

Kierkegaard Studies
Monograph Series
16

Kierkegaard Studies

Edited on behalf of the
Søren Kierkegaard Research Centre
by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser

Monograph Series 16

Edited by
Hermann Deuser

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Smail Raptic

Ethische Selbstverständigung

Kierkegaards Auseinandersetzung
mit der Ethik Kants
und der Rechtsphilosophie Hegels

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Kierkegaard Studies
Edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre
by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser

Monograph Series
Volume 16

Edited by Hermann Deuser

The Foundation for the Søren Kierkegaard Research Centre
at Copenhagen University
is funded by The Danish National Research Foundation.

⊗ Printed on acid-free paper which falls within the guidelines of the ANSI
to ensure permanence and durability.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-11-019364-0

ISSN 1434-2952

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this book
may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical,
including photocopy, recording or any information storage and retrieval system, without
permission in writing from the publisher.

Printed in Germany
Disk conversion: OLD-Satz digital, Neckarsteinach
Cover design: Christopher Schneider, Berlin

Ulrich Claesges
in Freundschaft und Dankbarkeit
gewidmet

Vorwort

Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Sommersemester 2004 von der Philosophischen Fakultät der Universität Köln angenommen wurde.

Ein Vorwort gibt die schöne Gelegenheit, all denen zu danken, ohne deren Unterstützung das vorliegende Buch nicht zustandegekommen wäre. Die Betreuer meines Habilitationsprojektes, die Professoren Dr. Ulrich Claesges, Dr. Klaus Erich Kaehler und Dr. Klaus Düsing vom Philosophischen Seminar und Dr. Dr. Wolfgang Schneider vom Pädagogischen Seminar der Universität Köln, haben in zahlreichen Gesprächen die Fort- und Rückschritte meiner Arbeit begleitet, tragfähige Ansätze gefördert, drohende Abwege identifiziert und mich in einer persönlich schwierigen Situation ermutigt, das Projekt abzuschließen. Ich danke Wolfgang Schneider dafür, dass ich auf meiner Mitarbeiter-Stelle am Pädagogischen Seminar verbleiben konnte, als ich mich entschlossen hatte, in Philosophie zu habilitieren. Ich danke auch Herrn Prof. Dr. Gert Kreutzer vom Seminar für Nordische Philologie der Universität Köln, der die Pfingstferien 2004 für die Lektüre meiner Arbeit geopfert hat, um einen zügigen Ablauf des Habilitationsverfahrens zu ermöglichen.

Herr Prof. Dr. Poul Lübcke vom Institut für Philosophie, Pädagogik und Rhetorik der Universität Kopenhagen hat während meines Aufenthalts am dortigen Søren-Kierkegaard-Forschungszentrum 2000/01 mein streckenweise naives Kierkegaard-Bild entscheidend korrigiert. Das Forschungskolloquium, welches wir damals ins Leben gerufen haben, entwickelte sich dank der Mitwirkung von Dr. Ettore Rocca, Jonna Lappalainen und Dr. Ulrich Knappe zu einem lebhaften Forum philosophischer Streitkultur. Die Seminare von Herrn Dr. habil. Jon Stewart am Søren-Kierkegaard-Forschungszentrum führten mir die Bedeutung des dänischen Hegel-Debatte für Kierkegaard vor Augen.

Ich danke Herrn Prof. Dr. Hermann Deuser (Frankfurt) und Herrn Dr. h.c. Niels Jørgen Cappelørn, dem Direktor des Kopenhagener Søren-Kierkegaard-Forschungszentrums, für die Bereitschaft, meine

Arbeit in den „Kierkegaard Monograph Series“ zu publizieren, sowie für den großzügigen Druckkostenzuschuss, den mir das Forschungszentrum gewährte.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Dr. Wilfried Greve. Meine Kierkegaard-Interpretation weicht in wesentlichen Punkten von derjenigen ab, die er in seinem Buch *Kierkegaards maieutische Ethik* (Frankfurt a. M. 1990) vorgelegt hat. Wenn die folgenden Untersuchungen – wie ich hoffe – zur weiteren Aufhellung der systematischen Relevanz von Kierkegaards *Entweder-Oder* im Kontext idealistischer Ethik beitragen können, so ist dies jedoch nur auf der Grundlage seiner bahnbrechenden Leistung möglich gewesen, vor der ich an dieser Stelle meinen tiefen Respekt aussprechen möchte. Wilfried Greve hat sich in einer Situation, in der mir die Divergenz unserer Interpretationen klar wurde und ich kurz davor stand, mein Projekt aus diesem Grunde abzubrechen, bereit erklärt, auf einer von Poul Lübcke organisierten Arbeitstagung an der Universität Kopenhagen unsere Kontroverse offen auszutragen, und er hat nach einer sachlich kompromisslosen Auseinandersetzung meiner Deutung ein Eigenrecht zugestanden.

Ich widme dieses Buch meinem philosophischen Lehrer Ulrich Claesges. Was er mir vermittelt hat, möchte ich anhand einer Anekdote aus meinem ersten Semester illustrieren. Ulrich Claesges las damals über Leibniz – in einem kleinen Hörsaal, der hoffnungslos überfüllt war. Als ein Teilnehmer fragte, ob man nicht in einen größeren Hörsaal umziehen könne, antwortete Ulrich Claesges, er gehe davon aus, dass alle größeren Räume belegt seien, und er fügte hinzu: „Ach, wissen Sie, ein Hörsaal leert sich im Lauf des Semester ja eh.“ Ein Studierender, der saß, warf ein: „Also – wenn ich die ganze Zeit stehen müsste, würde ich auch nicht mehr kommen.“ Ulrich Claesges antwortete nach einem kurzen Moment des Nachdenkens: „Dieses Argument hat mich überzeugt. Ich bemühe mich um einen größeren Hörsaal.“ Die Bemühung war zwar vergeblich, sie vermittelte mir aber einen Eindruck von dem, was Jürgen Habermas den „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ nennt. Neben allem, was Ulrich Claesges' Schüler fachlich gelernt haben, ist es das Vertrauen in den Ertrag vernünftiger Argumentation, was er uns mitgegeben hat.

Kopenhagen, 24. Oktober 2006

S. R.

Inhaltsverzeichnis

I.	Das Problem der praktischen Urteilkraft in Kierkegaards maieutischer Ethik	1
1.	Kierkegaards Forderung nach einer „indirekten Mitteilung“ des Ethischen	1
2.	Die Pseudonymität von <i>Entweder-Oder</i>	9
3.	Moralität und Sittlichkeit.....	18
4.	Das Selbstbild des späten Kierkegaard und sein Einfluss auf die Rezeptionsgeschichte	32
II.	Die Stellungnahme des Gerichtsrats Wilhelm zum Kategorischen Imperativ Kants	38
III.	Die Rezeption von Aristoteles' <i>Nikomachischer Ethik</i> in <i>Entweder-Oder</i> II	47
1.	Der Zugang des Gerichtsrats zur <i>Nikomachischen Ethik</i>	47
2.	Freundschaft und Recht.....	50
3.	Der eudaimonistische Ansatz der <i>Nikomachischen Ethik</i>	60
4.	Die Bestimmung des Lebens „nach der Vernunft“ im IX. Buch der <i>Nikomachischen Ethik</i> und ihr sokratisch-platonischer Hintergrund.....	62
5.	Die Funktion des Rekurses auf die <i>Nikomachische Ethik</i> in <i>Entweder-Oder</i> II	65
IV.	Die Teleologie der Persönlichkeit in <i>Entweder-Oder</i> II ..	67
1.	Der „nisus formativus“	67
2.	Form- und Stofftrieb in Schillers Briefen <i>Über die ästhetische Erziehung</i>	71
3.	„Abstrakte“ und „konkrete“ Freiheit in <i>Entweder-Oder</i> II	76

a) Der Begriff des Selbst.	76
b) Die Isolation als Anfangsstufe der ethischen Existenz	80
c) Der Übergang von der „abstrakten“ zur „konkreten“ Freiheit	83
d) Kants Selbstzweck-Formel und Schillers Begriff des „edlen Geistes“	92
e) Die Rezeption des kantischen Rechtsprinzips in <i>Entweder-Oder</i> II	98
f) Der entelechiale Zug der Teleologie der Persönlichkeit.....	107
 V. Hegels Begriff der „Sittlichkeit“	112
1. Die „sittliche Substanz“	112
2. Das Problem der Verantwortung des Einzelnen	126
3. Die „Macht“ der Substanz.	153
4. Die Kritik an Hegels Geschichtstheorie in <i>Entweder-Oder</i> und der <i>Nachschrift</i>	158
a) <i>Entweder-Oder</i>	158
b) <i>Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift</i>	167
c) Das Resultat der Kritik an der Geschichtstheorie Hegels	174
 VI. Die Auseinandersetzung zwischen den fiktiven Autoren „A“ und „B“ in <i>Entweder-Oder</i>	180
1. Die Kritik des Ethikers am Bildungsideal des Ästhetikers.....	184
2. Berufswahl und Selbstverwirklichung in <i>Entweder-Oder</i> II	191
3. Der Gerichtsrat Wilhelm als Spießbürger	198
a) Das Problem der Armut	198
b) Die Kritik des Ästhetikers am etablierten Bürgertum	201
4. Die Kritik des Ethikers am ästhetischen Verständnis der Liebe	213
5. Die Maßstäbe der Kritik des Ethikers am Ästhetiker. .	224
6. Die religiöse Dimension in <i>Entweder-Oder</i>	231
a) Zweideutigkeiten in der Religiosität des Gerichtsrats	231
b) Reue und Sünde.	238
c) Heibergs Äußerungen zum Verhältnis von Philosophie und Religion	250

7. Das Hegelsche Erbe in B's Liebeskonzept	262
8. Unstimmigkeiten in den Aussagen des Gerichtsrats über die eheliche Liebe und die „vernünftige Ordnung der Dinge“	264
9. Die Maieutik von <i>Entweder-Oder</i>	267
a) Greves Deutung von B's Intentionen	267
b) Das Bild des Ästhetikers als eines Hedonisten und Nihilisten	274
c) Das Konzept der Maieutik in Kierkegaards autobio- graphischen Schriften	278
d) E. Düsings Sicht der Auseinandersetzung zwischen A und B.	281
e) Maieutik und Ideologiekritik.	283
10. Die bürgerliche Gesellschaft	285
a) Die „aufrührerische Unverschämtheit“ des Ästhe- tikers	285
b) Liebe und materielle Not	298
c) Die historische Rolle des Protestantismus.	304
d) Die Rezeption von Hegels Analyse der bürgerlichen Gesellschaft in Kierkegaards pseudonymen Schriften	312
11. Die Maßstäbe der expliziten und impliziten Kritik am Gerichtsrat	324
<i>Exkurs: Bourgeoisie und Kommunismus in der Sicht des späten Kierkegaard</i>	330
 VII. Die Restitution des moralischen Standpunkts innerhalb der „Bestimmung von Sitten“ in <i>Entweder-Oder</i>	341
1. Der Übergang von der „Bestimmung von Sitten“ zur Ebene individueller Gewissensentscheidungen	342
2. Fahrenbachs Deutung der dreistufigen Bestimmung des Ethischen.	350
3. Greves Deutung der dreistufigen Bestimmung des Ethis- chen.	357
4. Gewissen und Urteilskraft.	362
a) Das Versöhnungsangebot des Ethikers	362
b) Der Widerspruch in den Aussagen zum Gewissen in <i>Entweder-Oder II</i>	364
5. Das Problem der praktischen Urteilskraft in der Rechts- philosophie Hegels	371
a) Hegels Sokrates-Deutung.	371

b) Kierkegaards Stellungnahme zu Hegels Sokrates-Deutung	381
6. Kohärenz als ethisches Kriterium	385
7. Die Selbstwahl als Selbstverständigungsprozess	391
 Anhang: Das Problem des Formalismus in der Ethik Kants...	403
1. Die Herleitung des Kategorischen Imperativs in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	404
2. Die Beispielfälle des Kategorischen Imperativs in der <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>	412
a) „Vollkommene“ und „unvollkommene“ Pflichten ..	412
b) Das Beispiel des lügenhaften Versprechens.	414
c) Kants Selbstmord-Verbot	422
d) Das Kultivierungsgebot	424
e) Das Hilfsgebot	426
f) Das Resultat der Beispielfälle	428
3. Die Bestimmung der „Menschheit“ als Zweck an sich selbst und das Problem moralischer Ausnahmen.	429
a) Die verschiedenen Formeln des Kategorischen Imperativs	429
b) Der ethische Aspekt des kantischen Lügenverbots ..	432
c) Das Problem des Allgemeinheitsgrades einer Maxime am Beispielfall des Mordes	437
d) Das Reich der Zwecke	447
4. Der Kategorische Imperativ und das Rechtsprinzip ...	450
a) Ethische und juristische Gesetzgebung.	450
b) Das Problem der moralischen Möglichkeit von Zwangshandlungen	455
c) Die Fundierung des Rechtsprinzips im Begriff der Person	461
 Verzeichnis der Abkürzungen	471
Literaturverzeichnis	473
Personenregister	482
Sachregister	485

I. Das Problem der praktischen Urteilskraft in Kierkegaards maieutischer Ethik

1. Kierkegaards Forderung nach einer „indirekten Mitteilung“ des Ethischen

Kierkegaard schreibt in einem Vorlesungsentwurf aus dem Jahre 1847, worin er die Darstellungsform seiner pseudonymen Werke erörtert:¹

I Forhold <især> til ethisk tildeels ogsaa i Forhold til ethisk-religiøs Sandheds-Meddelelse er den indirecte Meddelelse den strengeste Form.“ (*Pap.* VIII 2, Nr. B 88, S. 184)

In Bezug <insbesondere> auf ethische und teilweise auch auf ethisch-religiöse Wahrheits-Mitteilung ist die indirekte Mitteilung die strengste Form.²

¹ Bis zu diesem Zeitpunkt waren die folgenden pseudonymen Schriften erschienen: *Enten/Eller. Et Livsfragment. Udgivet af Victor Eremita* (1843) [*Entweder-Oder. Ein Lebensfragment. Herausgegeben von Victor Eremita*]; *Gjentagelsen. Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius* (1843) [*Die Wiederholung. Ein Versuch in experimenteller Psychologie von Constantin Constantius*]; *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio* (1843) [*Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio*]; *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi af Johannes Climacus* (1844) [*Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie von Johannes Climacus*]; *Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis* (1844) [*Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis*]; *Forord. Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed af Nicolaus Notabene* (1844) [*Vorworte. Unterhaltungslektüre für einzelne Stände je nach Zeit und Gelegenheit von Nicolaus Notabene*]; *Stadier paa Livets Vei. Udgivet af Hilarius Bogbinder* (1845) [*Stadien auf des Lebens Weg. Herausgegeben von Hilarius Buchbinder*]; *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler af Johannes Climacus* (1846) [*Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken von Johannes Climacus*].

² Kierkegaard-Zitate werden – sofern sie nicht in den laufenden Text integriert sind – in der Regel zweisprachig wiedergegeben. Alle Schriften und Aufzeichnungen Kierkegaards, die bis zum Erscheinen der vorliegenden Untersuchung in der neuen historisch-kritischen Gesamtausgabe *SKS* abgedruckt worden sind, werden nach dieser Ausgabe zitiert, die übrigen nach *SV* oder *Pap.* Wenn eine Aufzeichnung aus Kierkegaards Nachlass mehr als zwei Seiten umfasst, wird zusätzlich zu ihrer Nummer die Seite angegeben, auf der sich das Zitat befindet.

Kierkegaard kennzeichnet die „indirekte Mitteilung“ als die „Mitteilung eines Könnens“ („Kunnens Meddelelse“) und stellt sie der – „direkten“ – „Mitteilung eines Wissens“ („Videns Meddelelse“) gegenüber (*Pap.* VIII 2 B 89, S. 188f.). Er unterscheidet drei Gestalten der „Mitteilung eines Könnens“: die „ästhetische“, die „ethische“ und die „religiöse“ (ebd. S. 189). Die beiden letzteren werden folgendermaßen konkretisiert:

Naar der i Reflexionen paa Meddelelsen reflecteres paa Modtageren, saa har vi ethisk Meddelelse. Maieutik. Meddeleren ligesom forsvinder, gjør sig blot tjenende for at hjælpe den Anden til at vorde.

Ethisk Meddelelse er Kunnens Meddelelse, dog nærmere: Skullen-Kunne [...] Naar den ethiske Meddelelse tillige har et Videns Moment i sig som sit Første, har vi ethisk-religieus, in specie christelig Meddelelse. Ved dette Videns Moment adskiller den sig fra ethisk Meddelelse i strengere Forstand, men hovedsaglig sorterer den dog ikke under Videns Medd. men under Kunnens Medd., nærmere under Skullen-Kunnen, (*Pap.* VIII 2 B 89, S. 189)

Wenn in der Reflexion auf die Mitteilung auf den Empfänger reflektiert wird, so haben wir [die] ethische Mitteilung. Maieutik. Der Mitteilende verschwindet gleichsam, er macht sich bloß zum Dienenden, um dem anderen dazu zu verhelfen zu werden.

Ethische Mitteilung ist die Mitteilung eines Könnens, genauer: ein Sollen-Können [...] Wenn die ethische Mitteilung zusätzlich ein Moment des Wissens als ihr Erstes in sich hat, haben wir ethisch-religiöse, insbesondere christliche Mitteilung. Durch dieses Moment des Wissens unterscheidet sie sich von der ethischen Mitteilung im strengeren Sinne, aber sie fällt nicht vorrangig unter die Mitteilung des Wissens, sondern unter die Mitteilung des Könnens, näher: unter das Sollen-Können.

Der „ethisch-religiösen“ Mitteilung liegt in dem Sinne ein „Moment des Wissens“ zugrunde, dass sie auf Texte der Offenbarung rekurriert. Demgegenüber vollzieht sich die ethische Mitteilung „im strengeren Sinne“ als eine Reflexion auf die ethische Handlungskompetenz, über die jedes Mitglied der Gesellschaft – zumindest rudimentär – verfügt.³ Die paradigmatische Bedeutung, die Kierkegaard der „maieutischen

Die herangezogenen deutschen Übersetzungen wurden – soweit möglich – mit dem Originaltext in *SKS* verglichen. Bei allen Zitaten aus *Entweder-Oder* wurde neben der Übersetzung von E. Hirsch die von H. Fauteck herangezogen (Kierkegaard *Entweder-Oder*, unter Mitwirkung von N. Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. v. H. Diem und W. Rest, München 1988). Der Zusatz „vgl.“ vor Textverweisen auf dt. Übersetzungen besagt, dass diese in der vorliegenden Untersuchung modifiziert wurden.

Die Orthographie aller deutschen Zitate ist den seit 1998 gültigen Rechtschreibregeln angepasst worden.

³ „Forsaavidt det Ethiske skulde kunne siges at have en Viden i sig, er det ‚Selverkjendelse‘,“ (*Pap.* VIII 2 B 85, 30)

„Insoweit vom Ethischen gesagt werden kann, es enthalte ein Wissen in sich, ist dies ‚Selbsterkenntnis‘“. Vgl. *Pap.* VIII 2 B 81, 13; 82, 13.

Kunst“ (*Pap.* VIII 2 B 81, 24) der sokratischen Dialoge für die „indirekte Mitteilung“ des Ethischen beilegt, erstreckt sich somit in erster Linie auf die ethische Mitteilung „im strengeren Sinne“.⁴

Kierkegaards These, die „ethische Mitteilung“ müsse – als Mitteilung eines „Sollen-Können[s]“ – indirekt erfolgen,⁵ schließt eine Kritik am lehrhaften Duktus ethischer Theorien ein:

Det Forvirrende, naar hvad der skal meddeles som Videnskab meddeles som Kunst [...] men ogsaa naar det der skal meddeles som Kunst meddeles som Videnskab, og her er Forvirringen i den nyere Tid, at man meddeler det Ethiske som Videnskab.

Lad mig oplyse ved et Exempel. Militairet antager, at enhver Bondekarl, der kommer ind til Krigstjeneste, er i Besiddelse af de fornødne Egenskaber for at kunne holde den ud [...] (saaledes antager det Ethiske at ethvert Msk. veed hvad det Ethiske er). Nu begynder Meddelelsen. Corporalen forklarer nu ikke Soldaten hvad det er at exercere o: s: v.; han meddeler ham det som Kunst, han lærer ham militært at benytte de Evner og den potentielle Dygtighed han er i Besiddelse af.

Og saaledes maa det Ethiske meddeles. [...] Meddelelsen betyder da her: at lokke det Ethiske ud af Individet, fordi det er i Individet. [...] Til Corporalen (fraseet hele Uligheden i det militaire Subordinations Forhold) vil svare en *existerende Ethiker*, der bliver sig bevidst og i Reflexion vender tilbage i sig selv at være Det, han lærer. (*Pap.* VIII 2 B 81, 5, S. 144f.)

Das Verwirrende, wenn das, was als Wissenschaft mitgeteilt werden soll, als Kunst mitgeteilt wird [...] aber auch, wenn das, was als Kunst mitgeteilt werden soll, als Wissenschaft mitgeteilt wird, und hier liegt die Verwirrung in der neueren Zeit: dass man das Ethische als Wissenschaft mitteilt.

Lass es mich durch ein Beispiel beleuchten. Das Militär nimmt an, dass jeder Bauernkerl, der zum Kriegsdienst antritt, im Besitz der erforderlichen Eigenschaften ist, um ihn aushalten zu können [...] (entsprechend nimmt das Ethische an, dass jeder Mensch weiß, was das Ethische ist). Nun beginnt die Mitteilung. Der Korporal erklärt jetzt dem Soldaten nicht, was es bedeutet zu exerzieren usw., er teilt ihm das als Kunst mit, er lehrt ihn militärisch, die Eigenschaften und die potentielle Tüchtigkeit zu benutzen, die er besitzt.

Und so muss das Ethische mitgeteilt werden. [...] Die Mitteilung bedeutet dann hier: das Ethische aus der Individualität herauszulocken, da es in der Individualität ist. [...] Dem Korporal entspricht (abgesehen von der völligen Ungleichheit hinsichtlich des militärischen Subordinationsverhältnisses) ein existierender Ethiker, der sich seiner

⁴ „Socrates sagde han kunde ikke føde, men blot være Gjordemoder. Det er, det Ethiske har ethvert Msk., og Den der er født kan man ikke føde igjen (her ligger det Christelige: Gjenfødselen – som ikke er Forholdet mell. Msk. og Msk. men mell. Gud og Msk., ny Skabning).“ (*Pap.* VIII 2 B 81, 19)

„Socrates sagte, er könne nicht gebären, sondern nur Hebamme sein. Das heißt, das Ethische hat jeder Mensch, und den, der [schon] geboren ist, kann man nicht wieder gebären (hier liegt das Christliche: die Wiedergeburt – die nicht ein Verhältnis zwischen Mensch und Mensch ist, sondern zwischen Gott und Mensch, neue Schöpfung).“

⁵ „Det Ethiske skal meddeles som Kunst“ (*Pap.* VIII 2 B 81, 13). „Das Ethische soll als Kunst mitgeteilt werden“.

selbst bewusst ist und sich in der Reflexion auf sich selbst zurückwendet, um das zu sein, was er lehrt.

Kierkegaard gibt mit dem Bild des Exerzierens zu verstehen, dass der Empfänger der ethischen Mitteilung angeleitet werden soll, dass Ethische einzuüben – wobei dieses Bild dahingehend relativiert werden muss, dass es dem Mitteilenden nicht ansteht, seinen Adressaten zum Befehlsempfänger zu degradieren. Die indirekte Mitteilung des Ethischen soll sich vielmehr dadurch vollziehen, dass der Mitteilende das, was er lehrt, selber praktiziert – oder dies zumindest anstrebt. Die „Situation[en]“ der „Wirklichkeit“, in denen „das Gesagte“ auf dem Prüfstein steht, bilden demnach die „conditio sine qua non“ der ethischen Mitteilung (*Pap.* VIII 2 B 85, 16-17).⁶ Indem Kierkegaard hierbei „Wirklichkeit“ als „existentielle Reduplikation des Gesagten“ bestimmt (*Pap.* VIII 2 B 85, 17), bringt er zum Ausdruck, dass die dargestellten Situationen als Anwendungsfälle dessen, was der „Lehrer“ vorbringt, im Blick stehen (*Pap.* VIII 2 B 81, 28). Die „Ausübung“ („det executive“) bzw. „Realisation“ dessen, was gelehrt wird (ebd.), ist damit der zentrale Gegenstand der indirekten Mitteilung des Ethischen.⁷

Bei der Gegenüberstellung „des Gesagten“ mit der Lebenspraxis des Mitteilenden stellt sich die Frage nach dessen „Redlichkeit“ (*Pap.* VIII 2 B 89, S. 188):

Naar En underviser i Ataraxie – fra et Catheder, saa er det ikke ethisk sandt. Nei, Situationer maa være saaledes, at han i det Samme selv viser Ataraxie, som f. E. hvis En omgives af en Skare Msker, der insultere ham, underviser i Ataraxie. Virkelighedens Situation hører egl. til. (*Pap.* VIII 2 B 81, 28)

Wenn einer Ataraxie lehrt – von einem Katheder, so ist das ethisch unwahr. Nein, die Situation muss derart sein, dass er zugleich selbst Ataraxie zeigt, wie z. B. falls einer umgeben von einer Schar Menschen, die ihn beleidigen, Ataraxie lehrt. Die Situation der Wirklichkeit gehört eigentlich dazu.

Kierkegaards Feststellung, es gehe in der indirekten Mitteilung des Ethischen darum, dieses „aus der Individualität herauszulocken“,

⁶ Vgl. *Pap.* VIII 2 B 81, 28: „Meddelelse i det Ethiske kan kun gives i Virkeligheden, saaledes at Meddeleren ell. Læreren selv existerer i det, og i Virkelighedens Situation, selv er og i Virkelighedens Situation det han lærer.“

„Mitteilung im Ethischen kann nur in der Wirklichkeit gegeben werden, dergestalt, dass der Mitteilende oder Lehrer selber in ihm [= dem Ethischen] existiert, und in der Situation der Wirklichkeit, und er in der Situation der Wirklichkeit selbst ist, was er lehrt.“

⁷ „Meddelelsens Gjenstand er altsaa ikke en Viden men en Realisation.“ (*Pap.* VIII 2 B 81, 13)

„Der Gegenstand der Mitteilung ist also nicht ein Wissen, sondern eine Realisation.“

lässt sich somit dahingehend konkretisieren, dass der Empfänger die ethische Kompetenz, die er als „potentielle Tüchtigkeit“ in sich trägt, dadurch ausbilden sollen, dass er untersucht, inwieweit der Mitteilende das, was er lehrt, ‚redlich‘ umsetzt. Man kann dies auf die Formel bringen, dass die ethische Handlungskompetenz des Empfängers durch die Schärfung seiner Beurteilungskompetenz gestärkt werden soll.

Kierkegaards eigenwillige Formulierung, der Lehrende solle dem Empfänger „dazu zu verhelfen zu werden“ (*Pap.* VIII 2 B 89, S. 189; s. o.), klärt sich anhand seiner Bemerkung, jeder trage die „Tüchtigkeit“, die durch die indirekte Mitteilung des Ethischen aktiviert werden soll, „kata dynamin“ in sich (*Pap.* VIII 2 B 81, 5, S. 145). Der Ausdruck „Werden“ meint also in diesem Zusammenhang die zielgerichtete Verwirklichung eines Vermögens (dynamis) im aristotelischen Sinne.⁸

Kierkegaard verknüpft das Ethische mit dem Begriff des „Allgemein-Menschlichen“, verortet es aber zugleich „in der Individualität“ (*Pap.* VIII 2 B 81, 5, S. 145; s. o.). Er postuliert hiermit auf der einen Seite die Existenz allgemeingültiger ethischer Maßstäbe und gibt auf der anderen zu verstehen, dass diese nicht von ihrer konkreten „Realisation“ abgelöst und als abstrakte Doktrin fixiert werden dürfen: „Das Ethische kann nicht doziert werden“ (*Pap.* VIII 2 B 82, 13).

Helmut Fahrenbach bezeichnet die „Aneignung und Realisierung“ ethischer Normen „in der konkreten und faktischen Existenz“ als die „Problemstellung“, die Kierkegaard über die zeitgenössische Ethik hinausführt.¹⁰ Fahrenbach macht dies aber nicht für die Interpretation der literarischen Gestalt von Kierkegaards pseudonymen Werken fruchtbar. Er unternimmt in seinem Buch *Kierkegaards existenzdiagnostische Ethik*¹¹ – wie nach ihm George Stack in *Kierkegaard's Existential Ethics* – den Versuch, durch die Verknüpfung von Theoremen aus verschiedenen pseudonymen Schriften ein einheitliches Konzept der ‚Ethik Kierkegaards‘ zu rekonstruieren. Beide lassen hierbei

⁸ Zum Einfluss des aristotelischen Entelechie-Begriffs auf Kierkegaard vgl. Klaus Schäfer *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Søren Kierkegaards*, München 1968, S. 145 ff., 301 ff. sowie George Stack *Kierkegaard's Existential Ethics*, Alabama 1977, S. 167. S. u. Kap. IV 1.

⁹ „Det Ethiske er udenvidere det Almeen-Msklige.“ (*Pap.* VIII 2 B 82, 13)

„Das Ethische ist ohne Weiteres das Allgemein-Menschliche“.

¹⁰ „Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als ‚Korrektiv‘ der kantisch-idealistischen Moralphilosophie)“ in *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. v. M. Theunissen/W. Greve, Frankfurt a. M. 1979. S. 216-240, hier S. 218.

¹¹ Frankfurt a. M. 1968.

Kierkegaards „Bitte“ außer Acht, die Aussagen eines pseudonymen Autors niemals als seine eigenen auszugeben.¹²

Der Feststellung, dass die „Ausübung“ bzw. „Realisation“ des Ethischen im Zentrum seiner „indirekten Mitteilung“ steht (*Pap.* VIII 2 B 81, 13, 28; s.o.), lässt sich im Rückgriff auf Kants Begriff der „Urteilkraft“ ein Interpretationsansatz für Kierkegaards Abkehr von einer lehrhaften Ethik entnehmen. Die „Ausübung“ bzw. „Realisation“ des Ethischen vollzieht sich als Anwendung allgemeiner Normen auf Einzelfälle. Die Subsumtion eines konkreten Einzelfalls unter etwas Allgemeines ist Sache der Urteilkraft im Sinne Kants (*KrV* A 132 ff., B 171 ff.). Sie enthält einerseits ein Moment der Intuition, da die Subsumtion von Einzelfällen unter etwas Allgemeines nicht durch die Formulierung von Regeln zureichend erfasst werden kann (diese sind ja selber etwas Allgemeines, so dass sich das Subsumtionsproblem reproduziert); andererseits unterliegt das Resultat von Subsumtionsprozessen einer intersubjektiven Kontrolle (*KrV* A 133 f., B 173 f.).¹³ Man kann Urteilkraft – aufgrund ihres intuitiven Aspekts – nicht lehren, sondern nur – anhand von „Beispiele[n]“ – „schärfen“ (ebd.). Kant nennt solche Beispiele den „Gängelwagen der Urteilkraft“ (*KrV* A 134, B 173 f.). Um ihren Gebrauch einüben zu können, muss man für die paradigmatische Bedeutung der Beispielfälle sensibilisiert werden.

Eine Mitteilung des Ethischen, die dessen „Ausübung“ bzw. „Realisation“ in den Mittelpunkt stellt, muss somit die Anwendung allgemeiner Normen auf konkrete Situationen exemplarisch vorführen.

¹² In einer mit seinem eigenen Namen unterzeichneten „Erklärung“ am Schluss der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* fordert Kierkegaard die Leser und Interpreten seiner pseudonymen Werke dazu auf, die literarische Fiktion, derer er sich bedient, zu respektieren:

„Mit Ønske, min Bøn er det [...], at man, hvis det skulde falde Nogen ind at ville citere en enkelt Yttring af Bøgerne, vil gjøre mig den Tjeneste, at citere den respektive pseudonyme Forfatters Navn, ikke mit.“ (*SKS* 7, 571)

„Es ist [...] mein Wunsch, meine Bitte, dass man, wenn es jemand einfallen sollte, eine einzelne Äußerung der [unter einem Pseudonym veröffentlichten] Bücher zitieren zu wollen, mir den Dienst erweisen wolle, den Namen des respektiven pseudonymen Verfassers zu zitieren, nicht meinen.“ (*UN* II, 341)

Friedrich Hauschildt sieht in der „Pseudonymsetzung“ nur ein Darstellungsmittel ohne sachliche Relevanz“ (*Die Ethik Søren Kierkegaards*, Gütersloh 1982, S. 14). Hiermit stellt er den Anspruch Kierkegaards in Frage, mit seiner pseudonymen Schriftstellerei den besonderen Status ethischer Reflexion adäquat zum Ausdruck zu bringen.

¹³ Wenn etwa ein Arzt permanent falsche Diagnosen stellt, kann ihm vorgehalten werden, dass ihm die fachliche Qualifikation fehlt.

Dies gelingt in Kierkegaards pseudonymen Schriften in dem Maße, wie ihre Argumentationsebene durch eine literarische Fiktionsebene als „existentielle Reduplikation des Gesagten“ ergänzt wird.

Das fiktionale Moment der pseudonymen Werke Kierkegaards ist unterschiedlich ausgeprägt. In *Entweder-Oder* und den *Stadien auf des Lebens Weg* treten Figuren auf, die beanspruchen, die von ihnen thematisierten „Existenzweisen“ selber „zu repräsentieren“.¹⁴ Die pseudonymen Verfasser von *Furcht und Zittern* (Johannes de Silentio) und der *Wiederholung* (Constantin Constantius) „stellen sich als konkrete Persönlichkeiten vor“, ohne einen solchen Anspruch zu erheben.¹⁵ Ähnliches gilt für den fiktiven Urheber der *Philosophischen Brocken* und der *Nachschrift* (Johannes Climacus).¹⁶ Die pseudonymen Autoren des *Begriff Angst* (Vigilius Haufniensis) und der *Krankheit zum Tode* sowie der *Einübung im Christentum* (Anti-Climacus) personifizieren Standpunkte bzw. Sichtweisen, ohne als literarische Figuren in Erscheinung zu treten. Die Individualität dieser Verfasser erschöpft sich in ihrem spezifischen Zugang zu ihren jeweiligen Themen. Dessen Eigenheit kann – da die Fiktionsebene aufs Äußerste reduziert ist – nur im Kontext von Kierkegaards Gesamtwerk erschlossen werden.¹⁷

¹⁴ Vgl. Wilfried Greve *Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt a. M. 1990, S. 143.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. Birgit Bertung „Johannes Climacus – og Kierkegaard“ in *Kierkegaard – pseudonymitet*, hrsg. v. B. Bertung/P. Müller/F. Nordlan, Kopenhagen 1993, S. 33-45.

¹⁷ So charakterisiert etwa Climacus in der *Nachschrift* die Form der Mitteilung im *Begriff Angst* als „direkt und ein wenig dozierend“ (SKS 7, 245; UN I, 264). „Das ‚Dozieren‘ im *Begriff Angst*“ muss gerade als das zentrale Merkmal der „pseudonymen Konstruktion“ des Buches begriffen werden (Hermann Deuser *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Darmstadt 1985, S. 151). Durch den Anspruch des Haufniensis, dem „Problem der Erbsünde“ innerhalb des „weiten Gebiets der Wissenschaft seine bestimmte Stelle“ zuzuweisen (SKS 4, 309, 317; BA 1, 6), sollen die wissenschaftlich geschulten Leser, an die sich das Buch wendet, zu dem Punkt geführt werden, wo sie sich davon überzeugen können, dass der Überschnitt in den religiösen Glauben den Charakter eines „Sprunges“ hat, ohne dass ihnen hierbei zugemutet wird, ihre Rationalität preiszugeben (vgl. Deuser, ebd.). Hierdurch unterscheidet sich der Ansatz des Haufniensis von dem Johannes de Silentios, der das „Absurde“ zur religiösen Grundkategorie erklärt und die – paradigmatisch von Kant vertretene – Auffassung in Frage stellt, dass auch Texte der Offenbarung einer rationalen Kritik zu unterziehen sind (SKS 4, 132; FZ 36. – Vgl. Hartmut Rosenau „Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen. 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling“ in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27 (1985), S. 251-261).

Die vorliegende Untersuchung hat ein philosophisches Anliegen; sie konzentriert sich daher auf die ethische Mitteilung „im strengeren Sinne“ und thematisiert die religiöse Dimension nur am Rande. Es ist unstrittig, dass die in ethischer Hinsicht wichtigste Schrift Kierkegaards *Entweder-Oder* ist.¹⁸ In der folgenden Interpretation von *Entweder-Oder* soll gezeigt werden, dass dem Bezug zwischen der Argumentations- und Fiktionsebene des Buches Rationalitätskriterien der praktischen Urteilskraft entnommen werden können. In diesem Sinne teilt *Entweder-Oder* das Ethische „als Kunst“ mit (*Pap.* VIII 2 B 81, 13). Die These, dass das Ethische „nicht doziert werden“ kann – was in der Neuzeit nach Kierkegaard durch die Dominanz des Paradigmas wissenschaftlicher Erkenntnis in Vergessenheit geraten ist – (s.o. S. 3f.),¹⁹ wird in *Entweder-Oder* anhand einer Auseinandersetzung mit der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels erhärtet. Dieser Auseinandersetzung kommt in dem Buch zugleich eine Schlüsselrolle bei der Bestimmung der grundlegenden ethischen Normierung unseres Handelns zu.

Im folgenden soll zunächst der verschachtelte Aufbau von *Entweder-Oder* zur Unterscheidung zwischen der „ethischen Mitteilung im strengeren Sinne“ und der „ethisch-religiösen“ Mitteilung in Beziehung gesetzt werden (Abschnitt 2). Anschließend wird das kantische und Hegelsche Erbe des Buches skizziert (Abschnitt 3) und Kierkegaards retrospektive Darstellung des Hegel-kritischen Aspekts seiner pseudonymen Schriften erörtert (Abschnitt 4).

¹⁸ Die ethische Konzeption der *Stadien auf des Lebens Weg* fällt – wie Greve gezeigt hat – hinter *Entweder-Oder* „weit zurück“ (*Kierkegaards maieutische Ethik*, S. 198). Die ethischen Reflexionen des Climacus bleiben summarisch: „am Problem konkreter ethischer Norm zeigt er sich desinteressiert.“ (Greve, ebd. S. 248) In der *Krankheit zum Tode* ist sogar ein „Ausfall des Ethischen“ zu beobachten (Greve „Wo bleibt das Ethische in Kierkegaards *Krankheit zum Tode*?“ in *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. E. Angehrn/H. Fink-Eitel/C. Iber/G. Lohmann, Frankfurt a.M. 1992, S. 323-341, hier S. 340f.). In *Furcht und Zittern*, der *Wiederholung*, dem *Begriff Angst* und erst recht in der *Einübung im Christentum* steht die religiöse Dimension im Zentrum.

¹⁹ Kierkegaard nennt sich selbst in seinen Nachlasstexten zur indirekten Mitteilung einen „Lehrer im Stil der Antike“, der ein „Gespräch“ mit seinem „Auditorium“ führen möchte. (*Pap.* VIII 2 B 88, S. 184)

2. Die Pseudonymität von *Entweder-Oder*

Kierkegaard notierte kurz nach dem Erscheinen von *Entweder-Oder* in seinem Tagebuch:

Min Bestemmelse synes at være, at jeg skal foredrage Sandheden, saavidt jeg opdager den, saaledes, at det skeer ved samtidig at tilintetgjøre al mulig Myndighed. Idet jeg da blive umyndig, i højeste Grad upaalidelig i Menneskens Øjne, siger jeg det Sande og bringer dem derved i den Modtignelse, hvorefter de kun kan hjælpes ud ved selv at tilegne sig Sandheden. Først dens Personlighed er modnet, der tilegner sig den Sande. (SKS 18, Journalen JJ 97)

Es scheint meine Bestimmung zu sein, dass ich die Wahrheit, soweit ich sie aufdecke, dergestalt vortragen soll, dass es mit gleichzeitiger Vernichtung aller möglichen Vollmacht geschieht. Indem ich nun ohne Vollmacht bleibe, im höchsten Grade unzuverlässig in den Augen der Menschen, sage ich das Wahre und bringe sie dadurch in den Widerspruch, aus dem sie sich nur durch selbständiges Aneignen der Wahrheit heraushelfen können. Erst die Persönlichkeit dessen ist reif geworden, der sich das Wahre aneignet. (TI 299)

Diese Selbstcharakteristik Kierkegaards lässt sich insofern auf *Entweder-Oder* beziehen, als in dem Buch Wahrheitsansprüche erhoben werden, dessen literarische Gestalt jedoch die „Vernichtung aller möglichen Vollmacht“ einschließt. Im Vorwort teilt der fiktive Herausgeber Victor Eremita dem Leser mit, er habe durch Zufall eine Reihe von „Papieren“ entdeckt, die offenbar von zwei Zeitgenossen, die einander kannten, niedergeschrieben seien (SKS 2, 12; *E-O* I, 4). In ihnen kämen „entgegengesetzte Lebensanschauungen“ – eine „ästhetische“ und eine „ethische“ – zum Ausdruck (SKS 2, 21; *E-O* I, 15). Der erste Teil von *Entweder-Oder* enthält Notizen und Abhandlungen eines namentlich nicht genannten „Ästhetikers“ sowie „Das Tagebuch des Verführers“, dessen Status unklar bleibt: Der „Ästhetiker“ behauptet, er habe die Aufzeichnungen eines Bekannten abgeschrieben; Victor Eremita vermutet, dass diese Auskunft ein „novellistischer Kniff“, das „Tagebuch des Verführers“ also eine literarische Schöpfung des Ästhetikers ist (SKS 2, 16; *E-O* I, 9). Im zweiten Teil von *Entweder-Oder* werden zwei in Briefform verfasste Abhandlungen des „Ethikers“ wiedergegeben („Die ästhetische Gültigkeit der Ehe“ und „Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und Ethischen bei der Herausarbeitung der Persönlichkeit“), die den Ästhetiker dazu bewegen sollen, seiner „Lebensanschauung“ abzuschwören. Der „Ethiker“ – der Leser erfährt über ihn, dass er von Beruf Gerichtsrat ist und sein Vorname Wilhelm lautet (SKS 2, 15; *E-O* I, 8) – legt seinem zweiten Brief die Predigt eines befreundeten Pfarrers

bei („Das Erbauliche, welches in dem Gedanken liegt, dass wir Gott gegenüber stets Unrecht haben“); mit ihr schließt das Buch.

Victor Eremita vermerkt, dass die Papiere des Ästhetikers und Ethikers keine „Aufklärung“ darüber gewähren, ob dieser sein Ziel erreicht hat, so dass es die Aufgabe des Lesers ist, die Lebenskonzepte beider Kontrahenten – Eremita titulierte sie mit den Kürzeln „A“ und „B“ – gegeneinander abzuwägen (SKS 2, 15, 21; *E-O* I, 8, 15f.). Eremita eröffnet dem Leser zugleich, man könne ihren Papieren „eine neue Seite abgewinnen“, indem man sie „als einem [einzigem] Menschen zugehörig“ betrachtet (SKS 2, 21; *E-O* I, 14). Eremita stuft diese Überlegung allerdings selber als „unhistorisch“ ein (SKS 2, 21; *E-O* I, 15). Sie läuft seiner Feststellung zuwider, dass die Papiere, die er auf die beiden Bände des Werkes verteilt, graphologische Eigenheiten aufweisen (SKS 2, 14; *E-O* I, 7), was ein Indiz dafür ist, dass sie von verschiedenen Autoren stammen. Eremita betont dennoch, er könne die Vorstellung „nicht aufgeben“, „dass ein einziger Mensch der Verfasser beider Teile sein sollte“ (SKS 2, 20; *E-O* I, 15). Er beruft sich hierbei auf das Sprichwort: „wer A gesagt hat, muss auch B sagen“ (ebd.). Eremita fährt fort:

Det var da et Menneske, der i sit liv havde gennemgaaet begge Bevægelser, eller overveiet begge Bevægelser. (SKS 2, 20f.)

Es hat denn einen Menschen gegeben, der in seinem Leben beide Bewegungen durchlaufen oder beide überdacht hat. (*E-O* I, 15)

Diese Aussage irritiert, da Eremita die Annahme eines einzigen Urhebers zuvor als „unhistorisch“, „unwahrscheinlich“ und „ungereimt“ gekennzeichnet hat (SKS 2, 20; *E-O* I, 15). Der Leser wird somit bereits im Vorwort zu *Entweder-Oder* mit einem Widerspruch konfrontiert, der ihn – wie Kierkegaard in seinem Tagebuch feststellt – zu einer selbständigen Aneignung des Textes nötigt.

Die gegensätzlichen Äußerungen Eremitas zur Urheberschaft der Papiere, die er veröffentlicht, lassen sich miteinander in Einklang bringen, wenn man sie verschiedenen Ebenen zuordnet. Einen Anhaltspunkt hierfür bietet seine Bemerkung, durch seinen Verdacht, dass das „Tagebuch des Verführers“ kein Lebensbericht, sondern ein literarisches Kunstprodukt ist, werde seine „eigne Stellung überaus verwickelt“: „da der eine Verfasser dazu kommt, in dem anderen drinstecken wie Karten in einem chinesischen Kartenspiel“ (SKS 2, 16; *E-O* I, 9). Eremita gibt hiermit zu verstehen, dass seine Behauptung, er habe die Papiere des A und B zufällig aufgefunden, ebenfalls ein „novellistischer Kniff“ sein könnte, so dass er selber als ihr Urheber

anzusehen wäre. Nimmt man dies an, muss man seine Aussage, dass derjenige, der sich an „das Historische“ hält, die „B“ titulierte Figur „Wilhelm“ nennen muss (SKS 2, 15; *E-O* I, 8), dahingehend interpretieren, dass der Ausdruck „historisch“ im Vorwort zu *Entweder-Oder* auf die literarische Fiktionsebene einer von Eremita erzählten Geschichte Bezug nimmt. Seine Feststellung, die Hypothese eines einzigen Verfassers sei „unhistorisch“ – und damit „unwahrscheinlich“ bzw. „ungereimt“ – besagt dann, dass diese Hypothese innerhalb der Geschichte, die er mit seinem Bericht über die Auffindung der Papiere einleitet, keinen Platz hat: Die Annahme eines einzigen Urhebers durchbricht den Rahmen dieser Geschichte, indem sie ihr den Status literarischer Fiktion zuspricht.

Durch die von Eremita ins Spiel gebrachte Vermutung, dass er die Papiere des A und B abgefasst hat, wird in der literarischen Konstruktion von *Entweder/Oder* ein fiktiver Erzähler eingeführt. Dass Eremita sich auf das Sprichwort: „Wer A gesagt hat, muss auch B sagen“ beruft, legt die Schlussfolgerung nahe, dass anhand der Kontroverse zwischen A und B eine Entwicklungsgeschichte dargestellt werden soll, die von der ästhetischen zur ethischen „Lebensanschauung“ hinführt. Dieser dynamische Aspekt wird dadurch bekräftigt, dass Eremita von „Bewegungen“ der ästhetischen und ethischen Existenz spricht, die derjenige „durchlaufen“ oder zumindest „überdacht“ haben müsse, der als Urheber der Papiere des A und B in Frage kommt. Die von Eremita vorgeschlagene Lesart der Auseinandersetzung zwischen dem Ethiker und Ästhetiker als der Wiedergabe einer inneren Entwicklungsgeschichte scheint allerdings seiner Feststellung zu widersprechen, dass ihre Papiere keine „Aufklärung“ darüber gewähren, „ob A nun wirklich überzeugt worden ist [...] oder ob es etwa damit endete, dass B zu A's Meinung überging“ (SKS 2, 21; *E-O* I, 15). Der Anschein eines Widerspruchs lässt sich auflösen, wenn man die gegensätzlichen Aussagen Eremitas dahingehend interpretiert, dass die Papiere des A und B hierüber keinen Aufschluß geben, solange man sie isoliert betrachtet, wogegen in ihnen eine Entwicklungsgeschichte erkennbar ist, wenn man den inneren Bezügen ihrer Papiere und damit den Kompositionsprinzipien des Buches nachgeht.

Indem Eremita suggeriert, er sei der Verfasser von *Entweder-Oder*, wird der Leser davor gewarnt, aus einer Strukturanalyse des Buches direkte Rückschlüsse auf die Autorintention Søren Kierkegaards zu ziehen. Dass Eremita das Sprichwort: „Wer A gesagt hat, muss auch B sagen“ anführt, um seine Aussage zu stützen: „Es hat denn einen Menschen gegeben, der in seinem Leben beide Bewegungen durchlau-

fen oder beide überdacht hat“, lässt vermuten, dass sich die in *Entweder-Oder* dargestellten „Bewegungen“ in seinen Augen innerhalb der ethischen Existenz vollenden. Die Deutungsmöglichkeit, dass Eremita das Buch verfasst hat, wäre dann dahingehend zu konkretisieren, dass es vom Standpunkt eines ethisch Existierenden aus geschrieben ist.

B kommentiert die Predigt des befreundenen Pfarrers, die er seinem zweiten Brief beilegt, folgendermaßen:

Han har i denne Prædiken grebet, hvad jeg har sagt, og hvad jeg gjerne vilde havde sagt Dig; han har udtrykt det heldigere, end jeg seer mig instand til. (SKS 3, 318)

Er hat in dieser Predigt ergriffen, was ich gesagt habe, und was ich Dir gerne gesagt hätte; er hat es glücklicher ausgedrückt, als ich mich imstande sehe. (E-O II, 360)

Indem B die Predigt mit der Metapher des ‚Packens‘ (im Unterschied zum bloßen „Sagen“) charakterisiert und hinzufügt, dass der Pfarrer Dinge artikuliert habe, die er selbst nicht adäquat habe formulieren können, stellt er dessen Standpunkt als überlegen hin. Dem Leser wird hiermit zu verstehen gegeben, dass die religiöse Dimension, in der sich die Predigt bewegt, über die „ethische Lebensanschauung“ des B hinausgeht, sie aber zugleich in sich birgt. Dieser von B vermittelten Sichtweise läuft jedoch die folgende Aussage Eremitas zuwider:

Naar Bogen er læst, da ere A og B glemte, kun Anskuelserne staae lige overfor hinanden. (SKS 2, 21)

Wenn das Buch gelesen ist, sind A und B vergessen, lediglich die Anschauungen stehen einander gegenüber. (E-O I, 16)

Diese Aussage legt den Schluss nahe, dass in der Predigt kein Neuland betreten, sondern lediglich ein Aspekt der von B vertretenen Position näher ausgeführt wird. Folgt man dieser Deutung, bleibt jedoch dessen Feststellung unverständlich, der Pfarrer bringe Dinge auf der Punkt, die er selbst nicht angemessen artikulieren könne. Diese Feststellung weckt einen skeptischen Vorbehalt des Lesers gegenüber der Aussage Eremitas, die Kontroverse zwischen den Positionen des A und B bleibe auch am Schluss des Buches das beherrschende Thema. Dass Kierkegaard noch im selben Jahr wie *Entweder-Oder* mehrere Sammlungen *Erbauliche[r] Reden* und *Furcht und Zittern* veröffentlicht hat, gibt auf dem Hintergrund der erstmals in den *Stadien auf des Lebens Weg* (1845) formulierten Stufenfolge von ästhetischer, ethischer und religiöser Existenz²⁰ Anlass zu der Vermutung, dass die Predigt als Vordeutung auf seine religiösen Schriften zu lesen ist.

²⁰ Vgl. SKS 6, 439; *Stadien auf des Lebens Weg*, übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf/Köln 1958, S. 507.

Laut der Nachschrift „sollte“ *Entweder-Oder* „im ethischen Bereich gehalten werden“ (SKS 7, 243; UNI, 263). Dies führt auf die Frage, ob die vom „Ethiker“ B nahe gelegte Auffassung, der Standpunkt des befreundeten Pfarrers überschreite seinen eigenen und berge ihn zugleich in sich, auf das Verhältnis von *Entweder-Oder* zu den Schriften Kierkegaards, in denen die religiöse Existenz im Zentrum steht, zu übertragen ist. Diese Frage soll im Folgenden ausgeklammert werden. In Kierkegaards pseudonymen Werken und seinen Erbaulichen Reden (die er unter seinem eigenen Namen veröffentlicht hat) werden unterschiedliche Konzeptionen der religiösen Existenz entwickelt, woraus heterogene Bewertungen von *Entweder-Oder* entspringen. Während der pseudonyme Autor des *Begriff Angst*, Vigilius Haufniensis, ein „Dogma [...] von der heiligen Schrift“ bereits in der Einleitung zu seinem Buch verwirft und am Schluss den Gerichtsrats Wilhelm anerkennend zitiert (SKS 4, 327, 460; BA 17, 168 f.), wendet sich der pseudonyme Verfasser von *Furcht und Zittern*, Johannes de Silentio, implizit gegen dessen ethische „Lebensanschauung“ (s. u. S. 234 f.) und zugleich gegen die Auffassung Kants, die Erzählung des Alten Testaments vom Befehl Gottes, Abraham solle seinen Sohn töten, könne aufgrund ihres unsittlichen Charakters unmöglich auf göttlicher Offenbarung beruhen.²¹ Der Versuch, das Spannungsverhältnis zwischen den unterschiedlichen theologischen bzw. religionsphilosophischen Ansätzen der pseudonymen Schriften Kierkegaards mit dem Hinweis auf seine autobiographische Selbstdeutung aufzulösen, derzufolge er in den Erbaulichen Reden seine wahre Meinungs geäußert hat,²² sieht sich dem Einwand ausgesetzt, die pseudonymen Werke seien „ehrlicher“, „indem sie die Gebrochenheit durch Reflexionsprobleme“ – wie das der Verlässlichkeit der religiösen Offenbarung – „in der Vordergrund rücken“.²³ Und selbst wenn es gelingen sollte, anhand der autobiographischen Texte Kierkegaards alle seine Schriften zu einem systematischen Ganzen zu verknüpfen, bliebe zu fragen, ob mit einem solchen Vorgehen seine Intentionen während der Niederschrift von *Entweder-Oder* (1841/42) angemessen erfasst werden.²⁴ Die Aussagen des späten

²¹ Vgl. Kants *Der Streit der Fakultäten* (1798), KW VI, 333.

²² Vgl. *Om min Forfatter-Virksomhed* (1851) [*Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*], SV XIII, 521-543, hier S. 528 ff.; Ss 1-16, hier 5 ff.

²³ Hermann Deuser „Kierkegaards Verteidigung der Kontingenz: ‚Dass etwas Inkommensurables in einem Menschenleben ist‘“ in *Kierkegaardiana* 15 (1992), S. 104-116, hier S. 109.

²⁴ Zur Entstehungsgeschichte des Buches (es erschien im Februar 1843) vgl. SKS K 2-3, 38 ff. sowie die Einleitung von E. Hirsch, *E-O I*, S. VII-XV.

Kierkegaard über sein Verhältnis zu Hegel wecken Zweifel an der Verlässlichkeit seiner retrospektiven Selbstdeutung (s. u. Abschnitt 4).

Kierkegaard vermerkt – vermutlich im Frühjahr 1843 – in seinem Handexemplar von *Entweder-Oder*:

At der i *Enten-Eller* findes et Anlæg, der strækker sig ligefra det første Ord til det sidste er der vel Ingen, der falder paa, da Fortalen gjør en Spøg dermed og ikke mæler et Ord om det Speculative. (*Pap. IV A*, 214)

Dass sich in *Entweder-Oder* ein Plan findet, der sich vom ersten Wort bis zum letzten erstreckt, das ist wohl niemandem aufgefallen, da das Vorwort seinen Scherz damit treibt und kein Wort über das Spekulative sagt. (*TI*, 343)

Das Vorwort treibt insofern „seinen Scherz“ mit der Annahme, dass den heterogenen Papieren des A und B ein Gesamtplan zugrunde liegt, als die fiktive Figur Eremita dem realen Autor Kierkegaard die Urheberschaft streitig macht. Wenn Eremita die Papiere abgefasst hat, verfügt er über ein eigenes Konzept von *Entweder-Oder*,²⁵ so dass sich die Frage nach dessen Verhältnis zur Autorintention Kierkegaards stellt. Die Rede von einem „Plan“ des Ganzen in den Randbemerkungen zu Kierkegaards Handexemplar ist offenbar doppelsinnig: Da Eremita als Verfasser der Papiere des A und B in Frage kommt, muss der Leser, der den Plan Kierkegaards rekonstruieren will, der Möglichkeit nachgehen, dass es einen eigenen Plan Eremitas gibt. Worauf bezieht sich die Rede vom „Spekulativen“ in Kierkegaards Randnotiz?

Das „Spekulative“ ist ein Zentralbegriff von Hegels ausgebildetem System, wie es in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* umrisshaft dargestellt wird. Victor Eremita spielt zu Beginn seines Vorworts auf Hegels Logik an (s. u. S. 201); sie bildet in der *Enzyklopädie* den ersten Systemteil. Hegel kennzeichnet dort die „drei Seiten“ der Grundoperation, die den Argumentationsgang seiner Logik wie auch der darauf gegründeten realphilosophischen Teile seines Systems (d. h. der „Naturphilosophie“ und der „Philosophie des Geistes“) strukturiert, als „ α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige“ (*Enz* § 79):²⁶

²⁵ Die Wahl des Titels nimmt er explizit für sich in Anspruch (*SKS* 2, 20f.; *E-O* I, 14f.).

²⁶ Hegels Schriften und Vorlesungen werden im Allgemeinen nach *HW* zitiert. Dieser Ausgabe liegt die 1832-1845 erschienene Edition der „Verein der Freunde des Verewigten“ zugrunde, aus der Kierkegaard und seine Zeitgenossen ihre Hegel-Kenntnis bezogen haben. Das Textkorpus dieser Edition ist in *HW* übernommen und durch frühe Texte aus Hegels Nachlass ergänzt worden. Die Vorlesungsbände der Edition des „Vereins der Freunde des Verewigten“ sind allerdings unter phi-

Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen. (*Enz* § 80)

Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte. (*Enz* § 81)

Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige fasst die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf. (*Enz* § 82)

Bezieht man die Rede vom „Spekulativen“ in Kierkegaards Randnotiz zu *Entweder-Oder* auf einen Plan Eremitas, muss die Entwicklungsgeschichte, die dieser auf die Formel bringt: „Wer A gesagt hat, muss auch B sagen“, so verstanden werden, dass darin Gegensätze miteinander vermittelt werden; deren Einheit ist – in dieser Lesart – bereits innerhalb der von B repräsentierten ethischen Existenz vollbracht. Man kann die Rede vom „Spekulativen“ in der Randnotiz aber auch so deuten, dass sich gemäß Kierkegaards Autorintention die in der Auseinandersetzung zwischen A und B anvisierte Vermittlung von Gegensätzen erst in der religiösen Existenz vollendet, welche in *Entweder-Oder* nur ansatzweise dargestellt wird. Vermutlich umfasst die Rede vom „Spekulativen“ beide Aspekte; der erste ist allerdings sowohl aus textphilologischen als auch sachlichen Gründen der naheliegendere. Kierkegaard beklagt sich in der zitierten Randbemerkung darüber, dass die Leser das „Spekulative“ im Plan des Buches nicht selbständig entdeckt hätten; er unterstellt hiermit, dass sie diesen bei gehöriger Anstrengung durchaus hätten rekonstruieren können. Dass Kierkegaard die Randbemerkung – aller Wahrscheinlichkeit nach – notierte, bevor seine religiösen Schriften zu erscheinen begannen, ist ein Anhaltspunkt dafür, dass man diese nicht heranziehen muss, um den ‚spekulativen‘ Aufbau von *Entweder-Oder* aufzuhel-

ologischen Gesichtspunkten problematisch, da in ihnen Hegels Manuskripte mit Nachschriften seiner Schüler kompiliert worden sind. – In der Ausgabe des „Vereins der Freunde des Verewigten“ wurde der von Hegel selbst veröffentlichte Text der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (¹1821, ²1827, ³1830) und der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (die 1820 mit der Jahreszahl 1821 erschienen sind) durch Zusätze aus Vorlesungsnachschriften ergänzt. In der Moldenhauer/Michelschen Ausgabe der *Grundlinien* (= HW VII) werden darüber hinaus die Randnotizen in Hegels Handexemplar wiedergegeben.

Bei Zitaten aus der *Enzyklopädie* und den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* werden folgende Kürzel verwendet: „A“ bezeichnet eine von Hegel selbst dem Haupttext eines Paragraphen hinzugefügte Anmerkung, „Z“ meint einen von den Mitgliedern des „Vereins der Freunde der Verewigten“ angefügten mündlichen Zusatz, „R“ steht für eine Randnotiz Hegels. Bei Zitaten aus *Enz* und *Rph* wird (außer bei Zitaten aus den jeweiligen Vorreden) die Paragraphen-Nummer angegeben. Umfasst der Paragraph (einschließlich der Zusätze und Randnotizen) mehr als zwei Seiten, wird zusätzlich die Seitenzahl in HW genannt

len. Da sich der Hegelsche Terminus „das Spekulative“ auf die – mit Kierkegaards *Begriff Angst* zu sprechen – „immanente Bewegung“ von Begriffen bezieht (SKS 4, 320; BA 10), geht sein spezifischer Gehalt verloren, wenn man ihn auf den Überschnitt in die religiöse Existenz anwendet, bei dem Glaubenssätze ins Spiel kommen.

Die Doppelsinnigkeit der Rede vom „Plan“ zu *Entweder-Oder* in Kierkegaards Handexemplar lässt sich im Rückgriff auf die Unterscheidung der „ethischen Mitteilung im strengeren Sinne“ von der „ethisch-religiösen“ Mitteilung in Kierkegaards Nachlasstexten aus dem Jahre 1847 weiter klären. Es fällt auf, dass Eremita die Predigt, mit der das Buch endet, mit keinem Wort erwähnt: Er übergeht sie geradezu, indem er die Kontroverse zwischen A und B zum Bauprinzip des gesamten Buches – einschließlich seines Schlusses – erklärt. Die Predigt hat in seinem „Plan“ von *Entweder-Oder* offenbar keinen Platz. Es liegt damit nahe, die Deutungsmöglichkeit, dass er die Papiere des A und B verfasst hat, dahingehend zu konkretisieren, dass diese als ethische Mitteilung „im strengeren Sinne“ gelesen werden können und *Entweder-Oder* erst vermittelt der abschließenden Predigt retrospektiv den Aspekt der „ethisch-religiösen Mitteilung“ gewinnt.²⁷ Die Doppelsinnigkeit der Rede vom „Plan“ zu *Entweder-Oder* in Kierkegaards Randnotiz lässt sich also dahingehend interpretieren, dass im Aufbau des Buches eine der „ethischen Mitteilung im strengeren Sinne“ zugehörige Konzeption isoliert werden kann, als deren fiktiver Urheber Eremita fungiert.²⁸

²⁷ Der Gerichtsrat Wilhelm versteht sich zwar als Christ, laut der *Nachschrift* bleibt seine Religiosität jedoch ein bloßer „Anstrich“ (SKS 7, 243; UNI, 262. S. u. Kap. VI 6 a).

²⁸ Gemäß Kierkegaards „Erste[r] und letzte[r] Erklärung“ am Schluss der *Nachschrift* ist Victor Eremita „ein dichterisch-wirklicher subjektiver Denker“ (SKS 7, 570; UN I, 340). Für die Interpretation seiner Rolle in *Entweder-Oder* stehen allerdings nur wenige Hinweise in seinem Vorwort zur Verfügung. In den *Stadien auf des Lebens Weg* tritt er zwar erneut in Erscheinung, es ist jedoch „methodisch nicht zu rechtfertigen“, die Frage nach seiner spezifischen Funktion in *Entweder-Oder* „von außen, vom fiktionalen Zusammenhang der pseudonymen Schriften als einem Ganzen her zu beantworten, da dieser fiktionale Zusammenhang nicht widerspruchsfrei und ästhetisch konsequent durchgeformt ist“ (Karin Pulmer *Die dementierte Alternative. Gesellschaft und Geschichte in der ästhetischen Konstruktion von Kierkegaards „Entweder-Oder“*, Frankfurt a.M./Bern 1982, S. 146). So kommt es etwa in den *Stadien* zu einer realen Begegnung Eremitas mit dem Gerichtsrat Wilhelm (SKS 6, 80f.; *Stadien auf des Lebens Weg*, S. 86), womit die Möglichkeit ausgeschlossen wird, dass die Figur des Gerichtsrats eine literarische Schöpfung Eremitas ist. Nach Pulmer ist das Profil Eremitas in *Entweder-Oder* so schwach ausgeprägt, dass es völlig unterschiedlich aufgefasst werden kann (*Die de-*

Die philosophiegeschichtliche und systematische Bedeutung dieser Konzeption ist das zentrale Thema der vorliegenden Untersuchung. Die Verschränkung der Argumentations- mit der Fiktionsebene von *Entweder-Oder* spricht insofern die Urteilskraft des Lesers an, als sich die fiktiven Autoren A und B gegenseitig vorhalten, die Lebensprinzipien, auf die sich jeweils berufen, inadäquat umzusetzen, so dass der Leser vor der Aufgabe steht, die Rechtmäßigkeit dieses Vorwurfs anhand einer Analyse des Lebensvollzugs der beiden Kontrahenten zu überprüfen (s. u. Kap. VI). Die Kontroverse zwischen A und B er-

mentierte Alternative, S. 150f.). Dass Eremita bei der Konkretisierung der Annahme, die fiktiven Autoren A und B seien in Wahrheit eine Person, die Möglichkeit erwähnt, dass diese die „Bewegungen“ der ästhetischen und ethischen Existenz bloß „überdacht“ (und nicht beide selber durchlaufen) hat, wertet Pulmer als Beleg dafür, dass Eremita ein Ästhetiker sein könnte, der sich des „entscheidenden Entweder-Oder bewusst“ ist und „seine ästhetische Existenz auf eine Entscheidung gegen das Ethische“ gründet (ebd. S. 150). Die Namensgebung – „der siegreiche Einsiedler“ – lässt sich nach Pulmer aber auch dahingehend interpretieren, dass sich Victor Eremita in die „Innerlichkeit der Glaubensexistenz“ zurückgezogen, also „die Grenze zum Religiösen bzw. Christlichen bereits überschritten“ hat (ebd. S. 151). Diese Sichtweise wird durch Kierkegaards autobiographische Aussage nahegelegt, der Name „Eremita“ sei als Hinweis darauf zu verstehen, dass das Buch „im Kloster“ entstanden sei, wobei die Rede vom „Kloster“ als Metapher für Kierkegaards Weltflucht zu verstehen ist, die er mit dem Bruch seiner Verlobung mit Regine Olsen und dem gleichzeitigen Rückzug aus dem Pfarrerberuf angetreten hat (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed [Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller]*, SV XIII, 545-624, hier S. 561; Ss 19-120, hier 31). Gegen die Deutung Eremitas als eines Ästhetikers lässt sich einwenden, dass er das Sprichwort: „Wer A sagt, muss auch B sagen“ anführt, gegen die Annahme, er habe die Grenze zum Religiösen überschritten, wiederum, dass er die Predigt übergeht, die *Entweder-Oder* beschließt. Kierkegaards autobiographische Deutung der Figur Eremitas als eines verhüllten Selbstporträts im (1848/49 niedergeschriebenen) *Gesichtspunkt* läuft der Feststellung der (auf den Februar 1846 datierten) „Erste[n] und letzte[n] Erklärung“ zuwider, dass Eremita nicht mit dem realen Autor Kierkegaard gleichgesetzt werden darf (*SKS* 7, 570; *UN* I, 340). – Joakim Garff sieht in Eremita einen Ästhetiker, der ein „verführerisches Spiel“ mit dem Leser betreibe („Victor Eremita – og Kierkegaard“ in *Kierkegaard – pseudonymitet*, hrsg. v. B. Bertung/P. Müller/F. Norlan, S. 55-75, hier S. 60). Garff beruft sich hierbei auf die „parodistischen“ Untertöne in den Papieren des Gerichtsrats (s. u. Kap. VI 3 a, 8, 10 a-b), durch die Eremita (als der Verfasser der Papiere) die vom Gerichtsrat vortragene „ethische Lebensanschauung“ entwerten wolle (ebd.). Garff lässt hierbei außer Acht, dass die implizite Kritik an den spießbürgerlichen Zügen des Gerichtsrats, die *Entweder-Oder* II durchzieht, von einem ethischen Standpunkt aus geführt wird (s. u. Kap. VI 9-11). – Da die Deutung Eremitas als eines Ästhetikers ebenso problematisch ist wie die Annahme, er führe eine religiöse Existenz, bietet es sich an, die Deutungsmöglichkeit, dass er die Papiere des A und B abgefasst hat, dahingehend zu konkretisieren, dass ihm die ethische Gesamtkonzeption von *Entweder-Oder* als fiktiver Autorinstanz zugeordnet werden kann.

schöpft sich nicht in der immanenten Kritik ihrer jeweiligen Lebenspraxis; sie erstreckt sich auch auf die Prinzipien, von denen diese geleitet ist (s. u. Kap. VI 5, 11).

Auf der Ebene der fundamentalen Lebensentscheidungen ist B laut einer Tagebuchnotiz Kierkegaards „unbedingt siegreich“ (SKS 18, JJ:326; T II, 9; 1845). Dass diese Aussage nicht auf die Auseinandersetzung zwischen A und B im Ganzen bezogen werden darf, geht aus Kierkegaards Feststellung hervor, der „Plan“ von *Entweder-Oder* sei ‚spekulativ‘: Demnach enthält das Resultat des Buches Wahrheitsmomente der Position des A, die dieser gegen B geltend macht.

Die Aussage der *Nachschrift*, *Entweder-Oder* sei insgesamt „im ethischen Bereich gehalten“, führt auf die Frage nach der Stellung der „ethischen Lebensanschauung“ des Gerichtsrats innerhalb des ethischen Gesamtkonzepts des Buches. Um dieser Frage nachgehen zu können, soll zunächst der ethische Ansatz des Gerichtsrats skizziert werden.

3. Moralität und Sittlichkeit

Der Gerichtsrat verknüpft – in seiner Abhandlung „Über das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und Ethischen bei der Herausarbeitung der Persönlichkeit“ – eine systematische Bestimmung des Ethischen mit der Rekonstruktion einer geistesgeschichtlichen Entwicklungslinie:

Det Ethiske er det Almene og saaledes det Abstrakte. I sin fuldkomne Abstraktion er derfor det Ethiske altid forbydende. Saaledes viser det Ethiske sig som Lov. [...] Naar det Ethiske bliver concretere, da gaaer det over i Bestemmelsen af Sæder. Men Realiteten af det i denne Henseende Ethiske ligger i Realiteten af en folkelig Individualitet [...] Dog er det Ethiske endnu abstrakt og lader sig ikke realisere tilfulde, fordi det ligger udenfor Individet. Først naar Individet selv er det Almene, først da lader det Ethiske sig realisere. Det er denne Hemmelighed, der ligger i Samvittigheden, det er denne Hemmelighed, det individuelle Liv har med sig selv, at det paa eengang er et individuelt Liv og tillige det Almene, om ikke umiddelbart som saadant, saa dog efter sin Mulighed. (SKS 3, 243 f.)²⁹

Das Ethische ist das Allgemeine und insofern das Abstrakte. In seiner vollendeten Abstraktheit ist das Ethische daher stets verbietend. Dergestalt zeigt das Ethische sich als Gesetz. [...] Wenn das Ethische konkreter wird, so geht es über in die Bestimmung von Sitten. Die Wirklichkeit des in dieser Hinsicht Ethischen liegt aber in der Wirklichkeit einer volklichen Individualität [...] Doch ist das Ethische noch [immer] abstrakt und lässt sich nicht vollkommen verwirklichen, weil es außerhalb des Indivi-

²⁹ Auf die ausgesparten Textpartien wird in Kap. VII 1-2 eingegangen.

duums liegt. Erst wenn das Individuum selber das Allgemeine ist, erst dann lässt das Ethische sich verwirklichen: Es ist das Geheimnis, das im Gewissen liegt, es ist das Geheimnis, welches das individuelle Leben mit sich selber hat, dass es zugleich ein individuelles Leben und das Allgemeine ist, wo nicht unmittelbar als solches, so doch nach seiner Möglichkeit. (vgl. *EO* II, 272 f.)

Die Formel: „Das Ethische ist das Allgemeine“ wird in *Furcht und Zittern* explizit auf die Rechtsphilosophie Hegels, und zwar konkret auf dessen Begriff der „Sittlichkeit“, bezogen (*SKS* 4, 148 f.; *FZ* 57 f.).³⁰ In der *Nachschrift* wird vermerkt, dass sich der Gerichtsrat Wilhelm in *Entweder-Oder* mit der „Hegelschen Ethik“ auseinandersetzt (*SKS* 7, 456 Anm.; *UN* II, 212 Anm.); der Name „Hegel“ fällt in *Entweder-Oder* II kein einziges mal.³¹ Aus der Feststellung der *Nachschrift*, in der „Hegelschen Ethik“ werde der „Staat zur letzten Instanz des Ethischen“ erklärt (*SKS* 7, 456 Anm.; *UN* II, 212 Anm.), folgt, dass sich die Rede von der „Hegelschen Ethik“ auf dessen Rechtsphilosophie bezieht.³² Die Aussage des Gerichtsrats Wilhelm: „Wenn das Ethische

³⁰ Unter der ‚Rechtsphilosophie‘ Hegels soll im folgenden derjenige Teil seines in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* dargestellten Systems verstanden werden, dessen Gegenstand der „objektive Geist“ ist. Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* bilden eine kompendienartige Ausgestaltung dieses Systemteils. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der (Welt-)Geschichte wird der letzte Abschnitt der Philosophie des objektiven Geistes breit ausgeführt.

³¹ Der Leser wird somit durch den Kommentar der *Nachschrift* zu *Entweder-Oder* II dazu autorisiert, anhand von terminologischen Anspielungen und sachlichen Parallelen selber philosophiegeschichtliche Bezüge herzustellen. Dies ist in der damaligen philosophischen Literatur nichts Ungewöhnliches. In der *Phänomenologie des Geistes* setzt sich Hegel mit der Ethik Kants auseinander, ohne dessen ethische Schriften direkt zu erwähnen; im Abschnitt „Das Gute und das Gewissen“ der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* nimmt er auf Fichte und Fries Bezug, ohne deren Namen zu nennen (vgl. Allen Wood *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge 1990, S. 174 ff.).

³² In den ethischen Partien der *Phänomenologie des Geistes* wird dem Staat noch nicht die zentrale Bedeutung zugesprochen, die er in der Hegelschen Rechtsphilosophie besitzt. In seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen charakterisiert Hegel die „Sittlichkeit“ als die „Lebendigkeit des Staats in den Individuen“ (*VG* 122, *HW* XII, 72). – Um eine ausreichende Textbasis für die Beurteilung der Kritik, die in *Entweder-Oder* und der *Nachschrift* an Hegels Geschichtstheorie geübt wird (s. u. Kap. V 4), bereitstellen zu können, wird der Einleitungsteil seiner geschichtsphilosophischen Vorlesungen nach der Ausgabe von J. Hoffmeister (= *VG*) zitiert. Hoffmeister hat sämtliche erhaltenen Vorlesungsnachschriften verwertet und die aus Hegels Manuskripten übernommenen Passagen graphisch kenntlich gemacht. Falls Zitate aus *VG* auch in dem der Geschichtsphilosophie gewidmeten Band der Edition des „Vereins der Freunde des Verewigten“ (ihm entspricht Bd. XII von *HW*) zu finden sind (so dass sie Kierkegaard zugänglich waren), wird stets ein Verweis auf *HW* hinzugefügt.

konkreter wird, so geht es über in die Bestimmung von Sitten“ spielt demnach auf die Hegelsche Rechtsphilosophie an. Dies wird dadurch bekräftigt, dass laut dem Gerichtsrat die „Bestimmung von Sitten“ ihre konkrete Ausgestaltung in der „Wirklichkeit einer volklichen Individualität“ findet. Gemäß Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* konkretisiert sich die „Sittlichkeit“ im „wirkliche[n] Geist [...] eines Volks“ (ebd. § 156). Unter dem „Geist“ eines Volkes versteht Hegel (im Anschluss an Herder) das „gemeinschaftliche Gepräge seiner Religion, seiner politischen Verfassung, [...] auch seiner Wissenschaft, Kunst und technischer Geschicklichkeit“ sowie „der Richtung seiner Erwerbstätigkeit“ (VG 167, HW XII, 87). Der Geist eines Volkes ist insofern „eine Individualität“, als er sich von anderen Volksgeistern unterscheidet (VG 123, HW XI, 73).

Während in *Furcht und Zittern* das „Ethische“ insgesamt mit dem „Sittlichen“ gleichgesetzt wird,³³ wird in *Entweder-Oder* II dem Bereich der Sitten einer „volklichen Individualität“ eine Stufe vorgeordnet, auf der das Ethische in seiner „vollendeten Abstraktheit“ auftritt und hierbei die Gestalt eines verbotenden Gesetzes annimmt (SKS 3, 243 ff.; *E-O* II, 272 ff., s. o.). Mit seiner Feststellung, das Ethische gehe von dieser Stufe in die „Bestimmung von Sitten“ über, knüpft der Gerichtsrat an ein zentrales Lehrstück der Hegelschen Rechtsphilosophie an: den „Übergang von der Moralität in Sittlichkeit“ (*Rph* § 141). Der Ausdruck „Moralität“ bezeichnet in der Hegelschen Rechtsphilosophie einen ethischen „Standpunkt“ (*Rph* § 105), der erstmals von Sokrates philosophisch artikuliert worden ist, seine maßgebliche Ausprägung bei Kant gefunden hat und in der Gewissens-Ethik Fichtes und Fries' sowie in der romantischen Ironie weitergeführt wurde (*Rph* §§ 135 ff.).³⁴ Hegel versteht den „Übergang von der Moralität in Sittlichkeit“ als einen „Fortgang von etwas Abstraktem zu dem daselbe der Möglichkeit nach enthaltenden Konkreten“ (*Enz* § 408 Z, HW X, 170 f.). Die Formulierung, das Abstrakte sei im Konkreten der Möglichkeit nach enthalten, besagt, dass der Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten als ein Rückgang vom Begründeten in sei-

³³ Vgl. SKS 4, 149; FZ 58: „das Ethische, will sagen das Sittliche ...“.

³⁴ Vgl. Ludwig Siep „Was heißt ‚Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit‘? in Hegels Rechtsphilosophie?“ in Siep *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, S. 217-239, hier S. 219; Wood *Hegel's Ethical Thought*, S. 127 ff. – In Kierkegaards Dissertation *Über den Begriff der Ironie mit beständiger Rücksicht auf Sokrates*, die 1841 (also zwei Jahre vor *Entweder-Oder*) erschienen ist, wird Hegels Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit explizit thematisiert (SKS 1, 269 ff.; BI 232 ff.).

nen Grund zu verstehen ist: Die „Sittlichkeit“ bildet nach Hegel „die Grundlage [...] der Moralität“ (*Enz* § 408 Z, *HW X*, 171).³⁵ Da sich nach seiner Auffassung das „Sittliche“ im Staat „zu seiner konkretesten Form entfaltet“ (ebd.), ist seine These, die Moralität sei in der Sittlichkeit fundiert, zunächst in dem Sinne aufzufassen, dass die faktische Ausbildung des „moralische[n] Standpunkt[s]“ (*Rph* § 105) das „Vorhandensein des Staates“ voraussetzt (*Enz* § 408 Z, *HW X*, 171). Diese These beinhaltet darüber hinaus, dass das Konzept der Sittlichkeit, das in der Hegelschen Rechtsphilosophie entwickelt wird, umfassender und zugleich fundamentaler ist als die Explikation der Moralität in der philosophischen Traditionslinie, die Hegel unter diesen Titel subsumiert.³⁶

Der Gerichtsrat Wilhelm grenzt sich von Hegels Verständnis des Übergangs von „Moralität“ in „Sittlichkeit“ in mehrfacher Hinsicht ab. Laut der *Nachschrift* „protestiert“ er dagegen, dass in der „Hegelschen Ethik“ der Staat zur „letzten Instanz des Ethischen“, d. h. zu dessen konkretester und zugleich basalster Bestimmung, erklärt wird (*SKS* 7, 456 Anm.; *UN* II, 212 Anm.). Johannes Climacus – der pseudonyme Verfasser der *Nachschrift* – verweist in diesem Zusammenhang auf den Schluss der Abhandlung „Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausbildung der Persönlichkeit“ in *Entweder-Oder II*, wo der Ethiker feststellt, dass jeder einzelne Mensch „sich selber [...] in seiner Konkretheit als seine Aufgabe hat“ (*SKS* 3, 313; *E-O* II, 355). Die Aufgabe, die der Gerichtsrat an dieser Stelle im Blick hat, ist offenkundig ethischer Natur (da er hiermit eine Gegenposition zur „Hegelschen Ethik“ bezieht); sie lässt sich damit der abschließenden Stufe seiner Bestimmung des

³⁵ Hervorhebungen in einem Zitat sind, wenn nichts Gegenteiliges vermerkt wird, dem Originaltext entnommen.

³⁶ Im (mündlichen) Zusatz zu § 408 der *Enzyklopädie* wird darauf hingewiesen, dass in der „philosophischen Entwicklung des Sittlichen [...] das Moralische vor dem Sittlichen betrachtet“ werden müsse, ohne dass man deswegen „die Sittlichkeit zu etwas der Zeit nach *Späterem* als [...] die Moralität“ machen“ könne (*HW X*, 171). Da die Rede vom „Übergang von der Moralität in Sittlichkeit“ beinhaltet, dass der moralische Standpunkt der Sittlichkeit vorangeht, kann sie sich nur auf die Ebene philosophischer Argumentation beziehen; der Ausdruck „Sittlichkeit“ meint also an dieser Stelle das in der Hegelschen Rechtsphilosophie entwickelte Konzept der Sittlichkeit. Verknüpft man dies mit seiner Feststellung, die Moralität setze das „Vorhandensein“ der „konkretesten Form“ der Sittlichkeit in Gestalt des Staates voraus, folgt, dass die Charakterisierung des Verhältnisses von Moralität und Sittlichkeit mittels des Begriffspaares „abstrakt/konkret“ im Zusatz zu § 408 der *Enzyklopädie* gleichermaßen auf die Ebene der philosophischen Darstellung wie des Dargestellten Bezug nimmt.

Ethischen zuordnen, auf der der Bereich des Allgemeinen überschritten wird, indem der Einzelne mit der Notwendigkeit individueller Gewissenentscheidungen konfrontiert ist (SKS 3, 243 f.; *E-O* II, 272 f., s. o. S. 18 f.). Indem der Gerichtsrat vom „Geheimnis“ spricht, „das im Gewissen liegt“ (SKS 3, 244; *E-O* II, 272), gibt er zu verstehen, dass ethische Normsysteme nicht in jeder Lebenssituation eindeutig vorzeichnen, was wir zu tun und zu lassen haben. In diesem Sinne bleibt das Ethische als das Allgemeine laut dem Gerichtsrat zwangsläufig abstrakt. Er verwendet damit das Begriffspaar „abstrakt/konkret“ im traditionellen Sinne, demzufolge das Einzelne ein gegenüber dem Allgemeinen irreduzibles Moment enthält. Der Übergang vom ‚abstrakten Allgemeinen‘ zu den konkreten Gewissenentscheidungen in *Entweder-Oder* II kann nicht als ein Rückgang vom Begründeten in seinen Grund verstanden werden: Der Gerichtsrat sieht im Gewissen des Einzelnen nicht den Grund des Ethischen als des Allgemeinen. Er verlangt vielmehr vom Einzelnen, der vor individuelle Gewissenentscheidungen gestellt ist, sich das „Allgemeine“ anzueignen bzw. sein „individuelles Leben“ mit dem Allgemeinen zu vermitteln (SKS 3, 244; *E-O* II, 273).³⁷

In analoger Weise ist auch der Übergang von der ersten zur zweiten Stufe des Ethischen in *Entweder-Oder* II, d. h. vom verbietenden „Gesetz“ zur „Bestimmung von Sitten“, nicht als ein Rückgang vom Begründeten in seinen Grund zu verstehen. Der Gerichtsrat wendet gegen einen ethischen Relativismus, der aus den „Schwankungen“, denen „die bürgerlichen Tugenden stets ausgesetzt sind“, folgert, „dass die Pflicht selber schwankend ist“, ein, dass eine solche „Skepsis“ das „Negativ-Moralische“ nicht „trifft“: „denn dies besteht unverändert fort“ (SKS 3, 250; *E-O* II, 280 f.). Der Begriff des „Negativ-Moralische[n]“ – dem in *Entweder-Oder* II insofern eine Schlüsselrolle zukommt, als die Abwehr des Relativismus eine zentrale Aufgabe jeder philosophischen Ethik bildet – wird vom Gerichtsrat nicht weiter erläutert. Er geht offenkundig davon aus, dass die Rede vom „Negativ-Moralische[n]“ aufgrund seiner bisherigen Darlegungen ohne weiteres verständlich ist. Die einzige Parallelstelle in *Entweder-Oder* II, die für die Interpretation dieses Begriffs in Frage kommt, ist die (wenige Seiten vor seiner Einführung getroffene) Feststellung, dass das Ethische auf seiner elementarsten und zugleich abstraktesten Stufe die Gestalt eines Verbotsgesetzes, also sozusagen eines negativen Prinzips des

³⁷ Die Frage, was diese Forderung konkret besagt, muss zunächst offen bleiben. S. u. Kap. VII 1, 4.

ethischen Handelns, annimmt. Es gibt damit keine sinnvolle Alternative zu der Auffassung, dass dieses Verbotsgesetz dem Standpunkt der Moralität zuzuordnen ist und der Gerichtsrat in ihm einen überzeitlich gültigen Orientierungspunkt des ethischen Handels sieht.³⁸ In *Entweder-Oder* II ist demnach die ‚abstrakteste‘ Bestimmung des Ethischen die fundamentale. Der Gerichtsrat relativiert allerdings seine These von der überzeitlichen Gültigkeit des Negativ-Moralischen durch die Feststellung, dass man unsere ethische „Pflicht“ nicht „zu etwas Äußerem, Festem und Bestimmtem machen kann“; es ist nach seiner Überzeugung „für einen anderen Menschen unmöglich [...] zu sagen, was *meine* Pflicht ist“ (SKS 3, 251; *E-O* II, 281).

Die „bürgerlichen Tugenden“, deren Variabilität die überzeitliche Gültigkeit des Negativ-Moralischen gegenübergestellt wird, gehören der Ebene der Sitten einer „volklichen Individualität“ zu. Der Ethiker veranschaulicht seine Feststellung, dass „mitunter Menschen das für heilig und recht erklärt haben, was in andrer Menschen Augen etwas Abscheuliches, eine Untat war“, anhand des Beispiels, dass es in den „gebildeten Nationen“ als „Pflicht“ der Kinder, angesehen wird, „für ihre Eltern zu sorgen“, wenn diese nicht länger für sich selber aufkommen können, während „die Wilden den Brauch hatten“, die Eltern in einem solchen Fall „totzuschlagen“ (SKS 3, 252; *E-O* II, 282f.). Die Rede von den Schwankungen der bürgerlichen Tugenden bezieht sich somit auf die Differenzen der Sitten verschiedener Völker. Dass der Gerichtsrat auf der einen Seite feststellt, die historische und geographische Variabilität der bürgerlichen Tugenden gebe zu einer relativistischen Skepsis Anlaß, und auf der anderen behauptet, diese könne durch den Hinweis auf die (von ihm postulierte) überzeitliche Gültigkeit des Negativ-Moralischen entkräftet werden, legt die Schlussfolgerung nahe, dass nach seiner Überzeugung der für die Abwehr des Relativismus entscheidende Argumentationsansatz nicht in Hegels Konzept der Sittlichkeit, sondern in der philosophischen Tradition, die Hegel unter den Begriff der Moralität subsumiert, zu finden ist.

Dies wird dadurch bestätigt, dass für den Gerichtsrat nicht Hegel, sondern Kant der maßgebliche Vertreter der neuzeitlichen Ethik ist. Der Gerichtsrat identifiziert die „moderne [...] Auffassung des Ethischen“, die er dahingehend charakterisiert, dass sie „Recht auf

³⁸ Es ist auffällig, dass der Gerichtsrat den Ausdruck „das Moralische“ nur einziges mal, nämlich in der Wortfügung: „das Negativ-Moralische“, benutzt; er spricht ansonsten durchgängig vom „Ethischen“. In der Kierkegaard-Forschung wurde das „Negativ-Moralische“ erstmals von Helmut Fahrenbach zum abstrakten Verbotsgesetz in Beziehung gesetzt (*Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, S. 92).

Pflicht, auf das Abstrakt-Kategorische gründet“, mit der „kantischen“ (SKS 3, 304; *E-O* II, 344). Dieser stellt er die antike gegenüber, die den „Begriff des Rechts [...] auf das Soziale“ gegründet habe, was er mit einem Hinweis auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles belegt (ebd.).³⁹ Für den Gerichtsrat ist die antike Auffassung „in gewissem Sinne vollkommener“ als die kantische (ebd.).

In *Entweder-Oder* II werden an keiner weiteren Stelle tradierte Positionen der philosophischen Ethik explizit erwähnt. Der Leser ist damit aufgefordert, aus der Stellungnahme des Gerichtsrats zu Aristoteles und Kant selber Rückschlüsse auf die philosophiegeschichtlichen Bezüge seines eigenen Verständnisses des Ethischen zu ziehen. Der Gerichtsrat ordnet mit seiner Bemerkung, die Position Kants sei dadurch gekennzeichnet, dass dort das Recht auf die „Pflicht, auf das Abstrakt-Kategorische“ des ethischen Handelns, gegründet werde, den Begriff der Pflicht der kantischen Ethik zu. Der Pflicht-Begriff ist zugleich für sein eigenes Verständnis des Ethischen von zentraler Bedeutung: Der „Gesamteindruck der Pflicht“ ist nach seiner Überzeugung „die Hauptsache“ in einer ethischen Lebensführung (SKS 3, 255; *E-O* II, 286). Dass der Pflicht-Begriff in *Entweder-Oder* II zur Ethik Kants in Beziehung gesetzt wird, lässt sich als Hinweis darauf interpretieren, dass diese den entscheidenden Anknüpfungspunkt der Position des Gerichtsrats bildet. Ein weiteres Indiz hierfür ist seine Aussage, die basale Gestalt des Ethischen als des Allgemeinen sei ein Verbotsgesetz. Der Kategorische Imperativ Kants – in der *Kritik der praktischen Vernunft* lautet seine Formel: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (*KpV* 140)⁴⁰ – umgrenzt zunächst den Bereich des Verbotenen und gibt erst auf dieser Grundlage Auskunft über das moralisch Gebotene (s. u. Anhang, S. 411 f.).⁴¹

³⁹ Er erwähnt die *Nikomachische Ethik* zwar nicht explizit; dass er sie im Blick hat, geht aber daraus hervor dass er auf Aristoteles' Erörterung der Freundschaft Bezug nimmt (SKS 3, 304; *E-O* II, 343 f.; s. u. S. 50 ff.), diese findet sich im VIII. und IX. Buch der *Nikomachischen Ethik*.

⁴⁰ Die Seitenangaben der Zitate aus Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (¹1785, ²1786) und den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“, dem ersten Teil der *Metaphysik der Sitten* (¹1797, ²1798), beziehen sich jeweils auf Bd. IV von KW.

⁴¹ Die – für die vorliegende Untersuchung grundlegende – These, dass die Rede vom Ethischen als dem Verbietenden in *Entweder-Oder* II auf den Kategorischen Imperativ Kants Bezug nimmt, wird in der Kierkegaard-Forschung nicht durchgängig akzeptiert. Sie soll in Kap. VII 2 anhand einer Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur erhärtet werden.

Indem der Ethiker in *Entweder-Oder*, der bezeichnenderweise Jurist ist, die kantische Position mit der aristotelischen in Hinblick darauf vergleicht, wie in ihnen jeweils das Recht begründet wird, bezieht er das ethische Handeln auf seinen gesellschaftlichen Kontext.⁴² Dass für ihn die antike Auffassung des Ethischen „in gewissem Sinne vollkommener“ ist als die kantische, lässt sich damit erklären, dass in ihr die sozialetische Perspektive, die er selber einnimmt, von zentraler Bedeutung ist.⁴³

Fahrenbach charakterisiert die Ethik des Gerichtsrats dahingehend, dass sie „den Bereich der ‚Sittlichkeit‘ einbezieht, ohne dass sie den Standpunkt der Moralität verlässt“;⁴⁴ diese Formel wird von Greve übernommen.⁴⁵ An ihr orientiert sich auch die vorliegende Untersuchung. Fahrenbach drängt allerdings das Hegelsche, Greve das kantische Erbe in *Entweder-Oder* in den Hintergrund (s. u. Kap. VII 2-3). In der folgenden Darstellung der Entwicklungslinie, die von der Ethik Kants⁴⁶

⁴² „Der Gerichtsrat konzentriert Pflicht auf Soziales“ (Greve *Kierkegaards maieutische Ethik*, S. 105). S. u. S. 82 ff., 90 ff.

⁴³ Seiner Behauptung, den „bürgerlichen Tugenden“ sei in der Antike ein höherer Rang zugesprochen worden als den „persönlichen“, die diejenigen „ausbildete[n]“, die sich „von aller Tätigkeit im Leben“ zurückzogen – eine solche persönliche Tugend ist z. B. die „Enthaltsamkeit“ – (SKS 3, 229 f.; E-O II, 256), kann allerdings entgegengehalten werden, dass Aristoteles im VI. und X. Buch der *Nikomachischen Ethik* das ‚kontemplative‘ Leben (bios theoretikos) über das tätige stellt (*Eth. Nic.* 1141 a 16 – b 3, 1177 a 12–1178 b 9). Da die Vermutung abwegig ist, Kierkegaard habe Aristoteles’ Bewertung des kontemplativen Lebens nicht zur Kenntnis genommen, muss diese Diskrepanz als Hinweis darauf verstanden werden, dass der Blickwinkel des Gerichtsrats aufgrund der Konzentration seines Pflicht-Begriffs auf das Soziale verengt ist. Es ist aufschlussreich, dass er den antiken „bios theoretikos“ in eine Linie mit dem meditativen Leben der christlichen „Anachoreten“ stellt und diesen vorwirft, vor der „gegebenen Wirklichkeit“ und damit zugleich vor sozialer Verantwortung zu fliehen (SKS 3, 229 f., 235; E-O II, 256 f., 262 f.; s. u. S. 104 f.). Laut der *Nachschrift* entsprang das christliche Mönchtum einer „absolute[n]“ religiösen „Leidenschaft“, die Johannes Climacus in der Gegenwart vermisst (SKS 7, 368; UN II, 111). Auf dem Hintergrund der *Nachschrift* kann somit aus der Abwertung des kontemplativen bzw. meditativen Lebens in *Entweder-Oder* II gefolgert werden, dass der Gerichtsrat kein Gespür für die Dimension religiöser „Innerlichkeit“ (SKS 7, 368; UN II, 111) hat.

⁴⁴ *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, S. 171.

⁴⁵ *Kierkegaards maieutische Ethik*, S. 302, Anm. 82 (s. u. S. 66 f., Anm. 50).

⁴⁶ Unter der „Ethik“ Kants soll – entsprechend seinem eigenen Sprachgebrauch (GMS 11 f.) – seine praktische Philosophie im ganzen verstanden werden. Wo der unterschiedliche Geltungsstatus des Kategorischen Imperativs und des kantischen Rechtsprinzips zum Thema wird, soll in Bezug auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft* (wie auch die „Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“, den zweiten Teil der *Metaphysik der Sit-*

über die Rechtsphilosophie Hegels zu *Entweder-Oder* führt, soll versucht werden, die Formel Fahrenbachs adäquat zu explizieren. Es soll gezeigt werden, dass die Frage nach der grundlegenden ethischen Normierung unseres Handelns in *Entweder-Oder* durch eine Restitution der Moralität auf dem Boden der Sittlichkeit beantwortet wird.

Diese Fragestellung hängt mit dem Problem der praktischen Urteilkraft insofern zusammen, als die These des Gerichtsrats, dass die ersten beiden Stufen des Ethischen – welche der kantischen Moralität bzw. der Hegelschen Sittlichkeit zugeordnet werden können – abstrakt bleiben, beinhaltet, dass sich eine zureichende ethische Orientierung in konkreten Handlungssituationen weder der praktischen Philosophie Kants noch der Rechtsphilosophie Hegels entnehmen lässt. Das Problem der „Ausübung“ bzw. „Realisation“ des Ethischen (*Pap.* VIII 2 B 81, 13, 28; s.o. S. 4), d.h. der ethischen Urteilkraft, ist demzufolge weder von Kant noch von Hegel gelöst worden. Dies liegt auf der Linie der in Kierkegaards Nachlasstexten zur indirekten Mitteilung formulierten These, in der „neueren Zeit“ sei das Bewusstsein dafür verlorengegangen, dass es in der ethischen Mitteilung in erster Linie um die Vermittlung eines „Könnens“, d.h. einer Handlungskompetenz, gehe. Die Kritik des Gerichtsrats an der ‚Abstraktheit‘ der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels entspricht somit Kierkegaards eigenem Standpunkt.

Der Gerichtsrat erhebt mit einer solchen Kritik implizit den Anspruch, den Bereich individueller Gewissensentscheidungen angemessener zu thematisieren als Kant und Hegel. Dieser Anspruch wird aber dadurch in Frage gestellt, dass – wie in Kap. VII 4 gezeigt werden soll (s.u. S. 364ff.) – beim Übergang von der „Bestimmung von Sitten“ zur Ebene des Gewissens in *Entweder-Oder* II ein „Widerspruch“ (vgl. *SKS* 18, JJ:97) auftritt. Ihm kommt im „Plan“ des Gesamtwerks insofern eine Schlüsselrolle zu, als nach Kierkegaard die „Ausübung“ bzw. „Realisation“ des Ethischen nur im Medium der „indirekten Mitteilung“ adäquat zur Sprache gebracht werden kann, die Mitteilungsform des Gerichtsrats jedoch eine „direkte“ ist. Die Auseinandersetzung mit der am Paradigma der Wissensmitteilung orientierten ethischen Tradition vollzieht sich in *Entweder-Oder* auf zwei Ebenen: (1) Mit seiner Kritik an der ‚Abstraktheit‘ der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels exponiert der Gerichtsrat – als Sprachrohr Eremitas bzw. Kierkegaards – das Problem der

ten) von Kants „Moralphilosophie“ – im Unterschied zu seiner Rechtsphilosophie – gesprochen werden.

ethischen Urteilskraft. (2) Dass es vom Gerichtsrat nicht zureichend gelöst werden kann, weist den Leser auf die Differenz zwischen seiner eigenen – „direkt“ vorgetragenen – Ethik und der ethischen Gesamtkonzeption von *Entweder-Oder* hin, die sich in der literarischen Gestalt des Buches niederschlägt.

Für die vorliegende Untersuchung ist die Auseinandersetzung mit Wilfried Greves *Kierkegaards maieutische Ethik* von besonderer Bedeutung, da Greve als erster Interpret der ethisch relevanten Schriften Kierkegaards dessen „Bitte“, den Standpunkt eines pseudonymen Autors niemals als seinen eigenen auszugeben, konsequent respektiert. Greve geht allerdings nur auf den zweiten Teil von *Entweder-Oder* ein. Dementsprechend fehlt in seiner Darstellung die Unterscheidung zwischen der Ethik des B und der ethischen Gesamtkonzeption des Buches. Greves Interpretation von *Entweder-Oder* II verfolgt das Ziel, die „Systematik Wilhelmscher Theorie“ aufzudecken.⁴⁷ In der vorliegenden Untersuchung soll demgegenüber gezeigt werden, dass in der Argumentation des Gerichtsrats eine Reihe von Unstimmigkeiten auftreten, anhand derer der Leser die Wahrheitsmomente der Kritik des A an seinem Kontrahenten ermitteln und damit die ‚spekulative‘ Konzeption des Gesamtwerks rekonstruieren kann.

Der Versuch, diese zu ergründen, steht vor der Frage, welche Aspekte der Ethik des B in sie zu integrieren sind. Aus Kierkegaards Feststellung, der Gerichtsrat sei „siegreich“, geht hervor, dass dessen Verständnis des Ethischen – in das kantische und Hegelsche Theoreme eingehen – für den Aufbau des Gesamtwerks von grundlegender Bedeutung ist. Dies wird dadurch bekräftigt, dass Eremita das Sprichwort: „Wer A sagt, muss auch B sagen“ heranzieht. In der vorliegenden Untersuchung soll gezeigt werden, dass in *Entweder-Oder* mittels einer Synthese der Kant-Rezeption in Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) und einer unorthodoxen Lesart der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles ein ethisches Konzept entwickelt wird, das eine Alternative zur ‚Aufhebung‘ der Moralität in der Sittlichkeit bei Hegel enthält,⁴⁸ wobei der fiktive Autor B dieses Programm bis zu dem Punkt stringent einlöst, wo der Bereich des Gewissens ins Spiel kommt; von da an muss der Leser den „Plan“ des Gesamtwerks durch die – von A angeleitete – kritische Auseinandersetzung mit der Position des B erschließen. Das von B anvisierte, aber erst in einer kritischen Reflexion auf dessen ‚lehrhaft‘ vorgetragenen

⁴⁷ *Kierkegaards maieutische Ethik*, S. 80.

⁴⁸ Zu Hegels Begriff der „Aufhebung“ s. u. S. 138, Anm. 46.

Standpunkt stimmig rekonstruierbare Konzept einer Restitution der Moralität auf dem Boden der Sittlichkeit kann als eine Antwort auf Probleme der kantischen Ethik und der Hegelschen Rechtsphilosophie verstanden werden, denen auch in der gegenwärtigen Kant- und Hegel-Forschung eine Schlüsselrolle zukommt.⁴⁹

⁴⁹ Auf das Fichtesche Erbe in *Entweder-Oder* soll nicht näher eingegangen werden. Der Einfluss von Fichtes *Die Bestimmung des Menschen* (1800) auf Kierkegaard (vgl. E. Hirsch *Kierkegaard-Studien*, Bd. II, Gütersloh 1933, S. 25f.) schlägt sich in der Ethik des Gerichtsrats nieder, zugleich ist jedoch eine wesentliche Differenz unübersehbar (s. u. S. 85f., Anm. 52). Es ist m. E. unwahrscheinlich, dass Kierkegaard zu der Zeit, als er seine Dissertation und *Entweder-Oder* schrieb, auch mit Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (1796) oder seinem *System der Sittlichkeit* (1798) vertraut war (s. u. S. 68f., Anm. 2).

Es ist nicht immer leicht zu entscheiden, inwieweit Kierkegaard die Autoren, auf die in seinen Schriften implizit oder explizit Bezug genommen wird, aus eigener Lektüre, inwieweit lediglich vermittelt durch kommentierende Darstellungen oder der Vorlesungen, die er als Student hörte, kannte. Das wichtigste Indiz dafür, dass er Kants Schriften zur praktischen Philosophie – zumindest partiell – gelesen hat, ist das Protokoll der Prüfungsfragen, die ihm im mündlichen Teil seines theologischen Abschlussexamens gestellt wurden (vgl. Ronald M. Green *Kierkegaard and Kant. The hidden Debt*, Albany 1992, S. 7f.). Sie betrafen u. a. Kants Kritik am Eudaimonismus und den Überschnitt vom Kategorischen Imperativ zu seiner Religionsphilosophie (vgl. Green, ebd.). Aus dem Protokoll, worin Kierkegaards Antworten summarisch bewertet wurden, geht hervor, dass er im auf Kant konzentrierten Prüfungsabschnitt, der der Ethik und Religionsphilosophie gewidmet war, am besten abgeschnitten hat (vgl. ebd., S. 8). So kann man davon ausgehen, dass er sich spätestens bei der Vorbereitung auf seine Abschlussprüfung eine gründliche Kenntnis der praktischen Philosophie Kants angeeignet hat. Im schriftlichen Teil seines Examsens musste er auf „die Pflicht zur Wahrhaftigkeit und ihre Grenzen“ eingehen; Green vermutet, dass hierbei Kants Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797) im Vordergrund stand (ebd., S. 27). – Kierkegaards Dissertation dokumentiert, dass er sich mit Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1837), die *Geschichte der Philosophie* (1833-1836) und die *Ästhetik* (1835-1838) beschäftigt hat (vgl. Niels Thulstrup *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. Historisch-analytische Untersuchung*, Stuttgart 1972, S. 178ff.). Da im Begriff Angst die Kontroverse zwischen Hegel und Schleiermacher über den Ursprung des religiösen Glaubens thematisiert wird (SKS 4, 317ff., 326ff.; BA 6ff., 17ff.), ist davon auszugehen, dass Kierkegaard Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1832) bekannt waren, die eine Kritik an Schleiermacher enthalten. In welchem Umfang Kierkegaard Hegels *Wissenschaft der Logik* (1812-1816) bzw. den Logik-Teil seiner *Enzyklopädie* kannte, lässt sich nicht definitiv klären; möglicherweise hat er sich vornehmlich mit Kommentaren wie A. P. Adlers *Populäre Foredrag over Hegels objective Logik* (1842) beschäftigt (vgl. Jon Stewart: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge 2003, S. 380). Auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1806) wird in den pseudonymen Schriften Kierkegaards vereinzelt angespielt (vgl. SKS 2, 215f.; E-O I, 236; Stewart *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, S. 268f.).

In den Kapiteln II-V der vorliegenden Untersuchung werden die erste Stufe der Bestimmung des Ethischen in *Entweder-Oder* II und der Übergang zur zweiten in ihrem philosophiegeschichtlichen Kontext dargestellt. Die Unterscheidung zwischen der Ethik des Gerichtsrats und dem ethischen Gesamtkonzept von *Entweder-Oder* spielt hier noch keine Rolle. In Kapitel VI rückt die Auseinandersetzung zwischen A und B ins Zentrum, welche sich einerseits auf der Ebene ihrer Lebensprinzipien abspielt – und damit die geistesgeschichtlichen Positionen einbezieht, die in sie einfließen –, andererseits die konkrete Umsetzung dieser Lebensprinzipien zum Thema hat, wobei sich beide Kontrahenten Unredlichkeit vorwerfen. Hier kommt das Problem der Urteilskraft ins Spiel. Zugleich wird B's Programm einer Vermittlung der kantischen Moralität mit der Hegelschen Sittlichkeit weiter verfolgt, wobei Unstimmigkeiten in B's Positionen zutage treten. In Kapitel VII werden die beiden Argumentationslinien der vorliegenden Untersuchung – der Entwurf einer maieutischen Ethik als Lösungsversuch des Problems der praktischen Urteilskraft und das Programm einer Restitution der Moralität auf dem Boden der Sittlichkeit – miteinander verknüpft. Es soll gezeigt werden, dass der Anspruch des B, den Bereich der Gewissens angemessen thematisieren zu können, verfehlt ist und der Leser durch den „Widerspruch“, der beim Übergang von der zweiten zur dritten Stufe in *Entweder-Oder* II auftritt, auf die Unzulänglichkeit einer lehrhaften Ethik hingewiesen wird, woraus die Notwendigkeit einer „indirekten“ Mitteilung des Ethischen entspringt. Während die von B vertretene Auffassung, dass das Problem der praktischen Urteilskraft bei Kant ungelöst bleibt, bereits in Kap. II expliziert werden kann – B greift hiermit einen Einwand Schillers auf – (s. u. S. 44f.), lässt sich die entsprechende Kritik an Hegel, die für die maieutische Gestalt von *Entweder-Oder* von grundlegender Bedeutung ist, erst auf der Basis der (in den Kap. V und VI dargestellten) vielfältigen inhaltlichen Aspekte der Hegel-Rezeption in *Entweder-Oder* rechtfertigen (Kap. VI 10 d, VII 5). In Kap. VII 6-7 soll versucht werden, den systematischen Ertrag von *Entweder-Oder* in einer diskurstheoretischen Perspektive zu umreißen. Der

Schillers Briefe *Über die ästhetische Erziehung* werden weder in den von Kierkegaard veröffentlichten Schriften noch in seinem Nachlass erwähnt. Nach einer mündlichen Auskunft Joakim Garffs, der die bislang umfassendste Kierkegaard-Biographie verfasst hat (*Kierkegaard*, München 2004), darf hieraus aber nicht der Schluss gezogen werden, dass er sie nicht gekannt hätte. Kierkegaard hat laut Garff in seinem Nachlass, mit dessen posthumer Veröffentlichung er rechnete, eine Reihe von Hinweisen auf Autoren, die ihn befruchtet haben, getilgt.

Ansatz beim Diskurs ist in den sokratischen Dialogen vorgebildet, auf die Kierkegaard sein Konzept der „ethischen Mitteilung“, und zwar insbes. derjenigen „im strengeren Sinne“, zurückbezieht (s. o. S. 2 f.).

Da der Zugang des Gerichtsrats zur Ethik Kants, die den Ausgangspunkt der Analyse der ethischen Normierung unseres Handelns in *Entweder-Oder* bildet, nur skizzenhaft dargestellt wird – und auch in den übrigen Schriften Kierkegaards keine detaillierte Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik zu finden ist –, soll er im Anhang im Blick auf die Kant-Forschung konkretisiert werden. In einer konsequent systematisch verfahrenen Rekonstruktion der in *Entweder-Oder* entwickelten Ethik müsste dieses Kapitel in die Darstellung des Übergangs vom „Negativ-Moralische[n]“ zur „Bestimmung von Sitten“ (s. u. Kap. IV 3 e) integriert werden. Es ist ausgelagert worden, um die Interpretation der Ethik des Gerichtsrats nicht durch einen ausufernden Kant-Exkurs zu unterbrechen.

Die unterschiedliche inhaltliche Konkretisierung der Bestimmung des Ethischen als des Allgemeinen in Kierkegaards Gesamtwerk macht die Schwierigkeit deutlich, darin eine übergreifende ethische Position ausfindig zu machen. Während die Formel: „Das Ethische ist das Allgemeine“ in *Furcht und Zittern* auf Hegels Begriff der „Sittlichkeit“ eingegrenzt wird (SKS 4, 148 f.; FZ 57 f.), wird dieser in Kierkegaards Nachlasstexten zur indirekten Mitteilung aus dem Jahre 1847 aus der Bestimmung des Ethischen als des „Allgemein-Menschlichen“ (s. o. S. 5, Anm. 9) ausgeschieden (*Pap.* VIII 2 B 86, S. 170 f.), was auf der Linie der (ein Jahr zuvor erschienenen) *Nachschrift* liegt (SKS 7, 132 ff.; UN I, 112 ff., 133 ff.; s. u. S. 172 f.). Versucht man – mit Fahrenbach, Stack und Hauschildt –, die unterschiedlichen ethischen Ansätze im Werk Kierkegaards zu einer einheitlichen Position zusammenzufügen, droht die Eigenart der einzelnen pseudonymen Schriften aus dem Blick zu geraten.⁵⁰ Der indirekten Mitteilungsform von Kierkegaards pseudonymen Werken muss selbst bei der Interpretation ihrer philosophiegeschichtlichen Bezüge Rechnung getragen werden (s. u. Kap. VI 10 d).

Auch Greve unterstellt einen „systematischen Zusammenhang“ der pseudonymen Schriften Kierkegaards.⁵¹ Er fasst ihn in dem Sinne als einen dynamischen auf, dass dem „Pseudonym Wilhelm“ eine „Initialfunktion“⁵² für den an *Entweder-Oder* sich anschließenden „Werk-

⁵⁰ So wird etwa die Bedeutung der „Bestimmung der Sitten“ für die Ethik des Gerichtsrats Wilhelm vom Stack und Hauschildt ignoriert (s. u. S. 356 f., Anm. 34), von Fahrenbach abgewertet (s. u. Kap. VII 2).

⁵¹ „Victor Eremita, Assessor Wilhelm – og Kierkegaard“, S. 88.

⁵² Ebd.

prozess“ zukomme, in dessen Verlauf die „ethische Existenzhaltung“ zur bloßen Durchgangssphäre für eine „höhere christlich-religiöse Lebensform“ herabgestuft werde.⁵³ Der in *Furcht und Zittern* vorgebrachten Kritik an der Hegelschen „Sittlichkeit“ kommt nach Greve paradigmatische Bedeutung für die „Kritik des ethischen Stadiums“ im Ganzen zu.⁵⁴ Die Gleichsetzung des Ethischen mit der Hegelschen „Sittlichkeit“ in *Furcht und Zittern* steht jedoch in Kierkegaards Gesamtwerk isoliert da. Hält man sich an die – in den Nachlasstexten aus dem Jahre 1847 aufgegriffene – These der *Nachschrift*, dass die „Hegelsche Philosophie“ das „Ethische ignoriert“ und dadurch die „Existenz verwirrt“ (*SKS* 7, 282; *UN* II, 10; vgl. *Pap.* VIII 2 B 86, S. 171 f.), muss man zu dem Schluss kommen, dass sich die Ethik-Kritik in *Furcht und Zittern* einen schwachen Gegner zum Ziel nimmt – womit sie irrelevant zu werden droht.⁵⁵ Selbst ein wohlwollender Interpret wie Johannes Sløk räumt ein, dass die in *Furcht und Zittern* formulierten, religiös motivierten Vorbehalte gegen die philosophische Ethik nicht den Anspruch auf argumentative Verbindlichkeit erheben können.⁵⁶ Der für Kierkegaards Gesamtwerk zentrale Überschnitt von der ethischen zur religiösen Existenz soll im folgenden ebenso außer Betracht bleiben wie die Frage nach der theologischen Relevanz der unterschiedlichen Entwürfe religiöser Existenzformen in Kierkegaards pseudonymen Schriften und seinen *Erbaulichen Reden*.⁵⁷

⁵³ Greve *Kierkegaards maieutische Ethik*, S. 7f.

⁵⁴ Greve „Wo bleibt das Ethische in Kierkegaards ‚Krankheit zum Tode‘“, S. 327.

⁵⁵ Ulrich Knappe versucht in der ethischen Konzeption von *Furcht und Zittern* untergründige kantische Einflüsse aufzuweisen (*Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*, Berlin/New York 2004, S. 80ff.). Für die theologische bzw. religionsphilosophische Fragestellung des Buches ist Kants Kritik an der biblischen Erzählung vom Isaaks-Opfer von wesentlicher Bedeutung (vgl. Rosenau „Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen. 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling“, S. 256f.). Dass die Formel „Das Ethische ist das Allgemeine“ in *Entweder-Oder* auf Kant und Hegel, in *Furcht und Zittern* aber nur noch auf Hegels Begriff der „Sittlichkeit“ bezogen wird, ist jedoch ein Indiz dafür, dass der kantische Aspekt der in *Furcht und Zittern* formulierten Ethik nicht überschätzt werden darf. – *Entweder-Oder* wird in Knappes Buch nur flüchtig berührt (vgl. ebd., S. 80f.).

⁵⁶ Sløk „Die griechische Philosophie als Bezugsrahmen für Constantin Constantius und Johannes de Silentio“. In *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. v. M. Theunissen/W. Greve, S. 280-301, hier S. 299f. – Eine dezidierte Kritik an *Furcht und Zittern* aus philosophischer Sicht formuliert Elmer H. Duncan „Kierkegaards teleologische Suspension des Ethischen. Eine Studie über Ausnahmefälle“ in *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. v. M. Theunissen/W. Greve, S. 262-279.

⁵⁷ Greve ordnet die Maieutik von *Entweder/Oder* in die (zwei Jahre später erstmals formulierte) „Stadienlehre“ ein (*Kierkegaards maieutische Ethik*, S. 22ff, 45). Der

4. Das Selbstbild des späten Kierkegaard und sein Einfluss auf die Rezeptionsgeschichte

Die methodische Beschränkung der vorliegenden Untersuchung auf die philosophiegeschichtliche und systematische Bedeutung der in *Entweder-Oder* entwickelten ethischen Konzeption läuft Kierkegaards Selbstdeutung in seinen 1848-1850 verfassten autobiographischen Schriften *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* und *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* zuwider, an denen sich sowohl die philosophische als auch die theologische Kierkegaard-Rezeption des 20. Jahrhunderts weitgehend orientiert hat.⁵⁸ Laut dem *Gesichtspunkt* kreist Kierkegaards „gesamte Wirksamkeit“ um die Frage, wie man „ein Christ werden“ kann (SV XIII, 551; Ss 21). Die *Nachschrift* wird dort zum „Wendepunkt“ seiner schriftstellerischen Produktion erklärt, worin deren eigentliche – nämlich religiöse – Intention zum Durchbruch gekommen sei (SV XIII, 557; Ss 27). Kierkegaard ordnet *Entweder-Oder* im *Gesichtspunkt* der „ästhetische[n] Schriftstellerei“ zu (ebd.) – und der *Nachschrift*, deren Leitfrage der „ewige[n] Seligkeit“ gilt (SKS 7, 24; UNI, 13), unter. Dies geht mit einer retrospektiven Deutung des Hegel-kritischen Aspekts seiner pseudonymen Werke einher, welche die Rezeptionsgeschichte dominiert hat, jedoch in auffälligem Kontrast zur Aufnahme von *Entweder-Oder* bei den Zeitgenossen steht (s. u. S. 35) und in der vorliegenden Untersuchung einer Revision unterzogen werden soll.

Der *Gesichtspunkt* rückt den Gedanken des „Einzelnen“, welcher dem „Publikum“, d. h. der Allgemeinheit, schroff entgegensetzt wird, ins Zentrum von Kierkegaards „Lebens- und Weltanschauung“ (SV XIII, 563; Ss 33). In einem Nachlasstext aus dem Jahre 1848 heißt es: „Mit der Kategorie ‚der Einzelne‘ nahmen die Pseudonyme zu ihrer Zeit, da alles hierzulande System und System war, das System“ – gemeint ist dasjenige Hegels – „ins Visier.“⁵⁹ Kierkegaard fügt hinzu, es

vorliegende Versuch, die maieutische Anlage des Buches vom Problem der praktischen Urteilskraft her zu interpretieren, bildet damit eine Alternative zur Deutung Greves. S. u. Kap. VI 9.

⁵⁸ Der *Gesichtspunkt* erschien vier Jahre nach Kierkegaards Tod (1859). Dass Kierkegaard nur eine Kurzfassung seiner autobiographischen Selbstdeutung veröffentlicht hat (*Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*) und die ausführliche Darstellung im *Gesichtspunkt* zurückgehalten hat, wird von Hirsch damit erklärt, dass er sich gescheut habe, „ein letztes Wort über sich [...] zu Mitlebenden zu sagen“ (Ss XI).

⁵⁹ „Den Enkelte“. *Tvende Noter betræffende min Forfatter-Virksomhed* [„Der Einzelne“. Zwei Noten betreffend meine Wirksamkeit als Schriftsteller] (SV 626-655, hier S. 648 Anm.; Ss 96-120, vgl. hier 113).

sei „unmöglich“, dieses „von einem Punkte her anzugreifen, der innerhalb des Systems liegt“; „es gibt nur einen, allerdings samenartigen Punkt außerhalb des Systems: den Einzelnen“. (SV XIII, 648 Anm.; Ss 113 Anm.) Indem Kierkegaard in dieser Aufzeichnung den Gedanken des „Einzelnen“ zur „christlich entscheidende[n] Kategorie“ erklärt und hervorhebt, dass sie „der Politik so entgegengesetzt wie nur möglich“ sei (SV XIII, 650; Ss 115), suggeriert er, dass in seinen pseudonymen Schriften das System Hegels vom Standpunkt religiöser Innerlichkeit aus einer externen Fundamentalkritik unterzogen wird.

In dieser Perspektive rezipiert Theodor W. Adorno Kierkegaards pseudonymes Werk; er leitet hieraus den Vorwurf einer „objektlose[n] Innerlichkeit“ ab, die hinter den Standpunkt des Hegelschen Systems weit zurückfalle.⁶⁰ Für Karl Löwith ist Kierkegaard – neben Marx – der wichtigste Repräsentant einer epochalen Abwendung von Hegel.⁶¹ Nach Löwith durchzieht die Opposition zwischen der „Einzelheit der sich selbst – für oder gegen das Christentum – entscheidenden Existenz“ und der „Allgemeinheit des anonymen und öffentlichen Geschehens der Welt“ Kierkegaards Gesamtwerk.⁶² Sein Verhältnis zu Hegel muss in Löwiths Augen von seiner Kritik an der Gegenwart als einer Zeit der „Nivellierung“ her interpretiert werden.⁶³

Die auf sich selbst vereinzelte Existenz ist 1. die *ausgezeichnete und einzige* Wirklichkeit gegenüber dem System [...] Sie ist 2. des *Einzelnen* Wirklichkeit gegenüber der geschichtlichen Allgemeinheit (der Weltgeschichte und Generation, der Menge, des Publikums und der Zeit), der das Individuum als solches nicht gilt. Sie ist 3. die *innerliche* Existenz des Einzelnen gegenüber der Äußerlichkeit der Verhältnisse.⁶⁴

Nach Jean Wahl betrachtet Kierkegaard den Hegelianismus als ein Krankheitssymptom der Moderne.⁶⁵ Richard Kroner begründet seine These, Kierkegaard und Hegel seien „durch einen Abgrund voneinander getrennt“, damit, dass Kierkegaard die Religion „allem anderen“ überordne, während sie bei Hegel der Philosophie untergeordnet sei.⁶⁶

⁶⁰ *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (Erstausgabe 1933), Frankfurt a.M. 2003, S. 49 ff. S. u. S. 105 f., Anm. 82.

⁶¹ *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (Erstausgabe 1941), Hamburg 1995.

⁶² Ebd., S. 126.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., S. 167.

⁶⁵ „Le hégelianisme est un des signes les plus visibles de la maladie du monde moderne, de la molesse e la tiédeur.“ (*Études Kierkegaardianes*, Paris 1949, S. 124). „Il voit la masse, il ne voit pas [...] l'individu“ (ebd., S. 123).

⁶⁶ „Kierkegaards Hegelverständnis“ in *Kant-Studien* 46 (1954/55), S. 19-27, hier S. 20. – Plakative Entgegensetzungen dieser Art finden sich auch bei Max Bense und

Nach Kroner ist Kierkegaards Denken im Ganzen durch eine „radikale Ablehnung aller metaphysischen Spekulation“ bestimmt, die er als „tief unchristlich“ betrachte; hieraus entspringe eine geradezu „fanatische Polemik“ gegen Hegel, die ihn für dessen Leistungen „blind“ mache.⁶⁷ Für Kroner ist „Kierkegaards ‚Philosophie‘“ insgesamt „Glaubenslehre“.⁶⁸ Er wendet gegen dessen „Hegelfeindschaft“ ein, dass man eine „religiöse Überzeugung“ nicht als Argument gegen einen philosophischen Autor ins Feld führen kann.⁶⁹ Wie Kroner sieht auch Walter Schulz in der „christliche[n] Existenzdeutung“ den „von Kierkegaard selbst nicht mehr begründete[n] Grund seines Denkens“.⁷⁰

Auf theologischer Seite haben Wilhelm Anz und Niels Thulstrup die „Standardsicht“ (Stewart)⁷¹ paradigmatisch formuliert, zwischen Kierkegaard und Hegel liege eine unüberbrückbare Kluft. Anz schreibt in *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*:

Kierkegaard hat mit außerordentlicher Klarheit gesehen, dass die idealistische Geisterfahrung dem christlichen Glauben im Grunde widerspricht.“⁷² „Die Geistesexistenz Kierkegaards ist ganz ungeborgen, sie kennt nur den absoluten Aktus des Existierens, in dem alle vorausliegende Wesenheit negiert wird. Gemessen an diesem Maßstabe muss jede Weise naturhafter Humanität, also das Erotische und die Ehe, und muss die geschichtliche Gemeinschaft, also Staat und Gesellschaft (der ganze Umfang dessen, was Hegel den objektiven Geist nennt), den Sinn verlieren, den sie innerhalb eines zweckmäßigen Ganzen der Welt hatten [...] Jetzt [...] werden christliche Geistesexistenz und humanes Dasein unvereinbar.“⁷³

Die „Hauptthese“ von Thulstrups Monographie *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus* lautet, dass beide „als Denker prinzipiell nichts gemein“ haben.⁷⁴ Thulstrup begründet

Eduard von Hagen. Nach Bense postuliert Hegel „die Vereinbarkeit von Philosophie und Christentum, Kierkegaard aber ihre Unvereinbarkeit“ (*Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung*, Köln 1948, S. 62f.). E. von Hagen sieht bei Hegel eine „absolute Weltbejahung“, bei Kierkegaard eine „radikale Weltverneinung“ (*Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard*, Bonn 1969, S. 90).

⁶⁷ *Kierkegaards Hegelverständnis*, S. 21, 26.

⁶⁸ Ebd., S. 21.

⁶⁹ Ebd., S. 20, 26.

⁷⁰ „Existenz und System“ in Sören Kierkegaard, hrsg. v. H.-H. Schrey, Darmstadt 1971, S. 297-323, hier S. 299. – Die Arbeiten von Hans Radermacher *Kierkegaards Hegelverständnis*, Diss. Köln 1958 und Hermann Schweppenhäuser *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*. Mit einem Nachwort von Th. W. Adorno. Überarb. Fassung München 1993 konzentrieren sich auf die *Nachschrift* und lassen *Entweder-Oder* und den *Begriff Angst* weitgehend außer Betracht.

⁷¹ *Kierkegaards Relations to Hegel Reconsidered*, S. 3.

⁷² *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, Tübingen 1956, S. 72f.

⁷³ Ebd., S. 74f.

⁷⁴ *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*, S. 11.

dies damit, dass Hegel die durchgängige Notwendigkeit des Weltgeschehens aufweisen wolle, was zur Folge habe, dass „das einzelne menschliche Individuum im weltgeschichtlichen Prozess völlig zu verschwinden droht“, während für Kierkegaard „der einzelne existierende Mensch alles ist, die weltgeschichtliche Entwicklung dagegen ohne wesentliche Bedeutung“.⁷⁵ Thulstrup sieht in Kierkegaards schriftstellerischer Tätigkeit der Jahre 1843-1846 eine „Genesungskur von dem durch die ‚Spekulation‘ angegriffenen Zeitalter“.⁷⁶

Entweder-Oder wurde jedoch von den Zeitgenossen keineswegs als fundamentale Hegel-Kritik aufgefasst. Johan Ludvig Heiberg, ein ausgewiesener Hegelianer,⁷⁷ nannte *Entweder-Oder* in seiner Rezension das Werk eines „hochbegabten Geistes, der aus einer tiefen spekulativen Quelle die schönste ethische Anschauung“ entwickle.⁷⁸ Der Theologe Johan Frederik Hagen – ebenfalls ein Hegelianer – beurteilte den Hegel-kritischen Aspekt des Buches folgendermaßen:

Was [...] der Verf. gegen die Philosophie unserer Zeit einwendet, lässt sich im wesentlichen auf die Klage reduzieren, die Idee der Persönlichkeit sei in der Lehre vom Geist noch nicht weit genug entwickelt oder präzise genug durchgeführt. Mit diesem Vorwurf muss sich der Verf. dieser Besprechung einverstanden erklären, und alle, denen die höchsten Dinge des Geistes am Herzen liegen, müssen sicher zugeben, dass hier das philosophische System noch auf seinen Abschluss wartet; aber auf der anderen Seite ist es offensichtlich, dass das System den Keim und die Elemente zu dieser Entwicklung in sich selbst enthält, und es wäre unwahr und unbillig zu behaupten, Hegel habe das persönliche Leben bloß betrachtet als dem objektiven Prozess der Geschichte unterworfen.⁷⁹

Die Diskrepanz zwischen der – die spätere Rezeptionsgeschichte prägenden – retrospektiven Selbstdeutung Kierkegaards und der Aufnahme von *Entweder-Oder* bei zeitgenössischen Hegelianern wird anhand einer Tagebuchnotiz Kierkegaards aus dem Jahre 1850 verständlich, derzufolge er zur Zeit der Abfassung seiner Dissertation (1840/41) ein „Hegelscher Trottel“ gewesen sei (*Pap.* X 3 A 477). Fre-

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Er berichtet in seinen *Autobiographischen Fragmenten*, dass ihm während eines Berlin-Aufenthaltes (1824) Hegel Auskunft über die Fragen gab, die sich ihm bei der Lektüre seiner Schriften gestellt hatten (vgl. Thulstrup *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*, S. 13 ff. sowie Heibergs Brief an Hegel vom 20. Februar 1825 in *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1961, Bd. III, S. 78 f.).

⁷⁸ Zitiert nach: Pulmer *Die dementierte Alternative*, S. 162, Anm. 6.

⁷⁹ Ein Auszug aus der Rezension Hagens ist abgedruckt in *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. v. M. Theunissen/W. Greve, S. 108-118, hier S. 117 f.

derik Christian Sibbern, einer der philosophischen Lehrer Kierkegaards, spricht im Rückblick von dessen „Hegelscher Phase“.⁸⁰ Kierkegaard begann unmittelbar nach dem Abschluss seiner Dissertation mit der Niederschrift von *Entweder-Oder* und beendete sie bereits im folgenden Jahr. So liegt die Vermutung nahe, dass Kierkegaards „Hegelsche Phase“ in *Entweder-Oder* ihre Spuren hinterlassen hat. Dass die Selbstinterpretation des späten Kierkegaard nicht verlässlich ist, wird daran deutlich, dass er zu Beginn der vierziger Jahre keineswegs (wie er im Rückblick behauptet) ein Hegel-Adept war: Die Sokrates-Interpretation seiner Dissertation akzentuiert diejenige Hegels um (s. u. Kap. VII 6 b), die Deutung der romantischen Ironie enthält eine kritische Spitze gegen Hegel (s. u. S. 209 f.).

In der folgenden Untersuchung soll gezeigt werden, dass das Urteil J. F. Hagens *Entweder-Oder* näher kommt als Kierkegaards Selbstdeutung in seinen autobiographischen Schriften, wobei Hagen allerdings das Hegel-kritische Potential des Buches unterschätzt. Der frühe Kierkegaard hat – mit Klaus Erich Kaehler zu sprechen – „den entscheidenden Problemkern des spekulativen Denkens tiefer erkannt und intensiver umkreist“ als die Hegelianer wie auch die Hegel-Kritiker unter seinen Zeitgenossen, nach Kaehler selbst als Feuerbach und Marx.⁸¹ Die in *Entweder-Oder* vorgebrachte Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie muss an keiner Stelle auf externe Prämissen zurückgreifen. Sie zielt auf das Fundierungsverhältnis zwischen der Logik Hegels und seiner Rechtsphilosophie und damit auf die Architektonik seines Systems. Durch die Rekonstruktion dieser immanenten Hegel-Kritik, die zur Restitution der Moralität auf dem Boden der Sittlichkeit führt, soll die Arbeitshypothese der vorliegenden Untersuchung gerechtfertigt werden, dass in *Entweder-Oder* eine der „ethischen Mitteilung im strengeren Sinne“ (*Pap.* VIII 2 B 89) zugehörige, d. h. rein philosophische, Argumentationsschicht herausgehoben werden kann.

Jon Stewart unterzieht in seiner theologischen Habilitationsschrift *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (2003) die These Thulstrups, beide hätten „als Denker prinzipiell nichts gemein“ (s. o. S. 34), einer detaillierten Kritik, indem er den prägenden Einfluss der dänischen Hegel-Rezeption auf Kierkegaards Gesamtwerk herausar-

⁸⁰ Brief an H. P. Barfod vom 19. September 1869. Zitiert nach: Stewart *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, S. 143.

⁸¹ „Das Kontingente und die Ausnahme im spekulativen Denken“ in *Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle*, hrsg. v. C. Dierksmeier, Würzburg 2003, Bd. I, S. 64-70, hier S. 70, Anm. 24.

beitet. Auf Hegels Rechtsphilosophie geht Stewart nur am Rande ein. Hierdurch gelangt er zu dem Urteil, *Entweder-Oder* sei für Kierkegaards Hegel-Rezeption nur von zweitrangiger Bedeutung.⁸²

⁸² *Kierkegaards Relations to Hegel Reconsidered*, S. 35. – Mark Taylor und Heidi Liehu setzen den Kierkegaardschen Dreischritt von ästhetischer, ethischer und religiöser Existenz zur ‚Bildungsgeschichte‘ des Bewusstseins in Hegels *Phänomenologie des Geistes* in Beziehung (vgl. Taylor *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley 1980, S. 13 ff.; Liehu *Søren Kierkegaard's Theory of Stages and its Relations to Hegel*, Helsinki 1990, S. 21 ff.). Da es für den Einfluss der *Phänomenologie des Geistes* auf Kierkegaard nur spärliche Belege gibt, handelt es sich hierbei eher um einen Vergleich zweier Positionen als um die Rekonstruktion einer philosophiegeschichtlichen Entwicklungslinie. Ähnliches gilt für Markus Kleinerts Untersuchung der Rolle des Skeptizismus bei Hegel und Kierkegaard (*Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard*, Berlin/New York 2005). Der Hegel-Teil von Kleinerts Buch konzentriert sich auf die *Phänomenologie des Geistes* und die Aufsätze *Glauben und Wissen* (1802) und *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (1802); es gibt keine Anhaltspunkte dafür, dass Kierkegaard diese Abhandlungen gekannt hätte. – In der vorliegenden Untersuchung sollen die *Phänomenologie des Geistes* und die von Kleinert herangezogenen Abhandlungen aus Hegels Jenaer Zeit ausgeklammert werden.

II. Die Stellungnahme des Gerichtsrats Wilhelm zum Kategorischen Imperativ Kants

In der *Kritik der praktischen Vernunft* erläutert Kant den Kategorischen Imperativ anhand des Beispiels, dass jemand, der es sich zur Maxime gemacht hat, sein „Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern“, die Existenz eines ihm anvertrauten „Depositum[s]“, „dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat“, ableugnen will (*KpV* 136). Würde die Maxime, das eigene Vermögen auch mit betrügerischen Mitteln zu vergrößern, zum allgemeinen Gesetz erhoben, ergäbe sich die Konsequenz, dass niemand mehr seinen Mitmenschen ein Depositum (auf Vertrauensbasis) überließe – da er davon ausgehen müsste, dass es unterschlagen wird. Wer sein Vermögen durch die Veruntreuung einer Leihgabe vermehren möchte, erwartet somit von seinen Mitmenschen, dass sie sich seine Handlungsweise nicht zum Vorbild nehmen (andernfalls gäbe es keine Leihgaben mehr, die er veruntreuen könnte). Er nimmt in diesem Sinne eine „Ausnahme“ für sich in Anspruch (vgl. *GMS* 55). Diese Argumentation lässt sich auf alle Typen unaufrichtiger Äußerungen übertragen. So hätte die universelle Gültigkeit der Maxime, ein falsches „Zeugnis abzulegen“ (etwa mit dem Ziel, Konkurrenten oder Gegnern zu schaden), zur Folge, dass niemand mehr „Aussagen für beweisend [...] gelten“ ließe, dass also unser „Zeugnis“ wirkungslos wäre (*KpV* 157). Wenn man jederzeit damit rechnen muss, belogen werden, ist ein generelles Misstrauen gegenüber den Äußerungen anderer Personen unvermeidlich, so dass ein Lügner keinen Leichtgläubigen mehr finden wird, den er täuschen kann. Nach Kant kommt allen unmoralischen Handlungsmaximen ein vergleichbarer Ausnahmestatus zu (*GMS* 55).

Kant erhebt den Anspruch, man könne mit dem „Kompass“ des Kategorischen Imperativs „in der Hand“ in jeder Lebenssituation eindeutig bestimmen, „was gut, was böse, was pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei“ (*GMS* 31).¹ Den moralischen Pflichten, die uns dieser

¹ „Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, un-