

Philosophie als Existenzwissenschaft: Empirismuskritik und Wissenschaftsklassifikation bei Søren Kierkegaard

VON HEIKO SCHULZ

Höre, bevor die Tatsachen nicht erwiesen sind, kann man nichts entscheiden, sagte Henri. Und wer wird entscheiden, ob sie erwiesen sind? sagte Lambert.

Simone de Beauvoir,
Die Mandarins von Paris

Ende 1842 notiert Kierkegaard folgende fragmentarischen Überlegungen in sein Tagebuch:

„Über die Begriffe Esse und Inter-esse. Ein methodologischer Versuch. [D]ie unterschiedlichen Wissenschaften sollten gemäß der unterschiedlichen Weise, in der sie Sein akzentuieren [accentuere Væren], geordnet werden; und [gemäß der Weise], wie das Verhältnis zu Sein reziproken Vorteil [reciprok Fordeel] gibt. Ontologie Mathematik. Ihnen kommt absolute Gewißheit [Vished] zu – hier sind Denken und Sein eins, aber im Gegenzug sind diese Wissenschaften Hypothesen. Existenz-Wissenschaft [Existentiel-Videnskab].“¹

Ich möchte den Sinn dieser zunächst kaum verständlichen und offenbar hastig zu Papier gebrachten Zeilen im folgenden ein Stück weit zu entschlüsseln versuchen, und zwar primär mit der Absicht, Herkunft und systematische Stellung der Idee einer sog. Existenzwissenschaft innerhalb von Kierkegaards Wissenschaftsklassifikation zu erläutern.

Ich nähere mich dieser Problemstellung allerdings auf dem Umweg über ein Thema, das damit auf den ersten Blick wenig, ja noch weniger mit Kierkegaard selbst zu tun zu haben scheint. Es handelt sich um die sog. Falsifikationsdebatte, die seit Anfang der 50er Jahre mit der Frage nach der Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit religiöser Aussagen die (sprachanalytische) Diskussion religionsphilosophischer Probleme über ihren

¹ IV, C 100. Zitate aus *Kierkegaards Tagebüchern* werden wie üblich nach Bandzahl, Abteilung (A/B/C), Nummer und, falls nötig, Seitenzahl (in Klammern) der Eintragung belegt, wobei sich diese Angaben auf die dänische Referenz-Ausgabe beziehen: Søren Kierkegaards Papirer. Anden forøgede Udgave ved N. Thulstrup. Bd. I–XIII. Kopenhagen 1968–70; Bd. XIV–XVI (Index) ved N. J. Cappelørn. Kopenhagen 1975–78. Liegt in der von H. Gerdes veranstalteten deutschen Auswahl-Ausgabe (Søren Kierkegaard. Gesammelte Werke. Die Tagebücher. Übers. u. hrsg. v. H. Gerdes. Bd. I–V, Düsseldorf/Köln 1962–74) bereits eine Übersetzung der jeweiligen Stelle vor, so wird diese in Klammern nach Band- (römisch) und Seitenzahl (arabisch) an die Belegstelle der dänischen Ausgabe angefügt. Fehlt diese Angabe, stammt die Übersetzung von mir. Verweise auf Stellen aus *Kierkegaards Werken* folgen der von E. Hirsch und anderen besorgten Übersetzung: Søren Kierkegaard. Gesammelte Werke. Abt. 1–36, Düsseldorf/Köln 1950–69 (zitiert wird unter Angabe der [arabischen] Abteilungs- und Seitenzahl). Dänische Zitate beziehen sich (ohne Seitenbelege, da die Hirsch-Paginierung diese am Rand mit abdruckt) auf: Søren Kierkegaards Samlede Værker, Bd. 1–14. Hrsg. v. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange. Kopenhagen 1901 ff. Die *übrige Literatur* wird in der Regel unter Angabe von Autorennamen, Jahres- und Seitenzahl der entsprechenden Veröffentlichung zitiert.

ursprünglich rein erkenntnistheoretischen Kontext hinaus bestimmt und befruchtet hat². Die Einbeziehung dieser Diskussion ist weder Selbstzweck noch geht es mir dabei um ein historisch-systematisches Referat von Beiträgen, die hier zu Wort kommen. Ich beschränke mich vielmehr auf die Ausgangsthese, die deren Initiator Antony Flew im Anschluß an das berühmtgewordene Gärtner-Gleichnis³ vorgetragen und zu verteidigen gesucht hat. Ziel ist dabei, die Problematik dieser These (bzw. ihrer Implikationen) aufzuzeigen, mit Kierkegaardschen Mitteln zu pointieren und die von diesem mit Blick auf die zu Anfang vorgestellte Wissenschaftsklassifikation gezogenen systematischen Konsequenzen herauszuarbeiten. Ich werde also methodisch gesehen das eine auf der Folie des anderen zu erläutern versuchen, die wissenschaftstheoretischen Erwägungen von den erkenntnistheoretischen her und umgekehrt.

I.

Zunächst also zur Falsifikationsdebatte: Flew geht es um den Konflikt zweier konkurrierender (genauer: einander kontradiktorisch ausschließender) Interpretationen der empirischen Wirklichkeit: Theistisch-religiöse Aussagen interpretieren innerweltliche Zusammenhänge zuletzt unter Rückgriff auf die Hypothese, daß ein Gott existiert (daß er die Welt geschaffen hat, sie liebt, für ihren Bestand sorgt etc.), skeptische Aussagen dagegen so, daß dies ausgeschlossen sein soll. Flew veranschaulicht die Auseinandersetzung beider Positionen durch ein Gleichnis:

„Es waren einmal zwei Forscher, die stießen auf eine Lichtung im Dschungel, in der unter vielem Unkraut allerlei Blumen wuchsen. Da sagt der eine: ‚Ein Gärtner muß dieses Stück Land pflegen.‘ Der andere widerspricht: ‚Es gibt keinen Gärtner.‘ Sie schlagen daher ihre Zelte auf und stellen eine Wache aus. Kein Gärtner läßt sich jemals blicken. ‚Vielleicht ist es ein unsichtbarer Gärtner.‘ Darauf ziehen sie einen Stacheldrahtzaun, setzen ihn unter Strom und patrouillieren mit Bluthunden. ... Keine Schreie aber lassen je vermuten, daß ein Eindringling einen Schlag bekommen hätte. Keine Bewegung des Zauns verrät je einen unsichtbaren Kletterer. Die Bluthunde schlagen nie an. Doch der Gläubige ist immer noch nicht überzeugt: ‚Aber es gibt doch einen Gärtner, unsichtbar, unkörperlich und unempfindlich gegen elektrische Schläge, einen Gärtner, der nicht gewittert und nicht gehört werden kann, einen Gärtner, der heimlich kommt, um sich um seinen geliebten Garten zu kümmern.‘ Schließlich geht dem Skeptiker die Geduld aus: ‚Was bleibt eigentlich von deiner ursprünglichen Behauptung noch übrig? Wie unterscheidet sich denn das, was du einen unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfaßbaren Gärtner nennst, von einem imaginären oder von überhaupt keinem Gärtner?“⁴

² Vgl. dazu die von *I. U. Dalferth* herausgegebene und übersetzte Quellensammlung der ursprünglichen Diskussionsbeiträge von 1950/51 in: *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*. Hrsg. *Ingolf U. Dalferth*, München 1974, 84–95; außerdem dessen Einführung in die Kritik bzw. der entsprechenden Positionen ebd., 36 ff.

³ Das Gleichnis und dessen Folgethesen sind abgedruckt in: ebd. 84 ff. Ursprünglich stammt es von *J. Wisdom*, der die – subtilere – Version in seinem Aufsatz [Götter] (vgl. ebd., 63–83, bes. 69) vorstellt.

⁴ *Dalferth* 84.

Die These, die Flew mit Hilfe des Gleichnisses illustrieren will, lautet: Religiöse Aussagen erheben Anspruch darauf, kognitive Äußerungen (oder Behauptungen) zu sein – aber sie erheben diesen Anspruch zu Unrecht. Die Argumentation, die diese These stützen soll – und zugleich deren Prämissen deutlich hervortreten läßt – verläuft wie folgt: (1) Religiöse Äußerungen sind als Behauptungen (= kognitive Aussagen) intendiert. (2) Als Behauptungen können nur wirklichkeitsbezogene Aussagen gelten, d. h. solche, die das Bestehen bestimmter, beobachtbarer Sachverhalte in der Welt bestreiten; diese fungieren umgekehrt als Prüfstein für die Richtigkeit der These: Liegen sie entgegen der anfänglichen Behauptung faktisch vor, falsifizieren sie diese. (3) Vertreter einer religiösen Wirklichkeitsdeutung weigern sich, irgendeinen Sachverhalt als mögliche Falsifizierung ihrer Aussagen gelten zu lassen. (4) Ergo weisen religiöse Aussagen keinen Wirklichkeitsbezug auf und sind – ihrem eigenen Anspruch entgegen – keine Behauptungen.

Eben diese Sachlage soll mit Hilfe des Gleichnisses veranschaulicht werden – und zwar bereits auf der rein immanenten Ebene, d. h. noch bevor sein Resultat auf die Ebene einer religiösen Weltansicht transponiert wird: Der Skeptiker gibt Falsifikationskriterien seiner eigenen Position zu („kann der vermeintliche Gärtner gesehen, gehört oder gefühlt werden, will ich glauben, daß er existiert, meine Gegenthese mithin falsifiziert ist“); als die genannten Sachverhalte aber ausbleiben und so umgekehrt zu möglichen Falsifikationsmomenten der ‚gläubigen‘ Position werden, ist deren Vertreter nicht bereit, sie als solche zu akzeptieren. Die ständig ‚aufgeschobene‘ Falsifikation läßt am Ende – so der Skeptiker – von der ursprünglichen Behauptung des Gläubigen gar nichts mehr übrig; sie erleidet, ohne daß dieser es wahrhaben will, „schrittweise den Tod durch tausend Modifikationen“⁵. Die Diagnose lautet also: Der Gläubige versucht – zu Unrecht und inkonsequenterweise – ein Doppeltes; er möchte einerseits durch ständige Modifikation seiner Ausgangsthese deren Status als Behauptung retten, andererseits, auf demselben Weg, die drohende Falsifikationsmöglichkeit eliminieren. Flew hält beides für aussichtslos und zieht die entsprechende Konsequenz: Religiöse Aussagen dürfen entweder nur unter Angabe eines möglichen falsifikatorischen Sachverhaltes ihren Anspruch auf kognitive Relevanz (ihren Wirklichkeitsbezug) aufrechterhalten; oder sie müssen diesen Anspruch aufgeben.

Soweit Flews Argumentation. Es lohnt sich, nochmals einen Blick auf ihre Prämissen zu werfen. Diese lauten: (1) Religiöse Aussagen beanspruchen, Behauptungen zu sein. (2) Als Behauptungen können nur solche Aussagen gelten, die einen Wirklichkeitsbezug aufweisen. (3) Ein Wirklichkeitsbezug liegt nur dann vor, wenn eine Aussage die Möglichkeit der Falsi-

⁵ A. Flew, *Theologie und Falsifikation*, in: *Dalferth* 84–87, hier: 85.

fizierung zuläßt. (4) Falsifizierbarkeit besteht nur dann, wenn ein Sachverhalt angegeben wird, der als falsifizierend gelten können soll.

Vor allem mit Hilfe der beiden letzten Prämissen können wir Flews sprach- bzw. erkenntnistheoretisches Grundmodell, demzufolge zwischen kognitiven und nichtkognitiven Aussagen unterschieden werden muß, noch einen Schritt weiter führen: Kognitiv (d. h. behauptend) sind nur solche Aussagen, die qua Falsifizierbarkeit einen Bezug zur empirischen Wirklichkeit prinzipiell zulassen – freilich so, daß sie die Identifizierung spezifischer falsifikatorischer Sachverhalte gewährleisten. Nicht-kognitive Aussagen sind hingegen all jene, die die empirische Falsifizierung entweder prinzipiell nicht zulassen, oder aber keinerlei falsifizierende Konkretion bereitstellen – obschon sich diejenigen, die sie für wahr halten, dem Falsifikationskriterium eigenen Angaben zufolge unterwerfen.

II.

Soviel zunächst zu Flews Position. Ich habe sie aus zwei Gründen ausführlicher referiert:

(1) Zum einen setzt die Kritik, die ich im folgenden mit Hilfe Kierkegaardscher Mittel am Falsifikationskonzept und deren religionsphilosophischen Implikationen üben werde, dessen genaue Kenntnis voraus. Wir werden sehen, daß Kierkegaards Wissenschafts- und Erkenntnistheorie in gewisser Weise eine große Nähe zum Empirismus aufweist⁶, und erst von hier aus kann die Pointe seiner Kritik präzise lokalisiert werden.

(2) Zum anderen wird diese Kritik die Voraussetzungen dazu bereitstellen, Gegenstandsbereich und wissenschaftstheoretische Stellung einer Existenzwissenschaft im Kierkegaardschen Sinne präziser zu bestimmen.

Nun hat dieser sich m. W. an keiner Stelle en détail zu den hier verhandelten Problemen geäußert. Dennoch liefern die Schriften zumindest einiger seiner Pseudonyme (vor allem die des Johannes Climacus), aber auch seine eigenen Tagebuch-Notizen Hinweise, denen man entnehmen kann, wie sich aus seiner Sicht eine Kritik der Falsifikationstheorie dargestellt hätte. Den Ausgangspunkt für eine solche Kritik kann man sich, wiederum am Leitfaden des Flewschen Gleichnisses und einstweilen noch ohne Rekurs auf Kierkegaard, problemlos durch folgende Überlegung klarmachen:

Nehmen wir an, Flews Prämissen seien allesamt zutreffend, und unterstellen wir überdies, daß die beiden Forscher in seinem Gleichnis eines schönen Tages tatsächlich einer Person – allem Anschein nach handelt es sich um den Gärtner – gegenüberstehen. Dann scheint ja die Behauptung des Skeptikers widerlegt. Genauer: Erscheint (sichtbar, hörbar, fühlbar) niemand, so scheint die These des Gläubigen falsifiziert, die des Skeptikers verifiziert.

⁶ Vgl. dazu R. L. Perkins, Kierkegaards erkenntnistheoretische Präferenzen, in: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Hrsg. M. Theunissen/W. Greve, Frankfurt a. M. 1979, 385–407, bes. 398 ff.

Taucht hingegen eine Person auf, so scheint umgekehrt die Gärtner-Hypothese verifiziert, die skeptische Gegenbehauptung falsifiziert. Indes: Ist diese Annahme plausibel? Läge nicht in beiden Fällen eine trügerische Gewißheit vor? Offenbar läßt sich doch weder dadurch, daß kein Gärtner auftaucht, die Möglichkeit, daß ein solcher da war, eindeutig falsifizieren, noch dadurch, daß jemand erscheint, die umgekehrte Behauptung zweifelsfrei verifizieren: daß derjenige, der da erscheint der Gärtner ist! Und das ist in der Tat nicht nur dann der Fall, wenn er bestreitet, der Gärtner zu sein, oder gärtner-untypische Verhaltensweisen an den Tag legt, sondern auch dann, wenn er alle (gärtner-)spezifischen Erwartungen erfüllt und zudem ausdrücklich behauptet, Gärtner zu sein: und zwar derjenige, der besagte Urwaldlichtung tatsächlich angelegt hat. Trifft dies aber zu, dann kann offenbar auch die These des Skeptikers nicht endgültig falsifiziert werden (jedenfalls nicht dank der Kriterien, die Flew dafür bereitstellen zu können meint).

Das heißt aber doch: Das Akzeptieren oder Zurückweisen, Bestätigen oder Ablehnen einer Wirklichkeitsdeutung vollzieht sich zwar offensichtlich nicht ohne Referenz auf beobachtbare, möglicherweise falsifizierende Sachverhalte; es wird dadurch aber auch nicht konstituiert, sondern hängt (mindestens auch) an der Bereitschaft des deutenden Subjekts, sie als falsifizierend in Geltung zu setzen. Flews Hauptfehler liegt folglich darin, das Verhältnis des Subjekts zum behaupteten Sachverhalt nicht mit in seine Analyse einbezogen, bzw. die Beziehung zwischen falsifikatorischen Fakten und der tatsächlichen Zurücknahme einer Behauptung nicht genügend geklärt zu haben⁷.

Nun gibt es freilich Empiristen, die diese Schwierigkeit durchaus zugestehen. Ayer etwa räumt ein, daß das Falsifikationskriterium uns keineswegs ein unfehlbares Mittel zur Unterscheidung unumstößlich gewisser empirischer Propositionen von wissenschaftlich sinnlosen Aussagen an die Hand gibt und restituiert das Prinzip deshalb in einer schwächeren Version:

„Wir sagen, daß die an eine vermeintliche Tatsachenaussage zu richtende Frage nicht ist, ob irgendwelche Beobachtungen ihre Wahrheit oder Falschheit logisch gewiß machen würden, sondern einfach, ob irgendwelche Beobachtungen relevant sind, um ihre Wahrheit oder Falschheit festzustellen.“⁸

Es liegt auf der Hand, daß damit kein wirklicher Erkenntnisfortschritt erzielt ist. Denn Ayer kann dem Begriff ‚relevant‘ keinen eindeutig identifizierbaren (oder: falsifizierbaren) Sinn geben, jedenfalls keinen solchen, aus dem die Subjektivität des Urteilenden im o.g. Sinn vollständig eliminierbar wäre.

⁷ Vgl. auch *Dalferth* 39.

⁸ A. J. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*. Stuttgart 1970, 48 (Hervorh. H. S.).

III.

Der Terminus Subjektivität wird hier mit Absicht eingeführt: Er erlaubt die Verknüpfung der Flewschen Problemstellung mit Kierkegaards erkenntnistheoretischen Basisüberzeugungen und eine entsprechend kritische Diskussion des empiristischen Ansatzes von deren Boden aus. Nun hat man mitunter den Verdacht geäußert, Kierkegaards Subjektivität bezeichne in der Quintessenz nichts weiter als irgendeine diffuse Art von Gefühligkeit, von schlecht-subjektiver Individualität, Willkür, sentimentaler Innerlichkeit etc. Ich halte das für ein Mißverständnis und behaupte, daß sich die Zentralstellung dieses Begriffs in Kierkegaards Werk im Gegenteil einer durchaus plausiblen Überlegung verdankt. Zunächst: Subjektivität macht sich Kierkegaard zufolge im menschlichen Urteilsverhalten immer dann geltend, wenn der bezeichnete Sachverhalt einen Widerspruch von Idealität und Faktizität impliziert, anders ausgedrückt, wenn das menschliche Bewußtsein als ein interessiertes, d. h. dem Wort nach als ein Verhältnis zwischen zweien wirksam wird. Und das ist keineswegs durchweg und überall der Fall: Bei mathematischen Sätzen etwa besteht, wie wir noch genauer sehen werden, keine Möglichkeit eines Widerspruchs von Idealität und Faktizität, daher kann hier auch keinerlei Subjektivität, kein Interesse im eigentlichen Sinn wirksam werden. Und von eben dieser Grundunterscheidung her nimmt Kierkegaard seine Einteilung der Wissenschaften in solche, die das ‚esse‘ (in einem bestimmten Sinn, s. u.) und solche, die das ‚interesse‘ akzentuieren – oder aber nur vor dem Hintergrund dieser Akzentuierung in ihrem Wissenschaftsstatus verstanden und beurteilt werden können – vor.

Was besagt nun aber dieser Widerspruch von Idealität und Faktizität bzw. ideellem und faktischem Sein?⁹ Zunächst sind damit der Sache nach offenbar keine bloßen Synonyme zum traditionellen Begriffspaar Essenz und Existenz, Wesen und Dasein gemeint. Faktizität entspricht nicht ohne weiteres Existenz: Denn Kierkegaard behält beides zwar der Intention nach als Synonyme bei¹⁰; in Wahrheit aber modifiziert er dabei den überlieferten Sinn von Existenz. Daß etwas faktisch da ist (= existiert), akzentuiert primär eine bestimmte Seinsweise¹¹: Dies Etwas existiert in der Weise, ein Einzelnes zu sein, d. h. es existiert als eines, das sich aus seinem widersprechenden

⁹ Vgl. als orientierende Textbelege zu dieser Basisunterscheidung: 10, 39f. (Fußn.); X, 2A 328 (IV, 74).

¹⁰ Das wird deutlich, wenn man die Erläuterungen, die Climacus in 10, 40 zum Begriff des *faktischen Seins* liefert, mit den – sachlich entsprechenden – Ausführungen in X, 2A 328 (IV, 74) vergleicht: Und dort ist von (empirischer) *Existenz* die Rede!

¹¹ Vgl. H. Fahrenbach, Kierkegaards existenzdialektische Ethik, Frankfurt a. M. 1968, 5f., der die Differenz von Idealität und Faktizität als Differenz von Seinsmomenten, Seinsbereichen und Seinsweisen entfaltet. Fahrenbach hält – bezüglich der Aufgliederung in Seinsmomente – allerdings an der Bedeutungsidentität der traditionellen Zweiheit von Essenz und Existenz fest. Anders (und m. E. richtig) Kl. Schäfer, Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards, München 1968, 320 (A 237): Das „faktische Sein in 10, 68ff. ist nicht die *existentia* der Tradition“.

Bezug zu einem Allgemeinen, von dem her es zugleich die Qualifizierung dessen, was und wie es ist, erhalten kann, bestimmt. Widersprechend ist dieser Bezug, insofern das Ideale, indem es faktisch, wirklich oder in Existenz gesetzt wird, ein Moment des Zufälligen (i.S. des Unwesentlichen) in sich aufnimmt¹². Faktizität besagt insofern mehr als das bloße Vorliegen einer Sache in Raum und Zeit oder – aristotelisch-thomistisch – ein *esse rei extra causas*¹³. Es akzentuiert vielmehr (a) das (spatio-temporale) Daß des (b) als ein Einzelnes (und damit Zufälliges) gesetzten (c) Allgemeinen¹⁴. Kurz: Faktizität ist Einheit von Idealität und Zufälligkeit.

Was ist aber das Allgemeine oder die Idealität? Zunächst und wiederum in negativer Kennzeichnung wird dadurch offenbar keine Reflexionsbestimmung zur Faktizität bezeichnet; die „höchste Idealität“¹⁵ nämlich, die der Notwendigkeit, kann Kierkegaard zufolge gerade nicht faktisch werden. D. h.: Es ist keine Faktizität denkbar, die nicht als solche ideal bestimmt wäre; gleichwohl aber eine Form von Idealität, die keinerlei Bezug zur Faktizität aufweist. Darüber hinaus besitzt jene die größere Intension und die kleinere Extension im Verhältnis zur traditionellen Kategorie der Essenz. Denn es existiert eine Form von Idealität, die nicht der Wesensbestimmung einer Sache korrespondiert (also dem, was zuvor Idealität der Notwendigkeit genannt wurde), sondern einer bloßen Möglichkeit. Solcher Idealität bedient sich z. B. die Dichtung. So sagt der Ausdruck, Fahnen seien „zerknitterte Prostituierte“¹⁶, nichts über das Wesen von Fahnen – es sei denn in einem Sinne, der die traditionelle Semantik dieses Begriffs sprengt – aber er drückt Kierkegaard zufolge nichtsdestoweniger Idealität aus: und zwar i.S. einer einzigen (hier: ästhetischen) aus einer unendlichen Vielzahl von Bedeutungsvarianten, die einem faktisch Existierenden über das hinaus, als was es unmittelbar erscheint oder erkannt wird (als Fahne nämlich), verliehen werden kann. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Kierkegaard an anderer Stelle denselben Zusammenhang semiotisch ausdrückt: Ein Zeichen ist „verneinte Unmittelbarkeit“¹⁷, und etwas Faktisches (i.S. der Möglich-

¹² Vgl. zum Begriff des Zufälligen etwa IV, C 71; außerdem 36, 106: Wirklichkeit oder Faktizität schließt „stets auch etwas Zufälliges in sich“ (ebd.), da kein einzelnes faktisch Existierendes „reine Idealität ist“ (ebd.). Und insofern bezeichnet Existenz den „Widerspruch, daß das Allgemeine als das Einzelne gesetzt ist“ (11/12, 79); denn dadurch, daß das Allgemeine, indem es sich qua faktischer Existenz vereinzelt, ein Moment des Zufälligen in sich aufnimmt, liegt dies Einzelne „jenseits des Begriffs oder geht doch in ihm nicht auf“ (X, 2A 328 [IV, 74]).

¹³ Vgl. dazu W. Janke, *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*, Berlin–New York 1977, 380.

¹⁴ Der wesentliche Unterschied zwischen menschlich- und außermenschlich-faktischer Existenz besteht allerdings darin, daß das menschliche Individuum eine (sich selber wissende, führende und wollende) „*Synthese*, das reale Ding eine *unmittelbare* Einheit von Allgemeinem und Einzelnem darstellt“ (A. Hügli, *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, Zürich 1973, 269. [A 10] [Hervorh. H. S.]).

¹⁵ 10, 40 (Fußn.).

¹⁶ W. Koeppen, *Tauben im Gras. Das Treibhaus. Der Tod in Rom. Drei Romane*. Frankfurt a. M. 1986, 257.

¹⁷ 26, 118.

keit) idealisieren heißt nichts anderes, als seine Unmittelbarkeit zu negieren, um es zum Zeichen von etwas anderem zu machen, auf das es als eine seiner möglichen idealen Bedeutungen verweist. Solche semiotische Idealisierung, deren Bedingung der Möglichkeit – wie wir noch sehen werden – im menschlichen Bewußtsein selber wurzelt, ist prinzipiell unendlich. Wenn Kierkegaard daher geltend macht, der reale Gegenstand der Erkenntnis sei, ebenso wie das erkennende Subjekt, „im Werden“¹⁸, dann heißt das, daß er in dem, wozu er als einzelner, faktischer idealisiert werden kann, nicht endgültig, ein für alle mal und mit der Idealität des Notwendigen identifizierbar ist – die Semiose seiner möglichen, idealen Bedeutungen bleibt prinzipiell unabschließbar.

Zweifellos spielt Kierkegaard mit dieser Überlegung auf das traditionelle Theorem der Ineffabilität des Individuellen an¹⁹: Die menschliche Wahrnehmung geht auf das Einzelne in Raum und Zeit, auf die Realität;²⁰ die Sprache aber, die das Wahrgenommene in seinem Was und Wie aussprechen will, sagt in Wahrheit gar nicht die Realität als solche aus, sondern erzeugt „etwas anderes“²¹, das Allgemeine oder die Idealität. Dies gilt bereits für den unverbundenen Allgemeinbegriff (Hund, Gott, laufen etc.), erst recht aber für Urteile, und zwar insbesondere für solche, deren Subjekt auf ein Einzelnes i. S. eines faktisch gegenwärtigen oder vergangenen Wirklichen referiert. Angesichts der Aussage ‚Napoleon war ein großer Feldherr‘ bleibt nicht nur ungewiß, ob diesem Einzelnen diese Idealität (großer Feldherr) zu Recht prädiert wird; es bleibt überdies die eigentliche ‚Napoleonhaftigkeit‘ des (Ein-großer-)Feldherr-Seins nach wie vor unausgesagt und unaussagbar. Denn alle Prädikate, die man zur näheren Spezifizierung beibringen könnte, wiesen ihrerseits dasselbe Doppelproblem auf. Folglich ist die *prima substantia*, die doch in allem Reden über empirisches Sein gleichwohl vorausgesetzt ist, als solche ineffabel.

Alle diejenigen Wissenschaften, die in diesem Sinne mit Wirklichkeit zu tun haben, nennt Kierkegaard historische Wissenschaften; denn ihre Gegenstände unterliegen im Verhältnis zum Erkennen nicht nur der Dialektik von Einzelheit und Allgemeinheit, Faktizität und Idealität, Wirklichkeit und Möglichkeit, sondern zugleich – und das faßt die vorgenannten Bestimmungen nur zusammen – der Dialektik des Werdens. Daß das Allgemeine als ein Einzelnes in Existenz gesetzt wird, muß als prinzipiell unerklärlich gelten. Daß da etwas wurde, und daß es sich bei dem, was da – aus einem unendlich

¹⁸ 16/1, 180. Vgl. dazu *Hügli* 62 ff.

¹⁹ Es geht bekanntlich auf eine aristotelische These zurück, die besagt, daß das Individuelle (i. S. der *prima substantia*) als solches nicht ausgesagt werden könne: Vgl. *Aristoteles*, *Kategorien*. Lehre vom Satz (*Organon* I/II). Übersetzt von *E. Rolfes*, Hamburg 1974, 44 u. 45 (= *Kateg.*, Kap. 2 u. 5).

²⁰ Vgl. z. B. IV, B 10, 7: „An und für sich ist da bereits ein Widerspruch zwischen Realität [Realiteten] und Idealität [Idealiteten]; jene gibt das Einzelne bestimmt in Raum und Zeit, jene das Allgemeine.“ Vgl. dazu *Hügli* 60 ff.

²¹ 10, 155.

möglichen Wie zu einem definitiv-wirklichen So – wurde, z. B. um ein Stück Urwald handelt (oder eben nicht, sondern: um einen Garten), kann nie mehr als wahrscheinlich gemacht werden. Darum bleiben diese Wissenschaften, zu denen neben der Geschichtswissenschaft vor allem und provozierenderweise die Naturwissenschaften gehören (man stelle sich das vor: der Atomphysiker als Mitglied der historischen Fakultät!), letztlich Approximationen. Man könnte auch sagen, ihre Aussagen seien ineins kategorisch und problematisch –

„kategorisch, weil sie auf das faktische Sein gehen, problematisch, weil sie das Faktische im abstrakten Medium der Idealität ausdrücken“²².

Anders die sog. abstrakten Wissenschaften. Zu ihnen zählen, neben der Logik, vor allem Ontologie und Mathematik, d. h. diejenigen Wissenschaften, die – wenn wir uns an die anfangs zitierte Tagebuch-Notiz erinnern – offensichtlich das esse akzentuieren. Was bedeutet das? Abstrakte Wissenschaften sind laut Kierkegaard solche, die von der Dialektik von Faktizität und Idealität nicht betroffen sind; in ihnen geht es nicht um das problematische Werden des Einzelnen, sondern um die logische Notwendigkeit von Wesensbeziehungen innerhalb eines Seienden. Vermutlich hat Kierkegaard diese Auffassung von seinem Lehrer Poul Martin Møller übernommen. Dieser schreibt:

Die „Ontologie enthält gleich wie die Mathematik eine Summe hypothetischer Sätze: Sie gibt eine apriorische Entwicklung all derjenigen Prädikate, die von allem ausgesagt werden müssen, was existieren können soll.“²³

D. h.: Diese Wissenschaften formulieren eine Reihe apriorischer, apodiktisch gewisser Implikationsketten in ‚Wenn ... dann‘-Form, bloße Begriffsentwicklungen oder – modern ausgedrückt – Koextensivitätsbestimmungen. Deren Aussagen basieren ihrerseits auf der hypothetisch vorausgesetzten Existenz dessen, wovon sie handeln, ohne diese eigens problematisieren zu können (oder zu müssen): Wenn es Körper gibt, so sind diese ausgedehnt; wenn es Dreiecke gibt, so ist deren Winkelsumme gleich zwei Rechten; Schnee ist weiß, dann und nur dann, wenn Schnee weiß ist; gesetzt, es gibt Substanzen, so kommen diesen bestimmte Qualitäten zu etc. Im Grunde sind – so Kierkegaard – deren logisch notwendige Schlußketten innerhalb ihrer jeweiligen Hypothesen reine Tautologien, ihr Grundprinzip ist das der logischen Identität ($A = A$)²⁴. Nun setzen zwar auch die historischen Wissenschaften die Existenz dessen, wovon sie handeln, immer schon voraus – die Existenz von etwas kann Kierkegaard zufolge nämlich stets nur präsupponiert und niemals bewie-

²² Hügli 88.

²³ P. M. Møller, *Efterladte Skrifter*. Bd. I–VI, 3. Aufl., Kopenhagen 1855/56. Bd. V, 63. Vgl. dazu Hügli 88 ff.

²⁴ Vgl. z. B. V, A 74: „Aus Analogie und Induktion läßt sich nur durch einen *Sprung* schließen. Jeder andere Schluß ist wesentlich Identität.“ Vgl. auch 16/1, 180f.

sen werden²⁵. Aber die ‚Existenz‘, die hier vorausgesetzt ist, ist die des faktischen Seins, wohingegen Ontologie und Mathematik sich auf das esse als ein ideales, vom Faktischen gerade abstrahiertes Sein aeterno modo beziehen.²⁶ Immerhin besteht zwischen den beiden abstrakten Wissenschaften noch ein gewisser Unterschied: Denn die Mathematik unterhält, im Unterschied zur Ontologie, überhaupt kein Verhältnis zum faktischen Dasein. Für den Satz „Schnee ist weiß dann und nur dann, wenn Schnee weiß ist“, muß immerhin die mögliche Existenz (weißen) Schnees vorausgesetzt werden; Dreiecke ‚existieren‘ hingegen (im idealen Sinne) einzig und allein dank der für sie geltenden Gesetze, etwa der notwendigen Winkelsumme von zwei Rechten²⁷.

Diese Qualifizierung der abstrakten Wissenschaften liefert im übrigen die Begründung dafür, weshalb Kierkegaard die Übereinstimmung von Denken und Sein (d. h. das Korrespondenzkriterium der Wahrheit), das er als erkenntnistheoretisches Grundprinzip durchaus aufrechterhalten will²⁸, nur im Bereich eben dieser Wissenschaften für prinzipiell erfüllbar hält: eben weil hier das Sein selbst als ein nur gedachtes (bzw. in seiner Allgemeinheit denkbare) erscheint, das Medium des Denkens – die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Idealen – mithin mit dessen Gegenstand übereinstimmt (bzw. als a priori übereinstimmend vorausgesetzt wird). Die Korrespondenz von Denken und Sein im Hinblick auf das faktische, empirisch-singuläre Sein ist dagegen Gott vorbehalten²⁹. Überdies erfüllen die Ableitungen von Mathematik und Ontologie – insofern sie apodiktisch gewiß sind – die Kriterien von Evidenz und Kohärenz: i. S. der bloß „formellen Überzeugung“ nämlich, „daß ein gewisser Vordersatz eine gewisse Folge mit sich führt“³⁰.

Damit sind wir dem Verständnis jener zu Beginn angeführten kryptischen Behauptung Kierkegaards, das jeweilige Akzentuieren von Sein verschaffe den verschiedenen Wissenschaften ‚reziproken Vorteil‘, ein gutes Stück nähergerückt: Die abstrakten Wissenschaften akzentuieren das ideale Sein und damit eine Übereinstimmung von Denken (als Medium der Ideali-

²⁵ Vgl. 10, 37 ff.

²⁶ Vgl. 10, 40 (Fußn.): „Das faktische Sein [faktiske Væren] ist gleichgiltig gegen die Unterschiedlichkeit aller Wesensbestimmungen, und alles, was da ist [er til], hat ohne kleinliche Eifersucht Teil am Sein ... Ideell [Ideelt] verhält es sich anders, das ist ganz richtig. *Jedoch sobald ich ideell von Sein spreche, spreche ich nicht mehr von Sein, sondern vom Wesen [Væsenet].*“ Vgl. auch X, 2A 328 (IV, 74) und 16/1, 179 ff. zum Unterschied von empirischem (= faktisch-einzelhaftem) und abstraktem (= ideal-allgemeinem) Sein.

²⁷ Das bedeutet nicht, daß mathematische Sätze als abstrakte zugleich notwendig wahr sind. Es heißt nur, daß hier keine Möglichkeit besteht, ihre evtl. Fehlerhaftigkeit durch den Nachweis der Nicht-Existenz des Subjekts ihrer Aussagen (etwa: eines Dreiecks) zu demonstrieren.

²⁸ Vgl. 16/1, 179 ff.

²⁹ Vgl. 16/1, 181 und 24/25, 122 f.; außerdem 16/2, 35. Vielleicht folgt Kierkegaard hier seinem Lehrer, Paul Martin Møller (vgl. *ders.* Bd. V, 97). Aber auch Kants Unterscheidung zwischen intellectus ectypus und archetypus könnte den Hintergrund seiner Überlegung bilden (vgl. dazu Hügli 279 [A 40]).

³⁰ So P. M. Møller, in: *Ders.* Bd. V, 58.

tät) und Sein (als dessen – idealer – Gegenstand). Das verschafft ihnen den Vorteil apodiktischer Gewißheit – freilich um den Preis einer letztlich hypothetischen Geltung bezüglich des faktischen Seins. Die historischen Wissenschaften akzentuieren umgekehrt faktisches Sein und damit – im Denken – dessen Widerspruch zum Denken. Das bringt den Nachteil einer bloß problematischen Korrespondenz mit sich, besitzt aber andererseits den Vorzug kategorischer, weil auf Faktisches referierender Urteile³¹.

IV.

Bislang wurde das Verhältnis von Idealität und Faktizität wissenschaftstheoretisch in Anspruch genommen; es wurde m. a. W. benutzt, um die Herkunft einer klassifikatorischen Einteilung zu erläutern, mit deren Hilfe Kierkegaard Wesen, Erkenntnisbedingungen und -grenzen zweier Wissenschaftsformationen bestimmt. Im Zuge dieser Untersuchung drängten sich drei Fragen auf, die nach wie vor unbeantwortet sind:

(1) Die Distinktion von von Idealität und Faktizität, die der genannten Wissenschaftsklassifikation zugrundeliegt, wurde mit der Behauptung vorgestellt, sie sei zurückzuführen auf die Subjektivität des urteilenden Subjekts. In diesem Kontext sollten zugleich Sinn und Funktion dieser Subjektivität klar bestimmbar sein. Kann dieser Anspruch nunmehr eingelöst werden?

(2) Begonnen wurde mit einer Kierkegaard-inspirierten Kritik der Flewschen Empirismus-Konzeption, freilich mit der Einschränkung, daß Kierkegaards eigene erkenntnistheoretische Prinzipien denen des Empirismus in gewisser Weise nahestehen. Trifft das zu – nun, da mit der Doppelheit von historischen und abstrakten Wissenschaften eine Distinktion eingeführt wurde, die der empiristischen Unterscheidung sinnvoller Sätze in apriorische Tautologien einerseits, falsifizierbare empirische Propositionen andererseits nur zu genau zu entsprechen scheint?

(3) Den Leitfaden der Untersuchung bildet nach wie vor die Frage, was Kierkegaard unter dem Begriff Existenzwissenschaft versteht. Im Voranstehenden wurde der ‚reziproke Vorteil‘ der zugrundeliegenden Wissenschaftsarten auf die abstrakten Wissenschaften (Ontologie/Mathematik) einerseits, die historischen Wissenschaften (Geschichtswissenschaften im engeren Sinn/Naturwissenschaften) andererseits bezogen, nicht aber – wie im Ausgang von der anfangs zitierten Tagebuchnotiz, der die These vom reziproken Vorteil ja entstammt, zu erwarten wäre – auf die Unterscheidung von Ontologie und Existenzwissenschaft. Ist der Terminus Existenzwissenschaft nur ein Synonym für das, was Kierkegaard an anderer Stelle ‚historische Wissenschaften‘ nennt?

Die Antwort auf Frage (2) und (3) dürfte dann nicht schwerfallen, wenn

³¹ Vgl. dazu auch *Hügli* 84 ff.

wir das Verhältnis von Subjektivität und Faktizität erörtert, d. h. Frage (1) beantwortet haben. Hierzu folgendes: Die Dialektik von Idealität und Faktizität muß Kierkegaard zufolge in einer Doppelperspektive entfaltet werden: nicht nur in Hinsicht auf etwas, wozu ich mich verhalte, sondern zugleich im Hinblick auf dieses Verhalten selber. Das Erkennen bildet dabei nur eine Art solchen Verhaltens. Greifen wir noch einmal zurück auf Flews Gärtner-Gleichnis. Wird in diesem Falle die Dialektik von Idealität und Faktizität in Richtung auf das Wozu des Sich-Verhaltens akzentuiert, dann läßt sich das Problem so formulieren: Ein Garten ist ein (zu Nutzungs- oder ästhetischen Zwecken) kultiviertes Stück Natur. Aber ist dies, was ich hier vor mir sehe, ein Garten? Akzentuiere ich dieselbe Dialektik dagegen in Richtung auf das erkennende Verhalten selbst, dann verlagert sich die Frage; sie lautet dann: Meinem Eindruck nach ähnelt dieses Stück Natur einem Garten. Aber ist dieser Eindruck eine Erkenntnis, könnte er m. a. W. kein trügerischer Eindruck sein? In beiden Fällen wird ein der Dialektik von Idealität und Faktizität korrespondierender Zweifel artikuliert, im ersten Fall freilich in der Einstellung der ‚Objektivität‘, im zweiten der ‚Subjektivität‘. Und dieser Sachverhalt ist nun von fundamentaler Wichtigkeit für die in Aussicht gestellte Präzisierung des Begriffs Subjektivität. Es verhält sich nämlich keineswegs so, daß Kierkegaard Objektivität und Subjektivität in dem Sinne verwendet, wie wir das zu tun gewohnt sind. Beide Termini bezeichnen im Gegenteil ein Verhalten, und zwar ein (erkennendes, willentliches, fühlendes) Verhalten im Verhältnis von Verhalten zu einer Sache und Sache selbst. Es handelt sich also um unterschiedliche Modi, sich zum Verhältnis von Verhalten und Sache zu verhalten – und zwar in einem solchen Verhältnis (zur Sache und zum Verhalten). Subjektiv zu denken bedeutet etwa, im Verhältnis von Wie und Wozu des Verhaltens dieses Verhalten selber (sein Wie) zu akzentuieren, Objektivität dagegen, davon gerade abzusehen und das Wie des Verhaltens als irrelevant einzustufen. Subjektivität bedeutet m. a. W., daß ich die Wahrheit des Verhältnisses zu einer Sache für konstitutiv im Hinblick auf deren (objektive) Wahrheit halte, Objektivität dagegen, daß ich umgekehrt die (objektive) Wahrheit des Sachverhalts für konstitutiv in Hinsicht auf die Wahrheit meines (subjektiven) Verhältnisses zu ihr ansehe.

Nun kommt es nicht von ungefähr, daß gerade im Falle des erkennenden Verhaltens die Auskunft, der Zweifel von Idealität und Faktizität könne sich auch in bezug auf dieses Verhalten selbst geltend machen, redundant erscheint. Ist denn die Skepsis am Erkenntnischarakter des Sich-Verhaltens zur Möglichkeit, daß der vermeintliche Urwald tatsächlich eine Kleingartenparzelle sei, in Wahrheit etwas anderes als der Zweifel an der Wahrheit eben dieses Sachverhalts? Die Referenz auf Subjektivität scheint hier in der Tat von untergeordneter, ja zu vernachlässigender Bedeutung, da kaum unterscheidbar vom zweifelhaften Sachverhalt selbst. Überdies ist daran zu erinnern, daß im Blick auf erkennendes Verhalten qua Ontologie und

Mathematik die Dialektik von Idealität und Faktizität weder objektiv noch subjektiv akzentuierbar ist: Zum Notwendigen kann man nämlich, recht besehen, auch nur ein „Verhältnis der Notwendigkeit“³² haben.

Um Funktion und systematische Tragweite der Kierkegaardschen Distinktion von Subjektivität und Objektivität (bzw. der doppelten Dialektik von Idealität und Faktizität) einschätzen zu können, ist an die Grundlagen seiner Anthropologie zu erinnern: Der Mensch ist eine leib-seelische Synthesis, deren geistgetragenes Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis sich stets und parallel im Modus des Denkens, Wollens und Fühlens äußert³³. Die genannte Dialektik schlägt sich dann zwar prinzipiell in allen drei Dimensionen dieses Verhaltens nieder. Aber doch nicht ohne weiteres: Denken wir uns nämlich das Individuum im Zustand dessen, was Kierkegaard unmittelbares Bewußtsein nennt – d. h. ein Bewußtsein, das die Reflexion des o.g. doppelten Zweifels zwischen Idealität und Faktizität einstweilen noch außerhalb seiner hat³⁴ –, so ergeben sich, wie dieser unter teilweisem Rückgriff auf die platonische Idealitäts-Trias von wahr, gut und schön erläutert, zunächst lauter Dichotomien³⁵:

Das Individuum liebt – und zwar unmittelbar – das Schöne, will – und zwar unmittelbar – das Gute und erkennt – gleichfalls unmittelbar – das Wahre. Der unmittelbar Verliebte fragt nämlich nicht, ob das, wozu er sich verhält (= Faktizität), das Schöne (= Idealität) ist – oder sein Verhalten (= Faktizität) Liebe (= Idealität); ebensowenig fragt der, der unmittelbar das Gute will, danach, ob das, was er will, das Gute sei – oder sein Verhalten die Bezeichnung Wille verdient. Und für den unmittelbar Erkennenden ist jede Erkenntnis wahr (und im nächsten Augenblick möglicherweise unwahr)³⁶. Denn er fragt nicht danach, ob – und nach welchen Kriterien – wahr (oder möglicherweise unwahr) ist, was er zu erkennen meint – oder sein Verhältnis zum Sachverhalt Erkennen. Unmittelbare Bewußtseinsakte sind m. a. W. keineswegs solche, die, als bewußte, nicht auch begrifflich vermittelt wären. Aber es sind solche, in denen das erkennende Subjekt sich nicht eigens – im Modus des subjektiven und/oder objektiven Zweifels nämlich – zu seinem Verhältnis zum Gegenstand verhält, genauer: Es verhält sich weder zur Wahrheit des Gegenstandes, zu dem es sich verhält, noch zu der seines Verhältnisses zu diesem Gegenstand. Es vermittelt weder sein Verhältnis zum Gegenstand noch sein Verhältnis zum Verhältnis zu diesem Gegenstand

³² So der Ethiker in „Entweder/Oder II: 2/3, 238 (Hervorh. H. S.).“

³³ Vgl.: (a) zur Synthesis von Leib und Seele z. B. 11/12, 41; (b) zur Explikation der menschlichen Geiststruktur z. B. 24/25, 8; (c) zur Parallelität von Denken, Wollen, Fühlen z. B. IV, C 78; IV, C 93 (I, 353); 16/2, 51; 24/25, 27f.

³⁴ Vgl. dazu 10, 154ff.

³⁵ Vgl. IV, B 10, 5: „Bloß im [unmittelbaren, H. S.] Verhältnis zueinander ergeben Idealität und Realität lauter Dichotomien: Seele – Leib, lieben – das Schöne.“

³⁶ Vgl. 10, 154: „Unmittelbar ist ... alles wahr, aber diese Wahrheit ist im nächsten Augenblick Unwahrheit; denn unmittelbar ist alles unwahr. Kann das Bewußtsein in der Unmittelbarkeit bleiben, so ist die Frage nach der Wahrheit aufgehoben.“

über sich selbst – i.S. derjenigen Instanz, die sich im Verhältnis zu einer Sache zugleich zum Verhältnis zu dieser Sache verhält.

Eine detaillierte Beschreibung des sog. unmittelbaren Bewußtseins bleibt Kierkegaard uns allerdings schuldig – vor allem in Hinsicht auf den (aller Wahrscheinlichkeit nach der pyrrhonischen Skepsis entlehnten) Begriff der unmittelbaren Erkenntnis. Wir erfahren immerhin, sie sei – im Verein mit der unmittelbaren Wahrnehmung – täuschungsfrei³⁷. Das leuchtet ein. Denn die bloße Wahrnehmung, etwa die der Flewschen Urwaldlichtung, urteilt nicht über das, was sie sieht. Und ihre unmittelbare Erkenntnis fragt, als unmittelbare, nicht nach der Wahrheit dessen, worüber sie urteilt³⁸.

Wann und auf welche Weise macht sich aber dann Subjektivität zum erstenmal als solche, d. h. als ein Verhältnis zwischen Idealität und Faktizität, geltend? Bisher kennen wir ja nur die reine Unmittelbarkeit, die den bezeichneten Widerspruch einstweilen noch außerhalb ihrer hat, und den Zweifel, der bereits als erster Ausdruck des Widerspruchs als eines solchen gelten muß. Kierkegaard zufolge liegt dazwischen der „leidenschaftliche Sinn für Werden“³⁹ oder die Verwunderung (Forundring). Diese gehört zum einen selbst noch dem Bereich der Unmittelbarkeit an⁴⁰, fungiert jedoch andererseits als Übergang zwischen Unmittelbarkeit und dem im o.g. doppelten Sinne interessierten Bewußtsein⁴¹. Sie fungiert als Übergang zwischen beiden: Denn ihre Idealisierung des unmittelbar Wahrgenommenen und Erkannten ermöglicht erst die Reflexion des Zweifels, das Sich-Berühren von Faktizität und Idealität i.S. eines möglichen Widerspruchs. Und sie ist selbst noch Bestandteil des unmittelbaren Bewußtseins: Denn in ihr verhält sich das erkennende (bzw. sich verwundernde) Subjekt nicht zu

³⁷ Vgl. 10, 77: „Die unmittelbare Sinneswahrnehmung [umiddelbare Sandsning] und die unmittelbare Erkenntnis [umiddelbare Erkjenden] können nicht betrügen [Hirsch: „kann nicht betrügen“].“ Vgl. zum Kontext und zum pyrrhonischen Hintergrund dieses Gedankens ebd., 77 ff.

³⁸ Die in 10, 78 angeführten Climacus-Beispiele lassen freilich eine Frage unbeantwortet: Bezieht sich die unmittelbare Wahrnehmung ausschließlich auf den Bereich der Natur (= Zustand; vgl. 11/12, 19: „die ganze Geschichte der Pflanze [sc. der Natur] [ist] ein Zustand“), die unmittelbare Erkenntnis nur auf den der Geschichte (= Ereignis)? Oder kann man sich Kierkegaard zufolge zu beidem, Natur wie Geschichte, Zustand wie Ereignis, zunächst und unmittelbar in zweierlei Weise verhalten: qua Wahrnehmung und (unmittelbarer) Erkenntnis – und erst dann in der Folge: auf beides qua Zweifel und Glaube? Plausibler scheint mir die zweite Annahme. Dann ergibt sich ein dreistufiges Modell: (1) Daß da etwas (einzelnes in Raum und Zeit) ist, läßt sich unmittelbar wahrnehmen (vgl. 10, 78: „daß der Stern da ist [er til], ... das sieht man“); (2) daß dies, was da ist, geworden ist (und nicht von Ewigkeit her war), muß recht besehen – in Natur und Geschichte – geglaubt werden (vgl. 10, 78); ebenso (3) was dies ist, das da wurde (ein Stern [= Natur]; ein Ehebruch [= Geschichte]; ein Gott [= Geschichte in zweiter Potenz; vgl. dazu 10, 83f.]). Beide (2) und (3), sind aber – wiederum bezogen auf Natur und Geschichte – für die Unmittelbarkeit, die Zweifel und Glaube einstweilen noch vor und außer sich hat, zunächst Gegenstand (unmittelbarer) Erkenntnis.

³⁹ 10, 77.

⁴⁰ Vgl. 10, 135: „Verwunderung [Forundring] ist ... eine unmittelbare Bestimmung und enthält keine Reflexion auf sich selbst. Zweifel hingegen ist eine Reflexionsbestimmung.“

⁴¹ Vgl. 17, 132.

sich selber als Vermittlungsinstanz zwischen Faktizität und Idealität des Wahrgenommenen und (unmittelbar) Erkannten.

Bemerkenswert an der Ausgangssituation des Gärtner-Gleichnisses ist daher nicht so sehr die Frage nach der möglichen Falsifizierung einer der beiden Forscherhypothesen, sondern zunächst und vor allem das Faktum der Hypothesenbildung selbst. Wie kommt es, daß von beiden – Skeptiker wie Gläubigen –, die denselben Weg durch denselben Urwald nehmen und dabei Zugang zu exakt demselben Phänomenbestand haben, die Verwunderung des einen nichtsdestoweniger eine Idealisierung des Wahrgenommenen vornimmt, die der andere für völlig unsinnig hält? Diese (am Beispiel des Gläubigen exemplifizierte) Berührung von Idealität und Faktizität (qua Verwunderung und entsprechender Hypothesenbildung) muß ihren Ursprung im Bewußtsein selber haben; denn das Wahrgenommene (oder unmittelbar Erkannte) gibt von sich aus niemals die Erfassung seiner selbst als eines Zeichens von Idealität her:

„Die Idealität weiß ich aus mir selber, und wenn ich sie nicht aus mir selber weiß, so weiß ich sie gar nicht ... Weiß ich, daß Cäsar groß gewesen [ist], so weiß ich schon, was das Große ist, und auf dies sehe ich, ansonsten weiß ich nicht, daß Cäsar groß gewesen ist.“⁴²

D. h.: Die Idealität bringt das unmittelbare Bewußtsein bereits selber mit, aber erst die Verwunderung entdeckt das, was als faktischer Anlaß mit ihr in Berührung tritt und so die entsprechende Hypothesenbildung motiviert.

V.

Unmittelbares Bewußtsein, Verwunderung, Zweifel und Glaube sind die Momente bzw. Bewußtseinsmodi, die es uns ermöglichen, den Subjektivitätsbegriff in seiner erkenntnistheoretischen Dimension abschließend und nochmals in Anwendung auf Flews Experimentalsituation zu bestimmen:

(1) Qua Verwunderung macht der ‚gläubige‘ Forscher im Gleichnis das unmittelbar Wahrgenommene (Blume, Lichtung, Pflanzen etc.) zum Zeichen einer im Bewußtsein vorausgesetzten Idealität (Garten), und er bringt umgekehrt diese i. S. einer Hypothesenbildung mit etwas Faktischem in Berührung: „Dies (= Faktizität) sieht aus wie ... (= Idealität).“

(2) Der Zweifel reflektiert als solcher auf das Zweideutige und die Möglichkeit der Sinnestäuschung, d. h. auf das kontradiktorische Gegenteil der gläubigen Hypothese als zunächst einmal gleichermaßen wahrscheinlich. Er zieht dabei einen Schluß ab *esse ad posse*, löst also das faktische Sein qua Idealität in entgegengesetzte Möglichkeiten auf („mag sein, daß hier ein Gärtner am Werk war; mag sein, daß das Gegenteil der Fall ist“)⁴³.

⁴² 15, 467.

⁴³ Insofern verzeichnet Flew den Skeptiker, der in seiner Version von vornherein zur dogmatischen Behauptung, es gebe keinen Gärtner (vgl. *Dalferth* 84) sich versteigt. Als Skeptiker müßte

(3) Der Glaube glaubt das Geworden- und So-geworden-Sein der Sache: entweder i.S. der Gärtner- oder der Nicht-Gärtner-Hypothese. In beiden Fällen vollzieht der (verneinende oder bejahende) Glaube einen Rückschluß ab posse ad esse, d. h. einen Schluß als Entschluß zur Wahrheit einer der beiden Hypothesen. Damit hebt er den Zweifel auf, setzt sich aber ineins der erneuten Möglichkeit von Irrtum und Sinnestäuschung aus. Erreicht ist damit im Ausgang vom unmittelbaren Bewußtsein eine zweite Unmittelbarkeit (= Glaube) nach der Reflexion (= Zweifel): motiviert durch Verwunderung, realisiert als Entschluß⁴⁴.

Kierkegaard zieht daraus eine wichtige Konsequenz: Überall dort, wo es die menschliche Erkenntnis mit der Beziehung auf faktisches Sein zu tun hat, wird die Wahrheitsfrage (i.S. der Korrespondenztheorie) subjektiv, d. h. in die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit subjektiver Gewißheit transformiert. Genauer: Wahrheit bedeutet Täuschungsfreiheit, und diese wird durch ein subjektives (man könnte auch sagen: pragmatistisches) Kriterium, die Gewißheit (Evidenz) eines Entschlusses, der den Zweifel ebenso wie die Möglichkeit des Getäuschtseins aufhebt (als aufgehobene freilich setzt) konstituiert. Nicht deshalb kann das Geglaupte mich nicht täuschen, weil es wahr ist; sondern es ist umgekehrt wahr, sofern und solange ich zu glauben vermag, daß ich nicht getäuscht werde.

Zu beachten ist allerdings, daß Kierkegaard i.S. einer Idealität des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität, d. h. des Verhältnisses der Akzentuierung des Verhältnisses zu einer Sache und dieser selbst differenziert: Der Unterschied bezieht sich auf das jeweilige Gewicht der (verifizierenden bzw. falsifizierenden) Subjektivität im Verhältnis zur möglichen Objektivität des von ihr behaupteten oder abgestrittenen Sachverhalts. Anders gesagt: Die Subjektivität ist – ideal gesehen – um so stärker zu akzentuieren, je aussichtsloser der Versuch erscheint, die entsprechende Falsifikation (oder Verifikation) überhaupt im Äußeren auszudrücken, je unvollkommener also die Idealität überhaupt empirisch-faktisch zu werden vermag. Ethik und Theologie legen daher innerhalb der Dialektik von Subjektivität und Objektivität den Schwerpunkt auf Subjektivität (und damit anthropologisch: auf die Willensbestimmung), die Naturwissenschaften hingegen auf Objektivität (und damit: auf das Erkenntnisvermögen). Freilich gibt es, und darin besteht das grundsätzliche existenzdialektische Problem für das urteilende Individuum, a priori keinen Maßstab dafür, von welchem Moment an hier ein inadäquat-verzerrtes Verhältnis vorliegt.

er konsequenterweise beide Möglichkeiten offen- und als einstweilen unentscheidbar dahingestellt sein lassen. Vgl. Kierkegaards entsprechende Bemerkungen zur epoché (pyrrhonischer) Skepsis, die sich zur Vermeidung jeder Irrtumsmöglichkeit ein endgültiges Urteil – willentlich – versagt, in: 10, 78 f.

⁴⁴ Vgl. Kierkegaards erkenntnistheoretischen Grundsatz zum Anfang von Philosophie und Wissenschaft: „Was zum Beginnen bewegt, ist *Verwunderung*. Womit begonnen wird, ist ein *Entschluß*.“ (VII, 1A 34 [II, 34]).

Jemanden, der Windmühlenflügel für Ritter hält, würden wir für (subjektiv) verrückt erklären⁴⁵. Aber wenn ein Ehemann seine Frau in flagranti beim Ehebruch ertappt, nichtsdestoweniger aber weiter an ihrer Liebe festhält: ist der auch verrückt? Als solches läßt sich ja das Betrogenwerden nicht unmittelbar wahrnehmen oder erkennen. Und weiter: Wenn sich ein Vater dazu entschließt, seinen Sohn zu töten, weil er glaubt, daß Gott eben dies von ihm fordere, muß auch er notwendig für verrückt erklärt werden? Und woran läßt sich die Richtigkeit der Diagnose im einen wie im anderen Fall zweifelsfrei festmachen?

Eben diese Problemstellung bietet – bei grundsätzlich vergleichbarer Wissenschaftsklassifikation (tautologisch-apriorische, empirisch-wahrscheinliche Propositionen) – den Einsatzpunkt für Kierkegaards Kritik des Empirismus: (a) Dieser ignoriert die Dialektik von Subjektivität und Objektivität bereits innerhalb des (rein auf Faktisches bezogenen) Erkenntnisbereichs. (b) Er unterschlägt (bzw. trivialisiert) zudem Form und Relevanz dieses Verhältnisses für die über das Gebiet empirisch-theoretischer Erkenntnis hinausgehenden Seinsbereiche.

Auf die Flewsche Falsifikationsdebatte bezogen heißt das: Entweder die Kontrastierung von kognitiven und nicht-kognitiven Aussagen unterläuft die genannte Dialektik in dualistischer Verkürzung. Oder es kann kein Einwand sein, daß sich Vertreter bestimmter ethisch-religiöser Aussagen (z. B. Gott ist Liebe) weigern, endgültig falsifizierende Sachverhalte für die von ihnen als wahr unterstellten Hypothesen anzugeben. Oder beides.

Zu beantworten bleibt noch Frage (3) (s.o.): d. h. die Frage nach dem Sinn dessen, was Kierkegaard unter Existenzwissenschaft versteht. Das Geheimnis kann jetzt gelüftet werden (obschon das i.S. des Verhältnisses von Idealität und Faktizität natürlich heißt: es war kein Geheimnis!). Denn was bisher in der Auseinandersetzung mit Kierkegaards erkenntnistheoretischen Präferenzen am Beispiel von Flews empiristischer Doktrin entwickelt wurde, ist nichts anderes als (nota bene: ein Stück) Existenzwissenschaft i.S. Kierkegaards. Diese ist weder identisch mit der ontologisch-abstrakten oder der historisch-konkreten Wissenschaft, so wie diese am Leitfaden der zu Beginn angeführten Tagebuch-Notiz von 1842 erläutert wurden, noch schließt sie (eine der) beide(n) prinzipiell aus. Man könnte sagen, die Existenzwissenschaft bedient sich als ein *tertium genus cognitionis* dieser übrigen Wissenschaften mit dem (vorläufigen) Erkenntnisinteresse einer Theorie der Subjektivität (als teils abstrakte, teils historische), und zwar, wenn ich recht sehe, in folgender Weise:

(1) Zunächst stellt die Existenzwissenschaft selber eine Form von Ontologie im oben bezeichneten Sinn dar. Denn ihre Bestimmung des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität in den verschiedenen Daseinsbereichen muß ja ihrerseits mit dem Anspruch der Idealität auftreten – und zwar

⁴⁵ Vgl. zum Unterschied von subjektiver und objektiver Verrücktheit: 16/1, 184 ff.

herrscht hier die reine Objektivität, die der Idealität des Notwendigen entspricht.

(2) Indessen akzentuiert sie dieses Verhältnis zugleich als ein ideal mögliches, d. h. sie begibt sich kategorial gesehen von der Ebene der reinen Idealität des Notwendigen (= das Wesen des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität im menschlichen Dasein) in die Darstellung, Analyse und Beurteilung möglicher Formen dieses Verhältnisses im faktischen Existieren des Einzelnen. Anticlimacus etwa entwirft eine Phänomenologie des subjektiven Geistes, d. h. eine – dem Anspruch nach vollständige – Schematik möglicher Mißverhältnisse der Subjektivität, die er Verzweiflung nennt und in ihren unterschiedlichen Formen und Entwicklungsstufen ‚durchdekliniert‘⁴⁶. Eine solche Darstellung kommt zwar aus den o.g. Gründen nicht an die Beschreibung des faktischen Daseins in seiner Einzelheit heran (freilich: Daß sich dies so verhält, weiß bereits der Existenzwissenschaftler als Ontologe, s. o. (1)); aber sie vermag eben gleichwohl (Existenz-)Kategorien⁴⁷ und Schemata zur Interpretation und Beurteilung der möglichen Idealität des singular-faktischen Daseins und seines jeweiligen Existenzstandpunktes bereitzustellen und anzuwenden⁴⁸. Nimmt die Existenzwissenschaft eine derartige Perspektive ein, dann betätigt sie sich als historische Wissenschaft, etwa i. S. der Psychologie. So verfaßt Kierkegaard z. B. eine Untersuchung über den Bornholmer Pastor Adler, der behauptet hatte, Adressat einer göttlichen Offenbarung zu sein⁴⁹. Und Climacus, dessen ‚Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken‘ als Musterbeispiel einer in allen denkbaren Varianten durchgeführten Existenzwissenschaft betrachtet werden kann, entwirft (mit Blick auf Napoleon) z. B. eine Psychologie des Schicksalsverhältnisses⁵⁰.

Jede Beobachtung, Beschreibung und Beurteilung des Faktischen durch den Existenzwissenschaftler ist dabei zuletzt subjektiv motiviert – und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen in Richtung auf den objektiven Sachverhalt oder das Untersuchungsobjekt: Der erkenntnistheoretische Fehler des

⁴⁶ Vgl. 24/25, 25 ff.

⁴⁷ Vgl. zu Bedeutung, Funktion und systematischer Tragweite des Begriffs Existenzkategorie A. Pieper, Die Bedeutung des Begriffs „Existenzkategorie“ im Denken Kierkegaards, in: ZPhF 25 (1971) 187–201; außerdem F. E. Wilde, Art. „Category“, in: N. und M. Thulstrup (Hrsg.), Bibliotheca Kierkegaardiana 3, Kopenhagen 1980, 9–13.

⁴⁸ Vgl. z. B. die folgende Bemerkung des Verfassers der Angstabhandlung zur Voraussetzung, die der Existenzwissenschaftler erfüllen muß, damit die adäquate Diagnose des Faktischen durch ideale (Existenz-)Kategorien (hier: die Angst des Dämonischen) gewährleistet ist: „Daß man seine Kategorie [Kategorie] anzuwenden wisse, ist die unerläßliche Bedingung dafür, daß die Beobachtung in tieferem Sinne Bedeutung habe. Wenn die Erscheinung [Phänomenet] in einem gewissen Maße gegenwärtig ist, so werden die meisten Menschen darauf aufmerksam, vermögen es aber nicht, sie zu erklären, weil sie der Kategorie ermangeln, und wenn sie sie hätten, so hätten sie wiederum einen Schlüssel, der überall da schließt, wo auch nur eine Spur der Erscheinung sich findet; denn die Erscheinungen die unter einer Kategorie stehen, gehorchen ihr so wie die Geister des Rings dem Ring gehorchen.“ (11/12, 131 [Fußn.]).

⁴⁹ Vgl. 36, 3 ff.

⁵⁰ Vgl. 16/2, 103 ff.

Empiristen etwa interessiert ihn nicht als solcher; vielmehr führt sein subjektives Interesse diesen zurück auf eine bestimmte Verhaltensweise der Objektivität (das spekulative Denken wäre eine andere), d. h. auf eine Form von mangelhaft akzentuierter Subjektivität, die sich das (hier: empiristische) Wissenschaftstheorie treibende Individuum zuschulden kommen läßt. Die subjektiv interessierte Sichtweise des Existenzwissenschaftlers legt also in Hinsicht auf dessen Untersuchungsobjekt (hier: der Empirist) die Vermutung nahe, daß dessen objektiver Fehler (bezogen auf das Problem des erkenntnistheoretischen Sachverhalts) zuletzt in einem subjektiven Mangel (die fehlende Akzentuierung der eigenen Subjektivität) wurzelt.

Darüber hinaus aber vergißt – als solcher – der Existenzwissenschaftler über seinem Interesse am Untersuchungsobjekt in keinem Augenblick das Interesse an sich selbst und der Wahrheit des eigenen Existierens. Er wird m. a. W. seine Kategorien der Idealität mit dem primären Interesse, sich selbst – im Verhältnis von Subjektivität und Objektivität – und seine eigene Faktizität zu verstehen, geltend machen, anwenden und weiterentwickeln. Er wird infolgedessen mit der Idealität des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität vor Augen faktisch existieren, sich mit jener in Übereinstimmung bringen oder sie in Existenz ausdrücken wollen. Daß er das tatsächlich tut, daß er folglich nicht nur irgendeiner weiteren Form trügerischer Unmittelbarkeit, die den bezeichneten Widerspruch im Dasein noch vor und außer sich hat, aufsitzt, kann er nicht einmal mit Sicherheit von sich selbst wissen, geschweige von jemand anderem.

Klar ist nach alledem jedenfalls dies: Wissenschaft in dem für Kierkegaard einzig akzeptablen Sinne wäre die Philosophie allenfalls in dem Bewußtsein, das den Philosophierenden in jedem Augenblick mit der Aufgabe konfrontieren würde, sich selber als Wissenschaftler den Abschied zu geben: um das Erkannte in Existenz auszudrücken – d. h. als Existenzwissenschaft.