

# Die Herausforderung der Entscheidungsfreiheit. Lebensgeschichte als Leidensweg der Selbstverwirklichung bei Schopenhauer und Kierkegaard

VON EVA BIRKENSTOCK

## *Abstract*

Departing from the thesis, central to both Kierkegaard and Schopenhauer's thought, of the individual „condemned to freedom“, the paper analyzes the similarities and differences between these two post-idealists. In so doing, the emphasis is placed on the contribution both philosophers make towards the emancipation of an irreducible existence, which is characterized by an intense sensitivity towards suffering as a negative phenomenon of existence.

## 1. Einleitung

Kierkegaard wie Schopenhauer sind beide als entschiedene Kritiker klassisch systematischen Denkens hervorgetreten, dessen Erben sie andererseits jedoch auch blieben. Sie setzten als Vordenker der Individualpsychologie und der Existenzphilosophie Meilensteine eines zweiten modernen Individualismus. Im Mittelpunkt stehen bei ihnen konkrete Menschen mit Gefühlen und Impulsen, die sich nicht ohne weiteres der Herrschaft einer universalen Vernunft unterordnen lassen. Damit wird die Emanzipation der Vernunft durch die Aufklärung erweitert durch die Emanzipation einer unreduzierten Existenz. Beide hatten eine hohe Sensibilität gegenüber dem Leiden und versuchten dieses weder zu marginalisieren, noch in einer höheren Dimension aufzuheben, sondern durch ein Eindringen in seine Gründe zu erforschen. Linderung erhoffte der Fürsprecher einer Mitleidsethik, in Anlehnung an den Buddhismus, im Bestreben, den Willen zum Schweigen zu bringen; der Vordenker der Tiefenpsychologie und Erbe hegelscher Dialektik setzte auf die positive

Dynamik, die ein Durchgang durch die Verzweiflung freisetzen kann.<sup>1</sup> Zeitgleich wurden dem Rationalismus antiker und moderner Prägung zwei große Theorien der Gefühle (Angst, Verzweiflung, Melancholie, Langeweile) und des Willens beiseite gestellt, die diese beiden Aspekte des Menschseins nicht von höherer Warte interpretieren, um sie besser beherrschen zu können, sondern die sich der Verstörung stellen, die das Nichtrationale – sowohl im Bereich des Psychischen als auch des Physischen<sup>2</sup> – bedeutet.

Als Kritiker eines akademischen Betriebs, zu dem sie sich distanziert verhalten konnten – im Falle Kierkegaards fiel dies eher mit einer bewussten Entscheidung zusammen, im Falle Schopenhauers spielten Enttäuschungen und Zerwürfnisse mit hinein –, waren sie weitgehend frei von dessen Denkgewohnheiten. Von heute aus betrachtet, nehmen sie eine Übergangstellung zur Postmoderne ein, die ohne ihre philosophische Aufwertung der Individuen als denkende, empfindende und wollende Personen kaum denkbar gewesen wäre. Dennoch wäre es falsch, sie trotz ihrer Abkehr von idealistischer Systematik der Gegenaufklärung zuzuschreiben, da sie das Emanzipationsprojekt der Aufklärung auf je unterschiedliche Weise vorangetrieben und geerdet haben.<sup>3</sup>

In einem ersten Schritt wird Schopenhauers fundamentale Kritik an der Entscheidungsfreiheit und seine Frage untersucht, ob es überhaupt

- 
- 1 Zum Gang durch die Verzweiflung bei Kierkegaard vgl. Michael Theunissen *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt a.M. 1991.
  - 2 Für Kierkegaard war der Tod als Verfall des Körpers ein Grund zur Angst, vgl. Eva Birkenstock *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig (Alber-Reihe Philosophie)*, Freiburg i.B. / München 1997, S. 61 f.; für Schopenhauer war der Körper ein Grund des Leidens, vgl. Harald Schöndorf *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes (Münchener Philosophische Studien, Bd. 15)*, München 1982.
  - 3 Zu den Gemeinsamkeiten bei Schopenhauer und Kierkegaard und zu Kierkegaards Kritik an Schopenhauer vgl. Philipp Schwab „Der Asket im System. Zu Kierkegaards Kritik an der Kontemplation als Fundament der Ethik Schopenhauers“ in *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling) (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, Bd. 1)*, hrsg. v. Lore Hühn, Würzburg 2006, S. 321–345. Zu der im Unterschied zu Kierkegaard schwerer zu vertretenden These, Schopenhauer sei noch der Aufklärung und nicht der Gegenaufklärung zuzurechnen vgl. Alfred Schmidt „Schopenhauer als Aufklärer“ in *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, hrsg. v. Dieter Birnbacher, Würzburg 1996, S. 18–44 und Dieter Birnbacher „Schopenhauer als Ideologiekritiker“ in *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, hrsg. v. Dieter Birnbacher, S. 45–57.

möglich sei, das wollen zu *können*, was man will. In einem zweiten Schritt wird die Auseinandersetzung über Werte und Motive ihrer Lebensverläufe zwischen dem „Künstler“ und dem „Bürger“ in Kierkegaards *Entweder/Oder* verfolgt und die Frage nach der Ethik gestellt, die im Hintergrund dieser Konfrontation aufscheint. In einem dritten Schritt werden die Errungenschaften beider Entwürfe zusammengefasst.

## 2. Staunen über sich selbst und Leiden am Leben bei Schopenhauer

„Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Daseyn“,<sup>4</sup> stellt Schopenhauer fest und knüpft in seinem frühen Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* an die Tradition von Thales, Platon und Aristoteles an, die das Staunen als eine der bedeutendsten Eigenschaften des Menschen hervorgehoben hatten. Mit dem Staunen fängt das philosophische Denken an, das Grenzen des Gewöhnlichen, Vertrauten und auch die Dogmen gewohnter Lehrmeinungen in Frage stellt. Die eigene Situation wird aus einer distanzierenden, aber nicht zugleich desinteressierten oder desinvolvierten Perspektive wahrgenommen. Durch das Rütteln an der Selbstverständlichkeit eigener Existenz tun sich jedoch nicht nur neue Horizonte auf. Die Schattenseite der intellektuellen Beweglichkeit, die das Staunen möglich macht, ist eine besondere Form existentieller Angst vor den inneren Abgründen, die Heidegger ein Jahrhundert später in *Sein und Zeit* und *Was ist Metaphysik?* thematisiert und die laut Schopenhauer zum *metaphysischen Bedürfnis* des Menschen führt.<sup>5</sup>

Das Staunen nicht als unmittelbarer Reflex auf ein überraschendes Erlebnis, sondern als komplexe emotionale Reaktion auf eine rationale Erkenntnis zieht sich durch die abendländische Philosophie von der aristotelischen *Metaphysik* über Descartes' *Les passions de l'âme* bis zu Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* und Tugendhats *Egozentrität und Mystik*. Vom naiven Staunen unterscheidet sich das philosophische Staunen dadurch, dass es sich nicht über die Welt, sondern über das eigene *Weltverständnis* wundert. Beides, das Staunen über das, was geschieht, und über das, wie ich es verstehe, schlägt Tugendhat vor, durch folgenden Satz zu verbinden: „wie erstaunlich, dass wir darüber staunen

---

4 W II, 175.

5 Vgl. W II, 175–209.

können, dass es etwas (oder: die Welt) gibt.“<sup>6</sup> Für Schopenhauer ist das Staunen ein Indiz existentieller Sensibilität und intellektueller Reife einer Person: „Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Räthselhaftes hat für ihn das Daseyn selbst“ heißt es in der *Welt als Wille und Vorstellung*.<sup>7</sup> Für Kierkegaard ist die reflektierte Angst vor der Freiheit ein Gradmesser für die Fähigkeit, sich vom Gegebenen zu lösen und über die Endlichkeit hinaus denken zu können. Wer bereit ist, in den Schwindel der Angst einzutauchen, in dem Gewissheiten fortgerissen werden und eine verwirrende Vielfalt an Möglichkeiten keinen unmittelbaren Halt mehr bietet,<sup>8</sup> dem wird sie schließlich „ein dienender Geist, der wider Willen ihn führt, wohin er, der Geängstigte, will“.<sup>9</sup> Hier haben wir es mit einem verwandten Paradox zu tun. Kierkegaard spricht von einer in der Angst verborgenen mephistophelischen Kraft, die dialektisch in den eigentlichen Willen des Subjekts umschlägt, dessen Motivation im Verborgenen bleibt. Schopenhauer wirft in der *Preisschrift* die beunruhigende Frage nach der Reichweite unmittelbarer Willens- bzw. Entscheidungsfreiheit auf: Dem Empiriker, der sagt, „Frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will“ hält er in erster Potenz entgegen „Kannst du auch wollen, was du willst!“ und in zweiter Potenz „Kannst du auch wollen, was du wollen willst?“<sup>10</sup> Beide Nachidealisten richten ihr Interesse mit Nachdruck auf die unergründlichen Seiten der Motivation, auf den Machtverlust eines souveränen Selbstbewusstseins und auf die Grenzen der Selbsterkenntnis.

Diese Suche nach den verborgenen Seiten der Existenz bringt Leiden mit sich, aber sie kann auch helfen, Leiden durch besseres Verstehen zu überwinden. Nicht zufälligerweise griff Sigmund Freud beim Versuch, die psychischen Erkrankungen, die er heilen wollte, in ihrer Tiefenstruktur zu analysieren, auf Kierkegaard wie Schopenhauer<sup>11</sup> zurück. Wenn nach Schopenhauer die Urkraft eines mit den Möglichkeiten der Vernunft nicht zu durchdringenden Willens am Werk ist, muss das Individuum an dieser ständigen Bedrohung leiden. Das Leiden ist ein Grundprinzip der gesamten lebendigen Natur, die er mit einem gna-

---

6 Ernst Tugendhat *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, S. 162.

7 *W II*, 176.

8 Vgl. *BA*, 60 f. / *SKS* 4, 365.

9 *BA*, 165 / *SKS* 4, 457.

10 *E*, 6.

11 Vgl. Bryan Magee *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford / New York 1983, S. 133.

denlosen Konkurrenzkampf um Ressourcen identifiziert: Jedes Lebewesen besitzt nur, „was es dem Anderen entrissen hat, wodurch ein steter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird“, und alle quälen sich durch ihre Existenz, bis „andere ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.“<sup>12</sup> Der Mensch, den Schopenhauer als ein „vernünftiges Tier mit individuellem Charakter“ definiert, bildet eine Ausnahme, weil er diesen Mechanismus bewusst durchschauen und reflektieren kann. Er erlebt Leiden nicht nur unmittelbar, sondern kognitiv vermittelt „im Medium des Sinns“.<sup>13</sup> Aber auch da, wo er nicht nur Natürliches erleidet, sondern scheinbar mitgestaltet und Geschichte hervorbringt, wirkt er lediglich am Bau einer Welt mit, die nicht die beste, sondern die schlechteste aller denkbaren ist – eine diesseitige Hölle, die Dante den Stoff für die erste Hälfte der *Göttlichen Komödie* lieferte.<sup>14</sup> In dieser von „Gefängnisse[n], Folterkammern, Sklavenställe[n], Schlachtfelder[n], [...] Behausungen des Elends“<sup>15</sup> verwüsteten Welt ist der Mensch immer „auf sich selbst zurückgewiesen, wie in jeder, so in der Hauptsache.“<sup>16</sup> Allen wesentlichen Lebensentscheidungen ist er einsam ausgeliefert, bei seiner Lebensführung helfen weder verbindliche ethische Normen noch eine natürliche vernünftige Ordnung der Dinge.

Worauf kann man sich also noch verlassen? Auf das *Cogito* nicht, denn es wird vom *Willen* durchherrscht. Auf den Willen auch nicht, denn er bleibt unverfügbar und unheimlich. Was bleibt, wenn am Anfang Unrecht, Ungerechtigkeit und Verletzung stehen,<sup>17</sup> ist die Askese als negative Freiheit, die auf das Schweigen des Willens zielt. Wolfgang Schirmacher betont die revolutionäre Kraft, die in der Aufhebung des Kreislaufs von ewig neuem Leiden liegt und weist auf die implizite Aufwertung individuellen Lebens hin: „Stirb, damit wir anderen leben können!“ Schopenhauer wagte es, diesen jahrtausendalten Konsens der

---

12 *WI*, 365.

13 Emil Angehrn „Das Leiden und die Philosophie“ in *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. Lore Hühn, S. 119–131, hier S. 123.

14 Zur Auseinandersetzung mit Leibniz Theorie von der besten aller möglichen Welten vgl. *WI*, 381–385.

15 *WI*, 383.

16 *WI*, 384.

17 Vgl. hierzu Thomas Kesselring „Schopenhauers Aktualität für die Angewandte Ethik der Gegenwart: Die Lehre vom Handeln aus Menschenliebe im Lichte der Debatte über enge und weite Pflichten“ in *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. Lore Hühn, S. 77–99, hier S. 81.

Ethiker zu durchbrechen“.<sup>18</sup> Aber unterhalb dieser höchsten Stufe asketischer Existenz gibt es noch eine andere Stufe, nämlich den selbstbewussten Umgang mit den Kräften des Willens als Akt bewussten Selbstseins, der dem Verfall in fatalistischen Pessimismus abgerungen wird. Die „Selbsterkenntnis des Willens“<sup>19</sup> kann den voluntativen Egoismus überwinden und durch das Mitleid ein soziales Bezugssystem schaffen.

### 2.1. Die Essentialisierung der Freiheit

Die viel diskutierte erkenntnistheoretische Frage nach Möglichkeiten und Grenzen der Willensfreiheit überhaupt bzw. nach dem Verhältnis von Freiheit und Determination wird mit Rückgriff auf Kant zurück gestellt. Gegenüber der Determinismusthese lässt sich das Argument der verschiedenen Ebenen geltend machen. Es ist weniger entscheidend, ob die Willensfreiheit positiv zu beweisen ist, als dass sie, um der moralischen Verantwortlichkeit und der Wahrheit willen, zumindest – bis auf Gegenbeweise pathologischer Natur – hypothetisch unterstellt werden muss: Auch der „entschlossenste Fatalist“ müsse nämlich, „so bald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, *als ob er frei wäre*“.<sup>20</sup> In seiner Dankesrede zur Verleihung des Kyoto-Preises schloss sich Habermas dieser Auffassung vor dem Hintergrund des Streits über die Willensfreiheit zwischen Geistes- und Neurowissenschaftlern an.<sup>21</sup> Von Freiheit kann nur auf der Ebene komplexer, moralisch und kontextuell relevanter Überlegungen gesprochen werden, die sich einer rein deskriptiven Sprache entziehen, weil sich transzendente Argumente nicht

---

18 Wolfgang Schirmacher „Schopenhauers Ethik im 21. Jahrhundert“ in *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, hrsg. v. Volker Spierling, München / Zürich 1987, S. 261–274, hier S. 265 f.

19 Annette Hilt „Erfahrungsdimensionen des Leidens – Zum Grund ethischer Intersubjektivität“ in *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. Lore Hühn, S. 523–546, hier S. 524.

20 Kant AA VIII, 13 („Recension von Schulz’s Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre“).

21 Zu dieser Diskussion vgl. Wolf Singer *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2003 und die Kritik von Michael Pauen *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2004 bzw. Gerhard Roth „Das Problem der Willensfreiheit. Die empirischen Befunde“ in *Information Philosophie* 5, 2004, S. 14–21.

durch empirische Befunde widerlegen lassen.<sup>22</sup> Frei ist daher nicht der unmittelbare, sondern der „überlegte Wille“<sup>23</sup> eines selbstbewussten Subjekts. Wenn jeder Denkende, wie selbst der philosophische Detektiv analytischer Fehlschlüsse Gottlob Frege sagte, „sich selbst in einer besonderen und ursprünglichen Weise gegeben“<sup>24</sup> ist, dann ist von großem Interesse, wie diese Gegebenheit individuell ausgestaltet wird.

Nachdem Schopenhauer im ersten Teil seines frühen Werks sich zunächst kritisch mit dem Satz vom Grunde als einem Hauptprinzip der Rationalität auseinandergesetzt und den Primat der Vorstellung – ähnlich wie ein Jahrhundert zuvor George Berkeley den der Wahrnehmung – betont hatte, ersetzte er im zweiten Teil das transzendente „Ding an sich“ Kants durch den Willen: „Was nun also *Kant* von der Erscheinung des Menschen und seines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf *alle* Erscheinungen der Natur aus, indem sie ihnen den *Willen* als Ding an sich zu Grunde legt.“<sup>25</sup> Dieser nicht zu vergegenständlichende Wille ist die Instanz, mit der sich die metaphysisch bedürftigen Menschen legitimer Weise befassen sollten, statt sich von den unmittelbar zuvor hart angefochtenen religiösen Angeboten beruhigen zu lassen. Im 22. Kapitel des 2. Bandes über die „objektive Ansicht des Intellekts“ führt er Willen, Affekte und Selbstbewusstsein zusammen.<sup>26</sup> Während das Selbstbewusstsein das Paradigma der Aufklärung war und die Vernunft eine zivilisierende, erhellende Bastion gegenüber dunklen Trieben und Leidenschaften bildete,<sup>27</sup> kehrt Schopenhauer die Hierarchie zwischen

22 Vgl. Jürgen Habermas „Dankesrede zur Verleihung des Kyoto-Preises“ in *FAZ*, Nr. 267, 15. November 2004.

23 Jürgen Habermas „Freiheit und Determinismus“ in ders. *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, S. 160.

24 Gottlob Frege „Der Gedanke“ in ders. *Logische Untersuchungen*, hrsg. v. Günther Patzig, Göttingen <sup>2</sup>1976 [1966], S. 30–54, hier S. 39.

25 *W* II, 192. In Bezug auf Schopenhauers strategische Missverständnisse und Fehlinterpretationen der kantischen Ethik, die hier nicht Gegenstand sind, vgl. Birgit Recki „Mitleid ohne Freiheit? Überlegungen zu Schopenhauer und Kant“ in *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. Lore Hühn, S. 23–39 und Oliver Hallich „Mitleidsethik oder praktische Vernunft? Schopenhauers Kritik der normativen Ethik“ in *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. Lore Hühn, S. 59–76.

26 *W* II, 307–331.

27 Z.B. Baruch de Spinoza „Ethica Ordine Geometrico Demonstrata / Die Ethik mit geometrischer Methode begründet“ in *Opera. Werke. Lateinisch und deutsch*, 2 Bde., hrsg. v. Konrad Blumenstock, Darmstadt <sup>4</sup>1989, Bd. 2, S. 84–557, hier S. 512 f. (Pars Quinta, Propositio III): „Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram, et distinctam formam ideam./ Ein Affect, der eine

Wille, Affekten und Intellekt zugunsten des ersten um. „Intellekt ist [...] die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich *seiner selbst* bewußt wird [...]. Dadurch aber, wie auch durch die als Träger eines so erhöhten Intellekts notwendig vorausgesetzte Vehemenz des Willens, ist eine Erhöhung aller *Affekte* eingetreten“.<sup>28</sup> Gegenstand der Selbsterkenntnis ist nicht ein substantielles Ich, sondern der das Subjekt durchherrschende Wille. Es kann sich, wie Schopenhauer bereits in seiner Dissertation festgestellt hatte, „nur als ein *Wollendes*“ erkennen, „nicht aber als ein *Erkennendes*. Denn das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da es, als nothwendiges Korrelat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden“.<sup>29</sup> Das Ich ist nichts Vorhandenes, sondern es bildet sich – um den Bogen zu den späten Aphorismen zur Lebensweisheit zu schlagen – „erst durch den Verein von Wille und Erkenntniß“, den Schopenhauer als das „Centrum“ des Egoismus ausmacht.<sup>30</sup> Dabei kürzt er die Komponente des den Egoismus überschreitenden Bandes einer universalen Liebe aus der Willenstheorie heraus, die bei seinem Vorgänger Schelling eine Gegenbalance zum chaotischen voluntativen Grund bildete.<sup>31</sup>

Auch in der *Preisschrift über die Freiheit des Willens* bleibt der Wille zwar dem Bewusstsein zugänglich, dem freien Handeln jedoch entzogen. Es existiert keine positive Willensfreiheit denkender und handelnder Subjekte, sondern die negative Freiheit eines sich unmittelbarem Zugang verweigernden Willens von der Vorherrschaft der Vernunft. Den Grundstein hierzu legt Schopenhauer mit der Bemerkung, der Satz vom Grunde solle in allen seinen Bedeutungen als die wesentlichste Form des gesamten Erkenntnisvermögens aufgegeben werden, um erkenntnismäßig zu einem tatsächlichen *liberum arbitrium indifferentiae* vordringen zu können.<sup>32</sup> Wir müssen ihm zufolge hinnehmen, dass wir über die eigentlichen Motive unserer Wünsche und unseres Handelns nicht zuverlässig Bescheid wissen können. Angesichts der Frage, ob wir unter denselben Bedingungen auch hätten anders entscheiden können – was im

---

Leidenschaft ist, hört auf, Leidenschaft zu seyn, sobald wir uns eine klare und bestimmte Vorstellung desselben bilden.“

28 *W* II, 317.

29 *G*, 141.

30 *HN* III, 167.

31 Vgl. Annemarie Pieper „Selbst-bestimmung? Zur Frage der Autonomie des Willens in Schellings Freiheitsschrift“ in *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. Lore Hühn, S. 427–439, hier S. 438 f.

32 Vgl. *E*, 9.

Falle der Willensfreiheit der Fall sein müsste – bleibt „das Selbstbewußtseyn völlig stumm“,<sup>33</sup> weil es nicht Herr aller Kausalverhältnisse zwischen sich selbst und seiner Umwelt ist. Der logische Beweis der Entscheidungsfreiheit muss ausbleiben, weil sich dieselbe Situation aufgrund der räumlich-zeitlichen Verfasstheit von Welt und menschlichem Dasein nicht reproduzieren lässt. Jede Entscheidung ist charakterisiert durch einen Konflikt an Motiven und durch die „geheime Springfeder“<sup>34</sup> unbewusster Motive. Diese lassen den eigenen Willen „wie eine Wetterfahne“ flattern, d. h. Naturgesetzen und nicht souveräner Entscheidung folgen.

Die Aufgabe des Selbstbewusstseins kann daher nicht darin bestehen, Handlungen zu steuern, sondern nur darin, sich von diesem Kontrollanspruch zu befreien. Freiheit zeigt sich nicht durch spezifisches Handeln, sondern „im ganzen Seyn und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen selbst“.<sup>35</sup> Vor dem Hintergrund einer solchen Essentialisierung und Transzendentalisierung der Freiheit ist verständlich, dass Schopenhauer trotz seiner Sensibilität gegenüber existentiellen Themen keine Entwicklungstheorie hervorgebracht hat. Die Essentialisierung führt nämlich in letzter Konsequenz zu einer Aufgabe des Freiheitsbegriffs, denn die Prinzipien der Mitleidsethik sind nicht freiwillige Einsicht, Verstehen und Argumentieren, sondern ein gefühlbegleiteter Willensimpuls, der nicht gewählt werden muss oder kann.<sup>36</sup> Wille und Freiheit sind Antonyme. Es gibt kein falsches Wollen, keine Fehlentscheidung, sondern „der Wille selbst ist der Fehler“ und „die Behebung dieses Fehlers ist die Selbstpreisgabe als Aufgabe des egoistischen Willenszwangs.“<sup>37</sup> Wie Schopenhauer das Problem löst, dass das Selbstbewusstsein an ein konkretes Subjekt mit Selbstverwirklichungsinteressen gebunden ist, wird im nächsten Abschnitt erörtert.

---

33 E, 23.

34 E, 33.

35 E, 97.

36 Zur Unfreiheit des Mitleids vgl. Recki „Mitleid ohne Freiheit?“, S. 39. Zur „volitiven Dimension“ des Mitleids vgl. Dieter Birnbacher „Nahmoral und Fernmoral. Ein Dilemma für die Mitleidsethik“ in *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. Lore Hühn, S. 41–58, hier S. 43.

37 Christian Iber „Freiheit und Determination. Überlegungen zum Begriff des Willens bei Kant, Hegel und Schopenhauer“ in *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. Lore Hühn, S. 101–117, hier S. 113.

## 2.2. Die Konstanz des Charakters

Schopenhauer bleibt, was die Dimension des Transzendentalen betrifft, dem Idealismus verbunden. Er hat jedoch keinen Begriff historischer Entwicklung oder prozessualen Selbstwerdens wie Hegel,<sup>38</sup> an dessen Tradition Kierkegaard *alias* Victor Eremita durchaus wieder anknüpft. Der Reflexion über die individualisierenden Prinzipien von Endlichkeit und Tod räumt er erkenntnistheoretisch und taxonomisch einen herausragenden Platz ein: Mit dem in Platons *Phaidon* beschriebenen Tod des Sokrates beginnt die abendländische Philosophie,<sup>39</sup> und das Wissen um die eigene Sterblichkeit ist ein Spezifikum der Menschen.<sup>40</sup> Die existentielle Bedeutung von Endlichkeit und Sterblichkeit hingegen interessiert ihn nicht. Die Idee, nach dem Tod nicht mehr zu sein, meint er, dürfe ebenso wenig erschrecken wie die, vor der Geburt noch nicht da gewesen zu sein.<sup>41</sup> Der physische Tod als Verfall des Organismus stellt kein Problem dar, weil dieser nicht mehr wahrgenommen wird, so dass nur das Erlöschen des Selbstbewusstseins bleibt, das jedoch nicht mehr erschrecken dürfe als das Einschlafen oder eine Ohnmacht.<sup>42</sup> Der Wille, der alle durchherrscht, verliert seine Lebenskraft genauso wenig durch den Tod eines Individuums, wie er seine Macht durch dessen Entscheidungen einbüßt. Beeindruckt von der indischen Philosophie, sieht Schopenhauer in Geburt und Tod wechselnde Zustände der „bleibenden Ideen der Wesen“, die sich im oder über dem Strom von Vergehen und Entstehen erhalten „wie der Regenbogen auf dem Wasserfall“.<sup>43</sup>

Folgt man zum einen der Idee, dass das Selbstbewusstsein identisch damit ist, einen Willen zu erkennen, der sich der Herrschaft des Individuums entzieht, und zum andern der Überzeugung von der Unendlichkeit dieses Willens, drängt sich die Frage auf, ob überhaupt noch in einem engeren Sinne von Individualität und Subjektivität bzw. vom Selbstsein gesprochen werden kann. Schopenhauer hat für diese Frage

---

38 Vgl. Eva Birkenstock *Angst vor dem Altern? Zwischen Schicksal und Verantwortung*, Freiburg i.B. / München 2008, S. 56 ff.

39 Vgl. *W* II, 528–583.

40 Schopenhauer war wie Bentham seiner Zeit voraus im Abbau metaphysisch orthodoxer Schranken zwischen Menschen und Tieren, weshalb das reflexive Todesbewusstsein zu einem der wenigen wesentlichen Unterscheidungskriterien wird.

41 Vgl. *W* II, 528–583.

42 Vgl. *W* II, 528–583.

43 *W* II, 548.

eine naturalistische Antwort bereit: Individualität zeigt sich im Charakter, dem Vorläuferbegriff für Persönlichkeit, und dieser bleibt durch alle Lebensalter hindurch unverändert „wie ein Krebs in seiner Schale“.<sup>44</sup> In der kategorischen Aussage „*der Mensch ändert sich nie*“<sup>45</sup> enthüllt sich die eigentliche deterministische Dimension seines Denkens.<sup>46</sup> In diesem angeborenen und unveränderlichen Charakter schmelzen alle ethisch-rechtlichen Begriffe von Handlungsfreiheit, Verantwortung, Zurechnungsfähigkeit und Schuld zusammen – so gewaltig, dass in einer Art Kernschmelze das ganze Gebäude der Moralphilosophie einstürzt, auf dessen Trümmern Schopenhauer dann seine Mitleidsethik errichten kann. Dies bedeutet nicht, dass eine Unterscheidung von Gut und Böse hinfällig würde, denn Schopenhauer spricht in seinen *Grundlagen der Moral* durchaus von gütigen, mitleidigen Menschen,<sup>47</sup> aber man kann gut oder schlecht nur *sein*, nicht *werden*.

Der aus der Schule C. G. Jungs kommende Psychoanalytiker James Hillman, der sich der Persönlichkeitsforschung gewidmet hat, hat hierzu heute eine wesentlich differenziertere Meinung entwickelt, weil er von einer zwar nicht absolut freien, aber formbaren, plastischen Persönlichkeit ausgeht, an die durchaus moralische Ansprüche im Sinne einer konstanten Auseinandersetzung über Werte gestellt werden können: „Ethics emerges from character not as a virtue or vice, but as each character’s particularity, and peculiarity. Each character brings along its bundle of values and traits“.<sup>48</sup> Selbstsein wird prozedural verstanden, insofern es sich im Laufe des Lebens auf eine einmalige Weise im Kontext mit der natürlichen und sozialen Umwelt realisiert.

---

44 E, 50.

45 E, 50.

46 Zur These vom unveränderlichen Charakter und ihren ethischen Implikationen vgl. David Cartwright „Seeing Through the principium individuationis. Metaphysics and Morality“ in *Schopenhauer-Studien* 1/2, 1988, S. 41–48, hier S. 44–48.

47 Vgl. E, 231–249.

48 James Hillman *The Force of Character and the Lasting Life*, New York 2000, S. 180 f.

### 3. Selbstwerdung im Spannungsfeld zwischen Aktivität und Passivität bei Kierkegaard

Im Unterschied zu Schopenhauer teilt Kierkegaard die Auffassung vom unveränderlichen Charakter nicht, worauf schon seine Praxis der Pseudonyme hindeutet, die bei keinem Philosophen vor oder nach ihm so systematisch ausgeprägt ist. Selbstsein ist nichts vorgegebenes, sondern eine anstrengende, ängstigende und gefährdete Entwicklung, eine Synthese aus Möglichkeit und Wirklichkeit, ein komplexes Zusammenspiel von Voraussetzungen und Kontexten, in dem sich der Prozess des Selbstwerdens zwischen aktiver Gestaltung, passiver Hinnahme und der Suche nach einer Vermittlung von beidem abspielt. Dabei entsteht eine „unverwechselbare Authentizität des individuell Einzelnen“.<sup>49</sup> Kierkegaard thematisiert die existentielle Einsamkeit sowie die Gefühle von Angst, Verzweiflung, aber auch melancholischer Apathie (tiefe Langeweile) wie noch niemand zuvor. „Mir ist zumute“, schreibt er in den aphoristisch-poetischen „Diapsalmata“ am Anfang von *Entweder/Oder*, „wie es einer Figur im Schachspiel sein muß, wenn der Gegenspieler von ihr sagt: diese Figur darf nicht bewegt werden.“<sup>50</sup> Wird der Gegenspieler, wie in dem stark von Kierkegaard inspirierten Film *Das siebte Siegel* von Ingmar Bergman, mit dem Tod identifiziert, fühlt sich der Protagonist in einer Zwangslage: Das Spiel ist aus, schachmatt, egal welche Bewegung er macht, welche Entscheidung er trifft, denn er ist letztlich zum Verlieren verurteilt. Angst, Schwermut, Langeweile sind die dunklen Gefühle, die diese Erkenntnis begleiten. Aber gerade weil der Ausgang klar ist, kommt es auf den Versuch an, dem Spiel einen Sinn abzugewinnen. Konsequenter Weise finden sich in den lakonischen Zitaten, in denen die Essenz der ästhetischen Lebensauffassung geronnen ist, Überlegungen zu einer Antizipation des Lebensendes. Die Ohnmachtserfahrung, nicht Herr des eigenen Schicksals zu sein, wird zur größten Herausforderung an die Frage nach dem Sinn des Lebens und dem Wert von Entscheidungen und führt zu der Überlegung, ob nicht der Suizid als einzig verbleibende freie Willensentscheidung ein Akt der Konversion dieser Ohnmacht in Macht sein könnte:

Ich bin es [...] nicht, der da Herr meines Lebens ist, ich bin nur ein Faden mehr, der in des Lebens Kattun hineingesponnen werden soll! Nun wohl,

---

49 Lore Hühn *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs (Philosophische Untersuchungen, Bd. 22)*, Tübingen 2009, S. 231 f.

50 *EO1*, 22 / *SKS 2*, 30.

vermag ich gleich nicht zu spinnen, so vermag ich doch den Faden abzuschneiden.<sup>51</sup>

Aktives Handeln soll der Verurteilung zur Passivität und zur Marginalität entgegenwirken: Die Schachfigur bewegt sich und provoziert das Ende des Spiels. Der Faden leistet Widerstand dagegen, als austauschbares Element einer Struktur verfügbar zu sein. Ein Leben, das nur im engen Rahmen erzwungener Konstellationen möglich ist, verweigert sich. Kierkegaard *alias* der Ästhetiker „A“ verfolgt die Idee des Suizids als Ausweg am Leiden an der existentiellen Belanglosigkeit nicht ausführlich weiter. Er schrickt vor der darin liegenden Gewalt zurück und projiziert den Wunsch nach dem Ende eines sinnlosen Lebens auf den Zufall eines Unfalls:

Wunderlich! mit welcher zweideutigen Angst vor dem Verlieren und Behalten hängt und haftet doch der Mensch an diesem Leben. Unterweilen habe ich daran gedacht, einen entscheidenden Schritt zu tun, gegen den alle meine früheren nur Kinderstreiche wären – die große Entdeckungsfahrt anzutreten. Gleich wie ein Schiff, das vom Stapel läuft, mit einem Kanonenschusse begrüßt wird, so wollte ich mich selber grüßen. Dennoch. Fehlt es mir an Mut? Falls ein Stein herabkäme und mich zu Tode schlänge, das wäre doch ein Ausweg.<sup>52</sup>

Besser noch als ein Unfalltod wäre der frühe Kindstod gewesen,<sup>53</sup> doch wenn sich das Leben hartnäckig behauptet hat und auch kein tragisches Ereignis es vorzeitig beendet, nötigt es aufgrund seiner zeitlichen Verfasstheit zu Entscheidungen, zu einem Entweder-Oder. In der Auseinandersetzung der Figuren des Ästheten (A) und des Bürgers (B), seines alter Ego, geht es um die zentrale Frage, ob die Potentialität des jeweiligen Selbst sich besser erhält, wenn es versucht „immerfort auf der Spitze des Augenblicks der Wahl“<sup>54</sup> zu balancieren, d. h. Entscheidungen immer offen zu lassen, oder ob es sich nicht gerade durch eine Kette an Entscheidungen individueller Prägung realisiert. Der Ästhet ist dabei von dem Wunsch beseelt, weder sich noch jemand anderem Leid durch die Schattenseite eines konkreten Entschlusses, nämlich die zurückgewiesene Alternative, zuzufügen. Der Bürger setzt dem eine ethische Notwendigkeit entgegen, vor dem Hintergrund eines Wertesystems die jeweils beste Entscheidung treffen und auch verantworten zu müssen. Im ersten

---

51 *EO1*, 33 / *SKS* 2, 40.

52 *EO1*, 40 f. / *SKS* 2, 46.

53 Vgl. *EO1*, 43 / *SKS* 2, 49.

54 *EO2*, 173 / *SKS* 3, 160.

Fall versucht das Individuum sich über die vergehende Zeit zu erheben und sich nicht von ihr zu einer Handlung nötigen zu lassen, die es bereuen könnte. Im zweiten Fall siegt der Realismus der Unterwerfung unter das Gesetz der Zeit, aber auch der Idealismus, die bestmögliche Wahl zu treffen. Aus dem Dialog der beiden Figuren bildet sich schließlich etwas heraus, was man als eine Selbstwerdung in der Retrospektive nennen könnte. In den „Diapsalmata“ heißt es: „Was wird geschehen? Was wird die Zukunft bringen? Ich weiß es nicht, ich ahne nichts.“ Dem „leeren Raum“ der Zukunft steht die determinierende Vergangenheit gegenüber: „was mich vorwärts treibt, ist eine Folgerichtigkeit, die hinter mir liegt. Dies Leben ist nach rückwärts gekehrt und grauenhaft, nicht auszuhalten.“<sup>55</sup> Dennoch gibt es eine Alternative zur Fixierung auf die Vergangenheit. Unter dem Pseudonym Constantin Constantius, unter dem Kierkegaard *Die Wiederholung* verfasste, formulierte er die Methode, mit der der leere Raum der Zukunft erschlossen werden könne, nämlich durch ein „Umschiffen“ des Daseins.<sup>56</sup> Darunter versteht er den immer wieder neu zu adaptierenden Versuch, das Ganze des Lebens durch eine gedankliche Antizipierung seines Endes, des Todes, zu entwerfen.

Bevor dieses Konzept der *Selbstdurchsichtigkeit* durch verantwortlich getroffene Entscheidungen wieder aufgegriffen wird, sollen jedoch zunächst die beiden Kontrationen aus *Entweder/Oder* ausführlicher zu Wort kommen.

### 3.1. Im gläsernen Sarg der Einsamkeit – Die Strategie der Leidensvermeidung und Flucht vor Verantwortung

Der Ästhet aus *Entweder/Oder* verachtet alle traditionellen Modelle von Reifung, Lebensstufen und Entwicklung, wie sie z.B. in Hegels Geschichtsphilosophie noch selbstverständlich zugrunde gelegt werden.<sup>57</sup> Er ist die Antithese des unabänderlichen Charakters von Schopenhauer,<sup>58</sup> und er erfährt die Zeit in keiner Weise als eine Dimension der Bewegung,

55 *EOI*, 25 / *SKS* 2, 32 f.

56 Vgl. *W*, 4 f. / *SKS* 4, 10.

57 Vgl. Birkenstock *Angst vor dem Altern?*, S. 55 ff.

58 Zu einer Interpretation der Ästhetik von *Entweder/Oder I* am Beispiel der Don Giovanni-Interpretation, die den Charakter von A herausarbeitet, vgl. George Pattison „Art in an Age of Reflection“ in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, hrsg. v. Alastair Hannay / Gordon D. Marino, Cambridge 1998, S. 76–100, hier S. 84 ff.

die Entwicklung, Fortschritt und Hoffnung bedeuten kann, sondern als einen Wirbelsturm, in dessen stillem Auge er zum Verharren verurteilt ist:

Die Zeit vergeht, das Leben ist ein Strom, sprechen die Menschen usw. Ich kann davon nichts merken, die Zeit steht still, ich mit. Alle Pläne, die ich entwerfe, fliegen geradenwegs zu mir zurück, wenn ich speien will, spei ich mir selbst ins Angesicht.<sup>59</sup>

Er nimmt die Zeit einerseits als Stillstand wahr, weil er in seinem Handlungsimpuls gelähmt ist, andererseits aber auch als einen Sturm, gegen den er nicht ankommt. Beides schließt eine reale Gestaltungsmöglichkeit des eigenen Lebens aus. Während die Welt und die Dinge an einem vorbeiziehen, steht man selbst still, unfähig am Fortgang teilzunehmen. Gegen diesen lähmenden Stillstand der Zeit strebt der Dichter von *Entweder/Oder I* nach Erfüllung im Augenblick. Im erfüllten Augenblick verräumlicht sich die Zeit für einen Moment, und es eröffnet sich eine zwar nicht endgültige, aber im Momentanen uneingeschränkte Möglichkeit authentischen Selbstseins.<sup>60</sup>

Im gesamten Diskurs von A und B über Liebe und Ehe, über die Sehnsucht nach einem vollkommenen Ineinanderaufgehen und der Angst vor der Banalisierung des Eros durch Gewohnheit und alltägliche Belastungen lässt sich in den Aussagen von A, in seiner Angst vor dem Verlust der Leidenschaft eine Verweigerung der realistischen Bewältigung, des „coping“ erkennen: Er *will* sich nicht mit einer Situation arrangieren, wie es von ihm erwartet wird. Ein leidenschaftsloser Realismus gilt ihm als die Zeitkrankheit einer alt gewordenen Moderne. Lieber greift er auf das Alte Testament und auf Shakespeares Tragödien zurück, die ihn bewegen, denn: „Da fühlt man doch, daß es Menschen sind, die da sprechen; da haßt man, da liebt man, mordet seinen Feind, verflucht seine Nachkommenschaft durch alle Geschlechter, da sündigt man.“<sup>61</sup>

Dabei ist das ästhetische Stadium alles andere als eine Antizipation spätmodernen Ästhetizismus'. Eine Diagnose der Stimmungslage von A weist nicht auf exaltierte Verspanntheit hin, sondern auf verzweifelnde Depression und Schwermut: „Meine Seele ist so schwer, daß kein Gedanke mehr sie zu tragen vermag, [...]“. Über meinem inneren Wesen

59 *EO1*, 27 / *SKS 2*, 34.

60 Zum Thema der Befreiung von der Zeit in der ästhetischen Anschauung vgl. Michael Theunissen „Freiheit von der Zeit“ in ders. *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991, S. 285–298.

61 *EO1*, 29 / *SKS 2*, 36.

brütet eine Beklommenheit, eine Angst, welche ein Erdbeben ahnt.“<sup>62</sup> Eine solche Ahnung drohenden Unheils, wie sie für depressive Verstimmungen in Verbindung mit einer Angststörung typisch ist, geht einher mit der Erfahrung von Sinnlosigkeit und der Negation des Lebenswillens:

Wie ist das Leben so bedeutungslos und leer. – Man begräbt einen Menschen; man gibt ihm das Grabgeleite; man wirft drei Spaten Erde auf ihn; man fährt hinaus im Wagen, man fährt heim im Wagen; man tröstet sich damit, daß ein langes Leben vor einem liege. Wie lange währen wohl sieben mal zehn Jahre? Warum macht man es nicht auf einmal ab, warum bleibt man nicht gleich draußen und steigt mit hinab ins Grab und zieht das Los, wen das Unglück treffen solle, der letzte Lebende zu sein, welcher die letzten drei Spaten Erde auf den letzten Toten wirft?<sup>63</sup>

Diesen psychischen Zustand erleidet A jedoch nicht nur, sondern er analysiert ihn auch als Reaktion auf eine objektive Sinnlosigkeit von Entscheidungen. Weil die Freiheit, eine Wahl zu treffen, endlich ist, weil sich zur gleichen Zeit nicht unendliche Handlungsvarianten realisieren lassen, bedeutet jede Handlung auch einen Verzicht auf andere Möglichkeiten. Das hierdurch entstehende Gefühl ist Reue: „Heirate, du wirst es bereuen; heirate nicht, du wirst es gleichfalls bereuen [...]. Lach über die Narrheit der Welt, du wirst es bereuen; wein' über sie, du wirst es gleichfalls bereuen“.<sup>64</sup> Aktives Handeln, Entscheiden, wird so nicht mit der freien Realisierung von Möglichkeiten identifiziert, sondern mit deren Vernichtung. Die eigentliche Freiheit, die – vom Standpunkt A aus gesehen – in der *ästhetischen Ewigkeit* des Verharrens im Augenblick liegt, bedeutet die Verweigerung von Entscheidungen, zu denen die vergehende Zeit einen wider den eignen Willen nötigen möchte. Er teilt nicht die Hoffnung derjenigen, die traditionell und rechtschaffen leben, auf den Eingang in eine *ethisch-religiöse Ewigkeit* der guten Werke. Während sie nämlich einen „schmerzlichen Ablauf in der Zeit“ in Kauf nehmen, erleiden sie die doppelte Reue über die Schattenseite des Handelns und über das enttäuschte Versprechen, da Erlösung und Ewigkeit nicht Teil eines Geschäfts mit dem Jenseits sein können. Die „wahre Ewigkeit liegt nicht hinter dem Entweder-Oder, sondern vor ihm“<sup>65</sup> lautet eine fundamentale Erkenntnis des 1. Teils. Die Freiheit, man selbst sein zu

---

62 EO1, 31 / SKS 2, 38.

63 EO1, 31 / SKS 2, 38.

64 EO1, 41 / SKS 2, 47.

65 EO1, 42 / SKS 2, 48.

können, wird durch Entscheidungen nicht *realisiert*, sondern *reduziert*. So wird die Vergangenheit nicht beschwert durch den Ballast verworfener Lebensalternativen, und der Zukunftshorizont nicht determiniert durch Implikationen, die aus dem eingeschlagenen Weg folgen. Michael Theunissen, der die Identifizierung von Freiheit und Möglichkeit in der *Krankheit zum Tode* analysierte, kam zu dem Schluss: „Auf seine Schranke stößt der Mensch insbesondere dadurch, dass sein vorgegebenes Dasein und seine Lebensgeschichte ihn festlegen, und als schrankenlos erlebt er sich vornehmlich vor seiner offenen Zukunft.“<sup>66</sup> Indem eine freie Entscheidung aufgrund der determinierenden Vergangenheit und der zeitlichen Verfasstheit der Existenz unmöglich ist, bleibt nur die Befreiung vom Zwang zur Entscheidung, d. h. eine negative Freiheit.

Die ästhetische Position stellt dabei eine Art und Weise dar, auf die Endlichkeit zu reagieren, nicht aber sie zu verdrängen. Dass die Anstrengung des Selbstseins nicht mit einem Reifungs- und Entwicklungsprozess, sondern mit Widerstand gegen die Zeit identifiziert wird, bedeutet keineswegs eine Leugnung der konstitutiven Endlichkeit und Sterblichkeit. Auch nachdem die Möglichkeiten des frühen Kindstodes als Lebens- und Leidensvermeidung sowie des Suizids ausgeschieden sind, bleibt der Tod ein Freund des Lebens. Am Ende des ersten Teils von *Entweder/Oder I* wird die Idee ausgeführt, dass sterben zu müssen und damit auch ein Ende eigener Freiheit und Möglichkeit zu erfahren besser sei als nicht sterben zu können. Die Sterblichkeit ist die bessere Alternative gegenüber einem schlechten unendlichen Leben, das schlimmer wäre als der Tod, weil die Zeit nicht nur Endlichkeit, sondern auch die Bedingung für Liebe und Glück, für kognitiv-emotionale Fülle und die von A geschätzten Leidenschaften bedeutet. Dieses Argument klingt in einer Zeit, in der das Nicht-sterben-Müssen von Vertretern futuristischer Biotechnologie für wünschenswert gehalten wird,<sup>67</sup> besonders relevant. Auch wenn in Zukunft eine genetische Manipulation gelänge, die eine Stagnation oder gar Revision des Alterungsprozesses möglich machte, wäre damit nicht gleichzeitig die Zeit überwunden, und Kierkegaards Beschreibung des *Unglücklichsten* würde universal:

Er kann nicht alt werden, denn er ist nie jung gewesen; er kann nicht jung bleiben, denn er ist schon alt geworden; er kann gewissermaßen nicht

---

66 Vgl. Michael Theunissen *Das Selbst auf dem Grund der Verzweigung*, Frankfurt a.M. 1991, S. 45.

67 Vgl. z.B. Projekte zu *genetic engineering, bio engineering, regenerative medicine, life extension research, neuro-enhancement*.

sterben, denn er hat ja nicht gelebt; er kann gewissermaßen nicht leben, denn er ist schon gestorben; er kann nicht lieben, denn die Liebe ist allezeit gegenwartsbestimmt, und er hat keine Gegenwart, keine Zukunft, keine Vergangenheit.<sup>68</sup>

Der Unglücklichste ist ruhelos, doch in seiner Unruhe zugleich gelähmt, er lebt nicht wirklich, ist abwesend und hat keine Gegenwart.

### 3.2. *Selbstwertung zwischen Akzeptanz von Verlust und verantwortlicher Gestaltung*

Die Position von A macht vor allem negativistisch und ironisch deutlich, dass es zur Endlichkeit keine wünschenswerte Alternative gibt. Mit der ethischen Perspektive von B aus *Entweder/Oder II* unternimmt Kierkegaard den Versuch, das endliche Leben aus einer anderen Perspektive positiv als einen Selbstwertungsprozess darzustellen. Während die Position von A, kohärent zu den Thesen, stilistisch fragmentarisch bleibt, wird die ethische Position explizit ausgearbeitet, womit allerdings keine Aussage über eine eventuelle Hierarchie getroffen wird. Im Konkreten klaffen beide Standpunkte weit auseinander, existenzphilosophisch stellen sie jedoch zwei Varianten derselben Erkenntnis dar, dass die Endlichkeit für das individuelle Leben konstitutiv ist. Der Dichter antwortet auf sie introspektiv und melancholisch, solipsistisch, ironisch, mitunter auch sarkastisch, der Bürger verantwortungsethisch.

Kierkegaard baut die ethische Position als Antwort auf die ästhetische auf, indem Victor Eremita den Dialog zwischen A und B dokumentiert. Der Schlüsselbegriff, mit dem der Bürger auf des Dichters Heiratsdialektik antwortet, ist die *verantwortliche*, ethisch zu rechtfertigende, nicht die *absolut richtige* Entscheidung. Der Entscheidungsfrage des Entweder-Oder, die sich aufgrund der zeitlichen Unwiederholbarkeit und der individuellen Unvertretbarkeit in allen existentiell relevanten Situationen stellt, darf eine verantwortlich handelnde Person sich nicht entziehen. Vielmehr muss sie aufgrund vernünftiger, begründeter Überlegungen eine Entscheidung, eine Wahl treffen. Dies bedeutet nicht nur, dass *etwas* gewählt wird, ein Beruf, ein Partner, sondern dass *sich* das Individuum dadurch auch immer selbst in seinem konkreten Sein in der Welt und mit anderen wählt. Indem Entscheidungen getroffen werden, wird ein unverwechselbarer Weg eingeschlagen, auf dem man sich nicht selbst

---

68 EO1, 241 / SKS 2, 219 f.

verliert, sondern gewinnt. Während der Dichter dazu neigt, ein möglichst weites Tableau von Möglichkeiten immer vor sich offen halten zu wollen, und konkreten Entscheidungen daher um jeden Preis aus dem Weg zu gehen versucht, orientiert sich der Bürger am Spruch Salomons „für den Unentschiedenen ist jeder Weg mit Dornen versperrt“,<sup>69</sup> manövriert zwischen den verschiedenen Entscheidungsklippen und geht verbindliche Beziehungen ein. Dabei muss er einige Optionen hinter sich lassen und sich an diesen nicht gewählten Möglichkeiten, wie Heidegger von *Sein und Zeit* sagen würde, schuldig machen.<sup>70</sup> Er verliert dadurch gegenüber dem Dichter an Potentialitäten, doch er eignet sich Realität an.

Bei näherer Betrachtung dessen, was Selbstwahl bedeutet, fällt auf, dass ihr von Anfang an ein Wahrheitsanspruch zukommt, der bei Kierkegaard kein anderer als ein dialektischer sein kann. B schreibt in seinem ersten Brief an A:

[Es] gibt [...] nur ein einziges Verhältnis, in welchem dies Wort [die Wahl] seine absolute Bedeutung hat, jedes Mal nämlich, wenn auf der einen Seite Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit sich zeigen, auf der andern Seite Lust und Neigungen, und dunkle Leidenschaften und Verderben.<sup>71</sup>

Was sich liest wie eine Predigt gegen ungläubige Libertinage, enthält einen Hinweis auf den Maßstab der Wahrheit auch in Bezug zur Selbsterkenntnis. Nachdem B seinen Dialogpartner darauf hingewiesen hat, wie sehr meist der Blick auf das eigene Selbst verstellt ist, entwirft er seine eigene Theorie des „Unglücklichsten“, die sich in der Aussage, er könne nicht lieben, sogar mit der von A trifft. Hatte A betont, die Endlichkeit sei eine konstitutive Bedingung der Liebe, die deren Dauer unmöglich mache, betont B jedoch die Notwendigkeit, Liebe als Form der Selbstoffenbarung zu verstehen. Die Selbstoffenbarung, die zu einem ethischen Schlüsselbegriff wird, heißt, sich nicht nur spielerisch im Meer potentieller Möglichkeiten zu verlieren und zu verbergen, sondern vor dem Hintergrund der eigenen Idee des Guten eine Wahl zu treffen und sich durch diese zu entäußern. Er wirft A vor, er habe nicht die richtige Konsequenz aus seiner Einsicht in die Endlichkeit gezogen. Hinter der Weigerung, Freiheit durch Entscheidungen zu realisieren, vermutet er

69 Spr 15,19.

70 Martin Heidegger *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>16</sup>1986 [1927], § 58, S. 285 (*Anruf- verstehen und Schuld*): „Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl des einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählkönnens des anderen.“

71 EO2, 167 f. / SKS 3, 155.

eine Unfähigkeit zu wahrhaftiger Selbsterkenntnis. Gegen die These vom Selbsterhalt durch Widerstand gegen das Entweder-Oder führt er an, dass die konkrete Wahl „für den Gehalt der Persönlichkeit“ entscheidend sei, denn: „[M]it der Wahl sinkt sie nieder in das Erwählte, und wenn sie nicht wählt, so welkt sie hin in Auszehrung.“<sup>72</sup> Er zieht also eine ethische Konsequenz aus der Erkenntnis der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins: Da es nicht möglich ist, anzuhalten und Entscheidungen zu suspendieren, ist es unerlässlich, sie den inneren Überzeugungen folgend zu treffen, wodurch man sich als Persönlichkeit offenbart und gleichzeitig gewinnt. Zur überlegten, bewussten Wahl kann es aufgrund des Fortlaufs der Zeit keine Alternative geben, da sonst „dunkle[n] Gewalten“<sup>73</sup> stellvertretend entscheiden und die Persönlichkeit so ihres eigentlichen Potentials berauben. Diese Art der passiven Wahl nennt er die ästhetische oder uneigentliche Wahl im Gegensatz zur bewussten, vermittelten, ethischen Wahl.<sup>74</sup>

In vielen Entgegnungen von B an A schwingt immer der Vorwurf mit, nicht reifen zu wollen, Verantwortung zu scheuen und damit die eigene Persönlichkeit im unernsten Stadium der Unreife verkümmern zu lassen. Das Gegenteil davon wäre, die Tatsache, „dass kein Mensch sich selbst durchsichtig zu werden vermag“,<sup>75</sup> zu überwinden zu versuchen. Während der Ästhet seine Lebenszeit „immer von dem einen Kündigungstermin zu dem anderen“<sup>76</sup> berechnet, übernimmt der Ethiker eine bindende Verantwortung für sein eigenes Leben und sein Verhältnis zu den Anderen. Dem Freund A empfiehlt er, sich der Verzweiflung, die seiner ästhetischen Lebenshaltung zugrunde liegt, zu stellen, indem er ihr auf den Grund geht, da nur im Durchgang durch die Verzweiflung die neue Lebensgestalt des Ernstes geboren werden könne.<sup>77</sup> Auf dieser Erfahrung ließe sich sodann aufbauen, wobei die Selbstwerdung bei Kierkegaard immer als eine ungesicherte, stets neu zu leistende dialektische

72 EO2, 173 f. / SKS 3, 160.

73 EO2, 175 / SKS 3, 161.

74 Vgl. EO2, 177 / SKS 3, 163. Zur ethischen Wahl sowie zu Kierkegaards Unterscheidung der ersten von der zweiten Ethik vgl. Arne Grøn *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, aus d. Dän. v. Ulrich Lincoln, Stuttgart 1999, S. 155 ff.

75 EO2, 202 / SKS 3, 184.

76 EO2, 208 / SKS 3, 189.

77 Vgl. EO2, 221 ff. / SKS 3, 200 ff. Zum Begriff des Ernstes bei Kierkegaard, zu dessen Verständnis immer auch die sokratische Ironie gehört, vgl. Michael Theunissen *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg <sup>3</sup>1982 [1955].

Anstrengung gedacht werden muss, die Elemente der Notwendigkeit und der Möglichkeit zu synthetisieren versucht. Da der Mensch eine Synthesis aus Freiheit und Notwendigkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit ist,<sup>78</sup> ist er gezwungen, immer zwischen diesen beiden Polen zu manövrieren, sich immer neu zu wählen, und kann sich nicht darauf verlassen, einen jeweils erreichten Status endgültig zu besitzen. Das Selbstsein ist somit das Gegenteil von Gelassenheit, nämlich ein „ruheloser Prozess“,<sup>79</sup> der durchaus ängstigt.<sup>80</sup>

Das Selbst ist so „das Abstrakteste von allem, welches doch in sich zugleich das Konkreteste von allem ist – es ist die Freiheit.“<sup>81</sup> In dem Maße, in dem der Kontext sich verändert, in dem entscheidende Schritte zu vollziehen sind, wie Berufs- oder Partnerwahl, bürgerliches Engagement, heute auch Elternschaft, müssen Entscheidungen gefällt, begründet, gerechtfertigt und gegebenenfalls revidiert werden. Sich nicht zu entscheiden stellt demgegenüber – worauf B immer wieder zurückkommt – keine eigentliche, sondern nur eine schlechte Alternative dar. Das unendliche Zögern ist auch eine Wahl, allerdings eine uneigentliche, allein durch den Verlauf der Zeit verfügte bzw. zugefügte. Daher gibt es für B keine Alternative zur Wahl.

Auch wenn Entscheidungen Wendepunkte herbeiführen, wenn eine Person sich erheblich verändert, wird doch ihre Biographie faktisch durch den Faden der aneinander gereihten Entscheidungen zusammengehalten, selbst wenn diese nicht immer autonom getroffen worden sein sollten. Diese faktische Einheit ist nicht dadurch verbürgt, dass das Selbst als eine menschliche Existenz sich nicht grundsätzlich neu erfinden kann, sondern ein „Geschöpf“, ein Geschaffenes, ein faktisch, körperlich Vorhandenes ist: „ich erschaffe mich nicht, ich wähle mich“<sup>82</sup> stellt B hierzu fest. Das bedeutet, dass eine Person die von A tiefer als von B ergründete Faktizität

---

78 Vgl. *KT*, 8 / *SKS* 11, 129.

79 Theunissen *Das Selbst auf dem Grund der Verzweigung*, S. 55.

80 Im *Begriff Angst* wird als Grund für die Angst die Entwurzelung des Selbst genannt, das sich in jedem Augenblick neu konstituieren muss. Der Geist hat Angst vor sich selber, konstatiert Walter Schulz in *Johann Gottlieb Fichte: Vernunft und Freiheit. Sören Kierkegaard: Existenz und System*, Pfullingen <sup>2</sup>1977 [1962/1967], S. 51: „das heißt vor der ihm durch den Sprung [in die Freiheit seiner Selbstwahl] aufklaffenden Wirklichkeit seiner selbst, die darin besteht, sich selbst synthetisieren zu müssen.“

81 *EO2*, 227 f. / *SKS* 3, 205.

82 *EO2*, 229 / *SKS* 3, 207.

ihrer konkreten Existenz wählen und in dieser faktischen Existenz dann freie Entscheidungen treffen kann.

Der Maßstab für die Verantwortlichkeit der Wahl ist dabei jedoch kein normativer. Kein kategorischer Imperativ fordert dazu auf, die ethische Qualität der Wahl an einer universalisierbaren Handlungsmaxime zu messen. Das einzelne Selbst ist vielmehr nur vor sich selbst und vor Gott, der es gesetzt hat, verantwortlich.<sup>83</sup> Der Bezug auf ein Anderes als sich selbst, der den ethischen Universalismus Kants auf einen Dialog des Individuums mit Gott zurückführt, macht den entscheidenden Unterschied sowohl zur idealistischen Philosophie als auch zur modernen Existenzphilosophie aus.

### 3.3. *Das Selbst als Redakteur seiner Lebensgeschichte*

Kierkegaard ist das Kunststück gelungen, die Vernachlässigung des konkreten Individuums durch die idealistische Moderne zu korrigieren und die Emanzipation des Individuums auf eine zuvor unbekannte Weise weiter voranzubringen, ohne dabei jedoch eine antimoderne Wende zu vollziehen. Das Individuum wird weder zum selbstherrlichen, willkürlichen Autor der eigenen Geschichte erklärt noch in die Fesseln eines unabänderlichen Charakters gelegt. Vielmehr ist es im besten Falle ein „verantwortlicher Redakteur“, der das ihm zur Verfügung stehende Material *de lege artis* verarbeitet. Die dritte Instanz, gegenüber der es sich verantworten muss, ist die „Ordnung der Dinge“,<sup>84</sup> d. h. die gesamte es umgebende Welt. Dabei ist es nicht vorkritisch in eine Sinnanzheit eingebettet, sondern muss die historischen und biographischen Bedingungen der eigenen Existenz in einem mühsamen Prozess mit den jeweiligen Zukunftsentwürfen vermitteln. Die Geschichte, die hinter ihm liegt und es prägt, muss es umwandeln, aus sich selbst heraus neu hervorbringen und sie sich so zugleich aneignen. Dem normativen Begriff der Menschenwürde von Kant wird so ein prozeduraler Begriff von Menschenwürde beiseite gestellt:

Darin nämlich liegt eines jeden Menschen ewige Würde, dass er eine Geschichte *bekommen kann*, darin liegt das Göttliche an ihm, *daß er selbst, so er will*, dieser Geschichte Zusammenhang verleihen kann; denn diesen gewinnt sie erst, wenn sie nicht bloß der Inbegriff des mir Geschehenen oder Wi-

83 Vgl. EO2, 230 / SKS 3, 207 f.

84 EO2, 270 / SKS 3, 242.

derfahrenen ist, sondern meine eigene Tat, dergestalt, daß sogar das mir Widerfahrene durch mich von Notwendigkeit in Freiheit gewandelt und überführt worden ist. Das ist das Beneidenswerte an einem Menschenleben, daß man der Gottheit zu Hilfe kommen kann, Gott verstehen kann; und das wiederum ist die einzige eines Menschen würdige Weise, Gott zu verstehen, daß man sich in Freiheit alles aneignet, was einem begegnet, sowohl das Frohe wie das Traurige.<sup>85</sup>

Untergliedert man diese zentrale Aussage von B in drei Hauptthesen, so lassen sich folgende unterteilen:

1. Die menschliche Würde liegt in der Besonderheit der bewusst gestalteten Geschichte des einzelnen Individuums.
2. Es liegt in eigener Verantwortung, der jeweiligen Biographie eine Gestalt zu geben. Wird diese nicht übernommen, verläuft die Lebensgeschichte nach fremdbestimmten statt nach eigenen, autonomen Gesetzen. Eine Flucht vor Entscheidungen ist ohne Aufgabe der Selbstbestimmung unmöglich, da das Vergehen der Zeit immanente Entscheidungen mit sich bringt, die wirksam werden, wenn der Wille zur Wahl nicht aufgebracht wird.
3. Zeitlichkeit und Sterblichkeit sind nicht nur Grund für Verlustängste und Melancholie, sondern auch ein menschliches Privileg. Der Mensch kann und soll – hier bleibt Kierkegaard aus der hypothetischen Perspektive des Bürgers ein Erbe Hegels<sup>86</sup> – in Freiheit das Notwendige akzeptieren, allerdings nicht weil ein Gott der Vernunft alles nach den objektiv besten Kriterien geordnet hat, sondern weil ein *Deus absconditus*, der sich in die Welt entäußert hat, auf die Hilfe des Menschen in Form einer Annahme seiner Gesetze angewiesen ist.

Der Gedanke der Autonomie, der dahinter steht, ist ein folgendermaßen differenzierter: Das Individuum vermag den eigenen Lebenslauf nicht objektivierend zu planen, weil es zu stark involviert ist, um den ausreichenden Abstand zu nehmen, und weil es zu tief in die Geschichte der Welt und die des eigenen Lebens verstrickt ist, über die es ohnehin nur begrenzt Herr werden kann. B setzt das „Wollenkönnen“, das Schopenhauer in Frage stellt und das von A als unattraktiv empfunden wird, hypothetisch voraus. Dadurch, dass er die Bedingungen der Entschei-

85 EO2, 267 / SKS 3, 239 [Herv. v. Verf.].

86 Vgl. Adornos These, Hegel sei bei Kierkegaard „nach innen geschlagen“ (Theodor W. Adorno *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen in Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, 20 Bde., Frankfurt a.M. 2003, hier Bd. 2, S. 49).

dungsfreiheit nicht weiter problematisiert, gilt sie ihm als das Signum der Autonomie. Dabei kann er sich auf die empirische Tatsache berufen, dass sich das Material der jeweiligen Lebensbedingungen auf unverwechselbare Weise gestalten lässt. Indem ein Individuum dem, was ihm begegnet, eine Struktur gibt und einen Zusammenhang verleiht, gestaltet es seine Welt mit und vermag sie sich anzueignen. Es lebt mit einer determinierenden Vergangenheit im Hintergrund, aber diese verschließt den Raum der Zukunft nicht gänzlich, und in diesem kleinen Spielraum des „nicht gänzlich“ eröffnet sich das Ganze der Freiheit – nicht als ein beliebiges „Entweder-oder“, sondern als zentraler und unverzichtbarer Moment der Autonomie. Alle Menschen leben, wie Dworkin feststellt, nicht nur im Schatten des Todes als eines verschlossenen Zukunftshorizonts, sondern vor allem auch im Schatten der Vergangenheit des gelebten Lebens.<sup>87</sup>

Der nächste Argumentationsschritt des Ethikers in *Entweder/Oder II* nach der Theorie der Bewährung menschlicher Würde in der Bewältigung und Ausformung individueller Geschichte ist die Konfrontation mit den Schwierigkeiten konkreter Entscheidungen.

Wer [...] sich ethisch wählt, der wählt sich konkret als dies bestimmte Individuum, und diese Konkretheit erreicht er dadurch, daß diese seine Wahl eines und das Gleiche ist mit jener Reue, welche die Wahl bestätigt.<sup>88</sup>

Mit dem Begriff der Reue greift B den impliziten Gedanken von A auf, dass jede Entscheidung nicht nur die Wahl einer Möglichkeit bedeutet, sondern gleichzeitig immer auch den Abschied von allen *anderen* potentiellen Möglichkeiten, die auch hätten realisiert werden können. Jede Biographie wird so unweigerlich von genau dem Schatten unverwirklichter Möglichkeiten begleitet, den die Unentschlossenen um jeden Preis vermeiden wollen. Die Freiheit der Selbstentfaltung bewegt sich daher in einem Spannungsfeld von Verantwortung für die einzelnen Entscheidungen und dem bewussten Verzicht auf die jeweils anderen Optionen. Indem eine Möglichkeit realisiert und somit in Wirklichkeit

---

87 Vgl. Ronald Dworkin *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, London 1995, S. 199: „It is a platitude that we live our whole lives in the shadow of death; it is also true that we die in the shadow of our whole lives“.

88 EO2, 267 / SKS 3, 239.

überführt wird, wird sie in doppelter Hinsicht zur Aufgabe: Das nicht Realisierte wird aufgegeben, das Gewählte als Aufgabe akzeptiert.<sup>89</sup>

Ein Schlüsselbegriff gelingender Selbstverwirklichung ist nach der impliziten Ethik von *Entweder/Oder II* die Selbsterkenntnis, die Kierkegaard als Fähigkeit beschreibt, sich selbst durchsichtig zu werden. Dabei knüpft er metaphorisch an das Ideal der Aufklärung an. Sich selbst durchsichtig zu werden ist das Gegenteil davon, „dunkle und unklare“ Vorstellungen zu haben. Diese Identifikation des Ethischen mit dem Durchsichtigen findet sich nicht zufälligerweise an der Stelle, an der B auf die Furcht vor dem Tod zu sprechen kommt, die er als Paradebeispiel für Selbstverdunklung anführt. Todesfurcht, die zur Flucht vor der gedanklichen Antizipation des Todes und der Akzeptanz der Endlichkeit wird, erwächst aus einer Abneigung davor, sich selbst durchsichtig zu werden.<sup>90</sup> Da Durchsichtigkeit mit dem Ethischen gleichgesetzt wird,<sup>91</sup> wird also von einem ethischen Leben erwartet, dass es sich seiner Endlichkeit bewusst ist. Später betont B dies noch einmal, indem er das ethische Individuum dem ästhetischen gegenüberstellt und meint, der Hauptunterschied zwischen beiden sei der, dass „das ethische Individuum sich selbst durchsichtig ist und nicht ‚ins Blaue hinein‘ lebt“<sup>92</sup> wie das ästhetische. Zum Ernst des Konkreten,<sup>93</sup> dem sich das ethische Individuum durch die Selbstwahl stellt, gehört also auch die Realisierung der Wirklichkeit eigenen Alterns und Sterbens.

Eine ethisch verantwortliche Redaktion des eigenen Lebens setzt also voraus, dass dieses als eine Ganzheit betrachtet wird, die auch wenn sie nicht von Anfang bis Ende planbar, dennoch zu projektieren und nachträglich zu bewerten ist. Der Ethiker nennt die Fragmentierung einer Biographie in vielfältige, unverbundene Einzelerlebnisse kleinmütig und unethisch, weil nur der Versuch, einzelne Entscheidungen in einem Kontext zu verankern, bedeutet, Verantwortung zu übernehmen. Als für einen solchen ganzheitlichen Lebensentwurf unabdingbare Eigenschaft werden Engagement und Entschlusskraft hervorgehoben, also das Ge-

89 Zur Kritik des ästhetischen Begriffs der Möglichkeit durch den ethischen Begriff der Aufgabe vgl. *EO2*, 268 f. / *SKS 3*, 240 f.

90 Vgl. *EO2*, 270 / *SKS 3*, 242.

91 Vgl. *EO2*, 270 f. / *SKS 3*, 242.

92 *EO2*, 275 / *SKS 3*, 246.

93 Vgl. Theunissen *Der Begriff Ernst bei S. Kierkegaard*, S. 95: „Sofern der Ernst sich wesentlich auf Wirklichkeit bezieht, sind die Stadien menschlicher Verwirklichung, Beschränkung und Dialektisierung die Stufen des Ernstseins. Erst im entschiedenen Selbstsein erringt der Mensch seine eigentliche Wirklichkeit.“

genteil der depressiven Unentschlossenheit, die A zum Prinzip erhebt. Hier steht B in der von Luther übernommenen pragmatisch-reformatorischen Tradition der Identifikation von Depression mit moralischer Verfehlung und Gottesferne. Die Hoffnung zu verlieren und dem Leben keinen Sinn mehr geben zu wollen oder zu können bedeutet Sünde, weil am Versprechen der Erlösung gezweifelt wird.<sup>94</sup> Daher stellt er sich folgende Lebensaufgabe:

[I]ch habe kein höheres Verlangen, als daß ich in jedem Lebensalter meine Arbeit mit der gleichen Energie, dem gleichen ethischen Ernst anpacken möge wie damals. [...] Gib einem Menschen Energie, Leidenschaft, und er ist alles.<sup>95</sup>

Eine Zusammenfassung der Idee von der *Redaktion* der eigenen Biographie muss folgende Elemente festhalten: Das eigene Leben ist endlich und zugleich in einen sozialen Kontext verwoben. Sowohl den getroffenen als auch den verworfenen Entscheidungen gegenüber trägt man Verantwortung, ebenso wie gegenüber sich selbst und den bzw. dem Anderen in Gestalt der Mitmenschen und gegebenenfalls auch gegenüber einer transzendenten Instanz. Individuelles Leben gestaltet sich als eine geformte, nicht beliebige, aber dennoch offene Ganzheit aus, insofern es zwar in ein bestimmtes Koordinatensystem eingebunden, aber nicht gänzlich determiniert ist.

Den inneren Zusammenhalt eines Lebensentwurfs, der nicht in steriler, zwanghafter und aufgrund der unverfügbaren Zukunft ohnehin unmöglicher abstrakter Planung bestehen kann und der dennoch nicht kontingent ist, hat Dworkin in *Life's Dominion* als „sense of the general style of life“ bezeichnet.<sup>96</sup> Auch in scheinbar chaotischen Lebensverläufen bleibt eine Linie zu erkennen, aus deren Existenz er auf den intuitiven Sinn für das Ganze des Lebens schließt. Dieser Gedanke einer immanenten Sinnhaftigkeit der Lebensführung wird durch soziologische Untersuchungen bestätigt, die aus Interviews über Lebensläufe gewonnene Ergebnisse mit mathematischen Modellen aus der Chaosforschung kombinieren. Sie zeigen, dass auch bei notwendigerweise vorhandenen Brüchen und Diskontinuitäten doch immer eine integrierte Struktur vorliegt. Es bilden sich Muster heraus, die nur dadurch zu erklären sind,

94 Vgl. Raymond Klibansky / Erwin Panofsky / Fritz Saxl *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt a.M. 1992, S. 12 u. S. 563.

95 EO2, 285 / SKS 3, 254.

96 Dworkin *Life's Dominion*, S. 202.

dass Menschen im Lebensverlauf immer wieder Entscheidungen treffen, die ihrem spezifischen Profil entsprechen und die jedes Individuum auf eine unverwechselbare Weise „sich selbst ähnlich“ machen.<sup>97</sup> Solche Muster lassen sich vor allem in Längsschnittstudien feststellen, also, mit Kierkegaard gesprochen, vom Ende des Lebens her gesehen.

Dies bedeutet, auf *Entweder/Oder* übertragen, dass auch die Weigerung von A, sich zu einer Lebensentscheidung wie der Heirat durchzuringen, zu einem integrierten Persönlichkeitsmuster gehört. B könnte also nach neuesten Erkenntnissen mit seinem Plädoyer für die Ganzheit des Ethischen gegenüber der Gebrochenheit der ästhetischen Lebensführung nicht gänzlich Recht behalten. Beide gehen vielmehr anders mit der Grenzerfahrung des Bewusstseins von der eigenen Endlichkeit um – A, indem er die Fülle vor der Grenze auskosten möchte, B, indem er ihr den Rücken kehrt und eine Wahl trifft, die zugleich einengt und befreit. Für Karl Jaspers, einem geistigen Erben Kierkegaards, führt eine solche Konfrontation mit den eigenen Grenzen ohnehin notwendigerweise zu einem Scheitern, das er jedoch zu den existentiellen Grundgesetzen zählt und das wiederum in den Prozess des Lebens integriert werden muss. Er erkennt in der *Grenzsituation*, d.h. in einer Situation, über die das Individuum nicht hinaus kann, die strukturelle „Grundsituation“ des Menschen schlechthin: „[I]ch muss sterben, ich muss leiden, ich muss kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld.“<sup>98</sup>

#### 4. Schlussbemerkung – Wege zur Erweiterung der Subjektivität

Schopenhauer und Kierkegaard haben einen entscheidenden Beitrag zu einer Erweiterung des modernen Begriffs von Subjektivität geleistet. Beide haben die hierarchische Zweiweltenlehre von einer souveränen, desinvolvierten Rationalität einerseits und dunklen Trieben und Affekten andererseits aufgegeben. Damit gelang es ihnen zugleich, den Leib-Seele-Dualismus zugunsten eines komplexen Wechselspiels zwischen kon-

---

97 Vgl. hierzu Johannes J. F. Schroots „Muster, die verbinden – Fraktale Formen von Biographien im Alter“ in *Altwerden in einer alternden Gesellschaft. Kontinuität und Krisen in biographischen Verläufen*, hrsg. v. Wilhelm Mader, Opladen 1995, S. 37–52.

98 Karl Jaspers *Einführung in die Philosophie. 12 Radiovorträge*, München 2005, S. 18.

trollierbaren und unverfügbaren Aspekten individuellen Lebens zu überwinden.

Ihre jeweilige Antwort auf die Frage nach der Freiheit ist dennoch eine andere. Während für Schopenhauer die Entscheidungsfreiheit nur eine Illusion darstellt und die absolute Freiheit mit dem Schweigen des Willens zusammenfällt, bleibt Kierkegaard der Dialektik von Freiheit als einer Fähigkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit miteinander zu versöhnen, treu. Was ihren Beitrag zu einer modernen Theorie des Selbstseins betrifft, haben beide entscheidende Fundamente für einen erweiterten Begriff von Subjektivität gelegt, was sich in der Wirkungsmacht ihrer Gedanken vor allem im Bereich moderner Existenzphilosophie und Tiefenpsychologie zeigt.

Eine andere Gemeinsamkeit liegt in ihrer dezidiert anti-normativistischen Haltung. In der Abkehr von einer Ethik des Sollens und der Sanktionen als einem Regelwerk der Vernunft lassen sie nicht los vom Anspruch einer existentiellen Ethik, einer Ethik der Selbsterkenntnis, des *sich selbst durchsichtig Werdens* (Kierkegaard) bzw. einer Ethik der *Empathie* (Schopenhauer). Während Schopenhauer als Autor der *Preisschrift über die Willensfreiheit* und der *Welt als Wille und Vorstellung* den systematischen Grundstein für eine nachidealistische Theorie des Umgangs mit irrationalen Impulsen gelegt hat, die nicht mehr auf den absoluten Primat der Vernunft bauen kann, hat der später geborene Kierkegaard im zweiten Band von *Entweder/Oder* entscheidende Meilensteine für eine Rückübersetzung absoluter Freiheit (*liberum arbitrium*) in die relative Freiheit der Wahl, der Entscheidung, der Möglichkeit vor dem Hintergrund der konkreten Lebensrealität gesetzt. Die dialogische Struktur von *Entweder/Oder* lässt sogar Raum für eine sich dem Lebensentwicklungsmodell entziehende konstruktive Theorie der Selbstverwirklichung, die aber auch der Schattenseite der Entscheidungen gerecht wird.

Beide haben das *Andere der Vernunft* thematisiert und die Selbstaufklärung des modernen Menschen vorangebracht, indem sie ihm zunächst die Illusion einer souveränen Rationalität nahmen. Schopenhauer war der erste abendländische Denker, der die Askese als Freiheit von den destruktiven Kräften egoistischer Triebe aus der fernöstlichen Philosophie übernahm. Kierkegaard ebnete den Weg für ein philosophisches Interesse an den inneren wie äußeren Zweifeln und Konflikten konkreter Personen.