Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 43 (1963-1964)
Heft: 2

Artikel: Existenz und Ethik
Autor: Levinas, Emmanuel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-161472

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Existenz und Ethik

EMMANUEL LEVINAS

1. Die triumphierende Wahrheit

Die Idee der Existenz im starken Sinne, die das europäische Denken Kierkegaard verdankt, läuft darauf hinaus, die menschliche Subjektivität — und die Dimension der Innerlichkeit, die sie öffnet — als eine absolute, getrennte, sich diesseits vom objektiven Sein haltende Subjektivität zu bewahren; aber auch darauf, paradoxerweise die unreduzierbare Stellung des Subjekts gegen den Idealismus zu verteidigen, der ihm immerhin von einer vor-philosophischen Erfahrung aus einen philosophischen Rang verliehen hatte. Denn der Idealismus ging entweder so weit, den Menschen auf einen körperlosen und empfindungslosen Punkt und seine Innerlichkeit auf die Ewigkeit eines logischen Vollzugs zu reduzieren; oder aber er ließ mit Hegel das menschliche Subjekt durch das Sein aufsaugen, das durch das Subjekt enthüllt wurde. Der Idealismus behauptete, das Aufrollen des Seins durch das Denken erlaube es dem Subjekt, sich zu überfliegen und seine letzten Geheimnisse der Vernunft auszuliefern. Es war, als fände sich ein Maler bei der Vollendung seines Werkes in dem Bild, das aus seinem Pinsel geflossen war, gefangen und in eine Welt versetzt, die er selbst geschaffen hatte.

Kierkegaard bekämpfte diesen Anspruch, indem er bestritt, daß die Bewegung, worin der Idealismus die Subjektivität erfaßte, im ursprünglichen Sinne das Denken sei, daß sie also jenes Vermögen sei, «zum Thema zu nehmen», das die Erfahrungen totalisiert, erweist, daß sie vergleichbar sind und folglich verallgemeinert werden können und gerade durch ihre Unterschiede und Gegensätze ein System und eine Idee bilden. Er bestritt, daß das Subjekt sich in diesem Vermögen zusammenfasse, das gleichzeitig jedes Wesen in den Bereich des Denkers rückt und den Denker in den Wesen ausdrückt, die er denkend formt. Er bestritt so, daß das Sein das Korrelat des Denkens sei.

Worin liegt nun die Subjektivität des Subjekts? Kierkegaard konnte nicht zur Besonderheit des Fühlens und Genießens Zuflucht nehmen, die der Allgemeinheit des Begriffs gegenübersteht. Das Stadium, das er das ästhetische nannte und das jenes der Zerstreuung in der Empfindung ist, führt ja in die Sackgasse der Verzweiflung, in der sich die Subjektivität verliert. Aber in dem Stadium, das den anderen Pol der Alternative darstellt — in dem es darum geht, das innere Leben in die gesetzliche Ordnung zu übersetzen, es in der Gesellschaft, in der Treue zu den Einrichtungen und Grundsätzen und in der Kommunikation mit den Menschen zu vollenden — im ethischen Stadium

also ist das totalisierende und verallgemeinernde Denken unfähig, den Denker in sich zu enthalten. Die Äußerlichkeit kann der menschlichen Innerlichkeit nie gleichkommen, das Subjekt bewahrt ein für immer unaussprechliches Geheimnis, das seine Subjektivität bestimmt. Das Geheimnis ist nicht einfach etwas, das man weiß und verschweigt, sondern etwas, das, dem Brand der Sünde gleichgesetzt, von sich aus unausdrückbar bleibt. Keine triumphierende, das heißt rationale oder universale Wahrheit, kein Ausdruck kann es zudecken oder auslöschen.

Aber dieser unmitteilbare Brand, dieser «Pfahl im Fleisch» bezeugt die Subjektivität als eine Selbstspannung, in der man jenseits des philosophischen Begriffs der Subjektivität die Rückkehr zur christlichen Erfahrung und sogar zu deren heidnischen Quellen erkennen kann: eine in sich selbst gespannte Existenz, in Ungeduld und Erwartung auf die Äußerlichkeit geöffnet; in einer Ungeduld, welche durch die vom entspannten und teilnahmslosen Denken eingehüllte Äußerlichkeit — der Menschen und Dinge — nicht befriedigt werden kann. Und jenseits dieses Heilsdurstes eine noch ältere Spannung der — vielleicht deshalb «von Natur aus christlichen» — menschlichen Seele, die sich im Begehr verzehrt.

Die aus dieser antiken Erfahrung empfangene Subjektivität, die der Philosophie der Existenz und der spekulativen Philosophie gemeinsam ist, ist für das Wesen eine Art, sich hervorzubringen; eine solche Art sich hervorzubringen, daß seine Identifikation keine einfache logische Tautologie ist, die über das Wesen *ausgesagt* würde — die Wiederholung von A ist A — und die seine Art über dem Nichts zu schweben oder seine *Meteorie* gleichgültig ließe. Die Tautologie setzt in gewissem Sinne dieses Auftauchen aus dem Nichts und diesen Aufschwung in Bewegung. Vor aller Sprache ist die Identifikation der Subjektivität für das Wesen das Festhalten an seinem Sein. Die Identifikation von A als A ist die Unruhe von A für A. Die Subjektivität des Subjekts ist eine Identifikation des Selbst in seiner Sorge um das Selbst. Sie ist Egoismus. Die Subjektivität ist ein Ich.

Das Denken, das der Hegelsche Idealismus in die Subjektivität legte, ging ebenfalls von dieser egozentrischen Orientierung des Subjekts aus. Die bemerkenswerte Anstrengung der Dialektik bestand darin, die Notwendigkeit der Bekehrung dieses Egoismus zum Sein und zur Wahrheit zu zeigen und gerade dadurch ein Denken zu offenbaren, das in der Subjektivität des Subjekts schlummerte. In einem bestimmten Augenblick entspannt sich die Selbstspannung und wird Selbstbewußtsein, das Ich erfaßt sich in einer Totalität, unter einem allgemeinen Gesetz, von einer Wahrheit aus, die triumphiert, das heißt zum diskursiven Denken führt. Das bedeutet genau den Übergang von der Subjektivität zur Philosophie.

Jedoch: in diesem diskursiven Denken, in dieser vom totalisierenden Denken aus erlangten *Möglichkeit zu sprechen* eine ferne Unmöglichkeit der Rede

— den Abendschatten in voller Mittagssonne — bemerkt zu haben; durch diese Philosophie der Totalität hindurch, die den subjektiven Egoismus (wäre er auch sublim wie das Heilsstreben) entspannt, das Ende der Philosophie vorausgefühlt zu haben, die zum politischen Totalitarismus führt, wo die Menschen nicht mehr Quelle ihrer Sprache, sondern Abglanz des unpersönlichen Logos oder von Statisten gespielte Rollen sind — all das macht den Wert des Kierkegaardschen Existenzbegriffs und seines zutiefst protestantischen Protests gegen die Systeme aus. Aber man kann sich wiederum fragen, ob die Rückkehr zur Subjektivität, die sich dem Denken — das heißt der triumphierenden Wahrheit — verweigert und sich weigert, sie zu denken, weil sie der Lüge und Ablenkung verdächtig ist, wenn sie die Unruhe zu beschwichtigen vorgibt — uns nicht anderen Gewaltsamkeiten zuführt. Man muß sich schließlich fragen, ob die nicht auf das objektive Sein reduzierbare Subjektivität nicht von einem anderen Prinzip als von dem ihres Egoismus aus verstanden werden könnte, wenn Kierkegaard das eigentliche ethische Stadium korrekt als Allgemeinheit und als Gleichwertigkeit von Außen und Innen beschreibt. Könnte die Existenz sich nicht außerhalb sowohl des spekulativen Totalitarismus als auch der Kierkegaardschen Nicht-Philosophie stellen?

2. *Die verfolgte Wahrheit*

Der dem Wissen zugänglichen triumphierenden Wahrheit, in der die Existenz die Illusion — aber nur die Illusion — hat, sich zu «lösen», stellt Kierkegaard den Glauben gegenüber, der dadurch authentisch ist, daß er die unvergleichbare Stellung der Subjektivität widerspiegelt. Der Glaube ist weder die unvollkommene Kenntnis einer Wahrheit, die in sich vollkommen und triumphierend wäre und ohne weiteres auf das Denken aller wirkte, noch die Kenntnis einer nur unsicheren Wahrheit. In beiden Fällen wäre der Glaube eine bloße Degradierung des Wissens. Die Subjektivität, die ihn trägt, hätte sich in eine Undurchsichtigkeit verloren, die das sonnenbeschienene Feld der Äußerlichkeit durchläuft, bevor sie sich verflüchtigt. Der Glaube übersetzt die Lage einer Existenz, die in keinem «Außen» enthalten sein kann, und die gleichzeitig ärmlich und bedürftig ist, arm von jener radikalen Armut, jener unheilbaren Armut, jenem absoluten Hunger, worin letztlich die Sünde besteht. *Der Glaube steht in Beziehung mit einer leidenden Wahrheit.* Die Wahrheit, die leidet und verfolgt ist — das ist sehr verschieden von einer schlecht angenäherten Wahrheit! So sehr verschieden, daß sich für Kierkegaard durch die leidende Wahrheit die Kundgebung des Göttlichen beschreibt: Gleichzeitigkeit des Ganzen und des Nichts, Beziehung mit einer zugleich gegenwärtigen und abwesenden Person — mit einem erniedrigten Gott, der leidet, stirbt und die, welche er rettet, verzweifelt zurückläßt. Gewißheit, die mit der absoluten Ungewißheit zusammen lebt — so sehr, daß man sich fragen kann, ob nicht sogar die Offenbarung

im Gegensatz zum Wesen dieser gekreuzigten Wahrheit stehe, ob nicht das Leiden Gottes und die Verkennung der Wahrheit ihre höchste Stufe in einem totalen *Inkognito* erreichen müßten.

Der Widerspruch zwischen der An- und Abwesenheit, in dem sich der Glaube befindet, bleibt unversöhnt — wie eine offene Wunde, im Zustand unerschöpflicher Blutung. Die Ablehnung der Synthese ist hier keine intellektuelle Schwäche. Sie entspricht genau diesem neuen Modus der Wahrheit: das Leiden und die Erniedrigung ergeben sich nicht aus einem Abenteuer, das zur Wahrheit des Äußeren gelangt. Sie gehören zum Wesen der Wahrheit und, in gewissem Sinne, zu ihrer Göttlichkeit. Von nun an ist der Glaube als das einzig mögliche Aus-sich-Heraustreten der Subjektivität die Einsamkeit des Zwiegesprächs mit dem, was für Kierkegaard nur das einsame Zwiegespräch zuläßt: mit Gott. Der Salto mortale, den die Existenz ausführt, um von der Abwesenheit zur Präsenz zu kommen, muß immer wieder von vorn beginnen. Der Besitz ist nie sichergestellt. Wenn sich die Synthese vollzöge, würde das Gegenüber unterbrochen. Es könnte dann *gesagt werden*. Die Subjektivität verlöre ihre Selbstspannung, ihren Krampf, ihren grundtiefen Egoismus; sie träte in die Äußerlichkeit und Allgemeinheit ein. Sie würde Philosophie oder zukünftiges Leben[1]. Im Glauben sucht die Existenz, wie das Bewußtsein bei Hegel, die Anerkennung. Sie kämpft um diese Anerkennung, indem sie Vergebung und Heil sucht; aber diese Anerkennung wird ihr durch eine Wahrheit gewährt, die selber verhöhnt, nicht anerkannt und immer *erst noch zu anerkennen* ist; und der Subjektivismus der Subjektivität ist nie zu Ende.

Aber die Idee der leidenden Wahrheit verwandelt jede Wahrheitssuche — jede Beziehung zur Äußerlichkeit — in ein inneres Drama. Für das Äußere hält sie sich in der Unbescheidenheit und im Ärgernis. Ihre nach außen gerichtete Rede ist Zorn und Schmähung, ist unerbittlich. Die leidende Wahrheit öffnet dem Menschen nicht die anderen Menschen, sondern Gott in der Einsamkeit. Diese Existenz, deren Innerlichkeit für die Äußerlichkeit zu groß ist und nicht in sie eingehen kann, hat beträchtlichen Anteil an der Gewaltsamkeit der modernen Welt und ihrem Kult für Heftigkeit und Leidenschaft. Sie schließt eine Verantwortungslosigkeit, ein Ferment der Auflösung in sich. Wie die «poètes maudits» erstehen verfluchte oder verfluchende Philosophen. Aber man kann sich auch fragen, ob die Erhöhung des reinen, der gekreuzigten Wahrheit korrelativen Glaubens (dessen «Phänomenologie» niemand strenger aufgerollt hat als Kierkegaard), nicht selbst die letzte Folge jener noch natürlichen Spannung des Wesens in sich selbst ist, die wir früher als Egoismus bezeichnet haben, der nicht ein häßlicher Fehler des Subjekts, sondern seine Ontologie ist, und den wir im sechsten Lehrsatz des dritten Teils von Spinozas Ethik finden: «Ein jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren», wie auch in Heideggers Formel über das Dasein, «dem es in seinem Sein um dieses selbst geht».

Kierkegaards Philosophie hat das heutige Denken so tief geprägt, daß die Vorbehalte und sogar die Ablehnung, die sie herausfordern kann, immer noch eine Form dieses Einflusses bezeugen. Der Zauber des späten Heidegger beruht zum Teil auf dem streng ontologischen Stil, den sein Denken des Seins angenommen hat. Dieses Denken widersetzt sich dem Kierkegaardschen Subjektivismus nur deshalb mit so großer Kraft, weil es das Abenteuer der Existenz bis zum Ende durchlaufen hat und weil es vielleicht in *Sein und Zeit* am meisten dazu beigetragen hat, die Begriffe, die bei Kierkegaard noch die Bedeutung subjektiver Verkörperungen haben, auf die Ebene philosophischer Begriffe zu erheben[2]. Ebenso gründen sich die Rückkehr des Hegelschen Denkens und die Faszination, die es ausübt, nicht allein darauf, daß es eine Basis liefert für die großen politischen Fragen der Stunde, welche die Anhänger und Gegner des Marxismus, das heißt die gesamte denkende Menschheit der Jahrhundertmitte, beschäftigen. Der Neo-Hegelianismus bezieht etwas wie einen Adel aus seiner Reaktion gegen den aufgereizten Subjektivismus der Existenz. Nach hundert Jahren kierkegaardschen Protestes will man über dieses Pathetische hinausgehen. An die Stelle der Zerstreuung, die Kierkegaard, in Anlehnung an Pascals Begriff des *divertissement*, in den Systemen aufzeigt, ist allmählich die Evidenz einer Schamlosigkeit getreten. Man kann sich fragen, ob zu der Authentizität, wofür uns Kierkegaard den Geschmack zurückgegeben hat, nicht in einem gewissen Sinne das Vergessen und die Verdrängung jener Selbstspannung gehören, und ob nicht ein Selbstverzicht jene Sorge nach dem Heil begleiten mußte, über welche die systematische Philosophie zu leicht hinweggeht. Im Dialog zwischen Anima und Animus, zwischen der individuellen und empfindenden Seele und dem universalen Geist scheint uns die Stimme des Geistes — selbst in ihrer hegelschen Form — Nachgiebigkeiten zu begrenzen, welche die Seele und die Innerlichkeit sich selber gegenüber immer haben. Aber das Zurückgreifen auf das Sein des Seienden, das sich enthüllt und die menschliche Subjektivität nur durch seine Wahrheit und sein Geheimnis hervorbringt, wie das Zurückgreifen auf die unpersönlichen Strukturen des Geistes jenseits von Willkür und Einbildungskraft, beide nehmen einen männlichen und unerbittlichen Ton an, auf den die Menschen ansprechen können, welche aus der existentialistischen Erfahrung kommen, nicht nur so, wie man auf einen Klimawechsel anspricht, sondern so, wie man liebt, was einem vertraut ist. Kierkegaards Denken hat dazu beigetragen durch seine unnachgiebige Heftigkeit, durch eine Vorliebe für das Ärgernis. Auf jeden Fall gibt es von nun an einen neuen Ton in der Philosophie, den Nietzsche in Anspruch genommen hat, als er «mit dem Hammer» zu philosophieren begann.

Die Härte und Aggressivität im Denken, die bisher nur die skrupelloseste und realistische Tat charakterisierte, rechtfertigt von nun an diese Gewaltsamkeit und diesen Terror. Es geht nicht nur um eine literarische Form. Die Ge-

walt entspringt bei Kierkegaard genau in dem Augenblick, da die Existenz, über das ästhetische Stadium hinausgehend, sich nicht an das halten kann, was sie für ein ethisches Stadium nimmt, sondern in das religiöse Stadium, den Bereich des Glaubens eintritt. Der Glaube rechtfertigt sich nach außen nicht mehr. Sogar im Innern ist er zugleich Kommunikation und Einsamkeit, und dadurch Gewalt und Leidenschaft. So beginnt die Verachtung für das ethische Fundament des Seins, der auf gewisse Weise sekundäre Charakter jeder ethischen Erscheinung, der uns, durch Nietzsche hindurch, zum Amoralismus der neuesten Philosophien führt.

3. Die Diakonie

Die ganze Polemik zwischen Kierkegaard und der spekulativen Philosophie setzt die Subjektivität als in sich selbst gespannt voraus, als die Sorge eines Daseins um die eigene Existenz, als eine Qual um sich selbst. Das Ethische bedeutet für Kierkegaard das Allgemeine. Die Einzelheit des Ichs verlöre sich unter der für alle gültigen Regel. Die Allgemeinheit kann das Geheimnis und das unendlich bedürftige und in Angst um sich selbst befindliche Ich weder enthalten noch ausdrücken. Ist der Bezug zum anderen wirklich dieser Eintritt und dieses Verschwinden in der Allgemeinheit? — das ist die Frage, die man gegen Kierkegaard — wie gegen Hegel — stellen muß. Wenn die Beziehung mit der Äußerlichkeit keine Totalität zustande bringt, deren Teile sich vergleichen und verallgemeinern, so nicht deshalb, weil das Ich im System sein Geheimnis bewahrt, sondern weil die Äußerlichkeit, in der uns die Menschen ihr Gesicht zeigen, die Totalität zum Bersten bringt[3]. Dieses Platzen des Systems vom Anderen her ist kein apokalyptisches Bild, sondern die Unmöglichkeit für das Denken — das jedes «andere» auf das «selbe» zurückführt — den Anderen zu reduzieren. Eine Unmöglichkeit, die nicht bei ihrer negativen Bedeutung stehen bleibt, sondern sogleich das Ich in Frage stellt. Diese Infragestellung bedeutet die Verantwortung des Ichs für den Anderen. Die Subjektivität ist in dieser Verantwortung, und nur die unreduzierbare Subjektivität kann eine Verantwortung übernehmen. Das ist die Ethik.

Ich sein bedeutet von nun an: sich der Verantwortung nicht entziehen können. Dieses Mehr an Sein, diese existentielle Übertreibung, die *Ich sein* heißt — dieses Hervorschießen der Selbstheit im Dasein vollzieht sich als ein Anschwellen der Verantwortung. Die Infragestellung des Ichs durch das Gesicht des Anderen ist eine neue Spannung im Ich, die keine Selbstspannung ist. Anstatt das Ich zu vernichten, macht es die Infragestellung auf unvergleichliche und einzige Weise solidarisch mit dem Anderen. Nicht so, wie die Materie mit dem Block, dem sie angehört, oder das Organ mit dem Organismus, worin es seine Funktion erfüllt, solidarisch ist. Eine mechanische oder organi-

sche Solidarität würde das Ich in einer Totalität auflösen. Das Ich ist mit dem Nicht-Ich solidarisch, als läge das ganze Schicksal des Anderen in seinen Händen. Die Einzigartigkeit des Ichs besteht darin, daß niemand an seiner Stelle antworten kann. Die Infragestellung des Ichs durch den Anderen ist anfänglich kein Akt der Reflexion, worin das Ich wieder emporsteigt und sich stolz und abgeklärt überfliegt; aber sie ist auch nicht der Eintritt des Ichs in eine überpersönliche, kohärente und universale Gedankenfolge. Die Infragestellung des Ichs durch den Anderen ist ipso facto eine Auserwählung, die Versetzung in eine privilegierte Stellung, von der alles abhängt, was nicht Ich ist.

Diese Auserwählung bedeutet die radikalste Verpflichtung, den totalen Altruismus. Die Verantwortung, die dem Ich seinen Imperialismus und Egoismus entzieht, verwandelt es nicht in einen Augenblick der universalen Ordnung. Sie bestätigt es in seiner Selbstheit, in seiner zentralen Stellung im Sein, Stütze des Universums.

Das Ich vor dem Anderen ist unendlich verantwortlich. Der Andere ist der Arme und Entblößte, und nichts, was diesen Fremden betrifft, kann mich gleichgültig lassen. Er erreicht wie ich den Höhepunkt seiner Existenz genau dann, wenn alles ihn im Anderen anblickt. Die Fülle des Vermögens, worin sich die Souveränität des Ichs aufrechterhält, dehnt sich nicht auf den Anderen aus, um ihn zu erobern, sondern um ihn zu stützen. Aber zugleich bedeutet das Tragen der Last des Anderen, daß ich ihn in seiner Substantialität bestätige und sie über mich setze. Das Ich bleibt dem, welchem es hilft, verantwortlich für die Last, die es ihm abnimmt. Der, für den ich verantwortlich bin, ist auch der, dem ich verantwortlich bin. Diese doppelte Bewegung der Verantwortung bezeichnet die Dimension der Höhe. Sie verbietet mir, die Verantwortung als Mitleid auszuüben, denn ich schulde demselben Rechenschaft, für den ich verantwortlich bin. Sie verbietet mir auch, die Verantwortung als bedingungslosen Gehorsam in einer hierarchischen Ordnung auszuüben, denn ich bin für den verantwortlich, der mir befiehlt.

Kierkegaard hat eine Vorliebe für die biblische Erzählung vom Opfer Isaaks. Er beschreibt so die Begegnung einer Subjektivität, die sich auf die religiöse Ebene erhebt, mit Gott. Gott über der ethischen Ordnung! Seine Interpretation der Erzählung kann zweifellos in einem anderen Sinne wieder aufgegriffen werden. Vielleicht war das Gehör, das Abraham der Stimme schenkte, die ihn zur ethischen Ordnung zurückführte, der höchste Augenblick dieses Dramas. Aber Kierkegaard spricht nie von der Situation, in der Abraham mit Gott in Zwiesprache tritt, um ein Wort zugunsten von Sodom und Gomorrha einzulegen, im Namen der Gerechten, die vielleicht auch dort leben. Hier ist sich Abraham seiner Nichtigkeit und Sterblichkeit voll bewußt. «Ich bin Staub und Asche»: so beginnt die Unterredung, und die vernichtende Flamme des göttlichen Zorns brennt vor Abrahams Augen bei jedem seiner Sätze. Aber der Tod ist ohne Macht, denn das Leben erhält einen Sinn von einer unendlichen

Verantwortlichkeit, von einer bis auf den Grund reichenden *Diakonie* her, welche die Subjektivität des Subjekts konstituiert, ohne daß diese ganz auf den Anderen hin gespannte Verantwortlichkeit Muße läßt, zu sich selbst zurückzukehren.

[1] Vgl. Jean Wahl, Etudes Kierkegaardiennes, Paris 1949, S. 436: «Ce qui fait la grandeur du christianisme... ne doit-il pas finalement disparaître?»

[2] Jean Wahl, der Kierkegaard am vollständigsten, eindringlichsten und am meisten philosophisch beschrieben hat, gibt dies beispielsweise für den Begriff der Angst zu. Vgl. Etudes Kierkegaardiennes, S. 221, Anm. 2.

[3] Ich benütze den Anlaß, um dem großartigen Werk von Max Picard zu huldigen, der auf so tiefe Weise von der metaphysischen Öffnung im menschlichen Gesicht gesprochen hat.

Die positive Bedeutung des Menschen bei Kierkegaard

ENZO PACI

Diese kurze Studie will keine Auslegung und auch keine Neuerarbeitung von Kierkegaards Denken sein. Wir werden vielmehr zu einigen Beobachtungen kommen, welche die tiefe dialektische Bedeutung dieses Denkens zu klären streben. Wir haben schon andere Male darauf hingewiesen, daß sich der Leser Kierkegaards oft in der Lage eines dialektischen Kritikers befindet. Er ist häufig gezwungen, Kierkegaard gegen Kierkegaard zu stellen[1].

Was unser Problem angeht, so kann man ohne weiteres die Meinung vertreten, Kierkegaard biete uns eine negative Auffassung des menschlichen Lebens. Dieses Leben verliert sich in Angst und Verzweiflung. Und doch wissen wir, daß dies nur eine Seite von Kierkegaards Denken ist. Mit Recht haben verschiedene Forscher darauf hingewiesen, daß Kierkegaard vom negativen Element des Menschen vor allem in den pseudonymen Schriften spricht, deren wichtigste von unserem Standpunkt aus *Der Begriff Angst* (Vigilius Haufniensis), die *Philosophischen Brocken* (Johannes Climacus) und *Die Krankheit zum Tode* (Anticlimacus) sind. Dieses letzte Werk ist deshalb charakteristisch, weil es den negativsten dialektischen Moment darstellt, den Kierkegaard erreicht. Die Krankheit zum Tode ist im wesentlichen die Verzweiflung. Und die Verzweiflung erweist sich in Kierkegaards reicher Analyse im wesentlichen als die Versuchung des Menschen, sich nicht zu retten.