sich der Dichter des Religiösen auf den Pfahl des Glaubens flüchtet. So hofft er sich vor dem Sumpf der Welt zu erretten. Analog dazu heißt eine Symbolgestalt der

⁶⁰¹ Vgl. Garff, op. cit., S. 884; Geismar, op. cit. S. 635.

⁶⁰² KzT, S. 125.

⁶⁰³ Siehe hierzu den Abschnitt *Das Christentum als das Absolute; die Gleichzeitigkeit mit Christus* in Kierkegaards *Einübung im Christentum*; UN II, S. 162f.

⁶⁰⁴ Vgl. I, S. 350f., 359f., 397ff.

⁶⁰⁵ Vgl. TB III, S. 259, KzT, S. 75ff. und Geismar, op. cit., S. 395ff., 418, 425.

⁶⁰⁶ KzT, S. 75.

poetischen Selbstdarstellung Kierkegaards Simon Stylita.⁶⁰⁷ Hoch oben auf dem Pfahl religiöser Phantasie verblassen die Aufgaben und Erfordernisse des Lebens. Der Pfahl, auf dessen einsamer Spitze sich der Dichter des Religiösen hält, ist der Pfahl im Körper der Natur. Natürliche Erfüllung bleibt aus. Stattdessen tritt Schmerz und gewollte innerweltliche Resignation ein. Das religiöse Bewusstsein Kierkegaards kommt nicht zur Versöhnung mit der Welt.

Insofern Kierkegaards religiöses Bewusstsein Züge der schönen Seele trägt, ist es ein bloß romantischer Überwindungsversuch der Romantik. Aus dem langen Schatten der Romantik ist Kierkegaard am Ende niemals ganz herausgetreten. Er, der die romantisch-ästhetische Lebenshaltung mit Bann schlug, lebte sie ein Stück weit. Doch geht Kierkegaards religiöses Bewusstsein nicht im Konzept der schönen Seele auf: Da ist bei Kierkegaard die Autorität Gottes, in dem sich das Subjekt gegründet weiß. Die Innerlichkeit des Gewissen ist auf eine übergreifende Macht zurückbezogen. Darum gibt es hierin nach Kierkegaard keine Willkür des religiösen Bewusstseins, sondern vielmehr ein bescheidenes Sichergeben in die eigene Gesetztheit und den offenbaren Willen Gottes. Das religiöse Bewusstsein verglimmt nicht wie die schöne Seele in der *Phänomenologie* in der leeren Immanenz reiner Selbstbezüglichkeit. Vielmehr hält es sich an die Transzendenz des Absoluten. Daraus bezieht es inmitten innerweltlicher Resignation Hoffnung. Träger der Hoffnung ist nach Kierkegaard jener Einzelne, dessen Konkretion inkommensurabel mit begrifflicher Abstraktion ist. Darum bricht Kierkegaard die Geschlossenheit der Hegelschen Philosophie auf. In Kierkegaard probt die schöne Seele den Aufstand gegen das System. Die Geister, die Hegel in der *Phänomenologie* besiegt glaubte, erheben sich von neuem gegen ihn. Und streiten mit seinen dialektischen Waffen. Die Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins lässt sich im Prozess des Lebens nicht still stellen. Sie schreibt sich fort.

d) Der Rettungsgedanke

In der *Phänomenologie* rettet sich das unglückliche Bewusstsein aus seinem verzweifelten Selbstaufhebungskampf, indem es sich der Vermittlungsinstanz des Unwandelbaren über-eignet und sich schließlich als Vernunft begreift. Die *Phänomenologie* bezeugt allenthalben das Lebendigkeit des Geistes, etwa in der Sittlichkeit. Doch der existentielle Kampf des unglücklichen Bewusstseins zeigt, wie der Geist mit der emotionalen Sphäre des Subjekts ver-

⁶⁰⁷ Sta S. 267.

bunden ist. Es tut sich die Lebenszurückgebundenheit des Geistes auf. In der Verzweiflung, dem Schmerz und der Sehnsucht des unglücklichen Bewusstseins tritt das Denken als Verhalten auf. Es ist ein Stück Lebensbewältigung. Theorie ist beim unglücklichen Bewusstsein eine Form des Handelns, Erkenntnis wird zur Praxis des Erkennens. Das ist die Wirklichkeit der Philosophie. Wie an anderer Stelle der *Phänomenologie* auch vollzieht sich Philosophie beim unglücklichen Bewusstsein aus der Teilnehmerperspektive, hängt mit Bedürfnissen, Interessen und Gefühlen zusammen. Von der Transzendentalphilosophie des deutschen Idealismus ist Hegel hier weit entfernt. Mit dem Praxisbezug von Theorie scheint beim jungen Hegel und in der *Phänomenologie* ein Philosophiekonzept durch, das so gar nicht recht zum spekulativen Denken passen will. Auch nicht zum Ideal wissenschaftlicher Methodik, dem sich Hegel ab der Jenaer Zeit zunehmend verpflichtet fühlt. Vielleicht liegt darin der Grund für das merkwürdige Verschwinden des unglücklichen Bewusstseins aus Hegels späterem Werk. Am unglücklichen Bewusstsein enthüllt sich die existentielle Schicht in Hegels *Phänomenologie*.⁶⁰⁸ Kierkegaard hat das als Erster erkannt und darum in seiner Philosophie an das unglückliche Bewusstsein angeknüpft. Es ist eine Philosophie, in der die Lebenspraxis des Einzelnen rekonstruiert und kritisch hinterfragt wird. Dazu gehört bei Hegel und Kierkegaard, dass das natürliche Bewusstsein überwunden werden und eine geistige Transformation stattfinden muss, damit das Subjekt der Wahrheit fähig wird.⁶⁰⁹ Diese Transformation geschieht in der Erschütterung des Subjekts, die laut Einleitung zur *Phänomenologie* und Kierkegaard den Namen Verzweiflung trägt. Darin scheint eine Philosophie auf, für die Wahrheit kein Abstraktum ist, sondern in die Lebenswelt des Einzelnen gehört.

Auf die Krisis des unglücklichen Bewusstseins reagiert die Hegelsche Philosophie mit der Versöhnungsidee, Kierkegaard mit dem Erbauungsanspruch der Philosophie. Kierkegaards Erbauungsanspruch opponiert Hegels Forderung nach Wissenschaftlichkeit der Philosophie. Doch ist mit Erbauung bei Kierkegaard Tieferes als oberflächlicher Trost gemeint. Der Begriff zielt auf die Existenznot des Einzelnen ab. Das ist der Ernst von Philosophie: ihre Sorge um das Leben. Kierkegaards Philosophie zeichnet das Ringen des Einzelnen um einen Haltepunkt in der Verzweiflung nach. Das, was den Einzelnen vor dem Versinken in Verzweiflung bewahren könnte, wäre der *Rettungsgedanke*. Der Einzelne vergewissert sich Gottes nicht über den Weg objektiver Approximation, sondern mit der Leidenschaft seines inneren Für-

⁶⁰⁸ Es gibt eine sachliche Nähe der Existenzphilosophie zum Pragmatismus. Vgl. hierzu Klaus Oehler: *Einleitung*. In: William James: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*. Übers. von Wilhelm Jerusalem. Hamburg 1977, S. XXXII.

⁶⁰⁹ Vgl. zur Geistigkeit Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt a. M. 2004, S. 32ff.

wahrhaltens. Gott wird nach Kierkegaard ein praktisches Postulat in einem existentialistischen Sinne: „Auf diese Weise wird Gott freilich ein Postulat, aber nicht in der unfruchtbaren Bedeutung, worin man dies Wort sonst nimmt. Vielmehr wird deutlich, daß die einzige Art, wie ein Existierender in ein Verhältnis zu Gott kommt, die ist, daß der dialektische Widerspruch die Leidenschaft zur Verzweiflung bringt und mithilft, mit der ‚Kategorie der Verzweiflung‘ (Glauben) Gott zu erfassen; so daß das Postulat weit davon entfernt ist, das Willkürliche zu sein, sondern gerade Notwehr ist; so daß Gott nicht ein Postulat ist, sondern das, daß der Existierende postuliert – eine Notwendigkeit ist.“⁶¹⁰ Verzweiflung als *Kategorie* ist der Gesichtspunkt, der nach Kierkegaard das Erfassen des Religiösen ermöglicht, denn sie bedingt in Kierkegaards Entwurf des religiösen Bewusstseins die Sicht auf Religion. Insofern Verzweiflung über sich hinausdrängt, geht sie auf das, was anders wäre: Transzendenz. Verzweiflung gebiert so den Rettungsgedanken aus sich. Dass er selbst brüchig ist, zeigen die Schwierigkeiten von Kierkegaards Versöhnungskonzept. Es ist eine Notkonstruktion. Doch verweist der Rettungsgedanke auf den produktiven Sinn des Scheiterns: Zwar zerbricht es das Gehäuse des existierenden Subjekts, aber es lässt auf das Andere aufmerksam werden, worin das Leid aufgehoben wäre. Das wäre das Scheitern des Scheiterns. Der Rettungsgedanke ist Weisheit im Leiden. Für Hegel ist das die Aufgehobenheit des Subjekts in der lebendigen Totalität, die als vertiefte Einheit die schmerzlich zerrissenen Extreme wieder vereinigt, für Kierkegaard der Leitstern des Religiösen. Doch weil bei Hegel die Weltversöhnung des Subjekts auf Kosten der Selbstversöhnung geht, bei Kierkegaard die Selbstversöhnung auf Kosten der Weltversöhnung, darum bleibt Versöhnung bei Hegel und Kierkegaard gebrochen.

5. Scheiternde Subjektivität

Scheiternde Subjektivität heißt Scheitern an sich selbst. Weil es in Subjektivität als Selbstverhältnis begründet liegt, geht solches Scheitern auf das Handeln des Einzelnen zurück. Zum Begriff der Subjektivität gehört das Drama derjenigen, die sich selbst ins Unglück stürzen. Hegel und Kierkegaard beschreiben eine Vielzahl von Konstellationen, in denen das komplexe Beziehungsgefüge von Subjektivität durcheinander gerät oder zusammenbricht. Sie schildern Phänomene, in denen der Einzelne sein Leben verpfuscht. Es zeigte sich anhand des unglücklichen Bewusstseins, wie vielfältig und kompliziert diese einzelnen Modelle scheiternder Subjektivität sind. Weit muss sich Philosophie an das Konkrete heranwagen. Doch

⁶¹⁰ UN I, S. 191.

schon in der Grundstruktur von Subjektivität sind Möglichkeiten der Selbstverfehlung angelegt, von denen im Laufe der Untersuchungen immer wieder die Rede war. Solche Lebensirrtümer beruhen auf dem Verkennen der Grundstruktur von Subjektivität. Die Beziehung des Subjekts zur Synthesis unterschiedlicher Momente, aus denen es besteht, ist hier durch Verwechslung oder ein Missverhältnis geprägt. Sich selbst mit jemand oder etwas anderem zu verwechseln, ist eine Form des Lebensirrtums, manchmal auch der Lebenslüge; eine schiefe Selbstkonzeption von sich zu entwerfen eine andere Form von Selbstverfehlung. Hegels *Phänomenologie* enthält ein ganzes Panoptikum von Formen scheiternder Subjektivität, deren Scheitern hauptsächlich in einer Natur-Geist bzw. Subjek-Objekt-Dialektik entfaltet wird. Erst wenn sich das denkende Subjekt vollständig mit der Wirklichkeit vermittelt hätte, hörte sein Unglück endgültig auf. Der phänomenologische Weg des Zweifels, der ja auch einer der Verzweiflung ist, wäre ans Ziel gelangt. So jedenfalls will es Hegels Versöhnungsidee. Kierkegaard schildert diese Lebensirrtümer namentlich im Bezug auf die Zeitlichkeit des Subjekts, sein Verhältnis zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und in der Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit. So kommt es etwa beim Unglücklichsten in *Entweder/Oder I* zum völligen Zusammenbruch des Verhältnisses der Zeitebenen. Die ironische Lebenshaltung verwechselt Möglichkeit und Wirklichkeit, derjenige, der in Angst versinkt, ebenso, und natürlich auch der Phantast. Kierkegaards Existenzdialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit verdichtet sich in seiner Kritik am hypothetischen Subjekt. Die Beziehung des Subjekts zur Natur ist bei Kierkegaard immer prekär. Hier ist die Dialektik abgebrochen. So ist Natur entweder ein dämonisches Gebiet, wo dem Einzelnen der Sumpf ästhetischer Heteronomie droht, oder die Unmittelbarkeit, deren Absterben im religiösen Stadium gefordert wird.

In Bezug auf eine Schlüsselkategorie von Subjektivität sind sich Hegel und Kierkegaard nah und fern zugleich: das Absolute. Hegels und Kierkegaards Gedanken zum unglücklichen Bewusstsein handeln stets auch vom scheiternden Bezug des Subjekts auf das Absolute. Das kündigt sich in Hegels Jugendschriften an, wo sich Subjektivität entweder selbst zum Absoluten aufwirft oder sich dem Absoluten als fremder Objektivität unterwirft, und setzt sich fort in der *Phänomenologie*, namentlich in der verwickelten Dialektik des unglücklichen Bewusstseins und der schönen Seele. Hegels und Kierkegaards Überlegungen zu Subjektivität und Absolutheit münden im spekulativen Überstieg oder religiösen Sprung. So liefern sie sich letztlich doch der Abstraktion aus – sei es von der Konkretion des Einzelnen oder von der natürlicher Unmittelbarkeit des Menschen, zu der auch seine Sozialnatur gehört. Der Mensch wird erst durch den Mensch zum Menschen. Doch hat Hegels und Kierkegaards ab-

gebrochene Dialektik von Subjektivität und Absolutheit ihr wahres Moment: Subjektivität heißt auch, sich mit dem Anderen zu vermitteln, das über sie hinausgeht. In der *Phänomenologie* ist dem Selbstbewusstsein die Aufgabe gestellt, sich mit der Welt zu vermitteln – und das heißt gleichzeitig: sich in der Welt zu bewähren. Das ist die Lebensaufgabe, vor der jedes Individuum steht, sobald es ins Leben tritt. Das Andere ihrer selbst, das nicht mit Subjektivität identisch ist, ist Natur und Lebenswelt. Sich diesem Anderen zu entfremden, heißt im Widerstreit mit sich selbst zu sein. Subjektivität ist selbst Natur. Der Einzelne ist in einer Lebenswelt heimisch. Die Ursprungsvergessenheit von Subjektivität, das Nichteingedenken von Natur und Lebenswelt, – eine Sache, die Hegel metaphysisch als Substanzverlust und Kierkegaard theologisch als Abfall von Gott deutet, ist ein elementarer Grund für das Scheitern von Subjektivität.⁶¹¹ Ein anderer ist die unbestimmte Subjektivität, die nicht wirklich in die Zwecke des Daseins versenkt ist. Sie lebt im unwirklichen Raum der Vorstellungskraft. Doch so entzieht sie sich der Lebensaufgabe, sich selbst Grenzen zu ziehen, um nicht im gestaltlosen Horizont des Möglichen zu zerfließen. Das Sein in Gedanken mündet ins Leere. Eine Vielzahl von Formen scheiternder Subjektivität zeugt vom Unglück des unbestimmten Subjekts, ohne dass sich die Auffächerung dieses begrifflichen Rahmens jemals erschöpfen ließe: die schöne Seele; das leere Individualitätsbewusstsein im geistigen Tierreich, das sucht, wonach es suchen soll; die ironische Lebenshaltung; der Selbstverlust im Unendlichen; die Verzweifelten der Möglichkeit, so die Angst oder die irrlichternde Hoffnung; der Massenmensch und das hypothetische Subjekt.

Eine Spielart vom Missverhältnis zu sich selbst und der Selbstverwechslung ist Einseitigkeit. Darin liegt ein weiterer elementarer Grund des Scheiterns an sich selbst. Der Standpunkt einseitiger Subjektivität ist eine Quelle von existentiellen Fehlentwürfen. In Hegels *Phänomenologie* zählen dazu die ersten einförmigen Gestalten des vernünftigen Selbstbewusstseins: die Lust, die schließlich mit den Notwendigkeiten des Lebens kollidiert; das Gesetz des Herzens, das sich in den Wahnsinn des Eigendünkels verkehrt; die Tugend im Kampf mit dem Weltlauf; die schöne Seele und die Hypochondrie. In der *Ästhetik* ist es die Verabsolutierung von Liebe oder Ehre. Zu den genannten Gestalten gehört bei Kierkegaard der ästhetischen Menschentypus, der seine ethisch-religiöse Seite verleugnet. Beispiele aus der *Krankheit zum Tode* für die einseitige Lebensführung sind der abstrakte Denker, phantastische Sentimentalität, der maßlose Wille, die Ziffernexistenz, der Fatalist und der Philister, schließlich das trot-

⁶¹¹ Ein neuer Vorschlag, das Verhältnis von Absolutheit und Subjektivität zu denken, findet sich bei Gunnar Hindrichs: *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*. Frankfurt a. M. 2008.

zige Selbst.⁶¹² Im Grunde genommen leiden alle Gestalten des unglücklichen Bewusstseins unter einer bestimmten Form von Einseitigkeit. Die Überwindung aller Einseitigkeiten in der Totalität wäre nach Hegel die Versöhnung. Der Mensch wäre dann vollständig mit sich vermittelt. Doch dazu kommt es nicht unter den Bedingungen der Endlichkeit und der Perspektivität des Lebens. Kierkegaard hat das gewusst: „Daß jeder Mensch etwas einseitig ist, weiß ich wohl und betrachte es nicht als einen Fehler; dagegen ist es ein Fehler, wenn ein von der Mode bestimmter Geschmack eine Einseitigkeit zum Totalen machen will.“⁶¹³ Es gibt also keine Perfektibilität des Menschen. Doch hat der Einzelne die Möglichkeiten, existentiellen Sackgassen zu entgehen. So der Verabsolutierung von Einseitigkeiten. Will das Subjekt mit sich ins Reine kommen, steht es vor der Aufgabe, die Gleichzeitigkeit des Heterogenen zu tragen. Dazu gehört unendliche Erweiterung seiner selbst in Richtung auf Totalität, wie Hegel sie vorschwebte. Gelänge das, wäre das ein Schritt zur Weltversöhnung: das Einverständnis mit der Verschlungenheit des Seins und dem Leben als entfalteter Totalität. Gleichzeitigkeit des Heterogenen heißt auch die Akzeptanz seiner selbst als Einmaliges, wie Kierkegaard sie im Gedanke der Übernahme der von Gott aufgegebenen Existenz entwickelt hat. Der Glaube an den Wert des Lebens – und der eigenen Existenz. Das wäre Selbstversöhnung. Weltversöhnung und Selbstversöhnung miteinander zu vermitteln, wäre dann die unendliche Annäherung an den Zustand, wo das Subjekt nicht mehr über sich hinausgehen muss: das intakte Leben. Am Phänomen scheiternder Subjektivität tritt die Komplexität und Konkretheit von Subjektivität hervor. Subjektivität ist ein vielschichtiges Beziehungsgeflecht, eine Bewegung der Ebenen, ein Widerspiel vieler Pole, die Spannung zwischen spontaner Selbstmächtigkeit und der faktischen Vorfindlichkeit des Selbst. So ist Subjektivität eine Welt. Sie birgt eine Welt in sich, das Ensemble ihre Kräfte und Fähigkeiten, ihrer Wünsche und Vorstellung, ihrer Erkenntnisse und Ideen, ihrer Gefühle, gleichzeitig steht sie in der Welt, die sie umgibt, die Natur und die Anderen. Doch so wenig Subjektivität einen bestimmten Kern hat, sondern immer in Bewegung ist, bewegt wird und selbst bewegt, so wenig erschöpft sie sich in der Auflistung bestimmter Eigenschaften. Es gibt immer etwas, das sich der Verobjektivierung von Subjektivität entzieht. Hinter Selbstkonzeptionen steht doch immer Subjektivität als die spontane Instanz, die diese Entwürfe macht – und in diesen Entwürfen nicht aufgeht, weil sie selbst das Entwerfende ist. Das Subjekt kann sich niemals ganz zum Objekt seiner selbst machen. Es ist

⁶¹² Modelle für eine einseitige Lebensführung sind für Max Weber die „letzten Menschen“, nämlich „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz“. Max Weber: *Die protestantische Ethik*. Gütersloh 1991, S. 189.

⁶¹³ UN II, S. 52.

immer ein Verhältnis. Auch wenn das Subjekt sich für ein Objekt hält, gibt es eine Instanz, die sich zu sich selbst als vermeintliches Objekt verhält und dadurch das Subjekt dieser Beziehung zum Objekt ist. Mit seinen objektiven Selbstentwürfen kann sich das Subjekt niemals ganz einholen. Es ist sich unhintergebar. Folglich bleibt immer eine interne Differenz zwischen mir und mir erhalten: die Begegnung mit mir selbst. Der Umgang mit sich selbst spielt sich hauptsächlich auf mehreren Ebenen ab: Verstehen, Handeln, Fühlen. So ist Subjektivität ein hermeneutischer Akt. Wie ich mich selbst verstehe, so bringe ich mich hervor. Das Subjekt ist Klangfigur seines Verstehens. Das geschieht innerhalb von Grenzen: der Faktizität des Selbst. Das Sich-Selbst-Entwerfen vollzieht sich als Handeln in der Welt unter den Bedingungen der Endlichkeit. Ich deute mich selbst, indem ich mich handelnd in der Welt zu verwirklichen versuche: Subjektivität als praktisches Verhältnis. Außerdem ist Subjektivität Selbstgefühl. Das Subjekt fühlt den Schmerz der Entzweiung wie das milde Glück der Versöhnung. Subjektivität als Verhalten zu sich selbst ist an das Lebensgefühl zurückgebunden. Die Ebenen im Umgang mit sich selbst sind miteinander verschränkt. Genealogisch betrachtet kommt primär das praktisch-emotionale Selbstverhältnis. Zuerst verhält sich das Subjekt handelnd in der Welt zu sich selbst, fühlt dumpfen Mangel oder zufriedene Satttheit. Es ist die Realisierung seiner selbst als handlungsfähiges Lebewesen vom Standpunkt der Begierde. Diese Selbsttätigkeit geschieht im intersubjektiven Rahmen unter sozialer Formung der natürlichen Kräfte, etwa des Lernens. Auf dieser Basis kommt es dann zur Entwicklung höherstufigerer Selbstverhältnisse. Die Einfachheit des Selbstverhältnisses wird angereichert und entfaltet sich. Die Erfahrungsgeschichte von Subjektivität in Hegels *Phänomenologie* schildert das. Sie lehrt auch, dass mit der internen Differenz in sich dem Selbstbewusstsein der Überstieg über sich selbst eingeboren ist. Es ist die Entzweiung und gleichzeitig die Überwindung der Entzweiung. Der synthetische Charakter des Lebens geht in die Gestalt von Subjektivität ein. Darum ist Subjektivität eine synthetische Bewegung, denn sonst würde sie in tödlicher Isolation erstarren. Die Momente von Subjektivität fielen auseinander und das dissoziierte Selbst bliebe übrig – die Verrücktheit. Die letzte Konsequenz der Auflösung des Selbst ist der Tod. Lebendige Subjektivität als synthetische Bewegung bringt Einheit in die Differenz, die sie selbst ist. Entzweiung ist die defiziente Synthese ihrer selbst. Versöhnung ist die vollbrachte Synthesis. Das Subjekt hat seine Momente ins rechte Verhältnis zueinander gerückt. Doch geschieht das im Bewegungszusammenhang des Lebens. So verändert sich immer wieder das Beziehungsgefüge von Subjektivität. Das Subjekt erfährt, dass es selbst und die Welt unter der unmerklichen Macht der Zeit stets ein Stückchen weiterrücken. Insofern

Versöhnung erreichbar sein mag, ist sie doch nicht abschließbar. Absolute Versöhnung ginge über das bewegt-bewegende Leben hinaus. So ist denn Versöhnung eher eine Fähigkeit als ein abschließbarer Zustand. Versöhnung ist die Fähigkeit zum Schlichten und Zusammenführen. Versöhnung ist das fortgesetzte *Versöhnen*. Dazu muss sich das Subjekt dem Anderen als Anderes überlassen können – ohne sich selbst oder das Andere zu tilgen und die Synthesis abubrechen. Doch wird Versöhnung nicht von der Theorie dekretiert, sondern ist Sache der Lebenspraxis des Menschen. Theorie gibt hierzu das Orientierungswissen. Das Andere geschieht in der Erfahrungsgeschichte von Subjektivität.

Versöhnen ist ein Prozess der Vermittlung. Die versöhnende Vermittlung ist diejenige, die das isoliert Stehende miteinander in Beziehung bringt, aber nicht gleichsetzt. Übersteigert sich Vermittlung zur Identitätsphilosophie, in der eines dem anderen darin gleichen soll, dass es das Sein des Begriffs ist, so geht die Versöhnungsidee verloren im Integrationszwang des geistigen Einheitsprinzips, dem das Einzelne und das Andere der Natur unterworfen wird. Das ist ja der Einspruch Kierkegaards und Adornos gegen das Hegelsche Systemdenken. Der Elementarbereich von Vermittlung als Verbinden des Unverbundenen ist zu retten gegenüber dem hypertrophen Begriff der Vermittlung als spekulatives Identifizieren. Dem ersten Begriff von Vermittlung zufolge ist Dialektik ein Denken der unendlichen Relation, der Verflochtenheit des einen mit dem anderen, das Auseinanderlegen einer Sache in Gegensätzen, die aufeinander bezogen bleiben. Das ist die Dialektik der Phänomenologie und der Erfahrung, eine intermittierende Dialektik. Sie ist alternierend zur Erfahrung, durch die sie unterbrochen und begrenzt wird. Die Spannungen und Brüche in der *Phänomenologie* zeigen das dort, wo sich wie beim unglücklichen Bewusstsein einzelne Momente den begrifflich konstruierten Übergängen sperren. Begriffliche Relationierung und subjektiv-konkretes Erleben sind die beiden Pole einer alternierenden Dialektik. Sie setzt sich nicht als Methode absolut, sondern geht noch dialektisch über sich hinaus – auf das Gegenteil des Inkommensurablen. Hegels Dialektik des Absoluten ist in letzter Konsequenz undialektisch, weil sie sich nicht mit Inkommensurablen in Beziehung setzt, sondern mit dem idealistischen Setzungsgedanke darüber hinweggeht: Die Subjektivität des Begriffs soll die Objektivität der Dinge ins Sein rufen, der Geist soll die Natur hervorbringen. Im Setzungsgedanke steckt also Theologie: die *creatio ex nihilo*.

Alternierende Dialektik versucht der Dialektik des Selbstbewusstseins gerecht zu werden: das Selbstbewusstsein als Vermittlung von Selbst- und Weltvermittlung, die niemals abgeschlossen ist. Selbst- und Weltbeziehung, Ich- und Weltbewusstsein stehen im Subjekt in

Beziehung zueinander. Das Subjekt besteht aus beiden Momenten und ist die dynamische Beziehung beider, ist Reflexion, Selbstgefühl, Spontaneität des Entschlusses. Diese Dimensionen der Selbstbeziehung stehen wiederum in Beziehung aufeinander. An den Erfahrungen scheiternder Subjektivität enthüllt sich die bewegt-bewegende Weite dieses dynamischen, unabgeschlossenen und doch in sich ruhenden Nexus von Subjektivität. Es gibt keinen einfachen Begriff von Subjektivität. Als Vermittlung von Selbst- und Weltvermittlung ist Subjektivität eine Balance. So kommt es für das Subjekt darauf an, die Fähigkeit zur Integration seiner unterschiedlichen Momente zu besitzen, liegt doch im Zusammenbruch der Selbstorganisation und der Dissoziation des Selbst ein Übergang zum Pathologischen. Das lebendige Subjekt strebt also nach Übereinstimmung mit sich selbst, hat die Fähigkeit, Einheit in die Differenz zu bringen. Das gelingt nur, wenn es nicht mit sich selbst im Widerstreit liegt. Es muss also alle Schichten seiner Persönlichkeit akzeptieren. Auch destruktive Instinkte besitzen einen Ort im Selbst, auch wenn sie in die tiefsten Tiefen des Ich gestoßen werden. Verleugnet das Selbst die destruktiven Kräfte, kehren sie als Verdrängte wieder. Zudem reibt es sich selbst im Kampf gegen diese Kräfte auf. So ergeht es der letzten Gestalt des unglücklichen Bewusstseins, dem elenden Bewusstsein, das einen verzweifelten Aufhebungskampf gegen sich selbst führt. Man kann nicht gegen seinen eigenen Schatten kämpfen. So gibt es in jeder konkreten Konstellation von Subjektivität Dunkelfelder, deren Existenz der Einzelne anerkennen muss. Nicht im direkten Kampf gegen sich selbst kann er rohe Instinkte besiegen, denn die Beschäftigung mit den Triebmächten stachelt diese erst recht auf. Je mehr er sich darein vertieft, desto mehr versinkt er in ihnen. Durch Konzentration auf sie räumt er ihnen mehr Macht ein, als ihnen eigentlich zustände. Kierkegaard hat das im Hinblick auf die dunkle Möglichkeit der Angst beschrieben. Da rohe Instinkte zur Naturverflochtenheit von Subjektivität gehören, kann das Subjekt sie nur zerstören, indem es sich selbst verstümmelt. Durch Reflexion unterbricht das Subjekt die Triebimpulse, doch zum Handeln ist es auf die natürlichen Kräfte angewiesen. So kann es sie nicht abschaffen, es sei denn, es schafft sich selbst ab, vielmehr vermag es sie nur zu steuern. Subjektivität als Gesamtheit komplementärer Kräfte verfügt über die Möglichkeit, natürliche Impulse umzulenken, indem sie diese Impulse auf rational vermittelte Ziele ausrichtet, etwa in der Sozialisation und Kultivierung des Selbst. Subjektivität ist also die Fähigkeit zur Selbststeuerung und gleichzeitig Variationsfähigkeit, um sich an wechselnden Gegebenheiten auszurichten. Sie ist ein fragiles Gleichgewicht, das sich aus der Veränderung seiner Momente immer wieder herzustellen sucht. Das Selbst strebt nach Balance gegen die Kräfte des Chaos und die Tendenz zur Auflösung. Dazu

muss es einen Ausgleich schaffen zwischen Natur und Kultur, lustvoller Selbstvergessenheit und Selbstbestimmung, Wollen und Können. Es ist dem Subjekt aufgegeben, die Existenz-Momente stabil miteinander ins Verhältnis zu setzen. Ein ausbalanciertes Selbst wäre nahe am goldenen Schnitt seiner Existenz.

Doch selbst wenn es einen goldenen Schnitt der Existenz gäbe, so würde ihn das Subjekt schwerlich finden. Es ist kein starrer, autonomer Ichpunkt, sondern das lebendige Subjekt ist eine handelnde, exzentrische Beziehungskomplexion, deren Relationsgefüge sich ständig verschiebt, etwa durch Erfahrungserweiterung, körperliche Veränderungen, und deren Verhältnis zur Welt durch die Wechselfälle des Lebens geprägt ist. Die Annäherung an das ausbalancierte Selbst stößt auf Grenzen: die Fragilität des Körpers, Unverfügbarkeit bestimmter körperlicher Anlagen, widerstreitende Charaktereigenschaften, Korrumpierbarkeit des Willens, traumatisierende Erfahrungen, soziale Ordnungszwänge, Interessenskonflikte mit Anderen, ungewollte Konkurrenzverhältnisse und schließlich die unwiderstehliche Macht der Zeit. Das Sich-Ausbalancieren des Subjekts stößt auf den Widerstand der Welt, der es immer wieder aus dem Gleichgewicht wirft. Und immer wieder ist es dazu genötigt, sein Gleichgewicht aufs Neue herzustellen. Selbst wenn das Subjekt jemals den goldenen Schnitt seiner Existenz erreichte, würde es sich auf dieser Höhe nicht halten können. Als bald würden psychophysische Verschiebungen und Weltveränderungen zu neuer Stabilisierung zwingen. Das Subjekt bleibt der Zeit unterworfen. Daraus entstehen tragische Konstellationen: So kann selbst die Lebenskunst manchmal nicht von Tragik befreien, denn bis man gelernt hat zu leben, ist das Leben manchmal schon fast vorüber. Lebenskunst kann nur den Horizont des Tragischen ein Stück weit nach hinten verschieben, beseitigen kann es ihn nicht. Zum Tragischen gehören auch Situationen, in denen man den richtigen Zeitpunkt zum Handeln verpasst, von dem man aber erst im Nachhinein begreift, dass es der richtige Zeitpunkt war – und zwar dann, wenn er vorüber ist. Oder die Unabsehbarkeit der Zukunft, in der die Handlungen des Einzelnen ungewollte Konsequenzen entfalten können. Ein Maß an Tragik liegt in der Zweideutigkeit des Lebens, in die der Mensch verstrickt ist. Die Dialektik der Angst zeigt das. Auch diejenige der Hoffnung, die zwischen lebensspendender Zukunftsaussicht und trügerischen Illusionen schwankt. Selbst das Glück ist zweideutig: Wie nahe Glück und Unglück beieinander liegen, zeigt sich am Glück als Eintreten oder Ausbleiben der höchsten Hoffnungen. Wer sich davor schützt, indem er vom Leben nichts mehr erwartet, versucht sich zwar gegen Enttäuschungen zu immunisieren, doch er kennt das Glück des Eintretens von Hoffnungen nicht mehr. Hoffnungslosigkeit ist eine Gestalt der Verzweiflung. Das hat

Kierkegaard gezeigt. Wer nicht am Ausbleiben von Hoffnungen verzweifeln will, verzweifelt erst recht. Zur Menschlichkeit des Menschseins gehört die Hoffnung. Aus ihr schöpft das Subjekt den Antrieb zur Tätigkeit. Handeln braucht den Atem der Möglichkeit.⁶¹⁴ Doch es braucht auch ein Grenzbewusstsein der Möglichkeit. Sonst verkennt es die Vorstrukturiertheit der Wirklichkeit und kollidiert mit den Notwendigkeiten des Lebens. Ohne Hoffnung kann das Individuum nicht leben. Doch die Zeit ist gestundet. Mit der Hoffnung geht in der Endlichkeit immer ein Erfüllungsdefizit einher. Das ist der wehmütige Augenblick im Leben von Subjektivität.

In der Zeit entstehen tragische Konstellationen. Doch ist das Leben im Ganzen nicht tragisch. In ihm gibt es Situationen der Erfüllung und des Scheiterns. Leben ist kein abstraktes Ganzes, sondern ein pulsierendes Gewebe konkreter Konstellationen. Darin erzeugen Tragik und andere Formen des Scheiterns an der Welt keineswegs notwendig ein unglückliches Bewusstsein. Das Selbstbewusstsein verhält sich deutend zum objektiven Scheitern. So kann das Scheitern als Seite des Lebens in ein intaktes Selbstverhältnis integriert werden: Das Subjekt kann dem Scheitern einen positiven Sinn abringen. Bei Hegel ist der Einzelne geborgen in der Totalität des Lebens, bei Kierkegaard macht das weltliche Scheitern auf die Transzendenz aufmerksam. Scheitern in der Welt heißt nicht Verzweifeln. Größe zu zeigen im Scheitern, ist die Fähigkeit des Duldenkönnens: der Gelassenheit. In der *Nikomachischen Ethik* schildert Aristoteles den gelassenen Charakter, der Schicksalsschläge gefasst erträgt. Es ist keine Gleichgültigkeit, die er hat, sondern in den Wechselfällen des Leben fühlt und leidet er, aber er verliert nicht den inneren Halt, überlässt sich nicht seinen Affekten – und verzweifelt. Diese Lebensstütze liegt nach Aristoteles in der sittlichen Lebensform, durch die das Subjekt Bestimmung erhält: „Der wahrhaft Tugendhafte und Verständige wird, das steht zu hoffen, jedes Geschick mit Würde tragen und immer dasjenige tun, was unter den jeweiligen Umständen das Beste ist [...] Ist dem aber so, dann kann der Glückselige zwar niemals ganz unglücklich werden, aber freilich auch nicht vollkommen glücklich sein, wenn ihm das Los eines Priamus beschieden ist. So ist denn auch sein Stand nicht etwa buntem Wechsel unterworfen.“⁶¹⁵ Wem das Glück in der Welt nicht hold ist, dem bleibt doch Weisheit im Leiden. So mag er denn nicht verzweifeln. Doch für die Erfüllung des Lebens ist das Subjekt auf Welt angewiesen. Und weil es den Anderen braucht, gedeiht Glück nur auf politischem Boden. Das zeigt das Gegenteil: die Verzweiflung in politischen Zwangsverhältnissen. Darin gibt es auch Einzelne,

⁶¹⁴ Vgl. KzT, S. 36.

⁶¹⁵ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1100b35ff. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hrsg. von Günther Bien. Hamburg 1972.

die der Not der Welt trotzen, doch die Fülle des Lebens bleibt ihnen versagt. Sie liegt in der richtigen Lebensordnung.

Die Lehre aus Kierkegaards Sokratisierung des Christentums lautet: Glück ist letztlich kein objektives Wissen, sondern individuelle Aneignung des Einzelnen. Darin gibt es Nischen des Glücks. Das ist das Glücksversprechen der unendlichen Konkretion lebensweltlicher Identität. Es hängt von lebendiger Subjektivität als Konstellation ab. Darum gibt es kein Rezept für ein gelingendes Leben. Aber es existiert ein Orientierungswissen in den Wechselfällen des Lebens. Doch es kann dem Einzelnen den Lebensvollzug nicht abnehmen. Was Wahrheit ist, muss sich in der Lebenspraxis des Individuums bewähren. Für das Individuum ist Wahrheit kein bloßes Abstraktum, sondern wird erlebt und erlitten. Um mit sich selbst in Übereinstimmung zu leben, braucht es Wahrheit: die Erfahrung über sich selbst. Erst dann ist wirkliche Versöhnung möglich.

Um aus Erfahrungen zu lernen, bedarf es der Erinnerung. Sonst versinkt die Anschauung im Strom der Sinnenreize. Das Glück der Versöhnung erwacht darum erst in einem sich erinnernden, mithin kontinuierlichen Selbstbewusstsein. So kommt den augenblickhaften Leidenschaften im lebendigen Subjekt das Ihrige zu, doch die grundlegende Ruhe eines versöhnten Selbstbewusstseins wird aus der Kraft der Mnemosyne geboren: Sich erinnern, um sich zu versöhnen. Um sich als der zu finden, der man ist, kommt es darauf an, den Gehalt von Erfahrung verstehend zu durchdringen – und sich auf die eigene Vorstrukturiertheit zu besinnen. Das gehört zur Wahrheit der Hegelschen Versöhnungsidee. Doch hat Hegels Antipode Kierkegaard auf das andere Ende von Versöhnung aufmerksam gemacht: Versöhnung ist immer eine Aktualisierungsleistung, stets neu hervorzubringen durch die Entscheidung im Augenblick. Versöhnung ist so Aneignungspraxis in der Gegenwart eines lebendigen Subjekts. Zwischen Erinnerung und Augenblick strebt Versöhnung nach dem Ort, wo das Selbstbewusstsein nicht mehr über sich hinausdrängt.

Die Episode vom unglücklichen Bewusstsein ist eine vom Glück, das nicht bloß Schein ist. Das Glück, das aus der Überwindung des Unglücks erwächst, geht auf Vermittlung mit der Welt. In der Erfahrung des Scheiterns von Welt- und Selbstkonzeptionen begegnet dem Subjekt Welt. An ihr kann es das, was Glück wäre, bewähren, in hier hat Glück seinen Ort. Die Erfahrung existentieller Fehler zeigt Horizonte auf, hinter denen Glück liegen könnte. Daran hat das Selbstbewusstsein in schweren Gewässern Auftrieb: Das Glück ist ein Sturmvogel.⁶¹⁶ Die Rede vom Glück markiert daher eher eine Richtung als einen Zustand: die lange Heim-

⁶¹⁶ Jean Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris 1929, S. 147.

Scheiternde Subjektivität

kehr zu sich selbst. Sie trägt sich zu in der Erfahrungsgeschichte von Subjektivität, die immer wieder von neuem durchlaufen wird. Und sie wird immer wieder aufs Neue geschrieben werden. Das ist die Unabgeschlossenheit des Subjekts: Wir sind auf dem Wege – und wir bleiben auf dem Wege.

Ein glückendes Selbstverhältnis ist immer auch ein scheiterndes Selbstverhältnis: Durch das Scheitern wird das Subjekt aus der Selbstisolation herausgerissen. Das Selbst ist etwas, das überwunden werden muss, um zu sich selbst zu gelangen. Nur so wird es frei für das Andere seiner selbst.

Literaturverzeichnis

I. Siglen

1. Kierkegaard

A	Der Augenblick
Bri	Briefe
BA	Der Begriff Angst
BdI	Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates
BüA	Die religiöse Verwirrung der Gegenwart beleuchtet an Magister Adler als Phänomen (Das Buch über Adler)
CR	Christliche Reden
Cs	Kleine Aufsätze 1842-51; Der Cosarenstreit
Do	Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est
EiC	Einübung im Christentum
E/O I	Entweder/Oder I
E/O II	Entweder/Oder II
ER I	Erbauliche Reden 1843/44
ER II	Erbauliche Reden 1844/45
ER III	Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847
ES	Erstlingsschriften
FuZ	Furcht und Zittern
KS	Kleine Schriften 1848/49
KzT	Die Krankheit zum Tode
LA	Eine literarische Anzeige
Lie	Der Liebe Tun
PB	Philosophische Brocken
S	Zur Selbstprüfung
Sta	Stadien auf des Lebens Weg
SüS	Schriften über sich selbst
TB	Die Tagebücher I-V
UN I	Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I
UN II	Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken II
W	Die Wiederholung

2. Hegel

I	Frühe Schriften
II	Jenaer Schriften 1801-1807
Ästhetik I	Vorlesungen über die Ästhetik I
Ästhetik II	Vorlesungen über die Ästhetik II
Ästhetik III	Vorlesungen über die Ästhetik III
GdR	Grundlinien der Philosophie des Rechts
PhdG	Phänomenologie des Geistes
PhdR I	Vorlesungen über die Philosophie der Religion I
PhdR II	Vorlesungen über die Philosophie der Religion II
WdL I	Wissenschaft der Logik I
WdL II	Wissenschaft der Logik II

II. Werke

1. Hegel- und Kierkegaard-Ausgaben:

- G. W. F. Hegel: *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952ff.
- G. W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. Main.
- Sören Kierkegaard: *Gesammelte Werke*. Hrsg. und übersetzt von E. Hirsch, H. Gerdes und H. M. Junghans. Düsseldorf/Köln 1951-1969. Reprint Gütersloh 1979-1986.
- Sören Kierkegaard: *Samlede Værker*. Hrsg. von A. B. Drachmann, J. L. Heiberg und H. O. Lange. Kopenhagen ³1962-1964.
- Sören Kierkegaard: *Papirer*. Hrsg. von P. A. Heiberg, V. Kuhr und E. Torsting. Kopenhagen ²1968-1978.

2. Werke anderer Philosophen:

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1970.
- Adorno, Theodor W.: *Einleitung in die Musiksoziologie*. In: GS 14, Frankfurt a. M. 1973.
- Adorno, Theodor W./Gehlen, Arnold: *Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch*. In: Friedemann Grenz: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt a. M. 1974.
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. GS 4. Frankfurt a.M. 1980.
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M. 1966.
- Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustinus*. Hildesheim/Zürich/New York 2006.
- Aristoteles: *Aristotelis Opera*, ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831-1870 (2 Bde.). Hrsg. von I. Bekker. Darmstadt 1966.
- Aristoteles: *Die historischen Fragmente*. Übers. und erläutert von Martin Hose. In: *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 20. Hrsg. von Helmut Flashar. Berlin 2002.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hrsg. von Günther Bien. Hamburg 1972.
- Aristoteles: *Poetik*. Griechisch – deutsch. Hrsg. und übersetzt von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1982.
- Aristoteles: *Problemata Physica*. In: *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*. Hrsg. von Helmut Flashar. Bd. 19. Darmstadt 1983.
- Augustinus: *Die Lüge und gegen die Lüge*. Übertragen und erläutert von P. Keseling. Würzburg 1953.
- Foucault, Michel: *Georges Canguilhem. Philosoph des Irrtums*. In: Rainer Maria Kiesow/Hennig Schmidgen: *Das Irrsal hilft*. Berlin 2004.
- Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt a. M. 2004.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. Tübingen ⁶1990.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1981.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁸2001.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1969.

- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. VI. Hrsg. von Walther Biemel. Den Haag 1954.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn*. Hamburg 2000.
- Jaspers, Karl: *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin/Heidelberg/New York 1965.
- Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin/Göttingen/Heidelberg ⁴1954.
- Jaspers, Karl: *Von der Wahrheit*. München 1947.
- Jaspers, Karl: *Wahrheit und Leben. Ausgewählte Schriften*. München 1969.
- Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 10. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1964.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. In: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 8. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1981.
- Kant, Immanuel: *Reflexionen zur Metaphysik*. Akademie-Ausgabe. Berlin/Leipzig 1928.
- Kant, Immanuel: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 7. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1975.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe Bd. 4. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin ²1988.
- Nietzsche Friedrich: *Der Antichrist*. Kritische Studienausgabe Bd. 6. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin ²1988.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*. Kritische Studienausgabe Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin ²1988.
- Nietzsche, Friedrich: *Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe Bd. 5. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin ²1988.
- Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Kritische Studienausgabe Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin ²1988.
- Pascal, Blaise: *Pensées*. Hrsg. von Philippe Sellier. Paris 1991.
- Philo: *Quod deus sit immutabilis*. Opera. Bd. II. Hrsg. von Leopold Cohen und Paul Wendland, Berlin 1897.
- Platon: *Werke in acht Bänden*. Griechisch – deutsch. Herausgegeben von G. Eigler. Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher. Darmstadt 1970ff.
- Plessner, Helmut: *Lachen und Weinen*. München 1950.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emile*. Stuttgart 1963.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart 1977.
- Sartre, Jean Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg ¹³2007.
- Sartre, Jean Paul: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* In: Jean Paul Sartre: *Drei Essays*. Berlin 1960.
- Schlegel, Friedrich: *Literary Notebooks*. Ed. by Hans Eichner. London 1957.
- Schlegel, Friedrich: *Lucinde*. Kritische Ausgabe. 1. Abteilung, 5. Band. Paderborn/München/Wien 1962.
- Schlegel, Friedrich: *Lyceums-Fragmente*. In: Kritische Ausgabe. 1. Abteilung, 2. Band. München/Paderborn/Wien 1967.

- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In: Kritische Gesamtausgabe. Abt. 1, Bd. 2. Hrsg. von Günter Meckenstock. Berlin/New York 1984.
- Thomas von Aquin: *Summe der Theologie*. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Übers. von Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Graz, Wien, Köln.
- Tocqueville, Alexis de: *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart 1985.
- Weber, Max: *Die protestantische Ethik*. Gütersloh ⁸1991.

III. Darstellungen

1. Literatur zum unglücklichen Bewusstsein

- Burbidge, John W.: *“Unhappy Consciousness” in Hegel: An Analysis of Medieval Catholicism?* In: Jon Stewart (ed.): *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*. Albany, NY 1998.
- Falke, Gustav-H. H.: *Begriffne Geschichte*, Berlin 1996.
- Fondane, Benjamin: *La conscience malheureuse*. Paris 1979.
- Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter (Hrsg.): *Materialen zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt a. M. ³1976.
- Fulda, Friedrich: *Unglückliches Bewusstsein*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971.
- vom Hofe, Gerhard: *Kunst als Grenze. Hegels Theorem des „unglücklichen Bewusstseins“ und die ästhetische Erfahrung bei Kierkegaard*. In: Herbert Anton (Hrsg.): *Invaliden des Apoll*. München 1982, S. 11-34.
- Lambrecht, Roland: *Der Geist der Melancholie. Eine Herausforderung philosophischer Reflexion*. München 1996.
- Loewenburg, Jacob: *Hegels Phenomenology. Dialogues on the life of mind*. La Salle Ill. 1965
- Marx, Werner: *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 1986.
- Müller, Jan: *Hegels Überwindung des unglücklichen Bewusstseins der Romantik*. In: *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – die Politik der Kunst*. Hegel Jahrbuch 1999. Hrsg. von Andreas Arnt/Karol Bal/Henning Ottmann. Berlin 2000, S. 157-162.
- Pöggeler, Otto: *Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins*. In: Otto Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München 1973, S. 231 – 298.
- Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris 1980.
- Siep, Ludwig : *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 2000.
- Steward, Jon: *Die Rolle des unglücklichen Bewusstseins in der „Phänomenologie des Geistes“*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin 1/1991, S. 12-21.
- Wahl, Jean: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris 1929.

2. Untersuchungen zu Hegel

- Bubner, Rüdiger: *Problemgeschichte und systematischer Sinn der ‚Phänomenologie‘ Hegels*. In: Rüdiger Bubner: *Dialektik und Wissenschaft*. Frankfurt 1973, S. 9-43.

- Bubner, Rüdiger: *Zur dialektischen Bedeutung der romantischen Ironie*. In: Ders.: *Innovationen des Idealismus*. Göttingen 1995.
- Bohrer, Karl Heinz: *Die Kritik der Romantik*. Frankfurt a. M. 1989.
- Fulda, Hans Friedrich: *G. W. F. Hegel*. München 2003.
- Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter (Hrsg.): *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*. Frankfurt a. M. 1973.
- Fulda, Hans Friedrich/Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*. Stuttgart 1991.
- Emanuel Hirsch: *Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie*. In: Hans Friedrich Fulda/Dieter Henrich (Hrsg.): *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*. Frankfurt a. M. 1973.
- Gethmann-Siefert, Annemarie: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*. Bonn 1984.
- Henrich, Dieter: *Hegel und Hölderlin*. In: *Hegel Studien*. Beiheft 11. Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer, Bonn 1974, S. 29-52.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1992.
- Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart 2001.
- Hyppolite, Jean: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. 2 Bde. Paris 1946.
- Kojève, Alexandre: *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Frankfurt a. M. 1975.
- Lukács, Georg: *Der junge Hegel*. Frankfurt a.M. 1973.
- Menke, Christoph: *Ethischer Konflikt und ästhetisches Spiel. Zum geschichtsphilosophischen Ort der Tragödie bei Hegel und Nietzsche*. In: *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – die Politik der Kunst*. Hegel Jahrbuch 1999. Hrsg. von Andreas Arnt/Karol Bal/Henning Ottmann. Berlin 2000, S. 16-28.
- Menke, Christoph: *Geist und Leben. Zu einer genealogischen Kritik der Phänomenologie*. In: Rüdiger Bubner/Gunnar Hindrichs: *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*. Stuttgart 2007, S. 321-348.
- Menke, Christoph: *Tragödie im Sittlichen*. Frankfurt a. M. 1996.
- Nicolin, Günter: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg 1970.
- Pippin, Robert: *Idealism as Modernism*. Cambridge 1997.
- Pöggeler, Otto: *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*. In: *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*. Hegel-Tage Villigst 1969. Hrsg. von Rüdiger Bubner. Bonn ²1982, S. 211-259.
- Taylor, Charles: *Hegel*. Frankfurt a. M. 1978.
- Vieweg, Klaus: *Hegels Überwindung des unglücklichen Bewusstseins der Romantik*. In: *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – die Politik der Kunst*. Hegel Jahrbuch 1999. Hrsg. von Andreas Arnt/Karol Bal/Henning Ottmann. Berlin 2000, S. 16-28.

3. Untersuchungen zu Kierkegaard

- Adorno, Theodor W.: *Kierkegaard. Die Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M. 1962.
- Adorno, Theodor W.: *Kierkegaards Lehre von der Liebe*. In: Ders.: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M. 1962.
- Adorno, Theodor W.: *Kierkegaard noch einmal*. In: *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Hrsg. und eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfred Grebe. Frankfurt a. M. 1979, S. 557-575.

- Bense, Max: *Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung*. Köln/Krefeld 1948.
- Bongardt, Michael: *Der Widerstand der Freiheit*. Frankfurt a. M. 1995.
- Deuser, Hermann: *Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*. München 1974.
- Fahrenbach, Helmuth: *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*. Frankfurt 1968.
- Garff, Joakim: *Sören Kierkegaard*. Übers. von Herbert Zeichner und Hermann Schmid. München/Wien 2004.
- Geismar, Eduard: *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Göttingen 1929.
- Grøn, Arne: *Angst bei Sören Kierkegaard*. Stuttgart 1999.
- Guarda, Victor: *Kierkegaardstudien. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Hegel*. Meisenheim am Glan 1975.
- Hirsch, Emanuel: *Kierkegaard-Studien, I-III*, Gütersloh 1933.
- vom Hofe, Gerhard: *Die Romantikkritik Sören Kierkegaards*. Frankfurt a. M. 1972.
- Pieper, Annemarie: *Sören Kierkegaard*. München 2000.
- Rehm, Walther: *Kierkegaard und der Verführer*. München 1949.
- Reuter, Hans: *Sören Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System*. Leipzig 1914.
- Sack, Max: *Verzweiflung*. Kallmünz 1930.
- Schrey, Horst-Heinz (Hrsg.): *Sören Kierkegaard*. Darmstadt 1971.
- Schweppenhäuser, Hermann: *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*. Frankfurt a. M. 1967.
- Splett, Jörg/Fronhofen, Herbert: „Entweder/Oder“. *Herausgefordert durch Kierkegaard*. Frankfurt a. M. 1988.
- Taylor, Mark C.: *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*. Berkeley/Los Angeles/London 1980.
- Theunissen, Michael: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. Frankfurt a. M. 1991.
- Theunissen, Michael: *Der Begriff ERNST bei Sören Kierkegaard*. Freiburg/München 1978.
- Theunissen, Michael/Greve, Wilfried (Hrsg.): *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Frankfurt a. M. 1979.
- Vetter, Helmuth: *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards*. Wien 1979.
- Wahl, Jean: *Études Kierkegaardiennes*. Paris ³1967.
- Wesche, Tilo: *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart 2003.

4. Andere Literatur

- Bernhard, Thomas: *Der Untergeher*. Frankfurt a. M. 1983.
- Binswanger, Ludwig: *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*. Pfullingen 1960.
- Bohrer, Karl Heinz: *Der Abschied. Theorie der Trauer: Beaudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. Frankfurt a. M. 1996.
- Bubner, Rüdiger: *Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik*. In: *Poetik und Hermeneutik*. Bd. 17: *Kontingenz*. Hrsg. von Gerhart v. Graevenitz und Odo Marquard in Zusammenarbeit mit Matthias Christen. München 1998, S. 3-21.

- Bubner, Rüdiger: *Phänomenologie, Reflexion, Cartesianische Existenz. Zu Jean-Paul Sartres Begriff des Bewusstseins*. Bamberg 1964.
- Ehrenberg, Alain: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2004.
- Fuchs, Thomas: *Die Zeitlichkeit des Leidens*. In: Martin Heinze, Christian Kupke und Christoph Kurth (Hrsg.): *Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte des Krankseins*. Würzburg 2003.
- von Gebssattel, Viktor Emil Freiherr: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954.
- von Goethe, Johann Wolfgang: *Werke*. Hamburger Ausgabe. München ¹⁴1996.
- Hindrichs, Gunnar: *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*. Frankfurt a. M. 2008.
- Hippokrates. With an english translation by W. H. S. Jones. London 1923-1931.
- Klibansky, Raymond/Panofsky, Erwin/Saxl, Fritz: *Saturn und Melancholie*. Frankfurt a. M. 1992.
- Konersmann, Ralf: *Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer, Karlfried Gründer und Gunter Scholtz. Bd. XXXVI, Bonn 1993.
- Krakauer, Jon: *In die Wildnis*. München 1998.
- Makropoulos, Michael: *Theorie der Massenkultur*. München 2008.
- Mann, Thomas: *Doktor Faustus*. Frankfurt a. M. 1999.
- von Matt, Peter: *Liebesverrat*. München/Wien 1989.
- Menke, Christoph: *Die Gegenwart der Tragödie*. Frankfurt a. M. 2005.
- Melges, Frederick Town: *Time and the Inner Future. A temporal Approach to Psychiatric Disorders*. New York 1982.
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg ¹⁶2002.
- Oehler, Klaus: *Einleitung*. In: William James: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*n. Übers. von Wilhelm Jerusalem. Hamburg 1977.
- Oehler, Klaus: *Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Missbrauch der Sprachanalyse in der Aristoteles-Forschung*. In: *Wissenschaft und Gegenwart (27)*. Frankfurt a. M. 1963.
- Riesman, David/Denney, Reuel/Glazer, Nathan: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*. Berlin 1956.
- Seel, Martin: *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt a. M. 1995.
- Schiller, Friedrich: *Über Anmuth und Würde*. In: *Schillers Werke*. Weimarer Ausgabe. Bd. 20. Philosophische Schriften. Teil 1, Weimar 1962.
- Schiller, Friedrich: *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*. In: *Schillers Werke*. Weimarer Ausgabe. Bd. 20. Philosophische Schriften. Teil 1, Weimar 1962.
- Schiller, Friedrich: *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: *Schiller Werke*. Weimarer Ausgabe. Philosophische Schriften Teil 1, Weimar 1962.
- Schings, Hans-Jürgen: *Melancholie und Aufklärung*. Stuttgart 1977.
- Schmidt-Degenhard, Michael: *Melancholie und Depression*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin: *Sartre. Philosophie als Lebensform*. München 2005.
- Schreiner, Julia: *Jenseits vom Glück. Suizid, Melancholie und Hypochondrie in deutschsprachigen Texten des späten 18. Jahrhunderts*. München 2003.

- Stallmach, Josef: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim/Glan 1959.
- Schweppenhäuser, Hermann: *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*. Frankfurt a. M. 1967.
- Tellenbach, Hubert: *Melancholie. Zur Problemgeschichte, Typologie, Pathogenese und Klinik*. Heidelberg 1961.
- Theunissen, Michael: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M. 1991.
- Theunissen, Michael: *Vorentwürfe der Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*. Berlin; New York 1996.
- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M. 1979.
- Watzlawick, Paul: *Anleitung zum Unglücklichsein*. München ²1997.
- Winckelmann, Johann Joachim: *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*. Hrsg. von Walther Rehm und mit einer Einleitung von Hellmut Sichtermann. Berlin 1968.

Dass Wahrheit kein Abstraktum ist, sondern erlebt und erlitten wird, davon zeugt das unglückliche Bewusstsein. An ihm enthüllt sich die Praxis des Denkens, denn hier wird ein Irrtum zum Lebensirrtum: Die Missdeutung der Existenz führt zum Scheitern des Lebens. Das Scheitern ist im Selbstverhältnis des Subjekts angelegt: Indem es sich selbst erkennt, ist es nicht bei sich. Es hat seinen Lebensinhalt und die Wahrheit, aus der es leben kann, außerhalb seiner selbst. Hegel nennt das Selbstbewusstsein, das von seinem wahren Wesen getrennt ist, in der *Phänomenologie des Geistes* das „unglückliche Bewusstsein“. Die Phänomenologie weist Wahrheit als Form der versöhnten Selbstbegegnung des Individuums aus. Das unglückliche Bewusstsein existiert jenseits der Wahrheit. Es leidet unter der innerweltlichen Sinnlosigkeit seiner Existenz, spürt den Stachel der Selbstentzweiung. Die existentielle Problematik des unglücklichen Bewusstseins, deren Grundlagen Hegel aufzeigt, wird von Kierkegaard expliziert. Sein Werk ist Antwort auf die Herausforderung und das Lebensproblem des unglücklichen Bewusstseins. An Hegel und Kierkegaard schließt eine Theorie scheiternder Subjektivität an, der es um eine Pathogenese von Subjektivität geht.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-2501-9