

Bulletin

2021.1

Editorial	1
Veranstaltungen SoSe 2021	6
Vereinsversammlung	13
Alice Holzhey: Zum Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger	19
Vorstand GAD	40

Editorial

Alice Holzhey

Wie viele Ängste und unmittelbare Leiden die derzeitige Pandemie auch generieren mag, der damit verbundene Lockdown schenkt auch den meisten mehr freie Zeit.

Dieser Satz sollte zunächst nur als Einleitung dienen, um dann davon zu erzählen, wie der Vorstand unserer Gesellschaft mit der freien Zeit umgehen will, die auch er dank dem Verbot von grösseren Veranstaltungen im letzten Sommer und wieder in diesem Winter gewonnen hat. Doch dann bin ich am ersten Satz hängen geblieben, und zwar an meiner Wahl des Verbs «schenken». Wer empfindet die ihm aufgrund des Lockdowns zur Verfügung stehende Mehr-Zeit überhaupt als ein Geschenk? Ist sie für die meisten nicht entweder eine Quelle von Furcht oder aber von Langeweile?

Für all jene, denen bisherige Arbeitstage plötzlich zu arbeitsfreien Tagen werden, weil sie zu Kurzarbeit gezwungen sind, oder weil ihnen die Arbeitsstelle mangels Arbeit gekündigt wird, steht wohl die Angst, dadurch in eine existenziell-ökonomische Notlage zu geraten, im Vordergrund. Hinzu kommt die schmerzliche Erfahrung, bei der Arbeit nicht mehr gebraucht zu werden, also überflüssig zu sein, was emotional am eigenen Selbstwert nagt, auch wenn man rational weiss, dass es sich nicht um eine selbstverschuldete Arbeitslosigkeit handelt. Ganz anders fühlt sich die Zunahme von freier Zeit für jene an, die zwar nicht um ihre Arbeit zu fürchten haben, diese aber im Homeoffice verbringen und auch in der Freizeit gezwungen sind, mehr oder weniger zuhause zu bleiben, weil das Angebot an Freizeitvergnügen praktisch bei null liegt.

Bei den letzteren will ich jetzt ein wenig verweilen, weil bei vielen von ihnen offensichtlich ebenfalls ein starker Leidensdruck besteht, der aber nicht so leicht zu verstehen ist wie jener, der durch eine Pandemie-bedingte Arbeitslosigkeit entsteht. Im Vergleich zu einem Leiden an *realen Ängsten*, die durch den Verlust an Arbeit respektive den Konkurs des eigenen Geschäftes einerseits, durch eigene Erkrankung am Virus und einen schweren Verlauf der Infektion andererseits bedingt sind, wirkt das Leiden daran, als körperlich gesunde und finanziell gesicherte Person nicht zu wissen, was mit der freien Zeit anzufangen, auf den ersten Blick

als ein *Luxusleiden* oder wie man heute zu sagen pflegt, ein Leiden «auf hohem Niveau»: Jeder, der wegen Corona krank im Spital liegt oder aber deswegen seine Existenzgrundlage verloren hat, würde sich zweifellos wünschen, nur die Längeweile jener ertragen zu müssen, die zur Zeit wegen des Lockdowns nicht ihren üblichen Freizeitvergnügen nachgehen können.

Doch so einfach ist es nicht, eben weil, wie die Bibel sagt, der Mensch «nicht vom Brot allein lebt» und weil es neben dem körperlichen auch ein seelisches Leiden gibt, das zwar ganz anderer Art, aber ebenfalls *real* ist, auch wenn diese Realität objektiv schwerer zu fassen ist. Seelisches Leiden muss also genauso ernst genommen werden, auch wenn es in der Tat dem gesunden Menschenverstand weniger zugänglich ist als materiell-ökonomisches oder aber somatisches Leiden.

Was also führt dazu, dass auch körperlich gesunden und finanziell gesicherten Menschen, je länger der Lockdown dauert, umso häufiger «die Decke auf den Kopf fällt» und sie entweder in einen Zustand der verzweifelten Wut oder aber der depressiven Verzweiflung geraten, weil sie die Situation einfach nicht mehr ertragen, diese einfach «zum Verzweifeln» finden?

Jeder weiss aus eigener Erfahrung, dass die Zeit umso langsamer vergeht, je weniger man mit ihr anzufangen weiss, dass man aber auch, weil jede Ablenkung fehlt, immer mehr auf sich selbst zurückgezwungen ist und nun sowohl an der nicht-vergehen-wollenden Zeit wie auch an sich selbst zu «leiden» beginnt. Wer kennt nicht die Sentenz von Goethe, wonach sich «alles in der Welt ertragen» lasse, «nur nicht eine Reihe von schönen Tagen». Der Satz war zweifellos schon von Goethe als Provokation gemeint, und zwar in dem Sinne, dass wir Menschen, solange wir unter der Arbeitslast stöhnen, nichts so sehr herbeiwünschen als «schöne», das heisst von Arbeit und Sorgen entlastete Tage, dass wir aber, sobald sich dieser Wunsch erfüllt, unglücklicher sind als zuvor, eben weil uns jetzt etwas fehlt, was wir brauchen, nämlich *uns selbst vergessen zu können*. Ein Blick auf den seit langem üblichen Umgang mit der Freizeit zeigt, dass sie in der Regel mit pausenlosen Verabredungen und Aktivitäten gefüllt ist. Der Sinn dieses Umgangs

mit der freien Zeit kann nur sein, zu verhindern, dass sich das einstellt, was wir ganz besonders schlecht ertragen: wirklich freie, nicht schon verplante Zeit – Zeit, die wir ganz für uns selbst haben. Wir können diese Zeit als «leere» Zeit bezeichnen. Eine solche Zeit generiert Langeweile, und sie ist es, die wir Menschen schwer ertragen und der wir deshalb entfliehen wollen.

Im Christentum wurde nicht zufällig der «Müssiggang» als «aller Laster Anfang» verurteilt. Darin lag die Erkenntnis, dass der Mensch für den Müssiggang *nicht geschaffen* ist und er im Zustand der *Musse* die Zeit deshalb mit sündigem Tun vertreibt, weil Sünde und die 'gerechte' Strafe Gottes noch leichter zu ertragen sind als die Langeweile. Heidegger hat (auch hier vermutlich von Kierkegaard inspiriert) die Langeweile in seinen Vorlesungen von 1930 philosophisch analysiert. Wer dessen Angst-Analyse in *Sein und Zeit* kennt, stellt bei der Lektüre dieser Vorlesungen fest, dass er jetzt bezüglich der Langeweile dieselben Momente mit fast denselben Worten herausstreicht, die er 1927 in *Sein und Zeit* noch der «Angst» zugeschrieben hatte. Dass Langeweile und Angst nicht weit auseinander liegen, kann jedermann, der sich schon gelangweilt hat, aus eigener Erfahrung bestätigen. So können wir denn vermuten, dass die Langeweile genau deswegen so unerträglich ist, weil hinter ihr die «Angst» lauert – nicht die «Furcht», von der wir schon oben bei der Gefahr, am Virus zu erkranken oder durch die Pandemie die Arbeit zu verlieren, gesprochen haben, sondern die erstmals von Kierkegaard beschriebene «Angst», die im Unterschied zur Furcht gar kein konkret-ontisches Objekt hat. Diese «Angst» aber steckt in uns allen, weil wir als Menschen um uns selbst wissen und darum auch wissen, dass wir als vulnerable Wesen immer bedroht sind. Vor dieser «Angst», die jederzeit einbrechen kann, können wir uns nur durch Ablenkung schützen. Dieser Schutz fällt weg, wenn wir uns aus Mangel an möglicher Ablenkung langweilen. Dann wird uns immer unwohler in unserer Haut, und doch können wir nicht aus ihr schlüpfen. Wohin mit diesem unheimlichen Gefühl, das sich immer breiter macht und sich zugleich so schlecht fassen lässt, weil sie, anders als die Furcht, nicht an ein konkretes Objekt gebunden ist?

Ich mache nur scheinbar einen Sprung, wenn ich jetzt daran erinnere, dass es zurzeit merkwürdig bestellt ist mit der Furcht vor Ansteckung durch das Virus. Obwohl sich diesbezüglich ständig ausgewiesene Fachleute zu Wort melden, welche das Ausmass der real bestehenden Gefahr begründet einschätzen können, finden wir hier weniger jene real begründete und darum auch vernünftige Furcht, die dem bestmöglichen Schutz vor Ansteckung dienen würde, als die *irreale Panikmache* hier, die *Verleugnung jeglicher Gefahr*, verbunden mit Verschwörungstheorien der wildesten Art dort. Warum dieser Hang, in eines der beiden Extreme zu fliehen?

Es liegt nahe, diesen Hang mit der Langeweile und der dahinter lauenden Angst in Verbindung zu bringen. Sicher ist, dass beide Male die bisher leere Zeit gefüllt, die Langeweile überwunden ist. Aber was ist mit der «Angst»? Sie ist zweifellos noch da, aber auch sie wird nicht mehr als unfassbare Angst erfahren, sondern als konkrete Furcht – allerdings jetzt als eine *irreal übersteigerte Furcht*: Das Individuum fühlt sich nun ständig in Panik und verwendet darum die ganze freie Zeit mit der Suche nach noch perfekteren Schutzmöglichkeiten; die «Angst» meldet sich aber auch in Gestalt jenes hartnäckigen, unbelehrbaren Misstrauens in die öffentliche Meinung. Rational ist nicht verständlich, warum man angesichts so vieler Todesfälle auf der ganzen Welt immer noch behaupten kann, dieser Virus sei gar nicht gefährlich und alle Berichte darüber seien erlogen. Man kann diese sich jedem rationalen Argument und auch jeder Wahrnehmung widersetzende Verschwörungstheorie nur verstehen, wenn man hinzunimmt, dass die immer in uns lauende «Angst» ihr Ventil auch in *paranoiden Befürchtungen* findet, die gerade in Gruppen schnell zu *paranoiden Gewissheiten* werden, da man sich diese gegenseitig ständig neu bestätigt. Darum ist es auch kein Zufall, dass jene Verschwörungstheorien, die als heimliche Agenten der Verbreitung unwahrer Nachrichten von der tödlichen Gefahr des Virus zuerst die Pharmariesen ausgemacht hatten, welche diesen Betrug im Interesse schamloser Bereicherung erfunden hätten, sich nun auch auf die neu entwickelten Impfstoffe gestürzt haben, denen nun unterstellt wird, gefährlicher zu sein als das Virus selbst. Hier

ist die «Angst» nicht mehr in ein irrationales Misstrauen eingewickelt und in diesem nur verborgen aktiv, sondern sie kommt wieder direkter zum Vorschein – nämlich wiederum als konkrete und zugleich irrealer Furcht, diesmal vor einer Vergiftung des eigenen Körpers mittels des Impfstoffes.

Doch zum Schluss will ich Ihnen doch noch verraten, wie der Vorstand unserer Gesellschaft die auch künftig noch «leere Zeit» der Sitzungen füllen will. Er will sie als *Zeit zum Nachdenken über unsere Gesellschaft* nutzen, will die alte Frage nach ihrem Sinn und Zweck neu stellen. Eine Antwort auf diese Frage findet sich im «Leitbild», das auch auf der Homepage aufgeschaltet ist. Doch wir haben beim erneuten Durchlesen dieses Leitbildes den Eindruck, es sei inzwischen «in die Jahre gekommen», weshalb wir selber neugierig darauf geworden sind, uns dieser alten Frage neu zu stellen, gerade auch jetzt innerhalb des erneuerten Vorstands. Was dabei herauskommt, werden Sie in hoffentlich nicht allzu langer Zeit auf der Homepage lesen können. Ein Echo darauf wird uns freuen!

Öffentliche Forumsveranstaltungen

Leitthema: Der Absolutismus der Wirklichkeit

Die Veranstaltungen werden gemeinsam mit dem *entresol* durchgeführt.

Eintritt Die Vorträge sind für die Mitglieder der GAD und des *entresol* sowie für Studierende gratis. Gäste zahlen Fr. 20.–.

Donnerstag **Ich-werde-gewesen-sein. Konfrontation**
15. April 2021 **mit dem Absolutismus der Wirklichkeit**
20.00–21.30 Uhr **bei Sterbenskranken**

Dr. med. Christina Schlatter

Zum Wesen des Menschen gehört das Wissen um den eigenen Tod. Im Alltag bedrückt es uns kaum, zu wissen, *dass* wir irgendeinmal sterben werden. Zu ungewiss ist die Stunde, zu geschäftig die Ablenkung des Lebens. Menschen mit einer unheilbaren Krankheit erleben die Wirklichkeit dieses Wissens um den eigenen Tod in ganz anderer Weise. Zum Wissen «*dass*» kommt das Wissen «*wann*». Welche Strategien wählen Betroffene im Umgang mit dieser unvermeidbaren, absoluten Wirklichkeit des bevorstehenden eigenen Todes? Die wissenschaftliche Medizin versucht, das Unfassbare mit Daten und Fakten zu rationalisieren. Im Umgang mit Sterbenskranken ist man bemüht, die Angst vor dem Tod zu übersetzen in Furcht vor konkreten Beschwerden. Denn die Furcht vor Schmerzen oder Atemnot kann behandelt werden, die Angst vor dem Tod nicht. Hans Blumenberg erkennt im Mythos eine Möglichkeit, sich in Sprach-

bildern demjenigen anzunähern, wofür wir keine Worte haben. Nach Blumenberg dienen Mythen dazu, «uns diese Phänomene vom Leib zu halten». In diesem Forumsbeitrag möchte ich den Stellenwert von Mythen und Metaphern im Umgang mit dem bevorstehenden Tod untersuchen. Sind sie bloss eine Ablenkung oder Verdrängung der unliebsamen Wahrheit oder finden wir darin einen Sinn für den Umgang mit dem Unerträglichen?

Restaurant Weisser Wind
Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich
Weggenstube

Ort

**«Wir sehen jetzt durch einen Spiegel.
Erfahrungen an den Grenzen
philosophischen Denkens»**

**Donnerstag
6. Mai 2021
20.00–21.30 Uhr**

*Helmut Holzhey und Donata Schoeller
im Gespräch*

Von Helmut Holzhey ist 2017 ein Buch mit dem oben genannten Titel (Schwabe Verlag, Basel) erschienen, und auf die Vereinsversammlung im Herbst dieses Jahres ist er nach genau 40 Jahren Mitgliedschaft aus dem Vorstand der GAD zurückgetreten. Beides zusammen ist Grund genug, uns an diesem Forum für Helmut Holzheys Verständnis von Philosophie sowie für seine eigenen philosophischen Denkerfahrungen zu interessieren.

Ort Restaurant Weisser Wind
Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich
Neuzofingersaal

Donnerstag **«Absolutismus der Wirklichkeit»? –**
3. Juni 2021 **Versuch einer theologischen Antwort**
20.00–21.30 Uhr

Dr. Niklaus Peter, Pfarrei Fraumünster

Eine Inhaltsankündigung zu schreiben, bevor der Vortrag Satz für Satz gedacht und geschrieben ist, kann nicht mehr sein, als den Stand eigener Vermutungen und unklarer Vorgriffe auf Papier zu bringen. Dieser Status meiner Unklarheiten ist folgender:

Mit der Prägung «Absolutismus der Wirklichkeit» hat Hans Blumenberg einen der Kerne seines Theorieprogramms begrifflich gefasst. Er hat diesen in weitreichenden geistesgeschichtlichen Grosserzählungen ausformuliert, und damit all das, was religiöses Wissen und dessen dichterisch-musikalische Gestaltungen umfasst, als Mythos gekennzeichnet, als eine Art von hoffnungsvollem (aber eigentlich hoffnungslosem) illusionären Gegenwissen, an dem man sich abarbeiten müsse. Wer sich das genau anschaut, wird merken: Es ist eine Art von invertierter Theologie bei Blumenberg, was zu Beginn biographisch und werkgeschichtlich kurz zu explizieren ist. Dies, um deutlich zu machen, was in der Begriffsprägung «Absolutismus der Wirklichkeit» mitschwingt. Sie zeigt, das

werde ich streifen, eine auffallende Nähe zur Philosophie Nietzsches.

In einem zweiten Teil möchte ich ausführen, was eine nicht in ihr Gegenteil verkehrte Theologie zu Erfahrungen des Schreckens, der Angst, des Leidens zu sagen hat, und damit den Versuch machen, im Licht christlicher Traditionen eine eigene Antwort zu formulieren. Sie wird Trost durchaus nicht als Vertröstung oder Vernebelung verstehen, sondern als Reaktion auf Erfahrungen, wo «nichts mehr zu machen ist», wo man nicht mehr direkt reagieren und handeln kann, wo es aber durchaus noch tröstliche Erfahrungen und Perspektiven gibt. Das hat mit dem zu tun, was man eine Gottesperspektive nennen könnte. Also eine Weise, neben dem Schrecken, dem Leiden, dem Unsinn der Welt auch die Mächte der Überwindung, der Heilung, der Liebe und des Sinnes sehen und auch wahrnehmen zu können.

Restaurant Weisser Wind
Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich
Weggenstube

Ort

Forumstagung

Samstag
19. Juni 2021
9.30–15.30 Uhr

Was vermag die Sprache gegen den Absolutismus der Wirklichkeit?

Des Menschen «erste Anstrengung zielt darauf, die Übermacht des Wirklichen zu brechen und ihm seine Fremdheit zu nehmen, durch Benennung und Beschreibung, in forschender Durchdringung und technischer Bewältigung» (Blumenberg, *Arbeit am Mythos*).

Nachdem sich eine ganze Reihe von GAD-Vorträgen dem «Absolutismus der Wirklichkeit» gewidmet haben, wollen wir diese Thematik an einer Tagung abschliessen und zugleich erweitern, indem wir die Sprache respektive den Menschen als «sprachbegabtes Tier» (Taylor) in die Überlegungen einbeziehen.

Wir gehen mit Blumenberg davon aus, dass der Sprache eine wichtige Funktion angesichts der Bedrohung durch die Übermacht der Wirklichkeit zukommt. Nur: Gelingt es der Sprache, die Übermacht der Wirklichkeit zu brechen, oder gibt es Wirklichkeitserfahrungen, die jeder sprachlichen Vereinnahmung widerstehen?

Wie die Antwort ausfällt, hängt wesentlich davon ab, wie man Sprache definiert. An dieser Tagung werden drei Referenten zu Wort kommen, für welche die Sprache in der Psychotherapie theoretisch und praktisch von zentraler Bedeutung ist, ohne dass sie deswegen auch in ihrem Sprachverständnis übereinstimmen. Das verspricht am Morgen, welcher Vorträgen

mit je anschliessender kurzer Diskussion gewidmet ist, eine Palette unterschiedlicher Gedankengänge, während am Nachmittag ein (vermutlich kontroverses) Podiums-Gespräch stattfinden soll, das dann in eine allgemeine Diskussionsrunde übergehen wird.

Programm

Begrüssungskaffee und Gipfeli	9.00 Uhr
Eröffnung und Begrüssung: <i>Dr. med. Christina Schlatter Gentina, Zürich</i>	9.30 Uhr
Diesseits von Sprache: Angst als Erfahrung von nackter Wirklichkeit <i>Dr. phil. Alice Holzhey-Kunz, Zürich</i>	9.40 Uhr
Artikulation als Ausdruck, Verknüpfung und Verständigung – die gemeinsame Arbeit an Bedeutungen in der Psychotherapie <i>Prof. Dr. med. Joachim Küchenhoff, Basel</i>	10.30 Uhr
Kaffeepause	11.30 Uhr
Wenn die richtigen Worte kommen ... geschieht etwas, das schwer zu sagen ist. Ein philosophischer Versuch es anzusprechen <i>PD Dr. phil. Donata Schoeller, Zürich und Koblenz</i>	12.00 Uhr

- 13.00 – 14.00 Uhr** Mittagspause
- 14.00 Uhr** Podiumsdiskussion der ReferentInnen, anschliessend
allgemeine Diskussion
- Leitung** *Christina Schlatter Gentinetta*
- 15.30 Uhr** Schluss der Tagung
- Anmeldung** *christina.schlatter@hin.ch*
- Kosten** Inklusive Getränke, Gipfeli sowie ein Sandwich und
Früchte für die Mittagspause
Mitglieder GAD und Entresol Fr. 100.–;
Nichtmitglieder Fr. 140.–, Studierende Fr. 70.–

Vereinsversammlung am 1. Oktober 2020

Zweijahresbericht zu den Aktivitäten der GAD seit Juni 2018

Alice Holzhey-Kunz

Da alle Mitglieder dank unserem halbjährlich erscheinenden Bulletin gut über unsere Aktivitäten informiert werden, erübrigt es sich diese hier aufzuzählen.

Das *Leitthema* spielt bei unserer Programmgestaltung eine wichtige Rolle, hat es doch den Zweck, den Themen der einzelnen Vorträge über eine längere oder kürzere Zeit hinweg eine gemeinsame Ausrichtung zu geben. Es gehört zu unserer Zeit, dass wir nicht nur in disparaten Welten leben, sondern dass auch innerhalb der einzelnen Welten ständig wieder etwas anderes auf uns eindringt. Kaum hat etwas unsere Aufmerksamkeit beansprucht, müssen wir es auch schon wieder fallen lassen, weil etwas anderes zu lesen, zu hören oder auch zu entscheiden und zu tun ist, dem wir uns ebenfalls nicht entziehen können. So leben wir denn in einer ständigen Zerstreuung, nicht weil wir uns zerstreuen wollen, sondern weil die heutige Zeit so funktioniert. Indem wir die einzelnen Vorträge über eine gewisse Zeit hinweg einem Leitthema unterstellen und die jeweiligen Referenten auch auffordern, darauf Bezug zu nehmen, möchten wir hier ein klein wenig Gegensteuer geben. Wir wollen bei jedem Thema etwas länger verweilen, wollen es über einen längeren Zeitraum hinweg von verschiedenen Seiten her beleuchten und damit auch vertiefen.

Demselben Zweck dient es auch, wenn wir die meisten Vorträge nachträglich im Bulletin gekürzt publizieren. Es soll nicht die Bequemlichkeit fördern, lieber an einem GAD-Anlass zu Hause zu bleiben mit der Entschuldigung, es interessiert mich zwar, aber ich kann es ja nachher lesen. Sondern es soll gerade auch den aktiv Teilnehmenden ermöglichen, sich nachher nochmals in das, was beim bloßen Hören zu schnell wieder entschwindet, zu vertiefen.

Vor zwei Jahren, also dem Beginn meines Berichtes, beschäftigten wir uns noch mit dem Leitthema «Zweifel und Verzweiflung». Im Frühling 2019 wechselten wir dann zu «Der Absolutismus der Wirklichkeit». Dass wir dieses Leitthema noch nicht verabschiedet haben, hat seine eigene Ironie, ist es doch dem «Absolutismus der Wirklichkeit» geschuldet, der in Gestalt der Pandemie auch die GAD im Sommersemester in den Lockdown gezwungen hat. Dass es überhaupt eine

Wirklichkeit gibt jenseits der Deutungen, in die sie zumeist schon eingepackt ist, ist unter dem Titel Konstruktivismus in den vergangenen Jahrzehnten oft in Zweifel gezogen worden. Wir haben dieses Leitthema gewählt, weil wir schon vor der Pandemie davon ausgegangen sind, dass die Wirklichkeit immer mehr ist als nur ein ontologisches Konstrukt, und dass uns die Tatsache, dass wir Menschen einer Wirklichkeit ausgesetzt sind, die sich uns unfreiwillig aufdrängt, ohne dass wir sie zu fassen vermögen, Angst macht.

Ansonsten sind die beiden Jahre ruhig verlaufen; es ist uns gelungen, interessante Vorträge anzubieten, die auch genügend interessierte Teilnehmer gefunden haben, und das beliebte Lektüre-Seminar im März wurde wiederum – ein letztes Mal – von Helmut Holzhey geleitet.

Nun rede ich immer von wir und uns: Ich verwende hier natürlich nicht den Pluralis majestatis, um mich selber wichtig zu machen, sondern ich rede im Namen des Vorstandes. Wer also waren wir in diesen zwei Jahren? Zum grössten Teil eine Crew, die schon länger im Vorstand ist, zum Teil schon ganz lange, Urgestein gleichsam. Neu kam bei den Wahlen vor zwei Jahren nur Georg Schönbächler hinzu, er ist seither aktiv dabei, hat auch einen Forumsvortrag organisiert und geleitet, und ich glaube (oder hoffe jedenfalls), er fühlt sich wohl mit und unter uns. Ich betone das deshalb, weil sich diese Crew in Kürze wandeln wird. Denn auch eine solche Crew untersteht dem Absolutismus der Wirklichkeit. Ganz besonders schmerzlich mussten wir das 2015 erleben, als Franz Brander, ebenfalls zum Urgestein gehörend, im See ertrank und eine nur schwer zu schliessende Lücke riss, weil er alles Administrative bis zu seinem Tod ganz selbstverständlich erledigt hatte. Heute gilt es wieder eine Lücke zu schliessen, die dem Absolutismus der Zeit geschuldet ist. Helmut Holzhey tritt altershalber zurück. Er gehörte wie Franz Brander und ich selbst zu jenem Urgestein, das seit 1981 im Vorstand sass – einer Gesellschaft, die damals noch anders hiess, der wir aber seitdem ein neues Gesicht gaben. Auch René Scheu tritt zurück, in gewissem Sinne kann man auch hier den Absolutismus der Wirklichkeit am Werk sehen, denn er trat in den Vorstand ein, als er noch den Schweizer Monat leitete, wenig später aber wurde

er Chef des Feuilletons der NZZ, und diese Aufgabe hat ihm schlicht keine Zeit und Energie mehr gelassen, sich auch noch für unsere Gesellschaft zu engagieren.

Wenn ich aber schon beim Vorstand bin, möchte ich es nicht unterlassen, dem bisherigen Vorstand für die gute Zusammenarbeit herzlich zu danken. Ich habe bereits im Bericht vor zwei Jahren betont, dass Doris Lier weitgehend in die Lücke gesprungen ist, die der Tod von Franz Brander hinterlassen hat. Ich sagte damals, ich könne fast nicht aufzählen, was sie alles mache, nebst Rechnungswesen und Sekretariat. Es sei allerdings klar, dass sie demnächst Entlastung brauche. Dieses «demnächst» tritt erst jetzt ein, nach weiteren zwei Jahren. Das war zu lang, darum ist es ihr jetzt wirklich Ernst mit dem Delegieren zumindest eines Teils ihrer Aufgaben, und sie stösst jetzt auch auf willigere Ohren. Doris gilt also mein besonderer Dank. Ebenfalls schon im letzten Bericht habe ich erwähnt, dass Barbara Handwerker als Redaktorin des Bulletins zweimal jährlich einen grossen Effort leistet. Sie übernimmt nun, um Kosten zu sparen, die gesamte Vorbereitung bis zum Druck selber und hat auch eine Druckerei gefunden, welche die Arbeit zuverlässig und doch kostengünstig macht.

Die Sitzungen haben weiterhin, mit Ausnahme einer Sitzung mit Zoom und einer Sitzung in meiner Praxis, die genügend Raum für den geforderten Abstand bietet, in der Praxis von Christina Schlatter stattgefunden. Sie protokolliert auch alle Sitzungen, sie betreut an den Forums-Abenden zuverlässig die Kasse, meldet unser Programm an den Newsletter des entresol usw. usf.

Vermutlich werden wir alle Helmut Holzheys kundige Ratschläge an den Vorstands-Sitzungen vermissen, ich selber werde es aber vermutlich nicht lassen können, ab und zu das Telefon in die Hand zu nehmen, um dich, Helmut, wegen dem oder jenem, was unser Programm betrifft, zu konsultieren. – Also nochmals allen vom Vorstand herzlichen Dank!

Nun noch ein Wort zur Zusammenarbeit mit dem entresol und zum Mitgliederbestand unserer Gesellschaft. Wenn Sie die Einladung zu dieser Vereinsversammlung aufmerksam angeschaut haben, werden Sie sich vielleicht gewundert

haben, hier auch das Logo des entresol zu sehen. Das war nun eine pure Fehlleistung. Unsere Veranstaltungen wollen wir allerdings weiterhin auch unter dem Logo des entresol ankündigen. Das bedeutet, dass alle entresol-Mitglieder gratis bei uns teilnehmen können. Wir figurieren auch im Newsletter des entresol und kommen dadurch in den Genuss einer grösseren Verbreitung unserer Tätigkeit. Zudem gibt es eine personelle Verbindung, indem Christina Schlatter auch im Vorstand des entresol mitwirkt, was für den gegenseitigen Informationsfluss sehr günstig ist.

Der Mitgliederbestand unseres Vereins ist weiterhin rückläufig. Ich habe gar nicht gewagt, der Wirklichkeit in ihrer nackten Faktizität in die Augen zu schauen, und es darum unterlassen, Doris nach der genauen Zahl zu fragen. Ich verzichte diesmal darauf, erneut gute Vorsätze bezüglich Mitgliedergewinnung zu verkünden, weil den Worten bisher nie Taten gefolgt sind; offenbar sind wir dafür einfach zu gehemmt in einer ansonsten auch diesbezüglich weitgehend enthemmten Zeit. Darum finden Sie auch weder auf der homepage noch auf den Flyern je eine Ermunterung, Mitglied zu werden, und mündlich, an den Veranstaltungen, drücken wir uns bis jetzt auch davor, für uns die Werbetrommel zu rühren.

Immerhin: bis jetzt sind wir über die Runden gekommen, und solange es eine Gruppe von Leuten gibt, die finden, die Gesellschaft sei einer guten Sache verpflichtet, und die sich in ihrer Freizeit für sie einsetzen, wird es diese Gesellschaft noch geben.

Protokoll

Christina Schlatter

Die Präsidentin Alice Holzhey begrüsst die 10 anwesenden Mitglieder und die 7 anwesenden Vorstandsmitglieder. Vom Vorstand hat sich René Scheu entschuldigt. Weitere Mitglieder haben sich entschuldigt. Die Traktandenliste wird nicht verändert.

1. Protokoll der ordentlichen Vereinsversammlung vom 7. Juni 2018 (nachzulesen im Bulletin 2018.2). Dem Protokoll stimmen die Anwesenden einstimmig zu.

2. Zweijahresbericht der Präsidentin

Der schriftlich verfasste und von der Präsidentin mündlich vorgetragene Zweijahresbericht wird im Bulletin 2021.1 abgedruckt. Der Bericht wird einstimmig genehmigt.

3. Rechnungsabnahme

Doris Lier stellt die Rechnung vor.

- Die Jahresrechnung 2018 weist einen Verlust von Fr. 235.98 auf bei einem Aufwand von Fr. 10'413.24 und Ertrag von Fr. 10'177.26.
- Die Jahresrechnung 2019 weist einen Gewinn von Fr. 3619.12 bei einem Aufwand von Fr. 10'079.45 und Ertrag von Fr. 13'698.57 auf. Die Differenz erklärt sich durch verzögerte Beitragszahlungen von DaS und Entresol.
- Das Vereinsvermögen beträgt am 31. Dezember 2019 Fr. 12'962.04

Der Bericht der Revisoren wird von Barbara Handwerker vorgelesen. Denise B. Johansen und Beat Schaub danken Doris Lier für die äusserst zuverlässige und genaue Buchführung und beantragen der Vereinsversammlung die Jahresrechnungen 2018 und 2019 zu genehmigen und die Kassiererin Doris Lier und den Vorstand zu entlasten. Die Vereinsversammlung stimmt den Jahresrechnungen ohne Gegenstimmen und ohne Enthaltungen zu. Die Präsidentin bedankt sich bei der Kassiererin und den Revisoren.

Doris Lier stellt anschliessend das Budget für 2020/21 vor, welches keine grundlegenden Veränderungen vorsieht.

4. Festsetzung des Mitgliederbeitrags

Die Vereinsversammlung beschliesst einstimmig den Mitgliederbeitrag 2021 und 2022 weiterhin auf Fr. 100.– (Fr. 70.– für Studierende) zu belassen.

5. Wahl des Vorstands, der Präsidentin und der RechnungsrevisorInnen

Helmut Holzhey und René Scheu haben ihren Rücktritt aus dem Vorstand erklärt. Helmut Holzhey war seit der Gründung der Gesellschaft 1981 im Vorstand aktiv, seine Arbeit kann nicht genügend verdankt werden. Ihm zu Ehren werden wir einen Forumsabend veranstalten. Der übrige Vorstand stellt sich zur Wiederwahl zur Verfügung. Als Ersatz kandidieren Donata Schoeller und Julian Hofmann. Sie stellen sich den Mitgliedern im aktuellen Bulletin 2020.2 vor.

Die Vereinsversammlung wählt den neuen Vorstand in toto und die Präsidentin einstimmig.

Beat Schaub und Denise B. Johansen stellen sich wiederum für die Revisionen zur Verfügung. Die Vereinsversammlung wählt die Rechnungsrevisoren einstimmig.

6. Varia

Das neue Leitthema ab dem Wintersemester 2021/22 ist wiederum von Hans Blumenberg inspiriert. Es lautet: «Die Sorge geht über den Fluss».

Nach dem Apéro sind die Mitglieder eingeladen zum Forumsvortrag von Thomas Fleischhauer: «Der Umgang mit dem Ausgesetzt-Sein des Menschen in der Welt. Auf den Spuren des Irrationalen bei den Griechen.»

Zum Verhältnis von Kierkegaard und Heidegger

Alice Holzhey

Einleitung: Warum sich mir diese Frage unerwartet aufgedrängt hat

Ich schreibe hier über ein Thema, das mir noch völlig fern lag, als ich mich im vergangenen Herbst an die Arbeit machte, um das Datum der definitiven Abgabefrist Ende 2020 für einen Artikel zu Kierkegaard einhalten zu können. Das ist mir auch gelungen, und am Sylvester-Abend ging der Text per Mausclick in die Mail-Box der beiden Herausgeber des Buches. Ich war allerdings bei diesem Sende-Akt ziemlich aufgeregt, weil mein Text nicht das einlöst, was vorgegeben war, nämlich die Wirkung von Kierkegaards Denken auf Psychologie und Psychopathologie darzustellen, und schon gar nicht die üblichen Erfordernisse an einen Beitrag erfüllt, der in ein Handbuch passt.¹

Doch die Aufregung an Sylvester war nur der Schlusspunkt einer unüblich starken emotionalen Involvierung in den ganzen Schreibprozess, die damit zu tun hatte, dass sich zunächst immer mehr die Frage nach dem Verhältnis von Heidegger zu Kierkegaard aufdrängte, woraus sich eine neue Lektüre von *Sein und Zeit* ergab, die mir nicht gleichgültig sein konnte. Der Anlass war zunächst ein äusserlicher: Ich merkte, dass ich, um die mir gestellte Frage seriös beantworten zu können, nicht nur viel mehr Zeit brauchen würde, sondern auch eine historische Arbeit bewältigen müsste, die – so meine Vermutung – sich kaum lohnen würde. Meine, wenn auch nur begrenzte, diesbezügliche Recherche liess mich nämlich bald vermuten, dass die namhaften Vertreter einer geisteswissenschaftlich orientierten Psychologie und Psychopathologie des vergangenen Jahrhunderts (dazu zähle ich in etwa Hans Kunz, Viktor von Gebattel, Erwin Straus, Ludwig Binswanger, Roland Kuhn, Hubertus Tellenbach, Wolfgang Blankenburg) zwar ab und zu auf Kierkegaard hinweisen, dass ihre Bezugnahme aber nicht über solche Hinweise, sei es im Text oder auch nur in einer Anmerkung, hinausgeht. Diese Belege lassen aber weder auf ein grosses Interesse an Kierkegaards Denken schliessen noch darauf, dass Kierkegaard das eigene Denken der Autoren beeinflusst hätte.

¹ Es handelt sich um ein neues *Kierkegaard-Handbuch*, hg. von Markus Kleinert und Magnus Schlette, J. B. Metzler Verlag Stuttgart.

Eine gewisse Ausnahme scheint mir nur Binswanger zu bilden, der offensichtlich eine vertiefte Kenntnis von Kierkegaard besass. Binswanger würdigt insbesondere die Schrift «Der Begriff Angst» als «unausschöpfbar» (Binswanger 1957, S. 57), meint damit aber nicht die dort zu findenden anthropologischen Einsichten, sondern die vielen tiefsinnigen philosophisch-psychologischen Beobachtungen menschlicher Einstellungen zum Leben. Die direkte Wirkung Kierkegaards schien mir also gering zu sein, ohne dass ich explizite Begründungen dafür gefunden hätte.

Dieser Befund wunderte mich vor allem im Zusammenhang mit der allgemein bekannten Tatsache, dass Heidegger mit seinem Werk *Sein und Zeit*, kaum war es 1927 erschienen, nicht nur auf Binswanger, sondern auf alle oben erwähnten Vertreter eine prägende Wirkung ausgeübt hat. Binswanger sprach rückblickend sogar von einem «überwältigenden Eindruck», den dieses Werk (im Folgenden SZ) auf ihn gemacht habe, weil er darin endlich gefunden habe, was er bei den damals führenden zeitgenössischen philosophischen Richtungen, nämlich der Phänomenologie und der Lebensphilosophie, vergeblich suchte. Erst bei Heidegger finde sich eine Wesensbestimmung des Menschen, welche eine tragfähige philosophische Basis für eine wissenschaftliche Psychiatrie zu bieten vermöge, die den «ganzen Menschen» zum Gegenstand ihrer Forschung machen wolle.²

Nun schreibt Heidegger zwar weniger ausufernd und zugleich systematischer als Kierkegaard, aber auch die Lektüre von SZ ist für Nichtphilosophen schwierig. Inhaltlich bestehen hingegen auffällige Übereinstimmungen, wird doch bei beiden der Mensch als ein «existierendes» Wesen bestimmt; ebenso hat bei beiden die «Angst» eine fundamentale anthropologische Bedeutung. Wobei damit erst die wichtigsten Gemeinsamkeiten erwähnt sind. Warum also das auffällige Desinteresse an Kierkegaard, die ebenso auffällige Begeisterung für Heidegger?

² L. Binswanger: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* Bd. II, Bern 1955, 269; *Der Mensch in der Psychiatrie* (1957), Ausgew. W. Bd. 4, Heidelberg 1994, 57-60.

Wenn ich das Versprechen, bis Ende 2020 einen Text fürs Handbuch über Kierkegaard abzuliefern, einhalten wollte, musste ich das Thema ausweiten, musste die Frage stellen, ob es neben der direkten und namentlich erwähnten Wirkung von Kierkegaard auch eine indirekte Wirkung gibt, und der zweiten Frage sogar den Vorrang geben. Für mich lag schon aufgrund meiner jahrzehntelangen Vertrautheit mit SZ nahe, mein Augenmerk auf diesen Text zu richten. Um dabei einigermaßen informiert vorgehen zu können, vertiefte ich mich nochmals gründlicher in die drei mir schon bekannten Werke Kierkegaards, nämlich in *Entweder – Oder*, Zweiter Teil von 1843, in *Der Begriff Angst* von 1844 sowie in *Die Krankheit zum Tode* von 1849.³

1. Kierkegaard als christlicher Denker

Zuerst will ich hier klarstellen, warum der Reichtum an philosophisch-psychologischen Erkenntnissen, der in den Schriften Kierkegaards enthalten ist, für die geisteswissenschaftliche Psychologie und Psychopathologie unmittelbar und also direkt gar nicht fruchtbar werden *konnte*. Der Grund dafür liegt darin, dass Kierkegaard ein christlicher Denker war, was heisst, dass auch die von ihm vorgelegte «existenziale Anthropologie» zugleich eine christliche ist. Für Kierkegaard ist «jedes Menschenleben religiös angelegt» (*Der Begriff Angst*, S. 107; im Folgenden BA), unabhängig davon, ob er sich selber als religiös gebunden weiss oder aber jede eigene Religiosität verneint. Daraus folgt, dass, wer immer seine psychologisch-anthropologischen Überlegungen für eine wissenschaftliche Psychologie und Psychopathologie des 20. Jahrhunderts rezipieren wollte, zuerst einmal vor der Frage stand, *ob sich Kierkegaards Anthropologie überhaupt säkularisieren lässt, und wenn ja, wie*.

Michael Theunissen hat dieses Problem meines Wissens als einziger explizit angesprochen und zugleich am Anfang seiner Schrift *Der Begriff Verzweiflung*.

³ Ich zitiere nach den Gesammelten Werken, übers. E. Hirsch, Diederichs 1958 oder Grevenberg 2004.

Korrekturen an Kierkegaard (1993) explizit gemacht, wie er mit diesem Problem im Folgenden umgehen wolle. Er werde Kierkegaards Analyse der Verzweiflung «wie ein Stück Philosophie» behandeln, «das man in gewisser Masse aus dem Ganzen herausbrechen kann.» Theunissen rechtfertigt dieses Vorgehen damit, dass es ihm in seiner Analyse «um die Sache» und «nicht um Kierkegaard» gehe (Theunissen, stw 1993, S. 8). Faktisch besteht sein «Herausbrechen» darin, den christlichen Kontext der in der Schrift *Die Krankheit zum Tode* vorliegenden Verzweiflungsanalyse einfach zu ignorieren. Damit hat Theunissen zwar für sich eine vermutlich valable Lösung gefunden, ohne die Frage, wie eine Säkularisierung von Kierkegaards Denken überhaupt möglich ist, stellen zu müssen. In diesem persönlichen Statement kommt seine intellektuelle Redlichkeit zum Ausdruck. Er weiss, dass ihm dieses Vorgehen zum Vorwurf gemacht werden könnte, verteidigt aber seine Umschiffung des Problems mit dem Argument, dass es ihm nicht um Kierkegaard, sondern allein um die Sache gehe. Doch auch wenn es nur um die Sache geht, ist ein solches Vorgehen nur erlaubt, solange man sich wie Theunissen darauf beschränkt, philosophische «Korrekturen» an Kierkegaards Begriff der Verzweiflung anzubringen. Wenn es aber darum geht, Kierkegaards existenzial-philosophische Erkenntnisse zur Grundlage einer wissenschaftlich-säkularen Psychologie oder Psychopathologie zu machen, ist ein solches «Herausbrechen» aus dem christlichen Kontext gar nicht machbar, ohne diese Anthropologie von Grund auf zu verändern. Denn dass Kierkegaards Menschenbild christlich geprägt ist, impliziert, dass auch alle philosophischen Grundbegriffe eine christlich-normative Dimension beinhalten. Das gilt, wie Theunissen richtig gesehen hat, auch für den Begriff der Verzweiflung, aber noch grundlegender gilt es für die Begriffe der «Existenz», der «Angst» sowie den Begriff des «Selbst» als «Selbstverhältnis».

Sobald man sich diesen Umstand vergegenwärtigt, wird klar, dass, wer immer sich im 20. Jahrhundert – mit Ausnahme der Theologen – auf Kierkegaard beziehen will, nicht um eine Säkularisierung von Kierkegaards existenzialer Anthropologie im Ganzen herkommt. Das gilt insbesondere dann, wenn sein Denken für eine nachchristlich-geisteswissenschaftliche Psychologie und Psychopatho-

logie fruchtbar werden soll. Diese Arbeit aber kann nur ein Philosoph leisten, der erst noch eine grosse Kenntnis von Kierkegaards Werk besitzt. Von den oben erwähnten Psychologen und Psychopathologen war dies also nicht zu erwarten, weil es jenseits ihres Aufgabenbereichs und ihrer Kompetenzen lag. Es ist darum nicht verwunderlich, dass diese Autoren es vorzogen, um Kierkegaard einen Bogen zu machen und sich auf die aktuelle Lebensphilosophie (insbesondere Bergson und Dilthey) oder auch die aktuelle Phänomenologie (u. a. Scheler) zu stützen, bis ...? – bis dann mit dem Erscheinen von Martin Heideggers *Sein und Zeit* dessen Werk für die meisten zum wichtigsten philosophischen Bezugspunkt wurde.

Die hier vorgetragenen Überlegungen treffen auch auf mich selber zu. Dank ihnen wurde mir klar, weshalb ich so lange Mühe hatte, mich wirklich auf Kierkegaards Denken einzulassen. Ich konnte mit seinen christlichen Überlegungen nichts anfangen und wäre auch nicht fähig gewesen, aus ihnen die rein philosophische Wahrheit herauszudestillieren. Deshalb schienen mir seine Texte für meine Aufgabe einer neuen Ausarbeitung der Daseinsanalyse nicht tauglich – im Unterschied zu Heideggers *Sein und Zeit*, das ich nun im Unterschied zu Binswanger und vor allem auch zu Medard Boss als eine «existenziale Anthropologie» zu lesen und zu verstehen versuchte.

Für die Frage nach einer allenfalls *indirekten Wirkung* Kierkegaards auf Psychologie und Psychopathologie war ich hingegen gut gewappnet, eben weil meine Vermutung naheliegenderweise sofort auf *Sein und Zeit* fiel. Hier sticht jedem Leser, der auch eine Ahnung von Kierkegaard hat, in die Augen, dass Kierkegaards Begriffe der Existenz und der Angst eine so prominente Bedeutung haben, der Name Kierkegaard hingegen nur gerade zwei Mal erwähnt wird. Hier legte sich schon von der Sache her ein gewisses Misstrauen nahe – ein Misstrauen in eine mangelnde intellektuelle Redlichkeit Heideggers, die mir schon früher im Zusammenhang mit Heideggers nachträglicher Umdeutung von SZ im *Brief über den Humanismus* (1947) und noch später in den *Zollikoner Seminaren* aufgefallen war.

2. Die indirekte Präsenz Kierkegaards in Heideggers *Sein und Zeit*

Mit den bisherigen Ausführungen im Hinterkopf stellt sich sogleich die Frage, wie Kierkegaard in SZ eine indirekte Wirkung ausüben konnte. Denn dass in diesem Text der Mensch nicht von irgendeiner transzendenten Macht her gedacht ist, sondern nur vom Bezug zu sich selbst, zur Welt und zu den anderen her, ist offensichtlich. Sollte also Kierkegaard in diesem Werk heimlich mitsprechen, dann in einer säkularisierten Form. Das machte es allerdings komplizierter, Heidegger einen möglichen Diebstahl nachzuweisen. Dennoch war es auch überaus interessant, herauszufinden, wie es Heidegger bewerkstelligt hat und ob es ihm auf seine Art gelungen ist, Kierkegaards Denken so zu säkularisieren, dass dadurch die philosophische Leistung von Kierkegaard nicht verfälscht wurde. Wäre ihm das gelungen, und würde sich herausstellen, dass mein Verdacht zutrifft, dann müsste sich zeigen lassen, dass sich Heideggers enorme Wirkung, die übrigens über die damalige Psychologie und Psychopathologie hinaus die Geisteswissenschaften generell erfasst hat, zu einem grossen Teil den Entdeckungen Kierkegaards verdankt, die er in sein Werk integriert hat, ohne ihre Herkunft auszuweisen. Das wäre allerdings verbunden mit der Anerkennung, dass es Heidegger gelungen ist, Kierkegaards durch und durch christlich geprägtes Menschenverständnis zu ent-christlichen, ohne es wesentlich zu verändern. Damit hätte er nämlich eine anspruchsvolle Aufgabe erfüllt, die es dem Leser von SZ ermöglicht, in und durch die Terminologie Heideggers einem «authentischen» Kierkegaard zu begegnen.

Kierkegaard selber hätte dies niemals für möglich gehalten, war er doch tief davon überzeugt, dass jede säkulare Anthropologie dazu verurteilt ist, den Menschen zu vergöttlichen, weil der Mensch in seiner theologischen Perspektive nur entweder als *in Gott gründend* oder aber als *in sich selbst gründend* bestimmt werden kann. Noch während ich dies schreibe, findet sich im Feuilleton der NZZ vom 2. Februar 2021 ein Artikel, der deutlich macht, dass auch die heutige Theologie noch an dieser Auffassung Kierkegaards festhält. Es handelt sich bei diesem Artikel um eine Besprechung des 2020 erschienenen Werks des renommierten

Zürcher Theologen Ingolf Dalferth⁴, in welcher hervorgehoben wird, wie «grim-mig» Dalferth «*die gottvergessenen Wunschbildanthropologen der Gegenwart*» attackiere, die glauben würden, den Menschen ohne Gott verstehen zu können. Das folgende Zitat zeigt Dalferth als Schüler Kierkegaards, wenn er schreibt: «Wir brauchen Gott, ob wir das wissen und anerkennen oder nicht.» Und genauso wie Kierkegaard ist auch Dalferth davon überzeugt, dass es nur das Entweder – Oder von «auf Gott setzen» oder «auf sich selbst (als Menschen) setzen» gibt. Mit anderen Worten: Nur wer auf Gott setzt, anerkennt die grundlegende *Endlichkeit* des Menschen, wer hingegen ohne Gott auszukommen glaubt, setzt unweigerlich auf die Selbstbegründung des Menschen und verleugnet damit seine Endlichkeit. Dalferth führt als Argument die Tatsache an, dass sich kein Mensch «selbst ins Dasein gebracht» habe und je bringen werde. Für den Theologen folge daraus bis heute zwingend, dass dafür nur eine andere, göttliche Macht in Frage kommt, die dies zu bewerkstelligen vermag. – Das aber ist, wie ich an Heideggers Rezeption von Kierkegaard zeigen will, nur theologisch, keineswegs aber philosophisch zwingend. Allerdings macht Dalferth deutlich, dass man den Schluss, der Mensch vermöge sich selbst zu begründen, nicht ziehen darf, soll eine Säkularisierung von Kierkegaards existenzialer Anthropologie gelingen.

Im Folgenden will ich auf beide Aspekte von Heideggers Rezeption von Kierkegaard detailliert eingehen: Zuerst soll die von Heidegger erbrachte Leistung einer «gelungenen» Säkularisierung von Kierkegaards christlicher Anthropologie nachgewiesen und gewürdigt werden, dann aber seiner Unredlichkeit, Erkenntnisse Kierkegaards als eigene auszugeben, nachgegangen werden.

⁴ Ingolf U. Dalferth: *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit*. Evang. Verlagsanstalt, Leipzig 2020.

3. *Wie es Heidegger gelingt, Kierkegaards christliche Anthropologie zu säkularisieren, ohne sie zu verfälschen*

a) *«Geworfen» statt «gesetzt»*

Davon ausgehend, dass dies Heidegger gelungen ist, will ich hier zeigen, wie er dabei vorgegangen ist. Das lässt sich am einfachsten verdeutlichen, wenn man an den Anfang der Schrift *Die Krankheit zum Tode* (KT S.8) anknüpft. Dort findet sich Kierkegaards berühmte Definition des Selbst als jenem «Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält». Gleich anschliessend erhält diese Bestimmung eine Erweiterung, die entscheidend ist. Kierkegaard schreibt: «Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muss entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein Andres gesetzt sein» (S.9). Es ist inzwischen längst klar, wofür Kierkegaard als Christ optiert: dafür, als menschliches Selbst «durch ein Andres gesetzt» und somit von Grund auf «ein abgeleitetes, gesetztes Verhältnis» zu sein, welches sich folglich nicht nur «zu sich selbst», sondern auch zu diesem «Andern», nämlich Gott, immer schon irgendwie verhält (ebd.). Diese religiöse Bestimmung des menschlichen «Gesetzt-seins durch ein Andres» hat in einer säkularen Wesensbestimmung des Menschen keinen Platz mehr. Die Frage ist nun, ob, und wenn ja, wie sich die dadurch entstehende Leerstelle füllen lässt. Heideggers geniale Lösung besteht darin, sie so zu füllen, dass sie gleichwohl leer bleibt. Das gelingt ihm dadurch, dass er statt vom «Gesetzt-sein» vom «Geworfensein» spricht.

Der Begriff «Geworfenheit» wehrt nicht nur eine hybride *Selbstsetzung* des Menschen ab, sondern auch irgendeinen weltlichen Ersatz für jenen göttlichen Andren, an den Kierkegaard als Theologe glaubt. «Geworfen» zu sein ist ein reines, also kontingentes Geschehnis, ohne Werfer jeglicher Art, aber auch ohne einen vorgegebenen (apersönlichen) Sinngrund. Als Mensch in das eigene Existieren und damit auch ins Selbstverhältnis «geworfen» zu sein, ist ein *unhintergebar letzter und zugleich unfassbarer, weil sinn-barer ontologischer Sachverhalt*, an dem nichts und niemand zu rütteln vermag. Damit radikalisiert sich

Heideggers Bestimmung des Menschen als eines durch und durch endlichen Wesens sogar noch, weil die menschliche «Endlichkeit» jetzt nicht mehr in einem dialektischen Bezug zur göttlichen «Unendlichkeit» steht wie bei Kierkegaard. Das Menschsein ontologisch als ein «Geworfen-sein» zu bestimmen, hat auch Folgen für ein säkulares Verständnis von «Angst» und von «Verzweiflung», die ja bei Kierkegaard ebenfalls religiös mitbestimmt sind. Bei Heidegger betrifft dies nur die Angst, weil er den Begriff der Verzweiflung gar nicht aufnimmt und damit einen Schritt hinter Kierkegaards Entdeckung der existenzialen Bedeutung von Grund-emotionen zurück macht.

b) *Kierkegaards Entdeckung der «Angst» und ihre Entchristlichung zu einer rein philosophischen Erfahrung des eigenen Menschseins durch Heidegger*

Kierkegaard macht den Unterschied zwischen Furcht und Angst bekanntlich daran fest, dass sich die Furcht «auf etwas Bestimmtes» beziehe, die Angst hingegen nicht (BA, S. 40). Damit führt er eine terminologische Unterscheidung ein, die in der Umgangssprache nicht gilt, werden doch dort Angst und Furcht synonym verwendet. Es ist schwer verständlich, warum diese Unterscheidung bis heute, von Demmerling und Landwehr⁵ abgesehen, immer wieder so interpretiert wird, als ob Kierkegaard der «Angst» jeglichen Objektbezug abgesprochen und sie somit den objektlosen «Stimmungen» zugerechnet hätte. Liest man die angeführte Stelle hingegen genau, dann trifft Kierkegaard hier eine andere Unterscheidung, nämlich zwischen dem einen und einzigen, weil *ontologischen Objekt* der Angst und den zahllosen *ontischen (konkret-innerweltlichen) Objekten* der Furcht. Wenn «Furcht und ähnliche Begriffe» sich «auf etwas Bestimmtes» beziehen, dann können damit nur konkret-ontische Gefahren gemeint sein, die in einer bestimmten Situation auftauchen und Individuen oder auch ganze Gruppen bedrohen können, welche ihre Bedrohung wahrnehmen, indem sie sich vor ihnen

⁵ Demmerling Chr., Landwehr H.: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007, S. 81–88.

fürchten. Die Angst hingegen wird an derselben Stelle definiert als «die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit» (BA, S.40). Mag man auch nicht im ersten Anlauf verstehen, was Kierkegaard damit genau meint, so ist doch kein Zweifel, dass er hier eine *philosophische Bestimmung* der Freiheit vorlegt und nicht von konkreten (psychischen, sozialen oder politischen) Freiheiten spricht, über die Individuen oder Gruppen je nach der Situation, in der sie sich befinden, mehr oder weniger oder gar nicht verfügen.

Bei genauer Lektüre eben dieser Stelle findet sich noch eine andere, mindestens so wichtige Differenzierung. Sie betrifft das unterschiedliche *Verhältnis*, das Furcht und Angst zu ihrem *Objekt* haben. Während sich die Furcht auf ihr jeweiliges Objekt, eine konkrete Gefahr, «*bezieht*», ist von einem analogen Bezug der Angst zur Freiheit nicht die Rede; die Angst «*ist*» vielmehr «die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit» (ebd.). Diese Formulierung darf man keinesfalls überlesen, denn sie kann nur besagen, dass die «Angst» ihr Objekt (die Freiheit) ganz und nur in sich selbst als Angst enthält. Das ist auch der Grund, warum Kierkegaard das Objekt der Angst weiter oben noch als ein «*Nichts*» bezeichnet. Ein «Nichts» unterscheidet sich von einem «Etwas» dadurch, dass es sich auf keine Weise «greifen» lässt, sondern «nichts als ängstigen kann» (ebd.). Ein solches «Nichts» ist bei Kierkegaard die «Freiheit» als jener *ontologische Sachverhalt*, der allen ontischen Differenzierungen voraus und zugrunde liegt. Diese Freiheit als unverlierbares Charakteristikum des Menschseins ist allein *in* der Angst und darum auch allein *als* Angst erfahrbar.

Ich kann nicht anders als so detailliert auf die von Kierkegaard eingeführte Angst einzugehen, weil all dies, nur noch expliziter, in Heideggers Angst-Analyse wiederkehrt. Es ist mir vor allem wichtig herauszustreichen, dass bereits Kierkegaard der «Angst» eine *kognitive Kompetenz* zuspricht. Nur dank ihr wird die Angst zu jener Grunderfahrung, die jeden Menschen *rein emotional* wissen lässt, dass die Freiheit konstitutiv zu seinem Menschsein und damit zu ihm als diesem Einzelnen gehört. Daraus ergibt sich auch die gänzlich andere Funktion von Furcht und Angst bei Kierkegaard: Während die Furcht die Funktion hat, das

Leben zu erhalten und zu beschützen und darum auch bereits bei vielen Tieren vorkommt, hat die Angst keine Funktion im Dienst der Lebenserhaltung; ihre Funktion steht im Dienst des Menschen als «Geist» und damit im Dienst einer möglichen Zueignung der (christlichen) *Wahrheit* über das eigene Menschsein.

c) *Welche Funktion bleibt der Angst in der säkularen Anthropologie Heideggers?* Weil es bei Kierkegaard zur menschlichen Existenz gehört, «von einem Andern [Gott] *gesetzt*» zu sein, hat die Angst bei ihm auch eine religiöse Funktion, nämlich den Menschen «zum Glauben zu bilden» (vgl. BA 162, 164). In dieser Funktion «tritt die Angst in seine Seele hinein ... und ängstet das Endliche und Kleinliche aus ihm heraus» (BA, S. 165). Fasst man den Menschen hingegen mit Heidegger als in sein Menschsein «*geworfen*», dann weist die Angst nicht mehr über sich hinaus auf eine mögliche Erlösung im Glauben. Jetzt bleibt der Angst nur noch die Funktion, den Menschen seine Endlichkeit erfahren zu lassen: «Sie bringt zurück auf das pure Dass der eigensten, vereinzelt Geworfenheit» (SZ, S. 343).

Bei Kierkegaard findet sich auch bereits jene Eigenart der Angsterfahrung, welche dann bei Heidegger besonders hervorgehoben wird, nämlich ihr *Überforderungscharakter*: dass der Mensch die Angst zumeist nicht erträgt und darum auch zumeist auf der Flucht vor ihr ist. Wenn Heidegger das Wohin der Flucht vor der Angst als das «Man» kennzeichnet, das nicht nur wertfrei als die öffentliche Meinung (Common Sense) beschrieben, sondern auch pejorativ mit Oberflächlichkeit, Zerstreutheit und Bodenlosigkeit assoziiert wird, dann liegt das nahe bei Kierkegaards bissigen Attacken gegen «Krethi und Plethi», mit denen er die «Viele» respektive die «Menge» der heidnischen Christen seiner Zeit bezeichnet, deren Christentum darin besteht, am Sonntag als Kirchgänger Frömmigkeit zu heucheln, und die in der Tat keine Angst haben, aber nicht dank ihrem Glauben, sondern weil sie dazu «zu geistlos» sind (vgl. BA, S. 112). Auch hier legt bereits Kierkegaard einen nicht-normativen Begriff durchschnittlicher seelischer Normalität vor, wie ich ihn schon früh in *Sein und Zeit* in den Begriffen «Man», «Man-

selbst» und «Verfallen an das Man» ausgemacht habe. Dessen Wurzeln liegen also auch bereits bei Kierkegaard.

Dass bei Heidegger hingegen, anders als bei Kierkegaard, die Angst nicht mehr nur die «Freiheit» zu ihrem exklusiven ontologischen Objekt hat, sondern auch den «Tod», ist ihrer Säkularisierung geschuldet. Sobald man den Menschen nicht mehr als «religiös bestimmt» auffasst, gibt es auch eine «Angst vor dem Tod», die keineswegs eine «Krankheit des Geistes» anzeigt wie bei Kierkegaard. Diese offenbart jetzt auch eine fundamentale Wahrheit, nicht anders als die Angst vor der Freiheit. Denn jetzt handelt es sich beim jederzeit möglichen Tod um eine Grundbestimmung des endlichen Menschen, dessen Sein von Anfang an den Charakter des «Seins zum» definitiven eigenen Ende» hat. Auch vor dieser Wahrheit ergreift der Mensch zumeist die Flucht. Heidegger nimmt deshalb auch hier wieder Kierkegaards Unterscheidung von Furcht und Angst stillschweigend auf und unterscheidet zwischen der «Angst» vor dem Tod, die dem Menschen sein Menschsein als ein «Sein zum Tode» enthüllt, und der «Furcht» vor dem Tode, in der sich das Individuum vor den konkreten Umständen seines eigenen Todes fürchtet, dessen konkretem Wie und Wann und Weshalb (SZ, S. 252–267). Heidegger geht hier auch über die bloße Trennung von Furcht und Angst hinaus, indem er zeigt, dass es auch eine konkrete, allerdings immer irrealer Furcht gibt, die der Abwehr der Angst dient. Diese Abwehrfunktion hat die Furcht vor allem beim Tod: die Furcht vor den konkreten Umständen des Todes erlaubt es nämlich dem Menschen, den Tod wie eine andere konkrete Gefahr zu behandeln, die entweder noch weit weg ist, oder gegen die man sich schützen respektive den Kampf aufnehmen kann, sollte er nahekomen, was Hoffnung gibt, während die «Angst» ohne Hoffnung ist, weil niemand dem Tod entinnen kann.

d) Von Kierkegaards «Einzelnem» zu Heideggers «Jemeinigkeit»

Von der Säkularisierung ist auch Kierkegaards Bestimmung des Menschen als Einzelner betroffen, den er vor allem in seinem Kampf gegen Hegels Philosophie

des Allgemeinen gewonnen hat. Auch der «Einzelne» ist für Kierkegaard ein christlicher Begriff, der zentral mit seinem personalen Glaubensverständnis zu tun hat, welches weder auf die kirchliche Gemeinschaft der Gläubigen *noch* auf Rituale setzt, die gemeinsam begangen werden, sondern nur auf die persönliche Begegnung jedes Einzelnen mit Gott. Glaube ist für Kierkegaard eine Sache des Einzelnen. Nur der Einzelne kann vor Gott treten, um ihn anzuerkennen und sich ihm anzuvertrauen. Heidegger meidet vermutlich aus doppeltem Grund den Begriff des Einzelnen: weil er bei Kierkegaard christlich konnotiert ist und weil er vertuschen will, dass auch er den Menschen als Einzelnen bestimmt, ja bestimmen muss, weil diese Bestimmung unmittelbar aus Kierkegaards Begriff der Existenz folgt. «Existenz» aber bezeichnet bei Heidegger ganz grundlegend *das Sein des Daseins*, zu dem sich das Dasein immer schon verhält (vgl. SZ, S. 12). Existieren kann nur der Einzelne. Die bei Heidegger charakteristische Formulierung dafür lautet: «das Dasein ist *je meines*» (SZ, S. 12; 42); das «Sein des Daseins» ist «durch Jemeinigkeit bestimmt» (SZ, S. 43).

Fazit:

Die bisherigen Ausführungen haben hinreichend deutlich werden lassen, dass sich keine klare Grenze ziehen lässt zwischen dem Nachweis der positiven Leistung Heideggers, Kierkegaards Menschenverständnis auch für eine nachreligiöse Zeit attraktiv zu machen, und seiner unredlichen Art, die in SZ präsentierte «existenziale Anthropologie» als eigenes Gedankengut zu präsentieren. Im Folgenden will ich nachzuweisen versuchen, wie viel Taktik Heidegger aufgewendet hat, um die heimliche Präsenz von Kierkegaard zu verschleiern und *Sein und Zeit* als das Werk eines Newcomers zu präsentieren, dem gleichsam aus dem Nichts ein ungeheurer Wurf gelungen ist.

4. Der allgemeine Rahmen von *Sein und Zeit* im Dienst der Abwehr jeglichen Zweifels an der Authentizität dieses Werkes

Es scheint mir wichtig, den Blick zuerst auf den *allgemeinen Rahmen* zu werfen, den Heidegger gewählt hat. Dazu zähle ich sowohl die neue Terminologie wie die Erklärung, es handle sich bei SZ um eine Vorarbeit, der er darum den Namen Fundamentalontologie gebe. Heidegger vermeidet nicht nur alle ansonsten in der Philosophie gängigen Fremdworte, sondern er wählt auch im Deutschen Worte aus der Umgangssprache, die bisher im philosophischen Zusammenhang nicht üblich waren. Deshalb hat nicht nur diese Sprache sofort eingeschlagen und Nachahmer gefunden, sie wird auch immer sogleich mit Heidegger und nur mit ihm identifiziert. Adornos Formel vom Jargon der Eigentlichkeit ist überaus treffend, denn diese Sprache ist aufgrund ihres enorm verführerischen Charakters zum Jargon geworden. Verführerisch aber war und ist sie deshalb, weil sie einen bisher in der Philosophie kaum je erreichten Tiefgang des Denkens suggeriert. Mit der Einführung und konsequenten Durchhaltung dieser Terminologie stellt Heidegger auch klar, dass er sich keiner bisherigen Schule zurechnet und mit seinem in *Sein und Zeit* präsentierten Denken auch an keine anknüpft, sondern ganz eigene Wege beschritten hat. Die Widmung an Husserl war diesbezüglich ebenfalls günstig gewählt, war sie doch einerseits eine Reverenz an seinen Lehrer, obwohl die phänomenologische Methode Heideggers sich schon sehr weit von Husserl entfernt hat, was schon daran abzulesen ist, dass bei Heidegger die «epoché» wegfällt. Ebenfalls eine wichtige Rolle spielt die Vorrede, in der dem Leser mitgeteilt wird, dass dieses Buch nur den Auftakt zu einem grossen und grundlegenden Projekt bildet, welches nicht an gegenwärtig aktuelle philosophische Themen anknüpfen will, sondern sich die Aufgabe vorgenommen hat, die altgriechische und viel zu lange vergessen gebliebene *Seinsfrage* wieder aufzunehmen und auf eine ganz neue Weise zu stellen. Der unvoreingenommene Leser von *Sein und Zeit* soll auch dadurch den Eindruck erhalten, er habe hier das Werk eines ganz eigenständigen Denkers vor sich, der nicht nur alle zeitgenössischen Debatten hinter sich lasse, sondern von seiner eigenen Fragestellung her erst

noch ein neues Licht auf die bedeutendsten Philosophen der Moderne (Descartes, Kant, Hegel) zu werfen vermöge.

Zu diesem Rahmen passt es nun, dass Kierkegaard in *Sein und Zeit* gerade mal in zwei Anmerkungen vorkommt. Das aber muss als unerhört gelten – als unerhört anmassend und zugleich unerhört unehrlich. Darum reizt es mich, die polemische Frage zu stellen, wem sich eigentlich die enorme Wirkung verdankt, welche *Sein und Zeit* keineswegs nur auf die Disziplinen der Psychologie und Psychopathologie, sondern auf alle Geisteswissenschaften ausgeübt hat und in geringerem Ausmass immer noch ausübt: ob Heidegger oder Kierkegaard?

Aus der zeitlichen Distanz erscheint mir auch die philosophische Bestimmung von SZ als «Fundamentalontologie» als kluger Schachzug, der ebenfalls das Aufkommen des Verdachts verhindern soll, er könnte mehr in der philosophischen Tradition der Neuzeit verwurzelt sein, als er zuzugestehen bereit ist. Warum eigentlich muss Heidegger den Leser ständig neu darauf hinweisen, dass es überhaupt die Absicht von *Sein und Zeit* sei, eine «existenziale Anthropologie» vorzulegen? Warum muss er den Leser immer wieder daran erinnern, dass dieses Buch lediglich den Sinn einer Vorarbeit habe, die unumgänglich sei, um im erst noch zu schreibenden «zweiten Teil» die wirklich wichtige Frage nach dem «Sinn von Sein» angemessen stellen und beantworten zu können (vgl. SZ, S. 131 usw.)? Warum muss Heidegger so extensiv begründen, weshalb es unumgänglich sei, zuerst das Sein jenes Seienden zu analysieren, welches als einziges unter allen Arten des Seienden in der Lage sei, die Frage nach dem Sein überhaupt stellen zu können: nämlich das (menschliche) Dasein?

Auch wenn man bona fide davon ausgeht, Heidegger habe bei Erscheinen von *Sein und Zeit* noch an die bloss dienende Funktion von *Sein und Zeit* im Hinblick auf das wahre und eigentliche Projekt, das Sein selbst von der Zeit her zu fassen, geglaubt, so ist doch sicher, dass er sich bald nachher von der Vorstellung gelöst hat, die Frage nach dem Sinn von Sein lasse sich erst stellen, wenn vorher das ontologische Fundament dafür durch eine Analyse des seins-verstehenden Daseins gelegt sei. Den klaren Beleg für die sich bereits vollziehende «Kehre» im

Denken Heideggers liefert die veränderte Auslegung der «Angst» in der Antrittsvorlesung von 1929. Von da ab wird SZ für immer jenes Frühwerk Heideggers bleiben, an das der Autor, kaum ist es erschienen, nicht mehr anknüpfen kann und will, schon gar nicht mehr an die dort so zentralen Begriffe der «Existenz» und der «Angst».

Das Argument einer unabdingbar nötigen Fundamentalontologie leuchtet auch sachlich nicht ein, weil es ja in SZ nur in wenigen Zeilen um den banalen Nachweis geht, dass das Dasein dadurch, dass es überhaupt «ist» sagen kann, immer auch schon irgend ein wenn auch noch so unentwickeltes Vorverständnis von «Sein» hat, der Hauptteil aber der differenzierten Analyse des Daseins als jenes Seienden gewidmet ist, das *immer schon ein Verhältnis zum eigenen Sein hat* – und damit genau das aufnimmt, was Kierkegaard in und mit seiner Angst-Analyse nachgewiesen hat. Warum aber dieser Kierkegaardsche Nachweis der zum Menschen als Menschen gehörigen Offenheit für die *conditio humana* nötig sein soll, um auf diesem Boden dann den Zugang zum Sein als solchem zu finden, das ja allem Mensch-sein wiederum vorauf- und zugrunde liegen soll, bleibt unerfindlich.

Es taucht sogar der Verdacht auf, dass auch der Titel *Sein und Zeit* der Verschleierung dient, denn er ist ja für eine Vorarbeit, die nur vom Sein des Menschen respektive vom Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Sein handelt, gar nicht zutreffend. Schon ein Blick ins Inhaltsverzeichnis zeigt unmissverständlich, dass der Titel eigentlich «Dasein und Zeitlichkeit» heissen müsste. Soll vielleicht bereits der Titel davon ablenken, dass hier gar nichts anderes zu finden ist als Ansätze zu einer existenzialen Anthropologie, die erst noch gar nicht seine eigene ist? Unter dem Titel «Dasein und Zeitlichkeit» aber würde sich dieses Buch eindeutig in die Reihe jener bedeutenden philosophischen Anthropologien einfügen, die in den 1920er Jahren und danach von Max Scheler, Helmuth Plessner, Karl Jaspers und Arnold Gehlen vorgelegt worden sind. Das aber wollte Heidegger um jeden Preis vermeiden, war er doch überzeugt, dass seine «existenziale» statt «kategoriale» Bestimmung des Menschen seinem Werk eine einzigartige

Stellung gebe, die allen anderen derzeitigen Wesensbestimmungen des Menschen hoch überlegen sei. Doch wenn man dem auch partiell zustimmen mag, so gebührt das Verdienst, den Menschen radikal neu als Existenz gedacht zu haben, mindestens so sehr Kierkegaard wie Heidegger.

5. Wo und wie und warum Kierkegaard in zwei Anmerkungen doch noch explizit zur Sprache kommt

Zum Schluss wenden wir uns noch den beiden Anmerkungen zu, in denen Kierkegaard von Heidegger explizit erwähnt und auf eine sehr auffällige Art und Weise gewürdigt wird. Auch diese beiden Anmerkungen stehen meines Erachtens im Dienst seiner Bemühung, jeden Verdacht eines geistigen Diebstahls zu zerstreuen, schlüpft Heidegger doch hier in die Rolle des wohlwollenden Begutachters, der aus einer beträchtlichen zeitlichen Distanz heraus zu den Stärken und Schwächen eines christlichen Denkers im 19. Jahrhundert Stellung nimmt.

Heidegger war sich offenbar bewusst, dass er nicht darum herumkommt, Kierkegaard namentlich zu erwähnen, weil dessen allgemeiner Bekanntheitsgrad doch immerhin so gross war, dass auch philosophisch interessierte Laien die Begriffe «Existenz» und «Angst» mit Kierkegaard in Verbindung brachten. Entsprechend taucht der Name Kierkegaard auch im Zusammenhang mit diesen beiden Begriffen auf – allerdings beide Male nur in einer Anmerkung, um dadurch schon klarzustellen, dass seine eigene Verwendung dieser Begriffe nicht auf Kierkegaard zurückverweist. Es lohnt, zuerst auf den Ort des Auftauchens dieser Anmerkungen zu achten, um dann auf deren Inhalt einzugehen.

a) Die Anmerkung zum Existenzbegriff

Obwohl der Begriff «Existenz» bereits in § 4 (SZ, S. 12) zum ersten Mal auftaucht, wird der Leser erst in einer Anmerkung am Schluss von § 45 auf Seite 235 darauf hingewiesen, dass dieser Begriff auch bereits bei Kierkegaard eine wichtige Rolle gespielt habe. Ich will die beiden zentralen Sätze im Wortlaut zitieren: «Im 19. Jahrhundert hat S. Kierkegaard das Existenzproblem als existenzielles aus-

drücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existenziale Problematik ist ihm aber so fremd, dass er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmässigkeit Hegels ... steht». Zunächst einmal kann ich über die Unterstellung, Kierkegaard sei ausgerechnet mit seiner Einführung des Existenzbegriffs, die eine klar antihegelianische Absicht verfolgte, nur fassungslos den Kopf schütteln. Sie macht aber die geheime Absicht dieser Aussage nur umso deutlicher, wobei er erst noch voraussetzt, der Leser sei mit der Unterscheidung zwischen «existenziell» und «existenzial», die von ihm in SZ definitorisch nirgends eingeführt wird, selbstverständlich vertraut und wisse also, dass das Existenzielle dem ontisch-konkreten Leben von Individuen zugehört, das «Existenziale» hingegen zur ontologischen Dimension des Menschseins überhaupt. Wenn also Heidegger Kierkegaard zugesteht, das Existenzproblem zwar «existenziell», aber nicht «existenzial» ergriffen zu haben, dann spricht er ihm schlicht und einfach ab, den Existenzbegriff auch bereits philosophisch und nicht nur ontisch-psychologisch aufgefasst zu haben. Das aber ist eine böswillige Unterstellung, die der Absicht dient, Kierkegaard auf das Niveau eines christlich-existenzialen Denkers zu reduzieren, um für sich allein die philosophische Leistung beanspruchen zu können, als erster das Existenzproblem *existenzial* und also ontologisch aufgegriffen und durchdacht zu haben. Um die unüberbrückbare Differenz zwischen Kierkegaard und sich selbst nochmals zu unterstreichen, fügt Heidegger noch einen auffälligen Satz an: «Daher ist von seinen 'erbaulichen' Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen – die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen». Die erbaulichen Schriften Kierkegaards wollen, da hier Kierkegaard als Christ zu Christen spricht, gar nicht philosophisch sein, sondern eben «christlich». Warum ausgerechnet diese Schriften besonders philosophisch sein sollen, und was für eine Philosophie sie denn enthalten – darüber schweigt sich Heidegger wohlweislich aus. Auf jeden Fall soll das Interesse eines allfällig an Kierkegaard interessierten Lesers vorab auf seine religiösen Schriften gelenkt werden, in denen der Mensch von seinem Gottesbezug her gedacht ist.

b) Die Anmerkung zum Angstbegriff

Analog raffiniert vertuscht Heidegger auch die Herkunft des Angstbegriffs in der zweiten Anmerkung, die Kierkegaard namentlich erwähnt und auf dessen Schrift *Der Begriff Angst* Bezug nimmt. Der Paragraph 40 von *SZ*, welcher der «Angst» gewidmet ist, beginnt mit der unvoreingenommen-naiv klingenden Frage: «Inwiefern ist die Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit?» (*SZ*, S. 184). So naiv wie diese Frage daher kommt ist sie aber wohl kaum gemeint. Sie soll gleich am Anfang den Eindruck erwecken, dass sich hier ein Selbstdenker erstmals dem Thema der Angst zuwendet, als grosser Philosoph aber schon ahnt, dass es mit der Angst eine besondere Bewandnis haben muss. Die Anmerkung kommt mit Bedacht auch hier erst am Ende des Paragraphen (vgl. S. 190). Sie beginnt mit dem allgemeinen Hinweis, «dass die Phänomene von Angst und Furcht» auch schon «in den Gesichtskreis der christlichen Theologie kamen.» Das sei, schreibt Heidegger weiter, «kein Zufall», wobei dort Furcht und Angst durchgängig ungeschieden bleiben» würden. Schon diese Bemerkung macht stutzig, weil sie in diesem Zusammenhang hingeworfen gar keinen Sinn zu machen scheint. Allerdings kennt der Leser von *SZ*, falls er den Ausführungen bis hin zu dieser Anmerkung aufmerksam gefolgt ist, die Unterscheidung von Furcht und Angst bereits. Sobald man dies in Betracht zieht, wird der Sinn der vermeintlich sinnlosen Bemerkung klar: Heidegger weiss ja, dass er diese Unterscheidung klammheimlich Kierkegaards Schrift *Der Begriff Angst* entwendet hat. Darum kommt er jetzt in der Anmerkung nicht nur auf die Angst zu reden, sondern beginnt gleich mit beiden Phänomenen, um aber dann klar zu stellen, dass im Gesichtskreis der christlichen Theologen, zu denen er dann auch Kierkegaard zählt, noch nicht zwischen Furcht und Angst unterschieden wurde. Anschliessend an diese einführende Bemerkung verweist Heidegger in zeitlicher Reihenfolge zuerst sehr gelehrt auf die genauen Textstellen zur Angst bei *Augustin* und dann bei *Luther*, bis er auf Kierkegaard kommt und ihn, ohne auf genauere Stellen zu verweisen, dafür rühmt, mit seiner Schrift *Der Begriff Angst* «in der Analyse des Angstphänomens am weitesten vorgedrungen» zu sein. Bei diesem pauschalen Lob kann es aber

nicht bleiben, darum folgt sogleich die Eingrenzung. Sie lautet, dass Kierkegaards Analyse der Angst allerdings noch ganz «im *theologischen* Zusammenhang einer *psychologischen Exposition der Erbsünde*» verbleibe (SZ, S. 190 Anm.). Damit wird auch das wohl philosophischste Werk von Kierkegaard bewusst der Theologie zugeordnet. Also reduziert sich das Lob auf das Zugeständnis, dass sich in dieser Schrift, wenn auch nur im Rahmen der Problematik der Erbsünde, lesenswerte Aussagen zur Angst finden würden. Heidegger vernachlässigt wohl absichtlich die Tatsache, dass der Begriff «Psychologie» zur Zeit Kierkegaards noch ganz anders, nämlich philosophisch verwendet wurde, und zwar immer dann, wenn über den Menschen, insbesondere über subjektive menschliche Erfahrungen (wie eben die Angst) philosophiert wurde. Indem Heidegger aber in einer Zeit, in der sich die Psychologie als eigene Fachdisziplin von der Philosophie emanzipiert hat, von einer «psychologischen Exposition der Angst» durch Kierkegaard spricht, suggeriert er wiederum, dass erst er, Heidegger, sie nicht nur philosophisch zum Thema gemacht, sondern auch als erster ihren ontologischen Status erkannt habe – was beides, wie oben gezeigt, nicht zutrifft.

Als **Fazit** ergibt sich, dass Heidegger den Diebstahl an Kierkegaard nicht nur dank seiner säkularisierenden Umdeutung geschickt dissimulieren konnte, sondern dass er überdies mit strategischem Geschick und auch mit erheblichem Aufwand versucht hat, kritische Fragen bezüglich der Herkunft seiner Gedanken und damit seiner eigenen intellektuellen Redlichkeit gar nicht aufkommen zu lassen und zusätzlich jenen eher seltenen Lesern, die eine gute Portion Kenntnis von Kierkegaard bereits mitbringen, bewusst Sand in die Augen zu streuen.

Ich selbst habe zwar bereits seit einiger Zeit bei der Lektüre von SZ mit den Augen kritisch zu blinzeln begonnen, endgültig geöffnet wurden sie mir aber erst durch den besagten Text für das Kierkegaard-Handbuch, den ich an Sylvester abzuliefern hatte. So bleibt denn die Frage, welche Konsequenzen ich daraus ziehen will. Dass sich die Bedeutung von Heidegger durch diese erneute Desillusionierung für meine eigene Version von Daseinsanalyse noch einmal relativiert,

ist klar. Aber der Name «Daseinsanalyse» wird immer auf Heidegger verweisen, hat doch schon Binswanger diesen Namen für die mittlere Phase seines Denkens benutzt, um damit anzuzeigen, dass seine empirische Forschung philosophisch in der «Daseinsanalytik» von *Sein und Zeit* gründet. Das trifft allerdings für die im Daseinsanalytischen Seminar vertretene «Daseinsanalyse» gar nicht mehr zu, haben doch zuerst Sartre und dann zunehmend auch Kierkegaard in den von mir angebotenen Seminaren an philosophischer Bedeutung gewonnen. Deshalb trifft die Bezeichnung «Psychoanalyse auf existenzphilosophischer Basis» den Sachverhalt inzwischen weit besser. Neu ist jetzt also nur, dass für uns Kierkegaard nicht nur durch seine eigenen Werke spricht, sondern genauso durch das Werk *Sein und Zeit*. Damit wird Heidegger zwar etwas abgesprochen, was ihm nie hätte zugesprochen werden dürfen, dafür kommt ihm jetzt immerhin das Verdienst zu, das er nie gesucht hat, nämlich Kierkegaard so säkularisiert zu haben, dass dessen philosophisch-anthropologische Entdeckungen dabei erhalten bleiben. Dieses Verdienst vermag allerdings wenig gegen den Makel, der für mich nun auch auf dem Frühwerk und damit auch auf dem 'frühen' Heidegger liegt, sofern dieser Text wohl auch weiterhin unter dem alleinigen Namen Heidegger gelesen wird.

Was mich befriedigt, ist hingegen der Gedanke, dass dank meinem Nachweis, wieviel säkularisierter Kierkegaard in SZ zu finden ist, auch die philosophische Bedeutung Kierkegaards *neben* seine theologische treten kann, sodass endlich eine rein philosophische Rezeption von Kierkegaard möglich wird – und auch direkt fruchtbar zu machen ist für eine psychoanalytische Psychopathologie und Psychotherapie auf existenzphilosophischer Basis.

Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

Vorstand

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff

Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See 044 929 0334,
handwerker@bluewin.ch

BSc. Julian Hofmann,

Brüderhofweg 45, 8057 Zürich, 079 531 82 49,
julian.hofmann@uzh.ch

Dr. phil. Alice Holzhey

Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 422 1117, alice.holzhey@bluewin.ch

Lic. phil. Doris Lier

Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 261 0345., doris.lier@bluewin.ch

Med. pract. Ralf Pelkowski

Gachnangerstr. 11, 8546 Islikon, 052 203 3206, pelkowski@hotmail.com

Dr. med. Christina Schlatter Gentinetta

Frauenpraxis, Sonneggstr. 55, 8006 Zürich, 044 362 5555,
christina.schlatter@hin.ch

PD Dr. phil. Donata Schoeller

Köngengasse 2, 8001 Zürich, 078 383 6484, schoeller@uni-koblenz.de

Dr. sc. nat. Georg Schönbächler

Riedhofstr. 88, 8049 Zürich, 044 362 6481, georg@vandecaab.ch

Präsidentin

Dr. phil. Alice Holzhey

alice.holzhey@bluewin.ch

Aktuarin und Quästorin

Lic. phil. Doris Lier

doris.lier@bluewin.ch

www.gad-das.ch

Redaktionsschluss für das Bulletin 2021.2 ist am 31. Juli 2021.

Für die GAD sind Zusendungen erbeten an:

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff, Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See
handwerker@bluewin.ch