



Geistlosigkeit. Reflexionen zur Aktualität von Søren Kierkegaards Konstruktion des Selbst im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz

Sebastian HÜSCH*

ABSTRACT

Spiritlessness. Reflections on the topicality of Søren Kierkegaard's construction of the self in the field of tension between immanence and transcendence: One of the most suggestive and provocative concepts developed by the Danish philosopher Søren Kierkegaard is the concept of "spiritlessness". Spiritlessness is conceived of as a state of mind which cuts out transcendent possibilities at the benefice of reduced immanent probabilities and thus hinders the individual to become a true Self. The present paper asks for the topicality of Kierkegaard's dialectics of "spirit" and "spiritlessness" for the constitution of the Self in the 21st century.

KEYWORDS

Søren Kierkegaard; spiritlessness; self; immanence; transcendence

* Professor of Philosophy, Aix-Marseille Université, France. E-mail: sebastian.husch@univ-amu.fr.

EINLEITUNG

„Der Mensch ist Geist“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 8), so lautet die bekannte Definition Søren Kierkegaards in der *Krankheit zum Tode*. Diese Definition ist freilich nicht eigentlich deskriptiv, sondern vor allem normativ. Eine deskriptive Definition im Sinne Kierkegaards müsste wohl, zu seinen Lebzeiten genauso wie heute den Großteil von uns betreffend, lauten: „Der Mensch ist Geistlosigkeit“. Denn der Mensch ist Kierkegaard zufolge in einem eigentlichen Sinne nur dann Geist, wenn er sein Geistsein erkannt hat und sich insofern bewusst als Geist bestimmt. Konkret bedeutet das, er ist dann Geist, wenn er sein Selbst im Bewusstsein seiner doppelten Bezogenheit auf Immanenz und Transzendenz verortet. Diesseits einer Anbindung an die Transzendenz hingegen befindet sich die Geistlosigkeit. Geistlosigkeit bedeutet nicht weniger als ein Misslingen der Selbstsetzung und damit das Verfehlen der Menschwerdung in einem eigentlichen Sinne, was sich, Kierkegaard zufolge, in Form einer bewussten oder unbewussten Verzweiflung äußert. Im vorliegenden Beitrag soll gefragt werden, inwiefern Kierkegaards suggestive Opposition von Geist und Geistlosigkeit — trotz oder gerade wegen ihres unhintergehbaren Transzendenzbezugs — auch heute noch Orientierungsfunktion haben kann oder ob sich die Ausrichtung der modernen Gesellschaft mit der von Kierkegaard geforderten Form der Geistigkeit als inkompatibel erweist.

Dazu sollen zunächst die dialektisch aufeinander bezogenen Begriffe von Geist und Geistlosigkeit nachvollzogen werden, um hieraus einen genauen Begriff von gelingender bzw. misslingender Selbstsetzung im Sinne Kierkegaards zu gewinnen. Anschließend gilt es zu versuchen, die Orientierung der Gegenwartsgesellschaft im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz, d.h. im Hinblick auf Geist und Geistlosigkeit bzw. gelingende und scheiternde Selbstsetzung zu verorten, um dieserart zu einer Antwort zu gelangen bezüglich der Frage der Aktualität des Kierkegaardschen Geist-Konzeptes.

DER MENSCH ZWISCHEN GEIST UND GEISTLOSIGKEIT

Der Geist-Begriff ist fundamental im existenzphilosophischen Denken Kierkegaards, steht er doch in Verbindung mit dem Selbst, bzw. setzt Kierkegaard den Geist und das Selbst explizit gleich. So heißt es unmittelbar im Anschluss an die einführende Definition Kierkegaards, dass der Mensch Geist sei: „Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst“, um anschließend das Selbst als ein „Verhältnis“ zu bestimmen, „das sich zu sich selbst verhält“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 8). Diese formale Definition des Geistes bzw. des Selbst als eines sich zu sich selbst verhaltenden Verhältnisses wird von Kierkegaard anschließend dahingehend spezifiziert, dass erkennbar wird, dass dieses Verhältnis, indem es sich zu

sich selbst verhält, wesentlich mit der Aufgabe konfrontiert ist, sich in diesem Sich-zu-sich-selbst-Verhalten in ein Verhältnis zur Transzendenz zu setzen. Der Menschen muss sich auf eine seinem Geist-Sein angemessenen Weise im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz verorten, insofern das Selbst zu verstehen ist als eine Synthese von „Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 8). Dieser Transzendenzbezug wird von Kierkegaard noch präziser und expliziter auf den Punkt gebracht, wenn es wenig später heißt, dass dieses Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ursprünglich „aus Gottes Hand kommt“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 11)¹. Damit ergibt sich konkreter, dass sich dieses Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, auch zu diesem Dritten, nämlich Gott, ins rechte Verhältnis setzen muss. Sich im Sich-zu-sich-selbst-Verhalten (in der rechten Weise) zu Gott zu verhalten, ist mithin die unhintergehbare Bedingung für eine gelingende Selbstsetzung. Misslingt die Selbstsetzung, so manifestiert sich dieses Scheitern in Form von Verzweiflung. Diese Bestimmung des Selbst als Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und dabei zur Transzendenz bzw. zu Gott in Beziehung zu setzen hat, um nicht in Verzweiflung zu fallen, lässt sich schließlich in einer Formel auf den Punkt bringen, die angibt, wann das Selbst in einem eigentlichen Sinne als Geist bestimmt und als nicht verzweifelt zu denken ist.

Folgendes ist nämlich die Formel, welche den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz und gar ausgetilgt ist: indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat (Kierkegaard, 1992 [1849]: 10). Verzweiflung ist also immer und unhintergebar vorhanden, wenn und sobald die Selbstsetzung dem Gesetzsein als Synthese durch jene transzendente Macht, die die Synthese ursprünglich gesetzt hat, nicht gerecht wird. Konsequenterweise ergibt sich aus dieser formalen Bestimmung von Verzweiflung, dass es völlig unerheblich ist, ob der Verzweifelte sich auch für verzweifelt hält². Wie dies zu

¹ Es ist bemerkenswert, dass Kierkegaard zunächst abstrakt von einem „Anderen“ spricht, das diese Synthese gesetzt haben müsse und in diesem Zusammenhang auch eine zweite Möglichkeit anführt: dass diese Synthese sich selbst gesetzt habe (vgl. ebd.: 9). Diese Alternative wird freilich ohne weitere Begründung und quasi unter der Hand fallen gelassen und das Gesetzsein durch ein Anderes postuliert. Günter Figal merkt hierzu an, dass die Möglichkeit einer Selbstsetzung im Grunde auch nicht sinnvoll entwickelt werden kann (Figal, 1984: 11–23). Freilich stellt sich auch dann noch die Frage, warum Kierkegaard dann nicht auf die Erwähnung dieser (unmöglichen) Alternative gänzlich verzichtet hat.

² Die Verzweiflung kann dabei zwei Ausprägungen annehmen: Verzweifelt man selbst sein wollen und verzweifelt nicht man selbst sein wollen. Die Verzweiflung, die Kierkegaard mit der Geistlosigkeit assoziiert, gehört in letztere Kategorie: Verzweifelt nicht man selbst sein wollen. Freilich präzisiert Kierkegaard, dass sich letztlich auch die Form der Verzweiflung, welche ein Verzweifelt-man-selbst-sein-Wollen ist, auf diese Form der Verzweiflung zurückführen lässt. Vgl. Kierkegaard, 1992 [1849]: 16.

verstehen ist, erschließt sich ausgehend von einer paradox anmutenden Wendung, in der es heißt: „Wofern das nicht verzweifelt Sein nicht mehr und nicht weniger bedeutet, als daß man es nicht ist, so heißt es gerade daß man es ist“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 11). Dieser vermeintlichen Widersprüchlichkeit liegt das Postulat zugrunde, dass der Mensch zunächst und zuerst immer schon verzweifelt ist³; das bedeutet, dass er, solange er noch nicht geistig bestimmt und im eigentlichen Sinne noch kein Selbst ist, immer schon verzweifelt ist, insofern er in seinem Wesen als Geist bestimmt ist. Erst wenn der Mensch erkannt hat, dass er wesentlich Geist ist und sich dazu in angemessener Weise verhält, ist er im eigentlichen Sinne ein Selbst und im eigentlichen Sinne nicht verzweifelt, anders als die Unmittelbarkeit, die sich nicht verzweifelt weiß, weil sie von ihrem Geistsein noch keinen Begriff hat. In der vorreflexiven Unmittelbarkeit ist die Verzweiflung dabei noch als Möglichkeit — latent bzw. vorbewusst — vorhanden. Aber auch sie ist schon Verzweiflung, denn, so postuliert Kierkegaard, „es gibt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 21). Das bedeutet jedoch nicht, dass der im Grunde Verzweifelte sich nicht über seine Verzweiflung täuschen und sich gar für glücklich halten kann. Ganz im Gegenteil notiert Kierkegaard: „[D]as ist der Verzweiflung die liebste, die begehrteste Wohnstatt: zu allerinnerst im Glück“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 22). Wenn aber jener Zustand der Unmittelbarkeit, der nicht verzweifelt ist, Verzweiflung ist, dann bedeutet dies, dass der Mensch notwendig aus der — vermeintlich glücklichen — Unmittelbarkeit heraustreten muss in die bewusste Verzweiflung, denn nur wenn die Verzweiflung bewusst ist, kann sie auch überwunden werden. Erst dann sind strukturell die Voraussetzungen gegeben dafür, essentiell nicht verzweifelt zu sein. Wer hingegen fortwährend ein von Verzweiflung freies Leben führt, der ist gerade verzweifelt⁴.

Ist aber die Verzweiflung einmal zu Bewusstsein gekommen, dann folgt daraus immer noch nicht notwendigerweise, dass sie auch überwunden wird. Ganz im Gegenteil ist es Kierkegaard zufolge in der Regel so, dass der Verzweifelte vor der Einsicht in die eigene Verzweiflung beziehungsweise vor den Konsequenzen, die hieraus zu ziehen wären, zurückscheut. Genau diesen Sachverhalt fasst der Begriff der „Geistlosigkeit“.

³ In Analogie zu Heideggers Konzept der Verfallenheit könnte man sagen, dass die Verzweiflung das ontisch erste ist, während ontologisch der misslingenden Selbstsetzung die „rechte Synthesis“ zugrunde liegt. Dies gilt freilich nur „unter der Bestimmung des Geistes“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 21). Insofern der Mensch aber, wie eingangs bestimmt, Geist ist, ist Verzweiflung gerade „daß der Mensch sich dessen nicht bewußt ist als Geist bestimmt zu sein“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 21). Die Strukturanalogie mit Heideggers Bestimmung der Uneigentlichkeit in *Sein und Zeit* ist dabei augenfällig.

⁴ Denn, so heißt es in der *Krankheit zum Tode*: „Nicht verzweifelt sein, es muß bedeuten die zunichte gemachte Möglichkeit, es sein zu können; soll es wahr sein, daß ein Mensch nicht verzweifelt ist, so muß er jeglichen Augenblick die Möglichkeit zunichte machen“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 11).

Bezüglich des Begriffs der Geistlosigkeit ist zunächst wichtig, dass Kierkegaard diesen konzeptuell unterscheidet von dem, was er als Abwesenheit von Geist bezeichnet⁵. Der maßgebliche Unterschied liegt darin, dass Abwesenheit von Geist einen vorreflektiert-unmittelbaren Zustand unbewusster Verzweiflung bezeichnet, während Geistlosigkeit als Haltung erst nach dem Aufbrechen der Reflexion auftreten kann, das heißt in dem Moment, wenn der vorreflektiert-unmittelbare Zustand verlassen wird, wenn sich also die Möglichkeit eröffnet, sich als Selbst zu ergreifen⁶.

Der Zugang zum Konzept der Geistlosigkeit ergibt sich ausgehend von der Definition von Geist. Dieser ist, wie gesehen, bestimmt als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Als dieses selbstreflexive Verhältnis muss der Geist die widersprüchlichen Elemente dessen zusammenfügen, was das Menschsein charakterisiert, also Zeitlichkeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Freiheit. Der Geist bzw. das Selbst als dieses Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, befindet sich mithin im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz: In der Reflexion ist das Selbst damit konfrontiert, sich sowohl mit der Begrenztheit (Endlichkeit) der menschlichen Existenz auseinandersetzen, als auch mit deren Abgründigkeit, die über diese immanente Existenz hinausweist⁷. Die reflexive Konfrontation mit der eigenen Widersprüchlichkeit und Abgründigkeit führt zu einer inneren Beunruhigung und Angst, die die Verzweiflung, die in der Unmittelbarkeit noch unbewusst vorhanden ist, bewusst werden lässt. Um ein Selbst im eigentlichen Sinne zu werden, kommt es für den Einzelnen nun darauf an, durch die Verzweiflung hindurch sein Selbst in dieser Doppeltheit von Endlichkeit und Abgründigkeit zu ergreifen, indem es sich, wie es zuvor hieß, „durchsichtig in der Macht [gründet]“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 10), welche dieses Selbst gesetzt hat. Das Entscheidende für die Möglichkeit einer Überwindung der Verzweiflung — und damit einer gelingenden Selbstsetzung — ist genau diese Doppelbewegung: Der Weg führt zunächst in die Verzweiflung und dann durch diese hindurch zum Nicht-Verzweifelt-Sein im eigentlichen

⁵ Im Übrigen unterscheidet Kierkegaard auch noch die Geistlosigkeit aus ästhetischer Perspektive von der von Anti-Climacus konzeptualisierten Geistlosigkeit (Kierkegaard, 1992 [1849]: 43). Im Folgenden wird es allein um die letztere gehen.

⁶ Ersterer ist in einem Sinne „unschuldig“ während letztere, aus der Perspektive des Geistes, immer schuldhaft ist. Da die Abwesenheit von Geist vor der Reflexion liegt, kann der Betroffene noch nicht um sein Geistsein und darum sich auch noch nicht als verzweifelt wissen. Die Geistlosigkeit jedoch hätte die Möglichkeit, sich als verzweifelt zu erkennen und dementsprechend zu erkennen, dass es gilt, sich zur Transzendenz in Beziehung zu setzen. Das Ausbleiben dieses Schrittes ist von daher schuldhaft. Insofern der Mensch seiner Bestimmung nach Geist ist, wird er unausweichlich zu einem gegebenen Zeitpunkt aus der Abwesenheit von Geist heraustreten, es ist ihm nicht möglich, in diesem vorreflexiven Zustand zu verweilen.

⁷ Wie Figal zutreffend betont, führt diese Abgründigkeit in letzter Instanz dazu, dass das Selbst sich als von einem Anderen gesetzt erkennen muss (Figal, 1984: 13).

Sinne, gegründet auf eine Setzung des eigenen Selbst in jenem Dritten, das dem Selbst zugrunde liegt. Vor dem Hintergrund dieser Struktur einer Doppelbewegung sind nun neben der gelingenden Selbstsetzung zwei Formen des Misslingens derselben denkbar.

Zum einen ist dies ein Verharren in der bewussten Verzweiflung und zum anderen ist das der Versuch, der Verzweiflung zu entkommen, aber nicht in die Richtung hin auf eine Anbindung an die Transzendenz, sondern durch das Bemühen, in jenen Zustand zurückzukehren, der vor der Verzweiflung lag. Ersteres wird in seiner äußersten Form das Verschlussen-Dämonische⁸, letzteres ist die Essenz dessen, was bei Kierkegaard unter dem Begriff der Geistlosigkeit firmiert. Geistlosigkeit zeichnet sich mithin dadurch aus, dass der zu leistende Durchbruch zur Geistigkeit in der Anbindung an die Transzendenz abgebrochen wird. Die Geistlosigkeit versucht, die aufbrechende oder aufgebrochene Verzweiflung zu ignorieren und zurückzudrängen. Mit anderen Worten, die Geistlosigkeit strebt zurück in den Zustand des vermeintlichen Glücks der Unmittelbarkeit⁹. Er will einen Zustand diesseits der widersprüchlichen Synthese und der damit einhergehenden Verzweiflung wiederfinden, einen Zustand, der von der Abgründigkeit des eigenen Selbst nichts weiß beziehungsweise nichts wissen will. Um aber die Verzweiflung aus dem Blickfeld zu bekommen, so Kierkegaard, „biegt [der Verzweifelte] ganz und gar von der Richtung nach innen ab, von dem Wege, den er hätte voran gehen müssen, um in Wahrheit ein Selbst zu werden“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 55). Der Weg zum Geist und damit zum Überwinden der Verzweiflung führt nach Innen, der Weg des Geistlosen jedoch führt ins Außen. Die Geistlosigkeit richtet den Blick fest auf den Teil der Synthese, der nicht abgründig ist, auf das Endliche und Begrenzte, das sie verzweifelt zu sichern trachtet. Die Geistlosigkeit weicht der Konfrontation mit der eigenen Abgründigkeit dadurch aus, dass sie nur auf das schaut, was „festen Grund“ bietet: die immanente Wirklichkeit.

Im Kontext der Charakterisierung der Geistlosigkeit in ihrer Immanenzbezogenheit nimmt Kierkegaard nun eine für den vorliegenden Zusammenhang maßgebliche Differenzierung vor, und zwar die Differenzierung zwischen

⁸ Kierkegaard fasst diese Haltung über den Begriff des Trotzes. Dieser stellt sich in einen Bezug zur Transzendenz, jedoch negativ. Man könnte in Albert Camus' Konzept des absurden Menschen, wie er im Mythos von Sisyphos entwickelt wird, einen Prototyp dieser Haltung sehen (Hüsch, 2016a: 105–125).

⁹ Hier sei auf den paradoxen Charakter der Verzweiflung hingewiesen, die einesteils unbedingt anzunehmen ist, andernteils aber unbedingt verneint werden muss. Denn ohne zu verzweifeln scheint die Möglichkeit der Rettung nicht auf, aber wenn diese Möglichkeit aufscheint, so muss sie auch ergriffen werden. Die Verzweiflung muss also sowohl bejaht als auch verneint werden. Wichtig ist ferner für die Möglichkeit der Überwindung der Verzweiflung, diese aktivisch zu denken. In diesem Sinne fordert der Ethiker in Entweder/Oder den Ästhetiker explizit auf: „Was ist also zu tun? Ich habe nur eine Antwort: verzweifle!“ (Kierkegaard, 2009 [1843a]: 764).

Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Bei Kierkegaard steht der Begriff der Möglichkeit in grundlegender Beziehung zur Transzendenz, während der Begriff der Wahrscheinlichkeit strikt immanenzbezogen ist. Der Glaube ist die ultimative Möglichkeit, nämlich die Möglichkeit, dass alles möglich ist für Gott¹⁰. Möglichkeit ist damit das, was wahrhaft rettet vor der Verzweiflung. Im Gegensatz dazu steht der zur Geistlosigkeit gehörende Begriff der Wahrscheinlichkeit. Die Wahrscheinlichkeit ist die auf immanente Reichweite zusammengeschrumpfte Möglichkeit der Geistlosigkeit. Die Geistlosigkeit, so Kierkegaard, „geht in dem Wahrscheinlichen auf, innerhalb dessen das Mögliche sein bißchen Platz findet“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 38). Die Wahrscheinlichkeit ist in diesem Sinne zu verstehen als das, was von der Möglichkeit übrigbleibt, wenn man sie von ihrer Transzendenzdimension abgeschnitten hat. Die Möglichkeit verliert dann das Bedrohliche ihrer Abgründigkeit, jedoch geht die Geistlosigkeit damit auch der ultimativen Möglichkeit verlustig, nämlich der Möglichkeit, „auf Gott aufmerksam zu werden“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 38). In der Geistlosigkeit wird das Möglichkeitsspektrum auf das reduziert, was im Rahmen des Wahrscheinlichen seinen Platz finden kann. Während der Horizont der Möglichkeit die Abgründe der Verzweiflung sehen lässt, aber auch die Möglichkeit der Rettung, erlaubt die Diminution der Möglichkeit auf ihre immanente Dimension als Wahrscheinlichkeit, genau jenen scheinbar festen Grund bereitzustellen, auf dem sich die Geistlosigkeit ihrer Abgründigkeit nicht bewusst zu werden braucht. Erhellend bezüglich der für die Geistlosigkeit charakteristischen Ausrichtung auf die Wahrscheinlichkeit ist ein Seitenblick auf die Philosophie Martin Heideggers. Die Konzentration der Geistlosigkeit auf das im Rahmen der Wahrscheinlichkeit Mögliche lässt sich gut illustrieren anhand dessen, was Martin Heidegger als die Unterwerfung der Welt unter die Berechenbarkeit und die Beherrschbarkeit thematisiert¹¹, bzw. als die Sicherung des Bestandes (Heidegger, 2000 [1953a]: 28).

Bei Heidegger zeigt sich, wie sich die Deutung des Gegebenen unter den Auspizien des Wahrscheinlichen auf sämtliche Bereiche des Alltäglichen erstreckt, also sowohl auf den Bereich des Materiellen als auch auf den Bereich

¹⁰ Vgl. Kierkegaard, 1992 [1849]: 35: „Das Entscheidende ist: alles ist möglich bei Gott. Dies ist ewig wahr, und mithin wahr in jedem Augenblick“.

¹¹ In seiner Explikation der Uneigentlichkeit und des Man, wie er sie in *Sein und Zeit* entfaltet, notiert Heidegger, dass diese „im vorhinein die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis des Bekannten, Erreichbaren, Tragbaren, dessen, was sich gehört und schickt, eingeschränkt. Diese Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das alltäglich zunächst Verfügbar vollzieht zugleich eine Ablendung des Möglichen als solchen“ (Heidegger, 1979 [1927]: 194f.). Kierkegaard selbst formuliert anschaulich, dass die Geistlosigkeit „die Möglichkeit eingesperrt im Käfig des Wahrscheinlichen rings umher [führt], sie vor[zeigt]“ und sich dabei einbildet, „der Herr zu sein“ ohne zu merken, „daß sie eben damit sich selbst in Fesseln geschlagen hat“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 39). Die Beherrschbarmachung thematisiert Heidegger ausführlich in dem Vortrag „Die Zeit des Weltbildes“. Vgl. Heidegger, 2003 [1938]: 75–113.

des Geistigen. Paradigmatisch für ersteres ist die wissenschaftliche Durchdringung und Beherrschbarmachung der Welt. Die Unterwerfung der Welt unter die Naturgesetze bzw. unter die aus den Naturgesetzen abgeleiteten Manipulationen der Natur suggeriert eine Berechenbarkeit, die der Welt das Unheimliche nimmt und den Eindruck vermittelt, dass „letzten Endes“, d.h. wenn die wissenschaftlichen Erkenntnisse nur weit genug vorgedrungen sind, auch das Abgründige begründbar wird¹². Im Bereich des Geistigen zeigt sich die Tendenz zur Dominanz der Wahrscheinlichkeit namentlich im Übernehmen bereitliegender Daseinsauslegungen, im Aufgehen im Vorgefertigten und Vorgefassten, im Immer-schon-Gedachten und Immer-schon-Gemachten, im Man, in der Menge und dem Publikum. Der Einzelne lässt sich in der Geistlosigkeit, wie es in der *Krankheit zum Tode* heißt, sein „Selbst gleichsam ablisten von ‚den anderen‘“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 30). Er verliert damit zwar sein Selbst in einem eigentlichen Sinne, gewinnt dafür aber an innerweltlicher Sicherheit und Orientierung. Dieserart wird eine Welt des Beherrschbaren und Berechenbaren konstruiert, die die Möglichkeit der Verzweigung auf möglichst sichere Distanz hält — aber genau damit auch die Möglichkeit der Überwindung der Verzweigung¹³.

Die Geistlosigkeit ist mit diesem exklusiven Blick auf die Wahrscheinlichkeiten der Immanenz unter vollständiger Ausblendung der Möglichkeiten der Transzendenz im Wortsinne „Borniertheit“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 29): Sie zieht feste Grenzen um die Welt als Immanenz, um das positiv Wissbare, um die beherrschbare Wirklichkeit des Gegebenen und bekämpft mithin die auf das Abgründige der Existenz verweisende innere Angst und Unruhe, indem sie in der Beherrschbarkeit der Immanenz ihren festen Grund sucht¹⁴. Dementsprechend geht die Geistlosigkeit auf in der Beschäftigung mit Alltäglichkeiten, die sie in ihrer Routinemäßigkeit antizipieren und beherrschen kann, sie hat, so Kierkegaard, „emsig zu tun [...] mit allerlei weltlichen Angelegenheiten“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 30), sie verwendet ihre Fähigkeiten „sammel[t] Geld und Gut, treib[t] weltliche Geschäfte“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 31) und richtet sich in der Welt der Immanenz dieserart komfortabel

¹² Wie Sigbert Gebert sehr zutreffend betont, ist der Bereich der Wissenschaft jedoch gerade derart orientiert, dass er seinen Blick gerade nicht auf den Bereich richten kann, der das Seiende transzendiert hin zum „Grund von allem“ (Gebert, 2010, 131ff.).

¹³ Freilich muss dieses Überwinden dynamisch gedacht werden, d.h. dieses muss stets in jedem Augenblick neu geleistet werden. So notiert Kierkegaard: „Nicht verzweifelt sein, es muss bedeuten die zunichte gemachte Möglichkeit, es sein zu können“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 10). Die Möglichkeit, verzweifelt sein zu können stellt sich aber in jeden Augenblick neu, insofern das Selbst als Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, stets aufs Neue setzt.

¹⁴ In Abwandlung von Nietzsches Bemerkung, die alten Griechen seien „oberflächlich [...] aus Tiefe“ (Nietzsche, 2003 [1881/1882]: 352, Hervorhebung F.N.) gewesen, könnte man vielleicht sagen, dass die Geistlosigkeit oberflächlich aus Oberflächlichkeit ist.

ein¹⁵. In dieser Geschäftigkeit wird all das ausgeblendet, was die Festigkeit der Verankerung in der Wirklichkeit gefährden könnte, alles, was an jene Vorstufe der Verzweiflung gemahnte, die sich in Unruhe und Angst Ausdruck verlieh, vor der man statt nach Innen zum eigenen Selbst nach Außen abgelenkt war, in die geschäftige Alltäglichkeit. Ausgeblendet wird insbesondere der Tod, der in der Geistlosigkeit nicht mehr vorkommt als die eigenste unbezügliche Möglichkeit (Heidegger, 1979 [1927]: 250), sondern nur noch — „neutralisiert“ — als abstrakte Wahrscheinlichkeit¹⁶.

DIE AKTUALITÄT DES GEIST-BEGRIFFS KIERKEGAARDS

Der Kierkegaardsche Begriff der Wahrscheinlichkeit bietet einen geeigneten Einstieg, um die Frage nach der Aktualität bzw. Aktualisierbarkeit des Kierkegaardschen Geistbegriffs zu stellen. Denn es ist auffallend, dass nicht nur Quantifizierungen, sondern insbesondere der Verweis auf statistische Wahrscheinlichkeiten mehr und mehr den diskursiven Alltag bestimmen und geradezu paradigmatischen Charakter erhalten haben. Ein Großteil der politischen, wissenschaftlichen und medialen Diskurse und Debatten der Gegenwart basiert auf einer Argumentation mit Wahrscheinlichkeiten. Besonders augenfällig ist dies im Zusammenhang mit Diskussionen um eine zu- oder abnehmende Beherrschung der verschiedensten Lebensrisiken durch den wissenschaftlichen, technologischen und medizinischen Fortschritt, die nahezu ausnahmslos durch den Verweis auf statistische Wahrscheinlichkeiten belegt werden. Dieser Rekurs auf Wahrscheinlichkeiten zeigt sich auch und gerade dort, wo es um den Tod geht, der in diesen Diskussionen regelmäßig im Range einer statistischen Größe erscheint, was eine gewisse Beherrschbarkeit impliziert. So lässt sich seit einiger Zeit namentlich der Trend zu einem Verweis auf sogenannte „vorzeitige“ Todesfälle beobachten, beziehungsweise zum Verweis darauf, wie viele Leben durch diese oder jene Maßnahme, Ernährungsweise oder Innovation „gerettet“ würden. In dieser Zugriffsweise auf Lebensrisiken wird nahegelegt,

¹⁵ Den gleichen Gedanken einer Fokussierung auf das Alltägliche als Ablenkung, um sich nicht mit der Abgründigkeit und Verlorenheit der eigenen Existenz konfrontieren zu müssen, findet sich selbstverständlich auch schon bei Blaise Pascal, der das berufliche Fortkommen und die Sorge um Frau und Kinder von daher auch dem *divertissement* zuschlägt. Vgl. Pascal, 2000 [1669]: 128, Fragment 171.

¹⁶ Hierfür gibt es zahllose Beispiele, besonders auffällig ist dies aber sicherlich im Konzept der Lebensversicherung, in der das Leben als versicherbares Risiko begriffen wird. Der Begriff „Lebensversicherung“ legt dabei zum einen semantisch nahe, was nicht eingehalten werden kann: nämlich das Leben zu (ver-)sichern, und impliziert zum anderen, dass es sich bei jenem „Schadensfall“, den der Tod darstellt, nicht um etwas grundlegend anderes handelt als beispielsweise einen Hagel- oder Sturmschaden der von der KFZ- oder Hausratsversicherung abgedeckt wird (was in einem Sinne auch zutreffend ist).

dass die Kenntnis und damit das Vermeiden der einzelnen Risikofaktoren ein solides Fundament bildet für ein Leben, in dem der Tod statistisch immer unwahrscheinlicher wird¹⁷.

Wenn diese Beobachtungen nun in Verbindung gebracht werden mit dem Denken Kierkegaards, so ist selbstverständlich zunächst einmal augenfällig, dass gerade die Überführung des Todes in die abstrakten Sphären statistischer Wahrscheinlichkeit grundsätzlich in die Gegenrichtung der Intention Kierkegaards läuft, während die Allgegenwart von Wahrscheinlichkeitserwägungen seine Diagnose von der Geistlosigkeit zu bestätigen scheint. Das blinde Vertrauen in die aus immer unüberschaubaren wissenschaftlichen Datenmengen destillierten statistischen Wahrscheinlichkeiten und die daraus sich ergebende vermeintliche Berechenbarkeit und Planbarkeit erscheint mithin wie eine Zuspitzung der Geistlosigkeit im Sinne Kierkegaards.

Insofern also die Orientierung der Gegenwart am Wahrscheinlichen im Widerspruch zu stehen scheint zu Kierkegaards Forderung an den Einzelnen, sich mit der Abgründigkeit der Möglichkeit zu konfrontieren, soll die Frage der Aktualität Kierkegaard anhand zweier Überlegungen nachgegangen werden: zunächst soll danach gefragt werden, (1) inwieweit der wissenschaftlich Wirklichkeitszugriff, der diesen Wahrscheinlichkeitsberechnungen zugrunde liegt, Ausdruck von Geistlosigkeit ist; und daran anschließend, (2) welche Bedeutung Kierkegaards Aufforderung, den Blick von diesen immanenten Wahrscheinlichkeiten ab und ihn der Möglichkeit der Transzendenz zuzuwenden, für uns heute noch haben kann.

Ad (1) Die Betrachtung der wesentlichen Elemente des Konzeptes der Geistlosigkeit legt zunächst einmal nahe, dass die heute prädominante gesellschaftliche Orientierung in ihrer Konzentration auf immanente Wahrscheinlichkeiten Ausdruck von Geistlosigkeit ist. Die gesellschaftlichen Paradigmen einer abstrahierenden Ausrichtung auf das Berechenbare und Beherrschbare, die Bemühungen um eine Reduktion von Imponderabilien und das Ausweichen vor sich der Berechenbarkeit entziehender Abgründigkeit scheinen zunächst fraglos in die Richtung dessen zu weisen, was Kierkegaard mit dem Begriff der

¹⁷ „Vorzeitige Todesfälle“ werden bezüglich der verschiedensten alltäglichen Risikofaktoren berechnet, sei es Alkohol, Rauchen, Feinstaub, Stickoxid, Glyphosat oder auch eher unerwartete Gefahrenquellen wie Räucherwurst oder die Alternativmedizin. In Frankreich argumentiert die Regierung sogar regelmäßig für striktere Geschwindigkeitsbegrenzungen mit der Rechnung, dass mit diesen Maßnahmen x Leben „gerettet“ würden, ohne jeden Zusatz, der diese Aussage relativieren würde. Die Art der Formulierung suggeriert, konsequent zu Ende gedacht, dass der Mensch überhaupt nicht sterben müsste, würde nicht ein — vermeidbarer — „Unfall“ dazwischenkommen. Dabei wäre es zutreffender mit Schopenhauer zu sagen, dass der Tod der vermeintlich „Geretteten“ lediglich um eine unbestimmte Zeit hinausgeschoben wurde insofern Leben ein fortwährend hinausgeschobenes Sterben ist (Schopenhauer, 2005 [1819]: 406). Diese — realistischere — Darstellungsweise wäre aber sicherlich weniger attraktiv und zweckdienlich.

Geistlosigkeit sich zu fassen bemüht. Insofern Kierkegaard die Geistlosigkeit bereits für seine Zeit als die am meisten verbreitete Form von Verzweiflung identifiziert hatte und wesentliche Elemente der damaligen Gesellschaft bereits den Keim zur Herausbildung dessen enthielten, was die heutige Gegenwartsgesellschaft charakterisiert, ist diese Diagnose kaum überraschend, und es ist mit dieser Einsicht zunächst noch nicht allzu viel gewonnen. Umgekehrt wäre es auch kaum ergiebiger, den Vorwurf der Geistlosigkeit zurückzuweisen unter dem Hinweis auf eine rückwärtsgewandte Geist-Konzeption Kierkegaards, die den Möglichkeiten der modernen technisierten Gesellschaft nur eine irrationale Weltauffassung entgegenzusetzen habe, die ihre Unterlegenheit gegenüber einem rational-scientifischen Weltzugriff hinlänglich gezeigt habe. Instruktiver als die Konstruktion derartiger schematischer Oppositionen ist es, zunächst einmal das Verhältnis Kierkegaards zur wissenschaftlichen Weltbetrachtung genauer in den Blick zu nehmen zu bestimmen. Hier kann konstatiert werden, dass es keinen Grund gibt anzunehmen, Kierkegaards Denken sei grundsätzlich vernunft- oder wissenschaftsfeindlich. Ganz im Gegenteil findet sich zum Beispiel in seinem Tagebuch eine Notiz, in der er beinahe euphorisch konstatiert: „Begeistert bin ich gewesen für die Naturwissenschaft und bin es noch“ (Kierkegaard, 1949: 41). Und es gibt keine Hinweise darauf, dass Kierkegaard diese Haltung revidiert hätte¹⁸.

Eine signifikative Relativierung und einen Schlüssel zu einer nuancierten Einschätzung des Verhältnisses Kierkegaards zu den Naturwissenschaften liefern freilich die Überlegungen, die sich unmittelbar an diese Aussage anschließen, wo es nämlich heißt: „[A]ber doch scheint es mir, daß ich sie nicht zu meinen Hauptstudium machen werde. Mich hat immer das Leben in Kraft von Vernunft und Freiheit am meisten interessiert; die Rätsel des Lebens zu klären und zu lösen, ist beständig mein Wunsch gewesen“ (Kierkegaard, 1949: 41). Kierkegaards Denken ist also keineswegs wissenschaftsfeindlich, jedoch ist es bei ihm ähnlich wie bei Blaise Pascal so, dass ihm klar ist, dass wissenschaftliche Erkenntnis, wie weit sie auch vorzudringen vermag, niemals in der Lage sein wird auf jene Fragen zu antworten, die den Einzelnen als konkreten Einzelnen in seinem Existenzvollzug betreffen¹⁹. Insofern ist es auch nicht überraschend, dass sich in seinen Texten an keiner Stelle eine

¹⁸ Vgl. zur Zurückweisung der Einordnung Kierkegaards als vernunftfeindlich auch Stephen C. Evans (Evans, 1989; Evans, 2006). Viel eher müsse man Kierkegaard so lesen, dass die Vernunft ihre eigenen Grenzen erkennen und akzeptieren müsse (Evans, 1989: 356). Evans sieht Kierkegaard hier in der Nähe des Wittgensteins des Tractatus (Evans, 1989: 355). Gerade insofern Kierkegaard sich mit Hilfe der Ironie an diesen Grenzbereich heranarbeitet, ließe sich selbstverständlich auch auf die Nähe zu Friedrich Schlegel diesbezüglich hinweisen, trotz (oder gerade wegen) Kierkegaards expliziter Schlegel-Kritik. Vgl. hierzu Hüsch, 2010.

¹⁹ Jacques Bouveresse fasst das pointiert folgendermaßen zusammen: „[Au] sens important du mot important, les questions scientifiques ne sont pas importantes et les questions importantes ne sont pas des questions scientifiques“ (Bouveresse, 2001: 108).

Apologie des (christlichen) Glaubens zulasten des (naturwissenschaftlichen) Wissens findet²⁰. Die Konstruktion einer Opposition zwischen der Rationalität der Naturwissenschaften und der Preisgabe der Rationalität im Glauben wäre in Bezug auf Kierkegaard sicherlich unzutreffend, vor allem aber würde sie am Wesentlichen vorbeiziehen. Die Geistkonzeption Kierkegaards schließt einen wissenschaftlichen Zugriff auf die Welt keineswegs aus. Vielmehr handelt es sich darum, verschiedene Ebenen der menschlichen Realität auseinanderzuhalten. Die Frage nach Geist und Geistlosigkeit betrifft das Selbst in seiner Uneinholbarkeit durch wissenschaftliche Rationalität²¹. Insofern das Selbst als Synthese aus Endlichkeit und Unendlichkeit aber die wissenschaftliche Rationalität als immanenzverhaftete Rationalität strukturell immer übersteigt, kann in und aus ihr keine Selbstbegründung abgeleitet und von ihr nicht einmal sinnvoll gefordert werden. Die Frage nach dem Selbst in seinem Existenzvollzug und die Frage nach dem wissenschaftlich Erklär- und Beherrschbaren sind Problemkreise, die sich auf grundsätzlich unterschiedlichen Ebenen bewegen²².

Die Kritik Kierkegaards im Zusammenhang mit dem Konzept der Geistlosigkeit zielt also nicht ab auf das Bemühen um wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt, auch nicht auf die Bemühungen um das Berechenbarmachen und Beherrschbarmachen — zumindest nicht *per se* — sondern sie zielt auf die Verabsolutierung der Welt des Berechenbaren und Beherrschbaren, das heißt auf den Übergriff des wissenschaftlichen — oder eines anderen immanenzbezogenen — Weltzugriffs auf die Sphäre des Einzelnen in seinem Existenzvollzug²³. Erst dann, wenn der wissenschaftliche Weltzugriff über den ihm eigenen Bereich hinausgreift und beansprucht, den Blick auf das Andere,

²⁰ Seine Kritik zielt bekanntermaßen vielmehr einmal auf die philosophische Spekulation, sodann auf ein beliebiges und irrelevantes „Sonntagschristentum“, und schließlich auf die Tendenz zu einer Nivellierung, die den Einzelnen als Einzelnen in der Menge untergehen lässt und die Selbstwerdung verhindert.

²¹ Richtigerweise betont Thomas Rentsch die Transzendenz und Negativität des Selbst als einem szientifischen Denken grundsätzlich entzogen (Rentsch, 2005: 11ff.).

²² Daraus darf freilich nicht der Schluss gezogen werden, dass beide Bereiche hermetisch voneinander getrennt sind, sondern es sind mit Sicherheit Wechselwirkungen anzunehmen, die freilich ihrerseits in ihrer Wechselwirkung zu reflektieren sind. Ein Beispiel dafür, wie dies aussehen könnte, sind Ernst Tugendhats Überlegungen zur Mystik (Tugendhat, 2004: besonders 111ff.). Deutlich radikaler ist die Position von Franz Josef Wetz, der sämtliche Transzendenzkonzepte beiseite wischt, auch wenn sie vorgäben, dem Erkenntnisstand der philosophischen Erkenntnistheorie und wissenschaftlichen Epistemologie zu entsprechen. Sein wesentliches Argument ist ebenfalls das der Plausibilität, jedoch lässt seine Argumentation keinen Raum mehr selbst für ein metaphysikfreies Transzendenzverständnis im Sinne des Tugendhatschen Mystikkonzepts. Vgl. Wetz, 2001: 160–166.

²³ Charles Taylor weist ja auch sehr zutreffend darauf hin, dass solche Verabsolutierungen sich kaum kohärent durchhalten lassen und dass Vertreter eines möglichst wissenschaftlich-rationalen Weltbildes, und sei es unbewusst, ein solches transzendentneinende Sinnkonstitutionsressourcen in Anspruch nehmen. Vgl. Taylor, 2001: 503–505.

welches das Positiv-Szientifische transzendiert, überflüssig zu machen, wird er ein Ausweis von Geistslosigkeit²⁴. Denn in diesem Falle wird er zu einem Hindernis bei der „Menschwerdung“ in einem eigentlichen Sinne. Worum es im Kern geht, das ließe sich unter Zuhilfenahme eines bekannten Ausspruchs Martin Heideggers illustrieren und zwar des Satzes: „[D]ie Wissenschaft [...] denkt nicht“ (Heidegger, 2000 [1952]: 133). Diese Bestimmung ließe sich in fruchtbarer Weise auf die Kierkegaardsche Geistkonzeption anwenden in dem Sinne, dass mit Denken allein jene Reflexion bezeichnet würde, in der das Selbst sich zu sich selbst verhält. Dies würde bedeuten, dass das Denken, die Reflexion zu verstehen wäre als jene doppelte Öffnung bzw. Offenheit sowohl für die Welt der Immanenz als auch für die der Transzendenz und Abgründigkeit, die Kierkegaard unhintergebar mit einem authentischen Menschsein verbindet. Freilich wäre darauf zu achten, eine Differenzierung vorzunehmen in dem Sinne, wie sie Wolfgang H. Pleger in Bezug auf Heideggers Satz, dass die Wissenschaft nicht denke, explizit hervorhebt: dass nämlich zu sagen, dass die Wissenschaft nicht denke, nicht bedeute zu sagen, der Wissenschaftler denke nicht²⁵.

Diese Differenzierung scheint insofern angemessen, ja sogar unerlässlich, als damit der Wissenschaftler nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch und vor allem als Einzelner sichtbar wird — denn nur für ihn als Einzelnen ist das

²⁴ Auch angesichts Kierkegaards verschiedentlich wiederholter Betonung der Bedeutung von Leidenschaftlichkeit und Wagnis, ist der Versuch, die Welt berechenbarer und sicherer zu machen, nicht prinzipiell problematisch, insofern es sich bei dem „Wagnis“, um das es Kierkegaard geht, um ein geistiges im hier explizierten Sinne und insofern eines der Innerlichkeit handelt (weshalb es nach außen hin unspektakulärste Formen annehmen und in diesem Sinne völlig unsichtbar sein kann). Freilich ließe sich fragen, ob, auch wenn es an dieser Stelle keine prinzipielle Inkompatibilität gibt, das Bemühen, die Welt berechenbarer, beherrschbarer und sicherer zu machen nicht *de facto* von der Ebene der Äußerlichkeit auf die der Innerlichkeit ausgreift. Umgekehrt ist sicherlich ebenso fraglich, ob für ein authentisches Streben nach Geistigkeit im Kierkegaardschen Sinne das Bemühen um eine möglichst sichere und berechenbare Welt noch den nötigen Stellenwert hätte, um eine solche Entwicklung weiterzutreiben. Vgl. zur Frage der Verbindung von Risiko und Existenz auch Hüsich (Hüsich, 2016: 53–78).

²⁵ Wolfgang H. Pleger (Pleger, 1989: 655). Das Problem des dem Heideggerschen Verdikt unterstellten abwertenden Charakters dieses Ausdrucks soll hier beiseitegelassen werden. Freilich ließe es sich zumindest durch die oben genannte Differenzierung Plegers abmildern. Dies legt im Übrigen auch Heidegger selbst nahe, der an anderer Stelle betont: „Wenngleich die Wissenschaften gerade auf ihren Wegen und mit ihren Mitteln niemals zum Wesen der Wissenschaft vordringen können, vermag doch jeder Forscher und Lehrer der Wissenschaften, jeder durch eine Wissenschaft hindurchgehende Mensch als denkendes Wesen auf verschiedenen Ebenen der Besinnung sich zu bewegen und sie wachzuhalten“ (Heidegger, 2000 [1953b]: 65). Freilich bleibt Heideggers Sprachgebrauch insofern problematisch als er des Öffteren negativ konnotierte Begriffe verwendet, um sogleich zu versichern, er verwende sie rein deskriptiv. Vgl. hierzu die Kritik von Ernst Tugendhat (Tugendhat, 2000: 77), sowie Michael Pauen (Pauen, 1994: 293f.).

Denken im oben explizierten Sinne relevant. Die Wissenschaft als geistlos zu bezeichnen wäre dann im Grunde sogar eine Feststellung ohne Gegenstand, insofern es sich bei „der Wissenschaft“ um eine Abstraktion handelt, die Frage des Geistes jedoch immer und ausschließlich eine das Individuum als Existierenden betreffende Frage ist. Nicht die Wissenschaft, allein der Wissenschaftler kann geistlos sein. Ob er dies aber ist, das ist keine Frage seines Forschungsgebiets, sondern eine Frage des Selbstbezugs: Geistlos im Kierkegaardschen Sinne ist der Wissenschaftler, wenn er sein Fachgebiet (oder andere Bereiche der Immanenz) verabsolutiert. Jedoch besteht keinerlei systematischer Konflikt zwischen wissenschaftlicher Forschung und Geist- bzw. Selbstsein. Man könnte im Rückgriff auf eine andere Heideggersche Wendung sagen, dass die Frage, ob ein Wissenschaftler als geistlos zu betrachten ist, als eine Frage nach der Art der Erschlossenheit der wissenschaftlichen Erkenntnis zu begreifen ist²⁶. Der Wissenschaftler muss sich in ein rechtes Verhältnis zur wissenschaftlichen Erkenntnis setzen und dies tut er, wenn er diese nicht verabsolutiert, sondern für den Bereich des Geistes (im Sinne Kierkegaards) Eigenständigkeit revendiziert. Es sei daran erinnert, dass Kierkegaard an verschiedensten Stellen klarstellt, dass es nicht so etwas wie einen „Prototypen“ des ein Selbst Seienden gibt. Mit dem ihm eigenen Sinn für Ironie weist er immer wieder darauf hin, dass derjenige, der ein Selbst ist, nicht an Äußerlichkeiten erkennbar ist. So kann der „Ritter des Glaubens“, wie es in *Furcht und Zittern* heißt, durchaus aussehen wie der vollendete Spießbürger (Kierkegaard 1971 [1843b]: 47–48). Und selbstverständlich kann er auch Wissenschaftler sein. Das Entscheidende ist, dass er daneben beziehungsweise darüber hinaus und vor allem auch — in einem eigentlichen Sinne — Mensch, das heißt Geist ist.

Damit ließe sich zunächst einmal festhalten, dass die Ausrichtung an der wissenschaftlich fundierten Wahrscheinlichkeit als gesellschaftliche Orientierungsgröße unabhängig von der Frage der Geistlosigkeit ist. Es gibt innerhalb des Kierkegaardschen Konzepts der Geistlosigkeit nichts, was *per se* wissenschafts- oder auch fortschrittsfeindlich wäre. Freilich gilt dies nur dann, wenn diese verschiedenen Ebenen in der genannten Art und Weise als getrennt betrachtet werden. Es ist sicherlich plausibel davon auszugehen, dass dies in der Realität nicht der Fall ist und das szientifische Weltmodelle tendenziell über den ihnen im Grunde kompatiblen Bereich hinaus Erklärungskompetenz beanspruchen. Ebenso ist kaum bestreitbar, dass rein immanentistische, szientifisch-ökonomistische, durch ein transzendenzloses Weltbild geprägte Lebensentwürfe in vielen modernen Staaten mittlerweile eher die Regel als die Ausnahme darstellen. Begünstigt wird diese Entwicklung gerade auch durch den Erwartungshorizont der Gesellschaft an den Einzelnen, der als Bürger und Konsument alltäglich in unzählige „diesseitige“ Verantwortlichkeiten eingebunden ist, während religiöse

²⁶ Vgl. zum Begriff der Erschlossenheit bei Heidegger, 1979 [1927]: 184ff.

Orientierungen zunehmend an Einfluss verlieren. Insofern ist es naheliegend davon auszugehen, dass — in Anwendung der Kierkegaardschen Konzeptualisierung — (un-)bewusste Verzweiflung und Geistlosigkeit wohl als ein Grundphänomen auch und besonders der modernen Gesellschaften zu betrachten sind²⁷.

Ad (2) Legt man nun diesen Kierkegaardschen Maßstab an und diagnostiziert für die Gegenwartsgesellschaft eine verbreitete Geistlosigkeit, so drängt sich selbstverständlich die Notwendigkeit auf, diese Konstellation auch gewissermaßen „von der anderen Seite her“ zu beleuchten, das heißt nach der Tragfähigkeit von Kierkegaards Geistkonzept als Alternative zu einer dem Diesseits verhafteten Existenz in (un-)bewusster Verzweiflung zu fragen. Was vermag ein Ansatz mit explizitem Transzendenzbezug zu leisten in einer postmodernen Gegenwart, für die selbst der Tod Gottes, wie ihn dramatisch noch der tolle Mensch Nietzsches verkündete, zu einer Trivialität geworden ist?²⁸ Worin liegt das Interesse an der komplexen, anspruchsvollen und letztlich auch ambivalenten Konzeption eines Selbst im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz, wenn die auf reiner Immanenz basierende Gegenwart uns in historisch unvergleichlichem Maße die Möglichkeit bietet, ein sorgenfreies, genuss- und erlebnisorientiertes Leben zu führen?²⁹ Bedeutet dagegen Denken im zuvor explizierten Sinne nicht, sich ohne Not „unentwegt dem Schmerz des Abgründigen und des Sinnlosen auszusetzen“, wie Paola-Ludovika Coriando pointiert fragt (Coriando, 2011: 10). Spricht nicht in der Tat im Kontext der Gegenwart und vor dem erkenntnistheoretischen Horizont der Postmoderne alles dafür, diese Frage im Sinne der Geistlosigkeit zu beantworten? Aus der Perspektive der Geistlosigkeit gibt es in der Tat keinen plausiblen Grund, sich mit jener Abgründigkeit und jener Sinnlosigkeit zu konfrontieren, mit denen sich der Einzelne Kierkegaard zufolge auseinanderzusetzen hat, will er ein eigentliches Selbst werden. Plausible Gründe ergeben sich dafür nur, wenn eine Perspektive eingenommen wird, die die Fokussierung auf immanentes Glück transzendiert. Dies zeigt sich deutlich auch bei einem Blick auf so unterschiedliche Denker wie Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche, die

²⁷ Diese Aussage gilt selbstverständlich unter dem Vorbehalt der Zweideutigkeit, die Kierkegaard u.a., wie gesehen, in *Furcht und Zittern* zum Ausdruck bringt.

²⁸ Vgl. Nietzsche, 2003 [1883/1884]: 481. Hier sei daran erinnert, dass die Grundlage für Kierkegaards Christentum bereits eine fundamental andere ist als die der klassischen christlich geprägten Metaphysiken. Gott ist das der Welt Zugrundeliegende nur noch als Möglichkeit. Vgl. hierzu auch die radikale These von James Giles, der argumentiert, dass die Existenz Gottes letzten Endes für die Argumentation Kierkegaards keineswegs benötigt wird (Giles, 2008: 1–30). Darüber hinaus hält sich sein Konzept des Selbst deutlich diesseits essentialistischer Bestimmungen, weshalb Kierkegaard zumindest in dieser Hinsicht nicht ohne Grund bisweilen als ein Vorläufer der Postmoderne betrachtet wird. Vgl. u.a. Walsh, 1991: 113–122; Shakespeare, 2013: 464–482; Mjaarland, 2015: 96–110.

²⁹ Dies gilt, so muss sicher eingeschränkt werden, zumindest mit Blick auf bestimmte Weltregionen und soziale Gruppen.

sämtlich konzedieren, dass aus einer immanentistischen Perspektive das Glück des *divertissement* das Höchste ist³⁰. Ist es nicht genau dieses Glück, ermöglicht durch die Sicherheit der Wahrscheinlichkeit, das übrigbleibt, wenn man sich von allen metaphysischen Träumereien (einschließlich des Übermenschen) und unwahrscheinlichen Möglichkeiten verabschiedet hat?

Vielleicht gibt es in der Tat nichts, was man gemeinhin als „gute Gründe“ bezeichnet, was uns zu einer Konzeption wie der Kierkegaards tendieren ließe. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass das skizzierte immanente Glück nur um einen gewissen Preis zu haben ist, um den Preis nämlich, dass man sich in der Konzentration auf ein solches immanentes Glück mit einem Menschenbild begnügen muss, das genau das ausblendet oder wegkürzt, was seit jeher Objekt des philosophischen Fragens gewesen ist, nenne man es die Synthese aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, wie Kierkegaard, den „Selbstunterschied“ wie Coriando (Coriando, 2011: 14) oder das „Bedingt-Unbedingte“ wie Bernhard Waldenfels (Waldenfels, 2012: 19), also das, was aus dem Menschen mehr macht als seine rein immanente Gegenwärtigkeit. Mit anderen Worten — und genau dies betont Kierkegaard ja wie gesehen, wenn er sagt, dass man immer verzweifelt ist, wenn man es nicht ist und insofern dieses Nicht-Verzweifelt-Sein nicht bedeutet, die Verzweiflung hinter sich gelassen zu haben — der Mensch ist als Mensch unhintergebar früher oder später mit seiner eigenen Abgründigkeit konfrontiert, und damit steht jeder Einzelne auch unhintergebar vor der Entscheidung für oder gegen die Geistlosigkeit. Denn erst in Antwort auf diese Krisensituation wird schließlich aus der Abwesenheit von Geist Geistlosigkeit. Darüber hinaus ließe sich vermuten, dass ein Zurückfinden in die „Normalität“ immanenten Glücks bisweilen unmöglich ist. Bei Ludwig Wittgenstein findet sich eine interessante kurze Notiz, dort heißt es: „Menschen sind in vorigen Zeiten ins Kloster gegangen. [...] — Nun, wenn solche Leute solche Mittel ergriffen haben, um weiter leben zu können, kann das Problem nicht leicht sein!“ (Wittgenstein, 1987: 61).

Manchmal, so ließe sich daraus schließen, gelingt es eben nicht, einfach „weiter zu leben“, will der Weg zurück nicht gelingen. Möglicherweise spiegelt Kierkegaards Denken in ähnlicher Radikalität wie die Wahl des Klosters im Beispiel Wittgensteins den Versuch, eine Antwort zu finden auf die Herausforderung, mit der dem Menschen mitgegebenen Widersprüchlichkeit „weiter leben zu können“, wenn der Weg „zurück“ — aus welchen Gründen auch immer — versperrt ist. Sein Postulat des Geistes ist Ausweis des Bemühens, angesichts eines erodierenden bzw. erodierten platonisch-christlichen Weltbildes eine die Immanenz transzendierende Sinnperspektive zu sichern. Das

³⁰ Anders als es häufig erscheint, gesteht Pascal durchaus zu, dass sich mit dem *divertissement* ein — relatives — Glück erreichen lässt. Dieses immanente Glück ist freilich anfällig (und bis zu einem gewissen Grade zufällig) und hängt von unwägbareren Äußerlichkeiten ab.

Gottverhältnis des Kierkegaardschen Geistes präsentiert sich als metaphysisch nicht mehr abzusichernde Möglichkeit, die aber zugleich — existentiell (aber selbstverständlich nicht logisch oder erkenntnistheoretisch) betrachtet — eine Notwendigkeit ist. Dort, wo eine solche existentielle Notwendigkeit nicht erfahren wird, dort „funktioniert“ auch das immanente Glück des *divertissement*. Dies konzediert Kierkegaard selbst ausdrücklich, wenn er bemerkt, dass immanente Existenz Verzweiflung nur aus der Perspektive des Geistes ist³¹, das heißt aus jener Perspektive, die das innerweltlich Wissbare, das Berechen- und Verhandlbare transzendiert³². Denn es gibt keinen rational folgerichtigen oder gar notwendigen Übergang von den zur Immanenz gehörenden Wahrscheinlichkeiten zur Möglichkeit der Transzendenz — was bei Kierkegaard besonders deutlich wird durch die explizite Aufforderung, „den Verstand [zu] verlieren“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 35), das heißt zum Sprung in den Glauben und zum Hinter-sich-Lassen der Rationalität³³.

In diesem Sinne könnte man vielleicht festhalten, dass es — rational gesprochen — gute Gründe für eine Apologie der Geistlosigkeit gibt³⁴. Aber es gibt eben auch jene — jenseits guter Gründe liegende — andere Möglichkeit, die als Möglichkeit von der immanenzgebundene Rationalität nur ausgeblendet, nicht aber ausgeschlossen werden kann. Kierkegaards Geistkonzept könnte letztlich vielleicht als ein besonders nachdrücklicher — vielleicht auch ein verzweifelter — Versuch betrachtet werden, im Horizont der weggebrochenen metaphysischen Verankerung sich der Herausforderung zu stellen, die

³¹ Vgl. Kierkegaard, 1992 [1849]: 21. Umgekehrt betont Kierkegaard: „[D]enn wer keinen Gott hat, der hat auch kein Selbst“ (Kierkegaard, 1992 [1849]: 37).

³² Aus der Perspektive der Ästhetik beispielsweise würde es nicht gelten. Nicht zufällig verweist Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode*, wie gesagt, darauf, dass es auch eine ästhetische Geistlosigkeit gibt. Diese ist jedoch intellektueller Art und für die gelingende oder misslingende Selbstsetzung irrelevant.

³³ Ich würde im Übrigen hier auch eher Kierkegaards Preisgabe des Verstandes folgen als dem Versuch Rentschs, die Rationalität des Glaubens zu sichern. Zwar würde ich Rentsch zustimmen, dass es rational zugängliche Transzendenzphänomene gibt, die die Dimension positiver bzw. positivistischer Rationalität übersteigen (Rentsch, 2005: 143ff.). Der Übergang vom Nachweis der Rationalität von Transzendenzphänomenen zur Introdution des Konzeptes „Gott“ scheint mir hingegen nicht zwingend zu sein. Der Wechsel von der Ebene des Rationalen auf eine Ebene, die sich der Rationalität strikt entzieht, wie sie Kierkegaard entfaltet, bleibt meines Erachtens in sich schlüssig. Ich würde auch gegen Evans, der betont „[t]he believer both knows what he is leaping to, and why he is leaping“ (Evans, 1989: 359) einwenden, dass bei diesem Sprung das Warum zwar in der Tat klar ist, das wohin jedoch nicht, denn in diesem Falle wäre der Glaube nicht mehr jenes Wagnis, als das Kierkegaard ihn begreift.

³⁴ Freilich gerät die Geistlosigkeit, wenn man Rémi Brague folgt, *on the long run* durchaus in überaus fundamentale Schwierigkeiten. Denn ohne „Verankerung in der Transzendenz“ (*les ancrés dans le ciel*), so Brague, läuft die westliche Moderne auf einen Nihilismus hinaus, der nicht mehr plausibel machen kann, warum Sein dem Nicht-Sein vorzuziehen ist; ja es verhalte sich sogar so, dass eine konsequente Weiterführung der transzendenzlosen Moderne in den Antinatalismus führe, wie bei dem südafrikanischen Ethiker David Benatar (Brague, 2011).

Transzendenzdimension nicht preiszugeben, weil dies, mit Kierkegaardschem Pathos gesprochen, dem Untergang gleichkäme³⁵. Seine Konstruktion des Selbst im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz, von Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit wäre dann insofern immer noch aktuell als jenes „Problem“, von dem Wittgenstein sprach, selbstverständlich noch immer besteht — und vermutlich gerade heute angesichts eines für die Spätmoderne charakteristischen Orientierungs- und Horizontverlustes³⁶. Kierkegaards Konstruktion des Selbst im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz wäre dann, im Aufzeigen von Möglichkeit, eine Hilfestellung für all jene, denen es nicht gelingt, über die Abgründigkeit des eigenen Selbst hinwegzublicken.

BIBLIOGRAPHIE

- Bouveresse, J. (2001). *La science sourit dans sa barbe* (S. 85–122). In: J. Bouveresse. *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*. Paris: Seuil.
- Brague, R. (2011). *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*. Paris: Seuil.
- Coriando, P.-L. (2011). *Metaphysik und Ontologie in der abendländischen und buddhistischen Philosophie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Evans, C.S. (1989). Is Kierkegaard an Irrationalist?. *Religious Studies*, 25, 347–362.
- Evans, C.S. (2006). *Kierkegaard on faith and the self: Collected essays*. Waco: Baylor University Press.
- Figal, G. (1984). Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit zum Glauben. Zu Kierkegaards Konzeption des Selbstseins und des Selbstwerdens in der *Krankheit zum Tode* (S. 11–23). In: N.J. Cappeløm, H. Hultberg, & P. Liibcke (Hg.). *Kierkegaardiana. Udgivne af Søren Kierkegaard Selskabet ved* (Bd. XIII). København: A. Reitzels Forlag.
- Gebert, S. (2010). *Philosophie vor dem Nichts*. Kehl: Kepos.
- Giles, J. (2008). Introduction: Kierkegaard among the Temples of Kamakura (S. 1–30). In: J. Giles (Hg.). *Kierkegaard and Japanese thought*. New York: Palgrave Macmillan.
- Heidegger, M. (1979 [1927]). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2000 [1938]). Die Zeit des Weltbildes (S. 75–113). In: M. Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000 [1953a]). Die Frage nach der Technik (S. 5–36). In: M. Heidegger. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000 [1953b]). Wissenschaft und Besinnung (S. 37–66). In: M. Heidegger. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000 [1952]). Was heißt denken? (S. 129–143). In: M. Heidegger. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt/Main: Klostermann.

³⁵ Angesichts solch radikaler Krisen, wie sie im Konzept der Verzweiflung zum Durchbruch kommen, scheinen die (post)-moderne Selbstkonzepte wie das Charles Taylors (Taylor, 2001) bzw. postmoderne Sinnkonstitutionsangebote z.B. im Sinne der Lebenskunstphilosophie (Schmid, 1998), nur begrenzt hilfreich. Am ehesten scheint mir auf solche fundamentalen Krisen als nicht-theistische Alternative das fernöstliche Denken Alternativen zu bieten. Vgl. hierzu zum Beispiel Nishitani, 1983. Auch Tugendhat (Tugendhat, 2004) deutet auf das große Potential östlichen Denkens für die spätmodernen Sinnkonstitutionshorizont.

³⁶ Vgl. zu ersterem (*crise de sens*) Mattéi, 2006; zu letzterem (*loss of horizon*) Taylor, 2001: 18.

- Hüsch, S. (2016a). Le bonheur du désespoir. Le défi camusien de la conception kierkegaardienne de l'existence esthétique (S. 105–125). In: F. Gomes (Hg.). *(Re-)Lire Albert Camus. Etudes interdisciplinaires*. Paris: Le Manuscrit.
- Hüsch, S. (2016b). Sinnvolle Lebensführung im Spannungsfeld von Risiko und Sicherheit. Die Ethik der Risikominimierung im Lichte von Kierkegaards und Nietzsches Kritik der Moderne. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 3(1), 53–78.
- Hüsch, S. (2010). Sören Kierkegaard und Robert Musil im Kontext der deutschen Frühromantik. *Komparatistik. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft*, 81–95.
- Hüsch, S. (2012). Nietzsche in Vollendung? Robert Musil und die Krise der abendländischen Philosophie (S. 379–391). In: R. Reschke, M. Brusotti (Hg.). „Einige werden posthum geboren“: *Friedrich Nietzsches Wirkungen*. Berlin: De Gruyter.
- Kierkegaard, S. (1949). *Die Tagebücher. 1834–1855*. München: Kösel.
- Kierkegaard, S. (1971 [1843b]). *Furcht und Zittern*. In: S. Kierkegaard. *Furcht und Zittern. Der Begriff Angst. Die Krankheit zum Tode*. Düsseldorf: Diederichs.
- Kierkegaard, S. (1992 [1849]). *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester — der Zöllner — die Sünderin* (= *Gesammelte Werke*, 24–25). Gütersloh: GTB.
- Kierkegaard, S. (2009 [1843a]). *Entweder/Oder*. München: DTV.
- Mattéi, J.-F. (2006). *La crise du sens*. Paris: Cécile Defaut.
- Mjaarland, M.T. (2015). Postmodernism and deconstruction. Paradox, sacrifice, and the future of writing (S. 96–110). In: J. Stewart (Hg.). *A companion to Kierkegaard*. West Sussex: Wiley Blackwell.
- Nietzsche, F. (2003 [1881/1882]). *Morgenröte, Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. München: DTV.
- Nishitani, K. (1981). *Religion and nothingness*. Berkeley: University of California Press.
- Pascal, B. (2000 [1669]). *Pensées*. Paris: Flammarion.
- Pauen, M. (1994). *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*. Berlin: De Gruyter.
- Rentsch, Th. (2005). *Gott*. Berlin: De Gruyter.
- Pleger, W.H. (1989). Heideggers Kritik der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43(4), 641–655.
- Schmid, W. (1998). *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schopenhauer, A. (2005 [1819]). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. München: DTV.
- Shakespeare, S. (2013). Kierkegaard and postmodernism (S. 464–482). In: J. Lippitt, G. Pattison (Hg.). *The Oxford handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2001). *Sources of the Self. The making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tugendhat, E. (2000). Heideggers ‚Man‘ und die Tiefendimensionen der Gründe (S. 77–100). In: R. Brunner & P. Kelbel (Hg.). *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fabrenbach*. Frankfurt/Main: Campus, Akademie-Verlag.
- Tugendhat, E. (2004). *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck.
- Waldenfels, B. (2012). *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Walsh, S. (1991). Kierkegaard and Postmodernism. *Philosophy of Religion*, 29, 113–122.
- Wetz, F.J. (2001). Metaphysik nach dem Ende der Metaphysik (S. 160–166). In: M. Knapp & Th. Kobusch (Hg.). *Religion — Metaphysik(-kritik) — Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*. Berlin: De Gruyter.
- Wittgenstein, L. (1987). *Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

