

Sinnvolle Lebensführung im Spannungsfeld von Risiko und Sicherheit

Die Ethik der Risikominimierung im Lichte von Kierkegaards und Nietzsches Kritik der Moderne

SEBASTIAN HÜSCH, AIX-MARSEILLE

Zusammenfassung: Der Beitrag betrachtet die für die Gegenwartsgesellschaft charakteristische Orientierung an Sicherheit und Risikovermeidung vor dem Hintergrund der Reflexionen Søren Kierkegaards und Friedrich Nietzsches bezüglich der Abgründigkeit der menschlichen Existenz. Die Untersuchung wirft die Frage auf, ob die Suche nach einem im alltäglichen Sinne verstandenen „guten Leben“ letzten Endes zu Lasten der Möglichkeiten einer als sinnhaft erlebten Existenz geht.

Schlagwörter: Sicherheit, Risikovermeidung, Søren Kierkegaards, Friedrich Nietzsche, gutes Leben, Sinn

I.

In der Gegenwart ist die Fokussierung auf Sicherheit beziehungsweise die Reduktion von Risiken zu einer der grundlegenden gesellschaftlichen Orientierungen avanciert. In Diskursen von Politik und Medien, aber auch in Alltagsdiskussionen in der Gesellschaft scheint das Garantieren höchstmöglicher Sicherheit sowie die Minimierung der Risikoexposition durch

den Staat einen zunehmend breiten Raum einzunehmen. Die Ausrichtung der Staatsverantwortlichkeit auf Sicherheit findet ihr Äquivalent auf der Seite des einzelnen Bürgers darin, dass die Vermeidung von Lebensrisiken zu einer übergeordneten moralischen Pflicht geworden ist, und zwar sowohl sich selbst als auch der Gesellschaft gegenüber.¹ „Sicherheit“, so schreiben Endreß/Petersen, „hat sich zu einem der zentralen, wenn nicht dem zentralen Wertebegriff demokratischer Gesellschaften entwickelt“ (Endreß/Petersen 2012).² Lässt man die Debatte um das Spannungsverhältnis zwischen Sicherheit und Freiheit und ein Ausufers staatlicher Kompetenzerweiterung im Sicherheits-

1 Vgl. zur Begriffsbestimmung und -abgrenzung des Begriffs „Risiko“ Nida-Rümelin/Schulenburg/Rath 2012, 5ff. Der Begriffsbestimmung Nida-Rümelins et al. zufolge bedeutet Risikominimierung, möglichst wenige Handlungen zu unternehmen, die eine Gefährdung, sei es des Einzelnen, eines Anderen oder eines Kollektivs bedeuten würde. Wenn von einer zunehmenden Fokalisierung auf die Risikovermeidung die Rede ist, dann muss diese Tatsache freilich um die dazu im Widerspruch stehende Beobachtung ergänzt werden, dass wir zugleich in einer Zeit leben, in der das – menschengemachte – Risiko immer weiter zunimmt. Das hat bereits Ulrich Beck (vgl. Beck 1986) gezeigt, aber auch Slavoj Žižek betont das Unfassbare der menschlichen Risikoexposition in der (Post-)Moderne (vgl. Žižek 2009). Mit Sicherheit verweisen beide dialektisch aufeinander, insofern die Hilflosigkeit angesichts der Unfassbarkeit planetarer Risiken zu einer Konzentration auf rational fassbarer wirkende Risiken ‚im Kleinen‘ verleitet. Eventuell stehen sich hier aber auch in anderer Art zwei Formen von Risiken gegenüber: die einen würden sich vorrangig auf den Bereich des Technologischen beziehen, die anderen auf den der individuellen Existenz und ihrer hermeneutischen Strukturen. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf letztere.

2 Vgl. zur Sicherheitsproblematik auch Lange/Endreß/Wendekamm (2014). Interessant ist im Übrigen, dass Lange et al. in der Einleitung zu ihrem Sammelband zur Sicherheit lediglich die Kontingenz und Ambivalenz des Sicherheitsbegriffs in den Vordergrund rücken, insofern Sicherheitsbedürfnis und -empfinden sehr unterschiedlich seien (vgl. ebd., 11); dass aber Sicherheit *prinzipiell* wünschenswert sei, das wird stets implizit vorausgesetzt.

bereich zu Lasten der Freiheit der Bürger unberücksichtigt, so präsentiert sich das erreichte Niveau an Sicherheit in den westlichen Demokratien und zumal in Deutschland zunächst einmal als ein erfreulicher gesellschaftlicher Rahmen, insofern die staatlich gewährte Sicherheit, vereint mit der individuellen Vermeidung vermeidbarer Risiken, es dem Individuum in zunehmender Weise ermöglicht, sich möglichst sorgenfrei um die persönliche Entfaltung und ein gutes beziehungsweise „schönes Leben“ (Schulze 1993, 68) zu bemühen.

Jedoch gibt eine Veränderung des Blickwinkels dem Verdacht Nahrung, dass die Konzentration auf die Realisierung eines in diesem alltäglichen Sinne verstandenen guten Lebens problematischer sein könnte, als dies zunächst der Fall zu sein scheint, und zu guter Letzt sogar zu Lasten einer als sinnvoll erlebten Existenz geht. Geäußert findet sich dieser Verdacht bereits im 19. Jahrhundert, aus sehr unterschiedlichen Perspektiven und mit ebenso unterschiedlicher Stoßrichtung beispielsweise von Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche. Pointiert formuliert könnte man sagen, dass beide die Ansicht vertreten, dass Sicherheit und Sinn sich wechselseitig ausschließen, dass mithin ein hohes Maß an Sicherheit eine Erosion von Sinn generiert. In gleicher Weise wird damit selbstverständlich auch das „schöne Leben“ unvereinbar mit der Revendikation von Sinn. Im Folgenden soll es mir darum gehen, jene Gedankengänge nachzuvollziehen, die sowohl bei Kierkegaard als auch bei Nietzsche in dem Postulat einer Inkompatibilität des „schönen Lebens“ mit der Suche nach einer als sinnvoll erlebten Existenz kulminieren, um von dort aus nach den sich hieraus eventuell auch für die Gegenwart ergebenden Implikationen zu fragen. Dafür möchte ich in einem ersten Schritt bestimmte Charakteristika der Gegenwartsgesellschaft, die mir in diesem Kontext relevant erscheinen, näher umreißen und kontextualisieren, um

dann in einem zweiten Schritt das Phänomen der Sicherheitsorientierung mit den pointierten und für die Gegenwartsgesellschaft wohl ebenso provokanten wie verstörenden Argumentationen von Nietzsche und Kierkegaard konfrontieren, die, wenn man sich auf sie einlässt, eine Reihe von Problemen und Fragen aufwerfen.

II.

Beginnen möchte ich also mit einigen Überlegungen zu Sicherheitsorientierung und Risikowahrnehmung in der Gegenwartsgesellschaft. Wenn die Alltagswahrnehmung zum Maßstab genommen wird, dann bedarf es keines langen Nachdenkens, um von der Terrorismusbekämpfung über die Flug-, Verkehrs- und Nahrungsmittelsicherheit bis zur Energiewende unzählige Beispiele von politischen und gesellschaftlichen Debatten und Diskussionen zu finden, wie sie für die westlichen Gesellschaften (und darüber hinaus) charakteristisch sind und in denen sich die Sicherheitsforderungen und -erwartungen der Bürger sowie die Zuständigkeitsattributionen des Staates Ausdruck verleihen.³

3 So wird beispielsweise auch die Flüchtlingskrise, die seit Beginn des Jahres 2015 in zunehmendem Maße die öffentliche Debatte bestimmt und den politischen und medialen Raum dominiert, nicht zuletzt als ein Problem der äußeren und inneren Sicherheit problematisiert. Der Absturz des Germanwings-Fluges 4U 9525 von Barcelona nach Düsseldorf im März 2015 wiederum hat in prototypischer Weise deutlich gemacht, wie auch noch die unwahrscheinlichsten Unfallszenarien präventiv zu berücksichtigen sind, um den Sicherheitsforderungen von Politik und Gesellschaft Genüge zu tun. Auch in der blühenden Vielfalt des Angebots von Versicherungsdienstleistungen spiegelt sich der Versuch, das Gefühl möglichst umfassender Absicherung gegen jedes Lebensrisiko zu erzeugen. Ironisch auf die Spitze getrieben hat die ausufernden Versicherungsangebote eine Versicherungsgesellschaft, die sich auf das Offerieren besonders skurriler Versicherungsverträge spezialisiert hat und zum Beispiel Versicherungspolizen gegen unangenehme Mitreisende im Flugzeug, gegen eine Entführung durch Ali-

Ihren Niederschlag findet diese Sicherheitsorientierung nicht zuletzt auch in gesetzlich auferlegten Geboten ‚verantwortlicher‘ bzw. Verboten ‚riskanter‘ Verhaltensweisen (Anschnallpflicht in PKW, Verbot von Drogenkonsum etc.), in Verhaltensempfehlungen des Staates (gesünder essen, sich mehr bewegen) beziehungsweise in dem immer beliebter werdenden Konzept des *Nudging*⁴, einer Responsabilisierungsstrategie, die zu ‚verantwortlichem‘ Verhalten nichtrepressiv anhalten soll. Barton und Grüne-Yanoff bringen die Grundidee des *Nudging* folgendermaßen auf den Punkt: „Largely drawing on the psychological research in decision-making, nudges aim at influencing people to make better decisions, while leaving intact their freedom of choice.“ (Barton/Grüne-Yanoff 2015, 341)⁵ Verwiesen sei auch

ens etc. in ihrem Angebot hatte. Die Gesellschaft, die heute nicht mehr existiert, hat dabei stets betont, dass diese Versicherungen ‚echt‘ seien, d.h., dass sie bei Eintritt des Versicherungsfalles tatsächlich die Schadensregulierung erledigt hätte (vgl. www.brandeins.de/archiv/2000/finnland/endlich-dieser-mann-versichert-ihren-lotto-schein; konsultiert am 10/08/2015).

4 Vgl. Thaler/Sunstein (2008).

5 Haines und Spear illustrieren die Idee des *Nudging* am Beispiel von Studenten, die darüber informiert werden, dass *binge drinking* de facto weniger weit verbreitet sei, als oft geglaubt werde, um so den Nachahmungseffekt zu reduzieren und zu bewirken, dass Studenten weniger Alkohol konsumieren, was zu einem gesünderen Lebensstil führe (Haines/Spear 1996, 134–140). *Nudges* können freilich in den verschiedensten Bereichen zum Einsatz kommen und sind nicht immer mit Risikovermeidung verbunden, sondern sollen oft zu ‚staatsbürgerlich verantwortlichem‘ und konformem Verhalten führen. Zwar werden die epistemologischen, ethischen und rechtlichen Implikationen des Rückgriffs besonders der Politik auf „Nudging“ zum Vorteil des „Angestupsten“ heftig diskutiert (so fragen Barton/Grüne-Yanoff nach den „epistemological, ethical and legal underpinnings of nudge policies which aim [...] at justifying the governmental use of nudges that benefit the Nudgee“), jedoch ist charakteristisch für den Beitrag von Barton und Grüne-Yankoff, wie generell für die Diskussion über das *Nudging*, dass überhaupt nicht fraglich zu sein scheint, worin das

auf den gesellschaftlichen Druck zu verantwortlichem Verhalten dahingehend, dass es beispielsweise heute kaum noch möglich ist, seine Kinder ohne Helm Fahrrad fahren zu lassen, was zumindest in bestimmten gesellschaftlichen Schichten wie das Rauchen oder der Konsum von Alkohol während der Schwangerschaft als unvertretbare Verantwortungslosigkeit sozial geächtet wird. Auf wissenschaftlich-akademischer Seite gespiegelt und aufgenommen wird das zunehmende Sicherheits- bzw. Risikobewusstsein durch den florierenden Zweig der Risikoforschung und der Risikoethik, in denen freilich in der Regel vor allem Berechnungs- und Bewertungsmaßstäbe verhandelt werden, während die Risikovermeidung als prinzipielle Orientierung als erstrebenswert vorausgesetzt wird.⁶

Nun gibt es sicherlich eine ganze Reihe von Faktoren, die bei der Entwicklung hin zu einem stets zunehmenden Sicherheitsbewusstsein und -bedürfnis eine Rolle spielen. Zunächst einmal dürfte darin, im Sinne von Max Weber, schlicht die für den Westen charakteristische Kombination aus Fortschrittsdenken und Rationalisierung zum Ausdruck kommen, die dazu führt, dass eine begonnene und im Prinzip wünschenswerte Entwicklung im Sinne einer fortschreitenden Rationalisierung konsequent immer weiter gegangen wird. Denn auf der einen Seite sind die Potentiale der Verbesserung von Sicherheitsstandards, der Verschärfung von Sicherheitsnormen und der Verordnung von Sicherheitsmaßnahmen mit fortschreitendem technologischem und wissenschaftlichem Erkenntnisgewinn tendenziell unendlich, und auf der anderen Seite gibt es selbstverständlich vorderhand keine *rationalen* Argumente dafür,

„Besser“ der „better decisions“ besteht. Die kriteriale Entscheidung über „gut“ und „schlecht“ wird als unproblematisch vorausgesetzt.

6 Vgl. dazu exemplarisch die einleitenden Überlegungen von Nida-Rümelin (2012, 1).

weniger Sicherheit zu fordern beziehungsweise die Menschen zu riskantem Verhalten anzuhalten. Im Übrigen weisen Endreß/Petersen in diesem Zusammenhang auf ein paradoxes Phänomen hin, welches für den modernen Staat charakteristisch ist: „Indem [der Staat] für grundlegende Sicherheit sorgt und somit seiner hoheitlichen Aufgabe gerecht wird“, schaffe er immer „weiter reichende Sicherheitsbedürfnisse der Gesellschaft“, die zu befriedigen er allerdings immer weniger in der Lage zu sein scheine. Freilich könne er diese auch „nicht abweisen, ohne die eigene Legitimationsgrundlage, also explizit die Gewährleistung von Sicherheit, zu untergraben“ (Endreß/Petersen 2012). Mit anderen Worten generiert wachsende Sicherheit ein stets wachsendes Sicherheitsbedürfnis und Gefährdungsgefühl. Wenn diese Aspekte sicherlich das Phänomen eines wachsenden Sicherheitsbedürfnisses und zunehmender Risikovermeidung aus soziologischer und psychologischer Perspektive beleuchten können, so scheint darin darüber hinaus noch ein weiterer – philosophisch grundlegenderer – Sachverhalt zutage zu treten, und zwar dass sich in der Ausrichtung auf Sicherheit letztlich auch die metaphysische Entwurzelung der Moderne Ausdruck verleiht im Sinne der bekannten Lucaks’schen Formel von der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ (Lucaks 1971, 21). Mit dem Zusammenbruch des christlich geprägten Weltbildes, den Niklas Luhmann auch als die „Katastrophe der Modernität“ bezeichnet, die die sinnstiftende „alteuropäische Semantik“ zerstört habe (Luhmann 2004, 287), und dem sich ausbreitenden Zweifel daran, dass unsere Existenz in einem transzendenten, absoluten Sinngrund ruht, sieht sich der Mensch in der (Post-) Moderne auf die Immanenz und die mit dieser einhergehenden kontingenten Bedingungen zurückgeworfen. Durch den Verlust der Dimension einer ‚vertikalen‘ Transzendenz wird das Leben in seiner reinen Faktizität als Garant seiner selbst in seiner Be-

deutung verabsolutiert und der Erhalt desselben zum Selbstzweck und ultimativen *telos*. Insofern der Verlust des Lebens aus dieser Perspektive unhintergebar und absolut ist, wird es zur Pflicht jedes einzelnen, sein Leben in der Immanenz zu ‚eteralisieren‘, um den Totalverlust desselben aus dem Gesichtsfeld des Individuums und der Gesellschaft so weit wie möglich zu verbannen. Vor dem Hintergrund, dass das Leben nicht mehr auf eine Bestimmung hin angelegt zu sein scheint (zumindest insofern diese Bestimmung über einen biologischen Imperativ hinausgeht), bezieht es seinen Wert allein aus sich selbst, wobei seine quantitative und seine qualitative Dimension zunehmend zusammenfließen.⁷ Auf Grundlage dieser Konstellation geht es mithin darum, so gut und so lange wie möglich zu leben, bzw. wird es Aufgabe des Staates, das Leben seiner Bürger so gut wie möglich zu schützen, um von dort aus dem Einzelnen die Möglichkeit zu geben, so gut und so lange zu leben wie möglich. Die dem zugrundeliegende Ideologie wird im Übrigen von Richard H. Thaler und Cass R. Sunstein, den eigentlichen ‚Erfindern‘ des erwähnten *Nudging*-Konzepts in bezeichnender Weise im Untertitel ihres Buches *Nudge* kondensiert: „Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness“ (Thaler/Sunstein 2008). Ziel der Risikovermeidung ist es, Entscheidungen zu ermutigen, die Gesundheit und Wohlstand und damit Glück garantieren.

Jedoch sind Zweifel angebracht, ob die dieserart aufgemachte Gleichung so aufgeht. Aus soziologischer Perspektive identifiziert beispielsweise Gerhard Schulze in seiner Studie *Die Erlebnisgesellschaft* ein fundamentales Sinnbegründungsproblem moderner Gesellschaften, dem mit der Gewährung von

7 Vgl. zum Zusammenfließen des Qualitativen und des quantitativen auch Martin Heidegger (2003, 137ff.) sowie zu Heideggers Kritik an der Ausrichtung der Moderne am Riesenhaften (Quantitativen): Silvio Vietta (1989, 78ff.).

health und *wealth* nicht beizukommen ist. Für Schulze stellt die „Erlebnisorientierung“, in der es darum gehe, auf der Basis von materiellem Wohlstand ein schönes, erlebnisreiches Leben zu realisieren, *das* zentrale Paradigma der modernen westlichen Gesellschaften dar. Jedoch sei es unzutreffend, davon auszugehen, dass dies mit der Erlebnisorientierung mühelos gelinge. Zur Illustration seiner Argumentation stellt Schulze die rhetorische Frage: „Was soll schon schwierig daran sein, sich ein schönes Leben zu machen, wenn man halbwegs die Ressourcen dafür hat? [...] Man meint, Erlebnisorientierung sei der Anfang vom Ende aller Schwierigkeiten.“ (Schulze 1992, 68) Seine Antwort wirft nun einen Problemhorizont auf, der im Folgenden mit Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche präzisiert und diskutiert werden soll: „In Wahrheit“, so fährt Schulze fort, „setzen sich die Schwierigkeiten auf einer neuen Ebene fort. Bedroht ist nicht mehr das Leben, sondern sein *Sinn*.“ (ebd., Hervorhebung vom Verf.) Diese Feststellung nämlich korrespondiert in eloquenter Weise mit bestimmten Aspekten einer Moderne-Kritik, wie sie Kierkegaard und Nietzsche aus je eigener Perspektive entwickeln und die im Folgenden in den Fokus gestellt werden sollen.

III.

Den Ausgangspunkt der Überlegungen sollen bestimmte Aspekte des Denkens von Søren Kierkegaard bilden, was sich nicht nur chronologisch anbietet, sondern auch methodologisch sinnvoll erscheint, insofern die Kierkegaard'sche Sinnbegründung, die auf dem Bezug zur Transzendenz fußt und die es im Folgenden zu entwickeln gilt, den notwendige Hintergrund bildet, vor dem Nietzsches immanenter Daseinsentwurf sich erst in seiner ganzen Partikularität entfalten kann. Als Aufhänger soll eine Stelle

aus Kierkegaards *Erbaulichen Reden aus verschiedenem Geist* dienen, wo es explizit und konkret um diese Frage des Sinnes geht. Dort heißt es:

Die Geschäftigen, die weder arbeiten noch beschwert sind, sondern nur geschäftig [...], glauben wohl, sie seien glimpflich davongekommen, wenn sie selber im Leben dem Leiden entgangen sind: deshalb wollen sie nicht gestört werden durch Hören und Denken des Schrecklichen. Ja, gewiß sind sie davongekommen, sie sind auch um eine Betrachtung des Lebens gekommen und sind in die Sinnlosigkeit hineingekommen. (Kierkegaard 1966 [1847], 113)

In dieser Passage wird von Kierkegaard polemisch eine Lebensführung, die in der Gegenwartsgesellschaft einem gelungenen Lebenslauf entsprechen würde, mit der Sinnlosigkeit in Verbindung gebracht. Das in einem modernen Sinne ‚gelingende Leben‘, in dem man sich seinen Alltäglichkeiten widmen kann, und das von Leiden, Sorgen und Nöten weitestgehend verschont bleibt, genau dieses Leben läuft an dem vorbei, was Kierkegaard unter ‚Existieren‘ in einem eigentlichen Sinne versteht. Im Umkehrschluss bedeutet dies konsequenterweise, dass der Existierende das „Schreckliche“ zu denken und zu hören hat, will er nicht, dass sein Leben in Sinnlosigkeit dahingeht, das heißt in einem Diesseits der Abgründigkeit der menschlichen Existenz. Die Konfrontation mit der Abgründigkeit des Daseins ist Kierkegaard zufolge mithin die unabdingbare Voraussetzung, um zu einem Existieren zu gelangen, das als sinnhaft erfahren wird. In der *Krankheit zum Tode* (Kierkegaard 1971 [1849]) wird diese Überlegung von Kierkegaard spezifiziert und mit dem Begriff der „Verzweiflung“ zusammengedacht: eine im obigen Sinne explizierte sinnlose Existenz ist zugleich eine Existenz in Verzweiflung. Um diese These aufrechterhalten zu können, nimmt

Kierkegaard im Übrigen in Verbindung mit dem Begriff der Verzweiflung eine wichtige Präzisierung vor, die in analoger Weise auch auf den Begriff der Sinnlosigkeit übertragen werden kann. Kierkegaard betont, dass Verzweiflung nicht notwendig *bewusste* Verzweiflung meinen müsse, dass, mit anderen Worten, der Verzweifelte durchaus nicht notwendig den Eindruck haben muss, verzweifelt zu sein. Wie dies gemeint ist, veranschaulicht Kierkegaard anhand einer Analogie:

Im Allgemeinen nimmt man an, wenn ein Mensch nicht selber sage, daß er krank sei, so sei er gesund, ganz zu schweigen wenn er es selber sagt, er sei gesund. Der Arzt hingegen sieht die Krankheit anders an. Und warum? Weil der Arzt eine bestimmte und ausgebildete Vorstellung davon hat, was gesund sein heißt, und gemäß dieser prüft er den Zustand eines Menschen. Der Arzt weiß: so wie es eine Krankheit gibt, die nur Einbildung ist, ebenso auch eine Gesundheit [...]. (Kierkegaard 1971 [1849], 407)

Auf die im vorliegenden Kontext relevante Problematik des Sinns übertragen, würde die provokante These Kierkegaards also lauten, dass eine Existenz in Sinnlosigkeit dahingehen kann, auch wenn der Einzelne den Eindruck hat, ein gelungenes Leben zu führen. Inwieweit diese Unterstellung zulässig ist und auf welchen anthropologisch-metaphysischen Vorannahmen sie beruht, soll an dieser Stelle nicht im Detail problematisiert werden. Dies wird sich jedoch zumindest ansatzweise durch die weiteren Ausführungen erhellen, nämlich im Zusammenhang mit der Frage, wie, wenn Kierkegaard dem in einem alltäglichen Sinne verstandenen ‚guten Leben‘ die Sinnfähigkeit abspricht, der Mensch denn zum Existieren in einem eigentlichen Sinne gelangen kann. Kierkegaards Antwort auf diese Frage stellt sinnvolles Existieren unhintergebar in den Horizont

von Transzendenz. Eine dem Menschen angemessene Sinnhaftigkeit ist für Kierkegaard prinzipiell nur möglich, wenn der Mensch die Perspektive der Immanenz überschreitet. Dies freilich kann nur gelingen, wenn er sich der Abgründigkeit des Daseins stellt, wenn er bis zur Grenze des in der Immanenz fassbaren Möglichkeitshorizontes vordringt, um von dort die – zwar nicht logische, wohl aber *existentielle* – Notwendigkeit Gottes zu erkennen. Genau an diesem Punkt gewinnt die Betonung des „Schrecklichen“ ihre Bedeutung. Einzig und allein in der Konfrontation mit dem Schrecklichen nämlich scheint letztlich die Möglichkeit Gottes auf, während, wenn der Mensch sich in der ‚Komfortzone des Daseins‘ behaglich einrichtet, er nicht in die Lage versetzt wird, Gott als ultimative transzendente Möglichkeit in seinen Horizont zu bekommen und damit letztlich hinter seine Bestimmung als Mensch zurückfällt.

Aus der Sinnlosigkeit hinaus gelangt der Mensch also allein dadurch, dass er sich zu Gott ins Verhältnis setzt. Dabei ist freilich in Bezug auf die leitende Fragestellung nach dem Zusammenhang von Sinnhaftigkeit und Risiko ein Aspekt entscheidend: Die Tatsache, dass im Annehmen des Blickes in die Abgründigkeit des Daseins die Möglichkeit Gottes aufscheint, bedeutet nicht, dass sich nun der Einzelne, statt durch die Vermeidung des Eingehens von Risiken in der Immanenz nun durch das Gottverhältnis gleichsam transzendent gegen die Risiken des Daseins ver- beziehungsweise absichert. Das Gottesverhältnis, so wie Kierkegaard es denkt, ist gerade kein problemloses, sondern der Glaube selbst ist jenes Wagnis, jenes existentielle Risiko, das der einzelne Existierende eingehen muss, um der Sinnlosigkeit zu entkommen, wobei dieser Glaube jedoch letztlich immer ein Glaube ‚ohne Garantie‘ ist.⁸ Um diese Garantie-

8 In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass in dieser Hinsicht auch der Vorwurf, den Albert Camus im *Mythos von Sisyphos*

losigkeit des Transzendenzverhältnisses gegenwärtig zu halten, verbleibt Gott bei Kierkegaard auch stets in der Nähe des Möglichkeitsbegriffs. Weder die Frage, *ob* ein Gottverhältnis möglich ist, noch die Frage, *wie* dieses dann auszusehen habe, kann eindeutig beantwortet werden.⁹ In der Kierkegaard'schen Konzeption gibt es mit anderen Worten nichts, was die Ambivalenz des Gottesverhältnisses zu beseitigen vermag, so dass unhintergebar zweideutig bleibt, ob der Glaubende ‚im Recht‘ ist oder, um es mit Robert Musil zu formulieren, einfach jemand, „der sich in einem Abenteuer verirrt“ (Musil 1994 [1930], 254) hat.

Sinnstiftung in einem eigentlichen und existentiellen Sinne ist bei Kierkegaard also immer an ein unhintergebar zweideutiges Gottesverhältnis gebunden, das Risiko der Existenz besteht in der doppelten Abgründigkeit¹⁰, die diesem zugrunde liegt und die es erfordert, sämtliche weltlichen Sicherheiten über Bord zu werfen, ohne jedoch eine letzte transzendente Sicherheit endgültig gewinnen zu können.

erhebt, dass Kierkegaard dadurch, dass er das Wagnis des Existierens in den Sprung in den Glauben verlege, dieses letztlich vernichte, im Kern unzutreffend oder zumindest irreführend ist. Wenn eine solche Deutung auch selbstverständlich Camus für den Gang seiner eigenen Argumentation dienlich ist, so blendet sie das überaus ambivalente Gottesverhältnis Kierkegaards aus beziehungsweise vereinfacht sie es in stark verkürzender Weise (vgl. Albert Camus 1996 [1942], 44ff.).

9 Im Kontext der (Un-)Bestimmbarkeit beziehungsweise (Un-)Sagbarkeit des Gottesverhältnisses wird Kierkegaards Methode der indirekten Mitteilung erkenntnistheoretisch relevant. Insofern damit freilich ein Problemfeld betreten würde, das im Zusammenhang mit der hier erörterten Fragestellung nur von nachrangiger Bedeutung ist, soll an dieser Stelle nicht näher darauf eingegangen werden. Vgl. zu der Problematik der indirekten Mitteilung Hüsich (2006), Poole (1993), Schwab (2012).

10 Doppelt ist die Abgründigkeit, insofern sie die Abgründigkeit der Existenz und die Abgründigkeit des Gottesverhältnisses umfasst.

Die Ambivalenz dieser Konzeption betont Kierkegaard im Übrigen überaus anschaulich, indem er zeigt, dass selbst die Frage, ob ein Existierender sich existentiell dem Risiko aussetzt, im Grunde nie eindeutig beantwortet werden kann.¹¹ Mit- hin kann konstatiert werden, dass die innere Ambivalenz der Angemessenheit der eigenen Existenz als Gläubiger sich in der äußeren Ambivalenz der Unentscheidbarkeit aufgrund zugänglicher Merkmale oder Kriterien spiegelt, so dass letztlich auch

11 Besonders eloquent illustriert Kierkegaard dies in *Furcht und Zittern* im Zusammenhang mit der Zeichnung dessen, was er als „Glaubensritter“ bezeichnet. Der Glaubensritter ist derjenige, der das Wagnis des Glaubens in dem oben explizierten Sinne eingeht. Wie Kierkegaard in der der indirekten Mitteilung angemessenen Form der Narration deutlich macht, könne nie ausgeschlossen werden, dass der Glaubensritter gerade nicht so aussieht, wie man sich einen solchen vorstellen mag, sondern es durchaus denkbar wäre, dass er – äußerlich – dem Spießbürger, auf den das Eingangszitat dieses Kapitels gemünzt ist, zum Verwechseln ähnlich sieht, so dass an der äußeren Erscheinung die innere Erschlossenheit der Lebenshaltung für immer unabesbar bleibt. Vgl. hierzu die folgende Passage aus *Furcht und Zittern*: „Die hingegen, welche das Kleinod des Glaubens tragen, täuschen leicht, dieweil ihr Äußeres eine auffallende Ähnlichkeit hat mit dem, was sowohl der unendlichen Resignation wie dem Glauben tief verächtlich ist – mit der Spießbürgerlichkeit. [...] / Ich will aufrichtig gestehen, ich hab in meiner Praxis kein zuverlässiges Belegstück gefunden, ohne daß ich deshalb leugnen will, daß vielleicht jeder zweite Mensch solch ein Belegstück ist. [...] Wüßte ich [...], wo solch ein Glaubensritter lebte, so würde ich, so wie ich steht und geh, mich auf den Weg zu ihm machen; denn mit diesem Wunder geb ich mich unbedingt ab. Ich liebe ihn keinen Augenblick los, achtete jede Minute darauf, wie er sich mit den Bewegungen benähme; ich sähe mich selbst als fürs Leben versorgt an, und teilte meine Zeit dazwischen, auf ihn zu blicken und selber Übungen zu machen, und so brächte ich meine ganz Zeit damit zu, ihn zu bewundern. Wie gesagt, ich habe keinen solchen gefunden, immerhin kann ich ihn mir denken. Da ist er. Die Bekanntschaft wird gemacht, ich werde ihm vorgestellt. In dem Moment, wo ich ihn in Augenschein nehme, schüttle ich, in eben diesem Augenblick, ihn von mir ab, tue selbst einen Sprung rückwärts, schlage die Hände zusammen und sage halblaut: ‚Herrgott! Das ist der Mensch, das ist er wirklich? Er sieht ja aus wie ein Rottmeister.‘“ (Kierkegaard 1971 [1947], 47f.)

die Frage nach dem Risiko in letzter Instanz ambivalent und unentscheidbar ist, und zwar nicht insofern es um die Frage geht, ob Risiko und Sinn miteinander verbunden sind, jedoch insofern es um die Frage geht, ob ein Risiko eingegangen wird.

IV.

Steht die Verbindung von Risiko und Sinn bei Søren Kierkegaard, wie gesehen, im Kontext einer auf Transzendenz beruhenden Konzeption, so entfaltet Friedrich Nietzsche den Konnex von Gefahr und Sinnkonstitution, der Stoßrichtung seiner Philosophie entsprechend, ausdrücklich im Rahmen eines rein immanenten Entwurfs. Anschaulich formuliert Nietzsche diese Verbindung von Gefahr und Sinn in einem Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft*. Dort heißt es:

Denn, glaubt es mir! – das Geheimniss, um die grösste Fruchtbarkeit und den grössten Genuss vom Dasein einzuernten, heisst: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Kriege mit Euresgleichen und mit euch selber! Seit Räuber und Eroberer [...]! (Nietzsche 1999 [1882], 526, Nr. 283)

Auch Nietzsche denkt also Leben in einem eigentlichen Sinne mit der Bereitschaft zum Risiko zusammen. Das philosophische Interesse seines Denkens führt ihn dabei selbstverständlich weg von Transzendenznarrativen als Orientierungspunkt für eine philosophisch fundierte Lebenspraxis, aber auch von Sinnbegründungen, die sich im traditionellen Sinne auf eine philosophische Vernunft hin ausrichten. Vielmehr zeigen die zentralen Begriffe des zitierten Abschnitts, dass seine Antwort auf das Vitale zielt, auf das *Leben*: Das „Geheimniss“ liegt in „Genuss“ und „Fruchtbarkeit“. Nachdem Nietzsche ebenfalls in der *Fröh-*

lichen Wissenschaft den „tolle[n] Menschen“ (ebd., 480f., Nr. 125) den Tod Gottes hat verkünden lassen, konfrontiert er den Menschen nun damit, dass er fortan allein auf sich selbst zurückgeworfen ist. Nachdem „wir die Erde von ihrer Sonne losketteten“ (ebd., 481, Nr. 125), ist uns der erkenntnistheoretische archimedische Punkte verloren gegangen. Aus diesem Verlust resultiert die abgründige Einsicht in die unhintergehbare Perspektivität und Bedingtheit menschlicher Erkenntnis und, damit zusammenhängend, in die Unbestimmtheit und Offenheit des menschlichen Handelns sowie der menschlichen Interpretationen. Ohne die von den „Hinterweltlern“ (Nietzsche 1995 [1883–1885], 29) „hinzugelogen[e]“ (Nietzsche 1999 [1889], 75)¹² christlich-metaphysische Finalität des Menschen wächst diesem nun die Möglichkeit zu, sich in seiner ganzen Unbestimmtheit anzunehmen und dieser Unbestimmtheit gemäß zu leben. Genau in diesem Sinne sagt Nietzsche in der *Morgenröte*: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (Nietzsche 1999 [1881], 274) Im Experiment, so wie Nietzsche es denkt, macht sich der Einzelne bewusst selbst in seinem gesamten Existenzvollzug zum Experiment, macht sich selbst zu einem Versuch mit offenem, mit unvorhersagbarem Ausgang. Die Originalität dieses Postulats, sich selbst zum Experiment zu machen, liegt dabei selbstverständlich nicht in der Betonung des offenen Ausganges – denn in diesem trivialen Sinne ist selbstverständlich jede Existenz experimentell –, sondern in der *Haltung* des Existierenden und Experimentierenden zu der Unberechenbarkeit und Unvorhersagbarkeit des Daseins. Es gilt, dem Instinkt zu widerstehen, das Fließende, das werdende, das vergehende, das Unberechenbare, das Bedrohliche in eine Fiktion von Beständigkeit, Festigkeit und Planbarkeit zu überführen. Das

12 Vgl. Nietzsche 1999 [1889], 75: „Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt‘ ist nur *hinzugelogen*.“

Nietzsche'sche Postulat des „gefährlich Lebens“ ist mithin als die Forderung zu verstehen, sich nicht an illusionäre Festigkeit und Stabilität zu klammern, sondern das Leben gerade in seiner Vitalität und Unbestimmtheit anzunehmen. Genau darin liegt das höchste Risiko, die größte Gefahr.

Worauf Nietzsche hinauswill, das tritt noch deutlicher zutage, wenn man die Forderung des „Gefährlich-Lebens“ in das Licht seines Gegenmodells stellt, das gerade darauf fokussiert, das Risiko aus dem Leben zu entfernen. Dieses wird durch den „letzten Menschen“ repräsentiert, den Zarathustra dem von ihm verkündeten „Übermenschen“ gegenüberstellt und den Zarathustra explizit als den „Verächtlichsten“ (Nietzsche 1995 [1883–1885], 14) bezeichnet. Der letzte Mensch bemüht sich, das Bestehende ‚kalkulierbar‘ zu machen, richtet sich auf den Nutzen und die Berechenbarkeit des Gegebenen. „Ihn treibt [...] keine Abenteuerlust, kein Mut zum Risiko mehr, um an [...] Herausforderungen zu wachsen“ (Pieper 2001, 153), er richtet sich im Mittelmaß ein und richtet sich auf das Angenehme aus, sei es in Form von Unterhaltung oder von Sedativa (vgl. Nietzsche 1995 [1883–1885], 15).

Annemarie Pieper (2001) hat angedeutet, dass es eine bemerkenswerte Analogie zwischen dem im Zarathustra geschilderten „letzten Menschen“ und dem für die Gegenwartsgesellschaft charakteristischen, auf Wohlstand und Sicherheit ausgerichteten Daseinsentwurf gebe. Diese Parallele ist in der Tat naheliegend und aus diesem Grunde vermutlich auch nicht besonders originell. Sie ist aber in jedem Falle erhellend, insofern sie die Ideale und Leitbilder unserer modernen, konsens- und konsumorientierten postmetaphysischen Gesellschaften in ihrer Selbstverständlichkeit in Frage stellt. Unabhängig von der Frage nach dem Nietzsche'schen Gegenentwurf wird zunächst einmal die Tragfähigkeit eines Gesellschaftsentwurfs problemati-

siert, in dem es wesentlich darum geht, dass jeder nach seinem kleinen, privaten und individuellen Glück streben darf, solange er zugleich den anderen nach dessen kleinem, privatem und individuellem Glück streben lässt, wobei dem Staat die Aufgabe übertragen wird, einen Rahmen dafür zu schaffen, dass dies möglichst risiko- und sorgenfrei gelingen kann.

Im Zusammenhang mit der leitenden Fragestellung freilich soll hier ein anderer Aspekt in den Vordergrund gerückt werden. Wenn man die Analogie Piepers übernehmen will, dann rückt in Bezug auf die Risikoproblematik ein für die Gegenwartsgesellschaft charakteristischer Widerspruch ins Blickfeld. Richtet man nämlich den Blick auf die Art und Weise, wie der moderne letzte Mensch, der „das Glück erfunden“ (Nietzsche 1995 [1883–1885], 15) hat, von der Unterhaltungs-, Erlebnis- und Glücksindustrie umworben wird, dann ist überaus auffällig, dass diese Industrien zu einem nicht unbeträchtlichen Teil mit Angeboten werben, die tendenziell jene Art von Erlebnissen versprechen, die ein Risiko im Nietzsche'schen Sinne suggerieren, jedoch als vermeintliches Abenteuer oder als vermeintliches Risiko letztlich einesteils unter höchsten Sicherheitsstandards herbeiführt werden bzw. andernteils das Geschäftsmodell genau darauf fundiert, dass die Hoffnung auf ein ‚authentisches Erlebnis‘ gerade unerfüllt bleibt, jedoch ohne dass die prinzipielle Unerfüllbarkeit erkennbar zutage tritt.¹³ Mithin könnte man die These formulieren, dass die Gegenwartsgesellschaft

13 Beispiele für Ersteres sind Bungeejumping, Tandem-Fallschirmsprung, ‚Abenteuerurlaub‘ in der Wildnis etc.; Letzteres gilt im Grunde für alle Produkte, die die ultimative Befriedigung, die sie versprechen, weder gewährleisten können noch wollen, insofern im Konsumenten der Wunsch nach einem Nachfolgeprodukt geweckt werden muss. In Bezug auf Abenteuer und Risiko wäre sicher an die Werbesprache der Automobilhersteller besonders im Bewerben von Geländewagen zu denken. Aber auch Smartphones versprechen immer wieder einmalige Erlebnisse und sogar Abenteuer – wobei das Abenteuerpotential eines

indirekt und unbewusst in ihrem Unterhaltungsangebot jene Nietzsche'sche Lehre des „Gefährlich-Lebens“ bestätigt, die sie *de facto* verwirft. Allein das *Gefühl* des Risikos wird gesucht, das Risiko selbst jedoch gemieden.¹⁴

Wenn man Annemarie Pieper folgt, dann scheint es allerdings so zu sein, dass die Simulation des Risikos das Risiko nicht in erfüllender Weise zu ersetzen vermag, dass mithin die Erlebnismöglichkeitensinstanzen Schwierigkeiten haben, ihre Aufgabe in zufriedenstellender Weise zu erfüllen. So konstatiert Pieper, dass „das Überangebot an Waren, Informationsmöglichkeiten, Unterhaltungsmärkten“ (Pieper 2001, 154) letztlich nur bewirke, „daß man wahllos darin herumsurft und sich am Ende lustlos für das eine oder andere entscheidet“ (ebd.). Bestätigt wird dies aus soziologischer Perspektive von Gerhard Schulze (vgl. Schulze 1993, 112ff.). In diesem Sinne also könnte der Eindruck entstehen, dass die Entwicklung hin zum perfektionierten „letzten Menschen“ genau an der Bruchstelle zwischen einem authentischen Erleben, das nicht in Angebots- und Konsumform zu bringen ist, und dessen Simulacrum scheitert, dies jedoch durch den Lärm der Zelebration des Modells einer Wohlstands- und Konsumgesellschaft verdeckt wird.

Gerade die sich konstant vergrößernden und mit stets zunehmender Aufdringlichkeit vermarkteten Unterhaltungsangebote legen den dialektischen Schluss auf ein sich dahin-

solchen elektronischen Gerätes bei Licht besehen wohl doch als relativ limitiert zu betrachten ist.

14 Dass nur das Risikoerlebnis bzw. -gefühl gesucht wird, spiegelt sich vermutlich nicht zuletzt darin, dass beispielsweise die Automobilindustrie das Auto auch diesbezüglich zu bewerben versteht. Man bewirbt nicht nur den Abenteuerfaktor des Autos, sondern auch dessen Gegenteil, wie die zahlreichen Werbekampagnen illustrieren, die die Sicherheitsstandards der beworbenen Fahrzeuge in den Vordergrund rücken.

ter verbergendes, tieferliegendes Phänomen nahe, nämlich die eingangs in Anschlag gebrachte metaphysische Entwurzelung. Mit Martin Heidegger könnte das Ausufern der Unterhaltungsindustrie als Indiz für eine sich dahinter verbergende metaphysische Langeweile gewertet werden, entsprechend der Diagnose des gegenwärtigen Zeitalters in den *Grundbegriffen der Metaphysik*, einer Vorlesung aus dem Jahre 1929/30 (vgl. Heidegger 2004, 111ff.). Ganz im Sinne von Kierkegaard oder Nietzsche spricht Heidegger davon, dass diese tiefe, existentiell-metaphysische Langeweile nur über die Wiedergewinnung eines eigentlichen Zugangs zur eigenen Existenz überwunden werden könne, der wiederum in der Konfrontation mit der Abgründigkeit des Daseins seine unhintergehbare Voraussetzung hat. Heideggers Rede von einer „Not der Notlosigkeit“ (Heidegger 2003, 107) ist dabei nur eine Umformulierung jenes Gedankens, dass sich eine eigentliche Existenz nicht in der Sicherheit eines von Sorgen und Leiden abgeschirmten Lebens realisieren lässt, der, wie gezeigt, mit je eigener Stoßrichtung auch bei Kierkegaard und Nietzsche zum Ausdruck kommt.

V.

Abschließend soll es darum gehen, die zuvor entwickelten Gedankengänge noch einmal zusammenzuführen und zu problematisieren. Es wurde einleitend argumentiert, dass sich die Orientierung am Kriterium der größtmöglichen Sicherheit zur Verwirklichung einer möglichst von Sorgen, Schmerzen und Not befreiten Lebensführung als ein fundamentales Paradigma der Gegenwartsgesellschaft etabliert hat, das sich stringent aus dem Primat immanenter Daseinsfundierung vor dem Hintergrund eines von transzendenter Sinnbegründung abgekoppelten Gesellschaftsentwurfes ausgebildet hat. Wenn freilich die

zeitgenössische Soziologie, wie am Beispiel von Gerhard Schulzes Studie über die *Erlebnisgesellschaft* gezeigt, ein Sinndefizit für die Gegenwartsgesellschaft identifiziert, so verweist der hier vorgeschlagene Blick auf Kierkegaard und Nietzsche zum einen darauf, dass dem möglicherweise tiefere strukturelle Gründe unterliegen. Zum anderen legt er aber vor allem auch nahe, dass die Gegenwartsgesellschaft in ihrer Ausrichtung auf *health*, *wealth* und *happiness* möglicherweise bestimmter fundamental sinnstiftender Dimensionen verlustig gehen könnte,¹⁵ wenn man nämlich die Konfrontation mit der ultimativen existentiellen Abgründigkeit als unhintergehbare Sinnkonstituens betrachtet, unabhängig davon, ob diese Konfrontation sich immanent oder transzendent orientiert.¹⁶ Die Ab- beziehungsweise Ausblendung dieser Abgründigkeit würde dann auf die Möglichkeit einer zwar geregelten und verlässlichen, aber auch verflachten und de-dramatisierten Existenz hinauslaufen.¹⁷

15 Beziehungweise könnte man umgekehrt formulieren, dass, in einem metaphorischen Sinne, nur „der Kampf gegen Gipfel“ Menschenherzen auszufüllen vermag, wie Albert Camus schreibt (Camus 1996 [1942], 128).

16 Selbstverständlich müsste umgekehrt geklärt werden, ob oder inwieweit existentielles Risiko *per se* diese Sinnstiftungsfunktion übernehmen kann, was als Hypothese wenig überzeugend scheint. In diesem Sinne wäre es sicher auch wenig plausibel zu fordern, Sicherheiten abzubauen und Lebensrisiken zu erhöhen, um den Menschen zu mehr Sinnerfülltheit zu verhelfen, was zynischen Perspektiven Tür und Tor öffnen würde.

17 Eine solche de-dramatisiert-oberflächliche Existenz würde sich mithin grundlegend unterscheiden von jener der Antike, die, so Nietzsches Deutung, oberflächlich aus Tiefe gewesen sei. Vgl. Nietzsche 1999 [1882], 352, Nr. 4: „Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Tönen, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe!“ Eine im oben skizzierte postmoderne

Vor dem Hintergrund des zuvor Gesagten könnte man auch einen bezeichnenden Kommentar, den Richard Rorty zum Denken Kierkegaards gemacht hat, umwerten. Kierkegaard, so Rorty, besitze „ein ausgeprägtes Faible für Dramatisierung und unendlich große Unterschiede“. In diesem Sinne gebe es, wie Rorty in Anspielung auf *Furcht und Zittern* konstatiert, bei Kierkegaard „keinen Hinweis darauf, daß Abraham und Gott die Sache einmal miteinander hätten bereden können“ (Rorty 2006, 83). Bei dieser Einschätzung ist Rorty sicherlich zuzustimmen, jedoch ließe sich fragen, ob die von ihm selbst gegen Kierkegaard präferierte Option angesichts des Gesagten wirklich eine tragfähige Alternative ist oder ob eine solche Depoten-zierung des Gottverhältnisses nicht letzten Endes über den Reiz des Ironisch-Abgeklärten hinaus existentiell nur in überaus eingeschränkter Weise sinnfähig ist. Kierkegaards Antwort auf diese Frage ist die Tatsache, dass er die ästhetische Existenz, die in den hier wesentlichen Hinsichten dem Existenzmodell der Gegenwartsgesellschaft entspricht,¹⁸ Schiffbruch erleiden lässt in der Krankheit zum Tode, d.h. der Verzweiflung.

Wenn man aber Kierkegaard darin folgen will, dass eine Sinnkonstruktion in einem eigentlichen Sinne auf einer solchen Basis nicht möglich ist, beziehungsweise Nietzsche in seinem Postulat einer Opposition zwischen der künstlerisch-experimentellen Existenz auf der einen und den Wertorientierungen des letzten Menschen auf der anderen Seite, dann stellt sich selbstverständlich die Frage, inwieweit die von beiden jeweils aufgezeigten Gegenmodelle eine gangbare Alternative bereitstellen; und hier scheint auf der Hand zu liegen, dass Sinn- und

Existenz wäre im Sinne Nietzsches dagegen vermutlich eher als oberflächlich aus Oberflächlichkeit zu charakterisieren.

Bedeutungserzeugung durch das Bestehen auf diese von Rorty kritisierten „unendlich großen Unterschiede“ mit den Werten und Strukturen der modernen Gesellschaft, aber auch mit jedweder Art kriterialer Universalität inkompatibel und in ihren Konsequenzen inakzeptabel ist. Ein grundlegendes Problem der Positionierung sowohl Kierkegaards als auch Nietzsches ist sicherlich die radikale – aber selbstverständlich so gewollte – Einseitigkeit ihrer Perspektive, die die Sinnansprüche des Einzelnen unter nach heutiger Perspektive ebenso irritierender wie provozierender Ausblendung der Frage nach der Kompatibilität mit gesamtgesellschaftlich geteilten und teilbaren Werten formuliert. Dies sei am Beispiel der Kierkegaard'schen Konzeption veranschaulicht. Wie gesehen, betont Kierkegaard die unhintergehbare Ambivalenz des menschlichen Gottesverhältnisses. Insofern der Gläubige jedoch – wenn auch in unhintergehbare Ambivalenz – mit dem Ruf Gottes konfrontiert ist, ist dieser Ruf selbstverständlich dennoch unbeding. Um die Konstellation aus *Furcht und Zittern* aufzunehmen: Der Gläubige, der von Gott zum Äußersten aufgefordert wird, kann sich diesem Ruf nicht entziehen, stellt sich aber damit zugleich in Opposition zur Gesellschaft, jedoch immer ohne über die Legitimität des eigenen Handelns letzte Gewissheit erhalten zu können. Die sinnhafte Existenz des Einzelnen konstruiert sich zwar nicht *notwendig*, jedoch *potentiell* gegen eine Allgemeinheit, deren Werte als Richtschnur dem absoluten Ruf Gottes konsequent und konsequenterweise untergeordnet werden.

Bei Nietzsche wiederum nimmt die Opposition zwischen dem Einzelnen, dem künstlerischen Menschen, der sich als Experiment betrachtet, und der Gesellschaft explizit elitäre Züge an und ich halte es für problematisch und tendenziell irreführend, wenn versucht wird, diese Tendenz wegzuinterpretieren, um beispielsweise, wie Annemarie Pieper, den „freien Geist“

als gesellschaftliches Ideal ins Feld zu führen gegen ein letztes Menschentum, das von der materialistisch-konsumorientierte Gegenwartsgesellschaft inkarniert werde (vgl. Pieper 2002, 155).¹⁹ Wenn man der Versuchung einer Depotenziierung der Reflexionen von Nietzsche und von Kierkegaard widersteht, dann scheint zunächst einmal naheliegend, eher das kritische Potential ihrer Modernekritik in den Vordergrund zu rücken als ihre jeweiligen ‚Gegenangebote‘. Denn das Gefahrenpotential, das die Verwirklichung solcher experimentellen Existenzen birgt, liegt selbstverständlich deutlich auf der Hand. Dass dem aber so ist, ist im Grunde nur konsequent, wenn es genau darum geht: gefährlich zu leben.

Literatur

- Barton, Adrien und Till Grüne-Yanoff. 2015. From Libertarian Paternalism to Nudging – and Beyond. *Review of Philosophy and Psychology* 6, 341–359.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Camus, Albert. 1996 [1942]. *Der Mythos von Sisyphos*. Hamburg: Rowohlt.

19 Zwar weist Pieper zu Recht darauf hin, dass der freie Geist bzw. der Übermensch nicht zu verstehen sei als ein objektivierbares, ideologisches Modell (vgl. Pieper 2002, 155), genauso wie sie zutreffenderweise die Bedeutung des Einzelnen in seiner Selbstaneignung stark macht, dennoch geht in ihrer Deutung die meines Erachtens von Nietzsche durchaus genau so gewollte und gemeinte Provokation und Polemik gegen gleichmacherische Tendenzen verloren. Den elitären Aspekt als Charakteristikum im Denken Nietzsches betont Lichtblau, der im Kontext des Nietzsche'schen Machtkonzepts explizit hervorhebt, dass „die dem bejahenden Aspekt des Willens entsprechenden ‚positiven‘ Tugenden, die Nietzsche in der kriegerischen und aristokratischen Lebensform sieht“, immer nur einer Minderheit zukommen (Lichtblau 2010, 609).

- Endreß, Christian und Nils Petersen. 2012. Dimensionen des Sicherheitsbegriffs. www.bpb.de/politik/innenpolitik/innere-sicherheit/76634/dimensionen-des-sicherheitsbegriffs?p=all (Konsultiert am 30.10.2015).
- Haines, M. und S.F. Spear. 1996. Changing the perception of the norm: a strategy to decrease binge drinking among college students. *Journal of American College Health* 45 (3), 134–140.
- Heidegger, Martin. 2003 [1936–38]. *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2004 [1929/30]. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hüsch, Sebastian. 2006. Wer A sagt, muss auch B sagen?! Søren Kierkegaards Entweder/Oder und das Konzept der ‚indirekten Mitteilung‘. *Conceptus, Zeitschrift für Philosophie* XXXVI (89/90), S. 105–130.
- . 2011. From Aesthetics to the Aesthetic Stage. Søren Kierkegaard’s Criticism of Modernity. In *Aesthetics and Modernity from Schiller to the Frankfurt School*, hg. von Jerome Carroll, Steve Giles und Maike Örgel. Oxford: Peter Lang, S. 209–232.
- Kierkegaard, Søren. 1966 [1847]. *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847*, Düsseldorf: Diederichs.
- . 1971 [1843, 1844, 1849]. *Furcht und Zittern, Der Begriff Angst, Die Krankheit zum Tode*. Werksausgabe Bd. 1, Düsseldorf: Diederichs.
- Lange, Hans Jürgen, Christian Endreß und Michaela Wendekamm (Hg.). 2014. *Dimensionen der Sicherheitskultur*. Wiesbaden: Springer.
- Lichtblau, Klaus. 2010. Machttheorien vom Deutschen Idealismus bis zur Gegenwart. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe, 604–617.
- Lucaks, Georg. 1971. *Theorie des Romans*. Berlin: Luchterhand.
- Musil, Robert. 1994 [1930]: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg: Rowohlt.
- Nida-Rümelin, Julian, Johann Schulenburg und Benjamin Rath. 2012. *Risikoethik*. Berlin: De Gruyter.

- Nietzsche, Friedrich. 1995 [1883–1885]. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen*. Stuttgart: Reclam.
- . 1999 [1881–1882]. *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Kritische Studienausgabe Bd. 3, München: DTV.
- . 1999 [1888–1895]. *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Kritische Studienausgabe Bd. 6. München: DTV.
- Luhmann, Niklas. 2004. Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung. In: *Aufsätze und Reden*. Stuttgart: Reclam, 262–298.
- Pieper, Annemarie. 2001. Zarathustras Botschaft – hundert Jahre später. In: *Zeitenwende – Wertewende*. Hg. von Renate Reschke. 145–158. Berlin: Akademie-Verlag.
- Poole, Roger. 1993. *The Indirect Communication*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Rorty, Richard und Gianni Vattimo. 2006. *Die Zukunft der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schulze, Gerhard. 1992. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Schwab, Philipp. 2012. *Der Rückstoß der Methode. Søren Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*. Berlin: De Gruyter.
- Thaler, Richard H. und Cass R. Sunstein. 2008. *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. Yale University Press.
- Vietta, Silvio. 1989. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen: Niemeyer.
- Zizek, Slavoj. 2009. *Auf verlorenem Posten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.