



*Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, Cultural Inquiry, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 150–72

CHRISTIANE VOSS

## Verzweiflung und Freiheit zwischen Existenzial- und Medienphilosophie

ZITIERVORGABE:

Christiane Voss, »Verzweiflung und Freiheit zwischen Existenzial- und Medienphilosophie«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, Cultural Inquiry, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 150–72 <[https://doi.org/10.37050/ci-12\\_07](https://doi.org/10.37050/ci-12_07)>

ANGABE ZU DEN RECHTEN:

© by the author(s)  
This version is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

SCHLAGWÖRTER: Imagination; Kierkegaard, Sören; Lebensnot; Medienanthropologie; Medienphilosophie; Verzweiflung

# VERZWEIFLUNG UND FREIHEIT ZWISCHEN EXISTENZIAL- UND MEDIENPHILOSOPHIE

Christiane Voss

## 1. EINLEITUNG

Im Folgenden wird die Frage nach der Lebensnot im Schnittpunkt von Existenzial- und Medienphilosophie aufgenommen, wobei der größte Teil des Textes der Auseinandersetzung mit Sören Kierkegaards Konzept der Verzweiflung gewidmet ist, das abschließend zu medienphilosophischen Überlegungen ins Verhältnis gesetzt wird. Motiviert ist dieser Rückgriff auf den heute nur noch selten diskutierten Ansatz Kierkegaards aus verschiedenen Gründen: Zum einen vertritt er ein Philosophieren, das vom Leben her denkt und auf dieses zurückbezogen ist. Dieser Anspruch ist nicht zuletzt einer, mit dem sich auch medienphilosophische Bestrebungen im deutschsprachigen Raum von der Gegenwartsvergessenheit traditioneller Philosophie abzugrenzen versuchen.<sup>1</sup> Während medienphilosophische und -anthropologische Ansätze über die historisch veränderlichen, materiellen, medientechnischen Bedingungen in der Verfertigung von Menschsein und Wirklichkeit nachdenken, reflektiert Kierkegaard, in der Tradition des 19. Jahrhunderts stehend, auf einen affektiven Grundmoment in der von ihm nicht weiter historisch oder medial eingegrenzten Verfasstheit menschlicher Existenz, die er zwar pauschal als eine ›moderne‹ ausflaggt, dann jedoch methodisch formal und spekulativ-allgemein abhandelt. Hier geht es nicht darum, diese Differenz zu nivellieren oder vergessen zu machen, sondern darum, sich anzuschauen und daran zu erinnern, dass und inwiefern auch ein selbst historisch gewordener Zugriff heutigen Philosophieansätzen noch etwas zu sagen hat, etwas, das diese vielleicht aufgrund ihres philosophischen Spekulationsverbots mit eigenen Mitteln kaum in den Blick rücken können. Insofern nämlich eine medien- und

---

<sup>1</sup> Vgl. den Sammelband: *Körper des Denkens: neue Positionen der Medienphilosophie*, hg. v. Lorenz Engell, Frank Hartmann u. Christiane Voss (Paderborn: Wilhelm Fink, 2013) sowie Christiane Voss, »Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen«, *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 1/2 (2010), S. 170–84.

technikphilosophische Herangehensweise zur Fokussierung auf Dritte-Personen-Perspektiven im Zugriff auf ihre Themen neigt, entfällt etwas, das die traditionelle Philosophie immer auch ausgezeichnet hat: der Bezug auf Belange, Einsichten, Irrtümer und Erfahrungen der ersten Person im Singular und Plural. Damit hängt ein weiterer wichtiger Punkt zusammen: Die Umlenkung der theoretischen Aufmerksamkeit auf Techniken, kulturelle Praktiken, Medien und materielle Medialitäten – die die Medienphilosophie von den subjekt- und philosophiekritischen Medienwissenschaften hierzulande mit mehr oder weniger guten Gründen übernimmt –, blendet tendenziell die Beschäftigung mit Fragen nach Normativität und Freiheit aus. Es ist gerade der Zusammenhang zwischen Möglichkeiten des Selbstentwurfs und der Freiheit, den Kierkegaard ins Zentrum rückt und der ihn dazu bringt, ein in meiner Lesart gleichermaßen temporalisiert-dynamisches wie kritisches Subjektivitäts- und Freiheitsverständnis zu entwickeln, das auch technik- und medienphilosophisch produktiv zu machen wäre. Dass Kierkegaard von der Verzweiflung her denkt, bedeutet eine affekttheoretische und damit per se erfahrungsbezogene Denklinie zu verfolgen, die zu stark kognitivistisch und logisch ausgerichteten Erkenntnistheorien ein Gegengewicht darstellt. Es ist diese affekt- und existenzialphilosophische Verschiebung bei Kierkegaard, von der später unter anderen Jean-Paul Sartre sowie Martin Heidegger profitieren.<sup>2</sup>

Bereits in der philosophischen Theoriebildung des 18. Jahrhunderts setzt sich die Tendenz durch, das Gefühl zunehmend als ein sogar privilegiertes Medium des Zugangs zur Existenz auszuzeichnen, wobei auch das ›Selbstgefühl‹ in Rückwendung auf ein Subjekt eine Unterform davon darstellt. Das Gefühl soll auf vorbegriffliche Weise Evidenz lebendiger Gegenwart und Existenz vermitteln können, die jeder intentionalen Bezugnahme und identifizierenden Vergegenständlichung vorausliegt. So ist auch für Kant das Wissen um die eigene Existenz in einem Selbstgefühl fundiert und eben deshalb sei das »Ich gar kein

---

<sup>2</sup> Vgl. Jean Paul Sartre, »Skizze einer Theorie der Emotionen«, in ders., *Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, in ders., *Gesammelte Werke*, Philosophische Schriften Bd. 1 (Hamburg: Rohwolt, 1994), S. 225–60; Gerhard Thonhauser, *Ein rätselhaftes Zeichen: Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Sören Kierkegaard* (Berlin: De Gruyter, 2016). Unabhängig davon ist ein ›affective turn‹ heute vor allem in den Kulturwissenschaften zu verzeichnen, die primär auf Affektkonzepte von Deleuze und Bergson zurückgreifen, vgl. dazu: Marie-Luise Angerer, *Vom Begehren nach dem Affekt* (Berlin u. Zürich: diaphanes, 2007).

Begriff.«<sup>3</sup> Die wirklichkeits- und existenzversichernde Vorgängigkeit des Gefühls im Zugang zur Welt und zum Selbst führt in der Tendenz eine epistemische und ontologische Priorisierung für die Modalität der Wirklichkeit im Vergleich zur Modalität der Möglichkeit mit sich und – so wäre hinzuzufügen –, auch einen entsprechenden empirischen Realismus. Der Bevorzugung der Wirklichkeit gegenüber der Möglichkeit verleiht u. a. Hölderlin an folgender Stelle Ausdruck, wenn er im Anschluss an Kant schreibt: »Es gibt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war [...] Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Wahrnehmung und Anschauung.«<sup>4</sup> Möglichkeiten sind demzufolge Dimensionen des spekulierenden Verstandes; die Wirklichkeit wird zur Angelegenheit des Gefühls, der Anschauung und Erfahrung. Dabei setzt die Wirklichkeit der Möglichkeit offenbar Grenzen: Was nicht zumindest im Raum der Analogisierungs- und Ableitungsmöglichkeiten unserer Erfahrungen steht oder damit sogar inkompatibel ist, scheint auch nicht denkmöglich zu sein. Damit geht, neben einem gewissen ›Erfahrungskonservativismus‹, eine weitere gängige Unterscheidung einher, nämlich die zwischen formal-abstraktem Denken und einem Wahrnehmen und Erfahren, das jeweils primär mit Konkret-Singulärem zu tun hat. Während ersteres situationsübergreifend und mithilfe erlernbarer Methoden, Sprach- und Regelkenntnis ausprägar ist, ist die anschauliche Erfahrung situationsbezogen und nicht zuletzt auch an individuelle Körper gebunden. Die Erfahrung hat es in empiristisch-rationalistischer Tradition also eher mit dem Stoff, der Körperlichkeit und Endlichkeit der Dinge und Wesen zu tun; das vermeintlich allein begriffsfähige Denken hingegen mit der Form und der angeblichen Überzeitlichkeit derselben. In Bezug auf diese dichotomische Zuordnung von Belangen und Gegenständen zu entsprechenden Vermögen hat u. a. Kant darauf insistiert, erst in ihrer Verschränkung so etwas wie gehaltvolle, ›objektive‹ Erkenntnis zu finden. Anschauungslose Begrifflichkeit ist für ihn bekanntlich ebenso leer wie begriffsloses Anschauen.

Ab dem 19. Jahrhundert wird die Analyse des Gefühls nicht mehr den Philosophen und Dichtern überlassen, sondern mannigfach empirischen Untersuchungen und Messungen in (neuro-)physiologischen und

---

<sup>3</sup> Vgl. Manfred Frank, *Selbstgefühl* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002), S. 41.

<sup>4</sup> Zitiert in: ebd., S. 46.

biologischen Laboren unterzogen sowie zum Thema von kultur- und spezievergleichenden Feldforschungen in Ethnologie und Anthropologie und nicht zuletzt zu einer Größe in Psychiatrie und Psychologie.<sup>5</sup> Einen interessanten Zugang zur Rolle von *basalen* Selbst- und ›Daseinsgefühlen‹ bietet der Psychiater und Freudschüler Rudolf Bilz, der seine Begrifflichkeit zum Teil dem von Kierkegaard beeinflussten Heidegger entlehnt, in seinem Buch *Studien über Angst und Schmerz. Paläoanthropologie Band 1*. Dort untersucht er im Anschluss an Voodoo-Tod-Forschungen des Physiologen Walter Cannon verschiedene Angstformen, wobei er der Gleichsetzung von Angst mit Flucht widerspricht und stattdessen eine situationsbezogene Ausdifferenzierung von Angst ins Auge fasst. So untersucht er etwa eine in seinen Augen spezifisch sich in Kriegslagen zeigende Angstform, die er als »nach oben tendierende Festhalte-Angst« bezeichnet und die eine Reinszenierung des Sprungs eines verängstigten Kindes an den Mutterhals darstelle. Insgesamt geht er davon aus, dass der Feindvermeidung im Leben der Tiere eine zentrale biologische Funktion zukomme und deshalb auch Angst, Sorge und Misstrauen im menschlichen Leben eine kardinale Bedeutung behalten würden, die auch nicht durch Prozesse der Zivilisation gänzlich zu befrieden seien. Darüberhinaus geht Bilz im Zusammenhang mit der Analyse von Angst- und Schuldgefühlen darauf ein, wie durch praktischen Ungehorsam und Ketzerei – also Verhaltensweisen, die zu Schuldangst führen können – geradezu so etwas wie eine neue Seinsordnung installiert werden könne, die gegenüber der wiederum angstvollen Tendenz zur erfahrungskonservierenden, wiederholten Anpassung an vermeintlich gegebene (Macht-)Verhältnisse einen Moment von Freiheit mit sich führe. Da er die ängstliche Verfasstheit menschlicher Existenz für so grundlegend hält, ist es methodisch für ihn wichtig, Angst von der Gleichsetzung mit bloßem Fluchtreflex abzulösen, denn sonst wäre nur reaktives Fluchtverhalten zu denken und nie so etwas wie ein kämpferisches Herstellen neuer Ordnungen des Lebens aus dem Geist der Angst. Für Bilz ist nun der Sündenfall Adam und Evas aus dem ersten Buch Moses paradigmatisches Beispiel für den ketzerischen Umgang mit Angst. Statt aus lauter Angst vor Strafe einfach zu sterben, wie es

<sup>5</sup> Dass in Aufschreibesystemen der Psychophysik und Psychiatrie Simulakren sowie unfreiwillig poetische und literarisch inspirierende, auch unsinnige Beschreibungen von (Hirn-)Zuständen generiert worden seien, ist eine Beobachtung, die man Friedrich Kittler entnehmen kann, in: ders., *Aufschreibesysteme 1800–1900* (München: Fink, 1985), dort besonders S. 374–77.

für bestimmte Entwicklungsstufen typisch sei, was er u. a. am Voodoo-Tod exemplifiziert, leben Adam und Eva als Sünder weiter.<sup>6</sup> Mit dem Ungehorsam eröffnet sich Bilz zufolge eine völlig neue Möglichkeit der sich sorgenden Existenz (wie Heidegger es auch nennt), die den Tieren nicht vorbehalten sei.

Mit anderen Worten: Adam und Eva hatten sich damit, dass sie in ihrem Verhalten von den anderen Tieren abwichen und ihren tierischen Vorfahren nicht mehr doublettenhaft glichen, von ihrer vorherigen Leiblichkeit (Animalität) in gewissem Ausmaße distanziert. Das Sterben in der Ausweglosigkeit ist im Wesentlichen ein Merkmal der vagotonen Wildheitsstufe. Soweit es noch bei uns beobachtet wird, handelt es sich um ein »verschlepptes Vorfahren-Verhalten.«<sup>7</sup>

Dass Adam und Eva trotz ihres Vergehens gegen Gottes Verbote nicht den von Gott prophezeiten Sühnetod dafür gestorben sind und damit von der Determinierung und dem selbstregulatorischen Druck der Angstgefühle gleichermaßen abweichen, stellt für Bilz ein Symptom dar, das vor allem als eine Variation auf das Thema menschlicher Sterblichkeit zu lesen sei. In jeder Angst und jeder Sorge komme ein lebensimmanentes Sterben zum Ausdruck, das bei Adam und Eva noch dazu unter Gottes Fluch stehe. Denn was mit der ketzerischen Freiheit oder auch nur durch eingebilddete Schuld ins Spiel komme, sei nicht nur eine Verlangsamung des Sterbens – der Tod tritt ja nicht sofort als Strafe ein, er wird vielmehr hinausgezögert –, sondern auch der Verlust an Unbekümmertheit angesichts des Wissens um die eigene (schuldhaft) Sterblichkeit und Endlichkeit. Damit installiere sich ein neues Selbstgefühl, das von nun ab irreversibel die Widersprüchlichkeit zwischen den Möglichkeiten, Gott zu spielen und den Determiniertheiten, denen man als leibliche und endliche Kreatur auch weiterhin unterstellt bleibt, kenntlich macht. Bilz nennt das »die Misere menschlicher Existenz«. Für Bilz erschließt sich dieser Zusammenhang vorbegrifflich und verhaltenssteuernd in dem, was er »fünfstrahlige Daseins-Angst« nennt und die in dem paläoanthropologisch und psychoanalytisch zugänglichen Inventar ihrer vielfältigen Äußerungen rekonstruierbar sei. Dazu zählt er die Schuldangst, Disgregationsangst (Angst vor sozialer Exkommunikation

<sup>6</sup> Vgl. Rudolf Bilz, »Der Voodoo-Tod und die Daseins-Angst«, in ders., *Studien über Angst und Schmerz. Paläoanthropologie Band 1* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), S. 194.

<sup>7</sup> Ebd., S. 199.

und Vertreibung), die Verhungerungs- bzw. Verarmungsangst, die hypochondrische Angst und die Angst in der Situation der endgültigen Ausweglosigkeit.<sup>8</sup> Disregationsängste fänden sich überall – sowohl unter den Eskimos, die angesichts einer erfolglosen Jagd Ausgrenzung und Tod fürchten, wie im Falle eines Lehrers und Patienten von Bilz, der angesichts einer auf den Boden fallenden Hostie, die ihm während eines Gottesdienstes ein Pfarrer in den Mund stecken wollte, befürchtete, Gott wolle sich damit von ihm, dem Schuldigen, zurückziehen.<sup>9</sup> Schuld- und Angstverhalten sind für Bilz lesbare Symptome, Chiffren eines Existenzmodus und basale Vollzugsformen wahrnehmungsfähiger Existenzen, die historisch nachvollziehbaren Wandlungen unterliegen. Mit der Selbsteinbürgerung des Menschen in zwei Welten würden jedenfalls, so Bilz, auch neue Komplikationen und neue Ausweglosigkeiten und damit neue Formen des Erleidens und der Lebensnot entstehen, um es mit dem Leitbegriff dieses Sammelbandes zu sagen.<sup>10</sup> Während Bilz Ängste und Schmerzen als »Notfall-Reaktionen« überschreibt, die gleichwohl, wie skizziert, weltschöpfend sein können, so gibt es affektive Formen des Leidens *am* Dasein, die weniger auf (archaische oder eingebildete) Notfälle als vielmehr auf den Normalfall menschlicher Existenz selbst bezogen sind. Ein in diesem philosophischen Sinne grundlegender Bezug auf Not- und Leidensphänomene menschlicher Existenzweisen findet sich bei Sören Kierkegaard (1813-1855), der die Verzweiflung hervorhebt. Grundlegend ist der Bezug nicht nur wegen der zentralen Stellung der Verzweiflung im menschlichen Leben, sondern auch aufgrund der wiederum weltschöpfenden Dimension an ihr selbst, wie noch zu zeigen sein wird.

## 2. KIERKEGAARDS KONZEPT DER »VERZWEIFLUNG«

In nahezu allen Abhandlungen, die Kierkegaard erfasst hat, finden sich Überlegungen zur Verzweiflung. Neben den Abhandlungen *Furcht und Zittern* (1843), *Entweder – Oder* (1843), *Der Begriff Angst* (1844), wird sie explizit in seiner Spätschrift *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung*

<sup>8</sup> Ebd. S. 210.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 208–09.

<sup>10</sup> Vgl. Rudolf Bilz, »Ethnologische und psychiatrische Kasuistik«, in ders., *Studien über Angst und Schmerz*, S. 202–04.

von *Anti-Climacus* (1849) verhandelt.<sup>11</sup> Entlehnt hat er diesen Titel Goethes Roman *Die Leiden des jungen Werthers* (1774). Thematisch kreist die letztgenannte Schrift um die existenz- und subjektbegründende Funktion der Verzweiflung. Kierkegaard versteht unter ›Verzweiflung‹ nicht, wie es heutzutage üblich ist, einen vorübergehend psychischen und qualitativ abgrenzbaren Zustand eines bereits vorgängig schon existierenden Subjekts. Vielmehr gilt ihm Verzweiflung als eine Praxis des Verhaltens zu sich und damit auch zur Welt, in deren Verlauf sich zuallererst ein in der Zeit sich erstreckender, verändernder und reflexiver Entwurf von menschlicher Subjektivität auszubilden vermag. Er unterscheidet zunächst zwischen »Mensch« und »Selbst«. Während *Menschsein* mehr oder weniger bewusstlos vollzogen werden könne, indem es sich den heteronomen Umweltbedingungen unterwirft, steht *Selbstsein* für die Seite einer erst noch zu realisierenden Individuierung und Freiheit. Selbststein markiert Kierkegaard zufolge eine spezifisch menschliche Existenzform, die in Akten der Reflexion immer wieder neu gewonnen und dem Leben dauernd neu und aktiv abgerungen werden müsse. Erst ein Mensch, der sein Selbstsein reflexiv entfalte, sei im strengen Sinne ein ethisch und philosophisch zurechenbarer Mensch, so Kierkegaard. Als Individuum könne sich der Mensch – wenn auch nur in Grenzen – qualitativ von seiner endlichen Geworfenheit ablösen. Es ist dies eine Denkfigur, die Heidegger von Kierkegaard übernimmt, wenn er zwischen ›uneigentlichem‹ und ›eigentlichem‹ Dasein sowie zwischen ›Geworfensein‹ und ›Entwurf‹ des Daseins unterscheidet. Und obwohl die Individuierung eine dauernde Aufgabe darstellt und zugleich eine Ablösung von der faktisch mehrheitlichen Existenzform der Menschen bedeuten soll – Kierkegaard spricht auch von den »Ausnahmen«, die die wirklich freien Menschen seien –, so ist dies nicht mit bloß narzisstisch-heroischer Abgrenzung von der Masse zu verwechseln. Im Gegenteil. Ein einzelner Mensch zu sein, heißt für ihn, gar nichts zu sein.

In seiner Entfaltung des Verzweiflungskonzepts geht es Kierkegaard also nicht um Individualisierung per se als vielmehr um die Überwindung einer ursprünglichen Indifferenz und Nicht-Wirklichkeit des

---

<sup>11</sup> Sören Kierkegaard bzw. Johannes de Silentio, *Furcht und Zittern* (1843), übers. v. Liselotte Richter (Hamburg: eva, 2004); ders. bzw. Vigilius Haufniensis, *Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde* (1844) (Stuttgart: Reclam, 1992); ders., *Entweder – Oder, Teil 1 und 2* (1843), übers. v. Heinrich Faustek (München: dtv, 1988); ders., *Die Krankheit zum Tode* (1849), übers. v. Hermann Gottsched u. Christoph Schrempf (Wiesbaden: Marix, 1911).



Menschen. Was Kierkegaard »Nicht-Wirklichkeit« nennt, ist eine Existenzform, die sich ohne jeden Versuch einer Überschreitung den empirischen, materiellen und epistemischen Begrenztheiten menschlicher Geworfenheit überlässt. Die Grenzen der Vernunft, deren Anerkennung Kant in seinen Kritiken so sehr ins Feld geführt hat, sind Kierkegaard zufolge keine letzten Grenzen der Existenz. Deshalb sind auch sie zu überschreiten. Eben diese Forderung hat Kierkegaard nicht ganz zu Unrecht den Irrationalismuskritikern eingebracht. Für ihn muss sich Philosophie daran messen lassen, ob und inwieweit sie auf menschliche Existenzbedingungen und Nöte bezogen ist. Tut sie das nicht, so bleibt Philosophie aus seiner Sicht ein leeres Gedankenspiel, bloße Sophisterei. Eben deshalb hat er selbst unter vielen Pseudonymen und in dramatischer Romanform geschrieben, z. B. in Form von fingierten Tagebüchern, Briefwechseln, Reden und Predigten. Sarkasmus, Ironie und Witz durchziehen seine Arbeiten und gehören mit zu den stilistischen Mitteln, die er als Schriftsteller wählt, um das, was er philosophisch darin formuliert, der theoretischen Distanz zu entziehen und wirksam zu gestalten. Ein rein rationales Verstehen allein reiche nicht aus für Einsicht. Es müsse gefühlt werden, was wirklich bewegen soll – in dieser Hinsicht folgt er den empiristischen Gefühlskonzepten, wie sie sich u. a. bei Hume finden. Die Überwindung des Verstandes, wie Kant ihn entwirft, ist also Programm. Diese Überwindung sei letztlich nur durch einen Sprung möglich, da keine intellektuell-methodische Übung allein je die Kraft besäße, über die Grenzen des Verstandes hinauszuführen. Der Gewinn eines gleichermaßen irrationalistischen wie dezisionistischen Sprungs ins Ungewisse besteht für den christlich-religiösen Kierkegaard nun darin, an der lebendigen Wirklichkeit einer anderen Ordnung teilzuhaben, die sich jedoch nicht im menschlichen Leben für dieses begrifflich vorzeichnen lasse. In seinen Ausführungen traut Kierkegaard insgesamt der Kunst mehr an Darstellungskraft zu als der begriffs- und logikfixierten Philosophie. So gebe es zwar in Bezug auf die Darstellung des Bösen z. B. theoretische Abhandlungen über Dämonie, doch selbst volkstümliche Darstellungen des Dämonischen würden im Medium des Mimischen und Gestischen besser, im Sinne von wirkmächtiger, gelingen als jede noch so bemühte, theoretische Umschreibung: So würden Darstellungen des Mephistopheles bevorzugt einen urplötzlich auf der Bühne erscheinenden und im Sprung verharrenden und dann gleichermaßen schleichenden wie wendigen Teufel wählen, dessen meist vielgestaltige Masken und Verkleidungen zudem von

unübersehbarer Finsternis und Abgründigkeit sprächen. In solchen mimisch-gestischen Anmutungsqualitäten prägte sich ein plastisches Bild vom Bösen ein, das jeder analytischen Beschreibung seiner Polymorphie spottet. »Dabei wird sich dann zeigen, dass Mephistopheles wesentlich mimisch ist. Nicht die entsetzlichsten Worte, die aus dem Abgrund der Bosheit ertönen, vermögen jene Wirkung hervorzubringen, wie sie die Plötzlichkeit eines Sprungs erreicht, die im Bereich des Mimischen liegt.«<sup>12</sup> Ziehe man die ethischen Dimensionen davon ab, so erhalte man zugleich mit der Darstellung des Dämonischen das Komische.<sup>13</sup>

Wo es nun darum geht, zu einer lebendigen Wirklichkeit im Leben und nicht nur im Kunstgenuss zu gelangen, so ist dies für den protestantischen Kierkegaard identisch damit, gläubig zu werden. Und ›Glauben‹ heißt für ihn: grundlos affirmativ und vertrauensvoll ins Unbestimmte und Ungewisse zu springen und eine übergeordnete Unbestimmtheit (Gott) zu bejahen, ohne dafür weitere, positivierende Evidenzen zu suchen. Erst in der Öffnung auf Unbestimmtheit hin gelinge reflexiv die Übernahme der eigenen Angst und damit so etwas wie aktive, gestaltungsfähige Individuierung. Im schieren Glauben und nicht in der Verrichtung kirchlich vorgeschriebener Rituale z. B. verschaffe man sich die Möglichkeit, sich von dem ursprünglich anästhesierten, endlichen und kranken Menschsein in ein unendliches und gestärktes Selbst zu verwandeln und sich darin der empirischen Gattungszugehörigkeit positiv zu entfremden. Diese Distanzierung von der empirischen Menschheit ist ein eigensinniger, durchaus anti-anthropozentrischer Zug in Kierkegaards Argumentation. Der ortlos Gläubige soll zugleich Vorbild sein und zum eigentlichen Vertreter einer utopischen, unsterblichen Menschheit werden – einer Menschheit allerdings, die es für Kierkegaard nur als eine imaginäre und noch dazu christliche Glaubensgemeinschaft geben kann. Bedingung für diese paradoxerweise einsame Menschwerdung oder besser: Anti-Menschwerdung ist es, die beängstigende Nichtigkeit als Mensch nicht zu negieren, sondern auszuhalten. Aus der ausgehaltenen Angst und Verzweiflung heraus sei dann der, aus rationaler Perspektive unmögliche, Sprung von der Endlichkeit in die Ewigkeit zu tun: Dieser unmöglich klingende, aber nicht unmöglich seiende Sprung ist bei Kierkegaard nun durch eine Stufenab-

---

<sup>12</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 154.

<sup>13</sup> Ebd., S. 156.

folge von mehrfachen, praktischen Negierungen gekennzeichnet: Er vollzieht sich nach Kierkegaard als Negierung des philosophischen Strebens (nach Wahrheit) ebenso wie als Überwindung ästhetischer und ethischer Lebensführungen. Gegen die Regeln des Verstandes, des Geschmacks und der Vernunft glauben zu lernen, sei der Weg der Freiheit. Glauben bedeutet für Kierkegaard, den Verstand zu verlieren, um Gott zu gewinnen. Beispielhaft für eine solche Haltung steht für ihn die biblische Figur Abrahams, der auf Gottes Befehl hin bereit ist, seinen einzigen Sohn Isaak zu töten, obwohl ein solcher Befehl aller christlichen Moral spottet und sogar als gotteslästerlich empfunden werden kann, insofern Gott in Christus Nächstenliebe gebietet. Diese performative Paradoxie des Befehls nicht theoretisch zu prüfen und dann praktisch zurückzuweisen, sondern im Vertrauen auf eine Unbestimmtheit und Ewigkeit dennoch im Sinne des irrationalen Befehls affirmativ und handlungsbereit zu sein, ist für Kierkegaard das Charakteristische und Vorbildliche an Abrahams Verhalten. Es fällt zugegebenermaßen schwer, Kierkegaards extrem christliche Perspektive auszuklammern, auf die alles bei ihm hinausläuft und die der Verzweiflung explizit eine Aussicht auf Erlösung ausschließlich im christlichen Glauben verspricht. Dennoch will ich versuchen, seiner Analyse des Zusammenhangs von Verzweiflung und Subjektivität noch etwas mehr abzugewinnen.

Gleich zu Beginn seiner Schrift konfrontiert er den Leser mit einem relational gefassten Begriff des Selbst, mithilfe dessen er versucht, die von ihm sogenannte ›Unendlichkeit des Menschen‹ zu bestimmen. Das Selbst bzw. Subjekt ist dabei nichts Substanzielles oder Substratartiges. Vielmehr fasst Kierkegaard es als einen zeitlichen Reflexionsprozess folgendermaßen: »Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist *nicht* das Verhältnis, sondern *dass* sich das Verhältnis zu sich selbst verhält.«<sup>14</sup> Diese merkwürdig klingende, erweiterte Reflexions-Bestimmung im letzten Halbsatz des Zitats, »[...] *dass* sich das Verhältnis zu sich selbst verhält«, unterstreicht, dass für Kierkegaard Subjektivität oder Selbstsein nicht bloß eine Synthese aus Leib und Seele darstellt.<sup>15</sup> Hier unterscheidet er sich von phänomenolo-

<sup>14</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 10.

<sup>15</sup> »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.« (zitiert aus: ebd., S. 9).

gischen Anthropologien, wie etwa von der Exzentrizitätstheorie eines Helmut Plessners oder der Leibphilosophie eines Merleau-Pontys, die jeweils in der Synthese von Körper und Leib oder von Leib und Welt das Dritte des Personenseins von Menschen erkennen.<sup>16</sup> Eine faktische Synthese der Leib-Seele-Dichotomie stellt für Kierkegaard bereits jeder Mensch schon als vorreflexives Wesen dar. Doch die höherstufige Subjektivität ist für ihn auf andere Weise und in sich trichotomisch strukturiert gedacht: Diese sei nämlich logisch und genealogisch – und damit auch zeitlich –, von einem Dritten her, auf ein Drittes hin und als ein in sich relationales Drittes konstituiert.<sup>17</sup> Das Dritte ist für ihn zunächst die Instanz, die jedes Selbstverhältnis allererst setzt und ihren unvor-denkblichen Ursprung ausmacht. Subjektivität kann sich zwar unter den verschiedenen Möglichkeiten, die es hat, als Reflexionstätigkeit wählen oder nicht wählen. So kann sie unter anderem aus Angst vor der bloßen Tatsache der Wahlmöglichkeiten tatenlos verharren und so scheitern, wie Bilz es für den suizidalen Schocktot aus Angst vor Strafe beschrieben hat und er selbst es in seiner Schrift *Der Begriff Angst* ausführt. Aber Subjektivität kann sich nicht selbstmächtig mit Wahlmöglichkeiten ontologisch ausstatten. Hier ist zu bedenken, dass ›Möglichkeit‹ für Kierkegaard stets die dialektische Verbindung von Möglichkeit und Notwendigkeit meint. Darin folgt er, wie in vielem, Hegel. Die unhintergehbare Abgeleitetheit des menschlichen Daseins von etwas Anderem, Drittem, bedingt jedenfalls die Begrenztheit und Endlichkeit selbst noch der aufs Unendliche zielenden Subjektivität. Auch die sprungbereite Subjektivität wird ihren irdischen Balast sozusagen nie ganz los. Neben der Ursprungsfunktion des Dritten für Selbstreflexion und Verzweiflung gibt es für Kierkegaard noch die Zielsetzungsfunktion, dasjenige also, woraufhin sich ein Selbst entwirft, wenn es frei sein will. Das, woraufhin sich ein Selbstverhältnis im Prozess seiner Formierung auszurichten versucht, wird zwar später von Kierkegaards als ›Gott‹ identi-

<sup>16</sup> Vgl. Wolfgang Eßbach, »Die exzentrische Position des Menschen«, *Freiburger Universitätsblätter. Anthropologie als Natur- und Kunstgeschichte des Menschen*, 139 (1998), S. 143–51; Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, hg. v. Claude Lefort, übers. v. Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels (München: Wilhelm Fink, 1994).

<sup>17</sup> Deshalb gilt: »Die Verzweiflung kann [...] dreierlei bedeuten: sich verzweifelt nicht bewußt zu sein, dass man ein Selbst hat (uneigentliche Verzweiflung); verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen; verzweifelt man selbst sein zu wollen.« (Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 9).

fiziert. Er tut dies jedoch nicht sofort, sondern lässt es zunächst offen, was genau die subjektivierende Reflexionsbewegung als Zielvorstellung orientiert und anleitet, sodass eine nicht-theologische Interpretation hier möglich wird. Eine solche wäre z. B. eine, die stärker erkenntnispragmatisch argumentiert, wie Kant es etwa in seiner Schrift »Was heißt: sich im Denken orientieren?« (1786) tut.<sup>18</sup> Dort verhandelt er eine Lage, in der wir nicht nach den Regeln des Verstandes herausbekommen können, was der Fall ist, und deshalb legitimerweise auf ein Bedürfnis des Verstandes pragmatisch zurückgreifen dürften, das uns eine Art Ersatzbefriedigung zu gewähren verspricht, ohne uns zu ›metaphysischen Spekulationen‹ (man könnte jetzt ergänzen: oder zu theologischen) anzuregen. Kant nennt das Werkzeug der Wahl in solchen Fällen den ›Vernunftglauben‹. Dieser sei eine bewusst gewählte Reaktionsbildung auf das unstillbare Bedürfnis nach Erklärungen. Er fungiert als ein heuristisches Mittel in Lagen epistemischer und explanatorischer Not, als eine Art Dummy und Als-ob-Erklärung, mithilfe dessen wir auch dort noch in Begriffen von Ursache- und Wirkungszusammenhängen denken könnten, wo wir wissentlich nie über hinreichende Daten und Fakten verfügen würden, um diesen rein subjektiv motivierten Vernunftglauben je in ein überprüfbares Wissen zu verwandeln. Die Annahme z. B., dass es etwas gibt, das unseren Selbst- und Weltverhältnissen vorausliegt und diese begründet, gehört für Kant zu solchen denknotwendigen Hypostasierungen. Auch das in sich mehrfach funktional ausdifferenzierte Dritte, von dem Kierkegaard hier spricht, ließe sich nun durchaus als eine pragmatische Denkvoraussetzung in Kants Sinne deuten. Und während es in der Tat aus atheistischer Sicht unattraktiv ist, dem christlichen Argumentationsgang Kierkegaards zu folgen, ist die pragmatische Setzung von Ursachen und Zielen für unsere mentalen und lebendigen Tätigkeiten im Sinne Kants vergleichsweise leichter mitzumachen. Auch wenn Kierkegaard selbst anti-rationalistisch argumentiert, lässt er sich so notfalls gegen den Strich lesen, einfach um es zu ermöglichen, mit seinen gleichwohl interessanten Theorieangeboten auch heute weiterdenken zu können.

Noch ein Aspekt an dem von Kierkegaard trichotomisch konstruierten Selbstwerdungsprozess ist informativ, wenn man ihn nicht-theo-

---

<sup>18</sup> Immanuel Kant, »Was heißt: sich im Denken orientieren? Wider den Aberglauben und über die Pflicht der Vernunft« (1786), in ders., *Werkausgabe*, Bd. 5, hg. v. Wilhelm Weischedel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987).

logisch reinterpretiert. Für Kierkegaard begründet ja, wie gesagt, ein Drittes jedes Selbstverhältnis, übersteigt dieses voraussetzungsgemäß endlos *und* motiviert es damit zugleich dahingehend, sich selbst weiter ins Ungewisse hinein endlos auszubilden. Ist die Grundierungsfunktion eine in der Zeit zurückliegende Funktion des Dritten, so ist die Transzendenz eine motivationale Zielfunktion desselben, wodurch es den Prozess der subjektbildenden Reflexivität auf Zukunft hin auszurichten vermag. Das Dritte, das als solches inkommensurabel ist, scheint dann gerade als Leerstelle und heuristische Funktion für den Prozess der Selbstwerdung produktiv zu sein. Als Grund *und* Motivationsziel zugleich verstanden, bildet es in Kierkegaards Konzeptrahmen eine Art zeitlicher Klammer für subjektivierende Existenzvollzüge. Diese sind nach hinten hin begrenzt durch ihren Ursprung und nach vorne hin zugleich unbestimmt *und* endlich. Anders gesagt: Wir können davon ausgehen, dass wir verursacht worden sind, nur was uns verursacht, bleibt letztlich unbestimmbar. Wir können außerdem davon ausgehen, dass wir uns entwickeln wollen und dadurch stets in jedem Moment eine unbestimmte Zukunft ergreifen, von der wir ebenfalls nicht wissen können, wie sie ausfällt. Unbestimmtheit klammert so gesehen unsere reflexive Existenz ein und liegt ihr – wo sie gelingen soll – auch motivational zugrunde. Diese mehrfachen Unbestimmtheiten nun »Gott« zu nennen, ist zwar möglich, fügt dem philosophischen Gedanken jedoch im Prinzip nichts hinzu, da »Gott« auch ein Synonym für »ewige Unbestimmtheit«, selbst bei Kierkegaard, ist. Deuten wir Kierkegaards Gedanken in diese Richtung weiter, so lässt sich vielleicht auch der nächste Schritt von ihm noch mitmachen, demzufolge das zugleich ursprüngliche *und* transzendente Dritte nun selbst auch noch außerhalb der Zeit verortet werden müsse, wenn es denn die Kraft haben soll, eine existenzielle Bewegung der Selbstreflexion nachhaltig zu motivieren. Ein erreichbares Ziel ist ja nach seinem Erreichen keines mehr und wäre demnach nicht nachhaltig motivierend. Deshalb ordnet Kierkegaard dem Dritten die temporale Qualität der Ewigkeit zu.

Mit der Zeitordnung der Ewigkeit, das ist nun die These Kierkegaards, können endliche Wesen wenigstens in Augenblicken ihrer reflexiv und gläubig überwundenen Verzweiflung in unmittelbaren Kontakt treten.<sup>19</sup> Solche Augenblickserfahrungen sind keineswegs eigenschaftlos. Sie sind Kierkegaard zufolge konkrete Erfahrungen von Freiheit,

---

<sup>19</sup> Vgl. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 11.

die er negativ als Freiheit *von* Verzweiflung bestimmt.<sup>20</sup> Augenblicke der Erfahrung von Freiheit seien stets ephemere und damit also selbst dem Regime der Endlichkeit menschlicher Existenz unterstellt. Deshalb müssten sie immer neu wiederholt werden und zwar auf dem Wege des Zunichtemachens der Möglichkeiten von Verzweiflung. Wo immer die Konfrontation der Verzweiflung und damit die Bemühung um Freiheit nachlasse, das ist Kierkegaards negative Anthropologie, tue sich das schmerzliche Nichts auf bzw. stelle sich die Nichtigkeit der Existenz ein, ihre Nicht-Wirklichkeit. Da es jedoch keine endgültige Bewältigung der verzweifelten Grundverfassung im Leben geben kann, denn dafür müssten wir Götter sein, bleibt nur die paradoxe Möglichkeit, den Kraftakt ihrer unmöglichen Überwindung immer neu zu unternehmen. Verharrt der Mensch jedoch – bewusst oder unbewusst – im Zustand der Verzweiflung, so bleibt er Kierkegaard zufolge den empirischen Sachzwängen einer heteronomen Ordnung verhaftet, ohne sich frei und d. h. gemäß seiner Potenzialitäten konkretisieren zu können. Das Leiden am Nichts der Existenz ist immer zugleich ein Leiden am Abstrakten derselben. Leidvolle Abstraktheit und Nicht-Wirklichkeit der Existenz sind identisch, nur deshalb kann Kierkegaard vom »unwirklichen Menschen« reden. Das abstrakte Leben ist ein vereinseitigtes Leben, das entweder einseitig die Möglichkeiten der Existenz verabsolutiert, auf Kosten der Notwendigkeiten oder umgekehrt. Diejenige Existenzform, die von den unendlichen Möglichkeiten des Lebens gebannt bleibt und nie zur konkreten Verbindlichkeit gelangt, ist für Kierkegaard paradigmatisch die des Ästhetikers (Dem hat er in seiner Frühschrift *Entweder – Oder* in Form des Verführers ein Denkmal gesetzt).<sup>21</sup> Diejenige andere Existenzform, die sich am Regelwerk sittlicher, politischer oder sogar christlicher Moral orientiert und den Pflichten tapfer folgt, bleibt ebenfalls abstrakt, weil auch sie die Dialektik der Freiheit ausblendet, die u. a. darin besteht, sich außerhalb des Gesetzes zu stellen.<sup>22</sup> Beide Lebensentwürfe – der ästhetische und der ethische – spiegeln die

---

<sup>20</sup> Bei Kierkegaard und vor ihm etwa bei Augustinus sind solche negativen Erfahrungen eben identisch mit der Erfahrung der Offenbarung Gottes. Für Kant entspräche dem eher so etwas wie die erhabene Erfahrung der Selbstgesetzgebung der Vernunft im Ästhetischen.

<sup>21</sup> Kierkegaard, *Entweder – Oder, Teil 1 und 2*.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S. 778.

zwei Grundformen der Verzweiflung nach Kierkegaard wider.<sup>23</sup> Er hält diese Formen der Verzweiflung dabei speziell für eine »Geistes«-Krankheit der modernen Zeit. Die Moderne fügt sich für ihn mit der Aufklärungstendenz, die nicht zuletzt eine Säkularisierungstendenz ist, zusammen.

Zusammengefasst ruht jede Form der Verzweiflung nach Kierkegaard auf drei Spannungsmomenten, deren Balanceverhältnis sie in ihrer Aktualisierung je vorbegrifflich anzeigt *und* verhandelt: Verzweiflung vasziert zwischen den temporalen und modalen Polen von Endlichkeit und Unendlichkeit; Zeitlichkeit und Ewigkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit (bzw. Freiheit). Während Kierkegaard meint, ›der Mensch würde diese Polaritäten in sich noch ungeordnet und sozusagen automatisch synthetisieren, ohne ein Selbstbild ausgeprägt zu haben, gemäß dem sie einen Zusammenhang erhalten, so kommen Verzweiflung und Freiheit erst dort gleichursprünglich auf den Plan, wo sich eine *selbst-einbildende* Instanz zur mehrfach zerrissenen Struktur menschlicher Verfasstheit reflexiv zu verhalten beginnt.

Auch wenn er sie nicht explizit benennt, so ist doch in der Sache die freie Einbildungskraft, aus der heraus sich Selbstbilder immer neu formen lassen, diejenige, die letztlich die Aufgabe der Vermittlung des Unvermittelbaren übernimmt: Im Modus des Als-ob gelingt nur ihr die je vorübergehende Vermittlung der drei Polaritäten von Freiheit und Notwendigkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, von Unendlichkeit und Endlichkeit. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die verspielte Einbildungskraft der ästhetisch-sinnlichen Sorte, die hier im subjektbildenden Sinne produktiv wirksam zu werden scheint. Eine rein ästhetische Einbildungskraft führt für Kierkegaard ja nie zum aktiven Wollen und Handeln, sondern bestenfalls zur virtuos-hedonistischen Beobachtung. Die Einbildungskraft fungiert nach meiner Deutung hier wie ein vierter Aspekt in der Ausbildung des Selbstverhältnisses, wobei sie zwischen Selbst und Welt, zwischen Gegebenem und Erfundenem eine Durchlässigkeit herstellt. Die Einbildungskraft fungiert als ein Medium zwischen Anschauung und Verstand, das Gegebenes vernimmt, um es dann gemäß ihrer Phantasiemöglichkeiten und utopischen Selbstüberschrei-

<sup>23</sup> Dies hat Kierkegaard in *Entweder – Oder* auf literarische Weise ausgeführt, wobei er dort andererseits den Versuch, das eigene Leben »poetisch« realisieren zu wollen, wie es der Verführer in seinem »konjunktivisch« gehaltenen Tagebuch unternimmt, als verzweifelte Version der Selbstverfehlung auslegt. Vgl. ebd., S. 353.



tungen aktiv umzubilden. Dieses bildnerische Medium bzw. die immer wieder neu umbildende Phantasie ermöglicht zuallererst Abweichungen vom vermeintlich Vorausgesetzten und Unveränderlichen. Ohne die Einbildungskraft explizit zu erörtern, so zeigt sich nun, ist sie es doch, die in Kierkegaards Text die Rolle der relativ freien Selbsteinbildung im Kontakt mit sowohl empirischen Bestimmtheiten wie mit einem unbestimmtem Außen fundiert. Insofern übernehmen sogar bei Kierkegaard ineinandergreifende Faktoren eine zentrale Rolle, die zugleich medienwissenschaftliche Zentralbegriffe wie Medium, Vermittlungsleistungen und ein mehrfach ausgezeichnetes Drittes darstellen.

### 3. FINGIERTES SELBST UND IMMANENZ ZWEITER ORDNUNG

Ist einmal die Rolle der Einbildung und die der (pragmatisch) notwendigen Fiktionsbildung in Bezug auf ein Denken von Freiheit hervorgehoben, das Kierkegaard ja in Stellung bringen will, so ist auch seine Definition von Selbstsein womöglich nochmals anders zu lesen. Anstatt sie als Transzendenzerfahrung zu begreifen, die aufs Göttliche zielt, lässt sie sich nicht-theologisch auch als Erfahrung einer Immanenz zweiter Ordnung verstehen, die einen Unterschied macht. Bei Kierkegaard heißt es:

Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muss es entweder sich selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein. Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Anderes gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dies Verhältnis, das Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis; (es) verhält sich zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen verhält.<sup>24</sup>

Hier nimmt Kierkegaard m. E. einen Schritt in seiner Argumentation vor, in dem das vormalig vermeintlich extern gedachte Dritte – also jene unvordenkliche Machtinstanz, die als ›Gott‹ oder pragmatisch gewendet, als ›unbestimmte Leerstelle‹ alle Verhältnisse allererst ins Leben ruft – doch unvermittelt als das Andere *in* die Immanenz des reflektie-

---

<sup>24</sup> Zitiert in: Michael Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993), S. 22.

ren Selbstverhältnisses eingezogen wird. Im selbsteinbildenden, reflexiven Selbstwertungsprozess erscheint das Andere im Selbst und umgekehrt das Selbst im Anderen – sei das Andere nun im Bild oder in Gott oder in einer anderen imaginären Erscheinung eines Welt- und Selbstentwurfs sedimentiert. Nicht der schiere Lebensvollzug als solcher, aber doch die affekt- und einbildungsgrundierte, reflexive Form und damit »gelungene« Immanenz der Subjektwerdung zweiter Ordnung ist demnach immer schon eine Form der Selbstüberschreitung auf anderes hin. Das Ex-istieren, was ja wörtlich: ›Aus-sich-heraustreten‹ heißt, ist damit im Wortsinne erfasst. Während man nun vielleicht denken könnte, dass jede Form der einbildenden Selbstreflexion hinreicht, um zur gelungenen Abwehr von Verzweiflung zu gelangen, zeigt Kierkegaard auf, dass dies nicht so ist. Denn mit der bloßen Möglichkeit einer fiktionalisierenden Selbstkonstruktion und d. h. mit ihren Phantasiemöglichkeiten *und* Phantasielosigkeiten kommt auch eine existenziell-folgenreiche Fehleranfälligkeit ins Spiel. Sie, die Einbildungskraft, ist es fatalerweise auch, die Leiden hervorrufen kann, weil von ihr u. a. auch die abstrakten und damit falschen Selbstbilder – etwa die des Ästhetikers – abhängen. Dabei nimmt die Einbildungskraft je nach Verzweiflungstyp unterschiedliche mediale Qualitäten an. Während sich für Kierkegaard z. B. das Dämonische und Komische wesentlich als mimische Formen auszeichnen lassen, ist die erotische Version der ästhetischen Existenz, wie sie von Don Juan inkarniert wird, von musikalischer Qualität.<sup>25</sup> Was in diesen medialen Formen nur variiert wird, ist das laute Kreisen um Nichts, um Bedeutungs- und Belanglosigkeit. Dass dies Verzweiflung ist, muss der Betroffene nicht bewusst verspüren. Er tut ja alles, um dies gerade nicht zu spüren.

Noch vor Freud nimmt Kierkegaard ein Verständnis des Unbewussten dabei in Anspruch und damit auch die Idee der Selbstverfehlung. Für Kierkegaard sind sogar Formen menschlichen Lebens denkbar, die ohne Selbstbilder auskommen und nichts davon wissen, dass sie überhaupt das Potenzial für die Ausbildung eines Selbst haben. Dies nennt er ›uneigentliche‹ Verzweiflung, die sich weder als eine solche anfühlt, noch Heilungschancen kennt. Die ›eigentlichen‹ Verzweiflungsformen sind für ihn zwei: Einmal gibt es sie in der Form des »Verzweifelten-man-Selbst-sein-Wollens«; und zum anderen in der Form des

---

<sup>25</sup> So führt es Kierkegaard aus, in: »Die unmittelbaren erotischen Stadien oder das Musikalisch-Erotische«, in ders., *Entweder – Oder*, S. 57–91.

»Verzweifelten-*nicht*-man-Selbst-sein-Wollens«. Das Verzweifelte-man-selbst-sein-Wollen würde sich empirisch an den Deformationen narzisstischer Existenzen zeigen, die sich für selbstursprünglich halten und sich gegen jede Abhängigkeit von anderen und anderem wehren. Ohne es zu bemerken, mache sich ein solch Freiheitsliebender nur umso stärker abhängig von einem Außen. Die daraus resultierende Form der Verzweiflung bezieht sich inhaltlich also darauf, nie unabhängig in sich selbst Ruhe und Gleichgewicht erlangen zu können und faktische Abhängigkeiten zu leugnen. Solchen Verzweifelten gelte die Welt dann als ein Theater, das dazu da ist, auf unterhaltsame Weise von den Unmöglichkeiten des Selbstgenusses abzulenken, der nur umso stärker gewollt wird. Diese Form verzweifelter Existenz nennt Kierkegaard »die ästhetische«. Die zweite Form der Verzweiflung ist Kierkegaard zufolge »die ethische«, in der man stets »Verzweifelt-*nicht*-man-selbst-sein-will«. Diese ethische Existenzform der Verzweiflung begreift sich durchaus als ein geschöpftes Wesen, aber tue eben dies auf übertriebene Weise. Sie unterstellt sich nämlich vollständig einer vermeintlichen Notwendigkeit des Lebens, ohne die eigenen Freiheitsspielräume darin zu erproben. In dieser opportunistisch-ängstlichen Form der Existenz gibt man sich den Aufgaben und Mitmenschen völlig hin und wird sich doch dabei selbst nie ganz los. Verzweiflung ist daher stets eine Art ohnmächtiger Selbstverzehrung, die nie vermag, was sie will, und zwischen Außen und Innen, Fremd und Selbst je einen Riss einträgt. Das klingt nun wiederum so, als handele es sich hier um Figuren einer negativen Selbstentfremdung, die es nur zu durchschauen und dann klug zu vermeiden gälte, um sie los zu werden. Doch dabei ist zu beachten, dass es kein authentisch vorgeprägtes Selbst für Kierkegaard gibt, das von sich abweichen könnte. So etwas wie »ein Selbst« gibt es allenfalls als eine unbestimmte Zielvorstellung einer Bewegung, die in dem dauernden Versuch besteht, die jeweils zur Verzweiflung führenden Misbalance-Verhältnisse der jeweiligen Lebensbedingungen abzuwehren. Die Gemütsverfassung, in der das Ringen mit den Verzweiflungsformen und -gründen geführt wird, soll übrigens Kierkegaard zufolge nicht selbst schon die der Verzweiflung sein, sondern die des *Ernstes*. Der existenzielle Ernst oder der Ernst angesichts des Existenziellen soll auch die Kritik an jeder falschen Institutionalisierung und politischen Instrumentalisierung der Verzweiflung tragen können, wie sie in Kierkegaards Augen nicht zuletzt die Kirche selbst und der industrielle Kapitalismus seiner Zeit vorgenommen hätten. Wenn der Ernst jedoch nicht tief

genug geht und der immer neu zu wagende und letztlich irrationale Sprung in die Affirmation einer dialektischen Freiheit des Subjekts zu kurz greift, so gäbe es dafür auch äußere Anzeichen: Jede Pseudo-Bemühung um Freiheit wirkt Kierkegaard zufolge nämlich *komisch*, *lächerlich*. Eine Simulation von Freiheit gibt als eine solche aus, was im Gegenteil Zwang und Heteronomie ist, und eben das ist ein komischer Kontrast.

#### 4. AUSBLICK

Die postmoderne Verabschiedung von Subjektivität, Ursprünglichkeit, Teleologie und damit auch von subjektiver Freiheit hätte Kierkegaard sicher als ein kollektives und epochales Symptom einer verzweifelten Geisteshaltung im Sinne des Ästhetikers identifiziert. Sie würde ihm zudem *lächerlich* erscheinen, weil sie für sich Wahrheit beansprucht, die jedoch auf Selbstverleugnung basiert, da in postmoderner Ironie die Notwendigkeiten der Existenz ausgeblendet werden und insgesamt der Ernst des Existenzbezugs im Denken fehlt. Einem demgegenüber am historischen und medienmaterialen Apriori ausgerichteten Denken à la Kittler würde man mit Kierkegaard womöglich einen Mangel an Erfahrungs- und vor allem an Freiheitsbezügen vorwerfen und eine damit verknüpfte, dogmatische Verengung von Ursprungs- und Zielfragen auf empirische Kontexte und medientechnische Sachzwänge. Während Kierkegaard sicherlich mit den Kittlerianern hinsichtlich der Irrelevanz und Nicht-Wirklichkeit des Menschen übereinstimmen würde, so würde aus seiner Sicht doch die Existenzvergessenheit an diesen Theorien kritisierbar bleiben. Existenzvergessenheit ist ja nicht einfach identisch mit Menschenvergessenheit, wenn wir Kierkegaard folgen, sondern meint bei ihm jene reflexiven Einbildungen, aus denen Neues, Unbekanntes, Noch-Nicht-Seiendes entsteht, die Bürgerrechte im Bereich der Vorstellungen vom freiheitsfähigen Leben erhalten.

Zu den Herausforderungen gegenwärtiger Medienphilosophien gehört es, unter Bedingungen der Vermeidung unkritischer Anthropozentrismen doch auch kritisch gegenüber deterministischen Technik- und Medienphantasien zu bleiben und damit u. a. einer posthumanen Verschiebung nicht blind zu folgen. Nimmt man, wie es hier in Bezug auf Kierkegaards Verzweiflungskonzept versucht wurde, die Rolle der Einbildung an Prozessen der Selbst- und Weltentwürfe ernst, so lässt

sich dem durchaus auch etwas für medienphilosophische Interventionen entnehmen, das zudem für menschliche Existenzvollzüge informativ sein mag und sich nicht gegenüber den Untiefen und Banalitäten menschlicher Lebensinteressen a priori verschließt: nämlich u. a. der Seitenblick auf Ästhetik und Ästhetisches. Anstatt die Ästhetik generell nur als Verzweiflungsform zu betrachten, gilt es vielmehr ernst zu nehmen, wie in ästhetischen Kontexten so etwas wie Freiheit und Einbildung sowie wirklichkeitssetzende Verschränkungen von Mensch und Medium materiell verhandelt und theoretisiert werden. Das würde auch bedeuten, ästhetische Überlegungen und Operationen aus dem engeren Bereich der Kunst herauszuheben und etwa auf (medien-)anthropologische Kontexte und Fragen zu beziehen.<sup>26</sup>

Trotz der Fremdheit in Stil und Thematisierung ist m. E. auch einiges an Kierkegaards relational gefasster Subjekt- und Zeitkonzeption an gegenwärtige technik- und medienanthropologische Diskurse anschließbar. So wäre sie eine gute Ergänzung und teilweise sicher auch eine historische Abstoßungsfolie zu zeitkritischen Diagnosen, wie sie u. a. von Erich Hörl hierzulande stammen. Er argumentiert mit Heidegger, Simondon und einigen Posthumanisten u. a. dafür, dass unsere Zeit ihre eigene, in diesem Fall nicht-religiöse oder esoterische, sondern *technische* Verfasstheit und Sinnverschiebung nicht anerkenne und sich von daher mehr oder weniger verzweifelt selbst verfehle.<sup>27</sup> Die angemessene Anerkennung der technischen Bedingtheit unserer Existenz, so führt Hörl es in seinem Vorwort zum Sammelband *Die technologische Bedingung* aus, würde auf eine andere und weniger destruktive sowie fremdbestimmte Zukunft hinauslaufen, auf eine, die auch ökologische Konsequenzen haben könnte, wenn man nur die Technikgrundierung der Existenz zubilligte (Stichworte dafür sind: Instrumentalisierungsverbot gegenüber der Technik, Überwindung der Dichotomisierung von Natur und Technik, Übernahme von Eigenverantwortung für technische Entwicklungen etc.). Mit Gilbert Simondon setzt Hörl an die

---

<sup>26</sup> Hiermit ist die philosophische Ästhetik seit Baumgarten angesprochen, die gegenwärtig besonders im deutschsprachigen Raum aktiv weiterentwickelt wird und zu viele Name umfasst, um hier auch nur die repräsentativen anführen zu können. Meine eigenen medienphilosophischen Forschungen beschäftigen sich ebenfalls schwerpunktmäßig mit der Verschränkung von philosophieästhetischen mit medienphilosophischen Fragen.

<sup>27</sup> *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, hg. v. Erich Hörl (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011).

Stelle, die bei Kierkegaard die imaginäre, christliche Zielgemeinschaft einnimmt, auf die hin es sich reflexiv zu entwerfen gälte, das transindividuelle Kollektiv. Anders eben als eine christliche Gemeinde soll sich das transindividuelle Kollektiv aus psychischen, technischen und kollektiven Individuen zusammensetzen, deren gleichberechtigte Ko-Existenz es zu bedenken gälte. Von diesem Kollektiv her, so Hörl, gelte es ebenfalls eine »richtige«, d. h. eine »ökotechnologische« Subjektivität, von einer »falschen« Subjektivität zu unterscheiden.<sup>28</sup> So wie auch Kierkegaards Selbstsucher fehlen können, weil sie z. B. narzisstisch verblendet, korrupt, faul, ängstlich oder sonstwie beschränkt sind, kann auch eine ökotechnologische Subjektivität fehlgehen und z. B. korrumpiert werden. Auf diesen Punkt bezogen gälte es, Prozesse der Korrektur und Kritik sowie Kriterien dafür systematisch zu erörtern, was bisher ein Desiderat ist. Auch der Kierkegaardsche Gedanke einer heilsamen Affirmation des ängstlich Verdrängten spiegelt sich in einem auf Gilbert Simondon zurückgehenden Gedanken, demzufolge eine Befriedigung menschlicher Realität dort möglich sein soll, wo diese sich im technischen Objekt bewusst zu kristallisieren vermöge. Hierbei geht es offenbar ebenfalls um eine kritische Bewegung einer subjektbildenden Reflexivität, die nun aber nicht die Gottvergessenheit, sondern die Technikvergessenheit hinter sich lassen soll. In der wiederum grundlosen Affirmation unübersehbarer *technischer* Bedingungen und Horizonte solle nach einer entsprechend technisch handlungsermächtigenden Koinzidenz von existenziellen Möglichkeiten und Notwendigkeiten im Verbund (u. a. in der ingenieursartigen Montage) von Mensch und Nicht-Mensch gesucht werden. In der Konstruktion technischer Objekte und der Anerkennung der Technizität allen Seins und Daseins soll diese Befriedigung dann Hörl zufolge geschehen können. Diese Haltung der Anerkennung technischer Objekte sowie der Technizität überhaupt würde dann, wiederum ähnlich wie bei Kierkegaard, praktische Konsequenzen zeitigen und z. B. neue Verfügbarkeiten und Konstellationen eröffnen, die es sonst nicht gebe.<sup>29</sup> Um es nochmals anders und stärker mit Rückbezug auf Kierkegaard zu formulieren: Die Integration der Technik ins kollektive menschliche Selbstbild wäre hier also die Aufgabe *und* zugleich das Verfahren einer neuen, medienanthropologisch aufgeklärten Selbstsituierung. Dass jedes Selbst- und Weltbild sich in

---

<sup>28</sup> Hörl, *Die technologische Bedingung*, S. 21.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., S. 29.

Bezug auf etwas Anderes zu konstituieren habe, welches zugleich dessen Ursprung *und* motivierender Zielhorizont ist, war dabei Kierkegaards eigenes Theorieangebot. Dass dieses Andere des Selbst die abgedrängte technologische Bedingung sein könnte, wäre die neue Substitutionsmöglichkeit.

Was der Kritik an bestehenden Epistemen im Namen der Technikphilosophie m. E. noch fehlt, ist eine Form der Problemerkörterung, die, wie Kierkegaard es von der Philosophie erwartet und selbst bietet, ihre Konsequenzen für die, auch hybriden, Existenzen stärker herausarbeitet. Auch für Hörl gibt es ja eine positive und negative Zukunfts-Vision für eine ökotechnische Subjektivität auseinanderzuhalten. Eine solche Wertdimension der Geschichte lässt sich aber nur (medien-)anthropologisch einholen, wenn es um die Wertigkeit *für* etwas oder jemanden geht und diese Dimension ist bis jetzt auf menschliche Verletzbarkeit eingeschränkt gewesen. Was etwa an einer rein technoid durchwalteten Zukunftsvision *nicht* gewollt wird, ist die Herrschaft des Ökonomischen über sämtliche menschlichen Lebensvollzüge hinweg. Dieser Negativvision setzt Hörl eine positive, »offen auszugestaltende« Zukunft entgegen, die jedoch nicht näher ausbuchstabiert wird. Das klingt demokratischer und auch heterogener als eine rein technoökonomisch vereinnahmte Zukunft. Doch für wen oder was genau wäre eine solche Zukunft denn gut? Kurz: Die affektive Relevanz des Leidens unter Unfreiheit und der Wunsch nach Spielräumen für eine selbsteinbildende Freiheit bleiben auch dort, wo sie *nicht* explizit thematisiert werden, zu bedenkende Bezugspunkte für heutige Medienphilosophien. Und so gesteht auch Hörl am Ende seines Aufsatzes immerhin zu: »Der ökotechnologische Sinn, so viel ist gewiss, ist *unsere* Frage und unser *Sorgehorizont*.«<sup>30</sup>

Die Angst bleibt, und Nöte und Verzweiflung treiben weiter um. Allein deshalb schon lohnt sich ein Blick auf Angebote aus der Geschichte der Philosophie, wie wir sie hier in Kierkegaards Schrift aufrufen konnten. Dass es zu einer wie immer gearteten Möglichkeit der Realisierung von Gutem im Leben nur in einer Haltung kommen kann, die unbegründet vertrauensvoll ist und zu der es daher nur in einem dezisionistisch-irrationalen Sprung aus der historischen Zeit *heraus* kommen kann, war der exzentrische Vorschlag von Kierkegaard. Der besagte Sprung hängt hier jedoch, wie wir sahen, an etwas

---

<sup>30</sup> Ebd., S. 34.

durchaus Verständlichem, das es auch medienanthropologisch vertiefend zu theoretisieren gälte: nämlich an der vermittelnden Rolle und den Medien von Phantasie und Einbildungskraft.



Christiane Voss, »Verzweiflung und Freiheit zwischen Existenzial- und Medienphilosophie«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tusching, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 150–72 <[https://doi.org/10.37050/ci-12\\_07](https://doi.org/10.37050/ci-12_07)>

## QUELLENANGABEN

- Angerer, Marie-Luise, *Vom Begehren nach dem Affekt* (Berlin: diaphanes, 2007)
- Bilz, Rudolf, »Der Voodoo-Tod und die Daseins-Angst«, in ders., *Studien über Angst und Schmerz. Paläoanthropologie Band 1* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), S. 194
- Eßbach, Wolfgang, »Die exzentrische Position des Menschen«, *Freiburger Universitätsblätter. Anthropologie als Natur- und Kunstgeschichte des Menschen*, 139 (1998), S. 143–51
- Engell, Lorenz, Frank Hartmann u. Christiane Voss (Hg.), *Körper des Denkens: neue Positionen der Medienphilosophie* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2013) <<https://doi.org/10.28937/1000107509>>
- Frank, Manfred, *Aufschreibesysteme 1800–1900* (München: Fink, 1985)
- *Selbstgefühl* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002)
- Hörl, Erich (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011)
- Kierkegaard, Sören, *Entweder – Oder, Teil 1 und 2* (1843), übers. v. Heinrich Faustek (München: dtv, 1988)
- *Die Krankheit zum Tode* (1849), übers. v. Hermann Gottsched u. Christoph Schrempf (Wiesbaden: Marix, 1911)
- Kierkegaard, Sören, bzw. Johannes de Silentio, *Furcht und Zittern* (1843), übers. v. Liselotte Richter (Hamburg: eva, 2004)
- Kierkegaard, Sören, bzw. Vigilius Haufniensis, *Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde* (1844) (Stuttgart: Reclam, 1992)
- Merleau-Ponty, Maurice, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, hg. v. Claude Lefort, übers. v. Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels (München: Wilhelm Fink, 1994)
- Sartre, Jean Paul, »Skizze einer Theorie der Emotionen«, in ders., *Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, in ders., *Gesammelte Werke*, Philosophische Schriften Bd. 1 (Hamburg: Rohwolt, 1994), S. 225–60
- Theunissen, Michael, *Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993)
- Thonhauser, Gerhard, *Ein rätselhaftes Zeichen: Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Sören Kierkegaard* (Berlin: De Gruyter, 2016) <<https://doi.org/10.1515/9783110446456>>
- Voss, Christiane, »Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen«, *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 1/2 (2010), S. 170–84