

Kierkegaard und die Existenzphilosophie*

von Otto Friedrich Bollnow

Der 1813 geborene dänische Philosoph und Theologe Sören Kierkegaard hat das merkwürdige Schicksal gehabt, daß er nach einer vorübergehenden Sensation, die seine Schriften in Kopenhagen erregten, bald in Vergessenheit geriet, bis er dann in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts, rund sieben Jahrzehnte nach seinem Tod, zur zentralen Gestalt wurde, die das Gesicht der damaligen Philosophie entscheidend geprägt hat. In der auf seinen Begriff der Existenz zurückgehenden Existenzphilosophie schien damals ein ganz neuer Anfang gesetzt, der über die Grenzen der Philosophie hinaus die Gemüter leidenschaftlich bewegte. Karl Jaspers, der als einer der ersten seine Bedeutung erkannte, sah in ihm einen „Ruck des abendländischen Philosophierens, dessen endgültige Bedeutung noch gar nicht abzuschätzen ist“.

Dabei war es allerdings, schon durch die veränderte geistige Situation bedingt, nur ein bestimmter Aspekt, unter dem Kierkegaard in der Existenzphilosophie aufgenommen wurde. Aus dem umfassenden theologischen Zusammenhang hat man ausschließlich seine Analyse der menschlichen Existenz herausgehoben und weiter entwickelt. Nur unter diesem Gesichtspunkt soll auch hier von ihm die Rede sein. Diese Beschränkung ist erlaubt, solange man sich der dadurch bedingten Grenzen bewußt ist, ja, sie ist notwendig, wenn man seine Auswirkung auf die Existenzphilosophie verfolgen will. Von seiner Auswirkung auf die gleichzeitig entstandene dialektische Theologie muß hier abgesehen werden.

Um Kierkegaard richtig zu verstehen, muß man sich zunächst den geistesgeschichtlichen Hintergrund vergegenwärtigen. Seine seinerzeit pseudonym veröffentlichten Schriften, „Entweder-Oder“ (1843), „Philosophische Brocken“ (1844), „Der Begriff der Angst“ (1844) u.a., erschienen zu einer Zeit, die in Deutschland durch den Zusammenbruch des Idealismus gekennzeichnet ist. Damals erschienen, um nur einige Beispiele anzuführen, von Feuerbach „Das Wesen der Religion“ (1845), von Stirner „Der Einzige und sein Eigentum“ (1845), damals entstanden die (freilich erst sehr viel später veröffentlichten) Frühschriften von Marx und auch das „Kommunistische Manifest“ (1848). In Frankreich begründete Comte den Positivismus, und in England erschien die Millsche Logik. In diesem Zusammenhang muß auch Kierkegaard gesehen werden. Aber während der herrschende Zug der Zeit zum Realismus und Materialismus drängte, nahm Kierkegaard, die große „Ausnahme“, die entgegengesetzte Wendung, nämlich die in eine letzte Innerlichkeit, die bei ihm mit dem Begriff der Existenz bezeichnet wird.

Kierkegaards Philosophieren ist ganz durch seinen leidenschaftlichen Kampf gegen das Hegelsche System bestimmt. Er bringt das Verhältnis auf den Gegensatz zwischen dem abstrakten oder wissenschaftlichen und dem subjektiven oder existierenden Denker. Der abstrakte Denker, den er vor allem in Hegel verkörpert sieht, entwickelt in seinem Denken ein geschlossenes System, aber er erreicht diese Geschlossenheit nur dadurch, daß er von sich selbst als dem Denkenden absieht oder, wie Kierkegaard es sehr drastisch ausdrückt, ihn beiseite stellt, „wie man einen Stock wegstellt“. Dem stellt Kierkegaard den existierenden Denker gegenüber, dem es in seinem Denken um sich selbst geht, um seine eigne konkrete Existenz mit all ihren Nöten und Schwierigkeiten. Dieser aber kann nicht zur Geschlossenheit eines Systems kommen; denn es bleibt zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und dem einzelnen in seiner konkreten Bestimmtheit ein „paradoxes“ Verhältnis, das sich nicht in einer dialektischen Vermittlung aufheben läßt, sondern das Denken in unaufhörlicher Bewegung hält. Er

* Erschienen in: Meyers Großes Universallexikon. Bd. 8, Mannheim/Wien/ Zürich 1982, S. 555-559. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

besitzt die Wahrheit nicht in einem festen Ergebnis, sondern nur im Vollzug des Denkens selber. Das faßt Kierkegaard in der prägnanten Formel zusammen: „Die Subjektivität ist die Wahrheit.“ „Nur in der Subjektivität gibt es Entscheidung, dagegen das Ob- [555/556] jektivwerdenwollen die Unwahrheit ist. Die Leidenschaft des Unendlichen ist das Entscheidende, nicht ihr Inhalt; denn ihr Inhalt ist eben sie selbst.“ Die Wahrheit in ihrer ursprünglichen Bedeutung bezeichnet also einen Zustand des Erkennenden. Sie besteht in einem „wahren Existieren“, in dem der Mensch, wie es in der neutestamentlichen Sprache heißt, „in der Wahrheit“ ist.

Aber das Unglück ist, daß der Mensch, wie er sich gewöhnlich vorfindet, sich nicht in der Wahrheit, sondern in der Unwahrheit befindet, und zwar, wie Kierkegaard hinzufügt, durch eigene Schuld. Diesen Zustand bezeichnet Kierkegaard in der christlichen Sprache als Sünde. Daraus ergibt sich die Frage, wie der Mensch sich aus der Sünde losreißen und zur Wahrheit gelangen kann. Und Kierkegaard antwortet: Das gelingt nicht durch bloßen Vorsatz, sondern allein im schmerzhaften Durchgang durch die Angst und die Verzweiflung. Wenn wir von den im einzelnen schwer durchschaubaren Erörterungen über die Sünde absehen und den Begriff der Angst so aufnehmen, wie er in der Existenzphilosophie, besonders von Heidegger, aufgenommen ist, so ist die Angst, im Unterschied zur bloßen Furcht, die sich immer vor etwas Bestimmtem fürchtet, durch das Fehlen eines bestimmten Gegenstands gekennzeichnet. Es ist die Unheimlichkeit des Daseins als solche, die sich in der Angst offenbart. Dem Menschen entgleitet jeder feste Halt, und er glaubt ins Bodenlose abzustürzen. Kierkegaard spricht von dem Nichts, das sich in der Angst auftut. „Die Angst und das Nichts entsprechen einander beständig.“

Damit gewinnt die Angst eine zentrale Stellung. Sie ist, wie Kierkegaard sie sieht, der „Schwindel der Freiheit“. Erst wenn dem Menschen im Angesicht des Nichts aller Halt in den vertrauten Lebensbezügen entgleitet, wird er gezwungen, in freier Entscheidung sich selbst in seiner eigentlichen Existenz zu ergreifen. Darum darf der Mensch nicht davor zurückweichen. Es gilt vielmehr, „sich der Angst auszuliefern, die das Unheimliche in uns ans Licht holt“. Die Angst ist also kein Mangel, den der Mensch nach Möglichkeit zu überwinden versuchen müßte, sondern im genauen Gegenteil „ein Ausdruck für die Vollkommenheit der menschlichen Natur“; denn in dem Augenblick, in dem der Mensch die Angst voll auf sich nimmt, ohne vor ihr ausweichen zu wollen, geschieht in ihm ein entscheidender Umschlag: Nachdem aller Halt in der vertrauten Welt verlorengegangen ist, findet der Mensch in sich selber, in seinem einsamen Ich, ein Absolutes und wird dadurch erst zum Selbst im eigentlichen Sinn. Und es gibt keinen andern Weg, zu diesem Selbstsein zu gelangen, als im entschiedenen Durchgang durch die Angst.

Um diesen Vorgang zu kennzeichnen, spricht Kierkegaard von der Ewigkeit, die in einem solchen Augenblick in den stetigen Verlauf der Zeit einbricht. „Ein solcher Augenblick ist eigener Natur. Er ist kurz und zeitlich, wie der Augenblick es ist... und doch ist er erfüllt von Ewigkeit.“ „So verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich ein Atom der Zeit, sondern ein Atom der Ewigkeit.“

Dem so erfahrenen Absoluten gegenüber verliert alles andre Geschehen seine Wichtigkeit. Hier mag es einen Fortschritt geben, und es mag notwendig sein, sich um diesen Fortschritt zu bemühen. Das im existentiellen Augenblick Erreichte hat keinen Bestand in der Zeit. Es entgleitet sogleich wieder und muß in immer neuer Anstrengung neu gewonnen werden. Im Existentiellen gibt es nur die in immer neuer Anstrengung zu erringende Wiederholung. Hiermit hat Kierkegaard eine Philosophie der letzten, radikalsten Innerlichkeit entwickelt, aber er hat diese Radikalität nur gewonnen durch den entschiedenen Verzicht auf alle konkreten inhaltlichen Bestimmungen, auf allen Reichtum des Lebens und der Welt.

Kierkegaards Streit mit der dänischen Kirchenleitung war nach seinem frühen Tod bald ver-

gessen. In Deutschland konnte er ohnehin wenig interessieren. So blieb Kierkegaard in Deutschland zunächst unbeachtet. Erst gegen Ende des Jahrhunderts begannen einige Übersetzungen seiner Bücher zu erscheinen. Vor allem die von Christoph Schrempf besorgte zwölbändige Ausgabe der „Gesammelten Schriften“ vermittelte eine umfassendere Kenntnis. Aber erst in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, in einer schweren Krisenzeit, als alle überlieferten Lebensordnungen und Wertvorstellungen fragwürdig geworden waren und das menschliche Leben bis in die elementaren wirtschaftlichen Grundlagen hinein bedroht war, war die Situation entstanden, in der sich im Rückgang auf Kierkegaard die moderne Existenzphilosophie entwickeln konnte. In dem, was dieser als verlorener einzelner [556/557] erfahren und in seinen Büchern ausgesprochen hatte, fühlte man die allgemeine Not der Zeit und in ihr zugleich die allgemeine Situation des Menschen zur Sprache gebracht. So ist es zu verstehen, daß die Existenzphilosophie damals wie eine plötzliche Erleuchtung einschlug und die Menschen in ihren Bann zwang.

Wenn man aber die Existenzphilosophie mit den Namen ihrer führenden Vertreter bezeichnen will, stößt man auf Schwierigkeiten. Karl Jaspers und Martin Heidegger erschienen damals als ihre Hauptvertreter. Aber beide lassen sich nur mit Vorbehalt der Existenzphilosophie zu rechnen. Jaspers, dessen als „Existenzerhellung“ bezeichneter 2. Band seiner „Philosophie“ (1932) man am ehesten als die Durchführung einer Existenzphilosophie betrachten könnte, geht im 3. Band „Metaphysik“ sogleich wieder über diese hinaus. Und Heidegger betont ausdrücklich, daß er sein Hauptwerk „Sein und Zeit“ (1927) in rein ontologischer Absicht und nicht im Sinne einer Existenzphilosophie geschrieben habe. Das hebt nicht auf, daß seine Gedanken damals vielfach als Existenzphilosophie aufgefaßt worden sind und als solche gewirkt haben. So bleibt kein anderer Weg, als die Existenzphilosophie in dem Gemeinsamen aufzusuchen, in dem diese und andre Denker dieser Zeit (Grisebach, Landsberg u.a.) übereinstimmen.

Der gemeinsame Ausgangspunkt besteht in der Erfahrung der Unheimlichkeit der Welt, der der Mensch in seinem Leben schutzlos preisgegeben ist. Neben den Philosophen sind in dieser übergreifenden Strömung auch die Dichter mit einzubeziehen. Rilkes „Duineser Elegien“ (1923) und Kafkas Romane „Der Prozeß“ (1925) und „Das Schloß“ (1926) sind der erschütternde Ausdruck dieses Gefühls des Preisgegebenseins in einer als sinnlos und bedrohlich empfundenen Welt. Dieses Gefühl einer letztthinnigen Ohnmacht hat Jaspers im Begriff der Grenzsituation zu fassen gesucht, wozu er den Tod und das Leiden, den Kampf und die Schuld zählt. So sehr sich der Mensch gegen sie wehrt und im einzelnen auch manches zu mildern vermag, so kann er ihnen doch nicht enttrinnen. Sie sind wie eine Mauer, gegen die er immer wieder vergeblich anrennt.

Diese Verlorenheit wirkt sich in einer tiefen Angst aus. Und das ist die Stelle, wo man in Kierkegaard einen weiterführenden Weg sieht. Der entscheidende Grundbegriff, den man von ihm übernimmt, ist der der Existenz zur Bezeichnung einer letzten, von aller Fragwürdigkeit nicht mehr berührbaren Möglichkeit des menschlichen Daseins. Was nun Existenz im Sinne der Existenzphilosophie ist, entzieht sich als letztlich bestimmungslos jeder dem gegenständlichen Denken angemessenen Definition. Es kann nur im Vollzug einer bestimmten Erfahrung ergriffen werden, die man kurz als die existentielle Erfahrung bezeichnen kann. Diese besteht darin, daß der Mensch von allem, was er in irgendeinem Sinn „haben“ kann, auch wieder erfahren kann, daß es ihm in einer letzten Hinsicht äußerlich bleibt. Dahin gehört nicht nur der äußere Besitz an Hab und Gut und der Gebrauch der Glieder und der Sinne, sondern gehören auch im seelischen Bereich seine Begabungen und Fertigkeiten und selbst der erworbene sittliche Charakter. Von alledem kann der Mensch in einer ihm sehr schmerzhaften Weise erfahren, daß es nicht wesentlich zu ihm gehört, daß er es auch verlieren kann, ohne im Innersten davon betroffen zu sein. Und dieses Letzte, das als „hinter“ allen diesen Bestimmungen liegend erfahren wird, das ist die Existenz im strengen Sinn der Existenzphilosophie. In ihr ist eine letzte, von allen Erschütterungen nicht mehr erreichbare Weise des menschlichen Da-

seins ergriffen.

Im Unterschied zum sonstigen Sprachgebrauch bezeichnet Existenz im Sinne der Existenzphilosophie immer menschliche Existenz, aber sie fällt wiederum nicht einfach mit dem menschlichen Dasein zusammen. Menschliches Dasein ist, mit Jaspers gesprochen, nur „mögliche Existenz“. Sie bezeichnet einen ausgezeichneten Zustand, den der Mensch in seinem Dasein zu verwirklichen hat. Heidegger unterscheidet in einem ähnlichen Sinn zwischen der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit des menschlichen Daseins. Damit ist eine extrem dualistische Auffassung des Menschen gegeben. Der Bezug auf das Letzte, Unbedingte der Existenz bedingt eine ausgesprochene Kulturfremdheit, wenn nicht Kulturfeindschaft. Die ganze Kultur mit der Kunst und der Dichtung und den mannigfachen anderen Kulturbereichen verliert ebenso wie auch die ihr entsprechende Bildung einer harmonisch entfalteten Individualität ihren Wert gegenüber dem unbedingten Anspruch der Existenz. Auch in der Geschichte interessieren nicht mehr der Reichtum der Gestaltungen und die [557/558] Kraft der schöpferischen Entwicklung, sondern allein die wenigen großen Gestalten, die sich wie Inseln aus dem stetigen Fluß herausheben und mit denen es dann zur entscheidenden, die Existenz erweckenden Begegnung kommen kann.

Während der nationalsozialistischen Herrschaft verschwand die Existenzphilosophie aus der öffentlichen Diskussion. Sie erschien den damaligen Machthabern als der Ausdruck eines verabscheuenswerten, alles zersetzenden Nihilismus. Man konnte sie damals schon für eine der Vergangenheit angehörende geschichtliche Erscheinung halten. Aber nach dem Zusammenbruch, nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, erfuhr sie eine unerwartete Auferstehung durch den von Frankreich herüberwirkenden Existentialismus. Jetzt wiederholte sich, nur noch sehr viel schärfer zugespitzt, die Situation, in der seinerzeit die deutsche Existenzphilosophie entstanden war. In einer Zeit der äußersten Not, als alle tragenden Ordnungen zusammengebrochen waren und die überlieferten Ideale unglaubwürdig geworden waren, da erschien der Existentialismus als die einzig ehrliche Haltung, die es erlaubte, in einer aller Hoffnung beraubten Welt standzuhalten.

Der Existentialismus hatte sich in Frankreich zur Zeit der deutschen Besetzung entwickelt und war damals eng mit der französischen Widerstandsbewegung verbunden. Er wirkte sich als eine umfassende geistige Bewegung ebenso sehr in der Philosophie wie auch in der Dichtung aus. Seine Hauptvertreter waren Jean-Paul Sartre und Albert Camus. Wie weit man neben diesem sich betont atheistisch gebenden Existentialismus auch von einem christlichen Existentialismus sprechen kann, wie er vor allem in Gabriel Marcel verkörpert wäre, ist weitgehend eine Ermessensfrage.

Am Anfang der Entwicklung steht (schon 1938) „La Nausée“, „Der Ekel“, von Sartre. Der Anblick einer knorrigen Baumwurzel mit ihrer zufälligen, durch keinerlei Notwendigkeit bedingten Gestalt erweckt das beklemmende Gefühl der Zufälligkeit alles Bestehenden und wird so zum Sinnbild des menschlichen Lebens. Auch der Mensch ist „de trop“, zufällig und überflüssig, durch keinen tieferen Sinn gerechtfertigt.

Eine ähnlich zentrale Stellung hat bei Camus „Der Mythos von Sisyphos“ (1942). Die immer vergebliche Anstrengung, den Stein auf den Gipfel zu wälzen, erscheint als Bild des menschlichen Lebens in seiner Absurdität. Aber in dieser hoffnungslosen Lage entspringt zugleich die heroische Wendung des Existentialismus, die das Schicksal überwindet, indem sie es in seiner vollen Absurdität auf sich nimmt. In diesem Sinn „muß man Sisyphos für glücklich halten“.

Das klassische Werk des französischen Existentialismus ist Sartres „Das Sein und das Nichts“ (1943), eine großangelegte Analyse des menschlichen Daseins, die dieses in der tiefen Abgründigkeit einer unentrinnbaren inneren Unwahrhaftigkeit, der „mauvaise foi“, begreift. Das Werk ist in enger Anlehnung an Heidegger entstanden, der damals überhaupt in Frankreich

einen starken Einfluß ausübte, und ist auch weitgehend mit den Mitteln einer vereinfachten, darum aber um so wirksameren Heideggerschen Terminologie entwickelt. Sartre hat seine Grundanschauung auf die einprägsame Formel gebracht, daß für den Menschen die Existenz der Essenz (dem Wesen) vorausgehe. Das soll bedeuten, daß der Mensch kein festes Wesen hat, das ihm von Natur aus mitgegeben oder durch die Umstände aufgeprägt ist, sondern daß er dieses erst von sich aus schaffen muß, daß er also frei ist, sich zu dem zu machen, was er dann ist. Aber diese Freiheit ist nichts Bequemes. Sie ist vielmehr eine schwere Last, die der Mensch auf sich nehmen muß; denn sie erlegt ihm die ganze Verantwortung für das auf, was er ist. Er kann sich nicht darauf berufen, daß die Natur ihm ein bestimmtes Wesen mitgegeben habe oder die Umstände ihn an der vollen Entfaltung gehindert hätten. Der Feige ist feige, weil er sich zum Feigling gemacht hat, und der Held ein Held, weil er sich zum Helden gemacht hat. Das führt zu dem provozierend geprägten Satz: „Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein.“ In dem auch in Deutschland viel diskutierte Drama Sartres „Die Fliegen“ (1943) ist diese These in letzter Schärfe herausgearbeitet. Wenn aber der Mensch ohne Bindung an eine objektive Moral frei über sich entscheiden kann, scheint jeder sittliche Anspruch preisgegeben zu sein. Sinnlicher Genuß scheint ebenso berechtigt wie selbstvergessene Hingabe. Darauf antwortet Sartre: Mögen die Entscheidungen auch im Inhaltlichen noch so verschieden sein, so gibt es doch eines, das von einem solchen Relativismus unberührt bleibt. Das ist die Unbedingtheit, mit der sich der Mensch [558/559] entscheidet. „Was zählt, ist allein der unbedingte Einsatz“, das „engagement total“. Dieses aber kann nur dann als ein unbedingtes vollzogen werden, wenn es zugleich die Menschheit im ganzen mit einbezieht. Das ist eine heroisch-entschiedene Haltung, wie sie in den Kämpfen der französischen Widerstandsbewegung auf dem Boden der Existenzphilosophie erwachsen ist. Sie ist zugleich die Überwindung des historischen Relativismus.

Seitdem ist vom französischen Existentialismus wie auch von Kierkegaard und der deutschen Existenzphilosophie nicht mehr viel die Rede. Andre Strömungen sind inzwischen in den Vordergrund getreten. Daraus ergibt sich die bedrängende Frage, ob es alles nur Erscheinungen waren, die durch eine bestimmte Situation der Zeit bedingt waren und mit ihr wieder verschwunden sind, oder ob mit ihnen, wie Jaspers es sah, ein entscheidender neuer Anfang gesetzt ist, der seine Bedeutung behält, auch wenn diese heute nicht überall gesehen wird.

Die Antwort kann nur die Zukunft geben. Ich kann nur meine persönliche Überzeugung aussprechen. Mir scheint, daß in der Existenzphilosophie mit ihrem unbedingten Anspruch an die Verantwortung des einzelnen eine Vertiefung des Philosophierens gewonnen ist, die nicht wieder preisgegeben werden darf. Aber ebenso scheint es mir unmöglich, in ihr das letzte Wort zu sehen, das man als solches unverändert hinnehmen müßte. Es läßt sich zeigen, daß in einer konsequent durchgehaltenen Existenzphilosophie ein sinnvolles menschliches Leben überhaupt unmöglich ist. Sie hebt in einseitiger Zuspitzung eine Seite des menschlichen Lebens hervor, aber sie erfordert eine Korrektur durch die andere, in ihr verdeckte Seite. Ich bezeichne diese (sehr abkürzend) als das neu zu gewinnende Vertrauen zur Welt und zum Leben. Auf diesem Boden würden die in der Existenzphilosophie allzu summarisch der Uneigentlichkeit zugeordneten Gliederungen der Kultur in neuer Bedeutung wieder sichtbar werden, und die formal gebliebene Forderung des Engagements erhielte ihre konkrete Bestimmung aus dem Verständnis der jeweils geschichtlich bedingten Umwelt. Aber immer bliebe die Existenzphilosophie die strenge Mahnerin, die vor der Erstarrung in endgültig scheinenden Ergebnissen bewahrt.