

Hornyák Péter István

NERO IN KOPENHAGEN.

SELBSTERKENNTNIS UND/ODER PERSONALE IDENTITÄT?¹

Nun, fragt ihr, und was zeigte sich ihm hier?
Ich weiß es nicht. Besinnungslos und bleich,
So fanden ihn am andern Tag die Priester
Am Fußgestell der Isis ausgestreckt.
Was er allda gesehen und erfahren,
Hat seine Zunge nie bekannt. Auf ewig
War seines Lebens Heiterkeit dahin,
Ihn riß ein tiefer Gram zum frühen Grabe...²

Im folgenden Vortrag möchte ich kurz von Kierkegaards Nero-Interpretation ausgehen, um den Zusammenhang zwischen der Schwermut/Melancholie, Zweifel und Verzweiflung näher zu erhellen. Der Ausgangspunkt dazu befindet sich in dem zweiten Teil des *Entweder-Oder*, genauer in dem Abschnitt *Das Gleichgewicht des Ästhetischen und Ethischen in der Entwicklung der Persönlichkeit*, und lautet folgendermaßen:

82

Neros Wesen war *Schwermut*. In unserer Zeit sieht man in der Schwermut etwas Großes, und ich kann daher sehr gut begreifen, dass Du meinst, dieses Wort sei zu milde; ich folge einer älteren Kirchenlehre, welche die Schwermut unter die Kardinalsünden zählte. Doch will ich gleich hier schon bemerken, dass ein Mensch einen tiefen Kummer haben kann, der ihm vielleicht bis zum Grabe folgt, ohne dass sein Leben dadurch der Schönheit und der innern Wahrheit beraubt würde; *schwermütig aber wird ein Mensch nur durch seine eigene Schuld*.³

¹ Vortrag an der Westfälische Wilhelms-Universität Münster, 28.06. 2016.

² Friedrich Schiller: *Das verschleierte Bild zu Sais*. Online:
<http://gutenberg.spiegel.de/buch/friedrich-schiller-gedichte-3352/195>

³ Kierkegaard: *Entweder-Oder* (E-O) S. 476. Online:
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kierkegaard,+S%C3%B8ren/Entweder-Oder>

I.

Auf den ersten Blick könnte vielleicht der Eindruck entstehen, bei Kaiser Nero solche psychische Anomalie zu konstatieren, was man heutzutage „mit Pulver und Pillen“ heilen kann. Es soll aber auch nicht vergessen werden, worüber Kierkegaard in dem Motto der *Begriff Angst* geklagt hat, „die Zeit der Distinktion ist vorbei; das System hat sie überwunden“. Gordon Marino⁴ weist mit vollem Recht auf den Unterschied zwischen Verzweiflung und „Depression“ in den Tagebücher Kierkegaards hin, obwohl der dänische Philosoph selbst zwei Begriffe für „Depression“ benutzt hat: *tungsindighed* (Schwermut) beziehungsweise *melancholi* (Melancholie). Nach Rechercheure – wie zum Beispiel Abraham Kahn⁵ – sind die zwei Begriffe Synonyme, andere – wie Vincent McCarthy⁶ – interpretieren beide so, dass sie verschiedene Bedeutungen haben: *tungsindighed* sei etwa die Schwermut (also die Depression im psychologischen Sinne), indem *melancholi* davon milder sei. Obwohl ich eher mit McCarthy einverstanden bin, möchte ich im Folgenden diesen Unterschied vielmehr tiefer differenzieren.

Die Melancholie hat eine langfristige Karriere in der europäischen Tradition belaufen. Die medizinische Tradition ist im *Corpus Hippocraticum* begründet worden. Nach der Lehre des Hippocrates (um 460-370 v. Chr.) entstanden Krankheiten, wenn das Mischungsverhältnis, die Krasis, der im Menschen vorhandenen vier Säfte, der *quattuor humores*: Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle, gestört war. Melancholie als Krankheit tritt dann auf, wenn die schwarze Galle das Blut verunreinigt oder gar überschwemmt, wenn es also zu einer Dyskrasie von Blut und schwarzer Galle kommt. Die Krankheit entsteht dann, wenn das Gleichgewicht der Säfte gestört ist, was ohne äußeren Anlass geschehen kann. Die melancholische Erkrankung äußert sich vorwiegend als Gemütsstörung; der von Melancholie Befallene leidet unter Appetitlosigkeit, Schlaflosigkeit, Mutlosigkeit und Angstzuständen. In seinen *Aphorismen* fasste Hippocrates die Symptomatik, die zur Diagnose „Melancholie“ führt in der Definition zusammen: „Wenn Furchtgefühl und Traurigkeit lange Zeit anhält, ist das Leiden Melancholie.“⁷ Als Symptome einer Krankheit könnten sie dem Melancholiker nicht verantwortlich zugeschrieben werden – der Melancholiker ist seinen Emotionen ausgeliefert. An anderer Stelle unterscheidet aber Hippokrates den Melancholiker als Typus und die Melancholie als Krankheit – also nicht jeder Melancholiker erkrankt an Melancholie. Die Galen

⁴ Vgl. MARINO 2003.

⁵ Vgl. A. KAHN: *Melancholy, Irony and Kierkegaard*. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 17 (1985), S. 67–85.

⁶ Vgl. VINCENT MCCARTHY: *The Phenomenology of Moods*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978, S. 54–57.

⁷ Hippokrates: *Aphorismi* VI, 23.

bezeichnen später die vier psycho-physische Konstitutionstypen den Sanguiniker, den Choleriker, den Phlegmatiker und den Melancholiker. Die Konstitutionstypen oder die Temperamenten sind mit dem Makrokosmos verbunden – man kann über die Isomorphie von Mikro- und Makrokosmos sprechen. Hier kommt die astronomische Tradition der Melancholie ins Bild. Das melancholische Temperament ist mit Saturn, dem alten Gott der Erde verbunden. Der Planet Saturn bezeichnet *Kronos*, den sein eigener Sohn, Zeus verbannt hat, womit er den ausgezeichneten Titel „der Unglücklichkeit“ bekommen hat. Indessen ist er wegen seines langsamen Rundlauf auch das Metapher der unbegrenzten Zeit des *Elysions*, also des *Elysischen Gefeldes* avanciert, auf dieser Art wird er nach platonischer Tradition der Planet des Gottes der Philosophen. Nach der falscherweise Aristoteles zugeschriebenen *Problemata* ist dieses Temperament charakteristisch für besondere bzw. ausgezeichnete Menschen – wie zum Beispiel Staatsmänner, Dichter, Künstler und Denker⁸. Diese astrologische Ambivalenz erscheint plastisch auch bei Battista de Grema, dem Mailänder Dominikaner aus dem XVI. Jahrhundert: „Ein Saturnkind ist entweder ein Engel oder ein Teufel.“⁹ Die platonische-astronomische Tradition war seit dem Zeitalter der Renaissance sehr populär, obwohl nach dem William Harvey im Jahre 1628 den Blutkreislauf entdeckt hat, wird die wissenschaftliche Lehre der *quattuor humores* in den Hintergrund geraten.

Was für uns hier wichtig ist, ist, dass nach der altertümlichen griechischen Tradition die Melancholie zuallermeist durch leibliche Gründe erklärt worden war. Soweit ich informiert bin, beschäftigt sich Kierkegaard nicht zu viel mit der Theorie der *quattuor humores*, aber er erwähnt eine Art der „Depression/Melancholie/Schwermut“, die sich auf leibliche Gründen zurückführen lässt:

I am in the profoundest sense an unhappy individuality, riveted from the beginning to one or another suffering bordering on madness, a suffering which must have its deeper basis in a misrelation between my mind and body, for (and this is the remarkable thing as well as my infinite encouragement) it has no relation to my spirit, which on the contrary, because of the tension between my mind and body, has perhaps gained an uncommon resiliency.¹⁰

⁸ Vgl. dazu die Beschreibungen von Platon in *Phaidros* über *mania*.

⁹ Battista de Grema: *Della cognitione et vittoria di se stesso*. (Venedig, 1548.) 8. Kapitel. Zitiert nach: Raymond Klibansky – Erwin Panofsky – Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie : Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990. S. 15.

¹⁰ KIERKEGAARD: *Journals and Papers* V 5913. Zitiert nach: MARINO 2011

Hier geht es um eine psychologische Unordentlichkeit – oder lieber im Sinne Waldenfels: Außer-Ordentlichkeit – die leiblich begründbar ist, ohne dem Geist zu betreffen, aber den Geist positiv beeinflusst. Andererseits gibt es auch eine solche Art der Depression, die unabhängig vom Leib nur „psychische“ Herkunft hat¹¹ – und obwohl aus anderen Gründen mit dem Geist gleichermaßen unbetroffen ist. Unter dem Abschnitt *Das Gleichgewicht des Ästhetischen und Ethischen in der Entwicklung der Persönlichkeit* spricht „B“ unter anderem über die gestaffelte Betonungsverschiebung des Ästhetischen Stadiums – aus dem Gesichtspunkt der „ethischen“ Lebensanschauung. Insgesamt ist für das Ästhetische Stadium gültig, dass hier *die Persönlichkeit unmittelbar bestimmt sei, nicht geistig, sondern physisch*. Die Figuren der ersten drei Stufen einigen sich darin, dass „worauf sie ihr Leben bauen, ist an sich ein Einzelnes, und darum wird dieses nicht so sehr zersplittert, wie das Leben derer, die sich an dem In-sich-selber-mannigfachen erbauen.“¹² Das Beispiel für die erste Stufe ist eine Gräfin. Die ländliche Gräfin war hochgebildet, und doch konzentrierte sich ihre Lebensanschauung in dem Gedanken, dass sie mit ihrem Grafen das schönste Paar des ganzen Landes sei. Nächstens „treffen [wir die] Lebensanschauungen, die uns gleicherweise zum Lebensgenuss auffordern, bei welchem aber die Bedingung außerhalb des Individuums liegt. Das ist überall da der Fall, wo Reichtum, Adel, hohe Würden usw. zur Aufgabe und zum Inhalt des Lebens gemacht werden.“ Bei der nächsten Stufe sei die Persönlichkeit im Allgemeinen als Talent bestimmt. „Es treten uns Lebensanschauungen entgegen, die uns zurufen: »Genießet das Leben«, wo aber die Bedingung des Genusses im Individuum selber liegt, doch also, dass sie ihren Ursprung nicht im Individuum selber hat.“ Sie folgen den Maximen des Genusses aber, wobei die Anforderungen innerlich gegeben sind, die aber nicht durch den Betroffenen gesetzt sind: „die Befriedigung, der Genuss des Lebens wird dadurch gesucht, dass man dieses Talent zu seiner höchsten Entfaltung bringt.“¹³ Zu den letzteren zwei Graden fügt Kierkegaard zusammenfassend hinzu, „dass man das Leben genießen müsse, sind doch alle einig. *Wer aber sagt, dass er das Leben genießen wolle, der setzt*

¹¹ „(...) denn Du nimmst doch wohl kaum mit vielen Ärzten an, dass die Schwermut ihren Grund im Leiblichen habe“ schreibt B für A. (E-O S. 480.) Das Selbstbekenntnis ist einigermaßen anders in seinem Werk, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*: „Von Kindheit an war ich in der Gewalt einer ungeheuerlichen Schwermut, deren Tiefe ihren einzigen wahren Ausdruck findet in der mir vergönnten gleich ungeheuerlichen Fähigkeit, sie unter scheinbarer Heiterkeit und Lebenslust zu verstecken – meine einzige Freude, solange ich zurückdenken kann; dass keiner entdecken konnte, wie unglücklich ich mich fühle; und dies Verhältnis (die gleich große Größe der Schwermut und der Verstellungskunst) bedeutet ja, dass ich auf mich selbst und das Gottesverhältnis gewiesen war.“ KIERKEGAARD 1985, 74.

¹² E-O, S. 474.

¹³ Ebd.

immer eine Bedingung, die entweder außerhalb des Individuums liegt, oder dem Individuum zwar eigen ist, aber doch nicht in diesem ihren Ursprung hat.”¹⁴ Infolgedessen diese Lebensanschauungen zu beschreiben, ist völlig entbehrlich, sie nicht mit konkreten Personen, oder genauer mit dem Geist zu verbinden, weil dabei die Persönlichkeit in seiner Unmittelbarkeit (als in einer Rolle) bleibt; seine Selbstreflexion ist endlich, ja der einzige Gegenstand ist für sie die Begierde, man ist in dieser Lebensanschauung nur in dem Moment da. Bei der vierten Stufe – was zugleich ein Übergang zwischen ohne Geist zu sein und mit dem Geist zu sein ist – interpretiert Kierkegaard (nach meiner Meinung: absichtlich) das Befinden durch eine konkrete Person – so schwenken wir zurück zu Nero. Nach der Darlegung von *B* hat der Kaiser das Gefühl, nur im Augenblick der Lust Ruhe finden zu können, und wenn er seine Lüste nicht mehr befriedigen kann, erleicht der Glanz des Thrones, seine Macht und Herrlichkeit bricht zusammen, und dazu fehlt ihm der Mut. Der sich im Kaiser tief versteckender Geist (also sein Selbst) will in jedem Augenblick durchbrechen, aber kann nicht: es fehlt bei ihm das Verhältnis zu sich selbst, deshalb manifestiert sich der Geist als Angst, was Nero zudem verkleiden will. „Da sammelt bei Geist sich in ihm wie eine dunkle Wolke, der Zorn derselben schwebt über seiner Seele, und es ergreift ihn eine Angst, die auch nicht im Augenblick des Genusses aufhört.”¹⁵ Deswegen sind seine Augen „so finster, dass es niemand ertragen kann, sein Blick so unheimlich leuchtend, dass alle voller Entsetzen vor ihm fliehen.”¹⁶ Dieser kaiserlicher Blick ist eigentlich eine Defensive: Nero möchte das Geheimnis verbergen, dass er sich selbst nicht besitzen kann. Nur dann kann er Ruhe finden, wenn die ganze Welt zittert. Daraus ergibt sich die Spaltung, dass Nero manchmal als Kind (jede Kleinigkeit weckt seine Aufmerksamkeit), manchmal als Greis erscheint (wegen seiner Lustabhängigkeit hat er viel erlebt). Mit vollem Recht könnte er das Vorbild der dämonischen Angst sein, eine Art des *Diabolos* (auf Griechisch: „wer dividiert”).

Die Schwermut ist – schreibt Kierkegaard – „Hysterie des Geistes. Es kommt in einem menschlichen Leben ein Augenblick, wo die Unmittelbarkeit gewissermaßen gereift ist und der Geist eine höhere Form haben will, wo er sich selber als Geist erfassen will. Als unmittelbarer Geist hängt der Mensch mit dem ganzen irdischen Leben zusammen; nun aber will der Geist sich aus dieser Zerstreutheit sammeln und sich in sich selber erklären. Die Persönlichkeit will sich ihrer selbst im ihrer ewigen Gültigkeit bewusst werden. Geschieht das nun nicht, wird die Bewegung aufgehalten oder zurückgedrängt, so tritt die Schwermut ein. Es liegt in derselben etwas gar Unerklärliches. Wer einen Schmerz oder einen Kummer in seinem Herzen trägt, der weiß, was ihn drückt; fragst Du aber einen

¹⁴ E-O, S. 471.

¹⁵ E-O, S. 477.

¹⁶ Ebd.

Schweremütigen, so wird er Dir antworten: Ich weiß es nicht, ich kann's nicht erklären. Darin liegt die Unendlichkeit der Schwermut."¹⁷ Der Melancholiker kann nicht einmal mitteilen – im Gegenteil zu dem, der eine Sorge oder ein Leid hat –, was eigentlich das ist, was für ihm als Belastung auftritt: „Ich weiß es nicht, ich kann's nicht erklären.“ Und darin liege nach Kierkegaard die Unendlichkeit der Schwermut: „Die Antwort ist ganz richtig; denn sobald er es weiß, ist sie auch gehoben, während das Leid noch keineswegs dadurch, dass man es kennt, verschwindet.“¹⁸ Nach der Konklusion sei in diesem Fall die Schwermut nicht leiblich begründet, sondern *im träumenden Geist*. Wir könnten es eigentlich *nicht-eigentliche* Melancholie nennen.

In dem schon zitierten Tagebuch aus 1846 hat Kierkegaard geschrieben, dass aus der Melancholie eine Krankheit werden kann, aber nicht wegen der Seele, sondern durch den Verlauf des Selbst, folglich nicht passiver-, sondern aktiverweise.¹⁹ Wir könnten eventuell diesen Verlauf als eigentliche Melancholie nennen.

Es muss nämlich bemerkt werden, dass in einem bestimmten Sinn auch die nicht immer diejenigen verzweifelt sind, die sagen, dass sie es seien. Man kann ja affektiert verzweifelt sein, und man kann sich irren und Verzweiflung, die ein Bestimmung des Geistes ist, mit allerhand transitorischer Verstimmtheit, Zerrissenheit, was wieder vorübergeht, ohne es bis zur Verzweiflung zu bringen. Indessen sieht der Seelenkundige auch das für Formen der Verzweiflung an; er sieht sehr wohl, dass es Affektation ist - aber gerade diese Affektation ist Verzweiflung.²⁰

Aus der Melancholie (oder genauer aus deren chronischen Art) könnte mehreren Wege zu der Verzweiflung führen,²¹ aber es ist sehr wichtig, wie auch Marino konstatiert hat: „*Depression becomes despair by virtue of the way that the depressive individual relates himself to his depression.*“²² Hier soll auch das bemerkt werden, dass während die Depression mit einer Gedrücktheit *konstellierender* passiver Zu-

¹⁷ E-O, S. 479.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ MARINO 2003.

²⁰ KIERKEGAARD 1959, 20.

²¹ „Die sich dagegen verzweifelt nennen, sind in der Regel entweder solche, die eine so viel tiefere Natur haben, dass sie sich bewusst werden, Geist zu sein, oder solche, denen schwere Ereignisse oder furchtbare Entscheidungen zum Bewusstsein des Geistes verholfen haben - entweder diese oder jene; denn einer, der in Wahrheit nicht verzweifelt ist, findet sich gewiss sehr selten.“ KIERKEGAARD 1959, 22.

²² MARINO 2003.

stand ist, ist die Verzweiflung dagegen eine Aktivität, die nur solange dauert, bis man – zwar halb bewusst – will, und in sich auch ein breites Spektrum von ausbrechender Lebensfreude bis zur grausamen Gedrücktheit verschließen kann.

Die theologische Tradition der Melancholie – wenn es überhaupt möglich ist – ist noch verwickelter. Von Evagrius Ponticus (†399) stammt vielleicht der erste Entwurf des christlichen Melancholie-Verständnisses, inwiefern er die *acedia* (Flauheit)²³ zum ersten Mal als Todsünde dargestellt hat. Bei Cassian (†430/35) gehört *acedia* zu den acht Todsünden. Der Papst Gregor der Große (†604) hat bald die Lehre der sieben Kardinaltugenden herausgearbeitet, darauf reflektierend die sieben Todsünden: die Cassiansche *acedia* und *tristitia* hat er in der vierten Todsünde verschmolzen. Trotzdem gibt es eine begriffliche Ambivalenz durch das Zeitalter des klassischen Mittelalters, inwieweit man keine exakte Grenze zwischen Melancholie und der mit der *acedia* verbundenen *tristitia* ziehen kann. Als Anhaltspunkt steht nur zu Verfügung, dass während *acedia* zum Gebiet der theologischen Seelenkunde gehört, demgegenüber war *melancholia* ein Gegenstand der Heilkunst. Cassian stellt ein breites Spektrum des Erscheinungsbildes der *acedia-tristitia* dar: *malitia* (Bosheit), *rancor* (Groll, Auflehnung), *pusillanimitas* (Kleinmütigkeit), *desperatio* (Verzweiflung), *Torpor circa praecepta* (stumpfe Gleichgültigkeit gegenüber den Geboten bzw. Vorschriften), *curiositas* (Neugierde, Erregbarkeit), *verbositas* (Geschwätzigkeit), *fastidium* (Ekel), *taedium* (Langeweile), *amaritudo* (Verbitterung), *somnolentia* (Unruhe). Im seinem Werk, *Von den Einrichtungen der Klöster* schreibt er folgendermaßen:

Im fünften Kampfe müssen wir die Stacheln der nagenden Betrübniß abstumpfen. Wenn nämlich diese Gemütsstimmung hier und da durch einzelne Angriffe und durch unsichere und mannigfaltige Zufälle Gelegenheit gefunden hat, von unserm Geiste Besitz zu nehmen, so verschließt sie uns jeden Augenblick jeglichen Einblick in die Betrachtung göttlicher Dinge, verdrängt die Seele aus jeglichem Zustande der Reinheit, schwächt sie gänzlich und drückt sie darnieder. (...) Sie vereitelt jeden heilsamen Rath, untergräbt die innere Standhaftigkeit und macht den Geist gleichsam wahnsinnig und trunken, bricht ihn und stürzt ihn in sträfliche Verzweiflung.²⁴

²³ Latinisiert aus griech. ἀκήδεια: Sorglosigkeit, Nachlässigkeit, Nichtsmachenwollen von κηδος: Sorge

²⁴ Cassian: *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*. In *Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus: Erster Band / aus dem Urtexte übers. von Antonius Abt.* (Bibliothek der Kirchenväter, 1 Serie, Band 59), Kempten 1879. Neun-

Im *Diapsalmata* spiegelt sich erstaunend ähnlicher Weise, was Cassian als *acedia* beschreibt hat:

Ich mag gar nichts. Ich mag nicht reiten: es ist für eine Motion zu stark; ich mag nicht gehen: es ist zu anstrengend; ich mag mich nicht niederlegen: denn entweder müsste ich liegen bleiben, und das mag ich nicht, oder ich müsste mich wieder erheben, und das mag ich erst recht nicht. Summa Summarum: ich mag gar nichts.

Im elften Jahrhundert könnten wir bei der *acedia-melancholie* etwa einen Prozess der Demokratisierung konstatieren. Früher war *acedia* eine „Krankheit der Mönche“, bis dahin, dass jedermann Melancholiker würde, der zu viele philosophische, medizinische, logische Bücher liest, die ermöglichen, in die Allheit eine Einsicht zu gewähren – hat Constantinus Africanus († vor 1098/99) ermittelt.²⁵ Die Zustandsänderung der Betroffenen kann man da ertappen, dass der Melancholiker Angst vor übrigen Dingen empfindet, darüber grübelt, worüber nachzudenken absolut unnötig ist. Er ist davon überzeugt, dass manche Dinge furchtbar und ungeheuer sind, obwohl man von diesen Dingen gar nicht grausen soll. Er empfindet also solche Dinge, die nicht existieren. Diese „unnötigen Dinge“ *korrodieren* die durch göttliche Gnade zu allem erstreckende Vollständigkeit des Seins, infolgedessen repräsentieren sie den Mangel, *was eo ipso das Nichts „ist“*. Der Melancholiker denkt nach *das Nichts*, er wendet sich zu sich selbst, um eine eigene Welt zu schöpfen, er schafft für sich selbst einen Gott. Diese metaphysische Einsamkeit als *alienatio*, also Entfremdung von allem und in allem, ist einer bewusster Verschluss der Seele zu sich selbst, ergo *aversio Dei*, was die Quelle aller Sünde ist.²⁶ Nach der Interpretation von Arnaldus de Villanova († 1311) ist die Ursache der Melancholie eher mit der riesigen Kraft der Phantasie als mit dem Leib verbunden. Und damit ist auch Kierkegaard einverstanden, als er die Frage zu sich selbst ähnlicher Weise beantwortet: „Was ist meine Krankheit? Schwermut. Wo hat die Krankheit ihren Sitz? In der Einbildungskraft; und ihre Nahrung ist die Möglichkeit.“²⁷

II.

tes Buch: Von dem Geiste der Betrübniß. Einleitung.

<https://www.unifr.ch/bkv/rtf/bkv284.rtf>

²⁵ Constantinus Africanus: *De melancholia libri duo* (1080). Zitiert nach Földényi: *Melancholia* S. 66.

²⁶ Vgl. Augustinus: *De civitate Dei* 16,2

²⁷ Zitiert nach Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Ges.Schr. 2, 91.

Die mit der Einbildungskraft/Phantasie verbundene Schwermut ist im Fall eines Melancholikers nur in die Richtung des Ablaufens ausgeschlossen: er betrachtet die Zukunft als Vergangenheit, die Vergangenheit verschmelzt jedoch mit dem gegenwärtigen Augenblick. Die Diffusion und die exklusive Anwesenheit dieses Augenblicks ergibt sich aus dem Einblick in dem tiefsten Wesen der Zeit – diese Zeit ist aber *Chronos* und nicht *Kairos*, was bedeutet, dass die erlebte Gegenwart in einer außerzeitlicher Zeitlosigkeit umschlagen wird. Dazu können wir auch eine Gedankenfolge der *Krankheit zum Tode* verbinden:

Die Phantasie ist überhaupt das Medium des Unendlichmachenden (...) wenn man so will ist sie die Fähigkeit *instar omnium*. Welches Gefühl, welche Erkenntnis, welchen Willen ein Mensch hat, beruht doch schließlich und letztlich darauf, welche Phantasie er hat, das will besagen darauf, wie sie sich reflektieren, das heißt auf der Phantasie (...) Das Selbst ist Reflexion, und die Phantasie ist Reflexion, ist Wiedergabe des Selbst, was die Möglichkeit des Selbst ist.²⁸

Es lohnt sich hier eine kurze Außensprung zu machen, um den synthetischen Charakter der ästhetischen Erfahrung des klassischen Idealismus anleuchten.²⁹ Die Idee verknüpft sich und einigt sich mit der Erscheinung, das Noumenon mit der Phänomenon. Die nachkantische Philosophie verknüpfen die Idee mit dem Wille, mit der Freiheit und mit der praktischen Vernunft. Die praktische Vernunft steht offenkundig vor aller Kausalität, sie ist reine Aktivität, *causa sui* und autonom. Nach Kant bin ich meiner selbst in der „synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption“ bewusst, „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin.“ Mein Denken ist nicht Erscheinung, aber ich kann mich nicht erkennen, wie ich bin, nur wie ich mir erscheine. „Das Bewusstsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst.“³⁰ „Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und innern Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrücke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Anschauung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung derselbe gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann.“ Worum es hier geht, ist die Produktivität der Einbildungskraft, wodurch das Subjekt aus seiner eigenen und originalen „Subjektivität“, was zugleich Bedingung und Konstituente einer *Erscheinungsmöglichkeit* der „Welt“ und auch des Selbst (als unendliche Möglichkeit des Ich) konstituiert,

²⁸ Kierkegaard 1959, S. 25.

²⁹ Vgl. Pattison 2003.

³⁰ Kritik der reine Vernunft S. 676.

und dadurch ein reflektierender Spiegel für die Freiheit des Geistes ist. Damit ist aber Kierkegaard nicht völlig einverstanden. Aus dem Aspekt des „ästhetischen“ (im Sinne vom erscheinenden und erscheinenden) denken wir einfach an die Einleitung des Entweder-oder: „Vielleicht wandelte dich, geneigter Leser, zuweilen ein kleiner Zweifel an, ob es mit dem bekannten philosophischen Satze sich ganz richtig verhalte: »Das Äußere ist das Innere, das Innere das Äußere.«” Bei dem Fall des „ästhetischen Stadium“ könnte ab ovo nicht beanspruchen das, was das Selbst über sich selbst und für sich selbst extrapoliert, dass es „wirklich“ sein kann. Diese Wirklichkeit ist nach Kierkegaard bloße Illusion, oder genauer: *Ko-Imagination*, was aber auch eine Voraussetzung für die positiv greifbare Verzweiflung ist. In seinem Werk *Über den Begriff der Ironie* findet man eine noch prägnanter Stellungnahme:

(...) Ein Ding nämlich ist es, *sich selbst zu dichten* und ein anderer Ding, *sich selber zu dichten*. Derjenige nämlich, der sich dichten lässt, hat auch einen bestimmt gegebenen Zusammenhang, in den er hineinpassen soll, und wird dergestalt nicht zu einem Worte, das keinem Sinn hat, weil es aus seinen Verbindungen herausgerissen worden ist. Für den Ironiker aber hat dieser Zusammenhang, den er etwas ihm Aufgehängtes nennen würde, keinerlei Giltigkeit, und da er nicht dazu gemacht ist, sich so zu bilden dass er in seine Umgebungen hineinpasst, so müssen sich die Umgebungen nach ihm bilden, d. h., er dichtet nicht bloß sich selbst, *er dichtet auch seine Umwelt*. (...) Alles in der gegebenen Wirklichkeit bestehende hat für den Ironiker *lediglich poetische Giltigkeit*; denn er lebt ja poetisch. (...) Indem nun der Ironiker dergestalt, mit größtmöglicher poetischer Freiheit, sich selbst und seine Umwelt dichtet, indem er ganz hypothetisch und konjunktivisch lebt, *verliert sein Leben alles Stetige und Zusammenhängende*. Hierdurch versinkt er ganz und gar im Abgrunde der Stimmung. Sein Leben besteht aus *lauter Stimmungen*. (...) Und der Ironiker, der *sich frei wähnt*, fällt damit unter das grauenvolle Gesetz der Weltironie und frönert in der *fürchterlichsten Knechtschaft*.³¹

Hier schlage ich ein Spiel vor: wechseln wir zuerst den Begriff „Ironiker“ auf „Melancholiker/Schwermütiger“! Wir bekommen eine ganz ähnliche Beschreibung, was ich früher über Melancholie und Schwermut angeführt habe, die auch für die *Entweder-Oders Nero*-Interpretation völlig verwendbar ist. Gehen wir einen Schritt weiter. Es liegt nahe, bei Nero ein Missverhältnis zu sich selbst anzunehmen. Im Sinne *Der Krankheit zum Tode*:

³¹ Kierkegaard 2004, 282-283.

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

[II.] Im Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zum Verhältnis und im Verhältnis zum Verhältnis; dergestalt ist unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält sich hingegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.

[III.] Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst muss sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein. (...) Das Missverhältnis der Verzweiflung ist nicht ein einfaches Missverhältnis, sondern ein Missverhältnis in einem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und von einem Andern gesetzt ist, so dass das Missverhältnis in jenem für sich seienden Verhältnis sich zugleich unendlich im Verhältnis zu der Macht reflektiert, die es setzte.³²

Viele – wie zum Beispiel Paul Tillich – interpretieren das Verzweiflungskonzept von Kierkegaard theologisch, als wesentliches Entfremdung: der Mensch als ein Existierender ist nicht das, was er essentiell ist und darum sein sollte.³³ An-

³² Kierkegaard 1959, S. 11-12.

³³ Die drei Hauptmerkmale der menschlichen Entfremdung nach Tillich: (a) Unglaube, (b) *hybris* und (c) Konkupiszenz, wobei jeder der Begriffe einer Neuinterpretation bedarf. (II 55).

(a) E. als *Unglaube*. „Unglaube bedeutet für den protestantischen Christen den Akt, in dem der Mensch sich in seiner Ganzheit von Gott abwendet. In seiner existentiellen Selbstverwirklichung wendet er sich seiner Welt und sich selbst zu und verliert seine essentielle Einheit mit dem Grunde von Selbst und Welt“ (II 55). Dabei wird die Erkenntnis-Einheit mit Gott zerrissen und der menschliche Wille von Gottes Willen getrennt. Insofern ist Unglaube das erste Merkmal der Entfremdung (II 56).

(b) Entfremdung als *hybris*. Die strukturelle Zentriertheit des Menschen, seine Fähigkeit, sich selbst und seine Welt zu transzendieren, ist zugleich seine Größe und Würde („Eben-

dere, wie F.A. Weiss macht eine Übersetzung von „Verzweiflung“ in „Nicht-Selbstsein“, als er unter der „Verzweiflung“ über „self-alienation“, „self-anaesthesia“, „self-elimination“ und „self-Idealisation“ spricht. Michael Theunissen hat gezeigt, dass das Konzept des Selbst in *Der Krankheit zum Tode* auf dem Grund der Verzweiflung basiert. Im Folgenden möchte ich einen anderen Weg folgen.

Die Begriffsbestimmung des Selbst umschließt drei Ebenen:

1. Der Mensch ist ein synthetisches Verhältnis, aber als ein solches Verhältnis noch kein Selbst ist.
2. Ein Selbst ist der Mensch erst dadurch, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.
3. Dieses Selbst ist von einem Anderen „gesetzt“, so dass er nur sein kann, was er ist, wenn er sich im Sich-zu-sich-Verhalten zugleich zu der setzenden Macht verhält.³⁴

Dazu möchte ich ein Paar Bemerkungen als Prämissen hinzufügen:

1. Die These, dass der Mensch ein synthetisches Verhältnis ist, ist nur aus der zweiten Ebene verstehbar (Ein Selbst ist der Mensch erst dadurch, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält). Es wiederholt sich, wenn wir zum Sinn der dritten Ebene näher kommen möchten. Vereinfacht bedeutete es, *dass für Kierkegaard der Ausgangspunkt weder das Bewusstsein, noch die setzende Macht ist, sondern das Selbst*. Die Synthese von Leib und Seele

bild Gottes“ zu sein), als auch seine Versuchung, nämlich, sich selbst existentiell zum Zentrum seiner selbst zu machen, das göttliche Zentrum, zu dem sein eigenes Zentrum essentiell gehört, zu verlassen. So verfällt der Mensch, der seine Freiheit erfährt, dabei aber seine Endlichkeit nicht anerkennt, der hybris. „Hybris ist die Selbstüberhebung des Menschen in die Sphäre des Göttlichen“ (II 57,58).

(c) Entfremdung als *Konkupiszenz*. Der Grund für den Drang des Menschen, sich selbst zum Zentrum seiner selbst und der Welt zu machen (hybris), besteht darin, dass ihm dies die Möglichkeit gibt, die ganze Welt in sich hineinzuziehen. Jeder Einzelne hat, weil er geschieden ist vom Ganzen, den Wunsch, mit dem Ganzen wiedervereinigt zu werden, über das „Teil-Sein“ hinaus gehoben zu werden. „Seine Armut lässt ihn nach Überfluss suchen. [...] Der klassische Name für diesen Wunsch ist ‚Konkupiszenz‘ – die unbegrenzte Sehnsucht, das Ganze der Wirklichkeit dem eigenen Selbst einzuverleiben“ (II 60). Die Konkupiszenz ist allseitig ausgeprägt, sie bezieht sich sowohl auf physischen Hunger, sexuelle Befriedigung und Macht, als auch auf Wissen, materiellen Reichtum und geistige Werte.

³⁴ Theunissen 1991, S. 23.

ist in diesem Sinne eine direkte Disposition, sodass *die Zertrennung beider voneinander nur aus der Ebene des Selbstbewusstseins möglich ist.*

2. *Das Selbst für sich selbst ist nicht direkterweise durschaubar* (es ist ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält), *aber es ist für ihn selbst immer unmittelbar „vorhanden“*. Diese Selbstfassung ist nicht eine substantive (sie ist ohne Substrat) oder essentielle, sondern eine prozessartige und existentielle.

Um diese Prämissen zu erörtern, werde ich zuerst über den Unterschied zwischen Zweifel und Verzweiflung sprechen, schließlich werde ich eine kleine systemtheoretische bzw. anthropologische Umfahrt machen.

III.

Die Verzweiflung und der Zweifel hat wortgeschichtlich einen übereinstimmenden Grund (sie haben den gleichen Wortstamm). Diese Koinzidenz existiert in der deutschen Sprache (*zweifeln* és *verzweifeln*), im Dänischen (*tivler – fortvivelse*), auch im Ungarischen, sie fehlt aber aus dem Lateinischen und aus dem Englischen (*dubium* und *desperatio*, beziehungsweise *doubt* und *despair*). Der Zweifel bezeichnet die Lage, wenn man für etwas eine Doppeldeutigkeit zuschreiben kann, „zweifeln“ ist in diesem Sinne nichts anderes, als dass man zwischen zwei Möglichkeiten *provisorisch* schwebend bleibt. Wer zweifelt, steuert also nicht zielgerichtet auf etwas los, ergreift nicht unüberlegt und rasch eine der dargebotenen Möglichkeiten, sondern lässt sich Zeit, wägt die Alternativen, wägt das Für und Wider, lässt die Entscheidung vorerst offen. Denn ihm ist klar, dass wie bei dem Münzgold, alles zwei, sich einander restriktive Seiten hat. Der Beschluss muss demzufolge sorgfältig überlegt sein. Es könnte leicht vorkommen, dass er die schlechte Alternative wählt. Das griechische Wort *skeptomai* (σκέπτομαι) bedeutet ursprünglich „prüfend umherblicken“, *skeptikos* nannte man den, der beim Zweifel, Prüfen und Überlegen verharrt.³⁵ Der Zweifel sei aber nach Kierkegaard vielmehr komplexer. Wir können eine wichtige und einleuchtende Kierkegaardische Distinktion in *Der ästhetische Gültigkeit der Ehe (Entweder-oder, Zweiten Teil)* finden, was folgendermaßen lautet:

Doch glaube ich, man muss zwischen einem persönlichen und einem wissenschaftlichen Zweifel unterscheiden.

³⁵ Vö: DECHER 2003.

Mit dem persönlichen Zweifel ist's immer eine eigne Sache, und eine solche Vernichtungs-Begeisterung, von der so oft geredet wird, führt höchstens dazu, dass sich viele Menschen hinauswagen, ohne Kraft zum Zweifeln zu haben, und untergehen oder in eine Halbheit hineingeraten, die gleicherweise der gewisse Untergang ist. Entwickelt dagegen der mit der Wahrheit ringende Zweifel in einem Einzelnen die Kraft, die wieder den Zweifel überwindet, so zeigt es sich zwar, was ein Mensch durch sich selber kann, aber das ist eigentlich nicht schon; denn dann müsste es eine Unmittelbarkeit in sich haben. Eine solche nur durch den Zweifel geschaffene Entwicklung strebt dahin, was man im Extrem so ausdrückt: Einen Menschen völlig umwandeln.³⁶

Zweifeln kann nach diesem nicht nur ein spielerisches Ausprobieren von Möglichkeiten sein, sondern es könne eine äußerst schreckliche Gestalt annehmen. Worin besteht der Unterschied zwischen wissenschaftlichem und persönlichem Zweifel? Das wichtigste Vorbild der wissenschaftlichen Skepsis ist natürlich Descartes, wobei sie als Methode mit positivem Ertragnis einhergeht. In diesem Sinne bleiben wir eindeutig im Rahmen der Ratio. In diesem Sinne zitiert Kierkegaard von Descartes in seinem Werk, *Furcht und Zittern*:

Niemand darf deshalb glauben, dass ich eine Methode mitteilen will, der jeder folgen müsse, um seine Vernunft richtig zu leiten. Ich habe mir nämlich nur vorgesetzt, diejenige darzustellen, der ich selber gefolgt bin (...) Aber sobald ich den Lehrkurs [nämlich den der Jugend] durchgemacht hatte, nach dessen Beendigung man in die Zahl der Gelehrten aufgenommen zu werden pflegt, begann ich etwas ganz anderes zu denken. Ich merkte nämlich, dass ich mich in so viele Zweifel und Verirrungen verstrickt hatte, dass ich einsah, dass meine gesamten Versuche, etwas zu lernen, mir nur insofern von Nutzen waren, als ich immer in steigendem Maße meine Unwissenheit entdeckte.³⁷

95

Für Kierkegaard ist der kartesische Ausgangspunkt als kritische Bezogenheit für die Wissenschaften konstitutiv. Aber aus dieser Ebene (rationaler Zweifel) könnte man nicht einfach und automatisch weitertreten: „Jeder spekulative Marqueur, (...) jeder Privatdozent, Repetent (...) bleibt nicht dabei stehen an allem zu zweifeln, sondern sie gehen weiter. Vielleicht wäre es unzeitig und unangebracht, sie zu fragen, wohin sie denn eigentlich kommen.“³⁸ Paul Tillich betont, dass Zweifel ein Aus-

³⁶ KIERKEGAARD 2005, 515.

³⁷ Kierkegaard 1959, S. 110.

³⁸ KIERKEGAARD 1959, S. 110.

druck der allgemeinen Unsicherheit des menschlichen Seins sei.³⁹ Der nicht-wissenschaftlich verstehende persönliche Zweifel kann aber einen solchen Abstecker auslaufen, was zurückwirkend eine *Pression auf das persönliche Sein/Existenz* betätigen kann. Bei dem Zweifel als Skepsis gibt es immer zwei, im epistemologischen Sinne gegenseitige, aber miteinander gleichzeitig konsistente Komponente: das Subjekt und ihm gegenüber die Alternativen als Gegenstände. Das ist einfach ausgedrückt die Ebene des Bewusstseins. Offensichtlich zweifeln wir nicht darin, dass diese Fähigkeit bei dem Fall Nero existiert. „Zweifel und Verzweiflung gehören also ganz verschiedenen Sphären an, es sind verschiedene Seiten der Seele, die in Bewegung gesetzt werden.“⁴⁰ Aber was wird geschehen, wenn man beim prüfenden Umherspähen auf den verschlungenen Wegen des Zweifels in eine Sackgasse gerät, aus der es keinen Ausweg gibt?⁴¹ Eine solche Sackgasse könnte auch sein, wenn man wohl oder übel erkennt, dass die vorhandene Erkenntnismethoden in Konkurs gehen, wenn man versucht, den Grund (oder die Gründe?) seiner Existenz zu begreifen. Hier steigert sich der Zweifel zur Verzweiflung, was zugleich auch die Kapitulation der Ratio ist. Obwohl man hier die enge Verwandtschaft zwischen dem Zweifel und der Verzweiflung ertappen kann, geht Kierkegaard weiter: „Die Verzweiflung ist ein viel tieferer und vollständigerer Ausdruck, ihre Bewegung viel umfassender als die des Zweifels. Verzweiflung ist gerade ein Ausdruck für die ganze *Persönlichkeit*, der Zweifel nur für die Sphäre des *Denkens*.“ Man könnte sagen: Zweifel ist die Verzweiflung des *Gedankens*, Verzweiflung hingegen der Zweifel der *Persönlichkeit*. In anderen Worten: Zweifel und Verzweiflung betreffen auf unterschiedlicher Weise das Ich. Im Fall des Zweifels nachhallt vorwiegend die kognitive „Seite“ des Ich – genauer gesagt: meistens steht hier das zu dem Bewusstsein gehörige „Ich“ in der Resonanz, d.h. dasjenige, was empirisch affiziert ist. Im Fall der Verzweiflung passiert eine solche seismische Bewegung, was auf das Ganze der Existenz auswirkt. Die Unterscheidung ist besonders wichtig, weil der dänische Philosoph damit indirekt zeigen möchte, dass man, während man noch zweifelt eigentlich nicht verzweifeln kann: dann gibt es nämlich noch alternative Perspektiven und Auswege.⁴² Wenn aber die Alternativen entschwinden, breitet sich die Verzweiflung aus. Damit ist sie ein negativer Erwartungshorizont, was keinen Zweifel erscheinen lässt. Die Verzweiflung ist auf zweierlei Weise endgültig. Einerseits ist sie grauenhafte Temporalität an sich, andererseits der Zustand des Selbst erscheint sich dergestalt, was temporal definitiv ist.⁴³ Nach Tellerbach ist dieses Nicht-Selbstsein der Verzweiflung einesteils *Remanenz* (Zu-

³⁹ TILlich II. S. 82.

⁴⁰ E-O S. 504.

⁴¹ DECHER 2003.

⁴² DECHER 2003.

⁴³ Vgl. Helmuth TELLENBACH *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität Typologie, Pathogenese, Klinik* (Berlin-Heidelberg-New York, 1976)

rückbleiben hinter sich selbst), zugleich *Inkludenz* (Eingeschlossenheit in sich selbst). Die Nero Interpretation von Kierkegaard ist damit übereinstimmend:

Die Unmittelbarkeit des Geistes kann nicht zum Durchbruch kommen, und doch fordert sie einen Durchbruch, sie fordert eine höhere Form des Daseins. (...) Nun jagt er hinter der Lust her, nur im Augenblick der Lust findet er Ruhe; ist der Rausch vorüber, dann schnappt er ermattet nach Luft. Beständig will der Geist hervorbrechen, aber es kommt nicht so weit, stets wird er betrogen. Da sammelt bei Geist sich in ihm wie eine dunkle Wolke, der Zorn derselben schwebt über seiner Seele, und es ergreift ihn eine Angst, die auch nicht im Augenblick des Genusses aufhört. Sieh, deshalb ist sein Auge so finster, dass es niemand ertragen kann, sein Blick so unheimlich leuchtend, dass alle voller Entsetzen vor ihm fliehen; denn hinter dem funkelnden Auge liegt die Seele wie eine dunkle Wolke.⁴⁴

Die Angst als Wort stammt wortgeschichtlich aus der lateinische *angustiae* (Enge). Nach Kierkegaard ist „Angst (...) weder eine Bestimmung der Notwendigkeit noch der Freiheit, sie ist eine befangene Freiheit, wo die Freiheit also nicht frei in sich selbst, sondern befangen ist, nicht in der Notwendigkeit, sondern in sich selbst.“⁴⁵ Die Angst schließt die Möglichkeit der absoluten Freiheit ein (weil sie keinen Gegenstand, indessen ein Subjekt hat), deshalb wer Angst hat, konfrontiert sich zu sich selbst (er dreht sich in ähnlicher Weise dem Melancholiker nach innen), wobei er eine Unergründlichkeit enthüllt. Deswegen ist die Angst eher ein *Schwindeln* als ein Fall: weil kein stabiler Boden (also Grund) unter ihm liegt, er erlebt die Furcht des Falles nicht. Hier ist die enge Verwandtschaft zwischen der Melancholie (hier als dämonische Form der Verzweiflung) und der Angst präsent. Die Melancholie ist nicht Schwerfälligkeit oder Furcht, weil diese Gemütsstimmung bedeutet, dass wenn sich der Melancholiker *an sich* isoliert, bleibt er doch fähig fromm zu sein. In diesem Sinne sagt Wilhelm Reichsrat zu A, dass „Dir das Leben ein Märchen ist“,⁴⁶ und „deshalb ziehst Du Dich zurück, verbirgst Dich fast vor Dir selber und gibst Dich wieder einer indolenten Ruhe hin“⁴⁷ Die Melancholie ist in originalem Sinne eine Stimmung: hierbei divergiert nicht das Ich und die Welt voneinander. Der Angriff kommt nicht „zuinnerst“, es geht nicht darum, dass eine „äußerliche“ Situation das Selbst überschattet. Der Melancholiker hat Angst, weil wegen seines Lebens er dem Sein ausgeliefert ist: „das Wesen eines Menschen

⁴⁴ E-O, S. 476.

⁴⁵ Begriff Angst in SKS 4,354.

⁴⁶ E-O S. 489.

⁴⁷ E-O S. 488.

sich nicht harmonisch offenbaren kann”.⁴⁸ Nero als Melancholiker, der nicht ein Engel, sondern eher ein Teufel ist, ist die dämonische Erscheinungsform der Verzweiflung: er ist der sich zu sich selbst einschließende und unwillkürlich manifestierende.

Es kommt in einem menschlichen Leben ein Augenblick, wo die Unmittelbarkeit gewissermaßen gereift ist und der Geist eine höhere Form haben will, wo er sich selber als Geist erfassen will. Als unmittelbarer Geist hängt der Mensch mit dem ganzen irdischen Leben zusammen; nun aber will der Geist sich aus dieser Zerstretheit sammeln und sich in sich selber erklären. Die Persönlichkeit will sich ihrer selbst im ihrer ewigen Gültigkeit bewusst werden. Geschieht das nun nicht, wird die Bewegung aufgehalten oder zurückgedrängt, so tritt die Schwermut ein.⁴⁹

Gegenüber der Angst, als Kierkegaardische Grund-Stimmung – ist der Gegenstand im Fall der Verzweiflung exakt definierbar, weil hier das Objekt und das Subjekt zusammenfällt: es ist selbst das Selbst. Wie sich Emile M. Cioran diesen Umstand notiert: „eine Möglichkeit ohne Zukunft, reine Negativität, Sackgasse in Flammen.”⁵⁰

Aus dem Vorhergehenden könnte klar sein, dass die Verzweiflung gegen die rationellen Argumente und *sensus communis eo ipso* immun ist. Als Stimmung bleibt sie im transzendentalen Sinne *vor* dem theoretischen Bewusstsein. Die „Welt“ erschließt sich für uns *ab ovo* nicht durch den Intellekt oder der Ratio. Im Gegenteil zu den Emotionen haben die Stimmungen keinen begreifbaren Gegenstand. Die Emotionen gehen im grammatischen Sinne immer mit einem Gegenstand zusammen: wir freuen uns über etwas, wir sind traurig wegen etwas. Bei einer Stimmung ist die Stimmung und das, was darin erschließt wird originalweise eine Einheit. Bollnow hat uns in seinem Buch *Das Wesen der Stimmungen* gezeigt, dass im Gegenteil mit anderen Stimmungen, Angst und Verzweiflung nicht polare Stimmungen sind.

IV.

⁴⁸ E-O S. 458.

⁴⁹ E-O S. 479.

⁵⁰ Zitiert nach Decher 2003.

Nun kehren wir zurück zu meiner zweiten Prämisse: Das Selbst für sich selbst ist nicht direkterweise durchschaubar (es ist ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält), aber es ist für ihn selbst immer unmittelbar „vorhanden“. Eine klassische Variante unseres Themas ist Eschers Bild *Zeichnen*. Mit diesem Bild können wir zugleich das Kierkegaardische Paradoxon-Konzept erläutern. Hier zeichnet eine linke Hand eine rechte, während gleichzeitig die rechte Hand die linke zeichnet. Hofstadter nennt dieses Paradox als eine Verwickelte Hierarchie. Verwenden wir das Bild zuerst als Modell des Bewusstseins! Die zwei Hände bedeuten hier das Subjekt und das Objekt, die füreinander konstitutive sind. Darüber hat der klassische Idealismus ausführlich gesprochen. Im Sinne der Intentionalität, ein Bewusstsein ist immer auch Bewusstsein von etwas – formuliert die Phänomenologie erneut die Lehre. Nehmen wir an, dass was wir auf dem Bild sehen, eher ein Modell des Selbstbewusstseins ist! Eigentlich sind wir über uns selbst nachdenkende Wesen. „Das Selbst ist Reflexion, und die Phantasie ist Reflexion, ist Wiedergabe des Selbst, was die Möglichkeit des Selbst ist“ – könnte darauf Kierkegaard sagen.⁵¹ Das zu sich verhaltendes Selbst ist in diesem Sinne ein Möbiusband. Ein Möbiusband ist eine Fläche, die nur eine Kante und eine Seite hat. Sie ist nicht orientierbar, das heißt, man kann nicht zwischen unten und oben oder zwischen innen und außen unterscheiden. Und ja. Bei der Interpretation des Selbst ist das schwierigste Probleme auf die Frage zu antworten: wer man selbst ist:

Die psychischen Mechanismen müssen sich gleichzeitig mit den inneren Bedürfnissen des einzelnen nach Selbsteinschätzung und dem ständigen, die Ansicht des Ich von sich selbst beeinflussenden Einfluss von außen beschäftigen. Das Ergebnis ist, dass Information in einem komplexen Strudel zwischen verschiedenen Ebenen der Persönlichkeit fließt; während sie sich um sich dreht, werden Teile davon vergrößert, reduziert, verneint oder sonst irgendwie verzerrt, und die Teile ihrerseits sind der gleichen Art von Strudel ausgesetzt - immer und immer wieder. All das ist ein Versuch, das, was ist, mit dem zu versöhnen, von dem wir wünschen, dass es sei.

Offenkundig ist, dass wenn man die philosophische Frage stellt, ob im ontologischen Sinne auf dem Bewusstsein das Selbstbewusstsein basiere oder gerade umgekehrt, dann kann man darin einverstanden sein, dass weil die Ebene des Bewusstseins niedriger ist, deshalb es begründet das andere. Vergessen wir aber nicht die Lehre von Nicolai Hartmann über das Grundgesetz der kategorialen Dependenz: „Die niedere Schicht ist für [die höhere Seinsicht] nur tragender Boden, *conditio sine qua non*. Die besondere Ge-

⁵¹ Kierkegaard 1959, S. 25.

staltung und Eigenart der höheren hat über ihr unbegrenzten Spielraum.“⁵² Max Schelers Werke *Die Stellung des Menschen im Kosmos* bietet dazu einen anderen Nachweis (der Geist durchdringt das Leben mit Ideen, die dem Leben erst seine Bedeutung geben). Allenfalls möchte ich gar nicht behaupten, dass Kierkegaard eine Systemphilosophie des Selbst ausgearbeitet hätte (obwohl man die Stadienlehre auch in solcher Art und Weise verstehen könnte). Nach meiner Meinung hat Kierkegaard die Schellingsche Unterscheidung zwischen der positiven und der negativen Philosophie, als kritischen Ausgangspunkt ernst genommen. In der Bezeichnung für das naturhaft positiv Gegebene (was hier das Selbst ist), ist ausschließlich der Weg die positive Philosophie, also die Frage nach dem *Daß-Sein*, zugänglich. Die Frage bleibt offen: ist es möglich eine solche Philosophie zu betreiben, deren Ausgangspunkt nicht das kartesische *cogito*, oder im großen und ganzen verstandene Bewusstsein, sondern das *Selbstbewusstsein* ist?

⁵² Nicolai Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*. Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1962. S. 17-18.