# **Kunst und Gesellschaft**

Studien zur Kultur im 20. und 21. Jahrhundert

Herausgegeben von Arnd Beise und Jürgen Schutte

Band 2

Cornelia Blasberg und Franz-Josef Deiters (Hrsg.)

Denken/Schreiben
(in) der Krise –
Existentialismus und Literatur

## Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <a href="http://dnb.ddb.de">http://dnb.ddb.de</a> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung durch den Universitätsbund Tübingen, die Frauenkommission der Neuphilologischen Fakultät der Universität Tübingen und die Forschungskommission der Neuphilologischen Fakultät der Universität Tübingen.

© 2004 by Röhrig Universitätsverlag GmbH Postfach 1806, D-66368 St. Ingbert www.roehrig-verlag.de

Alle Urheber- und Verlagsrechte vorbehalten! Dies gilt insbesondere für Vervielfältigung, Mikroverfilmung, Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

Umschlag: Jürgen Kreher Druck: Strauss GmbH, Mörlenbach Printed in Germany 2004 ISBN 3-86110-379-6

# Inhalt

Vorwort	
Ende der Metaphysik, Krise des Subjekts. Genese und Entwicklung des Existenzdenkens im 19. Jahrhundert	
Franz-Josef Deiters (Tübingen) Selbstwahl als Eröffnung eines Textraums der Existenz – Kierkegaard als Paradigma des ästhetischen Ursprungs des Ethischen	19
Barbara Thums (Tübingen) Auf der Suche nach einem neuen asketischen Ideal: Nietzsches existentielle Experimente am Leitfaden des Leibes	41
Marion Schmaus (Frankfurt/Main) Eine Philosophie auf 'Personal-Acten' beruhend. Nietzsches existentielle Hermeneutik und ihre Spuren bei Karl Jaspers	<b>7</b> 1
Mathias Mayer (Augsburg) Zeugen der Wahrheit – Zur Ethik der Vaterschaft bei Hofmannsthal	111
Sieglinde Grimm (Köln) Robert Musil und Michel Foucault: Das Scheitern des "Ratioiden" und die Legitimation ästhetischer Existenz	127
Steffen Martus (Berlin) Ist der Anarchismus ein Existentialismus? Die Krise des "Einzelnen" bei Ernst Jünger, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre	159
Michael Groβheim (Rostock) Politischer Existentialismus – ein Panorama	199
Ästhetik, Widerstand und Engagement. Der französische Existentialismus Der Kriegzeit	
Peter Knopp (Berlin) Existenz als unwesentliches Fieber des Seins? Sartres Blick auf Kierkegaard	231
Urs Thurnherr (Karlsruhe) Konsequentes Schreiben. Albert Camus' "Mythos von Sisyphos" im Lichte der "Diapsalmata" aus Sören Kierkegaards "Entweder – Oder"	255

Eberhard Braun (Tübingen) "Die Kunst flößt mir Schrecken ein" – Jean Paul Sartres Kritik der modernen Literatur oder die Geburt des l'art pour l'art aus dem Geist der schwermütigen Selbstzerstörung des Lebens	275
Herrad Heselhaus (Tsukuba, Japan) La deuxième Mort. Simone de Beauvoirs "La Vieillesse" zwischen Feminismus und Existentialismus	293
Gerard Raulet (Paris) Eine Bilanz in eigener Sache? Existentialismus und Engagement in Herbert Marcuses "Bemerkungen über Jean-Paul Sartres "L'Etre et le Néant' und "Some Remarks on Aragon"	311
Nach der Katastrophe. Denken und Schreiben der Existenz nach 1945	
Klaus Schuhmacher (Dresden) Selbstaussetzung als ästhetische Institution. Das Beispiel Alfred Andersch:	347
Dirk Göttsche (Nottingham) Deutscher und Französischer Existentialismus im Werk Ingeborg Bachmanns	369
Susanne Komfort-Hein (Frankfurt/Main) "Verurteilt zu dieser Freiheit": Augenblicke einer widerständigen Ästhetik in Peter Weiss' literarischer Erinnerungsarbeit	399
Sylvia Weiler (Brüssel) "Für Jean Paul Sartre, gegen Michel Foucault"? Für Lefeu und gegen den Abbruch – Überlegungen zu Jean Amérys Gedächtnisphilosophie	427
Elisabeth Strowick (New Haven) Unzuverlässiges Erzählen der Existenz. Thomas Bernhards Spaziergänge mit Kierkegaard	453
Mireille Tabah (Brüssel) Ethik und Ästhetik in Peter Handkes Existenzentwurf im Licht von Heideggers Existentialontologie	483
Vincent von Wroblewsky (Berlin) Zu Lebens- und Weltentwürfen bei Sartre und Houellebecq:	505
Hille Haker (Cambridge/MA) "Wie die Ränder einer Wunde, die offenbleiben soll" – Ästhetik und Ethik der Existenz	539
Zu den AutorInnen	565

÷	-		ı	
		•		

Selbstwahl als Eröffnung eines Textraums der Existenz – Kierkegaard als Paradigma des ästhetischen Ursprungs des Ethischen Franz-Josef Deiters (Tübingen)

I.

Wenn Søren Kierkegaard in den "Schriften über sich selbst" die eigene Gegenwart als "eine Zeit der Auflösung" bezeichnet, die einer "Radikalkur"<sup>2</sup> bedürfe, so markiert er damit zugleich seinen eigenen philosophischen Entwurf existenzdialektischen Denkens als ein Konzept, das im Horizont jener gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse zu verorten ist, die im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts eine Neukonzeptualisierung des Denkens von Mensch und Welt unabweisbar fordern. Topisch geworden in diesem Sinne ist Karl Löwiths Rede vom "revolutionären Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts". Wie für viele seiner Zeitgenossen bildet dabei für Kierkegaard die Identitätsphilosophie Hegels den negativen Bezugspunkt. Während jedoch Theoretiker wie Marx in dem Sinne der Hegelschen Spur folgen, daß sie den Systemcharakter dieser ersten Theorie der Moderne beerben, ist es im Falle Kierkegaards gerade Hegels Verwissenschaftlichung der Philosophie, die zum Widerspruch herausfordert. Der Begriff der Verwissenschaftlichung bezeichnet dabei den Sachverhalt, daß die Philosophie in Gestalt einer objektivierenden Ontologie der Gegenwart dem Individuum keinerlei Handlungsorientierung mehr zu geben vermag. Kierkegaard problematisiert mit seiner Hegel-Kritik also jene Grundtendenz der modernen Kultur, welche Max Weber als einen Prozeß der Ausdifferenzierung in füreinander gleichgültige Wertsphären und mithin als einen Vorgang der Dezentrierung der symbolischen Ordnung beschrieben hat.

Søren Kierkegaard: Die Schriften über sich selbst. In: Ders.: Gesammelte Werke, hg.
 v. Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes, Gütersloh 1985ff., 33. Abt., S. 114.

<sup>2</sup> Søren Kierkegaard: Die Tagebücher, hg. v. Thodor Haecker, München 21949, S. 53.

<sup>3</sup> Vgl. Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. In: Ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 4, Stuttgart, Weimar 1990.

Bei seinem Versuch, dem diagnostizierten Orientierungsverlust des philosophischen Denkens gegenzusteuern, stellt sich Kierkegaard in die Linie derjenigen philosophischen Ansätze, die dem im Zuge der sozialen Modernisierung aus allen Traditionsbezügen freigesetzten Individuum die Selbstregulierung seines eigenen Handelns auftragen. Die Kantische Moralphilosophie ist hier an erster Stelle zu nennen, denn sie fordert dem empirischen Individuum mittels des kategorischen Imperativs (,,[...] handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde"<sup>4</sup>) die allgemeinverträgliche Steuerung des eigenen Handelns und damit eine identitätsstiftende Integrationsleistung ab. Diejenige Instanz nun, welche diese Forderung an das empirische Ich richtet, ist bei Kant das intelligible, rein vernunftbestimmte Ich. In der Transzendentalphilosophie Fichtes wird daher der kategorische Imperativ zur Aufgabe an das empirische Individuum zugespitzt, diese Idee des Ichs in der empirischen Welt zu realisieren: "Ich soll seyn". 5 Das empirische Individuum wird damit zum Repräsentanten des intelligiblen Ich bestimmt, denn das intelligible Ich kann in der empirischen Welt nur sein, insofern es repräsentiert wird. Empirisches und intelligibles Ich verhalten sich in den transzendentalphilosophischen Konzepten Kants und Fichtes somit wie Signifikant und Signifikat zueinander. Indem die empirischen Individuen ihr Handeln dem kategorischen Imperativ gemäß regulieren, schreiben sie sich selbst eine Identität zu.

Der Umstand, daß Kierkegaard seinen Entwurf der Identitätsbestimmung des Individuums im Unterschied zur neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität vom empirischen und nicht vom transzendentalen Ich her anlegt, trägt nun dem Sachverhalt Rechnung, daß die idealistischen Konzepte im Zusammenhang der symbolischen Dezentrierung der sich modernisierenden Gesellschaft zunehmend an Evidenz verlieren und daher auch das Problem der individuellen Identität grundsätzlich neu zu denken ist. Zwar steht Kierkegaard, worauf

Helmut Fahrenbach mit großem Recht hingewiesen hat, insofern in der Kontinuität der "Kantischen Moralphilosophie", als er die "Idealität des Ethischen", d.h. die "Unbedingtheit und Allgemeinverbindlichkeit der ethischen Forderung" anerkennt, bedoch gewinnt er die Differenz von Realität und Idealität, anders als die idealistische Philosophie, aus der Kontingenzerfahrung des empirischen Individuums. Entsprechend ist unter dem 1. August 1835 im Tagebuch zu lesen: "[E]s gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit für mich ist, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will". "Dann erst gewinnt der Mensch eine innere Erfahrung; aber bei wie Vielen sind nicht die verschiedenen Eindrücke des Lebens den Figuren gleich, die das Meer in den Sand zeichnet, um sie sogleich wieder spurlos auszulöschen."

Es geht nach Kierkegaard also nicht darum, dem empirischen Ich dadurch eine Identität zuzuschreiben, daß es zum Repräsentanten eines ursprünglichen, raum-zeitlichem Wechsel enthobenen Identitätspunkts bestimmt wird. Das Ich, als absolute Größe gefaßt, ist nicht, wie in Kants "Kritik der reinen Vernunft", der Gedanke, "der alle meine Vorstellungen begleiten können" muß, und nicht, wie bei Fichte, der Ursprung aller dieser Vorstellungen. Für Kierkegaard ist dieser Kontinuitätsgrund durch das empirische Individuum allererst hervorzubringen. Seine Hervorbringung faßt er als einen Akt der Wahl, mit der die ästhetische zugunsten einer ethischen Lebensauffassung überwunden wird. Damit aber formuliert er zugleich den Grundgedanken, der jenen philosophischen und literarischen Diskurs eröffnet, der im zwanzigsten Jahrhundert als Existentialismus bezeichnet worden ist.

Auf den folgenden Seiten werde ich zunächst die Typologie und Kritik der als ästhetisch klassifizierten Lebenskonzepte knapp skizzieren, die der Ethiker Wilhelm in "Entweder/Oder II" vorträgt (II.). Ein-

<sup>4</sup> Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Ders. Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1983, S. 9–102, hier S. 51.

<sup>5</sup> Johann Gottlieb Fichte: Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, §13. In: Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Leipzig 1844ff.

<sup>6</sup> Helmut Fahrenbach: Existenzphilosophie und Ethik. Frankfurt/M. 1970, S. 10; vgl. außerdem Fahrenbachs grundlegende Studie: Kierkegaards existenzdialektische Ethik, Frankfurt/M. 1968.

<sup>7</sup> Zit. n. Tim Hagmann: Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik, Berlin, Wien 2001, S. 34.

<sup>8</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 132. In: Ders.: Werke [Anm. 4], Bd. II, S. 136.

<sup>9</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte: Grundlagen der gesammten Wissenschaftslehre. Erster Theil. Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre. In: Fichte [Anm. 5].

gehender soll dann seine Kritik an der Lebensanschauung des Ästhetikers A. zur Sprache kommen (III.), bevor ich im Anschluß daran die Position referiere, deren Gültigkeit der Ethiker den Adressaten seines Briefes einsehen lassen will (IV.). Im letzten Teil (V.) wird es schließlich um eine kritische Sichtung des in "Entweder/Oder II" vorgetragenen Konzepts ethischer Existenz gehen, das den existentialistischen Diskurs eröffnet hat.

#### II.

In der sich modernisierenden Gesellschaft ist eine symbolische Mitte, an welcher der Einzelne sein Handeln auszurichten vermöchte, nicht mehr fraglos gegeben. Im Gegenteil stellt ihre Diffusion zu einer Pluralität von "Lebensanschauungen" 10 für Kierkegaard eine unhintergehbare Voraussetzung seines eigenen Philosophierens dar. Konventionalistische, hedonistische oder auch ironische Auffassungen stehen nebeneinander und formulieren jeweils andere Maximen, um das Handeln des Einzelnen zu orientieren und seine Identität zu begründen. Eine Typologie dieser Konzepte entfaltet Kierkegaard im letzten Teil von "Entweder/Oder II". Wenn er nun, wie zitiert, dieses Nebeneinander divergierender Anschauungen als einen Zustand der "Auflösung" diagnostiziert, so besteht seine "Radikalkur", durch die er dem Individuum den Weg zur Gewinnung einer personalen Identität zu weisen versucht, zunächst einmal darin, daß er die Pluralität der "Lebensanschauungen", mit der er sich konfrontiert sieht, in eine Ordnung bringt, d.h. sie in ein hierarchisches Verhältnis zueinander setzt. So bestimmt Kierkegaard die verschiedenen "Lebensanschauungen" als eine aufsteigende Folge von "Stadien" (E/O II, 192) der Existenz. Dabei richtet sich der Rang eines Konzeptes auf seiner Skala nach dem Grad der "Selbstbestimmung" (E/O II, 177), den es dem Individuum für seinen Lebensvollzug eröffnet. Aber wie sehr sie sich in dieser Hinsicht auch unterscheiden mögen, allen liegt nach Kierkegaard als Ausgangspunkt die Erfahrung des Einzelnen zugrunde, durch ein plurales Feld unhintergehbarer Faktoren bedingt zu sein:

Der einzelne Mensch wird sich [...] seiner bewußt als dies bestimmte Individuum mit diesen Fähigkeiten, diesen Neigungen, diesen Trieben, diesen Leidenschaften, als beeinflußt von dieser bestimmten Umgebung, als dies bestimmte Produkt einer bestimmten Umwelt (E/O II, 267).

Die Bewußtwerdung der eigenen Bedingtheit durch naturale, kulturelle und gesellschaftliche Faktoren konzeptualisiert Kierkegaard indes keineswegs als einen Vorgang der Resignation. Im Gegenteil bestimmt er die Reflexion auf die eigene Bedingtheit in ihrer performativen Dimension als einen Akt der Negation. Indem nämlich das Individuum auf die multiple Bedingtheit des eigenen Lebens reflektiere, trete es in ein Verhältnis der Differenz zu den es bedingenden Verhältnissen. Anders formuliert: Kierkegaard schreibt der Grunderfahrung des Einzelnen, durch äußere Faktoren bedingt zu sein, den Charakter einer Urszene zu, insofern er ihr das Bedürfnis des Individuums nach Konzeptualisierung des eigenen Lebens und damit den Willen entspringen sieht, dieses Leben selbst zu bestimmen: "Ein jeder Mensch, wie gering auch seine Begabung, wie untergeordnet auch seine Stellung im Leben sei, hat ein natürliches Bedürfnis, sich eine Lebensanschauung zu bilden, eine Vorstellung von des Lebens Bedeutung und Ziel" (E/O II, 191). Damit ist nun aber nichts anderes gesagt, als daß die eigene Existenz für das Individuum Zeichencharakter erlangt, denn mit der Frage nach "Bedeutung" und "Ziel" des Lebens ist jene "als"-Struktur gesetzt, die jedes Zeichenverhältnis begründet. Und insofern Kierkegaard einem "jede[n] Mensch[en]" diese Operation unterstellt, ihr also einen anthropologischen Status zuschreibt, gewinnt er einen Ansatzpunkt, um sein Konzept der Identitätskonstitution grundzulegen. Auf diese Weise gelingt es ihm, die Differenz von Realität und Idealität aus der empirischen Existenz des Individuums zu entwickeln und dieser Zeichencharakter zuzusprechen, ohne auf eine wie auch immer gefaßte intelligible Sphäre als Ursprungsort personaler Identität zurückgreifen zu müssen.

Entscheidend ist nun allerdings, daß Kierkegaard dabei keineswegs allen "Lebensanschauungen" hinsichtlich der Eröffnung der Existenz als eines Textraums die gleiche Wertigkeit zugesteht. Insbesondere

<sup>10</sup> Søren Kierkegaard: Entweder/Oder, Zweiter Teil, Band 2. In: Ders.: Gesammelte Werke [Anm. 1], 1. Abt., S. 195. Diese Schrift wird im folgenden direkt im Text mit der Sigle "E/O II" zitiert.

eine kategoriale Opposition führt er ein, um die "Stadien" der Existenz zu differenzieren und zu bewerten: jene des Ästhetischen und des Ethischen. Apodiktisch urteilt der Ethiker Wilhelm in "Entweder/Oder II": "Mithin: entweder man muß aesthetisch leben oder man muß ethisch leben" (E/O II, 179). Zunächst entfaltet er die von ihm als ästhetisch klassifizierten Konzepte. Sie sieht er allesamt an der Maxime des Lebensgenusses ausgerichtet, so sehr sie sich im einzelnen auch unterscheiden mögen: "Es gibt", schreibt er, "natürlich recht viele Abwandlungen, je nach dem Unterschied der Vorstellung von Lebensgenuß; in dem Ausdruck aber, daß man das Leben genießen solle, sind sie alle einig" (E/O II, 191). Den als ästhetisch klassifizierten Lebensanschauungen schreibt Kierkegaard bzw. die pseudonyme Figur des Ethikers ein Defizit zu, dasjenige nämlich, daß sie "stets eine Bedingung" setzen, "welche entweder außerhalb des Individuums liegt oder auf eine Art im Individuum ist, daß sie nicht in dessen eigner Macht steht" (E/O II, 191). Ob ein Lebensentwurf an der Kultivierung des Körpers ("Gesundheit" und "Schönheit"; E/O II, 192), der Erlangung einer gesellschaftlichen Position ("Reichtum, Ansehn, Adel"; E/O II, 194), der "Entfaltung [...] eines Talents" (E/O II, 195) ausgerichtet sei, ob er dem Prinzip des Lustgewinns folge (E/O II, 195) oder einer Kultivierung des Selbstgenusses sich verschreibe (E/O II, 203), um dem individuellen Dasein "Bedeutung und Ziel" zu geben; jedem dieser Konzepte schreibt er das Defizit zu, der Macht der das individuelle Leben bedingenden Faktoren zu erliegen und damit in gewisser Weise jene Eröffnung der Existenz als eines Textraums zu unterlaufen, die in Kierkegaards Konzept die Urszene der Identitätsbildung darstellt. Daraus sieht er ein Leben resultieren, das dem Prinzip der Serie folgt, das dem "Augenblick" (E/O II, 196) verhaftet bleibt, statt eine Totalisierungsbewegung darzustellen, in der sich ein kohärenter Lebenstext konstituiert. Den Ästhetikern aller Couleurs schreibt er ein Scheitern ihrer Versuche zu, sich in die Autorposition ihres eigenen Lebenstextes einzutragen. Ihren Schreibprozeß sieht er störenden Rauschquellen ausgesetzt, welche die Konstitution eines kohärenten Textganzen verhindern: Das Konzept einer Kultivierung des Körpers etwa wird konterkariert durch die Unausweichlichkeit des Alterns; das Streben nach einer gesellschaftlichen Position wird häufig durchkreuzt von systemischen Strukturen des sozialen Prozesses, die das individuelle Handeln übergreifen.

III.

Dieses Defizit diagnostiziert der Ethiker selbst noch für das Konzept der "Verzweiflung des Gedankens", das er als die höchste und elaborierteste Ausformung der ästhetischen "Lebensanschauungen" dem imaginären Adressaten seines Briefes, dem Ästhetiker A. zuschreibt: "Hier hab ich denn also Deine Lebensanschauung [...]. Du bist ein Hasser aller Tätigkeit im Leben; ganz richtig, denn soll in solcher Tätigkeit Sinn sein, so muß das Leben Zusammenhang haben, und daran fehlt es Deinem Leben" (E/O II, 208). Der dem Ästhetiker unterstellte Haß "aller Tätigkeit im Leben" rührt dabei dem Ethiker zufolge von der dem Ästhetiker unterstellten Reflexion auf die Vergeblichkeit jener Lebensentwürfe her, welche der Kultivierung des Körpers, der Erringung einer gesellschaftlichen Position etc. sich verschreiben; ihre Nichtigkeit hat er eingesehen:

In theoretischer Hinsicht bist du mit der Welt fertig, die Endlichkeit vermag vor Deinem Denken nicht zu bestehen, in praktischer Hinsicht bist Du in gewissem Maße ebenfalls fertig mit der Welt, will heißen in aesthetischem Sinne. [...] In Beziehung auf den Genuß hast Du einen unbedingt vornehmen Stolz. Das ist durchaus in der Ordnung, denn Du bist ja mit der ganzen Endlichkeit fertig. Gleichwohl vermagst Du sie nicht aufzugeben (E/O II, 215).

In der Sache ist die "Lebensanschauung", die Kierkegaard in "Entweder/Oder II" unter dem Titel der "Verzweiflung des Gedankens" abhandelt, identisch mit dem Konzept der romantischen Ironie, wie er es in "Über den Begriff der Ironie in ständiger Rücksicht auf Sokrates"<sup>11</sup> expliziert und kritisch betrachtet.<sup>12</sup> Auf diese Identität weist bereits der

<sup>11</sup> Søren Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. In: Ders.: Gesammelte Werke [Anm. 1], S. 31. Abt. Diese Schrift wird im folgenden unter der Sigle "BI" zitiert.

<sup>12</sup> Vgl. Wilfried Greve: "A steht ganz in der Tradition der deutschen Frühromantik." Wilfried Greve: Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards "Entweder/Oder II". In: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, hg. v. Michael Theunissen, Wilfried Greve, Frankfurt/M. 1979, S. 166–215, hier S. 178. Gerhard vom Hofe behauptet eine Identität der Begriffe

Umstand hin, daß der Ethiker in "Entweder/Oder II" den Adressaten seiner Einlassungen als einen Dichter anspricht (E/O II, 223); der namentlich nicht genannte Ästhetiker wird vom Ethiker als ein Vertreter der romantischen Ironie angesprochen. Im Horizont dieses Entwurfs versuche das Individuum, seine Subjektivität dadurch zu realisieren, daß es sich von der als nichtig durchschauten Wirklichkeit abstoße:

Die Ironie im strengeren Sinn richtet sich nicht wider das eine oder andre einzelne Daseiende, sie richtet sich wider die ganze zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Verhältnissen gegebene Wirklichkeit. Sie trägt daher in sich eine Apriorität, und sie gelangt zu ihrer Gesamtansicht nicht dadurch, daß sie allmählich ein Stück der Wirklichkeit nach dem andern vernichtet, sondern kraft ihrer Gesamtansicht richtet sie Zerstörungen an im einzelnen (BI, 258).

Zunächst einmal entspricht die ironische Vernichtung der Wirklichkeit strukturell jener Reflexion des Individuums auf die eigene Bedingtheit, welcher der Ethiker in "Entweder/Oder II" das Verhältnis der Differenz entspringen sieht, das die eigene Existenz als einen Textraum eröffnet. Insofern steht Kierkegaard der Ironie auch in "Über den Begriff der Ironie" durchaus positiv gegenüber:

Wer Ironie schlechterdings nicht versteht, wer für ihr Raunen kein Gehör besitzt, er ermangelt eben damit (eo ipso) desjenigen, das man den absoluten Anfang des persönlichen Lebens nennen könnte, er ermangelt desjenigen, das da in einzelnen Augenblicken dem persönlichen Leben unentbehrlich ist, er ermangelt des Bades der Erneuerung und Verjüngung, der Reinigungstaufe der Ironie, welche die Seele aus dem Gebundensein ihres Lebens im Endlichen, möge sie gleich kraftvoll und stark darinnen leben, befreit; er kennt nicht die Erfrischung und Stärkung, die darin liegt, daß man, wenn die Luft zu drückend wird, sich entkleidet und sich ins Meer der Ironie stürzt, natürlich nicht, um darinnen zu bleiben, sondern um gesund und froh und leicht die Kleidung wieder anzulegen (BI, 331 f.).

In diesem Sinne würdigt er ihre geschichtlich erste Gestalt, die bereits im Titel der Schrift herausgehobene Sokratische Ironie (BI, 246). Die Kritik des dänischen Existenzdenkers trifft hingegen jene "neue Erscheinungsform der Ironie", "welche im Gefolge Fichtes die Subjektivität in zweiter Potenz geltend gemacht" habe, eben das Konzept der

romantisch und ästhetisch bei Kierkegaard. Dies ist mit der Einschränkung richtig, daß nur das letzte ästhetische Existenzstadium der Verzweiflung mit dem Konzept der romantischen Ironie in der Dissertation identifiziert werden darf. Vgl. Gerhard vom Hofe: Die Romantikkritik Sören Kierkegaards, Frankfurt/M. 1972, S. 7.

romantischen Ironie (BI, 246).<sup>13</sup> Sie trifft sein Bannspruch, weil sich in ihr die Operation der Negation, die Wirklichkeitsvernichtung, verabsolutiere und im Status der reinen Negativität verharre. Damit aber bestimme das Individuum sein Selbst lediglich negativ:

Die Ironie ist eine Bestimmung der Subjektivität. In der Ironie ist das Subjekt negativ frei; denn die Wirklichkeit, welche ihm Inhalt geben soll, ist nicht vorhanden, das Subjekt ist frei von der Gebundenheit, in welcher die gegebene Wirklichkeit das Subjekt hält, aber es ist negativ frei und als solches in der Schwebe, weil nichts da ist, das es hielte (BI, 266 f.).

Diesem Zustand des Schwebens sieht der Ethiker Wilhelm in "Entweder/Oder II" sein Gegenüber, den Ästhetiker A., erliegen; die Ironie besitze nämlich, wie Kierkegaard in "Über den Begriff der Ironie" urteilt, eine fatale Attraktivität, weil das Individuum in ihm "in jedem Augenblick die Möglichkeit zu neuem Anfang in der Gewalt hat und nicht durch vorhergehende Verhältnisse beengt wird"; der Zustand des Schwebens habe "etwas Verführerisches", das "[a]llem Anfang" "eigen" sei (BI, 257). Gestalt gewonnen habe dieser Gestus der absoluten Negativität in der phantastischen Dichtung der Romantik erhalten. Beispielsweise heißt es über Tieck:

Das gesamte Dasein wird nun zu einem bloßen Spiel für die dichtende Willkür, die da nichts verschmäht, auch das Unbedeutendste nicht, für die aber auch nichts besteht, auch das Bedeutendste nicht. Man braucht in dieser Hinsicht bloß das Personenverzeichnis zu überlesen, wie es eines der Dramen von Tieck oder von einem beliebigen romantischen Dichter sonst bietet, um eine Vorstellung davon zu empfangen, was da in ihrer Dichterwelt für unerhörte und äußerst unwahrscheinliche Dinge geschehen. Die Tiere sprechen wie Menschen, die Menschen wie das Vieh, Stühle und Tische werden sich ihrer Bedeutung im Dasein bewußt, die Menschen empfinden das Dasein als eine Sache ohne Bedeutung, nichts wird zu allem und alles zu nichts, alles ist möglich, sogar das Unmögliche, alles reimt sich, sogar das Ungereimte (BI, 308 f.).

Gegenüber diesen phantastischen Welten, in denen alle wirklichen Bedingungsverhältnisse suspendiert würden und alles möglich sei, befinde sich das Dichterindividuum nun zwar in jener Position unumschränkter Werkherrschaft, welche den anderen, weniger elaborierten

<sup>13</sup> Vgl. auch die folgende Passage: "Dies geschah denn auch in *Friedrich Schlegel*, welcher die Ironie in der Wirklichkeit geltend zu machen suchte, in *Ludwig Tieck*, der sie in der Dichtung geltend zu machen suchte, in *K.W.F. Solger*, welcher sich des Standpunkts ästhetisch und philosophisch bewußt ward. Endlich stieß die Ironie auch hier in Hegel auf ihren Meister" (BI, 246 f.).

ästhetischen "Lebensanschauungen" gerade versagt bleibe; jedoch handle es sich bei der Textwelt, über die das Individuum gebiete, um eine bloße Scheinwelt: "Das dichterische Ideal", dekretiert der Ethiker in "Entweder/Oder II",

ist stets ein unwahres Ideal, denn das wahre Ideal ist stets das wirkliche. Wenn also dem Geiste nicht verstattet wird, sich emporzuschwingen in des Geistes ewige Welt, so bleibt er unterwegs und ergötzt sich an den Bildern, die sich in den Wolken spiegeln, und weint über ihre Vergänglichkeit. Eine Dichterexistenz ist darum als solche eine unglückliche Existenz, sie ist höher denn die Endlichkeit und doch nicht die Unendlichkeit (E/O II, 223 f.).

Im Falle des romantischen Dichters bleibe der durch das Verhältnis der Differenz eröffnete Textraum auf das Medium der Dichtung beschränkt, womit das wirkliche Leben des Dichterindividuums von der Realisierung der Autorposition ausgeschlossen sei. In der Formulierung des Ethikers aus "Entweder/Oder II": Die Dichterexistenz "verharrt in ihrer Unmittelbarkeit" (E/O II, 206), d.h. sie überschreitet den Status einer Determination durch das Ensemble der äußeren Bedingungsfaktoren nicht. Die "Dichterexistenz als solche", so Wilhelm, "liegt" "in jener Dunkelheit", "welche eine Folge davon ist, daß eine Verzweiflung nicht bis ans Ende durchgeführt wird" (E/O II, 223 f.). 14 Worin besteht nun aber die Unabgeschlossenheit der Verzweiflung. die den Ästhetiker aus der Sicht des Ethikers "des Innersten, des Heiligsten in einem Menschen verlustig" gehen läßt, "der bindenden Gewalt der Persönlichkeit?" (E/O II, 170). Deutlicher als die zahlreichen Formulierungen in "Entweder/Oder II" markiert wiederum die Dissertation diesen Sachverhalt. Dort heißt es über den romantischen Ironiker: "Je mehr alles eitel wird, um so leichter, um so inhaltsleerer, um so flüchtiger wird die Subjektivität. Und während alles zu Eitelkeit wird, wird das ironische Subjekt in seinen eigenen Augen nicht eitel, sondern rettet seine eigene Eitelkeit heraus" (BI, 263). Wohl an keiner Stelle seiner Schriften wird klarer, was Kierkegaard meint, wenn er davon spricht, daß die Verzweiflung des Ästhetikers "nicht bis ans Ende durchgeführt wird"; das ihr zugeschriebene Defizit sieht er darin begründet, daß sie das eigene endliche Ich von der Vernichtung ausund mithin in das Verhältnis der Differenz nicht einschließt, das jenen Textraum eröffnet, in dem das Individuum seiner endlichen Existenz "Bedeutung und Ziel", d.h. sich eine personale Identität zuzuschreiben vermöge.<sup>15</sup>

### IV.

Wenn der Ethiker in "Entweder/Oder II" die von ihm als ästhetisch klassifizierten "Lebensanschauungen" beschreibt und ihnen die Diagnose des Scheiterns stellt, so dient dies, rhetorisch betrachtet, weniger der systematischen Entfaltung der Problematik als vielmehr dem Ziel, das ethische Konzept zu exponieren. Letzterem schreibt er die Einbeziehung des eigenen empirischen Ichs in das Verhältnis der Differenz zu. Den Überschritt, der das "Stadium" der ethischen Existenz eröffnet, bezeichnet Wilhelm dabei als einen Akt der "Wahl": "Überhaupt ist "wählen" ein eigentlicher und strenger Ausdruck für das Ethische. Überall, wo in strengerem Sinne von einem Entweder/Oder die Rede ist, darf man jederzeit sicher sein, daß das Ethische mit im Spiel ist" (E/O II, 177). Im Akt der Wahl werde jener Textraum der Persönlichkeit eröffnet, in dem das Individuum sich seine Identität zuzuschreiben vermöge. Nun wählt zwar auch der Ästhetiker, aber seine "Wahl", so der Ethiker, "ist entweder ganz und gar unmittelbar und insofern keine Wahl [sondern Trieb; FJD], oder sie verliert sich an das Mannigfaltige" (E/O II, 177). Die ethische Wahl hingegen sei die

<sup>14</sup> Vgl. eine Passage aus "Die Krankheit zum Tode": "Das Phantastische ist überhaupt dasjenige, was einen Menschen dergestalt ins Unendliche hinausführt, daß es ihn lediglich von ihm selber fortführt und ihn dadurch abhält zu sich selbst zurückzukehren." Søren Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode. In: Ders.: Gesammelte Werke [Anm. 1], 24. u. 25. Abt., S. 27. Zitate aus dieser Schrift werden im folgenden unter der Sigle "KT" direkt im Text nachgewiesen.

<sup>15</sup> Kierkegaard zufolge liegt dem romantischen Ironiekonzept Schlegels und Tiecks ein Mißverständnis der Fichteschen Philosophie zugrunde: "Dies fichtesche Prinzip, daß die Subjektivität, das Ich, allbegründende Giltigkeit hat, das eine Allmächtige ist, ergriff Schlegel und Tieck, und von da her operierten sie in der Welt. Dadurch entstand eine zwiefache Schwierigkeit. Erstens verwechselte man das empirische und endliche Ich mit dem ewigen Ich; zweitens verwechselte man die metaphysische Wirklichkeit mit der geschichtlichen Wirklichkeit. Man wandte also einen unausgereiften metaphysischen Standpunkt ohne weiteres auf die Wirklichkeit an. Fichte wollte die Welt konstruieren; das von ihm Gemeinte aber war ein systematisches Konstruieren. Schlegel und Tieck wollten eine Welt erschaffen" (BI, 280).

"Wahl, mit der man Gut und Böse wählt" (E/O II, 180), also nicht eine Entscheidung zwischen empirischen Größen, wie sie der Ästhetiker treffe, sondern die Wahl eines Maßstabs, an dem das Individuum sein Handeln in der Welt ausrichte und ihm damit eine Bedeutung zuschreibe, d.h. es als "gut" oder als "böse" qualifiziere. Diese Setzung eines absoluten Maßstabs ist gemeint, wenn der Ethiker davon spricht, "daß das Ethische die Wahl gründet" (E/O II, 180). Demgegenüber stelle die ästhetische Lebensanschauung einen Existenzmodus der "Indifferenz" dar (E/O II, 180), und in diesem Sinne bezeichne das Ästhetische "nicht das Böse" (E/O II, 180), sondern ein Leben jenseits von "Gut und Böse" und damit die Ermangelung eines absoluten Maßstabs, um sein Leben zu orientieren. 16 Erst im Horizont der "Wahl, mit der man Gut und Böse wählt", also mit der Eröffnung eines Textraums der Existenz, erhalte das individuelle Handeln den Status eines Schreibprozesses, der einen kohärenten Text, eine personale Identität hervorbringe. Die Konstitution des individuellen Daseins zu einem sinnvollen Text werde zur Lebensaufgabe, der das Individuum folge.

Aus der Perspektive des Ethikers ist dabei die Setzung des absoluten Maßstabs im Akt der ethischen Wahl gleichbedeutend mit der Wahl des "Guten", weil mit dem Überschritt ins ethische Existenzstadium jener Textraum eröffnet wird, in dem die Existenz allererst in dem Sinne gelingen kann, daß das Handeln des Individuums "Bedeutung und Ziel" erhält. "Wer das Ethische wählt, wählt das Gute", konstatiert Wilhelm (E/O II, 180). Doch erscheint der Begriff des Guten dem Ethiker selbst erklärungsbedürftig. Zunächst stelle, wie er einräumt, er eine vollkommen abstrakte Größe dar. "Das Ethische ist das Allgemeine und insofern das Abstrakte. In seiner vollendeten Abstraktheit ist das Ethische daher stets das Verbietende. Auf die Art zeigt das Ethische sich als Gesetz" (E/O II, 272). Was ist damit gesagt? Das abstrakte Gute ist das Gesetz; und das abstrakteste Gesetz

ist der Kategorische Imperativ in seiner unbedingten Allgemeinheit. Hier ist der Punkt, an dem Kierkegaard einerseits an die Kantische Moralphilosophie anknüpft, <sup>17</sup> sich aber andererseits auch von ihr absetzt. Dies wird besonders deutlich, wenn man den Begriff des Geset-

<sup>16</sup> Kierkegaards Wertung ins Positive verkehrend wird Friedrich Nietzsche dann ein Leben "[j]enseits von Gut und Böse" perspektivieren. Vgl. Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: Ders.: Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Neuausgabe München 1999, Bd. 5, S. 9–243.

<sup>17</sup> Vgl. Helmut Fahrenbach: "Das, was Kierkegaard im Unterschied zur idealistischen Ethik nicht thematisiert, weist keineswegs nur und immer auf die Entgegensetzung hin, sondern ebensosehr auf die Übernahme von Voraussetzungen, an denen dann die Unterscheidung angebracht wird." Und: "Die [...] entwickelten Differenzen zwischen existenzdialektischer und Kantisch-idealistischer Ethik führen problemgeschichtlich gesehen jedoch nicht aus der fundamentalen Gemeinsamkeit heraus, die darin besteht, daß Kierkegaard mit Kant und Fichte die unbedingte und allgemeine Gültigkeit der ethischen Verpflichtung als im Freiheitsbewußtsein evident anerkennt. Die Eindeutigkeit dieser Zuordnung ergibt sich allerdings erst im Blick auf den mit Feuerbach und Marx einsetzenden, aber erst in Nietzsches Moralkritik radikal durchgeführten Versuch, die Ursprünglichkeit der ethischen Idealität durch kritische Reduktion auf die ihr zugrundeliegende Realität (des Lebens) aufzulösen und die Moral als ,ideologischen' Ausdruck der Selbstentfremdung dieser Realität zu verstehen. Von einem solchen Gedanken bleibt die existenzdialektische Ethik Kierkegaards zusammen mit der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie durch eine Kluft getrennt." Fahrenbach [Anm. 6], S. 29 u. 32f.; außerdem die Ausführungen zum Begriff des "Guten" bei Kierkegaard von Walter Schulz. Kierkegaard, so Schulz, versuche in "Der Begriff der Angst", "Hinweise auf das Wesen des Guten zu geben". Dort erkläre er "in einer sehr zusammengedrängten Anmerkung: "Das Gute läßt sich überhaupt nicht definieren. Das Gute ist die Freiheit. Erst für die Freiheit oder in der Freiheit gibt es den Unterschied zwischen Gut und Böse, und dieser Unterschied ist niemals in abstracto, sondern nur in concreto.' Kierkegaard erläutert diese Sätze, um sie vor Mißverständnissen zu schützen, und erklärt: "Wenn man der Freiheit einen Augenblick geben will, um zwischen Gut und Böse zu wählen, ohne selbst in einem der Teile zu sein, dann ist die Freiheit gerade in dem Augenblick nicht Freiheit, sondern eine sinnlose Reflexion...' Kierkegaard hebt hier einen au-Berordentlich wesentlichen Sachverhalt hervor [...]. Denkt man Freiheit undialektisch, so ergeben sich zwei Bestimmungen. Erstens: Freiheit ist das Vermögen zum Guten und Bösen, beides ist nur für die Freiheit als das übergreifende Dritte da. Zweitens: Freiheit ist Gegensatz zur Unfreiheit, und von hier aus bestimmt, ist sie selbst das Gute. Beide Bestimmungen müssen dialektisch verbunden werden, und zwar unter Vorzug der zweiten Bestimmung. Freiheit ist mit Kant, dem Kierkegaard in seiner Ethik weitgehend folgt, gesprochen: Autonomie, das heißt: ich weiß um das Gebotene als etwas, was ich mir selbst auferlege. Als frei handele ich in Helligkeit, Einsichtigkeit und Vernünftigkeit, und das besagt: ich handle gut. Wenn ich Böses tue, so geschieht dies dagegen in eigentümlicher Dunkelheit. Ich werde gleichsam überrannt, und dennoch weiß ich, daß ich verantwortlich, das heißt frei bin; an sich hätte ich anders handeln sollen und können." Walter Schulz: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 731.

zes durch denjenigen des Paradigmas ersetzt. Die Kantische Moralphilosophie – ohne Kants Namen zu nennen, bekundet Wilhelm, er sei "kein ethischer Rigorist, der für eine formale abstrakte Freiheit begeistert ist" (E/O II, 189) – gibt nach Kierkegaard lediglich das Paradigma von "Gut und Böse" vor. Dieses müsse das Individuum auf der syntagmatischen Ebene seines Lebensvollzugs realisieren:

Wer das Leben ethisch betrachtet, der sieht das Allgemeine, und wer ethisch lebt, der drückt das Allgemeine in seinem Leben aus, er macht sich zu dem allgemeinen Menschen, nicht dadurch, daß er sich seines konkreten Seins entkleidet, denn so wird er zu gar nichts, sondern dadurch, daß er sich damit bekleidet und es mit dem Allgemeinen durchdringt (E/O II, 273).

Der Ethiker, kann man darum sagen, vollzieht, so seine Selbstbeschreibung, sein Leben nach der Grammatik des Guten, d.h. der Selbstgesetzgebung, während es sich bei den als ästhetisch bestimmten Formen der Existenz aus der Perspektive des Ethikers um ein agrammatisches Rauschen handelt. Verwirklichung des Selbst heißt in der Perspektive des Ethikers, sich "in seinem ganzen konkreten Sein" gemäß dem Maßstab von "Gut und Böse" handelnd zu bestimmen. "Bedeutung und Ziel" des Lebens sind mithin ein Leben in Selbstbestimmung. In diesem Sinne urteilt Wilhelm: "Der einzelne Mensch hat seine Teleologie in sich selbst, hat innere Teleologie, ist sich selbst seine Teleologie; sein Selbst ist mithin das Ziel, zu dem er strebt" (E/O II, 292f.).<sup>18</sup>

#### V.

Insofern das Individuum aber "sich selbst seine Teleologie" ist, vollzieht sich die Konstitution des Selbst unter dem Vorzeichen der Zeitlichkeit. Diese bezeichnet der Ethiker als "die größte aller Gnadengaben. Darin nämlich liegt eines jeden Menschen ewige Würde, daß er

eine Geschichte bekommen kann, darin liegt das Göttliche in ihm, daß er selbst, so er will, dieser Geschichte Zusammenhang verleihen kann" (E/O II, 267). Was aus der programmatischen Perspektive als eine "Gnadengabe" erscheint, stellt sich dem Beobachter indes als ein Status der Unentschiedenheit und damit der Krise dar. Denn insofern die personale Identität keinen feststehenden, sondern einen allererst zu schreibenden Text darstellt, lebt das Individuum unter den Bedingungen eines permanenten Identitätsaufschubs. "Das Aesthetische in einem Menschen ist das, dadurch er unmittelbar das ist was er ist; das Ethische ist das, dadurch er das wird was er wird", proklamiert Wilhelm zu Beginn von "Entweder/Oder II" (E/O II, 190). Was auch immer das Individuum tut, wie konsequent es das Paradigma des Ethischen auf der syntagmatischen Ebene seines Lebensvollzuges zu realisieren trachtet, seine Identität bleibt ein uneinholbar Ausstehendes, denn zur Totalität einer gelungenen Lebensgeschichte formiert sich die individuelle Existenz erst von ihrem Ende her. In dieser Ausrichtung des Identitätskonzepts auf die Zeitekstase der Zukunft ("So wahr mithin, wie es eine künftige Zeit gibt, so wahr gibt es auch ein Entweder/Oder"; E/O II, 184) ist Kierkegaards Entwurf mithin als ein Schreiben jener Krise zu sehen, in die, kulturgeschichtlich betrachtet, das Individuum mit seiner Freisetzung aus den identitätsfestschreibenden Verhältnissen vormoderner, um eine symbolische Mitte zentrierter Gesellschaften gerät. 19

Doch läßt sich der Krisencharakter des Identitätskonzepts, das Kierkegaard zur Überwindung der Krise anbietet, in seiner ganzen Tragweite erst ermessen, wenn man zwei weitere Aspekte in den Blick einbezieht: zum einen das Verhältnis, das traditionell als dasjenige von Autor und Text gefaßt wird, und zum anderen die Dimension der vom Ethiker in "Entweder/Oder II" betonten Sozialität ethischer Existenz.

Zunächst zum Verhältnis von Autor und Text: In "Entweder/Oder II" wird – in einer für einen gemeinhin der Philosophie zugeschlage-

<sup>18</sup> Erst der Ethiker realisiert mithin, indem er sich eine Identität zuschreibt, das anthropologische Potential, das in "Die Krankheit zum Tode" auf die Formel gebracht wird: "Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. [...] Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst" (KT, 8).

<sup>19</sup> Kierkegaards Existenzdenken hat an jener Umstellung der Semantik auf das Metaphernfeld der Zukunft teil, die als ein zentrales Kennzeichen der gesellschaftlichen Modernisierung aufgefaßt werden muß.

nen Text ungewöhnlichen Weise - eine Narration entfaltet, d.h. der Text besitzt literarischen Charakter. Daher wird kein narratologisch informierter Leser die Position seines Verfassers Kierkegaard umstandslos mit den Aussagen der Textfigur des Ethikers zu identifizieren bereit sein. Und auch die in der philosophischen Kierkegaard-Literatur übliche Rede von den sokratischen Masken, hinter denen sich Kierkegaard verberge, um beim Leser seiner Texte die von ihm intendierte Selbsterkenntnis zu befördern, 20 bleibt unterkomplex, weil sie letztlich ebenfalls darauf hinausläuft, die Auffassungen der Textfigur dem Verfasser des Textes, Søren Kierkegaard, zuzuschreiben. Nun gibt es unbestreitbar manchen Anhaltspunkt, der eine solche Annahme der Identität beider Positionen rechtfertigt. So sind die Kritik des Konzepts romantischer Ironie in der nicht-fiktionalen Abhandlung "Über den Begriff der Ironie" und die Kritik des Ethikers an der Lebensauffassung des Ästhetikers auf der Ebene der Fiktion von "Entweder/Oder II" in der Sache deckungsgleich und legitimieren mithin die Ineinssetzung der Position des Verfassers und seiner Textfigur. Trotzdem verbietet es sich, den fiktionalen Charakter von "Entweder/Oder II" unter Hinweis auf diese sachliche Übereinstimmung einfach zu überspringen.

Wie aber läßt sich das Verhältnis von Verfasser und Textfigur im Falle von "Entweder/Oder II" fassen? Die traditionelle Auffassung wäre die, Kierkegaard als den Autor jener Fiktion zu bestimmen, zu der die Figur des Ethikers gehört, d.h. die "Ego-Pluralität" des literarischen Textes durch eine Hierarchisierung der sprechenden Instanzen

zu bewältigen.<sup>21</sup> Im Horizont dieses Paradigmas wird dem Verfasser des Textes die Position einer Ursprungsinstanz aller in diesem Text gemachten Aussagen zugeschrieben. Ergiebiger scheint es mir jedoch zu sein, auch zur Klärung dieser Frage das Begriffspaar von "Paradigma" und "Syntagma" zu bemühen. Dabei ist zunächst festzuhalten: Auf der Ebene der Fiktion von Kierkegaards Text macht es sich die Figur des Ethikers zur Aufgabe, "einen Menschen [...] auf die Wegscheide zu stellen, daß es für ihn keinen Ausweg gibt, außer mittels der Wahl" (E/O II, 178). Im Horizont der Fiktion ist dieser Mensch das Individuum des Ästhetikers, an den er seinen ausufernd langen Brief adressiert. In der Erfüllung dieser Aufgabe realisiert der Ethiker mithin sein Selbst; die Erweckung des Ästhetikers ist sein am Maßstab von "Gut und Böse" orientiertes Handeln, mittels dessen er seinem Leben "Bedeutung und Ziel" zu geben trachtet. Richtet man nun den Blick von der Ebene der Fiktion auf diejenige der Lebenswelt, auf der das Individuum Søren Kierkegaard anzusiedeln ist, und macht man sich überdies bewußt, daß auch Kierkegaard Texte verfaßt, um seine Zeitgenossen "auf die Wegscheide zu stellen"22, so läßt sich zunächst einmal eine Analogie beider Ebenen konstatieren. Aber genau diese Analogie gilt es näher zu bestimmen. Zunächst kann man sagen, daß Kierkegaard das Paradigma ethischer Existenz mit der Textfigur des Ethikers syntagmatisch realisiert. Doch ist es andererseits durchaus nicht so, daß das Paradigma ethischer Existenz von Kierkegaard (oder einem anderen Philosophen vor ihm) in Gestalt eines diskursiven Textes entwickelt worden wäre, um danach in "Entweder/Oder II" seine literarische Umsetzung zu finden. Vielmehr wird es in Gestalt der Fiktion von "Entweder/Oder II" formuliert. Geht man nun für die moderne, keiner Regelpoetik mehr verpflichteten Literatur davon aus, daß ein literarischer Text dadurch gekennzeichnet ist, daß die Ebene des Paradigmas auf die des Syntagmas projeziert wird, er also seine eige-

<sup>20</sup> Vgl. etwa Wilfried Greve: "Im ersten Teil [von "Entweder/Oder"; FJD] sind die "Papiere' eines "A' genannten unbekannten Ästhetikers gesammelt, der zweite Teil enthält Abhandlungen eines Ethikers "B', der seinerseits den schlichten Namen Wilhelm tragen und eine Tätigkeit als "Gerichtsrat' ausüben soll (EO I, 7f. – XIf.). Kierkegaard treibt die Pseudonymsetzung noch weiter und schiebt zwischen sich und die beiden fiktiven Verfasser den "Herausgeber' Victor Eremita, der im "Vorwort' eine phantastische Geschichte über das Auffinden der publizierten Blätter erzählt und über seine editorischen Prinzipien Rechenschaft ablegt." Greve [Anm. 12], S. 178.

<sup>21</sup> Vgl. die Ausführungen von Michel Foucault: Was ist ein Autor? In: Texte zur Theorie der Autorschaft, hg. u. komm. v. Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez u. Simone Winko, Stuttgart 2000, S. 198–229, hier: S. 217.

<sup>22</sup> Vgl. Wilfried Greve: "In dieser dichterischen Form sieht Kierkegaard also die maieutisch richtige Verkleidung, um mit den Zeitgenossen in ein Gespräch zu kommen". Greve [Anm. 12], S. 181.

36

ne Metatheorie darstellt, so hat dies Folgen für die Statusbestimmung der Figur des Ethikers Wilhelm. Bei ihr handelt es sich mithin um eine paradigmatische Figur. Die in "Entweder/Oder II" entfaltete Narration ist das existenzphilosophische Paradigma. Wenn das aber so ist, dann läßt sich die Analogie von Wilhelms und Kierkegaards Handeln, ihres ethischen Existenzvollzuges, folgendermaßen bestimmen: Das Individuum Søren Kierkegaard realisiert mittels seiner ästhetischen Schriftstellerei<sup>23</sup> und konkret mittels "Entweder/Oder II" das von ihm in der Textfigur Wilhelm entworfene Paradigma ethischen Lebensvollzugs auf der syntagmatischen Ebene seiner eigenen Lebensgeschichte; sein eigenes Schreiben stellt eine syntagmatische Realisierung des Paradigmas dar, das in seinem Text entworfen wird. In diesem Sinne kann man sagen: Kierkegaard schreibt wie Wilhelm, nicht umgekehrt.

Im Falle Kierkegaards, also des Umstands, daß das philosophische Paradigma in Form eines literarischen Textes begründet wird, fallen also die beiden Typen von Autorschaft, die Michel Foucault in "Was ist ein Autor?" unterscheidet, die Begründung eines literarischen Genres und die Begründung eines Diskurses, zusammen.<sup>24</sup> Dem Grund für diese Interferenz von Theorie und Literatur, der den gesamten existenzphilosophischen Diskurs seit Kierkegaard prägt, kann hier nicht in extenso nachgegangen werden. Allerdings liegt die Vermutung nahe, daß Kierkegaards Ausgang von der Kontingenzerfahrung des empirischen Individuums dafür verantwortlich zeichnet. Stellt sich im Falle einer diskursiven Theoriebildung immer die allein durch Rekurs auf eine metaphysische Instanz zu beantwortende Frage der Letztbegründung, so entfällt diese Notwendigkeit in dem Falle, daß das philo-

sophische Paradigma in Gestalt eines literarischen Textes eröffnet wird, denn dieser *ist* das Paradigma und bedarf keiner Letztbegründung.<sup>25</sup>

Wenn es im Falle der Existenzphilosophie aber so ist, daß ein philosophischer Diskurs durch die Begründung eines literarischen Genres eröffnet wird, und wenn man daher sagen kann, daß Kierkegaards ästhetische Schriftstellerei das Paradigma des Ethikers Wilhelm syntagmatisch realisiert, dann trägt die traditionelle Bewältigung der "Ego-Pluralität" literarischer Texte durch eine Hierarchisierung von Autor und Figur nicht mehr. Wenn man sagen kann, daß Kierkegaard wie Wilhelm schreibt, dann stellt sich das Verhältnis der Fiktion von "Entweder/Oder II" und Kierkegaards Lebensgeschichte als ein solches der Intertextualität dar. Dabei liegt es nahe, in diesem Verhältnis dem literarischen Text die Position des Prätextes zuzusprechen, doch darf man auch hier der Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses nicht erliegen. Den Status eines Prätextes erlangt "Entweder/Oder II" nämlich erst dadurch, daß Kierkegaard (oder ein anderes Individuum) Wilhelm nachschreibt und ihm damit die Position einer für seinen Lebensvollzug paradigmatischen Figur zuschreibt. Die Frage, ob Wilhelm wie Kierkegaard oder Kierkegaard wie Wilhelm schreibt, ist darum nicht letztgültig beantwortbar. Behält man diese Komplikationen im Blick, die aus dem literarischen Charakter von "Entweder/Oder II" folgen, so geht die (nicht nur) in der Kierkegaard-Forschung häufig anzutreffende Identifikation von Verfasser und Figur also durchaus in Ordnung.<sup>26</sup> Das Ästhetische, von dem der Ethiker in "Entweder/Oder II" sagt, daß es nach der Wahl wiederkehre (E/O II, 189), kehrt damit aber auf eine für den Ethiker Wilhelm und vielleicht auch für Søren Kierkegaard, aber ganz sicher für die philosophische Kierkegaard-Auslegung eher unerwartete Weise wieder. Denn das Ethische, das ist die Konsequenz meiner Überlegungen, entspringt der

<sup>23</sup> Zu dieser spezifischen Verwendung des Begriffs "ästhetisch" wiederum Wilfried Greve: "'Ästhetisch' nennt sie Kierkegaard [...] ihrer fiktionalen Form wegen; sind es doch "gedichtete Persönlichkeiten', die als die pseudonymen Verfasser dieser Schriften auftreten und in ihnen jeweils die eigene Lebensanschauung vortragen wie der Gerichtsrat Wilhelm in Entweder/Oder II." Greve [Anm. 12], S. 180f.; vgl. außerdem, aber mit anderem Akzent Tim Hagmann: "Kierkegaard ist hinter dem Kabinett der Pseudonyme nicht zu finden und kann für das, was diese sagen, keine Verantwortung übernehmen. Wiederholt und streng fordert er dazu auf, aus einer pseudonymen Schrift nur unter dem Namen des Pseudonyms zu zitieren. Kurzum, der Leser steht ohne Autor da." Hagmann [Anm. 7], S. 45.

<sup>24</sup> Vgl. Foucault [Anm. 21], S. 219.

<sup>25</sup> Es wäre reizvoll, diese Vermutung einmal an verschiedenen Texten des existentialistischen Diskurses zu überprüfen...

<sup>26</sup> Vielleicht ergibt sich von diesen Überlegungen her ein Ansatzpunkt für eine Analyse der Beobachtung, daß es insbesondere in der vom Existentialismus geprägten Literaturwissenschaft der 1950er Jahre häufig zu einer Transgression der Grenze zwischen Autor und Figur kommt. Dem wäre einmal nachzugehen...

ästhetischen Fiktion. Im ethischen Vollzug seiner Existenz schreibt das empirische Individuum (z.B. Søren Kierkegaard) die literarische Fiktion ("Entweder/Oder II") nach.

Doch ist mit diesem Befund die Problematik der vom Ethiker Wilhelm vorgetragenen Position noch keineswegs erschöpft. Die Krisenhaftigkeit des Paradigmas, welches das Individuum aus der Identitätskrise herauszuführen behauptet, offenbart sich in ihrer ganzen Reichweite erst, wenn man den Aspekt der Sozialität mit in die Überlegungen einbezieht. Das Existenzdenken des dänischen Philosophen (resp. des Ethikers Wilhelm) ist nämlich keineswegs so gesellschaftsfern angelegt, wie sein Ausgang vom isolierten empirischen Individuum zunächst suggeriert. Vielmehr betont der Ethiker gerade, daß "[d]as Selbst, welches das Ziel ist, [...] nicht bloß ein persönliches Selbst, sondern ein soziales, ein bürgerliches Selbst" darstellt, insofern der Einzelne "sich selbst als Aufgabe für eine Tätigkeit" hat, "durch die er als diese bestimmte Persönlichkeit in die Lebensverhältnisse eingreift" (E/O II, 280). Nun ist es aber wiederum aufschlußreich zu sehen, auf welche Weise persönliche und soziale Identität des Individuums im Horizont von Kierkegaards Konzept verschränkt werden. Setzen andere Zeitgenossen darauf, die Folgen der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft für die kollektive Identitätsbildung dadurch zu bewältigen, daß sie dem Einzelnen im Horizont makrotheoretischer Modelle wie "Nation" oder "Klasse" einen Platz anweisen ("Du bist Deutscher" oder "Du bist Arbeiter"), so geht Kierkegaard einen grundsätzlich anderen Weg, um das Individuum zu vergesellschaften. Auch in diesem Punkt stellt die Figur des Ethikers aus "Entweder/Oder II" das Paradigma dar. Wie der Ethiker den Ästhetiker durch seinen Brief, so versucht Kierkegaard das Publikum durch seine ästhetische Schriftstellerei zu erwecken. Darin besteht seine "Radikalkur", die er, wie eingangs zitiert, der als "eine Zeit der Auflösung" diagnostizierten Gegenwart entgegenzusetzen beansprucht. Er will das Publikum der durch die gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse freigesetzten Individuen an den Punkt führen, an dem sie ihre "persönliche[]" Identität als eine "soziale[]" und "bürgerliche[]" realisieren und "in die Lebensverhältnisse eingreif[en]". Das Konzept der ethischen Existenz stellt also immer auch das Modell einer vom Indi-

viduum selbst zu erbringenden gesellschaftlichen Integrationsleistung dar. Doch diese Verschränkung von persönlicher und sozialer Identität hat für das Paradigma der ethischen Selbstzuschreibung einer Identität Folgen, die sich wiederum am Beispiel von Kierkegaards Realisierung dieses Paradigmas auf der Ebene seiner individuellen Existenz zeigen lassen. Denn im Falle von Texten, die - wie Kierkegaards ästhetische Schriften - den Zweck verfolgen, das Publikum der anonymen Leser zu sich selbst zu bringen, stellt sich das Verhältnis von Text und Leser ebenfalls als ein solches der Intertextualität dar. Der Akt der Rezeption ist wirkungsästhetisch gedacht und stellt einen Schreibakt dar, wobei die Leser, indem sie ihre Lebensgeschichte nach dem Paradigma der ethischen Existenz verfassen, "Entweder/Oder II" der Status des Prätextes zuschreiben. Das heißt dann aber auch: Erst im Falle der Wirkung von "Entweder/Oder II" erfüllt sich die Existenz jenes Individuums, das seiner Lebensgeschichte mittels seiner ästhetischen Schriftstellerei "Bedeutung und Ziel" zu geben versucht: Søren Kierkegaard. Wenn das aber zutrifft, dann stellt das vom Ethiker in "Entweder/Oder II" formulierte Konzept einer Selbstzuschreibung individueller Identität jene Krise, aus der herauszuführen es beansprucht, auf Dauer. Im ethischen Existenzvollzug erobert das Individuum die Autorposition seiner Lebensgeschichte keineswegs; vielmehr ist es auf Fremdzuschreibungen angewiesen, um eine Identität zu erlangen; diese sind für den Einzelnen jedoch immer ungewiß.

Nun läßt sich im Falle des Individuums Søren Kierkegaard vom glücklichen Verlauf dieses kollektiven Schreibprozesses berichten. Der existentialistische Diskurs des zwanzigsten Jahrhunderts und auch der vorliegende Beitrag künden davon, daß die Zuschreibung einer Identität durchaus stattgefunden hat. Kierkegaard ist im kollektiven Gedächtnis als der Begründer des existentialistischen Diskurses präsent und hat als solcher seine Wirkung im Horizont der Prozesse kultureller Selbstverständigung in der modernen Gesellschaft entfaltet. Doch wie sich an den Konjunkturen des existentialistischen Diskurses unschwer erkennen läßt, handelt es sich auch bei dieser Identitätszuschreibung an das Individuum Søren Kierkegaard keineswegs um eine Festschreibung auf alle Zeit, denn sie entspringt einem literarischen Text ("Entweder/Oder II"), und dieser muß zunächst gelesen werden,

um seine identitätsstiftende Wirkung entfalten zu können. Bricht von diesen Überlegungen her also die vom Ethiker in "Entweder/Oder II" behauptete Grundunterscheidung von Ethik und Ästhetik in sich zusammen, so zeigt zwar nicht Kierkegaard, aber es zeigt sich an Kierkegaard, daß Denken/Schreiben in der nicht mehr um eine symbolische Mitte zentrierten Moderne grundsätzlich ein Denken/Schreiben (in) der Krise darstellt. Darin auf jeden Fall ist Kierkegaard und ist der ihm zugeschriebene Diskurs paradigmatisch.