

Angst« thematisieren. Schließlich soll auf Kierkegaards Verständnis des christlichen Glaubens hingewiesen werden – ein Aspekt, der unabtrennbar mit seiner Philosophie verbunden ist.

## SÖREN KIERKEGAARD

### Der subjektive Denker

VON JOCHEM HENNIGFELD

Kierkegaard ist als Kritiker des Hegelschen Systems und als Begründer der Existenzphilosophie in die Philosophiegeschichtsbücher eingegangen. Heidegger hat ihn mit dem Kompliment, er sei der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäße religiöse Schriftsteller, philosophisch abgewertet.<sup>1</sup> Solche Kennzeichnungen treffen Richtiges, können aber den vielgestaltigen und perspektivenreichen Überlegungen des Philosophen, Theologen, Psychologen und Erzählers Kierkegaard nicht gerecht werden. Auch die folgende Darstellung muß sich auf einige wesentliche Aspekte beschränken; sie geht von dem gleichsam programmatischen Entwurf des subjektiven Denkens aus, wie Kierkegaard/Climacus<sup>2</sup> es im II. Teil der ›Unwissenschaftlichen Nachschrift‹<sup>3</sup> (2. Abschn., 3. Kap.) dargelegt hat. Im 2. Abschnitt meines Beitrags werde ich die Begriffsbestimmung der menschlichen Existenz aus ›Die Krankheit zum Tode‹ und ›Der Begriff

<sup>1</sup> M. Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: ders., Holzwege, Frankfurt a. M. 1972, 230.

<sup>2</sup> Die philosophischen Hauptwerke Kierkegaards sind unter verschiedenen Pseudonymen erschienen. Zu Climacus und dessen Gegengestalt Anti-Climacus (›Die Krankheit zum Tode‹, ›Einübung im Christentum‹) bemerkt Kierkegaard in den Tagebüchern: „Mit Joh. Climacus hat Anticlimacus verschiedenes gemeinsam; aber der Unterschied ist folgender: wie Joh. Climacus sich selber so niedrig stellt, daß er sogar von sich selbst sagt, er sei kein Christ, so scheint man an Anticlimacus merken zu können, daß er glaubt, in außerordentlichem Maße Christ zu sein, zuweilen auch, daß das Christentum eigentlich nur für Dämonen ist, dies Wort jedoch nicht in Richtung auf Intellektualität genommen. [...] Ich habe mich höher bestimmt als Joh. Climacus, niedriger als Anticlimacus“ (X<sup>1</sup> A 517; Ges. Werke. Die Tagebücher, III, 257). – Aufschlußreiche Hinweise zur Funktion der Pseudonyme gibt H. Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985, 75–83 (mit Angaben zur einschlägigen Literatur).

<sup>3</sup> Sigel: UN. Kierkegaards Schriften werden zitiert nach der deutschen Ausgabe der ›Gesammelten Werke‹, übers. u. hrsg. von E. Hirsch, H. Gerdes, H. M. Junghans, Düsseldorf/Köln 1950 ff. (Nachdruck: Gütersloher Taschenbücher 1979 ff.). Den Seitenzahlen werden die in der deutschsprachigen Literatur üblichen Siglen der Werke vorangestellt.

### 1. Abstraktes und konkretes Denken

Kierkegaards provozierende These lautet: Dem abstrakten Denken der Philosophie entgeht der einzig wahrhafte Sinn von Wirklichkeit, nämlich die Wirklichkeit der je konkreten menschlichen Existenz. Die abstrakt bleibende Philosophie sagt zwar viel über den Menschen; aber die eigentlichen Probleme des Lebensvollzugs kommen nicht zur Sprache. „In der Sprache der Abstraktion kommt das, was die Schwierigkeit der Existenz und des Existierenden ausmacht, eigentlich nie zum Vorschein, geschweige denn, daß die Schwierigkeit erklärt wird“ (UN II, 1). Das beruht jedoch nicht auf einem bloßen Versäumnis; sondern das eigentliche Problem liegt darin, daß das Denken eo ipso abstrahiert. Das wirkliche Einzelne, das sich ständig ändert und so in Bewegung ist, kann nämlich nicht gedacht werden. Denken bzw. Erkennen setzt etwas Bleibendes voraus, das sich im Wandel durchhält. Dieses sich im Wandel Durchhaltende und ihm Zugrundeliegende heißt seit Platon und Aristoteles *Idee* (idea, eidos) oder *Wesen* (ousia, Substanz). Um Einsicht in Wesen und Wahrheit zu erlangen, ist deshalb vom Einzelnen abzusehen. In diesem Sinne verfährt die Philosophie (und alle von ihr begründete Wissenschaft) abstrahierend. Die philosophische Methode der Abstraktion erreicht ihren Höhepunkt in den Systementwürfen des Deutschen Idealismus. Fichte gewinnt das Prinzip seiner Wissenschaftslehre (›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‹, 1794) so, daß er von den empirischen Bestimmungen des Bewußtseins so lange abstrahiert, bis das reine Ich ‘zurückbleibt’. Schelling geht noch einen Schritt weiter (›Darstellung meines Systems der Philosophie‹, 1801), indem er fordert, daß auch vom Denkenden abstrahiert werden müsse, um sich auf den Standpunkt der absoluten Vernunft zu erheben. Hegels ›Wissenschaft der Logik‹ (1812–1816)<sup>4</sup> schließlich, die nach ihrem Selbstverständnis Gott vor

<sup>4</sup> Sicherlich ist Hegel (mit den Hegelianern der zeitgenössischen Theologie) und dessen ›Logik‹ immer wieder der Hauptadressat der Kierkegaardschen Polemik. Man würde jedoch viel zu kurz greifen, wenn man die Kritik darauf beschränkt sähe. – Grundlegend für das Verhältnis zu Hegel sind die umfangreichen Studien von N. Thulstrup, vor allem: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. Historisch-analytische Untersuchung, Stuttgart 1972. Informativ für diesen Zusammenhang ist auch der Aufsatz von D. Ritschl, Kierkegaards Kritik an Hegels Logik, in: H.-H. Schrey (Hrsg.), Sören Kierkegaard, Darmstadt 1971, 240–272.

der Schöpfung darstellt,<sup>5</sup> setzt ein mit dem reinen Sein, das als 'das unbestimmte Unmittelbare' das Leere und Nichts ist.

Daß das Denken abstrahierend verfährt, ist somit unumgänglich. Aber gegen die abstrakten Bestimmungen von Philosophie und Wissenschaft ist an die schlichte Tatsache zu erinnern, daß der Mensch nie als abstrakt-allgemeines Wesen existiert, sondern als ein konkretes Selbst, das sein Leben zu führen und so erst zu verwirklichen hat. Dieser Verwirklichungsprozeß ist durchstimmt von Unsicherheiten und Sorgen, von Angst und Verzweiflung (s. 2. Abschnitt). Solche Probleme entgehen der Wesens-Philosophie, weil sie die Kategorie des Einzelnen eliminiert hat. Die größte Schwierigkeit der Philosophie liegt folglich nicht darin, die Höhe abstrakter Spekulation zu gewinnen und sich in einem reinen Denkprozeß fortzubewegen; sondern der unaufhebbare Widerspruch, dem die Philosophie sich zu stellen hat, liegt darin, daß das Denken vom Einzelnen abstrahiert, das Einzelne aber als Einzelnes wirklich ist. Um die menschliche Existenz denkend zu erhellen, müßte man die Realität des Einzelnen mit der „Idealität“ (UN II, 2) zusammenbringen.

Ist das aber nicht längst geleistet? Hat nicht gerade der Idealismus die höchste Einheit von Realität und Idealität zum Prinzip seines Denkens erhoben, sofern doch die Identität von Denken und Sein (im reinen Ich oder im Göttlich-Absoluten) Ausgangs- und Endpunkt des Systems ist? Indessen: Diese Ansätze beruhen nach Kierkegaard auf einem täuschenden Schein, der durchschaut wird, wenn man den einzig legitimen Ausgangspunkt der Philosophie ernst nimmt: den in der Zeit lebenden Menschen. Zuhöchst gewiß ist, daß der Einzelne existiert *und* denkt – aber nicht als die Identität von Denken und Sein, sondern als der daseiende Widerspruch, „weil sich das Existieren nicht denken läßt, und der Existierende doch denkend ist“ (UN II, 31).

Da der Mensch denkend existiert, gibt es nur zwei Sphären, in denen er sich bewegen kann: zum einen in dem vom Konkreten absehbenden Denken, zum anderen in der von keinem Denken vollkommen zu erreichenden Wirklichkeit. Das *reine* Denken des Idealismus jedoch ist der Illusion unterlegen, ein drittes Medium erfunden zu haben; es hat vergessen, daß es unauflöslich an das gebunden bleibt, wovon es abstrahiert: die eigene Existenz. „Das heißt, das reine Denken ist ein Phantom“ (UN II, 15); und der reine Denker ist eine phantastische, tragikomische Figur.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> „Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt [der ›Logik‹] die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ (Hegel, Theorie-Werkausgabe 5, 44).

<sup>6</sup> Das führt Kierkegaard in einem fiktiven Gespräch mit dem reinen Denker vor (UN II, 6 ff.). Diese ironische Argumentation, die distanzierenden Humor mit leiden-

Diese Hinweise sollen deutlich machen: Basis der philosophischen Reflexion kann nicht ein abstraktes Prinzip sein, das die Identität von Denken und Sein behauptet. Vielmehr lautet der oberste Grundsatz der Philosophie: „Für den Existierenden ist das Existieren sein höchstes Interesse, und die Interessiertheit am Existieren die Wirklichkeit“ (ebd.). Dieser Grundsatz erklärt das Interesse, in dem sich der ursprüngliche Sinn von Wirklichkeit bekundet, zum unableitbaren Wesensmerkmal des Menschen.<sup>7</sup> Dabei ist Interesse im doppelten Sinn des Wortes zu verstehen: Dem Einzelnen ist auf nicht zu überbietende Weise ('leidenschaftlich') an der eigenen Existenz gelegen. Und: Die Existenz ist ein Dazwischen-Sein (Inter-esse), nämlich ein Sein zwischen Gegensätzen (z. B. Leib – Seele; vgl. 2. Abschnitt), und zwar so, daß sie die Gegensätze auseinanderhält *und* zusammenfügt.

„Die Wirklichkeit ist ein inter-esse zwischen der Abstraktion hypothetischer Einheit von Denken und Sein“ (UN II, 15).

„Existieren (im Sinne von: dieser einzelne Mensch sein) ist wohl eine Unvollkommenheit im Vergleich mit dem ewigen Leben der Idee, jedoch eine Vollkommenheit dem gegenüber, gar nicht zu sein. Solch ein Zwischenzustand ist ungefähr das Existieren, etwas, was für ein Zwischenwesen, wie es der Mensch ist, paßt“ (UN II, 32).

Wird das Interesse zum Ausgangspunkt des Philosophierens, dann müssen die Modalkategorien „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ anders gewichtet werden als in der Tradition der abstrakten Philosophie.<sup>8</sup> „In bezug auf die Wirklichkeit steht, vom poetischen und intellektuellen Standpunkt aus gesehen, die Möglichkeit höher [...]“ (UN II, 19). Daß in der Kunst – Kierkegaard beruft sich auf die ›Poetik‹ des Aristoteles (1451 a 36 ff.) – das Möglichsein vorrangig ist, läßt sich leicht einsehen: Die Kunst ahmt nicht bloß das Wirkliche nach, sondern schildert, was geschehen *könnte*; sie macht uns mit Möglichkeiten vertraut, die der alltäglichen Erfahrung verschlossen bleiben. Aber auch für das reine Denken gilt der Vorrang der Möglichkeit; denn es richtet sich auf Wesensmöglichkeiten (Ideen), und das Wesen ist von höherem Rang als das unvollkommen existierende Endliche. Zwar thematisiert das abstrakte Denken (z. B. Hegels ›Logik‹) Wirklich-

schaflichem Engagement paart, ist auch ein Beispiel für Kierkegaards schriftstellerischen Rang.

<sup>7</sup> Man vergleiche dazu die erhellende Analyse von W. Janke, Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx, Berlin–New York 1977, 379 ff. Janke betont, daß von Kierkegaard „zum ersten Male das Interesse als Existenzial menschlichen Selbstbewußtseins hervorgeholt worden ist“ (380) und so das menschliche Existieren vom überlieferten Existenzbegriff getrennt wird.

<sup>8</sup> Immer wieder (›Der Begriff Angst‹, ›Die Krankheit zum Tode‹) hat Kierkegaard die Vielsinnigkeit dieser Kategorien für das Existieren ins Spiel gebracht. In dieser Hinsicht ist bereits das Denken Kierkegaards 'Fundamentalontologie'.

keit und Möglichkeit; aber diese Überlegungen bleiben in der Sphäre des Abstrakt-Möglichen. Weil der Vollzug des reinen Denkens das Absehen von jeder konkreten Wirklichkeit zur Voraussetzung hat, deshalb kann dieses Denken gar nicht zur Sphäre der eigentlichen Wirklichkeit durchdringen. „Alles, was in der Sprache der Abstraktion über die Wirklichkeit gesagt wird, wird innerhalb der Möglichkeit gesagt“ (UN II, 16).

Die Sicht auf Wesen und Möglichsein ist nicht sogleich negativ zu bewerten; denn auch das freie und verantwortungsbewußte Handeln setzt mit dem Entwurf von Möglichkeiten ein. Der entscheidende Mangel von Kunst und Wissenschaft liegt darin, daß sie interesselos, d. h. gleichgültig gegenüber der konkreten Existenz sind. Deshalb ist es unsinnig, in diesen Bereichen zu fragen, ob es 'wirklich' so ist (vgl. UN II, 23f.), etwa: Hat Mona Lisa wirklich gelebt? Gibt es das Newtonsche Gravitationsgesetz? Auf angemessene Weise hingegen fragt man nach der Wirklichkeit in bezug auf sein eigenes Selbst.

Das eigentlich Absolute ist somit nicht die absolute Einheit von Denken und Sein, sondern das absolute Interesse am eigenen Selbst. Das menschliche Selbst liegt nicht einfachhin vor, sondern es ist von jedem Einzelnen erst noch zu verwirklichen. Insofern ist menschliche Existenz ursprünglich durch ein Streben bestimmt. Das Interesse gebietet: Du sollst existieren. Das aber heißt: Das Selbstinteresse bewegt sich immer schon im Bereich der praktischen Vernunft; mit seinem ersten Schritt bringt das konkrete Denken die Ethik gegenüber dem abstrakten Denken zur Geltung. Der abstrakte Denker muß sich fragen lassen, ob es erlaubt ist, in der Spekulation eine Versöhnung der Gegensätze zu konstruieren, die für die konkrete Existenz unerreichbar bleibt.

„In demselben Augenblick, wo wir so zu fragen anfangen, fragen wir ethisch und machen die Forderung des Ethischen an den Existierenden geltend, die nicht darin bestehen kann, daß er von der Existenz abstrahieren soll, sondern daß er existieren soll, was auch das höchste Interesse des Existierenden ist“ (UN II, 16). Steht es so, dann ist – gegen Kunst und Wissenschaft – darauf zu beharren: „Vom ethischen Standpunkt aus gesehen steht die Wirklichkeit höher als die Möglichkeit“ (UN II, 21).

Wenn das Selbstinteresse den einzig unerschütterlichen Sinn von Wirklichkeit bekundet, dann ist auch von 'ethischer Wirklichkeit' nur im Blick auf das eigene Selbst zu sprechen. „Ethisch betrachten kann man nämlich nicht, denn es gibt nur *eine* ethische Betrachtung, das ist die Selbstbetrachtung“ (ebd.). Einen anderen Menschen kann und darf ich nicht ethisch beurteilen, weil ich dessen individuelles Selbst nicht 'objektiv' erfassen kann; das Ethische ist eine Bestimmung der Innerlichkeit (vgl. UN II, 4, 22). Das Sollen richtet sich eben nicht an eine Allgemeinheit, sondern an *jeden* Einzelnen; und nur von einem Einzelnen läßt sich die ethische For-

derung realisieren. Allerdings kann ich versuchen, mich in einen anderen hineinzuversetzen, um ihn zu verstehen. Bei diesem Vorgang vollzieht sich ein eigentümlicher Umschlag von Wirklichkeit in Möglichkeit. Indem ich nämlich die Handlungsweise eines anderen zu verstehen versuche, verwandle ich – denkend – dessen Wirklichkeit in eine Möglichkeit. Kierkegaard drückt das so aus: Ich verwandle das 'esse' (sein) in ein 'posse' (können). Das bedeutet: Die gedachte Wirklichkeit eines anderen Menschen verhält sich zu mir als *eigene* Möglichkeit, nämlich als etwas, das ich selber verwirklichen *könnte*. Scheitert diese Umwandlung des 'esse' in ein 'posse', dann muß ich gestehen: Ich verstehe den anderen nicht. In diesem Sinne gibt es keine theoretische Betrachtung des Ethischen, sondern nur eine Betrachtung, die auf das eigene Selbst bezogen, d. h. interessiert ist.

Überhaupt ist im Blick auf die ethische Existenz das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit verwickelter, als unsere natürliche Einstellung (und das abstrakte Denken) es wahrhaben will. Zwar gilt im Bereich des Handelns generell, daß das Wirkliche höher steht als das Mögliche und daß beides nicht miteinander verwechselt werden darf. Wer sich bloß eine Tat ausdenkt, hat sie eben noch nicht verwirklicht. Aber im Ethischen gibt es Fälle, in denen die Trennlinie so nicht gezogen werden darf (vgl. UN II, 42). Das wird durch folgende Überlegung deutlich: Wenn wir uns *vornehmen*, etwas zu verwirklichen, dann kommt bereits das Interesse ins Spiel. Das aufkeimende Interesse stört die Objektivität des Denkens und sein Verharren in bloßen Möglichkeiten. Handeln im 'eminenten', d. h. ethischen Sinn<sup>9</sup> gründet nämlich in einem *inneren* Vorgang, in einer Entscheidung. Durch das erweckte Interesse wird gleichsam die Möglichkeit aufgehoben, weil Interesse immer auf Wirklichkeit gerichtet ist. Derjenige, der den Vorsatz zu einer bestimmten Handlung faßt, 'identifiziert' sich mit dem Gedachten, weil es zu *seiner* Wirklichkeit werden soll. Der so Überlegende will das Gedachte verwirklichen, und er hat – wenn eine echte Entscheidung getroffen wird – dafür die Verantwortung zu übernehmen.

Das hat folgende Konsequenz: Wenn die ethische Handlung in einer inneren Entscheidung gründet, dann kann das zu beobachtende Äußere kein zureichender Maßstab der Beurteilung sein. Wenn man sich z. B. etwas fest vorgenommen hat, die Durchführung der Tat jedoch aufgrund äußerer Umstände scheidet, dann wird man dennoch sagen müssen, daß der Entschluß bereits eine ethische Handlung war.<sup>9</sup> Das darf keineswegs so ver-

<sup>9</sup> Kierkegaard führt das im Anschluß an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter aus: UN II, 43f. – Insgesamt gibt es zwischen Kierkegaards Analyse des Ethischen und Kants praktischer Philosophie zahlreiche Berührungspunkte. Der grundlegende Unterschied besteht darin, daß Kierkegaard sich nicht auf einen kategorischen Imperativ im Sinne Kants beruft.

standen werden, als habe man einen bloßen Vorsatz schon für eine gute Tat zu halten. Eine solch gängige Aufweichung des ethischen Rigorismus weist Kierkegaard scharf zurück. Der abstrakte Denker gibt sich den Anschein des Rigorismus, indem er das Denken für die eigentliche Wirklichkeit erklärt. In Wahrheit weicht er dadurch den Rigorismus auf, denn er verwischt den Bruch zwischen Denken und Handeln. Gegen solche Nivellierungstendenzen muß betont werden: Handeln im strikten ethischen Sinne (in 'eminenter' Bedeutung) ist eine Bestimmung der Innerlichkeit, ist ein Handeln „mit dem vollen Bewußtsein einer ewigen Verantwortung“ (UN II, 4).

Der Imperativ „Du sollst existieren“ richtet sich jedoch nicht nur an die moralisch-praktische Vernunft, sondern er betrifft die gesamte Existenz. Das erörtert Kierkegaard unter der Bestimmung *Gleichzeitigkeit* (UN II, 47 ff.). Die 'Spekulation' sieht das Wesen des Menschen im denkenden Geist; damit hat sie das Leiblich-Seelische (Wahrnehmen, Fühlen) als niedrigere Stufe hinter sich und vergessen. Wissenschaftlich betrachtet, mag solch ein Aufstieg erlaubt sein; aber das Ethische mahnt demgegenüber die Einheit der menschlichen Existenz an. Im konkreten Leben des Einzelnen nämlich sind Gefühl, Verstand und Phantasie gleichzeitig und gleichwertig. Deshalb besteht unsere Aufgabe nicht darin, durch einen spekulativen Prozeß das Niedere im Höheren aufzuheben. Vielmehr gilt es – soll das Leben nicht in eine bloße Schattenexistenz versinken –, alle menschlichen Vermögen auszubilden; nur so kann eine wahrhafte Einheit im zeitlichen Existenzvollzug erlangt werden.

Solche existentielle Gleichzeitigkeit bleibt freilich eine nie vollkommen zu verwirklichende Idealvorstellung. Aber als Aufgabe ist sie deshalb nicht weniger verpflichtend. Das gilt gerade auch für die verschiedenen Lebensalter eines Menschen. „Jung gewesen, dann älter geworden zu sein und dann schließlich zu sterben, ist eine recht mäßige Existenz [...]. Aber die Momente des Lebens in der Gleichzeitigkeit zu vereinen, das ist gerade die Aufgabe“ (UN II, 52). Nur wenn die so verstandene ethische Wirklichkeit Maßstab der Lebensführung ist, wird die Weltlosigkeit (Akosmismus; UN II, 45) des abstrakten Denkens überwunden. Wer sich in bloßen Denkmöglichkeiten ergeht, verliert nicht nur sein Selbst, sondern auch die konkrete Welt.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen wird einsichtig, was vom subjektiven Denker zu fordern ist: „Phantasie, Gefühl und Dialektik in Existenz-Innerlichkeit mit Leidenschaft [...]. Aber Leidenschaft zuerst und zuletzt [...].“ (UN II, 54). Der subjektive Denker ist Dialektiker – jedoch nicht im Sinne des Hegelianers, der die Gegensätze methodisch einsetzt, um sie spekulativ zu versöhnen. Der subjektive Denker ist deshalb Dialektiker, weil er sich den nicht aufzuhebenden Widersprüchen der mensch-

lichen Existenz wirklich stellt; er hat das Widersprüchliche, das dem Denken ein Ärgernis bleibt, gegen alle Nivellierungsversuche festzuhalten. Das ist nur in Leidenschaft möglich. Zur Leidenschaft gehört sowohl das Ästhetische (die Unmittelbarkeit des Gefühls und der sinnlichen Wahrnehmung) als auch das Ethische (das Streben nach Verwirklichung des Selbst in existentieller Gleichzeitigkeit). Beides gewährt *Konkretion*. Diese leidenschaftliche Konkretion ist vonnöten, weil auch der subjektive Denker nicht umhinkann, abstrakt-allgemein zu denken und sich mitzuteilen. Die Konkretion des Denkens kann aber nur erlangt werden, wenn das Abstrakte konkret, d. h. im Blick auf das individuelle Selbst verstanden wird: „In all seinem Denken hat er [der subjektive Denker] also das mitzudenken, daß er selbst ein Existierender ist“ (UN II, 56). Auch der leidenschaftliche Dialektiker leugnet nicht, daß es ein allgemeines Wesen des Menschen gibt; er hat jedoch darauf zu dringen, daß das 'Allgemeinmenschliche' nur Bedeutung hat, wenn es verstanden wird als Möglichkeit des eigenen Selbst.

„Man muß annehmen, daß jeder Mensch wesentlich im Besitz dessen ist, was wesentlich dazu gehört, Mensch zu sein. Die Aufgabe des subjektiven Denkers ist, sich selbst in ein Instrument zu verwandeln, das deutlich und bestimmt das Menschliche in Existenz ausdrückt“ (UN II, 60).

Was zum wesentlichen Menschsein gehört, hat Kierkegaard vornehmlich in ›Der Begriff Angst‹ (BA) und ›Die Krankheit zum Tode‹ (KT) ausgeführt. Die 'Wesensphilosophie' der Tradition hat nämlich nicht nur die Kategorie des Einzelnen nicht anerkannt; sie hat auch das Wesen des Menschen nicht zureichend erfaßt.

## 2. Das Wesen der Existenz

Die prägnanteste, in ihrer Abstraktheit kaum zu überbietende Form der Wesensbestimmung des Menschen<sup>10</sup> stellt Kierkegaard an den Anfang der ›Krankheit zum Tode‹:

„Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich

<sup>10</sup> Der Einwand, daß Kierkegaard damit seinem leidenschaftlichen Plädoyer für ein subjektives Denken untreu werde, ist ebenso naheliegend wie übereilt. Denn zum einen wird die abstrakte Wesensbestimmung in vielfältigen Analysen (z. B. durch die Phänomenologie der Verzweiflung) konkretisiert; zum anderen ist zu beachten, daß die eigentliche Konkretisierung nur vom Einzelnen in bezug auf seine eigene individuelle Existenz vollzogen werden kann.

zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst.

In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zum Verhältnis; so ist z. B. unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst“ (KT, 8).<sup>11</sup>

Das Selbst ist Kierkegaards Bezeichnung für das Wesen des Menschen; dieses wird zunächst als *Verhältnis* charakterisiert. „Verhältnis“ ist eine Beziehung zwischen (mindestens) zwei Relata. Das menschliche Leben wird geprägt durch die Relation zwischen seiner körperlichen und seiner seelischen Natur. Kierkegaard nennt folgende Momente des Verhältnisses: Unendlichkeit – Endlichkeit, Zeitliches – Ewiges, Freiheit – Notwendigkeit. Ein bloßes Verhältnis ist aber noch kein Selbst. Selbsthaft wird das Verhältnis erst dadurch, daß es „sich zu sich selbst verhält“, d. h. als Selbstbewußtsein, das zu sich selber Stellung nehmen kann. Nun sind die genannten Momente des menschlichen Selbstverhältnisses (z. B. Zeit – Ewigkeit) kontradiktorische Gegensätze; das eine gewinnt seine Bedeutung überhaupt erst durch die Negation des anderen. Obwohl gegensätzlicher Natur, kommen diese Momente im menschlichen Wesen zusammen. Eine solche Einheit von Gegensätzen heißt – im Anschluß an Hegelsche Diktion – *Synthesis*. „Synthesis“ ist deshalb treffender als „Verhältnis“. – Entsprechend heißt es in ›Der Begriff Angst‹: „Der Mensch ist eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die Zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist“ (BA, 41). Dabei ist zu beachten: Der Geist ist nicht ein zusätzliches Drittes ‘außer’ oder ‘neben’ den antithetischen Momenten; vielmehr ist er die selbstbezügliche Tätigkeit, welche die Gegensätze einigt *und* – sie durchdringend – auseinanderhält. Als Wesen des Geistes ist der Mensch das ‘Dazwischen-Sein’.

Aber – so betont Kierkegaard in der zitierten Passage aus ›Die Krankheit zum Tode‹: Nicht in jedem Fall wird durch die Synthesis schon ein Selbst konstituiert. Man muß nämlich zwischen einer negativen und einer

<sup>11</sup> Zum anthropologischen Ansatz Kierkegaards vergleiche man: M. Theunissen, Das Menschenbild in der *Krankheit zum Tode*, in: M. Theunissen/W. Greve (Hrsg.), Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt a. M. 1979, 496–510; ders., Das Selbst auf dem Grund der Verzweigung. Kierkegaards negativistische Methode, Frankfurt a. M. 1991.

positiven Einheit unterscheiden. Negativ ist die Einheit, wenn sie gleichsam nur vorhanden, d. h. als unmittelbare Einheit sich der widersprüchlichen Momente nicht bewußt ist. Wird die Synthesis als solche bewußt, dann wird die Einheit positiv. Dann ist sie ein Selbst, die interessierte Existenz des einzelnen Menschen.

Die negative Einheit hat Kierkegaard unter der Bestimmung „träumender Geist“ in ›Der Begriff Angst‹ als Zustand der Unschuld beschrieben. „Träumend“ ist der Geist als unmittelbar-unbewußte Einheit der gegensätzlichen Wesensmomente. Dieser Zustand der Unschuld ist aber keineswegs das ungetrübte Glück einer paradisischen Zeit. Die Unschuld ist nämlich ambivalent: Einerseits ist dieser Zustand friedlich und ruhig, weil die Gegensätze (Leib – Seele etc.) noch nicht als solche aufgebrochen sind und folglich auch noch nicht gegeneinander streiten. Andererseits jedoch ahnt der Geist seine Freiheit, nämlich das Vermögen, sich unabhängig von Gott verwirklichen zu können. Was der unschuldige Mensch derart träumt, ist nichts Bestimmtes und insofern ein Nichts. „Träumend spiegelt der Geist seine eigene Wirklichkeit hin, aber diese Wirklichkeit ist Nichts [...]“ (BA, 40). „Aber welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst“ (BA, 39). Die Angst ist in eins ‘sympathetisch’ und ‘antipathetisch’. Sie ist anziehend, weil sie die Möglichkeit der Selbstbestimmung vorspiegelt; sie ist abstoßend, weil sie den Verlust der unmittelbaren Einheit von Leib und Seele erahnen läßt. Die Angst bedroht das unschuldige Nichtwissen über den Unterschied von Gut und Böse durch die schwindelerregende Ahnung, in der Verwirklichung eigenmächtiger Freiheit schuldig zu werden und so das Böse zu setzen. – Mit der Angst ist die entscheidende Voraussetzung für den Sündenfall gefunden; die zweideutige Angst ist der „Angelpunkt des Ganzen“ (BA, 419). Weiter kann die ‘psychologische Überlegung’ nicht vordringen. *Daß* der Mensch diese Möglichkeit ergriffen hat (und immer wieder ergreift), kann nicht strittig sein: Er ist wirklich als Wesen des Geistes und der Freiheit. Vor allem aber: Sobald der Mensch bewußt über sich selbst und sein Leben nachdenkt, findet er sich immer vor als jemand, der Schuld (Sünde) auf sich geladen hat. Die Frage, *warum* dies geschieht, kann letztlich nicht beantwortet werden. Denn von der Unschuld zur Schuld gibt es keinen kontinuierlichen Übergang; der Wechsel von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Menschseins vollzieht sich durch einen qualitativen *Sprung*.

„In einem logischen System ist es recht bequem zu sagen, daß die Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht. In der Wirklichkeit ist das nicht so sehr leicht, und es bedarf einer Zwischenbestimmung. Diese Zwischenbestimmung ist die Angst, welche den qualitativen Sprung ebensowenig erklärt, als sie ihn ethisch rechtfertigt“ (BA, 48).

Mit dem Sprung in Freiheit und Schuld ist die Angst keineswegs über-

wunden. Angst ist nicht nur Voraussetzung, sondern auch Folge der Sünde. Vor allem die unbestimmte Zukunft ängstigt den Menschen. „Das Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige, und das Zukünftige ist für die Zeit das Mögliche. Beiden entspricht im individuellen Leben Angst“ (BA, 93). Somit erscheint bei Kierkegaard die Angst als Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz. Das dokumentiert sich vor allem auch darin, daß der Mensch das Wesen der *Verzweiflung* ist.

Der erschütternde Bescheid Kierkegaards lautet: „Es ist nicht eine Seltenheit, daß einer verzweifelt ist; nein, es ist das Seltene, das gar Seltene, daß einer in Wahrheit es nicht ist“ (KT, 19). Um diese These verständlich zu machen, ist die bisher nachvollzogene Wesensbestimmung des Menschen um einen – für Kierkegaard entscheidenden – Schritt zu ergänzen: Als Selbst ist der Mensch das „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“. Das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten (Reflexion), das in dieser Tätigkeit erst das eigene Sein (des Geistes, des Ich, des Selbst) konstituiert, heißt in der Begriffssprache des deutschen Idealismus *Setzen*. Für dieses Setzen sind zwei Möglichkeiten denkbar: Entweder setzt das Selbst sich selbst, oder es wird durch ein Anderes gesetzt. Nach Kierkegaard (Anti-Climacus) muß die Antwort lauten: Der Mensch ist dasjenige Selbstverhältnis, das von einem Anderen (von Gott) gesetzt ist. Zwar konstituiert der Mensch in einem ursprünglichen Akt der Freiheit sein Selbst (>Der Begriff Angst<). Aber diese Selbstsetzung geschieht nicht voraussetzungslos; der Mensch *ist* auch schon vor dem Sprung, nämlich als träumender Geist. Dieses Daß der Existenz, dieses Gesetzsein als Synthesis (von Leib und Seele etc.) entzieht sich menschlicher Verfügungsgewalt. Daraus folgt: Der Mensch verhält sich nicht nur zu sich selbst; sondern sein Selbstverhältnis ist zugleich ein Gottesverhältnis (auch dann, wenn der Mensch Gott leugnet).

Nach Kierkegaard gibt es einen untrüglichen Beleg dafür, daß der Mensch in seiner Existenz letztlich von Gott abhängt: die Möglichkeit, *verzweifelt* man selbst sein zu wollen. Hätte das menschliche Selbst schlechthin sich selbst gesetzt, dann könnte man nur darüber zweifeln, „nicht man selbst sein zu wollen, sich selbst loswerden zu wollen“ (KT, 9). Damit sind die beiden Formen der eigentlichen (bewußten) Verzweiflung<sup>12</sup> genannt: „verzweifelt nicht man selbst sein wollen“ und „verzweifelt man selbst sein wollen“. Demnach ist Verzweiflung eine Verzweiflung des (und: am) Selbst. Dem scheint zu widersprechen, daß wir meinen, jemand verzweifelt *über etwas* (Krankheit, Tod der Geliebten, Verlust des Besitzes,

<sup>12</sup> Davon hebt Kierkegaard die uneigentliche Verzweiflung ab, die sich ihrer selbst nicht bewußt ist. Sie bekundet sich in der Herrschaft der Sinnlichkeit (‘ästhetische’ Existenz), als Zustand der Unmittelbarkeit, in der der Geist als bewußtes Selbst noch nicht wirksam ist.

begangene Fehler etc.). Diese Erklärung bleibt jedoch vordergründig, wie Kierkegaard an zwei Beispielen aufweist.

Jemand glaubt, sein Selbst nur verwirklichen zu können, wenn er die höchste Machtposition einnehmen kann („entweder Caesar oder gar nichts“ – aut Caesar aut nihil; KT, 15). Er scheitert und verzweifelt. Die Verzweiflung gründet jedoch nicht in äußeren Umständen, sondern darin, daß dieser Herrschsüchtige ‘es bei sich selbst nicht mehr aushalten kann’. Er will das Selbst, das nicht ‘Caesar’ geworden ist, loswerden („verzweifelt nicht man selbst sein wollen“). Aber dieser Mensch wäre auch verzweifelt, wenn er sein Ziel erreicht hätte. Denn er hätte das Selbst, das er ist, nicht in dieser (äußeren) Machtposition gewinnen können („verzweifelt man selbst sein wollen“).

Das andere Beispiel: Ein Mädchen verzweifelt, weil es den Geliebten – durch dessen Tod oder Untreue – verloren hat. Auch dies ist nur scheinbar eine Verzweiflung *über* den Verlust. In Wahrheit handelt es sich hier ebenfalls um Selbstverzweiflung. Denn: Dieses Mädchen will das Selbst, das seine Erfüllung nicht in der Liebe gefunden hat, loswerden; das Selbst ist ihm „eine widerwärtige Leerheit“ (KT, 16) geworden („verzweifelt nicht man selbst sein wollen“). Dasselbe Mädchen wäre jedoch auch ohne den Verlust des Geliebten verzweifelt. Es hätte nämlich sein Selbst („auf die liebenswerteste Weise“; ebd.) verloren, weil es im Geliebten sich selbst vergessen wollte („verzweifelt man selbst sein wollen“). Liebe darf nicht mit Selbstaufgabe verwechselt werden.

An diesen Beispielen wird deutlich, daß die beiden Arten eigentlicher Verzweiflung wechselweise aufeinander zurückgeführt werden können. „Verzweifelt man selbst sein wollen“ heißt: Man will *nicht* das Selbst sein, als das man (von Gott) gesetzt ist. „Verzweifelt nicht man selbst sein wollen“ heißt: Man will ein Selbst, das sich nur sich selbst verdankt. Das jedoch ist unmöglich, weil das Selbst immer schon und unaufhebbar ein gesetztes ist. Also gilt generell: Es gäbe keine Verzweiflung, wenn der Mensch nicht von Gott gesetzt wäre und so als zeitliche Existenz einen Bezug zum Ewigen hätte.

Im Blick auf die gegensätzlichen Momente der Synthesis (Endlichkeit – Unendlichkeit, Möglichkeit – Notwendigkeit) lassen sich bestimmte Weisen der Verzweiflung ‘abstrakt’, d. h. abgesehen vom eigenen Bewußtsein der Verzweiflung, feststellen: Die Verzweiflung der Unendlichkeit verliert sich im Phantastischen – sei es in grenzenloser Gefühllichkeit, sei es im endlosen Ansammeln von Wissen, sei es im rastlosen Entwerfen von Plänen. Die Verzweiflung der Endlichkeit hingegen dokumentiert sich als Borniertheit, die sich behaglich in durchschnittlichen Kleinigkeiten einrichtet und bequemen Klugheitsregeln folgt. – Ähnlich verhält es sich mit der Verzweiflung im Blick auf Möglichkeit und Notwendigkeit: Die Verzweiflung der Mög-

lichkeit manifestiert sich in bloß wünschenden oder schwermütigen Existenzen. Verzweifelt gefangen in der Notwendigkeit ist dagegen der Fatalist, aber auch der in Wahrscheinlichkeiten rechnende Spießbürger.

Kierkegaards 'konkrete' Analyse weist eine Stufenfolge im Bewußtwerden der Verzweiflung auf, angefangen von der unbewußten Verzweiflung der ästhetischen Existenz über die Verzweiflung der Schwachheit bis hin zur Verzweiflung des Trotzes.<sup>13</sup> Der Trotz „ist das Maximum der Verzweiflung“ (KT, 39), weil er von der größten Klarheit über das Wesen des Selbst und der Verzweiflung bestimmt wird.

Auch die Verzweiflung zeigt die Zweideutigkeit von Möglichkeit und Wirklichkeit für die menschliche Existenz. Einerseits ist Verzweiflung das größte Unglück, weil sie das Selbst bedroht und den Menschen zum Äußersten treiben kann. Andererseits ist die Verzweiflung „ein ungeheurer Vorzug“ (KT, 10); denn sie bekundet den Geist als Wesensauszeichnung des Menschen. Sie eröffnet dem Menschen die Möglichkeit, sein Selbst zu gewinnen und das wahrhaft Absolute zu erlangen: durch den Sprung in den Glauben. Das Selbst kann nach Kierkegaard die Verzweiflung nur überwinden, „indem es sich selbst zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat. Eine Formel, die wiederum [...] die Definition ist für Glaube“ (KT, 134).<sup>14</sup>

### 3. Das Paradox des Glaubens

Um das Besondere des Glaubens zu erfassen, muß die soeben zitierte Definition konkretisiert, d. h. im Blick auf den interessierten Einzelnen und seine Existenz in der Zeit dargelegt werden. Dies hat Kierkegaard exemplarisch an der Gestalt Abrahams in ›Furcht und Zittern‹ (FZ) durchgeführt.

Der Glaubende vollzieht eine eigentümliche Doppelbewegung, die sich am ehesten erklären läßt durch einen Vergleich mit der Bewegung der *Resignation*. Als Beispiel wählt Kierkegaard einen unglücklich Liebenden: „Ein Jungesell verliebt sich in eine Prinzess, der Inhalt seines ganzen Lebens ist in dieser Liebe beschlossen, und doch ist das Verhältnis dergestalt, daß es unmöglich sich verwirklichen läßt [...]“ (FZ, 41). Wird diesem Mann die Aussichtslosigkeit seiner Liebe bewußt, dann kann er zum 'Ritter der

<sup>13</sup> Eine einsichtige Interpretation dieses Weges gibt W. Janke, *Verzweiflung. Kierkegaards Phänomenologie des subjektiven Geistes*, in: W. Janke/I. Schübler (Hrsg.), *Sein und Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1974, 103–113.

<sup>14</sup> Allerdings bleibt der Mensch auch im Glauben von Verzweiflung (wie von Angst) bedroht; denn das Bewußtsein der Sünde potenziert noch einmal die Verzweiflung (vgl. KT, 75 ff.).

Unendlichkeit' werden, indem er die Bewegung der Resignation vollzieht. Dazu gehört eine große Kraft und Leidenschaft. Denn: Er muß sein Fühlen und Denken so auf den einen Wunsch und Gedanken konzentrieren, daß alles andere nur im Blick auf dieses eine für ihn Bedeutung hat; seine Wirklichkeit wird ganz und gar von der Liebe zu dieser bestimmten Person bestimmt. Weil unerfüllbar, wird der Wunsch ganz nach innen gewendet und so erinnernd bewahrt. Dieses schmerzliche Erinnern versöhnt den Ritter der Unendlichkeit mit dem Dasein; denn seine Liebe wird ihm zum Ausdruck der ewigen Liebe, die durch kein äußeres Ereignis gefährdet werden kann. Auf diese Weise resignierend, gewinnt er zugleich sein freies Selbst, das sich die Gesetze seines Handelns nicht von bestimmten Umständen oder anderen Menschen vorgeben läßt. Das Selbst, das dem Zeitlichen entsagt hat, wird sich klar in seiner „ewigen Gültigkeit“ (FZ, 47).

Auch der Glaubensritter vollzieht diese Bewegung der unendlichen Resignation, aber er macht „noch eine Bewegung mehr, die verwunderlicher ist als sonst alles [...]“ (ebd.). Diese verwunderliche Bewegung besteht darin, daß er an die Erfüllung seines Wunsches im *endlichen* Leben glaubt. Er setzt aber nicht deshalb darauf, weil bisweilen doch das Unwahrscheinliche und Unverhoffte eintreten kann; derartiges könnte der Verstand noch als Möglichkeit begreifen. Vielmehr gewinnt der Glaubensritter seine Überzeugung aus dem absurden, allen Verstandeskategorien widersprechenden Grundsatz, „daß bei Gott kein Ding unmöglich ist“ (ebd.). Aus diesem Grund ist das Wunder des Glaubens „keine ästhetische Rührung [...], nicht des Herzens unmittelbarer Trieb, sondern des Daseins Paradox“ (FZ, 48).

Solch ein Glaubensritter ist Abraham, der zu Recht als Urvater des Glaubens angesehen wird. In dem Augenblick, da Gott ihn auffordert, seinen Sohn Isaak zu opfern, scheint Abrahams Existenz verspielt; denn sie hat ihren Sinn einzig in der Verheißung Gottes, ihn zum Stammvater vieler Völker zu machen. Doch Abraham glaubt, d. h., er vollzieht die beschriebene Doppelbewegung. Er gibt resignierend das Zeitliche (Isaak und seine Verheißung) auf und glaubt zugleich, daß ihm sein Sohn nicht genommen wird. Kraft des Absurden kehrt er aus der unendlichen Resignation in die Endlichkeit zurück; „denn die Bewegung des Glaubens muß fort und fort in kraft des Absurden gemacht werden, doch wohlgerne so, daß man die Endlichkeit nicht verliert, sondern sie ganz und gar erwirbt“ (FZ, 36).

Derart paradox ist der Glaube Abrahams. Der *christliche* Glaube überbietet dieses Absurde, indem er das *absolute* Paradox verkündet, nämlich die Menschwerdung Gottes. Die Einzigartigkeit dieser Bestimmung wird verdeckt, wenn wir „Glauben“ nur im normalsprachlichen Sinne verstehen. Glauben bedeutet *nicht*: sich bloß vorstellen, daß Religion Friede und Sicherheit gewährt (vgl. UN II, 44); Glauben ist auch kein bloßes Wünschen, obwohl sich darin ein Interesse bekundet. Glaube darf auch nicht abstrakt-

philosophisch interpretiert werden als Einheit von Göttlichem und Menschlichem (im Sinne des Pantheismus) oder als Subjekt-Objekt-Identität (im Sinne des absoluten Idealismus). Vielmehr beruht der christliche Glaube nach Kierkegaard auf einer Entscheidung des Einzelnen angesichts des paradoxen Faktums, „daß der Gott dagewesen ist“ (UN II, 29). Dieses Faktum ('esse') kann man nicht in ein Denken auflösen (in ein 'posse' verwandeln); in dieser Hinsicht suspendiert der Glaubende das Denken und hält mit leidenschaftlichem Interesse an der Existenz des Gottmenschen fest (vgl. UN II, 23). Deshalb ist der eigentliche Gegenstand des christlichen Glaubens keine Lehre; dann nämlich wäre die Lehre wichtiger als der Lehrer. „Der Gegenstand des Glaubens ist also die Wirklichkeit Gottes in Existenz, d. h. als eines Einzelnen [...]“ (UN II, 29). Erst im Blick auf den christlichen Glauben gewinnt der Leitsatz, „daß der Einzelne höher ist denn das Allgemeine“ (FZ, 59), seine volle Bedeutung: Der Sinn *endlicher* Wirklichkeit erschließt sich nur im Ausgang von der konkreten Existenz des Einzelnen; aber auch die *unendliche* Wirklichkeit erschließt sich letztlich nur im Blick auf konkretes Einzelsein, nämlich im Blick auf den Gott-Menschen Jesus Christus.

Die Aufgabe des subjektiven Denkens ist „das in Wahrheit Existieren, also mit Bewußtsein seine Existenz durchdringen, zugleich ewig gleichsam über sie hinaus und doch in ihr gegenwärtig und doch im Werden [...]“ (UN II, 8). Diese Doppelbewegung vollzieht auch der Glaubende; diesem Prinzip haben auch die Christen zu folgen. „Der Glaubende ist ein subjektiver Denker und der Unterschied [...] nur der zwischen dem Einfältigen und dem einfältigen Weisen“ (UN II, 58).

#### *Kurzbibliographie Kierkegaard*

Enten – Eller, Kopenhagen 1843

Entweder/Oder, übers. v. E. Hirsch, in: Gesammelte Werke, 1.–3. Abt., Düsseldorf-Köln 1950 ff.

Frygt og Bæven, Kopenhagen 1843

Furcht und Zittern, übers. v. E. Hirsch, in: Gesammelte Werke, 4. Abt. (Sigel: FZ).

Begrebet Angest, Kopenhagen 1844

Der Begriff Angst, übers. v. E. Hirsch, in: Gesammelte Werke, 11. u. 12. Abt. (Sigel: BA).

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler, Kopenhagen 1846

Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, übers. v. H. M. Junghans, in: Gesammelte Werke, 16. Abt. (Sigel: UN).

Sygdommen til Doden, Kopenhagen 1849

Die Krankheit zum Tode, übers. v. E. Hirsch, in: Gesammelte Werke, 24. und 25. Abt. (Sigel: KT).



# PHILOSOPHEN DES 19. JAHRHUNDERTS

EINE EINFÜHRUNG

Herausgegeben von  
MARGOT FLEISCHER und JOCHEM HENNIGFELD



WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT  
DARMSTADT