

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Das Bild des Menschen bei Kierkegaard und Nietzsche
im Vergleich

Verfasser

Alexander Oberleitner

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296 295

Studienrichtung laut Studienblatt: Philosophie, Fächerkombination

Betreuer: Ao. Univ. Prof. Dr. Gerhard Gotz

Anstatt eines Vorwortes: Danksagung

Ich möchte an dieser Stelle der Universität Wien dafür danken, dass mich durch das Auslaufen der Übergangsfrist zwischen altem und neuem Studienplan gezwungen hat, mein Studium "in der Zeit" zu beenden; dem Betreuer meiner Arbeit, Herrn Prof. Gerhard Gotz, für seine Mühe und schier un-endliche Geduld; meinem verstorbenen Vater dafür, daß er mein aus seiner Sicht völlig sinnloses Studium dennoch unterstützte; vor allen aber meiner Freundin Sonja, ohne deren Zuspruch ich diese Arbeit nicht vollendet hätte.

Wien, im Oktober 2008

Alexander Oberleitner

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	S. 3
Kapitel 1: Die Ohnmacht des Denkens und der subjektive Denker	S. 9
Kapitel 2: Erkenntnistheorie	S. 22
Kapitel 3 Reflexion und Reflexivität	S. 35
Kapitel 4: Freiheit	S. 44
Kapitel 5: „Ethik“: Der Weg zum Christen - der Weg zum Übermenschen	S. 51
Kapitel 6: Die Ewigkeit des Einzelnen: der Augenblick	S. 66
Kapitel 7: Glaube, Lüge, Wahrheit	S. 80
Resumé und Ausblick	S. 90
Literaturverzeichnis	S. 94

Einleitung

„Ich habe mir für meine nächste Reise nach Deutschland vorgesetzt, mich mit dem psychologischen Problem Kierkegaard zu beschäftigen“

(Friedrich Nietzsche am 19. Februar 1888 an Georg Brandes)¹

Ein Vergleich zwischen Kierkegaard und Nietzsche – wie? Gibt es dergleichen nicht schon zur Genüge? Wurden die beiden Denker, der „christliche“ Kierkegaard und der „antichristliche“ Nietzsche, nicht schon oft genug nebeneinandergestellt? Fest steht, daß die Rezeptionsgeschichten der beiden – gerade im deutschen Sprachraum – von Beginn an ausgesprochen eng miteinander verwoben sind. So hat Anton Hügli sicherlich Recht, wenn er schreibt:

Als Kierkegaard zu Beginn dieses Jahrhunderts [sc. des 20., Anm.] in Deutschland entdeckt und seine Werke mit einer heute kaum mehr vorstellbaren Emphase gelesen wurden, sah man in ihm anfänglich nur den großen Gegenspieler Nietzsches, in seiner gewaltsamen Christlichkeit das Spiegelbild zu dessen radikaler Anti-Christlichkeit.²

Später waren es dann vor allem die Arbeiten von Karl Jaspers in der Zwischenkriegszeit und – in jüngerer Vergangenheit – diejenigen von Gerd-Günther Grau (s. Literaturliste am Ende dieser Untersuchung), die sich intensiv mit den beiden Denkern befaßten. Im Vordergrund stand dabei weiterhin die Auseinandersetzung mit der Problematik des Glaubens und Unglaubens, etwa indem Kierkegaards „Mut zum Absurden“, durch den eine „neue Orthodoxie möglich [wurde]“, dem „atheistischen Gedanken Nietzsches, den Übermenschen als Ziel zu setzen“,³ gegenübergestellt wurde. Das ist durchaus naheliegend, wenn man bedenkt, welch großen Platz die Auseinandersetzung mit dem Christentum bei den beiden Philosophen einnimmt. Ist es jedoch zwingend? Oder, provokant gefragt: Könnte es sein, daß ihre Haltung zum Christentum, die man stets als „typisch“ und „charakteristisch“ für die beiden Philosophen wahrgenommen hat und die sich bis heute in der Mehrzahl der philosophischen Nachschlagewerke in erster Linie unter ihren Namen findet, in Wahrheit - bei all ihrer unbestreitbaren Bedeutung - eher ein Oberflächen-Phänomen ihres jeweiligen Denkens und daher als Ausgangs- und

¹ Briefe 8, 259. Dieser Vorsatz wurde von Nietzsche übrigens nie eingelöst.

² Materialien 512. Ob Kierkegaards Christlichkeit tatsächlich „gewaltsam“ sei, wie Hügli hier gewissermaßen im Vorübergehen postuliert, bliebe freilich zu erörtern. Diese Frage wird jedoch in der vorliegenden Arbeit aus Gründen, die in dieser Einleitung noch dargelegt werden, nicht erschöpfend behandelt werden können.

³ Jew. Jaspers, in: Salasquarda 58

Fluchtpunkt von vergleichenden Darstellungen nur wenig geeignet ist? Ein kurzer Blick auf die Rolle des Christentums im Denken der beiden mag diese Frage ein wenig erhellen.

Über Kierkegaards Vorgangsweise, die meisten seiner Schriften unter Pseudonymen herauszugeben, ist in der Kierkegaard-Forschung viel geschrieben worden. Für den Kontext dieser Untersuchung genügt es zu wissen, daß Kierkegaard in der Regel dort, wo er als religiös-erbaulicher Schriftsteller auftritt, unter seinem eigenem Namen publiziert, während er das im eigentlichen Sinne philosophische Denken Pseudonymen überläßt⁴, die von verschiedenen Standpunkten aus die „Vernunft bis zu jenem Abgrund hin analysier[en], über den für ihn nur der Sprung in den Glauben retten kann“⁵. Man kann insofern sehr genau unterscheiden zwischen den *religiös-erbaulichen* Werken des Dänen einerseits und seinen *philosophischen Schriften* andererseits, wobei natürlich nur letztere Gegenstand der philosophischen Forschung sein können. Daß diese nach seiner eigenen Intention zum „Sprung in den Glauben“ *hinführen* sollen, indem sie auf die Ohnmacht des Denkens vor jenem „letzten Abgrund“ abzielen, tut dabei gar nichts zur Sache; wichtig ist, daß Kierkegaard in der Verfolgung seines Denkweges jederzeit strikt *im* Denken bleibt und auch notwendig bleiben muß, da jedwede Einbeziehung von Glaubensinhalten auf diesem Weg seine Intention völlig zunichte machen würde. Mit anderen Worten: Um den Denkweg Kierkegaards nachvollziehen zu können, ist es zuallererst notwendig, von den Inhalten des christlichen (sowie auch jeglichen anderen) Glaubens völlig zu abstrahieren, *da diese sein Denken in keiner Weise fundieren*.

Schwieriger scheint die Sache bei Nietzsche zu sein. In der Tat könnte man den Gedanken, „daß ‚Gott tot ist‘, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist“⁶, als das eigentliche Zentrum des Nietzscheschen Denkens sehen. Eine Beschäftigung mit diesem Denken, welche den Anfang damit macht, von jenem Gedanken vollständig zu abstrahieren, wirkt von einer solchen Position aus natürlich widersinnig. Diese Ansicht, daß die anti-christlichen – oder allgemeiner: anti-theistischen, anti-moralischen - Tendenzen des Nietzscheschen Denkens Herzstück und Ausgangspunkt desselben bilden, scheint sich dabei nicht zuletzt auch auf Nietzsche selbst stützen zu können, der etwa in der Vorrede zur „Genealogie der Moral“ schreibt:

⁴ Vgl. hierzu Kierkegaards „Erste und letzte Erklärung“ zu den Pseudonymen, Nachschrift II 339-344.

⁵ Liessmann 10

⁶ KSA 3, 573 (Die fröhliche Wissenschaft)

„In der That gieng mir bereits als dreizehnjährigem Knaben das Problem vom Ursprung des Bösen nach: ihm widmete ich, in einem Alter, wo man ‚halb Kinderspiele, halb Gott im Herzen‘ hat, mein erstes literarisches Kinderspiel, meine erste philosophische Schreibübung – und was meine damalige ‚Lösung‘ des Problems anbetrifft, nun, so gab ich, wie es billig ist, Gott die Ehre und machte ihn zum *Vater* des Bösen. Wollte es gerade *so* mein ‚A priori‘ von mir? Jenes neue, unmoralische, mindestens immoralistische „A priori“ und der aus ihm redende ach! So anti-Kantische, so räthselhafte ‚kategorische Imperativ‘, dem ich inzwischen immer mehr Gehör und nicht nur Gehör geschenkt habe?“⁷

Nun gilt es allerdings sehr scharf zu unterscheiden zwischen dem hier geschilderten biographischen *Beginn* von Nietzsches philosophischem Denken und dessen *Anfang* im „systematischen“ Sinne. Damit soll keineswegs behauptet werden, Nietzsche habe in irgendeiner Weise ein „System“ verfaßt oder ein solches zumindest im Sinn gehabt, wie es etwa das von Peter Gast und Elisabeth Förster-Nietzsche willkürlich aus dem Nachlaß kompilierte, angebliche „Hauptwerk Nietzsches“ mit dem Titel „Der Wille zur Macht“ suggeriert (das von Mazzino Montinari völlig zurecht als „editorisch unhaltbar und sachlich zutiefst fragwürdig“⁸ abgelehnt wurde). Gerade die Beschäftigung mit dem Nachlaß aber zeigt uns einen Nietzsche, der fast ununterbrochen um eine Fundierung seines Denkens ringt und dabei tief in jene Bereiche vordringt, die nach der herkömmlichen Einteilung der Philosophie „Erkenntnistheorie“ oder auch schlicht „Metaphysik“⁹ genannt werden¹⁰. Allein daß Nietzsche selbst eine solche Fundierung ganz offensichtlich als *essentiell* für sein Denken erachtete, zeigt bereits, daß der Interpret gut daran tut, bei dieser anzufangen¹¹. Daß aber Nietzsches Haltung zum Christentum in jenen Bereichen seines Denkens keine Rolle spielt, liegt in der Natur der Sache – soll sie doch überhaupt erst fundiert werden.

Für diese Untersuchung wurde daher ein anderer Ansatz gewählt. Zwar soll die Problematik des „Glaubens“ bei beiden Denkern nicht ausgeschlossen werden (s.u.), jedoch soll sie erst dann Thema werden, wenn ihre Grundlagen im jeweiligen Denken Kierkegaards bzw. Nietzsches möglichst erschöpfend behandelt wurden. Es soll also nicht

⁷ KSA 5, 249 (Genealogie der Moral)

⁸ KSA XII 8 (Vorwort)

⁹ Was natürlich nicht heißt, daß man Nietzsches Denken so ohne weiteres in die Geschichte der Metaphysik integrieren kann, wie etwa Heidegger dies tut (vgl. Heidegger: Nietzsche). Die Gewaltsamkeit von Heideggers Interpretation ist schon oft bemerkt worden.

¹⁰ Alfred Schmidt hat also völlig recht mit seiner Einschätzung, das Nietzschesche Denken sei zwar „nicht systematisch im traditionell-rationalistischen Sinn, deshalb aber keineswegs unorganisiert“ (Salaquarda 132).

¹¹ Ein möglicher Einwand wäre, daß für Nietzsche selbst seine diesbezüglichen Ergebnisse gar nicht wirklich grundlegend, sondern nur „eine Maske mehr“ [KSA 5, 229 (Jenseits von Gut und Böse)] gewesen wären. Warum dies meines Erachtens a) nicht zutrifft und b) selbst wenn es zuträfe, irrelevant wäre, werde ich in Kap.7, das die Frage nach der „Wahrheit“ des Nietzscheschen Denkens behandelt, begründen.

von vorneherein der „christliche“ Kierkegaard dem „antichristlichen“ Nietzsche gegenübergestellt, sondern in einem ersten Schritt aufgewiesen werden, daß

- a) ihre jeweilige *radikale Gegnerschaft zum philosophischen Idealismus* das Fundament des Denkens beider darstellt und daß
- b) beide gleichermaßen der Allmacht des Denkens, wie sie jener propagiert, die *je individuelle Wirklichkeit*, d.h. den einzelnen *Menschen* in seinem realen Dasein, das vom Denken nicht fundiert werden kann, gegenüberstellen.

Wenn auf diese Weise gezeigt werden kann, daß diese je individuelle Wirklichkeit des einzelnen Menschen, „jene[s] Einzelne[n]“¹², von dem die Systeme des Idealismus abstrahieren (müssen), im Zentrum der Philosophie beider steht, so führt das gleichsam von selbst zur Frage, *inwieweit dem Denken Kierkegaards und Nietzsches derselbe Begriff des Menschen zugrunde liegt*. Die zeitliche Abfolge (zumindest der späte Nietzsche war mit Kierkegaards Denken bekannt¹³, während dies umgekehrt natürlich nicht möglich war) bietet die Möglichkeit, dies zur eigentlichen Fragestellung dieser Untersuchung zu präzisieren:

Wurde dem Bild des Menschen, wie es Kierkegaard in seiner Antwort auf den Idealismus entwirft, von Nietzsche etwas Wesentliches hinzugefügt? Wurde hier von Nietzsche im Vergleich zu Kierkegaard ein denkerischer Fortschritt erzielt, sodaß das Menschenbild Kierkegaards mit Blick auf dasjenige Nietzsches zu adaptieren, zu korrigieren oder gar zu widerlegen ist?¹⁴

Die *Methodik* dieser Untersuchung ist in dieser Fragestellung bereits in wesentlichem Maße grundgelegt. Keinesfalls sollen lediglich verschiedene Aspekte des Menschenbildes Kierkegaards und Nietzsches vergleichend nebeneinandergestellt werden, sondern es soll versucht werden, die Denkwege der beiden Philosophen, ausgehend von ihrer Kritik am und Gegenposition zum Idealismus, kritisch nachzugehen - wobei, schon aus Gründen der Authentizität, so viel als möglich mit Primärquellen gearbeitet werden und Sekundärliteratur nur dort beigezogen werden soll, wo sie etwas Wesentliches zum Thema dieser Untersuchung beizutragen hat. Hierbei sollen diese Denkwege permanent

¹² Kierkegaard, Schriften über sich selbst 113. In voller Länge lautet das betreffende Zitat: „An die Kategorie ‚der Einzelne‘ ist meine mögliche ethische Bedeutung unbedingt geknüpft.“

¹³ s. das dieser Einleitung vorangestellte Zitat.

¹⁴ Sollte die Antwort auf diese Fragen letztlich negativ ausfallen, so hieße dies natürlich nicht, daß man sich die Beschäftigung mit Nietzsche sparen kann. Es würde aber die Bedeutung Kierkegaards als Gegner des Idealismus noch betonen.

aufeinander bezogen werden, und zwar dergestalt, daß auf jeder Stufe des jeweiligen Denkens zuerst Kierkegaards Position beleuchtet und danach diejenige Nietzsches zu ihr in Bezug gesetzt wird.¹⁵ Einen Schwerpunkt der Darstellung bildet dabei die Bestimmung des Individuums als reflexives Selbst bei Kierkegaard und als Wille zur Macht bei Nietzsche (Kapitel 3 und 4). Hinführend dazu sollen sowohl die gemeinsamen Wurzeln dieser Bestimmungen als auch die „systematischen“ Gründe für ihre letztliche Verschiedenheit aufgezeigt werden (Kapitel 1 und 2). Kapitel 5 beschäftigt sich mit den Auswirkungen der bis dahin auf dem jeweiligen Denkweg gewonnenen Bestimmungen auf die „individuelle Ethik“ der beiden Denker, und Kapitel 6 schließlich mit der für beide so wichtigen Problematik der individuellen „Ewigkeit“. Erst wenn auf diesem Wege genau aufgewiesen wurde, auf welche Weise die jeweiligen Positionen im Denken beider fundiert sind, kann im 7. Kapitel die Frage nach der „Wahrheit“ dieser Positionen gestellt und die Fragestellung dieser Einleitung nochmals in aller Schärfe aufgeworfen werden. Ein Resumé, das die Antworten auf diese Fragen sowie den Weg zu diesen Antworten zusammenfaßt, schließt diese Untersuchung ab.

Dem philosophischen Idealismus im allgemeinen und dem Deutschen Idealismus im besonderen, von dem sich – so die Grundthese dieser Arbeit – beide Denker in erster Linie abstoßen, kann in diesem Rahmen natürlich nicht annähernd jener Raum gegeben werden, der ihm gebührt und der für eine auch nur halbwegs erschöpfende Darstellung seiner äußerst komplexen Fragestellungen und Systeme notwendig wäre. Einen überblicksartigen Abriß gerade des Deutschen Idealismus halte ich indes aus Gründen der besseren Verständlichkeit dieser Arbeit für unerlässlich. Der informativste der kurzen Artikel, die einen solchen Überblick zu leisten versuchen, findet sich meines Erachtens im *Metzler-Philosophie-Lexikon*; und da ich nicht davon ausgehe, es besser zu können, soll der größte Teil jenes Artikels den Abschluß dieser Einleitung bilden.

Deutscher Idealismus, Periode innerhalb der Problem- und Theoriengeschichte der klassischen Philosophie zwischen Kant und Hegel. Er umfaßt einen Zeitraum, der von 1790, der Tübinger Studienzeit der Begründer des D.n I., Hegel, Hölderlin und Schelling, bis zum Tode von Hegel 1831 reicht. Der späte Schelling der Münchner und Berliner Zeit gehört mit seinen mythologie- und offenbarungsphilosophischen Schriften in einem kategorischen Sinne nicht mehr zur Geschichte des D.n I.

¹⁵ Wobei davon ausgegangen wird, daß der Bezug auf jeder dieser Stufen möglich und fruchtbar ist, d.h. daß es so etwas wie gemeinsame Stufen des Denkweges der beiden überhaupt gibt. Dem liegt, neben den oben erwähnten ganz grundlegenden Parallelen im Denken beider, auch eine allgemeinere Überlegung zugrunde: daß jeder Philosoph, der um eine Fundierung seines Denkens bemüht ist, mit den gleichen oder doch zumindest ähnlichen Problemstellungen konfrontiert ist. Ob dies zutrifft, kann letztlich nur die Untersuchung selbst weisen.

Der D.I. knüpft an die Ergebnisse des von Kant seit der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) entworfenen Kritischen Idealismus an, der die philosophische Erkenntniscompetenz, die der traditionellen Metaphysik abhanden gekommen war, wieder restituierte. Der Kantische Kritische Idealismus unterzog erst einmal die Erkenntnisvorgänge, so wie sie sich im erkennenden Subjekt vollziehen, einer gründlichen Revision, d.h., er ließ die philosophierende Vernunft nicht in uns unbekannte „Räume“ jenseits unserer Sinnenwelt schweifen, sondern er konzentrierte ihre Aufmerksamkeit auf den dunklen Raum unseres Verstandes. Er wandte sich den Funktionen der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) zu, der Anschauung, der Erscheinung und der Verknüpfung von Sinn und Verstand; er bestimmte das, was Erkenntnis fortan rechtens heißen wollte, mittels strikter Erfahrungsgebundenheit. Damit sensibilisierte Kant die Philosophie wieder mit einem kritischen Bewußtsein von den Grenzen unseres menschlichen Verstandes und unserer erfahrbaren Welt.

Hatte sich die Philosophie dadurch zwar vielerorts als ungeahnt umstürzende Kritik ausgewiesen, so blieben doch am Kantischen Idealismus zwei zentrale Problemlagen defizitär; zum einen schien durch die Kantische Bestimmung der „Dinge-an-sich-selbst-betrachtet“ als prinzipiell unerkennbar die „Reichweite“ der Vernunft unzulässig eingeschränkt und dadurch, zum zweiten, der Status der Vernunft selber hoch insuffizient. Hier setzt nun der D.I. ein mit seinem Projekt einer „Vernunfttheorie nach der Vernunftkritik“. Es wurde ursprünglich entworfen im Tübinger Stift (zwischen 1790 und 1793), in den Diskussionen zwischen Schelling, Hegel, Hölderlin und ihrem Repetenten C.I. Diez, sowie in den Begegnungen Hölderlins und seiner Freunde J. Zwilling und I. v. Sinclair mit J.G. Fichte an der Universität Jena (1794-1796). Die Tübinger jungen Idealisten wurden dabei inspiriert von F.H. Jacobi, der bereits 1787 (in: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*) eine scharfsinnige Kritik des „Ding-an-sich“-Problems vorlegte und der auch in seiner Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* die Vernunft-Denkform entschieden problematisierte. Jacobi nämlich machte anhand von Spinoza deutlich, daß es Dimensionen und Verhältnisse gäbe – exemplarisch das Substanzproblem –, die sich nicht in der Begriffsform behandeln lassen. Die Vernunft brauche aber, so Jacobi, wegen jener Grenzen der Begriffsform „nicht in Verzweiflung zu geraten“. Folgende Überlegung wurde nun in Tübingen bzw. Jena aus dieser Einsicht gezogen: Offensichtlich ist unser Ich, das Subjekt als reflektierendes Selbstverhältnis, doch etwas, was nicht wie ein endlicher Gegenstand zu behandeln ist, das also nicht mit der herkömmlichen Subjekt-Objekt-Form gegenständlicher Erkenntnis begrifflich erfaßt werden kann. Wäre das Subjekt etwa ähnlich jener spinozistischen Substanz erfaßt? Zur unmittelbaren Vorgeschichte des D.n I. ist auch der Begründer des Jenenser Kantianismus, C.L. Reinhold, zu zählen, der zwischen 1787 und 1794 a.o. Professor für Philosophie in Jena war und dessen Nachfolger Fichte wurde. Reinhold sah sich durch den Methodenpluralismus der Metaphysik religionsphilosophisch einem Vernunft-Paradoxon gegenüber, demzufolge die Erkenntnis Gottes genau nur durch Vernunft möglich sei bzw. ganz unmöglich sei; und natürlich mußte dieser antinomische Zustand aufgelöst werden. Dies geschah durch eine neue Beantwortung der Frage: „Was vermag die Vernunft?“ – So wurde von verschiedenen Seiten her das Problem einer notwendigen Neubestimmung der Vernunft dringlich. Die Lösung des D.n I.: durch Transfer der Spinozistischen Substanz ins Subjekt, der es zum Unbedingten aufwertet, jenen Begriff des Absoluten, des absoluten Ich, zu gewinnen, mit dem ein wirklich universales, einheitliches, identitätsstiftendes Prinzip für alle Wirklichkeit des Denkens und der Natur zu begründen wäre. Eine erste – freilich bis 1917 unveröffentlicht gebliebene – Systemskizze dieser neuen Philosophie bildet das sog. „Älteste Systemprogramm“ des D.n I.; es ist dies ein von Hegels Hand überliefertes Manuskript aus dem Jahre 1796/97. Hier wird gleich

anfangs postuliert: „Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor.“ Der oder die Verfasser¹⁶ dieses Textes sind ganz offensichtlich mit der Bewußtseinslage bei der Programmstellung zu diesem neuen Denken bestens vertraut.

Diese neue Philosophie des Absoluten wird dann namentlich von Fichte (*Wissenschaftslehre*, 1794ff.), Schelling (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795; *System des transcendentalen Idealismus*, 1800) und Hegel (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801) sowie vor allem dann in dem von Schelling und Hegel in Jena 1802/03 gemeinsam herausgegebenen *Kritischen Journal der Philosophie* entwickelt.[...]

Ihr übergreifendes Problem war es, den grundlegenden Wirklichkeitszusammenhang, den zwischen Natur und Freiheit, als vom Subjekt produzierten begreifbar zu machen. Indem jetzt, mit durchaus entwickelter transzendentalphilosophischer Methodik, nach den Bedingungen der Möglichkeit der Natur als Tätigkeit gefragt wird, ergibt sich die Möglichkeit, die Differenz, den Zwiespalt, das Getrennt-Sein von Subjekt und Objekt zu überwinden und im Genetischen, im Werden des Einen für den Anderen, ein dynamisch verfaßtes Identisches neu zu bestimmen. Die äußere Welt, so die naturphilosophische Überzeugung des D.n I., ist von uns zu entfalten, um die Genesis unseres Geistes in ihr wiederzufinden. Weil es dem D.n I. auch in der Naturphilosophie immer um die Natur und uns Menschen als Wirklichkeitszusammenhang geht, vermochte er vor reduktionistischen Engführungen wie in den Naturwissenschaften frühzeitig zu warnen; hier liegen auch die heuristischen Werte für die Begegnung mit dem D.n I. in der Gegenwart.

In seiner entwickeltsten Form hat dann der spekulative Philosophiebegriff des D.n I. – bei Hegel – das Ganze als das Wahre wieder in einer Wissensform, als absolutes Wissen, begreifen wollen. Hier wird – in gewisser Weise als systematischer „Schlußstein“ der Geschichte des D.n I. – ein spekulativer Monismus präsentiert, der einer der absoluten Idee, d.h. der wissenden Vernunft ist, in der alle Zeitformen aufgehoben sind. Nur so kann sie erreichen, was Kunst und Religion immer anstrebten, nämlich Gott zu erkennen.¹⁷

Kapitel 1: Die Ohnmacht des Denkens und der subjektive Denker

„...ich selbst fasse nicht das Ganze, das ich bin. Sollte also der Geist zu eng sein, um sich selbst zu enthalten? Und wo soll das von ihm sein, was er nicht erfaßt? Etwa außerhalb seiner und nicht in ihm? Wieso also erfaßt er es nicht? Großes Erstaunen darüber steigt in mir auf; Bestürzung erfaßt mich.“

(Augustinus : Bekenntnisse, S. 261)

„*Cartesius* gilt mit Recht für den Vater der neuern Philosophie [...], weil er zuerst sich das Problem zu Bewußtseyn gebracht hat, um welches seitdem alles Philosophiren sich hauptsächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen“¹⁸ schreibt Nietzsches

¹⁶ Gunter Martens (Hölderlin 92) merkt zur Verfasserschaft des „Ältesten Systemprogramms“ an: „Wenn auch bis heute die Verfasserfrage nicht endgültig geklärt werden konnte, so spricht vieles dafür, daß Schelling und Hölderlin den von Hegel zu Papier gebrachten Text verfaßten.“[Anm. von mir, A.O.]

¹⁷ Metzler 105 f.

¹⁸ Parerga und Paralipomena I/1 11

„grosse[r] Lehrer Schopenhauer“¹⁹. Im besonderen aber ist Descartes (was der Hegel-Hasser Schopenhauer verschweigt) über seinen Schüler Spinoza bekanntermaßen der Ahnvater des Deutschen Idealismus - und als solcher Angriffsziel der beiden Idealismus-Gegner Kierkegaard und Nietzsche. Beide wissen sehr gut, daß selbst die feinsten Verästelungen der Systeme eines Hegel oder Fichte der Grundlage der Cartesianischen Philosophie verhaftet bleiben, wie sie dieser in einer der berühmtesten Stellen der abendländischen Philosophie darlegt:

Als bald aber machte ich die Beobachtung, daß, während ich so denken wollte, alles sei falsch, doch notwendig *ich*, der das dachte, irgend etwas sein müsse, und da ich bemerkte, daß diese Wahrheit „*ich denke, also bin ich*“ (je pense, donc je suis; Ego cogito, ergo sum, sive existo) so fest und sicher wäre, daß auch die überspanntesten Annahmen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so konnte ich sie meinem Dafürhalten nach als das *erste Prinzip der Philosophie* [Hervorhebung von mir, A.O.], die ich suchte, annehmen.

Dann prüfte ich aufmerksam, *was* ich wäre, und sah, daß ich mir vorstellen könnte, ich hätte keinen Körper, es gäbe keine Welt und keinen Ort, wo ich mich befände, aber daß ich mir deshalb nicht vorstellen könnte, daß *ich* nicht wäre [...]. Ich erkannte daraus, daß ich eine Substanz sei, deren ganze Wesenheit (essence) oder Natur bloß im *Denken* bestehe...²⁰

Descartes beginnt also, wie oft bemerkt wurde, mit dem Zweifel; oder, genauer gesagt, er sucht etwas, das jedem Zweifel standhält und das somit ein unbezweifelbares, tragfähiges Fundament eines neuen Denkens bilden kann. Es ist nun leicht einzusehen, daß sämtliche Inhalte des Denkens bezweifelt werden können. Dies trifft, wie Descartes richtig bemerkt, sogar auf die Vorstellung der physischen Existenz des Individuums zu, das denkt – sogar diese könnte noch geleugnet bzw. als Schein oder Trug abgetan werden, bildet also auch keine ausreichende Basis. Wenn ich jedoch von *sämtlichen* Inhalten des Denkens abstrahiere, was bleibt dann übrig? Das Denken selbst, das *reine Denken*, das nun keinen Gegenstand, kein Anderes mehr hat bzw. selbst sein eigener Gegenstand und eigenes Anderes ist. *Das* aber kann nun nicht mehr bezweifelt werden. Er sei, schließt Descartes, nur dadurch unzweifelhaft da, daß er denke; mehr noch, seine (und mitgemeint ist offenbar: auch aller anderen Menschen) Wesenheit bestehe in nichts anderem als in diesem Denken.

Hier soll nun zuerst gezeigt werden, wie Kierkegaard mit dieser Stelle umgeht, womit auch ein erster Eindruck von seiner Stoßrichtung gegenüber dem Deutschen Idealismus

¹⁹ KSA 5, 251 (Genealogie der Moral)

²⁰ Descartes 31f.

gegeben werden soll. Es wäre freilich verfehlt zu glauben, daß eine Kritik, die Descartes widerlegt, deshalb auch schon mit dem Deutschen Idealismus fertig wird. Die wichtigsten Aspekte von Kierkegaards Auseinandersetzung mit diesem – die einen großen Teil seines Werkes ausmacht – werden daher gesondert zu behandeln sein. In genau gleicher Weise soll danach mit Nietzsche verfahren werden, um die Frage zu beantworten, inwieweit sich seine Kritik von der Kierkegaards unterscheidet. Abschließend soll in diesem Kapitel durch eine erste, vorläufige Antwort der Frage, ob Nietzsche und Kierkegaard dem von ihnen abgelehnten Idealismus beide dasselbe oder doch etwas Ähnliches entgegensetzen, gleichsam ein Boden für die gesamte Untersuchung gewonnen werden. Aber zunächst zu Kierkegaards Kritik an Descartes:

Daß er [sc. Descartes, Anm.] sein Dasein dadurch beweist, daß er denkt, ist ein sonderbarer Widerspruch; denn in demselben Grade, wie er abstrakt denkt, in demselben Grade abstrahiert er gerade davon, daß er da ist. Insofern wird allerdings sein Dasein als eine Voraussetzung deutlich, von der er sich losreißen will, aber die Abstraktion selbst wird doch wohl damit ein sonderbarer Beweis für sein Dasein, da sein Dasein gerade aufhören würde, wenn sie ihm ganz gelänge. Das cartesianische *cogito ergo sum* ist oft genug wiederholt worden. Versteht einer unter diesem Ich in *cogito* einen einzelnen Menschen, so beweist der Satz nichts: ich *b i n* denkend, also bin ich; aber *b i n* ich denkend, was Wunder, daß ich bin, das ist ja schon gesagt, und das erste sagt sogar noch mehr als das letzte. Wenn also einer unter dem Ich, das in *cogito* steckt, einen einzelnen existierenden Menschen versteht, dann ruft die Philosophie: Torheit, Torheit, hier ist nicht von meinem Ich oder deinem Ich die Rede, sondern von dem reinen Ich. Aber dieses reine Ich kann doch wohl keine andere Existenz haben als Gedankenexistenz. Was soll dann die Form des Schlusses bedeuten? Dann schließt man ja gar nicht, denn dann ist der Satz eine Tautologie.²¹

Versuchen wir Kierkegaards Gedankengang nachzuvollziehen. Der eigentliche Fallstrick in der Argumentation des Descartes ist die Bedeutung des Wortes „ich“, das den Eindruck erweckt, als wäre ein empirisches, konkret existierendes Individuum²² gemeint. Dies ist aber nicht der Fall. In dem Maße, in dem das Denken von seinen konkreten Inhalten abstrahiert, also nicht mehr „etwas Bestimmtes“ denkt, sondern sich selbst zum Gegenstand macht, verliert es jegliche individuelle Bestimmung – es wird völlig leer, d.h. bar aller individuellen Inhalte, und somit zum „reinen Denken“, das zur realen Existenz eines Individuums keinerlei Bezug mehr hat und per definitionem auch gar nicht haben

²¹ Nachschrift II 17f.

²² Der Begriff ist hier in einem ganz vor- und landläufigen Sinne genommen. Was ein solches „empirisches, konkret existierendes Individuum“ der Bestimmung nach ist, damit wird sich diese Untersuchung noch zu beschäftigen haben.

kann²³. (So ist auch die obige Bemerkung Kierkegaards zu verstehen, die Abstraktion wäre ein seltsamer Beweis für das Dasein des Denkers, da dieses Dasein ja geradezu aufhören müßte, wenn sie ihm ganz gelänge.) Welcher Art aber ist nun dieses „Ich“, das das reine Denken gleichsam zu fassen bekommt? Es kann sich, schließt Kierkegaard zurecht, nur um das „reine Ich“ handeln: nicht-individuell, inhaltslos, unbestimmt und somit letztlich nichts anderes als – das reine Denken selbst. „Das Denken denkt sich denkend selbst“²⁴ – auf diese Formel könnte man den Satz des Descartes zurückführen. Kurz gesagt: Das reine Denken kann ein konkretes Dasein niemals fundieren, da es von ebendiesem Dasein immer schon abstrahiert. *Das konkrete, individuelle Dasein - das Existieren des Einzelnen - läßt sich gar nicht denken.*

Kierkegaard spricht vom Satz des Descartes als von einer *Tautologie*, wie sie aus der formalen Logik bekannt ist. Dies stellt deshalb eine Kritik dar, weil es die Grundeigenschaft dieser formalen Logik ist, daß in ihr auf keine Weise etwas über die Wirklichkeit ausgesagt werden kann²⁵ – was Descartes aber für seinen Satz ganz offensichtlich beansprucht. In eine ganz ähnliche Richtung – und damit sind wir beim Deutschen Idealismus angelangt – scheint Kierkegaards Kritik von Hegels „Wissenschaft der Logik“ zu gehen:

Wenn man solcherart den letzten Abschnitt der Logik „Die Wirklichkeit“ überschreibt, dann erwirbt man sich den Vorteil, daß es aussieht, als wäre man bereits in der Logik zum Höchsten oder, wenn man so will, zum Niedrigsten vorgedrungen. Der Verlust ist indessen augenfällig, denn weder der Logik noch der Wirklichkeit ist damit gedient. Der Wirklichkeit nicht, denn die Logik kann die Zufälligkeit, die ein wesentlich mit zur Wirklichkeit Gehörendes ist, nicht einlassen. Der Logik ist damit nicht gedient, denn wenn sie die Wirklichkeit gedacht hat, dann hat sie etwas in sich aufgenommen, was sie nicht assimilieren kann...²⁶

²³ Wir stehen bereits hier, auf einer, wie gesagt werden muß, relativ niederen Stufe des abendländischen Denkens, vor dem Problem, daß das Denken und seine Inhalte offenbar zwei völlig verschiedene Dinge sind, so radikal verschieden, daß es unmöglich scheint, daß diese von jenem hervorgebracht sein könnten, während wir sie aber gleichzeitig immer schon *im Denken* vorfinden. Diese äußerst wichtige Problematik wird in dieser Arbeit noch wiederholt Thema sein.

²⁴ Auch das kann im übrigen wieder gedacht werden usw. ad inf. Diese prinzipielle Übersteigbarkeit des Denkens durch sich selbst wird v.a. im Zusammenhang mit dem Deutschen Idealismus von Belang sein (s.u.).

²⁵ Daß tatsächlich *alle* Sätze der formalen Logik Tautologien sind, darauf hat z.B. Wittgenstein (Tractatus logico-philosophicus 97f.) hingewiesen: „Die Sätze der Logik demonstrieren die logischen Eigenschaften der Sätze, indem sie sie zu nichtssagenden Sätzen verbinden. [...] Nicht nur muß ein Satz der Logik durch keine mögliche Erfahrung widerlegt werden können, sondern er darf auch nicht durch eine solche bestätigt werden können.“

²⁶ Begriff Angst 13 f.

Daß Kierkegaard hier einer seiner nicht eben seltenen Flüchtigkeitsfehler unterläuft (der Abschnitt „Die Wirklichkeit“ bildet zwar den Schluß des zweiten Buches von Hegels „Wissenschaft der Logik“, nicht aber den Abschluß der „Logik“ überhaupt), ist nicht weiter von Bedeutung. Schwerer wiegt, daß jeder kundige Hegelianer hier Kierkegaard ganz problemlos in die Parade fahren könnte mit dem Hinweis, daß in der und durch die Systematik Hegels die Logik eben keine rein formale mehr sei. Es ist ja gerade die große Errungenschaft, die die Hegelsche Systematik für sich beansprucht, den Widerspruch zwischen Denken und Wirklichkeit aufgehoben zu haben.²⁷ Wenn somit Kierkegaards Kritik am Deutschen Idealismus über bloße Polemik hinausgehen sollte, so muß ihr eigentlicher Kern woanders zu suchen sein.

Sehen wir uns den Status von Hegels Logik innerhalb seines Systems genauer an. Jene bildet zwar gewissermaßen den objektiven Anfang von diesem, ist aber dem sinnlichen, empirischen Bewußtsein nicht ohne weiters erschließbar, das sich deshalb erst in einem Akt der *Abstraktion* (sein subjektiver Anfang) zu ihr erheben muß - was Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ zu leisten versucht -, um dann im Verlauf der *Logik* gleichsam wieder hinabgeführt zu werden in die Wirklichkeit. Es ist dies das berühmte Auf- und Absteigen der Hegelschen Systematik, dessen absoluter Anfang oder Grund die Negativität des Denkens in ihrem Selbstbezug ist. In der „Wissenschaft der Logik“ merkt Hegel daher an, daß

...die *Phänomenologie des Geistes* die Wissenschaft des Bewußtseyns, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtseyn den *Begriff* der Wissenschaft, d.i. das reine Wissen, zum Resultate hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittelung überhaupt, enthält und aufzeigt. In dieser Wissenschaft des erscheinenden Geistes wird von dem empirischen, sinnlichen Bewußtseyn ausgegangen...²⁸

Der Schnittpunkt zwischen *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* ist also ganz offenbar auch ein Wendepunkt der Hegelschen Systematik. Wenn nun Kierkegaards oft sehr polemische und ironische Angriffe gerade auf die Hegelsche Logik sachlich fundiert sein sollten, so kann der Kern seiner Kritik kaum den Übergang zur Wirklichkeit in der Logik betreffen, denn dieser ist *innerhalb* der Hegelschen Systematik

²⁷ Vgl. etwa Hegels Formulierung in der Vorrede zur Philosophie des Rechts (33): „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“

²⁸ Logik 71

wohl fundiert. Gerade auch Kierkegaards massive Kritik am Begriff der *Bewegung*, der diesen Übergang wesentlich leistet („In der Logik darf keine Bewegung *werden*, denn die Logik *ist*, und alles Logische *ist* nur“²⁹), vermag Hegel offensichtlich nicht zu treffen – denn ist nicht Denken ganz offenbar eine Bewegung, und finden wir nicht immer schon alle Inhalte innerhalb des Denkens vor und niemals außerhalb? Wenn also Kierkegaards Angriff auf Hegel nicht reine Polemik sein sollte, so müßte seine eigentliche Kritik nicht an diesem Übergang zur Wirklichkeit *in* der Logik, sondern bereits an jenem Wendepunkt (s.o.) ansetzen – und so ist es auch. In seinem eigentlichen philosophischen Hauptwerk, das den kuriosen Titel „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existenzielle Einsprache“ trägt und das in dieser Untersuchung bereits wiederholt zitiert wurde, schreibt er:

...sie [sc. die hegelschen Logiker, Anm.] definieren daher das Unmittelbare, mit dem die Logik beginnt, so: das bei einer erschöpfenden Abstraktion übriggebliebene Abstrakteste. Gegen diese Definition ist nichts einzuwenden, wohl aber dagegen, daß man nicht respektiert, was man selbst sagt; denn diese Definition sagt nämlich indirekt, daß es keinen absoluten Anfang gibt. Wie? höre ich jemand sagen, wenn von allem abstrahiert ist, ist das dann nicht usw. – ja – *wenn* von allem abstrahiert ist. Laßt uns doch Menschen sein! Dieser Akt der Abstraktion ist [...] unendlich, also: wie bringe ich ihn zum Stehen? – und es ist ja doch erst wenn... daß...³⁰ Laßt uns auch noch ein Gedankenexperiment wagen! Laßt jenen unendlichen Akt der Abstraktion verwirklicht (in actu) sein, der Anfang ist ja nicht der Akt der Abstraktion, sondern er kommt danach. Aber womit beginne ich dann, da ja von allem abstrahiert ist? Ach, hier würde mir ein Hegelianer vielleicht gerührt an die Brust sinken und selig stammeln: mit (dem) Nichts. Und das ist ja das, was das System sagt: es beginnt mit Nichts. Aber nun müßte ich meine zweite Frage stellen: Wie beginne ich mit diesem Nichts?³¹

Ja, wie beginnt man mit Nichts? Anders gefragt: Wie soll das „reine Denken“³², das für sich genommen „Nichts“, also bar aller differenzierten Inhalte ist (denn ansonsten wäre ja die Abstraktion nicht vollständig), bestimmte Inhalte hervorbringen? Ein Hegelianer würde hier vielleicht sinngemäß antworten: Indem der Selbstbezug oder die Selbstbewegung dieses Denkens und damit, letztlich, des Absoluten, das sich zu seinen

²⁹ Begriff Angst 16f. Auch hier zeigt sich wieder nur, wie im obigen Zitat, daß Kierkegaard im Gegensatz zu Hegel unter Logik ganz offenbar rein *formale* Logik versteht. Die entscheidende Frage ist freilich: Warum? Dies soll im folgenden beantwortet werden.

³⁰ Hans Martin Junghans (Nachschrift I 321) merkt zu dieser Stelle an: „...zu ergänzen etwa: wenn ich ihn zum Stehen bringe, daß ich anfangen kann; gemeint: erst wenn man den Akt der Abstraktion zum Stehen gebracht hat, kann man anfangen.“

³¹ Nachschrift I, 106f.

³² Freilich beginnt Hegel die *Logik* nicht mit dem Begriff des reinen Denkens, sondern mit dem des reinen Seins. Allein: Dieser Widerspruch ist durch die Hegelsche Systematik – nach ihrem eigenen Anspruch – ja gerade aufgehoben.

Inhalten ausdifferenziert, immer schon zugrunde liegt. Aber genau das ist meines Erachtens der Punkt, auf den Kierkegaard hinauswill, wenn er sagt, „daß es keinen absoluten Anfang gibt“(s.o.). Wenn ich den Begriff des Absoluten, den ich auf dem Wege der völligen Abstraktion erreicht habe, radikal ernst nehme, so ist es vom menschlichen Denken aus „Nichts“, also bar aller Bestimmungen; und dann ist auch auf keinem Wege zu sehen, wie dieses Absolute denn die konkreten Inhalte hervorbringen soll. Denn auch für einen „Selbstbezug“ bräuchte es schon zwei Seiten, die aber in einem solchen „Nichts“, also völlig Unbestimmten, Undifferenzierten nicht denkbar sind – andernfalls ist es eben nicht „Nichts“, d.h. es trägt noch irgendeine Bestimmung bzw. Differenz in sich, was heißt, daß man noch gar nicht zum wahren Begriff des Absoluten gelangt ist³³. Anders gesagt: *Entweder* hat das Hegelsche „Absolute“ die Differenzierungen des Individuellen, die es fundieren soll, bereits in sich – dann ist es nicht das Absolute; *oder* es hat sie nicht in sich, dann kann es sie auch nicht hervorbringen.

Kierkegaards Kritik korrespondiert hier in auffälliger Weise mit jener des vermutlichen Mitverfassers des „Ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus“ (s. Anm.17), der jedoch das Idealistische Denken zeit seines bewußten Lebens kritisch hinterfragte. Friedrich Hölderlin schreibt 1795 in einem Brief an Hegel über das Fichtesche „Absolute Ich“:

...sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; *ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar* [Hervorhebung von mir, A.O.][...] also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.³⁴

Nun scheint freilich die idealistische Position diesem Einwand standhalten zu können, indem angeführt wird, daß das Bewußtsein sich ja *selbst* zum Objekt machen kann, insofern kein Objekt braucht und somit sehr wohl auch ohne Objekt denkbar ist. Dies jedoch führt uns zurück zu Kierkegaards Kritik und seiner in einem ganz ähnlichen Kontext getätigten Bemerkung, *daß der Akt der Abstraktion unendlich ist*. Was ist damit gemeint? Gehen wir davon aus, daß das Denken sich selbst in positiver Weise Inhalt sein

³³ Vgl. hierzu den *unendlichen Akt der Abstraktion*, von dem Kierkegaard im obigen Zitat spricht. Dies wird im folgenden noch genauer erörtert.

³⁴ Zitiert nach: Hölderlin 69. Daß ich hier nicht auf die Unterschiede zwischen dem Hegelschen und dem Fichteschen System eingehe, hat nicht nur den in der Einleitung dieser Arbeit angedeuteten praktischen Grund, daß eine halbwegs erschöpfende Darstellung der einzelnen Systeme des Deutschen Idealismus den Rahmen dieser Untersuchung um ein Vielfaches sprengen würde, sondern ist meines Erachtens auch sachlich dadurch gerechtfertigt, daß die Kritik, um die es hier geht, den Deutschen Idealismus in seiner Gesamtheit trifft.

kann. Dann kann ich von diesem Denken *als Inhalt* wiederum abstrahieren, indem ich mich dem *reinen Denken* zuwende, in dem sich dieser Inhalt findet. Indem ich dies tue, habe ich dieses „reine Denken“ wiederum zu einem Objekt meines Denkens gemacht, kann von ihm also wiederum abstrahieren usw. ad inf. Wir haben es hier mit einer Variante der prinzipiellen Übersteigbarkeit des Denkens durch sich selbst zu tun, die sich bereits im Kontext der Philosophie des Descartes zeigte und die auf dieser Problemebene überhaupt nicht aufzulösen ist. Die einzige Lösung, um sich dieser Zweiheit, die in den unendlichen Regreß führt, zu entledigen, wäre es, das reine Denken und das, was ihm Inhalt ist, im Absoluten (ob man hier an das Absolute Ich Fichtes denkt oder an das Denken bei Hegel, ist in diesem Zusammenhang nicht von Belang) schlicht völlig zusammenfallen zu lassen, sodaß es also in diesem Absoluten keine zwei Seiten mehr gibt – und genau diese Einheit ist ja auch das, wovon die Systeme des Deutschen Idealismus ausgehen. Wenn man freilich dieses gänzliche Zusammenfallen radikal ernst nimmt, so erweist sich jenes Absolute für den menschlichen Verstand (und einen anderen haben wir nicht zur Verfügung) wiederum als *Nichts*, d.h. als *nichts Bestimmtes*³⁵, und wir stehen wieder vor der gänzlich ungelösten und offenbar unlösbaren Frage, wie ein solches völlig Unbestimmtes, in sich völlig Undifferenziertes die individuellen Inhalte hervorbringen sollte. Das Absolute des Deutschen Idealismus bleibt also für das menschliche Denken letztlich ein leerer Begriff, der nichts fundieren, seine Bewegung ein leerer Kreis, den man weder denken noch zeigen kann.

Wenn also, wie oft sinngemäß festgestellt wurde, Kierkegaard „...gegen Hegel [...] nicht das System und nicht das Ganze, sondern den Einzelnen in seiner Existenz [denkt]“³⁶, so ist dies nicht so zu verstehen, daß er eine andere Position als Hegel einnimmt, die man eben *auch* vertreten kann; es liegt vielmehr daran, daß er die ganz grundlegende Insuffizienz des Deutschen Idealismus erkennt, der sein eigenes Fundament, die Ausdifferenzierung des Absoluten, letztlich nicht aufweisen kann. *Daß* es aber jener *Einzelne in seiner Existenz* ist, den Kierkegaard den Systemen des Idealismus gegenüberstellt, steht außerhalb jedes Zweifels. In der „Unwissenschaftlichen

³⁵ Dies meint Kierkegaard meines Erachtens auch mit seinem „Gedankenexperiment“ im obigen Zitat: Wenn ich vom unendlichen Regreß der Abstraktion absehe, so stehe ich vor dem Nichts, weil dann, wenn „von allem abstrahiert ist“ (s.o.), dem Denken kein Inhalt mehr gegenübersteht und ein Denken ohne Inhalt nicht gedacht werden kann, es also vom menschlichen Denken aus völlig unbestimmt ist.

³⁶ Liessmann 9. Inwieweit dieser Einzelne in seiner Existenz überhaupt *gedacht* werden kann bzw. was „Denken“ hier bedeutet, ist eine Frage, mit der sich diese Arbeit noch zu beschäftigen haben wird. Jedenfalls leuchtet ein, daß der Begriff des Denkens, der hier gemeint ist, von demjenigen im Idealismus in wesentlicher Weise verschieden sein muß.

Nachschrift“ etwa hat er diesen *Existierenden* gerade in seiner Unerreichbarkeit durch das Idealistische Denken sehr eindringlich dargestellt:

Wenn also ein *Existierender* nach dem Verhältnis zwischen Denken und Sein, zwischen dem Denken und dem, was Existenz heißt, fragt und die Philosophie [sc. der Deutsche Idealismus, Anm.] erklärt, daß dieses Verhältnis das der Identität sei, dann antwortet sie nicht auf die Frage, denn sie antwortet dem Frager nicht. Die Philosophie erklärt: Denken und Sein sind eins, doch nicht in bezug auf das, was einzig und allein ist, was es ist, dadurch daß es da ist, z.B. eine Rose, die gar nicht Idee in sich hat; also nicht in bezug darauf, wo man am deutlichsten sieht, was Existieren als Gegensatz zum Denken ist. Aber Denken und Sein sind eins in bezug auf das, dessen Existenz wesentlich gleichgültig ist, weil es so abstrakt ist, daß es nur Gedankenexistenz hat. Aber damit hat man die Antwort auf das eigentlich Gefragte: das Existieren als einzelner Mensch übergangen. Das ist nämlich nicht Sein in demselben Sinne, wie eine Kartoffel ist, aber auch nicht in demselben Sinne, wie die Idee ist. *Die menschliche Existenz hat Idee in sich, ist aber doch nicht Idee-Existenz* [Hervorhebung von mir, A.O.].³⁷

Die etwas launige Weise, wie Kierkegaard hier die menschliche Existenz verortet - zwischen Idee und Kartoffel -, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir es mit einem seiner Hauptgedanken zu tun haben. Wie der letzte Satz des Zitates zeigt, leugnet er die Realität des Denkens keineswegs. Allein, das Denken kann den Einzelnen in seiner Existenz nicht fundieren, womit der im Deutschen Idealismus überwunden geglaubte Abgrund zwischen reinem Denken und individueller Wirklichkeit - oder, um in der oben verwendeten Terminologie zu bleiben, zwischen der Idealität des Denkens und seinen bestimmten, relativen Inhalten -, in aller Radikalität wieder aufbricht. Das Problem dieses Abgrundes ist es daher auch, das, wie Kierkegaard an anderer Stelle der „Nachschrift“ ausführt, die „Aufgabe des subjektiven Denkers“³⁸ darstellt, jenes *Einzelnen*, der, „unendlich interessiert am Existieren“³⁹, in seinem konkretem Dasein diesen Abgrund vorfindet und dessen „Schwierigkeit gerade darin [liegt], dieses bestimmte Etwas und die Idealität des Denkens zusammen zu setzten“⁴⁰. In dieser Schwierigkeit⁴¹ wollen wir ihn nun vorläufig verlassen, um uns der Idealismuskritik Nietzsches zuzuwenden.

³⁷ Nachschrift II 33

³⁸ Nachschrift II 55. Der Ausdruck „der subjektive Denker“ ist übrigens nichts anderes als eine treffende Beschreibung des Problems, vor dem dieser Denker steht: der Widerspruch zwischen der Allgemeinheit des Denkens und der Subjektivität, d.h. Individualität des Daseins des Einzelnen.

³⁹ Nachschrift II 2. Zu diesem Ausdruck s. auch Kapitel 7 und 8 dieser Untersuchung.

⁴⁰ ebd.

⁴¹ Die etwa in Nachschrift II 9 so ausgedrückt ist: „Mit der Existenz [des Einzelnen, Anm.] umgehen ist eine überaus schwierige Sache[...]. Denke ich sie, so hebe ich sie auf, und damit denke ich sie nicht. Da könnte es wohl richtig scheinen zu sagen, daß es etwas gibt, was sich nicht denken läßt: das Existieren. Aber da ist die Schwierigkeit wiederum, daß die Existenz es dadurch zusammen setzt, daß der Denkende existiert.“

Beginnen wir abermals bei der Auseinandersetzung mit Descartes. Wir sind in der glücklichen Lage, von Nietzsche einige Passagen zu besitzen, die Kritik an jenem Cartesianischen „cogito ergo sum“ üben, das auch Kierkegaard ausführlich behandelt (s. oben). Eine dieser Textstellen - aus dem Nachlaß des Jahres 1885 - lautet wie folgt:

NB. „Es wird gedacht: folglich gibt es Denkendes“ – darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus – aber die Realität eines Gedankens ist es nicht, die Cartesius wollte. Er wollte über „Einbildung“ hinweg zu einer *Substanz*, welche denkt und sich einbildet.⁴²

Die Übereinstimmung mit Kierkegaards Kritik ist hier so groß – beinahe schon wörtlich –, daß sich die Frage aufdrängt, ob Nietzsche diese kannte, als er den Text zu Papier brachte (was freilich nicht aufzuweisen ist). Aber Nietzsche bleibt bei dieser Kritik nicht stehen. In „Jenseits von Gut und Böse“, etwa zwei Jahre später, heißt es:

Mag das Volk glauben, daß Erkennen ein zu Ende-Kennen sei, der Philosoph muß sich sagen: „wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz „ich denke“ ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, - zum Beispiel, daß *ich* es bin, der denkt, daß überhaupt ein Etwas es sein muß, das denkt, daß Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, daß es ein „Ich“ giebt, endlich daß es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, - daß ich *weiß*, was Denken ist. Denn wenn ich nicht darüber bei mir schon entschieden hätte, wonach sollte ich abmessen, daß, was eben geschieht, nicht vielleicht „Wollen“ oder „Fühlen“ sei? Genug, jenes „ich denke“ setzt voraus, daß ich meinen augenblicklichen Zustand mit anderen Zuständen, die ich an mir kenne, *vergleiche*, um so festzusetzen, was er ist: wegen dieser Rückbeziehung auf anderweitiges „Wissen“ hat er für mich jedenfalls keine „unmittelbare Gewissheit“. – An Stelle jener „unmittelbaren Gewißheit“, an welche das Volk im gegebenen Falle glauben mag, bekommt dergestalt der Philosoph eine Reihe von Fragen der Metaphysik in die Hand, recht eigentliche Wissensfragen des Intellekts, welche heißen: „Woher nehme ich den Begriff Denken? Warum glaube ich an Ursache und Wirkung? Was giebt mir das Recht, von einem Ich, und gar von einem Ich als Ursache, und endlich noch von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?“ Wer sich mit der Berufung auf eine Art *Intuition* der Erkenntnis getraut, jene metaphysischen Fragen sofort zu beantworten, wie es Der tut, welcher sagt: „ich denke, und weiß, daß dies wenigstens wahr, wirklich, gewiß ist“ – der wird bei einem Philosophen heute ein Lächeln und zwei Fragezeichen bereit finden.⁴³

Hier haben wir es – unter dem Mantel der Skepsis – mit einer bereits deutlich verschärften Kritik zu tun. Es genügt Nietzsche nicht mehr, wie Kierkegaard festzuhalten, daß vom Denken nur auf „Gedankenrealität“ geschlossen werden kann und nicht auf eine wie immer geartete „Substanz“, die mit dem individuellen Ich des Denkers gleichzusetzen wäre – er nimmt nun den Begriff des Denkens selbst unter Beschuß. Bei der fast beiläufig

⁴² KSA 11 639

⁴³ KSA 5, 29f. (Jenseits von Gut und Böse)

gestellten Frage, wie denn bemessen werden solle, ob unser Denken nicht ein „Wollen“ oder „Fühlen“ sei, wird jeder, der mit Nietzsches Begriff des Willens zur Macht bekannt ist⁴⁴, aufhorchen; aber auch unabhängig davon birgt sie einiges an Brisanz in sich, wie sich noch zeigen wird. An dieser Stelle genügt es festzuhalten, daß die Tendenz Nietzsches hier offenbar dahin geht, dem Denken etwas zugrunde zu legen bzw. es auf etwas zurückzuführen, was selbst nicht wiederum Denken ist. Das begriffliche Denken wird somit tendenziell von einer ontologischen Fundierungsinstanz zu etwas, das selbst seinen Grund in etwas anderem hat. Ein Anti-Idealismus deutet sich hier an, der in seiner Radikalität über die Kritik Kierkegaards hinausgeht.

Daß Nietzsche sich nun nicht in derart intensiver und dezidierter Weise mit dem Deutschen Idealismus beschäftigt wie jener, liegt daran, daß er in seiner Kritik nicht wesentlich unterscheidet zwischen dem Deutschen und dem griechischen Idealismus, nicht zwischen Idealismus und Metaphysik, ja, im Grunde nicht einmal zwischen Idealismus und Philosophie („Alles, was die Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien...“⁴⁵), sodaß die aus seiner Sicht verhängnisvolle Geschichte jenes Idealismus *beinah* schon mit jener des abendländischen Denkens ident ist („Ich nehme, mit hoher Ehrerbietung, den Namen Heraklit’s bei Seite“⁴⁶). Man kann nun Nietzsche durchaus dafür kritisieren, daß er somit vieles gleichsam über einen Kamm schert. Man sollte aber auch nicht außer acht lassen, was oben angedeutet wurde: daß Nietzsches Idealismuskritik möglicherweise so radikal ist, daß sie sich, *wenn sie zutrifft*, tatsächlich auf praktisch das gesamte abendländische Denken anwenden läßt, womit sich eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Einzelphänomenen dieses Denkens, wie dem Deutschen Idealismus, weitgehend erübrigen würde. Wo Nietzsche dezidiert von diesem spricht, hat er für ihn, wie für so vieles, denn auch nichts als beißenden Hohn übrig:

Aber die Deutschen glauben sich tief, wenn sie sich schwer und trübsinnig fühlen: - sie schwitzen, wenn sie denken, das Schwitzen gilt ihnen als Beweis ihres „Ernstes“. Ihre Geister sind plump, der Geist des Bieres ist mächtig auch noch in ihren Gedanken – und sie heißen es gar noch ihren „Idealismus“! Freilich, die Deutschen haben, wie sie wenigstens selber vermeinen, es gerade mit diesem Idealismus weit, „bis an die Sterne

⁴⁴ s. Kapitel 3 und 4 dieser Untersuchung.

⁴⁵ KSA 6, 74 (Götzen-Dämmerung)

⁴⁶ ebd. 75. Daß Nietzsche hier ausgerechnet den Vorsokratiker Heraklit ausnimmt, mag zum einen einen ganz trivialen Grund haben: Es sind von den Vorsokratikern generell so wenige und zum Großteil fragmentarische Texte überliefert, daß dem Interpreten ausgesprochen viel Raum bleibt, das herauszulesen, was er herauslesen möchte, um sein eigenes Denken in der griechischen Antike gespiegelt wiederzufinden (ein Beispiel hierfür ist meines Erachtens etwa Heideggers Aufsatz „Der Spruch des Anaximander“, Holzwege 321-373). Es hat zum anderen aber durchaus auch sachliche Gründe, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

weit“⁴⁷ getrieben, und sie dürfen sich, wenn es sonst die deutsche Bescheidenheit erlaubte, daraufhin ungescheut neben die Griechen niedersetzen, als das berühmte Volk der „Dichter und Denker“.⁴⁸

Daß das nun keine fundierte Kritik darstellt, leuchtet ein. Es sei dennoch an dieser Stelle festgehalten, daß sich hinter der von Nietzsche überaus häufig verwendeten Methode, die sich hier sehr deutlich zeigt, „Geistiges“ auf physiologische Tatsachen wie Ernährung usf. zurückzuführen (in diesem Fall auf satirische Art⁴⁹), möglicherweise wesentlich mehr verbirgt als Spott und billige Polemik (wie sich in dieser Untersuchung noch zeigen mag). Generell tut man bei Nietzsche – wie übrigens auch bei Kierkegaard – gut daran, Polemik und Satire nicht von vorneherein als solche abzutun, sondern nach der jeweils zugrundeliegenden sachlichen Kritik zu suchen. Was ist es, was Nietzsche den Idealisten eigentlich vorwirft? In der „Götzendämmerung“ schreibt er über die „Idiosynkrasie bei den Philosophen“⁵⁰; und nachdem er sich über deren „Mangel an historischem Sinn“⁵¹ ausgelassen hat, fährt er fort:

Die *andre* Idiosynkrasie der Philosophen ist nicht weniger gefährlich: sie besteht darin, das Letzte und das Erste zu verwechseln. Sie setzen das, was am Ende kommt – leider! denn es sollte gar nicht kommen! – die „höchsten Begriffe“, das heißt die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität an den Anfang *als* Anfang. Es ist dies wieder nur der Ausdruck ihrer Art zu verehren: das Höhere *darf* nicht aus dem Niederen wachsen, *darf* überhaupt nicht gewachsen sein... Moral: Alles, was ersten Ranges ist, muß *causa sui* sein. Die Herkunft aus etwas Anderem gilt als Einwand, als Werth-Anzweiflung. Alle obersten Werthe sind ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommne – das Alles kann nicht geworden sein, *muß* folglich *causa sui* sein. Das Alles kann aber auch nicht einander ungleich, kann nicht mit sich im Widerspruch sein... Damit haben sie ihren stupenden Begriff „Gott“... Das Letzte, Dünkste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als *ens realissimum*...⁵²

Hier nun sehen wir jene Kritik, die im Kontext der Beschäftigung mit Descartes eher nur angedeutet wurde, in aller Deutlichkeit. Noch klarer wird sie, wenn wir uns die Begriffe ansehen, welche Nietzsche im Folgenden u.a. unter dieses „Dünkste, Leerste“ reiht:

⁴⁷ Offenbar eine Anspielung auf Immanuel Kants berühmten Ausspruch vom „Sternenhimmel über mir und dem moralischen Gefühl in mir“ (s. Kritik der praktischen Vernunft 161). Nietzsche differenziert hier also offensichtlich nicht zwischen Kant und dem Deutschen Idealismus im eigentlichen Sinne – was bei einer derartigen Polemik allerdings nicht weiter verwundert. [Anm. von mir, A.O.]

⁴⁸ KSA 11, 585

⁴⁹ Vgl. aber auch das Kapitel „Warum ich so klug bin“ (KSA 6, 278-297) in Nietzsches Selbststilisierung „Ecce homo“, in dem gerade Ernährungsfragen eine außerordentlich große Rolle spielen (s. v.a. 279-281).

⁵⁰ KSA 6, 74 (Götzen-Dämmerung)

⁵¹ ebd.

⁵² ebd., 76

„...Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein...“⁵³ Damit ist eigentlich das gesamte begriffliche Denken entmachtet. Wenn Kierkegaard noch meint: „Die menschliche Existenz hat Idee in sich“(s.o.), so ist für Nietzsche diese Idealität nichts anderes mehr als die „Gehirnleiden kranker Spinnweber“⁵⁴. Freilich stellt sich gerade bei einer solch radikalen Kritik die Frage, von welcher Position aus Nietzsche hier das Denken kritisiert. Vor der vorschnellen Antwort, er tue dies wiederum denkend, d.h. vom Denken aus, womit seine Kritik eigentlich schon ad absurdum geführt wäre, sollte man sich hüten (wie man generell darauf achten sollte, mit Nietzsche nicht allzu schnell „fertigzuwerden“). Nietzsche selbst würde ja gerade das vehement bestreiten und, durchaus folgerichtig nach seiner Argumentation, darauf hinweisen, daß es diese Position: „vom Denken aus“ gar nicht gibt.⁵⁵ Wir wollen uns also zunächst ansehen, was Nietzsche dieser Ohnmacht des Denkens eigentlich positiv gegenüberstellt.

Es wurde bereits erwähnt, daß Nietzsche aus der gesamten Philosophiegeschichte lediglich den Vorsokratiker Heraklit aus seiner Kritik ausnimmt. Freilich sieht er, wie er in der „Götzendämmerung“ schreibt, auch bei diesem einen Fehler:

Wenn das andere Philosophen-Volk [das Wort „Volk“ hat bei Nietzsche praktisch immer einen pejorativen Beiklang; Anmerkung von mir, A.O.] das Zeugnis der Sinne verwarf, weil dieselben Vielheit und Veränderung zeigten, verwarf er deren Zeugnis, weil sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten. Auch Heraklit that den Sinnen unrecht. Dieselben lügen weder in der Art, wie die Eleaten es glauben, noch wie er es glaubte – sie lügen überhaupt nicht.⁵⁶

„Lüge“ kommt für Nietzsche also erst durch die Idealität des Denkens zustande; die Sinne hingegen „lügen nicht“. Nietzsche behauptet hier wohlgerne *nicht*, daß unsere Sinne uns die Dinge so zeigen würden, wie sie sind; es gibt vielmehr für Nietzsche keine „Dinge, so wie sie sind“ (d.h. keine Dinge an sich); denn diese werden ja erst von der Idealität des Denkens konstruiert: „Die ‚scheinbare‘ Welt [die die Sinne uns zeigen, Anm.] ist die einzige; die ‚wahre Welt‘ ist nur *hinzugelogen*...“⁵⁷ Wenn nun freilich nicht das Denken, sondern die Sinnlichkeit des Menschen die einzige Fundierungsinstanz ist, die standhält, so bleibt dies natürlich nicht ohne weitreichende Konsequenzen.

⁵³ ebd., 77

⁵⁴ ebd., 76

⁵⁵ Wir berühren hier wiederum die Frage nach der „Wahrheit“ des Nietzscheschen Denkens; ich verweise hierzu wiederum auf Kapitel 7 dieser Arbeit.

⁵⁶ KSA 6, 75 (Götzen-Dämmerung)

⁵⁷ ebd.

Wie es ein Grundzug des begrifflichen Denkens ist, daß es sprachlich mitteilbar ist, so ist es wesentlich für die sinnliche Erfahrung, daß dies nicht der Fall ist. Natürlich ist es möglich, über sinnliche Erfahrung zu *sprechen*; aber sobald dies getan wird, kommt bereits wieder die Idealität des Denkens (d.h. für Nietzsche: die „Lüge“) hinzu, die Einheit, Dauer, Substanz etc. suggeriert, *da wir auf andere Weise weder sprechen noch denken können*. In ihrem Wesen ist und bleibt sinnliche Erfahrung daher unmitteilbar (vgl. etwa das bekannte Beispiel vom Blinden, dem man die Farben nicht erklären kann) und nur für den je Einzelnen erlebbar.

Der einzelne Mensch scheint bei Nietzsche also insofern gleichsam noch isolierter zu sein als bei Kierkegaard: denn bei diesem ist ihm die Allgemeinheit des Denkens zumindest *als Problem* gegeben, während sie sich bei jenem überhaupt als Schimäre erweist. Man könnte dies auch so ausdrücken, daß die Gegenposition Nietzsches zum Idealismus, der die Spannung zwischen der Allgemeinheit des Denkens und dem individuellen Dasein des Einzelnen seinem eigenen Anspruch zufolge dadurch beseitigt, daß er das zweite im ersten auflöst – oder, positiver ausgedrückt, aufbewahrt –, wesentlich radikaler erscheint als jene Kierkegaards. Dieser nämlich löst diese Spannung, soweit wir bis jetzt gesehen haben, überhaupt nicht auf, sondern hält sie gleichsam als Widerspruch und Problem *im einzelnen Menschen* fest. Um diese Positionen und ihren Bezug zueinander genauer auszuloten, wollen wir uns nun dezidiert dem zuwenden, was bisher eher nur angedeutet wurde und was man die jeweilige „Erkenntnistheorie“ von Kierkegaard bzw. Nietzsche nennen könnte.

Kapitel 2: Erkenntnistheorie

„Nichts füllt des Menschen Auge als die Erde.“

(Gregor von Rezzori: Neue Maghrebinische Geschichten, S. 53)

Soweit wir im ersten Kapitel dieser Untersuchung sehen konnten, scheint die Auffassung, daß bei Kierkegaard „...die Wahrheit des Menschen sich nur und ausschließlich in seiner Einzelheit erweist“⁵⁸ zwar durchaus auf jenen, jedoch in noch viel größerem Maße auf Nietzsche zuzutreffen; denn in der Sicht Kierkegaards bleibt dem Menschen immerhin

⁵⁸ Liessmann 27

insofern etwas von der Allgemeinheit des begrifflichen, mitteilbaren Denkens, als es ihm zumindest *als Problem* aufgegeben ist, während der einzelne Mensch bei Nietzsche in seinen Erkenntnismöglichkeiten völlig auf seine gänzlich unmitteilbaren Sinneserfahrungen zurückgeworfen zu sein scheint. Um diesen Eindruck zu überprüfen, zu verifizieren oder zu falsifizieren, soll in diesem Kapitel nun folgenden Fragen nachgegangen werden: Wie ist das Verhältnis von Wahrnehmung und Erkenntnis bei Kierkegaard und wie bei Nietzsche? Ist der Begriff der Erkenntnis bei den beiden Denkern identisch oder zumindest ähnlich? Falls ja, warum? Falls nein, warum nicht? Gleichzeitig soll dieses Kapitel auch eine Hinführung zum jeweiligen Wesenskern des Menschen bei Kierkegaard und Nietzsche leisten - und somit gleichsam von der Seite der Erkenntnistheorie aus eine Fundierung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten dieser Wesenskerne, die sich erst im nächsten Kapitel in aller Deutlichkeit zeigen werden, geben.

Wie haben im ersten Kapitel dieser Untersuchung den „subjektiven Denker“, also den einzelnen Menschen bei Kierkegaard, mitten in der Schwierigkeit verlassen, die Idealität seines Denkens und sein eigenes, bestimmtes Dasein „zusammen zu setzen“⁵⁹. Anders ausgedrückt, besteht die Schwierigkeit darin, daß die Idealität des Denkens mit der Relativität seiner Inhalte in irgendeiner Weise fertigwerden muß; denn indem es das eigene (bestimmte, leibliche) Dasein des Individuums als einen solchen relativen Inhalt erkennt, an den es aber offenbar gebunden ist, stößt es auf einen ganz grundlegenden Widerspruch, an dem sein absoluter Anspruch radikal scheitert. Wir können nun erstens davon ausgehen, daß diese Schwierigkeit keine geringe, und zweitens, daß sie keine Schwierigkeit unter anderen, sondern vielmehr *das Problem* dieses subjektiven Denkers schlechthin ist - des einzelnen Menschen, der sich selbst immer schon *als* diese unaufgelöste Differenz zwischen Denken und Inhalten vorfindet, d.h. sich eigentlich *nicht* vorfindet, oder genauer: sich nur als Problem vorfindet. Daß etwa psychologische, biologische, physikalische Erklärungsmodelle dieses Problem nicht zu lösen imstande sind, liegt daran, daß sie immer schon zu kurz greifen, indem sie das Denken auf ihre jeweilige Weise wie einen bestimmten Inhalt behandeln. Als logische Folge dieser fehlerhaften Bestimmung verflüchtigt sich dieses gewissermaßen, wodurch dann sehr oft der Kurzschluß entsteht, es gäbe dieses „Denken“ als solches gar nicht, sondern nur gewisse „Gehirnströme“ u. dgl. – was aber keine Lösung des Problems, sondern lediglich der Beweis ist, daß es gar nicht erst verstanden wurde. Sehr wohl verstanden haben es

⁵⁹ Nachschrift II 2

hingegen die Denker des Deutschen Idealismus; aber diese scheitern, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, am Aufweis der Ausdifferenzierung des Absoluten zu seinen Inhalten. Kierkegaards „subjektiver Denker“ muß somit in seiner Erkenntnistheorie gleichsam wieder von vorne beginnen – oder, besser gesagt, bei Kant und seiner Vernunftkritik.

Kants Kritik resultiert bekanntlich in einer Art Selbstbescheidung der Vernunft, die zwar *Dinge an sich*, also Dinge außerhalb des Denkens, als notwendigen Begriff annimmt (da das Denken selbst, für sich genommen leer und unbestimmt, seine Inhalte nicht hervorbringen kann) – aber davon ausgeht, diese letztlich nicht erkennen zu können.⁶⁰ Daß Kierkegaard in der Tat, nachdem er Hegels Lösung verworfen hat, auf diese Position Kants rekurriert, zeigt etwa folgendes Zitat aus der „Nachschrift“:

Schon im Verhältnis Hegels zu Kant zeigt sich die Mißlichkeit der „Methode“. Eine Skepsis, die das Denken selbst in Beschlag nimmt, kann nicht dadurch zum Stehen gebracht werden, daß man sie durchdenkt; denn das muß ja durch das Denken geschehen, das auf Seiten des Aufrührers ist. Sie muß abgebrochen werden. Kant innerhalb des phantastischen Schattenspiels des reinen Denkens zu beantworten, heißt ihn gerade nicht beantworten.⁶¹

In dieser Passage zeigt sich deutlich, daß für Kierkegaard die Bedingung der Möglichkeit, um die „Skepsis, die das Denken selbst in Beschlag nimmt“, *abzubrechen*, nicht selbst wiederum das Denken sein kann, „das auf Seiten des Aufrührers ist“. Bevor wir fragen, *wodurch* dann diese Skepsis bei Kierkegaard abgebrochen wird, sehen wir uns zunächst an, was Kierkegaard diesem „aufrührerischen“ Denken, das sich selbst in un-endlicher Weise problematisch ist, gegenüberstellt.⁶² Anders gefragt: Gibt es eigentlich Gewißheit, und wenn ja, wo liegt sie? Die Antwort überrascht:

⁶⁰ Daß dies natürlich in keiner Weise eine erschöpfende Zusammenfassung der Position Kants, sondern nur ein kurzer Hinweis für die Zwecke dieser Untersuchung ist, braucht wohl nicht betont zu werden.

⁶¹ Nachschrift II 31. Hans Martin Junghans übersetzt in der Mitte des Zitats: „Sie muß (vielmehr) abgebrochen werden“, wobei das „vielmehr“, wie er selbst anmerkt, seine eigene Zutat ist. Da ich die Sinnhaftigkeit dieser Zutat nicht sehen kann, wurde sie von mir wieder weggelassen. Zur generellen Problematik der Kierkegaard-Übersetzungen vgl. die Anmerkungen zur Literaturliste am Ende der vorliegenden Untersuchung.

⁶² Vgl. zum Folgenden : Robert L. Perkins: Kierkegaards erkenntnistheoretische Präferenzen, in: Materialien 385-407. Perkins' Darstellung von Kierkegaards Position gerade in ihrer Abgrenzung zum Idealismus ist über weite Strecken übersichtlich und informativ. Indes ist seine Intention, Kierkegaard von dessen „wenig beneidenswerte[m] Ruf in der angloamerikanischen Philosophie“ (406) reinzuwaschen, indem er zu zeigen versucht, daß jener „die Lehren des neuzeitlichen Empirismus respektiert und angewendet [hat]“ (ebd.), also daß er im Grunde ohnehin ein guter Empirist war, allzu ersichtlich und der Qualität der Untersuchung meines Erachtens nicht zuträglich. Kierkegaard, der sich übrigens ob seines „wenig beneidenswerten Rufs in der angloamerikanischen Philosophie“ wohl eher *nicht* im Grabe umdrehen würde, ist gerade durch das bedeutend, worin er über den Empirismus hinausgeht.

Die unmittelbare Sinneswahrnehmung und das unmittelbare Erkennen kann nicht trügen. Schon damit zeigt es sich, daß das Historische nicht ihr Gegenstand sein kann, weil das Historische jene Trughaftigkeit an sich hat, die dem Werden eigen ist. Im Verhältnis zum Unmittelbaren ist nämlich Werden ein Trugwerk, dadurch das, was am festesten steht, zweifelhaft gemacht wird. So zum Beispiel wenn der Wahrnehmende einen Stern erblickt, wird der Stern ihm in dem Augenblick zweifelhaft, da er sich bewußt werden wird, daß der Stern geworden ist. Es ist gleich als wenn die Reflexion den Stern den Sinnen entzöge.⁶³

Wenn also Nietzsche, wie wir im vorigen Kapitel dieser Untersuchung gesehen haben, davon ausgeht, daß unsere Sinne „nicht lügen“, so wiederholt er, ob bewußt oder (wohl eher) unbewußt, Kierkegaards Auffassung so gut wie wörtlich. Die „Trughaftigkeit des Werdens“ entsteht für Kierkegaard erst dadurch, daß das begriffliche Denken zu diesem unmittelbaren Sinnesmaterial in Relation tritt, ohne dieses aber letztlich adäquat fassen zu können. Dies aber liegt an der Grundeigenschaft des begrifflichen Denkens, daß es sich zwar auf Sinneswahrnehmungen bezieht und diese Sinneswahrnehmungen auch notwendigerweise braucht, aber *in* diesen Sinneswahrnehmungen kein eigentliches Adäquat zu seiner Begrifflichkeit findet, also keinerlei „...Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein...“⁶⁴ (Nietzsche). Von Kierkegaard selbst wurde diese Problematik etwa in der „Nachschrift“ so ausgedrückt:

Das stete Im-Werden-Sein ist der Unendlichkeit Hinterlist gegen das Dasein. Es kann den sinnlichen Menschen zur Verzweiflung bringen, denn man fühlt doch ständig den Drang, etwas Fertiges zu haben [...]. Das unaufhörliche Werden ist die Ungewißheit des Erdenlebens, worin alles ungewiß ist.⁶⁵

Im vollen Sinne *zeigen* kann sich diese Ungewißheit, diese „Trughaftigkeit des Werdens“ freilich erst dadurch, daß das Denken bzw. der Denker dies auch selbst wiederum *weiß*, also, wie Kierkegaard schreibt, durch die *Reflexion*. Und erst durch diese Reflexion stellt sich auch die Frage, wie mit dieser „Trughaftigkeit“ denn umzugehen ist.

⁶³ Brocken 77f. Wenn wir diese Passage heute lesen, schwingt im Beispiel vom Stern eine Bedeutung mit, die Kierkegaard weder intendieren noch auch erahnen konnte: daß wir, vom physikalischen Standpunkt aus betrachtet, durch die Beschränkung der Lichtgeschwindigkeit eine Menge Sterne am Nachthimmel wahrnehmen, die es schon längst nicht mehr gibt. Indes ist aber gerade das ein gutes Beispiel für das von Kierkegaard Gemeinte: denn auch hier liegt die „Trughaftigkeit“ *nicht* etwa in der Sinneswahrnehmung selbst, sondern in dem Schluß, *daß dort ein Stern sei* – welcher aber tatsächlich schon vor Tausenden von Jahren restlos explodiert ist.

⁶⁴ KSA 6, 77 (Götzen-Dämmerung)

⁶⁵ Nachschrift I 78

Für Kierkegaard gibt es zwei mögliche Konsequenzen, die sich zueinander wie zwei Seiten einer Medaille verhalten. Die erste ist umfassende Skepsis im griechischen Sinne:

Die griechische Skepsis war sich zurückziehend [...]; sie zweifelten nicht vermöge der Erkenntnis, sondern vermöge des Willens [...]. Hieraus folgt nun, daß der Zweifel allein durch die Freiheit zu beheben ist, durch einen Willensakt, etwas das jeder griechische Skeptiker verstehen würde, dieweil er sich selbst verstanden hat; jedoch wollte er seine Skepsis nicht beheben, eben weil er zweifeln *wollte*. Dabei muß man ihn nun lassen, nicht aber ihm die Albernheit nachsagen, er meine, daß man mit Notwendigkeit zweifle, und überdies, was noch albern ist, daß bei dieser Annahme der Zweifel behoben werden könne. Der griechische Skeptiker verneint nicht die Richtigkeit des Sinns oder der unmittelbaren Erkenntnis, aber, sagt er, der Irrtum hat einen ganz anderen Grund, er entspringt aus dem Schluß, den ich ziehe. Vermag ich mich bloß des Schließens zu enthalten, so werde ich niemals getäuscht. [...] Daher hält der Skeptiker sich dauernd in der Schwebe, und dieser Zustand war das was er *wollte*.⁶⁶

Es fällt auf, daß Kierkegaard hier von den griechischen Skeptikern mit deutlichem Respekt spricht. Diese Wertschätzung ist freilich in erster Linie eine versteckte Spitze gegen den Deutschen Idealismus, besonders gegen den Begriff des Zweifels bei Hegel, welcher zwar den fundamentalen Zweifel an allem als eine wesentliche Voraussetzung seines Denkens ausgibt⁶⁷, nichtsdestoweniger aber auf diesem ein System erbaut, was für Kierkegaard so nicht zulässig ist. Zulässig ist es für ihn hingegen, sich angesichts der Erkenntnis, daß uns untrügliches „Wissen“ nur in unserer unmittelbaren Sinneswahrnehmung gegeben ist, des Schließens nach Möglichkeit überhaupt zu enthalten, wie es die griechischen Skeptiker taten. Indes bleibt deren Position doch unbefriedigend, weil sie, in sich zwar konsequent, gewissermaßen in eine Sackgasse führt; und vor allem auch deshalb, weil nicht zu sehen ist, wie auf ihr eine Ethik aufgebaut werden könnte.

Das zweite und wichtigere, das wir aus dem obigen Zitat ersehen, ist die Tatsache, daß für Kierkegaard die Basis der Skepsis nicht eine Erkenntnis, sondern ein *Wille* ist. Die griechischen Skeptiker enthielten sich des Schließens, weil sie es so *wollten*; sie trafen eine Entscheidung. Dies setzt freilich notwendigerweise voraus, daß sie sich auch anders

⁶⁶ Brocken 79

⁶⁷ s. etwa Hegel, Geschichte der Philosophie II 69: „... man muß an allem zweifeln, [...] um es als durch den Begriff Erzeugtes wieder zu erhalten.“ Kierkegaard spottet des öfteren über diese Art des Zweifels, etwa in seinem Fragment „Johannes Climacus oder De omnibus dubidandum est“ (Brocken 109-164), oder auch in den „Philosophischen Brocken“ selbst, wo es heißt: „...wenn man nicht ganz und gar verwirrt ist durch den hegelschen Zweifel an allem, wider den man wahrlich nicht predigen soll; denn was die Hegelianer darüber sagen, ist so beschaffen, daß es am ehesten einen bescheidenen Zweifel daran nahe legt, inwieweit es wohl richtig damit zugehe, daß sie an irgend etwas gezweifelt haben.“ (Brocken 78f.)

entscheiden hätten können; d.h. es muß auch etwas anderes als der Zweifel gewollt werden können. Dieses andere ist für Kierkegaard der *Glaube*:

Der Glaube ist das Gegenteil des Zweifels. Glaube und Zweifel sind nicht zwei Arten der Erkenntnis, die sich in Zusammenhang miteinander bestimmen lassen, denn sie sind beide keine Erkenntnisakte, sie sind einander entgegengesetzte Leidenschaften. Glaube ist Sinn für Werden, und Zweifel ist Einspruch wider jeden Schluß, der über die unmittelbare Wahrnehmung und die unmittelbare Erkenntnis hinausgehen will. Der Zweifler leugnet z.B. nicht das eigene Dasein, aber er zieht keine Schlüsse daraus.⁶⁸

Der zentrale Satz dieses Zitats: „Glaube ist Sinn für das Werden“, verlangt genauere Betrachtung. Vom begrifflichen Denken aus zeigt sich das Wahrgenommene stets als ein Werden (bzw. Vergehen), an dem sein (des Denkens) Anspruch, „Wahrheit“ auszusagen, permanent scheitert. Hier von „Approximationen“ zu sprechen, wie es in den Naturwissenschaften oft geschieht, mag in gewissen praktischen Belangen angehen, ist im erkenntnistheoretischen Sinne aber letztlich keine Lösung; denn wenn wir die „Wirklichkeit“ gar nicht erkennen können, weil diese sich uns als *per se* unerkennbares Werden zeigt – woran sollen wir dann erkennen, daß wir uns dieser annähern?⁶⁹ Glaube hingegen ist für Kierkegaard der adäquate *Sinn für das Werden* (ebenso wie andererseits das Denken, wenn man so will, der adäquate *Sinn für das Sein* ist, welches es aber – und darin liegt sein Problem – als solches nicht vorfindet). Zwei Mißverständnisse sollen an dieser Stelle ausgeschlossen werden. Erstens ist der Glaube, von dem Kierkegaard hier spricht, noch *nicht* der religiöse Glaube; zweitens aber bereitet er diesen doch gewissermaßen vor und hat daher mit jener *Wahrscheinlichkeit*, die eine Kategorie des Denkens ist, nichts zu tun. Glaube nämlich ist für Kierkegaard *keine* Form des Denkens und auch natürlich keine der sinnlichen Wahrnehmung – er ist überhaupt kein Erkenntnisakt, sondern, wo er auftritt, eine *Leidenschaft* (Pathos), für die sich ein einzelner Mensch jeweils entschieden hat. Diese *Leidenschaft* ist für Kierkegaard eine ausgesprochen wichtige Bestimmung, die er ausdrücklich „das Höchste der Subjektivität“ nennt⁷⁰. Was ist damit gemeint? Wenn nur „objektiv“ nach der „Wahrheit“ eines Glaubens gefragt wird, so geht die Frage immer schon am Wesen dieses Glaubens vorbei; und dies zeigt sich umso deutlicher, je mehr diese „Wahrheit“ den Einzelnen in seiner Existenz betrifft. Über jene „Wahrheit, die sich wesentlich zur Existenz verhält“ (die also den

⁶⁸ Brocken 81

⁶⁹ Die Differenz ist nämlich keine quantitative, sondern eine qualitative. Eine „Annäherung“ zwischen zwei verschiedenen Qualitäten ist ein logischer Widerspruch.

⁷⁰ Nachschrift I 190

unendlich an seiner Existenz interessierten Einzelnen wesentlich angeht⁷¹) sagt Kierkegaard deshalb:

Wenn objektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält. Es wird nicht auf das Verhältnis⁷² reflektiert, sondern darauf, daß es die Wahrheit, das Wahre ist, wozu er sich verhält. Wenn das, wozu er sich verhält, bloß die Wahrheit, das Wahre ist, so ist das Subjekt in der Wahrheit. Wenn subjektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert; wenn nur das Wie dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, so ist das Individuum in Wahrheit, selbst wenn es sich so zur Unwahrheit verhielte.⁷³

Zu recht stellt Kierkegaard die Frage: „Auf welcher von beiden Seiten ist nun die Wahrheit?“⁷⁴ Offenbar auf keiner, antwortet er, sondern in der Mediation von beiden. Das Problem ist freilich, daß ein Einzelner in seiner Existenz eine solche Mediation niemals erreichen kann, denn: „Ein Existierender kann [...] nicht an zwei Orten auf einmal sein, kann nicht Subjekt-Objekt sein. Wenn er dem am nächsten ist, [...] ist er in Leidenschaft; [...] und Leidenschaft ist gerade das Höchste der Subjektivität.“⁷⁵ Damit sind wir – in einer vertieften Bestimmung – wieder bei jener *Leidenschaft* angelangt.

Erinnern wir uns an das obige Zitat, in dem Kierkegaard das Verhältnis Hegels zu Kant thematisierte. Es war darin die Rede davon, daß jene Skepsis, die das Denken selbst in Beschlag nimmt, nicht dadurch zum Stehen gebracht werden könne, daß sie wiederum durchdacht wird, sondern nur dadurch, daß sie abgebrochen wird. Abgebrochen kann diese Skepsis also nur durch etwas werden, das selbst *nicht* Denken ist. Wir haben nun gesehen, daß dieses „andere“ ein *praktischer Entschluß* eines jeweils einzelnen Menschen ist. Wenn wir dies nun auf die Dualität des Denkens und seiner Sinneseindrücke anwenden, so sehen wir die Insuffizienz des Denkens, das den Sinneseindrücken, auf die es angewiesen ist, den Stempel seiner Begrifflichkeit niemals letztgültig aufdrücken kann (bzw. von der anderen Seite betrachtet: die Insuffizienz der Sinneseindrücke, dem begrifflichen Denken zu entsprechen), überwunden durch den *Willensakt* eines Subjekts,

⁷¹ Hier sind wir schon nahe am Begriff des Glaubens im religiösen Sinne, so wie ihn Kierkegaard versteht. Der wesentliche Unterschied zwischen diesem religiösen Glauben und dem Glauben im allgemeinen Sinne, wie er bis jetzt verstanden wurde, wird in dieser Untersuchung noch zu thematisieren sein.

⁷² Der Übersetzer, Hans Martin Junghans, merkt zu diesem Ausdruck an, daß dänisch „Forhold“ auch „Verhalten“ bedeuten kann. Das ist in der Tat von entscheidender Bedeutung. Daß es Kierkegaard wesentlich um das praktische Sich-Verhalten des Erkennenden geht, wird in den folgenden beiden Kapiteln dieser Untersuchung noch deutlicher werden.

⁷³ Nachschrift I 190. Die Hervorhebung der gesamten Passage stammt von Kierkegaard.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

und dieses Subjekt ist in seiner Entscheidung, dies zu tun, ganz offenbar frei. Mehr noch: Wie man als eine weitere Bestimmung anfügen kann, *weiß* dieses Subjekt auch gleichzeitig um sich und um diesen Willensakt und *verhält* sich daher auch dazu. Damit sind wir bereits nahe an die Bestimmung des Wesenskerns des Menschen bei Kierkegaard gelangt, und es wird Zeit, sich der Erkenntnistheorie Nietzsches zuzuwenden.

Beginnen wir mit der Frage, ob man bei Nietzsche überhaupt sinnvollerweise von „Erkenntnistheorie“ sprechen kann.⁷⁶ Nietzsches eigene Bemerkungen über eine „Philosophie auf ‚Erkenntnistheorie‘ reduziert“ (gemeint ist offenbar jene Kants) sind, wenig überraschend, voller Spott und Polemik. Wörtlich heißt es in dem betreffenden Zitat:

Philosophie auf „Erkenntnistheorie“ reduziert, thatsächlich nicht mehr als eine schüchterne Epochistik und Enthaltensamkeitslehre: eine Philosophie, die gar nicht über die Schwelle hinweg kommt und sich peinlich das Recht zum Eintritt *verweigert* – das ist Philosophie in den letzten Zügen, ein Ende, eine Agonie, Etwas das Mitleiden macht. Wie könnte eine solche Philosophie – *herrschen!*⁷⁷

Wenn diese ablehnende Haltung allerdings genügen würde, um Nietzsche selbst eine „Erkenntnistheorie“ abzusprechen, so müßte man ihn im gleichen Augenblick ob seiner zahlreichen Ausfälle gegen „die Philosophie“ überhaupt aus der Philosophiegeschichte streichen. Selbstverständlich betrieb auch Nietzsche Erkenntnistheorie (ob im „systematischen“ Sinne oder nicht, kommt letztlich ganz darauf an, was man unter „systematisch“ versteht); wie sonst soll man es bezeichnen, wenn es etwa in der „Morgenröte“ heißt:

Die zwei Richtungen. - Versuchen wir den Spiegel an sich zu betrachten, so entdecken wir endlich nichts als die Dinge auf ihm. Wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf nichts als auf den Spiegel. – Dies ist die allgemeinste Geschichte der Erkenntnis.⁷⁸

⁷⁶ Vgl. zum Folgenden: Alfred Schmidt: Über Nietzsches Erkenntnistheorie, in: *Salaquarda* 124-152. Schmidt stellt in diesem Artikel Nietzsches entschiedene Gegnerschaft zum Positivismus sehr richtig heraus, kritisiert jedoch Nietzsches Kritik dann selbst wiederum aus der Sicht des Dialektischen Materialismus, d.h. vor allem von Marx her, womit er Nietzsche aber meines Erachtens nicht gerecht wird. Da indes der Verfasser der vorliegenden Untersuchung sich mit der Aufgabe vollauf erfüllt sieht, das Dreieck Idealismus-Kierkegaard-Nietzsche nachvollziehbar darzustellen, kann hier nicht auch noch das Verhältnis des Nietzscheschen zum Marxschen Denken behandelt werden.

⁷⁷ KSA 5, 131 f. (Jenseits von Gut und Böse)

⁷⁸ KSA 3, 202 f. (Morgenröte)

Hier haben wir, in jener prägnanten Bildhaftigkeit, die für den Schriftsteller Nietzsche typisch ist, genau das Problem vor uns, vor dem auch Kierkegaard und vor dem überhaupt jede Erkenntnistheorie stand und steht: die unmittelbare Differenz zwischen dem Denken und seinen Inhalten. Beide finden wir vor, beide sind nie ohne einander anzutreffen, aber dennoch schließen beide einander in gewisser Weise aus. Was Nietzsche in seinem Bild sehr schön herausstellt, ist die Tatsache, daß beide Teile bei genauerem Hinsehen einzig und allein dadurch bestimmt sind, daß sie *nicht* das jeweils andere sind – was natürlich eine sehr unzureichende Bestimmung darstellt. So betrachtet, bleibt nämlich im Grunde nichts als diese *Zweiheit* selbst übrig; aber die ist ja gerade das Problem.

Um zu sehen, wie Nietzsche mit diesem Problem umgeht, wollen wir zu jenem kurzem Paragraphen in der „Götzendämmerung“ zurückkehren, der Nietzsches Kritik an Heraklit enthält und der für das Verständnis seines gesamten Denkens von großer Bedeutung ist (s. voriges Kapitel). Nachdem er betont hat, daß unsere Sinne „überhaupt nicht“ lügen (also *auch* nicht in der Art, wie Heraklit meint, nämlich indem sie Dauer und Einheit zeigen), fährt er fort:

Was wir aus ihrem Zeugnis *machen*, das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit; die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer... Die „Vernunft“ ist die Ursache, daß wir das Zeugnis der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht... Aber damit wird Heraklit ewig recht behalten, daß das Sein eine leere Fiktion ist. Die „scheinbare“ Welt ist die einzige: die „wahre Welt“ ist nur *hinzugelogen*...⁷⁹

Hier sehen wir wieder sehr deutlich, daß auf dieser Ebene ihres jeweiligen Denkens die Positionen von Kierkegaard und Nietzsche beinahe identisch sind: Die unbezweifelbare Basis allen Erkennens bilden bei beiden die unmittelbaren Sinneseindrücke. „Trughaftigkeit“ (Kierkegaard) sowie „Lüge“ (Nietzsche) entsteht erst durch das In-Beziehung-Treten des begrifflichen Denkens zu diesen unbezweifelbaren Eindrücken. Insofern hat der Einzelne bei Nietzsche, genau wie bei Kierkegaard, mit der Tatsache umzugehen, daß sich ihm sicheres „Wissen“ nur in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung bietet.

Wie bei Kierkegaard, stünde ihm natürlich der Weg allumfassender Skepsis im griechischen Sinne offen, jener radikalen Skepsis, die, wie wir gesehen haben, sich auf

⁷⁹ KSA 6, 75 (Götzen-Dämmerung)

den Standpunkt zurückzieht, daß über die sinnliche Wahrnehmung hinaus gar nichts wirklich erkannt bzw. keine Wahrheit über irgend etwas ausgesagt werden kann, da alles begriffliche Denken und Sprechen in demselben Augenblick, da man es begänne, sofort zur „Lüge“ (Nietzsche) würde. Für Nietzsche selbst wäre diese griechische Skepsis freilich mit Sicherheit kein probabler Weg. Wo schon die Kantische Skepsis mit den Worten „Wie könnte eine solche Philosophie – herrschen!“⁸⁰ abgeurteilt wird, kommen die griechischen Skeptiker mit ihrem radikalen erkenntnistheoretischen Asketismus gar nicht erst in Betracht.

Die zweite Möglichkeit wäre, nach Kierkegaard, jene des Glaubens, der ja, wie wir gesehen haben, „Sinn für das Werden“ ist, der also kraft der Entscheidung eines Individuums die „Trughaftigkeit“ jenes Werdens nichtig werden läßt (auf welche Weise dies genau geschieht, werden wir später sehen). Indes gehört es zu den Grundparametern des Nietzscheschen Denkens, daß die Möglichkeit von „Freiheit“ stets entschieden verneint wird.⁸¹ Nietzsche schließt also diese Lösung von vorneherein aus, wenn er die Bedingung der Möglichkeit jener „Lüge“ der „wahren Welt“ (also der „Welt“ der Begrifflichkeit) zu erforschen beginnt. Im Nachlaß etwa heißt es hierzu: „Unsere Welt als *Schein, Irrthum* – aber wie ist Schein und Irrthum möglich?“⁸²

Diese Frage zeigt deutlich, daß Nietzsche – wie Kierkegaard, aber im Gegensatz zu seinen eigenen positivistischen Interpreten⁸³ – die Problemstellung, die gerade der Idealismus zu lösen versucht, sehr genau verstanden hat. Der *rein sinnliche* Teil der Erkenntnis, d.h. die Wahrnehmung als rein sinnliche Wahrnehmung verstanden, welche ja „nicht lügt“, welche also nach der Entmachtung des Denkens die einzige Fundierungsinstanz der Erkenntnis darstellt, zeigt uns nach Nietzsche weder Dinglichkeit, noch Einheit etc., sondern nur das *reine Werden*. Allein: Wir finden dieses *reine Werden* tatsächlich in unserer Erfahrung überhaupt nicht vor, schon allein deshalb nicht, weil wir niemals reine Sinneserfahrungen vorfinden⁸⁴. In unserer Erfahrung nämlich ist das Denken immer schon

⁸⁰ s. oben. *Warum* freilich für Nietzsche eine Philosophie überhaupt „herrschen“ *soll*, wird sich erst im folgenden erschließen.

⁸¹ D.h. im Grunde wäre schon die Skepsis, so wie bei Kierkegaard als Willensakt gefaßt, bei Nietzsche unmöglich. Indes zeigt sich diese Differenz von Kierkegaard und Nietzsche doch deutlicher bei der Betrachtung des Glaubens.

⁸² KSA 11, 503

⁸³ Vgl. Anm. 62 sowie Salaquarda 124-140.

⁸⁴ Die Frage, *woher* Nietzsche dann eigentlich *weiß*, daß uns die Sinne nichts als „das Werden, das Vergehen, den Wechsel“ zeigen, kann hier nicht beantwortet werden, da dies zu weit führen würde; ich verweise hierzu auf Kapitel 7 dieser Untersuchung.

dabei - in ihr zeigt sich uns immer schon, daß *etwas* geschieht; ein reines „geschieht“, also ein reines Werden, ist darin schlicht nicht zu finden.⁸⁵ Wie aber *kann* überhaupt „zurechtgefälscht“ werden in einem *per se* völlig unerkennbaren Werden, das im wahrsten Sinne des Wortes keinerlei Anhaltspunkt gibt? Wie kann *das Denken* zurechtfälschen, wenn ihm die Sinne gar nichts zeigen, *was* es zurechtfälschen könnte? Selbst wenn ich davon ausgehe, daß Erkenntnis immer schon „Lüge“ ist – wie kommt diese Lüge überhaupt zustande? *Wie ist Erkenntnis im völlig Unerkennbaren möglich?*

Nietzsche sieht sich also, ganz genau wie die von ihm so geschmähten Idealisten, erst recht mit der Aufgabe konfrontiert, gewissermaßen eine Brücke zwischen Denken und (dem von ihm als Werden verstandenen) Sein zu schlagen. Das ist indes noch lange kein Argument gegen ihn; denn er kommt dieser Aufgabe durchaus nach. Einige Zeilen unter der zuletzt zitierten Passage aus dem Nachlaß wird die Frage gestellt: „Das Schöpferische in jedem organische Wesen, was ist das?“⁸⁶ Diese Frage wirkt auf den ersten Blick erstaunlich; denn es scheint nahezuliegen, unter diesem „Schöpferischen“ im „organischen Wesen“ (also etwa im Menschen) wiederum das Denken zu verstehen, das seine Inhalte in schöpferischer Weise aus sich heraus setzt – womit wir bei einer idealistischen Position reinsten Wassers angelangt wären. Indes hieße dies, Nietzsche gründlich mißzuverstehen. Mit diesem „Schöpferischen“ ist ganz und gar nicht das Denken gemeint - denn Nietzsche schlägt die Brücke eben *nicht* vom Denken aus. In einer etwas späteren Passage im Nachlaß heißt es: „...eine Art Werden selbst muß die *Täuschung des Seienden* schaffen.“⁸⁷ Sehen wir uns diese „Art Werden“ genauer an.

Erinnern wir uns an Nietzsches Kritik am Cartesianischen *cogito ergo sum* (s. Kapitel 1 dieser Untersuchung) in deren Zuge gefragt wurde, „ob Denken nicht vielleicht Wollen [...] sei“⁸⁸. Wir sehen nunmehr schon wesentlich besser, was dieser Frage zugrunde liegt. Warum aber gerade ein „Wollen?“ Auch diese Frage wurde eigentlich schon beantwortet: Wenn es in diesem prinzipiell völlig unerkennbaren Werden Einheit, Dinglichkeit etc. nicht gibt (denn diese wurden ja erst von der Idealität des Denkens „hinzugelogen“), so

⁸⁵ In solchen Kontexten wird gerne gefragt: Ist es bei Tieren in wesentlicher Weise anders? Insofern, als sie kein begriffliches Denken haben, ja; insofern aber auch sie, wenn sie nur „reine Sinneseindrücke“ und nicht *irgendeine* Art „Denken“ zur Verfügung hätten, gar nicht überleben bzw. nicht einmal existieren könnten, nein (s. hierzu dieses Kapitel unten). Dieses zweite „insofern“ ist (nebenbei bemerkt) auch der Grund, warum Nietzsche, nach seinem Denken durchaus konsequent, den Menschen zu den Tieren rechnet.

⁸⁶ KSA 11, 503

⁸⁷ KSA 12, 382

⁸⁸ KSA 5, 30 (Jenseits von Gut und Böse)

müssen sie *gesetzt* werden, und zwar, wie wir gesehen haben, in einem *schöpferischen* Akt, der allen organischen Wesen eigen, aber *nicht* das entmachtete Denken ist – und damit sind wir eigentlich bereits zur der Bestimmung dieses *Wollens* gelangt. Freilich ist damit der Kreis noch nicht geschlossen bzw. die Brücke zwischen dem als Werden verstandenen Sein und dem Denken noch nicht zur Gänze geschlagen. Jene „Art Werden“, welche die „*Täuschung des Seienden* schafft“ (s. oben), wurde als ein Wille erkannt; aber wenn dieser Wille, dieses „Schöpferische“ tatsächlich nur in den „organischen Wesen“ waltet, so ergibt sich eine radikale Trennung zwischen organischer und anorganischer Welt, die den synthetischen Intentionen Nietzsches völlig zuwiderlaufen würde. Folgerichtig heißt es im Nachlaß:

Grundfrage: ob das *Perspektivische* zum **Wesen** gehört? Und nicht nur eine Betrachtungsform, eine Relation zwischen verschiedenen Wesen ist? Stehen die verschiedenen Kräfte in Relation, so daß diese Relation gebunden ist an Wahrnehmungs-Optik? Dies wäre möglich, *wenn alles Sein essentiell etwas Wahrnehmendes wäre.*⁸⁹

Lassen wir uns von der Möglichkeits- und Frageform nicht täuschen: Nietzsche formuliert Hauptgedanken oft in dieser Weise. Wichtig ist, daß für ihn „Sein“ (d.h. Werden) und „Wahrnehmen“ hier vollständig verschmelzen. Aus dem oben Gesagten geht aber schon recht deutlich hervor, was für Nietzsche „Wahrnehmen“ bedeutet: es bedeutet im Wortsinn etwas Für-Wahr-Nehmen, etwas als wahr annehmen in jenem unerkennbaren Werden, wo nichts „wahr“ ist; es bedeutet also nichts anderes als jenes schöpferische Setzen von Wahrheit, dessen Grund, wie wir gesehen haben, ein Wille ist⁹⁰. Solcherart ist also auch die anorganische Welt in diesen Willen miteinbezogen, der nunmehr alles durchzieht - bis hinauf zur Idealität des Denkens. Und damit schließt sich der Kreis: Wir sehen nun auch, *warum* das Denken „Dinglichkeit, [...] Substanz, [...] Dauer“⁹¹ in das prinzipiell unerkennbare Werden „hineinlügen“ kann – weil derselbe Wille in ihm waltet bzw. weil es Ausdruck dieses selben Willens ist, dieser „Art Werden“, welche die synthetisierende Kraft in allem Werden ist. Wir sind damit tatsächlich, wenn man so will, bei einer quasi-idealistischen Position angekommen, nämlich bei einem gewissermaßen

⁸⁹ KSA 12, 188

⁹⁰ Damit ist eigentlich schon jede „Freiheit“ dieses Willens obsolet. Der Wille kann sich nicht entscheiden, sich des Setzens von Wahrheit zu enthalten, denn dann wäre er gar nicht. Überhaupt fällt schon an diesem Punkt des Nietzscheschen Denkens auf, daß dem Willen ganz offenbar ein Subjekt fehlt, welches will; und es stellt sich die Frage, ob und wie unter dieser Voraussetzung „Freiheit“ überhaupt gedacht werden kann. Dies wird in Kapitel 4 dieser Untersuchung noch thematisiert werden.

⁹¹ KSA 6, 75 (Götzen-Dämmerung)

genau auf den Kopf gestellten Idealismus (der natürlich *kein* Idealismus im eigentlichen Sinne ist).

Es scheint sich hier eine erstaunliche Parallele zwischen Nietzsche und dem von ihm vielgeschmähten Immanuel Kant zu zeigen; denn, wie Nietzsche selbst schreibt: „Wie sind synthetische Urteile a priori *möglich*? fragte sich Kant, - und was antwortete er eigentlich? *Vermöge eines Vermögens...*“⁹² Ganz abgesehen davon, daß dies natürlich eine extreme Verkürzung der Kantischen Position darstellt - tut Nietzsche selbst nicht etwas ganz ähnliches? Stellt er nicht eine ganz ähnliche Frage und antwortet darauf: *vermöge eines Willens*? Indes liegt der grundlegende Unterschied zwischen der Position Nietzsches und jener Kants darin, daß für Nietzsche diese synthetischen Urteile a priori ganz entschieden *falsche Urteile* sind. In dem eben zitierten Abschnitt von „Jenseits von Gut und Böse“ heißt es etwas später:

...es ist endlich an der Zeit, die kantische Frage „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ durch eine andere Frage zu ersetzen „warum ist der Glaube an solche Urtheile nöthig?“ [...] synthetische Urtheile sollten gar nicht „möglich sein“: wir haben kein Recht auf sie, in unserm Munde sind es lauter falsche Urtheile. Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nöthig, als ein Vordergrunds-Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört.“⁹³

Hier zeigt sich sehr deutlich der Unterschied zwischen Nietzsches und Kierkegaards Vorgangsweise: Nietzsche bricht die Kantische „Skepsis, die das Denken selbst in Beschlag nimmt“ (s. das Kierkegaard-Zitat oben) nicht etwa ab, wie es Kierkegaard tut, sondern *verschärft* sie so radikal, daß vom Denken als Fundierungsinstanz nichts mehr übrig bleibt. Man könnte in diesem Zusammenhang geradezu von einem radikalen Angriff des Denkens auf sich selbst sprechen, an dessen Ende aber nicht seine Vernichtung, sondern die Erkenntnis steht, daß es als Fundierungsinstanz immer schon nichtig *war*, es also dieses Denken *als solches* gar nie gegeben hat und es letztlich nur in die „Perspektiven-Optik des Lebens gehört“. Was aber mit dieser Perspektiven-Optik gemeint ist, dürfte nach dem oben Gesagten klar sein: Es ist das Leben *als* Wahrnehmung, d.h. als schöpferisches Setzen von „Wahrheiten“, dessen Grund, wie wir gesehen haben, ein Wille ist.

⁹² KSA 5, 24 (Jenseits von Gut und Böse)

⁹³ ebd., 25f.

Damit sind wir nun bei beiden Denkern auf dem Wege der jeweiligen Erkenntnistheorie hart an den Rand dessen gelangt, was sie jeweils als den Wesenskern des Menschen betrachten. Sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen Kierkegaards und Nietzsches Erkenntnistheorie haben sich auf diesem Weg deutlich gezeigt. Wir haben gesehen, daß beide von den unmittelbaren Sinnesqualitäten als dem einzigen Unbezweifelbaren ausgehen, und daß für beide die „Trughaftigkeit“ bzw. „Lüge“ der Erkenntnis erst durch die Idealität des Denkens entsteht. Wir sahen weiters, daß für beide die unmittelbare Differenz zwischen dem Denken und seinen Inhalten nur durch einen *Willen* aufzuheben ist, der weder dem Denken noch den Inhalten angehört. Ein entscheidender Unterschied jedoch scheint zu sein, daß für Kierkegaard dieser Wille *frei* ist, also freie Entscheidungsmöglichkeit darüber hat, wie er mit dieser Differenz umgeht; während bei Nietzsches Bestimmung des zugrundeliegenden Willens, zumindest soweit wir bis jetzt gesehen haben, von „Freiheit“ nicht die Rede sein kann. Diese Bestimmungen und ihren Bezug zueinander wollen wir uns in den nächsten beiden Kapiteln genauer ansehen.

Kapitel 3 Reflexion und Reflexivität

*„Ich, der Erstgenannte, bin der Geist dieses Herrn und Christenfreund,
Der diese Worte schreibt, die ich schreibe im stillen Zimmer in einem zaubergetränkten Haus:
Ich bin der Geist in diesem Haus, das erfüllt ist von Zunge und Augen
Eines ohne-Kopf Geistes, den ich fürchte bis zum anonymen Ende.“*

(Dylan Thomas: Windabgeworfenes Licht, S.233)

Es wurde im vorigen Kapitel auf dem Wege der jeweiligen „Erkenntnistheorie“ eine Annäherung an den Wesenskern des Menschen bei Kierkegaard bzw. Nietzsche versucht. Eine Problematik im Zusammenhang mit diesem Wesenskern wurde aber bis jetzt eher nur angedeutet, nämlich die der *Reflexivität*, d.h. des Selbstbezuges dieses jeweiligen Wesenskerns. Für den Deutschen Idealismus erweist sich ja der Selbstbezug des Absoluten, wie wir in Kapitel 1 dieser Untersuchung gesehen haben, als Grundlage allen individuellen Daseins - wobei dieser letztlich nichts als ein Abbild des Selbstbezugs des menschlichen Denkens ist (für die Idealisten war es freilich umgekehrt). In dem Maße, in dem nach dem Scheitern des Idealismus bei Kierkegaard und Nietzsche der einzelne Mensch wieder in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, stellt sich daher die Frage: Wie sieht es hier mit dem Selbstbezug aus? Gibt es bei beiden eine Reflexivität des menschlichen Wesenskerns? Falls ja, worin unterscheidet sich diese? Gleichzeitig soll

durch diese Fragestellung auch eine nähere Bestimmung dieser Wesenskerne erreicht werden.

Aus dem, was im vorigen Kapitel über die „Erkenntnistheorie“ Kierkegaards gesagt wurde, können wir bereits erkennen, daß es für diesen einen Wesenskern des Menschen gibt, der vor der Schwierigkeit steht, sein bestimmtes, vorhandenes Sein mit der Idealität seines Denkens „zusammen zu setzen“ (s. oben), und zwar dergestalt, daß es sich für ihn dabei nicht etwa um ein abstraktes, „objektives“ Problem handelt, sondern daß er sich selbst *als* diese unaufgelöste Differenz vorfindet. Wir haben weiters gesehen, daß er sich zu dieser Problematik verhält, etwa indem er sie mithilfe einer „Leidenschaft“ aufzuheben versucht (die freilich noch genauerer Bestimmung bedarf); daß er in der Entscheidung, dies zu tun, *frei* ist, und schließlich, daß er das auch selbst wiederum weiß. Damit aber sind wir eigentlich schon bei jener berühmten Bestimmung des Menschen angelangt, die Kierkegaard am Beginn des ersten Kapitels von „Die Krankheit zum Tode“ gibt:

Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst.

Im Verhältnis zwischen zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die zwei verhalten sich zum Verhältnis und im Verhältnis zum Verhältnis; so ist unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält sich dagegen das Verhältnis zu sich selbst, dann ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.⁹⁴

Kierkegaard bestimmt den Menschen also vorerst als *Geist*. Das ist für sich genommen nicht neu, denn es entspricht exakt der Bestimmung, die etwa Hegel gibt. Generell zeigt sich bei Kierkegaard sehr oft, daß er die Grundgedanken des Deutschen Idealismus nicht etwa beiseite schiebt, sondern sie in kritischer Weise hinterfragt; wie er selbst schreibt: „...es ist nicht mein Wunsch, Neuheiten zu entdecken, wohl aber ist es meine Freude und meine verliebte Beschäftigung, darüber nachzudenken, was ganz einfach zu sein scheint.“⁹⁵ Was also ist Geist? Geist ist – für den jeweiligen subjektiven Denker – sein jeweiliges „Selbst“. Wie der Ausdruck schon nahelegt, ist dieses *Selbst* – und darin liegt eine wesentliche Abgrenzung zum Deutschen Idealismus – unüberschreitbar und nicht

⁹⁴ Krankheit zum Tode 13

⁹⁵ Begriff Angst 100

objektivierbar, und dabei bleibt es; es kann also kein „absolutes Selbst“ geben in dem Sinne, wie von Hegel und Fichte ein „Absoluter Geist“ bzw. ein „Absolutes Ich“ angenommen wird.

Dieses Selbst findet sich, wie wir bereits gesehen haben, immer schon als eine Synthese vor, und zwar von „Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit“. Die vielleicht nächstliegende Formel gibt Kierkegaard indes im zweiten Absatz: Der Mensch ist ein „Verhältnis zwischen Seele und Leib“. Das Problem ist freilich, daß sich diese Bestimmungen (Seele – Leib etc.), wie wir im vorigen Kapitel dieser Untersuchung gesehen haben, in einer unmittelbaren Differenz gegenüberstehen, d.h. eigentlich ein Widerspruch sind. Das Selbst ist also eine Synthese; aber diese Synthese ist gerade das Problem bzw. ist nur als Problem da. „So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst“, sondern, wie man hinzufügen könnte, nur „ein Fragezeichen“⁹⁶ (Nietzsche).

Nun kommt freilich eine Bestimmung hinzu, die bereits erwähnt wurde: Diese problematische Synthese, die ja eigentlich noch kein Selbst ist, *weiß* auch um sich selbst und um die Problematik. Dieses „Wissen“ aber ist kein passives, sondern ein aktives, d.h. das Verhältnis *verhält* sich auch zu sich selbst; es versucht also in seinem praktischen Verhalten, das Problem (den Widerspruch, die unaufgelöste Zweiheit), als das es sich vorfindet, zu lösen bzw. hat mit ihm umzugehen. Dadurch aber ist es bereits *mehr* als nur das Problem. Indes sind wir mit diesem sich zu sich selbst verhaltenden Verhältnis immer noch nicht zur endgültigen Bestimmung des Selbst gelangt; denn, wie Kierkegaard, sich selbst korrigierend, sagt: „das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“. Wir stehen hier vor einer erstaunlichen Bestimmung des Menschen: das Selbst ist ein „Daß“ – es ist also ein Geschehen, und zwar, wie man konkretisieren kann, ein individuelles Geschehen, oder noch genauer: ein *individueller Selbstbezug*. Es ist nicht nur eine Synthese, die sich zu sich selbst verhält, es *ist* das Sich-Verhalten dieser Synthese (Leib-Seele) zu sich selbst. Dieses Sich-Verhalten zu sich selbst ist aber gleichzeitig immer auch ein Verhalten zu den Momenten der Synthese (Leib, Seele), denn diese verschwinden ja nicht etwa dadurch, daß die Synthese sich zu sich selbst verhält.

⁹⁶ KSA 6, 392 (Dionysos-Dithyramben); vgl. Kapitel 6 dieser Untersuchung.

Der Mensch ist also, so bestimmt, das „Daß“ des Sich-Verhaltens zu der problematischen Synthese, als die er sich vorfindet. Es darf keineswegs übersehen werden, daß dies eine eminent *praktische* Bestimmung darstellt (vgl. Anmerkung 74); denn es *gibt* schlichtweg kein theoretisches Sich-Verhalten. Reflexivität (Selbstbezug) bedeutet also hier nicht in erster Linie ein Wissen, sondern ein praktisches Sich-Verhalten eines Einzelnen, der sich *für* dieses jeweilige „Wie“ des praktischen Sich-Verhaltens zu der Problematik der Synthese, als die er sich vorfindet, jeweils entschieden hat. Indes ist dadurch diese Problematik der Synthese noch lange nicht aufgehoben; immer noch findet sich der Mensch permanent als diese unaufgelöste Zweiheit vor. Kierkegaard nun bringt diese existentielle Situation in „Die Krankheit zum Tode“ auf den Begriff der *Verzweiflung*.

Verzweiflung, so bestimmt, ist nicht etwa ein *Gefühl*, das jemand *hat* – sie ist eine Art existentielle Krankheit des Selbst, die es sich gewissermaßen durch seine Reflexivität zuzieht. (Das Tier nämlich kann nicht im eigentlichen Sinne verzweifeln, obwohl es, gleich dem Menschen, eine Synthese bildet;⁹⁷ denn es fehlt ihm zur Verzweiflung die Selbstbezüglichkeit dieser Synthese: Es kann sich nicht in Freiheit zu sich selbst verhalten.) Kierkegaard kennt im wesentlichen drei Formen, die diese Verzweiflung annehmen kann⁹⁸: Verzweifelt nicht sich bewußt sein, ein Selbst zu haben (was er die „uneigentliche Verzweiflung“ nennt) – d.h. noch gar nicht zur eigentlichen Problematik gelangt sein, wenngleich diese natürlich dennoch untergründig stets präsent ist; verzweifelt nicht man selbst sein wollen – was Kierkegaard selbst die „Verzweiflung der Schwachheit“ nennt;⁹⁹ der Wunsch, das eigene problematische Selbst abzuwerfen, loszuwerden (was bis in den Suizid führen kann)¹⁰⁰; und schließlich: verzweifelt man selbst sein wollen. Gerade diese letztgenannte Form der Verzweiflung - der Trotz, wie Kierkegaard sie nennt¹⁰¹ - führt uns zu einer wichtigen weiteren Bestimmung des Selbst. Das auf diese Weise verzweifelte Selbst nämlich

⁹⁷ Mir ist, einschließlich seiner „Papirer“ (Aufzeichnungen), keine Stelle in Kierkegaards Werken bekannt, an der er sich definitiv zu der Frage äußert, ob für ihn auch Tiere eine Synthese zwischen Leib und Seele darstellen. Es kann jedoch per Analogieschluß davon ausgegangen werden, daß dem so ist. Daß sich diese Synthese durch das Fehlen von Reflexivität ganz wesentlich von der menschlichen unterscheidet, steht freilich außerhalb jeder Frage.

⁹⁸ s. Krankheit zum Tode 13.

⁹⁹ Krankheit zum Tode 48

¹⁰⁰ vgl. Krankheit zum Tode 65. Auch der Suizid ist natürlich ein mögliches Sich-Verhalten des Verhältnisses zu sich selbst. Hier zeigt sich vielleicht am deutlichsten, wie weit das von Kierkegaard Thematisierte von einem „rein theoretischen Problem“ entfernt ist.

¹⁰¹ s. Krankheit zum Tode 65

...erkennt keine Macht über sich, deshalb fehlt ihm im letzten Grunde der Ernst, und es kann nur einen Schein von Ernst herbeizaubern, wenn es selbst seinen Experimenten seine allerhöchste Aufmerksamkeit schenkt. Das ist nur ein angelogener Ernst: Wie das Feuer, das Prometheus den Göttern stahl – so heißt dies, von Gott den Gedanken stehlen, der Ernst ist, daß Gott auf einen sieht; statt dessen begnügt das verzweifelte Selbst sich damit, auf sich zu sehen, was nun seinen Unternehmungen das unendliche Interesse und die Bedeutung verleihen soll, während doch gerade dies sie zu Experimenten macht.¹⁰²

Man könnte diese Art der Verzweiflung auch so umschreiben: Das Selbst versucht sich selbst Sinn zu geben,¹⁰³ woran es aber notwendigerweise scheitert; denn „es erkennt keine Macht über sich“, es erkennt den Gedanken nicht an, „daß Gott auf einen sieht“ - d.h. es fehlt ihm in seinem Selbstbezug der Bezug zum als Gott angesprochenen Absoluten. Ohne diesen Bezug aber bleibt es in Verzweiflung. Diese Form der Verzweiflung - verzweifelt man selbst sein wollen - kann ja, wie Kierkegaard richtigerweise betont, erst dadurch entstehen, daß das Selbst sich nicht selbst „gesetzt hat“, sondern in etwas anderem gründet:

Hätte das Selbst des Menschen sich selbst gesetzt, dann könnte nur von einer Form die Rede sein, von der, nicht man selbst sein zu wollen, sich selbst loswerden zu wollen, aber es könnte nicht die Rede davon sein, verzweifelt man selbst sein zu wollen. Diese Formel ist nämlich der Ausdruck für die Abhängigkeit des ganzen Verhältnisses (des Selbst), der Ausdruck dafür, daß das Selbst nicht durch sich selbst dazu kommen kann, in Gleichgewicht und Ruhe zu sein, sondern nur dadurch, daß es sich, indem es sich zu sich selbst verhält, zu dem verhält, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ja, es ist soweit davon entfernt, daß diese zweite Form der Verzweiflung (verzweifelt man selbst sein wollen) nur eine eigene Art von Verzweiflung bezeichnet, daß im Gegenteil alle Verzweiflung zum Schluß in sie aufgelöst und auf sie zurückgeführt werden kann. [...]

Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz beseitigt ist: indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.¹⁰⁴

Der Bezug zur „Macht, die es setzte“ - d.h. bei Kierkegaard: zum als Gott angesprochenen Absoluten - ist also der entscheidende Punkt, der den sinnvollen Selbstbezug überhaupt erst ermöglicht. Es wurde bereits im vorigen Kapitel angedeutet, daß dieser Bezug ein *Glaube* ist, freilich nun kein Glaube im allgemeinen, sondern im religiösen Sinne. Die Formen der Religiosität bei Kierkegaard sollen im 5. Kapitel dieser Untersuchung behandelt werden. Hier sei nur soviel gesagt: Der entscheidende Aspekt jener Religiosität, die für Kierkegaard die eigentliche ist, ist der Glaube an „de[n] Gott in der Zeit“¹⁰⁵, also

¹⁰² Krankheit zum Tode 67

¹⁰³ D.h. das Selbst versucht „to make sense“, wie es im Englischen heißt.

¹⁰⁴ Krankheit zum Tode 13f.

¹⁰⁵ Brocken 107

an das Eintreten des als Gott angesprochenen Absoluten in die Sphäre der Existenz, wodurch das

...existierende Individuum [...] *in der Zeit* dazu [kommt], sich zu dem Ewigen *in der Zeit* zu verhalten; so daß also das Verhältnis innerhalb der Zeit ist, welches in gleicher Weise gegen alles Denken streitet, man mag nun auf das Individuum oder auf den Gott reflektieren.¹⁰⁶

Kierkegaard versucht gar nicht erst, dieses „Streiten gegen alles Denken“, diesen offenbaren Widerspruch in irgendeiner Form abzuschwächen, sondern akzentuiert es im Gegenteil, indem er von der eigentlichen Art der Religiosität, die allein die Verzweiflung des Selbst letztlich aufheben kann, als dem „*Paradox-Religiöse[n]*“¹⁰⁷ spricht, einem Glauben also, der selbst dem Wesen nach paradox ist. Dies wird noch genauer zu erörtern sein. An diesem Punkt der Untersuchung ist vor allem zu betonen, daß es die freie Entscheidung, der *freie Wille* des Selbst ist, „durchsichtig in der Macht zu gründen, die es setzte“, indem es sich auf diese Weise zu sich selbst verhält. (Ein Zwang zum Glauben wäre ein Widersinn.) Insofern das Selbst das „Daß“ des Sich-Verhaltens zum Verhältnis ist, könnte man auch sagen: Das Selbst ist *in Freiheit*¹⁰⁸ – und diese selbe Freiheit, die ihm ermöglicht, sich zum Absoluten zu verhalten, ermöglicht ihm auch, sich zu verlieren bzw. sich in uneigentlicher Weise selbst zu wollen.

Wenden wir uns nun dem Wesenskern des Menschen bei Nietzsche zu.¹⁰⁹ Wir haben im vorigen Kapitel dieser Untersuchung gesehen, daß für Nietzsche alles Seiende essentiell etwas Wahrnehmendes ist; Wahr-Nehmen aber bedeutet für Nietzsche das *schöpferische Setzen* von Wahrheiten, dessen Grundlage ein Wille ist – oder genauer gesagt: das offenbar selbst schon dieser Wille *ist*, denn eine Unterscheidung zwischen „Tun“ und „Täter“ ist hier, soweit wir bis jetzt gesehen haben, nicht auszumachen. In der Tat schreibt Nietzsche im Nachlaß: „Man darf nicht fragen: *wer* interpretiert denn? [...] das Interpretieren selbst hat Dasein...“¹¹⁰ Nietzsche will also nicht etwa darauf hinaus, daß alles Dasein perspektivisch ist – das wäre keineswegs neu –, sondern darauf, daß das Setzen von Wahrheiten, das „Interpretieren“, bereits das *ist*, was schlechthin „Dasein hat“, und somit

¹⁰⁶ Nachschrift II 282

¹⁰⁷ ebd.

¹⁰⁸ Kierkegaard selbst drückt es gleichsam noch radikaler aus: „Das Selbst ist Freiheit“ (Krankheit zum Tode 28). Auf diese Bestimmung wird im folgenden Kapitel genauer eingegangen.

¹⁰⁹ vgl. zum Folgenden: Wolfgang Müller-Lauter: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Über Werden und Wille zur Macht (=Nietzsche-Interpretationen Bd.1) 25-95 sowie ders.: Der Organismus als innerer Kampf, ebd. 97-140.

¹¹⁰ zitiert nach: Salaquarda 268

auch, wie man anfügen könnte, *alles* ist, was Dasein hat; denn einen „Interpreten“ hinter diesem Interpretieren gibt es nicht. „Interpretieren“ wird konsequenterweise von Nietzsche ausgesprochen weit gefaßt, ja, so weit wie irgend möglich, indem schlechthin *alle* Geschehnisse unter diesem Begriff subsumiert werden (zum Beispiel: „...bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation“¹¹¹).

Der Wille, von dem Nietzsche spricht, ist also das je perspektivische Setzen von „Wahrheit“. Er ist somit per definitionem ein je individueller Prozeß und stößt, und zwar, wie wir sehen werden, *notwendigerweise*, auf andere individuelle Prozesse, denen gegenüber er seine Perspektive, und das heißt sich selbst, *durchzusetzen* versucht¹¹². Hieraus ersehen wir schon recht deutlich, warum Nietzsche diesen Willen den *Willen zur Macht* nennt. Warum aber benötigt dieser je individuelle Wille notwendigerweise andere individuelle Willen? Nietzsche gibt die Antwort in einer Textpassage aus dem Nachlaß, die generell einen guten Einblick in die Weise ermöglicht, wie er den Willen zur Macht denkt:

Der Wille zur Macht kann sich nur an *Widerständen* äußern; er sucht nach dem, was ihm widersteht, - dies die ursprüngliche Tendenz des Protoplasma, wenn es Pseudopodien ausschickt und um sich tastet. Die Aneignung und Einverleibung ist vor allem ein Überwältigen-wollen, ein Formen, An- und Umbilden, bis endlich das Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist und denselben vermehrt hat. – Gelingt diese Einverleibung nicht, so zerfällt wohl das Gebilde; und die *Zweiheit* erscheint als Folge des Willens zur Macht: um nicht fahren zu lassen, was erobert ist, tritt der Wille zur Macht in zwei Willen auseinander (unter Umständen ohne seine Verbindung unter einander völlig aufzugeben)¹¹³

Wenn es hier freilich heißt, daß der Wille zur Macht sich „nur an Widerständen äußern“ könne, so sollte man nicht vergessen, daß es für Nietzsche keine Unterscheidung zwischen Tun und Täter gibt - und das bedeutet, daß der Wille zur Macht diese Äußerung schlechthin *ist*. Es *gibt* den jeweiligen Willen zur Macht also überhaupt nur als Äußerung an Widerständen. Als solche Widerstände kommen aber wiederum nur andere Willen zur Macht in Frage, da es ja, wie wir gesehen haben, für Nietzsche keine anderen Geschehen als diese Willen gibt.

¹¹¹ zit. nach: Salaquarda 268

¹¹² Warum er dies „tut“ (genau genommen: *ist*), wird im folgenden klarer werden.

¹¹³ KSA 12, 424

Das Beispiel vom Protoplasma führt uns auch zu einer Problematik, die bis jetzt ausgeklammert wurde. Bis jetzt wurde stillschweigend davon ausgegangen, daß es nach Nietzsches Deutung im einzelnen Menschen je einen Willen (zur Macht) gibt bzw. genauer: daß der einzelne Mensch dieser jeweilige Wille ist. Dies trifft jedoch nicht zu. Der Mensch ist für Nietzsche vielmehr ein „Gesellschaftsbau“¹¹⁴ vieler verschiedener Willen zur Macht. Die Weise, wie ein solcher „Gesellschaftsbau“ überhaupt möglich ist, wurde im obigen Zitat bereits angedeutet: indem ein Wille zur Macht einen anderen „überwältigt“, d.h. seine Perspektive, die er ist, dem anderen gegenüber durchsetzt und sich dadurch „vermehrt“. Hier sehen wir auch deutlich, daß der Wille zur Macht stets Wille zur *Vermehrung* der Macht, zur Vermehrung seiner selbst ist: mehr noch, diese Selbststeigerung ist offenbar gemeint, wenn es heißt, daß „Macht“ gewollt wird.¹¹⁵

Sehen wir uns diese einzelnen Willen zur Macht, die das „Seiende“ im Allgemeinen und den „Gesellschaftsbau“ Mensch im besonderen bilden, noch genauer an. Ihre Anzahl muß endlich sein (sowohl im einzelnen Menschen wie auch gesamt), denn, wie Nietzsche selbst schreibt, „...jede andere Vorstellung bliebe unbestimmt und folglich *unbrauchbar*“.¹¹⁶ Dennoch sind sie alles andere als „Atome“, schon gar nicht im materialistischen Sinne („Was die materialistische Atomistik betrifft: so gehört diese zu den bestwiderlegten Dingen, die es gibt“¹¹⁷), aber auch nicht in dem Sinne, wie es etwa die Monaden bei Leibniz sind.¹¹⁸ Gerade im Vergleich mit den Leibnizschen Monaden zeigt sich indes die Bestimmung dieser einzelnen „dynamischen Quanten“, wie Nietzsche an anderer Stelle¹¹⁹ schreibt, sehr deutlich; denn ganz im Gegensatz zu diesen befinden sie sich, wie wir gesehen haben, in einer Art permanentem *bellum omnia contra omnes*¹²⁰ (Hobbes). Dieser gravierende Unterschied entsteht im wesentlichen dadurch, daß Leibniz, der Idealist war, von der Allgemeinheit des Denkens ausgeht, während Nietzsche gerade das zugrunde legt, was *nicht* verallgemeinerbar ist, nämlich die unmittelbaren Sinneserfahrungen – wodurch eine Art von „nicht-allgemeiner Allgemeinheit“ entsteht, die sich konsequenterweise nur im Kampf aller gegen alle äußern kann. Dies soll nun kurz näher betrachtet werden.

¹¹⁴ KSA 5, 33 (Jenseits von Gut und Böse)

¹¹⁵ Dies wird weiter unten in diesem Kapitel noch genauer erörtert.

¹¹⁶ zit. nach: Müller-Lauter 168. Vgl. auch Zarathustra 187, wo es heißt: „Sprach ihm heimlich wohl meine Weisheit zu, meine lachende wache Tags-Weisheit, welche über alle ‚unendliche [sic] Welten‘ spottet? Denn sie spricht: ‚Wo Kraft ist, wird auch die *Zahl* Meisterin: die hat mehr Kraft.‘“

¹¹⁷ KSA 5, 26 (Jenseits von Gut und Böse)

¹¹⁸ vgl. hierzu und zum folgenden: Leibniz: Monadologie

¹¹⁹ KSA 13, 259

¹²⁰ Dt.: „Krieg aller gegen alle“; s. Hobbes 69.

Wenn etwa der von Nietzsche so geschätzte Heraklit schreibt: „Der Krieg ist der Vater aller Dinge“¹²¹, so ist damit einerseits eine *Allgemeinheit* ausgesprochen (d.h. es gibt etwas, was *allem* zugrunde liegt); andererseits aber besteht diese Allgemeinheit gerade im *Widerstreit*, was einigermaßen paradox ist. Genauso ist es bei Nietzsche. Die Parallele mit Heraklit ergibt sich im Grunde dadurch, daß für Nietzsche, genau wie für diesen, das „Sein“ ein *Werden* ist, das *per se* gar nicht erkennbar und daher auch in keiner Weise *mittelbar* ist. Das schöpferische *Setzen von Wahrheit* ist immer der Akt eines einzelnen „Machtquantums“ (bzw. genauer: *ist* dieses Machtquantum selbst), und es gibt keinen Weg, dieses schöpferische Setzen zu verallgemeinern¹²². Genau diese Art „Perspektivität“ ist aber – paradoxerweise – wiederum das, was allem zugrunde liegt.¹²³ Zugespitzt formuliert, besteht also die „Allgemeinheit“ bei Nietzsche darin, daß es keine Allgemeinheit gibt; oder anders gesagt: Das Allgemeine zeigt sich als die Abwesenheit von Allgemeinheit.¹²⁴

Stellen wir auf dieser Basis die Frage der Reflexivität, nach dem Selbstbezug des Willens zur Macht, so zeigt sich uns jeder jeweilige Wille in erster Linie als ein Sich-Selbst-Steigern-Wollen, das aber nichts anderes als ein Sich-Selbst-Wollen ist. Daß dies dasselbe

¹²¹ Diels 162

¹²² Wie unter diesen Bedingungen des *bellum omnia contra omnes* die Möglichkeit eines „Gesellschaftsbaus“, wie es der Mensch ist, gedacht werden kann, wird im nächsten Kapitel dieser Untersuchung erörtert werden.

¹²³ Hier berühren wir die im besonderen von Wolfgang Müller-Lauter aufgeworfene Frage, ob der Wille zur Macht Eins oder Vieles sei (s. Salaquarda 246-282). Müller-Lauter kommt zu dem Ergebnis: „Nichts wäre verfehelter, der Interpretation Nietzsches unangemessener, als [...] *den Willen zur Macht* [...] als das eine Grundgeschehnis heraustreten zu lassen. Es gibt für Nietzsche zwar Geschehniszusammenhänge, aber es gibt nicht *das* Grundgeschehnis.“ (282) Inwieweit Müller-Lauter mit dieser Einschätzung recht hat, werde ich in Kapitel 7 dieser Untersuchung, das sich mit der „Wahrheit“ von Nietzsches Lehre beschäftigt, zu zeigen versuchen. Hier sei nur soviel angedeutet: Es kommt meines Erachtens ganz darauf an, wie der Ausdruck „es gibt“ im obigen Zitat gemeint ist. Müller-Lauter ist insofern zuzustimmen, als es nach Nietzsche jeden einzelnen Willen zur Macht *konkret* selbstverständlich immer nur in einem konkreten Widerstreit mit anderen Willen zur Macht „gibt“; oder, genauer ausgedrückt, als er dieser jeweilige konkrete Widerstreit *ist*. (Denn wie in diesem Kapitel noch gezeigt werden wird, bedeutet das Sich-Selbst-Wollen, das der jeweilige Wille ist, nichts anderes, als sich *gegen* die jeweils anderen Willen durchzusetzen.) Vom *begrifflichen Denken* aus ist aber gerade dieser *Widerstreit* das, was alle diese einzelnen Willen verbindet; *den Willen zur Macht* „gibt es“ also insofern sehr wohl, und zwar, wie Müller-Lauter an anderer Stelle selbst schreibt, als „essentielle Bestimmung“ (Salaquarda 255). Insofern zeigt sich bei Nietzsche also sehr wohl ein „Grundgeschehnis“, und zwar diese Perspektivität *als* Widerstreit, dieses jeweilige schöpferische Gegen-Setzen von „Wahrheiten“. Auf eine Formel gebracht: Es gibt durchaus ein Grundgeschehnis, aber dieses besteht darin, daß es kein Grundgeschehnis im objektiven Sinne gibt - und genau das stellt ja Nietzsche auch immer wieder heraus, wenn er von *dem Willen zur Macht* spricht. Die Frage, ob dies nicht nur von der Begrifflichkeit des Denkens aus so zu sein scheint, derer sich Nietzsche nolens volens bedienen mußte, weil ihm schlicht nichts anderes zur Verfügung stand, kann hier noch nicht behandelt werden.

¹²⁴ Wer hierin ein Paradox erblickt, hat, wie bereits mehrfach angedeutet wurde, vollkommen recht. Dieses entsteht letztlich dadurch, daß Nietzsche das begriffliche Denken in radikaler Weise gegen sich selbst wendet (vgl. die vorige Anmerkung). Die in dieser Untersuchung noch zu klärende Frage, ob das zulässig ist, entscheidet also auch darüber, ob dieses Paradox einen Einwand gegen Nietzsches Position darstellt oder nicht. (Zur Gesamtproblematik der Gegensätze in Nietzsches Philosophie vgl. auch: Müller-Lauter: Nietzsche.)

ist, wird in dem Moment deutlich, in dem man sich vergegenwärtigt, daß Nietzsches Modell ein *dynamisches* ist. Der einzelne Wille zur Macht ist überhaupt nur als Prozeß da; daher will er, wenn er sich selbst als Prozeß will, immer schon seine eigene Steigerung. Man könnte diesen Selbstbezug auch so ausdrücken, daß er die Interpretation, die er ist, *bejaht*, und zwar jeweils *gegen* andere Interpretationen, die sich ebenfalls selbst wollen, d.h. ihre jeweiligen Perspektiven, die sie *sind*, durchsetzen wollen. Wenn wir nun dieses Geschehen unter der Bestimmung der *Freiheit* betrachten, so gibt es gleichsam nichts, was diese Freiheit zu fassen bekäme. Sich dieses Sich-Selbst-Wollens, das er ist, zu enthalten, ist der jeweils einzelne Wille natürlich nicht frei - denn dann wäre er gar nicht. Er ist aber *auch* nicht frei darin, *wie* er sich selbst will; sein Wollen ist immer auf Steigerung (auf ein „Mehr“) gerichtet, wobei diese Steigerung gewissermaßen immanent ist; d.h. er kann durch diese Steigerung seiner selbst keinerlei „Sinn“ gewinnen, genausowenig wie sein Sich-Verhalten zu sich selbst (also sein Sich-Selbst-Wollen) sinnvoll sein kann. Er kann ja auch nicht „durchsichtig in der Macht gründen, die ihn setzte“; denn diese Macht gibt es gar nicht. Für „Freiheit“ ist in alledem kein Platz.

Es wurde in diesem Kapitel gefragt, ob mit Blick auf den jeweiligen Wesenskern des Menschen bei Kierkegaard bzw. Nietzsche sinnvollerweise von einem Selbstbezug, wie er etwa dem Absoluten im Deutschen Idealismus zugeschrieben wird, gesprochen werden kann. Es hat sich als Ergebnis gezeigt, daß bei beiden der Wesenskern des Menschen ohne diesen Selbstbezug gar nicht zu denken ist, was eine doch einigermaßen erstaunliche Parallele darstellt. Es hat sich aber auch gezeigt, daß die *Weise* dieser Reflexion bei beiden grundverschieden ist – eine Verschiedenheit, die ganz offensichtlich mit dem Problem der *Freiheit* zusammenhängt. Dies soll im nächsten Kapitel dieser Untersuchung genauer beleuchtet werden.

Kapitel 4: Freiheit

„Peer Gynt: Wer bist du?
Die Stimme: Ich selbst. Kannst du gleicherweis reden?“

(Henrik Ibsen: *Peer Gynt*, S. 45)

Kehren wir nochmals zur „Krankheit zum Tode“ zurück¹²⁵. Im letzten Kapitel der vorliegenden Untersuchung wurden die verschiedenen Weisen aufgezeigt, wie das Selbst sich zu sich selbst verhalten kann; es wurde auch thematisiert, daß für Kierkegaard dieses Selbst in seiner *eigentlichen Form* nichts anderes als das „Daß“ des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens des Verhältnisses, das das Selbst „ist“ (wodurch es natürlich bereits wesentlich mehr ist als das Verhältnis); und daß sich dieses Sich-zu-sich-selbst-Verhalten *in Freiheit* vollzieht. Dieses Sich-zu-sich-selbst-Verhalten nun, dieser individuelle Selbstbezug, wie es auch genannt wurde, ist für Kierkegaard ganz offenbar eine Denkgrenze; es kann also *denkend* nicht wiederum in etwas anderem begründet werden.¹²⁶ Insofern aber ist es von der Freiheit, in der es „ist“, nicht zu unterscheiden, fällt also mit dieser Freiheit zusammen. Deshalb kann Kierkegaard auch in der „Krankheit zum Tode“ schreiben: „Das Selbst ist Freiheit. Freiheit aber ist das Dialektische in den Bestimmungen Möglichkeit und Notwendigkeit.“¹²⁷ Das Selbst ist demnach, wie Michael Theunissen anmerkt, „an und in sich die Freiheit, in deren Angeln die Kreisbewegung des Sich-zu-sich-Verhaltens schwingt“.¹²⁸ Mit anderen Worten: Kierkegaard zeigt uns das individuelle Selbst *als* individuelle Freiheit in seiner Bestimmung als Denkgrenze.¹²⁹ Diese Freiheit kann also, ebenso wie das Selbst, das sie ist, nicht wiederum durch das Denken auf etwas anderes zurückgeführt werden, noch kann das Medium, in dem sie mit sich selbst umzugehen hat, das Denken sein. Sie ist sich vielmehr selbst praktische Aufgabe, und das ständig, d.h. jeden einzelnen Augenblick. Wie Kierkegaard dies genau denkt, darauf verweist uns der

¹²⁵ Vgl. zum Folgenden: Michael Theunissen: Das Menschenbild in der „Krankheit zum Tode“, in: Materialien 496-510. Das eigentliche Hauptthema von Theunissens Essay, der Einfluß Kierkegaards auf den Existenzialismus des 20. Jahrhunderts (im besonderen auf Heidegger), ist allerdings nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit, weswegen es hier höchstens berührt werden wird.

¹²⁶ D. h. sie kann zwar, wie wir im vorigen Kapitel dieser Untersuchung gesehen haben, durchaus noch in etwas anderem gründen, aber dieses „andere“ bzw. dieses Gründen ist durch das Denken nicht mehr einholbar.

¹²⁷ Krankheit zum Tode 28

¹²⁸ Materialien 504

¹²⁹ In ganz ähnlicher Weise verhält es sich übrigens mit dem individuellen „Willen“. Das Sich-Verhalten des „Selbst“ zu sich selbst, das das Selbst im eigentlichen Sinne ist, ist gleichzeitig ein Sich-selbst-Wollen (was sich in der „Krankheit zum Tode“ deutlich zeigt, wo die verschiedenen Arten analysiert werden, wie das „Selbst“ sich selbst will). Der individuelle Wille fällt also als Denkgrenze mit individueller Freiheit und Selbst zusammen.

zweite Satz des obigen Zitats. Was aber bedeuten hier „Möglichkeit“ und „Notwendigkeit“ für die je individuelle Freiheit?

Sehen wir uns die praktische Situation der Freiheit, wie sie sich in „Die Krankheit zum Tode“ zeigt, genauer an. Die Freiheit findet sich immer schon *in der Zeit* vor, d.h. sie hat ebenso eine Zukunft vor wie eine Vergangenheit hinter sich. Über das Vergangene hat sie nicht mehr zu verfügen; es erscheint ihr also nicht als Möglichkeit, sondern als *Notwendigkeit*. Dies scheint indes ein offensichtlicher Widerspruch zu dem in den „Philosophischen Brocken“ unter dem sperrigen Titel *„Hat das Vergangene größere Notwendigkeit als das Zukünftige oder Ist das Mögliche damit daß es wirklich geworden ist notwendiger geworden als es gewesen ist?“*¹³⁰ Gesagten zu sein, da diese Fragen dort entschieden verneint werden.¹³¹ Kierkegaard widerspricht sich hier in der Tat selbst, und zwar ganz offenbar in voller Absicht, indem er seine Pseudonyme *Climacus* (der fiktive Verfasser der „Nachschrift“) und *Anti-Climacus* (jener von „Die Krankheit zum Tode“) gegeneinander ausspielt. In der „Krankheit zum Tode“ heißt es: „Es ist nämlich nicht so, wie die Philosophen erklären, daß die Notwendigkeit die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit sei, nein, die Wirklichkeit ist die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit.“¹³² Mit den „Philosophen“ ist niemand anderer als Climacus gemeint, der in der oben erwähnten Passage die hier verneinte Position entwickelt. Indes läßt sich der Widerspruch leicht auflösen. Climacus spricht, der humoristisch-distanzierten Position entsprechend, die Kierkegaard diesem Pseudonym zugedacht hat, von *Denknotwendigkeit*, innerhalb derer es tatsächlich keinerlei Unterschied zwischen Zukünftigem und Vergangenen gibt; Anti-Climacus, der „Christ“ unter Kierkegaards Pseudonymen, meint hingegen die praktische Situation des Individuums, zu der es sich in irgendeiner Weise ethisch zu verhalten hat, was natürlich nur in der jeweiligen Zukunft und nicht in der Vergangenheit möglich ist.

Generell geht es Kierkegaard in der „Krankheit zum Tode“, wie Theunissen richtig bemerkt, wesentlich um „die Beziehung zwischen der Zukunft, die jedes Individuum zu jeder Zeit vor sich hat, und der Vergangenheit, die hinter ihm liegt“.¹³³ Das Individuum bzw. die Freiheit selbst (s. dieses Kapitel oben) findet sich hierbei in einer bestimmten

¹³⁰ Brocken 68-85

¹³¹ s. Brocken 82

¹³² Krankheit zum Tode 35

¹³³ Materialien 500

historischen Situation vor, für die sie sich selbst nicht entschieden hat. Diese „Stelle“, wie Kierkegaard schreibt,¹³⁴ also der Platz im Gesamtgeschehen des Seienden, der ihr zugewiesen ist, ist etwas, woran die Freiheit nichts ändern kann, denn jede praktische Aktion, für die sie sich entscheidet, ist immer schon eine Re-aktion auf ihre je individuelle Weise des Da-Seins in jenem Gesamtgeschehen. Man könnte diese unbedingte Gebundenheit der Freiheit an ihre jeweilige „Stelle“ auch ihre jeweilige *Perspektive* nennen. Wenn sie diese vergißt, so verliert sie sich in reiner Möglichkeit, in „Phantasmagorien“¹³⁵; sie könnte alles und tut nichts, bis sie sich schließlich selbst geradezu „eine Fata Morgana geworden ist“.¹³⁶

Es gibt freilich auch den gegenteiligen Fall: jene Freiheit, die sich den praktischen Gestaltungsmöglichkeiten, die ihr ihre jeweilige Perspektive eröffnet, verschließt und sich so entweder in Fatalismus oder, weniger reflektiert, in Spießbürgerlichkeit selbst verfehlt.¹³⁷ Die Perspektive nämlich, die ja Notwendigkeit ist, schränkt zwar die Freiheit ein und begrenzt sie; gerade *dadurch* aber tut sich ihr andererseits das konkrete Feld ihrer *Möglichkeit* auf.¹³⁸ Die höchste und nachgerade entscheidende¹³⁹ Form der Möglichkeit aber ist, wie im vorigen Kapitel dieser Untersuchung angedeutet wurde, jene, „durchsichtig in der Macht zu gründen“, von welcher das Selbst als Freiheit gesetzt wurde, also sich in positiver Weise zum als Gott angesprochenen Absoluten zu verhalten; denn, wie Kierkegaard in einer unnachahmlichen Formulierung festhält: „...wie nämlich für Gott alles möglich ist, so ist Gott dies, daß alles möglich ist“.¹⁴⁰ Wie dieses „durchsichtige Gründen“ des Einzelnen in Gott möglich ist bzw. wie der *Weg* zu diesem Gründen ist, wird uns im nächsten Kapitel dieser Untersuchung beschäftigen. Hier soll nun der Wille zur Macht als Wesenskern des Menschen bei Nietzsche in Bezug auf die Bestimmung der Freiheit kritisch hinterfragt bzw. die Gründe gezeigt werden, warum sich

¹³⁴ Krankheit zum Tode 34

¹³⁵ ebd. 35

¹³⁶ ebd. Aus der Perspektive der Psychiatrie würde man einen solchen Ichverlust wohl unter „Schizophrenie“ subsumieren, wie überhaupt viele der in der „Krankheit zum Tode“ geschilderten psychischen Phänomene unter diese Diagnose fallen würden.

¹³⁷ s. Krankheit zum Tode 36-40

¹³⁸ Es sei daran erinnert, daß wir es hier bei den Bestimmungen Notwendigkeit-Möglichkeit mit einer Variante der Leib-Seele-Problematik zu tun haben. Ebenso wie Leib und Seele aufeinander angewiesen sind (freilich in problematischer Weise), sind es Notwendigkeit und Möglichkeit.

¹³⁹ Entscheidend natürlich deshalb, weil jenes Selbst, das sich nicht *in der Zeit* in sinnvoller Weise zu sich selbst verhält und sich also *eo ipso* verfehlt, indem es den rechten Bezug zum Absoluten verfehlt, sich selbst absolut und also alles verloren hat (vgl. die Einleitung zur „Krankheit zum Tode“, 11f.). Es gibt in diesem Zusammenhang für Kierkegaard offenbar kein „Fegefeuer“, in dem dieses Mißverhältnis des Selbst zu sich selbst in der Zeit *sub specie aeternitas* doch noch korrigiert werden könnte; solches ließe sich auch mit seinem Denken nur schwer oder gar nicht vereinbaren.

¹⁴⁰ Krankheit zum Tode 39

gerade an diesem Punkt die Positionen der beiden Philosophen so wesentlich unterscheiden.

Bekanntermaßen gehört es zu den Grundparametern des Nietzscheschen Denkens, daß jede Idee von Freiheit kategorisch abgelehnt wird. In „Jenseits von Gut und Böse“ etwa heißt es:

An einer Theorie ist wahrhaftig nicht ihr geringster Reiz, daß sie widerlegbar ist: gerade damit zieht sie feinere Köpfe an. Es scheint, daß die hundertfach widerlegte Theorie vom „freien Willen“ ihre Fortdauer nur noch diesem Reize verdankt -: immer wieder kommt Jemand und fühlt sich stark genug, sie zu widerlegen.¹⁴¹

Aus diesem Zitat erhellt sich, warum Nietzsche selbst nirgendwo in seinem Werk eine (weitere) theoretische „Widerlegung“ der Idee vom freien Willen liefert: weil es ihm offenbar gar nicht notwendig erscheint. Stattdessen gibt er auf den folgenden Seiten eine Interpretation dessen, was dieser „hundertfach widerlegte[n] Theorie“ zugrunde liegt:

„Freiheit des Willens“ – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt, - der als solcher den Triumph über Widerstände mit genießt, aber bei sich urtheilt, sein Wille selbst sei es, der eigentlich die Widerstände überwinde. Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren „Unterwillen“ oder Unter-Seelen – unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen – zu seinem Lustgefühle als Befehlender hinzu. L’effet c’est moi: es begiebt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen Gemeinwesen begiebt, daß die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identificirt.¹⁴²

Worauf Nietzsches Argumentation vordergründig hinausläuft, ist leicht zu sehen: Wir *glauben* nur, daß wir aus freiem Willen handeln; doch der Augenschein täuscht uns, der jeweiligen Handlung liegt etwas wesentlich Anderes zugrunde. Bei weitem schwieriger zu beantworten ist die Frage, was dieses „Andere“ denn sei. Nietzsche spricht von „dienstbaren ‚Unterwillen‘“ und „Unter-Seelen“ in einer Weise, die den Eindruck erweckt, daß sie es eigentlich sind, die den Menschen „handeln“¹⁴³ – und so ist es für ihn auch, vorausgesetzt, man versteht unter diesen „Unterwillen“ die je einzelnen Willen zur Macht

¹⁴¹ KSA 5, 31 (Jenseits von Gut und Böse)

¹⁴² ebd., 33

¹⁴³ Um Mißverständnisse auszuschließen: Das Wort ist hier natürlich nicht englisch, sondern deutsch, aber in einem grammatikalisch eigentlich nicht möglichen Sinne verstanden, nämlich transitiv. Generell fällt bei Nietzsche auf, daß jeder Interpret seiner Hauptgedanken, ebenso wie Nietzsche selbst, sich wieder und wieder in die Lage versetzt sieht, das jeweils Gemeinte gegen die begriffliche Sprache „durchsetzen“ zu müssen. Zu den Gründen hierfür s. Anmerkung 124 dieser Untersuchung.

(s. voriges Kapitel), die im Einzelnen „wirken“ (was natürlich nichts anderes bedeutet, als daß sie diese jeweilige Wirkung *sind*). Der Einzelne ist also allein deshalb schon nicht frei, weil er als Einzelner rückführbar ist auf etwas anderes (die einzelnen Willen zur Macht in ihm, die „er sind“), was ihn leitet, steuert und prägt. Nun wäre damit allerdings Freiheit noch nicht gänzlich ausgeschlossen; denn wo nicht dem Einzelnen als solchen, könnte immerhin den je einzelnen Willen zur Macht Freiheit zukommen. Indes wissen wir, daß es für Nietzsche Freiheit schlicht nicht gibt, auch nicht auf dieser Ebene (s. voriges Kapitel dieser Untersuchung). Warum aber sind die einzelnen Willen zur Macht nicht frei?

Eine naheliegende Antwort wäre es, darauf zu verweisen, daß diesen jeweiligen Willen schlicht das Subjekt fehlt, welches „will“; die „Freiheit“ eines Willens ohne Subjekt aber scheint genauso undenkbar zu sein wie jene eines Subjekts ohne Willen. Das ist richtig; der Blick auf Kierkegaard zeigt uns indes, daß diese Undenkbarkeit allein noch kein ausreichendes Argument darstellt. Auch der „Wille“ bei Kierkegaard, wie bei Nietzsche (wenn auch auf verschiedene Weise, s. voriges Kapitel dieser Untersuchung) als je individueller Selbstbezug gefaßt, hat kein Subjekt mehr hinter sich - aber dies ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß er eine Denkgrenze darstellt, und als solche ist er insofern völlig korrekt bestimmt. Gerade deshalb ist er ja frei, mehr noch: er *ist* Freiheit (ebenso wie das Selbst Freiheit ist, s. oben), weil er durch das Denken nicht einzuholen ist.

Weiter führt uns hingegen jene oben zitierte Bemerkung Kierkegaards, die Freiheit sei „das Dialektische in den Bestimmungen Möglichkeit und Notwendigkeit“,¹⁴⁴ wobei diese Notwendigkeit, wie wir gesehen haben, identisch mit der jeweiligen Perspektive der Freiheit bzw. des Selbst ist. Nun wissen wir aus dem vorigen Kapitel dieser Untersuchung, daß es für Nietzsche *außer* der jeweiligen Perspektive schlicht nichts gibt, daß diese jeweiligen Perspektiven alles sind, was Dasein hat. Der Freiheit fehlt also bei Nietzsche offenbar gleichsam ein Standbein: es ermangelt ihr vollkommen an *Möglichkeit*, ohne die es aber nicht sein kann. Die jeweilige individuelle Perspektive ist für Nietzsche, anders als für Kierkegaard, nicht der notwendige Ausgangspunkt für die Möglichkeit individueller praktischer Gestaltung, sondern sie *ist* bereits diese Gestaltung selbst. Hier liegt der Gedanke Nietzsches zugrunde, der bereits im zweiten Kapitel der vorliegenden Untersuchung aufgewiesen wurde: daß alles Sein Wahrnehmen sei – und

¹⁴⁴ Krankheit zum Tode 28

nichts weiter (s. ebd.). Genau dieser Gedanke ist es, welcher jedwede Freiheit, gleich auf welcher Ebene, von vorneherein vollständig ausschließt.

Es wurde im obigen Zitat Nietzsches vom Menschen als einem „Gesellschaftsbau“ gesprochen. Die Frage drängt sich auf, wie ein solcher „Gesellschaftsbau“ denn möglich ist, wenn jeder der einzelnen Willen zur Macht nichts als seine je individuelle Perspektive ist. Im Beispiel des „Protoplasmas“ (s. voriges Kapitel) wurde bereits angedeutet, daß das „Überwältigen“ eines Willens durch einen anderen (d.h. das Ihm-Aufzwingen der Perspektive, die der andere Wille ist) nicht unbedingt ein vollständiges „Verschlingen“, sondern unter Umständen auch ein Dienstbar-Machen des einen Willens durch den anderen bedeuten kann. Indes läßt sich die „Tatsache“ der organisierten Willen, des „Gesellschaftsbaus Mensch“, auch von einer tieferen Ebene des Nietzscheschen Denkens her erklären. Wir wissen bekanntlich (s. Kapitel 2 dieser Untersuchung), daß es eine wesentliche „Wirkung des Willens zur Macht ist“ (d.h. er ist diese Wirkung), *Einheit* zu schaffen. Er *synthetisiert* also, und zwar *nicht* nur in einem von der Sphäre der „wirklichen Dinge“ verschieden gedachten Bereich der Wahrnehmung (denn jene Sphäre gibt es für Nietzsche gar nicht), sondern er synthetisiert *schlechthin*¹⁴⁵. Der „Gesellschaftsbau Mensch“ ist nichts anderes als eine der so geschaffenen, also in schöpferischen Akten gesetzten Synthesen.

Je nachdem, wie die je einzelnen Willen zur Macht ein „Seiendes“ setzen bzw. je nachdem, wie sie sich zu einem solchen (an sich nicht vorhandenen) Seienden organisieren und so Dinglichkeit setzen, beziehen sie sich auf andere „Gesellschaftsbauten“ von Willen (d.h. sie sind dieser Bezug). Dies erklärt, warum der Gegenstand von Nietzsches Denken trotz der „Auflösung“ des Menschen in einzelne Willen zur Macht dennoch und sogar in betonter Weise dieser Mensch ist. Wenn Nietzsche den Menschen in den Mittelpunkt seines Denkens stellt und, wie Kierkegaard, nach dem Idealbild dieses Menschen fragt, so ist dies - nach seinem eigenen Ansatz - Ausdruck des in ihm bzw. als er organisierten Willens zur Macht, also jener verschiedenen Machtquanten oder Prozesse oder Perspektiven, die in wechselnder Konstellation von 1844 bis 1900 jenen „zusammengesetzten“ oder organisierten Prozess bildeten, der von anderen als „Menschen“ organisierten Prozessen (bzw. auch von ihm selbst) als Ausdruck ihrer (bzw. seiner) jeweiligen Perspektive in einem schöpferischen

¹⁴⁵ Er übernimmt also insofern die „Funktion“ der Idealität des Denkens, welche entmachtet wurde.

Akt als jene objektiv nicht vorhandene „Entität“ gesetzt wurde, die gemeinhin als „Friedrich Nietzsche“ bezeichnet wird. Der so organisierte Machtwille bejaht sich selbst, indem er nach der höchstmöglichen Form seiner Organisation fragt; und diese Bejahung ist wiederum nichts anderes als – er selbst.

Jener „einzelne Mensch“, den Kierkegaard in seiner gesamten Philosophie niemals aus den Augen verliert und der bei der Betrachtung von Nietzsches Denkweg vorübergehend gleichsam verlorengegangen schien, taucht also hier aus den Tiefen der „Machtquanten“ wieder auf; wenn auch nur kurzzeitig, denn er ist bereits im Begriff, sich in den „Übermenschen“ zu verwandeln. Dem soll im nächsten Kapitel dieser Untersuchung nachgegangen werden.

Kapitel 5: „Ethik“: Der Weg zum Christen - der Weg zum Übermenschen

*„Voller Bestürzung brach er ab und befühlte seine Seite unter dem flatternden Hemd.
- Meine zwölfte Rippe ist weg! schrie er. Ich bin der Übermensch!“*

(James Joyce: Ulysses, S.32)

Kierkegaard hat den Weg zum idealen Menschen in einer berühmten Stelle der Nachschrift kurz und bündig so dargelegt: „Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische und die religiöse.“¹⁴⁶ Die ersten beiden dieser „Sphären“ hat Kierkegaard bereits in seinem Frühwerk „Entweder-Oder“, das vorgeblich aus den Aufzeichnungen eines „Ästheten“ und den Briefen eines ethisch argumentierenden Freundes an diesen besteht, erstmals dar- und gegeneinandergestellt. In sich stringent wirkt dabei allerdings nur der zweite Teil, denn, wie der pseudonyme Herausgeber (ein gewisser Victor Eremita) schreibt: „Eine zusammenhängende ästhetische Lebensanschauung läßt sich wohl kaum vortragen.“¹⁴⁷ Eine solche „ästhetische Lebensanschauung“, die uns im ersten Teil von

¹⁴⁶ Nachschrift II 211. Konrad Paul Liessmann (Liessmann 115) merkt hierzu an: „In der Regel werden diese Existenzsphären als Stadien gedeutet, die aufeinanderfolgen und die Perspektive des Strebens des Subjekts sowie seiner Entfaltungsmöglichkeiten darstellen sollen. Der Ausdruck ‚Sphäre‘ läßt allerdings auch die Überlegung zu, daß es sich tatsächlich um unterschiedliche Existenzformen handelt, die nicht notwendig ineinander übergehen müssen...“ Andererseits fällt es in mancher Hinsicht schwer, diese Sphären nicht (zumindest auch) als Lebensstadien zu deuten. So steht es z.B. wohl außer Frage, daß sich jeder Mensch anfangs, d.h. in seiner Kindheit, primär in jener „ästhetischen Sphäre“ befindet, in der in erster Linie die Bedürfnisse der leiblichen Existenz zum Maßstab des Handelns gemacht werden (s. dazu dieses Kapitel unten). Richtig ist jedenfalls, daß für Kierkegaard diese Existenzformen keineswegs mit Notwendigkeit ineinander übergehen müssen, denn andernfalls bliebe jede Freiheit zum Glauben (oder auch zur Sünde) Schimäre.

¹⁴⁷ Entweder-Oder 24

„Entweder-Oder“ in aller Deutlichkeit und Konsequenz begegnet, ist für Kierkegaard jene, in der der einzelne Mensch von seinen leiblich-sinnlichen Bedürfnissen ausgeht¹⁴⁸ (deshalb auch „ästhetisch“¹⁴⁹). Das bedeutet keineswegs, daß er unreflektiert wie ein Tier seinen Instinkten ausgeliefert ist – eine derartige „Lebensanschauung“ (die eigentlich keine ist) wäre einem Menschen, selbst wenn er sie zu erreichen wünschte, völlig unmöglich. Vielmehr verlangt gerade eine „ästhetische Lebensanschauung“ vom Einzelnen ein hohes Maß an Reflexion auf die eigenen leiblichen Bedürfnisse sowie die adäquaten Möglichkeiten zur Befriedigung derselben; das in den ersten Teil von „Entweder-Oder“ eingearbeitete „Tagebuch des Verführers“¹⁵⁰ gibt ein beredtes Zeugnis davon. Indes trägt diese „ästhetische Lebensanschauung“ eine für sie unaufhebbare Problematik in sich: Der „Genuß“, den sie anstrebt, ist, kaum erreicht, auch schon wieder dahin (vgl. etwa das Ende des „Tagebuchs des Verführers“, Entweder-Oder 521), sodaß der „Ästhet“ sich - bei aller Reflexion - gezwungen sieht, gleichsam unablässig von einem Genuß zum nächsten zu hetzen. Die Kehrseite dieser Manie ist die Depression, wie sie sich in den Aufzeichnungen des „Ästheten“ in geradezu exemplarischer Weise findet: „...warum bin ich nicht als kleines Kind gestorben? [...] Niemals bin ich froh gewesen...“¹⁵¹

Auf festerem Boden scheint, zumindest auf den ersten Blick, jener „Ethiker“ zu stehen, dessen Briefe an den Verfasser jener Aufzeichnungen, die den ersten Teil von „Entweder-Oder“ ausmachen, den zweiten Teil des Buches bilden. Er selbst sieht das Ethische keineswegs als Gegenposition zum Ästhetischen, sondern eher als dessen Aufhebung im

¹⁴⁸ Eine exemplarische und literarisch brillante Darstellung einer solchen Lebensanschauung findet sich übrigens auch in Oscar Wildes „Das Bildnis des Dorian Gray“ (s. Literaturliste).

¹⁴⁹ Freilich kommt im Begriff „ästhetisch“ auch eine offensichtliche Nähe zur Anschauung des „Lebens als Kunstwerk“ zum Ausdruck, wie sich vielleicht am deutlichsten in der Auseinandersetzung mit „Mozarts Don Juan“ (gemeint ist die Oper „Don Giovanni“) im ersten Teil von „Entweder-Oder“ zeigt (57-163). Indes wäre der dahinterliegende Kunstbegriff meines Erachtens gründlich zu hinterfragen. Es spricht in diesem ersten Teil ein „Ästhet“, also jemand, der *alles*, was ihm begegnet, ausschließlich als Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse wahrnimmt – so auch „die Kunst“. Über den Charakter der Kunst selbst ist dadurch nicht das geringste ausgesagt. Wer etwa die Gedichte Hölderlins oder die „Duineser Elegien“ Rilkes kennt, dem wird der Gedanke möglicherweise nicht fern liegen, daß die eigentliche Aufgabe der Kunst nicht darin besteht, irgendeine Art „Genuß“ hervorzurufen oder zu ermöglichen, sondern schlicht darin, die Wahrheit zu sagen, d.h. als Bewegung innerhalb des Logos Inhalte in deren je adäquate Form zu bringen. Da die vorliegende Untersuchung keine Abhandlung über Kunsttheorie sein will, kann dies hier nicht näher ausgeführt werden.

¹⁵⁰ Entweder-Oder 351-521. Wie sehr übrigens sich Kierkegaard selbst von jener „ästhetischen Lebensanschauung“ distanziert wissen wollte, zeigt die kuriose Verschlüsselung der Verfasserschaft des „Tagebuchs“: Nicht Kierkegaard, sondern der erwähnte „Victor Eremita“ zeichnet als Herausgeber der Papiere des „Ästheten“, der sich aber selbst wiederum nicht als Verfasser, sondern lediglich als „Herausgeber“ des „Tagebuchs“ deklariert, das von einem gewissen „Johannes“ verfaßt sei (s. Entweder-Oder 18) - sodaß also Kierkegaard nicht weniger als drei fiktive Personen zwischen sich und das „Tagebuch des Verführers“ geschoben hat.

¹⁵¹ ebd. 51

hegelschen Doppelsinn des Wortes: „...es [das Ethische, Anm.] will das Ästhetische nicht vernichten, sondern es verklären.“¹⁵² Wichtig ist hierbei die Bestimmung dieses Ethischen: „Das Ethische ist das Allgemeine...“¹⁵³; aber nicht etwa in dem Sinne, daß diese Allgemeinheit etwas außerhalb des Einzelnen Liegendes wäre, dem er nach Kräften zu genügen hätte; ein solches „äußeres Verhältnis“¹⁵⁴ ist gerade nicht das Gemeinte:

„Das ethische Individuum hat [...] die Pflicht nicht außer sich, sondern in sich [...]. Wenn daher das ethische Individuum seine Aufgabe vollbracht, den guten Kampf gekämpft hat, so ist es dahin gelangt, daß es der einzige Mensch geworden ist, das heißt, daß es keinen Menschen gibt so wie ihn, und zugleich dahin, daß es der allgemeine Mensch geworden ist. Der einzige Mensch zu sein, ist an und für sich nichts sonderbar Großes, denn das hat jeder Mensch mit jedem Naturerzeugnis gemein; es aber so zu sein, daß er darin zugleich das Allgemeine ist, das ist die wahre Lebenskunst.“¹⁵⁵

Wir sehen deutlich, daß es Kierkegaard bereits hier, in einem Frühwerk, wesentlich darum geht, das Dasein des Einzelnen *als* Einzelnen, also jenes „bestimmte Etwas und die Idealität des Denkens zusammen zu setzen“¹⁵⁶ (s. Kapitel 1 dieser Untersuchung). Daß der Einzelne, der sich in Freiheit dafür entscheidet, „der allgemeine Mensch zu werden“, trotz dieser, ja gerade durch diese Entscheidung seine Individualität bewahren kann, bleibt hier, zumindest auf den ersten Blick, freilich noch ein Postulat, in dem sich lediglich der radikale Widerspruch der Idealität des Denkens mit dem konkreten Dasein dieses Einzelnen widerzuspiegeln scheint. Indes besteht die eigentlich „ethische“ Position für Kierkegaard darin, daß das Selbst seine eigene Freiheit (und das heißt eigentlich: sich selbst, s. voriges Kapitel) zum Maßstab nimmt, um diesen Widerspruch in praktischer Weise aufzulösen, indem es das konkret existierende Individuum „idealisiert“ - und genau das ist auch im obigen Zitat gemeint. Dabei aber stößt diese Freiheit auf das ganz fundamentale Hindernis, daß sie sich selbst eigentlich wiederum nur als Problem vorfindet, *in sich* also nichts hat, was es bei diesem praktischen Unterfangen „ergreifen“ könnte, sie also „hinunter in ihre eigene Möglichkeit schaut und dann die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten“¹⁵⁷ - mithin notwendigerweise das tut, was sie nicht tun wollte bzw. tun sollte. Wenn sich nun „die Freiheit wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist“.¹⁵⁸ Gerade diese *Schuld* bzw. genauer: die Erkenntnis dieser Schuld ist aber

¹⁵² ebd. 819

¹⁵³ ebd. 821

¹⁵⁴ ebd. 820

¹⁵⁵ ebd. 822f.

¹⁵⁶ Nachschrift II 2

¹⁵⁷ Begriff Angst 72

¹⁵⁸ ebd.

für Kierkegaard paradoxerweise der Schlüssel zur Lösung der gesamten Problematik „Mensch“. In der „Krankheit zum Tode“ wird, indem sie vom christlichen Standpunkt aus betrachtet wird, dieser Begriff der „Schuld“ noch präzisiert bzw. verschärft (und zwar dadurch, daß sie „vor Gott“¹⁵⁹ ist): sie wird zur „Sünde“, und diese Sünde, so eine grundlegende These der „Krankheit zum Tode“, ist nichts anderes als die Verzweiflung selbst.¹⁶⁰ Daß aber nur durch diese Verzweiflung hindurch, durch das Auf-die-Spitze-Treiben dieser Verzweiflung, letztlich der Weg in den erlösenden Glauben führt, dafür ist die gesamte „Krankheit zum Tode“ ein beredtes Zeugnis. Je radikaler seine Verzweiflung wird, desto intensiver wird das Selbst darauf gestoßen, daß es das Problem, das es sich selbst ist, innerhalb seiner selbst allein nicht lösen kann; desto mehr wird es darauf verwiesen, in freier Entscheidung „durchsichtig in der Macht [zu gründen], die es setzte“, ¹⁶¹ mithin den Sprung in die „religiöse Sphäre“ zu wagen.

Es gibt für Kierkegaard zwei Arten der Religiosität (und damit sind wir wieder bei der „Nachschrift“ angelangt), die er selbst Religiosität A und B nennt,¹⁶² wobei beide für ihn keine Gegensätze sind, sondern B durch A gewissermaßen vorbereitet wird. Diese Religiosität A ist für Kierkegaard „...das Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit, nicht bedingt durch ein Etwas, sondern ist die dialektische Verinnerlichung des Verhältnisses, also nur bedingt durch die Verinnerlichung...“¹⁶³ Daß gerade das „Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit“ für diese Religiosität A (und für Religiosität schlechthin, s. dieses Kapitel unten) so bedeutsam ist, ja, daß es geradezu diese Religiosität A *ist*, wie Kierkegaard hier schreibt, bedarf einer genaueren Betrachtung. Der Mittelpunkt, um den sich die gesamte Betrachtung dreht, ist immer noch „jener Einzelne“ in seiner Existenz, „jener Einzelne“, den Kierkegaard in seinem gesamten Werk niemals aus den Augen verliert. „Ewigkeit“ kann für diesen Einzelnen niemals die Ewigkeit des Absoluten (wie bei Hegel) bedeuten - sie muß für ihn, der ein je individueller Prozeß ist (s. Kapitel 3 dieser Untersuchung), *individuelle* Ewigkeit sein; ansonsten bleibt sie Schimäre. Ohne diese je individuelle Ewigkeit aber stürzt der Einzelne (und zwar nicht erst zum Zeitpunkt seines physischen Todes, sondern die ganze Dauer seiner Existenz hindurch, d.h. jeden einzelnen Augenblick) in jenen Abgrund der Sinnlosigkeit, angesichts dessen jedweder „weltliche“ Trost auf verlorenem Posten steht; ohne diese seine individuelle Ewigkeit ist

¹⁵⁹ s. Krankheit zum Tode 73

¹⁶⁰ vgl. ebd.

¹⁶¹ Krankheit zum Tode 14

¹⁶² s. Nachschrift II 267

¹⁶³ ebd.

dem Einzelnen also „alles nichts“. Nicht umsonst heißt es in der Ausgangsfrage der „Philosophischen Brocken“: „...kann man eine ewige Seligkeit gründen auf ein geschichtliches Wissen?“¹⁶⁴

Der Einzelne also tritt in der Religiosität A in ein „Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit“, und zwar ausschließlich „bedingt durch die Verinnerlichung“. Diese ewige Seligkeit ist in dieser Art Religiosität, wie Kierkegaard schreibt, bestimmt als „Aufgabe für das Denken“¹⁶⁵ – und zwar als unlösbare Aufgabe, wie man anfügen könnte, weswegen das „Pathos“, das Leiden des in dieser Art Religiosität existierenden Individuums an seiner Endlichkeit (in dem wir natürlich jene unaufgelöste „Zweiheit“ des Individuums wiederfinden können, von der in dieser Untersuchung immer wieder die Rede war), innerhalb dieser Religiosität A auf keine Weise aufzuheben ist. Freilich ist das Individuum so „vor Gott bestimmt“¹⁶⁶ (denn es handelt sich ja um Religiosität), es ist sich also der unbedingten, absoluten Bedeutung seines Verhältnisses zu diesem als Gott angesprochenen Absoluten und damit zur „ewigen Seligkeit“ bewußt; es mag etwa mit Dostojewskij sagen, daß „...die Überzeugung von der Unsterblichkeit für das Menschenleben [...] unentbehrlich ist“¹⁶⁷ – dennoch bleibt ihm diese Bestimmung „vor Gott“, dieses „Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit“ immer problematisch. Seine Aufgabe, so weiß es, besteht darin, „sich in der Zeit zum Ewigen zu verhalten“¹⁶⁸ – aber wie soll das in der Praxis geschehen? Die Aufgabe ist als solche völlig paradox, vergleichbar etwa mit jener, sich an zwei Orten gleichzeitig aufzuhalten. Es gibt für Kierkegaard nur eine mögliche Lösung (die selbst wiederum paradox sein muß): das Ewige muß selbst in die Zeit eintreten – und damit sind wir bei Religiosität B angelangt¹⁶⁹.

¹⁶⁴ Brocken I

¹⁶⁵ Nachschrift II 267

¹⁶⁶ ebd. 283

¹⁶⁷ Tagebuch eines Schriftstellers 270

¹⁶⁸ Nachschrift II 282

¹⁶⁹ Es wird bei der Darstellung dieser verschiedenen Arten der Religiosität bei Kierkegaard gerne hervorgehoben, daß diese Religiosität A „in vielen Unsterblichkeitslehren, auch philosophischen oder heidnischen, zum Ausdruck kommen kann“, während B für Kierkegaard „die eigentlich christliche Religiosität“ darstellt (Liessmann 118). Das ist zweifellos richtig; indes sollte man meines Erachtens mit diesen Bestimmungen nicht allzu schnell zur Hand sein, da sie den Denkweg Kierkegaards eher verdunkeln als erhellen. Wenn es Kierkegaard auch letztlich um den christlichen Glauben geht, so versucht er doch eine Bestimmung von Religiosität ausschließlich von der Problematik des Selbst her, indem er tatsächlich existierende Religionen (sei es das Christentum, seien es andere) methodisch von vorneherein völlig ausblendet (vgl. dazu die Einleitung dieser Untersuchung) – deshalb wohl auch die abstrakte Benennung „A“ und „B“.

Religiosität B, die „paradoxe Religiosität“,¹⁷⁰ wie sie Kierkegaard auch nennt, unterscheidet sich von A vor allem dadurch, daß sie

Bedingungen [macht] in der Weise, daß die Bedingungen nicht dialektische Vertiefungen der Verinnerlichung, sondern ein bestimmtes Etwas sind, das die ewige Seligkeit näher bestimmt (während in A die nähere Bestimmung der Verinnerlichung die einzige nähere Bestimmung ist), nicht indem sie deren Aneignung durch das Individuum näher bestimmt, sondern die ewige Seligkeit näher bestimmt, doch nicht als Aufgabe für das Denken, sondern gerade paradox als abstoßend im Hinblick auf neues Pathos.¹⁷¹

Während also in Religiosität A die einzige Leitlinie des Einzelnen für sein praktisches Verhalten in der Verinnerlichung seines problematischen Verhältnisses zur ewigen Seligkeit besteht (was bedeutet, daß er eigentlich *keine* Leitlinie hat, worunter er gerade leidet), ist diesem Einzelnen in der Religiosität B etwas *in der Zeit* („ein bestimmtes Etwas“) gegeben, wozu er sich praktisch verhalten kann, welches Verhalten aber *gleichzeitig* eines zur ewigen Seligkeit ist.

Möglich wird dies durch etwas, was für Kierkegaard ganz spezifisch christlich ist, nämlich den „Gott in der Zeit“.¹⁷² Etwas überspitzt könnte man sagen, daß dieses Phänomen des „Gottes in der Zeit“, des Gottes, der sich in Christus Individuum wird, beinah schon das einzige ist, was Kierkegaard am Christentum wirklich interessiert. So wird z.B. der gesamte *soziale* Aspekt des Christseins, die „Gemeinschaft der Glaubenden“ etc., von ihm völlig ignoriert. Das ist allerdings nichts, wofür er zu kritisieren wäre, sondern eine logische Konsequenz seines „systematischen“ Ansatzes. Die „Erlösung durch den Glauben“¹⁷³ kann für ihn ausschließlich in der *Innerlichkeit des Einzelnen* geschehen und ist im eigentlichen Sinne nicht mitteilbar. Auch Kierkegaard selbst macht sich keineswegs der Inkonsequenz schuldig, sie in irgendeiner Weise begrifflich kommunizieren zu wollen. Im Gegenteil betont er ständig das „Paradoxe“ dieses Gedankens des „Gottes in der Zeit“, weshalb er auch diese Religiosität B schlechthin das „Paradox-Religiöse“¹⁷⁴ nennt (s. Kapitel 3 dieser Untersuchung). *Beweise* für den christlichen Glauben sind somit hinfällig; das einzige, was sich problemlos beweisen läßt, ist die völlige Paradoxie, die Undenkbarkeit dieses Glaubens (s. dazu Kapitel 7 dieser

¹⁷⁰ Nachschrift II 267

¹⁷¹ ebd.

¹⁷² Brocken 107

¹⁷³ vgl. Begriff Angst 181

¹⁷⁴ Nachschrift II 282

Untersuchung), der „gegen alles Denken streitet“¹⁷⁵, wie Kierkegaard selbst ausdrücklich betont.

Es wurde in diesem Kapitel oben gezeigt, daß bei Kierkegaard, wenn er nach dem als Gott angesprochenen Absoluten fragt, stets die Frage nach der Ewigkeit des Einzelnen in ganz wesentlicher Weise mitgestellt ist. Tatsächlich ist es für ihn, wenn man so sagen darf, die ganz wesentliche „Funktion“ dieses als Christus in die Zeit tretenden Absoluten, Ewigen, die Ewigkeit des Einzelnen zu garantieren. So heißt es etwa in der Einleitung zur „Krankheit zum Tode“ im Kontext der Bibelstelle über die Erweckung des Lazarus:

O gilt dies denn nicht ebenso, selbst wenn Christus nicht Lazarus aufgeweckt hätte, daß diese Krankheit, der Tod selbst, nicht zum Tode ist? Indem Christus zum Grabe hintritt und mit lauter Stimme ruft: „Lazarus, komm heraus!“ ([Joh.] 11,43), ist es ja gewiß, daß „diese“ Krankheit nicht zum Tode ist. Aber wenn Christus dies auch nicht gesagt hätte – bloß dies, daß er, der „die Auferstehung und das Leben“ ([Joh.] 11,25) ist, zum Grabe hintritt, bedeutet dies nicht, daß diese Krankheit nicht zum Tode ist: Dies, daß Christus da ist, bedeutet es nicht, daß *diese* Krankheit nicht zum Tode ist? Und was hätte es Lazarus geholfen, von den Toten auferweckt zu werden, wenn es ja doch zum Schluß damit enden müßte, daß er stirbt – was hätte dies Lazarus geholfen, wenn *er* nicht war, er, der die Auferstehung und das Leben ist für jeden, der an ihn glaubt! Nein, nicht weil Lazarus von den Toten auferweckt wurde, nicht deshalb kann man sagen, daß *diese* Krankheit nicht zum Tode ist; sondern weil *er* da ist, deshalb ist diese Krankheit nicht zum Tode.¹⁷⁶

Indem das „Rätsel Mensch“ im christlichen Glauben auf paradoxe Weise gelöst ist, ist also auch die für den Einzelnen schlechthin notwendige Ewigkeit garantiert. Als Problem für das Denken bleibt freilich das Paradox selbst übrig, das ja, wie wir von Kierkegaard wissen, „gegen alles Denken streitet“. Kierkegaard selbst *weiß* also, indem er das Paradox akzentuiert, daß dieses nicht zu denken ist, daß dieses sich mit Denken unter keinen Umständen vereinbaren läßt, und er kann auch auf dieses Wissen wiederum denkend reflektieren. Jenseits aller billigen biographisch-psychologischen Spekulationen liegt die Frage nahe: Wie steht es eigentlich mit dem Bezug des einzelnen Menschen Kierkegaard zu diesem Paradox? Kommt er über dieses Streiten des Denkens mit dem Paradox in positiver Weise hinaus? Oder ganz simpel gefragt: War er, nach seiner eigenen Definition, Christ?

¹⁷⁵ ebd.

¹⁷⁶ Krankheit zum Tode 11

Wenn der pseudonyme Verfasser der „Nachschrift“, Johannes Climacus, von sich selbst sagt: „...ich bin nicht der Religiöse, sondern einzig und allein der Humorist“,¹⁷⁷ so wäre es grundfalsch, diese Aussage Kierkegaard selbst in den Mund zu legen, da dieser seine Pseudonyme ja gerade dazu verwendet, um verschiedene, teils einander widersprechende Positionen einnehmen und ihren Bezug zueinander darstellen zu können. Etwas anders verhält es sich freilich mit jener Passage in der „Krankheit zum Tode“, wo es heißt:

Obwohl in diesem Abschnitt [...] kein Raum oder Ort für eine psychologische Schilderung ist, muß doch hier als im dialektischsten Grenzgebiet zwischen Verzweiflung und Sünde angeführt werden, was man eine Dichterexistenz in Richtung auf das Religiöse nennen könnte. [...] Ein solcher Dichter kann ein sehr tiefes religiöses Bedürfnis haben, und die Vorstellung von Gott ist in seine Verzweiflung mit aufgenommen. Er liebt Gott über alles, Gott ist wie sein einziger Trost in seiner heimlichen Qual, und doch liebt er die Qual, er will sie nicht aufgeben. [...] Wie einer, der unglücklich in der Liebe wurde und dadurch Dichter wurde, begeistert das Glück der Liebe preist: so wird er zum Dichter der Religiosität. [...] wie jenes Dichters Beschreibung der Liebe, so hat dieses Dichters Beschreibung des Religiösen einen Zauber, einen lyrischen Schwung wie die Beschreibung keines Ehemannes und keines Hohehrwürden. Es ist auch nicht unwahr, was er sagt, keineswegs, seine Darstellung ist gerade sein glücklicheres, sein besseres Ich. Er ist im Verhältnis zum Religiösen ein unglücklich Liebender, d.h., er ist nicht im strengen Sinne ein Glaubender; er hat nur das Erste des Glaubens: die Verzweiflung, und in dieser eine brennende Sehnsucht nach dem Religiösen. Seine Kollision ist eigentlich die: Ist er der Berufene, ist der Pfahl im Fleisch der Ausdruck davon, daß er für das Außerordentliche gebraucht werden soll, ist es für Gott ganz in seiner Ordnung mit dem außerordentlichen, das er geworden ist? Oder ist der Pfahl im Fleisch das, worunter er sich demütigen soll, um das allgemein Menschliche zu erreichen? – Doch genug hiervon, ich kann mit dem Nachdruck der Wahrheit sagen: Zu wem rede ich?¹⁷⁸

Die abrupte Art, wie diese Betrachtung abgebrochen wird, verstärkt beim Kierkegaard-kundigen Leser wohl noch den Eindruck, den die ganze Passage hervorruft: daß mit diesem „Dichter“ niemand anderer als der Verfasser selbst gemeint ist (weshalb auch etwa Joakim Garff, wenn auch mit Abstrichen, in bezug auf diese Stelle von einem „Selbstporträt“ spricht¹⁷⁹). Wenn man außerdem noch in Betracht zieht, daß Kierkegaard in seinen „Papirer“ (Aufzeichnungen) über seine eigene Christlichkeit schreibt: „Ich selber setze mich höher als Climacus, aber niedriger als Anti-Climacus [der pseudonyme Verfasser von „Die Krankheit zum Tode, Anm.]“¹⁸⁰, so wird klar, daß der Denker jene „Religiosität B“, also jene Christlichkeit, die er als Ziel jedweder menschlichen Entwicklung sieht, für sich selbst gar nicht beansprucht. Wenn es aber selbst einem

¹⁷⁷ Nachschrift II 210

¹⁷⁸ Krankheit zum Tode 73f.

¹⁷⁹ Garff 616

¹⁸⁰ zit. nach: Krankheit zum Tode 127 (Nachwort)

Menschen mit einem derart „tiefe[n] religiöse[n] Bedürfnis“ wie Kierkegaard letztlich nicht möglich war, „durchsichtig in der Macht [zu gründen], die [ihn] setzte“¹⁸¹ – wie ist dann Christsein, so wie er es versteht, möglich? *Ist* es überhaupt möglich? Diesen Fragen soll im 7. Kapitel dieser Untersuchung nachgegangen werden; hier soll nun das Idealbild des Menschen bei Nietzsche und der Weg zu diesem Ideal untersucht werden.

Nietzsche hat der Ausarbeitung dieses Idealbildes kaum weniger Sorgfalt zukommen lassen als Kierkegaard der des seinen, und auch dessen Wertigkeit innerhalb des Gesamtkontextes seiner Philosophie ist kaum geringer. Es wurde im vorigen Kapitel gezeigt, daß, allen systematischen Unterschieden zum Trotz, dieses Fragen nach einem Idealbild, nach einem „Ziel“¹⁸² des Menschen, bei Nietzsche ebenso wie Kierkegaard im Grunde „systematisch“ fundiert ist. „Ziel“ kann aber hier natürlich auf keinen Fall heißen, daß dieses gleichsam „von außen“ gegeben werden müßte (da es für Nietzsche ein solches „Außen“, das dies bewerkstelligen könnte, nicht gibt) – es muß vom Menschen selbst gesetzt werden. Genau dies tut Nietzsche, wenn er die erste der „Predigten“ Zarathustras wie folgt beginnen läßt:

Ich lehre Euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?
Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?
Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.
Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und vieles in Euch ist noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgendein Affe.
Wer aber der Weiseste unter Euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und von Gespenst. Aber heiße ich euch zu Gespenstern oder Pflanzen werden?
Seht, ich lehre euch den Übermenschen!
Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!¹⁸³

Besondere Beachtung in dieser ersten „Vorstellung“ des Übermenschen als Ziel des Menschen verdient meines Erachtens die Bemerkung, selbst der Weiseste sei nur „ein Zwiespalt [...] von Pflanze und Gespenst“. Es liegt sehr nahe anzunehmen, daß Nietzsche hier auf dasselbe Problem anspielt, das Kierkegaard so sehr beschäftigt: die unaufgelöste

¹⁸¹ Krankheit zum Tode 14; vgl. auch Kapitel 3 dieser Untersuchung.

¹⁸² Es versteht sich nach dem oben Gesagten von selbst, daß dieses Wort im Kontext der Philosophie Nietzsches nur in Anführungszeichen stehen kann.

¹⁸³ Zarathustra 14

Differenz zwischen dem idealen Anspruch des Denkens und seinem konkreten, physischen Dasein. Wenn nun für ihn der „Übermensch“ eine Art Antwort auf dieses Problem darstellt, so muß es dieser, so kann man folgern, in irgendeiner Weise gelöst haben; und zwar, wie man vermuten kann, auf andere als dies dem idealen Mensch bei Kierkegaard, dem „Christen“, gelingt. Aber wie?

Betrachten wir die gesamte obige Passage, so fällt natürlich auf, daß sie - obwohl Nietzsche in der „Götzendämmerung“ unter dem Titel „Anti-Darwin“ dessen Grundgedanken massiv kritisiert¹⁸⁴ - unverkennbar ein gerüttelt Maß an jenem Darwinismus enthält, der zu Nietzsches Zeit, bedingt vor allem durch den epochalen Erfolg von Darwins „Der Ursprung der Arten“ (1859) sowie „Die Abstammung des Menschen“ (1871), seinen Siegeszug bereits angetreten hatte. Indes greift man zu kurz, wenn man davon ausgeht, daß Nietzsche mit dem Schlagwort „Übermensch“ eine Art biologische „Hinaufzüchtung“ des Menschen meint. Die Rede des Zarathustra wird „auf dem Markte“¹⁸⁵ vor einer Volksmenge gehalten und nicht in einem Vortragssaal vor Biologen. Zarathustra richtet sich an diese Menge, um sie, wie er selbst zu Anfang erklärt, „den Übermenschen zu lehren“. Daß es sich dabei nicht um einen Vortrag über ein abstraktes Thema, sondern um einen „ethischen“ Auftrag für jeden Einzelnen aus dieser Menge handelt, sein praktisches Verhalten und damit sich selbst in ganz fundamentaler Weise zu verändern, wird nicht erst am Schluß von Zarathustras Ansprache klar, wo es heißt:

Nicht eure Sünde – eure Genügsamkeit schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel!
Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müßtet?
Seht, ich lehre Euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! -¹⁸⁶

Die Volksmenge jedoch hört Zarathustra nicht zu und zerstreut sich wenig später – was ob der Menge an wenig ersprießlichen Platitüden und Wortspielen, in die er seine Botschaft kleidet, nicht sonderlich verwundert. Wir jedoch wollen vorläufig bleiben, um uns genauer anzusehen, ob und wie jener „Übermensch“ im und vom Einzelnen verwirklicht werden kann.

¹⁸⁴ s. KSA 6 120 (Götzen-Dämmerung)

¹⁸⁵ Zarathustra 13

¹⁸⁶ ebd. 15

Es ist ebenfalls im „Zarathustra“, wo eine genauere Bestimmung jenes „ethischen“ Auftrags an den Einzelnen gegeben wird, und zwar in jener längeren Passage, die den Titel trägt „Von den drei Verwandlungen“.¹⁸⁷ Diese werden gleich zu Anfang der Textstelle aufgezählt: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamel wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kind zuletzt der Löwe.“¹⁸⁸ (Daß dies ausdrücklich Verwandlungen des *Geistes* sind, zeigt übrigens einmal mehr, wie verfehlt jede „biologistische“ Interpretation des Gedankens des Übermenschen wäre.) Diese Verwandlungen sind ganz offenbar keine (oder zumindest nicht vorrangig) historische Phasen, die aufeinanderfolgen, sondern Verhaltensmöglichkeiten des individuellen „Geistes“, also des je einzelne Menschen auf seinem Weg zum Übermenschen.

Die erste „Verwandlung“ hierbei ist jene zum „Kamel“: „Vieles Schwere gibt es dem Geiste, dem starken, tragsamen Geiste, dem Ehrfurcht innewohnt: nach dem Schweren und Schwersten verlangt seine Stärke.“¹⁸⁹ Der Geist darf es sich also nicht zu leicht machen; zuallererst muß er sich selbst überwinden und „tragsam“ sein, auch wenn es ihm schwer fällt. Wie wichtig Nietzsche dieser Aspekt der Selbst-Überwindung ist, sehen wir z.B., wenn es heißt, der Geist müsse in seiner Gestalt als Kamel „in schmutziges Wasser steigen, wenn es das Wasser der Wahrheit ist, und kalte Frösche und heiße Kröten nicht von sich weisen“.¹⁹⁰ Hier aber zeigt sich noch eine andere wichtige Bestimmung dieser „Phase“ der Entwicklung des individuellen Geistes: Sein Auf-sich-Nehmen von „Schwere[m] und Schwerste[m]“ bedeutet ein entschiedenes Fragen nach der „Wahrheit“. Nun weiß freilich der Geist als Kamel noch nicht, was wir bereits seit dem dritten Kapitel dieser Untersuchung wissen: daß es eine objektive „Wahrheit“ bei Nietzsche nicht gibt. Indem er dennoch nach einer solchen sucht, trägt er also gleichsam noch den absoluten Anspruch, welcher der Idealität des Denkens geschuldet ist, und infolgedessen auch gewisse Sinn- und Wertvorstellungen mit sich. Indes ist dies für Nietzsche ganz offenbar eine notwendige Entwicklungsstufe, da es gerade dieser absolute (in der Terminologie Nietzsches: „christliche“) Anspruch ist, der sich später gegen sich selbst wenden und die Befreiung des Geistes erst ermöglichen wird (s. unten).

¹⁸⁷ ebd. 29 –31. Zwar ist in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich vom Übermenschen die Rede, der Kontext ist jedoch eindeutig. Generell hat eigentlich alles, was im ersten Teil des Zarathustra gesagt wird, Bezug zur Vision des Übermenschen, deren ausdrückliche Beschwörung diesen Teil auch wie eine Klammer umschließt (vgl. den zitierten Anfang der ersten „Predigt“ Zarathustras sowie Zarathustra 81).

¹⁸⁸ ebd. 29

¹⁸⁹ ebd.

¹⁹⁰ ebd.

Das Kamel nimmt also diesen absoluten Anspruch auf und ernst und zieht sich mit ihm in die Einsamkeit, „in die Wüste“¹⁹¹ zurück: „Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eigenen Wüste.“¹⁹² Hier allerdings beginnt die Fauna der Parabel Zarathustras ein wenig unübersichtlich zu werden, denn in dieser Wüste taucht nun ein Drache auf, mit dem der Löwe zu ringen hat:

...um Sieg will er mit dem großen Drachen ringen.

Welches ist der große Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heißen mag? „Du-sollst“ heißt der große Drache. Aber der Geist des Löwen sagt „ich will“.¹⁹³

Nachdem aber der „Drache“ besiegt, nachdem also alle bisherigen Wertvorstellungen, alle „alte[n] zerbrochene[n] Tafeln“,¹⁹⁴ wie es an anderer Stelle des „Zarathustra“ heißt, abgeworfen sind, zeigt sich das Grundproblem des „Löwen“: „Neue Werte schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht...“¹⁹⁵ Der „Löwe“ erkennt zwar, daß es kein „du sollst“, keine allgemeingültige Moral, keinen Wert und keine Wahrheit gibt außer derjenigen, die er selbst „will“, also selbst setzt – aber er ist noch nicht imstande, diese Wahrheit aus sich heraus zu setzen. Er steht damit recht eigentlich vor dem Nichts. Der „Löwe“ erinnert somit frappant an jenen einzelnen Menschen der Moderne, der die Fragwürdigkeit, ja Unhaltbarkeit „althergebrachter Werte“ (zu denen für Nietzsche auch und vor allem das Christentum zählt) durchschaut hat und sich weder in den Nebel der Esoterik noch in andere eklektizistische Ersatzreligionen rettet, sondern sich über seine Situation im Klaren ist - was natürlich, wie Nietzsche zurecht betont, einen Akt der Befreiung darstellt. Der Preis dieser Befreiung ist indes hoch. Wie es etwa Carl Gustav Jung formuliert hat: „Es gibt keine Götter mehr, die wir um Hilfe anrufen könnten, und die großen Religionen leiden überall in der Welt an einer zunehmenden Anämie, weil alle hilfreichen Numina sich aus den Wäldern, Bergen, Flüssen und Lebewesen geflüchtet haben...“¹⁹⁶

Nietzsche hat diese Situation des modernen Menschen klar wie kaum ein anderer gesehen und oftmals analysiert, am eindringlichsten vielleicht in jener langen Aufzeichnung vom

¹⁹¹ ebd.

¹⁹² ebd.

¹⁹³ ebd. 30.

¹⁹⁴ ebd. 199

¹⁹⁵ ebd. 30

¹⁹⁶ Traum und Traumdeutung 84

10. Juni 1887, welche den Titel „Der europäische Nihilismus“ trägt.¹⁹⁷ Der Titel ist mit gutem Grund gewählt, denn der umfassende Nihilismus, von dem hier die Rede ist, dürfte tatsächlich ein genuines Phänomen der europäisch-abendländischen Kultur sein. *Warum* dies so ist, erklärt Nietzsche mit dem Wesen der „christliche[n] Moral-Hypothese“,¹⁹⁸ die sich letztlich gegen sich selbst wendet:

...unter den Kräften, die die [christliche, Anm.] Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre *Teleologie*, ihre *interessierte* Betrachtung – und jetzt wirkt die *Einsicht* in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzuthun, gerade als Stimulans. Zum Nihilismus.¹⁹⁹

Zwei Seiten darauf wird die „Verzweiflung“ dieses Nihilismus eindringlich beschrieben:

Die *Dauer*, mit einem „Umsonst“, ohne Ziel und Zweck, ist der *lähmendste* Gedanke, namentlich noch wenn man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen.²⁰⁰

Von welcher „Verzweiflung“ ist hier die Rede? Legt man die Kierkegaardsche Einteilung zugrunde (s. Kapitel 3 dieser Untersuchung), so sehen wir hier den einzelnen Menschen, der, indem er allen trügerischen Trost von sich geworfen hat, die Schwelle von der uneigentlichen zur eigentlichen Verzweiflung überschritten hat und sich jenseits dieser Schwelle selbst als „Zwiespalt von Pflanze und Gespenst“, also in ausgesprochen problematischer Form, vorfindet. Nietzsche schlägt nun, genau wie Kierkegaard, keinen neuen, anderen Trost gegen diese Verzweiflung vor; im Gegenteil soll diese, wiederum wie bei Kierkegaard, noch verschärft und auf die Spitze getrieben werden, wie sich in der Fortsetzung des obigen Zitates zeigt:

Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: „die ewige Wiederkehr“.

Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das Sinnlose) ewig!²⁰¹

¹⁹⁷ KSA 12, 211-217.

¹⁹⁸ ebd., 211

¹⁹⁹ ebd. Die Satzkonstruktion ist gegen Ende des Zitats nicht ganz leicht zu durchschauen. Gemeint ist wohl: Wir verzweifeln daran, die Einsicht in die Verlogenheit von uns abzutun; wir sehen uns also in der verzweifelten Situation, zugeben zu müssen, daß der christlichen Moral und ihren Wertvorstellungen „Verlogenheit“ zugrunde liegt.

²⁰⁰ KSA 12, 213. Die Vervollständigung in eckiger Klammer stammt vom Herausgeber, Mazzino Montinari.

²⁰¹ ebd.

Damit wäre also eigentlich, vom Standpunkt des einzelnen Menschen aus, die schlimmstmögliche Situation gegeben (er würde also in der „schlechtesten aller möglichen Welten“²⁰² leben): Nicht nur, daß er „gefoppt“ wird und ohne Macht ist, sich dagegen zu wehren, nicht nur, daß er das selbst auch wiederum *weiß* – diese Situation währt auch noch *ewig*, ohne Ausweg, „ohne Finale ins Nichts“. Das Urteil über diesen Einzelnen wäre somit bereits vor seiner Geburt gesprochen; anders als in Dantes „Divina Comedia“²⁰³ stünden ihm weder Läuterungsberg noch Paradies, sondern nur die Hölle der ewigen Sinnlosigkeit offen. Genau das ist aber der Punkt, an dem sich für Nietzsche der Übermensch zeigt. Jener Einzelne, der sich bewußt ist, daß es keine objektive „Wahrheit“ gibt; der im tiefsten Sinne begreift, was es bedeutet, daß die einzige „Wahrheit“ diejenige ist, die er in schöpferischer Weise aus sich heraus setzt – der kann auch diese ewige Sinnlosigkeit noch bejahen. Damit aber schlägt die „Wertigkeit“ des gesamten Szenarios in ihr Gegenteil um, und die „Ewige Wiederkehr“ wird zum Ausdruck der höchsten Bejahung des Daseins (dies wird im folgenden Kapitel dieser Untersuchung noch klarer werden). Tatsächlich ist für Nietzsche der Gedanke der „Ewigen Wiederkehr“²⁰⁴ das Fanal des Übermenschen schlechthin, sein Erkennungszeichen und das, worin er sich von der Masse der anderen abhebt. Die oben zitierte Aufzeichnung über den „europäischen Nihilismus“, die u.a. verschiedene Menschentypen innerhalb dieses Gesamtphänomens des Nihilismus analysiert, schließt nicht umsonst mit der Frage: „Wie dächte ein solcher Mensch an die ewige Wiederkunft?“²⁰⁵

In der Symbolik der Zarathustra-Rede „Von den drei Verwandlungen“, von der hier ausgegangen wurde, tritt der Übermensch in einigermaßen überraschender Form auf, nämlich als *Kind*. Indes ist, wenn man das bisher Gesagte berücksichtigt, das Bild durchaus naheliegend. Die Aufgabe des Übermenschen, angesichts der Sinnlosigkeit des Daseins aus sich heraus Wahrheit zu setzen und neue Werte zu schaffen, bedeutet einen völligen Neubeginn. Dieser Neubeginn erfolgt aber nicht etwa mit Blick auf irgendeinen neuen, außer- oder unterhalb des Prozesses liegenden „Sinn“, nachdem die alte Sinngebung unglaublich geworden ist; er trägt seinen eigenen „Sinn“ in sich, gleich dem Spiel eines Kindes:

²⁰² vgl. Leibniz, Theodizee II 289.

²⁰³ dt.: Die göttliche Komödie (s. Literaturliste)

²⁰⁴ Oder auch „Ewigen Wiederkunft“. Bei Nietzsche finden sich beide Formen, wobei alles dafür spricht, daß sie völlig synonym sind.

²⁰⁵ KSA 12, 217

Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-Sagen.

Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-Sagens: *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.²⁰⁶

Diese Rede vom „Spiel“ verweist unmittelbar auf jene wichtige und sehr eindrucksvolle Textstelle aus dem Nachlaß, die Peter Gast und Elisabeth Förster-Nietzsche an den Schluß ihrer insgesamt äußerst fragwürdigen „Kompilation“ mit dem Titel „Der Wille zur Macht“ gestellt haben – und damit mittelbar wiederum auf den Gedanken der „Ewigen Wiederkunft“. Dort nämlich heißt es:

Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, [...] als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich eines und vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr [...]: diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, [...] ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, - wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Räthsel? Ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgendsten, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtllichsten? – *Diese Welt ist Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!²⁰⁷

Ivo Frenzel wundert sich also in seiner Nietzsche-Biographie zu Unrecht darüber, daß der „Zarathustra“ mit der Vision vom Übermenschen beginnt und „eigenartigerweise nicht mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr, obwohl dieser Nietzsche doch schon stark beschäftigt hatte“²⁰⁸. Die Gedanken von Übermensch und Ewiger Wiederkunft sind eng miteinander verwoben; sie entsprechen einander und sind ohne einander gar nicht möglich. Der Übermensch ist derjenige, der den Gedanken der Ewigen Wiederkunft, der dem Menschen doch der „lähmendste“, der „furchtbarste“ ist (s. oben), nicht nur erträgt, sondern (und darin liegt die Pointe) sogar noch „Glück“ in diesen ziellosen „Kreis“ hineinzulegen imstande ist. Das aber ist nach Nietzsche (und hier ist ihm zweifellos zuzustimmen) für den Menschen, diesen „Zwiespalt von Pflanze und Gespenst“ (s. oben), nicht möglich – und *deshalb* bedarf es des Übermenschen, der den Menschen überwindet, indem er „das Sinnlose ewig“ nicht nur erträgt, sondern dieses sinnentleerte, ausweglose Kreisen sogar noch bejaht und *will* – und, indem er dies tut, sich selbst als Einzelnen *in Ewigkeit* bejaht und *will*. Wir werden uns also zur näheren Bestimmung des

²⁰⁶ Zarathustra 30

²⁰⁷ KSA 11, 610f. (Wille zur Macht 696 f.). Auf den Ausdruck „dionysisch“ in diesem Zitat wird in Kapitel 7 dieser Untersuchung noch genauer eingegangen werden.

²⁰⁸ Frenzel 108

Nietzscheschen Übermenschen dieses sinnentleerte Kreisen, das die Ewigkeit des Einzelnen auf eine - für Menschen - *furchtbare* Weise garantiert, genauer anzusehen haben.

Kapitel 6: Die Ewigkeit des Einzelnen: der Augenblick

„Sie glauben jetzt an ein künftiges ewiges Leben?“
„Nein, nicht an ein künftiges ewiges, sondern an das hiesige ewige Leben. Es gibt Augenblicke, man kommt zu diesen Augenblicken, und die Zeit bleibt plötzlich stehen und wird Ewigkeit.“ [...] „Und wo tut man sie hin?“
„Nirgendwohin. Die Zeit ist kein Ding, sondern eine Idee. Sie wird in den Köpfen erlöschen.“
„Alte philosophische Gemeinplätze, immer dieselben seit Anfang der Welt“ murmelte Stawrogin mit einer Art widerwilligen Bedauerns.“

(Fjodor Michailowitsch Dostojewskij: *Böse Geister*, S.311f.)

Im vorigen Kapitel wurde gezeigt, daß das entscheidende Kriterium, daß den einzelnen wahrhaft *gläubigen Christen* bei Kierkegaard bzw. den einzelnen *Übermenschen* bei Nietzsche von der Masse der übrigen unterscheidet, ihr jeweiliges Festhalten an der Idee von der *Ewigkeit des Einzelnen* ist – wenn auch in verschiedener Weise. Diese verschiedenen Weisen, sprich jeweiligen Begriffe der Ewigkeit, und ihr Bezug zueinander sollen nunmehr ausgelotet werden; es soll weiters gefragt werden, *warum* denn beide einen derart starken Akzent auf diese Ewigkeit des Einzelnen legen; und ob das Festhalten an der Idee dieser Ewigkeit bei beiden – nach einer vorläufigen Definition – in ähnlicher Weise fundiert ist.

Es wurde oben gezeigt, daß es für Kierkegaard der entscheidende Aspekt des als Gott angesprochenen Absoluten ist, das in die Zeit tritt, daß es durch diesen Akt des Aufhebens der Differenz zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit auch die Ewigkeit des Einzelnen garantiert (was durchaus im Einklang mit der christlichen Dogmatik, aber eben auch – und darauf kommt es an – mit Kierkegaards eigenen „systematischen“ Voraussetzungen steht). Warum für ihn jenes Auftreten des Absoluten in der Zeit *als bestimmtes Individuum* hierzu schlechthin *notwendig* ist - im Gegensatz zur Position des Deutschen Idealismus -, legt Kierkegaard in der „Nachschrift“ wie folgt dar:

Die Mißlichkeit der Abstraktion [sc. des Deutschen Idealismus, Anm.] zeigt sich eben in bezug auf alle Existenzfragen, wo die Abstraktion die Schwierigkeit dadurch entfernt, daß sie sie ausläßt, und dann sich damit brüstet, alles zu erklären. Sie erklärt die Unsterblichkeit überhaupt, und siehe da, das geht vortrefflich, indem die Unsterblichkeit

mit der Ewigkeit identisch wird, mit der Ewigkeit, die wesentlich das Medium des Gedankens ist. Aber darum, ob ein einzelner existierender Mensch unsterblich ist, worin gerade die Schwierigkeit liegt, kümmert sich die Abstraktion nicht. Sie ist interesselos, aber die Schwierigkeit der Existenz ist das Interesse des Existierenden, und der Existierende ist unendlich interessiert am Existieren. Das abstrakte Denken verhilft mir daher in der Weise zur Unsterblichkeit, daß es mich als einzelnes existierendes Individuum totschießt und mich dann unsterblich macht...²⁰⁹

Zum Verständnis dieser Passage ist es wichtig, Kierkegaards grundlegende Kritik am Deutschen Idealismus mitzudenken (s. Kapitel 1 dieser Untersuchung). Daß nämlich jene Ewigkeit, von der im Deutschen Idealismus die Rede ist, „wesentlich das Medium des Gedankens ist“ - was letztlich nur einen anderen Ausdruck für die Idealität des Denkens darstellt -, würde ein Idealist gar nicht leugnen. Er würde wohl lediglich anfügen, daß es ja gerade diese Idealität des menschlichen Denkens ist, die den Rückschluß auf das Absolute ermöglicht, sodaß also die Tatsache, daß die Ewigkeit „wesentlich das Medium des Gedankens ist“, letztlich in der Ewigkeit des Absoluten begründet ist. Wenn es nun gelänge aufzuweisen, daß und wie das einzelne Individuum von jenem Absoluten hervorgebracht bzw. in diesem gewissermaßen eingeborgen ist (oder „aufgehoben“, wie es im Doppelsinn des Wortes bei Hegel so gerne heißt), so wäre damit das Problem der Unsterblichkeit tatsächlich in gewisser Weise gelöst, indem zwar nicht das einzelne Individuum, wohl aber das, was ihm zugrunde liegt und was es somit auch in seinem Wesen ausmacht, ewig ist²¹⁰. Allein, wie bereits in Kapitel 1 dieser Untersuchung gezeigt wurde: dieser Aufweis gelingt nicht – wodurch sich der Einzelne von neuem und in radikaler Weise auf die Frage nach seiner individuellen Endlichkeit bzw. Unsterblichkeit zurückgeworfen sieht.

In keiner anderen Frage stößt die Idealität des Denkens in so extremer Weise an die Bedingtheit bzw. Endlichkeit ihrer Inhalte. Indem der einzelne, existierende Mensch seine eigene physisch-empirische Existenz als einen solchen endlichen Inhalt seines Denkens erkennt (vgl. hierzu die Descartes-Passage in Kapitel 1 dieser Untersuchung), aber ganz offenbar *nicht* als einen Inhalt unter anderen, sondern als Teil der Synthese, die er selbst ist, steht er der Endlichkeit dieses Inhaltes *als* der Endlichkeit der Synthese selbst gegenüber: Er blickt ins Nichts. Gleichzeitig aber ist er ja „unendlich interessiert am

²⁰⁹ Nachschrift II 2

²¹⁰ vgl. etwa Logik 173, wo es heißt: „Dieses Unendliche als In-Sich-Zurückgekehrtseyn, Beziehung seiner auf sich selbst, ist *Seyn*, aber nicht bestimmungsloses, abstraktes *Seyn*, denn es ist gesetzt als negierend die Negation; es ist somit auch *Daseyn*, denn es enthält die Negation überhaupt, somit die Bestimmtheit. Es ist und ist da, präsent, gegenwärtig.“ Schon einige Seiten vorher (159) stellt Hegel fest: „So ist das Endliche im Unendlichen verschwunden, und was *ist*, ist nur das *Unendliche*.“

Existieren“²¹¹, wie Kierkegaard schreibt – was einerseits ein anderer Ausdruck für das Zusammenprallen von Idealität und Relativität (oder von „Unendlichkeit und Endlichkeit“²¹²) im Menschen, andererseits aber auch eine sehr treffende Beschreibung von dessen verzweifelter Situation ist, denn unendlich interessiert an etwas Endlichem zu sein, heißt ja nichts anderes, als an der Endlichkeit dieses Endlichen radikal zu verzweifeln. Das „Entsetzliche“ dieser Endlichkeit, diesen Horror Vacui, hat Kierkegaard im „Begriff Angst“ sehr eindringlich beschrieben:

Das Tier stirbt eigentlich nicht; wenn aber der Geist als Geist gesetzt ist, dann zeigt sich der Tod als das Entsetzliche.[...] Es liegt eine unergründliche Wehmut darin, daß sich dieser Genius [...] über den Sterbenden neigt, um mit dem Hauch seines letzten Kusses den letzten Lebensfunken auszulöschen, während das Erlebte schon sacht verschwunden und der Tod als jenes Geheimnis zurückgeblieben ist, das, selbst unerklärt, erklärte, das ganze Leben sei ein Spiel gewesen und habe damit geendet, daß alles, das Größte wie das Kleinste, davonging, wie die Kinder die Schule verließen, und zuletzt als der Schulmeister die Seele selbst. Daß aber das Ganze nur ein Kinderspiel gewesen und das Spiel nun vorbei sei, darin liegt auch die Stummheit der Vernichtung.²¹³

Kierkegaard betont hier sehr richtig, daß das Problem in seiner eigentlichen Weise erst durch die Idealität des Denkens entsteht: Das Tier nämlich „stirbt eigentlich nicht“ – was natürlich nicht heißt, daß ihm der physische Tod erspart bleibt; wohl aber die Erkenntnis seiner eigenen Endlichkeit²¹⁴, und *diese* und nicht der physische Akt des unmittelbaren Sterbens, der *als solcher* nur ein physischer Akt unter anderen wäre²¹⁵, ist das Sterben im eigentlichen Sinne, ist das im eigentlichen Sinne „Entsetzliche“. Im letzten Kapitel wurde bereits gezeigt, *was* Kierkegaard nun diesem „Entsetzlichen“ gegenüberstellt: Die Ewigkeit des Einzelnen. Aber was heißt das für ihn konkret? Was bedeutet für ihn diese Ewigkeit des Einzelnen?

²¹¹ Nachschrift II 2. Daß dies natürlich viel mehr ist als der sogenannte „Selbsterhaltungstrieb“ eines Tieres, braucht an dieser Stelle wohl nicht extra ausgeführt zu werden.

²¹² Krankheit zum Tode 13

²¹³ Begriff Angst 109 (Anm.)

²¹⁴ Und zwar deshalb, weil diese Endlichkeit ihm gewissermaßen alles ist, es also keinen Standpunkt hat, von dem aus es diese Endlichkeit als Endlichkeit erkennen könnte. Von der Unendlichkeit hat es nämlich keinerlei Begriff, weil diese nur *als* Begriff überhaupt faßbar ist, wozu das Tier also begriffliche Sprache benötigen würde – wodurch es eben *kein* Tier mehr wäre. Daraus zu schließen, daß Tiere, wie etwa Descartes behauptet, seelenlose Wesen seien (s. Descartes 55, wo er sie mit einem mechanischen Uhrwerk vergleicht), wäre indes völlig unzulässig. Bei Descartes entsteht diese Ansicht ja im Grunde dadurch, daß er das (begriffliche) Denken mit dem individuellen „Ich“ des Denkers gleichsetzt (s. Kapitel 1 dieser Untersuchung), was, wie wir gesehen haben, falsch ist.

²¹⁵ Wenn auch der letzte; aber gerade um die Entsetzlichkeit dieses „der letzte“ zu begreifen, benötige ich ja wiederum die Idealität des Denkens. Für dieses aber ist auch nicht dieser letzte Akt selbst bzw. die konkrete Vorstellung dieses letzten Aktes selbst das Entsetzliche, sondern die Erkenntnis, daß es einen solchen letzten Akt gibt.

Es ist ebenfalls im „Begriff Angst“ (99f.), wo Kierkegaard zu diesem Thema zunächst feststellt, was wir bereits seit dem 3. Kapitel dieser Untersuchung aus der „Krankheit zum Tode“ wissen: daß der Mensch (unter anderem) eine Synthese aus Zeitlichem und Ewigem ist. Nun fällt aber auf, daß sich diese Synthese von jener zugrunde liegenden Synthese von Körper und Seele, die der Geist ist, ganz wesentlich zu unterscheiden scheint; denn:

...wo ist hier das Dritte? Wenn es kein Drittes gibt, dann gibt es eigentlich keine Synthese, denn eine Synthese, die ein Widerspruch ist, kann sich als Synthese nur in einem Dritten vollenden²¹⁶, weil ihre Eigenschaft, ein Widerspruch zu sein, ja gerade aussagt, daß sie nicht ist.²¹⁷

Um dieses Dritte zu bestimmen, untersucht Kierkegaard nun die beiden Teile der Synthese genauer. Er beginnt mit der Zeitlichkeit und der durchaus naheliegenden Definition der Zeit als „unendliche Sukzession“²¹⁸. Überraschender mag es sein, daß für Kierkegaard diese unendliche Sukzession in sich selbst keine Gegenwart hat. Indes ist der Gedanke völlig richtig. Denn in der Zeit *selbst* gibt es tatsächlich keine festzuhaltende Gegenwart (sonst wäre sie nicht wesenhaft Sukzession); diese „tritt erst durch das Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit und durch die Reflexion der Ewigkeit in der Zeit in Erscheinung“²¹⁹. Hier sieht man sehr schön und deutlich, daß die Ewigkeit, von der Kierkegaard hier als Moment der Synthese spricht, selbstverständlich die Ewigkeit des Gedankens, sprich die Idealität des Denkens ist. Dies stellt in keiner Weise einen Widerspruch zu seiner Kritik am Ewigkeitsbegriff des Idealismus dar; denn wodurch sich Kierkegaard von diesem abhebt, ist ja nicht sein Begriff von diesem „idealen“ Teil der Synthese als solchem, sondern sein Beharren darauf, daß dieser Teil nicht gleichzeitig die gesamte Synthese fundieren kann²²⁰. Das Gegenwärtige tritt also „durch das Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit [...] in Erscheinung“ (s. oben). Ist es dadurch schon das fehlende Dritte der Synthese? Nein, denn so bestimmt ist es ja keine Lösung, sondern nur die auf einen Begriff gebrachte Wiederholung des Problems des Widerspruchs zwischen Zeitlichem und Ewigem. Für das *positive* Dritte, in dem sich die Synthese zwischen Zeitlichem und Ewigem vollendet, wählt Kierkegaard deshalb einen anderen Begriff: „Sollen sich aber

²¹⁶ Was übrigens auch ganz genau das bereits wiederholt angesprochene Problem der Differenz zwischen dem Denken und seinen Inhalten darstellt. [Anm. von mir, A.O.]

²¹⁷ Begriff Angst 100

²¹⁸ ebd.

²¹⁹ Begriff Angst 100f.

²²⁰ Wiederum mitzudenken: Kierkegaards grundlegende Kritik am Deutschen Idealismus (s. dieses Kapitel oben sowie Kapitel 1 dieser Untersuchung)

Zeit und Ewigkeit berühren [gemeint: in positiver Weise, Anm.], dann muß das in der Zeit sein, und jetzt sind wir beim Augenblick.“²²¹

Der Augenblick ist für Kierkegaard gewissermaßen das positiv verstandene Gegenwärtige. Er ist „nicht nur eine Bestimmung der Zeit [...], denn die Bestimmung der Zeit ist nur die, vorüberzugehen“²²², sondern auch eine des Ewigen; er ist gewissermaßen das positive Sich-Durchdringen von Zeitlichem und Ewigem, das Zeitliche *im* Ewigen und das Ewige *im* Zeitlichen²²³. Dabei spielt für Kierkegaard durchaus auch die bildliche Bedeutung des Wortes eine Rolle: „Nichts ist so schnell wie der Blick des Auges, und doch ist er kommensurabel für den Gehalt des Ewigen.“²²⁴ Der Augenblick, so verstanden, *ist* also für Kierkegaard die Ewigkeit (vgl. Begriff Angst 104: „Deshalb verstand die Grazitität den Augenblick nicht, denn sie faßte zwar das Atom der Ewigkeit, nicht aber, daß die Ewigkeit der Augenblick war“) – freilich in einem tieferen Sinne, als es die Ewigkeit des Gedankens ist: nämlich als Synthese von Zeitlichkeit und Ewigkeit, als Eingeborgen-Sein des Zeitlichen im Ewigen²²⁵. Deshalb hängt an der richtigen Bestimmung des Augenblicks auch die richtige Bestimmung der Ewigkeit im tieferen Sinne:

„Wenn der Augenblick nicht ist, dann kommt das Ewige im Rückwärtigen als das Vergangene hervor. [...] Wenn aber der Augenblick lediglich als ein *discrimen* [Zwischenraum] gesetzt ist, dann ist das Zukünftige das Ewige. Ist der Augenblick gesetzt, dann *ist* das Ewige [d.h. es ist nicht mehr nur die Ewigkeit des Denkens, Anm.], doch gleichzeitig ist es das Zukünftige, das als das Vergangene wiederkehrt. [...] Der Begriff, um den sich alles im Christentum dreht, der alles neu gemacht hat, ist die

²²¹ Begriff Angst 103

²²² ebd.

²²³ Vgl. hierzu v.a. Begriff Angst 102 f.

²²⁴ Begriff Angst 103

²²⁵ Was Kierkegaard hier entwickelt, wirkt auf den ersten Blick völlig abstrakt und ist tatsächlich nicht ganz einfach zu verstehen. Es mag hierbei aber helfen, zuallererst die Vorstellung von Ewigkeit als unendliche Sukzession der Zeit, die Kierkegaard eben *nicht* meint (s. dazu dieses Kapitel unten), entschieden beiseite zu schieben. Für Kierkegaard ist das Ewige (im tieferen Sinne, also nicht nur als Ewigkeit des Gedankens) nicht eine quantitativ unendlich ausgedehnte zeitliche Sukzession, sondern qualitativ „mehr“ als die Zeitlichkeit, nämlich das, was die Zeitlichkeit – wie auch die Ewigkeit des Gedankens – überhaupt erst fundiert. Nichtsdestoweniger könnte sich hier die Frage stellen, ob denn *jeder* Augenblick in gleicher Weise kommensurabel für den Gehalt des Ewigen ist bzw. wie es um das Verhältnis des Augenblicks des physischen Todes zu dieser Bestimmung der Ewigkeit bestellt ist. Kierkegaard gibt uns dazu im „Begriff Angst“ einen Hinweis: „Im Neuen Testament findet sich eine poetische Umschreibung des Augenblicks. Paulus sagt, daß die Welt vergehen werde εν ατομω και ριπη οφθαλμου [plötzlich in einem Augenblick, Anm.]. Damit drückt er auch aus, daß der Augenblick für die Ewigkeit kommensurabel ist, weil nämlich der Untergangsaugenblick im gleichen Augenblick die Ewigkeit ausdrückt.“ (103f., Anmerkung) Hier scheint es, daß für Kierkegaard der „Untergangsaugenblick“ (für den einzelnen Menschen also der Augenblick des physischen Todes) sehr wohl in besonderer Weise für die Ewigkeit kommensurabel ist. Indes wäre es aber ein offener Widerspruch, wenn diese Ewigkeit erst in diesem besonderen Moment „entstünde“; man kann es also vielleicht so ausdrücken, daß sich in diesem besonderen Moment *zeigt*, daß *jeder* Augenblick in gleicher Weise für die Ewigkeit kommensurabel ist. Der Augenblick des Untergangs ist also ein besonderer – und ist es in anderer Hinsicht auch wieder nicht.

Erfüllung der Zeit, und die Zeit, die erfüllt ist, das ist der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige gleichzeitig das Zukünftige und das Vergangene“²²⁶

Wir haben es also hier mit drei verschiedenen Bestimmungen von Ewigkeit zu tun – die aber für Kierkegaard keineswegs alle gleichwertig sind. Die erste genannte ist seiner Auffassung nach die der griechischen Denker, die den Begriff des Augenblicks im eigentlichen Sinne nicht kannten, weil sie „den Begriff des Geistes im tiefsten Sinne nicht verstanden und daher auch nicht [...] die Zeitlichkeit“²²⁷ – allen voran Plato: denn gerade das „platonische Erinnern“ zeige ja das „Ewige der Griechen [...] als das Vergangene, in das man nur rückwärts hineingelangt“²²⁸. Es handelt sich also, um es auf einen Begriff zu bringen, um die Ewigkeit des Erinnerns – die natürlich abstrakt bleibt. In der zweiten Bestimmung ist der Begriff des Augenblicks zwar vorhanden, aber nicht in vollständiger Weise, denn er wird lediglich verstanden als eine Art Zwischenraum *in* der Zeit – was zur Folge hat, daß das Ewige in diesem Falle, wenn man es setzt, für den Einzelnen zwar gewissermaßen konkret, aber nichts als das Zukünftige ist, das heißt das zeitlich Zukünftige, und das heißt wiederum: die unendliche Sukzession. Es handelt sich also bei dieser zweiten Bestimmung der Ewigkeit um die Ewigkeit *als* Unendlichkeit (die übrigens, zu Kierkegaards Zeit wohl ebenso wie heute, sehr oft fälschlicherweise für den christlichen Begriff der Ewigkeit gehalten wird). Eine solche Ewigkeit als Un-endlichkeit würde zwar die Sterblichkeit des Individuums gewissermaßen abschaffen, würde aber das zugrundeliegende Problem, nämlich die unmittelbare Differenz von Zeitlichem und Ewigem im Menschen, nicht lösen und wäre somit eigentlich „ein unendlich inhaltsloses Gegenwärtiges“²²⁹, ja, eine „Parodie auf das Ewige“²³⁰.

Die richtige Bestimmung der Ewigkeit hingegen ist für Kierkegaard die dritte. Ist der Augenblick in eigentlicher und vollständiger Weise bestimmt, so zeigt sich dieser

²²⁶ Begriff Angst 106. Jaspers (362) bezieht sich genau auf diese Passage, wenn er bei Nietzsche, für den die Begriffe „Ewigkeit“ und „Augenblick“ ebenfalls kommensurabel sind, ein Verständnis von „Ewigkeit“ konstatiert, das dem Kierkegaards sehr ähnlich ist. Wörtlich schreibt er: „Nehmen wir Kierkegaard als Gewährsmann und seine an Nietzsche so nahe herankommende Formel, hat dann Nietzsche mit dem ganz unchristlichen Gedanken der Wiederkehr nicht einen bis zur Unkenntlichkeit verwandelten Rest *christlicher* Substanz in der ‚ewigen‘ Wiederkehr bewahrt?“ So verlockend es für den Verfasser dieser Untersuchung wäre, sich für den Aufweis einer grundlegenden Parallele zwischen dem Ewigkeitsbegriff Kierkegaards und dem Nietzsches auf eine Autorität wie Jaspers zu berufen, so sehr scheint mir andererseits dessen Argumentation für diese Parallelisierung auf tönernen Füßen, nämlich auf der zwar nominellen, aber nicht inhaltlichen Gleichheit von Begriffen, zu stehen – was freilich nicht heißen muß, daß es diese Parallele nicht dennoch gibt (s. dazu dieses Kapitel unten).

²²⁷ Begriff Angst 103 (Anm.)

²²⁸ Begriff Angst 105 f. Zu diesem „platonischen Erinnern“ vgl. Platos Dialog „Phaidon“.

²²⁹ Begriff Angst 101

²³⁰ ebd.

Augenblick als das Ewige (bzw. das Ewige als Augenblick), und das bedeutet die „Erfüllung der Zeit“²³¹. „Erfüllt“ ist die Zeit dann, wenn in ihr das Problem des unmittelbaren Zusammenpralls zwischen Zeitlichem und Ewigem im Menschen in positiver Weise gelöst ist, und dies geschieht für Kierkegaard eben im, in wahrhafter Weise verstandenen, „Augenblick“. Nun scheint hier allerdings irgendwo eine Bestimmung zu fehlen; denn es ist noch nicht wirklich klar, wodurch sich dieser „Augenblick“ eigentlich vom „Gegenwärtigen“ (das, wie wir gesehen haben, ja nichts als die auf einen Begriff gebrachte Problematik ist) unterscheidet. Was ist der eigentliche Grund der Unterscheidung zwischen „Augenblick“ und „Gegenwärtigem“, also zwischen der Lösung des Problems der Differenz von Zeitlichem und Ewigem im Menschen - und dem Problem selbst?

Diese Differenz tritt ja, wie wir gesehen haben, immer nur *im* einzelnen Menschen auf, dem sie als Problem aufgegeben ist, und zwar dadurch, daß er sich selbst in seiner Existenz gewissermaßen *als* unmittelbare Differenz von Seele und Körper, von der die Differenz von Ewigkeit und Zeitlichkeit nur ein „Spezialfall“ ist, vorfindet (vgl. hierzu und zum Folgenden Kapitel 3 dieser Untersuchung). *Indem* ihm dieses Problem aufgegeben ist und indem er auch *weiß*, daß es ihm aufgegeben ist (und wiederum auch um dies Wissen weiß usw. ad inf. – vgl. Kapitel 1 dieser Untersuchung), ist er freilich bereits *mehr* als nur diese unmittelbare Differenz – ohne daß aber damit das Problem gelöst wäre. Der Mensch befindet sich also durch die Idealität seines Denkens (die ihn ja erst zum Menschen macht) in einem permanenten Zustand der Verzweiflung – oder, wie Kierkegaard in der „Nachschrift“ schreibt: der „absoluten Disjunktion“²³² in einer Welt, „wo alles im Werden ist“²³³. Aber das Zitat geht weiter: „...wo alles im Werden ist, wo nur so viel von der Ewigkeit zur Stelle ist, daß sie *in leidenschaftlicher Entscheidung* [Hervorhebung von mir, A.O.] gegenhalten kann...“ Und genau diese *leidenschaftliche Entscheidung* ist es, die den Unterschied macht. Es ist die, wie Kierkegaard an anderer Stelle der Nachschrift schreibt, „Leidenschaft der Innerlichkeit“²³⁴ - die, wie wir in Kapitel 3 dieser Untersuchung gesehen haben, das positiv verstandene „Selbst“ ausmacht -, welche sich *entscheidet*, im Angesicht dieser Disjunktion „gegenzuhalten“, und es ist

²³¹ Vgl. hierzu Gal. 4,4 („Da die Zeit erfüllet ist“). In dieser Bibelstelle geht es um die Bedeutung der Geburt Christi, was uns wieder darauf verweist, daß Kierkegaard die Ewigkeit des Individuums und das Eintreten des als Gott angesprochenen Absoluten in die Zeit stets zusammen denkt.

²³² Nachschrift II 8

²³³ ebd.

²³⁴ ebd. 325

dieselbe Leidenschaft, die sich für die Bestimmung des Augenblicks nicht als nur Gegenwärtiges, sondern als Ewigkeit und als „Erfüllung der Zeit“ entscheidet. In eigentlicher Weise ist diese Leidenschaft, wie wir gesehen haben, für Kierkegaard nichts anderes als der religiöse Glaube im christlichen Sinne. Bevor wir uns dies im nächsten Kapitel genauer ansehen und damit einen erneuten und vertieften Blick auf Kierkegaards Bestimmung des Wesenskerns des Menschen als „Selbst“ werfen, wollen wir uns nun dem Ewigkeitsbegriff Nietzsches zuwenden.

Es ist erstaunlich und ungewöhnlich für einen atheistischen Denker (um auch diese wenig fruchtbare Punzierung einmal zu gebrauchen), welch überaus großen Stellenwert das Problem der „Ewigkeit“ für Nietzsche hat. Dies trifft jedoch nicht für alle Phasen seines Denkens gleichermaßen zu. Der Gedanke von der „Ewigen Wiederkunft des Gleichen“, der seine Konzeption von Ewigkeit in wesentlicher Weise prägt, trat nach Nietzsches eigenem Zeugnis ebenso plötzlich wie unerwartet auf, in jener berühmten Inspiration am Surlej-Felsen bei Sils-Maria im Engadin²³⁵, die er in seiner Autobiographie „Ecce Homo“ so wiedergibt:

Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglichlicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, - ich habe nie eine Wahl gehabt.²³⁶

Bei aller Berücksichtigung der generellen Überspanntheit, die „Ecce Homo“ durchzieht, zeigt diese Stelle doch sehr deutlich, daß der erste Eindruck jenes Gedankens bei Nietzsche ein überwältigender gewesen sein muß. Die eigentliche *Frucht* des Gedankens, der sich in Nietzsches Aufzeichnungen zuallererst mit dem Wortlaut „Der neue Schwerpunkt: die ewige Wiederkunft des Gleichen. Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen's, Irren's, unserer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende“²³⁷ niederschlägt, war nach Nietzsches eigenem Zeugnis jedoch nicht etwa eine theoretische Abhandlung über diese „ewige Wiederkunft“ - diese erfolgte, zumindest in den veröffentlichten Werken, nie -, sondern das romanartige, vielumstrittene Buch „Also sprach Zarathustra“. Bekanntermaßen betrachtete Nietzsche diesen „Zarathustra“ ganz

²³⁵ vgl. Safranski 226f.

²³⁶ KSA 6, 339 (Ecce Homo)

²³⁷ KSA 9, 494

entschieden als sein Hauptwerk²³⁸ („Innerhalb meiner Schriften steht für sich mein *Zarathustra*“²³⁹) und den „*Ewige-Wiederkunfts-Gedanke[n]*“ wiederum als dessen „Grundconception“²⁴⁰. Seinen berühmten ersten Auftritt hat der Gedanke im Kapitel „Von Gesicht und Rätsel“, wo Zarathustra mit seinem eigenem „Geist der Schwere“, der die Gestalt eines Zwerges hat, streitet:

„Siehe diesen Torweg! Zwerg!“ sprach ich weiter: „der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende.

Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andere Ewigkeit.

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf – und hier, an diesem Torwege, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Torweges steht oben geschrieben: ‚Augenblick‘.

Aber wer einen von ihnen weiter ginge – und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, daß diese Wege sich ewig widersprechen? [...]

Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange Gasse *rückwärts*: hinter uns liegt eine Ewigkeit.

Muß nicht, was laufen *kann* von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein?

Muß nicht, was geschehn *kann* von allen Dingen, schon einmal geschehn, getan, vorübergelaufen sein?

Und wenn alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muß auch dieser Torweg nicht schon – dagewesen sein?

Und sind nicht solchermassen fest alle Dinge verknotet, daß dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? *Also* – sich selber noch?

Denn, was laufen *kann* von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse *hinaus* – *muß* es noch einmal laufen! –

Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Torwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd – müssen wir nicht alle schon dagewesen sein?

- und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse – müssen wir nicht ewig wiederkommen? –“²⁴¹

Es fällt hier auf, daß ganz offenbar auch für Nietzsche, wie für Kierkegaard, „Augenblick“ und „Ewigkeit“ in gewisser Weise kommensurabel sind. Indes liegt darin meines Erachtens auch eine Falle. Nietzsche erklärt nirgends, was er unter „Augenblick“ eigentlich versteht. Das Bild des *Torweges* legt jedoch nahe, daß es sich – nach Kierkegaards Einteilung der Begriffe von Ewigkeit (s. das Kierkegaard-Zitat oben) – um

²³⁸ Was übrigens meines Erachtens nicht in inhaltlicher (da fast alle wichtigen Gedanken in anderen Werken Nietzsches genauer ausgedrückt sind) und schon gar nicht in formaler Hinsicht zu halten ist. Von letzterem kann sich jeder, der den „Zarathustra“ mit seinem zum Teil kaum erträglichen, permanent ans Lächerliche grenzenden Pathos liest, selbst ein Bild machen; Thomas Mann (Zarathustra 340, Nachwort) urteilt jedenfalls noch sehr vorsichtig, wenn er Nietzsches „Zarathustra“ als „bei weitem nicht sein bestes Buch“ bezeichnet. Indes geht es für unseren Zusammenhang ausschließlich darum, wie Nietzsche *selbst* sein Werk einordnete, so wenig nachvollziehbar diese Einordnung auch sein mag.

²³⁹ KSA 6, 259 (Ecce Homo); Hervorhebung von Nietzsche.

²⁴⁰ Ebd., 335; Hervorhebung von Nietzsche.

²⁴¹ Zarathustra 158f.

die von diesem zweitgenannte, seines Erachtens falsche Bestimmung handelt: jene des Augenblicks als „discrimen“ in der Zeit - zu der dann, wiederum nach Kierkegaards Einteilung, nicht der Begriff der Ewigkeit als „Erfüllung der Zeit“, sondern jener der Ewigkeit als *Unendlichkeit*, als „Parodie auf das Ewige“²⁴², kommensurabel wäre. Karl Jaspers hingegen findet in Nietzsches Begriff der Ewigkeit sehr wohl „einen bis zur Unkenntlichkeit verwandelten Rest *christlicher* Substanz“, mithin von Kierkegaards drittgenannter, „wahrer“ Bestimmung von Ewigkeit; und zwar vor allem deshalb, weil Nietzsche eben nicht von „Unendlichkeit“, sondern dezidiert von „Ewigkeit“ spricht.²⁴³ Diese Argumentation erscheint mir jedoch dürftig. Würde es sich um einen akribischen Denker wie etwa Kant handeln, so könnte man durchaus davon ausgehen, daß er jeden seiner Begriffe gleichsam genauestens auf Bedeutungszusammenhänge abgeklopft hat, bevor er ihn verwendet; indes herrscht wohl Einigkeit darüber, daß die Begriffsunschärfe bei Nietzsche generell wesentlich höher ist²⁴⁴ (was freilich keinerlei Urteil über den Wert seines Denkens implizieren soll). Wenn man schon auf dieser Ebene argumentiert, so müßte man auch erklären, warum Nietzsche denn stets von einer „Ewigen Wiederkunft des *Gleichen*“ spricht: denn das Gleiche bedeutet eben *nicht* das Selbe, was, wenn man den Begriff tatsächlich ernst nimmt, heißen würde, daß in Wahrheit gar nichts *als es selbst* wiederkehrt - wodurch der Gedanke Nietzsches gründlich ad absurdum geführt wäre. Daß Jaspers selbst sich mit seiner Parallelisierung alles andere als sicher ist, zeigt meines Erachtens auch seine Formulierung „einen bis zur Unkenntlichkeit verwandelten Rest“ (s. oben); denn ein Rest von etwas, der als solcher nicht mehr zu erkennen ist, ist im eigentlichen Sinne kein Rest mehr, sondern etwas anderes, eigenes²⁴⁵. Kurzum: Wie eine Schwalbe keinen Sommer, so macht eine „ewige Wiederkunft“ eines jeden Augenblicks (den Begriff jetzt im landläufigen Sinne verwendet) noch lange keine „Erfüllung der Zeit“. Wenn hierzu eingewendet würde, daß nach Nietzsches eigenem Urteil jedem einzelnen Augenblick durch diese unendliche Wiederholung ja „unendliche Wichtigkeit“ (s. oben) zuteil würde, so sollte man nicht übersehen, daß „Wichtigkeit“ hier gewissermaßen rein quantitativ bestimmt ist²⁴⁶. Ganz unrecht hat Jaspers mit seiner

²⁴² Begriff Angst 101

²⁴³ vgl. Jaspers 362 sowie Anm. 72 dieser Untersuchung.

²⁴⁴ Was übrigens, ganz nebenbei bemerkt, eine weitere Parallele zwischen Kierkegaard und Nietzsche darstellt: Beide waren alles andere als akribische Arbeiter im engeren Sinne. Die Flüchtigkeitsfehler bei Kierkegaard etwa sind Legion.

²⁴⁵ Abgesehen davon ist der Begriff der Ewigkeit als Unendlichkeit im obigen Zitat meines Erachtens mehr als eindeutig: „Die lange Gasse zurück – die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andere Ewigkeit.“

²⁴⁶ In dem Hollywoodfilm „Und täglich grüßt das Murmeltier“ ist der Protagonist dazu verdammt, in einer Art „Zeitschleife“ ein und denselben Tag wieder und wieder zu durchleben. Die einzelnen Begebnisse dieses Tages

Parallelisierung des Ewigkeitsbegriffs bei Nietzsche mit jenem bei Kierkegaard freilich auch nicht, insofern, als beide, wenn auch auf völlig verschiedene Weise, das Gewicht auf die Ewigkeit des Augenblicks, die Ewigkeit des Einzelnen *im ewigen Augenblick* legen. Der Fehler Jaspers' besteht meines Erachtens darin, daß er diese Gemeinsamkeit in Zusammenhang mit dem christlichen Denken bringt, etwas, das beim Blick auf Kierkegaard und Nietzsche immer wieder verlockend (vgl. die Einleitung dieser Untersuchung), aber in diesem Falle schlicht falsch ist; zugrunde liegt dieser Parallele nämlich ganz eindeutig die Gegnerschaft der beiden zum Idealismus und dessen Ewigkeitsbegriff, der letztlich nichts als die Ewigkeit „des Gedankens“ (s. oben), also gerade *nicht* die Ewigkeit des Einzelnen meint.

Die Ewigkeit der „Ewigen Wiederkunft“ ist also, nach Kierkegaards Einteilung, ganz offensichtlich die von ihm zweitgenannte, die *Ewigkeit als Unendlichkeit*, mithin die „Parodie auf das Ewige“ (s. oben). Das Problem der unmittelbaren Differenz von Zeitlichkeit und Ewigkeit, die im Menschen, zumindest nach der Ansicht Kierkegaards, einander gleichsam gegenüberstehen, wird in dieser Art Ewigkeit niemals gelöst, sondern in unendlicher Wiederholung stets aufs neue gestellt, ohne daß es ein Entrinnen gäbe. Das ist wohlgerne *kein* Argument gegen Nietzsche. Im Gegenteil erkennen wir hier wiederum die Folgerichtigkeit, mit der Nietzsche vom Gedanken der Ewigen Wiederkunft als dem *lähmendsten* und *furchtbarsten*²⁴⁷ (s. voriges Kapitel dieser Untersuchung) und von der Schwierigkeit spricht, sich ihn einzuverleiben; eine Schwierigkeit, die so groß ist, daß ihre Überwindung den Übermenschen vom Menschen trennt (s. ebd.). Im Grunde entsteht dieses Lähmende, dieser Schrecken durch nichts anderes als durch die Idealität des Denkens selbst, die dessen Inhalte begründungsbedürftig macht – die also *Sinn* hinter diesen Inhalten sucht²⁴⁸. Damit aber haben wir geradezu eine Definition des Nietzscheschen Übermenschen: Der Übermensch ist derjenige, *der mit dem idealen Anspruch seines Denkens fertig wird. Wie er das kann, ob er das wirklich kann* – das soll uns im nächsten Kapitel dieser Untersuchung beschäftigen. Hier soll nun zunächst die konkrete Begründung untersucht werden, die Nietzsche seiner Lehre gibt (denn bis jetzt

erhalten jedoch dadurch keineswegs „unendliche Wichtigkeit“, sondern zeigen sich im Gegenteil gerade durch diese gleichsam mechanische Wiederholung in ihrer ganzen Öde, Unwichtigkeit und Banalität.

²⁴⁷ Dies hat etwa Rüdiger Safranski nicht verstanden, wenn er in bezug auf die Lehre der ewigen Wiederkunft fragt (236): „...wie sollte diese rechenhafte Lehre so ins Erleben durchschlagen können? [...] Der Schrecken aber [...] kann nur im Erleben liegen.“ Er vergißt hierbei, daß die *Erkenntnis* bzw. das *Annehmen* der Lehre (und um dies geht es ja) nichts anderes als ein Erleben *ist*.

²⁴⁸ Und ganz genau darum geht es auch bei Kierkegaards Begriff der Ewigkeit. Die „Erfüllung der Zeit“ bedeutet nämlich nicht, daß die Zeit gewissermaßen vollgepfropft wäre mit irgendwelchen Inhalten, Geschehnissen usf., sondern schlicht, daß sie erfüllt ist mit – Sinn.

wurde ja nur nach dem zugrundeliegenden Begriff der Ewigkeit gefragt). Wesentlich genauer ausgeführt als im obigen Zitat (und des Zarathustra-Pathos' entkleidet) findet sich diese Begründung im Nachlaß, etwa wenn es heißt:

Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden *darf* – und jede andre Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich *unbrauchbar* –, so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein. Und da zwischen jeder Combination und ihrer nächsten Wiederkehr alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müssen und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel *in infinitum* spielt.²⁴⁹

An dieser und ähnlichen Bestimmungen der Ewigen Wiederkunft, ihren Grundlagen, ihren Wahrheitsbedingungen etc. hat sich nun eine ganze Heerschar von Interpreten abgearbeitet.²⁵⁰ Eine auch nur übersichtsartige Darstellung dieser Überlegungen, deren Wege zum Teil tief hinein in die Problemstellungen der ersten drei Kantischen Antinomien der Vernunft²⁵¹ führen, würde den Rahmen dieser Untersuchung bei weitem sprengen. Hier sei nur soviel gesagt, daß es bis dato unter den Nietzsche-Interpreten strittig bleibt, ob die Ewige Wiederkunft des Gleichen als Hypothese zu halten ist, vor allem deshalb, weil nicht ausreichend geklärt ist (und vermutlich niemals geklärt werden kann – vgl. die genannten Kantischen Antinomien), ob die von Nietzsche – etwa im obigen Zitat – ausgesprochenen sowie auch die unausgesprochenen Prämissen dieser Hypothese zutreffen. Indes scheint ein guter Teil der Interpreten – wie etwa Becker – den entscheidenden Punkt zu verfehlen: nämlich daß es bei Nietzsche kein interesseloses

²⁴⁹ zit. nach: Müller-Lauter 168f.

²⁵⁰ vgl. etwa Becker 41-66 sowie die Antwort von Wolfgang Müller-Lauter in: Müller-Lauter 164-180; oder auch Heideggers Aufsatz „Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht“ in: Salaquarda 106-123. Heideggers Interpretation hebt sich von den anderen insofern ab, als er dem Gedanken von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen einen noch fundamentalen Rang in Nietzsches Denken einzuräumen scheint als jenem vom Willen zur Macht, was jedoch meines Erachtens mit Blick auf den Nachlaß nicht zu halten ist. Für Nietzsche *selbst* jedenfalls dürfte es nicht so gewesen sein.

²⁵¹ s. Kritik der reinen Vernunft II 412 – 433. Gerade im Kontext dieser Antinomien sei darauf hingewiesen, daß man, wenn man die Ewige Wiederkunft des Gleichen als kosmologische Theorie als unhaltbar zurückweist, im selben Atemzug auch alle anderen kosmologischen Theorien zurückweisen müßte, da sie allesamt auf völlig Undenkbarem basieren. So strotzt etwa der Schöpfungsmythos der späten Neuzeit, die Theorie vom „Urknall“, vor offensichtlichen Paradoxien, wie etwa jener, daß mit diesem „Urknall“ die als physikalische Größe aufgefaßte „Zeit begann“ (ein Widerspruch); oder daß „vorher“ (der nächste Widerspruch) die „Materie“ des Universums konzentriert auf einem „mathematischen Punkt ohne Dimensionen“ (der dritte Widerspruch) gewesen wäre usw. usf. Der Schluß, den Naturwissenschaftler aus alledem ziehen, leuchtet jedenfalls ein: „Warum es dazu [sc. zum „Urknall“, Anm.] kam, ist für uns das größte Geheimnis“ (alle Zitate aus: Sagan 258). Wenn Naturwissenschaftler vom „Geheimnis“ reden, bedeutet dies in der Regel, daß sie am Ende ihrer Weisheit sind.

Erkennen gibt (s. Kapitel 3 dieser Untersuchung). Der Anspruch, eine „objektive“ Erkenntnis über die „wirkliche Welt“ – nämlich daß sie sich ewig wiederholt -, zu gewinnen, käme auf dieser Basis einem eklatanten Widerspruch gleich. Man könnte diesen Widerspruch nun schlicht konstatieren und ihn Nietzsche zuschreiben (wie dies etwa Rüdiger Safranski tut, s. unten) – oder aber die Frage stellen, ob es nicht fruchtbarer wäre zu ergründen, *welches* Interesse hier zugrunde liegt. Anders gefragt: Was wird hier eigentlich gewollt? *Warum eigentlich Ewigkeit?*

Die Frage ist keineswegs so einfach zu beantworten, wie es vielleicht scheint; denn nachdem Nietzsche das Denken als Fundierungsinstanz völlig entmachtet hat, ist fürs erste gänzlich unklar, welchen Hintergrund die Frage nach der Ewigkeit - die sich ja, soweit wir bis jetzt gesehen haben, wesentlich erst durch die Idealität des Denkens stellt - bei ihm eigentlich hat. Freilich kannte auch Nietzsche den oben erwähnten *horror vacui* sehr gut. In den „Dionysos-Dithyramben“ wird Zarathustra, offenbar exemplarisch für den Menschen überhaupt, so beschrieben:

...zwischen zwei Nichtse
eingekrümmt,
ein Fragezeichen,
ein müdes Räthsel...²⁵²

Nun wäre es allerdings viel zu einfach (und würde nichts erklären), diesen *horror vacui* einfach dem Menschen Nietzsche zuzuschreiben und damit, auf einer psychologischen Ebene, die Idee von der ewigen Wiederkunft zu „begründen“. Auf eine Spur dessen, *was* hier eigentlich Ewigkeit will, führt uns hingegen jenes berühmte Zitat im sogenannten „anderen Tanzlied“ Zarathustras, wo es wörtlich heißt: „Denn alle Lust will Ewigkeit“²⁵³. Das Problem ist hier freilich, daß, wie wir nicht erst seit „Jenseits von Gut und Böse“ wissen, für Nietzsche Lust und Unlust zu den „Begleitumständen und Nebensachen“²⁵⁴ zählen, er ihnen also definitiv *keine* fundierende Funktion zugesteht. Näher kommen wir der Sache schon, wenn im Nachlaß von der „Begierde, alles noch einmal und ewige Male

²⁵² KSA 6, 392 (Dionysos-Dithyramben)

²⁵³ Zarathustra 231

²⁵⁴ KSA 5, 160 (Jenseits von Gut und Böse)

zu erleben“²⁵⁵, die Rede ist. „Begierde“ aber ist für Nietzsche nur ein anderes Wort für – den Willen zur Macht²⁵⁶.

Was aber will der Wille zur Macht *eigentlich*, wenn er „Ewigkeit“ will (denn es kann sich ja wohl nicht um das Wollen eines abstrakten Begriffes handeln)? Er will *sich selbst*, und zwar in *ewiger* (mit Blick auf Kierkegaards Einteilung müßte es freilich heißen: unendlicher) Weise. Das also ist der eigentliche Status von Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen: Sie ist höchster Ausdruck des Sich-Selbst-Wollens des Willens zur Macht. Hier zeigt sich auch die Antwort auf die oft gestellte Frage: War für Nietzsche diese Lehre „wahr“ im „objektiven“ Sinne? Selbstverständlich nicht; für Nietzsche war *nichts* „wahr“ im „objektiven Sinne“, aber darauf kommt es ihm ja auch gar nicht an. Wenn diese Lehre höchster Ausdruck des Sich-Selbst-Wollens des Willens zur Macht ist, so genügt das, *weil es hinter bzw. über diesem Willen zur Macht keine Instanz mehr gibt*, die über die Frage von „Wahrheit“ entscheiden könnte. Insofern *ist* der Wille zur Macht seine eigene „Wahrheit“. Deshalb hat etwa Rüdiger Safranski definitiv unrecht, wenn er meint, „daß Nietzsche diese Lehre auch für wahr hielt im propositionalen Sinn: eine Beschreibung der Welt wie sie ist“²⁵⁷, woraus er folgert, „daß sich Nietzsche mit diesem starken Wahrheitsanspruch in Widersprüche verwickelt“²⁵⁸. Den Widerspruch gibt es in der Tat, nur liegt er eindeutig bei Safranski und nicht bei Nietzsche. Für Nietzsche nämlich *gab* es, wie sich in seiner gesamten Philosophie zeigt, keine „Welt wie sie ist“, weswegen er mit Sicherheit auch niemals auf die Idee kam, eine „Beschreibung“ einer solchen zu liefern.

Es hat sich in diesem Kapitel gezeigt, daß die zentrale Rolle, die bei Kierkegaard und Nietzsche die Ewigkeit des Einzelnen spielt, innerhalb ihres jeweiligen „systematischen“ Denkens wohlbegründet ist; weiters, daß die Gemeinsamkeiten, die auf dieser Ebene ihres Denkens auftreten, wiederum ihrer gemeinsamen Gegnerschaft zum Idealismus geschuldet sind; und drittens, daß die Unterschiede, die zwischen ihren Begriffen der Ewigkeit des Einzelnen feststellbar sind, uns wiederum auf die Unterschiedlichkeit dessen, was sie dem Idealismus entgegensetzen, also auf ihre unterschiedlichen

²⁵⁵ zit. nach: Müller-Lauter 135

²⁵⁶ Hier zeigt sich wieder, gerade im Vergleich mit Kierkegaard, sehr deutlich, was schon in Kapitel 4 dieser Untersuchung festgestellt wurde (vg. Anm. 145): Daß der Wille zur Macht bei Nietzsche gewissermaßen die Funktionen der Idealität des Denkens übernimmt, die entmachtet wurde.

²⁵⁷ Safranski 238

²⁵⁸ ebd.

Bestimmungen des Wesenskerns des Menschen als Wille zur Macht bzw. als Selbst, verweisen. Diese Bestimmungen sollen deshalb im nächsten Kapitel dieser Arbeit in vertiefter Weise untersucht werden.

Kapitel 7: Glaube, Lüge, Wahrheit

„Dann ging ich ins Haus zurück und schrieb: ‚Es ist Mitternacht. Der Regen peitscht gegen die Scheiben.‘
Es war nicht Mitternacht. Es regnete nicht.“

(Samuel Beckett: Molloy, S.243)

Kehren wir zur Bestimmung des Selbst bei Kierkegaard zurück. Wir sahen es als „Daß“ des Sich-Verhaltens zu sich selbst bestimmt, das aber *nur dann* in positiver Weise möglich ist, wenn das Selbst „durchsichtig in der Macht [gründet], die es setzte“²⁵⁹, wenn es also *glaubt*. Was „Glaube“ für Kierkegaard bedeutet, ist etwa in der „Krankheit zum Tode“ so ausgedrückt: „...glauben heißt [...] den Verstand verlieren, um Gott zu gewinnen“.²⁶⁰ Hier ist der Glaube also ganz offenbar als eine Art Nicht-Denken oder als das „Andere des Denkens“ bestimmt. Von der Position des „reinen Glaubens“ aus würde sich dies wohl so darstellen, daß der Glaubende gleichsam in Harmonie in dem Selbstbezug ruht, der er ist, indem er in Gott gründet, und mit der Problematik des Denkens (jene „un aufgelöste Zweiheit“, deren Thematik die vorliegende Untersuchung durchzieht) schlicht nichts zu schaffen hat. Indes argumentiert Kierkegaard nicht im eigentlichen Sinne von dieser Position aus, was sein hohes Maß an Konsequenz zeigt; denn von dieser Position aus Argumente *für* dieselbe zu bringen, hieße in die (dem Anspruch des Glaubens nach) überwundene Problematik der menschlichen Existenz zurückfallen; d.h. in dem Augenblick, in dem von dieser „christlichen“ Position aus „argumentiert“ wird, indem versucht würde, den Glauben begrifflich-logisch zu untermauern, zu rechtfertigen etc., ginge die Position verloren. Logisch-begriffliche Argumentation, die den Anspruch einzuholen sucht, nicht paradox, sondern in sich schlüssig zu sein, kann es also nur auf der Seite des Denkens geben, niemals aber im reinen Glauben. Wir wollen nun kurzfristig vergessen, daß uns in Kapitel 5 der vorliegenden Untersuchung äußerst zweifelhaft wurde, ob es diesen „reinen Glauben“

²⁵⁹ Krankheit zum Tode 14

²⁶⁰ ebd. 37

überhaupt gibt, und ihn uns – und zwar natürlich vom Standpunkt des Denkens aus²⁶¹ – genauer ansehen.

Kierkegaard führt, wie wir zur Genüge gesehen haben, den Leser sein ganzes Werk hindurch – mit Hilfe diverser Pseudonyme – in immer größerer Schärfe und Konsequenz an die Grenzen des begrifflichen Denkens, an den „Graben“²⁶², der das Denken jäh begrenzt. Er versucht in dieser gesamten „Bewegung“ seiner Philosophie aufzuweisen, daß das Denken sich letztlich nicht „selbst genug“ sein kann, daß es also (und hierin liegt der scharfe Gegensatz zur Position des Idealismus) die Problematik der unaufgelösten Zweiheit, die sich in ihm und als die sich das Individuum ihm zeigt, selbst nicht lösen kann. Wenn dies aber der Fall ist, so kann keine schrittweise Erkenntnis, kein „Übergang“ im Denken den einzelnen Menschen retten, d.h. aus der Problematik seiner Zweiheit (die sich ihm wohl am deutlichsten und bedrohlichsten in der Erkenntnis seiner zeitlichen Endlichkeit zeigt) erlösen, sondern ausschließlich ein „Sprung“, wie es Kierkegaard in Anlehnung an Lessing nennt²⁶³ – ein Sprung in den Glauben, „die Entscheidung schlechthin“²⁶⁴, wie es in der Nachschrift heißt²⁶⁵. Dieser „Sprung“ jedoch stellt uns als „objektive“ Betrachter vor ein ganz fundamentales Problem, nämlich jenes, daß eine solche objektive Betrachtung in Wahrheit gar nicht möglich ist. Es gibt, nachdem es sich um eine praktische Entscheidung des je Einzelnen handelt, keine „objektive“ Position, von der aus wir ihn beurteilen könnten. Jeder Einzelne, der vor der praktischen Entscheidung steht und stand, den Sprung zu wagen oder auch nicht (und das heißt: jeder Einzelne), ist, kraft der Freiheit, die er ist (vgl. Kapitel 4 dieser Untersuchung), entweder gesprungen – oder auch nicht. Ist er gesprungen, so kann er seine dadurch erlangte Position nicht mehr sprachlich-begrifflich mitteilen (begründen), da er sie auf diesem Wege gerade verlieren würde (s. oben). Ist er nicht gesprungen, so kann er die Position, die er durch den Sprung erlangen würde, nicht im eigentlichen Sinne verstehen; denn könnte er sie verstehen, so wäre das, was sich ihm als existentielle Aufgabe zeigt, keine praktische Entscheidung, der Graben kein Graben und der Sprung mithin kein Sprung mehr, sondern ein „Übergang“

²⁶¹ Gibt es eine Betrachtung des Glaubens vom Glauben aus? Durchaus (wie oben bereits angedeutet wurde), nämlich vorausgesetzt, man faßt den Begriff der „Betrachtung“ weit genug. Dann nämlich fiel z.B. Meditation oder Gebet darunter – letzteres freilich mit Abstrichen, da es als sprachliche Form bereits Elemente des begrifflichen Denkens in sich trägt.

²⁶² Nachschrift I 91

²⁶³ s. Nachschrift I 86-97

²⁶⁴ ebd. 97

²⁶⁵ Das ist, wie bereits mehrfach angedeutet, sehr konsequent gedacht; denn wenn der Glauben nicht auf einer *Entscheidung* des Einzelnen beruhte, die so und auch anders fallen könnte, hätten die christlichen Begriffe „Sünde“, „Vergebung“, „Reue“ etc. keinerlei Sinn, womit die gesamte Begrifflichkeit des christlichen Denkens in sich zusammenfallen würde.

im Denken. Diese zutiefst paradoxe Situation hat somit zur Folge, daß das, was sich gleichsam auf der anderen Seite des Abgrundes befindet, sich dem Nicht-Glaubenden in fundamentaler Weise entzieht. Was aber, wenn es nicht nur *eine* mögliche andere Seite gibt, sondern viele, sprich verschiedene „Glauben“ (und das ist schließlich die Situation, in der sich der Mensch der Neuzeit befindet?) Welchen Maßstab hat der Einzelne in der Hand? Keinen, würde hier Kierkegaard wohl antworten – das ist ja gerade das Wesen dieser „Entscheidung schlechthin“. Dies aber ändert nichts daran, daß *vom begrifflichen Denken* aus der „christliche Glaube“ nicht zu unterscheiden ist etwa vom „Glauben“ des Mosaischen Bekenntnisses, vom "Glauben" des Islam usw. usf.²⁶⁶, insofern nämlich, als er vom Denken aus gewissermaßen dieselbe Wertigkeit besitzt (was heißt, daß das Denken hier im Grunde überall nur ein und dasselbe Fragezeichen setzen kann).

Er ist aber auch, was im Kontext des Denkens Kierkegaards wohl noch wesentlich schwerer wiegt, nicht zu unterscheiden vom *Glauben* jener, die die grundlegende Insuffizienz des Deutschen Idealismus zwar durchschauen, aber dennoch an diesem festhalten. Gunter Martens schreibt über Friedrich Hölderlin, den Mitbegründer und gleichzeitig hellsichtigen Kritiker des Deutschen Idealismus (s. Kapitel 1 dieser Untersuchung): „Die (spinozistische) Annahme einer Ganzheit, des ‚Ein und Alles‘, an dem Hölderlin *bei aller Anfechtung* [Hervorhebung von mir, A.O.] doch lebenslang festgehalten hat, ist jedoch [für Hölderlin, Anm.] ‚unvordenklich‘, das heißt außerhalb jeder nur theoretisch argumentierenden metaphysischen Spekulation.“²⁶⁷ Es ist hier sehr deutlich gezeigt, daß es sich auch in diesem Fall im Grunde um einen Glauben handelt. *Vom Denken aus* sind nun alle diese Glaubensinhalte – sei es nun die Hervorbringung des Individuellen durch das absolute Denken, sei es das als Gott angesprochene Absolute, das in einer bestimmten historischen Situation existierendes Individuum wird – im Grunde alle gleich, nämlich gleich *unvordenklich*, oder, wie Kierkegaard es nennt, paradox. Genausowenig nämlich, wie ein Selbstbezug des Absoluten denkbar ist, ohne daß es in diesem Absoluten zwei Seiten gibt, wodurch es aber eben nicht mehr das Absolute wäre

²⁶⁶ Jenes Phänomen des „Gottes in der Zeit“, das für Kierkegaard das Christentum von anderen Religionen abgrenzt, ist nämlich keineswegs so spezifisch christlich, wie es Kierkegaard gerne hätte. Auch im Judentum z.B. zeigt sich Gott als handelnde, aktiv in die Geschichte eingreifende „Person“, wenn auch nicht visuell-physischer Natur, sondern eher dergestalt, daß seine „Stimme“ vernommen wird (wie etwa bei Abraham und Mose) oder daß er bestimmte Gewalten (wie die sieben Plagen) entfesselt u. dgl. Allein dadurch, daß Gott auf diese Weise spezifisch in die Geschichte eingreift, *ist* er bereits „in der Zeit“, denn auch wenn er nicht als bestimmtes Individuum in dieser sichtbar wird, so handelt er doch als solches. Etwas ganz Ähnliches lässt sich z.B. vom Islam sagen; denn wenn mit diesem davon ausgegangen wird, daß der Koran dem Propheten wortwörtlich eingegeben wurde, so greift Gott allein durch schon durch dieses "Diktat" auf die Weise eines "in der Zeit" handelnden Individuums in die Geschichte ein.

²⁶⁷ Hölderlin 69

(s. Kapitel 1 dieser Untersuchung), genausowenig läßt sich denken, wie das Absolute in der Person Christi *gleichzeitig* das Absolute *und* existierendes Individuum gewesen sein kann.²⁶⁸ Insofern also gibt uns das Denken keinerlei Maßstab in die Hand, der darüber entscheiden könnte, *welcher* dieser paradoxen Glaubensinhalte nun geglaubt werden solle bzw. ob überhaupt einer dieser Inhalte zu glauben ist. Aber die Problematik geht noch tiefer. Wenn man bedenkt, daß es offenbar der Grundzug all dieser Glaubensinhalte ist, daß sie einen Versuch darstellen, den gordischen Knoten der menschlichen Existenz, die Differenz zwischen der Idealität des Denkens und der Relativität seiner Inhalte, zu zerschlagen²⁶⁹, so stellt sich die Frage, inwieweit dieser Versuch gelingt bzw. ob er überhaupt gelingen kann. Denn die Leidenschaft (Pathos), von der Kierkegaard spricht, besiegt ja das Denken, dem diese Differenz permanent als Problem aufgegeben ist, nie völlig²⁷⁰ (außer möglicherweise im Wahnsinn²⁷¹), sodaß der Glaubende, der unaufhörlich „in der leidenschaftlichen Entscheidung gehalten“²⁷² muß, einen Kampf führt, der, wenn er ihn auch nicht verliert, niemals endgültig zu gewinnen ist. Dies aber ist nur ein anderer – existentieller – Ausdruck dessen, was sich schon im Denken selbst zeigt, ohne daß der Umweg über die „Innerlichkeit“ des Einzelnen und sein religiöses „Pathos“ genommen werden muß: daß das Problem schlichtweg nicht gelöst ist.

Diese *Innerlichkeit* oder dieses *Pathos* zeigt sich ja im Grunde ebenso als das *Andere* des Denkens, wie dies vom Glauben gesagt worden ist, was schon daraus ersichtlich ist, daß ich sie vom Denken aus nur beschreiben kann, indem ich die Bestimmungen des begrifflichen Denkens schlicht negiere: Sie ist *nicht* logisch im begrifflichen Sinne, sie ist *nicht* mitteilbar²⁷³ usf. – d.h. indem ich sie im Grunde *nicht* beschreibe. Es ist nämlich

²⁶⁸ Die Paradoxie zeigt sich hier sehr deutlich schon durch die Zeitform des Satzes: Das Absolute ist... gewesen – was natürlich für das menschliche Denken einen völligen Widersinn darstellt. Das ist übrigens auch genau das Problem, das u.a. die christliche Trinitätslehre in zum Teil außerordentlich scharfsinniger Weise zu lösen versucht, nur um am Ende dennoch am grundlegenden Widerspruch zu scheitern (was im Rahmen dieser Untersuchung klarerweise nicht gezeigt werden kann).

²⁶⁹ Wobei es natürlich Unterschiede in der Reflexivität dieser Versuche gibt. Der Deutsche Idealismus z.B. zeigt sich ohne Zweifel als ein reflektierterer Zugang als Ideologien, die eine Lösung für die fundamentalen Probleme der menschlichen Existenz einfach postulieren, oder Religionen, die mit Bildern auf die wesentlichen Fragen antworten.

²⁷⁰ Vgl. Kapitel 5 der vorliegenden Untersuchung

²⁷¹ Man könnte, vom Standpunkt des Glaubenden aus, geneigt sein anzufügen: oder aber in der religiösen Ekstase. Der entscheidende Punkt ist jedoch, daß eine solche „religiöse Ekstase“ *vom Denken aus* vom Wahnsinn überhaupt nicht unterschieden werden kann (s. u.).

²⁷² Nachschrift II 8

²⁷³ Diese Nicht-Mittelbarkeit ist übrigens auch der Grund für Kierkegaards pseudonyme Verfasserschaft seiner philosophischen Werke. Wie oben angedeutet, versucht er jenes Pathos der Innerlichkeit, das begrifflich selbst nicht mitzuteilen ist, gleichsam einzukreisen, indem er verschiedene Pseudonyme verschiedene Positionen des begrifflichen Denkens einnehmen läßt, nur um das letztliche Scheitern dieser Positionen zu zeigen und mit umso größerem Nachdruck jene Innerlichkeit als Gegensatz zum begrifflichen Denken herauszustellen (vgl. hierzu v.a.

diese Bestimmung der Innerlichkeit, daß sie *nicht* begrifflich faßbar ist, eine gänzlich andere, als wenn von einer bestimmten Sache gesagt wird, sie sei z.B. *nicht* grün oder *nicht* zwei Meter lang. In diesem Falle wird diese Sache nämlich durchaus näher bestimmt, indem ich zumindest eine der möglichen Bestimmungen ausschließe; während in jenem nur gesagt wird, daß über diese Innerlichkeit nichts gesagt werden kann. Ja, genau genommen wird nicht einmal das gesagt: denn das Wort *Innerlichkeit* selbst birgt ja noch eine begriffliche Bestimmung, derer man sich nur dadurch entledigen könnte, daß man sie ausschließlich als das Nicht-Denken oder eben als das *Andere des Denkens* bezeichnet, das vom Denken aus völlig unbestimmt oder, wie Hölderlin es wohl ausdrücken würde, *Nichts* ist. Das Argument, daß dies eben nur vom Standpunkt des Denkens aus so scheine, führt im Kreis; denn auf den Standpunkt der *Innerlichkeit* kann ich mich sprachlich-begrifflich argumentierend niemals stellen, da ich mich, sobald ich dies tue, bereits wieder im Bereich des Denkens und nicht im Bereich dieses *Anderen* befinde. Bei dem Versuch, das *Andere* des Denkens zu fassen, bleiben wir also dennoch *im Denken* – womit der widerlegte Idealismus gleichsam einen posthumen Triumph zu feiern scheint; einen Triumph, aber keine Auferstehung, denn seine zugrunde liegende Insuffizienz, die gerade Kierkegaard sehr treffend aufgezeigt hat, bleibt ja dennoch bestehen.

Wie verhält es sich nun mit dem Wesenskern des Menschen bei Nietzsche? Wurde hier eine Bestimmung erreicht, die den posthumen Fallstricken des Idealismus ausweicht, mithin einen Fortschritt gegenüber Kierkegaards Bestimmung aufweist? Wir haben in der vorliegenden Untersuchung gesehen, daß dieser Wesenskern des Menschen von Nietzsche als Wille zur Macht bestimmt wird. Das Setzen von Wahrheit, das die wesentliche Funktion dieses Wille zur Macht ist - oder genauer gesagt: das der Wille zur Macht *ist*, denn hier gibt es ja keine Unterscheidung zwischen Tun und Täter –, ist, wie wir ebenfalls gesehen haben, vom Standpunkt des Begrifflichen Denkens aus *Lüge*. Das ist aber deshalb für Nietzsche kein Einwand, weil das begriffliche Denken (das ja selbst nur *eine* Erscheinungsform dieses Willens zur Macht darstellt) keine Instanz ist, die über diesen Willen zur Macht zu richten hätte – sondern *umgekehrt* der Wille zur Macht gewissermaßen über das Denken zu Gericht sitzt (und etwa darüber entscheidet, ob es sich bei einer bestimmten Art des Denkens um eine „*décadence*-Form“ oder um einen

die „Erste und letzte Erklärung“ zu den Pseudonymen, Nachschrift II 339 – 344). Was den Aufweis des Scheiterns betrifft, gelingt ihm das auch tadellos.

Ausdruck der Bejahung, um „Herren-“ oder um „Sklavenmoral“ handelt²⁷⁴). Der alleinige und einzige Maßstab des Willens zur Macht ist hierbei aber seine eigene Steigerung, d.h. eigentlich sein Sich-Selbst-Wollen, jenes Sich-Selbst-Wollen, das er ja *ist*²⁷⁵; d.h. sein einziger Maßstab ist er selbst. Die für die Abschätzung der „Wahrheit“ des Nietzsche'schen Denkens entscheidende Frage lautet also offenbar: Stellt der Wille zur Macht eine positive Bestimmung des individuellen, prinzipiell unerkennbaren Werdens dar (und erreicht Nietzsche somit eine Bestimmung des Menschen, die Kierkegaard verwehrt bleibt)? Nun kann aber diese Frage, wie wir gesehen haben, *vom Denken aus* offenbar nicht beantwortet werden. Wenn nämlich der Wille zur Macht das Denken übersteigt (da er es begründet), wie kann er dann vom Denken aus überhaupt bestimmt werden? Wird er aber nicht bestimmt, fällt er zurück in das „Unbestimmte“, in die reine Denkgrenze, von der überhaupt nichts mehr gesagt werden kann.

Wir stehen hier ganz offenbar vor einem ganz ähnlichen Dilemma wie vorhin im Kontext der Bestimmung des „Glaubens“ bei Kierkegaard. Wenn wir uns auf die obige Bestimmung des Willens zur Macht radikal einlassen, so können wir über diesen nicht mehr sinnvoll sprechen (da er ja die begriffliche Sprache fundiert und nicht umgekehrt); wenn wir dies hingegen nicht tun, so verfehlen wir den Begriff erst recht. Versuchen wir also ein „Gedankenexperiment“, wie Kierkegaard vielleicht sagen würde²⁷⁶, indem wir jene Problematik vorläufig beiseite schieben und stattdessen danach fragen, wie Nietzsche selbst eigentlich zu seiner Bestimmung des Willens zur Macht kommt.

Wir haben es hier ganz offenbar mit einer Bestimmung *via negationis* zu tun, indem Nietzsche das Scheitern des Denkens vor dem *Werden*, als das er das *Sein* auffaßt,²⁷⁷ zugrunde legt, ein Scheitern, das so fundamental ist, daß er „unsere Welt“, wie es im Nachlaß heißt, als „Schein“ und „Irrtum“ bestimmt.²⁷⁸ Daraus ergibt sich folgerichtig die Frage: „...*aber wie ist Schein und Irrtum möglich?*“²⁷⁹ Die Antwort, welche, wie wir

²⁷⁴ Vgl. hierzu vor allem die „Genealogie der Moral“, KSA 5, 247-412.

²⁷⁵ Wiederum ist zu betonen: Man sollte auf keinen Fall auf den Irrweg geraten zu glauben, der Wille zur Macht *wolle* wiederum etwas (er sei also Subjekt zu dem Prädikat „wollen“). Das wäre ein grobes Mißverstehen des Nietzsche'schen Denkens; der Wille zur Macht *ist* vielmehr das Wollen selbst. Es gibt ebensowenig ein *Subjekt* vor diesem Prädikat „wollen“, das der Wille zur Macht ist, wie es ein *Objekt* dahinter gibt. Würde man ein solches Subjekt oder Objekt annehmen, so wäre dies für Nietzsche nichts als eine Setzung durch das Denken, die bzw. das wiederum – eine Form des Willens zur Macht ist. Auch das „zur Macht“ ist wohlgemerkt *kein* Objekt, sondern lediglich Ausdruck des Sich-Selbst-Wollens des Willens, das er ist (vgl. Kapitel 3 dieser Untersuchung).

²⁷⁶ Vgl. Kapitel 1 der vorliegenden Untersuchung.

²⁷⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden Kapitel 2 der vorliegenden Untersuchung.

²⁷⁸ s. KSA 11, 503

²⁷⁹ ebd.; Hervorhebung von Nietzsche

gesehen haben, auf Nietzsches Begriff des Willens zur Macht weist, erfolgt einige Zeilen darunter in Form einer neuen Frage: „Das Schöpferische in jedem organischen Wesen, was ist das?“²⁸⁰ Wie wir schon im 2. Kapitel der vorliegenden Untersuchung gesehen haben, vermag also die Annahme vom unerkennbaren Werden für sich allein genommen nicht zufriedenzustellen. Selbst wenn ich Erkenntnis auf „Schein“ oder „Irrtum“ gleichsam herabstufte, so ändert das nichts daran, daß auch dies Formen der Erkenntnis sind, die sich durch das „Werden“ allein, das der Erkenntnis ja keinerlei Anhaltspunkt bietet, nicht erklären lassen. Selbst wenn „Sein“ (Dinglichkeit, Substanz etc.) nur eine Täuschung ist – wie ist diese möglich?

An einer anderen Stelle des Nachlasses wird die Antwort auf diese Frage ein wenig anders gegeben als in der gerade zitierten Form. Dort heißt es: „Eine Art Werden muß die Täuschung des Seienden schaffen“.²⁸¹ Diese „Art Werden“ ist natürlich der Wille zur Macht; indes ergibt sich gerade aus dieser Passage eine interessante Fragestellung: Ist diese „Art Werden“, die der Wille zur Macht ist, vom Werden insgesamt überhaupt unterscheidbar, sodaß es mehrere (also zumindest zwei) „Arten Werden“ gibt, deren eine der Wille zur Macht ist? Nun aber wissen wir ebenfalls aus dem Nachlaß, daß für Nietzsche alles Seiende „*Wille zur Macht [ist] – und nichts außerdem*“²⁸². Offenbar also gibt es nur eine Art Werden, und diese ist der Wille zur Macht selbst. Der Wille zur Macht „organisiert“ also, indem er Dinglichkeit etc. schöpferisch aus sich heraus setzt bzw. genauer: indem er dieses schöpferische Setzen *ist*, nichts anderes als sich selbst, was in Kapitel 3 dieser Untersuchung so ausgedrückt wurde, daß er sich selbst *will*. Wenn wir nun diese Konstruktion, diesen Selbstbezug des Willens genauer betrachten, zeigt sich etwas Erstaunliches: Dieser Selbstbezug scheint ein exaktes Abbild des Selbstbezuges des Absoluten des Deutschen Idealismus zu sein (vgl. Kapitel 1 dieser Untersuchung), insofern nämlich, als er durch das Denken genausowenig nachvollziehbar ist wie jener. Was nämlich für das Denken gewissermaßen übrig bleibt (da die Bestimmung dieses „Willens“ ja gegen das Denken, das er erst fundiert, immun ist), ist hier, genauso wie etwa bei Hegel, nichts als dieser *Selbstbezug an sich*, der aber als „leerer Kreis“ (s. Kapitel 1), genauso wie bei jenem, nicht fundieren kann. Es scheint somit, als habe der Deutsche Idealismus und in ihm das begriffliche Denken hier an Nietzsche, ebenso wie an Kierkegaard, gleichsam Rache genommen für den Versuch, dieses zu überschreiten.

²⁸⁰ ebd.

²⁸¹ KSA 12, 382

²⁸² KSA 11, 610; Hervorhebung von Nietzsche.

Nietzsche selbst dürfte sich dieser Problematik übrigens sehr wohl bewußt gewesen sein (offenbar aber ohne sie letztlich lösen zu können), etwa, wenn er schreibt:

*Wie hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn. Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.*²⁸³

Diese Zeilen hat Nietzsche wohlgermerkt im Jahre 1886 geschrieben, also zu einem Zeitpunkt, als alle seine Grundgedanken – der Übermensch, die Ewige Wiederkehr und vor allem: der Wille zur Macht – bereits gereift und von ihm in hohem Maße durchdacht waren. Die Aussage: „Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“ gewinnt sogar noch an Schärfe, wenn man bedenkt, daß für Nietzsche ein jedes Dasein notwendigerweise ein Interpretieren ist (und sonst nichts). Dafür, daß es von Nietzsche als Fundierungsinstanz entmachtet wurde (s. Kapitel 2 der vorliegenden Untersuchung), erweist sich das begriffliche Denken also als ausgesprochen zäh; ja, es zeigt sich geradezu als „unbesiegbar“. In dem Moment, indem wir dieses begriffliche oder, wie Nietzsche es nennt, „vernünftige“ Denken verlassen, *hören wir überhaupt auf zu denken*; das heißt, wir gehen jeglichen „Maßstabes“ völlig verlustig. Genau diese „Maßstablosigkeit“ aber ist es (und das ist die Pointe der Nietzscheschen Philosophie), die Nietzsche seinem gesamten „Denken“ zugrundelegt – und zwar schon lange, *bevor* er seinen Grundgedanken des „Willens zur Macht“ formuliert²⁸⁴. Im Grunde zeigt sie sich sogar schon in einem Werk als „fundierende“ Instanz, das entstand, bevor noch Nietzsche zum ersten Mal als Schriftsteller vor eine (begrenzte) Öffentlichkeit trat, nämlich „Die dionysische Weltanschauung“²⁸⁵ (1870). Wenn in dieser nachgelassenen Abhandlung, die noch weitgehend von der Terminologie Schopenhauers geprägt ist, die Kraft des „Dionysischen“ (nach der griechischen Gottheit Dionysos, u.a. Gott des Weines) beschworen wird, so geht es Nietzsche keineswegs um „Rauschhaftigkeit“ oder „Ekstase“ im trivialen Sinne, sondern darum, daß der Einzelne *in*

²⁸³ KSA 12, 194; Hervorhebungen von Nietzsche.

²⁸⁴ Heißt das, daß diese „Maßstablosigkeit“ dem Gedanken vom Willen zur Macht noch zugrunde liegt? In gewisser Weise ja. Der Gedanke vom Willen zur Macht besagt ja, wie wir gesehen haben, im Grunde nichts anderes, als daß „Wahrheiten“ (oder Maßstäbe oder Werte) notwendigerweise *gesetzt werden müssen*, weil es sie sonst „nicht gäbe“; und das heißt, daß es, wenn das Setzen dieser „Wahrheiten“ nicht stattfände, *Nichts* gäbe. Da aber, was nun einmal nicht zu leugnen ist, nicht Nichts, sondern eine „Welt“ da ist, ist *ergo* diese Welt – das Setzen von Wahrheiten, und das heißt: Wille zur Macht. Der Wille zur Macht ist also nicht die Maßstablosigkeit selbst, sondern das entsprechende „Aber“ zu dieser Maßstablosigkeit angesichts dessen, daß nicht Nichts ist.

²⁸⁵ KSA 1, 552-577

diesem Dionysischen „aufhört individueller Mensch zu sein“;²⁸⁶ daß es ihm also gelingt, das begriffliche, „vernünftige Denken“ und *eo ipso* seine eigene begriffliche Reflexivität gleichsam abzuschütteln. Dies würde bedeuten, daß er aufhörte, sich selbst als Individuum in der Problematik seiner unaufgelösten Zweiheit vorzufinden - und das hieße Kierkegaardisch gesprochen nichts anderes, als daß er (so ihm dieses ganz gelänge) tatsächlich aufhörte, verzweifelt zu sein. Natürlich würde er auf diese Weise auch gänzlich aufhören, *Mensch* zu sein – weshalb ja auch Nietzsche später vom „Übermenschen“ spricht. In der Tat sind die Gedanken vom „Dionysischen“ und vom „Übermenschen“ eng miteinander verwoben. In jener sehr beeindruckenden Textstelle aus dem Nachlaß²⁸⁷, die bereits in Kapitel 5 dieser Untersuchung im Kontext des Weges zum Übermenschen zitiert wurde, wird jenes kreisende „Ewig-sich-selber-Schaffen“, das für Nietzsche die „Welt“ ist, als „dionysisch“ bezeichnet; und der Übermensch, der dieses ewigen Kreis bejaht (und das macht ihn ja, wie wir gesehen haben, aus), muß dies natürlich selbst wiederum auf dionysische Weise tun. Seine Bejahung der „Welt“ - *als* Bejahung seiner selbst - kann sich also *nicht* innerhalb des begrifflichen, „vernünftigen“ Denkens vollziehen (und dies allein zeigt schon, wie sekundär die von Nietzsche gegebenen „theoretischen“ Begründungen für den Gedanken der Ewigen Wiederkehr sind); seine Bejahung ist ein *Rausch*.

Auf jeden Rausch aber folgt irgendwann die Ernüchterung²⁸⁸. Dies ist, so trivial es klingt, das ganz große Problem des Nietzscheschen Denkens. Der Zustand (oder die „Sphäre“, wie es Kierkegaard wohl ausdrücken würde) des Dionysischen ist auf Dauer nicht durchzuhalten. Mehr noch: Er ist niemals vollkommen, da es in jedem Augenblick etwas im auf diese Weise *bejahenden* Menschen gibt, das *weiß*, daß hier gerade bejaht wird, wodurch es notwendigerweise auch diesen Menschen selbst in seiner problematischen Zweiheit *weiß*. Die *Verzweiflung* (Kierkegaard) erweist sich somit als eine Krankheit, die gegen das Dionysische letztlich resistent ist. Nietzsche selbst würde hier vermutlich auf den „Übermenschen“ verweisen, in dem dieses Problem gelöst ist bzw. der dieses Problem in sich gelöst hat. Hier jedoch zeigt sich eine neue Schwierigkeit, die denselben „systematischen“ Grund hat wie die bisher besprochenen. Wie das „Dionysische“ bei Nietzsche (oder auch die „Innerlichkeit“ bei Kierkegaard) sich vom begrifflichen Denken

²⁸⁶ KSA 1, 575 (Die dionysische Weltanschauung)

²⁸⁷ KSA 11, 610

²⁸⁸ Mit anderen Worten: jedem Versuch, das begriffliche Denken, und sei es *via negationis*, zu verlassen, folgt wiederum das begriffliche Denken auf dem Fuße.

aus lediglich als das Andere des Denkens, also als bloßes „Nicht-Denken“ zeigt, so ist der Übermensch für das menschlichen Denken um nichts mehr als der „Nicht-Mensch“. Wir wissen von ihm eigentlich nichts anderes, als daß er jene problematische Zweiheit, als die der Mensch sich vorfindet, in sich behoben hat – aber *wie* dies zu bewerkstelligen ist, bleibt völlig schleierhaft (als Antwort wiederum auf den dionysischen „Rausch“ zu verweisen, wäre natürlich ein klassischer Zirkelschluß). Wenn wir dennoch versuchen würden, uns irgendeinen „positiven“ Begriff von diesem „Übermenschen“ zu machen, so könnten wir lediglich auf jene Entitäten zurückgreifen, die das Problem der unaufgelösten Zweiheit in sich ganz offenbar nicht haben – was für den „Übermenschen“ sehr wenig schmeichelhaft ausfallen würde. Wenn es daher im „Zarathustra“ heißt: „Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“²⁸⁹, so wäre in diesem Sinne darauf hinzuweisen, *daß vom begrifflichen Denken aus der Übermensch vom Affen gar nicht zu unterscheiden ist*, ja, daß sie vom Denken aus dasselbe sind. (Eine „historische“ Bestimmung des Unterschiedes, dergestalt, daß der Affe die unaufgelöste Zweiheit vor, der Übermensch hingegen hinter sich hat, wäre keine Lösung, denn diese Bestimmung sagt über die konkrete Existenz des einzelnen Affen bzw. Übermenschen überhaupt nichts aus.)

Es zeigt sich also, daß Nietzsche jene radikale *via negationis* (s. oben), mit der er erkenntnistheoretisch beginnt, eigentlich in seinem gesamten Denken nicht verläßt. Das ist zwar in sich durchaus konsequent, hat aber zur Folge, daß die Haupt-Begriffe seines Denkweges gerade in seiner Bestimmung des Menschen (das Dionysische, der Wille zur Macht, der Übermensch) sich vom Denken aus letztlich alle in ihrer Substanz als nichtig, d.h. als bloße Negationen, erweisen. Wir stoßen hingegen in diesen Begriffen immer nur von neuem an jene Denkgrenze, auf die gerade Kierkegaard bereits mit großem Nachdruck hingewiesen hat. Wenn hierzu eingewendet wird, daß dies ja nur vom Standpunkt des menschlichen Denkens aus so zu sein scheine (wodurch Nietzsches Position scheinbar kritikresistent wird), so zeigt sich dieser Einwand bei genauerer Betrachtung als exaktes Spiegelbild der Argumentation eines Hegelianers, wonach sich dieser und jener Widerspruch nur im menschlichen Denken zeige, im absoluten Geist jedoch ohnehin aufgehoben sei. Auf ein Epigramm gebracht: Wenn Nietzsche *recht* hätte,

²⁸⁹ Zarathustra 14

so hätte auch Hegel und mithin der Idealismus *recht* – damit aber hätte Nietzsche *nicht* recht.

Resumé und Ausblick

In der Einleitung der vorliegenden Arbeit wurde wie folgt gefragt:

Wurde dem Bild des Menschen, wie es Kierkegaard in seiner Antwort auf den Idealismus entwirft, von Nietzsche etwas Wesentliches hinzugefügt? Wurde hier von Nietzsche im Vergleich zu Kierkegaard ein denkerischer Fortschritt erzielt, sodaß das Menschenbild Kierkegaards mit Blick auf dasjenige Nietzsches zu adaptieren, zu korrigieren oder gar zu widerlegen ist?

Um diese Frage zu beantworten, wurde zunächst nach der Weise der Idealismuskritik der beiden Denker gefragt (Kap. 1). Es hat sich hierbei herauskristallisiert, daß die Gegenposition Nietzsches zum Idealismus gleichsam radikaler erscheint als jene Kierkegaards, insofern, als er das Denken als Fundierungsinstanz völlig entmachtet, während Kierkegaard die unaufgelöste Zweiheit des Einzelnen zwischen dem Denken und seinen Inhalten *im* Einzelnen festhält, nachdem er die grundlegende Insuffizienz des Deutschen Idealismus, seinen eigenen Grund (den Selbstbezug des Absoluten) nicht aufweisen zu können, sehr richtig gezeigt hat. In Kapitel 2 wurde auf dem Wege der Beschäftigung mit der „Erkenntnistheorie“ der beiden Philosophen versucht, diese Bestimmungen zu vertiefen. Hierbei zeigte sich eine erstaunliche Parallele im Denken beider, nämlich, daß es für beide untrügliche Gewißheit ausschließlich in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung gibt, während erst durch das Denken „Trughaftigkeit“ (Kierkegaard) bzw. „Lüge“ (Nietzsche) entsteht. Ebenso wurde gezeigt, daß für beide jene problematische Zweiheit des Einzelnen nur durch einen *Willen* aufgehoben werden kann, der offenbar ident mit dem jeweiligen „Wesenskern“ des Menschen ist. Indem im 3. und 4. Kapitel nach diesem „Wesenskern“ (bei Kierkegaard: das Selbst, bei Nietzsche: der Wille zur Macht) unter den Bestimmungen der *Reflexivität* sowie der *Freiheit* gefragt wurde, wurden sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede dieser „Wesenskerne“ herausgearbeitet. Es hat sich hierbei erwiesen, daß sowohl das Selbst als auch der Wille zur Macht als je individueller Selbstbezug bestimmt

sind, wobei jedoch das Selbst im Gegensatz zum Willen zur Macht frei, ja schlechthin *Freiheit* ist, welche Freiheit für Kierkegaard als Denkgrenze auf das als Gott angesprochene Absolute weist. Im 5. Kapitel wurde, den jeweiligen Denkweg der beiden Philosophen weiter verfolgend, nach der jeweiligen „Ethik“, also dem Idealbild des Menschen gefragt. Dabei stellte sich heraus, daß das entscheidende Kriterium sowohl für Kierkegaards als auch für Nietzsches „idealen Menschen“ (der Christ bzw. der Übermensch) dessen Verhältnis zur „Ewigkeit“ ist, weswegen sich die vorliegende Untersuchung im 6. Kapitel dem jeweiligen *Begriff* der Ewigkeit bei Kierkegaard und Nietzsche zuwendete. Die Differenz dieser Ewigkeitsbegriffe (als Ewige Seligkeit bzw. Ewige Wiederkehr) verwies wiederum auf die unterschiedlichen Wesensbestimmungen des Menschen zurück, weshalb diese Wesensbestimmungen im 7. und letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit in vertiefter und betont kritischer Weise nochmals untersucht wurden.

Es hat sich hierbei gezeigt, daß sich der für Kierkegaard für den positiven (praktischen) Selbstbezug des Einzelnen schlechthin notwendige, *glaubende* Bezug zum als Gott angesprochenen Absoluten bei genauerem Hinsehen als das *Andere* des Denkens erweist. Die schiere Unmöglichkeit, angesichts des von Kierkegaard angesetzten radikalen Gegensatzes „Glaube-Sünde“, innerhalb dessen sich der Einzelne *praktisch* zu entscheiden und zu verhalten hat, irgendeine Art von „neutraler“ oder „objektiver“ Position einzunehmen, läßt unser Denken vor diesem Gegensatz kapitulieren. Kierkegaard ist zugute zu halten, daß er dies nicht nur *weiß*, sondern sogar noch betont und hervorhebt; dies ändert jedoch nichts daran, daß das menschliche Denken keinerlei Maßstab dafür besitzt, ob jener „Sprung in den Glauben“, von dem Kierkegaard spricht, gewagt werden soll, und wenn ja, *wohin* er gewagt werden soll, denn der christliche Glaube stellt sich dem Denken keineswegs als so einzigartig unter allen Religionen (und Ideologien) dar, wie Kierkegaard behauptet. Das *Andere* des Denkens, der Glaube (oder die Innerlichkeit oder das Pathos – die Begriffe fallen vom Denken aus im Grunde zusammen), ist also vom Denken aus nicht zu fassen, was bedeutet, daß dieses Andere vom Denken aus *Nichts*²⁹⁰ ist, also mit der bloßen Denkgrenze zusammenfällt. In alledem scheint sich ein Triumph des Deutschen Idealismus zu zeigen, denn dieser versucht ja genau dies zu zeigen: daß es außerhalb des Denkens nichts gibt, daß also Denken und Sein im Grunde eins sind. Allein: Die von Kierkegaard aufgewiesene Insuffizienz des Deutschen

²⁹⁰ Das Wort bewußt großgeschrieben. Denn was Kierkegaard meint, ist ja vom Denken aus nicht *nicht* - dann wäre das ganze Problem überhaupt nicht da -, sondern es ist *Nichts*, also nichts Bestimmtes. „Nichts Bestimmtes“ und „Nichts“ ist für das Denken dasselbe.

Idealismus (s. Kapitel 1) bleibt dennoch bestehen. Plakativ ausgedrückt, vernichten sich also die Positionen Kierkegaards und des Deutschen Idealismus gegenseitig.

Etwas ganz ähnliches hat sich bei Nietzsche gezeigt. Wir haben gesehen, wie Nietzsche zur Bestimmung des „Willens zur Macht“ kommt, nämlich *via negationis*, indem er das Scheitern des Denkens vor dem prinzipiell unerkennbaren Werden, als das er das Sein bestimmt, zugrunde liegt. *Ergo* muß es eine *Kraft* in jenem Werden selbst sein, eine „Art Werden“ (die nichts anderes als der Wille zur Macht ist), welche die „Illusion“ von Dinglichkeit, Substanz etc. schafft und somit das Werden „organisiert“. (Dies geschieht sowohl von der Seite der Wahrnehmung als auch von der Seite des „Seienden“ her – oder, genauer gesagt, es gibt diese zwei Seiten für Nietzsche gar nicht: Wie wir gesehen haben, ist für ihn Dasein und Wahrnehmung dasselbe.) Wenn man freilich diese „Art Werden“, die der Wille zur Macht ist, genauer betrachtet, so entdeckt man, daß sie mit dem Werden schlechthin völlig zusammenfällt. Dies aber bedeutet, daß der Wille zur Macht nichts anderes als sich selbst „organisiert“, ja, daß letztlich von seiner Bestimmung nichts als dieser „reine Selbstbezug“, der gegen das von ihm erst fundierte Denken immun ist, übrigbleibt. Dieser „reine Selbstbezug“, der als solcher gar nicht mehr gedacht werden kann, ist somit *vom Denken aus* von jenem Selbstbezug des Absoluten, der den von Nietzsche abgelehnten Deutschen Idealismus fundieren soll, nicht zu unterscheiden – womit Nietzsche genau in jene Position zurückfällt, deren entschiedene Ablehnung das Fundament seines Denkens bildet.

Die in der Einleitung dieser Untersuchung gestellte forschungsleitende Frage ist somit zu verneinen, nämlich insofern, als Nietzsche, ebenso wie Kierkegaard vor ihm, in seiner Bestimmung des Menschen *gegen* den (Deutschen) Idealismus letztlich wiederum in die Problematik dieses Idealismus zurückfällt. Er erreicht somit keine Bestimmung des Menschen, die Kierkegaard verwehrt bleibt. Das bedeutet keineswegs, daß Nietzsches Experiment, das Idealistische Denken gleichsam auf den Kopf zu stellen, für den Diskurs der Philosophie bedeutungslos wäre. Im Gegenteil erweist sich gerade die Radikalität dieses Ansatzes, in welchem das begriffliche Denken gleichsam gegen sich selbst ins Feld geführt wird, als fruchtbar für diesen Diskurs, indem gerade dadurch mit Nachdruck auf die zugrundeliegende Problematik hingewiesen wird. Freilich ist ein solches Denken nicht gegen es massiv verengende Interpretationen, ja Mißbrauch gefeit, wie sich gerade am Beispiel Nietzsches auf sehr nachdrückliche Weise gezeigt hat.

Gerade dies weist uns indes auf die vielleicht wichtigste Qualität seines „Kontrahenten“ Kierkegaard hin. Ein solch extremer Mißbrauch nämlich wäre meines Erachtens bei Kierkegaard nicht möglich, und zwar deshalb nicht, weil er (wie sich in der vorliegenden Untersuchung gezeigt hat) das Problem, als das sich der einzelne Mensch selbst permanent vorfindet, bis in die höchsten Stufen seines Denkens hinauf mit bewundernswerter Konsequenz festhält. Wenn also auch er letztlich „Opfer“ des auch und gerade von ihm - zurecht - kritisierten Idealismus wird, so bleibt doch seine Bedeutung für den philosophischen Diskurs gerade durch dieses Festhalten an der grundlegenden Problematik des Menschseins unbestritten. Insofern mag gerade seine Position eine sein, die sich in ausgezeichneter Weise dafür eignet, von ihr aus im Diskurs fortzuschreiten, indem etwa die Frage gestellt wird, ob „jener Einzelne“ bei Kierkegaard wirklich ausreichend bestimmt ist oder ob es nicht möglich wäre, hier noch zu einer Vertiefung und dadurch möglicherweise zu einem Lösungsansatz zu kommen, der Kierkegaard selbst verwehrt blieb.

Generell besteht die Bedeutung sowohl Kierkegaards als auch Nietzsches am Beginn des 21. Jahrhunderts meines Erachtens vor allem darin, auf jene grundlegende Problematik des Menschseins aufmerksam zu machen, die Kierkegaard mit dem Begriff der „Verzweiflung“ benannt hat. In einer Zeit, da wir ein massives Auseinanderklaffen der menschlichen Gesellschaft zwischen dem Anspruch der Erfahrungswissenschaft, alle wesentlichen Probleme lösen zu können, und der Flucht in religiösen „Fundamentalismus“, „esoterische“ Patchwork-Religionen oder überhaupt völlige Indifferenz erleben²⁹¹, tut eine solche Besinnung vielleicht mehr not als je zuvor. Diese Besinnung aber stellt eine unbedingt notwendige Grundlage für jeden dar, der versucht, von Kierkegaard und Nietzsche aus weiterzudenken.

²⁹¹ Vgl. hierzu: Augustinus K. Wucherer-Huldenfeld: Wandlungen des Phänomens und der Bedeutung des Atheismus an der Wende zum 21. Jahrhundert. In: Baier u.a. (Hrsg.): Atheismus heute 37-52.

Literaturverzeichnis

1.) Primärliteratur

a) Kierkegaard

Konrad Paul Liessman merkt in seiner Kierkegaard-Monographie an:

Die bibliographische Situation Kierkegaards im deutschsprachigen Raum ist alles andere als befriedigend. Während auf der einen Seite das Interesse an Kierkegaard in den letzten Jahren deutlich gestiegen, die Sekundärliteratur zu Kierkegaard so auch stetig angewachsen und nur mehr schwer zu überblicken ist, sich dabei auch zunehmend speziellere Fragestellungen herauskristallisiert haben, sind die Schriften Kierkegaards noch immer in keiner vollständigen und modernen Ansprüchen genügenden Übersetzung zu haben. Die von Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes und anderen herausgegebenen *Gesammelten Werke* [...] sind zwar mit einem ausreichenden Kommentar versehen, aber von der Übersetzung her antiquiert und problematisch...²⁹²

Dem ist nichts hinzuzufügen. Ich zitiere daher in der vorliegenden Untersuchung nur drei Werke Kierkegaards nach den „Gesammelten Werken“, und zwar jene, die meines Erachtens am annehmbarsten für den modernen Leser übersetzt sind: Die *Schriften über sich selbst*, die *Philosophischen Brocken* sowie die *Nachschrift*. Alle anderen Schriften werden nach Einzelausgaben zitiert.

Angaben zu den Gesammelten Werken:

Kierkegaard, Sören: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Düsseldorf / Köln 1950 ff.

Zitierte Schriften Kierkegaards:

Kierkegaard, Sören: *Entweder-Oder*. Gesamtausgabe. Hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. München 1988.

Ders.: *Der Begriff Angst*. Übersetzt von Gisela Perlet. Stuttgart 1992.

Ders.: *Philosophische Brocken*. *De omnibus dubitandum est*. Düsseldorf / Köln 1952 (=Gesammelte Werke X).

²⁹² Liessmann 151

Ders.: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Düsseldorf / Köln 1957 (2 Bde.) (=Gesammelte Werke XVI).

Ders.: Die Krankheit zum Tode. Übersetzt und mit einem Glossar, Bibliographie sowie einem Essay „Zum Verständnis des Werkes“ hrsg. von Liselotte Richter. Hamburg 1991.

Ders.: Die Schriften über sich selbst. Düsseldorf / Köln 1964 (=Gesammelte Werke XXXIII).

b) Nietzsche

Die Werke Nietzsches werden (fast) durchgehend nach der *Kritischen Studienausgabe* (KSA) in 15 Bänden, die von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegeben wurde, zitiert, wobei zur besseren Orientierung jeweils in Klammer der Titel des (veröffentlichten) Werkes, aus dem zitiert wird, angegeben ist. Die einzige Ausnahme bildet „Also sprach Zarathustra“, das nach einer Einzelausgabe zitiert wurde, da sich nur in dieser jenes Nachwort von Thomas Mann findet, auf das in der vorliegenden Arbeit Bezug genommen wurde. Die von Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast kompilierte Schrift „Der Wille zur Macht“ wurde in diese Liste ebenfalls aufgenommen, da sie in der vorliegenden Untersuchung Erwähnung findet; als Studienausgabe eignet sie sich mit Sicherheit nicht.²⁹³

Angaben zur Kritischen Studienausgabe (KSA):

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1988.

Weitere zitierte Schriften Nietzsches:

Ders.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Mit einem Essay von Thomas Mann. Frankfurt/Main / Leipzig 1976.

Ders.: Briefe. München 1986 (8 Bde.).

Ders.: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche. Stuttgart 1964.

²⁹³ vgl. die Einleitung der vorliegenden Arbeit.

2.) Sekundärliteratur

Alighieri, Dante: Die Göttliche Komödie. München 1978

Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse. Hrsg. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart 1989.

Baier, Karl / Mühlberger, Sigrid / Schelkshorn, Hans / Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl (Hrsg.): Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel. Leipzig 2001.

Becker, Oskar: Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze. Pfullingen 1963.

Beckett, Samuel: Molloy. Frankfurt/Main 2001.

Darwin, Charles: Die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung. Stuttgart 1860.

Ders.: Die Abstammung des Menschen. Frankfurt/Main 2005.

Descartes, René: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs. Stuttgart 1961

Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker, Band 1.0.0. Hildesheim 1974

Dostojewskij, Fjodor Michailovich: Böse Geister. Frankfurt/Main 2000.

Ders., Tagebuch eines Schriftstellers. Notierte Gedanken. München 1963

Frenzel, Ivo: Friedrich Nietzsche. Reinbeck bei Hamburg 1966 (=Rowohlts Monographien 115).

Garff, Joakim: Kierkegaard. Biographie. München / Wien 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Stuttgart 1958 (=Jubiläumsausgabe 4)

Ders: Philosophie des Rechts. Stuttgart 1952 (=Jubiläumsausgabe 7).

Ders.: Geschichte der Philosophie II. Stuttgart 1959 (=Jubiläumsausgabe 18).

Heidegger, Martin: Nietzsche. Hrsg. v. Brigitte Schillbach. Frankfurt/Main 1996 (2 Bde.).

Ders.: Holzwege. Frankfurt/Main 1950.

Hobbes, Thomas: Vom Menschen. Vom Bürger. Eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick. Hamburg 1959.

Hölderlin, Friedrich: Gedichte. Frankfurt/Main / Leipzig 1991.

- Ibsen, Henrik: Peer Gynt. Stuttgart 1982.
- Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin 1946².
- Joyce, James: Ulysses. Frankfurt/Main 2004.
- Jung, Carl Gustav: Traum und Traumdeutung. München 1990.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main 1974 (2 Bde.).
- Ders.: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilkraft. Berlin 1968 (=Akademie-Textausgabe V).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie (franz./dt.). Übersetzt und herausgegeben von Hartmut Hecht. Stuttgart 1998.
- Ders.: Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. Frankfurt/Main 1986 (2 Bde.).
- Liessmann, Konrad Paul: Sören Kierkegaard zur Einführung. Hamburg 1993.
- Martens, Gunter: Friedrich Hölderlin. Reinbeck bei Hamburg 1996 (=Rowohlt's Monographien 50586).
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin / New York 1971.
- Ders.: Nietzsche-Interpretationen. Berlin/ New York 1999 (3 Bde.).
- Platon: Phaidon. Übersetzung und Kommentar von Theodor Ebert. Göttingen 2004 (=Platon Werke I 4).
- Precht, Peter / Burkhard, Franz-Peter (Hrsg.): Metzler-Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definitionen. Stuttgart 1996.
- Rezzori, Gregor von: Neue Maghrebinische Geschichten. Reinbeck bei Hamburg 1972.
- Rilke, Rainer Maria: Duineser Elegien. Leipzig 1923.
- Sagan, Carl: Unser Kosmos. München / Zürich 1982.
- Safranski, Rüdiger: Nietzsche. Biographie seines Denkens. Frankfurt/Main 2002.
- Salaquarda, Jörg (Hrsg.): Nietzsche. Darmstadt 1996.
- Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena I. Zürich 1977 (2 Bde.).

Theunissen, Michael / Greve, Wilfried (Hrsg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Frankfurt/Main 1979.

Thomas, Dylan: Windabgeworfenes Licht. Gedichte. Frankfurt/Main 1995.

Wilde, Oscar: Das Bildnis des Dorian Gray. München 2004.

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt/Main 1963.

Anhang 1: Abstract

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, einen kritischen Vergleich des Menschenbildes der beiden Philosophen Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche zu ziehen. Forschungsleitend ist hierbei die Frage, ob Nietzsche, der nach Kierkegaard lebte und dessen Werke zumindest zum Teil kannte, dem Menschenbild des Dänen etwas Wesentliches hinzufügte oder dieses in wesentlicher Weise korrigierte, sodaß im Bezug auf dieses Menschenbild von einem denkerischen Fortschritt im Diskurs der Philosophie gesprochen werden kann. Es wird hierbei der Denkweg der beiden Philosophen parallel nachvollzogen, wobei auf jeder Stufe dieses Weges versucht wird, die jeweiligen Positionen Kierkegaards bzw. Nietzsches aufeinander zu beziehen und sowohl die Unterschiede als auch die Gemeinsamkeiten zwischen diesen Positionen einer fundamentalen Analyse zu unterziehen. Ausgegangen wird hierbei von der radikalen Gegnerschaft beider zum (Deutschen) Idealismus, wobei das "Dreieck" Kierkegaard – Nietzsche – Deutscher Idealismus gleichsam den Raum und Rahmen für die gesamte Untersuchung bildet. Deren eigentlichen Anfang bildet die unmittelbare Kritik Kierkegaards und Nietzsches am (Deutschen) Idealismus, wobei sich vor allem Kierkegaards grundsätzlicher Einwand, die Ausdifferenzierung des im Idealismus grundgelegten Absoluten könne von diesem nicht aufgewiesen werden, als durchaus berechtigt erweist. Nachdem in groben Zügen gezeigt wird, auf welche verschiedenen Weisen sowohl Kierkegaard als auch Nietzsche diesem Idealismus den Einzelnen in seiner letztlich Unerreichbarkeit durch das Denken gegenüberstellen und somit ein Fundament für die Untersuchung ihres Menschenbildes gelegt ist, wird auf dem Wege des Nach-Denkens der jeweiligen "Erkenntnistheorie" der beiden Philosophen versucht, die jeweiligen Bestimmungen des menschlichen "Wesenskerns" durch die beiden Denker zu ergründen. Hierbei erweist sich der Selbstbezug oder die *Reflexion* dieses Kerns im weiteren Sinne als das fundamental Gemeinsame, die unterschiedliche Beantwortung der Frage nach der *Freiheit* dieses Wesenskerns als die wesentliche Verschiedenheit dieser Bestimmungen.

Indem der Denkweg der beiden Philosophen weiter nachvollzogen wird, wird im Folgenden nach der jeweiligen "Ethik", mithin nach dem "Idealbild" des Menschen bei Kierkegaard und Nietzsche bzw. nach dem Weg zu diesem Ideal, wie ihn beide jeweils zeichnen, gefragt. Als wesentliches Kriterium, in dem sich dieser ideale Mensch – der

"Christ" Kierkegaards bzw. der "Übermensch" Nietzsches – von der Masse der übrigen unterscheidet, stellt sich hierbei der Bezug dieses Menschen zur Idee der *Ewigkeit* heraus, weshalb im weiteren Verlauf der Untersuchung nach dem Begriff der Ewigkeit bei beiden Denkern gefragt wird. Es stellt sich hierbei heraus, dass die Unterschiedlichkeit dieser jeweiligen Ewigkeitsbegriffe, die sich trotz der beiden Denkern gemeinsamen Abgrenzung vom Ewigkeitsbegriff des Deutschen Idealismus deutlich zeigen, wiederum auf die je unterschiedliche Bestimmung des Wesenskerns des Menschen verweist, weswegen diese Bestimmungen gegen Ende der Untersuchung nochmals in vertiefter und betont kritischer Form hinterfragt werden.

Es lässt sich hierbei letztlich ein Zurückfallen sowohl Kierkegaards als auch Nietzsches in die idealistische Problematik feststellen. Indem der (christliche) *Glaube*, für Kierkegaard unbedingt notwendig zur positiven Selbstbestimmung des Menschen, sich als das *Andere des Denkens* zeigt, erweist er sich dem begrifflichen Denken letztlich als reine Negation ebendieses Denkens - die in dem Moment, in dem sie gedacht wird, selbst wiederum *als* bloße Negation gleichsam ins Denken hineingeholt wird. Kierkegaard bleibt also bei dem Versuch, das *Andere des Denkens* zu fassen, wiederum im Denken, womit die Grundidee des Idealisten Hegel, daß das Denken selbst das Absolute sei, sich zu bestätigen scheint – ohne daß freilich Kierkegaards grundsätzliche Kritik am Idealismus dadurch widerlegt wäre. Auf der anderen Seite erweist sich Nietzsches Wille zur Macht, der sich in der vorliegenden Untersuchung als ein sich selbst wollender Wille bzw. das Sich-Selbst-Wollen dieses Willens schlechthin gezeigt hat, als ein leeres Kreisen, das vom Selbstbezug des idealistisch gedachten Absoluten, dessen Ablehnung eine wesentliche Grundlage des Nietzsche'schen Denkens darstellt, nicht zu unterscheiden ist. Nachdem somit beide Denker in der Konstitution ihres jeweiligen Menschenbildes der idealistischen Problematik nicht entkommen, wird die forschungsleitende Fragestellung, ob das Bild des Menschen, wie es sich bei Kierkegaard zeigt, mit Blick auf dasjenige Nietzsches in wesentlicher Weise zu ergänzen oder zu revidieren ist, in der vorliegenden Untersuchung letztlich verneint.

Anhang 2: Lebenslauf des Verfassers

Geboren am 18. 10. 1975 im Wien

1982 - 1986: Besuch der Volksschule Amstetten

1986 -1993: Besuch des Gymnasiums Amstetten

1993 -1995: Besuch des Gymnasiums Perchtoldsdorf; Abschluß mit Matura

1995- 2008: Studium der Philosophie sowie Fächerkombination an der Universität Wien

Seit 1998 durchgehend verschiedene berufliche Tätigkeiten; seit 2004 Angestellter der
Schloß Schönbrunn Kultur- und Betriebsges.m.b.H.