

ZUM VERSTÄNDNIS DIALEKTISCHER WIDERSPRÜCHE UND IHRER
BEHANDLUNG IN VERSCHIEDENEN FORMEN DER DIALEKTIK*

Inhalt

1. Hegel 2
2. Marx 7
3. Kierkegaard 8
4. Abschluß 17

Die Fragen, über die ich hier mit Ihnen in ein Gespräch kommen möchte, konzentrieren sich auf das Problem der Wirklichkeit und des menschlichen Zugangs zu ihr. Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, daß das neuzeitliche Denken in Europa verschärft seit dem 19. Jahrhundert und bis hin zum aufkommenden „Nihilismus“ einen fortschreitenden Wirklichkeitsverlust konstatiert und reflektiert, einen Zugang zur Wirklichkeit aber je länger, je weniger anzugeben und zu finden weiß. Das Verständnis dialektischer Widersprüche und ihre Behandlung in verschiedenen Formen der Dialektik hängt mit dieser Frage sehr eng zusammen.

Eine Praxis wie die des Zenbuddhismus weiß um die unaufhebbare Widersprüchlichkeit der menschlichen Lage aus eigener und oft schmerzlicher Erfahrung. Wo man sich philosophisch darüber Rechenschaft zu geben suchte, boten auch hier sich Denkformen der abendländischen Dialektik an, die allerdings nicht ohne wesentliche Um- und Neuinterpretationen dem im Zen übermittelten Erfahrungshintergrund gerecht werden können. Mir geht es im folgenden vor allem um die Frage, in welcher Form dialektisches Denken einer derartigen Erfahrung angemessen sein kann. Dazu ist es notwendig, verschiedene Formen dialektischen Denkens zu unterscheiden und insbesondere dem jeweiligen Verständnis des dialektischen Widerspruchs und der Art seiner Behandlung besondere Aufmerksamkeit zu widmen. So nur, glaube ich, läßt sich ein dem östlichen Denken angemessener Begriff von Dialektik entwickeln und kann dieser für ein Gespräch zwischen den Kulturen fruchtbar werden.

Um mit einem subjektiven Unbehagen an der Dialektik zu beginnen: Gerade ein oft gedankenlos verwendetes dialektisches Denkschema macht es sich in seiner formal-abstrakten Manier oft allzu leicht mit den wirklichen Gegebenheiten und reißt, wie Goethe es ausdrückt, alles in ein „tötendes Allgemeines“ zusammen.¹ Besonders Hegels Vermittlungsdialektik scheint mir in dieser Hinsicht verführerisch zu sein. Ich

* Es handelt sich bei diesem Text um eine bislang unveröffentlichte Gastvorlesung an der Kaiserlichen Universität Kyoto im Herbst 1977.

¹ J. W. v. Goethe, Gedenkausgabe. Hrsg. v. E. Beutler, Artemis Verlag Zürich und Stuttgart, Bd. 17, S. 12.

möchte demgegenüber hinweisen auf Platons verschiedentlich erhobene Warnung vor einer (zu seiner Zeit und auch von ihm selber den Sophisten zugeschriebenen) Dialektik, die Gegensätze beliebig konstruieren und wieder zum Verschwinden bringen kann, nichts aber sachgemäß und d. h. nach der Wirklichkeit zu unterscheiden und zu verbinden weiß.

Um sein Beispiel der Artikulation des Sprachlauts zu zitieren: Sicherlich muß man beim Artikulationsprozeß davon ausgehen, daß „was Eins ist, das selbst sei Vieles, und wiederum, das Viele selbst sei Eins“.² „Aber durch keines von diesen beiden verstehen wir doch irgend etwas, weder weil wir das Unendliche (to apeiron) desselben kennen, noch weil das Eine, sondern weil das Wievielerlei und Welcherlei, dies ist es, was jeden von uns zum Sprachkundigen macht.“³ Nur der *bestimmt* artikulierte Sprachlaut wird verständlich. „Die jetzigen Weisen unter den Menschen (- eine ironische Anspielung auf die Sophisten -) hingegen setzen ein Eins, wie sie es eben treffen, schneller oder langsamer, als es sich gehörte, nach dem Eins aber gleich Unendliches; das in der Mitte hingegen entgeht ihnen, wodurch doch eben zu unterscheiden ist, ob wir in unsern Reden dialektisch oder nur streitsüchtig miteinander verfahren.“⁴ Wahre Dialektik im Sinne Platons vermag somit die Gegensätze einem unsichtbaren Maß gemäß in einem Mittleren zu bestimmen, während die alle bestimmte Entgegensetzung auflösende Dialektik ihrem eigenen Widerspruch verfällt und kein Verstehen befördern kann.

Um die Darstellung lebendig zu halten, möchte ich nun aber nicht in einer systematischen Weise mit formalen Unterscheidungen arbeiten, sondern zwei verschiedene Formen dialektischen Denkens an ihrem bedeutendsten Repräsentanten charakterisieren und kontrastieren. Ich werde zuerst über Hegels Dialektik des Begriffs sprechen und dann Kierkegaards tiefere Einsicht in die Dialektik des menschlichen Existenzvollzugs davon abheben. Abschließend kann dann der Punkt deutlich werden, an dem eine an ZEN orientierte Dialektik sich auf die genannten Formen bezieht, um sich dann aber noch einmal in charakteristischer Weise von ihnen zu unterscheiden.

1. Hegel

Hegels Dialektik macht den Anspruch, eine Dialektik des Wirklichen in der Form einer Dialektik des Begriffes zu sein. Seine Leitformel der „Vermittlung des Unmittelbaren“ muß deshalb grundsätzlich in doppelter Richtung gelesen werden. Das Unmittelbare wird vermittelt, und die Vermittlung geht wiederum in die Unmittelbarkeit zurück. So hebt das begriffliche Denken die sinnliche Unmittelbarkeit auf (in dem bekannten mehrfachen Sinn des Worts „aufheben“), entläßt aber im „anschauenden Verstand“ das Sinnliche auch wieder in seine Unmittelbarkeit und gibt es darin

² Platon, Parmenides 129 bc. Vgl. dazu meine Darstellung der platonischen Dialektik, in: Friedrich Kümmel, Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1968.

³ Platon, Philebos 17 b.

⁴ Platon, Philebos 17 a.

frei.⁵Diese doppelseitige Bewegung scheint nun bei Hegel ohne Rest aufzugehen; es kommt in ihr zur vollen Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit. Was in diesem sich schließenden Kreis Ziel der Vermittlung ist, ist dann auch schon als ihre Voraussetzung gegeben, und umgekehrt ist der Anfang nur in seinem Ende erfüllt und zum wirklichen Anfang geworden. Indem der Begriff aus sich heraus in anderes geht, kehrt er erst eigentlich in sich zurück. Das Resultat des grundsätzlich doppelseitig zu lesenden Vermittlungsprozesses kann wieder einfach erscheinen, sei es in Form reiner Sichselbstgleichheit in der absoluten Idee, sei es in der Affirmation einer bereits mit sich versöhnten geschichtlichen Wirklichkeit.

Hegel hat stets in beiden Richtungen zugleich gedacht. Dies kennzeichnet auch seine Behandlung des Widerspruchs. Er hat auf der einen Seite den dialektischen Widerspruch als treibende Kraft verstanden und bis zur Unverträglichkeit zugespitzt, auf der anderen Seite aber ihn auch wieder als einen bloßen Selbstunterschied begrifflicher Formbestimmungen behandelt und bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächt. Diese Zwei-deutigkeit oder „doppelte Lesart“ ist von Hegel ausdrücklich gewollt. Alle seine zentralen dialektischen Kategorien wie Unmittelbarkeit/Vermittlung, Setzung/Aufhebung, Negativität/Positivität usw. haben einen ausdrücklich festgehaltenen und ins Spiel gebrachten Doppelsinn. So kommt es bei Hegel zu einer ständigen Vertauschung und Umwertung der Positionen. Für alles gilt Entgegengesetztes zugleich: Begriffliches und Wirkliches, Abstraktes und Konkretes stehen im Widerspruch zueinander und lassen sich doch wieder in eine bruchlose Gleichung überführen. Die Subjektivität ist das Reichste und zugleich Ärmste, sie ist die Wahrheit und kann wiederum als das Böse erscheinen. Etwas ist in Wahrheit nur für sich, indem es sich außer sich in einem Anderen hat, so daß seine Reflexion-in-Anderes als solche die Reflexion-in-sich selber ist. Wenn dies nicht nur ein eitles Spiel mit Worten sein soll, ist erneut zu fragen, unter welchen Voraussetzungen eine Begriffsdialektik dieser Art beanspruchen kann, selbst und als solche Realdialektik zu sein. Für Hegel ist alles mit allem vermittelbar, weil für ihn alles im Grunde schon vermittelt ist. Wie soll dann aber der *bleibende* Widerspruch verstanden werden?

Ich will mit zwei Fragen beginnen. Für Hegel gibt es eine unaufhebbare Doppelgesichtigkeit im Verhältnis von Natur und Geist. Auf der einen Seite gilt Spinozas Deus sive Natura, auf der anderen der christlich geprägte Gegensatz zwischen Geist und Natur. Der Geist stellt sich gegenüber und arbeitet sich heraus aus der Natur, um sich, als der zu sich gekommene Geist, wieder frei in Natur zu entlassen.⁶ Soll man dies nun verstehen als „Vollendung des Geistes in der Natur“ oder als eine „schlechte Naturalisierung des Geistes“? Oder eine andere Brechung und doppelte Belichtung desselben Sachverhalts: Hegels Gedanke der universalen Vermittlung hat eingestandenermaßen eine christologische Voraussetzung. Seine Dialektik läßt sich verstehen als rationale Explikation des Mysteriums der sich opfernden Liebe, des Lebens aus dem Tod. Aber, so ist auch hier wieder zu fragen: ist das Mysterium der sich opfernden Liebe überhaupt *in Gedanken* zu vollziehen und „auf den Begriff zu bringen“?

⁵ Hegel, Logik Zweiter Teil. Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek Bd. 57), S. 232. Vgl. dazu meine Darstellung der Dialektik Hegels a. a. O. (s. Anm. 2), S. 177 ff.

⁶ Vgl. dazu den Schluß von Hegels Logik Zweiter Teil, a. a. O., S.505 f.

Eine Antwort auf diese Fragen hängt davon ab, was man einer Denkbewegung im Sinne dialektischer Reflexion zutrauen kann und will. Hegel wendet sich mit Recht gegen eine abstrakte, ihrem Gegenstand äußerlich bleibende Reflexion und ebenso gegen die Annahme einer schöpferischen Vernunft, die ihrer eigenen Voraussetzungen nicht mächtig ist. Eine wahrhaft dialektische Reflexion soll sich ihrem Gegenstand immanent vermitteln und muß insofern selbst „gegenständliche“ Reflexion sein,⁷ kann sich im Gegenstand allererst selber fassen.

Aber alle diese Formulierungen bleiben tief zweideutig, denn einerseits werden so alle gegenständlichen Momente selbst zu Reflexionsbestimmungen gemacht, so daß das Begriffslose, bloß Sinnliche usw. sich abstreifen läßt, andererseits jedoch beansprucht derselbe dialektische Begriff, *immanenter Begriff* des Wirklichen selbst in allen seinen Erscheinungsformen, auch und gerade in seiner sinnlichen Fülle und Konkretion zu sein. Einerseits muß Hegel davon ausgehen, daß die Reflexion *nicht* die Unmittelbarkeit ist und der Übergang von der einen zur anderen den härtesten Widerspruch in sich birgt, auf der anderen Seite aber bedeutet ihm die Unmittelbarkeit lediglich das Zurückkehren der Reflexion in sich *und sonst nichts*. Im Unmittelbaren verliert sich der Begriff, und in ihm findet er sich auch wieder und kehrt in sich zurück. Was als realer Übergang gefahrvoll ist und mißlingen kann, wird in der dialektischen Formel zur leicht geprägten Münze, man möchte fast sagen, *ohne Wert*.

Noch einmal muß gefragt werden, unter welcher Bedingung die äußerste Zweideutigkeit dieses Tuns konstitutiv für den Erweis seiner Wahrheit ist. Unter welcher Voraussetzung ist es legitim, dieselben Widersprüche einmal bis zum äußersten zuzuspitzen und dann wieder so zu tun, als gäbe es sie gar nicht? Ich möchte die Schwierigkeit in dieser Frage nicht mit geläufigen dialektischen Gemeinplätzen zudecken, die eine derartige Setzungs- und Aufhebungsmöglichkeit von vornherein als selbstverständlich unterstellen. Natürlich hat es einen guten dialektischen Sinn zu sagen, daß etwas ist, was es nicht ist und umgekehrt; daß im Negativen sich das Positive zeige; daß in der Verkehrung die Gestalt der Wahrheit sich erweise; daß ‘Zwei’, indem sie ‘gleich’ sind, gerade dadurch zu äußersten Feinden werden können und so fort. Aber was liegt dem zugrunde, daß man so oder anders von derselben Sache reden kann?

Mir scheint, daß die konstitutive Zweideutigkeit der Hegel’schen Reflexionsfiguren nur dann einen guten Sinn bekommt, wenn sie als *Ausdruck der Freiheit* verstanden wird. Ich habe deshalb in meinem Buch über Platon und Hegel⁸ den Versuch unternommen, Hegels Dialektik ganz von dem Gesichtspunkt einer Dialektik der Freiheit her zu interpretieren. Hegel versteht die Freiheit nicht abstrakt und willkürlich im Sinne der logisch-megarischen Allesmöglichkeit, sondern prinzipiell aus ihrem Bezug: sie kann sich nur nach außen hin in einem gegenständlichen Verhältnis realisieren und erfüllen. In sich selbst ist sie durch reine Negativität bestimmt. Daß die Freiheit in sich negativ ist, und daß sie unter dem Gesetz des Bezuges oder der Vermittlung steht, sind zwei Seiten ein und desselben Sachverhalts. Die Absolutheit der Freiheit - und es gibt nur absolute Freiheit oder gar keine - impliziert darüber hinaus aber auch den logisch-

⁷ Vgl. meine Darstellung a. a. O. (s. Anm. 2), S. 206 ff.

⁸ S. Anm. 2.

abstrakten Aspekt: daß sie dieses Gesetz der Selbstvermittlung auch mißachten und sich bezugslos behaupten kann. Weil das Gesetz der Vermittlung aber unverbrüchlich gilt, ist die Folge, daß eine Freiheit, die sich unmittelbar zu behaupten versucht, sich notwendig zur Unfreiheit bestimmt. Es ist die eigenste Möglichkeit der Freiheit, sich selber unfrei machen zu können.

Nur unter der Voraussetzung, daß die freie Subjektivität als solche reine Negativität im mehrfachen Sinn des Wortes und d. h. Grund und Abgrund in einem ist, erhalten Hegels dialektische Vermittlungsformeln der Reflexion-in-Anderes und des Seins-in-Beziehung ihren guten Sinn. Weil Freiheit die Möglichkeit ihrer Verkehrung in sich einschließt, kommt alles darauf an, daß und in welcher Weise sie ihre eigene Negativität äußert bzw. in sich selber bricht und die Vermittlung-in-Anderem als ihre eigene Wahrheit erkennt und anerkennt.

Die eigene Negativität zu vollziehen, ist in einem doppelten Sinne möglich: Freiheit kann das negative Moment ihrer selbst nach außen tragen und sich als ein vermeintlich Positives unmittelbar festhalten, indem sie Anderes negiert. Sie kann sich aber auch in ihrer Negativität übernehmen und ihren Widerspruch in sich selbst austragen, um frei zu werden von sich für Anderes. Wenn aber das Gesetz der Vermittlung unverbrüchlich gilt, ist erfolgreich allein der zweite Weg. Nur der in die Freiheit selbst zurückgenommene Widerspruch kann in dieser auch überwunden werden. In der Art, wie sie den Widerspruch setzt - hier oder dort -, ist die Freiheit absolut, nicht aber in der Konsequenz, die aus dem einen oder anderen Tun folgt. Wenn es das Gesetz der Freiheit ist, nur im Bezug frei bleiben zu können und Selbstvermittlung somit an Selbstnegation gebunden ist, kann der Mensch aus Freiheit frei, aus Freiheit unfrei sein.

Im Sinne dieser beiden Modalitäten des Freiheitsvollzugs unterscheidet Hegel eine doppelte Form der Negation: eine 'erste', nach außen gerichtete Negation, die unfreiwillig in sich zurückschlägt und das Gesetz der Vermittlung indirekt in seiner Zwangsform oder Verkehrung beweist, und eine 'zweite' „Negation der Negation“, in der das Subjekt von sich selbst frei wird und Anderes positiv affirmieren kann, um sich selbst darin zu vermitteln.⁹ Im ersten Fall wird der Widerspruch durch Trennung der Positionen beseitigt - was in Wirklichkeit nicht gelingt - und gerade dadurch fixiert, im zweiten Fall bricht er sich in sich selbst und wird als sich selbst durchbrechender Widerspruch zum tragenden Grund der Beziehung.

Es ist wichtig zu sehen, daß die erste und die zweite Negation formal genau dieselbe Reflexionsstruktur haben, nur gleichsam mit verkehrtem Richtungssinn und gegenteiligem Resultat. In beiden Fällen wird die Freiheit mit sich selbst vermittelt, darin aber entweder frei oder unfrei in der Konsequenz ihres eigenen Tuns.

So weit scheint mir Hegel tief gedacht und richtig gesehen zu haben: Dasselbe Gesetz der Vermittlung oder des Seins-im-Bezug bestimmt über Freiheit und Unfreiheit, Erfüllung und Beraubung, Positivität und Negativität. Das so zum Ausdruck kommende Entweder-Oder des Freiheitsvollzugs - daß die Freiheit im Widerspruch sein kann oder nicht - ist kein Beweis für einen Dualismus, sondern gerade umgekehrt Ausdruck dessen, daß es in Sachen der Freiheit *keinen Dualismus gibt*. Positivität und Negativität

⁹ Vgl. dazu meine Darstellung a. a. O. (s. Anm. 2), S. 192 ff.

sind hier zwei Seiten ein und desselben Sachverhalts. Mit einem alten Mythologem ausgedrückt: Ihrem Freiheitsgesetz folgend, richtet die Wirklichkeit sich selbst, eines Klägers und Richters bedarf es nicht.

Aber gerade dieses: daß in der Wahrheit oder Unwahrheit der Freiheit sich ein und derselbe Sachverhalt ausdrückt oder daß Freiheit und Unfreiheit durch 'nichts' getrennt und *deshalb* abgrundtief geschieden sind - dieses Grundparadox ist dazu angehtan, bei der geringsten Abschwächung nach der einen oder anderen Richtung hin zu Verfehlungen zu führen. Hegels Verfehlung scheint mir darin zu liegen, daß er die selbstreflexive *Struktur* der Freiheit richtig erkannt hat, dann aber weiter gegangen ist und auch den wirklichen *Vollzug* des Aktes der Freiheit in einen Akt der Reflexion bzw. des Denkens gelegt hat. Dies wird besonders deutlich an seiner zweiten „Negation der Negation“, die einerseits den Widerspruch auf die Spitze treibt, indem sie ihn in sich reflektiert, andererseits aber nach dem logischen Muster der doppelten Negation auch aufhebt und gleichsam zum Verschwinden bringt.

'Dialektik' und 'Logik' verbinden sich hier wie überhaupt im Werk Hegels auf eine eigenartige Weise. Während die erste, einfache Negation 'logisch' erscheint und erst im Rückschlag auf sich selbst unversehens ihre 'dialektische' Natur zeigt, ist es bei der zweiten, in sich reflektierten „Negation der Negation“ gerade umgekehrt: eine „Logik der Aufhebung“ bringt die „Dialektik des Widerspruchs“ unversehens zum Verschwinden.

Es kommt an dieser Stelle entscheidend auf die Art der Behandlung des Widerspruchs an. Zwar erscheint es plausibel, daß ein Widerspruch, insofern er frei gesetzt ist, auch wieder ebenso frei zurückgenommen werden kann. Setzung und Aufhebung des Widerspruchs erscheinen als ein gleichsinniger und reversibler Prozeß. Das gilt aber doch nur für das logisch-formalisierte Schema der bestimmten Negation, die nur insofern eine reflexive Struktur annimmt, als sie, indem sie das Eine negiert, einen unbestimmten Hinweis auf das Andere gibt, das nun seinerseits wieder aufgegriffen und affirmiert oder negiert werden kann.

Der im Begriff der Freiheit als solcher liegende Widerspruch scheint mir aber nicht auf diese logisch reversible Weise gesetzt und wieder aufgehoben werden zu können. Auch Hegel geht davon aus, daß die Freiheit sich im Sinne der „Negation der Negation“ *absolut negieren müsse* und insofern ein „absoluter Gegenstoß in sich selber“¹⁰ sei. Mir scheint dann aber eine Verflachung darin zu liegen, daß Hegel diese absolute Negation selbst wieder als einen Akt der Reflexion beschreibt und gedanklich oder gar logisch vollziehen zu können vorgibt.

Nun liegt ein Teil der Schwierigkeiten hier sicher darin, daß man von Reflexion in einem mehrfachen Sinne reden kann: im Sinne einer selbstreflexiven Struktur und eines reflexiven Aktes, und von diesem wieder in unterschiedlicher Art und Weise im Sinne begrifflicher Reflexion oder so, wie ein Lebendiges der Struktur nach in sich selbst reflektiert ist.

Ich möchte deshalb keinesfalls die von Hegel herausgestellte formale Struktur selbstrückbezüglicher Prozesse in Frage stellen und entsprechende ontologische Aussagen

¹⁰ Hegel, Logik Zweiter Teil, a. a. O., S. 16.

in Zweifel ziehen, sondern meine Bedenken genauer auf die anthropologischen Bedingungen des Vollzugs der Negation und Selbstnegation richten. Und hier will ich mit Kierkegaard davon ausgehen, daß der Vollzugsmodus menschlicher Freiheit nicht primär und ausschließlich die Reflexion im Sinne selbstbewußter Gedankentätigkeit ist. Der „absolute Gegenstoß in sich selber“, den Hegel als einen selbstreflexiven Akt begreift, ist auch bei Platon ungleich tiefer gefaßt als „Erschütterung“ im Grunde, in der die lebendige Materie sich selbst durchbricht und zum Quell aller Lebenstätigkeit, aber auch allen Verderbens wird.¹¹ Anstatt nun diesen basalen Vorgang sogleich auch für das selbstbewußte, rationale und vernünftige Denken des Menschen in Anspruch zu nehmen, möchte ich mit Platon davon ausgehen, daß zunächst *das Leben selbst in seiner Verkörperung* der in sich gebrochene Widerspruch ist und nur eine *Lebensbewegung* dem hier zu leistenden Übergang gerecht werden kann. Zum anderen aber möchte ich, wie gesagt, das hier zu behandelnde Problem im *Wesen der Freiheit* zentriert und verankert wissen.

Von Hegels Seite würde vielleicht einzuwenden sein, daß man ja auch dem Leben selbst ‘Bewußtheit’ und ‘Reflexivität’ und der Freiheit ein ‘Sein’ zusprechen müsse – was im Sinne einer formalen Aussage unbestritten ist. Aber es kommt dann doch entscheidend darauf an, den *mehrfachen* Sinn dieser Begriffe festzuhalten. Das *Denken* ist das Ganze, wenn überhaupt, *nur als die eine Seite*, es hat einen wesentlichen Aspekt seiner Möglichkeit und seiner „Stärke“ *außer sich*.

Der Bezug des Menschen auf Wirklichkeit ist so von vornherein auf verschiedenen Ebenen anzusetzen, die nicht aufeinander rückführbar und ineinander auflösbar sind. Die Wirklichkeit selbst ist konstitutiv mehrdimensional, was natürlich auch Hegel nicht bestreitet, aber im Sinne seines Vermittlungsdenkens einzunivellieren geneigt ist. Was für das *gegenständliche* Verhältnis und seine Vollzugsformen gilt, läßt sich nicht ohne weiteres auf das *Verhältnis der Dimensionen* und den Übergang zwischen ihnen übertragen. Hier scheint mir bei Hegel das wirkliche Terrain und das kategoriale Feld allzusehr eingeebnet zu sein. Hegel kann alles negieren und ineins damit alles affirmieren. Kann er dies nur im Möglichkeitsraum des Denkens, und ist auch er in Wirklichkeit parteiisch. An diesem Punkte haben seine Nachfolger eingehakt und mit den Mitteln seiner eigenen Dialektik gegen ihn gedacht. Bei der entscheidenden Kontroverse, ob eine begriffliche Vermittlung als eine reale ausgegeben werden könne oder nicht, sind sie davon ausgegangen, daß dies nur praktisch und nicht selbst wieder theoretisch zu entscheiden sei. Gerade weil auf der gedanklichen wie auf der realen Ebene formal dieselbe Struktur vorliegt, kann der im Theorie-Praxis-Verhältnis liegende *dimensionale Unterschied* rein theoretisch gar nicht mehr erfaßt werden.

2. Marx

Auf Marx will ich an dieser Stelle nur mit wenigen Worten eingehen. Er wendet gegen Hegel ein, daß das Denken als eine abstrakt-begriffliche Tätigkeit keine reale Vermittlung leiste und gesellschaftlichen Widersprüchen und antagonistischen Interessen ge-

¹¹ Platon, Politikos 273 a; vgl. Timaios 52 d ff.

genüber ohnmächtig bleibe. Praktisch erzeugte und mit Interessen verbundene Widersprüche sind für ihn nur in derselben Dimension und d. h. wiederum praktisch zu lösen. Dazu ist anzumerken, daß bei Marx Theorie *und* Praxis gesellschaftlich definiert sind und beide insofern immer noch auf derselben Ebene des logischen bzw. gesellschaftlichen *Allgemeinen* verstanden werden, so daß ihre beiderseitigen Strukturbedingungen als isomorph angesehen werden können (wie das ja auch soziologisch zu seiner Zeit meist vorausgesetzt worden ist).

Demgegenüber würde jedoch m. E. das materialistische Postulat es erfordern, dem Verhältnis von Theorie und Praxis ein dimensionales und d. h. konstitutiv gebrochenes Verhältnis zugrunde zu legen und nicht mehr von einer Strukturgleichheit bzw. Deduzierbarkeit der Praxis aus der Theorie auszugehen. Mir scheint, daß auch Marx die Bedingungen und Formen einer *Dialektik der Praxis* bzw. einer sich praktisch auswirkenden Dialektik nicht hinreichend geklärt hat und seine Theorie als solche konsistenter als die aus ihr resultierende Praxis ist. Die bisher realisierten Formen marxistischer Praxis und Politik zeigen diesen Mangel überdeutlich. So entwirft Marx für die von ihm diagnostizierte Entfremdung zwar ein positives Gegenbild, aber der entfremdete Zustand kommt dadurch nicht auch schon über sich hinaus. Hier scheint mir Kierkegaard die tiefere Einsicht in die Bedingungen und Formen einer Dialektik der Praxis zu bezeugen.

3. Kierkegaard

Auch für Kierkegaard liegt, wie für Hegel, der Kernpunkt des dialektischen Problems im Vollzug der Freiheit, die nur in der Beziehung auf Anderes sein kann, was sie ist und, indem sie sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhalten muß.¹² Der Grundwiderspruch der Freiheit besteht darin, daß sie sich weder unabhängig setzen, noch, indem sie sich abhängig auf Anderes bezieht, von sich als Freiheit absehen kann, und daß sie doch diesen beiden Fallstricken ihrer selbst nicht entgeht. Ihre radikale „Absolutheit“ und ihre selbstbedingte „Relativität“ bis hin zu Formen unfreier Bindung schließen sich in Wirklichkeit nicht aus, sondern fordern sich vielmehr gegenseitig ständig heraus.

Auch für Kierkegaard ist hier, weil es sich um einen mit dem Begriff der Freiheit notwendigerweise verbundenen Widerspruch handelt, alles dialektisch, zwei-deutig und im äußeren Anschein leicht verwechselbar. Weil die Freiheit sich selbst unfrei machen und darin verlieren kann, muß sie sich *in der rechten Weise* wählen, um sich zu verwirklichen.

Hier aber ist bereits der Punkt der wesentlichen Differenz zu Hegel. Gerade weil die Freiheit absolut-relativ in einem ist, ist sie sich in ihrer Möglichkeit nicht abstrakt und

¹² Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 31 ff. Zitiert wird hier und im folgenden nach der von H. Diem und W. Rest besorgten Ausgabe der Schriften Kierkegaards, verlegt bei Jakob Hegner Köln und Olten 1951 ff.

allgemein, sondern je konkret und bestimmt gegeben.¹³ Sie kann sich nur am Ort der konkreten Existenz selbst verwirklichen und läßt sich auf keine Weise bloß gedanklich vermitteln. Wenn aber die Selbstwahl der Freiheit eine konkrete und bestimmte Wahl ist, gibt es für sie ein Entweder-Oder, das entschieden werden muß, damit überhaupt praktische Schritte möglich sind und etwas in Gang kommen kann. Eine Alternative nur zu denken, aber nicht konkret zu wählen, bringt in Wirklichkeit keinen Schritt weiter. Die konkrete und bestimmte Wahl leistet so etwas, was der bloße Gedanke nicht vermag: sie bringt eine wirkliche Bewegung hervor, durch die sich etwas verändert und vermöge der die Person sich konkret entwickeln kann. Zu wählen und darin konkret frei zu sein bedeutet, sich in allem Ernst auf etwas einzulassen, sich darin zu binden und Verantwortung dafür zu übernehmen. Es läßt sich dann nicht mehr alles mit allem vermitteln oder, was auf dasselbe hinausläuft, alles gleich unverbindlich nehmen und flüchtig benutzen wie verweigern.

Der harte Vorwurf an Hegel geht somit dahin, daß dieser, ein Philosoph der Freiheit, deren existentiellen Vollzugsmodus gründlich verkannt habe und, nachdem er ihr einen Palast erbaut, eine Hundehütte daneben vorgezogen habe.¹⁴ Hegels Form der Dialektik hält sich, existentiell gesprochen, in der Unverbindlichkeit der von Kierkegaard so genannten „ästhetischen Existenz“, die nicht eigentlich wählt und handelt und sich deshalb auch nicht im ethischen Sinne verwirklichen kann. Sie hält sich noch diesseits der Dimension der konkreten Wirklichkeit, geht keine wirklichen Beziehungen ein und entwirkt sich so wider Willen selbst, indem sie sich zu verwirklichen glaubt.

Unter der Kategorie der „ästhetischen Existenz“ beschreibt Kierkegaard die Abstraktion (die auch eine Modalität der Beziehung und nicht nur eine solche des Gedankens ist) als einen existentiellen Vollzug.¹⁵ Die „ästhetische Existenz“ ist in ihrer Unmittelbarkeit von vornherein gebrochen und raffiniert in sich selbst reflektiert. Ihre durch diese (heute würde man sagen: narzißtische) Reflektiertheit ausgelöste Bindungslosigkeit führt zu einer fortschreitenden Verflüchtigung und hinein in eine Form von Verzweiflung, die um sich selbst noch nicht weiß und sich vorderhand als vermeintliche Überlegenheit und Stärke genießt. Alles und sich selbst nur betrachtend und flüchtig genießend, aber auf nichts sich wirklich einlassend, wird sie auch durch nichts betroffen; sie kann sich deshalb auch nicht entwickeln und wird leicht wie ein luftiger Gedanke. Indem sie sich beziehungslos in Beziehungen verhält, fällt deren wirkliches Gewicht als eine zunehmend erdrückend werdende Last vernichtend auf sie zurück.

Ich kann die einzelnen Modi einer Dialektik der entfremdenden Existenz, die Kierkegaard aus eigener Erfahrung so meisterhaft zu beschreiben wußte, an dieser Stelle

¹³ Das Problem der Selbstwahl ist als Übergang von der ästhetischen zur ethischen Existenz abgehandelt in: Sören Kierkegaard, Entweder-Oder, II. Teil, a. a. O., S. 704 ff. Zur abstrakten und konkreten Wahl vgl. insbes. S. 771 ff. und 812 ff.

¹⁴ Vgl. dazu eine Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahr 1846: „Es geht den meisten Systematikern in ihrem Verhältnis zu ihren Systemen wie einem Mann, der ein ungeheures Schloß baut und selbst daneben in einer Scheune wohnt; sie leben nicht selber in dem ungeheuren systematischen Gebäude. Aber in geistigen Verhältnissen ist und bleibt dies ein entscheidender Einwand. Geistig verstanden, müssen die Gedanken eines Mannes das Gebäude sein, in dem er wohnt - sonst ist es verkehrt.“ (S. Kierkegaard, Die Tagebücher 1834-1855. Ausgew. u. übertr. v. Th. Haecker. Hegner Verlag Leipzig, S. 194 f.)

¹⁵ Vgl. zur „ästhetischen Existenz“ Entweder - Oder, II. Teils, insbes. den Brief an den „jungen Freund“, S. 704 ff.

nicht näher ausführen. Formal handelt es sich um eine negative Dialektik derselben Art, wie Hegel sie unter dem Begriff einer nach außen gerichteten, unfreiwillig auf sich zurückschlagenden „ersten Negation“ begrifflich gefaßt hatte. Während Hegel aber auch die diese entfremdende Existenzform durchbrechende „Negation der Negation“ nach demselben Gestus einer selbstreflexiven Beziehungsform beschreibt, geht Kierkegaard davon aus, daß der existentielle Vollzug der Freiheit gründlich verfehlt wird, wenn er in selbstreflexiver, nach seinem Verständnis narzißtischer Weise geschieht. Wer sich selbst bespiegelt, indem er sich zu einem Anderen verhält, verhält sich nicht in Wirklichkeit zu ihm.

Existentiell gesprochen ist das Denken deshalb für Kierkegaard eine Form des Selbstbetrugs: „Es ist mir nicht unbekannt, wie heimtückisch das eigene Herz ist, wie leicht man sich selbst betrügen kann, zumal wenn man in dem Maße wie Du im Besitz der lösenden Gewalt der Dialektik bist, die nicht nur für alles Dispens erteilt, sondern es auflöst und tilgt.“¹⁶ Oder in anderer Wendung: „Christlich betrachtet, ist (trotz aller Ästhetik) jede Dichterexistenz Sünde, die Sünde: daß man dichtet statt zu sein, daß sich jemand zum Guten und Wahren durch Phantasie verhält, anstatt das zu sein, was er ist, existentiell danach zu streben, es zu sein.“¹⁷ Demgegenüber gilt es einzusehen, daß das Denken, als Existenzmodus verstanden, „verloren“ ist und sich über sich hinausbegeben muß, um die in ihm liegende Intention zu verwirklichen. Kierkegaard macht es zum Ausgangspunkt des wirklichen Existenzvollzugs, die „Ohnmacht des Begriffs im Verhältnis zur Wirklichkeit anzuerkennen.“¹⁸

Das Verhältnis von Denken bzw. Erkennen und Wollen bzw. Tun wird damit für Kierkegaard zu einem eigenen, von Hegel nicht hinreichend bedachten Problem. Dieser geht im praktischen Verstand mit den Griechen davon aus, daß das Gute wahrhaft zu erkennen auch schon heißt, es zu tun. Kierkegaard dagegen weiß darum, daß man das Höchste verstanden haben und in abstracto richtig darstellen kann und doch „all dieses Wissen und Verstehen gar keine Macht über das Leben des Menschen ausübt.“¹⁹ Das Tun ist primär ein Problem des Willens und nicht eine Sache des Wissens. In diesem Sinne ist für ihn „Verstehen und Verstehen zweierlei“.²⁰ Während der Übergang vom Wissen zum Wollen und Tun von seiten des Denkens problemlos erscheint, ist er in Wirklichkeit das schwierigste Problem und von einer eigenen Dialektik der Praxis, des Tuns und Nicht-Tuns bestimmt. So bricht in der von Kierkegaard zitierten neutestamentlichen Forderung, das Erkannte „jetzt“ zu tun²¹, der existentielle Widerspruch unversehens in einer Härte auf, die es grundsätzlich nicht mehr erlaubt ihn auf eine allgemeine Ebene zu heben und auf ihr zu verrechnen. Was für den Einzelnen „jetzt“ zu tun ist, darüber läßt sich grundsätzlich nicht mehr „im allgemeinen“ reden, weil dieser Aufschub faktisch schon die Verweigerung der Forderung bedeutet.

¹⁶ Entweder - Oder, a. a. O., S. 751.

¹⁷ Die Krankheit zum Tode, a. a. O., S. 109.

¹⁸ A. a. O., S. 161.

¹⁹ A. a. O., S. 125.

²⁰ Der Begriff der Angst, a. a. O., S. 615.

²¹ Vgl. dazu Die Krankheit zum Tode, a. a. O., S. 125 ff., bes. S. 130 und Entweder - Oder, a. a. O., S. 712.

Kierkegaards Einwand gegen Hegel begründet sich somit in der Einsicht, daß die Widersprüche in der Wirklichkeit selbst, die die Dimension der Praxis ist, einer ganz anderen Dialektik folgen als die Behandlung begrifflicher Gegensätze in Form von theoretischen Alternativen. Mit solchen stellt man sich von vornherein auf die eine Seite der konkreten Alternative, auf die Seite des Aufschiebens des Handelns nämlich. Der entscheidende Punkt ist, daß das Denken die *Zeitbestimmung des Handelns* - das Erfordernis seiner Aktualität - außer acht läßt und darin an seine eigentliche Grenze kommt. Die für das Handeln allein in Frage kommende, entscheidende „Gegenwart“ läßt sich grundsätzlich nicht in die allgemeine Sphäre transformieren und muß in dieser verschwinden, eben weil sie nur je und je konkret ergriffen werden kann.

Erst wenn man die Zeitbestimmung des Handelns berücksichtigt, kann deutlich werden, was Hegel zwar ebenfalls postuliert, nicht aber zu begründen weiß: wie es möglich ist, daß ein Akt der Freiheit unfreiwillig auf sich selbst zurückschlagen und genau diejenige Unfreiheit herbeiführen kann, die zu vermeiden er unternommen wurde. So richtet kein Wunsch oder Gedanke je sich selbst, wohl aber die Zeit das Tun und sein Versäumnis. Das Zeitgesetz des freien Handelns lautet, daß es grundsätzlich keinen Stillstand und kein Beharrenkönnen auf einer einmal eingenommenen Position gibt. Was in der Zeit nicht vorwärtsgeht, fällt zurück, was nicht erhoben wird, sinkt hinab, was nicht gestärkt wird, wird geschwächt.²² Es gibt hier grundsätzlich keine *dritte* Möglichkeit, weil die Zeit keinen Stillstand kennt und nichts in ihr bleibt, wie es ist, so daß es sich notwendig in der einen oder anderen Richtung fortbewegt und fortbewegen muß. In dieser Unaufhaltsamkeit liegt die „innere Ethizität“ der Zeit²³, der die Wahl der Freiheit unterliegt. Wählt man nicht, so ist man verloren, wählt man, so kann man auch dann noch verloren sein. Zeit und Freiheit verschränken sich hier zu *einem* Knoten; *nur die Freiheit zeitigt sich*, ob sie will oder nicht, während der Gedanke als solcher nicht unter dem Gesetz der Zeit steht. Man kann nicht nicht handeln, wohl aber ist es möglich und ggf. auch sinnvoll nicht zu denken.

Die dialektische Struktur des Handelns ist somit im Unterschied zur Dialektik des Begriffs entscheidend durch die Zeit und ihre Gegenwart bestimmt. Das Handeln hat „seine“ Zeit und d. h. einen Kairos. Seine Bestimmung steht unter der Bedingung der Aktualität. Was die Aktualität ist und erfordert, kann in der Sphäre des Allgemeinen, die gewissermaßen noch ohne Gegenwart ist, weder gesetzt noch aufgehoben werden. Was allein das Handeln vermag: die Gegenwart und damit auch die Zeit selbst durch sich zu bestimmen und sich wiederum von der Zeit bzw. Gegenwart her bestimmen zu lassen, ist dem begrifflichen Denken im Medium des Allgemeinen grundsätzlich nicht möglich. Weil es den konkreten Ort der Gegenwart nicht *im allgemeinen* gibt, läßt er sich auch nicht gleichsam von außen her vermitteln und verlangt vielmehr die je eigene konkrete Entsprechung.

Damit verändert sich grundlegend die Struktur der Vermittlung und mit ihr die Form und Behandlung des Widerspruchs. Daß es in der Zeit keinen Stillstand gibt, heißt, daß

²² Vgl. dazu die alten Formeln: non progredi est regredi; non elevari est labi, die Franz von Baader in seinen Schriften häufig zitiert.

²³ Gerhard Haeuptner, Studien zur geschichtlichen Zeit. Gesammelte Aufsätze. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1970, S. 7.

sie als Gegenwart immer neu ergriffen werden muß. Für die gegenwärtige Beziehung kann es folglich auch keine dritte Instanz und keine Vermittlung im Medium des Allgemeinen geben. Es gibt für sie nur einen konkreten und keinen allgemeinen Ort.

Damit lassen sich aber auch die realen Widersprüche nicht mehr in einem Allgemeinen aufheben und über dieses grundsätzlich nicht lösen. Natürlich lassen sich auch wiederkehrende praktische Widersprüche auf eine allgemeine Ebene heben und im Sinne einer allgemeinen Regelung schlichten. Aber wo sie wirklich vorhanden sind, kehren sie trotz dieser Regelung zurück und werden durch ihren Widerstand möglicherweise noch schärfer zugespitzt. Ein Allgemeines vermag so als solches die wirklichen Widersprüche ebensowenig zu beseitigen, wie es sie allein aus und durch sich selber zu erzeugen imstande ist. Insofern es jedoch die in der Wirklichkeit auftretenden Widersprüche herausschleibt, hat das Allgemeine eine der Zeit analoge Funktion. Doch ist auch der Unterschied zwischen der Zeit und dem Allgemeinen deutlich: Während die Zeit nicht nur eine bindende, sondern auch eine lösende Macht über die Widersprüche hat, verschiebt das Allgemeine die wirklichen Widersprüche nur an eine andere Stelle und läßt sie in Wirklichkeit ungelöst zurück. Dies unterscheidet bei aller Analogie von Zeit und Denken die wirkliche Zeit von der gedachten Zeit und entsprechend das wirkliche Handeln von seiner Vorstellung bzw. seinem Begriff.

Vor diesem Zeit und Freiheit verschränkenden Hintergrund wendet Kierkegaard sich im eigensten existentiellen Interesse gegen die von Hegel postulierte vollkommene Kommensurabilität des Einzelnen und des Allgemeinen. Der Anschein einer derartigen Kommensurabilität entsteht nur für das Denken, insofern dieses das Existenzproblem hier und jetzt einklammern kann und diesen Aufschub braucht, um selber möglich zu sein. Für den Einzelnen aber gibt es ständig das Existenzproblem, ob er es wahrhaben will oder nicht und immer dazu neigt, es wenigstens zeitweilig zu suspendieren. Wirklich ist er nur als der Einzelne und kann davon in keiner Weise abstrahieren. Für den Einzelnen als Einzelnen gibt es somit keinen allgemeinen Ort, an dem er sich von sich selbst entlasten könnte. Der Einzelne kann sich als solchen nicht denken, sondern nur existentiell vollziehen und muß dies tun in jedem Augenblick.

Das bedeutet in der Konsequenz, daß der Einzelne dem Widerspruch in einem Maße ausgesetzt ist, wie das Denken es sich nicht träumen läßt. Eine bloß gedachte oder in der Sphäre des Allgemeinen gehaltene Beziehung zentriert sich in einem Gemeinsamen, das sich als ein Drittes heraussetzen und unpersönlich handhaben läßt. Eine Beziehung zwischen Einzelnen dagegen ist im strengen Sinne disjunktiv, eine jeder Vermittlung entbehrende Beziehung Getrennter.²⁴ Sie hat viel mehr die Form einer unvordenklichen Berührung als die eines gemeinsamen, von beiden Seiten geteilten Grundes oder Besitzes.

Um das große und unaufhebbare Entweder-Oder dieser über einen Sprung hinweg vollzogenen disjunktiven Beziehung zu charakterisieren, greift Kierkegaard zurück auf den alten Begriff der „Kontinuität“ im Sinne des Zusammengehaltenseins (con-

²⁴ Vgl. Martin Bubers Rede vom Menschen als einem „selbständigen Gegenüber“ (in: Urdistanz und Beziehung). Yukichi Shitahodo formuliert dieses „Prinzip der Disjunktion in der menschlichen Beziehung“ als eines seiner drei Prinzipien einer anthropologischen Pädagogik in: Yukichi Shitahodo, Drei Prinzipien der anthropologischen Pädagogik. Quelle & Meyer Verlag Heidelberg 1971, 3. Teil.

tinuere) dessen, was auf keine Weise zusammengehen kann, aber auch nicht auseinanderfallen darf und will. Der Ausdruck dieser über einen 'Bruch' und nicht über ein 'Mittleres' gestifteten Beziehung ist das Paradox, das den Widerspruch in sich hält, ohne ihn im geringsten abzuschwächen oder gar zu vermitteln.

Daß in diesem Sinne „der Einzelne höher ist als das Allgemeine“, läßt sich nur in der Form eines Paradoxes aussagen.²⁵ Natürlich ist der soziale Ort des Einzelnen nach Herkunft und Stand über ein biologisches und gesellschaftliches Allgemeines vermittelt und darin auch abhängig von einem solchen. Insofern steht der Einzelne unter dem Allgemeinen, unter dem Kierkegaard die soziale Sphäre des „Bestehenden“ im weitesten Sinne versteht.

Kierkegaard begründet seine das geläufige Denkschema radikal umkehrende Aussage damit, daß nur der Einzelne als solcher in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht und allein stehen kann. Die spezifisch christliche Interpretation, die er dem gibt, darf nicht darüber hinwegsehen lassen, daß die darin ausgesprochene Wahrheit von universaler Bedeutung ist. In Kierkegaards Formulierung des zweigeteilten „Paradoxon“: „daß der Einzelne als der Einzelne höher als das Allgemeine ist und als der Einzelne in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht“, interpretieren die beiden Aussagen sich gegenseitig und geben nur verbunden ihren Sinn her. 'Höher' als das Allgemeine kann der Einzelne nur unter der Voraussetzung sein, daß er in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht und dies von keinem Allgemeinen, sei es einem begrifflichen oder einem sozialen Allgemeinen, je gesagt werden kann.

Daß dies so ist, hängt wiederum mit dem Junktim von Freiheit und Zeit zusammen. Ein absolutes Verhältnis ist notwendig an Aktualität und d. h. an den Fortgang der Zeit gebunden und deshalb grundsätzlich nicht über ein Allgemeines herstellbar bzw. vermittelbar, das die Gegenwart nicht kennt und keinen Zugang zu ihr findet. Die Dimension des Einzelnen wie die des Absoluten dagegen ist im strengen Sinne die Dimension der Wirklichkeit als der je-aktualen Präsenz. Nur der Einzelne als der schlechthin Relative kann so auf paradoxe Weise dem Absoluten entsprechen und eine absolut-relative Beziehung zu ihm eingehen. Weil aber zwischen dem Einzelnen und dem Absoluten der härteste, unauflösbare Widerspruch besteht, kann die existentiell zu vollziehende Kontinuität der Beziehung des Einzelnen und des Absoluten nur momentan sein im Sinne einer blitzartigen Berührung, für die es keine Dauer und kein Bleiben gibt. Indem der Einzelne ein absolutes Verhältnis zum Absoluten eingeht, wird er aus dem Allgemeinen „herausgeboren“ und steht er in absoluter Isolation.²⁶

Das Paradox begründet sich somit darin, daß die absolute Beziehung nur vom Einzelnen als solchem eingegangen werden kann und von seiten des Allgemeinen unerreichbar ist. Zwischen dem Absoluten und dem Einzelnen als dem schlechthin Relativen besteht der härteste Widerspruch und zugleich die einzig mögliche, auf paradoxe Weise existentiell zu vollziehende Kontinuität.

²⁵ Kierkegaard, Furcht und Zittern, a. a. O., S. 271, vgl. S. 238 ff.

²⁶ Vgl. dazu Entweder - Oder, a. a. O., S. 813 zum Zusammenhang von Selbstwahl und Reue; S. 762 zur „Geburt“ des Selbst. Der Vorgang der Selbstwerdung als „negativer“ Vorgang der Selbstentbindung ist herausgearbeitet bei Martin Thust, Sören Kierkegaard, Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität. Beck Verlag München 1931.

Kierkegaard stellt diese Einsicht in ihren christlichen Hintergrund: „Gott und Mensch sind zwei Qualitäten, zwischen denen ein unendlicher Qualitätsunterschied ist.“²⁷ Ein Sünder - „vor Gott“: die tiefste Trennung und zugleich die nächste Nähe, die es gibt! Die Paradoxie dieser in sich widersprüchlichen Beziehung verdichtet sich im Bild des Scheiterns der göttlichen Liebe am Kreuz. Die nächste Nähe der göttlichen Liebe vertieft den Abstand, den sie überbrückt, erst recht und kann nicht verhindern, daß sie ihren Gegenstand, den liebeleeren Menschen, nicht erreicht. Das Leiden Christi ist, so gesehen, der „unergründliche Kummer der Liebe“, die den geliebten Menschen nicht erreicht und diesen noch elender machen muß, als er es auf irgendeine andere Weise sonst je werden könnte.²⁸

Eine Liebe, die sich aus diesem Grunde selber verstellen, ja verbergen und anders erscheinen muß, als sie ist, um überhaupt annehmbar - wie ablehnbar - zu sein, stellt in sich selbst ein höchstes Paradox dar, das sich in seinem wesentlichen Gehalt nur noch indirekt mitteilen kann und äußerlich gesehen zum „Ärgernis“ werden muß.²⁹ Das Paradox als eine Form der indirekten Mitteilung entzieht sich jeder direkten Kenntnisaufnahme, weil unaufhebbar Widersprüchliches sich in ihm gleichgewichtig die Waage hält und keine Auflösung des Widerspruchs nach der einen oder anderen Seite hin erlaubt.

Das Paradox wird so für Kierkegaard zur indirekten Form, etwas Existentielles mitzuteilen, für das es nur dann überhaupt ein Verständnis gibt, wenn man es selber nachvollzieht. Das Paradox nötigt, weil es, wie ein Rätsel, in sich selber keinen Sinn ergibt, zu dieser Blickumwendung und teilt nur in einer solchen etwas mit, was auf allgemeine Weise grundsätzlich nicht mitgeteilt werden könnte. Das Paradox verschiebt gleichsam den Ort der Frage und Antwort an eine andere Stelle: es trifft das Verständnis oder Unverständnis des Hörers, indem es ein rationales oder allgemeines Verständnis verhindert, an seinem eigenen existentiellen Ort.

Durch das Paradox entsteht aber auch in anderem Sinne ein widersprüchliches Verhältnis zwischen dem Mitteilenden und dem, dem es mitgeteilt wird. Der Mitteilende macht sich im Paradox selbst unkenntlich. Auf diese Weise doppelt gebrochen und verschlossen, hat das Paradox die Kraft, den, der mit ihm konfrontiert wird, entweder aufzubrechen oder noch mehr zu verschließen. Indem es sich selber und den es Mitteilenden unbegreiflich macht, wird es zum Ärgernis und damit zum Spiegel des eigenen Selbst. In sich ein unauflösbares Rätsel bleibend, wird in seiner „Lösung“ etwas ausgesagt über den, der es lösen muß, eben durch die Art und Weise, wie er es zu lösen versucht.

²⁷ Die Krankheit zum Tode, a. a. O., S. 170.

²⁸ Vgl. a. a. O., S. 170 ff. und Die Einübung ins Christentum, II. Teil, S. 151 ff.

²⁹ Über das „Paradox des Ärgernisses“ hat Kierkegaard an verschiedener Stelle gehandelt; vgl. Die Krankheit zum Tode, S. 116 ff., Einübung ins Christentum, S. 178 ff. Das Paradox als „Spiegel“ des Selbst ist zitiert aus Einübung ins Christentum, a. a. O., S. 183: „Ein Widerspruch, der einem Menschen direkt gegenübergestellt wird, ist ein Spiegel - falls man den Menschen dazu kriegen kann, in ihn hineinzuschauen; indem er dann urteilt, muß es offenbar werden, was in ihm wohnt. Es ist ein Rätsel; aber indem der Mensch es löst, wird offenbar, was in ihm wohnt, durch die Art und Weise, in der er es löst. Der Widerspruch stellt den Menschen vor eine Wahl, und indem er wählt, und durch das, was er wählt, wird er selbst offenbar.“

Kierkegaard geht davon aus, daß das Existentielle sich grundsätzlich nur auf diese Weise indirekt mitteilen kann, indem es sich verbirgt und am eigenen existentiellen Ort des Hörers offenbar werden will. Das existentielle Paradox macht das Gemeinte erreichbar nur in einer Form, in der es gleichzeitig unerreichbar wird. Es bleibt gespannt in den härtesten, unauflösbaren Widerspruch.

Nahesein und Unerreichbarsein sind im Existentiellen so zwei stets verbundene Aspekte ein und derselben Beziehung, die eine disjunktive Beziehung Getrennter ist. Es gibt für das existentielle Verhältnis keine „mittlere Distanz“ und keinen Ausgleich in einem „Dritten“. Es gibt in ihm aber auch keine *coincidentia oppositorum* (Cusanus), kein schließliches Zusammenfallen der ins Äußerste getriebenen gegensätzlichen Momente. Weder Einssein noch Teilung bzw. Vermittlung verschlägt hier.³⁰ Der unauflöste Spannungsbogen ist als solcher die existentielle Beziehung.

Am ehesten scheint mir Heraklit mit seinem Begriff der „gegenwendigen Zusammenfügtheit“ () die hier gegebene dialektische Struktur zu treffen. Der pythagoreisch-platonische Begriff der „Harmonie“ als einer „Verbindung des Unverbindbaren“ (in Platons Termini der „Kommensurabilität des Inkommensurablen“) schließt sich hier an.³¹ Was Widerspruchsverhältnisse dieser Art von mittelbaren Reflexionsbestimmungen unterscheidet, ist, daß sie auf keine Weise auflösbar sind und gerade durch diese Widerständigkeit eine konstitutive Funktion erhalten. Es gibt für paradox gewendete Beziehungsstrukturen keine Möglichkeit zur nivellierenden oder trennenden Behandlung, in der das Positive vom Negativen, die Wahrheit von ihrer Verkehrung zu unterscheiden versucht und in Wirklichkeit nur ausgewichen wird. In der strengen Weise, in der Heraklit sagt: „Gut und Übel sind eins“, und: „Der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe“³² kann hier gesagt werden, daß die Wahrheit und ihre Verkehrung ein und dieselbe Form hat und in einer einzigen, paradox werdenden Aussage ausgedrückt werden will.

Das Paradox entspricht damit den „Urworten“ (wie z. B. lateinisch ‘altus’), die zugleich Entgegengesetztes bedeuten und eins ins andere spielen, ohne den Gegensatz abzuschwächen oder gar aufzulösen. Die Dialektik benützt für derartige Beziehungsstrukturen seit Heraklit oft durch einen Gegensatz bestimmte Doppelwörter, die ich als „Bindestrich-Wörter“ bezeichnen möchte: Leben-Tod, Eines-Vieles, Subjekt-Objekt u. a. Für diese Begriffsbildungen ist es wesentlich, daß es die eine Seite ohne die andere nicht gibt, aber auch kein Drittes über oder zwischen beiden, so daß sie stets in beiden Richtungen zugleich und d. h. mit entgegengesetzten Bedeutungsausprägungen gelesen werden müssen. Das im Bindestrich Getrennt-Verbundene hängt weder bloß äußerlich und additiv zusammen, noch kann es identifiziert werden im Sinne einer einfachen logischen Gleichsetzung oder Äquivalenz.

³⁰ T. S. Eliot, Aschermittwoch. In: Ausgewählte Gedichte. Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M. 1951, S. 71.

³¹ Vgl. dazu Platon, Theaitetos 147 d ff. zur Quadratverdoppelung und meine Darstellung a. a. O. (S. Anm. 2), S. 115 ff. Bei Kierkegaard vgl. Einübung ins Christentum, a. a. O., S. 135 ff., wo Kierkegaard sich gegen die Kommensurabilität des Göttlichen mit dem Menschlichen ausspricht und die damit verbundene Vergöttlichung des Bestehenden kritisiert.

³² Heraklit, Fragmente 58 und 60.

So beschreibt, um ein Beispiel anzuführen, Kierkegaard die Verzweiflung als „die Krankheit zum Tode, dieser qualvolle Widerspruch, ewig zu sterben, zu sterben und doch nicht zu sterben, den Tod zu sterben... das Sterben (zu) durchleben.“³³ Die vier Bestimmungen: „ewig zu sterben“, „zu sterben und doch nicht zu sterben“, „den Tod zu sterben“ und „das Sterben zu durchleben“, sind einander parallel beigeordnet, so daß jede die vorhergehende interpretiert und in ihren Sinn eine andere Beleuchtung rückt. Alle vier zusammen legen erst den Widerspruch des Doppelwortes Tod-Leben hinreichend aus und geben ihm in der verschiedenen Betonung eine je verschiedene Bedeutung. Was hier von der Verzweiflung ausgesagt ist, gilt aber auch für ihr Gegenteil, das lebendige Leben, das in denselben paradoxen Formulierungen seinen Ausdruck findet: „Ewig zu sterben“ heißt auch „nicht zu sterben“, und „den Tod zu sterben“ heißt auch „das Leben zu leben“ usw. Die Zweideutigkeit ein und derselben Aussage und Begriffsform ist auf keine Weise aufhebbar, so daß die in ihr gefaßte Wahrheit, indem sie nach beiden Seiten spielt, stets „kritisch“ bleibt und nicht „einfach“ wird. Der Sinn und seine Verkehrung haben in ihr ein und dieselbe Form, doch so, daß beide sich als „ein und dasselbe“ zugleich im Sinne eines großen Entweder-Oder radikal voneinander unterscheiden. Die paradoxe Wahrheit verbindet nicht nur, sie trennt auch radikal, indem sie verbindet, und beides ist in ein und derselben Bewegung zusammengehalten.

Das Gesagte macht verständlich, daß und warum alle wirklichen Vorgänge sich spiralförmig in entgegengesetzter Richtung verstärken und in der Tat eine gegenläufige Konsequenz annehmen können. Der Tod kann das Leben berauben oder erfüllen, und beides im ‘verbundenen’ wie ‘getrennten’ Sinn. Im verbundenen Sinne kann er berauben um zu erfüllen, erfüllen um zu berauben. Im trennenden Sinne erhalten Erfüllung wie Beraubung, indem sie sich je in sich selbst verstärken, ihre eigene Konsequenz und bilden die alternative Richtungsbestimmtheit der aufwärts oder abwärts gehenden spiralförmigen Bewegung aus. Diese von einer gemeinsamen Ausgangslage her den Gegensatz in seiner harten Konsequenz ausprägende Wahrheit ist in den Worten Jesu in einer schonungslosen und schockierenden Weise ausgesprochen: „Wer da hat, dem wird gegeben werden, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, dem wird auch das noch genommen werden, was er hat.“³⁴ Zwar scheint auch hier die verborgene Wahrheit des verbundenen Sinns durch: daß nämlich „der Weg hinauf und hinab ein und derselbe“ ist - aber gerade weil Haben und Nichthaben ein und demselben Gesetz unterliegen, folgt jeder Weg sich selbst und richtet sich zugleich darin, indem er in entgegengesetzter Richtung nicht ohne weiteres seinen Ausgleich findet. Was nicht nach oben kommt fällt hinab, und wenn etwas einmal in der Tendenz des Fallens ist wird es für dasselbe immer schwerer, wieder nach oben zu kommen.

Mittlerweile können derartige positive oder negative Verstärkungszirkel in der sozialen Wirklichkeit und in der psychischen Dynamik auch empirisch vielfach nachgewiesen werden, und auch Marx’ unfreiwillige und schockierende Dialektik des „Kapital“ folgt bekanntlich demselben Typ. So glaube ich, daß eine derartige Dialektik der para-

³³ Die Krankheit zum Tode, a. a. O., S. 37.

³⁴ Vgl. Mt 4, V. 25.

doxalen Struktur in der Tat die Dialektik des Wirklichen selbst darstellt und als solche zu entfalten ist.

4. Abschluß

Ich möchte nun zu einigen abschließenden Bemerkungen kommen. Der Gesichtspunkt, den Kierkegaard gegen Hegel geltend gemacht hat, läßt sich nach allem Gesagten vielleicht noch etwas klarer herausstellen. Für Hegel gibt es eine *Vermittlung-im-Allgemeinen*, die er für Kierkegaard, und auch meines Erachtens fälschlich als *absolute Vermittlung* ausgegeben hat. Er sucht deshalb eine Lösung des mit dialektischen Widersprüchen gestellten Problems in der Sphäre des Allgemeinen, sei es theoretisch in der Bewegung des „Begriffs“, sei es praktisch in der geschichtlich-gesellschaftlichen Dimension und vornehmlich im „Staat“. Hegel geht, wie später auch Marx, davon aus, daß nur in der Sphäre des Allgemeinen die wirklichen Widersprüche behandelt und einer *vernünftigen* Lösung zugeführt werden können. Die Sphäre des Allgemeinen bietet sich an, weil sie in sich widerspruchsfrei erscheint oder doch im Sinne der „Logik“ so schematisiert werden kann, daß sie diesen Anschein erhält. Dies nährt die utopische Erwartung und Vorstellung, als ob es auch für die wirklichen Widersprüche letztlich eine widerspruchsfreie Lösung gäbe. Die ‘richtige’ theoretische und praktische Bestimmung des sozialen Allgemeinen scheint dazu ein gangbarer Weg zu sein.

Auf diesem Wege sind Hegel nicht nur die Linkshegelianer gefolgt, sondern auch zuvor und danach die Theoretiker der sozialen Systeme. Das soziale Allgemeine - wie immer es im einzelnen als Vertrag, Recht, Sitte usw. verschieden bestimmt wird - gilt seit Hobbes und Rousseau als diejenige Sphäre, in der soziale und individuelle Widersprüche und Konflikte sich so abarbeiten lassen, daß zumindest in der Zukunftsprojektion ein idealer Zustand widerspruchsfreier Verhältnisse erreichbar erscheint. Alle anderen existentiellen Dimensionen menschlicher Wirklichkeit wären damit ebenfalls bereinigt, weil nach dieser Auffassung die soziale Dimension der primäre Bezugsrahmen des Menschen und Ausgangspunkt für seine Konflikte und Entfremdungen ist, aber auch für seine Freiheiten und sein mögliches Glück ursächlich und damit verantwortlich gemacht werden muß.

Dies alles ist Aufklärungsdenken im guten wie im problematischen Sinn; gegen seinen ethischen Anspruch und möglichen humanen Wert ist nichts einzuwenden. Ungelöst, weil nicht hinreichend gesehen ist dabei jedoch das Problem der *bleibenden Widersprüchlichkeit* des Wirklichen bzw. der Freiheit und was sich daraus an theoretischen und praktischen Konsequenzen ergibt.

Dabei kann die Formulierung des Sachverhalts eine verschiedene sein. Logisch geht es um den „Satz des Widerspruchs“ und d. h. um dessen Ausschluß aus dem logischen Feld. In ontologischer Sprechweise ist die Wirklichkeit eine Welt widerstreitender Kräfte, wobei der gesellschaftliche Antagonismus nur eine Ausdrucksform dieses Sachverhaltes unter anderen ist. Die daraus gezogenen Konsequenzen können je nach ‘logischer’ oder ‘dialektischer’ Manier recht verschieden sein. Ethisch gewendet geht es um die Bedingungen der Möglichkeit einer Realisierung von Freiheit, wobei auch

hier unterschiedliche Wege und Verfahrensweisen ins Auge gefaßt werden. Alle diese Redeweisen lassen sich strukturell analysiert füreinander einsetzen und können sich wechselseitig erhellen.

Ich habe im Sinne einer hinreichend komplexen Beschreibung hingewiesen auf die *paradoxe* Grundstruktur wirklicher Beziehungen, in denen unaufhebbar Inkommensurables in ein Verhältnis tritt. Kierkegaard redet gerade bezüglich der wirklichen Bewegungsmöglichkeiten von der Notwendigkeit der Wahl und der Unabdingbarkeit einer aktiven Lösung. Jeder Fortschritt muß hier gegen den Widerstand des Bestehenden durchgesetzt werden. Wer in eine neue Beziehungsdimension eintreten will, muß sich aus alten Bindungen lösen bzw. 'entbinden' lassen. Wenn es aber grundsätzlich so ist, daß alle menschlichen Wege und Entwicklungen „kritisch“ verlaufen, kann Widerspruchsfreiheit weder zugrundegelegt noch als eine Zielvorstellung und mögliche Lösung des Problems angesehen werden. Entscheidend ist vielmehr die hinreichende Klärung der Art und Weise, in der man mit bleibenden Widersprüchen leben und immer von neuem umgehen kann. Wird diese Aufgabe nicht als das zentrale Problem erkannt, sind Irrwege unvermeidlich und die Fallstricke zahlreich. In der praktischen Sphäre von der Widerspruchsfreiheit auszugehen ist die sicherste Garantie, sich um so tiefer in die totgesagten Widersprüche zu verstricken.

Aber auch die umgekehrte Blickrichtung, in der man allenthalben nur noch Widersprüche sieht, kann das Denken wie das Handeln paralisieren. Man kann dem Widerspruch verfallen und in ihm hängenbleiben, indem man ihn leugnet, aber auch, indem man ihn verabsolutiert. Man kann ihm erliegen durch Trennungen dessen, was nicht zu trennen ist, aber auch durch Nichtunterscheidung dessen, was unterschieden werden muß und durch den hoffnungslosen Versuch, alles mit allem verträglich machen zu wollen. Der fortwährende Kampf kann auf den Widerspruch ebenso fixieren wie die ohnmächtige Schwäche, die allen Widerstand scheut und jeder Auseinandersetzung aus dem Wege geht. Der Angst, sich in einer widersprüchlichen Situation und Beziehung zu verlieren, steht die Angst vor der Trennung und Isolation gegenüber.

Für die sich daraus ergebenden praktischen Probleme gibt es, so scheint es, keine allgemeine Regel. Was für die individuelle Handlungsweise empfohlen werden kann, eignet sich nicht auch schon für ein politisches oder pädagogisches Handlungskonzept und umgekehrt. Praktische Probleme sind grundsätzlich mehrdimensional und haben einen je spezifischen institutionellen Ort, dem entsprechend sie gelöst werden müssen. Es gibt keine „allgemeine“ Praxis, sowenig es einen „allgemeinen Ort“ der Praxis gibt. Die Konsequenz ist, daß unterschiedliche Wege und Formen der Praxis gleichermaßen zugelassen und eröffnet werden müssen. Mit jedem praktischen Können aber ist ein möglicher Mißbrauch und eine ihm eigene Gefährdung und Frustration verbunden.

Für alle Wege möglicher Praxis verbindlich und ausschlaggebend ist ihre jeweilige Wirklichkeitsentsprechung bzw. Realitätsgerechtigkeit. Und hier scheint mir, haben die in der europäischen Neuzeit dominant gewordenen Formen der Praxis zunehmend entfremdend gewirkt und einen Wirklichkeitsverlust zur Folge gehabt. Dies hängt mit den gleichzeitig entwickelten theoretischen Denkformen eng zusammen. Ich habe zu zeigen versucht, daß das dialektische Denken in der europäischen Tradition noch am ehesten einen angemessenen Begriff der Wirklichkeit bewahrt und zu verbürgen vor-

gegeben hat, wiewohl auch es im praktischen Sinne der 'logischen' Tendenz weithin unterlegen ist.

Nun möchte ich zum Schluß noch kurz das Problem und die Struktur einer Dialektik ansprechen, die sich an der Erfahrung des ZEN orientiert und diese zu artikulieren sucht. Eine Kritik, wie ich sie mit Kierkegaard an Hegel vorgetragen habe, wäre auch von der Erfahrung des ZEN her in gleichem Sinne möglich gewesen. ZEN lehnt für das, worauf es bei ihm ankommt, die Möglichkeit der Vermittlung über ein Allgemeines noch sehr viel entschiedener ab, als ich dies hier mit Kierkegaard zum Ausdruck gebracht habe. Die entscheidenden Momente der Praxis selbst: die Betonung des gegenwärtigen Orts und seiner Entsprechung; die Radikalisierung des Beziehungsdenkens durch die Verweigerung eines vermittelnden „Dritten“; die paradoxe Struktur der Beziehung und die Wahl von ihr entsprechenden Formen der indirekten Mitteilung, die gerade als solche unglaublich direkt werden können - dies alles hat hier mehr als in jeder abendländischen Denkform und Praxis seinen festen Ort und Erfahrungshintergrund. Wenn man das „absolute Nichts“ als den „Ort“ der Verwirklichung realer Beziehungen versteht, gibt es nichts, was aus der Beziehung herausgesetzt oder ihr vorweg zugrundegelegt werden könnte. Rein nur in der Beziehung sein heißt absolut-relativ sein, ohne herausgesetztes „Subjekt“ und „Objekt“, ohne dazwischengeschobene „Vorstellung“ und zugesprochene „Bedeutung“, ohne „Rollen“ und strategisch zurechtgelegte Richtpunkte des eigenen Verhaltens, ohne "System“ und „Gehäuse“, in das man sich zurückziehen könnte.

Man könnte sagen, daß die paradoxe Struktur der Beziehung sich nur im absoluten Nichts und d. h. durch dessen radikale Brechung hindurch so auflösen läßt, daß sie dabei zugleich voll erhalten bleibt. Die Gegensätze werden nicht gemildert, sie bleiben schroff und werden gerade dadurch überbrückbar. Das absolute Nichts vernichtet allen Schein, der sonst untrennbar mit einer Wirklichkeit verhaftet ist, und eben dadurch macht es klar und real. Es werden hier keine Wunschträume verfolgt und keine wirklichen Verschiedenheiten geleugnet, und gerade dies schafft Raum für die eigentliche Beziehung. Der Widerspruch, dessen Zweideutigkeit alle Beziehungen tief belastet: daß man affirmiert, *indem* man negiert und umgekehrt, so daß nichts mehr verlässlich erscheint und einfach so sein kann, wie es ist, wird im *Nichts sive Wirklichem* gebrochen. Bejahung kann durch diese Brechung wieder schlichte Bejahung, Verneinung klare Verneinung sein.

Dem absoluten Nichts ist in der abendländischen Denktradition wohl noch am ehesten der antike Begriff des „Subjekts“ (sub-jectum) als einer selbst formlosen „Form aller Formen“ (forma formarum) vergleichbar. Insbesondere in der neuplatonischen Tradition überliefert, hat er die Mystik tief bestimmt und auch der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität genug Anlaß geboten.

Doch liegt gerade darin der härteste Widerspruch: daß *die Form die Leere ist* und *die Leere die Form*³⁵, daß *das Gestaltlose aller Gestaltungen mächtig ist* und darin zum unergründlichen Ort des schöpferischen Lebens wird.

Ich möchte in diesem Zusammenhang aber auch an Platons schwierigen Begriff des „Werdens zum Sein“³⁶ erinnern, den er als einen dimensional Übergang bzw. Umschlag (μετάβασις, metabasis) aus einer Seinsverfassung (ἕξις, hexis) in eine andere begreift.³⁷ Platon beschreibt den Grundvorgang mit dem Bild einer Erschütterung, in der etwas, des Anfangs und des Endes entgegengesetzten Schwung zugleich empfangend, einen Stoß erleidet und in eine andere Dimension bzw. Seinsverfassung übergeht, sei es, daß es entsteht oder vergeht, konstituiert oder zerstört wird.³⁸ Er schreibt diese Erschütterung im Timaios der lebenden Materie zu.³⁹ Man könnte in gleichem Sinne das „absolute Nichts“ als das ewig Erschütterte und nie zu Erschütternde bezeichnen, das in der Schlichtung des bleibenden Widerspruchs-im-Grunde zur Ursprungsbewegung selbst wird, in der alles Sein seinen Ausgang und Bestand, aber auch sein Ende nimmt.

An solchen Punkten, scheint mir, ist ein Gespräch zwischen den Kulturen immer schon in Gang gekommen.

³⁵ Die Formel: Form ist Leere / Leere ist Form (sansk. rupam = sunyata; chines. shih = k'ung; japan. shiki = ku) geht auf die Prajnaparamita-Sutra zurück. Vgl. dazu Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Herder Verlag Freiburg i. Br. 1976.

³⁶ Platon, Philebos 26 d.

³⁷ Platon, Nomoi 893 ff.

³⁸ Platon, Politikos 273 a, vgl. Anm. 11.

³⁹ Platon, Timaios 52 d ff.