

Die Frage nach dem Gelingen des Lebens

Hans Feger
(Berlin)

Die Frage nach dem Gelingen des Lebens ist seit jeher eine Kernfrage aller Philosophien gewesen, hinter der sich offensichtlich ein metaphysisches Bedürfnis der Menschen verbirgt.¹ In der griechischen Antike wird in fast allen philosophischen Schulen das Gelingen des Lebens als eine innere Umwandlung betrachtet, durch die der Mensch sein eigenes Leben so sieht, dass er den Tod nicht mehr fürchtet. In der antiken Ethik – im Hedonismus, wie im Eudämonismus – ist ein glückliches gelingendes Leben das höchste Gut. Darin sind sich die Menschen einig. Nicht jedoch einig sind sie sich, worin dieses besteht.² Die Idee des Guten bleibt unerkannt. Sie wird in die Metaphysik ausgelagert und dort zu einem Problem der Philosophie gemacht. Wohl deshalb hat Kant – der Kritiker der Metaphysik – zu bedenken gegeben, dass das glückliche Leben mit einem Begriff von Vollkommenheit arbeitet, der leer und unbestimmt ist,³ und daher die „Würdigkeit zum Glück“ an die Stelle des „Glücks“ zu setzen sei. Nicht das Glück selbst, sondern nur die „Würdigkeit zum Glück“ sei für den Menschen erreichbar, weshalb er sich den moralischen Gesetzen unterwerfen müsse. Wie dieses Glück allerdings aussieht und ob es dem Menschen überhaupt wiederfährt, lässt Kant offen.

Durch diese Kluft zwischen Glückserwartung und Glückserfüllung wird aber gerade die Frage nach dem guten Leben tendenziell aus der Philosophie ausgeschlossen,⁴ und es entsteht ein Problem, das bis heute die Philo-

¹ „Ein vollkommenes Gutes, das auf die Frage nach dem guten Leben in allen Hinsichten antwortet, wird also derart gefunden, dass es zugleich aus dem empirischen Leben ausgelagert und in die Metaphysik transportiert wird.“ (Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek bei Hamburg 1999, S. 22).

² Aristoteles (384 v. Chr. – 322 v. Chr.) schreibt: „Wenn nun das eigentümliche Werk des Menschen in einer Tätigkeit der Seele besteht, [...] dann ist das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besonderen Befähigung, und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten; und dies auch noch ein volles Leben hindurch. Denn eine Schwalbe und ein einziger Tag machen noch keinen Frühling; so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig.“ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch 1; 6, 1098 a-b)

³ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Akademie-Ausgabe IV). Berlin 1911, S. 442 sowie Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft* (Akademie-Ausgabe V). Berlin 1908, S. 47.

⁴ Und so setzt sich der Fortschritt der Vernunft auch bei Hegel gegen das Glück der Menschen durch. Georg Wilhelm Friedrich Hegel schreibt: „Glücklich ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Willen und Willkür angemessen hat und

sophen belastet: dass zwischen der sittlichen Forderung und dem persönlichen Glück ein Widerstreit bestehen könnte. Dieser Streit geht auf Kosten der Frage nach einem guten und gelingenden Leben. Schon Spinoza hatte argumentiert, dass Glückseligkeit nicht der Lohn der Tugend sei, sondern die Tugend selbst. Und wenn Kant bestreitet, dass wir nur auf dem Weg zur Tugend das Glück finden können, dann ordnet er das Glück der Tugend unter. In den *pessimistischen* Lehren spitzt sich diese moralphilosophische Tradition zu einer Haltung zu, die alles Glück für unerreichbar hält, und dagegen den Gehorsam gegenüber sittlichen Idealen für geeignet hält, wenigstens die Last des Lebens am erträglichsten und die Summe des Leidens am kleinsten zu halten. So ist für Schopenhauer, die Tatsache „daß wir da sind, um glücklich zu sein“ (*Aphoristische Lebensweisheiten*) ein angeborener Irrtum des Menschen und für Sigmund Freud „die Absicht, daß der Mensch ‚glücklich‘ sei, im Plan der ‚Schöpfung‘ nicht enthalten“ (*Das Unbehagen in der Kultur*). Der Konflikt zwischen dem Streben nach Glück und dem Streben nach Moral wird auf Kosten des Glücks geschlichtet; Glück bekommt die Qualität einer subjektiven Neigung, die das tugendhafte Leben nur stören kann. Die Vernunft setzt sich gegen das Glück der Menschen durch und degradiert es zu einem Problem individueller Zufriedenheit. Friedrich Schiller ist im Kontext des Deutschen Idealismus einer der wenigen, der die Ironie dahinter erkannt hat: „*Gern dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung, / Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin*“.⁵

Man muss dies – denke ich – vorausschicken, um heute die historische Konstellation zu verstehen, unter der wir im Westen uns die Frage nach einem gelungenen Leben stellen. Sie ist lange aus der Philosophie ausgegrenzt gewesen und hat sich eigentlich erst im Zuge der Lebensphilosophien, die sich im 19. Jahrhundert explizit als Gegenbewegung zu den etablierten Moralphilosophien konstituiert, wieder eingeschlichen – nun aber als Problem der konkreten *Lebenswelt* des Menschen, um einen Ausdruck von Husserl zu benutzen. Husserl prägt bekanntlich diesen Begriff: Die Lebenswelt ist der selbstverständliche, unbefragte Boden sowohl jeglichen alltäglichen Handelns und Denkens wie auch jeden wissenschaftlichen Theoretisierens und Philosophierens. Sie ist die „primordiale Sphäre“ – nicht nur, weil sie auch ohne die neuzeitliche Wissenschaftskonzeption mit ihrem objektiven Wahrheitsbegriff existierte, sondern auch weil viele der lebensweltlichen Sinnes- und Geltungssetzungen für jedes wissenschaftliche Argumentieren notwendigerweise vorausgesetzt werden müssen. Die moderne Frage nach dem Gelingen des Lebens geht von der Beobachtung aus, dass durch die Rationalisierung der Lebenswelt normative Spielräume, die wir als präreflexive Hintergrundannahmen mit uns tragen, verlorengehen. Wir können diese Spiel-

so in seinem Dasein sich selbst genießt.“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Kap.1)

⁵ Friedrich Schiller, Werke (Nationalausgabe I). Weimar 1943, S. 357 (= *Xenien*).

räume zwar als Kultur oder als symbolische Gehalte unseres Lebens reflektieren, machen dabei aber die paradoxe Erfahrung, dass ein lebensweltliches Wissen immer in der Gewissheit seines Nichtwissens besteht (was nebenbei bemerkt auch zu einer Überdeterminierung des Begriffs „Kultur“ führt). Lebenswelt und Sinnverlust werden zu zwei Seiten einer Medaille. So fordert Wilhelm Dilthey, dass das „Leben aus ihm selbst zu verstehen“⁶ sei; es ist „eine Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muss (...); es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann“;⁷ für das es keinen transzendenten Standpunkt gibt; es ist „das Prius des Erkennenden und seine Voraussetzung“,⁸ das sich nicht vor den Richterstuhl der Vernunft bringen lässt. Da es zugleich aber ein gedankenmäßiges und unerforschliches Werden ist, welches wir als Ganzes nie überblicken, bleibt es immer ein Rätsel. Und so folgert Dilthey: „In allem Verstehen ist ein Irrationales, so wie das Leben selbst ein solches ist“.⁹

Entscheidend an dieser lebensphilosophischen Ausrichtung der Frage nach dem guten Leben ist jedoch, dass nun die Moral ausgegrenzt wird. Moral, sagt Nietzsche, ist nur Halt für die vom Leben Unterdrückten. „Man muß die Moral vernichten, um das Leben zu befreien“. „Alle Moral verneint das Leben“.¹⁰ Für Nietzsche ist der Moralismus des Sokrates *pathologisch* bedingt. Das Leben als *Sterben lernen* in der Philosophie Platons heißt: „geh zu Grunde“.¹¹ Es kennzeichnet den negativen Lebensbezug eines *décadent*. Die Worte des sterbenden Sokrates „leben – das heißt lange krank sein: ich bin dem Heiland Asklepios einen Hahn schuldig“¹² sind im Moment des bevorstehenden Todes Worte des Zweifels, der Schwermut und der Erschöpfung, die für einen Pessimisten Wahrheit haben mögen, nicht jedoch für einen, der das Leben bejaht. Leben als „ewige Lust des Schaffens“ in dem dionysischen Mysterienkult ist für Nietzsche dagegen die „irrtumwollende Kraft“¹³, die den Schein, den Irrtum und die Täuschung miteinschließt. Nicht das Sein oder der Geist sind das erste, sondern Leben und Bewegung: „Werde, der Du bist“, sagt er. Und so lässt Nietzsche den großen Lebensbejaher Zarathustra in das „Auge“ des Lebens schauen und sagen: „War *das* das Leben? Wohlan! Noch einmal!“¹⁴

⁶ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. Leipzig/Berlin 1921ff. Bd. 5, S. 4; vgl. Bd. 5, S. 398; Bd. 7, S. 93.

⁷ Ebenda. Bd. 7, S. 261; vgl. Bd. 5, S. 5, 83, 136, 194; Bd. 7, S. 224, 359; Bd. 8, S. 22f., 180, 186, 189.

⁸ Ebenda. Bd. 7, S. 334; Bd. 8, S. 264; Bd. 5, S. 83.

⁹ Ebenda. Bd. 7, S. 218.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin/München 1980ff, Bd. 3, S. 887, 737.

¹¹ Ebenda. Bd. 6, S. 67 (*Götzendämmerung: Das Problem des Sokrates*).

¹² Ebenda.

¹³ Ebenda. Bd. 3, S. 477.

¹⁴ Ebenda. Bd. 2, S. 365, 470, 408.

Die Beantwortung der Frage nach einem Gelingen des Lebens ist heute besser in der Literatur aufgehoben.¹⁵ Dafür gibt es Gründe, die in der (deutschen) *Philosophie des Lebens* liegen, mit welcher präreflexive Hintergrundannahmen, die wir mit uns tragen, nicht verdrängt, sondern zum Ausgangspunkt eines nunmehr *literarischen* Philosophierens gemacht werden (ganz anders als in der anglo-amerikanischen akademischen Tradition, wo dieser Begriff gar nicht vorkommt). Im Unterschied zur Philosophie, die das Leben im Denken repräsentiert, nimmt die Literatur die *konkrete* Lebenswelt des Menschen in den Blick, und zwar dadurch, dass sie *erzählt*. Sie geht von der Beobachtung aus, dass jeder von uns „eine Lebensgeschichte [hat], eine Art innerer Erzählung, deren Gehalt und Kontinuität unser Leben ist [...] Um wir selber zu sein, müssen wir uns selbst *haben*; wir müssen unsere Lebensgeschichte besitzen oder sie, wenn nötig, wieder in Besitz nehmen. Wir müssen uns erinnern – an unsere innere Geschichte, an uns selbst. Der Mensch *braucht* eine fortlaufende innere Geschichte, um sich seine Identität, sein Selbst zu bewahren“¹⁶. Kierkegaard und Paul Ricœur haben daher das Gelingen des Lebens als ein „narratives In-der-Welt-Sein“¹⁷ interpretiert und so die enge Beziehung zwischen Lebensgeschichte und Erzählung sichtbar gemacht. Das menschliche Leben selbst als Geschichte oder als Erzählung zu deuten, ist heute Forschungsgegenstand der weitverzweigten Narratologie. Um Ihnen dieses Problem in seinem Kernbestand einmal vor Augen zu führen, will ich Ihnen kurz und abschließend die Problematik einer *negativen Zeiterfahrung* im narrativen Verstehen bei Søren Kierkegaard und Paul Ricœur – den beiden wichtigsten Lebensphilosophen für diese Problematik vor Augen führen. Sie ist vor allem bei uns Literaturwissenschaftlern entscheidend für die Frage nach dem guten Leben.¹⁸

Lassen Sie mich mit einer Paradoxie beginnen, hinter der wir die Auflösung des Problems vermuten können: Wir können unser Leben nur verstehen, indem wir zurückschauen, aber wir können es nur leben, indem wir vorwärtsblicken. Die zeitliche Dimension dieser Paradoxie hat Augustinus in seinen *Confessiones* (11. Kap.) in der berühmten Bemerkung dargelegt, dass er zwar wisse, was die Zeit sei, solange ihn niemand danach frage, dass er aber dieses Wissen, sobald er es einem Fragenden erklären wolle, wieder verliere. Nur intuitiv erleben wir die Zeit als Einheit. Bei dem Versuch, sie

¹⁵ Vgl. hierzu Ursula Wolf, a. a. O.

¹⁶ Oliver Sacks, *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*. Übers. v. Dirk van Gunsteren, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 154f.

¹⁷ Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*. München 1988, S. 128.

¹⁸ Dieser Aufsatz ist in einer umfangreicheren Fassung bereits unter dem Titel „*Leben, um davon zu erzählen*“ – „*Erzählen, um zu leben*“. *Narratives Verstehen bei Søren Kierkegaard und Paul Ricœur* in der *Festschrift für Wilhelm Schmidt-Biggemann zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Anja Hallacker und Sebastian Lalla. Berlin 2006 erschienen.

zu denken, scheitern wir, weil wir im Denken immer schon in Zeitlichkeit involviert sind. Heidegger hat aus diesem Dilemma den Grundgedanken seiner Zeitlichkeitsanalyse hergeleitet: „Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, die *Zeit aus der Zeit zu verstehen*“,¹⁹ also einer Verzeitlichung der Zeit das Wort zu reden. Kierkegaard – der Wegbereiter Heideggers – und Ricœur haben daraus die Konsequenz gezogen, dass sich die phänomenologische Zeit des Lebens – will man sie nicht ganz und gar als ein Mysterium des Denkens betrachten, das sich jeder Darstellung entzieht – am ehesten noch in der *Erzählung* und der durch die Erzählung aufgespreizten Zeitekstasen von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart refiguriert.²⁰ Kosmische und existenzielle Zeit fügen sich durch (erzählte) Geschichten ineinander, weil (ich zitiere Ricœur) „die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und (...) die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird“.²¹

Vor diesem Hintergrund ist die Alternative „Leben, um davon zu erzählen“²² – „Erzählen, um zu leben“ zugunsten der zweiten, der existenziellen Zeitdimension der Erzählung, entschieden. ‚Leben, um davon zu erzählen‘, wäre leere und verschwendete Zeit; erst dem ‚Erzählen, um zu leben‘ erschließt sich die Fülle der Zeit, mit der Neues in die Welt tritt. Kierkegaard notiert: „Wie eine Prinzessin aus 1001 Nacht rettete ich mein Leben durch Erzählen, das heißt durch literarisches Produzieren. Schwere Melancholie, inneres Leiden, alles konnte ich meistern – wenn ich nur etwas schreiben durfte. Mißhandlungen, welche andere Leute um den Verstand gebracht hätten – mich machten sie nur umso produktiver (...)“. Für Kierkegaard besteht die existenzielle Wahrheit einer Erzählung nicht in der Rekonstruktion des Verhältnisses von Erfahrung und erzählter Wirklichkeit, sondern im *Erfolg* des Erzählens. Wahr ist nicht, was war, sondern was sich – aus welchen Gründen auch immer – erzählen lässt und im Prozess des Erzählens – als Zeit – Gestalt gewinnt. Schon bei Kierkegaard darf man *Wiederholung* als Existenzbewegung nicht unabhängig von seiner schriftstellerischen Arbeit betrachten. Kierkegaard versteht seine (pseudonyme) ästhetische Schriftstellerei als ein *Hineintäuschen* in das Wahre. Noch in *Der Begriff Angst* (1848) betont er, dass seine gesamte Schriftstellerei auf *Wiederholung* abziele.

Solange man die Zeit des Menschen erzählt, sagt Ricœur, ist sie nicht von sinnloser Dauer für die Frage nach einem guten Leben. Das Ästhetische ist hier *tertium comparationis*, weil es einerseits radikal distanziert und ande-

¹⁹ Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924). Hrsg. v. H. Tietjen, Tübingen 1989, S. 6.

²⁰ Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3: *Die erzählte Zeit*. München 1991, S. 295.

²¹ Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1, a. a. O., S. 87.

²² Gabriel García Márquez, *Leben, um davon zu erzählen*. Köln 2002.

rerseits doch auch in die Welt einfügt. Während im Nachdenken über die Zeit das Verständnis von Zeit entgleitet, vermag allein das dichterische Machen der grundlegend aporetischen Struktur des Denkens über Zeit Herr zu bleiben. Die Erzählung als lebendige Zeiterfahrung – „das ganze Problem des narrativen Verstehens“, wie er sagt – ist „ein Hervortreiben des Intelligiblen aus dem Akzidentellen, des Universellen aus dem Vereinzelten, des Notwendigen oder Wahrscheinlichen aus dem Episodischen“²³.

In *Zeit und Erzählung* (1983-85) stellt Ricoeur seine Interpretation des operativen Verfahrens der *poiesis* als lebendige Dialektik von Erzählen und Verstehen, von chronologischer und von existenzieller Zeiterfahrung, folgendermaßen dar:

Eine Geschichte mitvollziehen heißt, inmitten von Kontingenzen und Peripetien unter der Anleitung einer Erwartung voranzuschreiten, die ihre Erfüllung im *Schluß* findet. Dieser Schluß ist nicht im logischen Sinne in vorausgehenden Prämissen enthalten. Er gibt der Geschichte einen >Schlusspunkt<, der wiederum den Gesichtspunkt beibringt, von dem aus die Geschichte als ein Ganzes wahrnehmbar wird. Die Geschichte verstehen heißt zu verstehen, wie und warum die einander folgenden Episoden zu diesem Schluß geführt haben, der keineswegs vorhersehbar war, doch letztlich als annehmbar, als mit den zusammengestellten Episoden kongruent erscheinen muß.²⁴

Diese Grundoperation hermeneutischen Verstehens ist strukturell als Vermittlung zweier Zeitdimensionen auslegbar: als Erinnerung an etwas Gewesenes ist sie rückwärts auf die Vergangenheit gerichtet – als Neuerfassen des Erinnernten ist sie vorwärts auf die Zukunft ausgelegt, auf das, um es etwas salopp zu sagen, was der Leser *mitnehmen* kann. Kierkegaard schreibt zu dem gleichen Vorgang – den er nun aber als ein Problem der *experimentierenden Psychologie* auslegt – in seiner Prosaschrift *Die Wiederholung* („Gjentaelsen“ v. 1843):

Wiederholung und Erinnerung sind die gleiche Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung, denn wessen man sich erinnert, das ist gewesen, wird rücklings [baglaends] wiederholt; wohingegen die eigentliche Wiederholung vorwärts [forlaends] erinnert wird.²⁵

In der wechselseitigen Bestimmung von Erinnern und Wiederholen nimmt das zeitliche Dasein des Menschen, das sich in der Bemächtigung seiner Vergangenheit auf seine Zukunft entwirft, die Gestalt eines gelungenen Le-

²³ Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1, a. a. O., S. 71.

²⁴ Ebenda, S. 108.

²⁵ Søren Kierkegaard, *Die Wiederholung*. Aus dem Dänischen übers. v. Emanuel Hirsch. Gütersloh 1998, S. 3.

bens an. Der Leser verwandelt sich zum Interpreten, der er im Verlauf der chronologisch-zeitlichen Dimension des Erzählens noch nicht sein konnte. Er *holt wieder zurück*, was sich in der chronologischen Auseinandergliederung der erzählten Zeit ereignen sollte. Erst diese *Wiederholung* der Geschichte stellt die Ereignisse der Erzählung in jenen kompositorischen Zusammenhang, den auch der Autor vor Augen hatte, als er zu erzählen begann und zu einer Neubeschreibung von Realität ansetzte. Die Wiederholung dient zuallererst der Anerkennung des Lebens und nicht dem Text bzw. der schriftstellerischen Tätigkeit – dem, was „Husserl mit dem Ausdruck der Lebenswelt und Heidegger mit dem des In-der-Welt-Seins bezeichnet“²⁶ haben. Ricœur ist davon überzeugt, „dass die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und dass die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz“²⁷ ja, des Gelingens des Lebens wird. „Auslegen“ heißt dann: „die Art von In-der-Welt-Sein zu explizieren, die *vor* dem Text entfaltet ist“;²⁸ „Hermeneutik“: die „Denkarbeit, durch die die Welt des Textes dem, was wir konventionell die Wirklichkeit nennen, die Stirn bietet, um sie neu zu beschreiben“.²⁹

Kierkegaards pseudonyme Schriftstellerei setzt etwas in Gang, was erst im fiktionalen und historischen Denken Ricœurs reflektiert wird, nämlich dass die menschliche Zeit – das Leben – sich in der erzählten Zeit gestaltet – auch wenn sie nicht in ihr fundiert ist bzw. sich „als einer konstituierenden Ordnung zugehörig erweist, die von der Arbeit der Konstitution immer schon vorausgesetzt wird“³⁰. Die Grenzerfahrung im Denken der Zeit wird *narrativ* aufgelöst. Wir alle kennen diese Erfahrung: Am Ende der Erzählung stellt sich die Überprüfung dessen ein, was im Verlauf der Erzählung immer nur erlitten wurde, nämlich ob das fiktionale Geschehen sich auch als existenzielle Bewegung bewahrheitet. So verstanden ist die existenzielle Bewegung Aneignung eines Textes durch erneutes Lesen.³¹ Während dieses

²⁶ Paul Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, S. 114.

²⁷ Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. 1, a. a. O., S. 87.

²⁸ Paul Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, a. a. O., S. 114.

²⁹ Paul Ricœur, *Rhétorique, poétique, herméneutique*. In: Paul Ricœur, *Lectures II. La contrée des philosophes*. Paris 1992, S. 492.

³⁰ Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. 3, a. a. O., S. 417.

³¹ Bei der Kunst des Lesens kommt es darauf an, „aus einem Abstand (...) solo die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, das Alte Bekannte und von den Vätern Überlieferte, noch einmal, womöglich auf eine innerlichere Weise, durchlesen zu wollen“ (Søren Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift II*, a. a. O., S. 344). Im *Sendbrief an Herrn Professor Heiberg* (Søren Kierkegaard, *Tagebücher IV*, a. a. O., S. 258ff. / B 110) findet sich die Bemerkung zur ‚richtigen‘ Lektüre der Prosaschrift „Die Wiederholung“: „Nur wer das ganze Buch ausliest, nur er kann es verstehen gerade wie

Übergangs ist der Leser für einen Moment mit dem Erzähler allein und orientiert sich in Hinblick auf das Gelingen *seines* Lebens um. Kierkegaard hat diesen mysteriösen Moment – der in nuce das ganze Problem seiner pseudonymen Schriftstellerei enthält – als den eigentlichen Wendepunkt im Geschehen begriffen. In seiner Prosaerzählung „Die Wiederholung“ wendet sich der Erzähler am Schluss direkt, ja geradezu vertraulich, an den Leser: „Ich rede jetzt den Leser an, wir sind unter uns“³². Der Realitätsbezug verschiebt sich. Das imaginäre Moment der Geschichte verschwindet, bleibt zurück im Strom der Zeit. Was einmal war, aber nicht mehr ist, verdoppelt sich zu einer Art Hyperrealität.

Mit dieser Wende tritt eine neue Zeit aus der abgeschlossenen Ordnung der Geschichte hervor; eine Dimension von Zeitlichkeit, die nicht an den Ereignischarakter und die Linearität einer Geschichte gebunden ist, sondern erst dem Verstehen der abgeschlossenen Geschichte entspringt. Diese Frage nach der zeitlichen Dimension der menschlichen Existenz, der *gelebten* Zeit, tritt erst im Horizont der Rekonstruktion dessen auf, was sich in der Erzählung tatsächlich ereignet hat. Existenziell ausgedeutet heißt das: Während die Erinnerung das Leben überspringt und ohne Zeit ist, richtet sich die Wiederholung auf ein Werden und erschließt Zukunft. Sie teilt sich also nicht direkt und positiv, sondern nur indirekt und negativ – durch eine doppelte Reflexion – demjenigen mit, der sie im Horizont seines eigenen ethisch-existenziellen Selbst-Seins aufzulösen imstande ist. Entscheidend für das Verständnis der Wiederholung als existenzieller Kategorie ist, dass ihr eine Dialektik zugrunde liegt, die ohne „Selbstbewegung des Begriffs“ auskommt; eine Dialektik, die sich nur in ästhetisch-fiktionaler Gestaltung darlegen lässt. Der Übergang ist ein Prozess, dessen Ergebnis nicht von vornherein feststeht, sondern der sein Ergebnis hervorbringt und sich nur im Prozess seiner konkreten Ausgestaltung zeigt. Die Schwierigkeit, dies modern zu verstehen, besteht darin, dass der „Übergang ein Werden“ ist – eine Bewegung, die „nun nicht dialektisch in Beziehung auf den Raum“ zu deuten ist, wie bei Heraklit und den Eleaten, sondern „zugleich dialektisch in bezug auf die Zeit“³³. So gesehen ist die Wiederholung eine moderne Kategorie, eine Kategorie, „die es zu entdecken gilt“ und die sich „vorwärts“ (forlaends) in die Ewigkeit hineinerinnert.

Man muss hier, in der Perspektive auf Ricœur, einschränken, dass für Kierkegaard die Wiederholung einen eschatologischen Horizont erschließt. Mit ihrer existenziellen Auslegung ändert sich der geschichtliche Charakter der *Wiederholung* grundlegend, indem sie lehrt, die Wirklichkeit als paradoxe Einheit von Ewigem und Zeitlichem zu erfahren. In der *klassischen*

es verstanden werden soll, hingegen kann es, in Bruchstücken gelesen, wohl immer verstanden werden, aber man versteht in ihm etwas Anderes als ich verstanden habe“.

³² Søren Kierkegaard, *Die Wiederholung*, a. a. O., S. 91.

³³ Søren Kierkegaard, *Sendbrief an Herrn Professor Heiberg*, a. a. O., S. 126.

griechischen Philosophie „zeigt die Ewigkeit sich vom Augenblick aus gesehen, durch das Vergangene hindurch; die moderne Anschauung muß die Ewigkeit erblicken, vom Augenblick aus gesehen, durch das Zukünftige hindurch“. Sie muss „die Freiheit nach vornhin suchen, so dass die Ewigkeit sich hier für sie auftut als die wahre Wiederholung nach vornhin“³⁴. Hier wird die Zukunft nicht vorweggenommen nach dem Maßstab der Erinnerung bzw. einer einmal gemachten Erfahrung, sondern sie wird aus dem Verfehlen der (antiken) Wiederholung heraus neu zugelassen, indem sich nun umgekehrt die Erinnerung einem Vorgang öffnet, den man als „der Ewigkeit Zurückfluten in das Gegenwärtige“³⁵ verstehen kann³⁶. Das *Wiederholen*, das ein über seine eigenen Grenzen unaufgeklärter Dekonstruktivismus in Sprachspielen und heiter-unverbindlichen Interpretationen betreibt, wird erst durch ein *Wiederholen* überwunden, das das Ganze eines zeitlich ausgedehnten Daseins im Ausgriff auf die Zukunft entwirft, oder – heideggerisch gesprochen – in der „Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten“.

Kierkegaards (neuer) Begriff der *Wiederholung* findet seine (poetische) Nachfolge in Ricœurs narrativem Zeitverständnis. Wie bei Ricœur, ist bei Kierkegaard die Wiederholung an die *Narratio* der (pseudonymen) Schriftstellerei gebunden. Die Fiktion der erzählten Zeit erschließt einen nicht-linearen Aspekt von Zeitlichkeit – die kosmische Zeit eine Zeit der Seele. Der erzählenden Dichtung, die sich allmählich einer Organisation von Ereignissen fügt, steht das diskontinuierliche Verfahren der Interpretation gegenüber, das die narrative Zeit zu einer menschlichen werden lässt, die die Metaphern zu lebendigen macht und die die Erzählung in unser eigenes Leben verwandelt. Ricœur bekennt, dass er weder – wie im Strukturalismus – die Literatur als eine in sich geschlossene Welt der Zeichen noch – nietzscheanisch – die menschliche Wahrheit als „ein bewegliches Heer von Metaphern“ versteht, sondern dass er für eine „aufdeckende Funktion der Literatur“ einsteht, eine Literatur, in der der „Begriff der Aufdeckung (*révélation*) den doppelten Sinn des Entdeckens und des Verwandels“³⁷ hat.

Durch die Erzählung, der *diskursiven* Operation der „semantischen Innovation“, wird das Verstehen als Vollzug und Wiederholung in Kraft gesetzt und dabei auf ein Verständnis zurückgegriffen, das der Erklärung immer vorhergehen musste – unmittelbar aber nie zu fassen war. Schon Schlei-

³⁴ Ebenda, S. 128.

³⁵ Søren Kierkegaard, *Die Wiederholung*, a. a. O., S. 10.

³⁶ Vgl. hier auch Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*. Gütersloh 1971: „Erst in der Wiederholung (die das Neue nicht ausschließt) wäre dann die Ankunft des Zukünftigen in dem Sinne zu Ende gedacht, daß in ihr die Zukunft angekommen ist in einer *ständigen* Gegenwart“ (S. 90f.).

³⁷ Paul Ricœur, *Die lebendige Metapher*. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. München 2004, S. III.

ermachers und Diltheys Hermeneutikverständnis³⁸ basierten auf einem solchen Verstehensbegriff, der einer diagnostizierbaren Realität bedurfte, um zu Bewusstsein zu kommen. Diesem sich bis in die Phänomenologie Edmund Husserls fortsetzenden Grundgedanken der Intentionalität – dem „Primat des Bewußtseins von etwas über das Bewußtsein von sich“ – bleibt auch Ricœur verbunden. Mit ihm setzt er eine Tradition fort, die der Letztbegründung eine Absage erteilt. Wiederholung bedeutet nicht Wiederherstellung eines früheren Zustandes, sondern Realisation einer Vorwegnahme – eines Gelingens. Durch diesen ausgreifenden Akt der Wiederholung in der Ordnung der Erzählung besteht auch erst die Möglichkeit, wirklich gelebte Subjektivität *mitzuteilen*. Sie ist nie unmittelbar, sondern immer nur narrativ durch Zeichen, Symbole und Texte vermittelt.

Hier will ich schließen. Philosophisch relevant an dieser Problematik ist, dass das Leben als *Geschehen* nur *aus diesem selbst* zu verstehen ist; literaturwissenschaftlich bedeutsam, dass es den Menschen – ich benutze einen Terminus von Charles Taylor – zu einem *selbstinterpretierenden* Wesen macht. Als sich selbst interpretierendes Wesen ist er darauf angewiesen, seine eigene Lebensgeschichte in Fiktionen und Narrationen herzustellen, wohl auch, weil in der Erinnerung immer eine eindeutige Lebensgeschichte als möglich imaginiert wird, diese Möglichkeit in der Wirklichkeit aber faktisch unverfügbar ist. Mit der Idee vom Menschen *als sich selbst interpretierendem Wesen* kommt so auch ein anderer Autonomiebegriff ins Spiel. Diese andere Möglichkeit der Selbstbestimmung, die nicht auf eine bestimmte Handlung, sondern auf den gesamten Lebenszusammenhang bezogen ist, ist keine moralische, sondern eine hermeneutische. Husserl nennt sie – mit Anspielung auf Paulus' Korintherbrief – eine „Erneuerung“ bzw. Umwandlung des Lebens.

Man muss hier mit Kierkegaard eine gewisse Blindheit der Philosophie konstatieren: „Es ist ganz wahr“, schreibt er, „was die Philosophie sagt, daß das Leben rückwärts verstanden werden muß. Aber darüber vergißt man den andern Satz, daß vorwärts gelebt werden muß. Welcher Satz, je mehr er durchdacht wird, eben damit endet, dass das Leben in seiner Zeitlichkeit

³⁸ Bei Schleiermacher tritt diese Idee der Wiederholung etwa in der Überlegung auf, dass der „Akt des Verstehens“ die „Umkehrung eines Aktes des Redens ist, indem in das Bewusstsein kommen muß, welches Denken der Rede zum Grunde gelegen“ hat (Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Hg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt am Main 1977, S. 76). – Bei Dilthey ist diese Idee in der These von den „Erlebnisausdrücken“ präfiguriert, d.h. „von dem sinnlich in der Menschengeschichte Gegebenen“, von dem aus „das Verstehen in das zurück[gehen muß], was nie in die Sinne fällt und doch in diesem Äußeren sich auswirkt und ausdrückt“ (Wilhelm v. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. 7. Band. Leipzig und Berlin 1927, S. 82f.).

niemals recht verständlich wird“.³⁹ In unseren lebenspraktischen Bezügen sind wir da schon einen Schritt weiter: Unser Leben und das, was wir tun, ist der Umweg, den wir gegangen sein werden (Futur II). Diese Einstellung weigert sich, das wirkliche Leben in ein eigentliches, in ein richtiges oder in eine falsches oder verfehltes einzuteilen. Es gibt in diesem Sinne keine guten Momente oder schlechten. Es gibt in diesem Sinne keine guten oder schlechten Entscheidungen. Unsere „Fehler“ haben einen Sinn. Noch bevor überhaupt die Frage nach der moralischen Entscheidung an Relevanz gewinnt, muss man dies als Grundeinstellung akzeptieren. Zu einem Objekt der Sorge wird unser Leben aber erst durch die „narrative Weise der Welterzeugung“ (Nelson Goodman) in Literatur und Kunst. Hier erst kann die Frage nach dem Gelingen des Lebens als ein Problem der Einheit des Lebens beantwortet werden – ganz unabhängig von der Frage, ob das Leben an sich sinnvoll ist oder nicht. Nietzsches Zarathustra hat dies prägnant so ausgedrückt: „Und wahrlich, hätte das Leben keinen Sinn und müsste ich Unsinn wählen, so wäre auch mir diess der wählenswürdigste Unsinn.“

Bleibt zuletzt die Frage an unsere chinesischen Gäste, wie sie es mit diesem Thema halten. Ich möchte und kann den vielen Antworten nicht vorgeifen, die in diesem Buch versammelt sind. Doch bin ich auf eine dieser träumerischen Geschichten aus China gestoßen, die für sich stehen. Walter Benjamin erzählt sie in der *Berliner Kindheit*:

Sie erzählt von einem Maler, der alt geworden war und einsam über der Arbeit an einem einzigen Bilde. Schließlich wurde er doch fertig. Er lud die verbliebenen Freunde ein. Sie versammelten sich um das Bild: ein Park war darauf zu sehen, ein schmaler Weg am Wasser und durch einen Baumschlag hin führte er zu einem Haus auf der Anhöhe. Als die Freunde, fertig mit ihrem Urteile, sich dem Maler zuwenden wollen, ist er nicht mehr da. Sie blicken zurück ins Bild: Dort geht er auf dem Weg die sanfte Anhöhe hinauf, öffnet die Tür des Hauses, steht einen Augenblick still, dreht sich um, lächelt, winkt noch einmal und verschwindet, sorgfältig die gemalte Tür hinter sich verschließend.

³⁹ Søren Kierkegaard, Tagebücher. 1834–1855. Ausgewählt und übertragen von Theodor Haecker. München 1948, S. 157.