

„Thiel Schweiger“:

Die Axiome der *Krankheit zum Tode*

- Versuch einer Kritik -

Die Frage, die sich bei einem Versuch einer rationalen Rekonstruktion und Kritik der Kierkegaardschen Philosophie zunächst stellt, ist, ob diese einer solchen überhaupt angemessen ist, ob sie sich nicht durch ihre antirationalistische Grundposition gegenüber einer solchen Kritik von vorneherein dadurch immunisiert hat, dass diese sich nicht immanent in ihr bewegen, sondern nur von außen eigene Kriterien an den Text herantragen kann. Werke wie *Die Krankheit zum Tode* erheben jedoch ihrer Form nach zumindest den Anspruch auf überprüfbare Rationalität, auf eine nachvollziehbare Deduktion der Begriffe bei gleichzeitiger Übereinstimmung mit realer Erfahrung. Dies zeigt sich schon am Aufbau der Schrift, die mit ihren hypotaktischen Paragraphen an die axiomatischen Systeme der Philosophie der Aufklärungszeit erinnert. Auch stilistisch bedient sie sich Begriffen, wie sie für rationale philosophische Abhandlungen typisch sind, verortet sich damit selbst im philosophischen Diskurs. Beides muss Ernst genommen werden, wenn man Kierkegaard nicht einfach als religiösen Literaten betrachten wollte, der dann aus philosophischer Perspektive ohnehin nur von historischer Bedeutung wäre. Gemessen an diesem Anspruch zeigt sich jedoch, wie ich anhand einer Erörterung der im allerersten Abschnitt von *Die Krankheit zum Tode*¹ eingeführten Grundaxiomen, auf die sich der gesamte Argumentationsgang seiner Schrift gründet, indem er in dessen Verlauf bis zum Schluss immer wieder auf sie recurriert, im Folgenden darlegen werde, das immanente Scheitern Kierkegaards ein plausibles Verständnis des Begriffes des Selbst zu entwickeln. Dadurch wird auch die aus diesem Begriff deduzierte Ethik und Theologie fragwürdig erscheinen.

Die Krankheit zum Tode hebt an mit der These „Der Mensch ist Geist“ (KT, S. 666), um sogleich zur Frage „Aber was ist Geist?“ (ebd.) überzugehen. Doch bevor dieser Übergang geprüft wird, muss die Prämisse selbst geprüft werden. „Geist“ ist kein unbeleckter Begriff: er entstammt direkt der Philosophie Hegels und war bei ihm wie in der gesamten Tradition stets untrennbar mit den Begriffen Vernunft und Verstand verknüpft. Kierkegaards These scheint so auf den ersten Blick an den traditionellen Begriff vom Menschen als *animal rationale* zu erinnern. Doch eine nähere Betrachtung der Verwendung des Begriffes im Verlauf der Schrift zeigt, dass dem nicht so ist.

Dagegen, den Menschen primär als *res cogitans* aufzufassen, polemisiert Kierkegaard ausdrücklich: „Was den ‚einzelnen Menschen‘ betrifft, so muß die Spekulation eigentlich, wenn sie konsequent ist, verächtlich darauf herabsehen, daß einer ein

¹ Kierkegaard 2008, S. 666 f. Aus der *Krankheit zum Tode* wird im Folgenden kurz mit KT zitiert.

einzelner Mensch oder etwas ist, was nicht gedacht werden kann; sie muß, wenn sie etwas darin tun will, zum einzelnen sagen: Ist das etwas, womit man seine Zeit verlieren soll, suche es vor allem zu vergessen, ein einzelner Mensch sein heißt nichts sein, denke, dann bist du die ganze Menschheit, *cogito ergo sum*.“ (KT, S. 744 f.; Hervorhebung im Original) An einer anderen Stelle spricht er seine Ablehnung des Verstandes deutlich aus: „[G]lauben bedeutet eben den Verstand verlieren, um Gott zu gewinnen. Laß es so geschehen.“ (KT, S. 684 f.)

Ebenso verwehrt er sich dagegen, „Geist“ im „ästhetischen“ Sinn zu begreifen, womit wohl so etwas gemeint sein soll wie das Leben ästhetisch zu vervollkommen: „Nein, nicht was in ästhetischem Sinne Geistlosigkeit heißt, gibt den Maßstab dafür ab, was Verzweiflung ist und was nicht, sondern die Bestimmung, die gebraucht werden muß, ist das ethisch-religiöse: Geist oder negativ: Mangel an Geist, Geistlosigkeit.“ (KT, S. 690) Wie diese Geistlosigkeit bestimmt ist, verrät folgende Stelle: „Das Leben der meisten Menschen ist, indifferent, so weit vom Guten (vom Glauben) entfernt, daß dies fast zu geistlos ist, Sünde genannt zu werden, ja fast zu geistlos, Verzweiflung genannt zu werden.“ (KT, S. 731) „Geist“ heißt bei Kierkegaard also vor allem eins: sich vom Verstand befreiender Glaube. Was eigentlich „Geist“ sei, offenbart sich nur dem Christen: es ist ein esoterischer Begriff. Bereits im ersten Satz von *Die Krankheit zum Tode* ist damit der Antirationalismus festgeschrieben, der Kierkegaards gesamtes Werk durchzieht.²

Bereits blasphemisch müsste auf Kierkegaard daher die Frage wirken, ob es denn stimme, dass der Mensch Geist sei, ob dies der richtige Weg sei, ihn „konkret“, wie er es selbst einfordert, zu erfassen. „Konkret“ heißt bei Kierkegaard jedenfalls nicht, den Menschen als konkrete Leiblichkeit, als biologisch und sozial bestimmtes Wesen zu denken. Und selbst nicht als Verstandeswesen, das sich qua Vernunft von seiner Natur emanzipiert. Nicht um Emanzipation der Menschheit aus selbstverschuldeter Unmündigkeit durch Vernunft, sondern um eine Emanzipation von der Vernunft aus der „Verzweiflung“ ist es Kierkegaard zu tun.

Auch Glück kümmert den Geist nicht: „Dies ist nämlich Glück, aber Glück ist keine Bestimmung des Geistes, und weit, weit drinnen, innerst in der versteckten Verborgenheit des Glücks, da wohnt auch die Angst, d.h. die Verzweiflung.“ (KT, S.

² Analog dazu dürfen die ebenso der Aufklärungsphilosophie entlehnten Begriffe „Bewusstsein“ und „Reflexion“, die bei Kierkegaard den Begriff des Geistes und des Selbst flankieren, nicht im Sinne reflektierter Verstandestätigkeit missverstanden werden.

675)³ Dieser Idealismus verweist bereits auf die radikale Innerlichkeit der Kierkegaardschen Ethik, die sich noch weniger als selbst die Kantsche um das profane Schicksal der ihr gemäß handelnden Menschen bemüht, sowie auf seine Einstellung zur Zeitgeschichte: „Man meint, die Welt brauche eine Republik, und man meint eine neue Gesellschaftsordnung und eine neue Religion zu brauchen; aber niemand denkt daran, daß diese gerade durch das viele Wissen verwirrte Welt einen Sokrates braucht.“ (KT, S. 724) In einer Zeit gewaltiger sozialer Umwälzungen, Kriege, kolonialer und nationaler Ausbeutung bekümmert den innerlichen Denker Kierkegaard, der sich wohl selbst als christlichen Sokrates imaginiert, vor allem eins: das zu viel an Wissen, das man im Kontext seiner Gesamtlehre wohl als ein zu viel, anstatt ein zu wenig, an Vernunft verstehen darf. Ein Mehr an Glaube würde an diesen Zuständen freilich ebenso wenig ändern, da es in ihm ja um die reine Innerlichkeit geht.

Im Rahmen der Eingangssaxiome beantwortet Kierkegaard die Frage „Aber was ist Geist?“ mit „Geist ist das Selbst“ (KT, S. 666). Auch diese Bestimmung zieht „verzweifeln“ (weil nicht einfach gläubigen) Zweifel auf sich: in ihr wird etwas, das allgemein als überindividuell verstanden wird, als Definiendum mit dem Begriff für das Individuelle schlechthin als Definiens gleichgesetzt. Und auch die enge Anbindung des Geistes an den Glauben erklärt diese Gleichsetzung nicht, denn auch der christliche Glaube muss etwas Überindividuelles sein.

Opak und verwirrend dann die anschließende Bestimmung des Selbst selbst: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält.“ (ebd.) Diese Bestimmung des Selbst gemahnt in ihrer Sprache an die Hegelsche Dialektik. Adorno sieht in ihr zu Recht das begriffliche Pendant zu den endlosen Reflexionsschleifen des literarischen Werkes: wenn das Selbst als nichts als fortlaufende, dialektische Vermittlung begriffen wird, ist es uneinsichtig, wie diese jemals zu einem Ende kommen soll.⁴ Das Verhältnis kann sich in unendlicher Potenz zu sich selbst verhalten.

³ Aus dieser Stelle ergibt sich auch nebenbei bemerkt, dass Kierkegaards „Geist“ nicht im Sinne der heutigen analytisch geprägten „Philosophie der Geistes“ zu lesen ist. Denn „Glück“ ist ohne Zweifel ein „mentales Phänomen“.

⁴ So hält er etwa fest: „Die produzierende Einheit des Verhältnisses zieht Kierkegaards Selbst in die gleiche Natur wieder hinein, von welcher die Durchsichtigkeit auf die setzende Macht hin es reinigen sollte. Die Dialektik von Natur und Übernatur geht hervor aus natürlichem Geist als Einheit; Durchsichtigkeit wird hier nicht zuteil und muss stets von neuem anheben. Daher die dominierende Rolle von ‚Verdoppelung‘ und ‚Wiederholung‘, die nicht bloß einer Schrift den Titel gibt, sondern das Bild des Intérieurs wesentlich konstituiert. Befangen im Umkreis natürlichen Lebens, bleibt sie mythisch und Beschwörung selbst noch, wo Kierkegaard sie als ‚existenzielle‘ Form des richtigen Lebens in Anspruch nimmt. Wiederholung kreist im mythischen Zentrum seiner Philosophie: dem ‚Verhältnis zum Verhältnis‘, als welches er das Selbst determiniert.“ (Adorno 2003, S. 117 f.)

Um die Dialektik still stellen zu können, bedarf es einen externen Eingreifens, das selbst außerhalb der dialektischen Bewegung liegt: „Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: im Verhalten zu sich selbst, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig auf die Macht, die es setzte.“ (KT, S. 667) Diese Macht ist Gott und diese Definition zugleich die des Glaubens, auf die ganz am Ende der Schrift noch einmal verwiesen wird (vgl. KT, S. 754).

Die Begründung, warum sich das Verhältnis nicht selbst setzen kann, liest sich wie folgt: „Hätte das Selbst des Menschen sich selbst gesetzt, so könnte nur von einer Form die Rede sein, von der nicht man selbst sein, sich selbst los sein zu wollen, aber es könnte nicht davon die Rede sein, verzweifelt man selbst sein zu wollen.“ (KT, S. 666) Hier scheint die Vieldeutigkeit des Begriffes des Selbst auf: handelt es sich um das gesamte Verhältnis, schließt es also die Gegensätze, die es vermitteln soll (Seele/Körper, Möglichkeit/Notwendigkeit etc.) selbst mit ein, oder bezeichnet es ausschließlich so etwas wie eine funktionale, synthetisierende Einheit? Gälte letzteres, macht es keinen Sinn, von einer externen Gesetztheit des Selbst auszugehen, da es sich als Synthese zweier Gegensätze organisch aus diesen entwickeln, weder die Gegensätze unabhängig vom Selbst noch die Vermittlung unabhängig von den Gegensätzen existieren könnte. Genauso wenig wie bei Hegel das Werden, dem das Selbst als Vermittlung explizit entspricht⁵, Sein und Nichts als zu vermittelnden Extrema von Außen aufgefropft werden muss, müsste das Selbst sich auf eine andere Macht gründen als eben auf die Extrema, aus denen es hervorgeht. Genau so scheint es jedoch Kierkegaard zu sehen: „Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So betrachtet ist der Mensch noch kein selbst. [...] Verhält sich dagegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“ (ebd.) An anderer Stelle spricht Kierkegaard im Gegensatz dazu vom Selbst selbst als „Synthese“ (vgl. KT S. 678, S. 680).

Der Gedanke freilich, dass das Selbst, um existieren zu können, einer höheren Macht bedarf, um es zu gründen, erinnert wohl nicht zufällig an den Cartesianischen Gottesbeweis über die Notwendigkeit Gottes als einer Ursache der Erhaltung des Selbst.⁶ Wohlweislich scheut sich Kierkegaard, der das Christentum um keinen Preis

⁵ So schreibt Kierkegaard etwa: „Jedoch ist ein Selbst in jedem Augenblick seines Vorhandenseins ein Werden“ (KT, S. 678).

⁶ Vgl. den 3. Abschnitt der *Meditationes de Prima Philosophia* (Descartes 1986). Auch an anderen Stellen in Kierkegaards Werk lassen sich Spuren der Vollkommenheits-Ontologie der ontologischen Gottesbeweise nachweisen. Etwa, wenn er schreibt: „[D]as Sein verhält sich wie ein Steigen zum

der begrifflichen Reflexion preisgeben, sondern seine mystische Paradoxie gerettet wissen will, diese Konsequenz explizit zu machen. Dass er jedoch im ersten Kapitel noch allgemein von der „Macht, die es setzte“ (KT, S. 666) spricht, um diese erst später ausdrücklich „Gott“ zu nennen, darf wohl als Wink in diese Richtung gedeutet werden. Im Umkehrschluss verweist diese Parallelität darauf, dass Kierkegaards Begriff des Selbst, das in seinem Kern nichts als Geist ist, dem *cogito ergo sum* der rationalistischen Philosophie nicht allzu unähnlich ist. Wie jene macht auch Kierkegaards System das Selbst zum Dreh- und Angelpunkt, von dem Gott und Welt erst begrifflich abhängen. Wird das „Selbst“ als dialektische Totalität aus Körper, Seele und Selbst selbst verstanden, dann tauchen Körper und Seele nur mehr als bloße Elemente des Selbst auf, gründen sich auf es ontologisch wie das Selbst selbst auf Gott.⁷ Wenn auch keine *res cogitans*, so ist das Selbst Kierkegaards durchaus *res inextensa*, streng unterschieden von der materiellen Welt, die im System nur als zu vermittelnder Anlass vorkommt. Dies ist wohl auch der tiefere Kern von Kierkegaards Herabsetzung der Frau wie der Tiere, die auch in *Die Krankheit zum Tode* auftaucht: Frau und Tier stehen gleichsam für Residuen unvergeistigter Materie, gemahnen das körperlose Selbst, das ihn negiert, an seinen doch offensichtlichen körperlichen Ursprung als Schandmal.⁸ Sinnlichkeit wie Unmittelbarkeit sind ihm gleichermaßen ein Gräuel, in Wahrheit Verzweiflung, die überwunden werden muss. Das antirationalistische System Kierkegaards steht hierin den rationalistischen in nichts nach und steht dabei ganz in der christlichen wie speziell protestantischen Tradition, die es radikalisiert.⁹ So konkret, die Leiblichkeit und Gesellschaftlichkeit des Menschen als konstitutiv anzuerkennen, ist die

Seinkönnen.“ (KT, S. 667) Einen derartigen Begriff von metaphysischer „Größe“ würde man eher im Mittelalter als in einem Ernst zu nehmenden Text des 19. Jahrhunderts vermuten. Kierkegaard steht ja explizit den Kirchenvätern näher als der neuzeitlichen Philosophie. (Vgl. dazu auch Anm. 8)

⁷ Dieses Primat des Selbst über seine Elemente liegt etwa den Abschnitten über „Endlichkeit und Unendlichkeit“ und „Notwendigkeit und Möglichkeit“ deutlich zu Grunde, etwa, wenn er die Phantasie als Vermögen des Selbst, woher auch immer dieses stammen mag (natürlich von Gott, dem alles möglich ist), als konstituierend für das Gefühl, nicht umgekehrt das Gefühl als konstituierend für die Phantasie behauptet (vgl. KT S. 678).

⁸ Hierfür sei auf zwei Referenzstellen verwiesen, die zugleich von Kierkegaards seltsamen Begriffsgebrauch zeugen: „Unter diese Bestimmung [die „Bestimmung Geist“; TS] gehört ja aber auch wesentlich die Männlichkeit, während Weiblichkeit eine niedrigere Synthese ist.“ (KT S. 707) Die Rede von einer „niedrigeren Synthese“ bleibt unexpliziert und kann so nur *contradictio in adjecto* verstanden werden. Wie kann eine Synthese hoch oder niedrig sein?

„Der Mensch unterscheidet sich von anderen Tierarten nicht nur durch die Vorzüge, die man gewöhnlich aufzählt, sondern qualitativ dadurch, daß das Individuum, der einzelne, mehr als die Art ist.“ (KT S. 746) Worin besteht dieses „mehr“? Diese Aussage gleicht der eines Mathematikers, der in einem mengentheoretischen Beweis als Axiom verwenden würde „ein Element einer Menge ist mehr als diese selbst“ oder auch umgekehrt. Sie ist unexpliziert vollkommen sinnlos.

⁹ Dies soll Kierkegaard nicht entschuldigen, indem er ihn historisiert. Meine ganze Kritik läuft darauf hinaus aufzuzeigen, dass das Kritisierte bei Kierkegaard nicht zufällig, sondern konstitutiv ist.

konkrete Philosophie Kierkegaards nicht – im Gegenteil leugnet es sie selbst verzweifelt.¹⁰

Die unaufgelösten Paradoxien des Selbst spitzen sich zu, wenn man die bescheidene Frage stellt, ob es nun nur Verhältnis sei oder doch so etwas wie Substanz. Ein bloßes Verhältnis kann ja keinen Inhalt enthalten, kann nur völlig darin aufgehen, eben dieses Verhältnis zu sein. Es erhält jedoch im Verlaufe der Schrift zahlreiche Attribute, von denen unklar bleibt, wie sie einem bloßen „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“ zu Eigen sein können: „Sein [des Menschen; TS] konkretes Selbst oder seine Konkretion hat ja Notwendigkeit und Grenzen, ist etwas ganz Bestimmtes, mit diesen Kräften, Anlagen usw. in dieser Konkretion der Verhältnisse usw.“ (KT, S. 708) Das zum Verhältnis geschrumpfte Selbst soll handeln, wollen und leiden (vgl. KT S. 708/709). Hier drängt sich der Verdacht einer Äquivokation auf: um nicht kontraintuitiv zu werden, muss Kierkegaard dem Selbst Fähigkeiten und Gehalte zuschreiben, deren Herkunft aus seinem eigenen Begriff nicht selbst hervorgehen.¹¹ Er bleibt paradox und uneinsichtig wie seine gesamte Philosophie der Verzweiflung – kein Wunder, dass ihr zu guter Letzt nur der wiederholte Verweis auf die Paradoxie des Glaubens bleibt, dem sich das Selbst vollständig zu unterwerfen hat wie Abraham dem Geheiß Gottes in *Furcht und Zittern*. Was sie aus dem Begriff nicht schlüssig deduzieren kann, muss sie als hinzunehmendes, unbegreifliches und daher von vorneherein gegen jedwede Kritik, die ihr nichts als „Sünde“ heißen kann, gefeites Dogma aus dem Glauben einholen. So vollendet sich Gegenaufklärung in der Kapitulation des Denkens vor der unbegriffenen Wirklichkeit – nach innen wie nach außen, gerade weil jenes „Außen“ tendenziell durchgestrichen wird. Wie an sämtlichen Grundbestimmungen der *Krankheit zum Tode* gezeigt wurde, vermag es Kierkegaard bei allen Wahrheitsmomenten, die seinem Werk dennoch verbleiben, weder, seine Begriffe einsichtig zu bestimmen und zu begründen noch diese in wirklicher Erfahrung zu fundieren.¹² Die hermetische Abriegelung seiner

¹⁰ Das zeigt sich auch darin, dass der noch im ersten Abschnitt diskutierte Dualismus von Leib und Seele im Laufe des Texts verschwindet und durch die abstrakteren von „Endlichkeit und Unendlichkeit“ und „Notwendigkeit und Möglichkeit“ ersetzt wird. Auch die Dualismen von „Freiheit und Notwendigkeit“ und „Zeitlichem und Ewigem“ werden nicht mehr eingehend behandelt. Sie sind offenbar zu konkret, als dass sie im System Platz fänden.

¹¹ Die Paradoxie der Bestimmung des Selbst als „leidend“ wirkt besonders widersinnig, wenn man Glück als Gegenbegriff zu Leiden annimmt (wenn es auch mehr als dessen bloßes Gegenteil ist). Wie oben zitiert wurde, ist Glück für Kierkegaard jedoch keine Bestimmung des Geistes und somit auch keine des mit diesem identisch gesetzten Selbst. Andererseits würde es unplausibel wirken, diese Bestimmungen vom Selbst komplett fernzuhalten und an der Kategorie der Verzweiflung ohne die des Leidens festzuhalten. Kierkegaard ist so also gezwungen, dem Selbst Prädikate der „Geistlosigkeit“ zu verleihen und die Unhaltbarkeit seines idealistischen Selbst-Begriffs so selbst zuzugestehen.

¹² Er räumt ja selbst ein, dass das, was „Sünde“, „Wunder“ oder „Verzweiflung“ sei, sich im strengsten Sinne nur dem Gläubigen eröffne. Für den „Heiden“ ist es weder wissbar noch erfahrbar.

Philosophie durch desperaten Rekurs auf geoffenbarte Wahrheit beweist nur, dass er selbst Bewusstsein von ihrer Irrationalität hatte, das Christentum jedoch trotzdem vergeblich zu retten versuchte. Ohnmächtig appelliert er in schlechter Imitation biblischen Stils „Siehe“ wo es im Rahmen seiner Philosophie weder etwas zu sehen noch zu begreifen gibt – und erst recht kein Entkommen aus der unwirklichen „Verzweiflung“ eines gehaltlosen Geistes.

Literaturverzeichnis:

Adorno, Theodor W.: *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M. 2003.

Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*. Stuttgart 1986.

Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. In: ders.: *Der Begriff Angst: Philosophische Schriften 2*. Frankfurt a. M. 2009, S. 661-754.